DÜŞÜNSEL

MARSHALL BERMAN



Özgünlüğün Politikası

RADİKAL BİREYCİLİK VE MODERN TOPLUMUN ORTAYA ÇIKIŞI

Türkçesi: Nursel Yıldız

*SEL

ÖZGÜNLÜĞÜN POLİTİKASI*

Radikal Bireycilik ve Modern Toplumun Ortaya Çıkışı

MARSHALL BERMAN, 1940 yılında Bronx'ta (New York) doğdu. Columbia Üniversitesi'nde okudu ve Harvard Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde master yaptı. Özellikle modernite ve modernizm konusunda çalışma ve kitapları ile bilinen Marksist Hümanist yazar, New York Üniversitesi'nde politika, felsefe ve şehircilik konusunda dersler veriyor. New Left Review, The Village Voice gibi dergilerde düzenli olarak yazıları yayınlanan Berman'ın Türkçe'ye daha önce modernizm konusundaki başlıca eserlerden biri sayılan *Katı Olan Herşey Buharlaşıyor* ve *Marksizm'le Maceram* kitapları çevrildi.

*SEL YAYINCILIK / DÜŞÜNSEL

*SEL YAYINCILIK
Piyerloti Cad. 11 / 3 Çemberlitaş - İstanbul
Tel. (0212) 516 96 85 Faks: (0212) 516 97 26

http://www.selyayincilik.com
E-mail: halklailiskiler@selyayincilik.com

ISBN 978-975-570-491-3

*SEL YAYINCILIK: 475
DÜŞÜNSEL : 01

ÖZGÜNLÜĞÜN POLİTİKASI
Radikal Bireycilik ve Modern Toplumun Ortaya Çıkışı
Marshall Berman
Türkçesi: Nursel Yıldız

Kitabın Özgün Adı:
The Politics of Authenticity
Radical Individualism and the Emergence of Modern Society

© 1970, 2009 Marshall Berman
© Georges Borchardt Agency ve Karasuil Telif Hakları Ajansı Aracılığıyla Sel Yayıncılık 2010

Genel Yayın Yönetmeni: İrfan Sancı
Dizi Editörü: Bilge Sancı - M. Onur Doğan
Editör: M. Onur Doğan
Kapak ve teknik hazırlık: Gülay Tunç
Kapak görseli Jacques-Louis David'in Le Serment du jeu de paume *tablosundan detay.*

Birinci Baskı: Ocak 2011

Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaası
Fatih Sanayi Sitesi, 12/197-203
Topkapı-İstanbul, 567 80 03

Marshall Berman

Özgünlüğün Politikası

Radikal Bireycilik ve Modern Toplumun Ortaya Çıkışı

Türkçesi: Nursel Yıldız

Anneme, kız kardeşime ve babamın anısına

İÇİNDEKİLER

İkinci Baskıya Önsöz ... 11
Birinci Baskıya Önsöz ... 16

BOYUN EĞDİRİLMİŞ BENLİK BAŞKALDIRIYOR ... 29

Montesquieu'nün İran Mektupları ... 31

ARA FASIL: OYUN VE KEŞİF ... 71
AYDINLANMA DÜŞÜNCESİNDE BENLİK ... 73

BEN KİMİM?
ROUSSEAU VE BENLİK SORUNU ... 87
Rousseau'nun Özgünlüğü ... 89
Geleneksel Toplumda Kendine-Yabancılaşma ... 100
Gizlenmiş İnsan:
Modern Toplumda Kendine-Yabancılaşma ... 120
Modernite Paradoksu ... 146

III ÖZGÜNLÜĞÜN DİYALEKTİĞİ ... 159
Yeni bir Ahlak: Özgün İnsan ... 161
Yeni bir Politika: Özgün Yurttaş ... 191

ÖZGÜN OLMAMANIN POLİTİKASI ... 215
Julie'nin Yaşamı ve Ölümü ... 217
Özgürlükten Daha Fazla Kaçış ... 244
Sonuç ... 281

En çıplak ve en yabani gerçekliği ne kadar saygın olursa olsun her türlü dış görünüşe tercih ederim... Yaşayan insan söz konusu olduğunda ona uygun *giysiler* bulunacaktır; o kendine giysi bulacaktır. Ama takım elbise onu hem elbise hem insanmış gibi gösterir... Israr ediyorum, Görünüş kendini asla Gerçeklikten ayırmamalıdır. Eğer ayırırsa, insanlar Görünüşe karşı niye isyan etsinler ki; çünkü o artık bir yalandır!

Thomas Carlyle
Fransız Devrimi

Antik dünyanın kapısında "Kendini Bil" yazılıydı. Yeni dünyanın kapısına "Kendin Ol" yazılmalıdır.

Oscar Wilde
Sosyalizm ve İnsan Ruhu

İkinci Baskıya Önsöz

Bu metine, işe yaradığı takdirde bir süreliğine dik yürüyebilmemi sağlayacak olan diz ameliyatımın ardından New York, Roosevelt Hastanesi'nde başladım. Ben yaşlanmaya karşı savaş verirken -biliyorum, Donkişot gibi- Verso Yayınlarının gençliğimin bu eserine yeniden hayat vermesini görmek büyük bir heyecan.

Özgünlüğün Politikası'nı neredeyse kırk yıl sonra okurken, onun ne kadar da bir "60'lar" eseri olduğunu -ya da belki 60'lardan fışkıran demeliyim- görüyorum. 60'lar benim için ve milyonlarca insan için "hareket", mahalleden dünyaya her şeyi değiştirecek enerjiyi ve tutkuyu içinde barındırdığına inandığımız coşkulu ve dinamik bir hareket demekti. 1960 hareketinin köklerini Aydınlanma'da bulmaya çalışmıştım. Fakat şimdi görüyorum ki ben aynı zamanda hareketi Aydınlanma'ya doğru, modern, evrensel insan hakları düşüncelerine doğru itmeye de çalışıyormuşum.

Aydınlanma Çağı boyunca, iki yüzden fazla yıl önce, hiçbir yerde demokrasi yoktu. Kant'ın dediği gibi, "Aydınlanma Çağı aydınlanmış bir çağ değildi." İmgesel bir yapı, bir düşünce, bir fabl, bir şiir, bir hayal gibi yaşamıştı bu çağ. Burada onun, Jean-Jacques Rousseau tarafından hayal edilişini görüyoruz. Rousseau, kendi döneminin kültürünü hiyerarşik olmakla ve hemen herkesi pasif birer seyirci rolüne sokmakla eleştirir. Kendisinin daha iyisini düşleyebileceğine inanır ve buna " halk festivali" der : "Peki ama bu eğlencelerin amacı ne olacak? İçlerinde neler gösterilecek? Hiçbir şey." Ancak bu "hiçbir şey" festivalin özel "bir şey"inin temeli olacak:

> Meydanın ortasına çiçeklerle taçlandırılan bir kazık çakın, insanları etrafına toplayın, işte size festival. Daha iyisini yapın: Seyircilerin kendi kendilerinin eğlencesine dönüşmelerini sağlayın; kendilerini oyuncu yapın. Bu şekilde her biri karşısındakinin içinde kendini görecek ve sevecektir ve herkes daha iyi birleşecektir.[1]

Rousseau, daim bir ikililikler dizisini aşmak için mücadele veriyordu: aktife karşı pasif, oyunculara karşı seyirciler, yıldızlara karşı figüranlar. O, *demokrasi festivalleri* aracılığıyla insanları bir araya getirmenin yeni bir yolunu bulmayı umuyordu. Aydınlanma Çağı'nda dünyada henüz demokratik kurumlar yoktu, ama bu metin gibi parçalarda demokratik bir ruhun, demokratik bir kültürün ortaya çıkmaya başladığını görüyoruz. 1776 ve 1789 sonrası, bu ruh ve kültür demokratik politikanın yollarını açtı. 1960'larda benim kuşağım, bu demokratik ruhu yenilemek ve demokrasiyi yeniden bir maceraya dönüştürmek için elinden geleni yaptı. Biz, bazen kendi hayatımızda, bazen başkalarının hayatlarında büyülü anlar olan "demokrasi festivalleri"nden zevk aldık. Hatta kendimiz de biraz yarattık. (Mayıs 1967'de bu kitap üzerinde çalışırken, Cambridge "Be-in" (İçinde-ol) festivalini organize ettim. Bu, hayatımda organize ettiğim tek şey olabilir.)

Aydınlanma'nın geliştirdiği ve milyonlarca insanın 1960'larda yeniden tecrübe ettiği demokrasiye giden yol, farklı biçimde *modern* bir yoldu. Bu, varoluşsal yalnızlıklarından kaçmaları, ıssızlık evreninden çıkıp biraraya gelmeleri demekti. Bu yalnızlık antik demokrasi kültüründe yoktu ama modern deneyimde merkezi bir öğedir. Onun Hıristiyan kökleri olduğuna eminim diyebilirim: Matta 6:I-5'e ve çarmıhtaki İsa'nın ölümsüz görüntüsüne bakın. Hıristiyanlığın iki bin yıllık hâkimiyeti sadece yalnızlığı meşrulaştırmakla kalmadı, onu kutsallaştırdı ve ona ruh verdi; bu ruh, Hıristiyan olsun olmasın, herkesi etkiledi. Aydınlanmanın en temel görevlerinden biri *özel hayatın gizliliği hakkı* için seküler bir temel oluştur-

1 Jean-Jacques Rousseau, *Lettre a d'Alembert sur les spectacles* (Eğlence Üzerine d'Alembert'e Mektup), *Politics and the Arts* (Politika ve Sanatlar) olarak İngilizce'ye çeviren Allan Bloom (Ithaka,NY:Cornell University Press,1968), 126-27

maktı. Yirminci yüzyılın yaptığı gibi, on sekizinci yüzyıl da, kamu yaşamını yeni, demokratik biçimler almaya zorlayan özel hayatın içine içten ve genellikle hoşnut bir şekilde dalan nesiller üretti. Rousseau'dan her şeyin ötesinde bir başınalığın hem izzetini hem de ıstırabını ve yeni bir toplum biçimi için duyulan arzuyu öğrenebiliriz. Nasıl bir topluluk olmalıydı bu? Benliği soğurmak veya ezmek yerine, tanıyacak ve onaylayacak bir topluluk. Herkesin kimliğinin açık olacağı, kim ve ne olduklarını itiraf etme fırsatını hoş -hatta hevesli bir şekilde- karşılayacakları bir topluluk; içinde bulunan her bireyin "varlığını genişletebileceği ve mutluluğunu ahbaplarıyla paylaşarak katlayabileceği" bir topluluk. Bazı düşünürler bu değerlerin çelişkili ve birbirine aykırı olduğunu düşünmektedir. *Özgünlüğün Politikası* imkânsızı talep ederek tümünün birden kavranmasını ister.

Ben "Özgünlük" (Authenticity) sözcüğünü çeşitli Varoluşçu yazarların eserlerinde buldum. Varoluşçuluğun klasiklerinden biri, Rousseau'nun *Emile*'inden sonra özgün bireysellik üzerine en başarılı yapıtlarından olan, Martin Heidegger'in *Varlık ve Zaman* adlı eseridir; bu eser özgünlüğü başlıca insan haklarından biri olarak betimler. Ancak yıllar geçtikçe Varoluşçu yazıların özgün-olmama konusunda söyleyecek çok daha fazla şeyleri oldu. İşte bu durum Varoluşçuluğun parlak elçştirisi olan "kötü niyet" ithamının temelidir. Ben özgün-olmayan varlığın Montesquieu ve Rousseau'yu endişelendiren ve yapıtlarını işgal eden başlıca iki biçimi üzerinde yoğunlaştım: sınıf üzerine kurulu egemenlik ve itaat yapıları ve cinsiyet üzerine kurulu yapılar. Özgün olmak, özgün olarak "kendi olmak" varlığımızı eğip büken ve kısıtlayan güçlerin arasından eleştirel olarak bakmak ve onların üstesinden gelmek için çaba göstermektir. Aydınlanmanın erkekleri ve kadınları, insanların kötücül güçleri bir defa anlamaları durumunda, üstesinden gelebileceklerine inanırlardı. Fakat henüz kendimiz olamadan cinsel ve sosyal yaşamlarımızdaki değişiklikler ne kadar radikal olabilir? Bizim gibi daha az özgün olan insanlar bu değişiklikleri yapmayı nasıl umut edebilirler? Bir gün bu değişiklikleri yapmayı başarırsak, yeni, "özgün" yaşamlarımız neye benzer? Aydınlanma bu soruları geleceğe bıraktı. Yazarken okuyucularımın geleceğin biz, burası, şu an olduğunu göreceklerini umut ettim. Kırk yıl sonra, yeni bir yüzyılda, biz hâlâ Aydınlanmanın geleceğiz.

Yine de, Aydınlanma ile kurduğumuz bağ, yaşamı açık bir şekilde görmemizi sağlarsa, özgünlük istediğini söyleyen pek çok insanın onu çok da aydınlanmış bir biçimde istemediğini fark etmek zorundayız. Bu insanların en ünlüsü Heidegger'dir. *Varlık ve Zaman*'ın orijinalliği, özgünlüğü evrensel bir insan hakkı olarak görmesinde yatar. Ama kitabın yazarı kendi evrenselliği konusunda derin bir kuşku içindedir. "Özgün" ve "özgünlük" sözcüklerine tutunmuş ama sonra onları tekin olmayan bir biçimde çarpıtmıştır. Heidegger 1930'larda Nazi, daha sonra da resmen Nazi partisi üyesi olmuştur. Etnik saflığı ve ulusal klişelerde benliğin yok edilmesini kutsamaya başlamıştır: Nazi SS'ler onun özgünlüğünün en iyi örnekleri haline gelmiştir. Tarih ironilerle doludur. Heidegger'in çarpıklığı, Nazilerin yenilgisinden çok sonra, demokratik Amerika'da, özellikle tam da Nazileri lanetleyen azınlıklar arasında tuhaf bir yeniden-doğuş yaşamıştır: 1960'ların Black Power hareketi, Altı Gün Savaşı'ndan sonra filizlenen muzaffer Siyonizm. Bu kitabın, bu çarpıklığın yörüngesinin kökleri konusunda söyleyeceği pek çok şey var. Bu konuyu "Özgün OlmaMAnın Politikası" olarak adlandırıyorum. 250 yıl sonrasında bile çarpıtma devam ediyor. Özgünlüğün gerçek bir anlama kavuşması için bizim bu çarpıtmalardan uzak durmamız gerekiyor.

Özgünlüğün Politikası, Karl Marx'ın "kendine-yabancılaşma" diye adlandırdığı durumun, Marx'tan bir asır önce, Aydınlanma'nın önemli yapıtlarının birçoğunda nasıl açıkça tanımlandığını ve derinlemesine araştırıldığını gösterir. Bakmayı bilirsek eğer! Marx'ın tarihsel kapsamlılığı ile *filozofların* psikolojik duyarlılık ve inceliklerini birleştirebilecek radikal bir sosyal teoriyi hep hayal etmişimdir ve etmeye de devam ediyorum. Bu da ele alınmayı bekleyen bir başka Aydınlanma gündemi.

Kitabımı kırk yıl sonra okurken, yüzlerce fikir kafama doluşuyor. En ilginç olanlar birbirlerinin karşıtıymış gibi görünüyor. Bunda bir sorun görmüyorum: kendine karşı olmak Aydınlanma'nın ruhudur. Fakat kitabı okuyucunun toparlamasına yardımcı olacak birkaç öncelikli tema bulabilirim. Bu konuda birkaç anahtar başlık önerebilirim: "Kent Hakkı"; "Efendinin ve Kölenin Diyalektiği"; "Zirvede Kadınlar"; "Kişisel olan Politiktir." Bu başlıklar kulağınıza fazlasıyla şifreli geliyorsa, boşverin. Ama yardımcı olabileceklerini düşünüyorsanız, lütfen onları alın, alın ve götürebildiğiniz kadar uzağa götürün.

Yıllar geçtikçe "özgünlük" sözcüğünün kültürel kelime hazinemizden solup kayboluşunu görmenin beni kederlendirdiğini itiraf etmeliyim. Bu sözcüğün modern insanlar için çok gerekli olan bir dizi kaygı ve tutku taşıdığına inanıyorum. Bu sözcüğü bakmayı asla aklıma getiremeyeceğim bir yerde cıvıl cıvıl bulmak beni çok mutlu etti. Büyük oğlum Elijah Tax-Berman, Barack Obama'nın otobiyografisi, *Babamdan Hayaller*'i okumam gerektiğini söyledi. Kitaptaki en büyüleyici karakterlerden biri, Obama'nın 1980'de Afrika'ya ilk gidişinde tanıştığı, Kenyalı bir tarih öğretmeni olan Dr. Rukia Odero'dur. Dr. Odero, Obama'ya Afrika'ya gelen pek çok Siyah Amerikalının evlerine hayal kırıklığı ile döndüklerini anlatır. Ona göre, bunun nedeni Siyah Amerikalıların Afrika'ya kendilerinin olmadığı kadar "saf" Siyahiler bulma umuduyla gitmeleri ama gördükleri kadınların ve erkeklerin aynı kendileri gibi karmaşık ve çelişkili olmalarıydı. Odero, "'özgün' ü aramanın... kişiyi mutlaka hayal kırıklığına uğratacağını" belirtir. Ama yine de, kendi yaşamında da görüldüğü gibi "özgünü aramanın" insanlık için verimli bir etkinlik olduğunu anlamaya başlar:

> Kızım... İlk öğrendiği dil İngilizce. Onun arkadaşları ile konuşması bana abuk sabuk geliyor. Her şeyden parça pinçik bir şeyler alıyorlar... Bazen bundan bıkıp usanıyorum. Onlara bir dili düzgün konuşmayı öğrenmelerini söylüyorum. Ama artık bundan vazgeçmeye başladım. Onlar karmakarışık bir dünyada yaşıyorlar. Sonunda, özgün bir Afrikalı kız evlat beni özgün olarak kendi olan bir kız evlattan daha az ilgimi çekiyor.[2]

Odera, ya da Obama, ya da diyalektik bir ikili olarak her ikisi de "özgünlük politikası"nın kendi yorumlarına ulaşmışlar, varılacak yer de orası gibi. Özgünlüğün politikasının tüm modern kadınların ve erkeklerin içinde yaşadığı "karmakarışık dünyada", yani gerçek dünyada bizlere kılavuzluk edecek ve içinde kendimize aitmiş gibi hissedeceğimiz yerler bulacak bir güce sahip olduğuna inanıyorum.

Marshall Berman
Temmuz 2009

2 Barack Obama, *Dreams from My Father: A Story of Race and Inheritance* (New York: Three Rivers Pres, 2004), *Babamdan Hayaller* (Pegasus Yayınları, 2008)

Önsöz

"Özgünlüğün politikası" diye adlandırdığım fikir, bireyselliğin yutulmadığı ve feda edilmediği, tersine bütünüyle geliştirildiği ve açıkça ifade edildiği ideal bir topluluk rüyasıdır. Bu rüya hem eski hem yenidir. "Yeni"dir çünkü öncelikle moderndir: Bu rüya ayırıcı bir biçimde modern olarak yaşadığımız ve günümüz Batı dünyasında neredeyse herkesin içinde yaşadığı, akıcı, oldukça hareketli ve kentsel bir toplumla dinamik ve geniş bir ekonominin varlığını gerektirir. Fakat aynı zamanda da eskidir: insanların modernleşmenin geri dönülmez bir tarihi güç olduğunu hissetmeye ve insana sunduğu imkânları sistematik olarak düşünmeye başladığı on sekizinci yüzyılın başından beri Batı kültüründe ana bir motif olmuştur. Bu ideal, kabaca 1789 ile 1848 yılları arasındaki Romantik Çağın en derin ve yaygın temalarından biridir. Blake ve Carlyle'ın, Chateaubriand ve Stendhal'ın, Schiller ve Novalis'in ve Hegel'in eserlerinin merkezinde yer almıştır. Marx ve Engels *Komünist Manifesto*'da bunu talep ederler: "Sınıfları ve sınıf çatışmalarıyla birlikte burjuva toplumunun yerini tek tek her bireyin özgür gelişmesinin tüm herkesin özgür gelişmesinin koşulu olduğu bir topluluk alacaktır."

Manifesto 1848'de, romantik rüyalar yüzyılını zirveye taşıyacak devrimlerin arifesinde ortaya çıkmıştır. Fakat bu zirve sonuçta bir felakete dönüşmüştür: 1848-1851 yenilgileri öylesine derin bir düş kırıklığına ve umutsuzluğa yol açmıştır ki bu rüyalar unutulmuş, silinmiş, yok olup gitmiştir; özgünlük politikası bir asır boyunca Batı dünyasının hayal gücünde kayıplara karışmıştır. 1850'lerin başından 1950'lerin sonuna kadar radikallerle karşıtları arasındaki neredeyse tüm tartışmalarda her iki taraf da

kapitalist ekonomiyi ve liberal devleti "bireycilik" ile ilişkilendirmişler ve radikal hedefleri "bireycilik" yadsıyan bir "kolektivizm"e eşitlemişlerdir. Politik düşünce, 1960'ların kültürel patlaması terimleri yeniden tanımlayıncaya kadar bu ikiliğin içinde donup kalmıştır. Yeni Sol'un demokratik kapitalizmden şikayeti ise aşırı bireyselci oluşundan çok yeterinde bireyselci olmayışıydı: demokratik kapitalizm her bireyi, bireysel duygularını, ihtiyaçlarını, fikirlerini, enerjisini ifade etmesini engelleyen rekabetçi ve agresif çıkmazlara ("sıfır toplamlı oyunlar"a*) sürükler. Bu politik eleştirinin ahlaki temeli özgünlük idealiydi. Bu bakış açısı yeni ama eski, radikal ama gelenekseldi. Bu nedenle Yeni Sol'un kalıcı -kendisinden de uzun yaşayabilecek olan- kültürel kazanımı, bastırılmış olanın dönüşünü gerçekleştirmek, radikalizmi romantik köklerine geri döndürmek olmuştur.

"Özgünlüğün politikası" üzerine bir kitap yazmayı ilk düşündüğümde Amerikan kültürü bu köklere çok yaklaşmıştı. Ama yol çok puslu ve dolambaçlıydı ve ne kadar yaklaştığımızı kimse bilmiyordu. Henüz reşit olmak üzereydim ve 1950'ler yerini 1960'lara bırakmaya başlamıştı. Columbia Üniversitesi'nin hararetli ve hayat dolu ortamında bana ders veren hocaların çoğu düşünsel ve kültürel bir sorun olarak "benlik" konusunda yoğun ve derin bir biçimde düşünüyorlardı. Konuyu yalnızca düşünsel ve kültürel bir sorun olarak ele almalarının kendilerine göre haklı nedenleri vardı çünkü onları korkunç bir kendine ihanetin ya da kâbus gibi bir özçözülmenin eşiğine getiren 1930'ların radikal politikası tarafından kötü bir biçimde aldatılmışlardı. Artık, sarsılmış ama bozulmamış bir halde, hümanist akademisyenler ve kültür eleştirmenleri olarak yeniden doğarak, harap olmuş kasvetli bir dünyada bulabildikleri incelik ve güzellik öğelerini kurtarmayı ve parçalanmış ama dürüst yaşamları kendileri için bir araya getirmeyi umut ediyorlardı. Kişisel özgünlük kaygıları politik inanç, umut ve sevginin kaybından doğmuştu. Kendilerini tüm radikal hareketlerden uzak tutsalar bile yine de hareket ediş biçimlerinde şüphe götürmez şekilde radikal bir şey vardı. Tüm romantik umutların geçersizliğini ilan etmiş olsalar bile, en yoğun umutsuzluklarında canlı ve güzel bir biçimde romantik olan bir şeyler hissedebilirdiniz. Marksizmi manevi boşluğu ne-

* Zero-zum games: Bir tarafın kazancının diğerinin kaybıyla eşitlendiği oyun. (ç.n)

deniyle geri çevirip lanetlerken bile, bizzat kendileri farklı bir Marksizm, ruhu olan bir Marksizm oluşturdular. Bilinçsizce yaydıkları titreşimler, iletmek için canla başla çalıştıkları ideolojiden (ya da kendi deyimleriyle anti-ideolojiden) çok daha güçlüydü. O dönemin büyük öğretmenleri, ironik bir biçimde, kendileri için kapattıkları kapıları öğrencileri için açtılar; sonsuza kadar kapatmak istedikleri arzu ve umut, duygu ve düşünce akımları ile bizi kışkırttılar. Bu nedenle 1940'larda ve 1950'lerde onları politikadan ve radikalizmden uzaklaştıran aynı duyarlılık ve farkındalık bizi 1960'larda, tekrar politikaya ve yeni tür bir radikalizme götürdü. Bu son yılların çalkantıları Amerikan düşünsel yaşamında acı bir kuşak çatışması yaratmıştır. Kişisel özgünlük arayışının politik sonuçlarını netleştirmeye çalışırken, her iki kuşağın da paylaştığına inandığım temel bir kaygı üzerine odaklanmak istedim. Kendimiz olma isteğinin nasıl bir uğraş gerektirdiğini anlamaya başlarsak, bu bizi eskiden olduğundan çok daha fazla birbirimize yaklaştırabilir.

Bu kitabı yazmaya başladığımda, onu Romantik Çağın politik ve sosyal düşüncesinin kapsamlı bir yorumu olarak planladım. Fransız İhtilali yılları ile başlamaya ve onun Fransız, İngiliz ve Alman gençliği üzerindeki etkilerini araştırmaya niyetliydim. Montesquieu'yü ve Rousseau'yu -ve onların yanı sıra Diderot'yu da tartışmayı düşünmüştüm- kısaca, bir başlangıç gibi tartışacaktım. Fakat çok geçmeden "özgünlüğün politikası" ile ilgili romantizm ve devrim öncesi düşüncenin hayal ettiğimden, çok daha zengin, çok daha karmaşık ve heyecan verici olduğunu anladım; özellikle Rousseau bir altın madeniydi — ya da zaman zaman hissettiğim gibi dipsiz bir kuyuydu. Bu nedenle birçok kişiyi ve görüşü "kapsamaya" çalışmak yerine, az sayıda kişi üzerinde durmanın ve onların beni götürdüğü yere kadar gitmenin daha verimli olacağına karar verdim. Sonuç olarak bu kitap biraz alışılmamış bir yapıyla ortaya çıktı. Odaklandığı konu hem çok dar hem çok geniştir. Bir taraftan on sekizinci yüzyıl tarihiyle, Montesquieu ve Rousseau'nun görüşleriyle yetinir. Öte yandan, modern dünyada kişisel, sosyal ve politik yaşamın yapısı üzerine genel bir teori ile dışa açılır. Sonuç olarak tarih mi yoksa teori mi olduğundan emin değilim ama sanırım her ikisi ile de ilgili ve her ikisine de yardımcı olacak bir eser oldu.

Kendi özgünlük arayışımdan yola çıkarak yazdığım bu kitabın gelişmesi yıllar sürdü. Bu kitabın yazılması sürecinde bana yardımcı olan arkadaşlarımı ve meslektaşlarımı belirtmek uzun bir listeyi gerektirecektir. Bunun yerine şimdilik sadece bu metnin hazırlanmasına katkıda bulunanlara teşekkür edeceğim. Birincisi Michael Walzer, kitabı pek çok aşamada baştan sona okudu, dikkatlice ve titizlikle inceledi ve aramızda eleştirel ama dostça bir diyalogu sürdürdü; o olmasaydı bu kitap asla varolamazdı. Louis Hartz, Harvey Mansfield, Jr. ve Judith Shklar romantik rüyalarımı içeren ve bu kitabın içinden doğup büyüdüğü doktora tezimi hazırlayabilmem için beni yüreklendirdiler. Dostlarım Morris Dickstein, Richard Locke, Arnold Birenbaum, Shaya Izenberg, Franz Nauen, Ellen Stark, Erika Weinfeld ve Martin Wenglinsky bu metnin çeşitli bölümlerini, birçok aşamasında okudu, onların görüşleri yazdıklarımı geliştirmeme yardımcı oldu. Chicago Üniversitesi New Collegiate Bölümü ve Columbia Üniversitesi Politik ve Sosyal Düşünce Semineri üyeleri ve New York Şehir Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesindeki meslektaşlarım bu çalışmaların parçalarını sunduğumda anlayışlı ve açık davrandılar. New York Şehir Üniversitesi Sanat ve Bilim Yüksek Lisans Okulu hem zamana hem de paraya çok ihtiyacım olmasına rağmen pek azına sahip olduğum bir zamanda bana her ikisini de sağlayacak olan Araştırma Ödeneği verdi. Atheneum Yayıncılık'tan Robert Zenowich ve Laura Johnson bana kitabın ne olduğunu ve bir kitap yazmak için neler yapmam gerektiğini öğrettiler. Michel Radomisli artık metni baskıya gönderebileceğim, onsuz bomboş kalmayacağım konusunda beni ikna etti. Kent Üniversitesi'ndeki öğrencilerim zihnimi açacak ve ruhumu rahatlatacak bir heves ve yoğunlukla beni dinlediler ve benimle konuştular. Annem ve kız kardeşim, Betty ve Diane Berman, editör, yazıcı ve manevi rehberler olarak uzun süre ve sevgiyle çalıştılar. Son olarak karım Carole Greenman Berman özgünlük düşüncesi -ve hatta duygusu- çok uzaktayken hayatıma girdi; bana olan sevgisi, Sophie'nin Emile'e duyduğu gibi "bana kendim olmam için gerekenden daha çok neden verdi" ve her özgünlük politikasının üzerinde yükselmesi gereken gücün ve görünün kaynaklarına geri götürdü.

New York - Mayıs 1970
M.B.

Giriş:
Kişisel Olan Politiktir

Ders sensin. Ama etrafta hiç öğrenci yok.

FRANZ KAFKA

Ahlakın tarihini incelemem ufkumu genişletti. Her şeyin kökeninin politikada olduğuna inanmaya başladım...

JEAN-JACQUES ROUSSEAU,
İtiraflar

"Özgünlük" sözcüğünü çağımızın kültürel yaşamının merkezinde bulunan bir dizi tutku ve ideali tanımlamak için kullandım. Fakat bu sözcük seçimim bir parça keyfi; bunun yerine başka birçok sözcük de kullanabilirdim. "Kimlik," "özerklik," "bireysellik," "öz-gelişim," "kendini gerçekleştirme," "alamet-i farika": Sözcük dağarcığımız kendi olmakla ilgili yoğun ve ısrarcı ifadelerle dolup taşıyor. [1]

1 "Özgünlük" sözcüğünün bu anlamda kullanımı yirminci yüzyılda Varoluşçuluk geleneğinden gelen yazarlar tarafından popüler hale getirilmiştir. Martin Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ının ve Jean-Paul Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'inin anahtar sözcüğüdür. Ayrıca bakınız: J.F.Bugental, *The Search for Authenticity: An Existential-Analytic Approach to Psychotherapy* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1965); Amitai Etzioni, *The Active Society: A Theory of Societal and Political Processes* (New York: The Free Pres, 1968), özellikle sözcüğün yakın tarihli kullanımlarını ilişkin bir tartışma (Albert Syzmanski, "The Inauthentic Sociology: A Critique of *The Active Society*" Epilogue, "Alienation,

Burada tuhaf bir durum söz konusu. Mantığın en temel ilkesi olan özdeşlik ilkesi yani; A, A'dır ilkesi ihlal ediliyormuş gibi görülmektedir. Herkes zaten kendi değil midir? İnsan nasıl kendi olmaya çalışabilir? Başka kim ya da ne olabilir ki? Özgünlüğün peşinden bir ideal olarak, ulaşılması gereken bir şey olarak koşmak için bilinçli bir şekilde paradoksal olunmalıdır. Ama özgünlük arayışında olanlar bu paradoksun içinde yaşadıkları dünyanın yapısında var olduğunda ısrar ederler. Bu dünyanın benliği baskıladığını, yabancılaştırdığını, böldüğünü, inkâr ettiğini ve yıktığını ileri sürerler. Böyle bir dünyada kendi olmak bir totoloji değil, bir *sorundur*.

Batı tarihinde düşünen insanların özgünlüğü bir sorun olarak yaşadıkları pek çok zaman olmuştur. Ama insanların benliği, belirgin bir politik *sorun* olarak düşünmeye başlaması ancak modern zamanlarda olmuştur. Son iki yüzyılda radikal bireycilik kendine Batı dünyasının politik kültürünün derinliklerinde yer edinmiştir; dahası modernleşme Batı'dan öteye, çok daha uzak alanlara yayıldıkça, bu bireycilik kendini tüm dünyaya politik bir güç olarak hissettirmiştir.

Inauthenticity and their Reduction" 617-667; *The Human Factor*, IX.2 (İlkbahar, 1970), 53-63.

"Kendi olmak" konusunu işleyen geniş yazından bazı örnekler şunlardır: Erich Fromm, *Man and Himself* (New York: Reinhart, 1947); Rollo May, *Man's Search for Himself* (New York: Norton 1956; *Kendini Arayan İnsan*, Kuraldışı Yayınevi, 1997); R.D.Laing, *The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness* (London: Tavistock, 1956; *Bölünmüş Benlik*, Kabalcı Yayınevi, 1993) Alan Wheelis, *The Quest for Identity* (New York: Norton, 1958); Helen M. Lynd, *On Shame and the Search for Identity* (New York: Harcourt, Brace, 1958); Erik H. Erikson, *Identity and the Life Cycle* (New York: International Universities Pres, 1959), ve David Rapoport tarafından yazılan Giriş, "A Historical Survey of Psychoanalytic Ego Psychology"; Erikson, *Identity: Youth and Crises* (New York: Norton, 1967); Abraham H. Maslow, *Toward a Psychology of Being*, ikinci baskı (New York: Van Nostrand, 1968; *İnsan Olmanın Psikolojisi*, Kuraldışı Yayınevi, 2001). Çok sayıda daha kısa ve değerli çalışma aşağıdaki eserlerde toplanmıştır: Maurice R. Stein, Arthur J. Vidich ve David Manning White'ın editörlüğünü yaptığı *Identity and Anxiety: Survival of the Person in Mass Society* (Glencoe, III.: The Free Pres, 1960) ve Eric ve Mary Josephson'ın editörlüğünü yaptığı *Man Alone* (New York: Dell, 1962).

Bu görüşlerin altında yatan kuramsal sorunlar için bakınız Peter Berger ve Stanley Pullberg'in *History and Theory* IV, 2 (1965), 196-211'de "Reification and the Sociological Critique of Consciousness".

On dokuzuncu yüzyılda özgünlük arzusu hem liberal hem de sosyalist düşünce için bir hareket noktası haline geldi. John Stuart Mill'e göre, "başkalarını öncelikli olarak ilgilendirmeyen şeylerde, bireysellik kendini göstermelidir"; "yaşam deneyimlerine," "karakter çeşitliliğine" ve "değişik hayat tarzlarına" en özgür ifade hakkı verilmelidir. Mill, "insanın kendi karakterinin değil de başka insanların geleneklerinin ve alışkanlıklarının karakter ve davranış kuralları olduğu bir yerde, insan mutluluğunun başlıca malzemelerinden birinin eksik" olduğunu öne sürer.[2] Marx'ın liberalizme yönelttiği radikal suçlamanın altında yatan da aynı değerlerdir: Marx, liberal ekonomilerin ve politikaların "her bir proleterin bireyselliği ile ona dayatılan yaşam koşulu... işçilik arasında bir çelişki" yarattığını ileri sürmüştür. Bu yüzden "eğer proleterler kendilerini birey olarak kabul ettirmek isterlerse bugüne kadarki varlık koşullarını -üstelik bugüne kadar tüm toplumun da koşulunu- yani işçiliği ortadan kaldırmak zorundadırlar." İster liberal ister otoriter olsun, modern devletin bu koşulu pekiştirmesi ve meşrulaştırması nedeniyle, işçilerin "kendilerini bireyler olarak kabul ettirmeleri için" "devleti yıkmaları" gerekecekti.[3]

Kişisel özgünlük arzusu günümüz politik kültüründe kendini güçlü bir biçimde yeniden kabul ettirmiştir. 1960'ların Yeni Solu "...insanların anlaşılmamış öz-gelişim, öz-yönelim, öz-kavrayış ve yaratıcılık potansiyellerine başvurur" ve içinde her insanın "yaşamın kişiye özgün anlamını" bulabileceği ya da yaratabileceği bir toplum inşa etmenin yollarını arar.[4] Aşırı sağ bunlardan çok da uzak olmayan ideallere başvurur: "Her insan, hem kendi bireysel çıkarı hem toplumun çıkarı için, kendi gelişiminden sorumludur. Yaşamına hükmeden seçimler, yapmak zorunda olduğu seçimlerdir: Bu seçimler başka bir insan ya da insanlar tarafından kolektif

2 *On Liberty*, Bölüm III, editör Marshall Cohen, *The Philosophy of John Stuart Mill* (New York: Modern Library , 1961, 249-50; *Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar*, Belge Yayınları, 2008) Ayrıca Mill'in Wilhelm von Humbolt'tan yaptığı uzun alıntıya bakınız.

3 *The German Ideology*, Kısım I, çeviren Roy Pascal (New York: International Publishers, 1947, 78.; *Alman İdeolojisi*, Sol Yayınları, 1976)

4 Port Huran Statement, 1962, SDS'nin ilk manifestosu, editörler Paul Jacobs ve Saul Landau, *The New Radicals* (New York: Vintage Boks, 1963), 149-62

olarak yapılamaz."[5] En canlı ve güçlü Siyahi seslerimiz de hepimizle benlik adına konuşur: "Kim olduğumu ve kim olmak istediğimi, nasıl bir insan olmam gerektiğini ve olabileceğimin en iyisi olmak için yapmam gerekenleri bulmak zorundaydım. Benim başıma gelenlerin çok sayıda başka siyahın da başına geldiğini ve daha pek çoğunun da başına geleceğini anladım." İnsan bu ihtiyaç ve bu anlayışla yaşamında bir dönüm noktası ile karşı karşıyadır: Kişisel öfkesi ve kederi gelişip politik bilinç haline gelecektir; kendini bir çapulcudan bir devrimciye dönüştürecektir.[6] Son olarak özgürlük yolunda yükselen kadın hareketi "kadınların kimliğe, özsaygıya, başarıya ve nihayet eşsiz bireyselliklerini ifade etmeye duydukları ihtiyacı" savunur.[7] Bu hareketin en acil hedefi her yerde baskı altındaki kadınlara -ve bilerek ya da bilmeyerek onları baskı altında tutan erkeklere- "kişisel olanın politik olduğunu" açıkça göstermektir.[8]

Özgünlük arayışı, modern zamanlarda onunla karşılaştığımız her yerde, şeylerin oldukları halinin kökten inkârı ile bağlantılıdır. Bu arayış insanların yaşadığı sosyal ve politik yapıların benliği boğduğu, zincirlediği ve hapsettiği ısrarıyla başlar. Sadece eski yapının yenilenmesi ya da yeni bir yapının tepeden tırnağa inşa edilmesi -ya da insanların hiçbir yapı olmadan yaşayabilmesi amacıyla eski yapının kırılıp yerine bir şey konmaması- durumunda benlik kendi haklarına kavuşur. Ne yapılması gerektiğini sorar ve onu yapmaya çalışır. Bu nedenle özgünlük arzusu modern toplumda politik olarak en patlayıcı insan dürtülerinden biri olarak doğmuştur. Bu dürtüyü, özellikle verimli olduğu bir aşamada, Fransız Devrimi'nden önceki yıllarda, devrimin politik uygulamalarının yeni yeni berraklaşmaya başladığı, yıkıcı ve yapıcı potansiyellerinin geliştiği sırada incelemek isterim.

5 Barry Goldwater, *The Conscience of a Conservative* (Shepherdsville, Kentucky: Victor-Publishing Company, 1960) 11.

6 Eldridge Cleaver, *Soul on Ice* (New York: Delta Boks, 1968), 15.

7 Betty Fridan, *The Feminine Mystique* (New York: Dell, 1964), 304. Özellikle Bölüm 15, "The Forfeited Self" 299-325'e bakınız.

8 Carol Hanisch "*The Personal is Political*," Shulamith Firestone ve Anne Koedt'in editörlüğünü yaptıkları *Notes from the Second Year: Major Writings of the Radical Feminists* (New York, 1970), 76-8.

Özgünlük sorununu aydınlatmak için, özgünlüğün bir sorun *olmadığı* bir sosyal deneyim hayal etmeliyiz. Tüm üyeleri tarafından kabul edilen sabit normlar ve geleneklerle yönetilen kapalı ve durağan bir toplumda özgünlüğe, insan idealleri sözlüğünde rastlanmaz. Burada insanlar sosyal sistemlerinin sağladığı yaşam seçenekleriyle mutludurlar: En büyük çıkarlarını, Emile Durkheim'in tanımladığı gibi "belirli bir sosyal işlevin yerine getirilmesi" olarak algılarlar. (*Toplumsal İşbölümü*)[9] Onlar kendilerini çivi gibi görürler ve onlara en uygun delikleri doldurmak isterler. Bu benlik kavramı Plato'nun *Devlet*'inde kısa ve öz olarak gözler önüne serilmiştir. Plato herkes için önceden belirlenmiş bir sosyal işlev tasavvur eder: İnsan ona bir kez ulaştığında doğası kendisi ile uyumlu hale gelir ve o artık statik bir dengededir. Muhafızlar, "her insana doğasına uygun bir konum belirlemelidir." İnsan bir kez dünyaya geliş amacına uygun - işçi, asker ya da filozof- bir boşluğu doldurursa, karakterindeki eksiklikler giderilecek, "doğasının her parçası uygun bir işlevi yerine getirecek" ve Plato'nun adalet diye adlandırdığı mükemmel dengeyi edinecektir. Tüm yurttaşlar "doğalarına uygun işlere yerleştirilirlerse ve her yurttaşa bir iş verilirse, o zaman her bir işlevi çok sayıda yurttaş değil, tek bir yurttaş gerçekleştirecektir."[10] Bu nedenle kişiye kimliğini veren, o kişiyi özel kılan, toplumda doldurduğu boşluktur. Şiddetli sınıf mücadeleleri devam edebilir; ama bu sadece belirli deliklerin belirli çivilere dağılımı ile ilgilidir. İnsanı esas olarak yerine getirdiği işlev ile tanımlayan, dikkatle örülmüş, katı sınıflı bir sosyal sistem olan Yunan *polis* sistemi, sorgusuz sualsiz ve dokunulmamış olarak kalır.

Bu antik *polis*'in çözülmesinden çok sonra kişisel kimliğin temeli sistematik olarak sorgulanmış ve özgünlük arayışı resmen başlamıştır. Neron çağının Stoacıları kendilerini tesadüfî, gelişigüzel bir güçle yönetilen bir dünyada buldular; bu dünyada insanın güvenebileceği hiçbir şey, kendine ait hiçbir şey yoktu. Böyle bir dünyada kişisel kimlik savaşılarak, müca-

9 *The Division of Labor in Society*, çeviren Georg Simpson /Glencoe, III.:The Free Pres, 1964; *Toplumsal İşbölümü*, Cem Yayınevi, 2006), Bu Durkheim'ın Kantçı kategorik buyruğu yeniden formüle etmesi — gerçekte onun toplumsallaşmasıdır.

10 *Devlet*, ingilizceye çeviren F.M.Cornford (New York: Oxford University Pres, 1956)

dele edilerek elde edilmeliydi; bu nedenle Stoacılar yaşamı felsefi ve ahlaki disiplinlerinin insanları eğittiği ve hazırladığı (bazen sportif bazen askeri) bir muharebe olarak tarif ettiler. Bu nedenle Epictetus, bir tiranın keyfi için herhangi bir anda işkence tezgahına yatırılabilecek olmamıza rağmen bir insanın "gerçek benliği... et, kemik ya da kas değil, onları kullanan, aynı zamanda izlenimleri yöneten ve anlayan becerileridir" der. Fiziksel şeylerin benlikle ilgisi olmadığı gibi sosyal fenomenin de ilgisi yoktur: "Beni varlıklı yapan toplumdaki yerim değil, düşüncelerimdir ve bunları nereye gidersem yanımda götürürüm... sadece bunlar bana aittir ve benden alınamazlar." (*Discourses*)[11] Stoacıların insanın dünyaya nasıl uyduğuna ilişkin görüşleri Epictetus'un dünyayı bir tiyatroya benzeten metaforunda -özgünlük arayışının tarihi boyunca temel bir simge olarak karşımıza çıkan metafor- çok canlı bir şekilde ifade edilir.

> Oyunda bir aktör olduğunu ve onun karakterinin yazar tarafından seçildiğini unutma. Yazar oyunun kısa olmasını isterse, oyun kısa olur; uzun olmasını isterse, uzun olur. Yoksul bir adam rolü oynamanı isterse, tüm gücünle bu rolü oynamalısın; aynı şekilde bir sakat, bir yargıç ya da sıradan bir insan rolü oynamanı isterse aynı şeyi yapmalısın. Çünkü senin görevin sana verilen rolü oynamak ve iyi oynamaktır; ama seçim ya da rol dağıtımı başkasınındır. [*Enchiridion*]

Demek ki tüm sosyal sistem büyük bir sahneden, gösteri ve rol yapma platformundan ibarettir. Dünya insanlara içten hareket etme fırsatı tanımaz, sadece dışa vurma fırsatı verir; üstelik rolleri insanlara zorla verilir.

İnsanın gerçek benliğine ilişkin bu imge, mevcut sosyal düzene radikal bir karşı çıkış olarak görüldü. Oysa söz konusu düzeni, uygulamada herhangi bir şekilde tehdit eden bir karşı çıkış değildi. Stoacılar dünyadaki herhangi bir düzene değil, dünyanın bizzat *kendisine* (per se) karşıydılar. İnsanın gerçek benliğinin dünyadan yabancılaştığını hissettiklerinde, benliğin evini dünyanın *ötesinde* ulvî bir diyarda buldular. Stoacılar yakın çevrelerindeki karmaşaya ve anlamsızlığa aldırmamaya ve onun yerine

11 Epictetus'tan yapılan alıntılar editörlüğünü G.M.Oates'ın yaptığı, *The Stoic and Epicurean Philosophers*'dandır (New York: Modern Library, 1947).

"evrenin ahengi" ile ilgilenmeye çalıştılar. (*Discourses*) Stoacıların acil eylem reçeteleri, ironik bir biçimde, Plato'nunkilere oldukça benzer: Her insan "kendi işlevini gerçekleştirmelidir" ama Platon'dan farklı olarak bunu yaparken bu işlevin gerçekte hiç de "kendine ait" bir işlev olmadığını bilmelidir. İnsanlara bulundukları yerde kalmalarının söylenmesinin nedeni nerede olduklarının ya da ne yaptıklarının önemli oluşu değil, bunun *hiç önemi olmamasıdır*. Epictetus'a "Devletteki yerim neresi olacak?" diye sorulur. "İçindeki sadakati ve onuru koruduğun sürece nereyi tuttuğunun bir önemi yoktur." (*Enchiridion*) Dünya öyle bir yerdi ki kişi *herhangi* bir rol oynamak zorundaydı: Ama roller arasında ayrımcılık yapmak, bazılarından feragat edip, bazılarını seçmek ya da yaratmak dışarıdaki dünyaya hak ettiğinden fazla önem vermek demekti. Ötedeki dünya ve içteki dünya (aslında ikisi birdir) özgün eylemin olduğu yerdir. Bu nedenle özgünlük arayışı dünyanın negatif bir yorumuyla başlar ve onu değiştirmek için hiçbir pozitif girişimde bulunmaz. Bu biçimiyle, bağlantısız bir uyum etiği ve içsel bir özgürlük olarak Batı kültürünün ana-akımında yer alır.

Oysa modern zamanda, özgünlük ideali aniden politik bir patlama ve devrimci bir güç olarak ortaya çıkmıştır. Bu değişikliği, bu idealin en hırslı muhaliflerinden biri olan Edmund Burke'e atıfta bulunarak açık bir şekilde gözlemleyebiliriz. Burke, 1790'da Fransa'da bir devrimin gerçekleşmekte olduğu açıkça ortada ancak gideceği yön ve uzaklık belirsizken yazmaktaydı. Onun dehşetli kıyamet imgelemi, on sekizinci yüzyıl düşüncesinin, devrimci akımı besleyen en radikal akıntılarını su yüzüne çıkardı. Burke, Aydınlanma çağının eleştirel düşüncesinin hiçbir karşı-devrimin bir daha bir araya getiremeyeceği bir deneyim yapısını yıktığını devrimcilerden bile iyi anladı. "Sofistler, ekonomistler, hesap uzmanları" kalabalığının tarihsel inisiyatifi ele geçirdiğini ve "Avrupa'nın zaferinin" "sonsuza kadar söndürüldüğünü" yazdı:

> Artık her şey değişmekte. Gücü nazik ve itaati özgür kılan, hayatın farklı tonlarını uyumlu hale getiren ve ince bir asimilasyonla, özel hayatı güzelleştiren ve yumuşatan, duyarlılıkları politikaya katan tüm hoş sanrılar, aydınlığın ve aklın yeni ve fetihçi imparatorluğunda çözülmek zorundadır. Yaşamın edep

> örtüsü kabaca yırtılmaktadır. Kalbin sahip olduğu ahlaki bir hayalgücünün dolabından giyinen tüm postiş fikirler ve çıplak, titrek doğamızın kusurlarını örtmeye yarayan ve onu kendi gözümüzde onurluluk mertebesine yükselten anlayışlar, gülünç, saçma ve demode bulunarak imha edilmektedir. [*Reflections*][12]

Burke, kurulu düzenin savunucularının barış zamanlarında asla yüzleşmediklerini (belki de yüzleşemediklerini) kriz döneminde itiraf etmeye hazırdı: Avrupa'nın tüm sosyal sistemi, esas olarak bir yalanlar sistemiydi. Burke'ün neredeyse hiç düşünmeden kabul ettiği gibi sosyal yaşamın temel olgusu baskıydı: Bazılarının "gücü", geri kalanların "itaati." Baskı olgusunun kendisi sistematik olarak baskılanmıştı. Bu nedenle yaşam, kabul edilemez sosyal rollerin "hoş sanrılar" ve "postiş fikirlerle" güzelleştirildiği büyük bir karnaval haline geldi. "Ahlaki bir hayal gücünün gardırobundan giyinen" bu kurgu ve biçimler, baskıcı bir sosyal sistemi hayali bir onur ve güzellikle kapatmış — ve böylece içinde yaşayan insanların kendilerini ifade etmelerini zarif bir biçimde kısıtlamıştır.

Burke'ün de gördüğü gibi toplumun esas simgesi giyeceklerdir. Bu nedenle eleştirel düşüncenin esas hedefinin giyecekleri çıkarmak olması uygundu. Bu nedenle "Yaşamın edep örtüsü yırtılmaktadır." İnsanlar "çıplak, titrek doğalarına varıncaya kadar" soyunmuşlardır. Burke'ün "aydınlığın ve aklın fetihçi imparatorluğu" diye adlandırdığı şey nihayet insanı gerçekte olduğu gibi sergilemektedir.

Fakat bu ani şiddetin nedeni nedir? "Tüm yaşamın edep örtüsü kabaca yırtılmaktadır." Stoacılar giysileri ve maskeleri yırtma ihtiyacı hissetmemişlerdi; onların arasından görebilmek yeterliydi. Uzun yıllar toplumda ve devlette gerçek baskıyla birlikte varolan özgünlük idealinin şimdi birdenbire ona karşı devrimci bir ayaklanma başlatılmasına yardım etmesi neden gereklidir? İnsanların özbilinci nasıl politik bilinç haline gelmiştir? Bu büyük değişikliğin ortaya çıkış yollarından bazılarını araştırmak için ileriki sayfalarda Montesquieu ve Rousseau'nun düşüncelerini inceleyeceğiz.

12 *Reflections on the Revolution in France. Works* (12 cilt, London: Bohn's British Classics, 1855), Cilt II.

I

Boyun Eğdirilmiş Benlik Başkaldırıyor

Montesquieu'nün İran Mektupları

İlk bakışta, özgünlük konusu tümüyle Aydınlanma'nın duyarlılığına yabancıymış gibi görünür. Çağın entelektüel enerjisi, ben'in içine değil, dünyaya doğru; içe değil, dışa doğru akıyor görünür. Bu nedenle, *filozoflar* Descartes'ın içgözlemsel kuşku ve yeniden yapılandırma yönteminden kaçınır; onun aracısız bellek tarafından algılanabilen "açık ve yalın fikirler"indeki gerçeği aramazlar. Ernst Cassirer onların yöntemini şöyle açıklar:

> Kişi, düzen, yasa ve "akıl"ı fenomenlerden önce kavranabilen bir kural olarak aramamalıdır, aksine fenomenler onların öncelidir: Kişi böyle bir düzeni, mevcut bağlantılarının bir biçimi olarak, bizzat fenomenlerin içinde keşfetmelidir... Zihin *kendini fenomen bolluğuna terk etmeli ve kendini sürekli olarak onlarla ölçmelidir.* Kaybolmayacağından, aksine gerçek doğruyu ve standardı burada bulacağından emin olmalıdır. Özne ve nesne ile (...), doğru ve gerçeklik arasındaki gerçek bağıntıya ancak bu şekilde ulaşılabilir.[1] (Die Philosophie der Aufklärung)

Bu bakış açısından, *filozofların* bilim, sanat ve politikadaki pratik etkinlikleri geliştirdikleri bilimsel, estetik ve politik teorilerden ayrılamaz. Onlara göre "aklın gücü, ampirik dünyaya baskın gelmemizi değil, kendimizi onunla rahat hissetmemizi sağlamaktır," der Cassirer. *Filozofların* düşünce ve eylemleri enine boyuna incelendiğinde, tüm entelektüel atı-

1 Fritz C.A.Koelin ve James P.Pettegrove tarafından çevrilen *The Philosophy of the Enlightment* (Boston: Beacon Press,1955) Aksi belirtilmediği sürece buradaki vurgular bana aittir.

lımlarının kalbi olarak bizi asıl etkileyen "gerçeği arama arzuları ve gerçeği esnek olarak algılamaları"dır.

Aydınlanma çağının en yaratıcı düşünürlerini özgünlüğü bir sorun olarak algılamaya zorlayan işte tam da bu gerçeği bulma arzusuydu. Aydınlanma, insan ilgi ve aklını dünyanın her bir köşesine yayarak, 'varlığının dolaysızlığı ve bütünlüğü içinde dünyayla ilişki kurabilen insan' idealini ortaya çıkarır ve bu sayede onun yeni keşfedilen gizil güçlerini kullanır. Oysa bir süre sonra dünyayı yöneten geleneksel politik ve sosyal sistemlerin, insanlığın modern dünya tarafından ortaya çıkartılan etkinlik ve mutluluk imkânlarını boğduğu anlaşıldı. Burke, insanoğlunun "ışık ve aklının" kendini çevreleyen dünyayı araştırma ve incelemede bir kez özgür bırakılmasıyla birlikte, "yaşamın tüm kabul edilebilir örtüleri"nin bir süre sonra yırtılacağını ve perdenin arkasında insanların "çıplak ve titrek doğaları"yla, gerçekte oldukları halleriyle yüz yüze geleceğini kavradı. O, örtünün kalkmasının "özel toplum" dünyasında başlamasına rağmen, özel yaşamın zorunlu kıldığı yanılsamaların kaçınılmaz olarak sahte politik düzene uzanacağını biliyordu. Üstelik insanoğlu bir kez "çıplak, titrek doğasıyla" yüzleştikten sonra titremeye uzun süre devam etmeyecektir: İnsanların, katılığı nedeniyle kendilerini ifade etmelerini engelleyen bu sistemi ateşe vererek ısınmaları an meselesidir. Bu bölümde, ufuk açıcı bir çalışmayı, Montesquieu'nün *İran Mektupları*'nı inceleyerek özgünlük sorununun Aydınlanma'nın merkezindeki sorunlara bağlı olarak, nasıl doğup geliştiğini ve politik imalarının nasıl yavaş yavaş kristalize olduğunu ve kendilerini giderek daha derinden hissettirdiklerini göstermek istiyorum.

İran Mektupları ve *Bireyselliğin İkilemi*

Montesquieu'nün ilk kitabı olan *İran Mektupları*, 1721'de Montesquieu otuz iki yaşındayken ortaya çıktı. Bu kitap hiçbir zaman kapsamlı veya yoğun bir eleştirel incelemeye tabi tutulmamıştır. Bu bir talihsizliktir çünkü bu kitap bir dönemin tüm tarihini içinde bulunduran ender eserlerden biridir. Onun içsel gelişimi on sekizinci yüzyıl Avrupa tarihinin akışını öngörür: Egzotizmle başlar devrimle sona erer. Bu süreçte, yüzyılın tüm

belli başlı fikirleri sahne alır. Bu fikirler birbirleriyle etkileşerek tüm atmosfere yayılan göz kamaştırıcı bir parıltı yaratırlar; maddenin ve biçimin bu birleşimi Aydınlanmaya mükemmel bir şekilde can verir. Kitabın enerjisi çok çeşitli yönlere akıyor gibi görünür ama esas bütünlük sonunda tüm yollar birbirine kavuştuğu zaman ortaya çıkar. *İran Mektupları*'nın yapısal ahengi bir bütün olarak Aydınlanmadaki daha büyük düşünce ve duygu yapılarını incelemeyi emsalsiz derecede verimli kılar, belki de her zaman gölgesinde kaldığı *Kanunların Ruhu*'ndan bile daha verimli kılar. Bunu göstermek *İran Mektupları*'nın her zaman hak ettiği ama elde edemediği uzun ve karmaşık bir açıklamayı gerektirir. *İran Mektupları*'na, Aydınlanma fikirlerinin iç çelişkilerini, aralarındaki birlik ve çekişmeyi ortaya çıkarmak amacıyla, Aydınlanmanın merkezindeki çoğu fikrin tasarlandığı bir spektrum olarak odaklanmak istiyorum. Özgünlük fikrinin anlamını ve değerini kavramaya, bu fikri böylesi bir spektruma yerleştirerek başlayabiliriz.

Kitabın içerdiği mektuplar Batı'ya gitmek için ülkesini terk eden ve uzun süre Paris'te yaşayan İran kralı Özbek, arkadaşı ve birlikte seyahat ettiği kişi olan Rica, Özbek'in geride bıraktığı karıları ve sultanın adına karılarına muhafızlık eden ve yöneten bir harem ağası ekibi arasında geçer. Kitap iki farklı seviyede eşzamanlı olarak geçer: Biri Özbek'in Orléans Dükü Philippe'in hükümranlığı sırasında Paris'te yaşadıklarıdır, diğeri ise Özbek'le evindeki karıları ve *görevliler* (fonctionnaires) arasında geçenlerdir. Oysa Paris temaları eskiden beri eleştirmenlerin dikkatini çekmiştir. *İran Mektupları*'nın itibarı, öncelikle parçalanmanın eşiğindeki güzel ama yozlaşmış ve çürümüş *eski rejimin* (ancien régime) satirik resmine; ikincil olarak, Montesquieu'nün İranlı Müslümanların dillerine doladığı Hıristiyan fanatizminin ve hoşgörüsüzlüğünün -belki de (kabul edilmese de) bizzat Hıristiyanlığın kendisinin- dokunaklı yakınmalarına ve nihayet *Kanunların Ruhu*'na (*Esprit des lois*) ve modern sosyal bilime giden yolu işaret eden kültürel rölativizme dayanır. Paris toplumunun içindeki dini, politik ve sosyal saçmalıkları, yabancı olmanın verdiği rahatlıkla incelemek için yaratılan sultan karakterinin edebi bir araç olarak kullanılması fikrinden, neredeyse evrensel boyutta vazgeçilmiştir. Gerçekte kitabın tüm İranlı bakış açısı egzotizm ya da pornografi şeklinde yorumlanarak değersiz kılınmıştır. Bu Montesquieu açısından hayati önem taşımayan bir

talihsizliktir.[2] Fakat aslında, Özbek ve karılarının hikayesi *İran Mektupları*'nın hem başlangıcını hem sonunu biçimlendirir; kitabın dramatik ve entelektüel bütünlüğünü sağlayan işte bu çerçevedir. Üstelik kitaptaki felsefi orijinalliğin ve radikalizmin çoğu Özbek'in hikâyesi üzerine kurulmuştur. Ve özgünlük sorununun ilk ortaya çıktığı yer de burasıdır.

Özbek ve karılarının hikâyesi *İran Mektupları*'nın tarzını açıkça belirler. Bu hikâye hep yok sayıldığı için hiçbir zaman anlaşılmamıştır. Aslına bakılırsa Montesquieu'nün eseri, eğitim ve kendini keşfetme romanı olan *Bildungsromane*'ın ilklerinden biridir. Bu aynı zamanda Batı'da yazılmış ilk ayırt edici *politik* romandır. Romanın kişisel ve politik temaları sımsıkı birbirine geçmiştir. Özbek'in sarayı hem aile, hem toplum hem devlettir; içinde erkekleri ve kadınları birbirine bağlayan tutkular, efendilerle köleleri, üst sınıflarla alt sınıfları, hükümdarlarla kulları eşzamanlı olarak birbirine bağlar. Montesquieu, Fransız *ahlakçılarının* karakteristiği olan akut psikolojik analiz geleneğini -Burke bu ayrıntı ve karmaşıklık analizini "özel toplum" olarak adlandırır- devam ettirir. Fakat Montesquieu kişisel tutku ile politik eylemin yakın ilişkisini açığa çıkarmada ve keşfetmede özgündür. Yarattığı saray modeli özel yaşamla kamusal yaşamın birliğini simgeler. Yani devletin içindeki özgürlük veya baskı, eşitlik veya eşitsizlik, salt politik örgütlenmesinin değil, bütün olarak kişisel ve sosyal yaşam yapısının bir işlevidir.[3] Doğulu despot Özbek -ilk mektubunda açıkladığı gibi- Batı'ya liberal bir eğitim arayışı içinde gelir (İM, 1) ve sonunda liberalizm

2 İran konusunun ciddiyetini kavrayan tanıdığım iki eleştirmen merhum Franz Neumann ve onun eski öğrencisi David Kettler'dir: Neumann'ın, Thomas Nugent'in *Spirit of the Laws* çevirisine (New York: Hafner 1949) girişi, özellikle xiii-xix; Kettler'in eseri, " Montesquieu on Love: Notes on The Persian Letters," *American Political Science Review*, 58 (1964) 658-61. Bkz. Jean Starobinski'nin *Montesquieu par lui-même*'e notları (Paris: Editions du Seuil,1958), 60-9; ve Strobinski'nin Bernard Swift tarafından çevrilen *The Invention of Liberty*, 1700-1789. (Geneva: Skira Editions, 1964) 55-6

3 Kamu kurumlarının özellerden türetilmesi -Aristocu bir ilke- bkz. *İran Mektupları* ve *Kanunların Ruhu*, 1.2.Yaşamın tüm alanlarını tamamen kuşatan her toplum üzerine, bkz *Kanunların Ruhu*, XIX.5 ve devamı; belki de kitaptaki en temel fikir budur. (*İran Mektupları*'daki rakamlar sayfaları değil mektupları belirtir; *Kanunların Ruhu*'ndakiler Kitabı ve Bölümü belirtir. *İran Mektupları*'dan İngilizce çeviriler J.Robert Loy (New York: Meridian, 1959); *Kanunların Ruhu*'ndan çeviriler Thomas Nugent.

eğitimi alır — bunu da son mektubunda açıklar. Bunun bedeli çok ağır olur: Özbek ülkesinin dışında aydınlandıkça, ülkesinin içinde kişisel, sosyal ve politik otoritesi parçalanır; özgürlüğün ihtişamını ve teorideki eşitliğini keşfedip yorumlarken, kulları, köle edilmiş karıları, pratikte bu değerleri savunmayı öğrenirler. Eğitiminin ve kitabın doruğunda, kaçınılmaz ve sarsıcı bir hızla, kullar ayaklanır. Bu ayaklanma başarısız olur ve kendini yok eder, ancak geleceğe de gebedir: Avrupa düşüncesinde bir ayrılık noktasını ve devrimci eylem çağının gelişini işaret eder. Geçmişte Özbek'in en sevgili karısı olup şimdi ayaklanmaya öncülük eden Roxane "Lisanım, hiç şüphesiz, size yeni gelecektir," diye yazar. Gerçekten de bu yeni bir dildir: *İran Mektupları*, Avrupa Medeniyetinde yepyeni ve radikal bir bireyciliğin doğuşunu duyurmaktadır. Eğer bu yeni bireyciliğin dilini dikkatle inceleyecek olursak, bireysel *özgünlük* idealinin nasıl ve neden ortaya çıktığını görürüz.

İlk bakışta, *İran Mektupları*'nın bireyselliği, yeniymiş gibi görünmez: Eserin, on yedinci yüzyılın Grotius ve Pufendorf ile Althusius ve Locke tarafından geliştirilen geleneksel doğal-hukuk teorisi çerçevesine rahatlıkla oturduğu görülür.[4] Özbek'in "İnsanoğlu erdemli doğar ve varoluşa layık olduğu kadar, adalete de layıktır," sözü bu teorinin karakteristik bir varsayımıdır. Benzer şekilde, bu soyut ve resmi adalet anlayışı ile sosyal ve idari sözleşme teorisi arasındaki bağlantı -Özbek'in yorumladığı Troglodytes mitinde olduğu gibi- Montesquieu'nün zamanında standart bir yöntemdi. Daha sonra Özbek, tüm modern doğa kanunları familyasını bir araya toplar: "Adalet, iki şey arasında var olan gerçek uygunluk ilişkisidir ve bu ilişki, Tanrı'nın ya da meleğin ya da nihayetinde insanın, kimin gözünden bakılırsa bakılsın asla değişmez." Ve Özbek, Grotius'un radikal formüllerini kullanarak, "Tanrı olmasa bile, adaleti her zaman sevmeliyiz... Dinin boyunduruğundan kurtulmuş olsak bile, adaletten asla şaşmamalıyız." diye devam eder.[5] Bu nedenle "adalet sonsuzdur ve insanların

4 Bu teorinin genel ifadesi için bakınız A.P. d'Entreves, *Natural Law: an Introduction to Legal Philosophy* (London: Hutchinson's University Library, 1951), 48-63; George H.Sabine, *A History of Political Thought* (3.baskı, Londra: Harap and Co.,1951) 354-68,461: ve Alfred Cobban, *In search of Humanity: The Role of the Enlightment in Modern History* (New York: George Braziller, 1960), 94-7, 161-2

5 Montesquieu burada Kantçı Tanrı kavramını davranışımızı düzenleyen ama herhangi bir şeyin temelini oluşturmayan bir ideal olarak ele alır: Montesquieu'ye

eğilimlerinden bağımsızdır." Gerçekten de, "adalet eğer bu şekilde bağımlı olsaydı, bu bizim kendimizden bile gizlemek zorunda kalacağımız korkunç bir gerçek olurdu." Özbek'in doğa kanunları hakkındaki fikirleri sonunda bariz bir şekilde kendi aleyhine dönerek mazlumun savaş çığlıklarına dönüştü: Roxane son mektubunda (ve kitaptaki son mektupta) cüretkâr bir şekilde "doğanın kanunlarından sonra, senin kanunlarını yeniden yazdım," der. İnsanın doğal haklarını inkâr eden bir toplumun yok edilmesi adil görünür.

Bu pasajlardan genellikle Montesquieu'nün karakteristik düşünceleri olarak söz edilir. Yine de bunlar, kendi başlarına, kitabın, Montesquieu eserlerinin ve bütün Aydınlanmanın esas anlayışlarından biri olan ampirik çeşitlilik ve kültürel bağıntılılık anlayışına ters düşerler. Genellikle bilginler, *Kanunların Ruhu*'nun, kültürel göreceliliği, on sekizinci yüzyılda ulaşılmamış bir sofistikasyon düzeyine (Herder bunun dışında tutulabilir) çıkardığını kabul ettiler. Ama bir çeyrek asır öncesinde yazılan *İran Mektupları*, söz konusu eserin bazı çok çarpıcı ifadelerini ve formüllerini zaten içerir. Batı'daki yaşantısının başında, Özbek, kişisel erdemin ve tutarlı bir sosyal yaşamın, İslam'ın beslenme şartlarına sıkı sıkıya bağlı olmadan da mümkün olabildiğini keşfeder — gerçekte, bu şartlardan ve hatta inançtan hiç haberi olmayan insanlar için de bu mümkündür. Özbek, sınırları diyetetiğin ötesine geçen bir farkındalıkla şaşkına döner: "Cisimler kendi içlerinde ya saftırlar ya da değildirler." Özbek "cisimlere bu özellikleri veren ve doğasında olan bir nitelik düşünemez." Daha sonra Rica bu anlayışı genişletir: "Olayları yalnızca kendimize ait gizli bir refleksle yargılarız"— başka bir deyişle kendi görüntümüzü dünyaya düşürürüz. Bu yüzden "Zencilerin şeytanı kör edici bir beyaza, kendi tanrılarını ise kömür karasına boyamalarına hiç şaşırmam..." Ve Rica "Bütün üçgenler bir tanrı yaratıyor olsalardı tanrılarının üç kenarı olurdu." şeklindeki çarpık kuşkuculuğuyla bir gözleme sürüklenir.[6] Kültürel ve sosyal normların çe-

göre Tanrı olmasaydı bile "hakkında çok güzel fikirlerimiz olan o varlığa benzemek için elimizden geleni yapardık, eğer o var ise, kesinlikle adil olurdu."

6 Bilim yakın zamanda bu deyişin aslında Spinoza'nın olduğunu göstermiştir (bu pasajdaki çevirmen notuna bakınız): fakat Montequieu'nün çağdaşları bunu ona aitmiş gibi ele almışlardır ve ibare *İran Mektupları*'ndan en çok alıntılanan ibare olmuştur.

şitliliği ve göreceli görüşün gerekliliği, bütün kitaba hem İranlı hem Parisli tarafıyla hâkim olan ve tüm dramatik eylemin temelini oluşturan temalardır. Başka birçok Avrupalı düşünür için olduğu gibi Montesquieu için de on yedinci yüzyıl doğa kanunlarının soyut kavramları, on sekizinci yüzyıl ile ampirik gerçeğin karşı karşıya gelmesi sonucunda çöker.[7]

Bu karşılaşmanın Montesquieu'nün bireyciliği üzerindeki etkisini değerlendirmeden önce onun felsefi geçmişini araştırmalıyız. Ampirizmin on sekizinci yüzyıldaki yayılma ve gelişmesini yalnızca deney ürünü olarak görmek ciddi yanılmalara yol açacaktır. Ampiriklerin dünyaya açık oluşları, daha ziyade dünyevi deneyimlerini erkene alıp desteklerken, bu deneyime de eleştirel gücünü ve dinamizmini verdi. On sekizinci yüzyıl ampirikleri, on yedinci yüzyıl rasyonalistlerinin en etkileyici başarısı olan Newton kozmolojisini, yani bütün evrenin ve insanın onun içindeki yerinin kapsamlı bir resmini var kabul edip kendi dünyalarını onun üzerine inşa ettiler.

> Sevgili Özbek [diye yazar Rica], insanların bir atomun üzerinde, yani evrende sadece bir noktacıktan ibaret olan yeryüzünde emeklediklerini ve kendilerini ilahi takdirin modelleri olarak sunduklarını gördükçe, bu savurganlığı böyle küçük şeylerle nasıl bağdaştıracağımı bilemiyorum.

Burada Montesquieu, evreni, hareket eden madde parçacıklarının sonsuz birleşimi olarak betimler. İnsan ve dünyası bu parçacıklardan çok az bir kısmını bünyesinde bulundurur — çok azını. Belli bir dünyada bile, farklı parçacıklar farklı yörüngelerde hareket ederler. İşte o zaman Montesquie, çok az sayıdaki parçacığın arasındaki bu çok az sayıdaki parçacığın, kendi tuhaf atmosferlerini, geri kalan tüm doğaya kabul ettirmeye hangi hakla cüret edebildiklerini bilmek ister. Bu mekanik argüman *filo-*

7 *Filozofların* ve taraftarlarının rasyonalizm ve doğa yasacılığından ampirik ve faydacı düşünce biçimlerine yavaş yavaş geçişleri Peter Gay tarafından ele alınmıştır: *The Party of Humanity: Essays in the French Enlightment* (New York: Alfred A. Knopf, 1964), 198-201. Ayrıca bkz Cobban, *In Search of Humanity*, 172-9.

zoflar'ın cephanesindeki en etkili silah oldu. Ve dünyanın hiyerarşik skolastik görüntüsünün içindeki gizli entrikalara cesurca son vererek, bütün kuralcı içerikten sıyrılmış bir Doğa görüntüsünü keskin ve açık bir şekilde yansıttı. Bundan sonra Doğa, sadece bu oldu. Bu argüman, Doğa'yı ahlaken tarafsız olarak tanımlamasına karşın, görüşün kendisi ahlaken anlamsız olmaktan uzaktı. Sonuç olarak bu görüş, o zamana kadar kategorik olarak "doğa karşıtı" olarak damgalanmış pek çok biçimde insan yaşamı ve eylemine, abartılı bir duygudaşlığın yolunu açtı. Zira şimdi *hiçbir şey* Doğa'ya karşı olamazdı. Bu nedenle, Montesquieu Newton kozmolojisini cesur ve yetenekli bir intihar savunması olarak kullanır: Özbek, "Maddenin özelliklerini değiştirerek, tanrısal düzeni bozuyor muyum?" diye sorar.

> Ruhum bedenimden ayrıldığı zaman, evrendeki düzen ve düzenleme daha mı az olacaktır? Bu yeni karışımın, genel kurallardan daha az mükemmel ve daha az bağımlı olacağına inanıyor musun? Bu nedenle dünyanın bir şey kaybedeceğini veya Tanrı'nın eserlerinin daha az görkemli olacağını mı sanıyorsun?... Bir başağa ya da bir solucana veya bir ota dönüşen bedenimin, daha az değerli bir doğa eserine dönüşmüş olacağını mı düşünüyorsun?

Doğa'nın adını onlarla birlikte anarak ahlaki değerlerimizi yüceltme gereksinimimiz "gururumuzdan başka bir kaynağa sahip değildir. Değersizliğimizi hissetmeyiz; ne olursa olsun evrende bir değer taşımak, onun içinde düşünmek ve onun önemli bir nesnesi olmak isteriz." Gururlarını ne kadar incitirse incitsin, insanlar şu gerçekle yüzleşmek zorundadırlar: "Bütün insanlık, [hatta] bizim gibi yüz milyon dünya daha bile olsa, Tanrı tarafından, yalnızca bilgisinin enginliği nedeniyle, çok ufak ve çok belirsiz bir atom olarak algılanır." [8] Bu mekanik bakış açısı insanoğlunun evrendeki itibarını azaltıyor gibi görünse de, başka bir anlamda yeni bir hümanizmaya giden yolu işaret etti. Bu bakış, doğanın yaşayan çoğulluğuna bir dizi katı biçim yükleyen varsayımın kirli çamaşırlarını ortaya döker-

8 Bu natüralist argüman çarpıcı bir şekilde orijinal ve moderndi. Montesquieu'den önce intihar savunusu, Montaigne ve Bayle kadar modern yazarlarda bile klasik onur kavramına dayandırılmıştır. Montesquieu'nün argümanı on sekizinci yüzyılda

ken, meşru insan deneyiminin alanını genişletti, insan için dünyadaki olabilirliğin ufkunu sonsuz biçimde açtı. Yalnızca bu yeni, açık, ampirik ufkun karşısında, insan enerjisi kendini özgürce ifade edip açabildi. Bireyin kendini yok etme hakkı, onun genel anlamda kendini özgürleştirmesinin (çok önemli olsa da) sadece bir yüzüydü.

Ampirizmin pek çok özgürleştirici etkisi olmasına karşın, bireycilik açısından sonuçlarının iyice belirsiz olduğu kanıtlandı. Bir yandan İlahi Adalet aracılığıyla meşruiyet karşısında otoriter iddiaları yıkarken, öte yandan da Doğal Hak adına, mevcut otoritenin liberal eleştirisinin altını oydu. Ampirizmin yükselen başarısı ve itibarı, siyasi düşünürler için hayati önem taşıyan sorular yarattı. Eleştirel çözümleme yöntemiyle Vahiy Kitabı'nın gözden düşmesinden ve ahlak içeriğinin Doğa'dan çıkarılmasından sonra, geriye hangi değer standartları kalmıştı? Mevcut kurumlar hangi ölçütlere göre değerlendirilecekler ve yargılanacaklardı? Nihayet, kişi politik düzen üzerinde hangi iddialarda -eğer gerçekten ortada bir iddia varsa- bulunabilir ve bu iddialar nasıl doğrulanabilirdi?

On sekizinci yüzyılın akışında, bu son soru özel bir aciliyet kazandı. Düşüncenin ampirik biçimleri yavaş yavaş yayılırken, sosyal ve siyasi düşüncedeki faydacılık giderek daha fazla kabul gördü ve faydacılık tüm *bireysel haklar* fikrini ciddi sıkıntıya soktu. Tüm faydacıların, mutluluğu, ötekilerin mutluluğuyla bağdaşabildiği sürece, her insanın hakkı olarak onayladıkları doğruydu. On sekizinci yüzyıl faydacılığının iki ayrı kutbu olan radikal ve tutucu kutuplar, bu hakkın pratik gücü üzerinde uzlaşmaya vardılar. Sol'da, Helvétius, yasa yapıcının yaratabileceği herhangi bir ortama mükemmel uyumlu isteklerde bulunması durumunda, insanoğlunun mutlu kılınabileceğini önerdi. Bireysel haklar sorunu asla baş göstermeyecekti çünkü bireyler uçları açık bırakılmadan ve yaşadıkları ortamın yanıtlayamayacağı gereksinmeleri hissetmek ve talep etmek gibi bir kapasiteye sahip olmadan yapılandırılmışlardı. Sağ'da Hume ve Burke'ün teorileri, bireyin mevcut bir kurumla ilgili memnuniyetsizliğini ifade etmesinin neredeyse olanaksız olduğunu belirttiler. Bir kurumun geçmişte

ufuk açıcı bir argüman olmuştur; bu argüman *filozoflar* tarafından uyarlanmış ve Hume tarafından ikna edici bir biçimde geliştirilmiştir. Bkz. Lester Crocker, "The Discussion of Suicide in the Eighteeth Century" *Journal of the History of Ideas*, XIII (1952), 47-72.

var olduğu ve hatta zamanını aşmış olduğu gerçeği, *ilk bakışta* (prima facie) çevresindeki insanları tatmin ettiği kanısına varmak için yeterlidir; çünkü eğer tatmin etmemiş olsaydı diye argüman devam eder, insanlar ona katlanmazlardı.[9] Faydacılığın her iki biçimi de despotluğa ilkeli bir şekilde itiraz edemezdi: On sekizinci yüzyıl faydacısına göre baskı, sadece insanları mutsuz ettiği için, bir ölçüde şeytan sayılırdı. İnsanoğlu tümüyle manipüle edilebilir, özgürlüğün her zerresinden yoksun bırakılabilir ve iplerinden memnun olduğu sürece kukla olarak kullanılabilirdi. Gerçekte, bu sistemli tutsaklık ile görünürdeki memnuniyetin karışımı, on sekizinci yüzyılın büyük çoğunluğunda, tüm mevcut devletlerde geçerli oldu. Bazı istisnalar dışında faydacılar bu durumdan memnundu. Eleştirel baktıkları zaman düzeltmek istedikleri, gizli özgür-olmama durumundan çok, görünürdeki mutsuzluktu. Ampirik tutum ve tartışmalar böyle bir *statükonun* (status quo) savunmasına katkıda bulunabildikleri sürece, ampirizmin özgürleştirici gücü tesirsiz kaldı. İnsanlığın deneyim olasılıkları gerçekten belirsiz olabilir, ama baskılanmış bir insanlık, mutlulukla baskılanmış olsa dahi, onları sömürmeye uygun bir konum değildir. *Filozoflar* dünyayı daha fazla keşfedip aydınlattıkça, insanın ideal dünyada elde edebileceği ile ampirik dünyada elde etmiş olduğu arasındaki farkı daha da artırmış oldular. İnsanoğlu, teoride kendine ait olduğu söylenen bir dünyaya, pratikte sahip olmaktan alıkondu.

Montesquieu, dünyadaki rasyonalist ve ampirik görüşler ile doğa kanununun ve faydacılığını, politik düşünce biçimleri olarak yetersiz buldu. O, doğa yasacılarının dogmacılığından kaçınarak, doğal haklar teorilerinin desteklediği bireysel özgürlüğü genişletmek istedi. Etrafında gözlemlediği somut politik gerçeğin eleştirel ve normatif görüşünden vazgeçmeden, doğa bilimlerinin realizmi ile somutluğunu bağdaştırmak istedi. Düşüncesindeki bu gerilim, yeni bir sentez ile bireyciliğin üzerine oturabileceği birkaç kesin ilke için bir araştırma başlattı. İşte tam bu noktada, doğa kanunları ve faydacılığın ötesindeki bilinmeyen ülkede, özgünlüğün politikası dolaylı ve ikircikli bir şekilde başladı.

9 Çalkantıların ve devrimin ortasında daha az makul görünen bu argüman zaman içinde yeterince makul bulunmuştur. Bu argümanın en güçlü ve ince bir şekilde gelişmesi, ironik bir biçimde esas olarak devrimler çağının ortasında olmuştur.

Mutluluk, Özgürlük ve Özgünlük Hakkı

Montesquieu'nün *İran Mektupları*'nda betimlediği saray, ideal bir saray tipi, bir tür düşünsel deneyimdir: Bu saray mutlu bir despotizm modeli,[10] tüm bireylerini görünürde tatmin eden baskıcı bir toplumdur. Doğa-kanunu teorisi, Özbek'e karşı, insan haklarını ihlal ettiği için ahlaki bir öfke duyabilir: Ama Özbek, bu tür eleştirileri, sistemine "dışarıdan" gelişigüzel dayatılan ahlaki değerlere dayalı bir dogmatizmden ibaret görüp reddedebilirdi. Montesquieu'nün baskıcı bir topluma ilişkin kendi eleştirileri çok daha karmaşıktır. Montesquieu, baskıcı bir sistemin özünde varolan standartları sağlamada başarısız olduğunu ileri sürer: Bireylerini, en ayrıcalıklı olanlarını bile tatmin etmede yetersiz kalır; en sağlam göründüğü zamanlarda bile aslında içten içe çürümektedir[11] Montesquieu, faydacı öncüllerden başlayarak, geçmişte sadece doğa-kanunu argümanlarının savunduğu sonuçlara varır. Fakat yolculuğu sırasında, bireysel haklar fikrini, doğa-kanunu teorisinin sınırlarını belirgin ölçüde geçecek kadar genişletir. Montesquieu, hiçbir sosyal sistemin, temel insan hakkını, her insanın *kendi olma hakkını* kabul etmemesi ve devletin bu hakkı garanti etmemesi durumunda bu sistemin insanlığın mutluluğunu sağlayamayacağını göstermeye çalışır. Montesquieu'yü bu devrimci kavrama ulaştıran, girift kavramsal ve psikolojik çözümleme yolunun izini sürmeliyiz.

Sultan Özbek, ilk tanıdığımız haliyle, sözde her şeye sahip olan ve bundan keyif almaya kararlı görünen bir adamdır. Özbek'in kendinden emin, halinden memnun şehvet düşkünlüğü, XIV. Louis'in katı mutlakıyetçi krallığının vahşi günlerine geri dönerek, akla Montesquieu zamanı-

10 Aslına bakılırsa Özbek'in krallığı bir despotluk rejimi değildir çünkü Montesquieu'nün kategorilerine göre, despot bir devlette insan eyleminin kaynağı sadece korkudur (*Kanunların Ruhu*, III. 3) oysa Özbek'in karıları ona aşkla bağlıdırlar. Bu aşk kendi içinde büyük bir korku bileşeni içerse bile bu böyledir.

11 Bu sisteme ilişkin betimlememin kavramsal modeli ve analizi Hegel'in J.B. Baille tarafından çevrilen *Phenomenology of the Spirit* adlı eserinde "Dialectic of Master and Slave" başlığı ile ortaya atılmıştır (2.baskı, London: George Allen and Unwin, 1931), bölüm 4-6. Fakat Hegel'in Montesquieu'nün sadık bir okuyucusu olduğu ve diyalektik yöntemi üzerinde çalışırken *İran Mektupları*'ndan etkilenmiş olabileceği belirtilmelidir.

nın tipik zevk düşkünü aristokratlarını getirir:[12] Bunlar, güçlerinin yettiği tüm doyumu sağlamaya kendilerini mecbur hisseden zamanı bol, yeme içme düşkünleri (*homme de goût*), Boucher ve Rococo'nun hamileri, pornografik heyecanlar arama uğruna *İran Mektupları*'nı ve başka çok sayıda saray masalını hırsla yok edenlerdir. Kısacası, kitabın kahramanı okurlarını simgeler ve onun kaderi okurlarının kaderi hakkında önceden fikir verir.[13] Özbek, İsfahan'daki harem ağasına "Sen İran'daki en güzel kadınların sadık muhafızısın," diye hitap eder. Bu görev sürekli bir dikkat gerektirir çünkü bu kadınlar "dünyadaki varlıklarım arasında benim için en değerli olanlardır." Özbek, muhafızını, "sevgimi paylaşanlar arasında alçakgönüllülüğünü koru; ama aynı anda bana sonuna kadar bağımlı olduklarını hissetmelerini de sağla," diye uyarır. (İM, 2) O halde Özbek eşlerini sever: Fakat onları güzel *şeyler,* kullanabileceği ya da biçimlendirebileceği, ya da belirttiği gibi kendi isteğine bağlı olarak kırabileceği nesneler olarak sever. Kadınlarsa, kendilerine özgü bir biçimde, bu statüye içerlemek bir yana, saygı duyar görünürler. Özbek'in yokluğu onları yasa boğar. Onun özlemiyle acı içinde feryat ederler. Özbek'ten başka hiçbir erkeği görmelerine izin verilmemesine karşın, özgürce seçme şansı verilse de sadece onu seveceklerine kesinlikle emindirler, çünkü "tüm dünyada sevilmeye layık tek kişi sen olabilirsin." Kadınların sevgileri, onları, Öz-

12 Bir noktada Montesquieu Özbek'le XIV.Louis'yi açıkça eşitliyormuş gibi görünür. Bu nedenle "İnsanlar onun dünyadaki tüm devletler içinde onu en çok mutlu edenin Türklerin ya da bizim görkemli sultanımızın devleti olduğunu dile getirdiğini sık sık duymuşlardır—doğu politikasına çok fazla önem verir." (*İran Mektupları*) Kralın istek ve hedeflerine karşı ömür boyu Fransız soyluluğunun taraftarı olan Montesquieu'nün en hassas olduğu konunun kralın gücünün kötüye kullanımı olduğunun hatırlanması önemlidir. Bkz. Neumann'ın Girişi, xix-xxix; Franklin Ford, *Robe ve Sword*: *The Regrouping of the French Aristocracy after Louis XIV* (Cambridge,Mass: Harvard University Press, 1953), özellikle 238-245. İran temasını sadece Loise'nin sarayına (ya da devletine) yapılan alegorik bir suçlamadan ibaret görürsek, zenginliğinin ve derinliğinin önemli bir bölümünü kaçırırız. Birincisi, İranlıların cinsel ve düşünsel safahatı, ve utanmaz mutluluk arayışları onun gücüyle keskin bir şekilde çarpışır. Üstelik Özbek'in İran toplumundaki sınıfı Montesquieu'nün Fransa'daki konumuna benzer şekilde aristokrattır: Özbek diğer aristokratları eşitleri olarak görür; bir kralın ne gösterişine ne de gücüne sahiptir.

13 İzleyicileri ve çevresi için bkz Arnold Hauser, *The Social History of Art* (4 cilt, New York: Vintage Boks, 1958, III, 33-36; Sanatın Toplumsal Tarihi, 2 cilt, Deniz Kitapevi); ve Starobinski, *Invension of Liberty,* 10-14, 54-56.

bek'in nazarında ne kadar aşağı seviyede olduklarını göremeyecek derecede kör etmez ve gerçekte bu küçümseme, vermek zorunda oldukları sevgiye Özbek'i "layık" kılar. Eserinin muhtemelen en pornografik kısmında Montesquieu, Özbek'in cazibesinin kaynağını canlı bir biçimde anlatır. Karılarından biri olan Zaşi, Özbek'in kadınları arasındaki namlı bir çekişmeyi, bilgeliği ile çözdüğü geçmiş bir olayı, nostaljik bir neşeyle hatırlıyor. Görünüşe göre her kadın, süslü takılar ve şık giysilerle diğerleri arasından sıyrılarak Özbek'in kalbini kazanmayı umut etmiştir. Giysi sembolizmi burada, *İran Mektupları*'nın başlattığı büyük radikalizm geleneği boyunca devam edecek merkezi bir önem taşır. Kadınlar, örtülerinin güzelliği ile efendilerini cezbetmeyi hedeflemişlerdir. Özbek, "seni memnun etme coşkusunun bizi ne kadar öteye taşıdığına hayran" olmuştu. Ama yanlış yönlendirmeyi şöyle açıkladı: Ona zevk veren süsler değil, insanlardı. Bu nedenle kadınlarına çırılçıplak soyunmalarını ve "doğanın en sade haliyle kendilerini senin bakışına sunmayı" buyurdu. Bu noktada, Özbek'in adil yöntemini anlatırken Zaşi'nin neredeyse ağzı sulanır:

> Mutlu Özbek, gözlerinin önünde ne güzellikler sergilenmiştir! Senin bir hazdan diğerine gezindiğini gördük; dalgalanan ruhun uzun süre kararsızlık içinde kaldı; her yeni lütuf senin övgünü elde etti; göz açıp kapayana kadar hepimiz öpücüklerinle sarıldık; merakını en gizli noktalara ulaştırdın; çabucak binlerce farklı pozisyon -her daim yeni bir buyruk ve her daim yeni boyun eğişler- hayal etmemizi sağladın. [a.g.e]

Ve kendini bir kez bu pozisyonda bulduktan sonra Zaşi, "arzudan çok daha keskin bir tutku seni mutlu etmeyi istememe neden oldu" der; bu tutkunun enerjisi Zaşi'yi ateşlendirdi, Özbek'in dikkatini çekti ve kazandı.

İran Mektupları ilerledikçe ve on sekizinci yüzyıl düşüncesi geliştikçe, çıplaklığın nasıl arketipik bir form haline geldiğini ve özgünlüğün birincil sembolü olduğunu göreceğiz. Fakat çıplaklık bu noktada sıradanlığın bir örneği gibi görünür. Her şeyden önce çıplaklık, burada bir yükümlülük, bir zorunluluktur. İkincisi ve daha önemlisi, çıplaklık tek yanlıdır, karşılıklı değildir: Bu sahnede Özbek'in giysileri üzerindedir —

Özbek, kendini saklarken, kadınlarının en mahrem varlığını teşhir etmek ister. Üstelik bu seks oyununda kadınlar kendileri için kuralları belirlenmiş hareketleri yaparlar; efendileri sadece onları karmaşık rollerle bezemek için, "doğanın sadeliğine" soyar. Yapılagelen tüm işlerin yabancılaşması Zaşi'nin sözleriyle iletilir: "Gözlerinin önünde ne güzellikler sergilenmiştir"; " bir hazdan diğerine gezindiğini gördük"; "her yeni lütuf senin övgünü elde etti": Kadınlar kendi "çekiciliklerini" ve "hazlarını" tarafsızlıkla, tamamen kendilerinin dışında nesneler olarak gözlemlerler. Fakat Özbek'in, onları kendi zevki için nesneler olarak idare etmede utanmazlığı arttıkça, -"her daim yeni bir buyruk, her daim yeni bir boyun eğiş"- kadınların kendilerini basit nesneler olarak görme isteği de artar. Sultanla karıları arasındaki ilişki çift taraflıdır: Her iki taraf da istediğini elde ediyor gibi görünür. Montesquieu mükemmel bir pornografik ütopya yaratır: durağan, egemenlik ve itaat rollerine dayalı ideal doyuruculukta bir toplumsal düzen, sadomazoşist bir Cennet Bahçesi.

Fakat öz-çözümleme yılanı bir süre sonra bu bahçenin altını oyar. Özbek tamamen mutlu olmalıdır: Kadınlara her iki yolla sahiptir, ona hem aşkla hem güçle bağlıdırlar. Yine de tuhaf bir *sıkıntı* (*malaise*) Özbek'in içini kemirir. Bu onun saplantılı bir biçimde kıskançlık hissetmesine ve kadınlara giderek artan oranda tecrit ve baskı uygulamasına yol açar. Ama onu esas kemiren, gücünün değişkenliği değildir (*Devlet*' in Dokuzuncu Kitabı'nda Platoncu tiranı yediği gibi): "kölelerim sadık olsalardı bile," der Özbek, "kendimi güvende hissetmede yine de zorlanmalıyım." Gerçekten de, hoşnutsuzluğunun kaynağını bir kez çözümlemeye başladıktan sonra "Onları çok sevdiğimden değil. Bu anlamda, *kendimi hislerden yoksun* [insensibilité], *geride hiçbir tutkum kalmamış bir durumda hissediyorum.*" Ve bu boşluktan, "tam da kendi soğukluğumdan beni yiyip bitiren gizli bir kıskançlık büyüyor." Özbek her şeye sahiptir ama bunların ona hiçbir faydası yoktur; çünkü hiçbir şey hissetmez. Onun durumu çelişkilidir: Tokluk sadece boşluk getirir. Karıları üzerinde başlangıçta mutlak görünen gücünün, şimdi kof olduğu ortaya çıkmıştır. Karılarının sadakatini kaybetmekten çok korkar; bu sadakatin varlığını bilmesine karşın, bundan memnuniyet duyamaz. "Ah sevgili Özbek'im," diye kederlenir Zaşi, "keşke mutlu olmayı bilseydin!" Özbek efendidir, ama sahip olduğu kölelerden çok daha bağımlı ve mutsuzdur.

İranlılar, *sıkıntılarının* kaynağının peşinde giderlerken, bunun yapısal ve kendilerini tanımladıkları statünün ayrılmaz bir parçası olduğunu kavradılar. Bu yüzden, Rica İranlı kadınların sadece kocaları için sımsıkı saklanmış olmalarına karşın, "pek övündükleri sadakatlerinin, tutkuların tatmininin ardından her zaman gelen (kocalarının hissettiği) bezginliği bertaraf etmediğini," gözlemler. Rica'ya göre, kadınları onlar için pek de tatmin edici olmayabilir çünkü kadınlar "bize katı bir şekilde aittirler [ve] böyle endişesiz sahip olma bize geride arzulayacak ya da korkacak bir şey bırakmaz." Özbek bu sıkıntının farkındadır. Çok geçmeden saray topluluğunu yeni bir ışık altında görür:

> Eğlencesiz tekdüze bir varoluş. Her şey itaat ve görev kokar. Haz bile ağırbaşlıdır, neşe ciddidir ve boyun eğme ile otoritenin tezahürü dışında neredeyse hiçbir zaman tat vermez. [a.g.e.]

Başkaları üzerinde kullandığı gücün doluluğu, içinde hissettiği varlığın boşluğunu yaratır. Açıktır ki bir hegemonya ve teslimiyet sistemi, doğal hislerin tümüne kaskatı bir biçim vererek bu hisleri baskılar ve sonunda onları boğarak öldürür. Baskı doğal değildir ve sonunda zevk kapasitesini -hem alma hem verme kapasitesini- harap eder.

Doğanın ve baskının bu antitezinden özgünlük fikri gelişir. Rica, Özbek'e Paris'ten yazarken, kadınları ancak Batı'ya geldikten sonra gerçekten tanıdığını açıklar ve Paris'te geçirdiği bir ayda öğrendiklerinin, sarayda geçirdiği otuz yılda öğrendiklerinden muhtemelen daha çok olduğunu söyler ve devam eder:

> Bizimle birlikteyken hepsi aynı karakterdedir çünkü aynı hamurdan yoğrulmuşlardır. *Onları oldukları gibi değil olmaya zorlandıkları gibi görürüz.* Kalbin ve aklın bu tutsaklığında, sadece tek bir dili olan korkudan söz edilir ve kendini değişik şekillerde ifade eden ve farklı biçimlerde gözüken doğadan söz edilmez. [a.g.e.]

Bu bölümde, Montesquieu, Aydınlanmanın en derin problemlerinden birine zeki ve yaratıcı bir çözüm getirir. Aydınlanmanın yaşadığı doğanın

ampirik çeşitliğinin hakkını verirken, doğa fikrinin bir norm olarak verimli bir biçimde kullanılabileceğini de gösterir; Montesquieu, çeşitliliği, doğanın özü olarak kutsal bir yere koyar. Bireysellik normunu, insan için evrensel ahlaki bir standart olarak, doğaya ilişkin kendi mekanik ve atomik görüsünden türetir. Kendini sonsuz sayıda değişik biçim aracılığı ile ifade eden doğa, her insana, açığa vurması ve geliştirmesi gereken, eşsiz bir kişilik tahsis etmiştir. Yine de Montesquieu, bir ampirik olarak, kendine gayet "doğal" görünen insan bireyselliği ve çeşitliliğinin, ampirik dünyada küçük ve değerli bir ifade bulacağını kabul etmelidir. Bu durumu anlaşılabilir kılmak için Montesquieu yeni bir kavramsal plan geliştirmeye zorlanır ve özgünlük teorisinin yaşam bulduğu yer işte burasıdır. Montesquieu'ye göre, insana ait kurumlar (varolan diğer her şey gibi) doğaya aittir, fakat bu kurumlar radikal bir biçimde doğaya *karşı* bir konuma dönüşürler: İnsanları öngörülen toplumsal rollerine uymaları için biçimlendirirler, doğal bireyselliklerini yıkıma uğratırlar, *olmadıkları gibi olmaya zorlarlar.* Bu fikir tamamen yeni bir kuramsal bakış açısı ortaya çıkarır. Artık insanın "doğal" benliğinin toplumsal "benliği" tarafından nasıl tehdit edildiğini; "insanların gerçekte oldukları" kendiliğindenliğin oynamak zorunda bırakıldıkları toplumsal roller tarafından nasıl baskılandığını; doğanın ürettiği insan çeşitliliğinin toplumun talep ettiği tekdüze karakter tarafından nasıl harap edildiğini görebiliriz. Bu noktada, Montesquieu, Avrupa sosyal ve politik düşüncesine yeni bir değer standardı getirir. Şimdi temel soru herhangi bir devletin ya da toplumun üyelerinin *oldukları bireyler olmak için* ne kadar özgürlüğe sahip olduklarıdır; bir başka deyişle, insan özgünlüğünün açılıp gelişmesine nereye kadar izin verilir?

İnsanlar ancak doğal bireyselliklerini -özgünlüklerini- elde ettikleri zaman bir bütün olarak doğaya katılabilirler ve doğanın yeryüzünde insanlara sağladığı mutluluğun biçimlerinden tat alabilirler. İnsan sadece *kendi* olabilirse mutlu olabilir. Ama her bireyini mutluluğunun birincil kaynağından mahrum bırakan bir toplum, üyelerinin umutlarını tatmin edemez; bu yüzden kaçınılmaz olarak içinden çürümelidir.

Özbek'in kişisel mutsuzluğu bu sosyal ve politik açmazı yansıtır. Doğa tarafından, insan mutluluğunun bir aracı olarak sağlanan cinsellik, Özbek için sadece bir çıkmaz sokaktır. Karılarının kendiliğindenliğe sahip olmayışları onu tatminden yoksun bırakır ve neticede cinsel isteğini bile kurutur.

Ama kadınlar kendiliğindenliklerini gösterecek olsalar bile Özbek bunu anlayamayacaktı. Fatma onun bu açmazını yakalar: "Siz erkekler çok zalimsiniz. Bize sanki bizim hislerimiz yokmuş gibi davranıyorsunuz ama gerçekten öyle olsaydı siz son derece mutsuz olurdunuz." Özbek'in hem politik otorite sistemi hem de kişisel kimlik yapısı onu bu konuma zorlar. Kendini bir hükümdar, bir efendi rolüyle tanımlar. Bu yüzden cinsel ilişkileri kişiliğinin gerçek bir ifadesi olmak zorunda ise, bu ilişkiler sadece "otoritenin ve itaatin tezahürü" olabilir. Doğal cinselliğini, toplumsal rolünün katı çerçevesine sığdırmak zorundadır: Seks kendi kimliğini efendi olarak, karılarının kimliğini de köleler olarak teyit etmelidir. Bu yüzden cinsel eşlerine, kendi duygularından ve iradelerinden yoksun bırakılmış salt nesneler olarak davranmaya zorlanır. Kısa bir süre sonra bu oyunun yararsız olduğunu kavrar: Salt nesnelere sahip olmak onu sonunda bomboş bırakır. Tatmini kadınlarında bulmak için, onları, kendisiyle eşit kendiliğindenlikle donatılmış, dost insanlar olarak tanıması gerekecektir. Üstelik karılarının kişisel kendiliğindenliklerini tanımak, zorunlu olarak bunu ifade etmeleri için onlara sosyal ve politik özgürlükler vermeyi gerektireceği anlamına gelir. Özbek'in esas aydınlanması, Hıristiyan ve Batılı aile yaşamını eleştirdiği ve ayrılma hakkını -İslamiyet'te olduğu gibi sadece erkek için değil, kadın için de- savunduğu bir mektupta açıkça görülür.

> Kalbin böylesine önemli bir rol oynadığı özgür bir eyleme [evlilik] kısıtlama, zorunluluk ve kaderin ölümcüllüğü getirilmiştir [Hıristiyanlar tarafından]... Onlar, insan doğasının en değişken ve kararsız unsuru olan kalbi dengeye kavuşturmaya çalıştılar. Birbirlerine sıkıntı veren insanlar telafi edilmez bir biçimde ve umutsuzca birbirlerine bağlandılar. Canlı insanları ölü bedenlere bağlayan despotların davranışlarını taklit ettiler.
>
> Bu yüzden evlilik sadece bir hoşluktan yoksun bırakılmış olmadı, aynı zamanda bir kurum olarak akıbeti de tehdit altında kalmış oldu. Aralarındaki bağı sıkılaştırmak isterken gevşettiler ve iddia ettikleri gibi kalpleri birbirine yakınlaştırmak yerine, onları sonsuza kadar ayırmış oldular. [a.g.e.]

Özbek, kadının erkeği tatmin etmesinin ancak kendini ona özgürce - ve vazgeçebilme şartıyla- vermesi durumunda mümkün olduğunu şimdi anlar. Çünkü herkes özgürdür ve istekleri değişebilir, kişinin diğer bir kişiye vereceği mutluluk zorunlu olarak rastlantısaldır. Kesin ve vazgeçilmez varlıklar bu yüzden kendi sonlarını getirirler: Sahip oldukları varlıkların vereceği her tür zevkin esası özgürlük katkısını gerektirir. Fakat Özbek, edindiği ilkelerin pratik sonuçlarına ulaşmakta özgür değildir. Kadınlarına (ve kullarına) hissetme kapasitelerini ve iradelerini bağışlamak, onlarının rızalarının geçerliliğini itiraf etmek, ülkesinin toplumsal yapısının ve kendi kişiliğinin üzerinde kurulu olduğu kayadan ve kendi egemen statüsünden feragat etmektir. Özbek'in durumu çelişkilidir: Tek gerçek kimliğinin maskesi, gerçek olmayan bir kimlik gibi düşürülmüş; bir yalan üzerine inşa edilmiş; özgün-olmayan üzerinde gelişmiş; doğal yaşamını boşaltmış; sonuç olarak sadece kendini kandırmış ve yenmiştir. Ve onun tüm yaşamı sahte bir sistemle çevrili olduğu için, sahip olduğu tek şey, bu sistemin ona bahşettiği sahte kimliktir. Bu kimliğin politik zemini onun altından kaysa bile, çaresizlik içinde kötü niyetinin kayasına tutunur ve sonunda onunla birlikte paramparça olur. Özbek'in kaderi, efendilik ve kölelik sisteminde, kimsenin efendi olamadığını gösterir; ne kadar fazla efendi gibi görünürse, sistemin o kadar fazla kölesi haline gelir. Efendiliğin vaat ettiği özgürlük ve mutluluk aldatıcıdır; sadece doğanın onları yarattığı bireyler olarak kalan erkekler ve kadınlar için mevcuttur. Kişi bir insan olarak doğal kimliğini yeniden, ancak insanların efendisi olan sosyal kimliğinden vazgeçerse kazanabilir ve kendi özgün benliğine kavuşabilir.

Özbek'in ikilemi baskıcı toplumun doğasında varolan zayıflıkları açığa çıkarır: Bu toplum yukarıdakileri bile tatmin etmede yetersiz kalır. Ama aynı derecede önemli bir şey daha vardır ki o da böyle bir toplumun alttakileri de tatmin edemediğidir. Belki de bu daha önemlidir çünkü devrimler işte bu alt tabakadan çıkar. Montesquieu, Özbek'in karılarına davranışında, baskıcı bir sisteme dayanak olan itaat aşkının, sistemi yıkan özgürlük aşkına nasıl dönüştüğünü gösterir. Özgünlük teması bunların gelişiminin merkezindedir: Efendilerin düşündükleri bireyler -ya da daha doğrusu birey-olmayanlar- ve olduklarını sandıkları bireyler olmadıklarını isyan ederek doğrularlar ve kanıtlarlar.

Gördüğümüz gibi, kadınlar kendilerini alçaltmaya başlasalar bile, kölelik rolünü uygun bularak, bu rolün onlara empoze ettiği cinsel nesne statüsünü sorgulamadan kabul eder ve sadece gece yalnız bırakıldıkları için şikâyet ederler. Başka yerlerde olduğu gibi burada da, sonunda onları özgür bırakacak olan fikirleri geliştirecek olanlar efendileridir. Böylece Montesquieu kadınların tam eşitliğine ilişkin ilk modern argümanları Rica'ya söyletir. Rica, Paris'te öğrendiği feminist görüşü aktarır ve doğa kanunun kadınları erkeklere bağımlı kılıp kılmadığını sorar:

> Doğa asla böyle bir kanun buyurmamıştır. Onların üzerinde kurduğumuz egemenlik gerçek bir zorbalıktır. Buna sahip olmamıza izin vermelerinin tek nedeni bizden daha nazik olmalarıdır... Bizim anlayışlı olmamız durumunda kuşkusuz onların üstünlüğünü sağlayacak olan bu avantajlar, biz öyle olmadığımız için onların yenilmesine neden olmuştur. (a.g.e.)

Bu nedenle, onları yerlerinde tutan doğuştan gelen düşüklükleri değildir; eğer bir ad vermek gerekirse bu ahlaki üstünlüktür, kendilerini efendilerinin etik düzeyine indirmemektir. Rica devam eder: "Neden o zaman, ayrıcalıklıyız? Daha güçlü olduğumuz için mi?" O, burada geleneksel, tutucu bir argümanla yüzleşmektedir: Erkeklere doğa tarafından üstün güç ve yetenekler bahşedilmiştir; kendilerinden daha az şey bahşedilen kadınlara hükmetmek ve onları korumak erkeklerin doğal işlevidir. (Bu, gerçekte, Rica'nın kendi İslami inancıdır.) Tutucular, kanıt olarak, kadın başarısının yetersizliğine dikkat çekerler. Rica bunu kabul eder, ama olması gerekenin tam tersini kanıtladığını ileri sürer:

> Eğer eğitimleri de eşit olsaydı, güçleri [*kuvvetleri*] eşit olurdu. Onları, yetenekleri mevcut eğitimleri tarafından köreltilmeden sınayalım. O kadar güçlü olup olmadığımızı işte o zaman göreceğiz. [a.g.e.]

Başarısızlık doğal güçsüzlükten değil, düşük eğitimden kaynaklanır; eğitim eşitliği, başarı eşitliğini getirecektir. Kadınların neredeyse Fransa'nın kaderini tayin edip güçlü bir "devlet içinde devlet" kurdukları

Paris'te, eğitimin kadınlara ne kadar fazla katkıda bulunabileceği açıkça görülür. Rica'nın eğitim eşitliği argümanı bir klasik haline gelip Batı liberalizminin yapı taşlarından biri olmuştur. Bu argüman, ezilenlerin özgürlük ve eşitlik arayışlarında -son zamanlarda, muhtemelen Siyahi hareket ve Kadın Özgürlüğünde- önemli bir rol oynamıştır. *İran Mektupları*'nda da ezilen İranlı kadınlar yavaş yavaş kendilerini eğitmeyi öğrendikçe, bu argüman belirgin bir önem taşımaya başlar.

Kadınlar yalnız bırakıldıkça, efendileri olmadan yaşayabileceklerini ve kendilerine ait duygular ve fikirler taşıyabileceklerini öğrenirler.[14] İlk güç kaynakları *öz-farkındalık*larıdır. Efendilerinin kontrolünden acımasızca uzak olan iç dünyalarını, efendilerine karşı kullanmayı öğrenirler.

> Ve yine de, Özbek [diye yazar Zelis], kendi çevrenin benimkinden daha mutlu olduğunu hayal etmemelisin. Burada ben, sana yabancı olan binlerce zevki tattım. Hayalgücüm onlardan gerektiği gibi zevk alabilmem için hiç yorulmadan çalıştı. Ben yaşadım, sen ise çürüdün.
> Burada beni tuttuğun hapishanede bile, ben senden daha özgürüm. Senin endişenden aldığım zevk olmadan, beni göz hapsinde tutmak için sarf ettiğin çabayı artırman mümkün değil. Şüphelerin, kıskançlığın ve kalbinin sızısı bağımlılığının sadece birkaç kanıtıdır. [a.g.e.]

Kadınlar kendilerinin insan olarak farkına varmaya başlarlar. Rollerinden uzaklaşıp kendi istekleri olduğunu fark ettikçe "yaşadıklarını" hissederler. Öte yandan, Özbek kendisine biçtiği role tutsak olmuş, adeta "çürümektedir." Kadınlara nesne olarak davrandığı sürece, onların varlıkları tüm boyutlarıyla kendisinden saklı kalır: Bu, derinlik boyutudur. Bir iç dünyaya sahip olma kapasitelerinin varlığını kabullenmedikçe onların içinde olup bitenleri asla anlayamayacaktır; ama yine de kadınlar

14 Özbek sahnede olduğu müddetçe kadınlar kendilerini özgürleştiremezlerdi. Fakat Özbek'in ayrılığı bu yüzden yapılmış bir düzenleme değildir; bu onların ilişkilerinin yapısında vardır. Özbek gitmeye kalkar çünkü onlarla ilişkileri sıkıcıdır ve tatmin edici olmaktan uzaktır; Özbek onlardan sıkılmıştır çünkü onlar özgür değildir; özgür olmamalarının nedeni Özbek'in kendini kanıtlamak için onları kendine boyun eğdirmek zorunda olmasıdır.

Özbek'i *bir şeyler* olup bittiği olgusuyla yüz yüze gelmeye zorlamışlardır. Artık kendi tatmini için yarattığı dünyada güvenli bir huzur bulamayacaktır. Oto-erotik oyunlarını gerçek insanlarla oynadığının ve her an patlayabilecek ve kendisini parçalara ayırabilecek canlı bir cephanenin üzerine baskı yaptığının farkına varması için karıları Özbek'i zorlarlar. Özbek'in benlik duyusu karılarının benliksizlik duyularına bağlıdır. Köleler kendilerini özgün olarak kanıtladıkları anda, efendilerinin özgün-olmayan kimliği yok olur.

Kadınların öz-farkındalıkları yavaş yavaş düşünceden eyleme geçmeye başlar.[15] Kendilerini tanıdıkça, tanınma mücadelelerinde çok önemli bir doğal kaynak keşfederler: *Cinsellikleri.* Başlangıçta cinsel isteklerini, kendilerini hükümdarlarına ve efendilerine merhametsizce bağlayan zincirler olarak gördüler. Kendilerini tutsak eden adamdan başka bir tatmin yolu olabileceğini akıllarına bile getirmediler. Fakat Zelis'in Özbek'e söylediği ironik sözlerde, artan farkındalıkları belirgindir. "*Tutkuların ortaya çıkıp da bizi bağımsızlık yolunda cesaretlendirdiği* kritik dönemde sıkı durmamızı sağlaması için *bağımlı rolümüzün pratiğini* yapmalıyız." Bu parça *İran Mektupları*'na hâkim olan erotizmin felsefi önemini billurlaştırır: Montesquieu'nün burada önerdiği, cinselliğin yeniden değerlendirilmesinden başka bir şey değildir. Etin günahlarını kesin bir şekilde mahkum eden geleneksel Hıristiyan ahlakçılığı ile cinsellikte de her "doğal" şeyde olduğu gibi amoral hazlar bulan neo-pagan sefahati, on sekizinci yüzyıl başının cinselliğe ait iki önemli kültürel tutumunu oluşturur. Açık bir şekilde Pagan bakış açısına Hıristiyan bakış açısından daha fazla sempati duymasına karşın, Montesquieu her ikisinden de uzak durur. Cinselliğe koyu bir ahlakçılıkla yaklaşır; fakat onun ahlakçılığı *özgünlük* ahlakçılığı olduğu için, cinselliğin olumlu bir ahlaki değeri olduğu radikal sonucuna varır. Cinsellik, insanoğlundaki Doğa'nın ve dolayısıyla benliğin en canlı ifadesidir; kişisel kimlik oluşumunun ayrılmazıdır: Cinsellik her bireyin sadece *zevk* aldığı değil, gerçekte kendini *tanımladığı* bir or-

15 Montesquieu belki de insanların esareti kabul etmekten devrime geçiş süreçlerini aydınlatan ilk yazardır. Kavramsal ve düşünsel dinamikler açısından Hegel'in *Görüngübilimi* Bölüm 4-6 hâlâ eşsizdir; sosyal ve psikolojik dinamikler için özellikle Erving Goffman'a bakınız; *Asylums: Essays on the Situation of Mental Patients and Other Inmates*'de "The Underlife of a Public Institution,"; (New York: Anchor Boks, 1961), 171-320.

tamdır. Özbek'in karıları kendilerine âşıklar bularak ona nihayet baş kaldırırlar: Şimdi özgün bir şekilde ve kendi seçimleriyle, karşılıklı olarak çıplak kalabilirler. Roxane manifestosunda ve intihar notunda -kitabı ansızın sona erdiren mektup- kadınların kendileri ve dünyaları hakkında tüm öğrendiklerini özetler:

> Evet, seni aldattım. Harem ağalarını baştan çıkardım, kıskançlığından yararlandım ve senin korkunç hareminden bir zevk ve eğlence yeri yaratabilmeyi başardım.
> Yakında öleceğim. Zehir damarlarımda akmaya başlayacak. Beni hayata bağlı tutan tek adam [öldürülen sevgilisi] yok olduktan sonra benim burada işim ne? Ölüyorum, ama gölgem, uçarken yalnız olmayacak. Az önce önümden, dünyadaki en güzel kanını akıtan bu günahkâr gardiyanlar geçti...
> Minnettar olmalısın... Kendimi sana sadık görünecek kadar düşürdüğüm ve tüm dünyaya haykırmam gereken şeyleri korkak yüreğimde tuttuğum için.
> Beni aşkın heyecanları içinde bulamayınca şaşırdın. Eğer beni iyi tanımış olsaydın orada nefretin tüm şiddetini bulurdun...
> Dünyaya sadece senin geçici heveslerine tapınmak için geldiğimi hayal edebilecek kadar toy olduğumu nasıl düşünebildin? Kendini her şeyle şımartırken, benim tüm isteklerimi söndürebilme hakkına sahip olduğunu nasıl düşünebildin? Hayır! Belki hizmetkârın olarak yaşadım, ama her zaman özgür oldum. Doğa kanunlarından sonra senin kanunlarını da yazdım ve ruhum kendisini her zaman bağımsız olarak ayakta tuttu. [a.g.e.]

Stoacılar da doğa kanunlarına tapınmış olabilirlerdi ancak politik kanunları zihinlerinde yeniden yazacak kadar radikal davranmazlardı. Bunun nedeni Stoacıların doğayı ruhsal, göksel ve fizikötesi olarak algılamalarıydı. Montesquieu ve tüm on sekizinci yüzyıl için, doğa maddesel, bedensel ve içkindir. Montesquieu, cinselliği doğanın dışa dönük ve görünür biçimi olarak açıklarken, doğanın kendisini dünyada ve ette, somut olarak *ifade etmesi* gerektiği idealinin altını açık bir şekilde çizmiştir. Kişinin

doğal cinsel isteklerinin ifade edilmesi, kişinin kendi olma hakkını reddeden baskı altındaki sosyal rolünün mutlaka inkâr edilmesi demektir. Karılarının cinsel tercihlerini açıklamaları *bu nedenle* (ipso facto) politik bağımsızlığın bildirisidir. Onları kadın olarak tanımlayan davranış, onları insan topluluğunun üyeleri, *Menschen* olarak saptar. Bu onları baskılamaya çalışan aşağılık kompleksi mitini yok eden bir kazanımdır. Cinsellik *İran Mektupları*'nın belki de ana sembolüdür; bir yandan, kendini savunur ve cinsel hayatta daha fazla özgürlük talep eder. Bu nedenle Montesquieu fuhuşu, serbest ilişkiyi, boşanmayı ve hatta ensesti savunur. Öte yandan, bireyin özgünlüğünü somutlaştırır; sosyal statü ve politik otorite yapılanmasında bireydeki tüm özgünlüğün ortaya çıkmasına izin verecek büyük değişiklikler talep eder.

Karılarının ayaklanmasının, doğa kanunlarının ifasından başka bir anlamı daha bulunur. *İran Mektupları*'nın tüm yapısında hiçbir zaman açığa vurulmayan, üstü örtülü bir Freud öncesi baskı ve telafi teorisi vardır. Böyle bir teori, mantıksal açıdan, doğanın aynı anda hem tanımlayıcı hem kuralcı bir şekilde işlemesi için gereklidir. Doğanın erkekler tarafından "şiddete uğradığı" takdirde nasıl "kendini yenileyeceği" açıklanmalıdır. Aksi takdirde "doğa" sözcüğü ampirik dünya gerçekliğini yansıtmayacak, dünyaya keyfi şekilde dayatılan bir başka ideal olacaktır. *İran Mektupları*'nda bize, doğanın her insanı birey yaptığı anlatılır. Fakat İran'da gördüğümüz otoriter toplum, erkeklere zorba rolü biçer ve sanki insanın bireyselliği yokmuş gibi davranır. Şimdi doğaya ne olacak? Bu noktada, politik düşünce içinde *devrim* fikri hayati bir önem taşımaya başlar.[16] Baskıcı bir toplum, insanların sosyal kimlikleriyle -oynamak zorunda bırakıldıkları roller- gerçek kimlikleri arasında radikal bir uçurum oluşturur. Montesquieu bireysel kimliği *sorun* olarak gören ilk düşünürlerden biridir. Baskıcı bir toplumda zaten var olduğu düşünülemez, o *elde edilmelidir*: Böyle bir sistemin *içinde* insanlar kendileri *olamazlar*, kendileri *olabilmek* için sisteme *karşı* mücadele vermelidirler. Hizmetkârlık rolüyle "doğası bozulan" bireyler, ancak bu bağımlılığı alaşağı ederek birey olabilirler. Ayaklanma, baskıcı bir toplumun izin verdiği tek özgünlük biçimidir ve

16 Jean Starobinski bu devrimci temanın önemini anlayan bildiğim tek eleştirmendir. Bakınız: *Montesquieu par lui-méme*, 65-9. Fakat o, bunun, esere ne kadar sıkı dokunduğunu görmede başarısızdır.

doğa baskılandığı zaman ayaklanma kaçınılmazdır. Devrim eylemi, doğanın dengesini yeniden düzenler: Bu nedenle tarihsel bir kaza değil, biyolojik bir zorunluluktur. Kişisel özgünlük ile devrimci sınıf-bilincinin birleşimi, Montesquieu'nün zamanı ile zamanımız arasında geçen iki yüzyıl içerisinde, bolca karşılanan geniş insan olanakları açmıştır.

Özbek, karılarına özgünlük dilini, farkında olmadan o kadar iyi öğretmiştir ki, karıları sonunda bunu ona karşı kullanmışlardır. Bir despot yalnızca zor yolla öğrenebilir: Kendini keşfettiği an, aynı zamanda kendini mahvettiği andır. Yine de devrimciler ona hayatının iyiliğini yaparlar. Kendi köleliklerini yok ederken, aynı zamanda Özbek'in sahte, boş ve kendini mağlup eden efendi kimliğini de yok ederler. Fakat o, kadınlarının tersine hayatta kalır. Cezalandırılmış ve eğitilmiş bir Özbek'in en kıymetli varlıklarından yoksun kaldıktan sonra yeni bir hayata başlayıp başlayamayacağı ve özgün bir yaşam yaratıp yaratamayacağı pek açık değildir. Fakat Montesquieu'nün baskıcı toplumların ve bu toplumları doldurup yaşatan baskılanmış kişiliklerin -hem efendileri, hem köleleriyle- gitmeleri gerektiğini düşündüğü çok açıktır çünkü özgünlük ancak onların yıkıntılarından yükselebilir. Dolayısıyla, devrim teorisi özgünlük idealinden doğar ve onunla birlikte gelişir. Bu iki görüş ve aralarındaki ilişki, Montesquieu'nün bıraktığı mirasın en can alıcı bölümlerini oluşturur.

Radikal Bireyciliğin Yükselişi

Özgünlük ideali ilk ortaya çıktığında, amaçları zamanının tüm otorite biçimleriyle çarpıştığı için ancak radikal olarak adlandırılabilecek bir bireycilik başlattı. *İran Mektupları,* bu yeni bireyciliğin ilk manifestosudur ve bu manifesto kitabın daha ilk sayfalarında kendini gösterir. Mutlak ve evrensel olarak geçerli İslami rejim yasalarına inancını yitiren Özbek şuna inanmaya başlar: "cisimler özlerinde ne saftırlar ne de kirlidirler"; "cismin özünde var olup bu şekilde tanımlanmasına neden olabilecek hiçbir nitelik" Özbek'in aklına gelmez. Bu bakış açısı kendi içinde yeni sayılmaz; Montaigne ve Pascal'ın görüşüne göre, bu, kültürel rölativizm için bir temel oluşturur. Bundan çok farklı sonuçlar çıkaran Montesquieu ise, benzer bütün kültürlere kategorik olarak keskin talepler yönelten bir kişisel

rölativizme ulaşır. Ve Özbek "duyularımız, nesnelerin içindeki saflığın ya da saf olmayışın tek yargıcı olmalıdır," sonucuna varır. Fakat her insanın duyusunun özgün olduğunu fark eder ve şöyle der:

> Nesneler, insanlara aynı gözükmediği, kimilerinin beğendiği şeyi diğerleri beğenmediği için, *her insan buna kendi karar verebilir* ve *kendi amaçları doğrultusunda saf olan nesneleri olmayanlardan ayırabilir; bu nedenle* duyuların şahitliği kural olamaz. [a.g.e.]

Başka bir deyişle, her birey kendi iyi ve kötüsünü kendi yaratmalıdır. Bu öneri özgünlük idealinin kavramsal açılımıdır: Yani, her insanın, kendi hayatını, kendi ahlak felsefesine göre yaşaması gerektiğini dile getirir ve bunu bir kategorik zorunluluk olarak ifade eder. Bu etik bireysellik, mantıksal açıdan, toplumun birey için "kabul edilebilir" nitelikte olup olmayacağı ve "kendi amaçlarını" karşılamaya ne ölçüde yardımcı olacağı konusunda, bireye içinde yaşadığı toplumu yargılama hakkını verir.

Özgünlük hakkı, Montesquieu'nün intihar savunmasının özünü oluşturur. Eğer insan kendini öldürecek olsaydı, der Özbek, sadece kendisine verilen bir hakkı kullanmış olurdu.

> Artık ait olmak istemediğim bir toplum için çalışmamı neden istesinler? Neden, duygularıma rağmen, onayım olmadan yapılan bir kurala bağlı kalmam konusunda ısrar etsinler? Toplum karşılıklı çıkarlar üzerine kuruludur. Fakat bana yük olmaya başladığında, kim beni ondan vazgeçmekten alıkoyabilir?

Burada Montesquieu'nün argümanı çarpıcı bir şekilde özgündür. Stoacılar ve Montaigne için, intihar hakkı, bütün toplum tarafından sözüm ona onaylanan onur kavramından elde edilmiştir: İnsan, kendini şerefsiz bir duruma düşürmektense, kendini yok etmelidir. Fakat Montesquieu, bu hakkı *her bireyin* ait olduğu topluma *karşı* elinde tuttuğu bir sav üzerine oturtur. Her birey "karşılıklı çıkarların" gerçek paylaşımını reddeden bir toplumdan onayını çekme hakkına sahiptir. İntihar, bu çekilmenin sadece en uç biçimidir. İntiharın bu şekilde savunulması, özgünlük idealiyle *onay* ilkesinin birbirlerinden ne kadar ayrılmaz olduğunu gösterir.

İntihar, geri çekilmenin en uç biçimi olmakla birlikte tek biçimi değildir. Bazı durumlarda intiharı haklı çıkaran bireycilik diğer durumlarda devrimi meşrulaştırır. Bu nedenle, Özbek, 1688'deki İngiliz Devrimi'ni, bu devrime katılanları şaşırtacak şekilde savunur.

> ... İngilizlerin sabırsız mizaçları, krallarının otoritelerini sağlamlaştırmasına kolay kolay izin vermez. Teslimiyet ve itaat, çok az kullandıkları iki erdemdir. Bu çizgide, olağandışı şeyler söylerler. Onlara göre, insanoğlunda bağlılık yaratabilecek tek birleştirici güç vardır, o da minnettir. Koca, karı, baba ve oğul birbirlerine karşılıklı olarak duydukları sevgiyle ya da birbirleri için sağladıkları çıkarlarla bağlıdırlar. Minnet duymaya yol açan bu dürtüler, tüm krallıkların ve toplumların kökenidir. Eğer bir prens, tebaasını mutlu yaşatma amacından çok, onları baskılayıp yok etmeye çalışırsa, itaat ilkesi işlememeye başlar; hiçbir şey onları birbirlerine bağlamaz, hiçbir şey onları kendine bağlı kılmaz ve doğal özgürlüklerine geri dönerler. [a.g.e.]

Bu standart, tüm hükmeden ve edilenlere uygulandığı gibi, "tüm krallıklar ve tüm toplumlara," karı ve kocanın, baba ve oğulun rollerine de uygulanmalıdır. Bireyler, amaçlarına erişmelerini başarısız kılan her rol sistemini reddetmekte özgür kalmalı ve anarşik bir özgürlüğe geri dönmelidirler. Montesquieu'nün argümanını tam olarak anlayabilmek için boşanma savunmasıyla -simgesel işlevi artık iyice ortaya çıkmış olan- bağlantısını kavramalıyız. Tüm özel ve genel, kişisel ve politik insan ilişkilerinin değeri, her insanın bireyselliğinin kendini ifade etmesine ne kadar izin verdiğine bağlıdır. Bireyselliği azami seviyesine çıkarmak için, tüm ilişkiler bireylerin kendi rızalarıyla idare edilmelidir.

İran Mektupları'nın radikal bireyciliği, radikal eşitlikçiliği doğurur. Eğer tüm bireyler, kendi kişisel amaçlarını gerçekleştirirlerse, hiçbir insanın amacı diğerinin amacından önemli sayılmaz. Bu nedenle, Özbek, özgürlüğün ve eşitliğin tam anlamıyla iyi sonuçlar verdiği Hollanda ve İsviçre gibi modern cumhuriyetleri cömertçe över.

> Hiçbir şey yabancılara, özgürlük ve onun sonucu olan bolluk kadar çekici gelmez. Özgürlük zaten kendisi için aranır, bolluğun bulunduğu ülkeyi arayıp bulmak için ise ihtiyaçlarımızın peşine takılır gideriz... Normalde servet eşitliği sağlayan yurttaş eşitliği, siyasi topluluğun her organına bereket ve yaşam getirir ve bu tür faydaların genel anlamda yaygınlaşmasını sağlar. Baskıyla yönetilen ülkeler için aynı şey söylenemez: Bu toplumlarda, halk yığınları aşırı yoksullukla inim inim inlerken, prens, saray mensupları ve sadece birkaç kişi tüm zenginliğe sahiptir. [a.g.e.]

Burada Montesquieu'nün idealize ettiği, sadece *Kanunların Ruhu*'nda (VIII.3) ilan edilen saf yasal eşitlik gibi "resmi" bir eşitlik değil, apaçık bir "kalıcı" statü ve fırsat eşitliğidir. Üstelik belki de kalıcı eşitliğin ilk belirgin *modern* anlayışıdır. Bu anlayış, özellikle köylüler ve proleter katmanlar arasında Batı kültür tarihi boyunca tekrarlanan ve İngiliz İç Savaşı kadar yakın bir geçmişte yeniden ortaya çıkan geleneksel ve ilkel eşitlik rüyasından, yani kıtlık ve tutumluluk üzerine kurulu basit, durağan, yüz yüze bir tarım ekonomisinden ayrılır.[17] Montesquieu bunun yerine, büyüme ve bolluğa dayanan modern, kentsel ve dinamik bir ekonomi tasarlamıştır. Bunu geliştirmemesine ve gerçekten de kısa bir süre sonra vazgeçmesine karşın, bu eşitlik modeli -*İran Mektupları*'ndaki daha birçok şey gibi- sosyal düşüncenin iki yüzyılının tohumlarını atmıştır.

Montesquieu'nün düşüncesindeki radikal bireycilik, bütün eserlerine hâkim olan ve her zaman itibarının merkezini oluşturan bir tavıra, *kanunculuğuna* ters düşer. *Kanunların Ruhu*'nda, o sıralarda özgürlüğün klasik liberal tanımı haline gelmiş olan şu tanımı yapar: "Özgürlük, yasaların izin verdiğini yapma hakkıdır..." Bir yurttaş, yasaların yasakladıklarını

17 Kilisenin ve devletin yinelenen (ve gaddar) baskılarına rağmen bu idealin Hristiyanlık tarihi boyunca devamlılığı için bkz Ernst Troeltsch, Olive Wyon tarafından çevrilen, *The Social Teachings of the Christian Churches* (2 cilt, New York: Harper Torchbooks, 1960), özellikle sayfa 39-82, 328-82, 694-728. Modern laik hareketler üzerine etkileri için bkz. E.J. Hobsbawm, *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in th 19th and 20th Centuries* (New York: Norton, 1965)

yaptıysa "artık özgür olamaz çünkü tüm diğer yurttaşlar da aynı hakka sahip olacaklardır." (XI.3) Bir süre sonra, bu tanım geliştirilir: Siyasi özgürlük gerçekte *güvence*dir, kişinin eylemlerinin sonuçlarını hesaplayabilme yeteneğidir. (XII.2) İnsanoğlu, usule ait standartları gözlemlediği ve yasal ölçütleri kullandığı sürece, hemen hemen her siyasi sistemde, özgürlükten keyif alabilir. (XII. 4.) Özgürlüğe engel olan yalnızca despotluktur, çünkü despotluk "prensin anlık isteklerine" göre düzenlenir ve hiçbir "yerleşik anayasaya" ya da "düzenlenmiş yasalara" sahip değildir. (III.8) Bu özgürlük anlayışı, Montesquieu'nün ampirizminden kaynaklanır: O, bildiği tüm değişik siyasi sistemleri içine alabilecek esneklikte bir özgürlük arzular.[18] Bir sistem sorunsuz işlediği ve güven içinde bütünlüğünü koruduğu sürece içindeki insanların özgür olduğunu söylemek ister. Kanunlarının *içerikleri* önem taşımaz; bunlar "genel soyut kurallar olarak çıktıkça" ve bazı yerleşik *formlar*la yönetilen "bağımsız mahkemeler tarafından idare edildikçe," özgürlüğün garantisi olacaklardır.[19] Bu nedenle, Montesquieu'nün özgürlük düşüncesi, onun sevgili parlamentolarına ya da onların koruduğu ve birleştirdiği aristokrat ayrıcalıklarına bir tehdit oluşturmaz. Bu yasacı düşünce ile onun politik imaları, *İran Mektupları*'nda zaten görülür; fakat Montesquieu'nün önceki eserleri, daha sonraki çalışmalarının aksine yasacılığın keskin bir eleştirisini de içerirler.

Eğer özgürlük, salt yasaların izin verdiğini yapabilme gücü olsaydı, saray kadınlarının itiraz edecek pek fazla nedeni olmazdı. Özbek "Sen şeytanın kırbacı ve sadakatin direğisin, onların harem kurallarına uymalarını sağlıyorsun," der harem ağasına. (İM, 2) Yine karılarına çok kızdığı bir anda, bahşettiği "iş kanunlarını" ihlâl ettikleri için onları azarlar. Ka-

18 Aynı yerde ve aynı zamanda özgürlüğün daha cesurca yapılmış bir doğal-yasa tanımını buluruz: "yapmamız gerekeni yapma gücü ve yapmamız gerekmeyeni yapmaya zorlanmama." (XI.3) Bu açık sözlü aykırılık *Kanunların Ruhu*'nda hiçbir zaman çözümlenmemiş, hatta tanınmamıştır bile. Göstermeye çalıştığım gibi *İran Mektupları* daha eleştirel ve katıdır.

19 Bkz. Franz Neumann'ın Girişi, lxi-lxii. Neumann, Montesquieu'nün ondokuzuncu yüzyıl *Rechtstaat* teorisine ve ona Almanya'da eşlik eden liberalizmin çöküşüne katkılarını vurgular. Alman burjuvazisi, biçimler gözlemlenebilir olduğu sürece her şeyin kahrını çekmeyi öğrenmiş ve Montesquieu'yü ustalardan biri olarak kutsamıştır. Montesquieu'nün bu varsayımsal öğrencisini onaylayıp onaylamayacağı tartışmaya açık bir konudur.

nunlara böyle atıfta bulunması bütünüyle ironik değildir. Nitekim Özbek'in sistemi önceden az çok kestirilebilir kurallarla işler; istekleri anbean değişmez; karıları ondan ne bekleyeceklerini bilir; onun gözdesi olabilmek için devamlı entrika içinde olmalarına karşın, Özbek, onlara (belki de ilgisizliğinin bir sonucu olarak) kayıtsız davranır. Hepsinden aynı terbiyeyi ve itaati bekler. Özbek, baskıcı bir sistemle çevrelenen kadınların, dışarıdaki dünyadan kesinlikle daha emniyette -hatta fazlasıyla emniyette- olduklarına dikkat çeker.

Daha sonra Özbek, bu yasal standardı evrenselleştirir ve 18. yüzyıl Deistlerinden sonra, Tanrı'yı memnun etmenin doğru yolu; "toplumun kuralları ile insanlığın görevlerini gözlemlemektir," der. Bu, "tüm hayır işlerini ve insani şefkati kendi adlarına ifa ederek ve içinde yaşadıkları kanunları asla ihlâl etmeden," yapılabilir. Özbek, kişinin içinde yaşadığı toplumla tüm insanlık arasında ve belirli yasalarla evrensel görevler arasında olası bir gerginlik görmez. Lakin Özbek, seyahatlerinin sonunda yasallık görüntüsü ardında gizlenen derin çelişkiyi aniden fark eder. 1720'de John Law'un mali spekülasyonları sonucu fitili ateşlenen ekonomik krizin doruğunda Paris'ten şöyle yazar: "Göz açıp kapayıncaya kadar, en küçüğünden en büyüğüne ahlaki çöküntüye uğrayan asil bir ulus gördüm... Yüce gönüllülüğün, açık yürekliliğin ve iyi niyetin her zaman doğuştan gelen erdemler olarak kabul edildiği bütün bir ulusun en aşağı seviyeye düştüğünü gördüm. Ve hastalığın, en sağlıklı üyelere kadar yayıldığını izledim." Ve Özbek travmatik bir şok ile hezeyan eder. Onu en derinden sarsan "Tiksindirici yasaları en korkak eylemlerin garantisi olarak" görmeleri ve "bu haksızlık ve ihanete *zorunluluk* (Montesquieu'nün vurgusu)" adını vermeleridir. Bir yasa tiksindirici olduğu zaman, onun tartışmasızlığı ve istikrarı sadece içindeki şeytanı güçlendirir. Özbek, dürüst bir adamın iflasıyla ilgili duygusal bir öykü anlatır. "Bütün aileyi gözyaşları içinde bıraktım," diye böbürlenir kötü adam. "İki iyi kızı çeyizinden ve küçük bir oğlanı eğitiminden mahrum ettim. Baba kederinden ölecek, anne üzüntüsünden çürüyecek. Yine de," diye devam eder gece sakin bir şekilde yatmaya giderken, "yasaların izin vermediği hiçbir şey yapmadım." Özbek, bir yasanın içeriği adil olmadığında, resmi yasallığın, sadece kurbanlarının yok oluşunu meşrulaştırdığını -tartışmalı bir özgürlük biçimi- artık anlar. Kitabın dramatik yapısı içerisinde, bu an-

layışın altı çizilir. Özbek'in kanunculuk eleştirisi doruğa ulaşmak üzereyken son masumiyet anına da dikkat çeker: Sonraki mektup, Özbek'in gücünü ve şerefini yok edecek olan ve henüz başlayan ayaklanmayı açığa çıkarır. Bu noktada açıkladığı bilgi, onu bekleyen kaderi tanımlar ve kendisi hakkında önceden bilgi verir: Bu sırada o bunu bilmez ama gördüğü aslında kendi yansımasıdır. Kendi kanunları da " doğa kanunlarından sonra yeniden yazılmak" üzeredir: Biçimsel olarak ne kadar meşru olursa olsun, herhangi bir baskıcı yasalar sisteminin böyle bir kaderden kaçamayacağı doğaldır. Buradaki radikal bireycilik kendi içinde, yasaya karşı gelmez. Fakat insan özgürlüğünün esnekliğini yasal biçimlerin katılığına sokmak için, prosedürü kutsarken esası gizlemeye yeltenen yasalcı eğilime direnir. Kanunların *içerikleri* ve insanoğluna yaptıkları üzerine eleştirel incelemede ısrar eder.

Etkileri irdelendiğinde, özgünlük idealinin Batı politik düşüncesinin temel kavramlarından birini daha sorguladığı görülür: *Erdem*. Erdemin geleneksel, klasik tanımı bizzat Montesquieu tarafından *Kanunların Ruhu*'nun başında kısa ve öz olarak belirtilmiştir: Politik olarak erdemli bir kişi "ülkesinin kanunlarını seven ve kanunların sevgisiyle hareket eden" kişidir. (Montesquieu'nün Açıklama Notu) *Ruh*'un *(Esprit)* erdem nosyonu, özgürlük nosyonu gibi, kendine özgü bir biçimde yasalara uygundur ve tutucudur: Hemen hemen mevcut her politik sistemi desteklemeye yetkindir. Dayattığı tek koşul sistemin *baskıcı* bir sistem olmasıdır: Zira Montesquieu erdemi, "zorlu ve acılı bir *öz-vazgeçme*" olarak tanımlar. Bu vazgeçme insanoğlunun kendi kendine üstlenmeyeceği bir vazgeçmedir; zorunlu olacaksa eğer, mutlaka zorlanmalıdır. Bu nedenle, sansür, erdemli bir devlette insanların yıkıcı olabilecek fikirlerini ifade etmelerini engellemek için zorunludur. Cinsel özgürlükler de acımasızca cezalandırılmalı ve kadınlar, cazibeleri ve canlılıkları tüm güvenilir vatandaşların erdemlerini baltalamasın diye, boyunduruk altında tutulmalıdır. Gerçekten de, vatanseverlik dışındaki tutkuların tüm dışavurumları sınırlanmalıdır: "Özel tutkularımızı tatminde ne kadar başarısız olursak, sıradan tutkularımızdan o kadar kolay vazgeçebiliriz." Montesquieu'ye göre burada erdemli bir toplum, bir keşiş düzenine benzer. Montesquieu, keşişler neden böyle baskı altında bir yaşam tarzına bağlıymış gibi görünürler, diye sorar. Çünkü:

> onların kanunu sıradan tutkuların beslendiği şeyleri yasaklar: Geriye sadece onlara acı çektiren o kanuna duydukları tutku kalır. Bu kanun ne kadar çetin olursa, onlara kalan tek tutkuya verdiği güç de o kadar fazla olur.

Bu erdem nosyonu, benlik ile toplum arasına kesin bir çizgi çizer: Benlik ancak özgürlüğünden feragat ettiği ve toplumun ona dayattığı kurallara boyun eğdiği sürece erdemlidir. Fakat bir defa daha, *Kanunların Ruhu*'nun tutucu otoriterliği en zekice eleştirisini *İran Mektupları*'nın radikal bireyciliğinde bulur.

İran Mektupları'ndaki erdem tartışması, yasa ve özgürlük tartışması gibi, Özbek'in harem ağasına karılarını nasıl idare edeceğine ilişkin talimatlarıyla başlar. "Senin yorulmak bilmez dikkatin, kararsız kalınca erdemi savunmalıdır," der Özbek. "Yönettiğin kadınlar görevlerinden kurtulmak isterlerse, böyle bir umut beslemekten vazgeçmelerini sağlamalısın." Burada, aynen *Ruh*'ta olduğu gibi Montesquieu, erdemi itaatle özdeşleştirmektedir. Erdem benliğin inkârı olduğuna göre, kadınları, kendini-ifade etme isteği yaratabilecek her tür deneyimden korumak son derece makul görünebilir: Bu nedenle kadınlar tüm "dünyevi eğitimden" yoksun bırakılmalı ve "günah işleyememenin yarattığı mutluluğa" kilitlenmiş olarak kalmalıdırlar. Fakat, bizzat Özbek, bir öfke anında parlayarak, kendi erdemini havaya uçuracak kıvılcımı kazara tutuşturur. Zaşi'nin bir harem ağası ile buluşması üzerine çileden çıkan Özbek, şöyle der:

> Muhtemelen bana her zaman sadık olduğunu söyleyeceksin. Hadi canım sende! Sanki sadık olmaktan başka bir seçeneğin vardı!.. Seni tutan sürgüleri ve kapıları nasıl kırabilirdin ki? *Sen özgür olmayan erdemi göklere çıkardın*...[a.g.e.]

Özbek sadakatin, zor kullanıldığı zaman, anlam ve değerinden yoksun bırakıldığını görür; erdem ancak özgürce verildiği takdirde sadakate atfedilebilir. Özbek'in bir Fransız'la yaptığı sohbet bu fikri genişletir ve derinleştirir. Adam, Özbek'e erdemin "doğada filizlenen" hislerden oluştuğunu söyler; bizim deyişimizle her insanın özgün kişiliğinin içsel

bir nedeni vardır. Fransız daha sonra, İranlıların bir grup köleyle birlikte yaşamaya zorlanmasına çok şaşırdığını ifade eder. Bu kölelerin,

> yürekleri ve akılları toplumsal konumlarının sefilliğini her zaman yansıtır. Bu cesaretsiz insanlar doğadan gelen erdem duygularınızı zayıflatırlar. Bunu, zalimce hükmettikleri çocukluk yıllarınızdan beri yapmaktadırlar.[a.g.e.]

Fransız burada ince bir ironi kullanır, fakat bu ironi Özbek'i etkilemez ve efendilerin doğal erdemden yoksun olmalarının suçunu kölelerde buluyormuş gibi görünür; ama sözcükleri dikkatle inceleyecek olursak sorumluluğun, onları esir eden baskıcı sistemin tamamına yüklendiğini görürüz. Aslına bakılırsa, İranlıları kölelerle birlikte yaşamaya "zorlayan" hiçbir şey yoktur; kendi efendi olma arzularından başka. Eğer efendiler kendilerini çürümüş ve doğal erdemlerinden yoksun kalmış bulurlarsa, suçlayabilecekleri tek şey onları efendi yapan sosyal sistemdir. İnsanı köleleştirmenin zulmü, erdemin üzerine yaslanması gereken insan özgürlüğünün öncülünün yaşayan inkârıdır.

Montesquieu kendini çelişkili bir duruma sokmuştur. Erdemi, kişinin içinde yaşadığı sosyal ve politik sisteme itaati ile özdeşleştirmeye başlamıştır. Fakat özgünlük hakkını inkâr eden ve bu hakkı kullanmak için gereken özgürlük ve eşitliği askıya alan *baskıcı* bir sistemin, sistemli şekilde erdemin olabilirliğini mahvettiğini harikulade bir biçimde göstermiştir. Erdem, tüm yapısıyla onu baskı altında tutan bir sistemde kendini nasıl ifade edebilir? Montesquieu buna açık bir cevap vermez ama *İran Mektupları* birçok çarpıcı ima içerir. Özbek'in karılarının, açık isyanın eşiğindeki tavırlarını ele alalım:

> Karıların artık hiç çekingen değiller. Harem ağasının ölümünden sonra, sanki *her şey onlar için serbest görünüyor*... Geçen her bir gün, ahlakın daha fazla çöküşüne şahit oluyor. Artık karılarının yüzünde *geçmişte taçlandırılan o katı ve coşkulu erdemi* bulamazsın. Bu salonlara yayılan *yeni bir keyif anlayışı,* bana göre yeni bir doyumun şaşmaz kanıtıdır. En küçük şeylerde *şimdiye kadar su yüzüne çıkmamış özgürlükleri* fark edi-

> yorum. Kölelerinin arasında bile görevlerin yerine getirilmesine ve kuralların uygulanmasına karşı hüküm süren kayıtsızlık beni şaşırtıyor. Onlar sana hizmet etmenin, bir zamanlar tüm sarayı canlandıran coşkulu azmine artık sahip değiller. [a.g.e.]

Montesquieu'nün bu sözleri çok önemlidir. Rapor tam olarak kadınların erdemden *tümüyle* yoksun olduklarını söylemez. Montesquieu, kadınların, erdemin *belirli bir türünü - "cette vertu mâle et sévère qui regnoit autrefois"*- onları despotça yöneten ve baskı altında tutan bir erdemi kaybettiklerini söylemektedir. Fakat belki de bu kadınlar farklı bir tür erdemin etkisi altındadırlar. "Her şeyin olabilir göründüğü" kişiye uygun bir erdem, yeni kazanılmış "özgürlüklere" ve bireyin kendinde bulduğu "hazza" dayalı bir erdem. Bu yeni erdemin hareket halindeyken neye benzediğini bir an için görebiliriz: Roxane nihai manifestosunda ona başvurur; doğal bireyselliğini henüz ispatlamıştır: "Doğanın yasalarından sonra senin yasalarını yeniden yazdım ve ruhum ilk defa bağımsız kaldı." Roxane henüz yarattığı özgünlük kimliğinin inkârına dayalı bir erdem biçimini şimdi reddetmek zorundadır. "Kaprislerine itaat etmek için kendime izin vererek, erdemin adını kirletmeye cüret edebildim." Gerçek erdem, muhtemelen şu anda Roxane'in yapmakta olduğu şeyin içinde cisimleşmiştir. Fakat Roxane'in eylemleri erdemliyse, erdem fikri yeni bir hayat kazanmış demektir. *Kanunların Ruhu*'nda en iyi şekilde açıklanan geleneksel erdem, sancılı bir öz-baskıyı gerektirir. *İran Mektupları* hazza ve kendini-ifadeye dayalı bir erdemin yolunu açar. Geleneksel erdem, kişinin, ülkesini ve ülkesinin kanunlarını sevmesidir: Oysa burada, baskıcı bir sistemde, erdem, ülkeye ve onun kanunlarına *karşı* olmalıdır. Geleneksel erdem tutucudur, statükonun direğidir. Oysa şimdi en derin dürtüsü baskıcı bir statükoyu alaşağı etmek olan son derece devrimci bir erdemle yüz yüzeyiz.[20]

20 Montsquieu bu yeni erdem teorisini geliştirmedi ve gerçekten de sonunda ondan vazgeçti; fakat bu teorinin üzerine temellendirdiği radikal bireyciliği hiç terk etmedi. *Kanunların Ruhu'* nda görünen geleneksel erdem nosyonu acımasız bir biçimde baskıcıdır; fakat Montesquieu, bu nosyonun gerektirdiği baskıyı desteklemez. İki eserde temelden farklı iki ayrı amaca hizmet eden erdem fikrinin anlaşılması son derece önemlidir. *Mektuplar*'da erdem ideal şey, insanın bu amaçla doğduğu şey olarak tasarlanır. (10) *Ruh*'ta normatif değer yoktur; pek çok ideal değer arasında *bir* tanesini, despotizmin olası alternatiflerinden birini -Montes-

Montesquieu'nün Özgünlük İmgesi: Metropol [21]

İran Mektupları, genellikle Duc d'Orléans'ın hükümdarlığı sırasındaki Paris hayatının satirik ve eleştirel yorumu olarak okunur. Bu talihsiz bir vurgulamadır çünkü Montesquieu'nün, Paris'in *metropole* dönüşmesiyle açılan yeni olanaklar dünyasını hayata geçiren ilk yazarlardan biri olduğu gerçeğini gizler.[22] Montesquieu'nün metropol görüsü şüphe gö-

quieu'nün en çok tercih ettiği değil- betimler. Bunun nedeni, onun, sadece sosyolojik anlatıcıların düşünme eğiliminde oldukları gibi "bilimsel" olmaya çalışması ve değerlerden azat oluşu değildir. (Bkz. Emile Durkheim, *Montesquieu ve Rousseau: Forerunners of Sociology*, çeviren Ralph Manheim [Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960], 15 ve devamı). Eksiksiz bir olgunluğa sahip *Kanunların Ruhu* aslında oldukça karamsar bir eserdir; genç *İran Mektupları*'nı saran radikal ideallerin ve umutların izine rastlanmaz. *Mektuplar*, vefayı, bağlılığı ve erdemi, genel olarak insana ilişkin tüm bağları, doğal olarak beraberinde insan özgürlüğünü tartışır. *Ruh* her ikisini de ampirik ve psikolojik olarak bağdaşmaz görür. Montesquieu bu sonuca herhangi bir felsefi argümandan yola çıkarak ulaşmaz; onu insan doğasının talihsiz bir gerçeği olarak olduğu gibi kabul eder. Anayasal monarşiyi tüm olası modellerin en iyisi olarak tercih ederken Montesquieu kendini özgürlüğü tercih ediyormuş gibi görür: aklı başında bir hükümetin "her bireyin kendi çıkarlarını öne çıkararak kamu yararının önüne geçtiği" (III.7) ve böylece yurttaşların asla olmayı düşünmedikleri "iyi insanlar" olmak zorunda kalmayıp "iyi kullar" olacakları (III.6) şekilde düzenleyeceği görece kontrolsüz bir devlet (18. yy.ın bilinen liberal tarzında). Montesquieu'nün resmettiği şekliyle monarşinin içinde insan tutkusu kendini, bireylerin kendileri için koydukları yasalardan başka kısıtlamalar olmadan özgürce ifade edebilir (V.19; VII.8-12); fakat erdemin bu tutkular ve kişiliklerin birbirlerini etkilemesinden doğacağı umudu çoktan terkedilmişti. Montesquieu genç radikalizmin yerine karamsar bir dünya görüşüne uygun bir liberalizm geçirmişti. İnsanların erdemli olmayı seçeceği bir toplum için aşırı bir umut beslemekti bu; artık insanların hiç değilse kendileri olmada özgür oldukları bir toplumla yetinilmelidir.

21 Bu bölümün teorik temeli olan Georg Simmel'in "The Metropolis and Mental Life " başlıklı yazısı *The Sociology of Georg Simmel*'de yeniden basılmış ve Kurt Wolff tarafından tercüme edilmiş ve düzenlenmiştir (Glencoe, Illinois: The Free Pres, 1950),409-24.

22 Carl E. Schorske şehri, Aydınlanma düşüncesinde özgürlük ve gelişmenin tekrarlayan imgesi olarak ele alır: Oscar Handlin ve John Borchard'ın editörlüğünü

türmez bir şekilde onun duyarlılığının modernliğini belirtir. *İran Mektupları* modern realizmin büyük eserlerine giden yolu gösteren metropol hayatına ait detaylı betimlemeler ve hatırlatmalarla doludur. Fakat Montesquieu, metropolü sadece betimlemekten hoşlanmaz, ona felsefi anlamlar ve değerler bahşeder: Metropol, özgün hayat için ideal ortamdır. Montesquieu'nün İranlı konukları kendilerini keşfetme sürecinde metropolün erdemlerini de keşfederler.

Özbek ve arkadaşları, kendi hayatlarının can sıkıcılığının ve anlamsızlığının farkına vardıkça Paris yaşamını takdir etmeye başlarlar. Parislilerin, ilk bakışta çok daha mutlu olduklarını görürler. Özbek "İranlı kadınların Fransa'dakilerden daha güzel, fakat Fransız kadınların daha hoş olduklarını" gözlemler. "İlkini sevmemek mümkün değil, ama ikincisiyle mutlu olmamak da aynı derecede imkansız." Montesquieu'nün buradaki sözcük seçimi çok önemli bir antitezi ortaya koyar, *"Sevmek"*: İranlı kadınla ilişkisi tümüyle geçişkendir; duygu akışı özneden nesneye sadece bir yöndedir. *"Birlikte mutlu olmak"*: Bu tümüyle farklı bir ilişki çeşididir, karşılıklı "birliktelik" ilişkisidir. İlişkinin karşılıklı olma kapasitesi belirli bir mizacı gerektirir: Bir kadın, saray sakinleri gibi "nazik ve alçakgönüllü" değil, Parisliler gibi "yaşam dolu ve sefih" olmalıdır. İnsanları neşeli kılmak için özel bir sosyal ve politik iklim gerekir: "Burada *her kademede ve meslekte* gördüğün *zihinsel özgürlüğü* İran'da göremezsin." Özbek, sefahatin kendini gerçekleştirebilmesi için liberalizme dönüşmesi gerektiğini öğrenir. Bu metropolün verdiği derstir: Çünkü yalnızca burada her kademeden insanın özgürlüğü saygı görür, Özbek'in (ve diğer insanların) aradığı mutluluk ve kendini gerçekleştirme de burada bulunabilir.

İran Mektupları canlı bir yakınlık ve güçle, metropol yaşamının en iyi yanlarını ve bu yaşamın içinden her tarafa yayılan özgürlüğü hissettirir. Kentin hızı karşısında, Rica'nın şaşkına döndüğünü görürüz: "Bir aydır Paris'teyiz ve devamlı hareket halindeyiz... Belki buna inanmayacaksınız ama, burada bulunduğum bir ay içerisinde kimseyi yürürken görmedim.

yaptığı *The Historian and the City* 'de (Cambridge, Mass: M.I.T. Pres 1963), 95-114 "The idea of the City in European Thought" başlıklı yazısına bakınız. İlginçtir Schorske ne Montesquieu'yü ne de Rousseau'yu tartışır.

Dünyada, gövdelerini Fransızlar kadar iyi kullanan başka hiç kimse yok; koşuyorlar, uçuyorlar." Bu soluksuz hız, enerjilerinin ve yaşamlarının yoğunluğunun kanıtıdır. Etkileşimlerinin yarattığı ortak frekans şaşırtıcıdır: "Eğer insan sosyal bir hayvan ise, Fransızlar herkesten çok insandır. Bir Fransız kişiliklidir, çünkü yalnızca toplum için yaratılmış görünür." Ama bu sosyallik boşluktan kaynaklanmaz ve insanları gerçek işlerinden koparmaz. Özbek, Paris'teki sanat, bilim, zanaat ve iş dünyasının gelişen durumuna dikkat çekiyor. Doğru, diye onaylıyor, bütün bu eylemin arkasındaki en önemli güdü, kişisel çıkardır ve aşırıya kaçtığı zaman insanı yozlaştırır. Fakat bu kişisel çıkar, şimdi ve burada yıkıcı olmaktan uzaktır. Tam tersine "bir sosyal sınıftan diğerine, zanaatkârlardan soylulara kadar uzanan bir iş hevesi" yaratmaktadır. Bu ruh bütün ulus tarafından yakalanmıştır. İş ve endüstri her yerdedir. O zaman, "bu kadar fazla sözünü ettiğiniz efemine insanlar neredeler?" Parisliler yalnız "zorunluluk" için değil "bolluk" için de çalışırlar. Bu nedenle de hiçbir zaman tatmin olmazlar; doygunlukları yalnızca yeni gereksinmeler doğurur, isteklerinin sonu yoktur ve doyurulamaz. İngiliz ekonomistlerini inceleyen Montesquieu, bu sürekli mücadeleyi bozulma belirtisi değil toplumsal sağlık belirtisi olarak görür. "Eğer Paris'in sakinleri gereksinim duydukları pek çok şeyden vazgeçecek kadar cesur olsalardı, her geçen gün daha güçsüz düşerlerdi ve devlet de en küçük bir kuvvet tarafından zapt edilebilecek derecede güçsüzleşirdi." Metropol, tüm geleneksel toplumlardan yalnızca hizmetlerinin niceliği ile değil, niteliği ile de farklıdır: Parislilerin gelir kaynakları, diye yorumlar Rica, "akılları ve yaratıcılıklarından ibarettir. Her insanın kendi aklı ve yaratıcılığı vardır ve bunu en iyi şekilde kullanır." Bu devamlı zihin hareketliliği ve enerji salımı Paris'i "buluşların anası" yapar. Sonsuz dinamizmi ve üretkenliği ile Montesquieu'nün metropolü, bir mikrokozmos ve doğa simgesidir. Metropol de doğa gibi, yaşam kaynaklarında mekanik ve biricycidir, organik ve kolektif değildir. Bu nedenle, metropol yaşamı, kendini, atomlarının sonsuz çeşitliliği ile ifade eder. "Yabancı olduğum için," der Özbek, "devamlı buraya gelen ve bana hiç durmadan yeni bir şeyler sunan insan kalabalığını incelemekten daha iyi bir şey yapamadım." Tüm kimliği insan doğası ve çeşitliliğinin baskılanmasına dayanan Özbek, ilk kez seyircisi olduğu doğal yaşamın özgünlüğü karşısında büyülenir.

Montesquieu'nün betimlediği metropol, simgeleştirdiği ve ifade ettiği doğa görüsü gibi, ortaya radikal düşünceler atar. Metropolün toplumsal dengesizliği, çelişkili bir şekilde, devletin politik dengesi için yine metropol tarafından desteklenen gizil bir güç olur. "Bir prensin güçlü olması için," diye yazar Özbek, "tebaasının zevk içinde yaşaması gerekir. Prens, tebaasının bolluk içinde yaşaması için çalışmalı ve buna yaşam ihtiyaçları için ayırdığı kadar zaman ayırmalıdır." Bolluk ekonomisi, ancak tüm insanlar kendilerine içkin sınırlar koymayan aralıksız ve sonu gelmez eylemlerle uğraşırlarsa gelişir. Fakat her modern devletin ihtiyacı olan sosyal bolluk, devletlerin üzerine oturduğu sosyal yapılanmayla radikal bir şekilde çarpışır. Fransa'da devletle toplum arasında belirgin bir gerginlik vardır. Bozulmuş ve karışıklığa sürüklenmiş Fransız devletinde, iktidar sosyal bir sınıfın işidir; otoritesini sihirli ve geleneksel bir saygı ile gücün kararsız birleşiminden alır. Bir taraftan da, enerjik ve sağlıklı bir metropolün içinde, yani "Paris'te, özgürlük ve eşitlik hüküm sürmektedir. Doğum, itibar, hatta ne kadar parlak olursa olsun askeri şöhret bile insanı içinde kaybolduğu kalabalıktan kurtaramayacaktır." Montesquieu, kent sokaklarının ve kalabalıklarının eşitleyici ve özgürleştirici gücünü çok net bir şekilde algılar. Metropol yaşamının sürekli devinimi, akışına öldürücü bir katılık yükleyecek olan bütün durağan sosyal rolleri parçalar ve süpürür. Paris, *kişiler* arasında ayırım gözetmez çünkü tanıdığı tek yasa hareket yasasıdır ve kalıcı bir devrim devletine doğru ilerlemektedir. 1721'de Paris, hâlâ Versailles tarafından yönetilmektedir. Fakat sosyal tarih nehrinin siyasi tarihe karışmasına çok az zaman kalmıştır ve modern şehir, geleneksel devlet dönemini kapatmıştır.[23]

Metropolün yurttaşları, bitmek bilmeyen bir uyarıcı bombardımanına, devamlı değişen yaşam biçimlerinin baş döndürücü akışına maruz kalmışlardır. Bu baskıya dayanabilmek için, her tür yaşam biçiminin kendi etrafına sardığı mutlak geçerliliğe ve kutsallığa, isteklerinin arasından bak-

23 Yaşamın saygın örtünün yırtılarak Burke'nin yas tutmasına yol açan olay Parisli kitlelerin 5 Ekim 1789'da Versailles'a yürümeleridir. O gün kadınların önderlik ettiği binlerce insan kralın sarayının etrafını sarmış ve kralla kraliçeyi hüküm sürmeye halkın arasında devam etmeleri için şehre geri getirmişlerdir. Bkz. George Rudé, *The Crowd in the French Revolution* (New York: Oxford University Pres, 1959), 61-79

mayı öğrenmişlerdir. Onlar için yalnızca tek bir şey kutsaldır: Ayrı ayrı her insanın bireyselliği. Onların, mutlak olan her şeyden "özgürleşmiş olan beyinleri", her bireyin kendi olmasını sağlar. Böyle bir iklimde Rica, tuhaf aristokrat kıyafetini bir maske, kendini kendinden ve Parislilerden gizleyen bir şablon olarak algılar.

> Bütün bunlar, yüzümde beğenilecek bir şey kalıp kalmadığını görmek için, İranlı giysilerimi çıkarıp, Avrupalılar gibi giyinmeye karar vermeme neden oldu. Bu sınama, *gerçekten neye değer olduğumu* anlamamı sağladı. Üzerimdeki tüm yabancı süslerden arındığımda, hakkımda verilen hükmün daha adil olabildiğini anladım... Aniden bir hiç oldum. [a.g.e.]

Rica, metropol kalabalığının hükmüyle bir an için allak bullak olsa da yargılama konusunda onları ehliyetli bulur ve insanları oldukları gibi gördüklerini hisseder. Özbek, bunu kendi yöntemiyle anlamıştır. Önceleri Paris'teki davranış ve ahlak gevşekliği onu dehşete düşürür. "Kadınlar burada tüm ihtiyatı elden bırakmışlar," diye yazar Roxane'e: "erkeklerin karşısına yüzleri açık çıkıyorlar..." Bu peçesiz kadınlar, bütün olarak Paris'teki hayatın -ve de metropolün- simgeleridir. Bu yaşam tarzında Özbek'i en çok şaşırtan, bu tarzın devam ettirilmesindeki *açıklıktır*. Bu nedenle, Roxane'e hayatını saran inzivanın değerini bilmesini söyler:

> Evet, Roxane'im, eğer burada olsaydın, cinsinin içine düştüğü korkunç utanmazlık seni çileden çıkarırdı. Bu tiksindirici yerlerden kaçar, masumiyeti bulduğun, kendinden emin olduğun, hiçbir tehlikenin seni titretemeyeceği ve nihayet, bana borçlu olduğun sevgiyi yitirmekten korkmadan beni sevebileceğin tatlı sığınağı düşünüp, pişmanlıkla iç geçirirdin. [a.g.e.]

Bu noktada, Özbek, sarayı, hâlâ son derece emniyetli, bir kadının "*kendine güven duyacağı*" -utanç duygusuyla ve özgüven eksikliğiyle bağlı tutulduğu- bir yer olarak görür. Kadının baskın kocası da kendinden emindir ve her ikisi de birbirlerinden ve kendilerine biçilen rollerden emindirler. Oysa Özbek zamanla sarayın, aldatmanın ve güvensizliğin en

fazla görüldüğü yer olduğunu anlamaya başlar; içindeki bütün yerleşik kimlikler gerçek dışıdır, yani göründüklerinin tam tersidir; karılarına örttüğü peçeler sadece onların gerçek kimliklerini öğrenebileceği bilgi kaynağını gizlemeye yarar. Bu durum netleştikten sonra, metropolün açıklığı bir nimet, utanmazlığı dürüstlüğe bir davet ve bir nefes temiz havadır. Aynı zamanda Özbek, Parisli kalabalığın enerjisini ve çeşitliliğini gözlemlerken ona katılmayı öğrenir ve çok kısa bir an için de olsa hayatı boyunca sakındığı bireyselliği yakalar. Rica özgünlük fikrini ortaya attığı zaman, Özbek onu kabul etmeye ve sosyal imalarını algılamaya hazırdır:

> Çok kullandığımız ve ihtiyaç duyduğumuz şu ikiyüzlülük burada bilinmiyor. Herkes hiç çekinmeden konuşuyor; her şey görünüyor; her şey duyuluyor. Kalp de, yüz gibi kendini gösteriyor. Alışkanlıklarında, erdemlerinde, hatta ahlaksızlıklarında bile, her zaman bir tür saflık var. [a.g.e.]

Şeffaf metropol atmosferinde, görüntü ve gerçek birleşebilir. Burada, insanların gerçek duygu ve düşünceleri -hem erdemli, hem kusurlu- gün ışığına çıkabilir. İnsan ilişkilerinde dürüstlük ve güven yalnızca peçenin yırtıldığı yerde bulunabilir: İnsanların insanlarla içtenlikle konuşabildiği tek yer metropoldür.

İran Mektupları'nın merkezinde yer alan temalardan biri de; kişinin başka insanlar *tarafından* tatmin edilemeyeceği ancak onlarla *birlikte* tatmin olabileceğidir: Onlardan keyif almak için de kişinin onların özgünlüğüne saygı duyması gerekir. Kitapta güzel bir şekilde anlatılan metropolün özgürlüğü ve eşitliği, her insanın özgünlüğünün var olabileceği ideal ortamı yaratır. Fakat bu ortam, insan mutluluğunun olanaklarını genişletirken, insanların mutluluk biçimlerini kökten değiştirir. Özbek kendi yaşamını düşünmekle meşgul olduğu için, bu yeni biçimleri algılamada başarısız olur. Özbek için mutluluk bütünüyle durağan, hareketsiz ve sonsuzdur. Karılarının özerklik taleplerinden korkar, çünkü bu durum onlarla olan ilişkisini zorunlu olarak değiştirecektir. Özbek, her değişikliğin, mutluluğu için bir tehdit olduğunu hisseder. Fakat metropolü gözlemlerken mutlu olmanın yeni bir yöntemini de keşfeder; *dinamik* mutluluk. Parisliler, cinsel ilişkilerin sınırsız özgürlüğünde -sınırsız iz-

ninde- sonsuz bir neşe bulurlar. Geçicilik ve değişkenlik onlar için sorun teşkil etmez, tam tersine bir neşe kaynağı oluşturur. "Gönül rahatlıkları, karılarına duydukları güvenle ilgili değildir; aksine onlar hakkındaki kötü düşüncelerinden filizlenir." Parisliler, karısını seven ve onu kendine saklamakta ısrarcı olan bir kocayı, "bir başka kadın tarafından sevilmek için yeterli çekiciliğe sahip olmayan bir erkek" olarak nitelerler: Böyle bir erkeğin "yoksun olduğu cazibeyi, doğadan uygunsuz çıkar sağlayarak telafi etmeye çalıştığı..." söylenir. Bu cazibe Parislilerin sırrıdır. Parisliler, her seviyeden insanın özgürlüğüne saygı duyulan ve kişisel çeşitlilik ile bireyselliğin her daim ortada olduğu açık bir toplumda yaşayarak bir *özsaygı* geliştirmişlerdir. En kıymetli varlıklarının kişilikleri olduğunu düşünürler; bu nedenle de mutluluk yolunu garantilemek için sonsuza kadar birbirlerine sahip olmaya ihtiyaçları yoktur. "Buna rağmen, bir koca olarak mutsuz olduğumuz takdirde, bir âşık olarak onu telafi etmenin her zaman bir yolunu bulmalıyız," derler. Kendilerine köklü bir güven duyarlar; bu nedenle birçok rolü bir arada oynayabilirler. Bunu yaparken de kimliklerini, bu rollerden herhangi birinin başarısı için tehlikeye atmazlar. Eğer sosyal özgürlük, onlara bir kişisel itibar duygusu sunuyorsa, bu itibar da sırası geldiğinde özgürlüklerinin değerini arttırır. Bu Parisliler, modern zamanlar ve metropol tarafından var edilip, *İran Mektupları* tarafından Avrupa düşüncesine sunulan yeni tip kişiliklerdir. Bunlar, bir taraftan sürekli değişiklik ve devinimle dolu bir yaşantıya duyarlı hale gelmişler ve dikkat çekecek kadar esnemişlerdir; diğer taraftan da içlerinde yatan benlik duygusu, geçirdikleri tüm değişikliklere karşın bozulmadan kalmıştır. Sözü geçen Parisliler kişisel kimliğe ait yeni bir ilke oluştururlar: Bu, sosyal statüden bağımsız olarak varolan ve varlığını, bireyin oynayabileceği her rolden bağımsız olarak sürdüren bir kimliktir.

İran Mektupları'nın etkisi, her zaman dolaylı ve belirsiz olmuştur. Bu eserin radikal bireyciliği hiçbir standart politik formülün içine yerleşmez; gerçekte insanların yaşamlarına hükmetme iddiasında olan tüm taraflara ayak bağı olmuştur. Yine de tüm yerleşik devletlerin baskıcı niteliğini algılayışıyla, yerleşik baskıları aşan özgün bir var oluş talebiyle ve modern zamanların yarattığı özgür güçleri kavrayışıyla, *İran Mektupları*, çağının politik düşüncesine verimli bir yön göstermiştir.

Ara Fasıl

Oyun ve Keşif: Aydınlama Düşüncesinde Benlik

Her sağlıklı çaba... içsel dünyadan dışsal dünyaya doğru yönelir.

GOETHE'den ECKERMAN'a

Ona sığınmak için uçmadıkça, kişi dünyadan nasıl memnun olabilir?

KAFKA

Pascal: Benliğe Engel olan Dünya

Özgünlük idealinin, Batı'daki ilk modernleşme dalgasında insanoğlunun deneyiminden nasıl doğduğunu gördük. *Dünyada kendi olmak;* benliğin olası gelişiminin dünyadan çıkarak değil onun içine girerek karşılanması, aniden mümkünmüş gibi göründü. İnsan, dünyadaki yaşamın derinlerine geçmişte yapmadığı kadar sızarak benliğin derinliklerinde saklı güç kaynaklarını ve mutluluğu keşfetti; bu gömülü hazinenin gerçek ve nihai değeri ancak açığa çıkartılması durumunda belli olabilirdi. *İran Mektupları*'nda övülen Paris, modern dünyanın insanoğlu için ortaya çıkardığı sonsuz ve yeni olanakları simgeler; Montesquieu'nün İran'ı ve Versailles'ı, insanlığı geri bırakan eski, geleneksel, baskıcı toplumsal ve politik güçleri temsil eder.

Fakat görünüşte ne kadar çekici olsa da Montesquieu'nün resminde hatalı pek çok şey vardı. Paris'te kendi olmak o kadar da kolay mıydı?

Modern insanların en gerçekçilerinden biri olan Blaise Pascal bunun mümkün olmadığını savundu. Dünya etraflıca incelenecek olduğunda kayıp olanın sadece *Deus absconditis*[1] olmadığı, bizzat insanın da kayıp olduğu görülür. İnsanı meşgul eden etkinlikler benlik söylemini oluşturmaz, bu etkinlikler daha çok yer ve kılık değişiklikleridir; gerçekleştirme değil, sonsuz bir boşlukturlar. Pascal, bu boşluğun yankısını *Düşünceler*'in "Tanrısız İnsanın Sefaleti"[2] başlıklı ikinci bölümünde ele alır.

Kendine-yabancılaşma sorunu ilk olarak Pascal'ın *ikiyüzlülüğün* ahlaksızca yayılmasını gözlemlemesi sonucu ortaya çıkmıştır. Pascal, acı bir şekilde, "İnsan yaşamı daimi bir yanılsamadan ibarettir," diye açıklar. "Kimse biz yokken hakkımızda söylediklerini varlığımızda söylemez. İnsan toplumu karşılıklı aldatma üzerine kuruludur." Bu bela "kuşkusuz üst sınıflarda daha yaygındır ama alt sınıflar da bundan muaf değildir..." Pascal'ın suçlaması toplumun tüm yapısını kapsıyor olsa da, mahkum ettiği ahlaksızlıkla ilgili özellikle toplumsal bir şey görmemiştir. "Demek ki, insan hem kendi içinde hem başkalarına karşı sahtekar, yalancı ve ikiyüzlüdür. Kimsenin kendisine doğruyu söylemesini istemez, başkalarına doğruyu söylemekten kaçınır; şimdiye kadar adalet ve akıldan çıkartılmış tüm bu eğilimlerin insan kalbinde doğal bir kökü vardır." (*Düşünceler*) Toplumun üzerinde kurulu olduğu karşılıklı aldatma, bireysel hilekarlıkların toplamıdır.

İnsanlar neden kendilerini saklamak için her yolu dener? Pascal, Hıristiyanlığın geleneksel öncüllerinden yola çıkarak, insanların çok iyi bil-

1 *Deus absconditis*, yani "Saklı Tanrı": 17. yüzyıl Fransa'sındaki en radikal jansenistlerin (İnsanın günahlarla yüklü doğduğuna inanan, son derece kaderci ve koyu bir Katolik mezhebi) öne sürdükleri bir doktrin. Bu doktrine göre bu dünya, ister doğal ister insan yapısı olsun ilahilikten tamamen yoksundu. Bu uç düşünceye göre bu dünyada kimsenin meşru bir biçimde Tanrı'nın varlığını ilişkin sonuç çıkarabileceği hiçbir şey yoktu, bu yüzden inanç tamamen temelsiz bir iman üzerinde serpilebilirdi. Lucien Goldman bu doktrini Pascal'ın felsefesinin anahtarı ve modern radikalizmin gelişiminin kilometre taşlarından biri olarak görür: *Le dieu caché: Etude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le theâtre de Racine* (Paris, Librairie Gallimard, 1955) Ayrıca bkz: erich Auerbach, *Scenes from the Drama of European Literature*, "On the Political Theory of Pascal" bölümü (New York: Meridian Books).

2 Genel olarak W. F. Trotter'in çevirisini (New York, Modern Library, 1941) takip ettim.

dikleri, doğuştan gelen ahlaksızlıklarını sakladıkları için içten olmadıklarını savunur. Başkaları bizi olduğumuz gibi görseydi, aslında nefret dolu ve aşağılık olduğumuz için, bizden nefret eder ve aşağılarlardı. "İnsanların içlerinde buldukları bu utanç, insanın içinde düşünülebilecek en vicdansız ve cani tutkuyu üretir ve insan, onu kusurlu olduğuna ikna eden ve kınayan doğruya karşı amansız bir nefret duyar. Bu doğru onu yıkacaktır; fakat onu kendi içinde yok etmede başarısız olduğu için insan tüm dikkatini, kusurlarını kendisinden ve başkalarından saklamaya verir..." Bu utancın ve bu utançtan kaynaklanan sahtekarlığın başlıca kaynağı Pascal'ın *amour-propre**, diye adlandırdığı şeydi: "Öz-sevginin ve *insan benliğinin* [le moi humain] doğası kendinden başka hiçbir şeyi sevmemek ve kendinden başka bir şey düşünmemektir." Fakat Pascal'ın buradaki iddiası teolojik açıdan örnek gösterilebilse de psikolojik olarak inandırıcı değildir. Çünkü insanlar kusurlarının tamamen farkında olmalarına rağmen kendilerini gerçekten sevebiliyorlarsa, kendileri gibi olduklarını bildikleri diğer insanlardan nefret etmelerinin nedeni ne olabilir? Öz-bilgiye dayalı öz-sevgi büyük olasılıkla bu kusurlu insanların kusurlu komşularıyla duygudaşlık kurmalarını sağlayacak ve karşılıklı kabul edilme iklimi yaratacaktır. Her halükarda öz-sevgi yaygın içtensizlik ve ikiyüzlülük ortamını açıklamaya yardımcı olmaz.

Pascal bu çözümlemenin yetersizliğini sezmiş olmalı ki kendine-yabancılaşmanın kökenine ilişkin çok daha karmaşık ve radikal bir görüş geliştirmiştir. İnsan etkinliğinin bir *eğlence*, bir "*oyalanma*" için yapılan sonsuz bir araştırma olduğu fikrini bir dizi bölüm halinde uzun süre incelemiştir. İnsanların dünyada en çok aradıkları şeyin, onları kendilerinden dışarı çıkaran bir yol olduğunu iddia eder. İnsanlar, her şeylerini, sadece ahlaksızlıklarını değil, erdemlerini de geride bırakarak, bu yola saparlar. Pascal buna en çarpıcı kanıt olarak dünyanın en çok yüceltti̇ği figürü, ona göre "her şeye sahip olan" adamı seçmiştir: Bu mutlak kraldır.

*Amoure-propre: Öz-saygı, gurur, onur, kendini beğenme anlamlarına gelen Fransızca kavramsallaştırma. Ancak metinin özellikle ilerleyen bölümlerinde bencillik, kendini düşünme, kendi çıkarını herkesten önde tutma anlamlarında ve *amour de soi* (öz-sevgi) ile karşıt ve olumsuz olarak kullanılmış. *Amour de soi* kendini sevme, kendinle barışık olma, benliğin bütünlük halinde olması iken *amour-propre* diğer insanlara kıyasla kendini üstün tutma, kendini beğenmişlik anlamına geliyor. Her seferinde farklı Türkçe karşılıklar yerine, orijinal haliyle bırakmayı tercih ettik. (ç.n.)

> Fakat hissedebildiği tüm zevklerle donatılmış bir kral hayal edin, bu kral eğlenceden mahrum kalır, kim olduğunu düşünmeye ve kendinde kusur bulmaya bırakılırsa, bu zayıf mutluluk ona destek olmayacaktır; kral olması kuvvetle muhtemel tehlikeleri ve devrimleri önceden sezecek ve sonunda kaçınılmaz olarak hastalanacak ve ölecektir; öyle ki bu eğlence denen şeyden yoksun kalırsa mutsuz olacak, oynayan ve kendini eğlendiren en güçsüz kulundan bile daha mutsuz olacaktır.

Ve işte "kralların, kral da olsalar kendileri hakkında düşündüklerinde mutsuz olacaklarını bilen, kendi haklarında düşünmelerini engellemek için onları yalnız bırakmayan, son derece özenli bir şekilde onlarla ilgilenen insanlarla çevrilmiş" olmalarının nedeni budur. Pascal'ın görüsü, burada insanların *içtensizliği* üzerine değil kendine-yabancılaşmanın, benim *özgünlük yoksunluğu* diye adlandıracağım çok daha derin bir biçimine odaklanmıştır: İnsanların kendilerini sadece başkalarından değil, kendilerinden de gizlemedeki kararlılıkları. İçtensizlik, ister öz-sevgiye ister öz-nefrete dayansın, her iki durumda da bir "öz"ün "orada" olmasını gerektirdiği için aldatmadır; özgünlük yoksunluğu ise kişinin tamamen ortadan kaybolduğu bir durumdur. Pascal'ın *eğlence* tartışması benliğin *fazla olduğu* ile değil *yokluğu* ile belirlenen bir dünyayı açığa *çıkarmıştır.* Eğlencenin arketipi *oyun*dur (*le jue*). "İnsanlar bir topun ya da bir tavşanın peşinden koşarak kendilerini meşgul ederler; bu kralları bile mutlu eder." Kumarbazın kendini zorlayan ve yenilgiye sürükleyen davranışı insanın doymak bilmez eğlence ihtiyacının mükemmel bir sembolüdür. Fakat oyunun yapısı insanın sadece boşzaman arayışlarının değil, aynı zamanda onun daha ciddi ve en ağır işlerinin de temelinde yatar; aralarında esasa ilişkin bir fark yoktur. Bu nedenle:

> Uygun düşünce düzeni, kişinin kendisiyle, o düşünce düzeninin başlatıcısı ve bitiricisiyle başlamalıdır. Ama dünya bu konuda ne düşünür? Asla bunu düşünmez; dans etmeyi, kopuz çalmayı, şarkı söylemeyi, şiir yazmayı, pirinç yüzükler almayı ve bunun gibi şeyleri, kavga etmeyi, kendini kral yapmayı düşünür ama kral olmanın ya da insan olmanın ne olduğu üzerinde hiçbir zaman düşünmez. [a.g.e.]

Pascal'ın kralına göre bizzat krallık bir oyundu. Büyük aristokratların yaşamı, onu yaşayan insanlar için aynı derecede yabancıydı.

> Yönetici, bakan, başbakan olmanın, sabahın köründe her yerden onları görmeye çok sayıda insan gelmesinden ve bu yüzden onlara kendi kendilerine düşünmek için günde tek bir saat bile kalmamasından başka ne anlamı vardır? Ve gözden düşüp, zenginlikten ve ihtiyaç duyduklarında onlara yardım edecek hizmetkârlardan yoksun olarak evlerine geri gönderildikleri zaman, yalnız ve perişan olurlar, zira şimdi onları kendileri hakkında düşünmekten alıkoyacak hiç kimse yoktur. [a.g.e.]

Toplumdaki tüm roller ruhen iflas etmiş, insanoğlu için anlamsızlaşmıştır. Görünürde ne kadar önemliyseler gerçekte o kadar boş ve saçmadırlar. Yine de insanoğlu kendisiyle yüzleşmek ve kafa yormak zorunda kalmamak için bu rolleri izlemiştir.

Kendimiz hakkında düşünmekten neden bu kadar korkarız? Pascal cevabı bildiğinden emindi: çünkü kendi düşüncesi "zayıf ve ölümcül halimizin doğal yoksulluğu, onu dikkatle incelediğimizde hiçbir şeyin bizi avutamayacağı kadar sefil olduğunu" açığa çıkarmıştır. Pascal'ın burada hayıflandığı insanlık hali, Hıristiyan hatiplerin ve onların izleyicilerinin aşina olduğu doğuştan gelen ahlaksızlık değil, çok daha derin bir *rahatsızlıktır:* Bu, insanın kozmik yararsızlığıdır, ahlaksızlığının ve aynı şekilde erdeminin saçmalığıdır. Bu tema Pascal'ın "insanın ölçüsüzlüğü" ile ilgili en kapsamlı ve en derin düşüncelerinden birinde geliştirilmiştir.

> Aslına bakılırsa doğada insan nedir ki? Sonsuzlukla karşılaştırıldığında hiçbir şey, hiçbir şeyle karşılaştırıldığında her şeydir, hiçbir şey ile her şeyin ortasındadır. İnsan, uçları anlamaktan son derece uzak olduğu için, şeylerin sonu ve başı umutsuzca ondan saklanmıştır...
> Gerçek durumumuz budur; bizi kesin bilgiden ve mutlak bilgisizlikten yoksun bırakan budur. Engin bir kürede, her daim belirsizlik içinde yol alır, bir uçtan öbür uca sürükleniriz. Ken-

> dimizi iliştirmeyi, her hangi bir noktaya tutturmayı düşündüğümüzde, bu nokta hareket eder ve bizi terk eder; ve eğer onu takip edecek olursak, avucumuzdan kurtulur, yanımızdan kayıp gider ve sonsuza kadar gözden kaybolur. Hiçbir şey bizimle kalmaz. Bu bizim doğal durumumuzdur fakat eğilimlerimizin tamamen karşıtıdır. Sağlam bir zemin ve üzerine sonsuzluğa ulaşacak bir kule dikmek için kesin ve güvenilir bir temel bulma isteği ile yanıp tutuşuruz; ama altımızdaki toprak un ufak olur, dünya dipsiz bir kuyuya açılır. [a.g.e.]

Pascal, tek başına kilitli kaldığı odasında, evrenin temel yapısı üzerinde düşünürken, insanın durumunu bir açmaz olarak görmeye yönelmişti. Bu onu dehşete düşürdü ve felce uğrattı; dahası onu, terk edilmiş eylemsizliğin insan davranışının tek akılcı biçimi olduğu görüşüne götürdü.

> Bu iyi anlaşıldığı takdirde, hepimizin doğanın bizi yerleştirdiği yerde huzur bulacağımızı düşünüyorum. Payımıza düşen alan, her iki uca da her zaman uzak olduğu için, insanın şeylerin nasıl çalıştığına ilişkin biraz daha fazla bilgi sahibi olmasının ne önemi vardır? ... Bu sonsuzluklarla karşılaştırıldığında tüm sonluluklar eşittir ve hayal gücümüzü birinin üzerine diğerinden daha fazla odaklamamız için bir neden göremiyorum. [a.g.e.]

Oyun arayan insanın en büyük hatası, şeylere, insanlara, dünya ile ilişkilere anlam ve değer yüklemesiydi. İnsanlar bu hatada ısrar ettikçe ve ruhlarını dünyevi şeyler üzerinde kullanmaya devam ettikçe, asla kendileri olamazlar. Dünya ve onun hareket imkanları temelde insana yabancıdır.

Pascal'ın özgünlük yoksunluğu analizi güçlü ve ikna ediciydi ama temelinde yetersizdi. Temel güçlük Pascal'ın benlik tanımından doğuyordu.

> İnsan için hiçbir şey tutkusuz, işsiz, eğlencesiz, çalışmasız, tamamen dinlenme konumunda olmak kadar acı verici değildir. İnsan o zaman kendi hiçliğini, mahzunluğunu, yetersizliğini, bağımlılığını, güçsüzlüğünü ve boşluğunu hisseder. Kalbinin

derinliklerinden hemen usanç, sıkıntı, hüzün, huysuzluk, küskünlük ve çaresizlik yükselecektir. [a.g.e.]

Pascal tüm dünyevi etkinliklerin kişinin benliğinden kaçma girişimi olduğunu göstermeye çalıştı. Fakat aslında kişinin benliğini dünyadan *ayrı* (a priori) bir şey olarak tanımlamakla, argümanı peşinen yanlış bir temele oturtmuş oldu. Pascal kişiyi tüm dünyevi ilişkilerden acımasızca kopartarak tasavvur etti. Bu nedenle tutku, iş, çalışma, duygusal tatmin, zihinsel uğraş, hepsi yabancı varlık biçimleriydi. İnsan ancak tamamen hareketsiz olduğunda, herkesle ve her şeyle ilişiğini kestiğinde, tutkulardan ve kaygılardan yoksun olduğunda, düşünceleriyle baş başa kaldığında gerçekten kendisi olabilirdi. Pascal daha sonra insanın dünyada eyleme olan ısrarcı ihtiyacından kendine-yabancılaşmanın bir kanıtı olarak söz etti. Fakat gerçekte gözlemlemiş olduğu veriler bu tür bir şeyi kanıtlamadı. Pascal ancak iddiasını kanıtlanmış varsayarak sonuca varabildi: İnsanın dünya ile özgün ilişkisi neydi? "İnsanoğlunun tüm mutsuzluğunun tek bir olgudan, bir odada sessizce durmayı başaramamasından doğduğunu keşfettim," dedi. Ama bu başarısızlık insanoğlunun tüm mutluluğunun kaynağı da olabilirdi! Gerçekten de bu yalnızlık fikrinin doğal meyveleri Pascal'ın söylediği gibiyse, etkin bir adamın mutlu olmada nasıl başarısız kaldığını görmek zordur. İnsanın yoksunlukta kendini boş hissetmesi onun doğasının boşluğunu değil, yoksunluğun doğal-olmayışını da açığa çıkarır. Pascal tartışmasız bir şekilde, kişi için dünyanın bir ayak bağı olduğunu ileri sürdü. Fakat gözlemlediği en çarpıcı şey -insanın yalnız ve huzurluyken kendini evinde hissetmesindeki başarısızlığı- radikal bir karşıt görüş tarafından çok daha makul bir biçimde açıklanabilirdi: Dünya insanın tabii unsurudur ve dünyadaki etkinlik insanın, özgünlüğünü ortaya koymak ve kendini ifade etmek için yegâne aracıdır.

Pascal'ın çözümlemesinin yetersizliği ile en canlı biçimde kral tartışmasında karşılaşılır. Krallığın özgün olmamasının sonucunu "asaletten gelen şerefin, sahibini salt ne olduğunu düşünerek mutlu etmeye yetecek büyüklükte" olmadığı olgusundan çıkarır. Genellikle inatçı olan Pascal, burada krallık masalları ile kandırılmıştı: Kendi içinde varolan *dignitas non moritur,** kalıtsal olarak onu devralan, taşıyan ve geçiren insanlardan

*Dignitas non moritur: "Asalet ölmez" anlamına gelen Latince deyim. Daha çok bilinen "Kral öldü, yaşasın kral"deyiminin karşılığıdır. (ç.n)

bağımsız olarak, devletin bütünlüğünü sağlar ve devam ettirirdi.[3] Fakat bu masallar, ciddi bir şekilde tehdit altında olan Fransız monarşisi ve iç savaşta çözülen İngiliz monarşisi aracılığı ile hiçbir zaman Pascal'ın zamanında olduğu kadar dramatik bir biçimde açığa çıkmamıştı. On yedinci yüzyılın politik tarihi Pascal'a "asalet şerefi"nin edilgen bir seyirci olmayacağını kesin bir şekilde açıklamış olmalıdır: Onun gerçekliği eylemin içinde kanıtlanmalıdır. Eğer Fransız kralları Pascal'ın öngördüğü gibi odalarında yalnız başlarına kalsalardı, onların asalet şerefleri aniden yıkılıverirdi — ve Pascal'ın kendi sınıfı ve dinci hizip, bu yıkıma yardım ederdi. Kral XIV. Louis'i sadece hükümdarlık yapmak tatmin etmezdi; asalet şerefinin tadını asla çıkartamaz ya da ülkesine etkin olarak hükmetmek dışında kendini "tepeden tırnağa" bir kral gibi hissedemezdi. Bu açıdan krallar diğer insanlardan farklı değillerdi. Bir insanı şeylerden, başka insanlardan, eylem olanaklarından alıp götürmek, onun yegâne kendi olma aracını alıp götürmek demektir. Pascal'ın dünyevi etkinliklerle derinlemesine uğraşan kendi çağının insanlarının bile bir şekilde kendilerini doyuramadıkları şeklindeki sezgisi zekiceydi; fakat onların uğraşları ve *başlı başına* dünyevilikleri ile kendilerini-tatminden alıkonmuş olduklarını düşünmekte yanılıyordu.

Pascal, insanın başka insanlara ve kendine yabancılaşmasını parlak bir şekilde teşhis etmiş olsa da, bunu açıklamakta başarısız olmuştur. İnsanların dünyadan ayrı kendilerini ne kadar sahipsiz hissettiklerine ilişkin gözlemleri özellikle on yedinci yüzyılın sonlarına uygundur. Fakat bu durum aslında sadece insanların dünyada kendilerini gittikçe artan bir biçimde evlerinde hissettiklerini; yüzyıllar süren Hıristiyan kültüründen sonra insan doğasının bir defa daha dünyevi bir hale geldiğini gösteriyordu.

Voltaire: Benlik İçin Bir Araç olarak Dünya

Bu yeni-dünyalılık belki de on sekizinci yüzyıl boyunca Fransız düşüncesinin merkezi teması oldu. Bunun Aydınlanmanın en güçlü Pascal

3 Batıda krallığın ideolojisi en iyi Ernst Kantorowicz tarafından açıklanır, özellikle The King's Two Bodies: A Stud in Medieaval Political Theology (Princeton University Press, 1956) kitabında.

leştirisinde, Voltaire'in, *Düşünceler*'i tartıştığı *Felsefi Mektupları*'nın 25.sinde en canlı ve etkili biçimde ifade edildiğini görebiliriz.[4] Voltaire arayış içinde "Bu yüce insan kaçkınına karşı insanlığın yanında yer almak, onun dediği kadar kötü ve mutsuz olmadığımızı göstermek için, ..." diyordu. Voltaire, Pascal'ın insan doğası ile ilgili dayanaksız varsayımlarını saptamada ve Pascal'ın bulduğu kanıtlardan karşıt sonuçlar çıkarmada hızlıydı. Pascal şöyle demişti: "İnsanoğlu öylesine acınacak bir durumdadır ki, dışsal bir neden olmaksızın sadece kendi tuhaf durumu nedeniyle *yorgun* [s'ennuieroit] düşebilir..." *(Düşünceler)* Voltaire şöyle yanıtlar: "Aksine, insan tam da bu konuda talihlidir; ve biz, bizi başkalarına ve kendimize faydalı olmaya zorlamak için tembelliğe can sıkıntısı atfeden doğanın yaratıcısına minnettar olmalıyız." (xxvi) Oğlunun ölümünün hemen ardından yaban domuzu avına katılarak üzüntüsünü tamamen unutan bir adam Pascal'ı utandırır. Voltaire, "Adam iyi yapmıştır," diye yanıtlar. " Kinin ateşin kesin tedavisi olması gibi, israf da kederin tedavisidir. Bu yüzden her zaman yardımımıza gelmeye hazır olan doğayı kötülemeyin." (xxvii) Gerçekten de doğanın rasyonel olduğunu hatırlasaydık, insanın uğraşa ve harekete duyduğu gereksinimin kendini *eğlendirmek* için değil, kendini özgünce gerçekleştirmek için olduğunu anlardık. Çünkü "İnsanın harekete mükemmel uyumlu duyularının gerçekte sadece düşünmesi için yaratılmış olduğunu düşünmek saçma değil midir?" (xxiv) Bunun yerine, insanın dünyadaki etkinlik kapasitesinden "İnsan hareket için doğmuştur... Çünkü *meşgul* olmayan adam varolamaz," sonucunu çıkarmalıyız. (xxiii)

Fakat sadece insanın kendini meşgul etme ihtiyacını doğrulamak yeterli değildi; Voltaire kendi toplumunda bulundukları haliyle uğraşların yapısını ve dağılımını savunmaya devam etti. Yaşam boyu kraliyet *yandaşı* olan Pascal'ın kralın önlenemeyen mutsuzluğunda ısrarı rahatsız edicidir. Belki de Plato'nun *Devlet*'in Dokuzuncu Kitap'ında ortaya attığı gibi, despot, *kötü* kral mutsuzluğa mahkumdu; ama kuşkusuz *her* kral

4 Bu mektuplar 1728 ile 1730 arasında İngiltere'de kaleme alındı ve ilk kez 1733'de ortaya çıktılar. Bütün alıntılarım 25. mektuptan, numaralar Voltaire'in paragraflarını gösteriyor. Gustave Lanson'un editörlüğünde hazırlanmış baskıyı (Paris, Hachette, 1930) kullandım. Çeviriler kendime ait.

değil, *bu tür* krallar değil! "Bilge bir kral *evde* [chez lui] kendi başına kesinlikle mutlu olabilir"; Pascal'ın üzerinde çalıştığı bu tür bireysel vakalar sadece sözü edilen belirli insanlara uygulanabilir ve "insanlığın geri kalanına ilişkin" ya da bizzat krallığın rolü ile ilgili "hiçbir şeyi kanıtlamaz." (xxv) Voltaire toplumsal düzenin altında yapısal bir bozukluk olabileceği fikrine aynı derece sinirlenir. Pascal, "Yaşamdaki en önemli şey meslek seçimidir; fakat buna rastlantısal [par hasard] bir şekilde karar verilir. Alışkanlıklar insanı duvarcı, asker, taşçı yapar," der. İnsanlara -ya da en azından alt sınıflardan gelen insanlara- atfedilen toplumsal rollerin temeli aslında rastlantısal, gelişi güzel ve saçmadır. Voltaire bu tanıma itiraz etmediği gibi endişelenme gereği de görmedi. "[Rastlantıdan ve gelenekten başka] kim askerleri, zanaatkârları, makine işçilerini yerlerine sabitleyebilir? Bu işler için özel bir yetenek ya da daha gerekmez ve bütün dünyanın yapabileceği işlerin gelenek tarafından paylaştırılması son derece doğaldır." (xxi) Voltaire, çağının Avrupa toplumunda mesleklerin çoğunda insanların yaptıklarının aslında hiçbir şey ifade etmemesi nedeniyle anlamsız olduğuna dikkat çekerken tamamen haklıydı. Fakat konuyu burada bırakarak, mesleğin bir şey ifade etmemesi *gerektiğini* çıtlatıyordu. İnsanın kendini tanımlamasına ve dünyada bir *iş* (occupé) sahibi olarak kesin varlığını kanıtlamasına rağmen, çoğu insanın yaptığı işin boşluğu onun için bir kaygı nedeni olarak görülmüyordu.

Voltaire kitlelerinin çektiği acılara kayıtsız değildi. Fakat içinde kendisini son derece rahat hissettiği dünyanın temelde hayırsever olması gerektiğine kesinlikle ikna olmuştu. Kozmik bir dünya düzenine[5] inancı, toplumun düzeninin sistematik eleştirisini engelliyordu. Bu yüzden Voltaire dünyanın Pascal'ın dediği gibi bir ıssız bir ada olmaktan uzak olduğunda ısrar ediyordu:

> Bana kalırsa, Paris'e ve Londra'ya bakınca, Bay Pascal'ın sözünü ettiği umutsuzluğa kapılmak için hiçbir neden görmüyorum. Gördüğüm kent hiç de bir ıssız adaya benzemiyor, aksine kalabalık, zengin ve *uygar* [policée]; içindeki insanlar, insan

5 Voltaire'in daha sonra Candide'de dokunaklı ve acı bir biçimde saldıracağı tam olarak bu iyimserliktir. Fakat hiçbir zaman Candide'yi modern bir klasik yapan ahlaki içgörü ve hayalgücünü gerçekten sindirmemiştir.

> doğasının onlara izin verdiği ölçüde mutlular... Tüm insanları suçlular olarak görmek bir fanatiğin fikridir; dünyayı zevkten ve hazdan ibaret görmek bir sefahat düşkününün görüşleridir. Ama dünyanın, insanların ve hayvanların tümünün tanrısal takdire göre düzenlenmiş olduğu fikri bilge bir insanın fikridir. [vi]

Pascal dünyayı kategorik olarak reddettiyse Voltaire onu aynı şekilde kategorik olarak kucaklamıştır. Voltaire'in buradaki yanlış bilinçliliği Peter Gay'in açıkladığı gibi *filozoflar* arasında tipiktir:

> Filozoflar iktidar ile bağ kurdular ve düşmanla kurdukları dostça ilişkilerin bedeli ağır oldu. Bu onların taktiklerini çarpıtmış, hareket özgürlüklerini epey kısıtlamış, zaman zaman yalnız başkaları için değil kendileri için de onların aklını çelerek düşünsel namussuzluğa zorlamış, köktenciliklerini bulandırmıştır.
>
> Aydınlanmanın önderlik ettiği düşünsel devrim, hiyerarşinin ortadan kaldırılışını işaret ettiği kadar Tanrı'nın da ortadan kaldırılışını göstermiştir. Fakat filozofların çoğu mevcut düzende değer verecek pek çok şey bulmuşlardır.
>
> Kendilerini farklı kılmanın yollarını arayan filozoflar tüm farklılıkları aynı seviyeye getirmede pek istekli değillerdir; saygı görmenin yollarını aradıkları için, *tüm saygınlıkları yok etmeye* istekli değillerdir. Yüzyıl ilerledikçe daha az patronluk taslar hale gelen filozofların kitlelere karşı ihtiyatlı davranışları, eski düzene bağlılıklarını ve şiddetli ayaklamalara karşı duydukları korkuyu açığa çıkartır. [The Enlightment I][6]

Filozoflar insanların dünyadaki kendilerini-ifade olanaklarının enginliğini açık bir şekilde gören ilk düşünürlerdi. Fakat görülerinin güzelliği ve görkeminin verdiği gururla, gördükleri ile durdukları yer arasındaki, insan için mümkün olanla gerçek olan, varolabilir insan dünyası ile varolan Avrupa toplumu arasındaki büyük uçurumu gözden kaçırdılar. Top-

6 T*he Enlightenment: An Interpretation,, Volume 1, The Rise of Modern Paganism* (New York, Alfred A. Knopf, 1966)

lumsal normların ve rollerin manevi çöküşü şeklindeki Pascal içgörüsü uzun süre engellendi. Aydınlanma düşüncesinin ana akımı Pascal'ın bir kral olmak ile -ya da sıradan bir işçi, ya da Avrupa toplumunun insana atfettiği herhangi bir rol- *biri* olmak arasında çizdiği açık sınırları örttü.

Aydınlanmada Kişi, Devlet ve Toplum

Şimdiye kadar özgünlük sorununa birçok yaklaşım gördük. Stoacılar ve onların geleneğini izleyen Pascal, içinde yaşadıkları toplumu suçladılar: Mevcut tüm toplumsal rollerin insanların kendileri olmalarını engellediğini düşündüler. Fakat kendine-yabancılaşmanın toplumsal temelini anlamadılar. Onlara göre insanları kendileri olmaktan alıkoyan, insan etkinliğinin herhangi bir özel türü değildi, dünyanın herhangi bir özel düzeni de değildi, dünyevi etkinliklerin kendisiydi. Bu yüzden, insanların toplumda kendilerine tam olarak *nasıl* yabancılaştığına yakından bakmadılar. Radikal de olsa Stoacı eleştiri herhangi bir politik etki yaratamayacak kadar soyut kaldı. Oysa on sekizinci yüzyılda düşünürler insan doğasının ve onun gizil güçlerinin esas olarak dünyaya ait olduğunu gittikçe daha fazla düşünür oldular. Bazı *filozoflar* için -örneğin erken dönem Pascal eleştirisinde Voltaire- özgünlük bir sorun değildi: İnsanlar dünyanın mevcut durumunda kendilerini gayet iyi tamamlıyorlardı. Fakat diğerleri için özgünlük ilk defa politik bir konu olarak anlaşılabilirdi. Montesquieu *İran Mektupları*'nda insanların ancak özgür ve eşit olduklarında kendileri olabildiklerini ileri sürmüştür; insanın özgürlüğünü ve eşitliğini inkâr eden bir devlet insanların itaatinden ve sadakatinden bahsedemez. Yazık ki Montesquieu kuramsal içgörüsünü çevresindeki toplumsal ve politik koşullarla hiçbir zaman doğrudan ilişkilendirmedi. Yine de *İran Mektupları*'ndan somut bir politik tema çıkartabiliriz: Bu tema geleneksel, otoriter Fransız devletini mahkum eden ve modern, liberal Parisli toplumu öven düalistik bir Devlet ve Toplum görüsüdür. Genç Montesquieu henüz doğmakta olan bu bireyci, dinamik, kozmopolit metropolde kendini tamamen evinde hissetti. O, bu farklı modern toplumun, tüm insanları kendileri olacak şekilde özgürleştirecek araçları içerdiğine emindi – yeter ki devlet onu yalnız bıraksın. Bu nedenle *İran Mektupları*'ndaki özgünlük kuramı,

devrimci olmasına rağmen ciddi biçimde iyimserdi. Bu kuram burada, 1789'da, Fransız toplumunun yapısından genelde hayli memnun olan ve şimdiden sahip oldukları toplumsal gücü desteklemek ve meşrulaştırmak için siyasi gücün sadece yeniden dağıtılmasının yollarını arayan devrimci burjuvazinin ideolojisini önceden düşünmüştü.

Rousseau hayatı boyunca bu iyimserlikle savaştı. O, devletle toplumun birlik olduğuna inanıyordu: Zamanının baskıcı devletleri Avrupa toplumuna gelişigüzel bir biçimde dayatılmıyordu, organik olarak onun içinden çıkıp büyüyordu. İnsanları, sadece birbirlerine değil, kendilerine de yabancılaştıran, bir bütün olarak toplumsal sistemdi:

> Yaşamları sırasında insanların *çoğunluğunun kendilerine benzemediği (sont dissemblabes a eux-memes)*, ve sık sık *kendilerini tamamen farklı insanlara dönüştürdükleri* genellikle fark edilmiştir. Ama *bu kitabımı yazmayı bilinen bir olguyu ortaya koymak için planlamadım*: Kafamda daha özgün ve önemli bir fikir vardı. *Kendimizi bir anda daha iyi görmek ve kendimizden daha emin olmak için bu değişiklikleri nasıl kontrol edebileceğimizi* göstermek için, değişikliklerin nedenlerinin izini sürmek ve bize bağlı olanların üzerinde yoğunlaşmak istedim. [*İtiraflar*] [7]

Burada Rousseau kendine-yabancılaşma kuramının en radikal yönüne geri döner: sorun yukarıda tanımladığı gibi sadece insanların "kendilerine benzemiyor" *görünmeleri* değil gerçekten "kendilerine benzememeleridir." Üstelik Rousseau, doğmakta olan ve filozofların çok sevdiği modern toplumu yabancılaşmaya karşı bir zafer olarak değil, yabancılaşmanın gülünç bir son noktası olarak gördü. O, aynı zamanda Aydınlanmanın içgörüsünü ve görünüşünü özümsemişti ve bu durum sorunu kendi için, öncüleri için

7 Rousseau'nun bahsettiği kitap, 1756'da tasarladığı ve *Duyarlılığın Ahlakı* ya da *Bilge Adam'ın Materyalizmi* ismini taşıyacak olan projesidir. Ancak çok geçmeden bu projeden vazgeçmiştir. Aksi belirtilmedikçe bütün alıntılarım Berbard Gangebin ve Marcel Raymond tarafından hazırlanan ve daha uzun yıllar tamamlanmayacak olması nedeniyle yalnızca barındırdığı eserler için kullandığım *Pléide Oevres Complètes*'den (Paris: Gallimard, 1959) yapılmıştır. Çeviriler kendime aittir. Rousseau'nun tüm otobiyografik yazıları *Oevres Complètes*'in birinci cildinde yer alır.

olduğundan çok daha karmaşık bir hale getirdi. İnsanların "kendilerini başka bir insana dönüştürmesinin" ve tümüyle ait oldukları bir dünyadan kendi kendilerini tümüyle kovmalarının nasıl olup da mümkün olduğunu açıklamak zorundaydı. İnsanın kendine-yabancılaşması tüm boyutlarıyla göz önüne alındığında, böyle bir dünyada insanların kendileri olabilmelerinin hiçbir şekilde mümkün olamayacağını ispatlamak zorundaydı.

II

Ben Kimim?
Rousseau ve Benlik Sorunu

Rousseau'nun Özgünlüğü

Montesquieu, *İran Mektupları*'nda, özgünlük talebinin nasıl patlamaya hazır bir politik güç içerebileceğini son derece dramatik bir mükemmellikle gösterdi. Fakat *Mektuplar*'ın şematik soyutluğu ve karmaşık sembolizmi yaptığı etkiyi azalttı: Kitabı herkes okudu, pek çok kişi hoşlandı, az sayıda kişi takdir etti ama hiç kimse tam olarak anlamadı. (Bir asır sonra Stendhal'ı ilk anlayan kişi sayabiliriz.) Özgünlük arayışı Aydınlanmanın ancak ikinci kuşağında, Rousseau aracılığı ile hak ettiği yere geldi. Rousseau ona çağının görmezden gelemeyeceği bir kişisel öncelik ve ivedilik verdi; çağdaşlarını, benlik meselesinin, kendisi için olduğu kadar onlar için de acil bir *problem* olduğunu kabul etmeleri için zorladı. Üstelik bu problemi bilinç yüzeyine çıkarmaya çalışırken modern dünyanın insan benliğine karşı ne kadar baskıcı ve ne kadar derinden yabancı olduğunu gösterdi. Rousseau yaşamı boyunca ve tüm eserlerinde, benlik ile dünya arasındaki gerilimi, daha önce kimsenin yapamadığı kadar derin, yoğun ve yaratıcı bir bakış açısı ile ele aldı. Gerçekten de, özgünlük arayışını devrim öncesi dönemde götürebileceği kadar ileri götürdü. Keşfettiği sınırların çoğu aşıldı ve kullandığı bazı işaret levhalarının aldatıcı olduğu kanıtlandı; ama o bir ilkti. İnsanoğlu için temeli hazırladı ve onun gittiği kadar uzağa gidebilmek için hala kullanmamız gereken haritaları çizdi.

Denemeler'den İtiraflar'a

Rousseau'nun özgünlük arayışındaki kişisel yetisiyle en canlı biçimde *İtiraflar*'ın ilk sayfasında karşılaşılır. Rousseau cesurca şöyle der:

> Benzersiz bir girişimi biçimlendiriyorum ve bu girişim hayata geçirildiğinde de bir taklidi olmayacaktır. Benim gibi insanlara

> [*mes semblables*] doğanın tüm doğruluğu içinde bir insan göstermek istiyorum; ve bu insan benim.
> Sadece kendim [*moi seul*]. Kalbimi biliyor ve insanları anlıyorum. Yaşayan insanlardan hiçbiri gibi yaratılmamışım. Daha iyi biri olmayabilirim ama en azından farklı biriyim. Beni içine soktuğu kalıbı kırmakla doğanın iyi mi kötü mü yaptığına ancak beni okuduktan sonra karar verebilirsiniz.
> Bırakın kıyamet borusu istediği zaman çalsın. Elimde kendimi temsil eden bu kitapla Yüce Yargıcın huzuruna çıkacak ve yüksek sesle haykıracağım: İşte yaptıklarım, düşündüklerim ve ne olduğum. İyiyi de kötüyü de aynı özgürlükle [*franchise*] söyledim... Kendimi olduğum gibi gösterdim: adi ve aşağılık halimi; iyi, cömert ve asil halimi. Senin bizzat gördüğün içsel varlığımın [*dévoilé mon intérieur*] örtüsünü kaldırdım. Sonsuz Varlık, sayısız benzerlerimden oluşan kalabalığı etrafıma topla: İtiraflarımı dinlemelerine, aşağılanmak karşısında inlemelerine, ahlaksızlıklarım karşısında utanmalarına izin ver. Buna karşılık her birinin aynı içtenlikle senin tahtının yanında yüreğini açmasına da izin ver. Ve sonra içlerinden biri cesaret edebilirse, bırak "Ben ondan daha iyi bir insanım" desin.

Okuyucular sık sık Rousseau'nun ilk sözcüklerinin özgünlüğünü sorgulamışlardır. Onun girişimi gerçekten benzersiz miydi? Onun kendini-ifşası birçok açıdan Montaigne'in yankısıymış gibi görünür. Örneğin, Montaigne'in *Denemeler*'de okuyucuya hitabını düşünün:

> Burada rol yapmadan, yapay olmadan, basit, doğal, sıradan görünmek istiyorum; çünkü kendimi sergiliyorum... İşte bu yüzden okuyucu, kitabımın konusu bizzat benim... [1]

Ya da Pişmanlık üzerine yazdığı daha uzun bir denemenin başında tekrarladığı gibi:

1 Montaigne için verilen sayfa numaraları Complete Essays'den; editör ve çevirmen Donald Frame (Stanford: Stanford University Pres, 1965).

Başkaları insanı biçimlendirir; ben insanı betimlerim ve eğer yeniden biçimlendirmek zorunda kalsaydım gerçekte olduğundan çok daha farklı bir şekilde canlandıracağım özel birini kusurlu haliyle resmederim. Ama artık bu yapıldı.

Şimdi resmimin çizgileri değişmiş, farklılaşmış olsa da doğru yoldan ayrılmış değil. Ama dünya devamlı bir hareket içindedir. İçindeki her şey devamlı hareket etmektedir -Dünya, Kafkas dağları, Mısır piramitleri- hepsinin ortak hareketleri ve kendi hareketleri vardır. Durağanlığın kendisi bile daha yavaş bir hareketten başka bir şey değildir.

Öznemi hareketsiz tutamam. O, doğal bir sarhoşluk içinde şaşkın ve sersemlemiş biçimde yoluna devam eder. Ona baktığım anda bulunduğu noktadaki durumu ile kabul ederim onu. Varlığı sergilemem; sergilediğim gün be gün an be an geçiştir... Geçmişimin, ana uyarlanması gerekir. Şu an değişebilirim ve bu değişiklik sadece rastgele olmaz, isteyerek de olur. Bu, çeşitli ve değişken olaylar ile kararsız ve (başına geldiğinde) çelişkili fikirlerin bir kaydıdır: Benim farklı olup olmadığım ya da konu edindiğim şeyleri farklı durumlarda ve yönlerde ele alıp almadığım gibi. Yani sonuç olarak zaman zaman kendimle çelişebilirim; ama işin aslı, Demodes'in dediği gibi, ben çelişmem. Zihnim sağlam bir temel elde edebilseydi, yazı yazmaz, karar verirdim; ama karar vermede hep çırak durumunda, deneme aşamasındayım.

Mütevazı ve belirsiz bir yaşam sürebilirim, bunun bir önemi yok. Tüm ahlak felsefesini zengin bir hayatla olduğu kadar sıradan ve özel bir yaşamla da ilişkilendirebilirsiniz. Her insan tüm insanlığın mirasını taşır.

Yazarlar insanlarla bazı dışsal etiketler vasıtasıyla iletişim kurarlar: Bunu bir gramerci, bir şair ya da bir hukukçu değil, Michel de Montaigne olarak, saf varlığıyla yapan ilk kişi benim. Dünya kendimden çok fazla söz etmemden şikâyet ederse, ben de onun söz etmek bir yana kendini düşünmemesinden bile şikâyet ederim.

Rousseau, Montaigne'in, varlığının eşsizliği ve bütünlüğünü anlamak ve betimlemek, kendini-ifşaya uygun yeni bir yazınsal biçim geliştirmek girişiminin tamamen farkındaydı; eserleri borç itirafları ile doludur.[2] Öte yandan Rousseau projesinin özgünlüğü iddiasını ortaya atarken de aslında haklıdır. Hitabetlerindeki benzerliğe karşın otobiyografinin -ve özgünlüğün- anlamı aralarında geçen iki yüzyılda derinden değişmiştir.[3]

Bu değişikliği anlamaya çalışırken, Montaigne'in bariz gayretsizliğine dikkat çekmekle işe başlayabiliriz; kendini-ifşa ona doğal gözükmüştür. "İnsanı başkaları biçimlendirir; ben insanı tanımlarım..." Yeni bir şey eklemek gereksizdir; benliğin yaratılması gerekmez: Sadece fark edilmeli ve tasvir edilmelidir. Bu nedenle Montaigne'e göre en önemli ödül duyarlılıktır, zenginlik kapasitesi ve algıda derinliktir. O, kendisini dünyadan kesin bir şekilde farklı olarak algılamaz; onunla daha çok zaman ve mekanın içinden süreklilik ilişkisi kurar: Dışarıdan "şansın" ya da içeriden "eğitimin" itmesi ile o, "gün be gün, an be an" içten içe değişir. Benlik tutulamaz, sadece harekete geçirilebilir. Kişisel kimlik devamlı bir akıştır; Montaigne'in sanatı, kendi tasarladığı haliyle, kendiliğinden bir dışavurumdur. Erdemler ve ahlaksızlıklar, büyüklük ve küçüklük dışarı akacak, birbirinden ayrılacak ve birbiriyle iç içe geçecektir; bunun önemi yoktur, ahlaki kategoriler kişiliğin çokluğunu asla kaplayamaz. Benlik ile ilgili hiçbir sorun yoktur: O her zaman *oradadır.*

Montaigne'in belki de en hoşa giden niteliği olan bu ılımlı kendinden-eminlik, Rousseau'da çarpıcı bir şekilde eksiktir. Rousseau için otobiyografi kendiliğinden bir içini dökme değil, bilinçli bir karar, bir proje, titizlikle ile "oluşturulan" bir "girişim", asla taklit edilemeyecek kadar zorlu bir taahhüttür. Montaigne'in benliği kendisini çevreleyen dünyadan, her yönde genişlemeye ve daralmaya elverişli, gerek mekanda gerek zamanda açık uçlu gevşek bir bağ ile ayrılır; o, bitmez tükenmez "deneme" aşamasındadır ve kesin bir hükme asla varılamaz. Öte yandan, Rousseau'nun benliği, kapalı bir kutu gibi gö-

2 Bkz., örneğin, CC, I. 1001, 1036, 1150,1176, 1791-3, 1834, 1855, 1862.

3 Montaigne ile ilgili açıklamalarımı Erich Ayerbach'ın eserindeki açıklamalara borçluyum; *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature,* Almancadan çeviri Willard Trask (New York: Anchor Boks, 1957) 249-73.

rünür; okuyucuları onu adeta eskatolojik* bir kıyamet gününü yaşıyorlarmışçasına -ve kendileri de yine kendileri tarafından konulan kurallara göre yargılanıyormuşçasına- değerlendirmelidirler.[4] Üstelik onun kalıp imgesi ve "*sadece kendim*" tanımında ısrarı, benlikle mekan -hem iç hem dış- arasında keskin bir sınır çizmek istediğini açıkça belli eder. Son olarak Rousseau benliği kendi içinde derinden bölünmüş olarak görür: İç dünyası insanoğlunun dışarıdan bakışından saklıdır, sadece Tanrı tarafından görülebilir. Bu bölünmenin üstesinden gelinmelidir: Öznenin kendini *benzerleriyle* (semblabes), diğer insanlardan oluşan toplulukla paylaşabilmesi için, insanın *içinin* (intériur*) örtüsü kaldırılmalıdır* (dévoilé*)*. Şu ana kadar kendimizi ve birbirimizi koyu bir camın arkasından görür gibi gördük, ama şimdi yüz yüze bakmalıyız. Bu ifşa gerçekleşecektir ama *bu yüzden* (donc), Hıristiyan dininin söyleyeceği gibi, kıyamet gününde (I *Corinthians*, 12.13) değil, ama *nunc,* şimdi, kitabın okunduğu, hissedildiği ve anlaşıldığı sırada; ve cennette ve sadece Tanrı'yla yüz yüze değil burada, bu dünyadaki insan topluluğunun içinde. Montaigne, bilinç ırmağının akabildiği her zaman, benliğin sınırlarını rastgele genişletmek ya da daraltmakla yetinirken, Rousseau benliğe ait olması gerekenleri gerekmeyenlerden ayırmak için deneyimin bazı yönlerini reddederek ve bazı yönlerini vurgulayarak girift bir tanımlama ve seçme süreci talep eder. Montaigne bizi evine ağır ağır götüren bir arkadaşa benziyorsa, Rousseau karşımıza bizi yakalayıp ruhların yeraltı dünyasına doğru bir yolculuğa götüren tuhaf bir ulak, bir Yaşlı Gemici gibi çıkar. Böylesi bir karşılaşma "insanların çoğunun kendilerine pek benzemediği ve sık sık kendilerini farklı insanlara dönüştürdükleri" bir dünyada çok önemlidir: Ancak bu dünyanın yapısının engellerini kaldırabilirsek benliğin gömülü yaşamına erişebiliriz. Benliği yüzeye çıkarma projesi, onu yeraltına iten bir toplum için ister istemez sarsıcıdır. Aynı zamanda ironik bir biçimde, benlik sadece bu toplumun toprağında özgün olarak yaşayıp gelişebilir.

* Eskatolojik: Dünyanın sonu ile ilgilenen Tanrıbilim dalı. (ç.n.)

4 Rousseau, okuyucuyu kendi safına çekmeye çalışır diyebiliriz; pek çoğu tarafından başarılamayacak bile olsa, kendine biçtiği görevi diğer herkes için de zorunlu bir görev olarak görür. Üzerinde böyle bir baskı hissetmeyen Montaigne ise bize hiç baskı yapmaz.

Belirsizlik Çağı

Rousseau daha sonra kişi ile dünyanın arasındaki ilişkide karmaşıklığın ve belirsizliğin yeni boyutlarını algıladı. Algısının orijinalliği ve zenginliği bir düşünür olarak mesleğinin en başından itibaren ortadır. Toplumsal eleştiri üzerine yazdığı eserin, *Bilimler ve Sanatlar üzerine Söylev*'in başlangıcını ele alalım.

> İnsanın kendi çabalarıyla kendini hiçlikten yukarı taşımasının görüntüsü büyük ve güzel bir manzara oluşturur; aklın ışığı ile doğanın onu sardığı gölgelerden sıyrılmak; *kendini kendinden yukarı taşımak*; ruhen kutsal yerlere erişecek kadar yücelmek; evrenin enginliği içinde güneş gibi dev adımlarla yol almak; ve hepsinden daha büyük ve daha zor olmak üzere *kendine geri dönmek*, insanı incelemek ve onun doğasını, görevlerini ve amaçlarını tanımak.[5]

Bu Rousseau'nun en önemli cümlelerinden biridir; Aydınlanmanın içyapısını bir bütün olarak önceden verir ve Rousseau'nun onun içindeki yerine işaret eder. Bu cümlenin devinimi sinemasal bir canlılıktadır: Onun bakış açısı, sabit bir noktadan başlayarak engin bir boşluğu içine almak için giderek genişler ve yükselir; odak noktası aniden sert bir biçimde kısıtlanır ve tam da başlangıç noktasına doğru aniden yakınlaşır. Bu nokta insandır. Birinci kısımda insanın kendi iradesi onu hiçlikten varlığa yükseltir. İkinci kısımda aklının ışığının doğanın onu çevrelediği karanlığa sızmasını ve kendini yükseltmesini *"au dessus de soi-même"* mümkün kılar. Üçüncü kısımda, ruhu onu daha da yukarı, kutsal bölgelere yükseltir. İnsan iradesi, akıl ve ruh aracılığı ile hiçbir şey olmaktan, kendini-aşmışlığa ilerler. Dördüncü kısımda, cennete ulaşan insan, akli ve ruhi ışığını tüm evrene yayarken güneş gibi görünür. Fakat bu noktada bir gerilim doğar: Aydınlanmış insan kendi ötesinde yaşarken tüm dünya ile başa çık-

5 *Söylev* ve tüm politik yazılar için tüm alıntılar orijinal kopya III. ciltten dir. Bunları G.D.H.Cole'a (London: Everyman, 1950) borçlu olmama karşın çeviriler bana aittir.

mayı nasıl bekleyebilir? O da evrenin bir parçası değil midir? Eğer aklın ve ışığın imparatorluğunun gerçekten evrensel olması gerekiyorsa, insan ışığı, ışığın kaynağına, kendine tutmalıdır. İnsan içe dönmeli ve "doğasını, görevlerini ve amaçlarını incelemelidir." Fakat Rousseau, insan zekası ve enerjisinin içe yönelmesini talep ederken, bunu yeni bir cümle ile değil yapısı diğer dört kısma paralel beşinci bir kısım aracılığı ile tanıtmış olması önemlidir. Üstelik aradığı değişikliği tasvir ederken kullandığı sıfatlar nicelikseldir -*"plus grand et plus difficile"*- farklılıkları tür olarak değil, daha çok derece olarak belirtir. Bu cümlenin hareketi kutuplu bir antitez -Rousseau'nun genelde pek hoşlandığı biçim- değil, daha çok sürekli bir akıştır. Bir başka deyişle Rousseau, "kendine dönme programını" çağının ruhu ile keskin bir kopuş olarak değil, devam eden tarihsel sürecin ayrılmaz bir parçası olarak ilan eder. Bu devamlılık hemen bir sonraki cümlede vurgulanmıştır: "Tüm bu harikulade şeylerin son birkaç kuşakta yenilendiğini gördük." "Tüm bu harikulade şeyler" -hem evrenin araştırılması hem benliğin incelenmesi- Aydınlanmanın yönleridir; ikisinin birden aracılığı sayesinde insan kendini dünyada tamamen evinde hisseder.

Rousseau'nun özgünlük arayışı Aydınlanmanın doğal bir sonucu idiyse de, aynı zamanda Aydınlanmanın içinde büyüdüğü o topluma karşı radikal bir suçlamaydı. Rousseau'nun insanların kendilerini-tanımak için *"kendilerine dönmeleri"* konusunda neden ısrar ettiğini kendimize soracak olursak, bu suçlamanın dayanağını görebiliriz. Bu yöntem fiziksel bilimcilerin evrenin geri kalan kısmını araştırırken oldukça başarılı bir şekilde kullandıkları yöntemden çok farklıydı. İnsanın, fenomenleri anlamak için onların "içine girmesi" gerekmiyordu; öyleyse insanın kendini araştırması için neden içine girmesi gereksin? Eğer insan dünyanın bütünlüğünün bir parçasıysa, neden insanların dünyada kendilerini gösterdikleri ve sundukları yolları deneysel olarak gözlemlemekle yetinmez? Rousseau'nun fiziksel bilimlere uygun yöntemleri insanın incelenmesi için esas olan yöntemlerden ayırması onun temel temalarından birini ortaya serer. Rousseau, insana yeni bir yöntem gerektiğine inanıyordu çünkü dünyada insanın davranışı son derece *yabancı* bir davranıştı; insanların ne *olduklarına* ilişkin olarak ortaya koydukları, ne *olmadıklarına* ilişkin ortaya koyduklarından daha azdı. Bu çelişkili fikir Rousseau'nun eserine yayılmıştır. "Aramızda yaşamak ne kadar mutluluk verici olurdu," der öz-

lemle, "dışarıdan görünen yüzlerimiz yüreklerimizin aynası olsaydı eğer... " Fakat aslına bakılırsa, "İnsan olduğu gibi görünmeye cesaret edemez; kalıcı bir kısıtlama altındadır." Rousseau'nun toplumu, insanların karşısına kendilerini açığa vurma aracı değil saklama aracı olarak çıkmaktadır. Bu toplumun başlıca simgesi Rousseau'nun yazılarında defalarca belirttiği *örtüdür*: "yüzyılımızın ışığına borçlu olduğumuz şu tekdüze ve aldatıcı kibarlık örtüsü..."(*Bilimler ve Sanatlar üzerine Söylev*) Ya da alternatif olarak, *Yeni Heloise* (La Nouvelle Héloïse)'in kahramanı Saint-Preux'nün önerdiği *maske*: Saint-Preux, Paris ile ilk karşılaşmasından sonra Julie'ye şöyle yazar: "Şimdiye kadar pek çok maske gördüm; insanların yüzlerini ne zaman göreceğim?"[6] Birinci *Söylev*'inde "*İyi insan* [homme de bien] çırılçıplak güreşmeyi seven bir sporcudur; güçlerini kullanmasını engelleyen ve muhtemelen bazı bozuklukları saklamak için icat edilmiş olan o iğrenç süsleri aşağılar." Yıllar sonra, İkinci *Söylev*'ini hatırlarken, "İnsanların aşağılık yalanlarını yıktım; onların doğalarını çıplaklaştırmaya cüret ettim..." der. (*İtiraflar*) "İnsanın doğasını, görevlerini ve amaçlarını tanımak" için, alttaki yüzlerini ve bedenlerini keşfetmek için, insanların örtülerini, kostümlerini yırtmak ve maskelerini atmak gerekir.[7]

6 Rousseau'nun *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev* orijinal kopya, III tedir. *Julie,. ou la Nouvelle Hélois'*den yapılan alıntılar cilt II'dendir. Çeviriler bana aittir. Rousseau'nun örtü imgelemi tartışması için, bkz. Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle,* 23-26.

7 Rousseau'nun ampirik nitelikler ve "doğal" (veya "zorunlu" veya "ideal") olanlar arasında yapmaya çalıştığı ayırımın, onun yaşadığı dönemin diliyle formüle edilmesi çok zordu. Erich Auerbach'ın makalesi "*La Cour et la Ville*"e göre, "bilmek ya da kendini tanımak" anlamına gelen on yedinci yüzyıl Fransız deyimi *se connaitre* genellikle "birinin toplumdaki yerini bilmek" anlamında kullanılırdı. Her *honnéte homme* (dürüst insan) için gereken bu biçim, bir öz-bilgiyi, mesafelerin farkındalığını ve gözetimini belirtir; bu tür bir tanıma yalnızca üstü örtülü bir izni değil, etkin bir onaylamayı gösterir. Bu yüzden, belli belirsiz bir şekilde insanların akıllarında, *sosyal alışkanlığın onu tanımladığı şekliyle* benlik, ile, *olması gereken şekliyle* benlik bir birine karıştı. Benzer şekilde, on yedinci yüzyıl davranış kitabı "her şeyin, onlara doğa tarafından verilen sınırlar içinde kalması gerektiğini" söylediğinde, bu yalnızca, bir yakutun ne kadar mükemmel ve güzel olursa olsun, asla pırlanta olmayı ümit edemeyeceği anlamına gelmez; insanlar da taşlar gibidir: "bu nedenle her kim kendini daha yükseğe çıkarmayı, ya da daha açık şekliyle ifade edersek, doğasını değiştirmeyi, kendini olduğundan başka biçime sokmayı ümit

Bu noktada bölümümüzün başındaki çelişki daha da çarpıcı bir hale geliyor. Montaigne, Rönesans'ın en derin özlemlerinden birini ifade ederken bilinçlilik ve öz-bilinçlilik ırmağının tüm dünyaya akmasını istedi; insan deneyiminin erimi içinde yer alan hiçbir şey ona yabancı değildi. İki yüzyıl sonra Rousseau, kendiliğinden akışı esnasında ırmağın yolunu tıkayan yabancı unsurlar tarafından kirletildiğine ve sonunda doğal akışını ters yöne çevirdiğine ikna olmuştur. Oysa çelişkili bir biçimde bu yabancılaşmanın ana kaynağı insanın kendisidir: "*Onlar kendilerini* tamamen farklı insanlara *dönüştürürler.*" (*İtiraflar*) Rousseau'nun bu dünyada algıladığı yabancılaşma, *kendine*-yabancılaşmadır.

Rousseau'nun kendini-inceleme ve kendini-ifşa projelerinin tüm anlamını ve gücünü ancak onları kendine-yabancılaşma bağlamına yerleştirirsek kavrayabiliriz. Rousseau itirafı, Saint Augustine'in anladığı gibi, bir *oldubittinin* (fait accompli) açığa vurulması, benliğin önceden varolan birliğinin ifşası olarak anlamıyordu. Rousseau, son ürünün değerini o ürünün yaratılma sürecinin ayrılmaz bir parçası olarak ele alıyordu. Rousseau'ya göre itiraf süreci, bir maskeyi kaldırma, ayrışma, iç içe geçme,

ederse zaman kaybeder ve başına dert alır. Yine, Moliére'in Le Bourgeois gentilhomme'a (Kibarlık Budalası) ilişkin günümüzde yapılan tartışmalarında, Monsieur Jourdain'in kendini soylu kılmak çabasında "sınırlarını unuttuğu, *il se méconnait*" sık sık söylenir. (*Scenes from the Drama of European Literature*, 165, 174f., 245.) Burjuvanın kendini yükseltmeye duyduğu özlem sadece anlamsız bir kafa karışıklığıydı, basit bir yanlıştı: bu yüzden Fransız klasisizmi, insan ve vatandaş hakları tartışmasını savuşturdu—daha doğrusu geciktirdi.

İnsanların eleştirel yetilerini körelten ve eşyaların oldukları hal ile olmaları gereken (ya da olabilecekleri) halleri arasındaki ayrılığı bulanıklaştıran lisan yozlaşması, çağdaş radikal düşüncenin ana motifidir. Bu, Orwell'in 1984 tasarısında; Ernst Gellner'in *Words and Things*'inde (Boston: Beacon Pres, 1959); C. Wright Mills'in *The Sociological Imagination*'ında (New York: Oxford University Press, 1959; Toplumbilimsel Düşün, Der Yayınları, 2000); Herbert Marcuse'ün *One Dimensional Man*'inde (Boston: Beacon Pres, 1964; Tek Boyutlu İnsan, İdea Yayınevi, 1990) zekice tartışılmıştır. Bana, bütün bu yazarların, bu akıl aldatmacasını alışılmışın dışında bir çağdaş sorun olarak tanımlamaları hatalı görünür. Auerbach'ın önerdiği gibi, bu daha çok eski bir hikâyedir. Gerçekte sadece modern zamanlarda Rousseau ve çağdaşları aracılığıyla, *olmak ile gerekmek* arasındaki fark ahlak felsefesinde açıkça belirtildi ve benliğin gizilgüçlerinin ve karşılanma (ya da "gerçekleştirme") durumlarının konuşulabileceği psikolojik bir sözcük dağarcığı oluşturuldu.

özgün benliğini var etme süreciydi. Düşünürler bugüne kadar insanı kendini *tanımaya* teşvik ettiler; şimdi -belki de baştan beri olması gerekençok daha derin ve zor bir hedef var: İnsanın kendi *olması.*[8]

Rousseau'nun kendini bulduğu on sekizinci yüzyıl Fransız toplumu gelenek ile modernitenin tuhaf bir kümelenmesiydi. Paris metropolünde en yeni ve en cesur fikirler ve davranış biçimleri doğuyor, gelişiyor ve büyüyordu; aynı anda Fransız kırsalı her zaman varolduğu gibi varolmaya, ortaçağın derinliklerinde hapsolmaya devam etti. Bu toplumsal yapının belirsizlikleri ve Rousseau'ya sunduğu güçlükler, dünyanın her yerindeki radikal sosyal eleştirilerin Rousseau'nun çağından bu yana karşılaştığı çıkmazları önceden hesapladı. Marx, bunu *Kapital*'in birinci cildinin önsözünde kendi kavramsal dili ile canlı bir biçimde ve kesin olarak ifade etti:

> ...sadece kapitalist üretimin gelişmesinin değil, aynı zamanda bu gelişmenin tamamlanmamış olmasının da acısını çekiyoruz. Modern kötülüklerin yanı sıra, köhnemiş üretim biçimlerinin

8 Jean Starobinski, bu paradoksa, dikkat çeken kitabı *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle* (Paris: Plon, 1957) ile çok geç vardı. Kavramsal araçları, bana daha az zengin ve daha az ilginç görünen bir konuyla onu sınırladı: "görünenle gerçeğin antitezi." Starobinski, Rousseau'yu öncelikle acı çeken, suçluluk duygusuyla dolu; kullanıldığını ve görüntülere alet edildiğini düşündüğü düşman bir dünyanın gözlerinde kendini haklı çıkarmak için gerçek dürtülerinin saflığını ve davranışlarının aşırı doğruluğunu kanıtlamaya takıntılı bir insan olarak; bunun da ötesinde, insanları birbirleriyle samimiyetsiz ve iki yüzlü olmaya zorlayan, düşüncelerini ve duygularını, "gerçek kimliklerini" açıklamaktan alıkoyan sosyal durumların keskin eleştirmeni ve kişisel takıntılarına baskın çıkan radikal bir düşünür olarak betimledi. Bu nedenle Starobinski, Rousseau'nun "insanlar arasında ilişkinin olanaksızlığı" kaygısına ve "*la transparence réciproque des consciences, la communication totale et confiante*"ye (1-10) izin verecek kayıp cenneti yeniden kurma girişimine odaklandı. Bu formüllerde, sadece benliğin görüntüleri, dışa dönük biçimleri sorun yaratır; altında yatan iç gerçek ise doğal karşılanır. İnsanlar maskelerden sıyrılabilir ve gerçekten orada olan gerçek benliklerini gösterebilirlerse mutluluklarının tam olacağı farz edilir. Sorunun bu şekilde tanımı, Starobinski'yi, Rousseau'nun daha radikal olan *iç gerçeğin kendisinin bir sorun olduğu*, benliğin sadece bir gizilgüç olduğu ve henüz erişilmemiş bir şey olduğu görüşünden ayırır. Nihayet, itiraf sorunlarını ve otobiyografiyi tartışırken Starobinski, Rousseau'nun sonunda vazgeçtiği (ya da mantığıyla vazgeçmeye zorlandığı) "tümüyle ifade et-

> pasif de olsalar hayatta kalmaya devam etmesi ve kaçınılmaz olarak beraberinde taşıdıkları toplumsal ve politik anakronizm silsilesi sayesinde bize miras kalan bir dizi kötülüğün de baskısı altında kalıyoruz. Yalnızca yaşayanlardan değil, ölülerden de çekiyoruz. *Le mort saisit le vif.* [*Kapital*, I.][9]

Rousseau, Eski Rejimi suçlayan *filozoflarla* aynı fikirdeydi. Eski rejimin ahlaki çöküşünü bütünlüklü bir şekilde kavradı ve on sekizinci yüzyılda hiç kimsenin başaramadığı kadar etkili bir biçimde eleştirdi. Aynı zamanda, *filozofların* kucakladığı alternatifin, henüz doğmakta olan farklı ve modern bir sosyal sistemin ölümcül hatalarını da algıladı. Rousseau eseri boyunca, insan kimliğinin mevcut biçimlerinin -geleneksel *ve* modern- *tümünün* aslında nasıl kişiliksizleştirme biçimleri, bireyin kendisinin hak ettiği yere gelmesinin önündeki ayak bağları olduğunu gösterdi.

meyi aradığı önceden var olan benlik" düşüncesinin etrafında dolaşır; "belli bir geçmişte gerçek benliğini *aramaktan* vazgeçerek, geçmişi hakkında *yazma eyleminde bulunurken* gerçek benliğini *bulmuştur*." Böylece Rousseau "benliğin özgür yaradılışına" ulaştı. "Benliğin kaynağını aramak üzere geçmişe geri gitmesi artık gerekli değil: onun kaynağı şimdi ve burada, şimdiki anda, duygularının akışında. Eğer geçmiş, şimdinin duygularıyla yeniden yaşansaydı, şimdi, geçmiş kadar saf olurdu. Bu nedenle, en önemli şey kendini *irdelemek* ya da *yargılamak* değil, kendi olmaktır." Aslında Rousseau'nun "devamlı yazma ve kendini aklama gereksinimi henüz kendi olmadığını, benliğin bölünmez bütünlüğüne erişmemiş olduğunu kanıtlar. *Görev her zaman önümüzden gider.*"(247-9) Ne yazık ki, bu fikir kitaba teğet geçer. Starobinski, onu iddiasının yapısıyla bütünleştirmek için hiçbir girişimde bulunmaz. Ayrıca, konuyu tamamıyla estetik olarak görür; özgünlük sorunu, özgünlüğün ideal *lisanını* bulma sorunudur. Bundan, modern *literatür*ün ana sorunu olarak söz eder ama bunu modern *toplum*daki herhangi bir sorun olarak görmez. Bu kitabın tezi, özgünlük arayışının modern toplum ve modern devlet deneyiminin merkezi olduğu ve Montesquieu ile Rousseau'nun bunun nasıl ve neden böyle olması gerektiğini açıklayan ilk düşünürler olduğudur.

9 *Capital*. Cilt I, çeviri Samuel Moore ve Edward Aveling (Chicago: Charles H. Kerr & Co., 1906). Yirminci yüzyılda, devrim öncesi toplumlarda standart bir özellik olarak bu tür kutuplaşmalarla tanıştık -- hiç gelişmemiş kırsalla çevrili ultramodern kentler. Rusya, Çin, Küba ve Vietnam'da görülebilir.

Geleneksel Toplumda Kendine-Yabancılaşma

> Yabancı bir güç olarak toprağın insan üzerindeki hegemonyası zaten feodal toprak sahipliğin doğasına içkindir. Serf toprağın uzantısıdır. Aynı şekilde meşruta sahibi büyük oğul da toprağa bağlıdır. Toprak onu miras olarak alır.[10]
>
> KARL MARX

Bin yıldan uzun süredir Avrupa'ya egemen olan geleneksel toplumsal yapıda insanlar bireysel kimlik duygularını toplumsal rollerinden türettiler, Ralph Linton'ın formülüne göre bu roller önceden *veriliydi.* "Verili statü," der Linton, "bireylere, doğuştan gelen farklılıklarına ve yeteneklerine bakılmaksızın yüklenen statüdür. Bu statü doğum anından itibaren öngörülebilir ve geliştirilebilir." (*The Study of Man*)[11] Verili roller toplumsal istikrarın sağlanmasına özellikle hizmet eder; öte yandan onu doldurmak zorunda olan bireylerin enerjisini ve inisiyatifini kaçınılmaz olarak boğar. Benzer şekilde, bireysel düzeyde, gelecekteki tüm yaşamı doğar doğmaz önüne serilen, önceden varolan bir oyuğu doldurma amacıyla dünyaya gelen bir adam "...başarma hırsının sınırlarının toplumsal olarak belirlenmediği sistemimizde yaşayan bir adamdan daha az hayal kırıklığına uğrayacaktır." Çünkü; "katı bir şekilde örgütlenmiş bir toplumun üyesi

10 Bu formül Marks'ın ilk taslaklarında, "Toprak Rantı"nda yer alır. *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, çeviren Martin Milligan (Moskow: Foreign Languages Publishing House, 1956), 61.; 1844 ElYazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe, Sol Yayınları, 1993, syf. 122)

11 *The Study of Man* (New York: D. Appleton-Century, 1936). Linton'ın eseri çağdaş rol teorisi için bir klasik olmuştur. Bkz. Özellikle "Status and Role" bölümü, 113-131.

olmanın, bireyi, özel yeteneklerini hayata geçirme imkanlarından yoksun bırakmasına," rağmen "bireye bizim neredeyse hiç bilmediğimiz bir emniyet duygusu verir." (a.g.e.) Rousseau feodalizmden doğup gelişen verili kimliklerin gittikçe artan sayıda insan üzerinde dayanılmaz bir gerilim yarattığı sırada yaşamıştır. Yazılarında baştan sona Avrupa toplumundaki geleneksel rol dizilerini eleştirmiş ve onların tasfiyesinde ısrar etmiştir.

Soyluluk ve Köylülük: Kişisel Duygulara karşı Sosyal Biçimler

Rousseau, geleneksel toplumun zirvesinde, edebiyatta *duyarlılıkları* ve duyguyu ifade etmeyi besleyen ama tüm ekonomik ve sosyal yaşamları onları en derin hisleri ve en kişisel duygularından mahrum eden bir aristokrasi gördü. *İtiraflar*'ın birinci bölümünde Rousseau bunu derinlemesine düşünür:

> Büyük tutkuların kendilerini sadece zaman zaman ifade ettiği insanlar arasında doğal duygular kendilerini daha sık duyururlar. Bu duygu toplumun en yüksek tabakalarında bir hisler maskesinin arkasına tıkılmıştır, her zaman sözü geçen şeyler kişisel çıkarlar ve gösteriştir.

Bu aristokratlar on yedinci yüzyılda yaşamış öncellerinin yaptıklarını yapmadılar, duygunun karşısında yer almadılar, onu karalamadılar. Gerçekten de duygunun tam olarak ifade edilmesini resmen teşvik ettiler. Fakat Rousseau onların kişisel duygularını aktarmak için kullandıkları sosyal biçimlerin, duyguları sadece gizlemeye ve daraltmaya yaradığını ileri sürdü. Rousseau yaşamı boyunca *kibarlığın* aristokrat standardını kötüledi. Fransız sarayından yayılan davranış biçimi insanlar üzerine "iğrenç ve aldatıcı bir aynılığı" empoze etti. Böylelikle "tüm ruhlar aynı kalıptan çıkmış gibi görünecektir. Kibarlık bunu gerektirir, nezaket böyle buyurur; insan her zaman geleneği izler, asla kendi *doğasını değil* [son propre génie]." (*Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*) Bireysel doğa, karmaşık bir sosyal kod olan *centilmenlik* [galanterie] tarafından sistematik olarak

engellenmiştir. Rousseau'ya göre çapkınlık kadınlar tarafından körüklenmiştir. Yine de Rousseau, *d'Alembert'e Mektuplar*'da "kadınların bu uygulamadan kazançlı çıkmak yerine kaybettiklerini göstermek zor olmayacaktır," der. "Sevilmeden pohpohlanırlar, onurlandırılmadan hizmet edilirler. Uysal insanlar sarmıştır etraflarını ama artık aşıkları yoktur; ve işin en kötü yanı birinciler ikincilerin duygularına sahip olmamalarına rağmen onların tüm haklarını gasp ederler."[12] Erkeklerse durmaksızın tutkularını, bağlılıkları, aşklarını itiraf ederler. Fakat bu duygular kendilerini ancak saray kurallarına göre önceden belirlenen bir yapı aracılığı ile ifade edebilirler. Oysa aşkın gelenekselleştirilmesi onun en güzel yönünü, *bireyselliğini*, temelden imha etmiştir. Bu can sıkıcı jargonda aşktan söz edilebilir mi? Bu jargonu kullananlar, tüm kadınlar için aynı şekilde kullanmazlar mı? Ve kişi onların sadece tek bir kadının aşığı olduğuna inanırsa üzülmezler mi? Centilmenlik erkeklerle kadınlar arasındaki cinsel ilişkiyi katı kalıplara sokmuştur; bir kadınla bir erkeğin birbirlerini bireyler olarak görmesi imkansız hale gelmiştir. Aynı zamanda aşkın çağrıştırdığı duyguların zenginliği -bu müthiş tutku, onun coşkusu, çarpıntıları, çılgınlıkları, ateşli ifadeleri, enerjik sessizlikleri, tarifsiz bakışları- birkaç basmakalıp biçime indirgenmiştir. Yüksek sosyetenin erkeklerinin ve kadınlarının sık sık birbirlerine sadık olmayışlarına şaşırmamak gerek; insanların bireyselliğini böylesine baskı altına alan bir sistem bir birey ile diğeri arasında asla sadakat bağları oluşturamaz. "Yaygın centilmenlik ruhu, *doğayı* (génie) da aşkı da boğar." Aristokrat *gelenekler* insanları kendilerinden ayırdıkları için birbirlerinden de ayırdılar.

Rousseau'nun zamanının aristokratları birbirlerini sevmekten ne kadar acizseler, sınıflar arasındaki çizgiyi aşan bir yakınlığa karşı kendilerini çok daha sıkı bir biçimde kapatmışlardır. Rousseau verili statü ile kişisel duygular arasındaki çelişkiyi çok canlı bir şekilde yaşamıştır. Rousseau şöhretinin önemli bir kısmını ve zaman zaman hayatta kalmasını bile Avrupa'nın bazı seçkin soylu erkeklerine -ve kadınlarına- borçludur. Özel-

12 *Lettre a d'Alembert sur les spectacles* (Eğlence üzerine d'Alembert'e Mektup), Allan Bloom tarafından editörlüğü ve çevirisi yapılan *Politics and the Arts*'ın (Glencoe, III. The Free Press, 1960) İngilizce baskısındandır. Çevirilerimin Bloom'unkilerden farklı olduğu yerlerde *Du Contrat social*'in Clssiques Garnier baskısına ve diğer eserlere başvurdum (Paris, 1962).

likle Maréchal ve Maréchale de Luxembourg'a minnettardır. Luxembourg'lar ona Montmorency'deki arazilerinde bir ev vermişler, *Emile*'in yayımlanmasını sağlamışlar, onu baskıcı otoriteden korumak için ellerinden geleni yapmışlar ve tüm bu çabalar işe yaramayınca, 1762'de Fransa'dan kaçmasına yardımcı olmuşlardır. Uzun, derin ve sıkıntılı arkadaşlıkları boyunca karı koca, Rousseau'ya büyük bir sevgi, saygı ve özen göstermişlerdir; Özellikle Maréchal'in mektupları keskin bir zarafet yayar. Rousseau onları yürekten sevmiştir; *İtiraflar*'ın ikinci kısmında, herkesin ona cephe aldığından emin olduğunda bile, onların dostluklarının kendisi için ne anlama geldiğini anlatmıştır. Bununla beraber özünde sorunlu bir şey gördüğü bu ilişki, onu devamlı üzmüştür.

Rousseau, Maréchal'e yazdığı ilk mektupta,[13] kendisine kalacak bir yer bulunması teklifini kabul etmiş fakat tüm ilişkilerini kapsayacak, birbirinden çok farklı iki gerekçeye dayalı ayrıntılı "koşullar" konusunda ısrar etmiştir. Öte yandan, Rousseau, "şahsınıza duyduğum saygının beni rütbenize saygıdan azat etmediğini biliyorum; fakat bundan daha kesin olarak bildiğim bir şey var ki... yoksulluğun da bir gururu vardır ve erdeme değer veren herkes bunu dikkate almalıdır," der ve şöyle devam eder: "Karşılıklı saygı tüm sınıfları bir araya getirir; siz ne kadar soylu olursanız olun, ben ne kadar sıradan olursam olayım, her birimizin onuru diğeri tarafından tanınmalıdır." Bu mevcut sınıf sistemine karşı bir protesto değildi; gerçekten de Rousseau, sistemin özünde varolan herkes için adalet ve eşitlik üzerinde durarak onu destekliyordu. Öte yandan, aynı mektupta Rousseau, arkadaşlar arasında "bir tek dil biliyorum, arkadaşlığın ve içtenliğin dili" diyordu. (30 Nisan, 1759) Bu, gerçek arkadaşlığın tüm sınıf ayrımlarını yok sayan ve bu yüzden bu sınıfların varoluşlarına ilişkin meşruluk iddialarını da inkâr eden bir ilişki olduğu anlamına geliyordu. Fakat bu doğruysa sınıf çizgilerinin farklı taraflarındaki arkadaşlık ancak insanın sınıf kimliğini -tüm sosyal sistem tarafından insanlara doğuştan aşılanan kimlik- silmesiyle mümkün olurdu.

Dostluklarının gelişmesinden sonra Rousseau çok iyimserdi. Maréchal'e "eşitsizliğin dostlukla rekabet edememesini ve insanın kendisinden daha soylu bir dostu olabileceğini görmenin ne kadar hoş olduğunu bile-

13 Rousseau'nun mektuplarının referansları 20 ciltlik *Correspondance Générale*'den alınmıştır. Editör Théofile Dufour (Paris: Librairie Armand Colin, 1924-30).

mezsiniz," diye yazıyordu. (1759, Ağustos sonu) "Sevgiden coştuğumuz böyle bir anda Maréchal'i kucaklayarak ona şöyle dedim: "Ah, Maréchal, sizi tanımazdan önce *aristokratlardan* [*les grands*] nefret ederdim, şimdi, isteseler kendilerini sevdirmelerinin ne kadar kolay olduğunu bana öğrettiğiniz için onlardan daha fazla nefret ediyorum." (*İtiraflar*) Böyle anlarda bile Rousseau tüm ilişkinin ne kadar güvenilmez olduğunu görüyordu. İlişkiyi sürdürebilmek için, "Sen olduğun gibi kalmalısın ve ben de olduğum gibi kalmalıyım," diyordu. Rousseau'ya göre *oldukları gibi* kalmaları zengin bir soyluya ve sıradan bir yoksula uygun alışılmış sosyal rolleri reddetmek anlamına geliyordu: "Bana büyüklük taslamaya çalışma; sana söz veriyorum, buna karşılık ben de sana övgüler düzmeyeceğim... Fakat beni kollamakta ısrarcı olursan, bana hediyeler alırsan, bana çıkar sağlayacak şeyler yaparsan, beni kendi sınıfımdan çekip çıkartırsan ve ben senin sağladığın ayrıcalıkları kabul edersem, benden bir yazar bozuntusundan başka bir şey elde edemezsin ve sen de benim gözümde sıradan bir *aristokrattan* başka bir şey olamazsın."(a.g.e.) Rousseau geleneksel hiyerarşik rollere dahil olabilecek her tür hareketi ve davranışı engellemek için elinden geleni yaptı. Maréchale'den para almayı reddetti – gerçekten onun için yaptığı iş karşılığında, ona *Julie*'nin bir nüshasını çıkarttığında bile. (29 Ekim,1759) Yine, Maréchale'i gücendirmiş ve dışlamış olmaktan korktuğu bir sırada: "bu kadar soylu bir hanımefendi olmasaydınız... ayaklarınıza kapanırdım, ister haklı ister haksız olsun, hoşnutsuzluğunuzu yatıştırmak için hiçbir saygıyı ya da özrü esirgemezdim. Ama ait olduğunuz sınıfta, benden yüreğimin istediğini yapmamı beklemeyin." (15 Kasım,1759) Burada, ironik bir biçimde, boyun eğme jesti duygusal olarak uygun olacaktır; fakat Maréchale, tüm sıradan insanların hürmet ettiği soylu bir kadın olduğu için, davranışın töresel ve sosyal anlamı onun kişisel, duygusal anlamını soğuracaktı. Yine Rousseau, soylu arkadaşlarını, "beni sınıfımdan çıkarmayın" diye uyarmıştır. Ama buna rağmen onları sınıflarından çıkarmak için elinden geleni yapmıştır. Rousseau, Luxembourglar'ı kendi çevreleri içinde, "devamlı etrafınızı çevreleyen rütbenizden ayrı düşünülemeyecek olan kalabalığın *arasında* [milieu]" görmeyi reddetti. (27 Mayıs,1759) Rousseau onları sadece yalnız oldukları zamanlarda ziyaret ederdi; bir başka deyişle, onlarla, ait oldukları sınıfın onlara empoze ettiği rollerden bağımsız olarak ilişki kurabileceği zamanlarda.

Sınıf ile kişilik arasındaki çatışma, Rousseau'yla Luxembourglar'ın çok yakın olmalarını her zaman engelledi. *İtiraflar*'ın Üçüncü Kitabı'ndan bazı kısa bölümler bir takım gerilimlerin onları nasıl birbirlerinden ayırdığını açığa çıkartır. Rousseau ilk olarak birkaç yıl önce Latour tarafından yapılan portresini Maréchal ve karısına vermeyi teklif ettiğini söyler. Onlar da bir süre sonra buna karşılık olarak kendi portrelerini verirler. On sekizinci yüzyılda bu tür bir jestin sembolik önemi büyüktü: Bu kendini vermek kadar önemli bir şeydi. Ama bu karşılıklı duygular devam edemezdi; Rousseau bundan sonra bu duyguların temellerini sarsan sosyal güçleri anlatır. O, Fransız burjuvazisinin mali reformlar yapma konusundaki yinelenen çabalarını her zaman ateşli bir şekilde desteklemiştir. Benzer şekilde, büyük çıkar çevrelerinin baskıları sonucu Etienne de Silhouette 1759'da Mali Denetçi görevinden azledildiğinde ona bir teselli mektubu yazar. (Mektup 2 Aralık 1759 tarihini taşır) Madame de Luxembourg mektubun bir kopyasını istemiş, Rousseau da seve seve vermiştir. Fakat o sırada Rousseau daha sonra göreceği gerçeğin, olup bitenlerin anahtarı olduğunu: Madame de Luxembourg'un "vergi kesintilerinden çıkarları olan ve Silhouette'ten kurtulmak isteyen açgözlülerden biri olduğunu" bilmiyordu. Onun konumunu gözden geçirdiğinde, geçmişe bakarak, görüşlerinin "her geçen gün daha fazla bağlandığım ve mutsuz olmasını asla istemeyeceğim içten ve güçlü bir kadının nefretini harekete geçirmek..." zorunda olduğunu görmüştü. Rousseau'nun ekonomik ideallerini keşfetmek Madame de Luxembourg için rahatsız edici olmuş olabilir; onun ekonomik gerçeğinin keşfi ise Rousseau için yıkıcı olmuştu. Demek ki Luxembourglar'ın Rousseau'ya yardım ettikleri ve onu korudukları zenginlik ve güç, onu yargılayan ve onu Avrupa'nın bir ucunda öbür ucuna kaçmak zorunda bırakan sistemin kendisinden doğuyordu. Rousseau tarafından sonuna kadar kullanılan cömertlikleri kirli bir kaynaktan geliyordu. Rousseau, bu iyi insanları, insani özlerini kötü bir sosyal sistemde oynadıkları rollerden soyutlayarak seviyordu. Onların sisteme ne kadar derinden gömülü olduklarını anlamamıştı.

Dönüp geriye baktığında ilişkilerini yeni bir ışığın altında görüyordu. Tüm yaşamları *soyluluğun* (noblesse) sosyal yaşamının derinliklere kök saldıysa, belki de ona gösterdikleri hayırseverliğin gerçek kaynağı pek de *soyluluğun gerektirdiği* (noblesse oblige) kadar arkadaşça değildi. Bu nok-

tada *İtiraflar*'da Rousseau, kronolojik olarak daha önceki bir tarihe denk düşmesine rağmen, kendi düşüncesine göre bir sonraki mantıki adımı ifade ediyormuş gibi görünen bir mektuba yer verir. "Sizin şu unvanlarınızdan nasıl da nefret ediyorum," diye yazmıştır Maréchale'e. "Ve bunları taşıdığınız için size acıyorum! Özel yaşamın çekiciliğine hemen uyum göstermişsiniz. Keşke Clarens'da yaşasaydınız! Hayatımın mutluluğunu bulmak için oraya giderdim. Ama Montmorency Şatosu, Luxembourglar'ın oteli! Jean-Jacques'ın görünmesi gereken yer burası mıdır?" Rousseau onların kendisine karşı besledikleri iyi duyguların düzmece olduğunu söylemiyordu. Rousseau'nun söylediği, onların *tüm* kişisel duygularının, yerine getirdikleri sosyal biçimler ve işlevler tarafından yok edildiğidir. "Özel yaşamın çekiciliğini" benimsemeleri ve arzulamaları, miras aldıkları ve oynamak zorunda bırakıldıkları sosyal roller tarafından engellenmiştir; en zor tarafı da unvanlarının, dürtülerini ve duygularını bastırmasıdır. Yürekten gelen sevgi, ancak eşit duyguların karşılıklı olarak alınıp verildiği ve paylaşıldığı bir *eşitlik* ortamında kendini ifade edebilir. (13 Ağustos, 1759) Onların sosyal konumları *duyarlılıklarını* bastırdı ve Rousseau'yu ayrı bir birey olarak tanımaktan alıkoydu. Rousseau onlara daha çok soyut bir kategorinin kişileşmiş hali olarak görünüyordu. Esasen alt sınıftan gelen biri olarak Rousseau, bağış vermek için iyi bir adaydı ama karşılıklı bir ilişki için asla iyi bir aday değildi. Rousseau arkadaşlıkları ile ilgili kesin bir hükmü *İtiraflar*'da şöyle açıklar:

> İlişkilerimde hiçbir zaman ılımlı olmayı ya da toplumsal görevleri yerine getirmekle yetinmeyi başaramadım. İlişkiler benim için ya hep ya hiç olmuştur. Bir süre sonra bu ilişki benim her şeyim oldu; onlar gibi önemli insanlar tarafından el üstünde tutulduğumu görünce sınırları aştım ve onlarla sadece eşitler arasında olmasına izin verilen türde bir arkadaşlık tasavvur ettim. Bunu davranışlarımda tam bir yakınlık [familiarité] ile ifade ettim. Bu arada onlar da beni alıştırdıkları kibarlıklarından [politesse], hiçbir zaman sapmadılar.

Bu soylu hayatlar, ayrıcalıklar ve zorunluluklardan oluşan bir sınıf yasası ile yönetiliyor ve çevreleniyordu. Bu yasa onların tüm kişisel ilişki-

lerine aracılık ediyor, duygularını "toplum görevleri"nin sabit biçimlerini almaya zorluyor ve "arkadaşlık ve içtenlik dilinin" gerektirdiği eşitliği ve karşılıklılığı yaşamalarını engelliyordu.

Rousseau'nun soylulara yönelik suçlaması, onların *kibarlıkları* ve IV. Louis'den bu yana Fransız saraylarından yayılan yapmacık *gelenekler* üzerine odaklanmıştır. Fakat bu eleştirinin entelektüel gücü saray dünyasının ötesine kadar genişlemiş ve tüm geleneksel iktidar sistemlerinin üzerine dayanmak zorunda olduğu temel fikre dokunmuştur: İnsanın saygınlığının miras alınabileceği, onu taşıyan belirli bir insanı geçmişe götüren, hayatta kalmasını sağlayan ve üstün kılan bir anlamı ve değeri olduğu fikri. Rousseau'nun geleneksel ve verili tabakalaşma eleştirisi, hayırsever ve serbest düşünceli bir İngiliz soylusu olan Edouard'ın ağzından, Julie'ye yazılan bir mektupta kısa ve özlü bir biçimde belirtilmiştir. Edouard, Julie'yi babasının kendisiyle aynı kademeden bir soylu olan Wolmar'la evlenmesi için yaptığı baskıya karşı direnmesi ve sıradan biri olan sevgilisi Saint-Preux ile yaşaması için yüreklendirir. Edouard, Julie'yi şöyle uyarır:

> *Konum denen canavara* [la chimére des conditions] kurban edileceksin. Kalbinin reddettiği bir bağlılıkla anlaşacaksın. Kamuoyu tarafından onaylanabilirsin ama bu, vicdanının susmak bilmeyen çığlığı ile çelişecektir; onurlandırılacaksın ama aşağılanacaksın. Unutulmak erdemli olmaktan iyidir. [*Julie*][14]

Konum canavarı, kuralcı bir kamuoyu aracılığı ile zorunlu kılınır ve bireyin hem kalbine hem bilincine karşı gelir. İnsanla insan arasındaki toplum-

14 Rousseau, bu suçlamayı ironik bir dipnotla vurgular: "Sınıf canavarı! Bir İngiliz asili konuşuyor! Bunun hepsi [*tout ceci*] kurgu değil mi? Okuyucu, ne düşünüyorsun?" Bu not, bir romanın salt, gerçek olayların kayıtları olduğunu ileri süren on sekizinci yüzyılın edebiyat anlayışı üzerine kelime oyunu oynamaktadır. Bir İngiliz lordunun "sınıf canavarı"nı aşağılaması inanılmazdır; ama eğer bu kışkırtıcı ifade gerçek bir insan tarafından söylenmiyorsa ve gerçekten "kurgu" ise, bu ancak kurguların yaratıcısına, yani yazarın kendine atfedilebilir. Bu nedenle Rousseau, ithamını içinde yer aldığı dramatik bağlamdan ayırır, okuyucuyu doğrudan onunla yüzleşmeye zorlar ve dolaylı olarak onu kendinin gibi teyit eder. Bunun da ötesinde, "*tout ceci*" nin kurgusal kimliği manalı şekilde belirsiz kalır: Edouard'ı her şeyden önce bir asil yapan o canavarca sınıf sistemini o belirlemiyor olabilir mi?

sal engelleri yükselterek, insanların en güçlü dürtülerini ifade etmelerini ve en derin ihtiyaçlarını karşılamalarını engeller. Kişisel ilişkilerin kişiliksizleşmesi aristokrasinin yasalarının salt bir yan ürünü değil, bu yasaların kategorik buyruğuydu. Şayet kişisel, bireysel nitelikler -kalp, bilinç- insan değerinin temeli olarak belirlenirse, atfedilen sınıf onurunun tüm mantığı çöker.

Eğer "*konum canavarı*" geleneksel toplumun tepesindeki insanların kendilerini ifade etmelerini engellediyse, toplumun altındaki insanlara büsbütün zarar verir. Rousseau, kendi içine kapanarak korunma ve inzivaya çekilme (bu konuyu daha sonra uzun uzun ele alacağız) imkanları açısından özellikle zengin olduğunu düşündüğü köylü yaşamını sık sık övse de, bu yaşamın zorluklarını da çok iyi kavramıştı. Kırsal inzivalarında yaşayan köylüler, sarayları ve salonları boğan geleneksel *toplumsal baskılardan* [l'approbation publique] muafsalar da, en azından ilerlemeleri engelleyen geçmiş tarafından adamakıllı esirleştirilmişlerdir. Onlar da soylular gibi, çevrelerini saran benzerlerinin değil ama kendilerinden önce gelen atalarının geleneklerine akılsızca baş eğmişlerdir. *Emile*'in ikinci kitabında Rousseau, köylü kitlesinin kendileri olmaktan aslında ne kadar uzak olduğunu göstermiştir. "Sürekli fiziksel hareket içinde olan ve zihinlerini geliştirmeye pek az önem veren iki çeşit insan vardır: Köylüler ve barbarlar. Birinciler kaba, hoyrat ve hantaldırlar; ikincilerse sadece keskin duyularıyla değil ince *ruhlarıyla* da bilinirler. Genel olarak kimse bir köylüden daha sıkıcı ya da bir barbardan daha zeki olamaz." Bu köylülerin *doğuştan* sıkıcı olduklarını söylemek Rousseau'nun bilgi felsefesine ve *Emile*'in amacına tamamen ters düşer; Rousseau'nun ileri sürüdüğü, daha çok köylülerin koşullarının onları sıkıcı *yaptığıdır.* Her şeyden önce içinde yaşadıkları sosyal sistemin değişmez durağanlığı tarafından ve ikincisi sistemin empoze ettiği belirli bir edilgen, itaatkar rol tarafından sıkıcı yapılmışlardır. Köylü "her zaman kendisine söyleneni yapar, kendisinden önce babası ne yaptıysa onu yapar, gençliğinde ne yaptıysa onu yapmaya devam eder. Varlığını bir rutine göre sürdürür. Yaşamını hep aynı görevleri yerine getiren bir otomat gibi geçirir; onunla birlikte alışkanlık ve itaat aklın yerini almıştır." [15] Bu nedenle kırsal yaşamın kapalı, durgun hiye-

15 Barbara Foxley tarafından çevirilen *Emile* (London: Everyman, 1955). Romen rakamları kitabı gösterir, arap rakamları sayfayı. Çevirilerimin Foxley'ninkilerden farklı olduğu yerlerde Classiques Garnier baskısına (Paris, tarihsiz.) başvurdum.

rarşisi en alt tabakalardaki insanları -yani, insanların büyük çoğunluğunu- geleneksel rutine göre mekanik bir tarzda yaşamaya ve hareket etmeye programlanmış otomatlar olarak toplumsallaştırır. Bireysel düşünce ya da duygu, içgörü ya da inisiyatif bu gelenekleri ve rutini yıkabilir. Bu yüzden geleneksel toplum, bireyselliğin gelişmesini üst tabakalarda olduğu kadar alt tabakalarda da engellemek zorundadır.

Demek ki, geleneksel toplum her seviyede insan ile insan arasına *toplumsal bir mesafe* koyuyordu; uçurumun iki tarafı arasında hiçbir gerçek *kişisel* ilişki yeşeremezdi. Rousseau, "aynı nedenlerle acı çekebileceğimizi bilmediğimiz sürece başka insanların duygularını asla paylaşmayız," der. Fakat toplumsal mesafe insanların duygu paylaşımını boğar. "Neden kralların kullarına acımazlar? Çünkü kendilerini asla insan olarak görmezler." Geleneksel toplumun en üst seviyesinde yer alan adam kendini sadece başka insanların üzerinde görmekle kalmamış insanlığın da üzerinde görmüştür; kendini *dignitas non moritur* ile birleştirmiş ve insanın varlığının ölümlülüğü ile alay etmiştir. Ve yine biraz daha alt seviyede "Zenginler neden yoksullara bu kadar yüklenir? Çünkü yoksul olmaktan korkmazlar. Soylular neden halkı küçümser? Çünkü bir aristokrat hiçbir zaman sıradan bir insan olmayacağını bilir." (*Emile*) En alttaki adamın en yukarıdaki adamla paylaştığı insani duyguların ve deneyimlerin dünyası sistematik olarak inkâr edilir. Her insan doğuştan kazandığı rütbenin -ya da, daha doğrusu, Marx'ın sözleriyle açıklayacak olursak kişiyi kazanan rütbenin- işlevine indirgenir.

Bu nedenle kendine-yabancılaşma geleneksel egemen sınıfların yaşamlarının içine yer etmiştir. Fakat kendine-yabancılaşmanın bu kendine özgü biçiminin toplumsal ve psikolojik yararları vardır: Onlara güç, saygı ve güvenlik sağlar. Onlara kişisel olarak dokunulamazsa eğer, kişisel olarak tehdit de edilemezler; onları diğer insanlardan ve kendi duygularından ayıran toplumsal engeller, onlara aynı zamanda sağlam bir kimlik duygusu verir. Üst sınıfların neden toplumsal rollerinin gerektirdiği şekilde kendilerini kurban etmeye razı olduklarını anlamak zor değildir.

Fakat köylülüğün ve genel olarak alt sınıfların edilgen itaatkârlığı çok daha farklı bir sorunu ortaya koydu. Saint-Preux, "Başkasına kulluk insan doğasına o kadar aykırıdır ki, hoşnutsuzluk olmadan var olamaz," der. (*Julie*) Ama gerçekte Avrupa toplumunda esaretin genişliği ve yoğunluğu

yükselişe geçmiştir: insanlar gittikçe zenginler ve fakirler, güçlüler ve güçsüzler, efendiler ve köleler olarak kutuplaşmaktadırlar. (*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*) Ve ezilen sınıflar, isyan etmek bir yana "kendi köleliklerini sevmeyi" öğrenmişlerdir. (*Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*) Bu gerçek, Rousseau'yu devamlı uğraştırır. İnsanların büyük bir çoğunluğunun geleneksel toplumun onlara dayattığı esaret rolünü, özgürlüklerini ellerinden alan ve bireyselliklerini inkâr eden rolleri neden kucakladıklarını merak eder. Özgür doğan insanlar nasıl olur da kendi zincirlerinin bağlanmasına yardım etmek için kışkırtılabilirler?

İtaat ve İtibar

Rousseau'nun kendi hizmetkarlık deneyimleri bazı ipuçları sağlar. 1728'de Turin'de, Katolikliğe yeni geçtiği evsiz ve parasız günlerinde Countess de Vercellis'e uşaklık etmek üzere işe alınmıştı. *İtiraflar*'da Madame de Vercellis'in, başlangıçta hayat hikâyesi ile ilgilendiğini ve en derin duygularını açması için onu yüreklendirdiğini anlatır. Madame de Vercellis muhtemelen bir uşak üniformasının altında duygulu bir adam görmüştü. Fakat Rousseau'dan yüreğini açmasını istemesine karşın, o kendi yüreğini kapalı tuttu. Madame de Vercellis'in Rousseau'ya ilgisi toplumsal mesafenin araya girdiği soyut ve resmi bir ilgiydi. "Bana sevgi, anlayış ve incelik içeren tek bir sözcük dahi söylemedi." Madame de Vercellis, "[kendi] duygularını gizleyerek, başkasının duygularının içine sızmanın daha başarılı olacağını," düşünüyordu. Soğukluğun ve mesafenin "Rousseau'nun duygularını gösterme cesaretini kırdığını," anlamıyordu. Rousseau kendini ancak karşılıklı açıklık ve güven ortamında ifade edebilirdi. Karşılıklılığın olmadığı yerde duyguları kuruyup giderdi. Bu yüzden "yanıtlarım öylesine ürkekti ki, Madame de Vercellis onları basmakalıp ve sıkıcı bulmuş olmalıydı. Sonunda beni sorgulamayı bıraktı ve sadece emir vereceği zamanlarda benimle konuştu." Kontes, Rousseau'nun iç yaşamına ilişkin hiçbir şey göremediği için onun bir iç yaşamı olmadığını varsaydı ve ona sadece komut alan ve komutları hayata geçiren bir makineymiş gibi davrandı. "Beni, *ne olduğuma* göre değerlendirmekten çok, *kendisinin beni yaptığı şey* olarak değerlendirdi; ve benim içimde

bir uşaktan başka bir şey göremediği için benim onun karşısına başka bir ışık altında çıkmamı engelledi." Fakat bizzat Rousseau, Kontes'in gördüğü gerçekmiş gibi davranarak, bu sahtecilikle işbirliği yaptı. Bir yandan dışsal itaatkârlığı baskıcı bir durum karşısında bir savunma mekanizması gibi işlerken, içsel yaşamı gizli kalmayı sürdürdü. Öte yandan, bu, ironik bir biçimde, baskıyı pekiştirmeye yardımcı oldu. Rousseau'nun duyguları yokmuş gibi davranması, kendisine duygusuz bir makine gibi davranılmasını meşrulaştırdı. Rousseau'yu bu kördüğüme iten şey *itibar* ihtiyacıydı. Hegel insanın bu ihtiyacını *Tinin Görüngübilimi*'nde açıklar.[16] Bu, Rousseau'nun öz-kimliği başkaları tarafından kabul edildiği sürece kendi olabildiği anlamına geliyordu; başkalarının itibar etmediğini, o ortaya koyamazdı. Bu nedenle Madam de Vercellis, Rousseau'nun duygularını ciddiye almayarak ve onlara hak ettikleri itibarı vermeyerek, onların akışını ters yöne çevirdi. Bu kaygı verici olasılıkların ortaya çıkmasına yol açtı: kişinin insanı canının istediği kalıba göre biçimlendirme gücü. Geleneksel hiyerarşide bu güç egemenliğin babadan oğula geçtiği sınıfa aitti: Alttaki insanlar kendilerini onlara yukarıdan dikte ettirilen kelimelerle tanımlamak zorundaydılar. Geleneksel bir toplumun altındaki insanlar köle olarak oynadıkları rolü alaşağı etmeye çalışsalar bile, itibar ihtiyaçları onları bundan alıkoyuyordu. Rousseau bunu çocukluğundaki isyan girişimlerinden öğrendi. Bir gravürcünün çırağı olarak çalıştığı yıllarda küçük hırsızlıklar yapmaya başladığını anlatır *İtiraflar*'da. Bu hırsızlıkları, değiştirmeye gücü yetmediği vahşi baskı sistemine karşı bir protesto biçimi olarak ele alır:

> Efendimin zorbalığı, normal şartlar altında sevebileceğim zanaatı benim için katlanılmaz bir iş haline getirdi ve beni sahtekarlık, aylaklık ve hırsızlık... gibi başka koşullarda hor göreceğim ahlaksızlıklara sürükledi.
> Aile büyüklerimle tam bir eşitlik koşullarında yaşamaya alışkındım; ulaşamayacağım hiçbir zevki tanımadığım, paylaşmadığım hiçbir aşın, ifade edemeyeceğim hiçbir arzunun olmadığı, kalbimden geçen her düşüncenin ağzımdan çıktığı

16 Tanımanın dinamikleri, Hegel'in "köle ve efendi diyalektiği" detaylandırmasında ustaca ele alınır.

> koşullarda yaşardım. Ağzımı açmaya bile cesaret edemediğim, tatlı servisi yapılmadan masayı ve yapılacak işim kalmadığında odayı terk etmek zorunda olduğum bir evdeki yazgımı düşünün. Devamlı işlerimle kuşatılmış bir haldeyken eğlencenin başkaları için her yerde bulunduğunu, yoksunluğun ise sadece benim için var olduğunu görüyordum. Efendinin ve ustabaşının yaşadığı özgürlüğün düşüncesi üzerimdeki baskının ağırlığını kat kat arttırıyordu. En iyi bildiğim konularda tartışıldığı zamanlarda ağzımı açmaya cesaret edemedim. Sonunda her şeyden yoksun olduğum için gördüğüm her şeye gözümü diker hale geldim.

Bu bölüm birbirine kökten zıt iki sosyal sistemin kutuplaşmasını ortaya koyar. Birincisinde Rousseau özgürlüğün ve eşitliğin zevkine varır; düşünceleri ve duyguları kendi içinde değerlidir ve onları ifade etmek için yüreklendirilmiştir. Henüz çocuk yaşta olmasına karşın, bir yetişkinmiş gibi saygıyla davranış görmüştür. Öte yandan, baş gravürcü De Commun'ün evinde Rousseau, açık ve basit bir biçimde, sadece çalışmak için varolan bir makineden ibarettir. Herhangi bir yerde yapılacak hiçbir işi yoksa orada bulunma hakkı da yoktur. Sadece bedeninin çalışmaya devam etmesini sağlayacak kadar yiyecek verilir. O tatlı gibi, işle ilgisi olmayan zevk verici şeyler saçmadır; bu motora fazladan yağ dökmek gibi bir şey olacak ya da Jean-Jacques'ı motordan daha önemli bir şeymiş gibi görünmesine yol açacaktır. "Ağzını açmaya cesaret edemedi," çünkü efendisi, Rousseau'nun kendine ait söyleyeceği bir şey olmasına izin vermezdi; onun "en iyi bildiği konularda tartışmasına" izin vermek, onun bazı deneyimleri, bazı bilgileri olduğu ve rolünden bağımsız bir varlığı olduğunu örtülü bir biçimde kabul etmek olacaktı. Bu geleneksel ev rutinindeki her unsur sosyal yapısının ve dolayısıyla Rousseau'nun bu yapının en altındaki perişan durumunun alışılagelmiş bir teyidi idi. Böylesi bir arka plan karşısında, çalma eyleminin özel bir anlamı vardı: bu Rousseau'nun kendini yegâne doğrulama biçimiydi. Çaldığı şeyler, sözgelimi yiyecekler, Rousseau için gerçek değerlerinden çok sembolik değerleri için önemliydiler. "Efendimin yanında çalışırken *kesinlikle* kötü besleniyor değildim; bana verilen yiyeceklerde gözetilen tutumluluk, *efendimin içinde bulun-*

duğu lüks ile karşılaştırıldığında acı vericiydi." Bu nedenle yaptığı hırsızlıklar, efendisi karşısındaki durumunu iyileştiriyor ve refahın dağılımındaki radikal eşitsizliği hafifletiyordu. Üstelik daha derin bir düzeyde Rousseau, efendisinin kendisini çalışan bir makine olarak tanımlamasının yanlış olduğunu, kendisinin, yoluna çıkan olayların yapısını yeniden tanımlama ve değiştirme iradesine sahip bir insan olduğunu gösteriyordu.[17] Fakat Rousseau'nun içinden süzülüp çıkmanın yollarını aradığı sistem onun kurtulmasına kolay kolay izin vermeyecekti. Sistemin de Rousseau için yaptığı bir tanım vardı: bir *dolandırıcı* (fripon), bir hırsız, bir sahtekar. Bu yüzden efendisinin gözünde hırsızlıklarının hiçbir gerekçesi, nedeni yoktu: Herhangi bir insani nedenle çalıyor değildi, hayvani bir refleksle ya da mekanik bir tepkiyle çalıyordu; sosyal bir eşitsizliği gidermek ya da özgür olduğunu kanıtlamak için değil sadece bir *dolandırıcı* olduğu için ve çalmak bir *dolandırıcının* yozlaşmış doğasının bir parçası olduğu için çalıyordu. Bir *dolandırıcının* dövülmesi doğasının bir parçası olduğu için onun alınyazısıydı. Onun çalmasını engellemek umutsuz bir çaba olacaktı bunun yerine o sahtekara hak ettiği dersi vermek gerekirdi. Rousseau ile efendisi arasında giderek belli belirsiz ve dile getirilmeyen bir anlaşma yapılmıştı:

> O kadar çok dayak yemiştim ki bir süre sonra dayaklara karşı daha az duyarlı hale gelmiştim. Sonunda dayak bana, yaptığım hırsızlıkların bedeli olarak görülmeye başladı ve bu da çalmaya devam etme *hakkı verdiği* [me mettoit en droit] anlamına geliyordu. Geriye bakıp yiyeceğim cezayı düşünmek yerine ileri baktım ve intikamı düşündüm. Bir sahtekar olarak dayak yemenin, beni sahtekar olmaya yetkili kıldığı şeklinde değerlen-

17 Rousseau, belki de projesinin yasallığını ve gerekliliğini vurgulamak için, kilerden elma çalma girişimini betimler. Operasyonun kompleks ve teknik olan yönleri itinayla özetlenir; girişimin başarılıp başarılamayacağı ve suçlunun yakalanıp yakalanmayacağı üzerine bir gerilim kurulur. Ayrıntılı bir şekilde anlatılan atmosferde küçümsenen bir iyi mizaç vardır. Çalınan elmaların İncille ilgili simgesini açıklamak için -Augustine, *İtiraflar*'ın başında çocukluğuna ait başka bir meyve çalma öyküsünü yeniden yansıtır- bu kısmın en çarpıcı özelliği dile getirilmeyendir: Tüm suçluluk deneyimi.

> dirdim. Çalmakla dayak yemenin bir arada olduğu sonucuna vardım, gerçekten de bir anlamda her ikisi de tek bir durumdu; ve ben pazarlığın kendime ait kısmını yerine getirirsem, geri kalanını yerine getirmeyi efendime bırakabilirdim. Bundan emin olduktan sonra eskisinden çok daha rahat bir vicdanla çalmaya başladım. Kendime şöyle diyordum: "Ne olacak ki? Dayak mı yiyeceğim? Varsın olsun: Benim varoluş amacım bu." [a.g.e.]

"Bir sahtekar olarak dayak yemenin beni sahtekar olmaya yetkili kıldığı şeklinde değerlendirdim." Rousseau burada efendisinin kendisi için yaptığı tanımı kabul etmekte ve kendini tanımlama konusundaki girişiminden vazgeçmektedir. İşe adil olmayan bir sisteme isyan ederek başlamıştı; meşru bir sistemi destekler görünen bir konumda bitirdi. *Dolandırıcı* bir günahkâr olduğu için, onun eylemleri zorunlu olarak ahlak dışıydı; Rousseau kendini bir *dolandırıcı* olarak tanımlarken ahlaksız olduğunu itiraf etmiş oluyordu. Bir *dolandırıcıyı* elinde olmadan yaptığı ahlaksızlıklardan ötürü cezalandırmanın gerçek amacı otoritenin haklılığını yeniden onaylamak demekti. Kendisine bir *dolandırıcı* olarak davranılmasına izin vererek ve kendini bu rolle tanımayı öğrenerek Rousseau, efendisinin gücünün meşruluğunu örtülü bir şekilde kabul ediyordu. Çünkü bir *dolandırıcının* eylemleri, gerçekte ancak adil olarak tanımlanmış bir güç sistemine yöneldiğinde kategorik olarak ahlaksız diye tanımlanabilirdi. Bu ödüne karşılık olarak sistem geçmişte esirgediği itibarı ona verdi: İlk defa sistem bir şey için onu "yetkili kıldı." Önceleri Rousseau'nun varolma hakkı bile zar zor tanınırken, bir *dolandırıcı* olarak, kendini aniden neredeyse vazgeçilmez bir adam olarak buldu. Onun "sapkın davranışı" olmasa, sistem kendi temel normlarını doğrulayamazdı. Sistem ancak onu bağlayarak kendi sosyal bağlarını bir arada tutmaya devam edebilirdi. Demek ki Rousseau farkında olmadan kendinin kuşatılmasına ve soğurulmasına izin verdi. Bağlarını koparmaya çalıştığı sistemin içinde bir parazit haline geldi. Bu, geleneksel toplumun, toplumsal protestoyu suçun çıkmaz sokağı içinde sınırlayabilecek ve tanınma ihtiyaçlarının tuzağa düşürdüğü protestoculara suçlu yaftası yemeyi ve efendilerinin on-

lara verdiği uzlaşmacı rolü oynamayı kabul ettirecek güç ve esneklikte olduğunun işaretiydi.[18]

Hayalgücünün Tutsaklığı

Fakat Rousseau'nun, isyan ettiği sistemle bağlarını koparamaması hayalgücünün kıtlığından kaynaklanmadı. Gerçeği söylemek gerekirse hayalgücünün zenginliği ironik bir biçimde onun yerinde tutunmasına yardımcı oldu. Hayalgücünün kuvveti, insanların aklına kendilerine dayatılan düzene alternatif düzenler getirdiği için, katı biçimde katmanlara ayrılmış bir toplum açısından kaçınılmaz olarak tehlikelidir. Fakat Rousseau'nun zamanının geleneksel toplumu bu kuvveti kullanmayı ve bu sayede sadece insanların eylemlerini değil onların düşlerini de kontrol etmeyi öğrenmişti. *İtiraflar*'ın birinci kitabının sonlarına doğru Rousseau bu diri hayalgücünün kendisini nasıl baskıladığını tasvir eder. Ergenliğinin ilk yıllarında cinsel arzularının çok yoğun olmasına karşın kendini kadınlara göstermek için hiçbir girişimde bulunmamasının nedenlerini anlatmaya başlar. "Bu tuhaf durumda yerinde duramayan hayalgücüm *beni kendimden koruyan*... bir sorumluluk üstlendi," diye anlatır. Rousseau daha sonra hayalgücünün benliğin karşısında nasıl çalıştığını açıklar:

18 Sartre, Jean Genet hakkındaki başarılı çalışmasında, Rousseau'nunkine çarpıcı bir şekilde benzer bir durumu, on yaşında "haydut" damgası yiyen, köylü bir üvey anne babayla yaşayan kimsesiz bir çocuğu kapsamlı bir şekilde anlatır. Tepkisi sadece verilen rolü kabul etmekle kalmaz, bunu sapına kadar oynamak ister ve bir hırsızlık projesi hazırlar, bu hayatının eseridir; "Suçun beni ittiği yere gitmeye azmettim." *Saint Genet: Actor and Martyr*, çeviri Bernard Frechtmen (New York: Menor Books, 1964) 26-85. Kimsenin söylediğini kabul etmeyen uzlaşmaz bağımsız baba örneği, Rousseau'nun kimsesiz Genet'nin umutsuzlukla sarıldığı empoze edilmiş kimlikten kaçmasına neden oldu.
E. J. Hobsbawm, ilkel hırsızlığın, durağan geleneksel toplumlarda en ilkel sosyal protesto biçimi olduğunu gösterdi. Bencil güdüleri olan hırsızlar bile, kendilerini "sosyal haydutlar," halkın dostu baskıcıların düşmanı olan Robin Hood'lar olarak betimlemeyi yararlı bulurlar. Ancak, sosyal haydutluk çıkmaz bir yoldur, çünkü savaştığı yapılanmış baskıya hiçbir yapısal alternatif sunamaz. *Primitive Rebels*, Bölüm 1-3.

> Hayal gücünün yaptığı, okurken ilgimi çeken durumları hatırlatarak, değiştirerek, birleştirerek ve ben *hayal ettiğim karakterlerden biri* [personnages] *haline gelinceye* ve kendimi kendi seçtiğim en hoş durumda görünceye kadar, *onları tamamen bana ait bir duruma* [me les approprier tellement] getirerek kendini beslemekti. Sonunda, kendimi içine soktuğum düşsel durum, beni mutsuz eden gerçek durumu unutturdu... [Hayalgücüm] tutkularımı değiştirmiş ve aynı tutkuları *kendilerini dizginlemek için kullanmıştı*. İşte bu yüzden, arzularımın aşırılığı nedeniyle, eylemlerimde yavaşım. [vurgular bana aittir]

Rousseau'nun hayalgücü, tutkuları tarafından meydana çıkartılmış, tutkularının yoğunluğu ile çevrenin onların önüne çıkarttığı engeller arasındaki gerilimden doğmuştur. Fakat bir noktada hayalgücü bir sıçrama yapmış ve kendini ve yarattıklarını içinde büyüdüğü gerçek durumdan bağımsız ayrı bir alana yerleştirmiştir. Hayalgücünün cesur yeni dünyasında olan ile olması gerekenin arasına hiçbir gölge düşmez; arzu ve tatmini bir aradadır. Hayal edilen dünya gerçek dünyanın asla olamayacağı kadar " benimdir "; Rousseau'nun ba*şkarakter* olduğu dünya onun *kişi (*personne) bile olamadığı dünyayı telafi edecek ve hatta onu ortadan kaldırabilecektir. Gerçekten, Rousseau sadece başkarakter olmakla kalmaz aynı zamanda kendi şartlarını dünyaya dikte ettiren, bir bütün olarak oyunu yöneten ve denetleyen *yazar* (auteur) da olur. Bu yüzden onun arzuları, asla dışa vurulmayacaklarının garantisiyle, tamamen güven içinde işlenir, arıtılır ve geliştirilir. Ütopik ideallerin katı gerçeklerle çarpışmaya girmelerine gerek yoktur; baskı altındaki özne kolaylıkla ikili bir yaşam sürebilir:

> *Durumumun* [mon état] en hoşnutsuz olduğu zamanlarda hayal gücümün kendini daha hoş şekilde göstermesi ve çevremdeki her şey neşe verici olduğu zamanlarda daha isteksiz kalması oldukça tuhaftır. Zavallı başım hiçbir zaman etrafındaki şeylere oldukları halleriyle boyun eğemez. Başım salt süsleyemez, o yaratmalıdır... İlkbaharın resmini yapmak istiyorsam kış mevsimi yaşanıyor olmalıdır; enfes bir manzarayı tasvir etmek istiyorsam duvarların ardına kapatılmış olmalıyım; ve yüzlerce

> defa söylediğim gibi eğer Bastille'e hapsedilmiş olsaydım, özgürlüğün resmini yapardım. [a.g.e.]

Hayalgücü "baş"ı, şeylere "oldukları gibi" itaat etmekten özgür kıldı ama bunu Bastille'de hapsedilen bedenden ayırarak yaptı. İnsanı ikiye böldü ve böylece hoşnutsuzluklarını yaşamlarındaki kaynaktan başka yöne çevirdi. Bu ayrılma onları baskı altında tutan sosyal sistemin kesintisiz devamını sağladı. Hayal gücünün özerkliği o zaman, benliği baskı altında tutan toplumu koruyup, "kişiyi kendinden kurtararak" hayal-kuranın dış etkenlere bağımlılığını kolaylaştırdı.

Geleneksel toplum sadece hayali yaşam biçimini değil, aynı zamanda insanların hayallerinde kurdukları fantezilerin de içeriğini sınırlandırdı. Rousseau sıklıkla "beni kendi küremde kapsayıp çıkış yolu vermeyen" geleneksel düzenin içinde güvenli bir mekanı — belki Cenevre'deki bir oymacı ustasınınki gibi iyi bir zanaatkârın rahat ve gözlerden uzak konumunu özlemle arzular. Böyle anlarda, bastırdıklarının özlemiyle, kısıtlamalarına dayanak olarak hayalgücüne başvurur.

> Hayalgücüm *her durumu yanılsamalarla* [pour orner de ses chimères tous les états] süsleyebilecek kadar zengin ve aklıma estikçe beni bir durumdan diğerine nakledebilecek kadar güçlü olduğu için, gerçekte hangi toplumsal sınıftan olduğumun pek önemi yoktu. Benim mekânımla İspanya'daki en büyük kale arasındaki mesafenin uzaklığına aldırmayın, ben kendimi kolayca oraya yerleştiririm. [a.g.e.]

Fakat Rousseau'nun burada fantezi dünyasını betimlemek için kullandığı benzetmeler, kendi zihninde bile sandığı kadar özgür olmadığını ortaya koyuyordu. Hayalgücünü "İspanya'daki en büyük kale"ye odaklayarak aslında evden çok uzağa gezmeye gitmiyordu. Bu kale klişesi onun gerçek çevresinin bir yansımasından ibaretti: Böyle bir kalenin lordunun kimliği, tıpkı oymacısının rolü gibi özgür değildi; katı bir şekilde belirlenmiş ve durağandı. Rousseau'nun fantezisinin yapısı, içinde yaşadığı gerçekliğin yapısını sadece tekrarlıyordu. Hayalgücü, sistemin alçak bir mevkisi yerine yüksek bir mevkisini düşlüyor fakat sistemin kendisini aşmada başarısız kalıyordu.

Yine de Rousseau'nun hayalgücü farkında olmadan onu sistemin ötesine taşıdı. *İtiraflar*'ın birinci kitabının sonunda on altı yaşındayken Cenevre'den ani ayrılışını anlatır. Anlattığına göre karanlık bastıktan sonra kentin kapılarının dışında arkadaşlarıyla oynamayı alışkanlık edinmişti. Kapılar kapandıktan sonra iki defa, gece dışarıda bırakılmış ve üçüncü kez tekrarlanırsa şiddetle cezalandırılacağı konusunda uyarılmıştı. Rousseau korkmuş ve bir daha karanlıktan sonra dışarı çıkmamaya karar vermişti. Ama kararı çok uzun sürmedi ve kısa bir süre sonra bir kere daha dışarıda kilitli kaldı. Ertesi sabah diğer çocuklar evlerine döndüklerinde Jean-Jacques dışarıda kaldı ve Cenevre'den temelli ayrılmaya karar verdi. Geri dönüp baktığında Rousseau dışarıda kalmaktan saf dışsal kader olarak söz edecektir: "Hızla koştum ve avazım çıktığı kadar bağırdım. Çok geçti. Yirmi adım kadar yaklaştığımda birinci köprüyü kaldırdıklarını gördüm. Köprünün dehşet verici boynuzlarının havaya yükselişini, o dakikadan sonra beni bekleyen kaçınılmaz kaderin kötü kehanetini titreyerek izledim." Fakat bizzat Rousseau, kaderinin oluşmasında kendi eğilimlerinin önemli bir rol oynadığını söyler. Diğer çocukları ve onların oynadıkları oyunları pek umursamasa da, "bir keresinde onlardan daha fazla coşku duyduğum bir şeyin içine daldım ve çok ileri gittim. Koşmak da zor durmak da. Bu benim kişiliğimin değişmez bir özelliği oldu. Şehrin dışında yürüdüğümüz zamanlarda hep önde giderdim ve başkaları benim adıma düşlemediği sürece ben asla geri dönmeyi düşlemezdim." Ortaçağa ait kent kapıları, geleneksel toplumun mükemmel bir sembolüdür. Kapalı bir toplum olmasına rağmen Cenevre, hiçbir zaman *tam* bir toplum olmadı. Sınırları dardı ve açıkça belirlenmişti: İnsanları içeride de dışarıda da kilit altında tutuyordu. İnsanın arasından kayıp geçebileceği boşlukları vardı. Rousseau'nun kapıların dışında bulduğu şey *boş bir alandı*: Özgürce nefes alabileceği, hareket edebileceği, bacaklarını uzatabileceği, kendisi olabileceği boş bir alan. Kuşkusuz boş alan diğer çocukların da hoşuna gidiyordu. Ama onlar bunu sadece bir ara olarak algılıyorlardı; dünyadaki gerçek işlerinden geçici bir kopuş. Oysa Rousseau için bir kez *kendini hissetme* şansına sahip olduktan sonra, Cenevre toplumundaki yerinin gerçekliği sönüp gitti. Hatırladığı kadarıyla, orada kalsaydı, büyüdüğü zaman "iyi bir Hıristiyan, iyi bir yurttaş, iyi bir *aile reisi* (paterfamilias), iyi bir arkadaş, iyi bir işçi, her açıdan iyi bir insan olacaktı.

Konumumu sevecektim..." Ama Rousseau için roller anlamını yitirmişti. "*Başkaları benim adıma düşlemediği sürece ben asla geri dönmeyi düşlemedim.*" Geri dönmemeye karar verirken Rousseau kendi rüyalarını görmeye karar veriyordu. Cenevre toplumunun gerçeğinin karşılayamayacağı rüyaları.

> Korkunun bana firar projesini önerdiği anın korkunçluğuna karşın, projeyi hayata geçirdiğim an neşeli bir andı... Hissettiğim tek şey kazandığıma inandığım bir bağımsızlık duygusuydu. Artık özgür olduğuma ve kendi efendim olduğuma göre her şeyi yapabileceğime, her şeyi elde edebileceğime inanıyordum. Yapmam gereken sadece bir adım atmaktı ve sonra havaya yükselebilirdim. Güven içinde dünyanın engin boşluğuna adımımı attım. [a.g.e.]

Rousseau aniden, keskin ve dramatik bir şekilde geleneksel toplumun onu bağlamaya çalıştığı tüm rollerden ve kimliklerden sıyrıldı. Kendisi için yarattığı durum modern insanın örnek durumunu mükemmel bir biçimde temsil eder: Özgür ve kendi efendisi olmak, kendi rüyalarını görmek, dünyanın sonsuz boşluğuna adım atmak. Rousseau ancak adım adım modern dünyanın, tüm sonsuz olanakları ve kendine özgü belirleyici yöntemleriyle benliği boğduğunu, baskıladığını ve imha ettiğini keşfedecek ve beyan edecekti.

Gizlenmiş İnsan: Modern Toplumda Kendine-Yabancılaşma

"Dünyada Flem Snopes'un işleri ile ilgili bir şeyler
öğrenebilen son kişi kendi akrabası olacaktır."
"Hayır," dedi birinci adam. "O, bu bile olmayacak...
Flem Snopes neyin peşinde olduğunu kendisine bile söyle-
mez. Boş bir evde ay ışığının karanlığında
yatakta tek başına yatıyor olsa bile."

WILLIAM FAULKNER
Köy

Aydınlanma çağında herkes onurunu ve
yaşamını kuruşu kuruşuna hesaplamayı bilir.

ROUSSEAU
d'Alembert'e Mektup

*"J'entrois avec sécurité dans la vaste espace du monde..."**

Rousseau için şehir "dünya", "*la Capitale*" ise metropol demekti. Yaşamı boyunca bu her şeyden çok Paris anlamına geldi. Paris Fransa'daydı, ama Rousseau için anlamı ulusal sınırları aşmıştı. Paris'e yaptığı ilk yolculukta, evine yazarken Saint-Preux'nün anlattığı gibi, oraya gidiş amacı için "*insanı* [l'homme] tanımak" der; "yöntemim onu değişik ilişkilerinde

* Dünyanın geniş alanına güvenle giriyorum. (ç.n.) (f.r.)

incelemektir... bu yolla toplumun gerçek etkilerini anlamaya başlayabilirim." "Felsefi gözlemi ulusal hicivden ayırt etmek" önemliydi. "İncelediklerim Parisliler değil, büyük şehirlerin ahalisidir." (*Julie*) Paris çelişkili bir biçimde bu şehirlerin çekirdeğidir; yerel özgünlükten yoksun olması bakımından özellikle özgündür; onu Paris yapan, bireyselliğinin kaynağı, arketip oluşuydu; bu yüzden ampirik bir yer olmasına rağmen felsefi olarak gözlemlenebilir ve betimlenebilirdi.

Paris'te billurlaşan on sekizinci yüzyıl metropol toplumu yeni bir kategoriyi, dünyada var olmanın yeni bir biçimini yaratmıştır: *l'homme,* kendi başına "insan." Montesquieu'nün daha önce *İran Mektupları*'nda incelemiş olduğu gibi insan, yeni tür bir bireysel kimlikten yararlanmaktadır. Hem bedensel hem zihinsel olarak özgürmüş gibi görünmektedir. Geleneksel toplumsal rollerin tamamından ve geleneksel esaret biçimlerinden kurtulmuştur. Kendi rüyalarını görmeyi ve dünyada kendisi için bir yer yaratma amacıyla zekâsını ve hayalgücünü kullanmayı öğrenmiştir. Devamlı hareket halindedir ve sürekli olarak kendini aşar. Hiçbirinin içinde hareketsiz kalmaksızın hem kamusal yaşamda hem özel yaşamında pek çok farklı rol oynayabilir. Geleneksel, kırsal toplumlarda yaşayanların Linton'ın *verili* kimlikler diye adlandırdığı kısıtlamalara maruz kalmalarına karşın, modern Parisliler onun *edinilmiş* kimlikler diyeceği bir sistem geliştirmişlerdir. "Edinilmiş statüler... özel nitelikler gerektiren statülerdir... Bireylere doğuştan atfedilen şeyler değil rekabet ve bireysel çabalarla daha sonra doldurulmak üzere boş bırakılan şeylerdir." (*The Study of Man*, 115) Bu nedenle metropol toplumu belki de tarihte ilk kez insanların *kendileri* olmalarını, *kendilerine ait* özgün yaşamlarını tanımlamalarını ve yaratmalarını mümkün kılmış gibi görünmektedir. Gerçekten de Montesquieu'nün belirttiği gibi bu toplumun insanları özgün bir biçimde *açıktı*: Paris'te artık kimse örtünmüyordu. "Her şey konuşulabilir, her şey görülebilir, her şey duyulabilir olmuştu." (*İran Mektupları*) Rousseau bu açıklığı tanıyordu; Saint-Preux'yü "insanları tanımak için" metropole yollamasının nedeni buydu. Fakat Saint-Preux'nün bir süre sonra kavradığı gibi, "bu açık ve uyumlu dış görünüşlerin altında yatan [Parisli] kalpler belki de bizimkilerden çok daha saklı, kendi içlerinde çok daha sıkı mühürlüdür." (*Julie*) Örneğin, Parislilerin konuşmaları son derece heyecanlı ve eğiticiydi: "Her şeyi konuşurlar çünkü herkesin söyleyeceği bir şey

vardır," lakin "hiç kimse düşündüğünü söylemez, sadece başkalarının düşünmesini istediği şeyleri söyler." İnsanların karşılıklı ilişkileri ve birleşmeleri için şehir sınırsız imkânlar sağlamasına rağmen "hiçbir zaman bir kalabalığın içinde olduğum kadar yalnız olmam." İnsanı keşfetmek için yola çıkan, "*vaste espace du monde*", eli boş döner , *"vaste désert du monde.*" Saint-Preux kederle, "Büyük şehirlerin en ağır kusuru insanların olduklarından farklı hale gelmeleridir; toplum onlara olduklarından farklı bir varlık verir," der. Bu modern metropol insanları da, Rousseau'nun geride bıraktığı geleneksel, kırsal, feodal toplumun aristokratları, köylüleri, ve zanaatkârları kadar kendilerine yabancılaşmışlardır. *L'homme* gerçekten bu toplumda var olmaya başlamış olabilir ama hala hiçbir yerde görülmez.

Yeniden İncelenen Paris

Rousseau'nun eleştirdiği Paris'in, Montesquieu'nün övdüğü Paris'ten hiç farkı yoktu. Rousseau yeni olgulara dikkat çekmekten çok metropol yaşamının bilinen olgularını radikal bir bakış açısıyla inceledi. Montesquieu, Parislilerin bitmek tükenmek bilmeyen hareket ve enerjileri karşısında büyülenmişti. Rousseau'ya göre yüzeydeki tüm bu etkinlikler sadece derinliklerdeki hareketsizliği maskelemeye hizmet ediyordu. Telaş içindeki bu insanlar zorla — kendi dışlarına sürükleniyorlardı. "Bağımsız yaşayan bu yalnız insanların en azından kendilerine ait bir akılları olduğunu düşünebilirsiniz. Ama gerçek hiç de öyle değildir. Onlar kendileri için düşünemeyen, bir takım yaylar tarafından çalıştırılan makinelerdir." Yine, "aynen saatlerin yirmi dört saat çalışmak üzere kurulmaları gibi, bu insanlar da bir ertesi gün ne düşüneceklerini öğrenmek için her gece toplumun içine girerler." *(Julie)* Bu mekanik metaforlar Parislilerin hareketlerinin katı bir şekilde sınırlanmış olduğunu, devamlı tekrar edildiğini, çevrimsel ve nihayet statik olduğunu vurgular. Parisliler her daim hareket halindedirler ama hiçbir zaman bir yere gitmezler; onlar için en ufak bir ilerleme ya da kendini-geliştirme imkânı ortaya çıkmaz. Üstelik onlar makineler olarak içeriden değil, dışarıdan harekete geçirilirler; hareketlerini kim ve ne kontrol ederse etsin onun tarafından açılıp kapatıla-

bilirler, hızlandırılıp yavaşlatılabilirler, şu ya da bu tarafa yönlendirilebilirler. Özgür olması gereken bu insanlar "bir savaş alayının" bastırılmış katılığı içinde hareket ederler; "aynı tahtaya çakılı ya da aynı iple oynatılan kuklalar" kumpanyası kadar özgündürler.

Kukla oyunu örneğinin ortaya çıkardığı gibi Rousseau metropollerin tüm makine-insanlarının aynı şekilde programlanmadığını anlamıştır; bu makine insanların farklı rolleri ve çok geniş bir iş bölümü içinde tamamlayıcı işlevleri vardır. "Bir insan konuşmaya başladığında, bir duyguyu ifade eden kendisi değil, giydiği elbisedir [alışkanlığıdır]... Her grubun kendi kuralları, standartları, ilkeleri vardır ve başkalarını kabul etmezler... Kılık kıyafet için ayrı, finans için ayrı, kılıç için ayrı bir neden vardır." Metropol, sonsuz çeşitliği ve farklılığı olan bir dünyayı, baştan sona çoğulcu bir dünyayı gözler önüne sermiştir. Montesquieu'nün *İran Mektupları*'nda övdüğü dünya budur. Paris bir yabancıya (bir İranlı ya da taşralı bir lord) çoğulcu görünse de, Rousseau ona içeriden bakıldığında dar ve tekilci olduğunda ısrar eder: Çok sayıdaki gruplarından her birinin üyeleri diğerlerinin meşruluğunu inatla inkar etmiş, onların var olma haklarını tanımayı reddetmiştir. Bu özellikle en üstteki gruplar için çarpıcı bir şekilde doğrudur. Oyunu yöneten zengin ve sosyetik insanlar için "dünyanın alanı küçülür", böylelikle "sadece onlar yeryüzünün ahalisini oluşturur; diğerleri onların gözünde hiçbir şeydir. *Tüm dünyanın* [tout le monde] bir at arabası, bir İşviçrelisi ve bir *kâhyası* (maître d'hôtel) vardır. Yani dünyanın tamamı çok az sayıda insandan oluşur. Ayakları üzerinde yürüyenler *-des Bourgeois, des hommes, du peuple-* dünyada değillerdir. Bir fayton edinmeniz bir yerden bir yere gitmek için değil var olmak için gereklidir." (*Julie*) Onlar kendi toplumsal rollerini sağlamlaştırmak ve insanlığın geriye kalan kısmını dışarıda bırakmak istediler.

Bir egemen sınıfın en üstün rolü oynadığı sırada kendini dondurmak, kendisi ile insanlık arasına toplumsal bir mesafe koymak istemesi yeni değildi. Fakat geleneksel toplumda bu statik kimlik biçimi gerçek bir işlev (muhtemelen adil olmasa da) görürken, metropol yaşamına en ufak bir uygunluğu yoktu. Çünkü metropol yaşamının en hayati olgusu *değişimdi.* Rousseau Paris'i "her şeyin her sabah değiştiği", içinde bir gözlemcinin bile kıpırdamadan duramayacağı bir akarsu olarak gördü. Burada her şey olabilirdi: "Her şey saçmadır ama hiçbir şey şaşırtıcı değildir." Böyle bir

dünyada "dalaverelerin ve komploların daimi çatışması, ön yargıların ve karşıt görüşlerin... durmaksızın alçalıp yükselmesi kaçınılmazdı." Geleneksel toplumlarda insanın toplumdaki yeri sınıfıyla, ona doğuştan atfedilen sınıf ile belirlenirdi: Modern toplumda insan sahip olduğu güç vasıtasıyla, ulaştığı güç ile belirlenir. Ama gücün dağılımı sürekli bir değişkenlik içinde olmuştur; yapımı yaşam boyu sürmüş ama bir an içinde yıkılabilmiştir. İnsanın taleplerinin kalıcılığı ile koşullarının geçiciliği, kendileri için istedikleri kimliklerin katılığı ile aslında oynadıkları rollerin akıcılığı arasında çarpıcı bir çelişki gelişti. Bu kazanılmış statünün her an kaybedilebilirliği, ona sahip olan insanları kendilerini yeni rollerinde kanıtlamaları için ağır bir baskı altına soktu. Acemiliklerini telafi ettiler ve güvensizliklerini altlarındaki insanlara benzeri görülmemiş bir zulüm uygulayarak hafiflettiler. Bu yüzden Saint-Preux şöyle diyecekti: "Servetin bu derece eşitsiz olduğu, gösterişli bir zenginliğin içler acısı bir yoksulluğun yanında hüküm sürdüğü bir başka şehir muhtemelen yoktur."

Rousseau, *Emile*'de geçmişini -ve insanlığını suçüstü yakalanarak- mahveden yoksulluktan üst sınıfa *yeni geçenlerin* (arriviste) ruhsal sürecini duyarlılıkla betimlemiştir. "İnsanın doğasını değiştirebilecek gibi görünen, onu benimseyen insanları *yeni bir biçime sokan* [refondre] *rütbeler* [états] vardır." Bu yüzden "eğer zengin olsaydım, zengin olmak için gereken her şeyi yaptığım anlamına gelecekti. Bu nedenle küstah ve saygısız olmalıyım, sadece kendim için duyarlı, dünyanın geride kalan kısmı için acımasız ve katı, *ayaktakımının* (canaille) -benim de bir zamanlar aynı sınıfa ait olduğumu unutturmak için *yoksulları* [indigents] bu şekilde adlandırmalıyım- çektiği acıları küçümseyen bir seyirci olmalıyım." (*Emile*) Zengin insanlar *yeniden tanımlama* yoluyla kendilerini bu yeni role uydururlar: "*yoksullar*" dönüşüm geçirerek *ayaktakımı* olmuşlardır. Artık yoksul bir adam hakkındaki önemli şey ekonomik *durumu* değil, yoksulluğun sadece doğal bir sonuç olduğu köpek gibi aşağılık *doğasıydı*. Yoksullar doğal olarak hayvan gibi oldukları için, alt-insanın yoksulluğu ve iğrençliği onların doğal unsurlarından ibaretmiş gibi görünür. Neyin bazı insanları zengin bazılarını yoksul yaptığı, zenginliğin mevcut dağılımının adil olup olmadığı, yoksulluğun nasıl giderileceği gibi soruların sorulmaması gerekir. Gerçekten de, bu sorular sorulamazdı çünkü onları yanıtlayabilecek sözcükler bulunamıyordu. Yeni sözcükler, dalgalanan rastlantısal olayları son-

suzluğun ve kaçınılmaz kaderin damgasıyla mühürlediler. *Yeni zenginler* (nouveaux riches) kendilerini, sadece "doğalarının" onlara dayattığı sınıf rollerini oynamayı başaran kaderin araçları olarak görmeye başladılar. Bu inanç onların bu rollerini sonuna kadar oynamalarını, güçleri yettiği sürece, yoksulları hiçbir engele takılmadan ve sınır tanımadan sömürebilmelerini sağladı. İronik bir biçimde metropol yaşamının eşitliği, en aşırı ve en sert eşitsizliklerin oluşmasına yardımcı olmuştur. Toplumsal esaretin azalmasını mümkün kılan yeni özgürlük, açıklık ve hareketlilik aynı esareti eskisinden çok daha kasvetli, zavallı, ağır ve hayvani bir hale getirdi.

Politik Maskeler: Liberalizm

Zenginlerin yoksullarla aralarına koydukları toplumsal mesafe, modern devletin temel yasalarıyla onaylanmış ve kutsanmıştır. Rousseau, devlet ile toplum arasındaki ilişkiyi analiz ederken zamanının *filozoflarından* ve liberal reformcularından radikal bir biçimde ayrılır. *İran Mektupları*'nda (*Kanunların Ruhu*'nda değil ama) onlar da Montesquieu'nün yaptığı gibi politik yaşamla toplumsal yaşamı keskin çizgilerle ayırmışlardır. Kısmen geleneksel (ve feodal), kısmen mutlakıyetçi Fransız devletini, henüz doğmakta olan dinamik, metropolitan Fransız toplumu üzerinde bir yük olarak görmüşlerdir. Onlar bu ayırt edici biçimde modern "sivil toplumun", devlet onu rahat bırakırsa, tüm insanları kendileri olacak şekilde özgürleştirmeyi başaracağından emindiler. Devletle ilgili tüm sorun, kimi insanlara özel ayrıcalıklar verip kimilerinin sırtına ağır yük bindirerek sosyal yaşama yaptığı saldırıların *keyfiliğidir*. Onlar özgürlüğü Voltaire'in tanımladığı gibi, "yasalardan başka hiçbir şeye bağımlı olmamak" şeklinde anladılar. Dolayısıyla devlet *anayasal* olursa tüm insanlar özgür olurdu: Yani devlet genel yasaların sınırları içinde hareket eder ve toplum yaşamının engelsiz akmasına izin vererek kendini Papa'nın dediği gibi "insanların değil, yasaların devleti" olarak oluşturursa insanlar özgür olurdu. Rousseau devlet ve toplumla ilgili bu ikinci görüşe saldırmıştır. Yasaların -insanların değil- devleti fikri Rousseau'ya göre saçmaydı: Tüm yasalar zaten insanlar tarafından yapılmıştı. O, devletin toplum yaşamının sırtına yüklenmiş yararsız bir parazitten ibaret olmadığı konusunda ısrar-

cıydı, aksine sosyal yaşam içinden organik olarak büyüyordu. Bu yüzden eğer bir devlet baskıcı idiyse bunun nedeni toplumdaki bir gücün baskıdan çıkar sağlaması ve isteklerinin yerine getirilmesi için siyasi gücü nasıl kullanacağını bilmesidir.

Rousseau politik gücün sosyal temelini iki basit soru sorarak göstermiştir: Birincisi, iktidar kimi korumuştur? İkincisi, iktidar onları kimden korumuştur? (Lenin daha sonra bu iki soruyu tek soru haline getirmiştir: *Kim? - Kime?*) Rousseau ise aksine, kendi varsayımsal doğal durum modelini politik baskının ayırıcı niteliğini göstermek için kullanmıştır. Doğal durumda eşitsizlik zaten ortaya çıkmış ve bazı insanlar diğerlerini sömürmeye başlamışlardır; fakat "her insan kendisinin efendisi olduğu" için bu kötülükler geçicidir: "egemenlik" ve "esaret" anlayışlarımız doğal insana anlamsız gelecektir. Eğer doğal bir insan bir başkası tarafından sömürüldüğünü hissederse kolaylıkla ve özgürce bir başka yere gidebilir. "Benden çok daha kuvvetli, ahlaksız, uyuşuk, hiddetli ve kendisi aylak gezerken geçimini sağlamak için beni zorla çalıştıran biriyle karşılaşırsam ne olur? Beni bir an bile gözünün önünden ayırmamaya çalışacak, uyumadan önce sımsıkı bağlaması gerekecektir. Aksi takdirde onu öldürürüm ya da sadece kaçarım. Tüm bunlardan sonra, bir saniye için bile uyanıklığı elden bırakırsa, ani bir ses duyup başını çevirirse ben ormana doğru yirmi adım uzaklaşmış olacağım; zincirlerim kırılmış olacak ve beni bir daha asla göremeyecek." Bir başka deyişle, doğal insan fiziksel güç dışında hiçbir şeyle sınırlanamaz; ona oynamak istemediği herhangi bir rolü oynatmanın bir yolu yoktur. "Bir insan başka birinin topladığı meyveleri, yakaladığı avı, barınak olarak kullandığı mağarayı gasp edebilir; fakat *itaati* nasıl elde edecektir, hiçbir şeye sahip olmayan insanlar arasında nasıl *bağımlılık* zincirleri olabilir?" (*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*) Devletin o zamana kadar elde ettiği en büyük başarı esas olarak zincirleri yaratmak, insanları bulundukları yerde tutmak için gereken şiddet içermeyen, ruhani araçları geliştirmek olmuştur. Tabi ki, bulundukları yerde kalmak tüm insanların yararına olan bir şey değildi, ancak yukarıda yer alan insanların yararınaydı. Mevcut tüm devletlerde ve kanunlarda kazanan ve kaybeden Rousseau için çok açıktı: "Doğal durumda insanlar arasında gerçek ve yıkılmaz bir eşitlik vardır. Sivil toplumda gösterişli ve gerçek olmayan bir hak eşitliği vardır." Sivil eşitlik, gerçekte, sadece "tüm toplumun gücünün

zayıfları ezmek için kuvvetlinin gücüne eklendiği" bir araçtı. Yine Rousseau, Montesquieu ve çağının liberal meşrutiyetçilerine karşı "Her ülkenin yasalarının evrensel ruhu daima zayıflara karşı kuvvetlilerin, sahip olmayana karşı sahip olanın... tarafını tutmuştur." Yasanın egemenliği sadece sahte bir ön yüz, yasaları yapan insanların egemenliğinin perdesiydi. "Sivil düzende varolan gerçek ile görünen arasındaki tüm diğer çelişkiler bu ilk çelişkiden doğmuştur. Çoğunluk azınlığa, kamu yararı özel çıkarlara her zaman kurban edilecektir; sahte "adalet" ve "düzen" sözcükleri şiddetin araçları ve adaletsizliğin silahları olarak hizmet edeceklerdir." (*Emile*) Demek ki tüm devletler yalanlar üzerine inşa edilmiştir, anayasalar ve yasalar sadece ezilen kitlelerin hak ettikleri yerde olduklarını düşünmelerini sağlayarak kandırılmalarına hizmet eder.

Rousseau, özellikle *modern* devlet suçlamasında daha katıdır. Burada da, devlet ve toplum bölünmesinin analizinde, Rousseau *filozoflardan* ayrılır. Filozoflara göre, Fransız toplumundaki ayrım çizgisi bir yanda ayrıcalıklı soylular ve rahipler ile öte yanda tüm diğer insanlar arasında çizilmişti. Politik enerjilerinin ana odağı on sekizinci yüzyıl boyunca süren, devletin ayakta tutulması için adil bir katkı yapmaları yolunda ayrıcalıklı grupları kandırma ve zorlama mücadelesiydi. Onlar hey şeyden çok yasal eşitlik ve "hukuk düzeni"ni ortaya çıkaracak bir anayasal devlet arıyorlardı. Planları 1789'da devrimci üçüncü sınıf temsilcilerinin ideolojisine delalet ediyordu. Rousseau bu projeyi ilke olarak onaylamasına karşın nihai amaçlarından etkilenmemişti. O, yasal eşitliğin etkisinin günün çarpıcı eşitsizlikleri karşısındaki çok zayıf kalacağını hissediyordu; hatta bu, eşitsizlikleri güçlendirebilirdi bile. Rousseau'nun bakış açısının erimi 1789'un koşullarının çok daha ötesine kadar genişlemişti. Rousseau, modern toplumdaki gerçek güç biriminin artık soy değil para olduğunu görmüştü; can alıcı bölünme gittikçe statüye göre değil sınıfa göre oluyordu; belirleyici toplumsal roller artık soylular ve halk arasında değil, zenginlerle yoksullar arasındaydı. Bu nedenle modern devletin baskıcılığı ayırıcı bir şekilde ekonomik bir biçim aldı: Modern devlet "zenginlerin sahip olduğu muazzam serveti güçlü bir şekilde korur ve yoksul insana kendi elleriyle inşa ettiği kulübenin mülkiyetini bile zar zor bırakır. Toplumdaki tüm fırsatlar zenginler ve güçlüler için değil midir? Tüm kazançlı makamlar onların ellerinde değil midir? Tüm imtiyazlar sadece onlara ay-

rılmamış mıdır? Kamu otoritesi tamamen onların safında değil midir?" Zenginler için mevki satın almak pek zor olmayan, her zaman sağlayabilecekleri bir şeydi; ayrıcalıkları "zengin insanların hakları" olarak peşin, *a priori* verilirdi. (*Ekonomi Politik*)[19] Devlet kurumu "yoksulları zincire vurdu ve zenginlere yeni güçler verdi; doğal özgürlüğün tamamını onarılmaz biçimde tahrip etti; mülkiyet ve eşitsizlik yasasını sonsuza kadar değişmez kıldı; açıkgöz gasp edişleri devredilemez haklara dönüştürdü; ve az sayıda hırslı insan için tüm insanlığı aralıksız çalışmaya, esarete ve sefalete maruz bıraktı." (*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*) Devletin var ettiği hukuk, hak, adalet fikirleri sadece zayıfların güçlüler tarafından sömürülmesinin paravanı olarak hizmet etmiştir. Bugüne kadar modern devletin en temel kazanımı, varolan eşitsizlikleri olduğu gibi dondurmak, modern ekonomik yaşamın akışkan, geçici rollerini ve kimliklerini, katı bir toplumsal yapıyla sağlamlaştırmak ve bu sisteme kutsal bir "meşruiyet" sağlamaktır. Bu nedenle modern devlet güçlü bir baskı aracıydı; ama bunu kullanan ve gücüne incelik kazandıran modern toplumdu. İnsanı kendine yabancılaştıran bir bütün olarak bu toplumdu.

Kültürel Maskeler: Neoklasizm

Filozoflar, Versailles'ın politik baskıcılığına karşı liberal Paris kültürünü yüceltmişlerdir. Metropol, kültürün gelişmesini -sanatın yaratılması ve değerlendirilmesi ve bilimin gelişmesini- teşvik ederken, insanın kendini-ifade olanaklarının erimi önemli ölçüde genişliyordu. Rousseau bu olanakları asla inkar etmedi; o daha çok kültürünün özünde varolan temel belirsizliklere dikkat çekti. Bu kültür bir yandan en büyük yapıtlarında öz-etkinliğin benzeri görülmemiş bir bolluğunu yarattı. Öte yandan günlük çalışmalarda -aynı politikanın da yaptığı gibi- tüm yapısı benliğe şiddet uygulayan bir sosyal sistemi güçlendirmeye ve meşrulaştırmaya hizmet etti. Bu nedenle, "Saltanatı yaratan zorunluluktur; onu güçlendiren sanat ve bilimdir." Sanat ve bilim,

19 *Encyclopédie* , 1755; orijinal III. kopyadan alınmıştır.

> insanları ezen zincirlerin üzerine çiçek fırlattı. İnsanların doğuştan sahip olduğu bireysel özgürlük hissini boğdu; insanları kendi köleliklerini sever hale getirdi ve bu yolla onları "uygar insan" diye adlandırdığımız insana dönüştürdü" [Peuples policés]. [*Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*]

Kültür kendini-genişletme potansiyelinin yanı sıra kendine-yabancılaşmanın da yeni biçimlerinin doğmasına yol açmıştır.

Sanatta özgünlüğün en dolaysız tehdidi sanatçı ile izleyicisi arasındaki ilişkiden doğmuştur. "Her sanatçı alkışlanmak ister. Ödüllerin en değerlisi çağdaşlarından aldığı övgülerdir. Öyleyse bunu elde etmek için yapmayacağı şey var mıdır? Dehasını çağının seviyesine indirecek ve ölümünden çok sonra beğenilecek görkemli eserler vermek yerine, hayattayken övgü alacak vasat eserler yaratmayı tercih edecektir." Sanatçı fiziksel ve ekonomik olarak izleyicilerinin tepkilerine bağımlıydı. Bu bağımlılık sanatçıyı izleyicilerinin değerlerini yansıtan ve onların gururunu okşayan eserler vermeye zorladı. Kültür ne kadar gelişirse sanatın yerleşik bir sosyal rol olarak kök salması o kadar derinleşti, sanatçının dürüstlüğü bir o kadar tehlikeye girdi.

Rousseau *d'Alembert'e Mektup*'ta Moliére'in *İnsandan Kaçan*'ını analiz ederken sanatçının kişisel görüsüyle onun toplumsal ihtiyaçları arasındaki kaçınılmaz gerilimi betimler. "Kamuoyunu memnun etmek için, Moliére kamuoyunu oluşturanların genel zevklerine danışmıştır. Bu zevke göre bir model oluşturmuş ve oyunlarına dağıttığı çeşitli gülünç insan tiplerinin birbirleriyle çelişen kusurlarının resmini bu modele göre çizmişti." Moliére'in ideali "*iyi bir insan* [honnête homme] değil, *dünyaya uygun bir insan*dı [homme du monde]. Dolayısıyla düzeltmek istediği ahlaksız olan değil, uyumsuz ve saçma olandı. Bu yüzden çok sayıda saçma karakter yarattıktan sonra, bu karakterlerin sevilebilen insanın -toplum insanı- niteliklerine karşıt olan tüm kusurlarıyla kamuoyunun alay etmesini sağlamayı ümit ederken, ona geride dünyanın en az bağışladığı karakter kaldı: Erdemli olduğu için saçma olan insan." Moliére'in, *İnsandan Kaçan*'da sergilemeye çalıştığı budur: Hor görerek ve alay ederek yaptığı eleştirilerle çağının egemen değerlerinden intikam almayı amaçladı. Fakat doğasının bilinçsiz gücü sanatının planlanmış becerisinin üstesinden gelmişti: "Ayıp-

lanacak oyunlar yazmış da olsa Moliére kişi olarak *iyi bir insan*dı; ve iyi bir adamın fırçası doğruluğu ve dürüstlüğü iğrenç renklere boyayamazdı." Bu nedenle Alceste aslında Moliére'in planladığından çok daha sevimli ve hoş bir karakter olarak ortaya çıktı: Yazar bildiği gerçekleri karakterine söyletmekten kendini alıkoyamadı. "Öyleyse Moliére'in gerçekten insandan kaçan kişisi kimdir? Zamanının *geleneklerinden* ve çağdaşlarının kötülüklerinden nefret eden *iyi bir adam* [homme de bien]; aslında dostlarını sevdiği için onların birbirlerine yaptıkları kötülüklerden ve bu kötülüklerin yol açtığı belalardan nefret eden bir adam. O, alçaklar ve dalkavuklar olmasaydı tüm insanları sevecekti. Bu anlamda insandan kaçmayan iyi bir insan yoktur..." Bu yüzden "erdemin gücü yazarın *sanatını* yener ve onun *karakterini* onurlandırır." (*d'Alembert'e Mektup*) Eserin nihaî başarısı ironik bir biçimde sanatsal başarısızlığının işiydi. Moliére *kentin ve soylularının* (la Cour et la Ville) hayatını temize çıkarmak için yola çıkmıştı ama kişisel görüsü ve sezgisi sanatçının kendini içine kapattığı sosyal kimliğinin kabuğundan içeri süzülmüş ve onaylamayı amaçladığı değerlerin parlak ve sert eleştirilerini ortaya çıkarmıştır.[20]

Fakat sanatçının ve sanatının özgünlüğü izleyicilerinin *geleneklere* ve değerlere bağlılığı yüzünden tehlikeye giriyorsa, bu özgünlük sanatçının bağımsızlığı tarafından da aynı derecede tehdit altında kalabilir. Kültür geliştikçe ve işbölümündeki uzmanlaşma arttıkça sanatın -ve bilimin- ilgi alanı kendini insanların sıradan dünyasından uzaklaştırdı. Estetik kendini ahlaktan ayırmakla kalmayıp özerkliğini de ilan etti ama gerçekte kültürel değerler hiyerarşisinde ahlakın önüne geçti. Bu yüzden, "Artık sorun insanın dürüst olup olmadığı değil, bir yeteneği olup olmadığıdır." (*Bilimler*

20 Bu nedenle oyun, yazarının niyetlerine karşı ve rağmen başarılı oldu. Rousseau, Moliére'in her şeye karşın Alceste karakteriyle anlaşmaya varmayı ve onun ideolojik gücünü hafifletmeyi başarabildiğini öne sürdü... "Moliére, yabanı yanlış anlamıştı. Böyle aymazlıklar yapabilmesi mümkün müydü? Kesinlikle hayır. Bu, karakteri harcamak uğruna güldürme arzusunun, onu nasıl doğasının tersine aşağılamaya zorladığını gösterir." Rousseau bu anlaşılamamış yabanı tanımladı ve bir dipnotunda "dahi bir adamın Moliére'inki kadar gerçek ve doğal aynı zamanda da karşılaştırılmaz derecede eğitici yeni bir yaban yaratabileceğini önerdi. Bu yeni oyun için sadece bir güçlük görüyorum: başarılı olamaması. Kişi ne derse desin, namus meselelerinde kimse kendi hesabına isteyerek gülmez. Ve işte ilkelerime geri döndük." (42)

ve Sanatlar Üzerine Söylev) İnsanlar bir eserin -ya da bir hareketin- *içeriğine* olan ilgilerini kaybetmeye başladılar ve gittikçe onun özellikle *biçimiyle* ilgilendiler. Eserler bütünsel anlamlarına göre değil sadece *biçimlerine*, *tekniği* kullanmadaki ustalıklarına göre incelendi ve değerlendirildi. Kültür kendini arındırdıkça ve insanların zihinsel uğraşları daha şekilci ve teknik bir hale gelince, değerlendirme süreci giderek uzmanlaştı: bu nedenle "Fizikçilerimiz, matematikçilerimiz, kimyagerlerimiz, gökbilimcilerimiz, şairlerimiz, müzisyenlerimiz, ressamlarımız var ama artık yurttaşlarımız yok..." Değerlendirme insani olmaktan çok uzmanlık yetilerine dayanarak yapılır hale geldi. İnsan faaliyetlerine ilgili *mesleğin* (métiers) kabul edilmiş standartlarıyla kıymet biçildi; onların bir bütün olarak toplum için değeri ile ilgili -ya da bu *mesleklerin* kendileri ile ilgili- genel sorular yöneltecek kimse kalmamıştı. İnsanlar sadece bir işin iyi yapılmasını önemsiyorlardı; kimse o işin belki de hiç yapılmaması gerektiği konusunda kaygı duymuyordu. Estetikte, insanlar kendi içlerindeki büyüklüğe, yüceliğe, görkeme saygı göstermeyi öğrendiler; bu yüzden devletin içinde, onlara baskı yapan ve köleleştiren büyük tiranlara, özgürleşmeleri ya da özgür kalmaları için mücadele eden kahramanlar kadar hayranlık duyabildiler. "Kötülüğün ya da erdemliliğin, güzellikle sunulduğu sürece ne farkı vardır?" Rousseau tiyatroyu modern kültürün mikrokozmozu gördü: "tiyatroda canlandırılan şeyler bize yakınlaştırılmaz aksine bizden uzaklaştırılırlar.... Tiyatronun, kendi dili ve kendine özgü kostümleri olduğu gibi kendi yasaları, kendine özgü ilkeleri ve ahlakı vardır." (*d'Alembert'e Mektup*) Kültür bu yolla modern toplumun yapısını yeniden üretmiş ve bunu yaparken onu güçlendirilmiştir; birbirinden ve kendi içlerinde alt-kültürlere ayrılmıştır; insanlar tüm sadakatlerini alt-kültürel akranlarına göstermişlerdir. "İyi, kötü, güzel, çirkin, doğru, erdem sadece yerel ve sınırlanmış bir varlığa sahiptir." (*Julie*) Kişinin akranları tarafından iyi değerlendirilen her şeye izin verilir, onların iyi değerlendirmediği hiçbir şeye izin verilmezdi.

Modern kültürün "insanları ezen zincirlerin üzerine çiçek fırlatan" diye nitelenebilecek daha derin bir başka anlamı da vardı. Rousseau çağının sanatının, biliminin ve egemen *geleneklerinin* baskıcılıklarıyla birbirlerine organik biçimde bağlı olduğuna inanmıştı.

> Geleneklerimizde iğrenç ve aldatıcı bir tekdüzelik hüküm sürer ve tüm ruhlar aynı kalıpla yoğrulmuş gibi görülür. Kibarlık bunu gerektirir, nezaket şunu buyurur; kişi her zaman geleneği izler, hiçbir zaman *kendi doğasını* izlemez. [*Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*]

Rousseau'nun sonsuz evrensel gerçekliği sorgusuz sualsiz kabul eden klasik idealler tarafından yönetilen bir sanata ve olası tüm fenomenleri ve deneyimleri fiziksel yasalarla enine boyuna betimleyebileceği varsayılan bir bilime saldırdığını anlamak önemlidir. On sekizinci yüzyılın ilk yıllarının kültüründe neoklasik sanatın ve Newtoncu bilimin prestiji, insan kusursuzluğunun tuhaf bir biçimde katı modellerini yaratmıştır: Mekanik kesinlik ve görkemli hareketsizlik insanların elde etmek için uğraştığı ideal özellik haline gelmiştir; mükemmeliyete, birbirine benzeyen bir *ilkeler* dizisi aracılığıyla ulaşılabildiğine (ya da en azından yaklaşıldığına) inanılıyordu. On sekizinci yüzyılın ortalarına gelindiğinde baskıcı katılığı nedeniyle neoklasik estetiği eleştirmek ve sanatta kendiliğindenliğin, çeşitliliğin ve kendini-ifadenin değerlerini yüceltmek sıradan bir hal almıştı. Benzer şekilde bilim filozofları deneyin bitmez tükenmezliğini ve bilimsel keşiflerde bilimsel girişimin ucu açıklığını, bireysel deha ve yaratıcılığını tanımaya başlamıştır. Bu estetik ve bilimsel gelişmeler şimdi genellikle "pre-romantizm" olarak karakterize edilen fikirlerin genel hareketlerinin bir parçasıydı.[21] Fakat Rousseau pre-romantik kültürel eleştirinin politik içerimini anlayan tek yazardı. Rousseau'ya göre, neoklasik ve Newtoncu mükemmeliyet fikri, insanları sanki hepsi mekanik bir şekilde "aynı kalıptan çıkmış" *sanat objesi*ymiş gibi manipüle eden ve sömüren, egemen normları ve davranış tarzlarını kozmolojik yasaların amansız güçlerine

21 Bilim felsefesinde yeni ufuklar açan eser, Diderot'nun, 1753'de yayımlanmış olan *On the Interpretation of Nature* adlı eseridir. Tartışmanın net bir açıklaması ve Diderot'nun bilimsel düşüncesi için Henri Lefebvre'nin *Diderot*'suna (Paris: Editions Réunis, 1949) bakınız. Aşina olduğum estetik öykü pek çok kez anlatılmıştır: örneğin André Monglond, *Histoire Intérieur du préromantisme français* (2 cilt, Grenoble: Editions B. Arthud, 1929); Arthur O. Lovejoy, son kırk yıl içinde hiç bıkmadan bu temayla uğraşmıştır, *The Great Chain of Being* (Cambridge, Mass,: Harvard University Press, 1936), 10. Bölüm ve bütün *Essays in the History of Ideas* (New York; George Braziller, 1955); Jacques Barzun, *Classic, Romantic*

dayandıran, insanın bizzat varlığını inkâr ederek tüm insan bireyselliğini elimine etmeye çalışan bir sosyal sistemi desteklemeye yardımcı oldu. Bu kültürel otoriterlik insanları, dışsal otoriteler tarafından dayatılan, tüm zamanlar için geçerli olan, her tür denetime ve değişikliğe kapalı olan, yaşamlarını yönettiği bireylerin eğilimlerini ve ihtiyaçlarını dikkate almayan sistemin değişmez yasalarına boyun eğmeye alıştırdı. Kültür, insanlara deneyimlerini geleneklere göre düzenlemeyi ve değerlendirmeyi öğreterek onların siyasal baskıya ve toplumsal sömürüye karşı en güçlü silahlarını, yani benlik duyusunu, "insanların doğuştan sahip olduğu bireysel özgürlük hissini" ellerinden alıyordu.

Modern kültürün sonuçları son derece belirsizdir. Modern kültür, insanı, aklını ve duyarlılığını, "dünyaya egemen olmak" için kullanmaya cesaretlendirmiştir. Ama dünyaya egemen olurken -bilim kanalıyla onu anlayarak ve sanat kanalıyla güzelleştirerek- insanların dünya içindeki konumları ellerinden kayıp gidiyordu. Nesnel olarak zenginleşiyorlar ama öznel olarak yoksullaşıyorlardı; dünyanın yasaları hakkında geçmişte olduğundan çok daha fazla haberdar oluyorlar ama kendi ihtiyaçlarını -ve toplumlarının onların ihtiyaçlarını engelleme biçimlerini-gittikçe daha az fark ediyorlardı. *Uygar insanlar* (Peuples policés) arasında kültür uğraşı son derece etkin bir ruhsal -ve politik- denetim olarak hizmet etti: İnsanları kendi benliklerinin dışında tutarak beladan uzak tuttu. Bu denetim gücünün böylesine etkin olmasının en önemli nedeni gizli olmasıydı: Kurbanlar nelerinin kayıp olduğunu asla anlamadılar. Gerçekten de bizzat kurbanlar işbirliği yapanlar listesinde yer alıyorlardı: Evrenin rasyonel düzenine inanmaları öğretildiği için, onun içindeki yerlerini makul buluyorlardı; toplumun en üstündeki hâkim sınıftan yayılan güzellik ve azametle afallayarak, en aşağılardaki yaşamlarını başka yaşamların parıltısıyla aydınlatabilirlerdi. Rousseau, Aydınlanmanın meşalesinin bile gericiliğe hizmet eden bir araç olabileceğini anlamıştı: Yakıtı temin eden ve ateşi

and Modern (1943, yenilenmiş baskı, New York: Anchor Books, 1961); Walter Jackson Bate, *From Classic to Romantic* (Cambridge, Mass.:Harvard University Press, 1946); M.H.Abrams, *The Mirror and the Lamp* (New York: Oxford University Press, 1953); Martin Price, *To the Palace of Wisdom* (New York: Doubleday, 1964). Bildiğim kadarıyla, yalnızca Arnold Hauser, *Social History of Art*'ın III. Cildinde ve Jean Starobinski, *The Invention of Liberty*'de Pre-romantizmin sosyal ve politik bakış açılarını anlamak için ciddi çaba sarf etmişlerdir.

yakan baskıcı toplum, ışığı insanın dolaysız yaşamından uzağa tutmuş ve onu düşünce ve duygunun en soyut ve durağan biçimlerinde dondurmuş, insanları kişisel ihtiyaçları ve onları baskı altında tutan bir sosyal sistem açısından karanlıkta bırakmıştır. Eğer bu güzellik ve akıl abideleri ezilen kitlelere "kendi köleliklerini sevdirdiyse", eşzamanlı olarak hakim sınıfları egemenlikleri ile ilgili vicdan azabından da korur. Kişi bakışını kültürel kurumlara odakladığı ve onların altındaki insanlarla yüzleşmekten kaçındığı sürece toplum sağlıklıymış ve her gün ilerliyormuş gibi görünür. Modern zamanların en yüksek sanatı ve bilimi kendini kandırmaydı.

Savaş Hali: Samimiyetsizlik ve Hayatta Kalma

Bu bölüm boyunca kendine-yabancılaşmanın modern toplumun sunduğu yeni biçimlerine ilişkin Rousseau'nun betimlemelerini açıkladım. Rousseau durumu betimlemekten öte de bir şeyler yaptı: Ortaya çıktığı genel koşulları analiz etti ve onu açıklamak için bir teori geliştirdi. İzleyen kısımlarda Rousseau'nun modern çağda insan kimliği üzerine daha teorik görüşlerini incelemek istiyorum. Özellikle modernitenin Rousseau'da görülen çelişkili karakteri üzerinde odaklanmak istiyorum; hem insanın kendine-yabancılaşmasının en dip noktası hem de aynı anda kendisini özgürleştirmesinin bir aracı olarak.

Rousseau kendine-yabancılaşmaya ilişkin ilk araştırmalarında büyük ölçüde Fransız ahlakçılarının aşina olduğu bir fenomene odaklandı: *Samimiyetsizlik.* Modern ahlak ve toplumsal yaşamın teorisi ve pratiği arasındaki hemen göze çarpan uyumsuzluk ona çok çarpıcı geldi. Eğer uzak bir yerden gelen ideal bir gözlemci varsayarsak ve bu gözlemci Avrupalıların ahlaki inançlarının anlamını ahlaki gösterişlerinden çıkartacak olursa, "tavırlarımızın kibarlığından, konuşmalarımızın hoşluğundan, devamlı iyilikseverliğimizden ve sabahtan akşama kadar birbirlerini memnun etmekten başka yapılacak hiçbir şeyleri yokmuş gibi görünen her yaş ve sınıftan bu insanların coşkulu topluluğundan etkilenirdi." (*Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*) "Tüm bunlar içten olsaydı ve söylenenlere inanılsaydı, mülkiyete bundan daha az bağlı hiç kimse olmazdı ve komünizm hemen hemen yerleşmiş olurdu. Zenginler yoksullara devamlı ellerinde-

kileri verecekler, yoksullar her zaman verilenleri kabul edecek, insanlar kendilerini doğal olarak aynı seviyede bulacak ve Sparta Paris'ten daha eşitlikçi olmayacaktı." (*Julie*) Bu değerler sisteminin en önemli noktası keskin evrenselliğiydi: "aynı koşullar altında tüm insanlar tamamen aynı şekilde hareket ederler." Üstelik bu değerler sisteminde sadece insanlardan talep edilen hep bir örnek değildi, aynı zamanda insanlar üzerinde daima aynı oranda baskı kuruluyordu. Bu fedakâr *gelenekler* belki hüküm sürüyor olabilirdi ama kuralları koyamazlardı. Onlar sadece insanların gerçek dolaysız dürtülerini ve güdülerini yeraltına, "kiminle uğraştığımızı asla bilemeyiz" noktasına sürüklemekte başarılıydılar.

> Bir dizi ahlaksızlık nasıl da bu belirsizliğe eşlik etmektedir! Artık içten dostluklar yok; gerçek saygı yok; insanla insan arasında mutlak güven yok! Kıskançlık, korku, soğukluk, kayıtsızlık, kuşku, nefret, ihanet hepsi kendilerini çağımızın ışığına borçlu olduğumuz bu tek tipliğin ve kibarlığın aldatıcı peçesinin ardına saklarlar. [*Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*]

Eğer bireysellik katı bir kendini-inkar ahlakı ile ön taraftan kapı dışarı edilirse, arka kapıdan samimiyetsizlik biçiminde tekrar içeri girerdi.

Öyleyse, Parislilerin Spartalılara uygun ahlaki bir yasayla karşı karşıya kaldıklarında samimiyetsiz oluşlarının şaşırtıcı bir yanı yoktu. Spartalılara uygun bir yasa samimiyetsiz olmalıdır. Yasanın onlara dayattığı "iğrenç ve aldatıcı tek tiplik" bu modern bireyselci insanları *kendi doğalarını* karşılamaktan alıkoydu. Fakat yasanın doğal olmayan tek tipliği kendi samimiyetsizliklerinin çapını ve derinliğini yeterince açıklayamazdı. Metropoldeki toplumsal yaşamın iyi huylu görünümü ile onun hastalıklı gerçekliği arasında bir ters orantı vardı. Bu yüzden Parislilerin hayırseverliklerinin zorunlu olarak beraberinde getireceğini iddia ettikleri eşitlik yerine Rousseau dünyanın en radikal eşitsizliğini buldu. Bu karşıtlıkların aşırılığı ve vahşeti kazara oluşmamıştı, modern toplumun tam da özünden, "herkesin kendi çıkarını düşündüğü ve kimsenin ortak çıkarları düşünmediği" ve "bireylerin çıkarlarının her zaman birbirleriyle çeliştiği..." toplumlardan çıkıyordu. (*Julie*) Samimiyetsizlik ihtiyacı tek tek her bireyin herkese karşı savaştığı ve herkesin herkes için bir tehdit oluşturduğu bir

sosyal sistemden doğuyordu. Yüzeydeki iyilikseverliğin altında modern insanın zihni ürkütücü saldırılarla dolup taşıyordu: "Uzun süren refah dönemlerinden, hazineleri yiyip yuttuktan ve insan yığınlarını yıkıp yok ettikten sonra kahramanımız sonunda kendini dünyanın biricik efendisi olarak bulacağı ana kadar her gırtlağı keser. İşte bu, insan yaşamının değilse de en azından her uygar insanın kalbinde yatan gizli isteklerin kabataslak resmidir." (*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*) İronik bir şekilde bu bireyselcilerin kendileri "aynı kalıptan çıkmışlardı" (*Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*); bireyci güdüleri, aynı küçümsedikleri Sparta ilkeleri gibi tek tiptiler.

Bu Hobbescu durum, Hobbes'un düşündüğü gibi, insanın durumu ile bütünleşen bir şey değildi: "İnsanın isteklerinden, hırsından, baskıdan, arzu ve gururdan söz ederek, toplumdan edinilen fikirlerin insanın doğal durumuna ilişkin fikirlere dönüştürülmesi..." safsataydı. (*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*) Bu dürtülerin ve onlardan doğan samimiyetsizliğin, hepsinin, Rousseau'nun esas olarak bu eserde izini sürmeye giriştiği tarihsel kökleri vardı. Rousseau, "insanlar sadece bir insanın tek başına yapacağı işleri anladıkları ve çok sayıda elin ortak emeği ile yaratılması gerekmeyen sanatlarla yetindikleri sürece, karakterlerinin izin verdiği kadarıyla özgür, sağlıklı ve mutlu yaşamlar sürdürebilirler ve karşılıklı ve bağımsız birleşmelerden zevk alabilirlerdi," der. "Fakat bir insanın başka bir insana ihtiyaç duymaya başladığı andan itibaren, iki kişiye yetecek malzemeye tek bir insanın sahip olmasının daha kullanışlı görünmeye başladığı andan itibaren, eşitlik ortadan kalkmış, mülkiyet gelmiş, iş zorunlu olmuş, uçsuz bucaksız ormanlar, insanların alınteriyle sulanan ve köleliğin ve sefaletin bir süre sonra bu tarlalardan filizlenip büyüyeceği küçük çayırlara dönüşmüştür." (*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*) Öz-gelişiminin başlangıcı olması nedeniyle ihtiyaçlarının genişlemeye başladığı an insanlık tarihinde çok önemli bir andır. Fakat en baştan beri *her* bir insanın öz-gelişimi *tüm* insanların öz-gelişimlerine karşı olmuştur. Bir toprak parçasını sınırlandırıp "Burası benim" diyen ilk mülk sahibi kendine, çoğalan ihtiyaçlarının özgürce karşılanmasını sağlayacak bir etkinlik dünyası yaratmıştır. Öte yandan, aynı anda herkesin özgürlük ve kendini-ifade alanını kapatmıştır. *Mülkiyet* kurumu, insan yaşamına *rekabet* boyutu getirmiştir. Bir insana verilenler *fiilen* başka in-

sanlardan alınmış demektir. O andan itibaren bir insanın yararlandığı her şey, başka bir insanın zararına yol açmıştır. Üstelik, herhangi bir insan bir kez mülk edinme arayışı içine girmeyi *seçince*, tüm insanlar mülk aramak *zorunda* kalmışlardır. "Bu ilkeye göre her kim kendisinin soyutlanmış, kendine yeter ve tamamen bağımsız bir birey olduğunu düşünürse, tamamen perişan olur. Hayatta kalmaya bile devam edemez çünkü onun kendinden başka hiçbir şeyi yokken tüm dünyanın başkaları tarafından gasp edildiğini anlayınca rızkını nasıl temin edecektir?" (*Emile*) Kişi başkalarını dışarıda bırakacak bir alan edinmezse, başkalarının onu dışarıda bırakma tehlikesi her zaman vardır.[22]

İnsanlar kendilerini ne kadar fazla geliştirirlerse, rekabetçi olarak hareket etme baskısını o kadar fazla hissederler. Bir insanın sahip olabileceği her nitelik, her erdem kaçınılmaz olarak bir başkası için engel olarak görülür. Bu, insanların taklide ve misillemeye yönelmelerini kışkırtır, onları çok daha büyük risklere açık hale getirir ve öldürücü bir savaş halini tırmandırır. Hiçbir insan gevşemeyi, kendini geliştirmekten ve mükemmelleştirmekten vazgeçmeyi, rakipleri tarafından bir çırpıda geçileceği ve alaşağı edileceği korkusuyla göze alamaz. Şimdi insanlar geçmişte olmadığı kadar "kendilerini yiyip bitiren bir hırsla başkalarına alçakça zarar verme arzusu... tarafından" harekete geçirilirler. Fakat bu saldırgan hareketlilik insanın öz-etkinliğinin dolup taşması değildir. Bu hareketlilik "içten gelen nedenlerden çok kendini başkalarından üstün tutma arzusun-

22 Bazı insanların hedeflerine ilerlerken açgözlü ve rekabetçi davranarak, yollarına çıkan bütün insanları yok edebilecekleri süreci tarif ederken Rousseau Hobbes'a çok minnettar kalır. Bkz. *Elements of Law*, 1. Kısım, 14. Bölüm, 3. seksiyon; *Elementa Philosophica De Cive Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, 1. Bölüm, 4. seksiyon; ve C. B. MacPherson'ın *The Political Theory of Possessive Individualism*'deki tartışması (New York: Oxford University Press, 1962), 44. Rousseau'nun Hobbes'da kabul etmediği nokta tarihten çok insan doğasının sorumlu olduğu düşüncesidir.

Rousseau, devletlerin doğuşunda benzer bir devinim görmüştür. Bu nedenle, "Bir kez bir toplum ortaya çıktıktan sonra diğerleri onu mutlaka izler. İnsanlar ya ilk toplumun bir parçası olmaya zorlanacaklar ya da ona karşı koymak için birlik olacaklardır. Onun tarafından yutulmamak için onu taklit edeceklerdir. Bu nedenle dünyanın bütün yüzü değiştirildi ve her yerde doğa kayboldu..." Nihayet bu "*grands corps*" dünyanın üzerindeki her santimetre kareyi kapladı. *The State of War*, bitmemiş bir makale, Orijinal Kopya, III. 603.

dan" doğmaktadır. Açgözlü, rekabetçi davranışlar yayıldıkça, klasik *erdemin* (virtu) ve Hıristiyanlığın *sevgisinin* (agapé) geleneksel özveri ideralleri, modern gerçeklik karşısında gittikçe daha az uygun olmuştur. Sonunda gerçeğin talepleri insanların kaygılarını etkisizleştirmiştir. Modern insanlar eski ideallerin ayağını kaydırmak yerine onları yeni amaçları uğruna kullanmayı öğrenmişlerdir. Bu nedenle, saldırgan niyetlerini açıkça ilan etmek yerine "darbelerini daha büyük bir güven içinde vurmak için iyi niyet maskesi kullanan çok daha tehlikeli bir gizli kıskançlık" geliştirmişlerdir. İnsanlar güçlü olanın haklı olduğu şeklindeki düşüncelerini saklayabildiklerinde, iktidarlarını çok daha acımasız ve çok daha sınırsız bir şekilde sürdürebilirler. Bu ortamda samimiyetsizlik sadece anlaşılır bir şey değildi; kaçınılmaz bir şeydi ve benliğin yegâne hayatta kalma şekliydi:

> Kişinin gerçekte olduğundan farklı görünmesinin açıkça onun yararınadır. Olmak ve görünmek tamamen farklı şeyler halini alır. Yalan dolan, sayısız düzenbazlıklar ve beraberinde en çalımlı kurnazlıklar, işte bu farklılıktan filizlenir. [a.g.e.]

Piyasa Toplumu ve Benliğin Çözülmesi [23]

Rousseau'nun sosyal eleştirideki ilk girişimleri kişisel samimiyetsizliğin kötülüğüne odaklanmıştır. Fakat Rousseau modern toplumun eserlerini daha derinden araştırdığında, insanın en temel sorununun samimiyetsizlik değil ondan çok daha ciddi bir *hastalık* olduğunu hisseder. İnsanların samimiyetsiz davrandıklarını, sahte görünümlerle dolaştıklarını söylemek, "gerçek" benliklerinin sahnenin arkasında durduğunu, davranışlarının iplerini oynattığını, görüntülerin tüm yapısını düzenlediğini ima etmektir. Bu samimiyetsizliğin ancak özerklik temelinde büyüyebileceği anlamına gelir: İnsanların birbirlerini kandırmak ve manipüle etmek için kendilerine

23 "Piyasa toplumu" deyimini MacPherson'dan ödünç aldım: *The Political Theory of Possessive Individualism*, bkz. özellikle 46-70, ama bunu farklı bir anlamda kullanıyorum.

tamamen sahip olmaları gerekir. Rousseau bir süre sonra çağdaşlarının samimiyetsiz olabilecek kadar özgür olmadıkları sonucuna vardı.

Bu özerklikten yoksunluk ulusların yaşamında belirgin bir şeydi. Rousseau otoriter rejimlerin, köleleştirilmiş insanların yüreklerini ve akıllarını kazanma sürecini incelemiştir. Ortak akıl; sakin ve iyi huylu insanların boyun eğmeye daha yatkın olduğunu kavgacı ve saldırgan insanların ise direneceğini bekleyebilir. Rousseau tam tersini iddia eder. "Buyurma hırsı olmayan insana boyun eğdirmek hiç kolay değildir; en becerikli bir siyasetçi bile tek arzusu özgür yaşamak olan bir halkı köleleştiremez. Ama eşitsizlik, zengin olmanın risklerini her zaman göze almaya hazır olan ve emir vermeye ya da itaat etmeye karşı kayıtsız kalan hırslı ve alçak insanlar arasında kendine kolaylıkla yol açar..." Ülkesinde sefil bir biçimde itaatkâr olan insanların çoğu zaman fetihlere ve ülke dışındaki emperyalist maceralara hararetle atılmalarının nedeni budur. Boyun eğme ile hükmetme isteği birbirlerinin aynadaki yansımalarıdır. "Yurttaşlar ancak gözlerini kör eden bir hırsla sürüklenirlerse, kendilerini ezdirirler. Yukarı yerine aşağı bakarak egemenliği bağımsızlıktan daha çok sevmeye başlarlar ve sırası gelince başkalarını zincirlemek amacıyla kendilerinin zincirlenmesini onaylarlar." *(İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı)*. Her iki dürtü de *eşitsizliğe* — yani benliği tamamen başkalarıyla karşılaştırarak tanımlayan kimliğe yönelir; her iki dürtü de *bağımsızlığı* — yani benliği kendine ait koşullarla tanımlayan kimliği reddeder. Politik yaşamın kutupları, efendi ve köle rolleri, insanların kendilerinden kaçmalarının aracı olmuştur.[24]

24 Bu kaçış, uluslararası politika alanında özellikle tahrik edici—ve özellikle tahrip edicidir. Rousseau, uluslararası barış beklentilerinde, tek tek devletlerin iç reformları beklentilerinden daha kötümserdi ve devletler arasında hüküm süren savaş halinin, insanlar arasındaki benzer savaştan daha zor kontrol edilebileceğini, çünkü modern insanın gereksinmelerinin, modern toplum onları ne kadar büyütürse büyütsün, içkin olarak sonlu, eninde sonunda sınırlı, "doğa tarafından belirlenmiş" olduğuna inandı. Öte yandan, "devlet, bütünüyle yapay bir kitle olarak, hiçbir belirli boyuta, hiçbir uygun ölçüye sahip değildi. Ne kadar büyürse büyüsün daha da büyüyebilirdi; ne kadar güçlü olursa olsun yine de kendini zayıf hissederdi. Güvenliği ve korunması, onun komşularından daha güçlü olmasını gerektirirdi." Gerçekte devletin boyutu ve önemi "tümüyle göreceliydi; kendini bilebilmek için sürekli olarak kendini karşılaştırmalıydı..." O, "kendini çevreleyen devletlere ba-

Rousseau aynı eğilimlerle ekonomik yaşamda da karşılaştı. Çağının zenginlerinin deneyimlerini analiz etti: Zenginliğin peşinden bu kadar açgözlülükle gitmelerinin nedeni neydi? Geleneksel Batılı -klasik ya da ve İncil'e ait- görüşlere göre zenginler bencilliğin simgesiydiler. Servet arzusu iştahın aşırı büyüklüğünden kaynaklanıyordu: Rousseau onları çok farklı görüyordu. "Kitleler karanlık ve sefalet içinde sürünürken, görkemin ve servetin zirvesinde birkaç zengin ve güçlü adam varsa eğer, bunun nedeni zenginlerin ve güçlülerin sadece *başkalarının sahip olmadıkları şeylere* değer vermeleridir; kendi durumlarında bir değişiklik olmazken, insanlar sefil olmadıkça onlar da mutlu olamazlar." (*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*) Zenginlikler, insanlar yoksul oldukları sürece değerlidir. Bu yüzden insanların zenginliğin peşinden gitmelerinin nedeni içsel ihtiyaçlarını karşılamak değil, kendilerini diğer insanlardan ayırmaktı. Aşırı derecede bencil olmak şöyle dursun, zenginlerin belirgin bir benlik duyusu yokmuş gibi görünür. Ekonomik kimlikleri de politik kimlikleri gibi dolaylıdır, benliklerinin üzerine başkaları tarafından bahşedilmiştir.

Benliğin bu tuhaf yokluğuna kültürel yaşamda da rastlanır. Rousseau çağdaşlarının sanat ve kültür uğraşlarını eleştirmek için epey güç harcamıştır. Fakat bazen, daha yakından baktığında onların peşinde oldukları şeyin sanat ya da kültür olmadığını görmüştür. "Hatta onlar doğrudan kullanışsız oluşlarına göre değerlendirilirlerdi... Zenginlerin bu tür şeyleri düşünmelerinin nedeni yararlı olmaları değil, yoksulların ulaşamayacakları şeyler olmalarıdır." (*Emile*) Rousseau burada Veblen'in daha sonra "gösterişli tüketim" diye adlandıracağı durumu tasvir etmektedir. "Bu patronlar himaye ettikleri sanat eserlerine baktılar ve sanat eserlerinin başkalarının gözüne nasıl göründüğünü merak ettiler sadece. Kültürü de

ğımlıydı;...Büyümesi, küçülmesi, güçlenip zayıflaması komşularının büyüyüp küçülmelerine, güçlenip zayıflamalarına bağlıydı." Ayrıca, devletin iç güvenliğinin olması, onu dışarıdan gelecek tehlikelere açık bırakırdı çünkü bir devlet sağlıklı olduğu ölçüde çekici bir fetih hedefiydi. Sonunda, "doğa, insanlar arasındaki eşitsizliğe sınırlar koyarken, [devletler] arasındaki eşitsizlik, bir tanesi diğerlerini yutuncaya kadar sürekli olarak büyüyebilirdi." *State of War* (Savaş Devleti), 601-5; bkz. *Eşitsizlik*, 178-80. Savaş devleti yazısında, Rousseau, savaş olasılığını politik kitlelerle sınırlar ve *İnsanlar Arasındaki Eşitsizlik*'in çok güzel betimlediği, insanın insana karşı yürüttüğü Hobbesçu savaşa izin vermez görünür. Bkz.. Stanley Hoffmann'ın tartışması, "Rousseau on War and Peace": A.P.S.R. I.VII, 2 (Haziran, 1963), 317-33.

başka diğer mal varlıkları gibi salt rekabetçi bir malvarlığı olarak gördüler. Üniformalı uşaklar, atlı arabalar, pahalı mobilyalar, şık giysiler, geniş saraylar ve bahçeler, halk eğlenceleri, dansçılar, şarkıcılar, oyuncular gibi yararsız meslekler ve lüksün, memnuniyetin ve aylaklığın herkesin gözüne çarpan objeleri..." Zenginler bu eserlerle yalnız bırakılsalar ve bunlar için tek başına kafa yormak ve bunları kullanmak durumunda kalsalardı, onlarla ne yapacaklarını bilemezlerdi çünkü "*onların tek amacı görülmektir, görülmezlerse yararsızdırlar.*" (*Ekonomi Politik*) Bir püriten olarak Rousseau katıksız bir şehvet düşkünlüğünü bu çıkar hesabına tercih ederdi. Bu nedenle Rousseau, "zengin olursam bir konuda onlara [zamanının zenginlerine] benzememeliyim. Kibirli ve yararsız olmak yerine duygusal ve şehvet düşkünü olmalıyım." (*Emile*) Duygusal olmak, diğerlerinin aksine, doğrudan, dolaysız ve kişisel bir tepkiydi ve esas olarak modern toplum tarafından yok edilen insanın kişisel tepki verebilme kapasitesiydi.

Gerçekten de, kişisel tepki ve bağ kurma, en kişisel alanda, cinsel ilişkide bile yokmuş gibi görünüyordu. Montesquieu, Paris'in cinsel *âdetlerinin* serbestliğini benliğin doygun taşkınlığının bir işareti olarak kutluyordu. Parisli (ya da *Parisienne*) kim olduğunu biliyordu: Onun kimlik duyusu diğerinin ebedi aşkına bağımlı değildi. O çok sayıda rolü oynayabilir, birçok ilişkiye girebilir yine de kendi olarak kalmaya devam edebilirdi. Rousseau ise tam tersine, kendini-ifadenin aslında Parislilerin cinsel yaşamlarındaki eksiklik olduğunu ileri sürüyordu. "Bu sefahat düşkünü insanların en büyük korkuları *usanç* (ennui) olduğu için kadınlar aşkın değil eğlencenin peşinden gitmişlerdir. Erkeklerin kadınlara karşı çapkınca kibarlığı ve arzu aşktan önemlidir; erkekler bu konularda dikkatli oldukları sürece tutkulu olup olmadıklarının bir önemi yoktur. Tam da 'aşk' ve 'aşık' sözcükleri cinsler arasındaki en gizli birleşmede bile yasaklanmıştır..." (*Julie*) Sürekli bir uyarıcı bombardımanına maruz kalan, peşpeşe gelen değişikliklerle sersemleyen, mülk edinmek için devamlı zorlanan, gücün önceden kestirilemeyen gel-gitleriyle desteklenen birey, dikkatini ve enerjisini tek bir nesne üzerinde toplayamazdı: Onu koruyamazdı. Bu yüzden Saint-Preux şu ana kadar hayatının merkezi olan Julie'ye duyduğu aşkın yitip gitme tehlikesiyle karşı karşıya olmasından korkuyordu: "İstekleri çarçabuk değişen biri olarak yaratılmışım; eğilimlerim fikirlerin öylesine esiri olmuştur ki ertesi gün neyi seveceğimi bu-

günden bilemem." Mülk edinme rekabeti ile canlılık kazanan bir sosyal sistemde insanın kişiliği bir çeşit sermayeye dönüşmüştür. Bu durumda sadece en yüksek getiriyi sağlayacak mülke kendini yatırım olarak koymak en akılcı yatırım olarak görülür. Bireyi en yüksek çıkar hesabını yapmaktan alıkoyarak onu ekonomik olarak verimlilik karşıtı yollara sürükleyebilecek olan kişisel duygular birer engeldi. Son derece akışkan bir ortamda, yatırımcı aşkının nesnesini her an değiştirmeye hazır olmalıydı. Bu nedenle "Kalbin sadece dışsal çıkarların dikkate alındığı bağlantılarla yapacağı bir şey yoktur." Aşk olmaksızın evlilik kurumunun boş bir kabuk halini almasına şaşmamak gerekir. Eğer sadakatsizlik yaygınsa "kalbe hiçbir zaman danışılmadan oluşturulan bir bağdan daha uyun bir karşılık olur mu? Sadece bir servet ya da bir sıfatla evlenen bir erkek ya da bir kadının kimseye karşı kişisel bir sorumluluğu olamaz." Böylesi bir dünyada kişisel sorumluluk ve bağlılığın temeli kaybolmuştur. İnsanın kişiliği kendi başına bir amaç değil sadece bir araçtı; salt değerli bir mülk, daha fazla mal varlığı biriktirme yolunda verilen bitmez tükenmez mücadelede rekabetçi bir malvarlığıydı.

Rousseau modernitenin merkezi Paris metropolünde *insanı* -bedensel ve zihinsel olarak başıboş, özgür bir insan tipini- aradı. Ama bulduğu, her şeyin mal mülk olarak tanımlandığı, tüm enerjinin ve etkinliklerin bir şeyler edinmeye adandığı ve tüm insan ilişkilerinin esas olarak rekabetçi olduğu devasa bir pazar yeriydi. Başlangıçta Rousseau modern insanı, ahlaksız bencillikleri örttüğünü düşündüğü Makyavelist içtensizlikle suçladı. Sonra tüm modern toplum yapısını insanları hayatta kalmak için samimiyetsizce ve ahlaksızca davranmaya zorladığı için suçladı. Fakat bazen, eleştirel içgörüsü daha derine indiği zamanlarda, samimiyetsizliğin modern insanın gerçek sorunu olmadığını anladı. Samimiyetsizlik kavramı bireyin gizleyemeyeceği "gerçek" bir kimliğin, "doğru" bir benliğin varlığını öngörür. Fakat modern toplum bireyin öz-kimliğini sorunlu bir hale getirmiştir. Kimdi bu modern insanlar? Ah, bunu kendileri bile söyleyemezler. Modern zamanların "sosyal insanı," Rousseau'ya göre "kendisinin dışında başkalarının değerlendirmelerine göre yaşamayı bilir sadece; gerçekten de kendi varlığının bilincine sadece başkalarının değerlendirmesi ile varır." O ve izleyicileri "kim olduğumuzu hep başkalarına sorar; bunu kendimize sorma cesaretini asla gösteremeyiz..." Önceleri

Rousseau gerçeklikle görüntü arasında bir uçurum olduğunu söylemişti; şimdi "her şeyin görüntüye indirgendiğini, her şeyin bir kurgu, sadece bir *oyun* haline geldiğini ileri sürer: Onur, dostluk, erdem ve karşıtları..." (*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*) Metropol insanları samimiyetsizlik için gereken temel aygıtlardan yoksundular: Saklayacak benlikleri yoktu. Eğer toplumsal rolleri ve davranış biçimleri birer maske idiyse, bu maskenin altında bir yüz yokmuş gibi görünüyordu.

Modern insanlar asla özgün değillerdi, tüm kimlik duyusunu başkalarının değerlendirmelerinden türetiyorlardı. Bizzat Rousseau'nun yaşadığı gibi, geleneksel toplumda da insanlar kendilerini, başkalarının oynadıkları rollere ilişkin görüşleri ile tanımlıyorlardı. Ama geleneksel kimlik biçimleri insanlara kalıcı olarak verilmişti. Bir yandan, kaçmaları ve geçmeleri mümkün değildi, öte yandan bireye kendisine ilişkin olarak güven -bu güven kendini aldatma temeline dayansa bile- veriyorlardı. Her durumda, her birey ile onu tanıyan "diğeri" arasındaki ilişki, geleneksel güç yapısının genel değişmezliğini yansıtan değişmez bir ilişkiydi. Fakat gücün dağılımının neredeyse an be an radikal bir biçimde değiştiği modern toplumun akışı içinde, "diğer" önemli kişilerin kimliği de devamlı bir akışkanlık içinde olmak zorundaydı. Tanıma sürecinin böylesine değişken olması nedeniyle her bireyin kimliği de değişken kalıyordu. İnsan sürekli olarak kim olduğunu sormak için yeni bir dizi "diğer" aramak zorunda kalıyordu. Montesquieu metropol yaşamın ürettiği esnek insanı kutluyordu. Rousseau burada insanların fazlasıyla esnek bir hale geldiğini gördü: İçine atıldıkları Heraklitçi akışta onlara denge ve yön verecek kendilerine ait bir kalıcılık duyusu yoktu. Varlıklarının merkezinde, vicdanlarının olması gereken yerde, hiçbir şey yoktu. Onları tüm ahlaki engellerden azat eden ve onlar için her şeyi mümkün kılan esas olarak bu içsel boşluktu.

Rousseau'nun bir imgesi modernitenin bazı ironilerini çok canlı bir biçimde ortaya koydu. Rousseau'ya göre Parisli, temas ettiği her yeni insanla birlikte "eğer bir ruhu varsa, onu bırakmalı, bir uşağın yeni bir üniformayı giyişi gibi kapıda evin renklerini taşıyan bir ruh almalıdır. Evden çıkarken, dilerse yeni bir değişiklik yapıncaya kadar tekrar kendi ruhunu üzerine alabilir." (*Julie*) Rousseau uşak olmanın aşağılayıcı durumunu bizzat yaşamıştı; bir makineymiş gibi davranılan insan ola ola makineleş-

meye eğilim duymaya başlamanın aşağılayıcılığını. Geleneksel toplumda sıklıkla görünen bu durum Rousseau'yu bu toplumu terk etmesi için kandırdı. Peki nasıl olur da metropolün özgür insanları -yani metropolün *tüm* insanları- uşaklar olarak betimlenebilirdi? Geleneksel toplumlarda hizmetkarlık aslında kişiseldi: Her hizmetkar belirli bir efendiye bağlıydı; her bir insan ilişkisindeki hegemonya ve itaat rolleri açıkça belirlenmişti ve az çok kalıcıydı. Aksine modern toplumda en alttaki insan en üstteki kadar özgürmüş gibi görünüyordu. Onu baskılayan, servetin iniş çıkışlarından başka bir şey değildi ve gücün dağılımı her an radikal bir şekilde değişebilirdi. Fakat her modern insan durmaksınız "yeni şeylere ihtiyaç duyduğu" için "tüm doğaya ve özellikle de kendisi gibi olan diğer insanlara bağlıdırlar." Güç dağılımı daha değişken ve güç için rekabet daha yoğun bir hale geldikçe her insan kendini bir başkasına -dost ya da düşman, destek ya da engel- bağımlı halde bulabilir. Bu modern insanlar *efendileri olmayan hizmetkarlardır*. Hiç kimse kişisel olarak başka bir *insana* bağımlı değildi; fakat tüm insanlar kişisel olamayan bir sisteme -tüm düşünce ve eylemleri kendi amaçlarına hizmet için zorlayan bir sisteme- bağımlıydılar.

Rousseau'ya göre modernite girdabına yakalanan bir insan ancak kendini "*modanın bir imgesine*" [simulacre de la mode] indirgerse ve kendini onun gel-gitlerine ve akışına bırakırsa su üstünde kalmaya devam edebilir. (*Julie*) Burada "Herhangi bir konuda ne söyleyeceklerini tahmin etmek için insanın *karakterini* bilmeniz gerekmez, sadece onun *çıkarlarını* bilmelisiniz" İnsanın çıkarlarının her an değiştiği bir yerde, "karakter" gibi katı bir şey insanı aşağı sürükleyebilecek tehlikeli bir yükümlülüktür. Kişinin yapabileceği tek şey, her hangi bir anda kendini içinde bulduğu ortamın taleplerine -bu talepler ve ortamın kendisi geçici olsa da- uydurmak ve bu talepleri benimsemekti. "Burada aklın buyruğu *başkaları ne yapıyorsa sen de onu yapmalısın* şeklindedir. *Yapılmış olan budur, yapılmamış olan şudur*, itirazı mümkün olmayan en önemli karar dayanağıdır." (vurgular Rousseau'ya ait) Modern toplumda piyasa kategorileri tüm insan deneyimlerini çevrelemiştir. Kaçınılmaz olarak, "İnsan piyasadaki en ucuz metadır ve bireyin hakları tüm önemli mülkiyet hakları arasında en az dikkate alınandır." (*Emile*) Piyasa, bireyi salt göreceli ve devamlı değişen koşullarda, başkalarıyla kurduğu rekabetçi ilişkilerinin bir işlevi olarak

tanımlamıştır: Zengin ya da yoksul bir adam, saygın ya da uygunsuz bir eş, istila eden ya da edilen ulusun yurttaşı, kazanan ya da kaybeden, efendi ya da köle. Yani insan *benliğini* -tüm kişisel deneyimleri düzenleyen ve birleştiren sabit ve temel güç olarak- yok saymıştır.

Modernitenin Paradoksu

Yarayı açan el, yarayı
iyileştirebilecek elin ta kendisidir.
HEGEL

Rousseau, kendinden önce gelen Pascal gibi, insanların yalnız birbirlerine değil kendilerine de yabancılaşmış olduğu bir dünyayı tarif etmiştir. Ancak Pascal'ın kendine yabancılaşmayı durağan, kalıcı ve insanlık haline ait olarak tanımlamasına karşın, Rousseau, bu durumun tarihi bir tuhaflık olduğunu iddia etmiştir. İleride etraflıca ele alınacak olan doğal insan örneğinde Rousseau, varlığın özüne yabancılaşmama durumunu; doğal insanın "kendi içinde yaşayışı," "tüm güçlerini her zaman elinde tutması," "kendini bütün ve tek parça halinde taşıyışı," olarak tanımlar. Bu nedenle, "insanın doğal eğilimlerini değiştiren ve dönüştüren" ve özgün bütünlüğünü ve varlığının bütünlüğünü bozan "hiçbir şekilde insanın özgün durumu değil, salt toplumun durumu ve yine toplumun oluşturduğu eşitsizliktir." (*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*) Kendine yabancılaşma psikolojik *hastalığı* ancak onun sosyal fonksiyonlarının tarihi incelemesiyle anlaşılabilir. Rousseau, bütün eserlerinde hem geleneksel topluma atfedilmiş hastalıklı statülerin hem de modernliğin kazandırdığı kimliklerin, insanları kendileri olmaktan nasıl alıkoyduğunu ve her iki kendine yabancılaşma durumunun söz konusu toplumların üzerlerine oturtuldukları eşitsizlikleri nasıl destekleyip onayladıklarını gösterir. Fakat yabancılaşmanın tarihsel gerçekliğini yakalamasını sağlayan perspektif ve ahlaki imgelem aynı zamanda Rousseau'ya, onun eşsiz insani değerinin içyüzünü de kavramasını sağlamıştır.

Pascal'ın kendine yabancılaşma fikri en canlı bir şekilde *memnuniyetsizlik* fenomenini, yani insanların huzur içinde kalamamalarını, araştırır-

ken ortaya çıkmıştır. Pascal'a göre, şimdiyi dayanılmaz yapan, insanın kendisiyle yüzleşememesidir: İnsan devamlı olarak geçmişe duyduğu özleme ya da umuda sığınma ihtiyacı duyar. Şimdi, onu yalnızca ileri ya da geri gönderen bir sıçrama tahtasıdır. Pascal bu huzursuzluğu kalıcı görür ama bu kalıcı bir verimsizliktir. Bu durum, insanı yalnızca bir geçici eğlenceden diğerine ve sonsuz sayıda çıkmaza götürür. Lakin Pascal'ın huzursuzluk analizi tamamen biçimseldir. O, sadece tüm hayat formlarının geçici olduğunu, insanların er ya da geç her şeyi reddedeceklerini gözlemlemiştir; bu yaşam formlarını dolduran belirli içeriği hiç incelememiş, insanların onları neden inkâr ettiklerini hiç araştırmamıştır. Bu yüzden de insanın tercihler silsilesinde hiçbir rasyonel düzen görmemiştir: Düş ve eylem, küçük olaylar ve tarihi olaylar -"dans etme, şarkı söyleme, ut çalma, şiir yazma, pirinç yüzükler takma, savaşma, kendini kral yapma" (*Düşünceler*)- birbirleriyle rastgele karıştırılmışlardır.

Rousseau'ya göre, memnuniyetsizlik insan doğasına ait bir değişmez güç değildir; bu ancak tarihin penceresinden bakıldığı takdirde tam olarak anlaşılabilir. İnsanlık tarihinin başlangıcında, onun hiçbir pratik gücü yoktu. "İlkel insan karnını doyurduktan sonra bütün doğayla barış içinde, etrafındaki adamlarla da uyum içinde yaşardı." Ancak uzun ve yavaş bir evrim sürecinden sonradır ki, memnuniyetsizlik insanoğlunun en güçlü güdüsü haline dönüşür. Rousseau, "bir an için bile huzur bulamayan" bir yaratık olan çağdaş insan hakkındaki görüşünde Pascal ile aynı fikirdeydi (*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*); "daimi hareket halinde ter döken, tedirgin, devamlı yapacak daha güç şeyler arama çabasında kendine işkence eden; kendini öldüresiye çalıştıran ve hatta yaşama pozisyonunu bulmak için ölümü arayan ya da ölümsüzlük kazanmak için yaşamaktan vazgeçen bir yaratık" olduğu konusunda Pascal gibi düşünür. Fakat Rousseau, bu kendini sürekli aşma gereksinmesini yüzyıllardır birikim yaratarak süren insan gelişiminin bir sonucu olarak görür. Devamlı gelişim ihtiyacının kendisi gelişimin bir ürünüdür.

Bu gereksinim, toplumun gelişiminin insanları zorunlu kıldığı rekabetçi mücadele sonucunda ortaya çıkmıştır. Mülkiyet için rekabet gelişip yoğunlaştıkça, insanlar kendilerini sahip olduklarıyla tanımlamaya başladılar. Rousseau'nun *amour de soi* diye adlandırdığı en eski öz-kimlik biçimi mutluktu: "Her insan kendini, eylemlerinin tek gözlemcisi, evrende

kendisine ilgi duyan tek varlık ve ayrılıklarının tek yargıcı olarak gördü... " *Amour de soi* "kendini koruma" amacına yönelikti ve özellikle durağandı. *Amour-propre*'a dayandırılan yeni kimlik formu ise, sadece toplum içinde ortaya çıkan, her bireyi diğerinden önde olmaya iteleyen, insanoğlunun birbirlerine verdiği karşılıklı zararın nedeni olan ve onur dediğimiz şeyin ana kaynağını oluşturan tamamen göreceli ve sahte bir duyguydu." (*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*) Bu kimlik duygusu tamamen rekabetçiydi. Sonunda rekabet ortamı para ve toprak aleminin sınırlarını aşarak insan eyleminin her alanına girdi: Buna göre "her insanın rütbe ve pozisyonunun belirlendiği" her alana. Rousseau mülkiyeti cazip hale getiren aynı mekanizma sayesinde, bir kez *herhangi* bir yaşam alanı mülk olarak tanımlandıktan sonra, yaşamın *bütün* alanlarının mülk olarak yeniden tanımlanacağını anladı. Bu, insan kapasitesinin tümünün açgözlü mücadeleye yönlendirilerek engelleneceği anlamına geliyordu; gerçekte bunların varlığı mücadeleyi daha karmaşık ve daha ölümcül kılacaktı. Yarışma baskısı insanların yeteneklerini sadece belli bir düzeyde tutmaktan alıkoydu. *Amour-propre* doğası gereği dinamikti: İnsanları, kapasitelerini eşi benzeri görülmemiş yükseklik ve derinliklere geliştirmeye zorladı. "Eyleme geçirilmiş insanın tüm doğal niteliklerine dikkatle bakın... Gelişen tüm yetilere, belleğin ve imgelemin tüm gücüne, uygulamadaki bencilliğe [*amour-propre*], bütünüyle etkin hale gelen akla ve mükemmeliyetin doruğundaki ruha bakın." İlk kez "akıl, güzellik, güç, beceri, erdem, yetenek" layık oldukları yeri -kendi hatırları için değil, değerli mülk oldukları için; yaradılıştan gelen bir erdem oldukları için değil, başka insanlara karşı kullanılacak silah olduğu için- bulurlar. Bu nedenle, insanın en özgün dürtü ve güçlerinin gelişimsel süreci, insanın en özgün olmayan ihtiyaçları tarafından hareket geçirilirler. İnsanın, tartışılır köklerden çıkan öz-gelişim süreci son derece müphem sonuçlar doğurmuştur:

> Bizi tüketen ün, onur ve yükselmenin tüm yeteneklerimizi ve güçlerimizi ne kadar çalıştırıp rekabete açtığını; tutkularımızı ne kadar alevlendirip artırdığını; tüm insanları birbirine rakip yaparak ve aynı yolda koşmaya heveslendirerek her gün her türden başarı, başarısızlık ve felakete nasıl neden olduğunu açıklayabilirim. İnsanoğlunun en iyi ve en kötü şeylerini, er-

> demlerimizi ve ahlaksızlıklarımızı, *keşiflerimizi* [lumières] ve hatalarımızı, fatihlerimizi ve filozoflarımızı, başka bir deyişle yığınla kötü şeyi ve birkaç iyi şeyi, kişinin bu çaba içerisinde kendisinden söz ettirme isteğine ve -bizi her zaman kendi dışımıza taşımış olan- kendini sivriltme coşkusuna borçluyuz. [a.g.e.]

İnsanın memnuniyetsizliğe rekabetçi bir sosyal hayatın ihtiyaçları nedeniyle dışarıdan zorlanmasına karşın bu durum sonuçta insan doğasına yabancı değildi. "Beynin [insanın] potansiyel güçleri işlemeye başlayınca, tüm diğerlerinden daha güçlü olan imgelem gücü onları uyandırır ve baştan çıkarır. Olasılıkların sınırlarını, iyi ya da kötü olsa da bize açan ve... onlara cevap verme ümidiyle arzularımızı kamçılayıp besleyen imgelemdir." (*Emile*) Bu nedenle insanın rahatsızlığı, insanın en derin dürtülerinden ortaya çıkmıştır. Gerçekte, bunun en büyük kaynağı, Rousseau'nun hepsinin içinde en insancıl bulduğu ve "*mükemmelleştirilebilirlik*" olarak adlandırdığı dürtüdür. Bu, insanı hayvanlardan ayıran en önemli özelliktir: Çünkü "bir hayvan birkaç ayın sonunda tüm yaşamı boyunca olacağı duruma gelir; bin yılın sonunda türü, başlangıçtaki halinin aynısıdır." Öte yandan "bireyin ve insan türünün doğasında var olan kendini mükemmelleştirme yetisi... insanı yavaş yavaş yaşamın içinde sakince ve masumca akıp gidebileceği başlangıç durumundan çıkarır"; "şartların da yardımıyla yavaş yavaş tüm diğer yetilerini oluşturur..." Bu nedenle, insanın memnuniyetsizliğini yaratan değişim ve kendini geliştirme kapasitesi onu gerçek haline getirir. Her sabit ve durağan doğaya açıkça karşı gelip baskın çıkmaya çalışan insan doğasıdır; bunu *tarihi* olmak için yapar. İnsanın tarihi bir varlık olarak itibarı ve saygınlığı ancak modern zamanlarda açıkça ortaya çıkmıştır.

Rousseau'nun insanın tarihselliğini kutlaması, insanlık tarihinin belirsizlikleri karşısında gözlerini kör etmemiştir. Söz konusu mükemmelleştirebilirlik, "bu ayırt edici ve neredeyse sonsuz yeti," aynı zamanda "insanın bütün acılarının kaynağıdır." Yüzyıllar boyunca, "*keşiflerini* ve yanlışlarını, erdemlerini ve ahlaksızlıklarını" yaratmış ve "bir zaman sonra onu *hem kendisinin hem de doğanın* tiranına dönüştürmüştür." *(İnsanlar*

Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı) Dolayısıyla insanın kendini geliştirmesi aynı anda kendine yabancılaşmasının tarihidir.

Bu belirsizlik cinselliğin tarihinde özellikle belirgindir. Rousseau geçmişe özlem duyarak, ilkel kadınların ve erkekleri cinsel sorunları olmadığını düşünmüştür. Onlar için cinsellik sadece "doğanın gerektirdiği *geçici bir alışveriş*ti" [commerce passager]; "kalbin duygularıyla hiç alakası olmayan kör bir eğilimin doğurduğu hayvansal bir davranıştı. İhtiyaç giderildikten sonra, iki karşı cins bir daha birbirlerini tanımazlardı." Medeniyet yavaş yavaş ilerledikçe "daha kalıcı ve daha kötü sayılmayacak bir ilişki türü" gelişti. Erkekler ve kadınlar "cisimler arasındaki farklılıkları algılamaya ve karşılaştırma yapmaya başladılar; hiç fark etmeden güzellik ve değer kavramları edindiler, bu da bir süre sonra tercih duygularını harekete geçirdi." Güzellik ve değer kavramlarıyla, cinsellik aşka dönüştü: Şimdi erkekler ve kadınlar "birbirlerini gitgide daha çok gördükçe birbirleri olmadan yapamayacaklarını duyumsamaya başladılar." Böylece aniden, insanoğlu için yepyeni bir kendini ifade etme ve mutluluk boyutu açıldı. Ama gecikmeden aşk, ironik bir biçimde kendi antitezini doğurup beslemeye başladı. "Bu hassas ve güzel duygu usulca kalplerine sızdı ve en küçük bir muhalefet, onu taşkın bir öfkeye dönüştürdü. Aşk kıskançlığı harekete geçirdi, geçimsizlik galip geldi ve duyguların en inceliklisine insan kanı bulaştı." (a.g.e.) İnsan gelişiminin öncüsü olan Paris'te, aşk tümüyle *sosyal çalkantıya* (le tourbillon social) -bütün insani duyguları ve eylemleri yok eden *amour-propre*'un, kibirliliğin, rekabet ve saldırganlığın girdabına- çekildi. Burada insan elinde olmadan "bir kapristen diğerine doğdu; eğilimleri düşüncelerinin o kadar esiri oldu ki, bir günden diğerine neyi seveceğini bilemedi." (*Julie*) Burada cinsel haz arzusu bile sosyal gücün isteğiyle bastırıldı: "Pek çok durumda âşığın rakiplerine olan nefreti kadınına olan aşkından daha çoktu"; onu kışkırtan, arzudan çok, kibirdi. (*Emile*) Bedenler ve ruhlar, bu savaş durumunun silahlarını oluşturdular.

Modern insan, doğal insanın erişebildiği eksiksiz tatminden, keyif aldığı "istekleri ve gücü arasındaki denge durumundan" ne kadar uzaklaşmıştı! "Her şeyin yokluğunu çekerek, [insan] hiç bu kadar bedbaht olmamıştı: Çünkü bu bedbahtlık, insanın bir takım şeylerin yoksunluğundan çok, onların ilham verdiği ihtiyaçlardan oluşuyordu." Yine de, insanoğlunun sonsuza kadar yitirdiği bu mutluluk bir şekilde çorak ve kısırdı:

O "en mükemmel yetilerimizin gelişimini engelleyecek," ve insan yaşamının olasılıklarını keşfedilmemiş bırakacaktı. En sık ilkel ormanlarda "insanların arasında iletişim olmayacaktı"; "her insan sadece kendini düşünecek ve diğerlerinden izole kalacaktı." Buluşan, çiftleşen ve ayrılan erkek ve kadın gibi, onlar da "bazı noktalarda birbirlerine dokunacaklar ama hiçbir noktada birleşmeyeceklerdi." Eğer insanoğlu bu noktada kalsaydı, "kalplerimizde hiç *iyilik* [bonté], davranışlarımızda hiç ahlak olmayacaktı." Üstelik -ve muhtemelen, Rousseau'nun kendisine de atıfta bulunduğu modern *ehlikeyifler* (mondains) için daha önemli olarak- "anlayışımız kendini geliştiremeyecek, hiçbir şey duyumsamadan yaşayacak, yaşamadan ölecek; tüm mutluluğumuz gerçekte ne kadar bedbaht olduğumuzu bilmemekten ibaret olacaktı." (*Manuscrit de Genève*)[25] Böylece modern toplum "daha mükemmel yetilerimizi" geliştirdi; güzellik, değer, erdem, ahlak duygularımızı doğurdu; diğerleriyle birleşip iletişim kurmamızı, anlamamızı, duyumsamamızı, sevmemizi ve hayat dolu olmamızı öğretti. Ama bizim bu yetilerimizi kullanmamızı ve bu duygularımızı ifade etmemizi ve bu fikirleri kendi bildiğimiz gibi kullanmamızı engelledi. Modern toplum bunları bize karşı çevirdi ve enerjimizi yakıt olarak kullandı.

Rousseau'nun doğal adamı tam olarak kendinin sahibiydi, ama dünyada bir yabancıydı ve geçiciydi. Tarihin akışında insanoğlu kendine hem bir iç hem de bir dış dünya yarattı ama kendini kaybetti. İnsanın saklı kalmış güçlerini eyleme geçiren süreç onları işin katı tanımlı kanallarına yöneltti. Modern insan, eylemlerinin fethettiği dünyada kendini rahat hissedemedi; çünkü olası insan etkinliğinin alanı hem biçim hem içerik olarak kendisinin yaratmadığı açgözlü ve rekabetçi bir sosyal sistemle çevrelenmişti. Bu çelişkiler, en radikal uç noktalarına modern metropolde ulaştılar. Burada, "bu kadar felsefe, insanlık, medeniyet, görkemli ahlak ortasında; aldatıcı ve anlamsız görünüşlerden, erdemsiz onurdan, bilgelikten yoksun mantıktan ve mutluluktan yoksun zevkten başka bir şeyimiz yok." (*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*) Bu metropolde, bireycilik bir anda tüm yönleriyle açıldı ve anında acımasızca baskılandı. Yine de Paris bireysel yetinin ya da dehanın gelişmesi için ideal ortamdı; belki

25 1756 civarında yazılan *Toplum Sözleşmesi*'nin bitmemiş ilk uyarlaması. Romen rakamları Kitabı, Arap rakamları Bölüm ve sayfayı gösterir. Sayfalar orijinal III. kopyadan alıntılanmıştır.

tarihteki her yerden daha fazla "özgün insanlarla doluydu"; ve yine de, "onları burada bulmak imkânsız çünkü hiç kimsenin kendi olmaya cesareti yok." (*Julie*) Modern çağ, her şeyin ötesinde, bir paradoks çağıydı. Bu çağda, kendini geliştirme potansiyelleri sınırsızca çoğalırken bireyin kendini özgün bir şekilde ifade alanı yok denecek kadar azalmıştı.

İnsanlar bu paradoksun zincirlerini nasıl kıracaklar ve kendi özgünlüklerini kazanacaklardı? "O zaman ne yapılmalıydı? Toplumları imha mı etmeliyiz, beni ve seni ortadan kaldırıp ormana ayıların arasına yaşamaya mı dönmeliyiz?" Çoğu büyük eseri nostalji ile motive edilmesine karşın Rousseau "tutkularının ilkel yalınlıklarını yok ettiği benim gibi adamlar için," tarihin tekerleğini geri döndürmek ve Doğal İnsanın keyif aldığı varoluşun ilkel ahengini yeniden kurmak ne mümkün ne de arzu edilir olacaktır. (*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*) Modern insan için, doğal insanın durağan, dar ve yalıtılmış varlığının yaşayan bir ölü gibi görünmesi, kaçınılmazdır. Moderniteyi sıkı bir şekilde eleştirmesine karşın Rousseau, kendini kesin olarak onun içine yerleştirmiştir. Rousseau, modern toplumun getirdiği insan doğasındaki gelişimi kabullenip üzerinde çalışmak için, "insanları oldukları gibi, yasaları olabilecekleri gibi kabul etmenin" gerekli olduğuna inandı. (*Toplum Sözleşmesi*)

"İnsanları oldukları gibi kabullenmek" zorunda kalmak, insanlık için ümitleri ne olursa olsun, Rousseau'ya ölüm cezası gibi geldi. Sorun Judith Shklar'ın formüle ettiği şekliyle şöyleydi:

> Eğer insanlar toplumsal bedbahtlıklarını yaratmak ve sürdürmekten yalnızca kendileri sorumlu iseler, yaratmayı seçtikleri bu durumdan kurtulmaları pek beklenemez. Kendi zincirlerini kendileri yaratanlardan, kendilerini özgürleştirmek istemeleri ya da bunu nasıl yapacaklarını bilmeleri beklenemez. Evrensel kaderciliğe gerek olmadığı sürece, insanoğlunun kendi sosyal güçlerinden ümitsizlik duymak için çok neden vardır.[26]

26 "Rousseau's Image of Authority": *American Political Science Review,* LVIII, 4 (Aralık 1964), 919-32. Shklar'ın kötümser Rousseau imgesi benimkiyle çelişir. Görüşüme göre her ikisi de gerçektir. (Rousseau çok büyük ve çok yönlüdür) Bu çelişkilerin bazıları daha sonra araştırılıp analiz edilecektir. Bkz. Shklar, *"Rousseau's Two Models: Sparta and the Age of Gold,"* Political Science Quarterly, LXXXI (1966, 25-51)

Bu hayalet, insan Cenneti terk ettiğinden beri radikalizme dadanmıştır. Sosyal bilimciler bugün bunu geçiş sorunu ya da Fransızcadaki daha iyi tınlayan deyimle "*passage*" diye adlandırırlar. Şimdiye kadar kullandığım lisanda; tüm yaşamları sistematik olarak özgünlük yoksunu olan insanlardan, özgünlüğe atlamaları nasıl beklenebilir? Rousseau bazen, bu sorudan yukarıdan gelen reformlarla kaçınılabileceğini ümit etti: Büyük adamların, kahraman yasa yapıcıların ve filozof-kralların eylemleriyle. Yine de, bu iyi despotların, kullarının kişiliklerini tutuş şekilleri istikrarsız ve geçiciydi. (Shklar bunu çözdü); daha da önemlisi, reformlar başarılı olsalar dahi benliğin özgürleştirilmesinden çok baskılanmasını getireceklerdi. (Rousseau'nun düşüncesinin bu yönü daha ilerideki bir bölümde, "*Özgün Olmamanın Politikası*"nda ele alınacaktır.) Rousseau, çoğu kez gerçekleşmesi çok yakın olan ve aşağıdan gelen dehşet verici çalkantıları öngörmüştür. Ancak devrimin önemli bir insanlık ilerlemesini doğuracağını da beklememiştir. *İkinci Konuşma*'nın son sayfalarında, çıplak kuvvet yönetiminin yalnızca eşdeğer vahşilikte bir karşı-kuvvetle kesilebildiği, despotizmin ve karşı-despotizmin "hızlı ve sık devrimlerin" sonsuz döngüsünü betimlemiştir. Rousseau, bu durumu "yeni bir doğa durumu,"olarak, birincinin kabus gibi bir taklidi olarak tanımlamıştır: Burada bütün bireyler "yalnızca hiç oldukları için yeniden eşit olacaklardır." Bu, "çemberi kapatan son nokta olacak ve başladığımız noktayla birleşecektir." (*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*) Kapanmış çemberin görüntüsü dehşet vericidir: İnsan için Çıkış Noktası yoktur. Jean Starobinski'nin dediği gibi, bu tür bir devrim, gerçekten de "tarihe bir çeşit son, kaotik bir son" verir: "İnsanoğlu ümitsiz bir şekilde kötülüğe batacaktır."

Eğer herhangi bir ümit söz konusu olabilecekse bunun, paradoksal içeriden reform görüşüne odaklanması gerekecektir. Bu, modern insanların, benliksiz insanların, kendilerine benlik yaratmak zorunda kalacakları anlamına gelir. Yine de Shklar'ın ibaresinde dediği gibi, kendilerini yaratmayı nasıl "isteyecekler ya da bilecekler"dir? Ve dahası, bu benlikleri neyin içinden çıkararak yaratabilirler? Aslında, Rousseau, modern insanın en yok edici ve kendini-yok edici dürtülerinin hem bireysel hem toplumsal iyilik için gizli bir potansiyel taşıdığını düşünüyordu: Bu nedenle, "bizi en bedbaht yapan *kaynaklar*dan [moyens] mutluluğumuzun doğmasına

olanak sağlayan" anlaşılması zor ilahi *güce* [celui] teşekkür eder. (*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*)

Modern dünyada önemi ilk kez Rousseau tarafından anlaşılan bu kaynaklardan biri, *kaygı* olmuştur. Kalıcı ve evrensel memnuniyetsizlik modern uygarlığın içine işlemiştir. Yine de çok tuhaftır ki, bu yaygın kaygı sosyal yapıyı tehdit etmekten çok, onu daha sıkı bir halde birbirine bağlamıştır. Kendini fark ettirme ve kendini aşma için vahşi ve kör bir şekilde saldıran; sonsuz ve sonuçsuz bir şekilde birbirleriyle çarpışan; ruhlarını boş yere şişiren ve harcayan bu umutsuz insanlar açık biçimde sosyal sistemlerinin oynamalarını istediği rolleri ifa ediyorlardı. Onların çılgın enerjileri, modern toplumun gücünü, tüm dünyayı kalıbına sokmaya zorlayacağı güne hazırlık içinde pekiştirip geliştirmesine yardım etti. On sekizinci yüzyıl ideolojilerinin teorik modellerinde olduğu gibi, özel zaaflar, toplumsal erdemlere doğru başkalaştılar.

Tüm uyumsuzluk anlaşılmayan ahenk,
Tüm kısmi kötülük evrensel iyilik...

Aynı mantık ya da sihirle, özel kaygı, toplum sağlığını doğurdu.[27] Şu veya bu şekilde toplumsal zenginliği üretti: Avrupa ekonomisinin en gelişmiş sektörleri on sekizinci yüzyılda gelişmiş ve büyümüşlerdir. Görünüşe göre kişisel güvensizlik, insanları toplumsal "başarı"ya -bütünüyle diğer insanların başarısına bağlı algılandığı için, hiçbir zaman güven içinde erişilemeyecek olan bir amaca- zorladı ve böylece onları daha mü-

27 Ernst Cassirer'e göre, Rousseau, "sorumluluğu [kötülük için], kendinden önce hiç kimsenin onu aramadığı bir yere koydu. Yeni bir sorumluluk öznesi yarattı... Bu özne bireyci insan değil, insan toplumuydu. [*The Question of ean-Jacques Rousseau,* çevirmen ve editör Peter Gay (New York: Columbia University Press, 1954), 75.] Bildiğim kadarıyla ilk cümlesi doğru, ama bütünü aldatıcıdır. Erken dönem Fransız ve İngiliz politik ekonomistleri, bireylerin eylemlerine bir ölçüde karar verip onları kısıtlayan ve kendi kanunları içinde çalışan bir tür sosyal sistem önerdiler: klasik ekonomistlerin pek sevdiği "görünmeyen el" metaforunun en önemli noktası buydu. Bu, Elic Halevy'nin *The Growth of Philosophic Radicalism* çalışmasının da ana motifiydi (Çevirmen Mary Morris (Londra: Faber and Gwyer, 1928.) Rousseau, ekonomistlerin, bu sistemin özünün iyilikçi olduğu şeklindeki inançlarının yanlış olduğunu özgün bir biçimde ispat etti.

kemmel bir şekilde sosyal sistemle bütünleştirdi. O zaman, sistem içinde son derece "işlevsel" görünen tüm bu kaygı, insanlara onu aşmaları ve sonunda onu yıkmaları için nasıl yardımcı olabildi? Bu, ancak modern insan toplumun ona aşıladığı ihtiyaçların aynı toplum tarafından karşılanamadığını hissettiği zaman olabilirdi. O zaman kaygıları ve kendilerini mükemmelleştirme istekleri, kendileri tarafından yaratılmayan istemedikleri bir dünyayı değiştirmek için onları daha da zorlayacaktı.

Modern insana kendisini mükemmelleştirmesinin bütün toplumsal yapı tarafından engellendiğini hissettiren *sistematik* bir memnuniyetsizlik duygusunu vermek için Rousseau, kendinden sonra gelecek nesil tarafından ahlaki imgelem olarak adlandırılacak olan bir niteliğe başvurdu. Bu nitelik, "bizi tüketen nam, onur ve gelişmeye duyulan evrensel bir istekten" çıktı ve onunla gelişti. (*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*) Ahlaki imgelem, derin düşünce ve derin duygunun benzersiz bir birleşimiydi. Bu, insanların, iyi ile kötüye ait görüşler geliştirmelerine, ahlak kategorileri ve kuralları yaratmalarına, diğer insanların duygularını anlamak suretiyle kendilerini tanımlamalarına, anlam ve sonuçları fark etmelerine, günlük yaşamlarının katı durumlarında ahlak yargılarına varmalarına olanak sağladı. Ancak şimdiye kadar, bütün diğer insani nitelikler gibi, bu da her tarafa yayılmış olan güç mücadelesinin içine kanalize edilmişti. Bu, insanların adalet, onur, dostluk, sevgi, sanat, medeniyet, kültür gibi insanlık ideallerini anlamalarına ve geliştirmelerine olanak sağladı; ama insanlar, bu idealleri yalnızca, hepsini hareket ettiren *amour-propre*'u gizlemek -hem birbirlerinden hem kendilerinden- amacıyla, *maskeler* olarak kullandılar. İnsanın doğuştan sahip olduğu hakları inceleyen "doğal hukuk fikirleri(nin)... ancak insan tutkularının gelişmesinden sonra gelişmeye başlaması, onun kurallarını güçsüz hale getirdi." Ama yine de bu idealler, insanlar onları eylemleriyle istismar etseler de, onların kalplerindeki gizli potansiyel güç olarak yerlerini korudular. Rousseau ilk şaşkınlıkla, bunu *Yeni Heloise*'in kusurlarını açığa vurduğu batmış Paris'te neden bu kadar başarılı olup da, erdemlerini kutladığı katı İsviçre'de çok soğuk bir şekilde reddedildiğini açıklamak için analiz etti. "Dostluk, sevgi, erdem Paris'te, diğer yerlerden daha çok mu hüküm sürer? Kesinlikle hayır!" Yine de Parisli metropol, insanlarda "[dostluk,

sevgi ve erdem] açığa vurulduğu zaman kalbe dokunan şu ince duyarlılığı geliştirmemizi ve artık kendimizde olmayan şu başkalarına ait saf, güzel ve dürüst duyguları el üstünde tutmamızı sağlar." Onu çocuğu olmayı arzuladığı İsviçre köylü ve kasabalılarından geri dönülmez şekilde koparan ve kaçmak için çok uğraştığı metropolün *ehlikeyiflerine* geri fırlatan kesinlikle bu duyarlılıktı: "Julie'de olduğunu söyleyebileceğim bu kalp inceliğini duyumsayabilmek için, yalnızca *büyük dünyanın eğitiminden geçerek sağlanabilecek olan* bir *duygu inceliği* [délicatesse de tact] gerekir." Bu duyarlılığın Paris'teki varlığı tesadüfi değildi. Modern insanın karakteriyle bütünleşmiş olan bu özellik, gerçekte, onun hayatta kalabilmesi için zorunluydu: "*Bu kadar çok önyargı ve sahte* [factices] *tutku arasında, insan kalbini çözümlemeyi bilmek ve doğanın gerçek duygularını serbest bırakmayı bilmek gereklidir.*" (*İtiraflar*) İnsanın birbirlerini sömürmek için idealler kullanmasına olanak sağlayan aynı ahlak imgelemi, onlar için bu ideallerin gerçekten ne anlama geldiği duyusunu da sakladı. Bugün, onların birbirlerinin içini görmesine izin veren içgörü, yarın onları kendi içlerine bakmaya ve görmeye itebilir.

O zaman, Rousseau'nun stratejisi, modern insanlara kendilerinin yaşama olan duyarlılıkları ve farkındalıkları temelinde başvurmaktı. Bu proje, yalnızca bu insanların modern toplumla kusursuz biçimde bütünleşemeyecekleri fikrine değil; esas olarak bu sosyal sistemin, kendi gelişim sürecinde onu aşacak yetenekte bir bilinç durumu doğuracağı fikrine dayanıyordu. Bu bilinç, bir öz-bilince dönüştürülebildiği takdirde, -kendilerini algılayış biçimleri doğal olarak aktivist olan ve sürekli olarak düşüncelerini eyleme, fantezilerini gerçeğe dönüştürmeye çalışan- modern insanlar, en derin kişisel ve toplumsal sorunlarını içeriden reformlar sayesinde çözebileceklerdi. Rousseau'nun önerdiği çözüm tamamıyla diyalektikti: "*Hastalığın içinden onu iyileştirecek çareyi çekmeyi*" ümit etti. Bu girişimin ilk adımı olumsuzdu: "Mutlu olduğunu düşünene [modern insana], gerçekte ne kadar bedbaht olduğunu göstermekti." Yukarıda gördüğümüz şekliyle bu Rousseau'nun, en etkileyici psikolojik analizi ve toplumsal eleştirisiydi. Aşağıda inceleyeceğimiz bir sonraki adım olumluydu: "*Varlığını genişletmek ve mutluluğunu* [félicité] *katlamak için en iyi yöntemin bunları kendi gibilerle paylaşmak* olduğunu öğrenmek üzere

mantığına yeni fikirlerle ışık tutmak [éclairer][28] ve yüreğini yeni duygularla ısıtmak." Burada Rousseau, *Brigand Feroce* modelini, "*ennemi du genre humain*"i (insanlık düşmanı), insanların en kötüsünü tanıtır. Bu Halk Düşmanı'na bile "*kendi kişisel çıkarının nasıl genel isteğe teslim olmasını talep ettiğini*" fark ettirmek mümkün olabilirdi. O zaman "bu insanlık düşmanı, sağlam bir yürek ve sağlam bir kafayla, aldanmalarıyla birlikte nefretinden vazgeçecek ve *onu insanlıktan uzaklaştıran asıl neden, onu yeniden insanlığa yöneltecekti.* İşte o zaman iyi, erdemli ve duyarlı bir adam olacaktı. Acımasız bir suçlu olmak yerine, iyi bir toplumun en sağlam direği olacaktı." (*Manuscrit,* 286-9) Böylece modern medeniyet kendisinde açtığı en derin yaraları iyileştirebilecekti.

28 "éclairer" fiili dönüşümlü olarak "aydınlatmak" olarak da çevrilebilir. Bu, yalnızca Rousseau'nun projesinde değil, on sekizinci yüzyıl Aydınlanması ile birlikte Rousseau'yu izleyen bütün Romantik düşüncede, sürekliliğin önemini belirtir. Yukarıda "ışık tutma"yı, Rousseau'nun benzetmesinin somutluğunu, en ilham dolu anlarında içinde hissettiği ve yaymayı ümit ettiği ışığın ve sıcaklığın canlılığını vurgulamak için kullandım. Günümüzde şöyle bir deyiş vardır: Yandığını hissettiğinde dünyayı yakmak isterdi.

III

Özgünlüğün Diyalektiği

Yeni Bir Ahlak: Özgün İnsan

İnsan doğası bir kalıba göre inşa edilmiş ve tam olarak kendisi için belirlenmiş bir işi yapan bir makine değil, onu bir canlı yapan içsel güçlerinin eğilimlerine göre her yönde büyümesi ve gelişmesi icap eden bir ağaçtır.

JOHN STUART MILL, *Özgürlük Üzerine*

Yoldaki Ağaç

Simgesel makine ve ağaç antitezi, romantik çağdan bu yana gelmiş geçmiş tüm siyasi düşünür ve kültür eleştirmen nesilleri için modern yaşamın temel kutuplaşmalarını ve alternatiflerini tanımlamaya yaramıştır. Makine; katı, zorlayıcı, dışarıdan belirlenen ya da dayatılan, boğucu ya da ölü olan her şeyi simgeler. Ağaç ise insanların yaşam, özgürlük, doğallık, etkinlik, büyüme, kendini geliştirme ve bizim deyişimizle özgünlük kapasitesini temsil eder. Rousseau bu antitezi romantik çağın başlangıcında ilk kullananlardandı. Fakat bu antitezin kutupları arasındaki karmaşık ve bulanık ilişkiyi Romantik ardıllarının -hatta anti-romantik ve post-romantik ardıllarının- çoğundan daha iyi kavradı. Rousseau tabii ki kesinlikle insanın makine değil ağaç olduğunu kabul ederdi. Fakat o, konuya ağaç uğruna makineyi tamamen reddeden bir tür naif düalizmin ötesinde bakıyordu. Rousseau, mekanik kurumların ve modern insanın gittikçe daha fazla çekindiği davranış biçimlerinin aslına bakılırsa bizzat

bu modern insanlar tarafından yaratıldığını biliyordu. Modernitenin paradoksu makinenin ağacın doğal bir sonucu olmasındaydı.

Rousseau bu paradoksla yüzleşmeye ve onunla birlikte yaşamaya çalıştı: Onu her yönüyle, bugünkü deyişle diyalektik olarak ele aldı. Hedefi ne modern insanı makinenin bir parçası haline getirmek ne de makineyi havaya uçurmaktı. Rousseau, bu insanların tamamen onun kontrolü altında -çok yerinde bir deyimle çarkın dişlisi gibi- oldukları zamanlarda bile, makinenin onlara dayattığı bağları patlatabilecek ve kendi mutlulukları ve gelişmeleri için gereken enerjiyi denetleyebilecek dürtülerin ve fikirlerin içlerinde filizlenmekte olduğunu hissetti. Rousseau büyük bir orijinallik ve deha ile bu dürtüleri açıkça belirtti ve fikirleri geliştirdi. Ağaç, makineyi, içindeki yaşamın, -bulanık ve tehlikeli de olsa- bir dışa vurumu olarak yaratmıştı; ideal olarak makine onu öldürmemeli aksine onun yaşamasına yardımcı olmalıydı.

Rousseau'nun, zamanında insan doğasına ne olduğu ve gelecekte ne olabileceğine ilişkin sezgisi, *Emile*'in ilk kitabının, tüm eğitim projesi için sahneyi belirlediği, tarihsel çerçeveyi tanımladığı birinci sayfasında, çok canlı bir biçimde ortaya çıkar. Kitap ünlü bir özdeyişle başlar: "Tanrının elinden çıkıp bize ulaşan her şey iyidir, her şey insanın elinde yozlaşır." Rousseau bunu açıklamaya devam eder. Söylemek istediği insanın yaptığı her şeyin yanlış olduğu değildir. Ama insanın hiçbir şeyi rahat bırakmayan doğuştan gelen huysuzluğuna, yoldan çıkma eğilimine odaklanmak ister. Bu nedenle insan "bir türlü toprağı başka bir toprağın ürünlerini büyütmeye, bir ağacı başka bir ağacın meyvelerini taşımaya zorlar. İklimleri, elementleri, mevsimleri birbirine katar ve karıştırır. Köpeğini, atını, kölesini sakatlar. Hiçbir şeyin, insanın bile doğada yaratıldığı şekilde kalmasını istemez. Bir atı terbiye eder gibi kendini terbiye etmelidir; bahçesindeki bir ağaca şekil verir gibi kendine şekil vermelidir." Demek ki kendisi dahil her şeyi yenilemek insanın doğasında vardır. Bu görüş insan doğasına ilişkin ilkelci denklemi, insanın kökeniyle yıkar. İnsanı salt gelişmiş uygar dürtülerden alıkoyarak onu doğal kılmaya çalışmak - bazen bizzat Rousseau'nun hedeflediği gibi ona negatif eğitim vermek- bir felakete yol açar. Bu noktada Rousseau yapılması gerekeni dile getirmek için en temel imgelerden birini kullanır:

> İnsanın doğası yanlışlıkla büyük bir karayolunun ortasında büyüyen genç bir ağaca benzer. Kendi haline bırakılacak olursa trafik her dalına çarpacak, tüm duyularını sakatlayacak ve çok geçmeden onu öldürecektir.
> Ey şefkatli ve kaygılı anne, sana sesleniyorum. Bu yeni doğmuş ağacı, toplumsal geleneklerin ezici gücünden korumak için onu yoldan uzaklaştırmanın ne kadar önemli olduğunu biliyorsun! Genç bitkiyi ölmemesi için besle ve sula; bir gün meyvesiyle senin emeğini ödüllendirecektir. İlk olarak çocuğunun ruhunun etrafına bir duvar örmelisin... [*Emile*]

Modern insanın durumu yoldaki bir ağaç gibidir. Rousseau'nun burada gördüğü haliyle insanın doğası, tahrip edilmemiştir; kendini tamamen doğal olmayan bir dünyaya savrulmuş halde bulmuştur. İnsan doğası hayatta kalacaksa eğer, böyle bir dünyada yaşamayı öğrenmek zorundadır çünkü bu dünya şu an var olan tek dünyadır. Gerçekten de, insan doğası böyle bir dünyada beslenmeyi öğrenmelidir çünkü onun da kökleri tarihin inşa ettiği yolun ortasındadır.

"Şefkatli ve kaygılı anne, sana sesleniyorum." Rousseau'nun kime ve neden seslendiğini anlamak önemlidir. Rousseau modern toplumda, onun fikirlerinden etkilenecek hassas, acı çekmiş kadın ve erkekler olduğundan emindi. Fakat bu kadınlar ve erkekler, kolektif güçten yoksun, dağınık, tecrit edilmiş, parçalanmış bireylerdi. Her insan kişisel olarak kendi olmak istemiş olsaydı bile, "Önyargılar, otorite, zorunluluk, model, içine gömüldüğümüz tüm kurumlar", buna karşı direnirdi. Öyleyse insanları etkilemenin tek yolu, benliğin en saklı en özel köşelerine ulaşmaktı. Rousseau işe insanlar arasında sosyalliği en az ve bu nedenle en içten olduğunu düşündüğü ilişkiyle, anne ile çocuğun birliğiyle başladı. "Yasalar mülkiyeti her zaman insanlardan çok düşünmüşlerdir; amaçları erdem değil barış olduğu için anneye çok az yetki vermişlerdir." Annelerin duygusal yakınlıkları nedeniyle çocukları şımarttığını iddia eden geleneksel ahlakçılara yanıt olarak Rousseau, bu doğal yakınlığın toplumsal alternatifini parlak renklere boyadı:

> En kötüsü sizin yaptığınız gibi onların ahlakını bozmaktır. Anne çocuğunun mutlu olmasını ister ve bu isteğinde haklıdır... Babaların hırsı, açgözlülüğü, zorbalığı, hatalı önsezisi, ihmali, zalim duyarsızlığı, çocuklar için, annelerin kontrolsüz şefkatinden bin kat daha kötüdür. [a.g.e.]

Rousseau, bu varsayımsal anneye, annenin kendini içinde yaşadığı baskıcı normlara en uzak, derin duygulara -yalnızca çocuğu için değil kendisi için hissettiklerine- en yakın hissettiği anda ulaşmayı umut etti. Böyle bir anda anne "çocuğunu toplumsal geleneklerin ezici gücünden korumak" için "onun ruhunun etrafına duvar örme" gerekliliğini anlayacaktır. Bu en temel güvenlik sağlanmadığı sürece benliğin hayatta kalması mümkün değildir.

Bu yüzden benliğin etrafına duvar örülmesi zorunluydu. Fakat duvar, benliği modern toplumun dışında tutma amacı gütmüyordu, aksine amacı benliğin modern toplumun içinde tamamen ve özgürce yaşayacak kadar sağlam olmasını sağlamaktı. "Unutmayın, her şeyden önce, doğal insanı biçimlendirme amacım, onu vahşi bir insan haline getirerek ormana göndermek değildir." Başlangıçta, yollardan ve tarihten önce, tüm ağaçlar ormanda büyürlerdi. Tarihin uzun yıllar süren akışı içinde, ormanların olduğu yerlere yollar yapıldı, kentler inşa edildi. Eski ormanların yasını tutmak nafiledir zira onlar artık yok. Ama insan ağacının yeni ormanlar bulmaya (ya da yaratmaya) çalışması da aynı derecede yıkıcı olacaktır çünkü bu aslında insanın kendi köklerini sökmesi anlamına gelecektir. Bunun yerine Rousseau şöyle der:

> Önemli olan insanın, *sosyal çalkantılar* içinde yaşarken, kendi tutkularına ve önyargılarına kapılmasına izin vermemesidir. Bırakın insan kendi gözleriyle görsün ve kendi yüreği ile hissetsin; kendi aklından başka hiçbir otoritenin onu yönetmesine izin vermeyin. [a.g.e.]

Yol imgesi gibi girdap imgesi de modern yaşamın aynı anda hem yaratıcı hem de yıkıcı olan vahşi enerjisini vurgulamaktadır. Yol, benliği ezebilir, girdap ise onu parçalayabilir ya da sürükleyebilir; ama her ikisi

de insanı daha önce hiç olmadığı kadar uzağa, hıza, yükseğe ve derine taşıyabilir. Gerçekten de modern toplum, sadece hayatta kalabilmek için, insanı daha önce hiç olmadığı kadar belirgin bir birey olmaya zorlar. Anafora sürüklenen insan, çevresinde fırıl fırıl dönen güçlere karşı derin ve kırılgan bir duyarlık geliştirmek; hissetmeyi ve anlamayı, karşılık vermeyi ve yorumlamayı öğrenmek zorundadır.

> Algının bu hassasiyeti bir tartışma ruhu oluşturur; şeyleri ne kadar büyük bir incelikle ayırt edersek bizim için var olanlarının sayısı o kadar artar. Bu incelik tatları aynı anda hem daha hoş kılar hem de daha az tekdüzeleştirerek *ne kadar insan varsa o kadar da tat vardır* noktasına kadar vardırır. Tat üzerine yapılan tartışmalar sonucu, içgörü ve anlayış büyür; insan düşünmeyi işte böyle öğrenir. Bu nedenle düşünen aklı geliştiren ve insanın görüsünü ulaşabildiği kadar uzağa taşıyan toplumun ruhudur. Bir zeka pırıltınız varsa, Paris'e gidip orada bir yıl geçirin: *Kısa sürede olabileceğiniz her şeyi olursunuz ya da hiçbir zaman hiçbir şey olamazsınız.* [a.g.e.]

Modernite iklimi aynı anda insanın ağacını hem tahrip edip, yıkarak tehdit oluşturur hem de benzersiz bir verimlilik vaat eder. Bu engin, uğursuz enerji Rousseau'yu dehşete düşürür ama o, bunu kaçırmak istemez; insanın kendi yaşamı ve büyümesi için bu enerjiyi sahiplenmesini ve özümlemesini ister. Fakat bu ancak modern insanın kendini yolda, girdapta, ezilmeden, parçalanmadan ya da sürüklenmeden ayakta tutacak ve hareket ettirecek içsel bir güç, özgün olarak kendine ait bir güç geliştirmesi halinde mümkündür.

> Bir şey olmak için, kendi olmak için ve kendiyle aynı fikirde olmak için, insanın söylediği gibi davranması gerekir; hangi yolu seçeceğine ilişkin olarak kararlı olmalı ve seçtiği yolun sonuna kadar gururla gitmelidir. [a.g.e.]

O halde özgünlük Rousseaucu eğitimin öğretmeyi amaçladığı şeydir.

"*Bir şey* olmak, *kendi* olmak": Bu iki görüş neden önce ayrılmalı sonra yan yana getirilmelidir?" Rousseau'nun cümlelerinin dizilimi, düşüncelerinin sıralanışı tasarladığı somut tarihsel durumu açığa çıkartarak onun esas projesini aydınlatır. Rousseau, modernleşmenin ilk büyük dalgasının yuttuğu bir çağın başlangıcında düşündü, hissetti ve yazdı. Bu çağ -Marx'ın çağın sonlarına yakın yazdıklarını başka şekilde ifade edecek olursak- insanların modernitenin sadece gelişmesinden değil, aynı zamanda bu gelişmenin tamamlanmamış olmasından; kendine-yabancılaşmanın sadece yeni biçimlerinden değil, aynı zamanda onlarla birlikte hayatta kalmaya devam eden içkin biçimlerinden; sadece yaşayanlardan değil aynı zamanda ölülerden de çektiği bir çağdı. Geleneksel roller ve benlik biçimleri ölüyor ama kolay kolay teslim olmuyordu. Rousseau'nun yüzleştiği eğitim sistemi temelinde hâlâ gelenekseldi. Her insanı kendisine atfedilen değişmez toplumsal rolü oynamak üzere yetiştiriyordu. Bu siyaset, mevcut doğrultusu sonsuza kadar sürecek olan sabit bir toplumsal düzeni öngörüyordu. Rousseau, böyle bir sistemin tüm baskıcılığına ve zulmüne karşın bir zamanlar en azından uygulanabilir olduğunu itiraf eder. "İnsanlar ülkelerinin toprağına iliştirilmiş olarak doğuyorlarsa, bir mevsim yıl boyunca sürerse, her insan servetine onu hiçbir zaman değiştiremeyecek kadar sıkı tutunursa, o zaman yerleşik eğitim yönteminin bazı yararları olabilir. Bu role göre yetiştirilen ve bu rolü hiç terk etmeyecek olan çocuk, asla başkalarının sorunlarına maruz kalmaz." Fakat, tarihin akışı bu siyaseti sadece ahlakdışı olarak teşhir etmekle kalmamış, aynı zamanda onu işlemez hale getirmiştir:

> Her yeni neslin, eski neslin eserlerini devirdiği çağımızda, insan ilişkilerinin hareketliliğini, huzursuz ve tedirgin ruhunu düşünecek olursak, bir çocuğu sanki odasından hiç çıkmayacakmış gibi, etrafında her zaman hizmetkarları olacakmış gibi yetiştirmekten daha saçma bir siyaset aklımıza gelir mi? Bu zavallı varlık ileri ya da geri bir adım atacak olursa kaybolur. [a.g.e.]

Tarihin hareketine ilişkin keskin duyularını dile getirirken Rousseau, ayrıcalıklı sınıfları acı bir kehanette bulunarak uyardı:

> Mevcut toplum düzenini düşünürken, bu düzenin kendisinin anlaşılmaz değişikliklere tabi olduğu ve devrimi öngörmenin ve devrime karşı hazırlıklı olmanın imkansız olduğu aklınıza gelmedi. Bence Avrupa'nın büyük monarşilerinin ömrünün uzun sürmesi imkansızdır. [a.g.e.]

Yaklaşan devrim karşısında, geleneksel hiyerarşinin en tepesindekiler bile güvende değildir. En soylu doğan çocuk bile toplumun en alt katmanlarındaki "mutsuz insanların kaderinin, bir gün kendi kaderi olabileceğini" öğrenmelidir. Rousseau'nun benzetmesi aşırı derecede kaygı vericiydi: Ayrıcalıklı çocuğun "ayakları, beklenmeyen ve karşı konamayan binlerce olay sonucu her an içine düşebileceği bir uçurumun kenarında duruyordu." Ayrıcalıklı insanların kendilerini korumak ve tanımlamak için kullandıkları toplumsal mesafenin kaleleri ve duvarları darmadağın olmak üzereydi ve bir daha asla bir araya gelemeyecekti. Geleneksel toplumdaki insanlar "bir şey"den yapılmışlardı — ama yapıldıkları şey modern dünyada ölümcüldü: Ayaklarının altındaki zemin kaydıkça, açılmakta olan uçurumlara ilk düşecek olanlar onlardı.

Modern insan kendine zarar veren bu "bir şey"den kurtulmuştur — fakat yazık ki, geriye hiçlikten başka bir şey kalmamıştır. Bu nedenle Rousseau "günümüz insanını" "o bir Fransız, bir İngiliz, bir burjuva: O hiçbir şey" diye tanımlar. Eski biçimlerden sıyrılan kişilikleri içerikten yoksundu. Alcibiades'ten* bile daha esnektir ve toplumsal güçlere karşı aşırı duyarlıdır: en iyi ihtimalle, her rüzgarla eğilir, her akımla sürüklenir, güç aracı olarak seçilir ve kullanılır ya da kullanılacak bir şey kalmayınca ayaklar altında ezilir; en kötü ihtimalle hiçbir şey taşıma kapasitesi olmayan içindeki boşluk doldurulmayı bekler. Bu yüzden benliğin olası biçimleri ya kendine zarar veren "bir şeydir" ya da "hiçbir şeydir", bir benlik bile değildir. Fakat modern insan gerçekten kendine ait olan "bir şeyi" keşfedip onu sımsıkı kavrayabilseydi, o zaman "mutluluğumuz bizi en fazla mutsuz ediyormuş gibi görünen kaynaklardan doğuyor [olabilirdi]" (*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*); böylece bir tehdit olan yol,

*Alcibiades: Atina ordularının komutanıyken Sparta tarafına geçen, sonra yeniden Atina tarafına geçen, Socrates'a aşkı ve Platon'un "Şölen" diyaloglarında yer alması ile de bilinen Yunanlı siyasetçi ve asker. (ç.n.)

özgürlüğe ve doyuma giden yol olabilirdi. "Her şeyden önce çocuğunuzun ruhunun etrafına bir duvar örmelisiniz..." Rousseau duvarın arkasında insanın gömülmüş köklerini yeniden bulmayı ve benliğin içinde yatan gizli güç kaynaklarını özgürleştirmeyi umut etti. Yeraltındaki kazı -ve özgürlük- çalışması eğitimin koruyucu muhafazası içinde devam edebilirdi.

Rousseau'nun peşinde olduğu gömülü hazine neydi? Rousseau benliğin sırrı olduğunu hissettiği şeyi kısaca şöyle açıklar:

> Yaşamak sadece nefes almak değil, aynı zamanda hareket etmektir; bize var olduğumuzu hissettiren organlarımızı, duyularımızı, becerilerimizi, benliğimizin her bir parçasını kullanmaktır. En uzun yaşayan insan en çok yıl yaşamış olan değil, hayatı en çok hissetmiş olandır. [*Emile*]

Esas olan insanın aynı anda hem hayatta *olması* hem de kendini *hayatta hissetmesidir*: "benliğimizin her bir parçasını kullanmak" ve aynı anda "kendi varlığımızı hissetmektir." Bu ikili güç hiçbir zaman kendini gösterememiştir. Doğal insan "benliğini her an yanında taşımıştır," ama onun benliği dar, sığ, gelişmemiş ve değersizdir. Modern insan tüm organlarını, duyularını, becerilerini geliştirmişti fakat onları sadece yabancı amaçlar için kullanmayı biliyordu; "kendi varlığımız hissinden" koparılmışlardı. Rousseau, modern insana "*yaşamı hissetmesi*" için son derece gelişkin aklını ve derin duyularını nasıl kullanacağını öğretmeyi umut etmişti. Hepimiz, diyordu, "her zamana ve her şeye atılmayı" öğrenmeliyiz. "Benim belirli tek kuralım şu olurdu: Nerede olursam olayım... her gelen günü, ne dün varmış ne de yarın olacakmış gibi yaşardım." Varlığın benzersiz doluluğunun ve bütünlüğünün ardına düşmeliyiz.[1]

Rousseau, insanın özgün olarak "kendi" olabilmesi için, her zaman "kendi kendisi ile aynı fikirde" olması gerektiğini söyler. Bu, insanların tüm becerilerini birleştirmek, insanın dürtülerini ve güçlerini bir araya ge-

1 Aktivizmi yüceltmesinde ve dünyada benliğin tümden katılım ve taahhüt talebinde Rousseau çok şey borçlu olduğu Stoacı ahlakçılardan ayrılır. Rousseau'dan çok önce Stoacı düşünürler insanın özgün benliği olduğunu sandıkları şeyi özgürleştirmeye çalıştılar. Onlara göre özgürlük yalnızlığı, yabancı bir dünyadan kopuşu içerir. Rousseau, daha da çelişkili bir biçimde özgünlüğü bu dünyada arar.

tirmek için çok önemliydi. Bu idealin radikal bir gücü vardı çünkü toplumun tüm eski biçimleri insanın içsel bölünmesini beslemiş ve kötüye kullanmışlardı. Geleneksel toplumlarda (ve gelenekçiliğin hayatta kalmaya devam ettiği çağdaş yörelerde) insanın içinde özgürce hareket edebileceği alan katı bir şekilde sınırlandırılmıştı. Buralardaki düşünce ve duyguları aynı şekilde sınırlandırılmış olan soyut fantezilere yönlendirilmiş ve gerçek hayatlarıyla olan bağlantıları tamamen koparılmıştı. Rousseau'nun içinde yetiştiği bu tür toplumlarda, insanın hayal gücü kesinlikle ikili bir biçimde gelişti: İnsanının dikkatini mevcut sefilliğinden başka yöne çeviren aşkın bir mutluluk görüsü yarattı; kafayı, bedenden ayırarak onu "özgürleştirdi" ve böylece olduğu yere çakılıp kalmasını kolaylaştırdı. Modernleşme bu özel psikolojik yarılmayı sona erdirdi. Modern toplumda hayal gücü somutlaştı ve fantezileri dünyada dışa vurulması gereken fikirler olarak ortaya çıktı. Lakin bu sefer modern insanlar geçmişte olduğundan çok daha derin bir biçimde kendilerine karşı bölündüler; duyarlılıkları ve hayal güçleri, düşünceleri ve eylemleri, hepsi benliğin hislerinden ve ihtiyaçlarından soyutlanmışlar ve bunun yerine piyasanın dayattığı amaçlara yönlendirilmişlerdi. İnsanlar, para ve güç elde etmelerine yardımcı olacaksa düşünebiliyor ve her şeyi yapabiliyorlardı. Ama para ve güç elde etmelerine yardımcı olmayacak hiçbir şeyi düşünmüyor ve yapmıyorlardı.

Rousseau insanların geleneksel sosyalleşmenin bozguna uğrattığı ama radikal eğitimin onarıp güçlendirebileceği bir benlik birliği ile doğduklarına inanırdı. Çocukların davranışlarını gözlemlerken şunu gördü: "İnsanın ilk doğal dürtüsü kendini çevresindeki her şeyle ölçmek, gördüğü her cisimde kendini ilgilendirebilecek tüm nitelikleri keşfetmektir; ilk çalışması kendini koruma amaçlı bir tür deneysel fiziktir." Çocuk dünyaya ilk geldiğinde "şeylerle kendi arasındaki fiziksel ilişkileri" benzersiz bir biçimde algılamaya uygundur. Çocukların dolaysız deneyimleri "ilk öğretmenlerimizin ellerimiz, ayaklarımız, gözlerimiz" olduğunu, "insan zihnine yerleşen her şeyin duyularımızın kapılarından geçtiğini", ve "insanın ilk akıl yürütmesinin *duyulara dayalı bir akıl yürütme* olduğunu" açığa çıkarır. Eğer doğa kendi yolunda gitseydi, bu duyusal akıl, "entelektüel aklın temeli olarak görev yapardı."[2] Oysa toplum kendi üyelerini kısıtlama ve

2 Rousseau dahî insanın şu şekilde geliştiğine inanır: dahî aklı doğaya en yakın olan kişidir. Bu fikir Rousseau'dan sonraki kuşağın romantik estetiğinin temellerinden

şartlandırma çabalarıyla, aklın bu doğal biçimine zarar vermeye ve "duyuların yerine kitapları geçirmeye" çalıştı. Aslında bu yerine geçirme "bize akıl yürütmeyi öğretmez, sadece başkalarının aklını kullanmayı öğretir." Gittikçe daha fazla soyutluğa yönelen hareketin amacı insanları, kendilerine soyut olarak "verilen" ama duygularının reddettiği sosyal olarak onaylanmış normlar ve davranış biçimleri sistemini kabul etmeye alıştırmaktı. Rousseau, duvarın arkasında, çocukların zihinlerinin duyusal akıllarından filizlenmesini sağlamak için bu "duyusal aklı" canlı tutmaya çalışacaktı. Emile bu fikirleri kendi deneyimlerine dayanarak geliştirmeyi öğrenecekti; bu nedenle, başlangıçta, "az sayıda fikri olacak ama bu az sayıda fikri derinlemesine kavramış" olacaktı. Sözcük dağarcığı sınırlı olacak, ama zamanının pek çok çocuğu gibi "fikrinden fazla sözcüğü" ve "hakkında düşünemediği şeyler üzerine konuşma becerisi" olmayacaktı. "Hiçbir şey ezberlemeyecek ama pek çok şeyi deneyerek öğrenecek"; "sadece bir dilde konuşmayı bilecek ama ne söylediğini anlayacaktır." Öğretmen "yerleşik kuralların tam karşıtı olan kuralları izlemedir; öğrencinizi uzağa -başka yerlere, başka iklimlere, başka yüzyıllara, dünyanın öbür ucuna ve hatta cennete- götürmek yerine onu kendine ve onu en çok etkileyen şeylere yaklaştırmalısınız. İşte o zaman onun algılama, hatırlama becerisinin olduğunu, hatta akıl yürütmeyi bile bildiğini göreceksiniz; doğanın düzeni budur. Duyumsal bir varlık etkin hale gelince gücüyle orantılı bir sezgi edinir." Emile, "yargılamayı, sağduyulu olmayı, ilişki içinde olduğu her şey hakkında akıl yürütmeyi" öğrenmek için öncelikle çevresinde olup bitenleri kavramayı öğrenmelidir. "Dünyada işlerin nasıl yürüdüğü konusunda hiçbir şey bilmeyebilir, ama kendisine temas eden şeyler hakkında kesinlikle bilgisi vardır." "Bedeni ve gövdesi birlikte hareket edecektir" karşılıklı olarak "biri diğerini yönlendirecektir." Bu nedenle, "başkasının değil kendisinin fikirlerine göre hareket ederek

biri haline geldi. Her yerde olduğu gibi burada da Rousseau'nun ufku takipçilerinin ufkundan daha genişti: Rousseau "doğal" deha işlemini en canlı biçimde onların küçümsediği "doğal" bilimlerde gördü. Bu nedenle "Bacon'ın, Descartes'ın, Newton'un, insanoğlunun bu öğretmenlerinin kendi öğretmenleri yoktu. Hangi yol gösterici onları kendi olağanüstü dehaları kadar ileri taşıyabilirdi?" Bir dahî kendini bir çocuğun eğittiği gibi eğitir: "Önlerine çıkan ilk engelde gayret göstermeyi öğrenirler ve kapsadıkları engin alanı aşmaya çabalarlar." (*Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*)

düşünceyle eylemi birleştirir." Araştırma yapmayı, kendi dolaysız deneyimlerini iyice kavramayı öğrenen her çocuk, "genellikle, birbiriyle çeliştiği düşünülen, aslında birçok yetişkinin elde edebildiği bir şeye; beden ve ruh gücünün birleşimine, bir bilgenin zekasına ve bir sporcunun canlılığına erişebilir." Aynı anda "bir köylü gibi çalışabilmesi ve bir filozof gibi düşünebilmesi" için fikirleri her zaman hisleriyle temas halindedir.

İnsan aklının biçimlendirilmesi ve yönlendirilmesinde çocukluk deneyimlerinin ne kadar önemli olduğunu hiç kimse Rousseau'dan iyi bilemez. Fakat bu, çocuğun aklının, biçimlendirici deneylere saplanıp kalma ve yeni taleplere ve olanaklara yanıt verememe tehlikesiyle karşı karşıya olduğu anlamına gelir. Tehlikenin adı alışkanlıktır. Alışkanlığın özü taklittir ve "taklidin kökleri kendimizden kaçma arzusunda yatar." Bu arzu yüzünden insan kendini en baskıcı ve geleneksel rollerle hapsetti. Bu nedenle, sömürülen tipik köylü, her şeye rağmen, "kendisine ne söylendiyse yerine getirmiş, kendinden önce babası ne yaptıysa ve gençliğinde kendisi ne yaptıysa onu yapmıştır; alışkanlıkların adamıdır, neredeyse hep aynı görevi yerine getiren bir makine gibi yaşar; alışkanlık ve itaat aklın yerini almıştır." Rousseau'nun, varlığın sorunlarıyla herhangi bir aracı olmaksızın yüzleşen ve hiçbir gelenekle sınırlanmayan ideal yabanıl insanı ise aksine, "tek bir yere bağlı değildir, kendi iradesinden başka yasa tanımaz. Bu nedenle attığı her adımda akıl yürütmeye zorlanır. Yapacaklarının sonuçlarını düşünmeden yerinden kıpırdayamaz, bir adım bile atamaz." Çevresinden ardı ardına gelen yeni sorunlar karşısında, yabanıl insan kendini geliştirmek zorunda kalmıştır. İronik bir biçimde, insanları durumların en yapayına, "*sivil toplum yaşamı*na [la vie civile]" en iyi hazırlayacak olan bu prototip "doğal" durumdu. Sivil toplum yaşamı "öyle karmaşık, öyle yapay, kazalara ve devrimlere o kadar açıktır ki, insanın tekdüzeliğe kendisi için bir zorunluluk haline gelecek kadar alışmasına izin vermek tehlikelidir. O, kuşkusuz yasalara tabi olmalıdır. Ama en önemli yasa şudur: Zorunluluk oluşursa her yasa ihlal edilebilmelidir." Bu yüzden öğrencisini modernite için eğitmeyi umut eden öğretmen "onu hiçbir engel koymadan öncelikle doğanın yasalarına bırakmalı, ama bizim koşullarımızda yasaların üstesinden gelmek... zorunda olduğunu asla unutmamalıdır." Tarihin başında tek başınaymış gibi davranmayı öğrenen modern insan, tarihin zirvesinde, "bizim koşullarımızda" kendini tek parça halinde tutmayı öğrenebilir.

Çocuğun aklının sabit, alışılagelmiş kalıplar içinde donup kalmaması için, öğretmen çevrenin mümkün olduğu kadar açık ve değişken olmasını sağlamalıdır. "Çocuğun kabul edeceği tek alışkanlık, alışkanlık edinmemek olmalıdır." Dolayısıyla bebeklikten itibaren düzenli programlardan kaçınılmalıdır; "yemeyi, uyumayı ya da herhangi bir şey yapmayı belirli saatlerde istemesin, ayrıca gece gündüz yanında olmanız da gerekmesin." Bu şekilde eğitilen insan "rutinin, geleneğin, alışkanlığın anlamını bilmez. Dün yaptığının bugün yapacağı üzerinde herhangi bir denetimi yoktur. Hiçbir kurala uymaz, hiçbir otoriteye boyun eğmez, hiçbir kalıbı taklit etmez ve sadece kendi istediği gibi [comme il lui convient] konuşur ve davranır." Özgün insanın bugünü ve geleceği geçmişin yükünden kurtulmuş olacak, tamamen benliğin kendi arzuları ve seçimleriyle yönlendirilecektir.

Geleceğin Çocukları: Bireysellikten Geçen Topluluk

Rousseau'nun sürekli değişen ve gelişen dünyada, kendi kimliğinin özünü muhafaza ederek değişen ve gelişen insan görüsü, yeni ahlakın temeli haline geldi. Antik çağlardan günümüze bireyselcilik ahlakına yapılan itirazlardan biri, her insana, kendi amaçları için başkalarını kullanmaya ve sömürmeye izin vermesidir. Rousseau bu itiraza karşı, insanın insana yaptığı en büyük zulmün "bencillikten" değil, onun tam zıddından, yetersizliğin ve benliğin boşluğundan doğduğunu ileri sürdü. Ona göre "*tüm kötülükler zayıflıktan kaynaklanıyordu.*" Bu bağlantı bir çocuğun yaşamında açıkça görülebilirdi. "Kendi zayıflığı ve bağımlılık hissi, sonra gelişecek olan hükmetme ve zorbalık fikirlerinin tohumlarını atar." Çocuk kendi arzularını tatmin edemiyor, kendini ancak başkalarının aracılığıyla tatmin edebiliyordu. Çocuğun yetişkin otorite ile ilk yıllarda kurduğu ilişkiler, onu büyüdüğünde karşılaşacağı otoriter topluma hazırladı. "Onun istediklerini yapıyoruz ya da istediklerimizi ona yaptırıyoruz; ya biz onun kaprislerine boyun eğiyoruz ya da o bizimkilere itaat ediyor." Her çocuk "bir orta yol olmadığını, ya yöneteceğini ya da yönetileceğini" çabucak anlar. "Bu nedenle ilk fikirleri hükmetme ve boyun eğmedir. Konuşmaya başlamadan önce emir verir, hareket etmeden önce itaat eder..." Rousseau

yeni bir çıkış yolu bulmayı umut etmiştir. "Güçlü kılınan insan iyi insan olur. Her şeyi yapabilen asla haksızlık etmez." Her insan kim olduğunu öğrenmek için bir başka insana ihtiyaç duymayı bırakırsa, çatışmanın ve öfkenin başlıca kaynaklarından biri kurutulur. İnsanlar arasındaki en yakın birlik kendini inkar üzerine değil kendini-onaylama üzerine, bireyin güçsüzlüğü değil, güçlülüğü üzerine inşa edilir.

"Güçlü kılınan insan iyi insan olur." Çocuğu güçlü kılmak için, önceleri onu bazı konularda sınırlamak gerekecektir; Rousseau'nun öne sürdüğü kısıtlamalar yapılmazsa, çocuğun kendini özgürce ifade etme ve geliştirme becerileri hiçbir zaman gelişemez. "Çocukların kendileri için dile getiremeyip başkalarının onlar adına dile getirdikleri istekleri" kırmak önemlidir. Bu, yetişkinlerin çocuklara hiçbir şey vermemesi ya da onlar için hiçbir şey yapmaması anlamına geliyordu. Bunun pratikteki anlamı şuydu: "Çocuğun arzularının arasında bir tanesine asla taviz verilmemelidir. Bu insanları kendine itaat ettirme arzusudur. Bu yüzden çocuklar bir şey istedikleri zaman, bu isteğin ardında yatan dürtüye çok dikkat edilmelidir. Onlara gerçekten *zevk* verecek her şeyi mümkün olduğu kadar vermeye çalışın; kaprisli bir şekilde ya da *güçlü* olma sevdasıyla talep ettikleri her şeyi reddedin." Rousseau *amour de soi* ile *amour-propre*'u belirgin bir biçimde birbirinden ayırdığı gibi, zevkle güç arasında da kesin bir çizgi çizer; güç peşinde koşmanın hem kısa, hem uzun dönemde hazcı bir çıkmaza sürüklenmek olduğunda ısrar eder.

> Kendini yalnızca kendi-benliği ile ilişkilendiren öz-sevgi, gerçek ihtiyaçlarımızın karşılanmasıyla yetinir; fakat benliği başkalarının benliği ile karşılaştıran bencillik asla tatmin edilememiştir ve edilemez de. Çünkü bizi başkalarına tercih eden bu duygu, başkalarından da bizi kendilerine tercih etmelerini talep eder ki bu imkânsızdır. Bu yüzden tüm hoş ve asil duygular öz-sevgiden, nefret ve öfke duyguları bencillikten doğar. [a.g.e.]

Montesquieu'nün *İran Mektupları*'nda gösterdiği gibi, güç vasıtasıyla zevkin peşinden gitmek, kaçınılmaz olarak başarısızlığa uğrar çünkü tam da istenen şeyi imha eder. Rousseau, insanları, kendi mutlulukları adına,

hem doyumsuz hem kendi kendini engelleyen bir arzudan vazgeçmeleri için kışkırtmıştır. Bir açıdan da yeni neslin eğitilmesi sayesinde bu arzunun devamlı gelişmesini engellemek mümkün olabilir: "Bu kuralların ruhu daha fazla gerçek özgürlük, daha az güç vermek, kendileri için daha çok şey yapmalarına ve başkalarından daha az şey talep etmelerine izin vermektir. Çocukları güçlerinin yettiği arzularla yetinmeye en başta alıştırırsak, güçlerinin yetmediği şeylere nadiren ihtiyaç duyarlar." Böylelikle çocuk başkalarını kendisi için çalışmaya manipüle etme gücünü kaybedecek; ama kendi işini kendi yaparsa bu gücü kaybetmeyecekti.

Rousseau insanları "arzularını güçlerinin sınırları içinde tutmakla yetinmeye" çağırdığı sırada, bu öğüt insanın ufkunu daraltıyor ve kendi kabuğuna çekilmesini teşvik ediyormuş gibi görünüyordu. Gerçekten de Rousseau yaşlanıp insanlardan uzak kaldığında, gittikçe daha fazla bu şekilde hissetmeye başladı. Ancak *Emile*'in ana temalarından biri insanın gücünün sınırlarının aslında sanılandan çok daha öteye uzandığı şeklindeydi. Bu nedenle Rousseau, eser boyunca, çocuklara dayatılan ve onların becerilerini engelleyen veya çarpıtan kısıtlamaları ve alışkanlıkları protesto eder. "Çocukların sahip oldukları gücün tamamını kullanmalarını sağlayın; bu gücü kötüye kullanmayacaklardır" görüşü çok önemliydi. Çocuğun bedeni ve aklı kendi haline bırakılırsa kendi içindeki büyüme ilkelerini takip edecektir. "Çocukların tüm etkinlikleri kendilerini güçlendirme ihtiyaçlarından doğar." Dolayısıyla çocuğun "bereketli yaşamından filizlenen" kendiliğinden enerjisinin ve hareketinin zincirlerini açmak hayati bir önem taşır. Rousseau, eğitimin kişisel büyümeyi ve kendini geliştirmeyi hedeflemesi gerektiği şeklindeki modern görüşe sımsıkı sarılır, ancak modern toplumun bu amaca ulaşma araçlarından yakınır. Eğer modern insan kendini geliştiriyorsa, bunun nedeni güç ve mülk edinme yarışında başarılı olmak için kendini gelişmeye *zorlanmasıdır.* Rousseau bunun üstesinden gelmek için çocuğun akıl yürütmeye başlamasından sonra yapılması gerekenleri şöyle sıralar: "Koşuda bile başka çocuklarla yarışmalarına, rekabet etmelerine izin vermeyin. Hiçbir şey öğrenmemesi, kıskançlığı ya da gösterişi öğrenmesinden bin kat daha iyidir." Bunun yerine, çocuk, "*kendini aşmaya*" teşvik edilmelidir. Bu nedenle, her geçen yıl, "gösterdiği ilerlemeyi kaydedeceğim. Bu sonuçları 'Bu yıl şu kadar büyümüşsün; şu kadar sıçramışsın, şu kadar ağırlık taşımışsın, taşı şu

kadar uzağa fırlatmışsın, soluk almak için durmadan şu kadar koşmuşsun; bakalım şimdi neler yapabileceksin' diyerek bir sonraki yılın sonuçlarıyla karşılaştıracağım." Emile, kendini aşmaya teşvik edilerek "kimseyi kıskanmadan daha fazla çaba harcamaya kalkışacaktır." Rousseau, gelişmek için kişiliğin içinden gelen bir dürtü yaratmayı umut etmiştir. *Emile* modern insana daha önce hiç olmadığı kadar yoğun ve derin bir biçimde canlı olmanın yolunu göstermiştir.

Benliğin doyurulması insanları daha önce hiç olmadığı kadar birbirine yaklaştırabilir. Modern toplumda arkadaşlık ve sevgi genelde sağlıksız bir biçimde maskelenmiş karşılıklı sömürüdür: İnsanlar, kendilerini kanıtlama umuduyla çaresizce birbirlerine tutunurlar, kaçınılmaz olarak işlem başarısız olduğunda birbirlerinden kurtulmaya bakarlar. Fakat insanlar kendilerine tam bir güvenle yetiştirilmiş olsalardı, aralarında kalıcı bir barış olabilir ve bu barıştan gerçek ilgi ve sevgi büyüyebilirdi. Rousseau, bu nedenle insanla insan arasında ender rastlanan gerçek iyiliklerde cömertliğin kaynağının "*kendimi sevdiğim için ona dikkat ediyorum*" çünkü "*kendimi kolladığım dostlarımla birlikte tanımlarım*" diyen "*taşkın bir ruhun gücü*" olduğunu iddia eder. İnsanları bir araya getiren kişisel zayıflık ve yetersizlik duyguları değil, benliğin bolluğudur: Ancak dolu olan 'taşar.' Bu yüzden "insanın kendine olan sevgisinden türeyen insan sevgisi insan adaletinin temel ilkesidir." Bu adalet ideali otoritesini mantıksal tutarlılığından (Kant'ın ileri süreceği gibi) değil, duygusal gücünden alır; bu gücün asıl kaynağı insanın kendini hissetmesidir. "*Öz-sevgiyi başkalarını kapsayacak şekilde genişletin, her birimizin kalbinde kök salacak bir erdeme dönüşecektir.*" Erdemin sarayına giden yol benliğin baskısından değil açılımından geçer. "Öz-sevgiyi ne kadar genelleştirirsek, o kadar adil olur; ve insan sevgisi içimizdeki adalete duyulan sevgiden başka bir şey değildir. Rousseau, adalet ve sevgiyi birbirinden kesin bir biçimde ayırmadı; bunları daha ziyade büyümenin ve benliğin doyumunun kesintisiz aşamaları olarak gördü. Her insan kendini ifade etmeyi ve geliştirmeyi öğrendikçe, başka insanlarla özdeşleşebilme kapasitesi gelişecek, onlara duyduğu sempati ve empati derinleşecek ve duyguları içeriden dışarıya, savunmadan rahatlığa, vicdanlılığa, cömertliğe oradan da sevgiye doğru yayılacaktır. Karşılıklılığa yönelik bir dürtü, insan doğasında baştan beri, Doğal İnsan'ın içgüdüsel, gelişmemiş *amour de soi* ve *merhamet*

(pitié) mevcuttur. Asırlar boyunca insanın hissetme becerilerinin artmış olmasına rağmen bu duygu çarpıtıldı, inkâr edildi, yeraltına itildi. Oysa şimdi insanlığın gelişmesinin doruğuna doğru, karşılıklılık duygusu bütün yönleriyle kendini gösterebilir. Modern insanı birbirine karşı kışkırtan kişisel çıkar, şimdi onları bir araya getirebilirdi. "Bir kişi bize ne kadar az bağımlı ise, onun kişisel çıkarları bizi o kadar az korkutmalıdır." İnsanlar kendi evlerinde kendilerini tamamen güvende hissedecek şekilde yetiştirilselerdi, tek başına kişisel çıkarları onları dayanıklı bir topluma yönlendirirdi. Bu etik ideal Rousseau'nun tüm yaşamında ve eserlerinde mevcuttur. Yayımlanmamış son eserinde Rousseau bunu kararlı bir biçimde formüle eder: "Mükemmel insanı yaratan güç ve özgürlüktür. Zayıflık ve kölelik yalnızca kötü insan yaratır." (*Yalnız Gezerin Düşleri*)[3] Kendi özgünlüğüne özen gösteren kişinin başkalarının özgünlüğüne de özen göstereceğine güvenebilirsiniz.

Rousseau modern uygarlığın içine sızan yaygın hoşnutsuzluğun nasıl harekete geçirileceğini ve ifade edileceğini biliyor fakat bu kişisel hoşnutsuzluğun uygarlığın kendisini dönüştürebilecek olan politik güce nasıl çevrileceğini bilmiyordu. O, modern insan için aynı anda hem daha fazla bireysel hem daha müşterek olabilecek bir yaşam idealini, her insanın "varlığını genişletmek ve mutluluğunu diğer dost insanlarla paylaşarak arttırmak" için elinden geleni yapacağı bir yaşamı destekliyordu. (*Manuscrit*, I.) Fakat bu ideal topluluğun, gerçekleşme şansı, ancak belki bırakın öngörmeyi, hayal bile edilemeyen belirsiz bir gelecekte var olma ihtimalini saymazsak yokmuş gibi görünüyordu. Rousseau'nun tek açık umudu modern insanların onun görüşleri doğrultusunda, gelecek nesillerin eğitilmesi aracılığıyla toplumlarını yavaş yavaş düzeltebilecekleridir. Fakat Rousseau'nun eğitim programını takip edecek olanların önünde güçlüklerle dolu bir yol vardır. Emile ve Sophie kendileri olmak için yetiştirilebilirler ama büyüdüklerinde içinde serpilecekleri dünya kendine-yabancılaşma üzerine kuruludur. Bu geleceğin çocukları bugünün toplumunda nasıl yaşayacaklardır? Ağaçlar büyüyüp de koruyucu duvarlar yıkıldığında yol en az eskisi kadar büyük bir tehdit olmaya devam edecektir.

3 *Yalnız Gezerin Düşleri*. Orijinal I. kopyadan alınmıştır.

Bugün Hayatta Kalmak: Sevimli bir Yabancı

Yolun üzerinde hayatta kalabilmek için Emile öncelikle başkalarının ihtiyaçlarını ve dürtülerini, başka insanları kendi benliklerinin dışına çıkartan ihtiyaç ve dürtüleri anlamak zorundaydı. Bu nedenle özgünlük eğitiminin özgün olmayan sıradanlığın içinde bir eğitim olması gerekiyordu. Rousseau bunu başlıca metaforlarından biri olan tiyatro ile açıklar. Çocuk ergenliğe ulaştığında ve ona modern toplumun "büyük sahnesinin dışını gösterme zamanı geldiğinde", çocuğun "onun gizli yanlarını zaten biliyor oluşu" önemlidir. Çocuk aldatıcı kişisel ve sosyal dış görünümlerin arasından bakmayı, hareket ile rol yapma arasındaki farkı ayırt etmeyi bilseydi, kendini başarıyla koruyabilirdi. Emile'in "tutkuları onu baştan çıkarabilirdi" ama bu "başkalarının tutkularının onu baştan çıkarmasından" çok daha az tehlikeliydi. *(Emile)* Rousseau, kendisine ait olması koşuluyla, kişinin insani tutkuları kendi içinde dengeleyebileceğine ve düzenleyebileceğine inanırdı. Emile kendi yolunda gittiği sürece yolun üzerinde güvende olacaktı. Başkasıyla rekabet etme ihtiyacı hissetmeyecek kadar güçlü ve kendinden emin bir insan olarak her yerde kendini ayırt edebilecekti. Hiçbir sosyal grubun normlarını ya da değerlerini kabul etmeksizin, hepsinin içinde kendine yer bulmayı bilecekti. Kendi kimliğinden emin olma duygusuyla, başkalarına karşı kendini kanıtlamak için bireyselliğiyle gösteriş yapma ihtiyacı duymayacaktı. Bazı şeyler başkaları için açık ve net olacaktı:

> Emile herkes gibidir [*comme tout le monde*]... Onun farklılıkları [*singularités*], başlangıçta "O zamanla öğrenecek," [*Il se formera*] denilerek mazur görünecektir. Fakat bir süre sonra ona alışacaklar ve onun değişmediği görünce, "Ne yapalım, o böyle yaratılmış," [*Il est fait ainsi*] diyerek onu mazur göreceklerdir.

Sözün kısası Emile nereye giderse gitsin, "*sevimli bir yabancı*" olarak kalacaktı. İçinde bulunduğu toplumla ilgilenecek ama asla o toplumun içinde erimeyecekti.

"*Sevimli bir yabancı*": Bu, Emile'in kendine ve toplumuna hiçbir zaman gerçekten ait olamayacağı anlamına geliyordu. Onun buradaki durumu çelişkiliydi. Çağdaşlarını sürekli kendilerini değiştirmeye zorlayan ve aralıksız değişen koşullara karşı direnmesi çok önemliydi. Ayrıca tüm modern insanların karşılaştığı sıradan baskılara ek olarak Emile, onların bilmediği yepyeni bir baskı sistemine maruz kalacaktı. Onlar kendi içlerinde bir bütünlük oluşturamamışlardı; onun benliğinin bütünlüğü ise sürekli hırpalanma tehlikesi ile karşı karşıyaydı. Kimi zaman kendi olma hakkını savunmak ve bunun için savaşmak zorundaydı; nasıl dayanacağını bilmek zorundaydı. Kimi zaman hayatta kalmak için kaçması gerekecekti; ne zaman, nereye, nasıl gideceğini bilmeliydi. Sonuç olarak Emile, aşırı hareketliliğini küçümsediği modern insandan daha da hareketli olmalıydı; kendi içsel bütünlüğünü koruyabilmek için dış dünyaya eskiden olduğundan daha fazla uyum göstermesi gerekecekti. Bu nedenle yolun ikinci kuralı her zaman harekete hazır olmak ve devamlı ilerlemektir. Bu zorunluluk Emile'in sahip olabileceklerini kesin bir şekilde sınırlandırmıştır. Modern toplumdaki başlıca mülkiyet biçimlerini, yani toprak ve para edinme şansı kalmamıştı. Örneğin, toprak sahibi, özgür köylü ya da çiftçi "onun, meyveleri başkalarının iradesine tabi olan toprağına bağımlıydı. Bir düşman, bir prens, güçlü bir komşu ya da bir dava toprağını elinden alabilir; türlü çeşitli biçimlerde tedirgin edilebilir." Kendinin ne kadar özgür olduğunu düşleyedursun, aslında "bir köledir." Para kendi bağımlılık biçimini yaratmıştır: Paraya duyulan ihtiyaç insanları sonsuz bir rekabetin ve girdabın içine sürüklemiştir; sistemdeki herkes "bir yerin efendisi olmak ister" -çünkü sistemdeki tek alternatif köleliktir- "ve bulunduğu yerden asla hoşnut değildir." İnsan şeyleri bir kez metalar olarak görmeye başlayınca durmak çok güç hatta imkansız olacaktır. Rousseau bu psikolojik süreci, Marx'ın sistematik olarak geliştireceği bir metaforla açıklar; bu süreç büyü gibi işler, şeytancadır. "Mülkiyet canavarı dokunduğu her şeyi zehirler." Bu iblisi insan yaratmıştır; fakat insan bir kez onun kendisini ele geçirmesine izin verince iblis insanı kendinden uzaklaşmaya zorlamıştır." Toprağın ve paranın dışında, insan sadece yanında, sırtında ya da kafasında taşıyabildiklerine benim diyebilir. Bu nedenle insanın kendisini denetleyecek şeyler ya da insanlar olmaksızın, "sadece kendi emeğine dayanması amacıyla" -mümkün olduğu kadar az sayıda

araçla yapılabilen- bazı temel beceriler geliştirmesi, "dürüstçe ticaret" yapabileceği bir yetenek edinmesi önemliydi. Üstelik bu ticaret, sadece süs olsun diye değil, gerçekten her yerde faydası dokunan, "adasında yaşayan Robinson Crusoe'ya bile yararı olan" bir uğraş olmalıydı ki Emile'e gittiği her yerde ihtiyaç duyulsun. Bu tür bir servetle Emile, şeylerin, insanların ya da toplumların güçlerinin ötesinde, "her şeye hazırdır." "Ona kötü davranılırsa, kısa bir süre sonra eşyasını toplar ve yoluna devam eder." "Hem bir işçinin hem de bir düşünürün" yeteneklerine sahip biri olarak, sadece gereken işleri yapabilen biri değil aynı zamanda hangi işleri yapması gerektiğine karar verebilen biri olacaktır.

İnsanın kafasında taşıyabileceği servetlerden biri de -Rousseau'nun yaşlandıkça kaybettiği- hayal gücüydü. *Emile*'in dördüncü kitabının sonunda hayal kurma özgürlüğünü çağrıştıran harika bir bölüm vardır. Bu bölümde yolda yürüyüp, kendisini bekleyen harika bir dünyayı düşleyen bir berduşun, Charlie Chaplin filmlerinde rastlanan türde bir sokak serserisinin özgürlüğü anlatılır:

> Çevremde hoşuma giden her şeye sahip olacağım; hiçbir fatih benim kadar kararlı olamaz; ben prenslerin bile haklarını gasp edeceğim. Beni mutlu eden her açık alana sahip olacağım, onlara isimler vereceğim; burası benim parkım, şurası benim terasım ve onların sahibi benim; bundan böyle canım istediği zaman onların arasında dolanacağım... Önüme çitler ve hendekler çıksa bile parkımı sırtıma alıp başka bir yere taşıyacağım; onun için her zaman yakınlarda bir yer olacaktır... Hazzın ruhu budur, gerisi illüzyondur, kabustur, aptalca gösteriştir. [a.g.e.]

Bu görüde insan ruhunun gücünü ve boyun eğmezliğini çok güzel bir biçimde bildirmesi açısından kesinlikle asil bir şeyler vardır. Ama yine de bu güzellik hastalıklı, asalet bulanık ve ruhun zaferi aynı zamanda hezimete uğramış bir benliktir. Bu görü ruhla dünya arasında mutlak bir bölünme yaratır ve Rousseau'nun gerçek olanından tamamen vazgeçip üzerindeki haklarından feragat ederek sadece hayal dünyasındaki yerini pekiştirmesini sağlar. Bu hayal gücü ürünü olduğu kadar hayali olan

"gasp" her şeyi kontrol altında tutmaya devam eden "prenslerin haklarına" yönelik bir tehdit oluşturmaz.[4] Fakat Emile tüm hazineleri hayal gücüne yatırırken, topraktan daha fazlasını kaybedecektir. Çünkü Rousseau Emile'i "durmaksızın hareket eden, duyularını, aklını, becerilerini, ona varolma hissi veren her parçasını kullanan" bir insan; "konuşurken hareket eden" ve "düşünce ile eylemi birleştiren" bir insan; "kendini ne dün ne yarın varmış gibi her yere ve her şeye... atan" bir insan olarak tasarlamıştı. Böyle bir insan için, sadece aklının içinde yaşamak, eylemlerini esas olarak savunma tepkileriyle sınırlamak -yalnızca "prens"in gelişine kadar bir yeri elinde tutmak, sonra yola devam etmek- içinde hareket etmek için benzersiz bir şekilde donatıldığı dünyaya etkin olarak katılmaktan vazgeçmek, en yaşamsal güçlerini felç etmek, engin potansiyelini zayıflatmak, bir ölü gibi yaşamak olacaktır. Böyle bir yaşam benliğin bütünüyle güçsüz olduğu bir dünyada umutsuz bir son çare olarak anlamlı olabilir. Fakat bu baskılama[5] gerçekten kendi olan bir insan için asla "haz ruhu" oluşturamazdı. Rousseau'nun tasarladığı böyle bir insan için kendine ait bir dünyayı sadece hayal etmek hiçbir zaman yeterli olmayacaktı: O, bunu yaratmak için yola devam etmeliydi.

Fakat bu yeni dünya nerede inşa edilebilirdi? Mevcut toplumlardan herhangi birinin sınırları içinde olamazdı; özgün insan ister istemez sürekli olarak "sevimli bir yabancıydı." Öte yandan bu yalnız başına da gerçekleştirilemezdi; Rousseau paylaşılmayan hiçbir doyumun köklü ve kalıcı olmayacağından emindi. "Kişiye özel olmak mutluluğun ölümü demektir. Gerçek mutluluk başkalarıyla paylaştıklarımızdır; yalnızca kendimize saklamaya çalıştığımız şeyleri kaybederiz." Özgün eylem karşılıklı olmak

4 Bir defa daha Rousseau'nun tasavvuru gözler önüne serilmektedir. Gerçek dünyadaki güçsüzlüğü, bir fatihin telafi edici düş gücünü ya da Yaradan'ın kudretini yaratır. Burada, gençliğindeki "İspanya'nın en büyük kalesi" dileğinde olduğu gibi Rousseau'nun hayal gücünün yapısı gerçek dünyanın aynadaki görüntüsüdür, bu sayede acının esas kaynağı olan kategorileri ve değerleri aşmaksızın bu ağrılardan kurtulmasını sağlar. Rousseau'nun kişisel gerileyişi aynı zamanda bir tarihsel gerileyiştir. Düş gücünün bu soyut, telafi edici ve özellikle tutucu biçimi, Rousseau'nun içinde ve uzağında büyüdüğü ama asla aşamadığı geleneksel toplumun tipik bir özelliğidir.

5 "Suskunluk" (shut-up-ness) terimi R.D.Laing'e aittir. *The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness* (Baltimore,Md.: Penguin Books, 1965, 84-5; Bölünmüş Benlik, Kabalcı Yayınevi, 1993) Burada ve sonraki bölümlerde sıradan stratejiler ve yanıtlarla ilgili görüşlerim Laing'in bu büyük eserine çok şey borçludur.

zorundaydı. Ancak başkalarıyla birlik içinde benliğin benzersizliği ortaya çıkarılabilirdi. Demek ki, insanın karşılıklılık gereksinimi ile tüm insan ilişkilerini karşılıklı sömürüye dönüştürmeye olan toplumsal eğilim arasında derin bir çelişki vardı. Bu çelişkinin üstesinden gelinemezse, özgünlük saçma ve anlamsız bir düş olarak kalırdı. Modern insanın önündeki tek açık yol, toplumun yıkıcı aracılığı olmaksızın insanları bir araya getirebilecek olan tek ilişki *romantik aşk*tı. Ağaç ancak bir başka ağaca sarılırsa yolun üzerinde verimli bir yaşama sahip olabilirdi.

Romantik Aşk: İlk Ortaklık

Romantik aşkı ilk hisseden ya da bu duyguyu ilk dile getiren kişi Rousseau değildi: Bu duygu on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında var olan kültürün en güçlü dürtülerinden biriydi; geniş kapsamlı ve çoğu zaman oldukça parlak bir "duyarlılık" ile ele alınmış ve ifade edilmişti.[6] Rousseau'nun özgün olduğu nokta bu yaygın arzuyu ahlaki bir güç ile kaynaştırması, bu tutkulu dürtüyü etik bir görüşle derinleştirmesidir. Ne tek başına bir birey ne de toplumun görevlerini yerini getiren bir üyesi, "tamamen ahlaklı bir kişi" olmayı umut edebilir; sadece birbirine karşılıklı sevgi ile bağlanmış bir erkek ve bir kadın "tamamen ahlaklı" olmayı umut edebilirler. (*Emile*) "Erkek kadından ayrılacak olursa, kendinden de uzaklaşacağını" hissedeceği için her aşık, aşık olduğu kişinin diğer yarısı olmak zorundadır.

Romantik aşk benliğe nasıl destek olur ve onu nasıl besler? Rousseau'nun, özgün olmanın anlamını açıklayan görüşlerini bir defa daha inceleyelim.

> İnsanın, bir şey olması için, kendi olması için, kendi ile uyum halinde olması için, konuştuğu gibi davranması gerekir; hangi yolu seçeceği konusunda her zaman kararlı olmalıdır, yolunu coşkulu bir biçimde seçmeli ve sonuna kadar gitmelidir. [*Emile*]

6 Bu edebiyat ile ilgili olarak bkz Hauser, *Social History of Art* (Sanatın Toplumsal Tarihi) III. 29-30 ve muhtelif yerlerde, ve Leslie Fiedler, *Love and Death in the American Novel* (New York: Criterion, 1960), özellikle 3-95.

Öncelikle, "kendi ile uyum içinde olma" ifadesini ele alalım. Kendine karşı bölünmek yerine, kendi ile uyum içinde olmak, öncelinde kötü diye nitelenen bazı dürtüleri bastırmaya ya da yok etmeye çalışmak yerine, kişinin tüm dürtülerini kabul etmek ve onları bölünmez bir bütün olarak birleştirmek anlamına gelir. Rousseau'nun zamanında *filozoflar* ve onlara sempati duyanlar arasında bu idealin güçlü hale gelmesinin ana nedeni muhtemelen cinselliği insan deneyiminin geçerli ve değerli bir alanı olarak meşrulaştırmaktı. Bunu daha önce *İran Mektupları*'nı incelerken görmüştük. Rousseau kendi cinsel korku ve kaygıları için -gerçekte belki de onlar yüzünden- cinsel özgürleşme ve ifadeye yönelen modern eğilime yakınlık duyuyordu. Aynı zamanda, "özgürleşmiş" Paris'in sığ, zorlanımlı ve bariz bir biçimde mekanik, gelişigüzel cinsel ilişkileri, "bir kapristen diğerine gitmesine" engel olamayan insanları karşısında şaşkına dönmüştür; böylesi bir atmosferde Saint-Preux paniğe kapılarak "eğilimlerim başkalarının görüşleri tarafından öylesine esir alınmıştır ki bir gün sonra neyi seçeceğime bir gün öncesinde netleştiremem" der. (*Julie*) Cinsellik burada yeni bir kendini ifade etme biçimi değil, benliğin dağılması ve sonunda parçalanmasının bir başka sürecidir. Bir defa daha, yeni bir özgürlük alanı, sadece yeni bir yabancılaşma biçimi yaratmıştır. Rousseau eski baskılara geri dönmek istemez. O, cinsel isteği tüm doğal duygular gibi iyi bir şey olarak görmüştür; bu istek "yok edilmemeli, kontrol altında tutulmalıdır." Rousseau'ya göre tek özgün denetim biçimi kendini denetlemektir. Fakat onun burada kast ettiği kendini denetleme, cinselliğin kısıtlanmasını gerektirmezdi. Romantik aşkın karşılıklı yakınlık, güven, bilgi ve duyarlılık ortamı, cinselliğin geçmişte hiç olmadığı kadar özgür bir şekilde -ve daha derin- akışını sağlayabilirdi.

> Coşkuyla yüklü olduğu o hoş duygu konusunda Emile'i yüreklendirmekten korkmam. Bu duyguyu yaşamın en üstün rengi olarak ele alacağım ki gerçekten de öyledir. Bu duyguyu öyle canlı bir şekilde aklına sokacağım ki, Emile kendini bu duyguya adayacak; ve sonra kalplerin birleşmesinin duyusal sevince kattığı cazibeyi hissetmesine sağlayarak, hovardalıktan iğrenmesini sağlayacağım. Onu bir aşık haline getirerek iyi bir insan yapacağım.

Cinsellik romantik ilişki tarafından yoğunlaştıracak ve derinleştirecek, tatmin edilmesi de en iyi bu şartlarda olacaktır: Denetlenmesi aynı zamanda yerine getirilmesi olacaktır. Aşk, inceliğini, saygısını ve iyiliğine harekete geçirerek duyumları zenginleştirecektir. Bu sentezde, Rousseau'nun insanın en derin ve özgün dürtüleri ve geçerli bir ahlakın temelleri olduklarını iddia ettiği *öz-sevgi* ve *merhametin* birleşimini de görebiliriz. Bu nedenle basit Doğal İnsan'ın ilkel ormanlarının olağan seyrinde keyfini sürdüğü varlığının birliği ve bütünlüğü, modern toplumun orta yerinde ona ulaşabilen romantik aşıklar tarafından çok daha derin ve yoğun bir biçimde yaşanacaktır.

Romantik aşk özgünlük için gereken bir başka niteliğin de kaynağıdır: Kararlılık. "İnsan bir şey olmak için, kendi olmak için, kendi ile uyum içinde olmak için, hangi yolda yürüyeceği yol konusunda her zaman kararlı olmalı ve bu yolda coşkuyla sonuna kadar yürümelidir" der ufuk açıcı bir paragraf. Burada iki ayrı fikir vardır: Birincisi kararın kendisidir; ikincisi verilen kararın sonuçlarıyla yüzleşmek ve onları çözümlemektir. Aşkta seçim bir anda yapılabilir; onun anlamının gözler önüne serilmesi kişinin tüm yaşamını alabilir. Bu yankılar özellikle ilk aşkta derindir: "Bir kadınla bir erkek arasındaki ilk aşk, yaşam boyu sürecek bir dizi zincirleme etki, yıllar geçtikçe belki fark edilemeyecek ama ancak ölünce son bulacak bir etki yapacaktır." Bunun nedeni ilk aşkın çoğu zaman benliğin gelişmesinin en kritik anında ortaya çıkmasıydı: "Tüm eğitimin en zorlu ve en önemli kısmı, çocukluktan yetişkinliğe geçiş krizidir." Gençlik, bu noktada, kendini, ergenliğin ilk yıllarına hayat veren fakat aslında kendine yabancı olan duygulardan, "korku, kıskançlık, açgözlülük, kibir ve geleneksel eğitimin pek güzel kullandığı tüm duyguların" batağından çekip çıkartacak gücü kazanacaktır. Artık kendini muhtemelen "sadece ilk aşkına değil, herhangi bir ilk gerçek tutkunun içine" atabilecektir.

> Bu tutku tanıyacağı tek büyük tutku olabilir ve *karakterinin nihai biçimi* bu tutkuya bağlıdır. Onun *kalıcı bir tutku tarafından belirlenen* düşünce tarzı, duyguları, zevkleri *daha fazla değişime açık olmayan* bir *kesinlik* [istikrar] kazanmak üzeredir. [*Emile*]

Gençliğin bugüne kadar dağılmış ve yayılmış fiziksel ve zihinsel enerjisi aniden sevgili üzerine odaklanmış ve yoğunlaşmıştır; tüm duyguları aşklarının çevresinde billurlaşır (Stendhal'dan ödünç alınan bir metafor). Kendini o güne kadar vermek zorunda kaldığı en önemli kararın, o tarihten sonra vereceği tüm kararların erimini belirleyen bir kararın karşısında bulur: Kendini bir başka insana tamamen adayıp adamama. Tek başına aşk tüm duygularını ve güçlerini birleştirebilir, kişiliğini sonsuza kadar uyum içinde tutabilir.

Ve nihayetinde romantik çift, üyelerinin "söyledikleri gibi davranmalarını", birbirlerine karşı *içten* olmalarını sağlayacaktı. Burada da yine ana temalardan biriyle karşı karşıyayız. Rousseau'nun modern topluma ilişkin en radikal suçlamasının bu toplumun insanları içtensizliğe zorlaması değil samimiyetin ve samimiyetsizliğin dayandığı kişisel kimliği parçalaması olduğunu daha önce ileri sürmüştüm. Rousseau tüm eserlerinde, en sistemli şekilde *Emile*'de, zamanının modern insanının, basit eğitimsiz Doğal İnsanın bir zamanlar sahip olduğu benlik bütünlüğünü, kendi duygularından ve güçlerinden vazgeçmeden, kendi varlığının engin (ve devamlı genişleyen) ufkundan ödün vermeden nasıl geri kazanabileceğini göstermeye çalışmıştır. Bu geri kazanım mümkün olsaydı, içtenlik sorunu ancak o zaman yeniden anlamlı bir hale gelebilirdi.

Emile'in ve Sophie'nin en derin duygularıyla bağlantı içinde ve tüm yönleriyle işleyerek yetiştirilmiş geleceğin çocukları olmaları nedeniyle, içtenlik sorunu aşk maceralarının en başında doğar. Oğlan ve kız ilk görüşte aşık olduklarında "dünyada duygularını gizlemede Emile'den daha başarısız bir tek insan yoktur. Yaşamının en büyük çalkantısının orta yerinde kendini nasıl saklayabilirdi?" Fakat aniden diğerlerinin bakışlarına maruz kaldığını hissederek telaşlanır: "Şaşkın, utanmış, ürkek bir halde, izleneceğini görme korkusuyla etrafına bakmaya cesaret edemez." Emile, Sartre'ın "başkasının bakışı" diye adlandırdığı şeyden neden bu kadar korkar?" Çünkü derinden hissedip, hissettiklerini ifade edecek şekilde yetiştirilmesine karşın duyguların kendisini çevreleyen dünyayı tehdit ettiğini, bu yüzden dünyanın bu duyguları çarpıcı bir biçimde cezalandırdığını (ifade edilmeyen duygular bile şiddetli suçluluk ve endişe ağrıları ile içsel olarak cezalandırılmıştır), onları yeraltına sürmenin ya da tamamen yok etmenin yollarını aradığını da öğrenmişti. Bugüne kadar korunaklı bir

hayat sürmüştü; kendini dünyada, "toplumsal geleneklerin ezici gücüyle" yönetilen dünyada, bir insan olarak hissetmeye yeni başlamıştı. Şimdi, beklenmedik bir şekilde, tuhaf bir yerde, tuhaf insanlar arasında duygularının gücüyle kendini kaybetmiş durumdadır. Savunucu zırhları üzerinden düşmüştür; kalbi çıplaktır. Çıplak haliyle eskisinden çok daha korumasızdır; içine sızılabilirse yok edilebilecek midir? Çaresizce düşlediği görünmezlik fantezisi her iki dünyanın da iyiliği için bir umuttur: Genelde gücünün yettiği korumadan vazgeçmeksizin olağan kısıtlamalarından sıyrılmak.[7] Fakat aslına bakılırsa Emile'in kaygılanmasına gerek yoktur, o arkadaşlarının arasındadır. Ona karşı hissettiklerini ifade etme özgüvenini ve cesaretini Sophie'ye veren tam da Emile'in Sophie'ye olan duygularının taşkınlığıdır: "Emile'in kaygısı Sophie'nin güvencesidir; Sophie zafer kazandığını görür ve bunun tadını çıkarır." Bu noktada, inisiyatif Sophie'dedir. İlişkilerinin gelişmesini istiyorsa, Emile'in kendini ona açtığı gibi, o da kendini Emile'e açmalıdır. Sophie ertesi sabah kahvaltıya şık "*giyinerek*" [ajustée] gelmek yerine, sade, sıradan hatta *özensiz* [négligée] bir kıyafetle gelir. Başlangıçta şaşkınlığa düşen eğitici-anlatıcı bir süre sonra Sophie'nin "gerçek aşkın cilvesini", "sadece memnun etme amacı taşıyan" sıradan cilveden çok daha hoş ve zarif bir biçimde ifade ettiğini anlar. Özensizliği Emile'in onu "giysileri için değil kendisi için" sevmesini arzuladığının bir işaretidir." Gerçekten, Sophie Emile'in sevdiğinin "sadece kendisi" olduğuna emin olmak için (bilinçli ya da bilinçsiz olarak) Emile'i sınıyor bile olabilir. Emile sınavı geçer ve aşkları evliliğe doğru ilerler. Kendisi için titizlikle inşa ettiği katı ve güçlü bağımsız yaşamı birdenbire yıkılır. Emile'in eğitmeni ve bekarlık arkadaşı kederle sızlanır: "Ah Emile! Sen şimdi kimsin? Bu mu benim öğrencim? Nasıl da düşmüşsün bu hale!" Fakat öğretmen bile (ve düşü neredeyse sonlandığı için isteksiz olan yazar), Emile'in elinin altından uzaklaşıp gitmesine ne kadar üzülse de eğitimini aldığı özgünlüğün onu buraya getirdiğini iti-

7 En azından Platon'un Gyges'in Yüzüğü masalı kadar eski olan bu fantezi, Ralph Allison'ın *Invisible Man* (Görünmez Adam) (New York: Random House, 1952) adlı eserinde işlenmiştir. Ellison görünmezliğin zaman zaman sunduğu taktiksel yararları da, en aşırı psişik zararları da anlar: görünmez adama aşık olunamaz, ondan nefret edilemez ve hiçbir şekilde kendisi olarak tanınamaz; çok az verebilir ve alabileceği verdiğinden de azdır.

raf etmek zorundadır: "O gerçekten değişti mi? Hayır, *kendi olmak için artık çok daha fazla nedeni var.*" Romantik aşk en kararsız anında özgünlüğü tanıyacak ve destekleyecektir. Sen-ve-ben dünyasında, görünürlük, açıklık, benliğin çıplaklığı -tamamen içtenlik- en çok sevilecek ve ödüllendirilecek şeydir. Bu görüş Rousseau'yu öyle derinden etkilemiştir ki, onu sadece nadiren kullandığı eskatolojik bir dille betimlemiştir: "Aşkın sağladığı mutluluğun evlilikte de sürmesi durumunda cenneti dünyada bulacağımızı sık sık düşünmüşümdür."

Bu pastoral cennet tasviri ile Rousseau'nun yaşadığı modern dünya arasında doğal bir gerilim varmış gibi görünebilir. Eğer erkekler ve kadınlar açık, pürüzsüz, dinamik, son derece açık sözlü olsalardı nasıl tek eşli olarak yaşayabilirlerdi? Bir değişim çevrimi içinde dönen bir dünyada kalıcılık beklemek hem hayal hem de insani açıdan yıkıcı değil miydi? Rousseau'nun romantik aşk ideali tam da böyle bir dünya için tasarlanmıştı. Bu tür bir aşk, onu silip süpürmekle tehdit eden bir dünyada kişiliği sağlam bir kazığa bağlamaya yardım edebilirdi; benlik bir defa bağlandıktan sonra modernite tarafından koparılmaksızın, onun imkânlarını keşfe çıkabilirdi. Üstelik sadece birbirlerine ait olmak ve birlikte yalnız olmak erkek ve kadının birbirlerini -ve böylece kendilerini- başka türlü başaramayacakları kadar derinden tanımalarını sağlayacaktı. Bu nedenle Saint-Preux Julie'ye şöyle yazar: "Senin çekiciliğini keşfettikçe sana olan aşkım daha da büyümeli, aralıksız gelişmelidir; sen asla hayal edemeyeceğim yeni duyguların bitmez tükenmez kaynağısın! Kalbim senin sayende yepyeni hazlar tatmıştır." Ve yine, "tüm doğayı canlandıralım; aşkımızın ateşi olmadan o ölüdür." Burada ateşin yayılması imgesi, Rousseau'nun diğer yazılarındaki akan su imgesi gibi aşkın basit ve organik olarak dinamik karakterini vurgular. Bu özde varolan dinamizm Saint-Preux'nün aşkının arketipik olarak modern olduğunu gösterir. Rousseau'ya göre benlik, her bireyin benliği, içinde sonsuz, bitmez tükenmez zenginlikler barındırır. Kadınlar ve erkekler ancak baş başa kaldıklarında benliğin gömülü hazinelerinden vazgeçmeden önce ihtiyaç duyacağı karşılıklı güven ve yakınlık iklimini yaratabilirdi.

Rousseau bu romantik aşkın farkındaydı ve ona göre aşıklar, kendileri için planları olan toplumla kaçınılmaz olarak çatışacaklardı. Fakat kimi

romantik yazarlar bu çatışmayı aşkla görevin çarpışması olarak ele alırlarken, Rousseau aşkın kendine özgü bir görev biçimi oluşturduğunda ısrarcıydı. O, öncelikle, erdemin kökeninin kendini sevmek olduğunu ve ikincil olarak, romantik çiftin, benliği bütünüyle etkinliğe taşıyan insani birlikteliğin bir biçimi olduğunu ileri sürdü. Bundan çıkan sonuç romantik aşkın ahlaki zorunluluğun esas kaynağı ve aşıkların birbirlerine ve ilişkilerine olan karşılıklı bağlılıklarının ilk ve en bağlayıcı toplumsal sözleşme olduğuydu. Bu görüş en canlı biçimde *Yeni Heloise*'de ortaya çıkar. Genç aşıkların geceyi gizlice birlikte geçirmelerinin ve birbirlerine söz vermelerinin ardından Julie suçluluk duygusuyla acı çeker; sözde günahlarının bedelini ödemek için Saint-Preux'yü, aşık olduğu erkeği reddederek, babasının zoruyla aristokrat Wolmar ile evlenmeyi düşünür. Saint-Preux, Julie'nin suçluluğu yanlış yerde arandığını ileri sürer: Aşkları ahlaksızlığı değil yeni bir ahlakı ifade eder.

> Sevgilim, kendine karşı biraz daha adil ol ve olup bitenlere, yüreğinin yarattığı kutsal bağlara daha az önyargılıyla bak. Sen en saf doğa yasalarının peşinden gitmiyor muydun? Benimle anlaşmaların en kutsalını yapmadın mı? Aşkı sonuna kadar yaşamak [*fait*] suç değildi ama bu aşkı ihlâl etmek suçtur. Onura yapılacak en büyük saldırı bir başka erkekle evlenmen olacaktır. Sonsuza kadar benim olursan hep masum kalırsın. Bizim bağlarımız meşrudur; işleyeceğin tek suç bu bağları koparmanın ihaneti olacaktır. Bundan böyle sadece aşk erdemliliğini garanti edebilir. [a.g.e.]

"*Sadece aşk erdemliliğini garanti edebilir*": Demek ki en yüce erdem aşka sadakat, özgürce ve karşılıklı sevgi ile kurulan bağlılığa vefadır. "Kendine karşı adil olmak" için "kalbinin yaratığı kutsal bağlara" sadık olmak esastır; ve benlik adaletin ve aşkın başladığı yerdedir.

Romantik aşıklar bir arada kalabilselerdi, düşman dünyanın tüm baskılarına karşı birbirlerinin özgünlüğü destekleyip sürdürebilirlerdi. Fakat ayrılmış olsalar bile ayrı ayrı aşklarına sadık kalmak onlar için hayati önem taşıyordu; benlik ancak bu aşkı sürekli onaylayarak bütünlüğünü

ayakta tutabilirdi. Julie Saint-Preux'yü sadece reddetmekle kalmaz, ona karşı hissettiklerini zihninde lekelemek için büyük çaba harcar (onun bu projesini ileride daha ayrıntılı inceleyeceğiz): Oysa aşığı Julie'nin işini kolaylaştırmayı reddeder. Julie'yi yaptıklarıyla -sadece ona değil kendine yaptıklarıyla da- hesaplaşmaya zorlayacak bir tavır içinde olacağını açıkça belli eder. "Julie, seninkilerin yanı sıra benim yeminlerimi de unutmuş olabilir misin? *Her şeyi kaybettim*; *bana kalan sadece iyi niyetimdir*; ve bunu öleceğim güne kadar koruyacağım. Senin için yaşayamadım; yalnız ve özgür öleceğim." Saint-Preux burada, hikayenin sonunda gördüğümüz haliyle mutlu bir insan değildir — ama o kendine aittir; dünyada yeri yoktur ama en azından kim olduğunu bilir; kadınından yoksundur, kendi çıplaklığı ile baş başadır ama bundan utanç duymaz. Aşk ona sevdiğinin kaybının alıp götüremeyeceği bir saygınlık kazandırmıştır.

Mistikten Politiğe

Aşıklar bir arada olmayı başaracak olsalardı, sorunlar henüz başlıyor oluyordu. Nereye gideceklerdi? Ne yapacaklardı? Evet, bir süre için yabancılar ya da kaçaklar gibi yaşayıp, yollarda başıboş dolaşabilirler. Ama kaçmayı bırakıp yerleşme ihtiyacı hisseder etmez, yapmak ve olmak istedikleri her şeyi inkâr eden bir toplum yapısı ile karşılaşmak zorunda kalırlar. "İnsanı başkalarının takdirine bırakan ve alçaklardan kaçmak için bir alçak olmaya zorlayan uygar ilişkilerle" çevrilidirler; sürekli olarak "küçümsedikleri insanlara bağımlı olma" tehlikesiyle karşı karşıyadırlar. Korktukları o çürümüş, kendi kendini yok edici ilişkiler; ticarete, maliyeye, orduya, kamu hizmetine, toplumsal sistemin tamamına nüfuz etmiştir: "Emile'i kararsız ve bağımlı bir konuma sokmayan, ahlakını, hislerini, davranışlarını başkalarının sunduğu örneklere ve önyargılara göre oluşturmaya zorlamayan tek bir uğraş" bile yoktu. Bu kasvetli arayış Emile'i modern dünyanın geniş imkânlarından vazgeçmeye ve "sevdiği kadınla bağımsız bir biçimde yaşamayı, kendi günlük çalışmasıyla sağlıklı ve iştahlı olmayı" amaçlamaya itebilirdi. Emile, "arzuladığı tek mülkün kuytu bir köşede küçük bir çiftlik..." olduğuna karar verebilir. "Bana Sophie'yi ve toprağımı verin ben zengin olacağım" der. Fakat o zaman bile eğitmeni

onu, bu amaçlar ne kadar mütevazı görünse de "bu tür hazineler sandığından çok daha enderdir," diye uyarır. Özgünlük sorununun ortaya çıkmayacağı hiçbir kuytu köşe yoktur.

> Kendine ait bir toprak, sevgili Emile! Bunu nerede bulacaksın? Dünyanın hangi köşesinde 'Ben burada kendimin ve sahip olduklarımın efendisiyim' diyebilirsin?... Bağımsız ve özgürce, kimseye kötü muamele etmeden ve kimseden kötü muamele görmeden nerede yaşanabileceğini kim bilebilir? İnsanın her zaman dürüst [*honnête homme*] olmasına izin veren bir ülke bulmanın kolay olduğunu mu sanıyorsun? Başkalarına bağımlı olmadan güvenli ve adil bir yaşam biçimi varsa... itiraf edeyim, bu ancak el emeği harcayarak ve kendi toprağımızı ekip biçerek yaşamaktır; fakat "kazdığım toprak benimdir" diyebileceğim ülke nerededir? Bu mutlu yöreyi seçmezden önce arzuladığın huzuru bulduğuna emin olmak için ne gerekiyorsa yap; adil olmayan bir devletin, acı çektiren bir dinin, sapkın geleneklerin seni evinde rahatsız etmesinden sakın... Bürokratlara, yargıçlara, rahiplere, güçlü komşulara, her tür dolandırıcıya... yaltaklık etmeden hakça yaşamaya özen göster. Her şeyden önemlisi kendini zenginlerin ve asillerin vereceği rahatsızlıklardan koru; onların mülklerinin herhangi bir yerde Naboth'un* asma bahçesi gibi senin asma bahçenle de yan yana olabileceğini unutma. (a.g.e.)

Emile hayatının dönüm noktasındaydı. Nihayet "*tout formé*" (bütünüyle oluşmuş) ;"kendinin efendisi," "kendi şahsının efendisiydi." O ve Sophie, kendilerini "toplumda yalnız" bulmak, "kendi yağlarıyla kavrulmak" üzereydiler. "Nasıl bir insan [*quel homme*] olmak istediğini bilmek," artık kaçınılmazdı. Fakat Emile o sırada böyle bir karar vermek için yeterli donanıma sahip olmadığını, insan yaşamının hiç bilmediği bir boyutu olduğunu öğrendi: Bu *politik* boyuttu. Zira kendine ait bir yaşam sürmek için ihtiyaç duyduğu korumayı ona sağlayabilecek olan sadece politik bir

* Naboth: İncil'de geçen, üzüm bağını Kral Ahab'a satmadığı için öldürülen karakter. (ç.n.)

toplum, adil bir devletti. Fakat bu amaca hizmet etmek için devlet ne tür politik kurumlara sahipti? Bireyin devletten tam olarak hangi hakları talep etmeye yetkisi vardı? Devletin buna karşılık olarak beklentisi ne olabilirdi? Bu ideal devlet nasıl var edilebilirdi? Rousseau eğitim projesine politikadan kaçınarak ve özel yaşamlarında izole olmuş bireylere hitap ederek başlamıştı. Şimdi ironik bir biçimde, "kendini başka varlıklarla fiziksel ilişki içinde ve diğer insanlarla ahlaki ilişkilerinde ele aldıktan sonra, kendini kendi gibi olan yurttaşlara uygar ilişkiler içinde ele almayı öğrenmeye başlayınca" bireyin özel yaşamını güvenli bir şekilde sürdürmesinin imkansız olduğu ortaya çıkmıştır. Bu nedenle romantik aşkın *mistiği* ancak *Toplum Sözleşmesi*'nin *politiği* aracılığıyla gerçekleşebilir. Yol hepsi için yaşanabilir bir hale gelinceye kadar iki ağacın yaşama şansı bir ağacın yaşama şansından fazla değildir.

Yeni bir Politika: Özgün Yurttaş

Aklını yeni fikirlerle aydınlatmalı ve kalbini yeni duygularla ısıtmalıyız; böylece varlığını genişletmek ve mutluluğunu katlamak için en iyi yolun onları dostlarıyla paylaşmak olduğunu öğrenecektir.

ROUSSEAU, *Toplum Sözleşmesi*

Modern devletin en üst gelişmişlik düzeyine eriştiği yerde insanlar, sadece düşüncede ve bilinçte değil, gerçekte de ikili bir yaşam sürerler. İnsanlığın kurtuluşu, gerçek bir birey olarak insanın, soyut yurttaşı yeniden kendi içine taşıdığı; günlük yaşamında, işinde ve diğer insanlarla ilişkilerinde bir birey olarak kendi güçlerini [*forces propres*] toplumsal güçler olarak tanıdığı zaman tamamlanacaktır.

MARX, *Yahudi Sorunu Üzerine*

Rousseau'nun devlet üzerine yazıları, iki asırdır okuyucunun kafasını karıştıran radikal çelişkiler barındırır. O, kimi zaman politik yaşamı kendini ifade etmenin bir aracı olarak tasavvur eder; kimi zaman politikanın amacının açıkça kendi kendini yok etme olduğu söyler. Rousseau sık sık totaliterciliğin teorisyeni olmakla suçlanır ve sıklıkla (ileride ayrıntılı olarak göreceğiz) gerçekten de totaliterciliğin teorisyenidir. Fakat politik teo-

risi aynı sıklıkla tamamen zıt bir yönü, benim özgünlüğün politikası diye adlandırdığım parlak bir önermeyi işaret eder.

Aşırı uçlar zaman zaman buluşur ve Rousseau aynı anda her iki yönü de işaret ediyormuş gibi görünür. Bu nedenle *Emile*'in başında Rousseau'nun bize eğitimini betimlemek üzere olduğu ideal insanın, ideal bir yurttaş olmaktan çok uzak olduğu söylenir; onu iyi bir yurttaş yapmanın tek yolu onun insanlığını yırtıp atmaktır. Farklı kutuplarda yer alan bu karşıtlar arasında "bir uyum olması mümkün değildir. Doğayla ya da toplumsal kurumlarla mücadele etmeye zorlanırsanız, insan ile yurttaş arasında bir seçim yapmanız gerekir, her ikisine birden sahip olamazsınız." Burada sunular alternatifler katı ve acıdır. Politik topluluk ancak bireyin ölü bedeni -veya daha çok ölü ruhu- üzerinde yükselir. Ya biri ya öbürü. Üçüncü bir olasılık yoktur.

> *Doğal insan* [l'homme naturel] tamamen kendi için varolur. O kendi başına sayısal bir birimdir, bir bütündür; sadece kendisiyle ya da kendisine benzeyen insanlarla ilişkiye girer. *Yurttaş* [l'homme civil] ise kesrin, değeri paydaya bağlı olan payıdır sadece; değeri bütüne yani *topluma* [le corps social] bağlıdır. İyi sosyal kurumlar, insanları *doğal olmayan* [dénaturer l'homme] bir hale getirmek, mutlak varlığını alıp yerine göreli bir varlık koymak, kişiyi komünal bütünün içinde massetmek ve böylece bireyin kendini biri olarak değil, daha büyük bir toplamın parçası olarak ele alması ve yalnızca bütünün farkında olması için en uygun olanlardır. Roma'nın yurttaşı ne Caius'tur ne de Lucius, Roma'nın yurttaşı Romalıdır. [a.g.e.]

Bu paragrafın altında yatan duyarlılık herhangi bir yerde bulmaya meyilli olduğumuz kadar radikal totalitercidir. Öylesine toptancıdır ki her şeyi düşünür; Antik Roma'nın hiçbir zaman yapmayı düşünmediği bir şeyden, bireyin adını kendinden almaktan bahseder. Fakat hemen sonraki sayfada Rousseau bireye karşı toplum ikiliğinden kurtulmanın, insanların kendilerini feda etmeksizin erdeme ulaşmalarının yolunu arar. Bu nedenle içinde yaşadığı dönemin insanını şöyle niteler: "O her zaman kendisiyle çelişir, her zaman istekleri ile görevleri arasında yalpalar, ne insandır ne

yurttaş, ne kendine hayrı vardır, ne başkasına. Günümüz insanı böyledir işte, bir İngiliz, bir Fransız, bir burjuva: Günümüz insanı hiçbir şeydir." Bu görüşün ardında modern insanın yurttaşlığa uygunsuzluğu fikri yatar ve aynı kaynaktan insanlığa uygunsuzluk fikri de yeşerir: Takıntılı "bencillikleri" içsel iflaslarıdır, benliklerin içinin boşluğudur. Rousseau bu insanların kaynağında yenilenebilmeleri durumunda, her iki kusurun da aynı anda giderilebileceğini tahmin eder. "Kendisi için yaşamak üzere yetiştirilmiş bir adam başkaları için yaşayabilir mi?" diye sorar. Yanıtı insanın kendi için yaşamak üzere eğitilmemesi durumunda başkaları için gerçekten yaşayamayacağı şeklindedir. "*Eğer bu iki hedef birleşip tek hedef haline gelebilseydi, insanın kendisiyle çelişkilerini çözebilir ve mutluluğunun önündeki büyük bir engeli kaldırmış olurduk.*"

Burada Rousseau'yu çetin bir paradoks içinde görürüz. Başlangıçta, insanla yurttaşın, bireysellik idealiyle topluluk idealinin uyum içinde olamayacağını söyler. Hemen ardından, insan *ya da* yurttaş için tek umudun her ikisinin sentezinde yattığını dile getirir: Bireysellik *ve* topluluk insanın mutluluğu için esastır. Bunun anlamı birbirine en zıt görünen nitelikleri bile uzlaştırmamız gerektiğidir; her şeyden önce, yapamayacağımıza emin olduğumuz şeyi yapmaya girişmeliyiz. Rousseau'nun politik bir teorisyen olarak kendine yüklediği görev, insanlar özgürce ve açıkça kendileri olabildikleri, tüm güçlerini keşfedip ifade edebildikleri ve kişisel özgünlüğün birleştirici bir politik güç olduğu bir topluluk düşlemekti. Böyle bir topluluk oluşturulabilseydi, modern tarihin yaraları sarılabilir, modern yaşamın özgürleştirici güçleri gözler önüne serilebilirdi.

Anaç Devlet: Bir Radikal Liberalizm Programı

Rousseau insanları kendileri olmak için eğitmenin yollarını ararken işe, özgün insan ilişkisinin bir arketipi olarak anneyle çocuk arasındaki bağa odaklanmakla başladı. Rousseau özgünlüğün politikasını çözümleme girişiminde, bu imgeye döner ve bir anaç devlet görüsü geliştirir. *Emile*'de, "Şimdi anne çocuğunun mutlu olmasını ister ve bunda haklıdır" der; çocuğu manipüle edecek "açgözlü, zorba, basiretsiz baba"ya karşı direnir. Politik Ekonomi makalesine de benzer şekilde ataerkilliğin politik bir

ideal olarak reddi ile başlar. Rousseau, ataerkil ailede, çocukların hiçbir hakkı olmadığını, sadece babaları tarafından bahşedilen bazı ayrıcalıklara sahip olduklarını söyler; çocuklar kişisel dürtülerini ve ihtiyaçlarını "baba mirasını korumak ve çoğalmak amacıyla", "tüm aile için yapılan işin esas hedefine" tabi kılmalıdırlar."[8] Öte yandan ideal bir devlette "hazinenin zenginliği bireyleri barış ve bolluk içinde yaşatmanın sadece bir aracıdır." Böyle bir devlet en canlı biçimde anaç bir model ile betimlenebilir:

> Şayet çocuklar eşitliğin bağrında ortaklaşa yetiştirilirlerse, devletin yasaları ve genel iradenin şiarları ile donatılırlarsa, bunlara saygı duymayı öğrenirlerse, onları besleyen anne şefkatini, sevgisini, ondan aldıkları paha biçilmez şeyleri, karşılığında ona borçlu oldukları şeyleri sürekli hatırlatan örnekler ve nesnelerle çevrelenirlerse, birbirlerini kardeş olarak bağırlarına basmayı ve sırası gelince bir süredir çocukları oldukları devletin savunucuları ve babaları haline gelmeyi öğreneceklerdir. [a.g.e.]

Bu nedenle bu çocuk-yurttaşların ana-devlet ile ilişkisi doğrudan ve aracısız olacaktır. Bu ilişki sonsuz bir beslenme, şefkat ve sevgi akışı ile kendini ifade edecektir; fotoğrafta, anne sevgisinin önüne geçen ve oğullarına disiplin dayatan tehditkâr bir baba figürü, baskıcı toplumun bir temsilcisi yoktur; çocuklar birbirleriyle çatışmazlar çünkü annenin cömertliği sınırsızdır, herkese yeter hatta artar. Her şeyden önemlisi ilişkilerinin karşılıklı ve dinamik oluşudur: Devletin yardımseverliği üyelerine güvenli ve güçlü bir benlik aşılayarak onların büyüyüp insan olmalarını sağlayacaktır; bir kez büyüdükten sonra onları onlar yapan annelerini koruyan ve kollayan gayretli yurttaşlar olacaklardır. Bu yüzden anaç devlette yurttaş kimliği insan onurunu ve gücünü yok etme değil, onu gerçekleştirme amacı güder;

8 Rousseau babaların günahlarının herkes kadar farkındaydı. Ama onların günahkarlıklarının insan olmaktan kaynaklandığını düşünmüyordu. Rousseau'ya göre bu daha çok özel tarihsel ve sosyal koşulların onlara kabul ettirdiği bir şeydi. Modern insanın benlik duyusunun sadece birbirleriyle rekabet içinde gelişmesi nedeniyle anne-babalar çocuklarını bitmez tükenmez bir güç mücadelesinin maşaları olarak kullanmaya zorlanmışlardı. Fakat yeni ve rekabetçi olmayan bir kişisel kimlik geliştirilebilseydi, anne ve babaların çocuklarını kendilerini kanıtlamak için kullanmaları gerekmeyecekti.

burada insanlar doğal niteliklerinden uzaklaşmazlar, bunun yerine doğaları şimdiye kadar olmadığı ölçüde özgürleşerek kendini ifade eder.[9]

Rousseau'nun insanla yurttaş arasında bir senteze ulaşılması talebi liberalizmin tarihinde can alıcı bir ana ve modern bilincin gelişmesinde bir dönüm noktasına işaret eder. Rousseau'nun, devleti esas olarak kişisel hedeflerini gerçekleştirmek isteyen bireylere yardım eden bir aygıt olarak gören liberal bir kitleye hitap ettiğini akılda tutmak önemlidir. Bu liberaller, devletin bireyleri en iyi şekilde korumasının yolunun, içinde birbirleriyle barış içinde rekabet edebilecekleri ve servet edinmek için çaba gösterebilecekleri anayasal ve yasal bir çerçeve oluşturmasından geçtiğini düşünürlerdi. Bu tür bir devletin politik güçleri mutlak ve kapsamlı ama sosyal işlevleri açısından sınırlı ve kısıtlı olmak zorundaydı. İdeal olarak arka planda kalmalı, etkisiz ve görünmez olmalı, barışı ve düzeni garantilemeli, bu insanları modern toplumun çerçevesi içinde bireysel amaçlarının peşinde gitmede özgür bırakmalıydı. Rousseau zamanının liberalleri ile paylaştığı varsayımları ve değerleri açıkça belirtmede çok dikkatliydi. *Toplum Sözleşmesi*'nde "Politik bir ortaklığın amacı nedir?" diye sorar Rousseau. Yanıt kısa ve özlüdür: "Üyelerinin korunması ve refahı." Yine, Ansiklopedi'sinde yer alan Politik Ekonomi maddesinde "Her bireyin herkes uğruna kendini helak etmek zorunda olması bir yana, herkes kendi

9 Anne ile çocuk arasında Rousseau'nun hiç yaşamadığı bağ onun zengin ve parlak (sık sık ıstıraplı da olsa) düşsel yaşamının odak noktalarından biri olmuştur. Annesinin doğum sırasında ölümü, anne sevgisine umutsuz bir ihtiyaç duymasına ve bu ihtiyacı karşılayabilecek kadınların karşısında sık sık kendini küçük düşürerek rezil edecek bir suçluluk duygusuna kapılmasına (anne katili olmak şeklinde) neden olmuştur. İlk ve derin aşkı Madame de Waren'e "Anne," diye hitap eder ve cinsel yaşamında ensest bir ilişki yaşıyormuş gibi suçluluk duyar. Dahası anne sevgisini insan ile doğa arasındaki ilişkinin bir modeli olarak görür. 1765 de St. Pierre adasına sürgüne gittiğinde "bir başka Robinson Crusoe" gibi yalnız kaldığı sırada şöyle der: "Ey Doğa! Ey benim annem! Burada sadece senin koruman altındayım! Burada seninle arama girecek hiçbir açıkgöz ya da alçak yok." *(İtiraflar*, XII. 644) Rousseau'nun baba figürüne düşmanlığının sadece *Ekonomi*'de ve *Emile*'de üstü kapalı bir biçimde beliren ödipal temeli, burada utandırıcı bir şekilde açıktır. Burada çocuğun edilgenliği, fedakar doğa-ana tarafından erkeklerin zalim dünyasından korunduğu durağan bahtiyarlıktan hoşnutluğu ayrıca çarpıcıdır. Oysa *Ekonomi*'nin anaç politikasında anne ile çocuk arasındaki ilişki daha dinamiktir ve çocuk daha etkin bir rol oynar; anne sevgisi onu dünyadan kaçmak yerine dünya ile anlaşmayı, hem annesine hem kendine bakmayı başaran bir insan haline getirir.

yaşamını her bir birey için mahvetmek zorundadır..." Devletin yurttaşlarına borçlu olduğu yardımlar "doğa devletinin haklarıydı" ve "büyüktüler ve tüm insanlara aittiler." Bu nedenle Rousseau liberallerin devletin bireyler için koruyucu bir aygıt olduğu görüşüne katılıyordu. Onların ötesine geçtiği yer devletin neyi korumak zorunda olduğuna ilişkin görüşüydü. Rousseau ısrarla "devletin üyelerine gerçek koruma" sağlaması için "kişilere saygıyı" güvence altına alması gerektiğini savundu. Bu ısrarın radikal bir gücü vardı çünkü liberalizmin yüzleşme konusunda isteksiz kaldığı geniş bir sorunlar yelpazesine yol açıyordu. Liberallerin en fazla oldu bildikleri şeyin, bireyin kişiliğinin bütünlüğünün gerçekte en problematik, en kuşkulu olduğunu ileri sürüyordu. Rousseau'nun genel modernite teorisi modern toplum yapısının, bireylerin kendilerini ifade etmekten uzak olmalarının yanı sıra, bizzat bireyselliğe karşı yapılan en korkunç tehdit olduğunu gösteriyordu. Bu sistem tüm bireyleri mülk ve güç edinmek için bitmeyen bir rekabet içine girmeye zorladı, aralarında devasa uçurumlar yarattı, onları katı, kutuplu sınıf rollerine sıkıştırdı, baskı altında kalma pahasına birbirleri üzerinde baskı kurmalarına neden oldu. Eğer liberalizm bu baskının paravanı olmaktan daha fazlasını istiyorsa, esas aldığını iddia ettiği bireyselliği desteklemeyi gerçekten hedefliyorsa, kendini yeni ve ulaşılmamış bir alana kadar genişletmelidir. Liberal devlet, çevresini saran anti-liberal topluma hitap etmeli ve bu toplumu radikal bir biçimde içinden düzeltmelidir. Bu durumda politik yaşam her insanın kendi haline gelebileceği, bu halde kalabileceği ve kendini geliştirebileceği bir ortam olmak zorundadır; anaç devlet çocuklarına organik olarak büyümeleri için gereken beslenmeyi sağlamalıdır. Böyle bir ideal devletin kapsama alanını, liberallerin, devletin doğal sınırları olarak kabul ettikleri yerin çok ötesine kadar genişletecektir. Yine de liberal doktrine uyulduğu takdirde devletin meşruiyet konusundaki tek iddiasının bireylere bahşedeceği faydalara dayanabileceği sonucu çıkar. Geçmişte hiçbir devlet yurttaşlarından bu kadar çok şey istememişse, hiçbir devlet insanları için bu kadar çok şey yapmayı üstlenmemiştir. Rousseau radikal liberalizmin ilk teorisyeniydi.

Çocuklarının kendisine bakmasını isteyen bir anne açısından çocukların öncelikle kendilerine bakmayı bilmeleri esastır. Rousseau'nun anaç

devletinde sosyal politikanın en önemli hedeflerinden biri yurttaşlarını ekonomik olarak kendine yeter hale getirmektir. "Başkalarına bağımlı olan ya da kendi kaynaklarına sahip olmayan kişi asla özgür olamaz." (*Corsica*)[10] Böyle bir ekonominin nasıl işleyiş kazanacağı Rousseau'nun düşsel zekasını hissettiren, İsviçre'nin eski günlerini gösterdiği modelde anlatılmıştır. Orada, insanlar "yılın yarısını karın içinde geçirdikleri" yerde, "kendilerini dayanıklı kılacak şekilde" çalışmaya zorlanmışlardır. "İletişim her zaman zor olmuştur ve kar ve buz yüzünden mahsur kaldıkları zaman, her insan kendi kulübesinde, kendine ve ailesine yeterli olmaya zorlanmış ve bunun sonucu olarak ilkel ama mutluluk verici bir uğraş içine girmişlerdir. Her insan kendi evinde gerekli tüm zanaatları ve becerileri hayata geçirmiştir; her biri duvarcıdır, marangozdur, doğramacıdır ve tamircidir." (*Corsica*) Doğanın ihtiyaçları insanları özgür olmaya, başka türlü ulaşacakları konumun çok ötesine kadar gelişmeye zorladı: "*Herkes kendisi için her şeydir ve hiç kimse bir başkası için bir şey değildir.*" (*d'Alembert' Mektup*) Böyle bir ortamda her insan "kendi toprağında yaşamakta, toprağı tüm ihtiyaçlarını karşılar hale getirmede başarılı olmaktadır; sahip olduklarıyla rahat olduğu için başka bir şey istemez." Bu kendine yeterlik, onları, modern toplumsal hayatın en yıkıcı ve kendi kendine zarar veren ilişkilerine -rekabet, eşitsizlik, sömürü ve her insanın *kendi güçlerinin* [forces propres] kalıcı bir savaş durumu içinde topyekun hareketine- yol açan birbirlerine karşı baskılayıcı ihtiyaçlarından alıkoyarak özgürleştirmiştir. "İhtiyaçların ve çıkarların birbirleriyle çatışmaması ve hiç kimsenin bir başkasına bağımlı olmaması nedeniyle aralarındaki tek ilişki yardımseverlik ve arkadaşlıktır..." (*Corsica*) Devlet insanları modern toplumun en kötü baskılarından bir kez azat ettikten ve onların tamamen kendileri olmalarını sağladıktan sonra, bu insanlar birbirlerine çok daha bağlı bir biçimde bir araya geleceklerdir.

Devlet, yurttaşlarının kendi kendilerine yardımcı olmalarına yardımcı olmak için onların "sosyal güvenliklerini" sağlayacak, "*refah*"ını [salut] temin edecek, "yaşamlarını, özgürlüklerini ve mülklerini" garanti altına alacaktır. Modern toplumun bilfiil işleyişinde bu radikal bir idealdir çünkü bu temel haklar, esas olarak "iktidardaki insanlara" karşı korunmalıdır;

10 *Constitutional Project for Corsica* (Korsika için Anayasa Projesi), Orijinal III. Kopya.

"en gerekli olan... her şeyden önce yoksulları zenginlerin zorbalığından korumaktır." (*Ekonomi Politik*) Fakat bu zorbalık birkaç zengin ve güçlü kötü adamın suçu değildi. Kötülüğün kaynağı tüm insanlara zengin ve yoksul, güçlü ve zayıf, efendi ve köle şeklinde roller atayan toplumsal *sistemin* tümüydü. (*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*) Bu nedenle insanların kendine yeterliklerini sağlamak için devletin bir bütün olarak ekonomiyi yeniden organize etme amacıyla çarpıcı yapısal önlemler alması gerekecektir. "Devletin en önemli işlevlerinden biri servetteki aşırı eşitsizliği engellemektir; ama bunu zenginlerin sahip olduklarını ellerinden alarak değil, tüm insanları servet biriktirme araçlarından yoksun bırakarak; yoksullar için hastaneler inşa ederek değil, tüm yurttaşları yoksulluğa karşı güvence altına alarak yapmalıdır." (*Ekonomi Politik*) Rousseau bunu zenginlerin mülklerini ellerinden alarak uygulamayı istemiyordu. Çünkü böyle bir hareket gerçek suçlu olan sosyal sisteme değil sadece bireylere yönelik bir hareket olurdu. Mülkiyet hakkına -"yurttaşlık hakları içinde en kutsal olana"- dokunmamak ve serveti kademeli vergilendirme sistemiyle yeniden dağıtmak daha iyi olurdu. Rousseau özellikle zenginlerin gösterişli tüketimini engellemek için harcamalar üzerinden vergi alınmasından yanaydı. (a.g.e.) Aynı zamanda, devlet, insanları sermayeden ve ticaretten caydırırken "tarımı ve faydalı zanaatları yüreklendirecekti." Bunu yapmak önemliydi çünkü parasal zenginlik "tamamen göreceliydi", herhangi bir insan tarafından ancak başkalarına zarar vererek sağlanabilirdi; ve böylece rekabeti ve rekabetin acı meyvelerini yaratırdı. Üstelik kişinin parasının değeri doğası gereği istikrarsızdı; geniş dünya piyasasının son derece karmaşık hareketlerine göre hiç kimsenin kontrolü altında olmadan hızla dalgalanabilirdi. Öte yandan "doğal ürünler" "daima insanlara yararlıydı" ve bu yüzden "ticaretin işleyişine hiçbir şekilde bağımlı olmayan mutlak değerleri vardı." (*Considérations sur le gouvernement de Pologne*) Etkin ve hayal gücü kuvvetli bir devlet, bu "doğal ürünleri" üreten küçük çiftçileri ve zanaatkarları cesaretlendirerek ve milli ekonomiyi onların etrafında oluşmaya yönlendirerek, bağımsızlığı ekonomik olarak elverişli bir hale getirebilir ve böylelikle insanların kendileri olabilecekleri alanı büyük ölçüde genişletebilirdi.

Rousseau'nun eşitlik talebinin altında yatan insanları bağımsız kılma arzusudur. Fransız Devrimi'nden sonra Rousseau'yu özgürlüğe kaybetme

pahasına eşitlik sağlamaya çalıştığı için eleştirmek liberal retoriğin (ve zaman zaman liberal düşüncenin) başlıca konusu haline geldi. Fakat Rousseau'nun kendi ifadesine bakacak olursak eşitliği özgürlüğün bir aracı olarak değerlendirdiğini görürüz: "Çünkü eşitlik olmadan özgürlük olmaz." (*Toplum Sözleşmesi*) Bu yeni eşitliğe sadece "tüm haklarıyla birlikte her bir ortağın bütün olarak topluluğa yabancılaşması" aracılığı ile ulaşılabilir; öyle ki, "herkes kendini tümüyle sunduğu için şartlar herkes için aynıdır." Böyle bir durumda "her bir üye kendini herkese vererek, kendini hiç kimseye vermemiş olur; başkalarına kendini verirken, üzerinde aynı hakkı elde etmediği hiçbir ortak bulunmadığı için, kaybettiği her şeyin eşdeğerini ve sahip olduklarını korumak için daha fazla güç kazanır." Fakat toplum sahip olanlar ve olmayanlar arasında bölündüğü sürece, devletin her insanın "sahip olduğu her şeyi" aynı derecede korumayı garanti etmesi "saçma ve anlamsız" olacaktır. Ekonomik eşitsizlik, bazı insanların yaşamını diğerlerinin insafına terk edecek kadar büyükse, yasal ve politik eşitlik, "zayıfın karşısında güçlünün, sahip olmayanın karşısında sahip olanın tarafını tutan" devletin arkasına gizlendiği maskeden öte bir şey olamaz. (*Emile)* Çünkü "yasalar sahip olanlar için her zaman faydalıdır, hiçbir şeyi olmayanlar içinse zararlıdır,"; yasal eşitlik ancak "herkesin bir şeylere sahip olduğu ve kimsenin çok fazla şeye sahip olmadığı" bir sosyal sistemde özgürleştirici olabilir. (*Toplum Sözleşmesi*) Bu yüzden Rousseau hiçbir kesin, niceliksel servet eşitliğinde ısrarcı olmamıştır; buna rağmen eşitsizliği çok katı ve dar sınırlar arasında tutmaya çalışmıştır. Ona göre servet öyle dağıtılmalıdır ki "*hiçbir yurttaş bir diğerini satın alabilecek kadar zengin, ve kendini satmak zorunda kalacak kadar yoksul olmamalı*"dır. Eşitsizlik insanları, kendi geçimlerini sağlamak için başkalarının önünde eğilmek zorunda bıraktığı noktada yıkıcı bir hale gelmiştir.

Zenginliğe alt sınırlar koyarken olduğu gibi üst sınırlar koyarken de Rousseau, eşitsizliğin yoksulların özgürlüğünü olduğu kadar zenginlerin özgürlüğünü de tehdit ettiğini görmüştür. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nda eşitsizliğin "insanların birbirlerine ihtiyaç duydukları anda" başladığını göstermiştir. *Bazı* insanlar diğer insanları bir kez sömürmeye başladıklarında, *tüm* insanlar onları taklit etmelidirler, aksi halde kendileri de sömürülmüş olurlar. Rousseau, sadece (yukarıda gördüğümüz gibi) herkese kendisi için herkes olma şansı vererek değil, aynı zamanda her

insanı başkaları için önemli biri olma ihtiyacı ya da cazibesinden yoksun bırakarak da ekonomi politikasını insanları kendi benliklerine döndürme amacıyla kullanmayı umut ediyordu. Zenginlik ve yoksulluk "doğal olarak birbirlerinden ayrılamadıkları için ortak çıkarlara eşit derecede zararlıdır; devlet toplumun "ne dilenci ne de milyoner" içermemesi için "bu aşırı uçları mümkün olduğu kadar birbirlerine yaklaştırma" ihtiyacı hissedecektir. Daha sonra "Lüks ve sefalet belli belirsiz bir şekilde birlikte yok olacak ve insanlar eş zamanlı olarak zenginliğin getirdiği anlamsız zevklerden ve yoksulluktan kaynaklanan kötülüklerden... arındırılacaklardır." (*Toplum Sözleşmesi*) İnsanları birbirlerinin hem üstlerine hem karşısına yerleştiren ve böylece insanların bağımsızlıklarını mahveden habis ihtiyaçların "devlete de gerçek bir güç sağlayacak tüm servetleri orta konuma çekmek" için oluşturulmuş politikalarla üstesinden gelinebilir. (*Ekonomi Politik*)

Ekonomiden Politikaya: Katılımcı Demokrasi

Herkese ekonomik bağımsızlık vermek için yapılması gereken reformlar, bu insanların ekonomik özgürlüklerine, zenginlik ve güç için rekabet özgürlüğüne esaslı kısıtlamalar getiriyordu. Rousseau bu kısıtlamaların herkese daha fazla özgürlük getirerek meşruluk ve haklılık kazanacağını savundu. Bu iddia rekabetin dinamiğine ilişkin analizine dayanıyordu. Sadece bir tek insanin bir kerelik rekabetçi davranması halinde diğer insanların da er geç, istemeyerek de olsa, sadece kendilerini korumak için onunla rekabet etmek zorunda olduklarını savunuyordu. (*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*) Modern zamanlarda bu çıkmazdan iç karartıcı bir sonuç çıkartılmıştır: "Serbest ticaret", herkesin devamlı bir şeyler yapmaya zorlandığı, baskı altında kalmamak için başka insanları baskı altına alma mecburiyetinde kaldığı bir sosyal sistem yaratmıştır. Savaş durumunda herhangi bir kişi için diğer insanların tümünün silahsızlandığına emin olmaksızın silahsızlanmak intihar anlamına gelecektir; fakat bundan emin olmak da mümkün değildir zira kimse kimseye güvenmemektedir ve güvenmemekte haklıdır. Bu yüzden herkes hiç kimsenin istemediği ama

hiç kimsenin çözmeye gücünün yetmediği ölümcül bir çıkmazın içine düşmüştür. Rousseau demokratik bir devletin tüm insanlarını, aynı anda, tehlikeler ve bubi tuzaklarıyla dolu bu rekabetçi yapıdan, onu sona erdiren ve içinde güvenle yaşanabilecek yeni bir yapı oluşturarak dışarı çıkartıp bu çıkmaza bir son verebileceğini düşündü. Böylece radikal liberalizm şu kötü ünlü paradoksa meşru bir anlam verecekti: "Toplum sözleşmesi, kof bir formülden ibaret olmaması için, tek başına diğer anlaşmaların hepsine güç veren anlaşmayı da zımnen kapsar; her kim genel iradeye itaat etmeyi reddederse herkes tarafından onu kabule zorlanır. Bu, kişinin özgür olmaya zorlanacağından başka bir anlam ifade etmez...."(*Toplum Sözleşmesi*)

Şayet bu reformlar etkilerini gösterebilse ya da hiç yoksa başlatılabilseydi, ekonomik yaşamın metabolizması ciddi bir biçimde yavaşlardı. Bu başarı beraberinde bir dizi yepyeni insani problem yaratacaktı. Rousseau gücün hangi koşullarda meşru olabileceğini açıklamaya koyulduğunda, bu girişiminin tanımının bir kısmı "insanları olduğu gibi ele almaktı." Bu noktadan sonra meşruiyete hevesli her devlet, yurttaşlarını gerçekte olduğu gibi açgözlü, kararsız, dinamik, sürekli çabalayan modern insanlar olarak tanımalı ve kabul etmeliydi. Fakat aynı zamanda bu tür bir devletin insanların en büyük çabayı gösterdikleri alanı bloke etmesi gerekiyordu: Zenginlik ve güç elde etmek için rekabet. Öyleyse ekonomik etkinliklere akan tüm o insan enerjisiyle ne yapılmalıdır? Rousseau'nun önerdiği çözüm bu enerji için yeni kanallar açmak, onu ekonomik yaşamdan çıkartıp politik yaşama doğru yeniden yönlendirmekti.

"İyi düzenlenmiş bir kentte," der Rousseau "her birey toplantılara koşarak gider, kötü bir devletin yönetimi altında kimse orada ne olup bittiği ile ilgilenmez." Modern insanların kendilerini içine atmaktan mutluluk duyacakları bir politik yaşam yaratmak çok önemlidir. Bu insanları cezbetmek ve onları tatmin etmek için devlet onlara kendilerini "cüzdanlarıyla değil kişilikleri ile" savunup ifade edebilecek bazı araçlar sağlamak zorundadır. Rousseau'nun eşitsizliğin haklı çıkartılabileceğini düşündüğü bir durum tek nokta da buradadır: "liyakat ve erdem"e dayalı ya da daha somut olarak "devlete yapılan gerçek hizmet"e dayanan "onurun eşitsizliği." Hatta Rousseau uygar bir onur için "rekabeti ve öykünmeyi" yüreklendirmiştir. (*Pologne*) Rousseau genel onur ve beğeni dürtüsünün, insanları bireysel tutku ve enerjilerini ortak amaçlara yönlendirmek, kendilerini erdem

açısından göstermek için cesaretlendireceğini umut etmişti. Ama bu eşitsizliğin kontrol edilmeksizin kendi haline bırakılması durumunda bir kanser gibi yayılması önlenmeliydi. Bu nedenle kalıtımsal sıfatlar ve ayrımlar kesinlikle yasaklanmıştı; *(Corsica)* kişisel ayrımlar kayırmalara yol açmamak için yukarıdan tayin edilerek değil aşağıdan "halka açık" olarak yapılmalıdır, böylece kayırma yoluyla dağıtılmalarının da önüne geçilmiş olur. Politik onura parasal ödüller eşlik etmemelidir ki bu onur, onu yerine geçirmek istediğimiz gücün elde edilmesi için bir sıçrama tahtasına dönüşmesin. Fakat onur için girişilen yeni rekabetin zenginlik ve güç için girişilen yeni rekabetten en önemli farkı Rousseau'nun oyununda *herkesin kazanabilmesiydi*. Bazı insanların başarıları başka insanların başarısızlıklarına dayandırılmıyordu; erdemin meyvelerinin tüm insanlar tarafından toplanmaması için hiçbir neden yoktu. Her insanın iyi bir yurttaş olacağının bir garantisi yoktu. Fakat *citoyen* (yurttaş) kimliğinin doğasında bazı kişilere özel ve diğerlerini dışlayan bir şey yoktu; başkalarının bağımsızlığını tehlikeye düşürecek bir şey, paylaşılamayacak bir şey yoktu.

İnsanlar devlete "cüzdanları ile değil kişilikleri ile" hizmet ediyor olsalardı, devlet işlerinin yürütülmesine aktif olarak katılma şansına sahip olmak isteyeceklerdi. Rousseau'ya göre yurttaş katılımının en önemli nedeni verimlilik değil özgünlüktü: Kendi olmak; kendi kaderini biçimlendirmek, düşünce ile eylemi birleştirmek, kişinin yaşamını kontrol eden güçleri kontrol etmek demekti. Rousseau'nun temsiliyeti, gerçekten (belki de özellikle) temsil edici olduğu zamanlarda bile kölelik olarak görmesi bu yüzdendi. (*Toplum Sözleşmesi*) Rousseau katılımın ne derecede olması gerektiği ya da hangi kurumsal biçimlerle en iyi şekilde işleyebileceği konusunda hiçbir zaman ayrıntıya girmemiştir.[11] Fakat bize katılımcı demokrasinin bazı güçlü ve imalı imgelerini bırakmıştır. Bu nedenle yurttaşların "kamu idaresinde kendilerini evlerinde [*chez eux*] hissetmeye yetecek kadar payları olmalıdır." (*Ekonomi Politik*) Ev imgesi Rousse-

11 Rousseau popüler olması gereken başlıca "egemenlik" gücünü, çoğu zaman en iyi şekilde aristokrasiye bırakılabilecek devletin günlük işlerinden ayırmıştır. (Bkz. Shklar, "Two Models," 38.) Öte yandan devletin karar yetisi dar bir alana sıkıştırdı ve halkın devlete her konuda ayrıntılı talimatlar vermesi gerektiğinde ısrar etti. "Devamlı halk meydanında bir araya gelen" eski Yunanlılara özlemle baktı." (*Sözleşme*, III.15, 430) ama bu tür bir düzenlemenin modern toplumda uygulanmasının mümkün olmadığını kabul etti.

au'nun zihninde pek çok şey uyandırıyordu: Ev insanın her zaman iyi karşılandığı, her köşesini adım adım bildiği, içinde tamamen kendine ait bir dünya kurabileceği ,"herkesin kendisi için her şey olduğu ve hiç kimsenin bir diğeri için herhangi birşey olmadığı" bir yerdi. Bir başka dikkat çekici katılım imgesi *d'Alembert'e Mektuplar*'ın sonuna doğru canlı bir biçimde ortaya çıkar: Halk festivali. Halkı aktif oyuncular ve pasif seyirciler diye bölen, izleyicileri birbirinden ayıran, hepsini kilit altında "korku, sessizlik ve hareketsizlik içinde" tutan ve baskıcı toplumsal ve politik düzeni pekiştiren modern tiyatro gerçeği karşısında Rousseau, açık havada, temiz ve ılık güneş ışığının altında, tüm insanları bir araya getirip, özgürlüklerini ifade etmelerini sağlayan kendiliğinden bir festival görüntüsü sunuyordu:

> Fakat bu eğlenceler ne amaçla yapılacaktır? İçinde ne gösterilecektir? Hiçbir şey olmasın lütfen... Meydanın ortasına çiçeklerle taçlandırılan bir kazık çakın, insanları etrafına toplayın, işte size festival. Hatta daha iyisini yapın: *Seyircilerin kendi kendilerini eğlendirmelerini sağlayın; kendilerini oyuncu yapın. Bu şekilde her biri kendini karşısındakinin içinde görecek ve sevecek, herkes daha iyi birleşecektir.* [a.g.e.]

Burada yeni bir olay, hem sanatta hem politikada yeni bir biçim ortaya çıkıyor. Artık yurttaşlar kendilerinin etkin olduğunu düşünebilirler, yeteneklerini bölen ikiliği çözebilir, benliğin yeni bir birliğine ulaşabilirler. Her insan kişiliğini geliştirip, tüm varlığını dost yurttaşlarıyla paylaşırken kendini daha iyi tanıyabilir ve kendini çok daha fazla sevebilir. Burada hem modern sanatta hem politikadaki en radikal isteklerden bazıları, kendini ifade, kendiliğindenlik, katılım ve ortaklık arayışı karşılanabilir. Burada, bu tür bir toplulukta, politik olarak etkin bir insan "*kendi rolünü oynayabilir*", "*insan ve rolü aynı olunca, insan kendi yerindedir.*" Nihayet, burada, iki ayrı ideal olarak insan ve yurttaşı, "tek bir ideal olarak birleşebilir" ve "insanın öz-çelişkilerini çözebilir, mutluluğun önündeki büyük engeli kaldırabiliriz."

İnsan ve *yurttaş* sentezi çok önemliydi çünkü Rousseau'ya göre bireyin kişisel ihtiyaçları ve istekleri politik etkinlikler ve uğraşların aracılığı olmaksızın gerçekleştirilemezdi. Fakat başlangıç olarak kabul edecekleri

bir özel mutluluk eşiğine sahip olmamaları durumunda kamu yaşamı bu insanları tatmin edemeyecektir. Yaşamlarında böyle bir mutluluktan yoksun insanların politik varlıkları da kuşkuludur; bu insanlar kişisel başarı sağlamak için politikayı kullanma eğiliminde olacaklar ya da apolitik kayıtsızlık ve umutsuzluğa sürükleneceklerdir.

> Her insan kendini doğru yerde hissederse ve insanlar kötü inşa edilmiş bir devlette yaptıkları gibi birbirlerine karşı koyarak kendilerini harcamak yerine, kamu yararı için işbirliği yaparlarsa... devletin konumu sağlam olur. [a.g.e.]

Tüm ekonomik ve politik yararlara ek olarak anaç devlet, duygusal ve psikolojik yararlar da sağlamalıdır: Bu devlet politik yaşama ve eyleme doğru taşacak olan özel "neşe" kaynakları yaratmak zorundadır. Rousseau'nun erdemi yaratacağını düşündüğü bir mutluluk biçimi romantik aşktı.

Emile ile Sophie birlikte yaşamaya karar verdikleri zaman, bilge eğitmen onları, çevrelerini saran toplumun baskısından koruyacak politik bir topluluğa ait olmadıkları sürece başarılı olamayacakları konusunda uyarmıştı. Rousseau romantik aşkın bu toplumdaki olabilirliği üzerinde düşündüğünde durum daha da dehşet vericiydi: Birincisi romantik aşıkların bir araya gelmesi son derece güçtü. Burada da modernite paradoksuna rastlanmaktadır: Aşkı mümkün kılan koşullar onu imkânsız hale getirmiştir.

> Sorun şu ki, toplum, insanların kişiliklerini geliştirirken aralarında sınıf farkları yaratır fakat toplumsal farklılıklar gerçek kişisel farklılıklara denk düşmez. İnsanlar ne kadar fazla katmanlara ayrılırsa birbirlerinden o kadar uzaklaşırlar. Bu nedenle çok sayıda yakışıksız evlilikle ve bunlardan kaynaklanan pek çok kötülükle karşı karşıya kalırız. Böylece eşitlikten ne kadar uzaklaşırsak doğal duyguların o kadar çok değiştiğini görürüz: Büyükle küçük arasındaki mesafe ne kadar açılırsa, evlilik bağı o kadar gevşer; zenginle yoksul arasındaki uçurum derinleştikçe, daha az sayıda koca ve baba olacaktır. Ne efendi bir aileye ait olabilir ne de köle. Onlar ancak bir sınıfa ait olabilirler. [*Emile*]

İnsanların geçmişe kıyasla az çok eşit oldukları metropolde, en içten ilişkiler bile çıkar hesabıyla belirlendi. Evlilik zenginlik ve güç elde etmenin, bunları sağlamlaştırıp çoğaltmanın bir aracı olarak görüldü. Genç erkeklere ve kadınlara, insan pazarında üzerlerine spekülasyon yapılan metalar gibi davranılmaya ve birbirlerine karşı da bu şekilde davranmaları öğretilmeye başlandı. "Babam beni satmış mı?" diye feryat etti Julie. "Evet, birkaç parça mal [*marchandise*] karşılığı kızını satmış ve beni harcayarak kar etmiş! Kendi yaşamını benim yaşamımla ödemiş!" Evlilik, masum gençliğin modern toplumun en önemli deneyimini yaşamaya ilk adımı atmasına hizmet etmiştir. Yetişkin olarak yaşamlarına satılarak başlamışlardır; evrensel pazar koşullarına uyarak yavaş yavaş kendilerini satmayı öğreneceklerdir. Modernite (görünüşe göre) benliği sadece sermayeye dönüştürmek için özgürleştirmiştir. Bireyciliğin ve *duyarlılığın* modern gelişmesi kişisel yakınlığa ve aşka yeni boyutlar kazandırmıştır: Yine de her gerçek kişisel ilişki yeraltına inmeye ve modern toplumun tüm kurumlarını ve değerlerini karşısına alarak kendini tanımlamaya zorlanmıştır. Sosyal ilişkiler "kamu" ve "özel" diye ikiye bölünmüştür; bireyin kendi olabilmesinin tek yolu ikili bir yaşam sürmesidir.

Rousseau devletin, insanın en yoğun ve derin kişisel duygularının kaynağı olan "kalbin" içinde kendini ifade edebildiği sosyal koşulları yaratarak, bu ikiliğin üstesinden gelebileceğine inanıyordu. Bunun için önce genç erkekleri ve kadınları ailelerinin ortak iradesinden kurtarmak ve herkese herkesi sevme ve evlenme özgürlüğü vermek geliyordu. Rousseau buna olanak sağlamak için gençlerin toplum gözetiminde bir araya gelerek birbirlerini tanıyıp aşık olacağı festivaller düzenlenmesini önerdi. "Çocukların eğilimleri biraz daha özgür olacaktır; ilk seçimlerini az çok kalplerine dayanarak yapacaklardır; anlaşmalar daha çok yaşa, huya, zevke ve karaktere göre yapılacak ve başkalarına zarar verecek kötü eşleşmelerin nedeni olan mevki ve zenginliğe göre yapılan anlaşmalara daha az ilgi gösterilecektir." Eğer bireyler, çizgileri geçerek, kalplerinin yaptığı seçime göre evlenirlerse, "sınıf sınırlamalarına daha az dayanan bu evlilikler, grupların oluşumunu, öfke yüklü eşitsizlikleri engelleyecek ve halkın, yasaların ruhu altında daha iyi yaşamasını sağlayacaktır..." Erkeklerin ve kadınların kendilerini birbirlerine göstereceği etkinlikler "insanları bir halk eğlencesi olarak bir araya toplamaktan çok, büyük bir aile gibi bira-

raya getirecektir." Bu nedenle devletin korunması, ahengi ve refahı neşenin ve mutluluğun bağrından doğacaktır." (*d'Alembert*'e *Mektuplar*) Yurttaşları büyük bir aileyi oluşturan anaç bir devlette, özel ve kamu yaşamı ikiliğinin üstesinden gelinebilir. "Tek saf neşe halkın neşesiyse eğer," tek saf cumhuriyet, içindeki kolektif yaşamı yurttaşlarının bireysel yaşamlarının doygunluğunun meydana getirdiği cumhuriyetti. Öyleyse en güçlü devlet insanlarının kendi benliklerine sahip olmalarını en fazla sağlayan devletti. Rousseau hem bireyselliğin hem topluluğun, hem özelin hep kamusalın özlemini bu kadar istekle duyan modern gençliğin, ancak romantik arzularının gelişip politik amaçlara dönüşmesi halinde bu tür bir devletin ideal müşterisi olacağını ilk anlayandı.

Rousseau'nun bu tür bir topluluğa ilişkin en canlı ve somut görüsü *Yeni Heloise*'in başlarında, Saint-Preux'nün İsviçre Alplerinin ücra bir köşesindeki Haut Valais kırsalına yaptığı huzur dolu ziyarettir. Bir süre sonra bireylerinin "ruh eşitliği" [*égalité d'âme*] ile mutluluk içinde yaşadığı ve ova üzerindeki şehirlerde hiç karşılaşmadığı "çıkarsız bir insanlık" yaydığı bir topluluk bulur. Bu bölgenin ekonomisinin kendine yeter bir ekonomi olduğunu öğrenir: Dolaşımda çok az miktarda para vardır, zaten paraya hiç ihtiyaç yoktur çünkü her insanın temel ihtiyaçları karşılanmaktadır. Bu nedenle yabancı paralara ya da ticarete gereksinim duyulmaz. Kimse için yoksulluk ya da lüks yoktur ama herkes için bolluk vardır. Burada yaşayan insanlar yaptıkları işten mutluluk duyar. Kendilerinden ve sahip olduklarından hoşnut oldukları için bir pazar oluşturmazlar, burjuva ekonomisine (ve cazibesine) uzaktırlar. Zira "kimsenin buraya iş için gelmesinin mümkün olmadığını bildikleri için" yeryüzündeki şehirleri kasvetli bir biçimde örten yaygın kuşku ve güvensizlikten kurtulmuşlardır. Buna bağlı olarak "buraya gelen herkes hoş karşılanır." Sınıf ayrımları var olmaya devam eder ama belli bir eşitlik çerçevesinde; ne zengin vardır ne de yoksul ve "hizmetkarlar efendileri ile aynı masada yemek yerler." Buradaki temel toplumsal birim ailedir ama dünyadaki ailelerden çok farklı bir aile biçimidir: Burada "çocuklar akıl çağına eriştiklerinde anne babalarıyla eşit hale gelirler." Aile "itaatin ve kullanmanın değil eğitimin ve özgürleşmenin aracıdır: "Devletteki özgürlük evde de hüküm sürer ve her aile devletin bir imgesidir." Saint-Preux romantik çiftin buraya yerleşip kendi benliklerine sahip olarak yaşayabileceğine inanır. (*Julie*)

Aşıklar bir kez sonsuza kadar mutlu bir şekilde yaşama özgürlüğüne sahip olduktan sonra, nasıl yaşayacaklardır? Rousseau'ya göre, birincisi, bu özel aşkın müthiş yoğunluğu yavaş yavaş azalacaktır. Aşıklar yaşlanıp çocuk ve sonra torun sahibi olduktan sonra, daha geniş bir grupla duygusal yakınlık içine girince, birbirlerine karşı daha az tutkulu ama daha fazla anlayışlı olacaklar ve duygularının ufku genişleyecektir. Birlikte yaşanan yıllardan sonra, Saint-Preux, Julie'ye "ilerleyen yaşımız, aşkımızın ilk ateşini yatıştırdıktan sonra birlikte düşünme ve hissetme alışkanlığımız, yolculuğumuza başarıyla devam etmek için daha az şey vaadetmeyen bir dostluk oluşturur." Zaman içinde, "gençliğimizde aşkla beslenen tüm *güzel duygular* [sentiments honnêtes] aşkın bıraktığı kocaman boşluğu dolduracaktır. Bu mutlu insanların bağrında [Haut Valais köylüleri], onların örneğinden ilham alarak, insanlığın tüm görevlerini gerçekleştireceğiz; iyiyi yapmakta birleşecek ve yaşamadan ölmeyeceğiz." Rousseau'nun biyolojik *beslenme* (nourriture) imgesi kişinin kendini gerçekleştirmesinin genel erdemi oluşturduğuna inandığı organik süreci vurgular. Aşıklar kendi sevgilerinin ve birbirlerine olan aşklarının doğal büyümesi ve gelişmesi içinde diğer yurttaşlarını da kollar ve severler. Bu yüzden insanlar burada hem daha kendine özel hem de daha önce hiç olmadıkları kadar toplumsal olurlar.

Özgünlüğün politikası insanları özgür ve eşit, mutlu ve yardımsever kılan radikal liberal sosyal reformlar yapılmasını talep etti. Ama bu reformlar sadece bir başlangıçtı; bu reformlar bireylerin özgün kişiliklerini ifade etmelerini, tüm gizil kendiliğindenliklerini, bireyselliklerini ve içlerinde yatan yaratıcı güçlerini geliştirmelerini sağlayabildiği sürece değerliydi. Ne var ki en özgür kurum bile sonunda hayal kırıcı olabilir; ironik bir biçimde özgürleştirmeyi amaçladığı insan enerjisini baskılamaya hizmet eder hale bile gelebilir. Rousseau bu kabus gibi olasılıkla ölümüne yakın *Yalnız Gezerin Düşleri*'nde Altıncı Gezi'den sonra karşılaşmıştır. "İyilikseverlik de dahil tüm doğal eğilimlerin, kimsenin niyetine ya da seçimine bağlı olmaksızın toplumda doğalarını değiştirdiğini" ve "kendilerini itaatin yeni ve meşakkatli biçimlerine dönüştürdüğünü" ileri sürmüştür. Görünüşe göre insanlığın tüm faaliyetleri kurumlaşır kurumlaşmaz sabit, donuk, katı ve zorlayıcı bir hale geliyordu. Bu nedenle özgür kurum fikri çelişkili bir terimdi; bizzat kurumlaşma tam da korumayı

amaçladığı özgürlüğe zarar veriyordu. Bir şeyin, söz gelimi iyiliğin kabul edilebilir olması için "bizi mutlu etmesi, onu zorunluluk olmadan özgürce yapmamız gerekir. Güzel bir işin tadını yok etmek için yapmanız gereken tek şey onu görev haline getirmektir. Görevin ağırlığı en hoş zevki bile bir yük haline getirir" ve "onu mahvetmek, tiksindirici ve iğrenç bir şeye dönüştürmek için yeterlidir..." Burada hiçbir sosyal reformun üstesinden gelemeyeceği kadar sert bir kendine yabancılaşma çekirdeği varmış gibi görünür. Eğer bu doğruysa, varlığın en özgün biçiminde bile, tüm ailelerin devletlerin, toplumların, dünyaların en iyisinde bile benlik eninde sonunda bozulmaya mahkumdur.

> Her şeyin görev, zorunluluk ve kısıtlamadan ibaret olduğu topluma hiçbir zaman tam olarak uyum sağlayamadım; bağımsız mizacım insanlar arasında yaşamak isteyen biri için gerekli olan itaat konusunda beni kabiliyetsiz kıldı. Özgürce hareket edebildiğim sürece iyi bir insanım ve sadece iyi şeyler yaparım. Ama insanların boyunduruğunu ya da baskısını hissettiğim an isyankar olurum, daha doğrusu direnç gösteririm ve işte bu yüzden hiçbir şeyim. [a.g.e.]

"İnsanlar arasında yaşamak isteyen herkes için gerekli olan itaat": Tüm ütopik umutlara konan bu ipotek Rousseau'nun son yıllarına damgasını vuran geri çekilmeyi ve umutsuzluğu pekiştirdi. Bu son yıllarda o, kendini makinede bir hayalet, mistik bir mutluluğun özlemini duyarken yabancılaşmış emeğe batmış biri gibi hissetti.

Görevle kendiliğindenlik arasındaki ilişki zaman zaman Rousseau'yu umutsuzluğa itse de, onunla başa çıkmaya çalıştığı, onun nasıl çözülebileceğini düşündüğü zamanlar da olmuştu. Özgür insanın kendine dayatılan bir şey olarak görüp reddetmeyeceği bir yurttaşlık biçimi geliştirmenin esas olduğunu biliyordu. Rousseau buna her insanın ait olmak istediği devleti kişisel olarak *seçme* imkânını maksimuma çıkararak ulaşmayı umut ediyordu.

Fakat açık şekilde rıza bile koşulsuz itaate yeterli dayanak oluşturmuyordu: İnsanlar devletlerine açık çek vermeye asla yetkili değillerdi. "Ki-

şinin özgürlüğünden feragat etmesi insan olmaktan feragat etmek, insanlığın hak ve görevlerinden vazgeçmek demektir. Böyle bir feragat insan doğasıyla bağdaşmaz çünkü insan iradesinden özgürlüğü çıkartacak olursa, eylemlerinden de ahlakı çıkarmış olur." Fakat yasaların gerçekten *onun* yasaları olması için, her insan onları doğrudan, kendi başına yazmalıdır, bir vekil, bir temsilci aracılığı ile değil: Temsilcilik köleliktir çünkü yurttaşları kendi seçimlerini yapma şansından alıkoyar. Rousseau'nun "devlet içindeki kısmi topluluklar" yasağının altında yatan da kişisel seçime ilişkin bu kaygıdır: Onun tüzel kişiliklere gerçek itirazı bireyle devlet arasında aracılık eden sosyal rolleri yaratırken "her yurttaşın sadece kendi düşüncelerini düşünmesini" imkânsız bir hale getirmeleridir. Rousseau'nun politik düşüncesinin en derin paradokslarından biri, genel iradenin bireyselliğin üstünlüğünü temsil etmesine rağmen, onun ancak bireylerin özgür seçimlerden doğabilmesiydi. Rousseau kişisel seçim dünyasını kendinden önceki politik düşünce tarihinin çizdiği sınırların çok ötesine taşıdı. Sadece mevcut devlet değil, sadece devletin anayasası değil, fakat tüm toplumun yapısı, tüm diğer zorunlulukları yaratan "temel anlaşma" yılda en az bir defa tüm yurttaşlara sunulmalı, yeniden seçilmeli, tekrar ele alınmalı ya da sonsuza kadar feshedilmelidir. Rousseau bu görüşü Grotius'un " her insan kendi devletinin ferdi olmaktan feragat edebilir ve ülkeyi terk ederken doğal özgürlüğünü ve malını geri alabilir" şeklindeki argümanını kullanarak savunur. Bu eğer genelde kabul edildiği gibi doğruysa, "her yurttaşın tek başına yapabildiği bir şeyi tüm yurttaşların bir arada yapamaması saçma olurdu." Bu, "toplum sözleşmesinin kendisi de dahil olmak üzere devlette feshedilemeyecek hiçbir temel yasa olmadığı" anlamına geliyordu. Bu nedenle, Shklar'ın dediği gibi "Rousseau'nun sisteminde seçime pek yer olmadığını..." söylemek haksızlık olacaktır. (Two Models, 36) Aslına bakılırsa Rousseau en hayati seçimi yapmayı insanlara bırakmıştır: Tüm "sistemin" seçimini. *İnsanlar* ancak olmayı seçerlerse *yurttaş* olacaklardı. Devleti kusurlu bulurlarsa devletin gitmesi gerekecektir. Rousseau'nun kişisel özgünlük arayışı politik zorunluluğun kişinin onayına dayanması görüşünü kendinden önceki tüm düşünürlerden daha fazla ciddiye almasına neden oldu. İnsanların bir topluluğa kendilerine yabancılaşmadan ait olabilmeleri için topluluğun varlığı

daima kuşkulu, sonuca bağlanmamış bir sorun olarak kalmalıdır. Özgün insanlar topluluğu çözülmek ve kendini tekrar tekrar yeniden yaratmak zorundadır; toplum sözleşmesinin devamlı tartışılması ve yeniden onaylanması gerekir.

Anaç Devletin İç Çelişkileri

Bu ideal topluluk kendini içsel olarak bir arada tutabilseydi bile, dış dünyanın baskılarıyla baş ederken büyük güçlüklerle yüzleşmek zorunda kalırdı. Karşı karşıya bulunduğu tehlike askeri bir fetihten çok barışçıl bir erozyondu. Stanley Hoffmann'ın belirttiği gibi topluluk yavaş yavaş "kapalı devre vatanseverlik uygulamasından hırs ve gösteriş yarışına sapabilir." Böyle bir çürüme karşısında güvende olmak için "küçük topluluğun sadece kendine yeter olması yetmez, aynı zamanda *yalıtılmış* da olmalıdır. Yurttaşların yabancılarla teması geçici ya da rastgele bir temastan daha fazla ise, yurttaşlar 'birini tanımak için onu karşılaştırmak' şeklindeki kötü uygulamaya dönme eğiliminde olabilirler." Coğrafya Haut Valais sakinlerini koruyordu: Dağların arasında gömülü olduklarından dışarıdan gelecek kışkırtıcılar için endişelenmelerine gerek yoktu. Öte yandan kendileri ya da çocukları dışarı çıkmak için nadiren bir dürtü hissetse bile içinde yaşadıkları topluluk bu konuda endişelenebilirdi. Evden ayrılmada özgür olsalardı, baştan çıkarıcı dünyaya boyun eğebilir ve asla geri gelmeyebilirlerdi; ya da daha kötüsü sadece, dağı ovanın imgesine -belki de bilmeden- dönüştürmek için geri gelebilirlerdi. Dünya ile birleşme ancak "tüm dünya... buna benzer topluluklarla kaplıysa" tehlikeli olmaktan çıkar. (Hoffman, "Rousseau on War and Peace," 330) Yazık ki, dünyanın kurtuluşu pek yakında gerçekleşmeyecekti ve Rousseau böyle bir beklentisi olan son kişiydi. Fakat eğer birleşme kötüyse tecrit daha da kötü olacaktı. Topluluk dünyadan saklanmaya devam ederse, yurttaşlarının sadece kişisel seçimlerinden ve bağlılıklarından filizlenebilecek olan engin insan enerjisini çekmede başarısız olacaktı. Bunun nedeni seçimin ve bağlılığın, gerçek alternatiflerden doğmadığı sürece, ne psikolojik ne de politik olarak verimli olabileceği, ne bireysel ne de toplumsal dayanışma sağlayabileceğiydi. İnsanlar gerçek alternatiflerle karşılaşmadıkları sürece,

acımasızca hareketsizliğe ve kayıtsızlığa kayacaklar, edilgen bir biçimde programlarını gerçekleştiren mekanik insanlara dönüşeceklerdir. Topluluğun yapısı bir bütün halinde kalabilir ama yapının kapsamayı amaçladığı yaşam akıp gidecektir. Burada başka bir acımasız ironi ortaya çıkar: İnsanların özgün olmamak için de gerçek bir fırsatları olmadıkça, gerçekten özgün de olamazlar. Bu yüzden Rousseau'nun, kendini bir şekilde güvenlik altına alan anaç devleti kendi hedefini yok edebilir; başarısı kendi ruhunun en derin kaynaklarını kurutabilir. Eğer devamlı içerden yıkılma tehlikesi ile karşı karşıya olmazsa, içsel anlamını kaybedebilir. Kendi yaşamı ve enerjisi aleyhine dönebilir.

Bu çelişkiler en somut olarak Rousseau'nun ideal topluluğunun en canlı temsilcisinde, Haut Valais'de ortaya çıkar. Saint-Preux keşfettiği yöreyi betimledikçe, "binlerce şaşırtıcı görüntünün görkemini, çeşitliliğini, güzelliğini; etrafında sadece yeni şeyler -tuhaf kuşlar, garip ve bilinmeyen bitkiler- görmeyi, yeni bir doğayı gözlemlemeyi, kendini yeni bir dünyada bulmayı" över. (*Julie*) Burada arketipik modern bir insan henüz ayrıldığı ovanın modern şehirlerine aykırı bir çevreyi yüceltmektedir. Ve yine de çelişkili bir biçimde burada övdüğü nitelikler esas olarak moderniteye özgü olanlardır. Haut Valais'yi son derece *yeni* bulur: Haut Valais zihni açar, benliği geliştirir, yeni olanaklar yaratır, yaşamı daha dolu ve yoğun kılar. Onun bu görüsündeki ironi, gördüğü dünyanın bu dünya ile sadece *dışarıdan* biri olarak yüzleşen kişi için yeni ve halisünatif oluşundadır; özgürleştirici niteliği bir *uzaklık* meselesidir. Saint-Preux bu dünyanın içine girip, onu kendi kurallarıyla yaşamak için çalışmaya başlar başlamaz, yapısının aslında başlangıçta onu idealize etmesine yol açan modern değerlere tamamen düşman olduğunu anlar. Dağ başındaki bu sığınak, yurttaşlarını kişisel çıkarların dış dünyayı kırıp geçiren yıkıcı çarpışmalarından benliklerini şiddetle güçsüzleştirerek korumayı başarmıştı. Bu dünyanın böylesine huzurlu ve uyumlu olmasının nedeni, Rousseau'nun şaşırtıcı imgesinin açığa vurduğu gibi, "Gereğinden fazla canlı olan tüm *arzularımızın yok edilmesi* [s'émoussent]" idi. Yok etme süreci "duygularımızın -onları ıstırap verici de kılan- şiddetini götürür ve kalbimizde sadece bir ışık ve hoş bir duygu bırakır. Bu nedenle aşağıdaki dünyada insanlara en fazla acı veren tutkular burada insanları en çok mutlu edenlerdir." Haut Valais sakinleri son derece çıtkırıldım oldukları için "zevkleri

daha az coşkulu" ve "tutkuları daha ılımlıdır"; onlar için mümkün olan en büyük mutluluk negatiftir: "onları mutlu eden huzurlu bir dinginlik zevk aldıkları şeyleri yapmak değil, acılarından kurtulmaktır." Artık bu "yeni dünya"nın pek de yeni olmadığını görebiliriz. Bu yüksek dağlar coğrafi bir rastlantı değildir: Bu dağlar bizi eski, bildik bir sembolik hiyerarşinin yükseklerine, bir Hıristiyanlık Cennetine yerleştirir. "Kişi kendini *insanlardan daha yüksek bir seviyeye* kaldırırken [au dessus du séjour des hommes] tüm basit ve dünyevi şeyleri geride bırakır; ruh, uhrevî diyarlara yaklaşırken, onların değişmez saflığından bir şeyleri içine çeker." Orada mutluluk içinde yaşayan yaratıkların insanlarla ortak çok az şeyleri vardır: İnsani duygularının çoğu sakatlanmış, kalanları yok edilmiştir: Onlar ölü ruhlardır. Göğe yükselirken "*her şeyi unutursun, kendini unutursun* ve nerede olduğunu anlamazsın." Cennetsel bir mutluluğun bedeli ağırdır: Yaşam, duygular, içsel zevkler ve değerler, insanı insan yapan şeyler, kişinin benliği, "her şey" gitmek zorundadır.

Şimdi biz neredeyiz? Modern bir gençle, yoldaki ağaçla, Saint-Preux ile birlikte, kendi benliğini bulmanın uzun ve dolambaçlı yolundayız. Onunla birlikte bireyin kendi özgünlüğünü idame ettirmek için bir sevgiliye ihtiyaç duyduğunu; romantik çiftin yabancılaşmanın baskılarından ve kendini çevreleyen yabancılaşmış toplumdan korunmak için politik bir topluluğa ihtiyacı olduğunu; ve topluluğun kendisinin aşmayı umut ettiği toplumlardan ve devletlerden korunmaya ihtiyaç duyduğunu keşfettik. Saint-Preux, Haut Valais'i çevreleyen dağların ördüğü duvarın ardında huzurlu bir topluluğa rastladı. Burası birçok bakımdan aradığı yere benzemekteydi. Fakat Haut Valais'deki yaşamın derinliklerine indikçe ağacı koruyacağını umduğumuz duvarların onun yaşamak için ihtiyaç duyduğu ışığı ve havayı kapattığını gördük; o burada ancak yok olmuş bir durumda yaşayabilir. Bu duvarların ardında ani ve sarsıcı bir geri dönüş yaşadık. Benliğin neredeyse kendini gerçekleştirecekmiş gibi göründüğü bir sırada, yaşamı ve gücü elinden alınmıştır. Tam da insanla yurttaşı birleştirmenin en olası göründüğü yerde "insanların seviyesi" ile bağlarımız tamamen kopmuş, başlangıçta özgünlüğü ideal bir biçimde sağlayacakmış gibi görünen topluluk aksine sonunda kendini yok etmenin ortamı haline gelmiştir. Bu devlet anaç ise eğer, çocukları ölü doğar.

Fakat bu geri dönüş ile ilgili en sarsıcı şey; Saint-Preux'yü çeken, uyum sağlamak amacıyla ters yöne gitmesi için onu baştan çıkaran güçtür. Ölü devleti betimlerken yazdıkları yaşamın ateşi ile parlar ve orada yaşamak için yanıp tutuşur. "Ah Julie, keşke hayatımızı bu bilinmeyen yerde bir arada geçirebilsek": Bu romantik dilek şimdi yeni ve uğursuz bir anlam taşır. Bir kaçış özlemiymiş gibi görünür: Gerçek dünyanın dışına, bedensiz, ağırlıksız bir dünyanın içine doğru bir adım atabilsek, bir şekilde daha az tutkulu, daha az hırslı, daha az bilge, daha az canlı, daha az insan olabilsek, kendimiz olmayı bırakabilsek — *o zaman* mutlu olabiliriz. Rousseau'nun özgünlük politikası en derin ve somut noktasında aniden karşıtına dönüşür. Dürtü ve fikirlerin bu kutuplaşmaları derin bir yakınlıkla birlikte var olur; tek ve paradoksal bir noktada birbirine kavuşur. İşte anlamak zorunda olduğumuz bu tuhaf kavuşmadır.

IV

Özgün Olmamanın Politikası

Julie'nin Yaşamı ve Ölümü

Çok sevgili Julie, sen hükmetmek için dünyaya geldin. Senin imparatorluğun en akla uygun olandır; o iradeyi bile aşar.

ROUSSEAU, *Yeni Heloise*

Bu devrim-sonrası ve karşı-devrimci bir tutuculuktur, öbür uçtan gelen liberal standartlara, geriden değil, önden gelene; eskiden değil yeniden gelene karşı ayaklanmadır.

THOMAS MANN, *Doctor Faustus*

Dünyayla arandaki savaşta, dünyayı koru.
Yaşamın eşiğinde iki görevin var: Bunlardan ilki, çemberini giderek artan biçimde daraltmak, ikincisi ise çemberin dışında bir yerlerde kendini kaybetmediğinden emin olmaktır.

KAFKA

Rousseau'nun, modern insanın nasıl tam olarak kendi olacağı konusundaki görüşleri, en yüksek derecede bir entelektüel başarı, radikal hayalgücünün bir zaferidir. Ama bu başarı, aynı zamanda, hayalgücüne ait bazı kaygı verici belirsizlikleri de ortaya çıkarır. Rousseau'nun kendini-yaratma projesinin tam merkezinde, ona düğümlenmiş şekilde, tam karşıt bir güdü buluruz: Kendine yabancılaşma arzusu — ve en sonunda kendini yok etme arzusu. Bu kutuplaşmayı keşfederken, yemyeşil, sık ve romantik

bir orman gibi bizi baştan çıkaran ve içine çeken tuhaf bir dünyaya gireriz. Ne kadar derine gidersek o kadar karanlıklaşır ve hangi kutbun hangisi olduğunu söylemek güçleşir. Rousseau karanlıkta, Saint-Preux'nün dağdaki hali gibi, her şeyi unutur, kendini unutur ve bulunduğu yer ile bağlantısını kaybeder; ancak derin bir bulanıklık ve uzun süren bir acıdan sonra yeniden bulur. Dünyasını böyle karanlığa boyayan kaygıdır: Yüzleşmeye dayanamayacağı bir durumun üstünü örtmek ister. Bu kaygı, ironik bir biçimde, organik olarak özgünlük arayışının kendinden doğar. Rousseau, insanların ne kadar istekli çalışırlar ve bu amaç üzerindeki istek ve enerjilerini ne kadar fazla yoğunlaştırırlarsa o kadar fazla dehşete düşmek zorunda kalacaklarını -yalnızca başarısızlıktan değil fakat belki de daha fazla başarıdan- anladı. Bu korkulardan, insanların içinde kendilerini değiştirmek ve olabildiğince uzağa kaçmak için ümitsiz bir istek filizlenir. Rousseau bu yeni, sapkın projede başarılı olabilmeleri için özgünlük arayışlarının enerjisini ve dinamizmini kendilerine karşı döndürmeleri gerektiğini gördü. Bu noktada yeni bir politika doğdu: Özgün olmamanın politikası. Bu politika kendileri olmayı en çok önemseyenlere -aynı zamanda da kendileri olmaktan en çok korkanlara- modern gençliğe hitap ediyordu. Bu politika özgünlük arayışının idealist lisanını konuşmaya devam etti. Ama bu yeni politika, onların dolu dolu yaşama isteklerini ölümün yeni bir biçimine duyulan bir özleme ve benliğin nasıl bulunabileceğine ilişkin radikal içgörülerini, onun nasıl geri dönülmez biçimde kaybedilebileceğinin bilgisine çevirmenin yollarını aradı. Bu değişim ancak, en köleleştirildikleri sırada onları en özgür olduklarına inandıran sahte bilinç biçimlerinin ve geçmişte olduğundan çok daha fazla bir şekilde kendilerine yabancılaşmalarına karşın kendilerini tümüyle özgün hissetmelerine neden olacak kendini-kandırmaların yardımıyla işleyebilirdi.

Bu iki karşıt ve radikal dürtü, *Yeni Heloise*'de birbirlerine yaklaşır ve iç içe geçerler.[1] Rousseau iki genç aşığın, Saint-Preux ve Julie'nin, yaşam öykülerinde, modern erkeklerin ve kadınların yüzleşmek zorunda kala-

1 Aşağıdaki *La Nouvelle Héloise* (Julie yahut yeni Heloise, Öteki Yayınevi) tartışmamın çıkış noktası *The Party of Humanity*'de Peter Gay'in yazısı, "The Three Stages in Love's Way: Rousseau, Laclos, Diderot" (Aşkın Yolunda Üç Basamak: Rousseau, Laclos, Diderot), özellikle 135-146

caklarına inandığı kişisel ve politik alternatifleri dramatize etti. Rousseau, onların içinden geçtiği değişiklikle, bu modern belanın ne kadar korkutucu olduğunu gösterdi.

Özgünlük, Suçluluk, Kaçış

Rousseau'nun öyküsü ilerledikçe, aşıklarla özgünlük arayışlarının can alıcı bir anında karşılarız. Bu "eğitimin en önemli ve en zor kısmı, çocukluktan erkekliğe geçişi oluşturan krizdir." Hiçbir belirli adresi, hiçbir kökeni, hiçbir kişisel ve toplumsal geçmişi olmayan Saint-Preux, yaşamına yön verebilmek için ümitsizce böyle bir krize gereksinme duyar ve bu krizi kolayca ve mutlu bir şekilde atlatır. Julie için bu daha karmaşık sorunlara yol açar ve onu korkutucu bir seçim yapmak zorunda bırakır. O anda hissettiği tutku, geçmiş yaşamının amacına ve anlamına tamamıyla ters düşer. Julie'nin bütün eğitimi ve yetiştirilmesi, babasının hırslarına aracı olmak için tasarlanmıştır. Babasının toplumsal amaçları, Avrupa toplumunun henüz tam anlamıyla *burjuvalaşmadığı* olmadığı bir dönemde, Avrupa *yüksek burjuvazisi* (haute bourgeoisie) için tipiktir. Kızını, en eski ve en yüksek asalete sahip olan fakirleşmiş bir toprak sahibiyle, Baron de Wolmar ile evlendirmek ister. Daha önce kullandığımız terminolojide, bu, aile statüsünün erişilmiş olandan verilmiş olana değiştirilmesi, soyundan gelecek olanların ise kişilerden kurumlara dönüştürülmesi anlamına gelir. Burjuva hayatına özgü bir hastalık olan bu paradoks, bu benlik yitimi projesi, burjuva hayatının en büyük kişisel başarı tasarısıdır. Julie babası hakkında "kızını bir eşyaya çevirdi (...) ve benim sayemde kâr elde etti" böylece "kendi yaşamını benimkiyle ödedi" der ve onu "bir köle"ye çevirdiğini söylerken tamamıyla haklıydı. Bu kölelik, babasının ekonomik özgürlüğünün doğal sonucudur. Kızına bir eşya gibi davranırken -kendine de her zaman davrandığı gibi- ailesini sonsuza dek dalgalanan değişken insan pazarından uzak tutmak istiyordu. Bir çeşit toplumsal simyacılık vasıtasıyla, kimliklerinin kökenini malın akışkanlığından, taşın sertliğine dönüştürmeyi ümit ediyordu. Yaşamı süresince Julie, bu tasarımı babasının hayal edebileceğinden çok daha ayrıntılı ve ciddi olarak uygular — sadece yeni dünyasının ani ve feci sonunu babasının görmesi için.

Julie öğretmeninden liberal bir eğitim alırken, özgünlük arayışı için hem aristokrat hem burjuva normlarını reddetmeyi öğrenir. Özgünlüğü aşkta bulur, lakin Saint-Preux'nün aşkı yetmez. Romantik aşk, kaynağının dışına, çevresindeki dünyaya taşar; daha geniş bir topluluk tarafından tanınmaya ve desteklenmeye ihtiyacı vardır. Oysa mevcut dünyada, bu desteği sağlayabilecek bir topluluk ve romantik aşıkların özgünce ait olabilecekleri bir yer yoktur. Bu nedenle Saint-Preux ve Julie bir arada kalmaya karar verdikleri takdirde ya kaçacak ve yol kaçakları olarak yaşayacaklar ya da kendi toplumlarında olabildiğince az fark edilmeyi başaracaklardır. Julie bu ikinci yolu izlemeyi ümit eder. Gizli aşkından son derece emin olmasına rağmen, dünyayı aldattığı için kendini suçlu hisseder —"*coupable mais non dépravée.*" Aşığının çocuğuna gebedir, evlenmek ve yuva kurmak ister, "*hatasının* [faute] içinden, onu *düzeltmenin* [la réparer] yollarını çıkarmayı" ümit eder. Eğer yasak aşkları meşruluk kazanır ve sürdükleri çifte hayat birleşirse, toplumu aldatmak için kullanılan negatif enerji toplumu destekleyecek pozitif enerjiye dönüşebilir. O zaman çocukları "aşklarının ilk meyvesi, aralarındaki bağı sağlamlaştıran bir mühür" olacaktır. Yapılan hatadan onu düzeltecek yolu çıkarmak, Rousseau'nun bütün olarak modern toplumun hataları için önerdiği diyalektik çözümle aynıdır. Eğer modern toplum kendinden doğan romantik idealistleri kabul edip tanırsa, belki açtığı yaraları da iyileştirebilir.

Ne yazık ki bu toplum, bu genç idealistleri kabul etmeye yalnızca isteksizlik göstermiyor, aynı zamanda benzersiz bir canavarlıkla sırtını da onlara dönüyordu çünkü cisimleştirdikleri ideallerden korkuyordu. Şayet Julie yalnızca evlenmek isteseydi, bu istek kendi başına kabul edilebilir olabilirdi. Aşıklar sonsuza kadar mutluluk içinde yaşarlar ve bir daha asla onlardan haber alınamazdı. Oysa Julie'nin ait olduğu toplumun evlilik adetlerine olan itirazı, bu toplumun standartlarını ve normlarını inkârının yalnızca küçücük bir parçasıdır. O ve Saint-Preux yalnızca birbirleriyle olmak değil, kendileri de olmak istiyorlardı. Bunun da ötesinde kişilerden oluşan bir topluma ait olma ya da böyle bir toplum yaratma ihtiyacını duyuyorlardı çünkü kendileri ve birbirleri için olan duyguları dinamik, etraflarındaki ortama yayılma ihtiyacındaydı. Böyle duygular, kendine yabancılaşma üzerine kurulu bir toplumu ciddi bir şekilde tehdit eder; bu duyguların serbest bırakılması böylesi bir toplumun üzerine kurulu olduğu

bütün değer yargılarını yok eder. Bu nedenle bu toplumun sınırları içinde onlara meşru bir yer ayırmak, baraj kapılarını açmak olacaktır ki bu da mümkün değildir.

Toplumun gücünü ve otoritesini taşıyan Julie'nin babası, kızının duygu ve ihtiyaçlarına savaş ilan eder. Julie'nin kendini ahlaksız ve iğrenç hissetmesi için önce çocukluğunun Kalvinist lisan ve betimlemelerini kullanır. Ama kızının hissetmesine neden olduğu cinsel suçluluk sadece Julie'nin azmini güçlendirir ve babasının kötülediği cinselliğin aslında aradığı benliğin ayrılmaz bir parçası olduğunu anlamasını sağlar. Babasının yoğun istismarı, Julie'nin sahip olmak istediği kişiliği elde etme yolunda başarılı olmasını sağlar. Daha sonra babası Julie'nin aile şerefi duygusunu kullanır. Onu Baron'a vermeye söz vermiştir, Julie buna uymayarak adlarını mı lekelemiş olacaktır? Oysa Julie'nin tutmak zorunda olduğu kendi sözleri vardır; ihtiyaçlarını inkâr eden bir isim Julie'nin üzerindeki etkisini yitirir. Bir süre için aralarında bir açmaz oluşur. Ne baba ne de kızı vazgeçecek gibi görünür. Aşıklar, özgün ama istediklerini yerine getirememiş; birbirleri ve kendileri tarafından kabul edilmiş ama dünya tarafından reddedilmiş bir şekilde, kaçaklar ya da Çingeneler gibi yaşayarak yollarına devam edeceklerdir. Bu durumda, özgünlüğün alanı küçük olacaktır ama daha fazla da küçültülemeyecektir.

Ama babasının ve toplumun Julie üzerindeki gücü onun düşündüğünden daha fazladır: Bu güç bu sınırlı alanı dahi parçalayabilir. Babası ümitsizlik içinde savaşı kızıştırır: Dinsel ve toplumsal mücadelelerde yenildikten sonra şimdi tamamen psikolojik savaşa döner. Julie'ye annesinin yakın zamandaki ani ölümüne (doğru mu yalan mı olduğu belli değil), Julie'nin gizli ilişkisini öğrenmesinin neden olduğunu söyler ve dizlerinin üzerine çökerek gözyaşlarına boğulur; kızına, ileri yaşını ve kötü sağlığını düşünmesini söyleyerek yalvarır: "Seni karnında taşıyan kadınla birlikte, beni de üzüntümden öldürerek mezara yollama. Julie, bütün aileni öldürmek mi istiyorsun?" Bu yaklaşım melodramatik ve acımasızdır ama duygusal açıdan amacına ulaşır. Babası, onu sahibi olduğu bir eşya olarak tanımlar (kuşkusuz değerli bir eşya). Babasının tüm kimliği, ekonomik olduğu kadar duygusal olarak da insanlarla kurduğu mülkiyet ilişkilerine bağlıdır. Kızını bağımsız ve geçerli ihtiyaçlara sahip bir insan olarak tanımak, babanın hayatını temelden yıkacaktır. Bu nedenle

Julie sevgilisine -ve kendine- sadık kalabilmek için, hayal edebileceği en korkunç suçu işlemeye, anne ve babasını öldürmeye duygusal olarak hazırdır. Özgünlük arayışı onu bu geçişe getirmiştir: Şimdi ve gelecekte yaşamak için ona geçmişte en yakın ve en sevgili olanları yok etmelidir. Özgün insan, bu nedenle, canavara dönüşmelidir. Bu korkunç kutuplaşma özgünlük arayışının gerçekte ne kadar radikal olduğunu gösterir. Modern toplum, gördüğümüz gibi, bireye geniş faydalar sağlamak üzere kendini uyarlayıp değiştirebilir ama yapısının izin vermediği tek bir konu vardır, o da bireyin kendi olmasına izin vermektir. Gençliğin bu dünyada kendini gerçekleştirme arzusu, kişi ve dünya arasında yeni ve derin bir uçurum açmıştır. Kendileri olmak isteyen erkek ve kadınlar, kendilerini şimdiye kadar hiçbir kadın ve erkeğin olmadığı kadar topluma tümüyle yabancılaşmış bulurlar. Özgünlüğün bedeli dayanılmaz bir yalnızlık ve suçluluk duygusudur.

Bu, en iyi şartlar altında bile, kişinin dayanabileceğinin çok üstünde bir yüktür. Julie'de bunu daha da zorlaştıran duygusal derin akıntılar vardır. Aşkları ortaya çıktıktan sonra, Saint-Preux, Julie'yle bütünleştikçe, ne hissettikleri konusunda çok kesin bir ayrılma olduğunu fark eder. Saint-Preux'nün aşkının su gibi aktığı, ateş gibi yayıldığı, tüm dünyaya hayat verdiği yerde Julie'nin aşkı durağan, dingin ve dönmekte olan dünyanın hareketsiz noktasıdır. İlk kez seviştikten sonra birlikte yatarlarken Saint-Preux, Julie'nin aurasında huzur bulur. "Aşkın delilikleriyle, böyle huzur verici bir durumun ne kadar büyük farkı var!" Kalkarken, Julie'nin huzurunu bozmuş olduğu için "kendine karşı nefret ve küçük görme" duygularıyla dolar. "Aşkı benden daha iyi tanıyorsun şüphesi"yle kendine işkence eder. Julie gibi duygularını felce uğratacak, mutluluğu onun kovaladığı gibi kovalayacak, bu duyguların geleceğe akmasını değil sonsuz bir şimdide donmasını isteyecektir. Saint-Preux dünyaya Julie'nin gözlerinden baktıkça kendini aniden gelecekten çok geçmişe özlem duyarken bulur. Aşkları henüz başlamış olmasına rağmen en yoğun arzusu, ilk gecelerinin "sonsuza dek uzamasıdır." Çok geçmeden, duyguları kendi akışına geri döner ama bu yalnızca aralarındaki büyük farkı her zamankinden daha canlı duyumsamasına yol açar. Kendi olurken, Julie'nin cisimleştirdiği başka bir varlıktan feragat ediyordur. Çok güzel bir şeyin kaybının yasını tutar: "Benim coşkularım senin en yüce mutluluk kaynağı olan duy-

gunla, *lezzetli rehavetinle* (délicieuse langueur) aynı değil." Modernlik, insan için yeni bir mutluluk dünyası açmış gibi görünür: Bu akışkan, dinamik ve sonsuza kadar genişleyen bir mutluluktur. Ama modern insan bu dünyaya ancak, dinlenme ve edilgenlikten, *rehavetten* başka kendinden hiçbir şey istemeyen katı, güvenli, sonsuz mutluluktan vazgeçerek girebilir. Özgünlük arayışında olanlar bu ağır huzuru bırakmalı ve arkasından gelecek olanı ümit etmelidir. Toplum, gençliğinin özgünlük arzusuna karşı koydukça, yolu daha daralacak, daha şiddetli çatışmalar çıkacak, bu çeşit bir huzur için duyulan gereksinim daha derin ve daha ümitsiz olacaktır.

Bütün bu endişeden kendini korumak ve huzura varmak için Julie boyun eğer. "Senin tehditlerine karşı silahlanmıştım," diye itiraf eder babasına "ama gözyaşlarına karşı değil." Babasının onun için hazırladığı plana teslim olurken, onu olduğu kişiye dönüştüreceği kesin olan tutkuya sırtını çevirir. Bu nedenle babasına "beni öldüren sensin," şeklindeki sert çıkışına hiç şaşırmayız. Ama özgünlüğün neden olduğu korkunç yükleri kabul etmeyi reddederek, Julie kendini öldürüyordu. Kitabın geri kalanı dolaylı ama merhametsiz bir şekilde, ölümündeki diyalektiği sergiler.

İtaat Julie'nin ölümüne nasıl sebep olmuştur? Kendi için seçeceği hayatı yaşaması engellenmiştir, bu açıktır. Ama yine de yanlış adamla yanlış hayat ne kadar bunaltıcı ve moral bozucu olsa da, öldürücü değildir. Stoacı bir davranış biçiminin onun için uygun olacağını düşünebiliriz. Julie de ilk başta hayatını o şekilde yaşamaya çalışır. Kendine, babasının bedeni ve davranış şekli üzerinde güç sahibi olabileceğini ama kalbine ve iç yaşamına hükmedemeyeceğini söyler; iç dünyasının bağımsızlığı ona ait kalır. Yazık ki, dünya ile kendi arasında inşa ettiği duvar bir süre sonra yıkılır çünkü Julie modern zamanların kadınıdır, iç dünyası Stoa'nın çift prensipli evrenine kutupların birbirine olan uzaklığı kadar uzaktır. İnanacağı uzak ama nihai bir Akıl, tutunacağı bir başka Kozmos yoktur. Çevresini saran dünyadan başka dünyası yoktur. Sadece bu dünyada, tüm duygu ve düşüncelerini eyleme geçirerek kendini tam bir varlık olarak gerçekleştirebilir. Kendine ait en derin duyusu onu tekliğe, birleşmeye yöneltir; bölünürse dağılacaktır. Ama duygularının gücünü izlediği takdirde duyguları onu nereye götürecektir? "Sonunda bir uçuruma yuvarlanacağız ve doğrulduğumuz zaman kendimizi suçlara bulanmış bulacağız. Biz, kalpleri erdem için yaratılmış olan biz." Öfke, şiddet, suç ve hissettiği

derin pişmanlığın uçurumundan kaçmayı ümit ederken ümitsiz bir atlayış yapar. "Dostum, bırak perde insin! İçine düşmekten sakınalım diye karşımızdaki korkunç ve derin uçurumu görmek gerçekten gerekli midir?" *Bırak perde insin!* İç mücadelesiyle paramparça olan Julie, en derin duygularını, algılarını, yanıtlarını ve düşüncelerini kapayarak kendini tek parça halinde tutmaya çalışır. Dünyayla arasındaki duvarı yıktıktan sonra, şimdi kendi içinde daha kalın bir duvar inşa etmektedir; Dünyanın ona biçtiği role ters düşen içindeki her şey yalnızca tükenmemeli, gözden kaybolmalıdır. Kendini özgünce yaşamaya öylesine adamıştır ki, kendini bölmeye dayanamaz. Ama bu onun daha radikal bir biçimde kaçmasına, bilfiil kendini yadsımasına neden olur. Kendisi için yeni bir proje yaratır ve kendini ona verir. Bu, *özgün olmamaktır*. Bu karşı-hedef özgünlük arayışının yarattığı baskılardan çıkar. Dünyayla ölümüne bir savaşa tutuşmaya zorlanmıştır; şimdi ümitsiz yaşam mücadelesinde dünyaya arka çıkmayı seçmiştir. Kendini, iç dünyasını öldürerek hayatta kalmaya çalışır.[2] Yine de kendini sistematik olarak öldürürken, çelişkili bir biçimde ben'in özgünlüğü düşüncesini canlı tutmaya çalışır. Bütünüyle özgünlük yoksunu bir yaşamın içinde giderek daha derine batarken, bu ölümün içindeki yaşamın "onu kendi benliğine kavuşturduğu" görüşünde daha çok ısrar eder. Bu noktadan sonra yaşam öyküsü "kendine ne yapabileceğin üzerine" kabus gibi bir deneye dönüşür.[3]

2 Bu zalimce ve çok canlı bir şekilde sembolize edilmiştir. Julie'ye baskı uygulama sürecinde, babası onu yere serer. Bunun, Julie'nin taşıdığı çocuğu, sevgilisiyle birlikte yarattığı hayatı öldürdüğünü öğreniriz.

3 Bu ibareyi Erving Goffman'a borçluyum. "Characteristic of Total Institutions" (Total Kurumların Özellikleri) 12, *Asylums*, 1-125. Julie'nin dünyasında olanlar hakkındaki açıklamamı Goffman'ın görüsüne borçluyum. Ayrıca bborçlu olduklarım: Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'inde "kötü yazgı" tartışmaları, (New York: Philosophical Library, 1956) ve *Antisemit ve Yahudi* (New York: Gerove Press, 1962); Erich Fromm'un *Özgürlükten Kaçış*'ı (New York: Rinehart, 1941); Erik Erikson'un 1950 makalesi "Wholeness and Totality"nin *Identitiy: Youth and Crisis* (New York: Norton, 1968) içinde yeniden basılan hali, 74-90; Barrington Moore, Jr.'ın *Political Power and Social Theory*'de yeniden basılmış olan "Totalitarian Elements in Pre-Industrial Societies"i (Sanayi Öncesi Toplumlarda Totaliter Etmenler) (Cambridge, Mass.;Harvard Üniversite Yayınevi, 1958), 30-88; R.D.Laing'in "Divided Self"i; Robert Jay Lifton'ın *Thought Reform and the Psychology of Totalism: A Study of*

Dönüşüm: İçteki Karşı-devrim

Julie'nin isteği kendine aykırıdır ve yenilgiye uğratır. Kendinin değil, başkalarının onun olmasını istediği gibi olmak ister. Kendi kimliğini oluşturan değil, başkaları tarafından oluşturulan ve yaratılan bir benliği ister. Ama bu arzusu amacına ulaşma yolunu kapatır: Kendini inkâr hâlâ benliğinin kendi projesidir. Var-olmamanın kendi benliği içinden gelemeyeceğini anlar. Bunun bireye dışarıdan verilebileceğine kendini inandırmaya çalışır. Dünya, Julie'yi başka bir isimle çağırarak, ona kendine ait bir isim vererek, kendi aynasında Julie'yi yeniden yaratır. Sonunda, o da evliliğini bir mucize olarak görmeye başlar. Wolmar'ın karısı olduğu anda, "aniden içimde bir devrim duyumsadım. Bilinmeyen bir güç karmaşık duygularımı çözdü ve onları iş ve doğa kanunlarına göre yeniden düzenledi." Üzerine zorla yüklenen bu evlilik durumu şimdi ona dünyanın gücünün kimliği üzerindeki ideal ifadesi olarak göründü. Burada devrimin politik metaforu çok önemlidir: Julie'nin duyguları bir çeşit tuhaf devrim ruhunu canlandırır. Bu ruh yeni takvimler başlatır ve insanın eski ihtiyaçlarıyla güdülerinin eski kurumlarla birlikte yok edilmiş olduğunu ilan eder. Bu tür bir devrimin gerçek örneği dini diriliştir. "Gerçek bir değişim hissettim. Ruhumdan nasıl da saf bir sevinç seli geçti! Rezaletle lekelenen bir kalbin uzun zamandır sahip olmadığı bir barış ve iç huzur duygusuydu bu! Kendimi yeniden doğmuş ve yeni bir hayata başlıyor gibi hissetim." Dirilişinin duygusal biçimi Hıristiyan, Protestan, Evangelistiktir ama sosyal içeriği, bu dünyada kendini şimdiye dek hissetmediği derecede evinde hissetmesini sağlar. Böylesine bir şevkle -ve böylesine bir ümitsizlikle- dünyayı kucaklayan Julie onu, onun yöntemiyle, bütün olası dünyaların en iyisi olarak kavradı. "Seremoniyi yöneten papazda ilahi takdirin enstrümanını gördüğüme ve Tanrı'nın sesini duyduğuma inandım." Julie minnet duygusuyla coşar. "Böceği süründüren, cennetleri döndüren, işlerinin en basitinde bile dikkatli olan sen takdir-i ilahi, beni aşık eden iyiliği bana

Brainwashing İn China'sı (New York: Norton, 1961) özellikle 419-72; Franz Neumann'ın *The Democratic and the Authoritarian State*'de yeniden basılmış olan "Anxiety and Politics"ı (Kaygı ve Politika) (Glencoe, III.; The Free Press, 1964), 270-300; ve hepsinin üzerinde de yirminci yüzyıl yaşamı.

anımsattın! Senin korumanla saflaşmış bir kalbin, yalnız senin sunmaya değer kıldığın hürmetini kabul eyle!" Julie'nin çapraşık diyalektiğinde hakiki bir ayin gerçekleşmiştir: Kendini başka biri olarak yeni bir bedende canlandırmıştır.

Bu yeni kişi, dünyaya yeni gelen kimdir? Hayatının büyük aşkından feragat eden bir kadın değildir bu. Böyle bir kadın her şeye rağmen (zaman zaman da olsa) feragatinden vazgeçmeye meyledebilir ve geldiği yere dönebilir. Julie, yeni rolünü benimsemek için ve bunun gelecekte hiçbir sıkıntı yaratmaması için, geçmişinin huzur bozucu öyküsünü yeniden yazar. Yeni Tarihe göre endişe edilecek hiçbir şey yoktur. Saint-Preux ile olan gönül işleri eskiden beri çıkarcıdır: Saf "çapkınlık," "iffetsizlik," "ahlaksızlık," yalnızca itaate değil aynı zamanda tüm insanlığın doğasına, mantığına, kalbine, bilincine, yargısına ve Tanrının takdirine ters düşer. Daha önce, kendini bir eşya gibi satmakla suçladığı zalim babası, "ailesinin şerefi için olduğu kadar kızının mutluluğu için de gayret gösteren bir baba" olmuştur. Üstelik kızına vurup, karnında taşıdığı çocuğu öldürdüğü zaman aslında Tanrının gazabına aracılık etmektedir: "Cennet, suçla meydana getirilen lütufları onaylamaz; anne olma şerefine layık değildim..." Geçmişi ve şimdiyi dönüştürürken sahip olduğu yeni rol, geleceğe -yalnız kendi geleceğine değil aynı zamanda Saint-Preux'nünkine de- karar verme gücüne de sahiptir. "Aramızdaki her şey değişti; kalbinin de değişmesi şart [*il faut nécessairement*]. Julie de Wolmar artık senin eski Julie'n değil, ona olan duygularında bir devrim kaçınılmaz." Burada Julie, Saint-Preux'yü mesafesini koruması konusunda uyarmıyor ve artık onu sevmemesi *gerektiğini* söylemiyor. Mesajı emredici olmaktan çok tanımlayıcı. Sadece ona durumu açıklıyor, eski Julie'nin artık öldüğünü, bedeninde artık başka bir kişinin, "Julie de Wolmar"ın yaşadığını anlatıyor ve yanlış anlamasını düzelttiği zaman duygularının değişeceğini ağdalı ifadelerle açıklıyor. Onu ikna etmek ve kendini inandırmak ihtiyacını duymuyor — aksine kendine uzak bir üçüncü kişi gibi davranabiliyor. Kendine ait gücüyle iş görmekte olan rolü her şeyi halledecektir. Saint-Preux'ye duyulan aşkın ve dayatılmış bir role olan nefretin Julie'yle hiçbir ilgisi yoktur; onlar anısı silikleşmiş ve muhtemelen artık hayatta olmayan bir insana aittir.

Tanrı'nın lütuflarından biri, Julie'yi sevdiği bir adamla evlenme olasılığından kurtarmıştır. Kocası ona aşkın evliliği zenginleştirmekten zi-

yade, ona habis bir engel teşkil ettiğini öğretmiştir. Bunun nedeni, aşıkların kendilerine birbirlerini adamalarının, onları "sivil yaşamın görevlerini yerine getirmekten, evi dikkatli bir şekilde idare etmekten ve iyi çocuk yetiştirmekten" ibaret olan gerçek evlilik işinden alıkoyar. Bunun da ötesinde, aşk sonunda kişinin dışında kalacak olan gençlik ve fiziksel çekicilik gibi sığ ve geçici nitelikler üzerine yoğunlaşır. O zaman aşk, kaçınılmaz şekilde yaş tarafından bozulur: Aşıklar buruşuk yüzler ve gri saçlarla birbirleriyle karşılaştıkları zaman, "taptıkları idoller yok olacaktır." İşte ancak, duygulardan yoksun kaldıkları o zaman kendileri olacaklar ve "kendilerinin ve birbirlerinin gerçek yüzlerini göreceklerdir [*on se voit réciproquement tel qu'on est*]." Baron ve Julie daha en baştan birbirlerine hiçbir tutku duymadıkları için (gerçekten de Wolmar'ın hiçbir tutkusu yoktur) birbirlerini en baştan "oldukları gibi görme" ayrıcalığına sahiptirler. Sonunda aşk, aşığa, evliliğin huzuruna yardımcı olmayan "devamlı bir kıskançlık çalkantısı ya da yoksunluğunu" aşılar. Julie'nin mükemmel ancak aşksız evliliği, her zaman yaptığı gibi üçüncü şahıs ağzından şöyle anlatılır: "Yaşamlarının geri kalanını birlikte geçirmek isteyen, sahip olduklarıyla mutlu olan ve kendilerini birbirlerine kabul ettirmek için *çalışan* [tâchent] iki iyi ve mantıklı insanın devamlı ve değişmez bağlılığı." Yaşamaktan keyif aldığı bu karşılıklı kendini-bilme halinin mükemmelliğini kutlayıp, Wolmar'ı "onu kendi benliğine kavuşturduğu" için övdüğünde Julie'nin kazanmış olduğu tuhaf benlik duyusunu anlamak çok önemlidir. Bu benlik, kendine yakıştırdığı ve kaçınılmaz "kader" olarak betimlediği bir sosyal rolü mükemmel bir şekilde canlandırabilmek için bütün gücüyle mücadele eden ve kendi içinde "tüm getirdikleriyle" sonsuza kadar huzur içinde bu role yerleşmekten onu alıkoyan ne varsa yok eden bir benliktir. Daha derinde, tepeden bakarak suçladığı metropol sosyetesine, kurdukları her yeni ilişkiyle "ruhlarını geride bırakan ve tıpkı bir uşağın üniforma değiştirmesi gibi evin renkleriyle birlikte bir yenisini alan erkeklere ve kadınlara" çarpıcı bir şekilde benzemeye başlar. Julie bütün boyutlarıyla kendini yok etmeye çalışmaktadır: Geçmişin anıları, şimdinin yanıtları, geleceğin ümitleri, Wolmar'ın evindeki kıyafetlere sığdıramadığı tüm benliği. Julie'nin "yeni benliği" aslında benlik-bozumunun yeni bir biçiminden başka bir şey değildir.

Dışarıdaki Karşı-devrim: Clarens'daki Dünya

Julie'nin çevresindeki insanlar özgün bir şekilde kendileri olabilselerdi, Julie sürekli olarak şimdi ümitsizce unutmak istediği insani olasılıklarla yüzleşecekti. Böyle bir çarpışmayı önlemek amacıyla, bu insanları kendini dönüştürdüğünü sandığı *kişiye* dönüştürme parlak girişimi için tüm yaratıcı güçlerini harekete geçirir. Rolünü Clarens'daki Wolmar malikanesinin hanımefendisinden, ideal yasa yapıcı ve filozof-kraliçeye genişletir. Değişmiş ve ölmüş benliğinin görüntüsünde yeni bir dünya yaratır. Özgün olmama politikasının muhtemelen ilk kuramcısı ve uygulamacısı olur.[4]

Gördüğümüz gibi, özgünlük arayışı Rousseau'yu kişisel bağımsızlık ideali ve romantik bağlılığa götürdü. Rousseau, bunların yurttaşlarının olaylara aktif olarak katıldığı eşitlikçi ve demokratik cumhuriyetlerde en iyi şekilde emniyette olabileceğini öne sürdü. Mutlu ve umutlu Saint-Preux tarafından kısa ama canlı bir şekilde sunulan Valais cumhuriyeti, bu ideali şekillendirir. Karşıt ideal ise -hükümdarlarının ve tebaasının benliklerini bütünüyle silmek üzere tasarlanan bir devlet- Clarens'ın politik sisteminde gerçekleştirilir. Valais gibi, bu da bize Saint-Preux'nün bakışından, ama bu defa romantik ümitleri paramparça olmuş, amaçsızca oradan oraya sürüklenen Saint-Preux'nün bakışından sunulur. Hastalıklı ve mazoşist bir şekilde sevgilisinin onunla birlikte yaşayacağı hayata yeğlediği hayat tarafından büyülenir ve bunu en küçük detayına kadar, korku ve hayranlıkla betimler.

Clarens'ın sosyal sistemine ilişkin en çarpıcı şey, akıcı bir deniz içinde katı bir ada olmasıdır. Kocaman bir sosyal mesafeyle ayrılmış iki statik kastla kutuplaşmıştır: Efendiler ve hizmetkarlar. Yine de bu, feodalizmin durgun suyuna benzemez: Hizmetkarlar ücret için çalışırlar ve gelip gitmekte özgürdürler; efendilerin itaat beklentilerinin gelenekle hiçbir ilgisi yoktur. Başta Saint-Preux şaşkınlık içindedir: "Kölelik, insanoğlunun doğasına o kadar aykırıdır ki, memnuniyetsizlik olmadan mevcut olamaz.

4 Starobinski, Clarens'deki politik sistemin özündeki kendini aldatma ve ikiyüzlülüğe gereken vurguyu yapan tek eleştirmendir. Özellikle Julie'nin geliştirdiği sahte-eşitlikçi adetleri analiz etmekte (V.7, 607-11), ve onları *d'Alembert'e Mektup* ve Rousseau'nun diğer eserlerindeki dürüst ve eşitlikçi adetlerle dengelemekte çok ustadır. (Rousseau, 121-7)

Yine de burada, hizmetkarlar efendilerini dinler ve karşı gelmezler." Wolmar gibi feodal bir lord nasıl olur da, insanların feodal hizmetten tiksindiği, doğal haklarını aradığı, kişisel ilgilerinin doyumsuzca peşinde koştuğu bir zamanda hizmetkarlarını tutabilir? Saint-Preux yanıtında, Rousseau'nun modern zamanların politik alternatifi olarak gördüklerini tanımlar:

> Bir Cumhuriyet'te, yurttaşlar ahlak, prensip ve erdem sayesinde düzen içinde tutulurlar; ama bir hizmetkarlar ve ücretliler ordusu güç ve baskı olmadan nasıl bir kişi tarafından tutulabilir? Bir efendinin bütün sanatı baskıyı zevk ve ilgi örtüsü altında saklamaktır. Bu sayede yapmak istedikleri onlardan yapmaları beklenen olacaktır. [a.g.e.]

Özgünlük arayışı özgür ve demokrat bir cumhuriyete götürüyorsa, özgün olmama arayışı ordu gibi yönetilen otoriter bir devleti işaret eder. Yine de modern zamanların hırslı bir biçimde bireysel olan insanları zor kullanılarak herhangi bir devlete askerlik yapmazlar — eski feodal yönetimden daha da baskıcı olan birine ise kesinlikle yapmazlar: Asker olarak değerlendirilmeden önce, bir şekilde asker olarak kaydedilmeye razı edilmelidirler. Modern bir otokratın görevi çelişkilidir: Özgür insanların akıllarını, özgürlüklerinden vazgeçmeleri için çelmelidir. Modern insanlar rızaları olmaksızın yönetilemezler; "bir efendinin bütün sanatı" onların rızalarını beceriyle kullanıp düzenlemektir. Julie ihtişamlı bir şekilde, bu sanatın pratiğini yapmayı öğrenir. Öz-farkındalığının üzerinin örtülmesine izin verdikten sonra, başkalarının akıllarını örterek rolünü ifa eder. Örtü, bu yeni otoritenin sembolü olarak asanın yerini alır.

Valais devletinde, toplumsal ve kamusal hayat, en derin kaynakları bireysel ve özel olan mutluluğu güvenceye alıp beslemek amacını taşır. Öte yandan, Clarens toplumu, bireysel ve özel hayatı parçalama arayışı içindedir. Bu projedeki ilk adımlardan biri ailenin rolünü en aza indirmek, mümkünse yok etmektir. Bu nedenle hizmetkarlar, "efendilerinin olmalarını istedikleri gibi olabilmeleri için" evlerinden mümkün olabildiğince erken yaşta, benlik duyuları gelişmeden alınırlar. "Ailenin [efendinin ailesinin] üyeleri" olurlar. "Anneleri ve babalarını değiştirerek daha varlıklı ebeveynler edinirler." Bu nedenle, sonra göreceğimiz gibi, bu vekil aile,

Rousseau'nun öz ailenin yaratabileceğine inandığı tüm duygu ve değerleri çürütürler. Julie ve kocası "yeni ve daha varlıklı ebeveynler" olarak üstlendikleri rollerinde, "çocuklarını" sonsuza kadar sürecek bir çocuk halinde dondurmayı amaçlarlar: Hizmetkarlar ve aşağıdakiler olarak statüleri kalıcı olacaktır; Wolmarlara verdikleri hizmet "ilk ve burada bir işe yararlarsa da son hizmetleri olacaktır." Bunu kesinleştirmek için de, hizmetkarlar şehirden değil köyden alınmalıdır: Şehirdeki yaşam biçimlerinin ve deneyimlerinin geniş çeşitliliği onlara kendilerine ait fikirler verebilir. Köylü çocuklar söz konusu olduğunda, nedeni ne olursa olsun, Wolmarların evini terk eden bir hizmetkar, önceki statüsüne yani köylülüğe, geri dönecektir. Çünkü alternatifleri düşünebilme yeteneği yoktur. Seçenekleri düşünebilme yeteneğini yok etme "efendinin sanatının" esas amaçlarından biridir.

Başarılı efendi, hizmetkarlarının yaşam alanını kısıtlarken, onların birarada olmalarını engellemenin yollarını; küçük gruplar oluşturmalarını ve sıradan bir iç hayat geliştirmelerini sağlamayı bilecektir. Saint-Preux "hizmetkarların efendilerinin ihtiyaçları dışında zorlukla biraraya geldiklerini" gözlemler, "anlaştıkları tek konu birlikte hırsızlık yapmaktır..." Julie, onları bölme yoluyla yenme girişiminde bulunur. Bunu, diğerlerini ispiyonlamayı herkesin çıkarı yaparak başarır. "Muhbirin aşağılık rolünü, Romalıların arasında olduğu gibi, asil -en azından takdire layık- bir coşku, bütünlük ve cesaret fonksiyonuna dönüştürür." Özbek'in sarayında olduğu gibi, hizmetkarların arasındaki güven eksikliği ve karşılıklı düşmanlık onları daha da sıkı bir şekilde efendilerine karşılıksız hizmet etmeye ve köle rollerine bağlar. Bu yüzden de "efendilerine karşı değil, yalnızca ona daha iyi hizmet edebilmek için birleşirler. Birbirlerini sevmeye ne kadar ilgileri olursa olsun, efendilerini hoşnut etmek için hep daha güçlü bir istek duyarlar. Ona hizmet etme coşkuları, birbirlerine karşı olan iyi niyetlerini baskılar..."

Aşk sonuç olarak kendini sevme üzerine kurulu olduğu için, yalnızlık da samimiyet kadar tehlikelidir; hizmetkarlar yalnızca birbirlerine değil kendilerine de mesafeli tutulmalıdırlar. Tüm yeniden yaratılma ve denetlenme Julie ve kocası tarafından yürütülür, bunun sonucunda da hizmetkarlar "bütün zevklerini efendilerinden alacaklardır." Hizmetkarların kendilerini deneyip birbirleriyle yarışacakları oyunlar yaratırlar, böylelikle

işlevleri için uygunluklarını pekiştirmiş olurlar. Eğer "insanlarımızdan herhangi biri kurallarımıza uymaz ve istediği yere gitme özgürlüğünü tercih eder ya da bahaneler üretirse, asla ona engel olmayız ama bu uçarı zevke kuşkuyla bakarız. Bu şekilde hisseden kişiye güvenmeyiz. Bu nedenle bizi iyi hizmetkarlarla donatan aynı eğlence, onları seçmemiz için bir sınav görevi yapar." Sistem kendine sıkı sıkıya bağımlı olmama işaretleri veren kişiyi silerek varlığını sürdürür.

Julie bu tam bağımlılığı yaratabilme yetisine sahiptir çünkü adamlarının yalnızca kişisel çıkarlarını değil en derin duygusal ihtiyaçlarını da kullanmayı bilir. Clarens'ın dünyasında yaşayanlar aile, arkadaş, sevgili ve iç mekandan mahrumdurlar. Kendilerini hissetme, kendi güçlerini geliştirme, hareket etme, deneyimleme ve büyümeden yoksun bırakılmışlardır. Efendilerinin onaylamasından başka hiçbir öz-saygı -ve hatta hiçbir kişisel kimlik duyuları- temelleri yoktur. Julie, hizmet ettiği sistemin ihtiyaçlarına göre, duygularını nasıl idare edeceğini, nasıl kendini saklayacağını bilir: Kullanılmış olmasını, kendini başkalarının kullanılma aracı kılarak telafi eder. Sevgisini vererek, karşıdaki kişinin yoğun ve büyülü bir şekilde canlı hissetmesini sağlar; sevgisinden yoksun bıraktığı her insanın kendini fiziksel olarak ölü gibi hissetmesine neden olur. İşini yaptırırken, muhtelif hizmetkarlarını ve kölelerini rekabet halinde birbirlerine karşı kullanır. "Hiç kimse coşkusunun arkadaşlarınınkiyle karşılaştırılmasından hoşlanmaz, herkes bağlılığında olduğu gibi yararlılığında da en iyi olmak ister. Bu onların tek şikayeti ve hissettikleri en büyük adaletsizliktir." Gerçekte, onlar:

> M. de Wolmar'ın ciddi azarlarından, Julie'nin dokunaklı ayıplamalarından korktuklarından daha az korkarlar. Doğruluk ve adaletten söz eden Wolmar, suçluları küçük düşürür ve utandırır. Julie, iyiliğini onlardan esirgemeye nasıl zorlandığını net bir şekilde açıklayarak onların varlıklarından umutlarını kesmelerine [*leur donne un regret mortel de l'être*] neden olur. Julie, onlar için sık sık gözyaşları döker ve utanç duyar; bazen de onları, affedileceği umuduyla pişmanlık içinde görünce duygulanır. [a.g.e.]

Julie'nin kullarına beslediği duygular, bir annenin çocuğuna duyduğu sevgideki tüm duygusal güce sahiptir. Bu aslında Rousseau'nun dünyada kalmış birkaç özgün duygudan biri olarak gördüğü anne sevgisinin tam olarak ters yüz edilmiş halidir. Julie, Saint-Preux'den gebe kaldığı aşk çocuğunu büyütmek için gerçek bir anne olmak istemişti. Aşkıyla yaşamasına izin verilmiş olsaydı, çocuklarına, kendisi gittikten çok sonra bile, çocukluklarını tek başlarına aşıp kendi ayakları üzerinde durabilecekleri esaslı bir güven ve emniyet duygusu, yani özgüven aşılayacaktı. Ama toplumu onu reddetti ve içinde taşıdığı hayatı dünyaya getiremeden öldürdü; onu ölü ve duygusuz bıraktı. Bu ölümü, sahip olmasına izin verilmeyen ailenin korkutucu bir karikatürünü tasavvur ederek atlattı. Julie ve sözde çocuklarının arasındaki bağ onun varlığının doluluğundan çıkmaz, tersine varlığının boşluğunu unutma ve bundan yararlanma arzusunu ifade eder. Julie, bu çocukların mutlu olmasını değil, itaatkâr olmalarını ister. Onların büyümesini istemez, sonsuza kadar çocuk zayıflığında ve bağımlılığında kalmalarını ister. Duygusu kendiliğinden değil, sahtedir; kalbinden değil kafasından gelir; Wolmar Ailesinin çıkar hesaplarına göre isteğe bağlı olarak açılıp kapatılabilen bir güçtür. Bu gücü, emrindekileri devamlı endişe içinde tutmak üzere kullanır: Onun sevgisi mutlaka kazanılmalıdır, emrindekiler, istediklerini yerine getirerek ve istediği rollere girerek kendilerini tekrar tekrar ispatlamalıdırlar. "En itaatkâr olanlar en *korkmuş* [alarmés] olanlardır" —sevilmemekten ve yalnız bırakılmaktan en çok korkanlardır.[5] Clarens, Rousseau'nun yaratmayı ümit ettiği anaç devletin grotesk bir parodisidir: Besleyici sevginin yoksunluğunda bir annenin sahip olabileceği tüm boğucu kuşatmalar mevcuttur.

Julie'nin güdümleme dehası doruğuna, Elysium adını verdiği yerde, özel bir mabet olarak yarattığı gizli bahçede ulaşır. Saint-Preux, Clarens'a yaptığı ziyaretin sonunda buranın gizemlerini öğrenmeğe başlar. Cinsel

5 Franz Neumann "[kitlelerin ve liderlerin] kimliğinin iki esas tipi libido-dolu (duygusal) ve libido-boş (duygusal olmayan)" olarak görür ve örgütlü bir duygusal olmayan kimliğin daha az geriye yönelik olduğunu..." tartışır. Bu, "duygusal olmayan sadakatin aktarılabilir olduğu; kişisel sadakatin ise aktarılabilir olmadığı" gerekçesiyledir. İlki her zaman güçlü rasyonalist öğeler, birey ve örgüt arasındaki hesaplanabilirlik öğelerini taşır ve bu yüzden benliğin tümüyle imhasını önler." "Anxiety and Politics"

sembolizme duyarlıdır: Nihayet Julie'nin içine, varlığının gerçek özüne, aşk ilişkileri esnasında hiç olmadığı bir şekilde girmektedir. Tüm Elysium bölümü, onu Avrupa Romantizminin en büyük anlarından biri yapan tasvirsel bir canlılık ve yoğunluğa, analitik kesinlik ve parlaklığa, sembolik karışıklık ve derinliğe sahiptir.

"Bu yer," diye yazar Saint-Preux, "eve çok yakın olmasına karşın, tamamıyla görünmez bir yolla gizlenmiştir. Etrafı çevreleyen yoğun yeşillik hiçbir yabancı gözün içeri dalmasına izin vermiyor ve her zaman özenle kilitlenmiş kalıyor." Çünkü "giriş, akçaağaç ve fındık ağaçlarıyla gizlenmiş [masquée] durumda." Saint-Preux, bir kez içeri girdikten sonra dışarı çıkmak için geldiği yolu bulamıyor. Bahçede geziniyor, gizli derinliklerinin katmanlarını birer birer keşfediyor ve hayalgücünün onu uzaklara taşımasına izin veriyor. Aniden kendini taşınmış, bulutlardan ıssız bir adaya atılmış gibi hissediyor. Yeşil ve egzotik bitkilerle, parlak renkli vahşi çiçeklerle, tuhaf kuşlarla, köpüren nehirler ve çavlanlarla çevreleniyor. "Doğanın içindeki en vahşi, en ücra köşede olduğumu sandım. Bu bakir doğaya dalan ilk insan olduğumu düşündüm." Ve bağırıyor: "Ey Tinian! Ey Juan Fernandez! Julie, dünyanın sonu senin kapında!" Hangi sihir bunu mümkün kılmıştır? Julie sakin sakin "her şeyi doğanın yaratmasına" karşın bunu yalnızca "onun emirleriyle" yaptığını, yani "burada onun isteği dışında hiçbir şey olmadığını," açıklar. Saint-Preux "bu yerin eskiden olduğundan" -Julie'nin ona anlattığı gibi boş ve ıssız bir köşe- "bu kadar farklı" olması karşısında şaşkındır: "ancak büyük bir özen ve kültür onu böyle değiştirebilir; ama en küçük bir işleme izi dahi göremedim." Her detay planlanmış ve düzenlenmiş olmasına rağmen buradaki her şey "ıssız bir ada düşüncesini"[6] çağrıştırır. Planlayıcıların ve bahçıvanların "çektikleri acıyı birbirlerinden saklamak için çok daha fazla acı çektikleri" açıktır. Ama ne için? Julie onu bir kez daha aydınlatır: "Her şeye rağmen," der "doğa kendi, gerçek güzelliklerini insanoğlunun gözünden saklamak [dérober] ister"; bu nedenle doğanın pintice bahşettiği bir çevrede "onu sevenler ona daha az zararlı hale gelirler" ve "bu biraz yanılsama olmadan yapılamaz." Doğanın "gerçek güzelliklerini" sergileyenler, doğaya karşı "şiddet kullanır":

6 Bu isim Roussea tarafından büyük harfle yazılmıştır. İsimleri nadiren büyük harfle yazması, benim de tartışırken yaptığım gibi, tartışma esnasında bir şeyin sadece durumunu değil, Düşünce'sini vurgulamaktır.

Onlar düşsel, saklı, gizli, maskelenmiş ve örtülmüş olmalıdır. Julie akıllıca bir safsatayla, kafasında bir doğa anlamı yaratmıştır.

Bu argüman, yarattığı tüm yaşam için simgesel bir özür oluşturur. Çünkü doğaya şiddet uygularken, kendine de şiddet uygulamaktadır. Julie ender yaşanan ayrıcalıklı anlarda, hizmetkarlardan ve yabancılardan uzakta, bahçesini "kişinin duygularına gem vurmadan ne isterse söyleyebileceği, tüm sırlarını açabileceği, güven ve yakınlaşma zevklerine kendini teslim edebileceği" tek yer olarak tanımlar. Orada, nihayet yalnız başına kalan "kişinin gerçekte olduğu kişi olmasına izin verilir." Aslında yine de mabedinde yakınlaştıklarına açtığı benliği -Wolmar'a ve çok kısa bir an için Saint-Preux'ye- özgün benliği değildir, tıpkı tapınağının özgün bir doğa olmayışı gibi. Saint-Preux, mabette: "Onu düşünmekten hoşlandığım haliyle, bir zamanlar benim için olduğu haliyle değil" (korku ve suçluluk duygularıyla onu reddetmiş olmasına karşın onu her zaman sevmiş olan bir kadını değil) Clarens'da "bana her gün kendini gösterdiği şekliyle Julie'yi", "beraberindekilerle birlikte erdemli ve bozulmamış bir kadını" gözlemler. Etrafını çevreleyen öncelikle üç çocuğudur: "Evlilik birleşmesiyle sevecen bir arkadaşlığın yasal ve değerli göstergeleri olan üç güzel çocuk." Sonra sırada, "çok sevgili, çok mutlu ve mutluluğu hak etmiş Koca [bir kez daha Rousseau tarafından büyük harfle yazılıyor], vakur Wolmar" vardır. "Keskin yargılayıcı bakışları kalbimin derinliklerine kadar beni parçalıyor ve kızarmama neden oluyor," der Julie. Ve Fanchon Regnard, genç aşıklara başlarda ihanet eden uşak vardır: O "adaletin ve insanlığın en ateşli aşka karşı kazanılan zaferinin yaşayan kanıtıdır." "Böylesine ihlal edilemeyen bir adamdan Julie'ye ne gibi bir suçlayıcı duygu geçebilir?" Julie burada, psişik silahlarla tam donanımlı bir sosyal rolün, bozulmamış bir *resmi görevli* kimliğinin hayata geçirilmesini temsil eder. Bu tezahür en derin duygularını aydınlatmaktan çok, onları baskılamak ve felç etmek içindir: Buna verdiği tepki de "böyle güzel bir onur ve masumiyet tablosunu kirletmek" değil, suçlu bir şekilde "cani tutkularının alçak dönüşümlerini öldürmektir." Saint-Preux bu tablodan, Julie'nin vicdanı rahatsız olmuş olsa, asla cennet adını seçmemiş olacağını ve "bu şekilde adlandırdığı sığınağında olduğu gibi kalbinin derinliklerinde de huzurun yer aldığını" düşünür. Julie'nin istediği şekilde düşünüp hisseden Saint-Preux, Julie'yle aynı hataya düşer: Temenniyi gerçek olarak kabul

eder. Tabiatın doğal gelişimini bozarak "gerçek güzellikler" olarak nitelediği "ıssız ada fikrini" onun yerine koymakla gerçek kişiliğini de bozmaya çalışmış ve yerine olmak istediği *karakter*i geçirmiştir.

Clarens nasıl bir toplumdur? Julie'nin ütopyasını, siyasi düşünce tarihinin neresine yerleştirebiliriz? Saint-Preux bunu cömert bir despotluk olarak algılar: "Cömert bir güzellik imparatorluğu ne kadar güçlü ve güzeldir!" Ve düşünmeye devam eder: "Ancak yaşadıkları ülkelerde Asyalı hükümdarlara, bu iyi efendilere evlerinde hizmet edildiğinden daha saygıyla hizmet edilmiştir." Bununla, çıktığımız noktaya bir daire çizerek geri döneriz: Modernliğin en ilerlemiş sektöründe aniden kendimizi, gücün en ilkel biçimiyle, Doğu despotluğuyla karşı karşıya buluruz. Ama daha yakından incelersek, Clarens'ın sosyolojik olduğu kadar entelektüel olarak da saray siyasetinin uzağında olduğunu ve farklı biçimde sinsice modern ilkelerle idare edildiğini görürüz. *İran Mektupları*, modernliğin insana sunduğu olanakların ortaya çıktığı tarihi bir bağlamda gelişir. Montesquieu'nün düşsel dünyasında, başlangıçta ne efendiler ne de köleler eşsiz ve özerk varlıklar olarak kendilerinin farkındaydılar. Ancak mutluluk arayışlarında kendilerini keşfettiler. Yavaş yavaş ve çok farklı yollardan, insan için en derin ve en kalıcı memnuniyetin *kendinden memnun olmak* olduğunu öğrendiler. Buna karşılık, *Yeni Heloise*'in kahramanlarının baştan beri adamakıllı modern bir duyarlılıkları vardır: Özgünlük için delirirler ama sonu olmayan duygusal bedellerinden de bir o kadar korkarlar. Özbek'in gücü, hiç anlayamadığı insani ihtiyaçları tarafından (karılarının ihtiyaçları ve kendi ihtiyaçları) baltalanarak yok edilmiştir. Kişisel ihtiyaçları onu başkalarına mahkum etmiştir; bu, başkalarını memnun etmeden kendisinin de memnun olamayacağı anlamına gelir. *İran Mektupları*'nın mesajı, kişisel ihtiyaçlarının, modern insanların siyasi güçleri üzerine içkin sınırlar yüklediği şeklindedir. Buna karşılık Julie mesajı almış ve ötesine geçmek istemektedir. Tüm ihtiyaçların bilincindedir: Bilinçli olarak bu ihtiyaçları başkalarına yönlendirmek, kendi içinde bastırmak ister; kendini ve başkalarını sistemin ihtiyaçlarını karşılayan araçlar olarak kullanmak ister. *İran Mektupları*'nın devrim öncesine ait olduğu söylenilebilir ama *Yeni Heloise* (kronolojik olmasa da) entelektüel açıdan post devrimci -ve karşı devrimci- bir eserdir. Özbek yavaş yavaş kendini keşfeder; Julie ise kendini bilir ve tanır, bu nedenle de kurtulmak istediği

bir korku içindedir. Özbek özgünlüğe erişmemiştir, Julie ise özgünlükten kaçmak istemektedir.

Julie'nin despotizmini böylesine tehlikeli yapan bilhassa modern olan karakteridir. Rousseau bu geleneksel roller ile verili kimlik biçimlerinin modern çağda parçalanmaya başladığını görmüştür. İnsanlar otoriteyi salt orada bulunduğu için kabul etmeyecekler, ancak kişisel ilgi ve ihtiyaçlarını tatmin ettikçe bu tür yasa yapıcılara ve kurumlara sadık olacaklardır. Modern toplum aynı zamanda karşılayamayacağı insani ihtiyaçlar da yaratmıştır. İnsanları güçlerini geliştirme ve genişletme konusunda cesaretlendirir (hatta zorlar) ama sadece birbirleri üzerinde yürüttükleri güç mücadelesinde kullanacakları silahlar olarak. Kişinin kimlik duygusu kazanmasını sağlar ama tamamen göreceli ve kesin olarak kendine ait sayamayacağı bir biçimde. Kişisel onur, sadakat, güven, arkadaşlık, aşk gibi fikirleri özenle hazırlar ama sadece görünüşte, manipülasyon maskeleri olarak kalırlar. Ama bu arada rekabetçi mücadelenin baskısı, "insan kalbinin güzelliğini" duyumsayabilecek ve "sadece büyük dünyanın eğitimiyle kazanılabilen duygu inceliği" doğurur. (*İtiraflar*) Bu insanların sergiledikleri özgürlük ve cömertlik ruhu, gerçekte zorlayıcı manipülasyon maskeleridirler. Ancak altında yatan sertlik ve Sinizim de öyle. Her ikisinin de altında üçüncü bir boyut daha bulunmaktaydı: Bu taklit ettikleri gerçeklere duydukları açlık ve özlem boyutuydu. Kültür ile gelişip incelen ihtiyaçlar eskisinden daha da yoğundu. Duygularına her zaman aracılık etmiş olan kurumsal roller her yanlarında çöküyor ve bu rollerin desteklediği içsel savunmalar sırlarını açığa vuruyordu. Bu tarihi noktada kendilerini anlayabilecek kişilere karşı son derece açık ve savunmasızdılar. Gönüllü itaat karşılığında, sevgi ve onaylanma sunan Julie, modern insan için "yeni bir benlik" vaat eder: Bu, modern yaşamın her tarafına yayılmış olan kaygı ve güvensizlikten kurtulmuş bir kimlik biçimidir. Ama söz hiçbir zaman yerine getirilemez: Onları düzende tutmak için ihtiyaçları sömürülmüş, kaygıları yönlendirilmiş, düzenlenmiş ve birbirlerine karşı kullanılmıştır. "Sevgili Julie, sen hükmetmek için yaratılmışsın. *Senin imparatorluğun en akla uygun olandır; o iradeyi bile aşar.*" Benliğin nasıl oluşturulacağına dair modern bir farkındalık, aynı zamanda benliği yıkmak için de kullanılabilir. Kendi farkındalığını kendi benliğine karşı kullanan Julie, yeni bir

modernite evresi başlattı: Boş bir feodal hanedanın yıkıntıları üzerine verimli ve mükemmel işlerlikte totaliter bir devlet kurdu.

Clarens dünyası, yaratıcı -ve de yıkıcı- bir dehanın, modern imgelemin sapkın zaferlerinden birinin eseriydi. Kendine yakın her şeyi reddetmeye zorlanan öz-bilinçli ve duyarlı bir insanın zihnine kendi yoluyla giren Rousseau, bu insan için öz-reddin yalnızca makul değil neşe verici de olduğu erdemin ve mutluluğun doruğunda yeni bir dünya oluşturdu. Julie sosyal ve duygusal baskılarla benimsetilen bir evliliği özgürce ve istekle seçilmiş bir evliliğe; soğuk, duygusuz ve manipülatif bir "koca"yı yumuşak, nazik ve sevecen bir adama; hayatını gerçekten onu sevmeyc adamış başka bir adamı da alaycı ve soysuzlaşmış bir canavara dönüştürdü. Etrafındaki toplumda, kökten yeni ve kusursuzca düzenlenmiş bir despotluk yarattı. Hem kendi içinde hem dışında, tümüyle egemen olabileceği bir evren yarattı.

Clarens'ın Parçalanışı

Bu yeni dünyanın yapısı göründüğü kadar sağlam değildir. Çelişkili bir şekilde, yalnızca Julie onu yaratırken "katlandığı acıyı kendinden saklamak için acı çektiği" takdirde yaşayabilir; bedenine ve ruhuna uyguladığı şiddettir bu. Julie, kendi içinde bunun temellerini keşfeder etmez çökecektir. Tam da Saint-Preux bu dünyanın görünüşteki gücüne çarpıldığı an parçalanmaya başlamıştır. Aslına bakılırsa Saint-Preux'nün orada bulunuşu ne kadar istikrarsız olduğunun göstergesidir. Çünkü Julie yeni rolünün, kendini sevgilisine duyduğu bütün o eski duygular ile birlikte bu sevgiyi besleyen iç duygularını da sildiğine ikna etmenin yollarını aramaktadır. Fakat Saint-Preux'yü ikna etmeden kendini de edemeyeceğini anlamıştır. Ve onu dünyanın öteki ucundan yanına, ona artık ihtiyacı olmadığını kanıtlamak için çağırmıştır. Onun için artık bir yabancı olduğunu kanıtlamak için mabedine, en özel iç mekanına davet etmiştir. Fakat Saint-Preux'nün o mekandaki varlığı, Julie'nin yokluğunu kanıtlamaya çalıştığı duyguyu yeniden uyandırmıştır. Sürekli ölmüş ve bitmiş olduğunu söylediği aşkı aslında capcanlıdır; ölüm sertifikasını Saint-Preux'ye imzalatmaya çalışırken gömülü olanı ortaya çıkarmıştır.

Bu keşif Julie'de panik yaratır. Ümitsizlik içinde, arkadaşı Claire'den yaşamını gözetim altına almasını, onu özgür bırakmamasını ve "*kendini kendinden sürekli korumasını*" rica eder. Rolünü -bir zamanlar kendini yenilediğini düşündüğü rol- ifa edebilmesi için benliğinin özerk olduğu numarasından bile kurtulmak zorundadır. Fakat içindeki çatışmanın ve çelişkili duyguların keşfi neden bu kadar fazla korkuya sebep olur ve kendine karşı böyle gaddar önlemler gerektirir? Yanıt, rolünün ve yeni dünyasının doğasında yatmaktadır. "Madame de Wolmar" rolü, altta yatan çatışmaya dayanamaz çünkü zaten altta herhangi bir şeyin yatabileceği ihtimalini reddeder ve tam bir öz-soğurum emreder. Julie "pek çok kez kendini kalbinin tuzaklarından kurtaran" Claire'e "kendini şimdi de aklının tuzaklarından korumasını" rica eder. Bir zamanlar, korkması gerekenin yalnızca bedeni ve tutkuları olması gerektiğini düşünürken; şimdi kalbinin hissetme kapasitesiyle zihninin akıl gücünü aynı derecede tehlikeli bulur. Sonuçta her ikisi de bir bireyde ortaya çıkmışlardır ve o bireye aittirler: Onlar *onun* kalbi ve *onun* aklıdır. "Beni bu kadar çok istismar eden duygularıma bağımlı olmam nasıl mümkündür? Kendime bağlı olma hakkımı kaybettim." Clarens'ın ahlaki değerlerine göre, Julie'nin duygularının ve özgürlüğünün istismar edilmiş sayılmaları için sadece Julie tarafından kullanılmış olmaları yeterlidir: Kendini ortaya koymanın her biçimi, kendiliğinden kendini aşağılama sayılır. "Geçmişte kendi ışığıma biraz daha az uymuş olsaydım [moins compté sur mes lumiéres], bugün kızarmak için daha az nedenim olurdu." İç ışık yeni sistemden bağımsız bir güç kaynağıdır. Bağımsız bir güç kaynağının varlığı, o sistemin esas iddiasını, kişiliği yenileyecek olan bütünlük iddiasını çürütür. Julie, yeni bir dünya yaratırken, onun yaratıcısını yani kendisini dışında bırakmıştır.

Yarattığı bu yeni dünyaya kendini katmaktaki başarısızlığı, yıkıcı ve ölümcül bir öz-yenilgiyle sonuçlanır. Bu, başta zafer gibi görünen bir yenilgidir. Saint-Preux gittikten sonra, Julie günlük hayatına döner; ama ziyareti esnasında yaşadığı, her zaman arzuladığı mükemmel huzur ile sabit dengeyi deneyimlediği büyülü bir anı tekrar tekrar anımsar ve yaşar.

> Etrafım hoşlandığım insanlar ve eşyalarla dolu; bütün evren burada... Hayal gücümden bekleyebileceğim ve arzulayabileceğim başka hiçbir şey yok. Hissetmek ve zevk almak benim

için aynı. Sevdiklerimle yaşıyorum, mutluluk ve hayat doluyum.

Bu ne biçim bir hayattı? Julie çok kısa bir zaman sonra mutlu bir biçimde ona gömülür; bu hayatın içindeki bir şey, bir anafor gibi, Julie'yi ölüme doğru çeker:

> Geleceğin zaman gel, ölüm. Artık senden korkmuyorum. Yaşadım... Bilmek ve hissetmek için artık başka bir şeye ihtiyacım yok. Şimdi artık senin de benden saklayacak bir şeyin yok.

Yeni Heloise'in eleştirmenleri dindarca, Julie'nin ölümünü başkalaşım olarak kutlarlar. Ama Julie bunu böyle kutlama eğiliminde değildir; yaşamın tam ortasındayken ölme isteği onu birden dehşete düşürür.

> Bir kadın [mutluluğa] benden daha duyarlı olabilir mi? Babasını, kocasını, çocuklarını, arkadaşlarını, akrabalarını benim sevdiğimden daha çok sevebilir mi? Daha iyi bir sevgili olabilir mi? Sağlıklı olmaktan daha fazla keyif alabilir mi? ... Bütün bunlara rağmen devamlı olarak huzursuzum; kalbim asıl yoksun olduğu şeyden habersiz, ne olduğunu bilmeden bir şeyi arzuluyor... Etrafımdaki her şey bir memnuniyet sebebi olabilecekken ben hoşnut değilim. Kalbime gizli bir bitkinlik çöktü. Kalbimi *boş ve şişkin* [vide et gonflé] hissediyorum. Bu tuhaf bir acı ama her şey kadar da gerçek, biliyorum. Sevgili arkadaşım, fazla mutluyum; *mutluluk beni sıkıyor.*

Julie'nin Clarens'daki bir noktaya takılmış mutluluğu aynı zamanda bir *Punkt,* bir dönüm, bir açmazdır. Onu bedeninden ve tutkularından, kalbinden ve duygularından, aklından ve düşüncelerinden koparark mutlu olmasını sağlamıştır; dışarıdan bakıldığında *şişkin* ama içinde *boş* bırakmıştır. Madame de Wolmar rolü, varlığının derin boşluğunu yani benliğinin bulunması gereken boşluğu gizler. Dünyanın gözündeki imajını düzeltmek için çabalamış ama bu yaratma eylemi yalnızca hiçlik durumunda (*ex nihilo*) mümkün görünmüştür. Dünyayla kendi arasında verdiği

mücadelede, Julie dünyaya arka çıkmış; sonuçta dünya kazandığında da, bu zafer çok pahalıya mal olmuştur. Rol yapacak kimse kalmamıştır; dünya boş bir sahne kazanmıştır.

Rousseau, Julie'nin çöküşünü, neşeli şarkılar (*Schadenfreude)* söyleyen "Yazar'ın Dipnotu'na" çiviler — ve tabii ki kendinin onu yaratan ve onunla kimlik kazanan tarafını da. "Böylesine çelişkiler! Korkarım ki Julie, güzel fanatiğim, artık kendinle uyum içinde değilsin. Bu mektup bütünüyle bana bir kuğunun ölmeden önceki güzel şarkısı gibi görünüyor." Julie, kendi özgünlük idealinin sahte fanatiğidir (*une fausse dévote*); kendine ihanet ederek kötü talihine (*une mauvaise foi*), kendini kandırmayla dolu yaşamına ve ve şimdi de öz-yıkımına yol açar. Tüm varlığını, sosyal ve psikolojik bir hücreye girmeye zorluyordu. Bu zorlamayı kendi istiyor ve yapıyorsa da, içine sığmaya en çok yaklaştığı bir zamanda bu hücreye hep biraz büyük kalacağı gerçeğini kesin olarak anlar. "Keşke kendi ışığıma biraz daha az uymuş olsaydım..." İç ışığını kapatma girişimini sağlayan gücün aslında bu ışığın ta kendisi olduğunu görmeyi başaramaz. Bu arada da, yabancılaşan güçlerini, yabancı bir dünyanın yaratılışında parlak bir doruğa tırmandıran kendine karşı coşkusu en sonunda gücünü tüketir, ışığını söndürür ve dünyayı yok eder. Ölüm isteğinden söz ettikten çok kısa bir süre sonra, boğulmak üzere olan çocuklarından birini kurtarmak üzere suya dalar. Çocuk yaşar ve kısa sürede iyileşir ama annesi açıklanamayacak bir şekilde erimeye başlar. Doktor fiziksel bir rahatsızlığının olmadığını söyler. Ailesi ve arkadaşları, gözyaşları içinde onu terk ettiği hayata geri çağırırlar. Ama Julie ölmeye kararlıdır. Başarısının meyvesi intihardır. Kendini hem büyülenmiş hem onun tarafından aşağılanmış hisseden Rousseau, onun gittiğini görmekten -gerçekte neden olmaktan- mutludur.

Julie'nin intiharı yalnızca bir tutku suçu değil, siyasi bir cinayettir. Julie'nin kendini aldatmasına dikkat çektiği ve yaklaşan ölümünü ilan ettiği (başka bir deyişle idam hükmünü telaffuz ettiği) dipnotunda, Rousseau hükmün politik açıdan analizini yapar:

> Despotizme karar veren tüm prensler, *sıkıntı* ayrıcalığını da göze almalıdırlar. Dünyadaki her krallıkta, ülkenin en canı sıkılan adamını bulmak için doğruca hükümdara gidin, hele ki hükümdarlığı mutlaksa.

Julie, burada gördüğümüz gibi, en mutlak despottur, çünkü yalnızca insanları değil kendi davranışlarını ve duygusal tepkileriyle ihtiyaçlarını manipüle etmeyi bilir. Özbek'te olduğu gibi onun da kişisel *hastalığı* güvensizlikten değil, güvenden filizlenir. Başkaları ve kendi üzerindeki gücünün topyekünlüğü onu, başka bir şey arzulamayı gerektirmeyecek tam bir denge haline getirmiştir. Fakat başta güzel görünen bu durum gerçekte bir felakettir: "Arzu edecek bir şeyi kalmayan insan için üzülün! Sahip olduğu her şeyi kaybedecektir." Gerçekte "*arzu etme zevkinden*" yoksun kalmaktansa "herhangi bir ihtiyaç duygusu daha dayanılırdır." Julie şimdi yavaş yavaş, bu zevkin kendi için ne kadar önemli olduğunu anlamaya başlar. "İnsan arzu ettikçe" der, "mutludur, çünkü kendini geleceğe odaklar... Bu nedenle durum kendi içinde yeterlidir; getirdiği huzursuzluk ise gerçeğin kusurlarını telafi eden bir çeşit sevinçtir." Hayalgücü o kadar büyüktür ki "sahip olduğumuz şeylerden, ümit ettiklerimizden daha az keyif alır ve mutlu olmadan önce mutlu oluruz." Özellikle huzursuz arzunun esas güç olduğu Julie gibi modern bir kadın için, arzusuz ve ümitsiz yaşamak "*ölmek demektir.*" Julie kendini ve bütün etrafındakileri, kendilerine verilmiş olanın ötesine itecek olan arzudan -birbirleri için ya da kendileri için duydukları tutkudan, sevecenlikten, ümitten, aşktan- yoksun statik rollerde dondurmuştur. "Tüm yetilerimin yabancılaştığı bir anda, düşünmeye ve düşlemeye neden ihtiyacım olsun?" diye sorar kendine. Oysa herhangi bir modern kadın ya da erkeğin rolünü oynaması, hareket etmesi ve yaşaması için gerekli olan enerjiyi yalnızca düşünme ve düşleme ihtiyacı doğurur. Yetileri yabancılaşmış, dürtüleri rolüyle programlanıp sınırlanmış, kişisel gelişimi engellenmiş, kendi yarattığı dünyaya duygusal olarak kilitlenmiş, yaşamak için hiçbir amacı olmayan ve hiç gelişmeyen bir varlığın bir yaşama yöntemi de yoktur. Kendiyle yaptığı barışın ilk kurbanıdır: Duvarlarının içinde boğulabilmek için kendine karşı bir kale inşa etmiştir.

Julie mabedini ve kendini yok etme ve yaratma işleminde şiddet uygularken "duyduğu acıyı kendinden saklamak için acı çeker." Saint-Preux'ye duyduğu aşkı yok etmek isterken en derin yaşam kaynağını, kendine duyduğu sevgiyi (*amour de soi*) baltalar. Bu kaynağı kuruturken, kendi yaşam enerjisini boşaltır. Bu bütünüyle boşaldığında ölecektir. Buna karşın, ölüm döşeğinde üzerine örttüğü örtüyü açar ve uzun zamandır bas-

kıladığı duygularla yüzleşir. İç ışığı, sönmeden önce küçücük bir an için parıldar:

> Uzun süre kendimi aldattım [diye yazar Saint-Preux'a]. Ama sanırım benim için gerekliydi; ona ihtiyacım kalmadığı anda da kendini yok etti. Sen, benim sana olan aşkımdan; ben ise, senin bana olan aşkından kurtulduğumuzu sandık. Şükretmeliyiz: Hatamız bize yararlı olabildiği sürece canlı kaldı; uçuruma ne kadar yakın olduğumu görebilseydim bile başımı çevirmeyeceğimden kim emin olabilir? Bana yaşam ilhamı veren o duyguyu bastırmak için ne kadar uğraştım. Oysa ki o, kalbimde yoğunlaştı. Şimdi artık korkacak hiçbir şeyin kalmadığı şu anda ise yeniden doğuyor. Kuvvetlerim parçalanırken o beni güçlü kılıyor; ölürken bile beni ayağa kaldırıyor...
> Elveda, elveda, sevgili arkadaşım. Hayatım başladığı gibi sona eriyor: Hayata seninle başladım; yine seninle bitiriyorum. Belki de kalbim hiçbir şeyi gizlemezken çok fazla konuşuyorum... Ama hissettiğim her şeyi açıklamaktan neden korkmalıyım? Artık konuşan ben değilim; şimdiden ölümün kollarındayım. [a.g.e.]

Julie, başka bir insan olmayı başaramadığını şimdi anlar. Yine de kendi olmayı başarmıştır, her zaman olduğu kişinin bütünlüğünü oluşturmuştur. Kendine ait son idraki dürüst, açık, keskin ama kötüdür. "Bana yaşam ilhamı veren o duyguyu bastırmak için ne kadar uğraştım. Oysa o, kalbimde yoğunlaştı. Şimdi artık korkacak hiçbir şeyin kalmadığı şu anda ise yeniden doğuyor. Kuvvetlerim parçalanırken o beni güçlü kılıyor; ölürken bile beni ayağa kaldırıyor..." Kendi olmaktan vazgeçtiği anda, kendi olmaya cesaret edebiliyor.

Özgünlük bir uçurum, özgün olmamak ise bir çıkmaz. Julie'nin hayatı ve ölümü, modern insanın yüzleşmeye zorlandığı alternatifleri açıklıyor. Julie'nin özgünlük isteğinden doğan baskı ve çatışmalar onu, tümüyle özgün olmayan bir hayata sürüklüyor. Ama arzusunun inatçılığı, böyle bir yaşam sürdürebilmek için ihtiyacı olan kendini aldatmaları baltalıyor. Clarens'ın dingin güvenliğini arzulamasına neden olan benliğin bütünlüğü

ve enerjisi, bu güvenliği onun için fiziksel açıdan yıkıcı kılıyor. O zaman özgünlük arayışı, çelişkili olarak, antitezini doğuruyor ama yaşatmıyor ve hatta sonunda öldürücü yapıyor. Daha mutlu bir son yaratabilmek için bu kördüğümden kurtulmalıyız.

Özgürlükten Daha Fazla Kaçış

Genç bir adamın en büyük düşmanı kendidir.
İyi bir kadının yaşamı,
kendine karşı bitmez tükenmez bir mücadeledir.
En büyük boyun eğme, özgürlük biçimlerini saklayandır:
Bu şekilde kendimizin tutsağı oluruz.

Emile

...şimdi, bugün, insanlar kusursuz özgürlüğe sahip olduklarına
her zamankinden daha fazla inanmışlardır, ama yine de,
özgürlüklerini bize getirir ve tüm
alçakgönüllülükleriyle ayaklarımızın altına sererler.

*Büyük Engizisyoncu**

Julie'nin kendini benliksizliğe kapatma girişimi, sonunda kaderini de çizdi. Ama ölümü, tasarlanmış yaşamını yaratan korku ve ihtiyaçların nihai çözümü olmadı. Rousseau hayatı boyunca, kendi olma fikrinden, gerçeğini her insandan daha iyi anladığı bir fikirden dehşete düşerek yaşadı.Tekrar tekrar bir çıkış yolu aradı ve kafasında devamlı olarak Clarens'ı yeni baştan inşa etti.

* Dostoyevski'nin Karamozov Kardeşler'de İvan Karamazov'un ağzından anlattığı bir hikaye ve kitabın bir bölümünün adı. (ç.n.)

Potansiyelin Bedeli

Rousseau'nun zamanında ortaya çıktığı haliyle modernizmin paradoksu, insanların aynı anda şimdiye kadar olduklarından hem daha mutsuz hem potansiyel olarak daha mutlu olmalarıydı. Mükemmellik ihtiyaçları, modern toplumun tüm yapısını yaratmış olan özsel özellikleri, bu toplumun mükemmellikten ne kadar uzak olduğuna dair farkındalık yaratmaya başlamıştı. İçinde yaşayanlara aşıladığı doyumsuz ihtiyaçlar, onlara hakiki bir doyum yaşatabilecek bir ekonominin gelişmesine neden oldu. Onların rekabetçi ve açgözlü bir sistem yaratıp devam ettirmelerine neden olan kaygı, bir taraftan da bu sistemin değeri hakkında endişeler doğurdu. Birbirlerinin içini görerek hayatta kalmalarını sağlayan duyarlılık aynı zamanda kendi içlerini de görmelerine neden oldu. Bu insanları düşsel bir toplumda bir araya toplamış olan *amour-propre*, onlara gerçek toplumun ne olabileceği hakkında belirsiz ama güçlü bir fikir verdi. Sistemli bir kendine yabancılaşma içinde ilerleyen insani beceri ve yetilerinin gelişimi; insanların akıllarına, bütün bu enerji ve gücü kişinin kendi ihtiyaçları için toparlayabilmesini sağlayan daha ileri bir gelişim isteğini getirdi. Bu nedenle tarihin en özgün olmayan sosyal sistemi, özgünlük idealini doğurdu. Modernite yarasını açan el, onu iyileştirebilirdi. Bu ilk olarak Rousseau tarafından fark edilen bir olasılıktı.

Fakat Rousseau'nun yaranın iyileştirilebileceğine dair farkındalığı, onun geçmeyen acısını daha da dayanılmaz kıldı. Modern hayatın yarattığı pek çok acı, modern zamanlarda benlik gelişimi için çok önemli bir güç olan hayalgücünün uyanışıyla filiz verdi. Yalnızca hayalgücünün büyümesiyle, kişinin hayatını edilgen ve dinamik bir şekilde içeriden düzenleyen benlik farklı ve canlı güç olarak, kişiyi kendine "verilebilecek" sosyal rol ve gerçeklerin ötesine doğru itti. Bu içe doğru olan dinamizm, insanı aynı zamanda, şimdiye kadar bildiği en büyük deneyimlerin ve en yoğun mutlulukların ötesine taşıdı ve insan bir daha hiçbir zaman "tutkuları ve güçleri arasındaki *mükemmel dengeden"* kaynaklanan sevinci, "ilkel durum"a ait o çocuksu sevinci asla yakalayamadı. Bu kapalı bir dünyaya, içinde yaşayan insanı zamansız varlığın mükemmel emniyetine hapseden bir dünyaya ait bir mutluluktu. Böyle hareketsiz bir denge, modern insanın

alanı dışındaydı; yaşadıkları dünya geri dönülmez biçimde açılmıştı. Bu yeni dünyada

> elimizde tuttuğumuzu sandığımız nesne, izleyebileceğimizden çok daha büyük bir hızla uçtu; tam elimizde olduğunu sandığımız anda kendini dönüştürdü ve önümüze geçti. Artık içinde seyahat ettiğimiz ülkeyi tanıyamaz, hakkında bir şey düşünemez olduk. Önümüzde uzanan yol, giderek genişledi ve sonsuz biçimde uzadı. Bu yüzden, kendimizi, sona ulaşamadan yorduk; daha fazla *zevk* [jouissance] aldıkça, *mutluluk* [bonheur] da bizden o kadar fazla uzaklaştı. [*Emile*]

Bu kalıcı *mutluluğun* yokluğu gerçekten buna değer miydi? Bu, modern zamanların sağlayabileceği *zevkin* yoğunluğuna ve derinliğine bağlıydı. Eğer insanlar şimdi özgün olarak yaşayabileceklerse, kendi kişisel gelişimleri için sadece modernizme özgü hızlı değişikliklerden de fayda sağlayabilirlerdi. Özgünlüğü kazanmadan düşlemeye mahkum edilip benliğin anlayabileceği ama kontrol edemeyeceği sosyal güçlerle sonsuza kadar her yöne sürüklendikleri takdirde, bu modern deneyim tümüyle insanları bedbahtlığa sürükleyecek bir kabustan farksız olacaktı. Ve Rousseau gibi modernizmi hissedip anlayanlar, bu durumdan çok mutsuz olacaklardı.

Rousseau, *Yeni Heloise*'de, modern insanın kendine ait bir hayatı nasıl yaşayabileceğini düşündü. Ne yazık ki sonuçta bu hiç de mümkün gözükmedi. Modern toplum, kendi potansiyellerini yaşamak için kendini yenilemede bariz bir şekilde isteksiz ve bunu yapmaktan muhtemelen acizdi. Bu otoyolda yaşayan bir ağacın kesilmeye mahkum olması gibiydi. İnsanlar bu kabustan nasıl kaçabilirlerdi? Tek yol, düş kurma kapasitelerini yok etmekti.

> Gerçek dünyanın sınırları vardır, düş dünyası ise sınırsızdır. Gerçek olanı büyütemeyeceğimize göre, düşsel olanları sınırlamalıyız. Bizi gerçekten bedbaht yapan tüm acılar düş ile gerçek arasındaki ayrılıktan kaynaklanır. [a.g.e.]

Başka bir deyişle, *eğer* (durumu Rousseau'nun inandığı şekliyle kabullenirsek) düşlediğimiz idealleri karşılayabilecek şekilde gerçek dünyayı büyütemezsek, hayalgücümüzün kapsamını küçültmeliyiz ki dünyanın verebileceğinden fazlasını istemeyelim. Bizim için gerekeni yapmayan bir toplumu boşu boşuna değiştirmek yerine, kendimizi değiştirerek ondan çok fazla bir şey istememeliyiz. Rousseau, böylesine bir değişikliğin ne kadar uzağa gidebileceğini gördü: "İnsanın potansiyel gücü"nün ve "her şeyi peşinden sürükleyen ve hepsi arasında en etkini olan hayalgücünün" içkin olarak açık uçlu ve tükenmek bilmez olduğunu ve bu sonsuz gücün benliğin tüm yapısı için hayati önem taşıdığını anladı. Bu nedenle hayalgücüne karşı açtığı savaş, benliğe açılan bir savaşa dönüşme eğilimindeydi. Bu savaşı sınırlamanın hiçbir yolu yoktu: Kalıtsal olarak sonsuz bir gücü kısıtlamanın tek yolu onu yok etmekti. Rousseau'yu özgün olmamanın politikası olarak adlandıracağım şeye sürükleyen kaynak da tüm yaşamı boyunca beslediği ve özenle hazırladığı bu tasarı ve fanteziler bütünüdür.

Rousseau, kendi olma duyusundan kaçmayı hiçbir zaman beklemedi ama başka insanları, ona sonsuza kadar musallat olan özgünlük ümidinden koparmayı umut etti. "İnsan doğasını her yönüyle gayet iyi bilmesine karşın, aklı insanların doğasıyla alakasız olan"; "insanların mutluluğundan bağımsız olduğu halde kendini onların mutluluğuyla meşgul edebilecek"; öteki yüzyıla kadar bitmeyecek işlere başlayabilecek ve kurtardığı insanlardan uzak kalıp onların mutluluğuna katılmayacak ve sonunda Tanrılaşacak ideal bir yasa koyucu olmayı arzuladı. (*Toplum Sözleşmesi*) Eğer insanlar kendileri olma rüyasından korunabilirlerse, bu rüya ile içinde yaşadıkları dünyanın gerçeği arasındaki uçurumdan dolayı ümitsizliğe düşmeyeceklerdi. İdealleri varolan gerçeklere yerleşmek üzere biçimlendirilebilselerdi, Rousseau'nun hiçbir zaman bilmediği barışı ve dengeyi bulabilirlerdi.

Hayalgücünün en özgür, benliğin en gelişmiş olduğu yerde, özgün olmamanın politikası çok acımasız bir şekilde topyekün olmalıydı. Bu etkin baskı, Rousseau'ya benzeyen insanlara karşı yönlendirilmeliydi. Rousseau, kendi gibi özgün bir dünya hayaliyle yaşayan insanların, özgün olmayan bir dünyada yaşayamayacaklarını anladı. Dünyaya destek olurken, onun böyle insanları dışarıda bırakmasını ya da en azından onlara benze-

yen yenilerinin gelmemesini ümit etti. Tüm düşsel güçlerini kullanarak, hayalgücünü varoluşun dışında bırakabilecek bir sosyal ve politik sistem hayal etti. Rousseau'nun özgün olmama politikası uygulanabilseydi, bu politika onu anında bir numaralı halk düşmanı ilan ederdi.

Özgün olmama politikasının ilk temel dayanağı, gerçekleştirilmemiş olmayanın idealleştirilmemesi gerektiğiydi. Bu önermenin ilk uygulaması özgünlük idealinin ortadan kaldırılmasıdır. Bu ideali ortadan kaldırmak için "düş dünyasını kısıtlamalıyız." Böyle bir kısıtlama etkin olmaya başladığında, kişi sadece burjuva biçiminde, *amour-propre* olarak görülebilir; *amour de soi* iz bırakmadan yok olur çünkü sevmek için *moi*'nın yani benliğin özgün çekirdeğinin hiçbir izi kalmamıştır.

> Seyirlerine başladıktan sonra doğal eğilimlerimizi değiştirmek için çok geç olur. [Amour-propre] bir huy olarak onaylanır. İnsan benliği, bir kez kalbimizde yoğunlaştıktan sonra, tüm erdemi yok edip tüm yaşamı ve küçük ruhların varlığını oluşturunca, kendimizden kurtulmamız zorlaşır. [*Ekonomi Politik*]

Belki de bu pasajdaki en belirgin şey, dışarıda bıraktığıdır: Rousseau'nun baştan öyle sayarak söylemeye gerek duymadığı burjuva "bencilliği"nin benliğe uygun tek ifade biçimi olduğu şeklindeki düşüncesidir. Rousseau'nun tekrar tekrar insan benliğinin (*le moi humain)* özü olarak tarif ettiği *kendini sevme ve merhamet* burada yoktur. Rousseau burada, Hobbes'un takipçilerinde teşhir ettiği aynı düşleme eksikliğini tekrarlar: "Aralıksız olarak ihtiyaç, baskı ve hırstan söz ederken, toplumdan edindikleri doğal durum fikirlerine dönüşürler... (*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*) Bu bakış açısına göre, insanların rekabetçi ve kavgacı davranış biçimi, onlara tarihi güçler ve sosyal kurumlar tarafından empoze edilmemiş olup insanoğlunun kalıtımsal "doğal eğilimleri"nin "kalplerde yoğunlaşmasıdır." Burada Rousseau, açığa çıkan davranışın altında örtülü derinlikler ve baskılanmış olasılıklar sezmez; çoğu eserinde yer alan ve ilk kez onun tarafından ifade edilen derin özlemlere ve isteklere kulağını kapatır. *İnsan* ve *Yurttaş*'ın durağan antitezi, geçmişteki herhangi bir insan evrimi fikrinin boş olduğunu gösterir ve gelecekteki gelişmeler için beslenecek ümidi ortadan kaldırır. Benlik, İlk Günah'a çok benzeyen bir şeyle

sonsuza dek lekelenir; "Bizi kendimizin dışına çıkaracak" bir politik yaşam, bu düşmüş insanların lâyık olmadıkları lütfa en fazla yaklaşabilecekleri yerdir.

Totalitarizm, Eski Biçim

Bu açıdan bakıldığında, benliğin varlığı, bir çeşit düşüşün meyvesi gibi görünür. Ancak bu, insanın durumunu ümitsizleştirmez: hâlâ masumiyetini yitirmediği dönemin* hatıraları ve izdüşümleri vardır. Rousseau'ya göre, pek çok eski topluluk bu şekilde totaliter ve baskıcı bir sistemle yönetildikleri için, bireylerinde hiçbir benlik duygusu gelişmemiştir. Rousseau'nun en katı totalitarizm modelleri Sparta ve cumhuriyetçi Roma'dır ve bu örneklerin kendi zamanında henüz modernleşmenin ve bireyleşmenin başlamadığı Polonya ve Korsika gibi Avrupa'nın en gelişmemiş bölgelerine uygulanabileceğini düşünür. Mitolojik Lycurgus'un, benlikleri olmayan yurttaşlar toplumunun nasıl yaratılıp bir arada tutulacağının yolunu anladığını, söyler.

> Spartalılara, başka hiçbir insanın bir benzerine bile dayanamayacağı demirden bir boyunduruk dayatmıştır. Fakat onları sürekli bu boyunduruk ile meşgul etmiş, böylece insanların bu boyunduruğa dahil olmalarını ve kimliklerini onunla tanımlamalarını sağlamıştır. Anayurtlarını; yasalarında, oyunlarında, evlerinde ve festivallerinde olmak üzere sürekli bir şekilde hep önlerinde tutmuştur. Onlara yalnız kalabilmeleri için tek bir dakika bile vermemiştir. Ve amacıyla ulvileştirilen bu sürekli baskı, Spartalıları insanüstü varlıklara dönüştüren, onların en kuvvetli tutkusunu -ya da tek tutkusunu- ateşli bir vatan aşkını doğurmuştur. [*Pologne*]

Rousseau'nun burada altını çizdiği nokta, bu baskının ancak bütüncül olduğu takdirde, sosyal bağlılık ve dayanışmayı üretmekte başarılı olabi-

* Yazar, Ademle Havva'nın henüz cennetten kovulmadıkları dönemi ifade eden "pre-lapsarian" tabirini kullanıyor. (ç.n.)

leceğidir. "İnsanları sürekli meşgul ederek bu boyunduruğa dahil olmalarını ve kimliklerini onunla tanımlamalarını sağlamak" ancak onlara kaçacak yer bırakmadan mümkün olabilirdi. Montesquieu'nün rahip düzeni modelinde (*Kanunların Ruhu*) olduğu gibi, bu tür bir devlet ancak, tüm olası enerji çıkışlarını baskılayıp bu sayede "vatan aşkını" "onların tek tutkusu" olarak bırakarak, tüm bireysel enerjiyi politik kanallara yönlendirerek, yurttaşlarını erdemli kılabilirdi. Böyle bir topluma engel olabilecek en önemli alternatif bireyselliğin kendisiydi.

Bu klasik totaliter ideal, ancak devletin, yurttaşlarının hayatı üzerinde tam kontrol sağlamasıyla gerçekleşebilirdi. Rousseau, bu kontrolün en etkin şekilde insanların bedenlerinde değil, kalplerinde ve akıllarında kurulabileceğini ve böyle bir devletin ekonomik ve sosyal yaşam ile birlikte ruhsal hayatı da tekeline almak zorunda olduğunu anlamıştı. Eski zamanlarda bu, dinin kontrolüyle sağlanırdı. Ama dinin, insan yaşamının dışında kaldığı modern zamanlarda devlet için en önemli ruhsal etkinlik halkın eğitimiydi. Rousseau, *Emile*'de ve diğer eserlerinde, eğitimin, benliğin güçlendirilmesinde ne kadar hayati bir önem taşıdığını açıklar. Ama eğitimin aynı zamanda benlik gelişimini engellemekte de ne kadar etkili olduğunu anlamaktan geri kalmaz. Bu nedenle, Polonya için:

> Eğitim, insan ruhuna ulusal bir biçim kazandırmalı, fikir ve zevkleri; eğilimleri, tutkuları ve ihtiyaçlarıyla vatanperver olacak şekilde yönlendirmelidir. Bir çocuk dünyaya gözlerini açtığı andan ölene kadar anayurdundan başka bir şey görmemelidir. Her gerçek cumhuriyetçi, vatan sevgisini -başka bir deyişle "yasa ve hürriyet" sevgisini- anne sütü gibi içine sindirmiştir. Bu sevgi onun tüm varlığıdır; anayurdundan başka hiçbir şeyi gözü görmez, başka hiçbir şey için yaşamaz. Yalnız başınayken bir hiçtir; anayurdu olmaksızın varolamaz; ölü değilse bile ölüden beterdir. [a.g.e.]

Anayurtlarının dışında var olmadıklarına koşullandırıldıkları takdirde, yurttaşların ülkelerini terk etmelerine izin vermek tehlikeli değildir. İnsanlar, "tek başınayken bir hiçsin" duygusuyla doldurulmuşlar ise, onları yalnız bırakmak tehlikeli değildir. Burada, Clarens'da, sosyal düzen için

en büyük tehlike, bireyin kendiyle başbaşa kalmasıdır. Halk eğitimi, benliğin serpilmesinin baskılanması işinin icabına yaşamın başlarında bakmalıdır. Bu nedenden dolayı da "çocukların düşlerinin peşinde, tek başlarına oyun oynamalarına izin verilmemeli; ortak bir amaç uğruna koşabilecekleri şekilde hep birlikte oynamaları sağlanmalıdır..." Devlet, ancak tüm iç dünyalarını doldurabildiği takdirde bütünüyle kendine bağlı yurttaşlar yaratabilir.

Böyle bir devlet düzeni özgürce işleyebildiği takdirde, halkını aynı bir heykeltıraşın çamura şekil verdiği gibi şekillendirecek; kendi imgesi içinde onları yeniden yaratacak ve sonra da üfleyerek çamura can verecektir. "En küçük direnci izlemek ve devleti insanlara uymak üzere şekillendirmek yerine, daha iyi bir şey yapacak ve insanları devlete uymak üzere şekillendirecektir." (*Corsica*) Rousseau, insan malzemesinin direnç göstermeye ne kadar eğilimli olduğunu bilir: Kişinin doğal yaşam ritimleri bütünsel varlığının içinde dolaşmaktadır. Bu nedenle dönüşüm bütüncül ve mutlak olmalı, devlet halkını yeni bir yaşamla doldurmalıdır.

> Halk kurumlarını yapılandırmayı üstlenme cesaretini gösterenler, insan doğasını değiştirebilecek; kendi başına tam ve tek bir bütün olan her bireyi yaşamını ve varlığını borçlu olduğu daha büyük bir bütünün parçaları haline getirebilecek; kuvvetlendirmek amacıyla insan yapısını düzeltebilecek ve doğanın her birimize bahşettiği fiziksel ve bağımsız varoluşu, kısmi ve ahlaki bir varoluşla değiştirmek yeteneğini kendilerinde bulmak zorundadırlar. İnsanı, başkalarının yardımı olmadan kullanamayacağı, kendine yabancı [*qui lui soient étrangères*] yeni güçlerle donatmak için onun sahip olduğu bütün güçleri [*ses forces propres*] almak gereklidir. İnsanın doğal güçleri ne kadar çok bozulursa, yeni edindikleri güçler o kadar büyük ve dayanıklı, yeni kurumlar ise o kadar sağlam ve mükemmel olurlar. Bu nedenle, her birey bir hiç olduğu ve başkalarından bağımsız hiçbir şey yapamadığı ve bütünün gücü tek tek her bireyin gücünün toplamına eşit ya da bu toplamın üzerinde olduğu takdirde, yasaların mükemmelliğin en üst noktasında olduğunu söyleyebiliriz. [*Toplum Sözleşmesi*]

Burada, Judith Shklar'ın dediği gibi "mükemmel şekilde sosyalleşmiş insan, sosyal rolü tarafından tüm yaşamı yok edilen yurttaş" görüntüsüyle karşılaşıyoruz. Burada "birey, kişisel kimliğini kaybediyor"; "grup fiziksel olduğu kadar duygusal tüm kaynaklarını da içine çekiyor"; "*moi humain, moi commun* tarafından parçalanıyor. İşte bu, insanın yurttaşa psikolojik dönüşümünün ta kendisidir." (*Rousseau's Two Models,* 33-5) Gerçekte, bu boyutta bir dönüşüm psikolojik olmaktan daha öte bir şey olmalıdır. Eğer Rousseau gerçekten, her bireyin kendine ait tüm bireysel niteliklerden sıyrılmasını; insanların diğerleri olmaksızın hiçbir şey yapmamalarını sağlamak için bireylerin kendilerine ait doğal dürtüleri ve güçleri kalmayacak şekilde düzenlemeler yapılmasını anlatmak istiyorsa, onun yalnızca insan psikolojisini değil insan biyolojisini de bozması gerekecekti. Böylece insanları, yalnızca hep birlikte merkezi bir devreye bağlandıkları takdirde güçleri harekete geçebilen makinelere dönüştürmüş olacaktı. "Bir Roma vatandaşı ne Caius ne de Lucius'tu, sadece Romalıydı." Rousseau, Spartalılardan "insanüstü varlıklar" olarak söz ederken, abartısı göründüğünden daha ciddiydi. Hem başka insanların hem de kendinin insanlığını bozmak arzusu, Rousseau'nun bilinç akımlarının altındaki en derin ve en güçlü dip akıntılarından biriydi.

İdeal devlet, yurttaşları makineleşmiş olan devletse, en iyi sosyal ve ekonomik eylem biçimi insanları en fazla mekanikleştirme eğilimi olandı. Rousseau için bu, tembel ve geleneksel köylünün hayatıydı. Hayatları bu şekilde mekanikleşmiş olan insanlar, klasik totaliter bir devletin ideal seçmen kitlesini oluşturacaklardı. Eğer böyle bir devlet böyle insanları buluyor ya da yaratıyorsa ve kendini geleneksel kırsal varlığın anlamsız durağanlığının içinde sağlamlaştırıp modern yaşamdan tümüyle tecrit edebiliyorsa, ancak o zaman devamlı, düzenli, durağan, otomatik bir barış yaratabilirdi.

> Köylüler topraklarına, şehirlilerin şehirlerine olduğundan daha fazla bağlıdırlar. Başka hiçbir şey bilmeyenler için bile, kırsal yaşamın eşitliği ve basitliği, onlarda bunu değiştirme arzusu bırakmaz. Bundan dolayı bir insanı huzurlu kılan, hayattaki konumundan duyduğu memnuniyettir, düzene bağlayan vatan sevgisidir.

> Yeni düzenimizin temel eğilimi, bunu [tarımı] tüm sıradanlığı içinde mutlu, basitliği içinde saygın kılmaktır. Hayatın tüm ihtiyaçlarını tatmin ederek, sosyal olarak tanınmanın ve kamu görevlerini yerine getirmenin tüm yöntemleri sağlayarak ve bunu gidiş gelişsiz ve satışsız yaparak, insanları daha iyi ve asil bir yaşamı düşlemekten bile aciz bırakacaktır. [*Corsica*]

Ne yazık ki, böyle bir cennet kurulabilse bile, ömrü uzun olmazdı. İçinde yaşayanlar "başka bir şey bilmedikleri" ve "daha iyi bir yaşam düşlemekten aciz oldukları" sürece mutlu olabilirlerdi. Makine olarak değil de insan olarak kaldıkları sürece, düş güçleri uykuya yatırılabilir ama kapatılamazdı. Sonunda canlanması da kaçınılmazdı. Modern kentler her yerde var oldukları sürece, yasak meyveyle dolu bilgi ağaçları gibi hayalgücüne büyük bir çekim uygularlardı. Rousseau modern kenti bu tür bir devlet için bir tehdit, "sürekli bir veba mikrobu salarak ulusu kurutan ve sonunda yok eden bir boşluk" olarak görmesine karşın şunu da kabul etmeliydi: Vatandaşları bu boşluğun orada olduğunun farkına varır varmaz, karşı koyulmaz bir şekilde "daha iyi bir iş bulmak umuduyla kentlere çekileceklerdi." Aslında, varolan bütün alternatiflerden tümüyle kopsalar bile, kendiliğinden bir şekilde içeriden yeni alternatifler üreteceklerdi, kendi bilgi ağaçlarını yetiştireceklerdi. Kentler var olmasa bile, çiftçiler onları yaratacaktı. Bu nedenle "bu anayasanın tam anlamıyla başarısı onu değişmeye zorlayacaktı." Rousseau'nun açıklamasıyla:

> Toprağın işlenmesi ruhu da işler. Bütün tarım insanları topraklarından elde ettikleri ürünler oranında çoğalırlar. Toprakları bereketli olduğunda ise öyle bir şekilde çoğalırlar ki, toprakları onları desteklemekte yetersiz kalır. İşte o zaman, bu insanlar ya koloniler bulmaya ya da devlet şekillerini değiştirmeye zorlanırlar.
>
> Ülke içinde yaşayanlar doydukça, ihtiyaç fazlası artık tarım alanında değil, sanayi, ticaret ve sanat alanında istihdam edilmelidir. Bu yeni sistem yeni tip bir yönetim talep eder. Korsika'nın oluşturmak üzere olduğu kurumların yakında böyle değişiklikleri gerektireceğini ümit edelim. [a.g.e.]

"Toprağın işlenmesi ruhu da işler." Bu, kırsaldaki en durağan topluluğun dahi kendi kendini yok etme tohumlarını içinde taşıdığını gösterir. Ne bireyler ne de sosyal sistemler mükemmel masumiyet durumunda sonsuza kadar donup kalamazlar. Bu yüzden klasik anlamda herhangi bir totaliter devlet, karşı konulmaz biçimde modern çağa doğru akan ve insan yaşamının ayrılmaz bir parçası olan sosyal gelişimin dinamizmiyle yok edilmeye mahkumdur.

Totalitarizm, Modern Biçim

Rousseau, sonunda özlem duyduğu mükemmel özgünlük yoksunluğu durumunun, yine kendi özgünlük arzusu kadar ümitsiz ve aşırı ütopik olduğunu anladı. Modern insan için, söz konusu iki alternatiften daha az hırslı ama daha gerçekçi olan başka bir alternatif tasavvur etti. Bu, "bizi kendi benliklerimizin dışına taşıyarak" hem kontrol edip hem de mutlu edebilen modern bir totalitarizm biçimiydi. Modern totalitarizmin sırrı "*en mutlak otorite insan varlığının içine nüfuz eden ve eylemlerinden çok isteğine hükmedendir.*" (*Ekonomi Politik*) Açıkgözlü modern yasa yapıcı, tebaasının kişiliklerini parçalayıp yeniden yaratmak yerine "insanların iç varlıklarına sızdı": Onların mevcut karakter yapıları üzerinde çalışarak, bu yapının içerisindeki ihtiyaç ve dürtüleri bulup kullanarak, onları olabildiğince kendileri gibi bırakıp yönetti ve kontrol edebildi. Bu yeni totalitarizm biçimi, buyruğunun altındakileri sosyal normlar ile bireysel ihtiyaçlar arasındaki yüzleşmenin getireceği şiddet ve duygusal acıdan kurtardı. Böylelikle bu insanlar, özgünlük düşünün onlara açtığı kendini gerçekleştirme ümidinden vazgeçip bu ümidin getireceği kesin olan bedbahtlıktan kaçarak zamanlarının yaşamına daha kolay uyum sağlayacaklardı. Modern insanları, kendiliklerinin dışına taşımanın en iyi yolu, onların zaten kendileri olmadığını baştan kabul etmek ve tarihsel ilerlemeyi kabullenerek modern yaşamda zaten mevcut olan kendine yabancılaşma biçimlerini vurgulamaktı. Özgünlüğün politikasının kendine has bir diyalektiği vardı.

Modern insanı kendine yabancılaştıran güçler aşırı derecede büyüktü. İçlerinde yaşadıkları toplumun tüm kurumları, başarı için onları birbirle-

riyle rekabete soktu; bildikleri tek kimlik biçimi tümüyle göreceli, kırıcı ve doğası gereği kavgacı *amour-propre*'a dayanıyordu. Rousseau, hedef aldığı kitlenin *amour-propre*'ına karşı gelmek yerine, devletin aşırı derecede özel uçlar yerine kamuya kanalize ederek cesaretlendirip geliştirmesi gerektiğini öne sürdü. Hırsın kendisine karşı mücadele etmeyip "bu hırslar için bir yol" önermeliydi. (*Pologne*) İşte o zaman, devlet;

> her şeyi öyle düzenleyecekti ki her vatandaş sürekli olarak halkın gözlerini üzerinde hissedecek, kamuoyu onayı olmadan ilerleyip başarılı olamayacak, ulusun isteği dışında hiçbir pozisyon doldurulamayacak ve en sonunda da en düşük seviyedeki soyludan ve hatta en düşük seviyedeki köylüden kralın kendine kadar herkes, onsuz hiçbir şey yapamayıp hiçbir şey elde edemeyeceği ve hiçbir başarı kazanamayacağı şekilde kamuoyunun itibarına bağımlı olacaktı. [a.g.e.]

Eğer insanlar kamuoyunun itibarı için rekabete ya da özel çıkarlar yerine politik iktidara ikna edilebilselerdi, bu "bütün ahlaksızlıklarımızın doğal kaynağı olan tehlikeli yaradılışımızı büyük bir erdeme dönüştürür"dü. (*Ekonomi Politik*) Devlet *amour-propre*'ı, ulusallaştırarak ve politik sistem içinde bütünleştirerek dönüşüme uğratacaktı.

Bu ulusallaştırma politikası kapsamlı ve tam olmalıydı; oysa devlet, şaşılacak bir şekilde bunu sürdürmek için çok fazla çaba sarf etmek zorunda kalmadı. Devlet için, çocukların "uğrunda rekabeti arzu edecekleri ve rekabete teşvik edilecekleri hep birlikte öykünülen ortak bir amaç" içinde oyun oynamaları gerekliydi. Halk eğitimi "onları eşitliğe, rekabete, hemşerilerinin gözü önünde yaşamaya ve kamuoyu beğenisini arzu etmeye" yöneltmeliydi. (*Pologne*) Zaten bütün bu rekabet, onaylanma, beğenilme çabası, çocukları modern toplumla bütünleştiren, her tarafa nüfuz etmiş sosyalleşme sürecinin bir parçası olarak devletten bağımsız bir şekilde ve her şartta varolmaya devam edecekti. Devlet onlara, birbirleriyle savaşmayı öğretmeyecekti; yapması gereken tek şey çok sayıda yarışmayı kendi desteği altında bir düzene sokmaktı.

Çocuklar büyüdüklerinde karmaşık, ince biçimlerde kademelendirilmiş hiyerarşik bir düzen onları bekliyor olacaktı. Bu farklı bir modern hi-

yerarşi olacaktı. Bütün feodal ayrıcalıklar ve geleneksel sınıflar silinecekti: "Tüm insanlar doğum hakkıyla eşit olacaklardı." (*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*) Statü artık içkin olarak atfedilmeyecek; herkese eşit derecede açık olan bir yarışmanın rekabetçi başarısına sıkı bir şekilde oturtulacaktı. İcraatlar etraflıca sınıflandırılacak ve devlet tarafından ödüllendirilecekti. Burada ironik bir biçimde Rousseau, başarı için esas alınan modern standardı -zenginliği- yeterince özendirici olmaması nedeniyle reddetti. Bu standart "halka yeterince açık değildi." "İnsanların kalplerinde ve akıllarında devamlı bir etki yaratamıyor," "ödüllendirilir ödüllendirilmez yok oluyor" ve "ona eşlik eden onur duygusunu sürekli kılarak öykünmeyi heyecanlandıracak görünür bir iz bırakmıyordu." Alternatif olarak, Rousseau "hiçbir kamusal figürün gizli kalmayacağı şekilde tüm sınıflar, görevler ve onurlandırıcı ödüllerin dış işaretlerle farkedilmesini, rütbe ve şerefinin onu her yerde takip etmesini" istedi. Statünün halka sergilenmesi yalnızca "insanların ona saygı duymasını sağlamayacak"; iç varlığına kadar girerek "kendine saygı duymasını sağlayacaktı." İnsanların öz-saygılarını (ya da bunun yokluğunu), rekabetçi icraatlarından elde edecekleri fikri yeni değildi: Rousseau'nun ve bizim gördüğümüz gibi, bu modern hayata ait bir hastalıktı. Yeni *olan*, icraatların gerçekleştirileceği sahneydi: Bu sahne toplumdan devlete, ekonomik hayattan politik hayata dönüşmüştü. Bu şekilde herkes "önemli bir parçası olarak boy göstermek için ülkesine hizmet etmeye, hırsları nedeniyle doğru bir adam olmaya zorlanacaktı." (*Pologne*)

Böyle bir devletin en kesin ve enerjik eylemi geçişken olacaktı. Rekabetin varolan biçimlerini, tümüyle rekabetçi bir sosyal sisteme koordine edip sentezleyecekti. Böyle bir sistemi oluşturmak, önüne çıkacak her sosyal gücü yok etmek anlamına geliyordu. Rousseau'nun görebildiği en zorlu engel, tüm anlamlı rekabete son verecek olan bir güç tekelinin kurulması tehdidi olarak gördüğü yeni plütokrasiydi (zengin erki). Bu yüzden de, devletin plütokratların gücünü kırması gerekiyordu. Bunu yapmanın en etkin yolu ise, basit bir şekilde onların mallarına el konmasıydı. Ancak Rousseau, bu seçeneği, öncelikle yasanın genelliğini yok edebileceği ve devleti bazı çıkar gruplarının diğerlerine karşı temsilcisi haline getireceği için; (*Toplum Sözleşmesi*) sonra da "sivil toplumun gerçek temeli" olan "vatandaşlık haklarının en kutsalı ve bazı durumlarda

özgürlükten de önemli olan" "mülkiyet hakkını" yok edeceği için reddetti. (*Ekonomi Politik*) Evrensel güç arayışı üzerine kurulmuş bir sistemde, mülkiyet fikrini korumak simgesel anlamda çok önemliydi. Öte taraftan gerçekliği radikal bir şekilde değiştirmek politik açıdan mümkündü. Devlet bunu vergi güçlerinin ve para politikalarının akıllı bir manipülasyonuyla gerçekleştirebilirdi; vergileme örtüsü altında fiili kamulaştırma gerçekleştirilirdi.

> Hükümdarların, halkın ihtiyaçlarını karşılamak için bireylerin mülklerine izinsizce girmeden kullanabilecekleri kaynaklar karşısında hayrete düşersiniz. Onlar devletin tüm ticaretinin efendileri oldukları için, onu müdahale ediyor görünmeden, her ihtiyaçlarını sağlayacak kanallara yönlendirmeleri zor değildi. [a.g.e.]

"Müdahale ediyor *görünmeden*": Saint-Preux'nün modern metropolde keşfettiği gibi, görüntü ve gerçek zıt kutuplardı.

> Bir hükümdarın en büyük yeteneği, kötülüğünü daha az göstermek için gücünü gizlemek ve devletini, yöneticilere ihtiyaç duyulmayacak şekilde huzur içinde idare etmekti.

Julie de Wolmar gibi bir hükümdar asanın yerine örtüyü geçirebilirdi. Önderlik yapan el ne kadar görünmez olursa o kadar güçlü olurdu.

O zaman, bu devletin birincil işlevi, onsuz işleyebilen bir toplum yaratmaktı. Bu sosyal sistem bir kez rahatça işlemeye başladığı zaman, devlet insan yaşamının ön saflarından arka saflarına çekilebilirdi. Bir hükümdarın "her vatandaşın yapması gereken şeyleri yapabilmesi için her şeyi düzenlemiş olması hükümdarın kendisine yapılacak başka bir iş bırakmazdı. Ve harcadığı emeği taçlandıran en önemli kazanım hiçbir iş yapmadan yaşamaya devam edebilmek olurdu." (*Ekonomi Politik*) Burada "her vatandaşın yapması gereken şey" zaten her durumda yapmaya niyetli olduğu şeydi: Güç elde etmek için birbirleriyle kavgacı bir şekilde rekabet etmek. Devletin "düzenlemek" zorunda oldukları ise, oyunun kurallarıydı. Devlet kuralları koyar, yürütür ve zafer ile yenilginin en üst yargıcı gör-

evini yerine getirirdi. Bu, insanların etkin biçimde rekabet dışı kalmayacak şekilde güçsüz olmalarını ya da kesinlikle kazanacakları biçimde güçlü olmalarını engellerdi. Başka bir deyişle bu, oyunu eşit şartlarla herkese açık tutardı. Böyle bir devlet şaşılacak derecede, Rousseau'nun özgünlüğü maksimize etmek üzere tasarladığı liberal radikal devlete benzemekteydi. Tamamıyla eşitlikçi ve demokratik olan bu devlet aynı zamanda her zaman olduğundan daha derin bir otoriteye sahipti. Rousseau'nun çok hoşuna giden soyut paradoksları katı bir biçimde canlandırıyordu. "Vatandaşlarını, tüm kişisel bağımlılıklardan uzaklaştıracak," ama aynı zamanda da "onun varlığını ülkesine ait kılacaktı" (*Toplum Sözleşmesi*); ama yine de "kişi, kendini herkese verirken, hiç kimseye de vermezdi." "Her vatandaş tüm diğerlerinden bağımsız, ama *Cité*'ye çok bağımlı olacaktı." O, "onları özgür kılmak için boyunduruk altına alacaktı"; o, "iradelerini kendi rızalarıyla kuşatacaktı"; o, "tüm insanların uyacağı, hiçbirinin emretmeyeceği, hepsinin hizmet edeceği ama efendileri olmayacağı" bir düzenleme yapacaktı. (*Ekonomi Politik*) Rousseau'nun, bu ideal vatandaşları, Paris'in çürümüş *ehlikeyfleriyle* aynı şekilde tanımlaması çok şaşırtıcıdır: Onlar efendisiz kölelerdi. Çok geniş alana yayılmış olan eşitlik ve demokrasiye karşın, modern toplumdaki otorite yapısı bozulmadan kalacaktı. İnsanlar her türlü bireysel bağımlılıktan uzak kalacaklar ama soyut ve kişisel olmayan bir sisteme de tümüyle bağımlı olacaklardı. Böyle bir sistemi yürüten devlet, vatandaşlarını *amour-propre*'ları için çıkışlar ve ödüller sağlayarak tatmin edecek; ama aynı zamanda da *amour-propre*'ın yasal olarak aktığı kanalları tanımlayıp sınırlayarak isteklerini kontrol edebilecekti. Bu tür bir devlet, belirtilen sınırlar içerisinde özgürlüklerinin sınırlanacağını ve güçlerinin kısıtlanacağını bile bile, karar verme aşamasında vatandaşlarına tümüyle kolektif bir katılım izni verebilecekti. Böylece özel menfaatlerle, toplumun gücü birleşmiş olacaktı.

> Bu karşılıklı benzemeyle alevlenen coşku, insanların kendilerini aşabileceği o *vatanperver sarhoşluğu* [ivresse patriotique] alevlendirecektir. Onsuz, özgürlük boş bir sözcük, yasalar ise bir canavardır. [*Pologne*]

Böyle bir devletin en güçlü kalesi insanların *amour-propre*'dur. Modern insanlar kendilerine yabancı düştükleri sürece, onlara kim olduklarını söyleyecek bir devlete ihtiyaç duyarlar. "En iyi tebaa en korkak olandır"; en başarılı hükümet tebaasının korku ve endişelerini en büyük beceriyle kullanandır. Böyle bir devlet, her şeyden çok, kimlik kaynaklarını nasıl tekelleştireceğini, vatandaşlarını psikolojik üretim araçlarından nasıl ayıracağını ve onların kendilerini bulmalarını ve yaratmalarını imkansız bir hale nasıl getireceğini bilmelidir.

Özgün Olmamanın Eğitimi: Emile, Sophie ve Biz

İnsanları modern totalitarizme alıştırmak için işe, kişinin benlik duygusunun tam olarak gelişmediği ve henüz kırılabilecek bir zayıflıkta olduğu erken çocukluk yıllarından başlanmalıdır. Bu nedenle Rousseau, öteki-beni (*alter ego*) olan Emile'in eğitmenine şöyle seslenir:

> Bu zavallı bilgisiz ve akılsız çocuk senin merhametine sığınmadı mı? Sen, onun tüm dünyasının efendisi değil misin? Onu istediğin şekle sokamaz mısın? İşi ve oyunu, zevki ve acısı — o bunu bilmiyor ama, bunların hepsi senin ellerinde değil mi? Tabii ki sadece kendi istediği şeyleri yapmalı ama sadece senin onun istemesini istediğin şeyleri istemeli. Öngörmediğin hiçbir adımı atmamalı, önceden bilmediğin hiçbir sözcüğü söylememelidir.

Rousseau'nun benliği geliştirmekte çok etkin olan yöntemleri, burada onu yerle bir etmek ya da varolmasını engellemekte de o kadar etkindir.

Hiç kimse, öğretmen ve öğrenci arasında kişisel güven atmosferi ve yakınlık yaratmanın ne kadar önemli olduğunu Rousseau kadar iyi bilemez. Güven ve yakınlık, çocuğun kendiyle barışık ve güvende olmasını sağlayacaktır. Çocuğun en derin duygularını açması ve kendini ifade etmeşini cesaretlendiren atmosfer, aynı zamanda bu atmosferi yaratan efendisine, bu duyguları yönetecek ve benliği baskılayacak muazzam bir güç verir. Rousseau'nun dediği gibi, çocuk bir kez size güvendiğinde "onu hiç

şüphelendirmeden, tüm öğretmek isteyeceklerinizle kuşatabilirsiniz." Ve sonra tipik dersler için senaryolar oluşturur. İlk senaryoda, ilgi beklentisi içindeki oğlan, bir gece odanın içinde deli gibi koşarak efendisinin uykusunu kaçırır. Rousseau'ya göre bu durumdaki uygun tepki, boş gözlerle çocuğa bakmak, başını duvara döndürmek ve uyumaya çalışmaktır. Çocuk isterikleştikçe, eğitmen, sanki odada kendinden başka hiç kimse yokmuşçasına daha büyük bir inatla kayıtsız kalmalıdır. "Azarlamak ve kızmakla nasıl başa çıkabileceğini bilmesine rağmen, umursamazlığa karşı tümüyle hazırlıksızdı." Eğer "*benim küçük asim*" [mom petit mutin] ısrar ederse eğitmen, varlığını kabullenmek zorunda kalıp onu yalnız başına karanlık bir odaya kilitleyecektir. Çocuk başta bağırıp ağlayabilir; ama çok geçmeden korku onu felç edecek ve efendisinin ondan beklediği uysallığa ve sükûnete kavuşacaktır. Rousseau, kötülüğün zayıflıktan çıktığını öne sürer; zaten burada da çocuğun kötülüğüne, onun ne kadar güçsüz olduğunu göstererek cevap vermiştir. Gecenin dehşeti içinden çocuk sevgi ve ilgi için ağlamış ama efendisi, ihtiyacı olan güvenceyi ondan esirgeyerek, o yokmuş gibi davranarak ve çevresinden koparak daha da karanlık bir dünyanın içine atmış ve tüm varlığının düşlediğinden daha da tekinsiz olduğunu düşünmesine neden olmuştur.[7]

Sonraki senaryoda çocuk şunu öğrenir: Eğer evi bir korku ve güvensizlik yeri ise, dışarıdaki dünya daha da kötüdür. Burada eğitmen çocuğu, evin dışına yalnız başına kaçmaya cesaretlendirerek kendi sözünü dinlememesi için kışkırtmaktadır. Ama ortamı öyle ayarlamıştır ki çocuk fazla uzaklaşamaz. Öncelikle komşular uyarılmış ve kendilerine bu oyun içinde roller verilmiştir. Çocuk kaçarken, yola sıralanmış olan komşular, birbirlerine sahne fısıltılarıyla, onun "hiçbir işe yaramadığı için evden atılan *un petit libertin*" (küçük hovarda) olduğunu söylerler. Üzgün ama haklı olarak böyle bir çocuğun kimseden yardım alamayacağını ve karşılaşabileceği en kötü kadere layık olduğunu belirtirler. Çocuk akranlarından daha

7 Daha önceki bir bölümde, Rousseau çok farklı bir kabahat için benzer bir tedavi tarif eder: eğer öğrenciniz camları kırarsa, onu birkaç saatlığına karanlık ve camsız bir yere kilitlemeyi deneyin ve bir daha cam kırmayacağına söz verene kadar dışarı çıkarmayın. "Eğer çok fena yanılmıyorsam, dünyada bu tedaviye direnç gösterecek bir çocuk yoktur--şimdiden çok şımarık değilse..." (63-4) Bu şekilde, genç insanlara mal kıymeti öğretilir.

dostane bir destek görmeyi bekler. Ancak onlar da bu oyunun gönüllü katılımcılarıdır. Ona alay ederek saldırmak için beklerler. Eğitmen şeytani bir hazzın eşlik ettiği gönül rahatlığıyla anımsar; "uzaklaştıkça başına daha fazla dert geldi. Yalnız ve korunmasız, dünyanın oyuncağı olduğunu keşfetti." Olayların normal akışında bile, soğukluğun ve düşmanlığın, çocuğun arzusunu kırmak amacıyla yapay olarak güçlendirildiği bir dünyaydı bu. Tam bu noktada, eğitmenin sahne kenarında bekleyip izlemekte olan bir arkadaşı, sahneye çıkar ve çocuğun koruyucu gardiyan meleği olmayı önerir: "Onu, akılsız kahramanlığının farkına vardırarak, yarım saat içerisinde, perişan ve yüzüme bakmaktan utanır bir halde yanıma getirdi." Ve sonunda çocuk "girişiminin felaketinin tamamlanması için" babasıyla yüzleştirilir. Baba, soğuk bir şekilde ona, "eğer yalnız başına dışarı çıkmak istiyorsan, kendinin efendisisin demektir. Ama ben evde bir haydut[8] istemiyorum; bu nedenle gittiğin zaman dönmeyeceğinden emin ol," der. Bu son aile reddedişinden paramparça olan çocuk eğitmeninin affına sığınır. Bir sonraki gün eğitmen onu itaatkâr rolüne geri döndüğünü dünyaya göstermeyi amaçlayan bir ritüel haline gelen yürüyüşe çıkarır. Sanki sihirli bir değnek herkesin çocuğa karşı olan tutumunu değiştirmiştir: "Benimle birlikte, bir gün önce yalnızken karşılaştıklarında onunla alay eden aynı insanların önünden zafer edasıyla geçtiğini gördüm. Bir daha bensiz dışarı çıkmayı göze alamayacağından emin olabilirsiniz." Bu ders, büyümekte olan çocuğun hayatını bir kabusa dönüştürür; ne kadar büyürse büyüsün bir daha asla kendine gelemez. Dünyaya kendini göstermeye, onunla tek başına yüzleşmeye ilişkin en küçük bir girişimin kendini acımasız bir sona sürükleyeceğini, öte yandan, otoriteye uyup onun kendine çizdiği yolda ilerlediği takdirde, çabuk ve acısız başarılarla karşılaşacağını öğrenir. Bütün bu olanlardan sonra bir daha yalnız başına dışarı çıkmadığı için mutlu ve müteşekkir olacak, otoriteyi nereye giderse gitsin beraberinde, yanında ve kafasında taşıyacaktır.

Emile ergenlik çağına yaklaştıkça, Rousseau cinsellikten söz etmeye başlar ve kendimizi korku ve endişe dünyasına ait başka bir kabusun içinde buluruz. "Emile, gözetimim altında ilkel bir masumiyet içindeydi

8 Barbara Foxley, Rousseau'nun Viktorya dönemi çevirmeni, *haydut*u asi olarak çevirdiğinde, pek yapmadığı şekilde bir politik farkındalık göstermiştir.

ama şimdi bu mutluluk döneminin sona yaklaşmakta olduğunu görüyorum. Giderek artan tehlikelerle kuşatılmış şekilde, ilk fırsatta benden kaçacak. Bu an hiç uzak değil. Duyularının kör güdüsünü izleyecek ve çok büyük ihtimalle kendini *kaybedecek* [se perdre]. İnsan ahlakını o kadar iyi inceledim ki, bu ilk anın tüm insan yaşamı üzerindeki değiştirilemez etkisini fark etmemem mümkün değil." Öğretmenin görevi, Emile'in bakireliğini her ne pahasına olursa olsun süresiz olarak korumaktır. Büyümekte olan oğlan, kendi için sadece iki alternatif olduğunu bilmelidir: Tam bir iffet ya da "ahlaksızlığın kabusları, aptalca barbarlığı ve tek bir yanlış adımın her tür kötülüğe sürükleyeceği, ilk adımı atan herkesi mahvoluşuna götüren, farkedilmeden aşağı sürükleyen bir yol." Ergen dünyası zalimdir: En inatçı ve baskılayıcı arzuları onu amansız bir akıbete doğru sürükler. Rousseau, bir kez daha dipsiz bir boşluk görüntüsüne takılır: Anlamadığı değişikliklerden geçen Emile "aniden uyandığında düşeceği bir uçurumun kenarında yürüyen bir uyurgezer gibidir." Yapılacak en acil iş "onu o kenardan çekip kurtarmaktır."[9]

Rousseau'yu bu kadar korkutan boşluk nedir? "Duyuların kör içgüdüsünden" korkmak epey basmakalıptır; geleneksel Batı kültürü bağlamında özel bir açıklama gerektirmez. Aslında korktuğu beden değil, çok daha zorlu bir güçtür. Tüm sağduyuya karşın cinsel isteğin *fiziksel* bir ihtiyaç olmadığını, cinselliğin gerçek kaynağının "duyuları uyandıran" ve onları canlandıran "*tek başına hayalgücü*" olduğunu ısrarla söyler. Bu çelişkili görüş, bütün baskı mantığını takıntılı bir dehayla açıklayan birkaç cümlelik bir pasajda ortaya çıkar. Bir ergenin cinsel uyanışıyla nasıl savaşabiliriz? diye sorar Rousseau. Öncelikle, "onu ayartan hayalgücünün etkinliğini, bedenini zorlu işlerde çalıştırarak tutuklayabilirim. Kollar ağır iş içindeyken, hayalgücü dinlenir. Beden yorulunca, kalp alevlenmez." Beden, otomatikliği ve sınırlı kapasitesiyle, sansürcünün doğal müttefiki olur. Gerçek düşmanı "kalp", "hayalgücü" ve ruhtur. Burada, Rousseau'nun hiç gelişmeyen köy toplumunda, fiziksel emeğin zayıflatıcı işlevi,

9 Rousseau'nun cinsel korkularının Viktorya dönemindekilerin habercisi olması çok şaşırtıcıdır. Pek çok şey öğrendiğim, Viktorya dönemi cinsel ve ahlakî dünyasının özgün ve kışkırtıcı bir çalışması için Steven Marcus, *The Other Victorians: Sexuality and Pornography in Mid-Nineteenth Century England* (New York: Bantam Boks, 1967), özellikle 12-33.

bedeni ruhun sinsi cazibesine dayanıklı olacak şekilde cansızlaştırarak ondan koparmasıyla gerçekleşir. Ama bu sadece bir başlangıçtır: Ruh, büyük güç rezervlerine sahiptir. Eğitmen, Emile'i, "okumak, yalnızlık, tembellik, yumuşak[10] ve hareketsiz yaşam, kadınların ve gençlerin arkadaşlığı gibi genç bir erkek için tehlikeli olan ve onu devamlı tehlikeye sürükleyecek bütün bu yollardan," ruhunu allak bullak edecek tüm deneyimlerden korumalıdır. Bütün bu deneyimlerle daha çok kentte karşılaşılabileceği için "Onu kentten ve aklını başından alacak tüm bu nesnelerden uzaklaştırabilirim," der. Ama bu noktada Emile'in yaşamında sahnenin dışarıdan değişmesi, onu çok az değiştirecektir. Öncelikle, yalnızlık da sosyallik kadar tehlikeli olabileceği gibi, köy gerçek koruma sağlayamayacak, açık alanlar gözetimi daha da zorlaştıracaktır. Öte yandan, her zaman usta bir psikolog olan Rousseau şunu anlar: "Bu yeterli değildir; hangi çöl ve hangi bakir doğada, onu kovalayan imgelerden kaçabilecektir? Tehlikeli cisimleri, onların anısını silmeden yok etmek yeterli değildir." Julie'nin kaderi, Rousseau'ya, rahatsız edici anıları silme girişiminin en sonunda ne kadar anlamsız ve yıkıcı olduğunu göstermiştir. Baskılama işi teknik olarak uygun olsa dahi, yıkım bölgesi tespit edilmeden, "onu kovalayan imgeler" kaynaklarına kadar izleri sürülmeden başlayamaz. Emile'in hayatındaki olası kaynaklar üzücü derecede azdır. Ne bir kent ne de başka bir toplum görmüştür. Ailesiyle hiç yakın olmamıştır. Hiçbir arkadaşı yoktur. Yabancılarla ilişkisi çok geçici ve kısa olmuştur. Eğitmeni -Rousseau'nun aklından çıkarmaya çalıştığı en önemli istisnadışında başka hiç kimseyle bir ilişkisi olmamıştır. Hayatındaki tek büyük ilişki *kendisiyledir*. Ama gerçekte, tüm deneyimlerini, geçmişi, şimdiyi ve geleceği, bir baştan çıkarma ve korku kaynağına dönüştüren de bu ilişkidir. Rousseau, baskılama mantığını acımasızca sonuca vardırır: "Onu *her şeyden koparacak hüneri* bulamazsam, onun *aklını kendinden başka tarafa çekemezsem*, onu olduğu yerde bırakmak yapabileceğim en iyi şey olacaktır." Tüm insan deneyiminde, benlik gizli olarak mevcuttur. Cinsel

10 Yumuşaklık ve hassasiyet özellikle tehlikelidir. Emile ava gitmeye teşvik edilir çünkü "av beden kadar kalbi de sertleştirir; bizi kana ve zalimliğe alıştırır. Diana, aşk düşmanı olarak temsil edilmiştir ve sembolizm uygundur: Aşkın güçsüzlüğü yumuşak duruşundan doğar, ama güzel duygular şiddetli egzersiz ile baskılanır." Bütün bu kaygının kaynağı şehvet değil aşktır.

deneyimin yaptığı, insanın tüm dürtülerini -ruh ve beden, güdüler, duygular ve düşünceler, hafıza ve imgelem, "her şey"- uyandırmak, onları yeni bir sentezde birleştirip bütünleştirmek, tüm benliği harekete geçirmek ve insanı tam anlamıyla ve özgün olarak canlı kılmaktır. İşte şimdi, Rousseau'nun cinsellikle bir uçurum olarak yüzleştiği zaman, asıl korktuğu şeyin benliğin canlılığı ve enerjisi olduğunu görebiliriz.

Rousseau'nun cinsellik korkusunun gerçekten ne kadarının benlik korkusu olduğu mastürbasyona çok heyecanlı bir biçimde hakaret edişiyle açıklık kazanır. Rousseau burada, bir kez daha geleneksel ahlakla uyum içindedir. Ama o, ne mastürbasyonu çocukça bir masumiyetin kirletilmesi olarak lanetlendiği eski dini eğilime ne de bunun cildi bozduğunu, büyümeyi engellediğini, beyni hasara uğrattığını iddia eden daha yeni sahte biyolojik eğilime bağımlı kaldı.[11] Rousseau'nun kaygıları daha gerçekçi ve daha derindi:

> Genç adamına dikkat et. O, kendini bütün diğer düşmanlardan koruyabilir, ama onu *kendinden korumak* senin görevindir. Bu nedenle, gece ve gündüz *onu asla yalnız bırakma*; en azından her zaman onun odasında uyu. Uykusu gelmeden yatmasına izin verme, uyanır uyanmaz da yataktan kalkmasını sağla... Öğrencinin *duygularını kendi kendine tatmin etmeyi* öğrenmesi çok tehlikeli olacaktır; bu öldürücü alışkanlığı edindiği zaman mahvolacaktır...
>
> Eğer köle olacaksan, Emile, seni kendisinden kurtarabileceğim bir despota teslim etmeyi yeğlerim. *Seni kadınlardan kurtarmam, seni kendinden kurtarmamdan daha kolay olabilir...*
>
> Onu, odasında ya da bir parkta yalnız başına yaşının tatminsizliğine terk edilmiş görmektense, Paris'teki en kötü arkadaş topluluğunun içinde görmeyi yeğlerim. *Genç bir adama sal-*

11 Daha eski inanış için, Philippe Ariés'in *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life*, Fransızca'dan çeviri Robert Baldick (New York: Vintage Boks, 1965), 106-19; daha yenisi için, Marcus, *The Other Victorians*, 19-25. Rousseau zamanının biyolojik ve tıbbî bilgilerine dayandırılan ama hassasiyet konusunda bize yakın olan daha liberal ve hoşgörülü bir bakış için *Rameau's Nephew and Other Writings*'in içindeki Diderot'nun *D'Alembert'in Rüyası*'na bakınız, çevirmen ve editör Jacques Barzun ve Ralph Bowen (New York: Bobbs-Merrill, 1963), 169-71.

dıran düşmanlar içerisinde en tehlikelisi kendisidir ve *sakınamayacağımız tek düşmandır*. [a.g.e.]

Rousseau'nun mastürbasyonda en tehlikeli bulduğu şey *içe dönüklüğüdür*, kendini tatmin etme amacıdır, kendini keşfetme yöntemidir, kendinden zevk almanın bir ifadesidir. Rousseau'nun mastürbasyonu bastırmak arzusu, aslında gençliği kendisinin sayacağı her zaman ve her mekandan -en önemlisi de *içsel mekan*dan- mahrum bırakmak arzusudur. Pascal'ın onu çevreleyen sonsuz mekan korkusu, Rousseau'nun içteki sonsuz mekan korkusu yanında hafif kalır. Dünyanın, benliğin hayalgücünün açtığı sonsuz mekanları dolduracak kadar yayılmasına izin vermeyeceğine ikna olmuştur. Bu nedenle, kendi iyiliği için -umutsuzlukla çökmeden önce- benliğe kendi varlığının sahasını kaplamasına izin verilmelidir.

Emile, sınırsız arzularını kendi kendine tatmin etmeyi denediği takdirde kaybolacaktır; ama bu arzuları başkası üzerine odaklandırdığı takdirde daha da kötü duruma düşecektir. Emile, bu durumda yalnızca Sophie'ye olan arzusunun değil, aynı zamanda Sophie'nin ona olan arzusunun da öznesidir. Aşkı onu kendi olduğu için ödüllendirdiğinden, ilişkileri tüm benliğini dolu dolu hayata geçirir. Fakat Sophie'nin arzuları (tıpkı Emile'in kendisininkiler gibi) sınırsız, "*illimités*," "*sans mesure*," olduğu için, Emile'in üzerinde büyük yük oluştururlar. Emile, özünde doyumsuz olan ihtiyaçlarını gidermek için canlı ve yeterince dolu olmalıdır. Rousseau, bu ihtiyaçların derinliği ve genişliği karşısında dehşete düşer ve benliğin, bu baskı altında parçalanacağından korkar. Erkekliği konusunda asla kendini gerçekten güven içinde hissetmeyen biri olarak Rousseau, özellikle kadınların erkeklere karşı olan cinsel arzusundan korkar. Cazibelerini bir tuzak, bir cehennem, bir kapan olarak görür: Eğer bir şeyden kuşkulanmayan insanoğlu kendini buna kaptıracak olursa, bu durumdan asla kurtulamayacaktır. Doğa, kadınlara "erkeklerin duygularını allak bullak etme, kalplerinin "derinliklerine" girme, neredeyse söndürülmüş yangınları yeniden alevlendirme gücü" bahşetmiştir. Doğa, doğal akışını sürdürdüğü takdirde "kadınlar tarafından eziyet edilen erkekler, sonunda onların kurbanları olacak ve en küçük bir öz-savunma ümidi olmaksızın ölüme sürükleneceklerdir"; bu nedenle "insan ırkı, devamı için gereken yöntemle yok olacaktır."

Sophie'nin duyguları ve ihtiyaçları bu kadar öldürücü olduğu için, kendinden korkmayı ve nefret etmeyi öğrenmesi çok önemlidir. Kendine aşık olma izni verdiği takdirde, aşık olacağı adamı mahvedecektir. Bu yüzden erkekle olan ilişkisi bir şekilde kendi benliğinden kurtulmuş olmalıdır. Bu da ancak kendine, bir kadın olarak "özellikle erkeğin zevki için yaratıldığı," "bir adama zevk verme ve itaat etme üzerine yaratıldığı," " erkeğin hükmünün insafına kaldığı," ve kendi içinde bir son değil sadece bir araç olarak var olduğu öğretildiği takdirde gerçekleştirilebilir. Bu yüzden "kızlar baskıya olabildiğince erken alıştırılmalıdırlar." Bu baskıların keyfi olması yasal ve hatta faydalıdır: "Eğer her zaman çalışmaya hevesli olurlarsa, bazen çalışmamaya zorlanmalıdırlar." Görevini iyi yapıyorsa bile durdurulmalıdırlar; onları kendi yöntemleriyle yapmayı öğrenmesi tehlikelidir. Rousseau'ya göre, modern koşullarda "iyi bir kadının [*honnête femme*] hayatı *kendine karşı verdiği daimi bir mücadeledir*..." Bu mücadele tüm içten gelen eylem biçimlerini baskılamalıdır. En masum eylem dahi içten geliyorsa potansiyel olarak suçludur çünkü kişinin duygularını ifade etmesini ve kendine ait içsel ritimler oluşturmasını sağlar. Bu duygu ve ritimleri dizginlemek amacıyla Rousseau, Sophie için, daha önce Emile'de kullanılanlar kadar dehşetli kabus senaryoları hazırlar:

> Kısıtlı bir özgürlüğe sahip oldukları ya da sahip olmaları gerektiği için, kızlar ellerindeki bu özgürlüğe adamakıllı düşkünlük gösterme eğilimindedirler; her şeyi aşırı noktalara taşırlar ve kendilerini, oyunlarına oğlanlardan çok daha büyük bir şevkle kaptırırlar... Bu şevk kontrol altında tutulmalıdır çünkü bu şevk, kadınların pek çok kötü alışkanlığının, kaprislerinin ve bir gün çok mutlu oldukları bir şeye ertesi gün kayıtsız kalmalarına yol açan abartılı tutkuların kaynağıdır... Onları neşe, kahkaha, gürültü ve oyundan mahrum etmeyiniz ama onların bir oyundan bıkıp diğerine geçmelerine de izin vermeyiniz; *onları bir an için dahi baskısız bırakmayınız.*
> Onları oyunlarını bırakıp, mızıldanmadan başka işlere yönelecek şekilde eğitiniz. Tüm ihtiyacınız alışkanlıktır, çünkü doğa zaten sizinledir. Bu daimi baskı, kadının tüm hayatı boyunca ihtiyacı olan uysallığı yaratır çünkü kadın her zaman, bir erke-

> ğin ya da onun yargısının boyunduruğu altında olacak ve asla onunkinin dışında bir fikir ileri sürme özgürlüğüne sahip olmayacaktır... [a.g.e.]

Rousseau, adalet duygumuzun nasıl öz-sevgimizden kaynaklandığın gösterir. Oysa Sophie'ye, açık bir şekilde kendini sevmemesi öğretilmiştir. Kadın "erkek gibi mükemmel olmayan, genellikle ahlaksız ve her zaman kabahatli bir yaratığa boyun eğmek zorunda bırakıldığına göre, adaletsizliğe de boyun eğmeyi öğrenmeli ve kocası tarafından maruz bırakıldığı yanlışlıkları da ses çıkarmadan sineye çekmelidir..." O zaman Sophie, her bakımdan mükemmel bir anti-benlik olmalıdır. Belki, Julie de Wolmar, kendi benliğini yok etmeyi, sadece bu işe çok geç başladığı için becerememiştir. Benliği yok etme işlemi yaşamın ilk dönemlerinde başladığı takdirde işe yarayabilir.

Rousseau Sophie'yi benliksiz hale getirmek ister, ama onu akılsız bir hale dönüştürmek istemez. Sophie, aptalca uysal ve alçak gönüllü olduğu takdirde, Emile kısa bir süre içerisinde, İran sultanlarının kölelerinden bıktığı gibi ondan bıkacaktır. Ayrıca Rousseau "bir kadını kendi cinsinin işleriyle sınırlayıp, diğer her şeyden habersiz derin bir cehaletin içine terk edenleri suçlamamak gerektiğini" düşünse de böyle bir cehalet ancak "dünyadan el etek çekmiş bir hayat" içerisinde uygun olacaktır. Ama modern bir toplumda, "büyük şehirlerdeki ahlaksız adamların arasında, böyle kadınlar kolayca yoldan çıkabilirdi. Erdemleri ise her zaman çevre şartlarının insafına kalırdı." "Ayartmaya direnç gösterebilmek için... ne duyacağını ve ne düşüneceğini önceden bilmeliydi." İşte bu yüzden Sophie akıllı ve duygulu olmalıydı. Sahip olmaması gereken tek şey kuvvetli bir hayal gücüydü. Hayalgücünün içkin yıkıcılığı, öykünün akışını bozan Pirandello tarzı bir perde arasında yeniden açıklanır. Sophie, Emile'in boyun eğen sevgili karısı olmak üzere yaratılmış ve canlandırılmış bir karakterdir. Ama aniden *var olma nedeni*nden [raison d'être] kopar ve kendi hayatını yaşamayı seçer. Gençliğinin sonunda, tam koca araması gereken bir zamanda, sosyal yaşamı terk eder, kendini odasına kilitler, kitaplar okur ve tek başına eriyip solmaya başlar. Hiçbir erkek, toplumunun hiçbir beklentisi onun için iyi değildir; onun için yaratılan kadere karşı gelmektedir. Annesi ve babası sersemlemiş ve şaşkın bir haldedirler: "Çocuklu-

ğunun erken dönemlerinden itibaren, beraber yaşamak zorunda olduğu insanların istekleri doğrultusunda yaşaması özenle öğretilen, zorunluluğu kendine zevk haline getiren birinde, nasıl böylesine aşırı bir duyarlılık var olabilir?" Sophie'nin benliğini baskılamak konusunda bu kadar dikkatli davranmış olmalarına karşın, onun kendine sunulan hayattan daha iyisini düşleme kapasitesini yok edememişlerdir. Bu nedenle de "bir kocanın düşünce şeklini benimsemeye mecbur bırakılamaz"; kalbi ve aklı kendi kalbi ve aklıyla uyum içinde olan ve bunları teslim etmek yerine paylaşabileceği bir erkek arar. Bu romantik idealizm, Emile için bir felaket olur: Eşi, kendine ait değerlere sahip olduğu takdirde, ondan taleplerde bulunacak, onu yargılayacak ve onu eleştirecek; sadece onun için var olmayacaktır. Bu kritik noktada, tüm modern edebiyat içerisindeki en tuhaf durumla karşılaşırız: Yazar öyküsünün içine adım atar, yarattığı karakteri yakalar ve bilmeyerek verdiği zararı düzeltmek üzere, onun üzerinde güçlü bir işlem gerçekleştirmeye çalışır: "Bu tatlı kızı, ona daha az canlı bir hayalgücü ve daha mutlu bir kader vererek canlandıralım. Sıradan bir kadın yaratmayı istemiştim, ama ona yüce bir ruh vererek, mantığını bozdum ve yanlış yola saptım." Onu yeniden "iyi bir mizaç ve sıradan bir ruhla" yaratacaktır; işte o zaman, kız kaderindeki boşluğa yerleşebilecektir. Okurdan, bu acil işlemin başarılı olacağına inanması istenir; hayalgücü olmaksızın Sophie kendi için yaratılan rolü oynamak için donanımlıdır; oyun sonsuza kadar sürebilir. Ama krizin tuhaf sonucu, Rousseau'nun tüm projeye karşı olan rahatsızlığını ortaya çıkarır. Rousseau, benliği, kendi düşündüğünden daha esnek ve dirençli bulur.

Bu tuhaf beyin ameliyatının başarılı olacağını ve Sophie'nin hiçbir hayalgücü ve benlik duygusu olmaksızın büyük bir zeka ve duygusallıkla yetiştirildiğini düşünecek olursak, Sophie nasıl bir davranış sergilemeye eğilimli olacaktır? Boyun eğmesi, gördüğümüz gibi bir maskeden başka bir şey değildir. Bu yüzden "güçlü olmaktan utanır. Ama neden? Elbet bu, sadece kibar görünmek için değildir. Bunun için çok akıllıdır. Zayıf olma hakkını seçtiği takdirde, elinde pek çok özür bulunacaktır." Rousseau şöyle açıklar: "Bir kadının gerçek kaynağı zekasıdır... Bu öyle kıvrak bir zekadır ki, içinde bulunduğu durumuna uyup, bizim pozisyonumuzdan faydalanmasına ve bizi bizim gücümüzle kontrol etmesine neden olur." Kadınlar, erkeklerin gücünü, "onlar olmaksızın elde edemeyeceği gerekli

ve hoş olduğunu düşündüğü şeyleri arzu ettirerek" dizginleyebilir. "Bu nedenle kadın bir erkeğin aklı hakkında kapsamlı bilgi sahibi olmalıdır... Kadın, kendi konuşması, davranışı, bakışı ve hareketleriyle, erkeklere böyle bir amacı yokmuş gibi görünmesine rağmen, istediği duyguların ilhamını verebilecek güçtedir." Bir kadın için, "kocasının haklarını gasp etmek ve kontrolü kendi eline almak" yanlış olacaktır. Öte yandan, bu hiçbir zaman gerekli de değildir, çünkü bir kadın istediği tüm gücü, gizlice "erkekleri idare etmedeki doğal yeteneğinden" alır. Burada, Clarens'da:

> Kadınların saltanatı, nezaket, düşüncelilik ve kibarlığın saltanatıdır, okşamaları emir, gözyaşları tehdittir. Bir şekilde yapmak istediğini kendisine emredilmesini sağlayarak, bir başkanın devletini yönettiği gibi evini yönetmelidir. [a.g.e.]

Rousseau, örtünün otoritesinin, asanın otoritesinden daha güçlü olduğunu anlamıştır. Güç, hiçbir zaman gizli olduğu zamanki kadar etkin olmaz.

Bu yüzden Sophie, Emile'i yönetip kontrol edecek ama bunu kendi hedefleri için yapmayacaktı. Çünkü gördüğümüz gibi Sophie'nin kendine ait hedefleri yoktu. Ne yapacağına nasıl karar verecekti? "Birlikte yaşamak zorunda olduklarıyla uzlaşarak" ve "gerekli olan şeyleri seve seve yaparak." Modern toplumun ikliminde "gereklilik" baskıları uçucuydu, cıva gibi düzensiz bir şekilde değişiyordu; Sophie'yle "birlikte yaşamak zorunda" olduklarının kimlikleri her zaman esaslı değişikliklere açıktı. Buna göre rüzgâr gibi değişken bir standart olan "kamuoyunun davranışları kontrol etmesi" uygun düşerdi. Sophie, Emile'in de boyun eğmesini sağlayacağı, kamuoyu görüşünün temsilcisi olacaktı.

> Bir kadının onuru, yalnızca davranışlarına değil aynı zamanda namına da bağlıdır ve kendinin adi olarak görülmesine izin veren hiçbir kadın erdemli değildir. Bir erkek yalnızca kendinden sorumludur. "İnsanların ne düşüneceği" erkeğin erdeminin mezarı, kadının erdeminin tahtıdır. [a.g.e.]

Bu görüşün de sınırlamaları vardır. Şimdi Sophie'ye, anlaşmazlık durumlarında, kendi bilincini, kamuoyu fikrinin üzerinde tutması gerektiği

söylenir; fakat bilinci kamuoyu görüşünden başka bir içerik taşımayacak şekilde koşullandırılmıştır. Sophie'nin yönetiminde olduğu sürece, ailesinin ne yapacakları ya da ne olacakları hakkında "insanların ne düşündüğünden" sapmayacakları kesindir.

Rousseau'nun, Emile ve Sophie'nin eğitimi için ayarladığı kabuslar, totalitarizm teorisine yaptığı en ayırt edici katkıyı berraklaştırır: Doğru zamanda ve doğru yerde uygulanan küçücük bir baskının çok uzun bir yol gidebileceği fikri. Bu travmatik dersler görece kısa bir zamanda, çevreyi çok az kontrol ederek öğretilebilir. Öğretim etkin olduğu takdirde, çok uzun zaman geçmeden bu dış kontrollerden vazgeçilebilir. "Otoritem sıkıca kurulduktan sonra, ilk önceliğim onu kullanma gereksiniminden kaçınmak olacaktır." Kulları, kendi içlerinde daha etkin otoriteler kurdukları için, iktidardakilerin otoritelerini kullanmalarına ihtiyaç kalmayacaktır. Kendi benlikleri onlara bir terör kaynağı teşkil ettiği takdirde, terörü defetmek için kendilerini nasıl baskılayacaklarını öğreneceklerdir.

> Özgürlüğün görünüşe sahip olmasına izin verdim, ama hiçbir zaman bu kadar kontrol altında [*assujetti*] olmamıştı, çünkü olmak istiyordu. İradesini kontrol edemediğim sürece, onu insan olarak kontrol altında tuttum ve kendi başına bir adım atmasına izin vermedim. Şimdi ise bırakabilirim, çünkü artık onu sürekli olarak yönetiyorum. [a.g.e.]

Bu kendiliğinden iç baskı, herhangi bir dış baskı sisteminin dayanmak zorunda olduğu sonsuz, pahalı ve güvenilmez bir şiddet mekanizmasına duyulan ihtiyacı yok eder. Ayrıca, benliğin gizli derinliklerine kadar inerek, kelimeleri, eylemleri ve yasaklanmış isteklerle güdüleri de felç eder ve cezalandırır. Son ve belki de bunların en önemlisi, otoritenin herhangi bir dış biçimi tarafından hükmedilen insanlar üzerinde çaresizce yarattığı dargınlık ve düşmanlığa, adaletsizlik duygusu ve hakarete bağışıklık kazanmıştır. Ve hatta hükümdarların tebaalarına, onların bu özgürlükleri kullanmayacaklarından emin bir şekilde, kocaman bir politik özgürlük bahşetmelerini bile sağlar. "*Özgürlüğün biçimlerini içeren esaretten daha büyük bir boyunduruk yoktur; bu şekilde kendimizi tutsak etmiş oluruz.*"

Radikal liberalizmin ilk ve belki de en büyük teorisyeni olan Rousseau, radikal liberalizm tarafından dünyaya getirilecek olan belirsizlikleri gördü. Bu dünya, özgünlük düşleri karşılandığı takdirde modern insan için benzersiz bir mutluluk umudu taşıyordu. Ancak bu umudun başarısızlığa düşmesi durumunda da onu, tam bir hayal kırıklığı ile tehdit ediyordu. Rousseau, içinde yaşadığı dünyayı çok uzun bir süre derin bir şekilde inceledi ve orada hiçbir özgünlük umudu göremedi. Durumun gerçekten böyleyse, gerçek bir özgürlükçülük modern insanları bu rüyanın öldüren cazibesinden ve sonraki günün kaçınılmaz kasvetinden korumak olmaz mıydı? Halkının özgürlüğü ve mutluluğuna önem veren bir devlet, onları bu yanlış ve mahvedici ümitten korumak için elinden geleni yapmaz mıydı? Rousseau, kendini genellikle, özgün olmama politikasının ideal yasa yapıcısı olarak gördü. Devletin, tebaasının *amour-propre*'ın ödül ve uyarımlarını maksimum ölçüde artırarak, onları nasıl kendilerinden başka yönlere çevirebileceğini ve kendi tanımladığı sınırlar içerisinde kavga ve rekabete teşvik edecek bir iklim yaratacağını teorize etti. İnsanların, özgünlük umudu akıllarından silinecek ya da ortaya çıkmayacak şekilde nasıl eğitilmeleri gerektiği hakkında dikkatle düşündü. Yukarıdaki bölümde, Emile ve Sophie hakkındaki tartışmamız, bu düşünce-deneyimlerinin nereye varma eğiliminde olduklarını gösterir. Emile, artık özgünlüğü düşlemeyecektir çünkü kim olduğuna dair sadece belli belirsiz ve uçucu düşüncelere sahiptir: İçinde hissettiği her dürtü ve fikirden korkacak ve etrafındaki her insan ve her şey tarafından tehdit edilecektir. Emile'den imkânsız taleplerde bulunmaması için cinselliği, hayalgücü ve kendilik duygusu boşaltılmış olan Sophie, kendisi için isteyebileceği her şeyden daha zalim ve tatmin edilmez yeni istekler öğrenecektir: Çektiği ömür boyu baskının bedelini ödetmek (belki de intikamını almak) için, onu aşağıda tutan adama karşı güç arayacak, kamuoyu adına ona acımasızca tahakküm etmek ve yönetmek isteyecek, onu durmaksızın rekabete ve boyun eğmeye sürükleyecektir. Tümüyle kendilerine yabancılaşmış şekilde, ikisi de tamamıyla kontrol edilebilecek hale geldiler.[12]

12 Rousseau'nun özgün olmayışın eğitim ideali ile günümüz Amerika'sındaki gerçek eğitim arasındaki şaşırtıcı benzerlikler için, bkz. Jules Henry, *Culture Against Man* (New York: Vintage, 1963), özellikle 283-321 ve Edgar Z. Freidenberg, *Coming of Age in America: Growth and Acquiescence* (New York: Vintage, 1967).

Bütün bunlar, totaliter bir politik sistemin, en az sıkıntıyla, modern toplumda nasıl oluşturulabileceğini gösteriyor. Bu nedenle Rousseau, düşünüldüğünden çok daha geniş ve derin anlamda bir totalitarizm kuramcısıdır. Onun tam güç ve kontrol hakkındaki düşlerinin gerçekleşmesi yalnızca 1793 Fransa'sındaki ya da 1919 Rusya'sındaki devrimci aşırı uçlarda değil, zamanımızın tipik modern devletinin günlük sıradan işleri arasında aranmalıdır. Rousseau'nun modellerindeki gibi bu devletler güçlerini, kendi hedefleri doğrultusunda yararlandıkları modern ekonomik ve sosyal hayatın dinamizm ve enerjisinden alırlar; vatandaşlarını, birbirleriyle sürdürdükleri bitmeyen aralıksız rekabet oyunlarına zorlayarak hizada tutarlar. Bunun dışında, Rousseau'nun totaliter modelleri, aralarında çok az ortak nokta görünen bazı çağdaş sistemlerdeki köklü benzerliği açığa çıkarır. *Amour-propre* üzerine kurulu politik bir sistem, Atina ya da Valais -ya da ABD- gibi liberal ve demokratik bir şekilde yönetilip, Sparta ya da Clarens -ya da Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği- gibi total bir otorite yapısına sahip olabilir. Aslında, liberal ve demokratik bir totalitarizm daha basit ve daha acımasız biçimlerinden daha güçlü ve etkin olabilir çünkü fırsatları çok zarif bir biçimde fırsatçıdır. Özgürlük biçimlerini içeren bağımlılık kadar büyük bir bağımlılık da yoktur çünkü bu, benliği de esir alır. Bu tutsaklığın insana bedeli Emile ve Sophie'nin aile hayatlarında açığa çıkar. Politik olarak daha özgürdürler ama psikolojik olarak kadınların ve erkeklerin hiç olmadığı kadar köleleşmişlerdir.[13] Oynadıkları kaygı temelli rolleri, onları, bugün hâlâ varoşlarımızda oynanmakta olan evcil bir trajedinin arketipleri olarak gösterir.

Böyle bir sistemin katastrofik bedelleri uluslararası bir ölçeğe yansıtıldığı takdirde daha canlı görünecektir. Rousseau, "bütün günahlarımızın nedeni olan o tehlikeli huyu [*amour-propre*] büyük bir erdeme dönüştürmeyi" ümit etti. (*Ekonomi Politik*) Ama gerçekte, *amour-propre*'un devletleştirilmesi, onun psikolojik içeriğine dokunmazken, o tehlikeli huya yasal damgasını vuracaktır. Freud'un dokunaklı biçimde açıkladığı gibi "devlet, bireye kötülük yapmayı yasaklamıştır. Bunu nedeni kötülüğe son vermek değil onu tekelleştirmektir, tuz ve tütün gibi."[14] Böyle bir sis-

13 Bu, Tocqueville'nin *Democracy in America*'sından Marcuse'un *Tek Boyutlu İnsan*'ına kadar uzanan sosyal eleştiri geleneğindeki ana temadır.

14 "Thoughts for the Times on War and Death," 293, Collected Papers (5 cilt, New York: Basic Boks, 1959), IV, 288-317.

temde, politika, tüm insanların en saldırgan dürtülerinin ifade edilebileceği ve en patlayıcı çelişkilerin çarpışacağı bir arena olacaktır. Politika, insanların birbirlerinden üstün olduklarını kanıtlamaya çalışacakları ana zemin olarak ekonominin yerine geçecektir. Rousseau'nun çağdaşlarının ekonomik güç mücadelesine kattıkları şiddetle politikaya yatırım yapılacaktır. Gerçekte, *amour-propre* bir kez "vatanperver sarhoşluğa" dönüştükten sonra, modern devletin, ulusal ve insani kaynakları düzenlemek için güç yoğunlaştırma yetkisi, şiddetin kapsamı ve derinliğinin sınırlanmaksızın büyüyeceğini garantiler. Rousseau'nun görüşüne göre uluslararası ilişkiler zaten rekabetçi ve kavgacıdır; ama Rousseau'nun zamanında özgünlük yoksunluğu politikasının muazzam yok edici potansiyeli henüz ortaya çıkmaktadır. Onun zamanından bugüne dek geçen iki yüzyıl içerisinde bu çok daha gerçek bir hale gelmiştir.

Çekilmek: Uçurumun Dibindeki Huzur

Özgün olmamayı araştırmaya başlamasına ve sonra ondan kaçmasına neden olan güçlü hayalgücü en sonunda Rousseau'ya, özgün olmama politikasının; ne kadar korkunç olursa olsun özgünlük arayışından çok daha kötü olduğunu gösterdi. İnsanları kendilerinden korumak için gerekli olan sosyal sistem, görevini, ancak onlarda kapanmayacak yaralar açarak ve onları iç huzurlarından çok daha fazla uzaklaştırarak yerine getirebilirdi. Bütün bunların yanı sıra, Rousseau'nun benliksiz dünya düşleri onu, korkutucu bir şekilde içinde yaşadığı dünyanın gerçeklerine yaklaştırıyordu. Modern toplumun anayolundaki trafik hareketinin ortasında benliği simgeleyen ağaç, sadece yol üzerindeki küçücük bir engel gibiydi. Öyle görünüyordu ki yol kısa sürede açılacaktı. Özün kökleri kuruyor ve ölüyordu. Onu son derece radikal bir sosyal reform kurtarabilirdi sadece. Tüm modern insanlar böyle bir reformu yürekten istiyor olabilirlerdi ama modern toplumda böyle bir reform iradesinin ve gücünün çıkabileceği bir sınıf yoktu. Tarih yoluna devam ettiği sürece, benlik solacaktı. Zamanın akışına karşı duran yalnızca benliğin köklerine doğru giden yolu işaret eden, özgürlüğünün ve kendini gerçekleştirmesinin rüyasını bildiren asude, küçücük bir sesti.

Rousseau, yaşamının son yıllarında, şimdiye kadar açıkladığımızdan çok daha farklı bir özgünlük idealini benimseyecekti. Bu ideal yazdığı son eserde, *Yalnız Gezerin Düşleri*'nde gelişti. Burada olabildiğince "kendini daire içine alarak," herkes ve her şeyden kaçarak ve ormanın gidebileceği kadar derinlerine inerek kendini bulabileceğini hissetti. "Bu mutlu yer [Bienne gölündeki İsviçre'ye ait St-Pierre adası] geniş yolları olmadığı için yolcuların uğrak yeri değil ama doğanın güzellikleri karşısında sarhoş olmayı ve sonra sessizce kendini toplamayı seven yalnız ve uzun uzun düşünen bir adam için idealdi..." Eğer kendini "dışarı çıkmak olanaksızlaşacak" şekilde sağlama alabilmeyi başarabilseydi, o zaman *kendine sarabilirdi* (enlacé de moi-même). Erkeklerin ve kadınların cinsel olanaklarından ve sorunlarından uzaklaşmış bir halde, çiçeklerin cinsel özellikleriyle büyülenebilirdi; insanların politik yaşamının getirdiği taleplerden kurtulmuş olarak, kendini bir tavşanlar kolonisinin kurucusu olarak yüceltebilirdi. (...) Teknede, gözleri gökyüzüne çevrilmiş, sırtüstü yatarken; akının, amaçsızca, insanların yaşamın zevkleri olarak niteledikleri her şeyden yüz kez daha tatlı olan bin türlü karmaşık ama hoş düş içerisinde özgürce gezinmesine izin verebilirdi. (...) Çaba ve eylem gerektiren bu zevklerden uzaklaşarak ve kendini eylemsizleştirerek, "varlığımı keyifle duyumsuyorum," diyebilecekti.

Hayatın zevkleri Rousseau'yu varoluşundan uzaklaştırdı çünkü "bu kısa tutku ve delilik anları, ne kadar parlak olurlarsa olsunlar, o parlaklıkları içinde bile sadece yaşam çizgisinin üstüne saçılmış dağınık ışık noktacıklarıdır." Sorun, onların daima "geçici ve bir durum oluşturmak için çok seyrek ve çok hızlı değişiyor..." olmalarıydı. "Dünya üzerindeki her şey," gibi onlar da "sürekli ve kalıcı bir biçimin" uzağındaki "sürekli akış"ın parçalarıydı. O zaman, zamanın kendisi özgünlüğün düşmanıydı. Öz, sadece "kalbimizin bize dürüstçe şunu söyleyeceği an" kendini hissedebilirdi: "*Bu anın sonsuza kadar sürmesini istiyorum.*" Tutkular her zaman geçecek, özgün benlik sonsuza kadar yaşayacaktı.

> Eğer ruhun, içinde tam anlamıyla huzur bulabileceği *yer* [assiette] ve geçmişi anmadan ve geleceğe uzanmadan tüm varlığını bir araya getirebileceği sağlamlıkta; zamanın anlamsızlaştığı, şimdinin sürekliliik ve ardışıklık olmaksızın, başka bir

> duygu -ne mahrumiyet ne beğeni, ne zevk ne acı, ne istek ne de korku- olmaksızın sadece varoluşumuzun tek duygusu ile sürdüğü ve bu duygunun tek başına yeterli olduğu bir durum varsa; bu durum devam ettiği sürece, bunu yaşayan kişiye mutlu denilebilir. Bu, yaşamın zevklerinden aldığımız kusurlu, zayıf ve göreceli bir mutluluk olmayıp yeterli, mükemmel, dopdolu ve ruha doldurulacak hiçbir *boşluk* bırakmayan bir mutluluktur. İşte ben, kendimi Saint-Pierre adasında çoğunlukla böyle hissederim... [a.g.e.]

Benlik, ancak "kendi dışında hiçbir şey" hissetmediği, sadece "kendini ve varlığını" hissettiği ve "tüm diğer duygulardan kopabildiği" zaman özgünlüğe kavuşabilir. Böyle tümüyle çıplak olduğu anlarda, "insan, Tanrı gibi kendine yeterlidir."

Burada gördüğümüz gibi bir çıplaklık düşüncesi, Rousseau'nun hayalgücünde, arayışı içinde olduğu özgünlüğün sembolü olarak her zaman canlı kaldı. Bu, ilk eserinin en başında ortaya çıkmıştır: "İyi adam, anadan doğma güreşmeyi seven bir atlettir; güçlerini sınırlayan ve muhtemelen bazı form bozukluklarını saklamak için icat edilen o adi süsleri küçük görür." (*Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*) Burada çıplaklık, insanın doğal güçlerinin özgürce eyleme geçebilmesi için arzu edilir. Yaşamının sonunda Rousseau'nun kafasında olan çıplaklık bundan çok daha fazladır: Artık Rousseau'nun kurtulmak istediği bu doğal güçlerin ta kendisidir. Bu yüzden, amacını açıkladıktan sonra, "teselli, ümit ve huzuru yalnızca kendi içimde bulmak için," bunu "ruhumu onu böylesine mutsuz edecek şekilde boşu boşuna meşgul eden bütün acı veren nesnelerden uzaklaştırarak," yapacağına ant içti. (*Yalnız Gezerin Düşleri*) *Benliği*, kendininki de dâhil olmak üzere bütün etlere kökten bir direnç gösteren *ruh*la eş değerde tutuyordu.

> ...bedenimin tembelliğinde, ruhum hâlâ harekette; hâlâ düşünce ve duygular yaratıyor; ruhumun içe dönük ahlak yaşamı, geçici dünyevi ilgilerimin arasından büyüdü. Bedenim, benim için sadece bir *engel* [embarras], kendimi elimden geldiğince ondan ayırmaya çalışıyorum. [a.g.e.]

Artık özgünlük, duygu akışına ve sürekliliğe karşı da korunaklı bir huzur bulma yeriydi; bedeninden ve zamanından çıkarak, kendi içine girebilirdi.

Yalnız Gezerin Düşleri'ndeki dünyası hakkında duygudaşlık kurarak etkili yazılar yazan Georges Poulet, Rousseau'nun durağan ve manevi kendinden geçmeyi anımsamasını, psikolojiden metafiziğe yükselme olarak gördü. "Edebiyatta ilk kez İskenderiyelilerle Skolastiklerin ortak paydasını anlatmaya girişen -mistik bir görüşün didaktik gelişmesi olarak değil, kişisel yaşanmış bir deneyim olarak- bir metin ortaya çıktı. Kendi varoluşundan başka tüm duygulardan arınmış olarak, Rousseau, gerçek "erdem anlarına" erişti. (*Studies in Human Time*, 169-71)[15] Bu zamansız kendinden geçmeyi, geçmişte ona delalet eden Platoncu ve Hıristiyan düşüncelerine bağlamak kesinlikle doğru olacaktır. Ama Rousseau'nun deneyimini, benzediği tüm metafizik ve mistisizmden keskin bir şekilde ayıran önemli bir boyut vardır. Tüm metafizikçiler ve gizemciler benzer bir şekilde, evrende çok kökten ve aşırı bir ikicilik olduğunu bildirirler: Fani ve görünür sahte bir dünya ile sonsuz ve gerçek bir dünya vardır. Bu ikicilik sabittir, uzlaşılamaz ve gerçeğin yapısında içkindir. Yine de Rousseau, böyle bir düalistliği bizzat gerçekliğe değil gerçekliği kendi yöntemiyle düşleme biçimine yüklemiştir. Kendinden geçmeleri, gerçeğe bir atılım olarak gören mistiklerden farklı olarak, Rousseau kendinden geçme anlarından kendini-aldatma anları olarak söz eder: "Düşleri, gerçeklerden ayıran noktayı artık anlayamıyorum." (*Yalnız Gezerin Düşleri*) Rousseau, her şeyi gerçek haliyle gördüğü zaman mutluluğunun sürekli olmayacağını hissetti. Ve kendinden geçmenin altında yatan düalistik dünya görüşü tüm insan deneyimlerinde içkin değil, daha çok kendi yaşamında yer alan bazı özel deneyimlerin ürünüydü. Bu nedenle pek çok insanın yaşadığı hayat göz önüne alındığında:

> İnsanların, benim yaşadığım tatlı kendinden geçmeleri arzu etmeleri ve kendilerini yenileme ihtiyaçlarının onları sürekli bağımlı kıldığı hareketli yaşamdan bıkmaları çok iyi olmayacaktır.

15 *Etudes sur le temps humain*, 1950, çeviri Eliot Coleman (New York: Harper Torchbooks, 1959); bkz. Özellikle 158-84

İnsan toplumundan uzaklaştırılmış, artık ne kendi ne de diğerleri için iyi bir şeyler yapamayan talihsiz adam, böyle bir durumda, talihin ve insanın ondan alıp götürdüğü bütün insani nimetlerin telafisini bulabilir. [a.g.e.]

Telafi: Başka bir deyişle, şeffaf varoluşuna sevinmek, o varoluş çok az şeye olanak sağladığı sürece mantıklıydı. Onları tatmin etmek mümkün olmadığı ve herhangi bir tatmin her an geri alınabildiği sürece, kendini tutkularından ayırmak akılcıydı. Eğer zaman, insanın isteklerini "asla gerçekleşmeyecek bir geleceğe" odaklıyor ve verdiği sözleri tutmuyorsa, o halde zamanı durdurmak akıllıca olacaktı. Rousseau çekilirken, "ihtiyaçlarıma karşı mücadele etmeden kaderime teslim oluyorum," diye düşündü. Aradığı ve sevinerek karşıladığı bir yazgı değildi bu. Bu yazgı, kaçamayacağını hissettiği bir yazgıydı. Bu ihtiyacı erdeme çevirmek için elinden geleni yaptı: "Çekilmenin bana getirdiği huzurla, acılı ve meyvesiz bir direncin devamlı mücadelesinde asla elde edemeyeceğim şekilde bütün üzüntülerimin telafisini buluyorum." "Dünyada, benim için her şey bitti." Bundan emin olduğu için, kendini dünyadan ayırmaya karalıydı. Yaşamında ilk kez "büyüleyici sükûneti," kararlı dengeyi ve mükemmel huzuru hissedebildi. Ama acı bir şekilde, bunun tam bir yenilginin huzuru olduğunu fark etti: "İşte buradayım, uçurumun dibinde huzurluyum."

Metafizikçilerden ve mistiklerden farklı olarak Rousseau, dünyadaki yaşamın olanaklardan yoksun olduğuna inanmıyordu. Onun inandığı "tüm nimetlerin", "kader ve insanlar" tarafından kendi yaşamından alınmış olduğuydu. Son yıllarında, yaşamının bozulmasında kimin ya da neyin sorumlu olduğu üzerine derin düşüncelere daldı. Zaman zaman bilinmeyen yabancılarla en yakın ve en sevgili arkadaşlarının yer aldığı bir komployu suçlayan paranoyak düşlere daldı. *Yalnız Gezerin Düşleri*'nde, talihsizliklerine daha sistemli, daha mantıklı ve üstü örtülü bir açıklama getirdi fakat zaman içinde bu değişti. Burada komplo değil ama ondan daha güçlü başka bir şey vardı: "*Bireyler ölür ama kolektif bedenler sonsuza dek yaşarlar.*" Toplumun bütün yapısı ona karşı donanmıştı. Şimdi ona karşı olan kişisel hınçlardan, korkulardan, kıskançlıklardan ve kincilikten arınmış yeni bir nesil geldiğinde intikam almayı ummak anlamsız olacaktı. Sosyal yapı olduğu gibi kaldığı sürece ise "en sosyal adam" aşağıda ve dışarıda

kalacaktı. Ama gömülmesine karşın ölmeyecek ve yeraltında, uçurumun dibinde kendine yeni bir yaşam kuracaktı. Rousseau, benliğin, onu yok etmek isteyen o baskıyı yenebileceğini biliyordu. Nitekim Sophie'nin huzur bozucu ve yıkıcı hayalgücü "eğitiminin bir etkisi"ydi — hayal etme kapasitesini bastırmak üzere tasarlanmış bir eğitimin. Sophie gibi, benlik de dünyada mekandan mahrum edilse bile her zaman kendini odasına ve dünyasına kilitlemek özgürlüğüne sahip olacaktı. Ve kafasının içinde, en baskıcı dünyanın bile yok edemeyeceği, kendine ait bir odası her zaman olacaktı.

Rousseau, son yıllarındaki yabancılaşma ve boşluğun yalnızca kendine ait öldürücü bir yazgıdan filizlendiğine inanıyordu. Ama eğer bu toplumun bir parçası iken görüp anladıklarını daha çok hatırlayabilseydi, kendisine eşlik eden ne kadar çok insan olduğunu fark edebilecekti. *Yalnız Gezerin Düşleri*'nin başında hüzünlü yazgısını tanımladı: "Burada, dünyada yapayalnızım, kardeşim yok, komşum yok, arkadaşım yok..." Oysa bu Paris'te de gerçekleşebilirdi. Saint-Preux'nün yazdığı gibi, "hiçbir zaman bir kalabalıkta olduğumdan daha yalnız olmadım." Buradaki arkadaşlıkların çoğu sahte, kardeşliklerin çoğu yabancıydı; insanlar bir arada olmalarına karşın birbirlerine karşıydılar; güven ve karşılıklı ilişki olanaksızdı; tek paylaşabilecekleri şüphe ve kaygıydı. Rousseau, yeniden dünyadan kopmuş bir halde "artık kendi ve başkaları için iyi ya da yararlı hiçbir şey yapamayacağını" hissetti. (*Yalnız Gezerin Düşleri*) Bu da yine tanıdık gelen bir açmaz: Daha önce yazdığı gibi bu toplumda her insan "her zaman kendisiyle çelişir, her zaman istekleri ile görevleri arasında yalpalar, ne insandır ve yurttaş, ne kendine hayrı vardır, ne başkasına. Günümüz insanı böyledir işte, bir İngiliz, bir Fransız, bir burjuva: Günümüz insanı hiçbir şeydir." (*Emile*) Kişinin, ne insan ne de vatandaş olamayacağı; devlet ve toplumların benliği dışarıda bırakmak için giderek daha uğursuz ölçütler koyduğu bir dünyada her insan bir yabancı değil miydi? Rousseau'nun bildiğinden daha çok *benzerleri* (semblables) ve *kardeşleri* (fréres) vardı. Kendi çağının onu, zamanın yolundan çıkarmaya çalıştığından beri pek çoğalmışlardı; büyük yollardan uzakta "yalnız ve düşünceli bir adamın doğanın güzellikleri karşısında sarhoş olacağı ve sonra sessizlik içinde kendini toplayacağı..." bir mekan arayışı içinde kendi yollarına gitmişlerdi. (*Yalnız Gezerin Düşleri*) Rousseau bu çağrıyı, kendi

çağımızın "köşesine çekilmek" olarak adlandırdığı yaşam projesini, tanımlayan ilk kişiydi. Uçurumun dibindeki böyle bir yaşamın sınırlamalarını çok iyi anlamıştı. Ama yine de aşılmamış bir berraklık ve açıklıkla, özgünlük politikası başarı ümidini kaybettiği zaman, benliğin hayatta kalmayı, sadece çekilerek gerçekleştirebileceğini açıkladı. Fakat hayatta kalmak bir zafer de olsa, hüzünlü ve boş bir zaferdir: Totaliter bir toplum, en özgün ve bu yüzden de en tehlikeli vatandaşlarını bedelsizce ve sessizce saf dışı bırakacak bu çekilme projesini hoşnutlukla karşılayacaktır.

Sonuç

Hiç şüphesiz lisanım size yeni gelecektir.

ROKSAN'DAN ÖZBEK'E PARİS'TE

...bu nedenle, olduğu şey olmak;
birey olmak herkesin kendi elindedir.

KIERKEGAARD

Diyalektikle ilgilenmiyor olabilirsiniz,
ama diyalektik sizinle ilgilenir.

TROÇKİ

Bu, yeni bir dilin, modern yaşamın deneyimlerinden ve gereksinimlerinden doğan bir dilin kitabıdır. Öyküsü, on sekizinci yüzyıl Paris'inde, modern bir toplum yapısının henüz yerleşmeye başladığı bir yer ve zamanda başlar. Sanayileşmenin henüz başlamamasına karşın bu metropolün içinde dinamik ve kapsamlı bir ekonomiyle birlikte akışkan, açık ve çoğulcu bir sosyal yaşam ortaya çıkmaya başlamıştır. İnsanlar şimdiye kadar hiç olmadıkları bir şekilde *kendi başlarına kalma*ya mahkûm edilmişlerdir. Her zaman saklı kalan ya da başka kanallara yönlendirilmek zorunda olunan insan dürtüleri ve enerjileri aniden kendilerini açıkta ifade etme özgürlüğüne kavuşmuşlardır. Hem canlandırıcı hem de ürkütücü olanaklarla dolu yepyeni bir dünya var olmak üzeredir. Bu kitapta incelediğimiz üzere özgünlük ideali, insanların bu modern dünyaya en derin tepkilerini ve bu dünya içinde yeni bir yaşam bulma yolundaki en yoğun ümitlerini dile getirmiştir.

On sekizinci yüzyıl iki rakip politik düşünceyi miras almış ve geliştirmiştir: Politik amacı, maksimum *özgürlük* olan doğal haklar teorisi ve mümkün olan en büyük *mutluluğu* hedefleyen faydacılık. Montesquieu ve Rousseau, ne doğal haklar kuramcılarının özgürlük fikrinin ne de faydacıların mutluluk konseptinin, modern insanların ihtiyaç ve isteklerini ifade etmekte yeterli olmadığı anladılar. İnsanlar, metropol yaşamının akışkanlığı ve yoğunluğu arasında zevklerini artık edilgen biçimlerle kabul edip içlerine sindirmeye devam edemezlerdi; bu yeni insanlar en büyük mutluluklarını, tüm kişilikleriyle doğrudan katıldıkları ve etkin oldukları uğraşılar içinde bulabilirlerdi. Dahası geleneksel, durağan ve sürekli zevkler onlar için öldürücü olacaktı; kendilerini geliştirmeleri ve benliklerini genişletmelerini sağlayacak yeni mutluluk biçimleri talep ettiler. Şimdi, her bireyin mutluluğunu en üst noktaya çıkarabilmek için, özgün bir biçimde ve tümüyle *kendilerine ait* bir mutluluğu yaratacakları ya da keşfedecekleri özgürlüğe ihtiyaçları vardı. Aynı zamanda insanları açık baskıdan koruyacak ya da zorun bozmaya yetmeyeceği bir özgürlüğe. Böyle bir koruma kesinlikle zorunluydu; ama kendi başına ancak Hegel'in "hiçliğin özgürlüğü" dediği şeyi sağladı. Oysa bu yeterli değildi çünkü modern insanlar hiçlik içinde kendilerini gerçekleştirebilecek, kendilerini tamamlayan ve kendi kendilerine yeten tekli birimler değillerdi. Kişilikleri de şehirleri gibi radikal bir tarzda dinamik ve kapsamlıydı; kendilerini dünyadaki etkinlikler vasıtasıyla ifade etme ve geliştirme araçlarından yoksun bırakılırlarsa, en derin dürtüleri engellenmiş, en canlı kapasiteleri baskılanmış olacaktı. Uygun bir özgürlük anlayışı, bireyin, büyük mutlulukların peşinde koşarken deneyimleme, değişme ve büyüme gücünü, başka bir deyişle *kendi olma* özgürlüğünü kapsamalıydı. Bu nedenle özgünlük düşüncesi, özgürlüğün ve mutluluğun geleneksel kavramlarını hem derinleştirdi hem sentezledi ve sadece böyle bir sentezle her iki idealin gerçekleşebileceğini açığa çıkardı.

Özgünlük ideali, on sekizinci yüzyıl dünyasında yükselmeye başladığı zaman, iki şey gerçekleşti. Öncelikle bu ideal, Avrupa'daki politik güçlere sahip olan geleneksel sosyal yapıya karşı, ideolojik olarak savunmada olmasına karşın, kuvvetli bir eleştirel araç görevini yerine getirdi. Feodalizmin mirası olan bu yapı, bütün insanlara katı sınıf kimlikleri yüklemiş, hiçbir zaman değişmeyecek bir oyunda verili *persona* rollerini oynamaya

zorlamıştı. Montesquieu'nün *İran Mektupları* ve Rousseau'nun birçok büyük eseri, *filozoflar*, bürokratik reformcular ve monarşik mutlakiyet ile aristokrat ve ruhban sınıfı ayrıcalıklarına karşı olan burjuvaların yüzyıllık mücadelesinde silah oldu: En sonunda, 1789'da eski yapıyı yıkacak olan bir mücadeleydi bu. Ama yüzyıl boyunca hâkim olan ve liberal anayasal *Cumhuriyet* tarafından desteklenip kutsanan yeni şehirli, burjuva sosyal yapı, insan özgünlüğü için, yerini aldığı sistem kadar yıkıcıydı — hatta bir anlamda insanlara çok fazla vaatte bulunması nedeniyle daha da yıkıcıydı. Her insanın gerçekten kendi olabilmesi için fırsat ve araçlar sol elle veriliyor, sağ elle geri alınıyordu. Rousseau, parlak fakat iç karartıcı bir berraklıkla, geleneksel kimliklerin bir taş kadar katı ve cansız olduğu yerde, modernliğin bir rüzgar kadar geçici ve güçsüz bir kimlik biçimi sağladığını gösterdi. Modern insanın benlik duygusu, hasımlarına karşı yürüttüğü mülkiyet ve güç rekabetindeki anlık başarı ya da başarısızlığının bir fonksiyonuydu ve tümüyle göreceliydi. Bedeni, beyni ve ruhu, tüm yetileri ve kapasitesi, azami geri dönüş için ihtirasla yatırım yapılan rekabetçi vasıflardan başka bir şey değildi: Sürekli olarak kendini geliştirmeye ve mükemmelleştirmeye zorlanıyor, kendini bir an için bile kendinin olarak kabul edemiyordu. Bu nedenle, özgünlük idealinin, içinde büyüdüğü tuhaf modern toplum için radikal biçimde yıkıcı olduğu ortaya çıktı. Derinlemesine *diyalektik* bir yeni radikalizmi doğurdu: Bu, modernliğin ideallerini ve olanaklarını bozmayı değil, yerine getirmeyi amaçlayan bir idealizmdi.[1]

Bu yeni radikalizm, özgün yaşamın nasıl olacağına dair pek çok çarpıcı görüntü ve görüş yarattı — ki bunlar günümüzde hâlâ geçerlidir. Montesquieu, hâkimiyet ve özgürlüğün psikoloji ve sosyolojisini zekice araştırdı; bütün otoriter sistem ve ilişkilerin içkin bir yetersizlik altında nasıl çalıştığını, onları kontrol eden insanları dahi memnun etmekten nasıl aciz olduğunu gösterdi. İnsanlar birbirlerinden ancak bireyselliklerini ve özgürlüklerini karşılıklı olarak tanıdıkları zaman keyif alabilirlerdi. Cinselliğin yalnız zevk vermek için değil, benliğin gücünün ve bağımsızlığının kuruluşu ve ifadesi için de çok önemli olduğunu vurguladı. Kadınların

1 Belki de bütün bunlardan sonra çok da yeni olmasa da, bu hayranlık duyulacak formül Dağdaki Vaaz'dan (*Matthew* 5: 17) çalınmıştır. Radikalizm ve diyalektiğin İncil'deki biçimlerini ileriki bir çalışmamda araştırmayı ümit ediyorum.

köleleştirilmelerini eleştirdi ve bunun aynı zamanda erkeklerin hayatları ile bütün toplumun yaşantısını da yoksullaştıracağı görüşünü ileri sürdü. Bütün baskılanmış grupların -cinsel, dinsel, politik- özgürleştirilmesinin hükümdarlarının mutluluğu için bile zorunlu olduğunu iddia etti. İnsanların ancak, tek tek her bireyin kendini ifade etmekte ve yaşamını kontrol etmekte özgür olduğu bir toplumda mutlu olacağını önerdi. Bu radikal bireyci ideal Montesquieu'nün Paris metropolü imgeleminde somut bir şekilde cisimleşti. Burada eylem ve karşı eylem -ekonomik, entelektüel ve erotik- için fırsatlarla dolu olan ve bireyin kendini ifadesine ve büyümesine ideal biçimde olanak sağlayan akışkan ve yoğun bir ortam vardı.

Rousseau, modern kent yaşamının göz kamaştıran yüzeyinin altına indi ve özündeki çelişkileri yüzeye çıkardı. Henüz özgürleştirilmiş olan insan enerjisinin büyük akışı, katı bir zenginlik ve güç için zorla, sürekli büyüyen, hiç bitmeyecek bir savaşın içine doğru yönlendirilmişti. İnsanlar, sadece birbirlerini kullanmak ya da kendilerini kullanmak için özgür görünüyorlardı. Rousseau, modern şehirli insanın çılgın ve acımasız ekonomik hareketinin aşırı "bencillikten" değil, daha çok ümitsiz bir yoksulluktan, yani benliğin derin boşluğundan kaynaklandığını anladı. Bu insanlar, birbirlerini yenerek bir şekilde kendilerini kanıtlayacakları ümidiyle sürükleniyorlardı. Elbette, ümitleri anlamsızdı: Zenginlik ve güç ne kadar fazla olursa olsun, içlerini bomboş hisseden insanları doldurmak için hiçbir zaman "yeterli" olmayacaktı. Ama kaçınılmaz başarısızlıkları, onları daha fazla çalışmaya itti. İnsanların daha önce buradaki kadar özgür olmadıkları ne kadar doğruysa; bu kadar baskılanmış, kendi duyguları ve ihtiyaçlarıyla bağlantıları bu denli kesilmiş, kendilerine böylesine yabancılaşmış olmadıkları da o kadar doğruydu. Üstelik bütün modern kültür - yasal ve politik kurumlar, sanatsal, bilimsel ve entelektüel eylemler, cinsel ve sosyal yaşam- bu yabancılaşmayı güçlendirdi ve yasallaştırdı. Yine de Rousseau "hastalığın içinde, onu iyileştirecek çareyi bulabiliriz," görüşüne inanıyordu. (*Manuscrit*, I.2, 287) Modern yaşamın çelişkileri, ancak daha derin ve daha engin bir modernlikle çözümlenebilirdi. Giriş yolu aynı zamanda çıkış yoluydu.

Rousseau'nun en çarpıcı iki orijinal imgesi bu yolu gösterdi: Yoldaki Ağaç ve Anaç Devlet. Her iki imgenin de kökünde, "insanları oldukları, yasaları olabilecekleri gibi kabullenmek" (*Toplum Sözleşmesi*) yoluyla

modern demokratik bir devletin kurumlarını, modern bir toplumu radikal biçimde içten dönüştürebilmek amacıyla kullanmak ve böylece onun özgürleştirici potansiyellerini hayata geçirmek mümkündü. Rousseau'nun anaç devleti, ekonomik planlamayı geniş bir ölçekte üstlenecekti. Hem zenginliğin yeniden eşit biçimde dağıtımını hem de üretim araçlarının işçiye geri verilmesini amaçlayacaktı. İnsanların bozulmasına ya da rekabet etmelerine ve birbirlerini kullanmalarına neden olan acımasız zorunluluğu saf dışı bırakacak olan bağımsızlığı ve kendi kendine yeterli olmayı onlara sağlama arayışındaydı. Bu arada Rousseau'nun eğitim politikası yeni nesil üzerinde çalışacak ve rekabetçi sosyal sistemdeki gibi performanslarına bağlı olmayan bir benlik duygusu vermek üzere, onları psikolojik olarak bağımsız yapmaya çabalayacaktır. Bunu yapabilmenin yolu, genç ağaçları -çocukları- çevrelerindeki anayolun yıkıcı baskılarından koruyacak dışa kapalı eğitim bölgeleri oluşturmaktır. Özgür ve güvenli bir çevreye kapatılmış çocuklar, kendilerini keşfetmek, kendilerine güvenmek ve kendilerine ait özgün kimlikler yaratmak üzere büyütülebileceklerdir. "Tüm kötülüklerin kaynağı zayıflıktır. İnsanı güçlü kılın, o zaman iyi olacaklardır." (*Emile*) Rousseau'nun geleceğe ait çocukları bir kez büyüdükten, kendi içlerine doğru büyüdükten sonra, iyi olmak için yeteri kadar güçlü olacaklardır. Kim olduklarının farkında olmanın verdiği güvenle, kendilerini birbirleri pahasına kanıtlama gereksinimleri olmayacaktır. Benliğin doluluğundan taşan içten karşılıklılıkla, paylaşmaya ve vermeye dayanan insan ilişkilerine girebileceklerdir. Bu taşma onları önce romantik aşka, sonra dışarı doğru daha öteye, toplumsal sözleşmeye sürükleyecektir. Herkesin etkin bir şekilde katılabileceği bir politik hayatı, kendini ifade etmenin aracı olan bir politikayı arzu edecek ve destekleyeceklerdir. Böyle bir toplumda, devletin gücü ve politik yaşamın alanı çok genişlemiş olacaktır. Aynı zamanda Rousseau, böylesine büyük güven duyulabilecek tek devletin ancak tüm ilişkilerine herkesin bütünüyle katıldığı, politikasının ve eylemlerinin doğrudan ve kesin surette aşağıdan kontrol edildiği bir devlet olduğunun altını çizmiştir. Rousseau'nun halk festivali betimlemesi, özel ve kamusal mutluluğun nasıl bir araya gelebileceğini, bireysellik yolu ile topluluk yolunun nasıl tek olabileceğini, çok canlı bir şekilde gösterir.

Bu görüntü ve düşünceler modern politik düşünce için çok zengin bir miras sağlarlar ve geçmiş iki yüzyılın neredeyse tüm radikal hareketlerinin bir biçimde gündemini oluştururlar. On dokuzuncu yüzyıl sosyalizm ve anarşizmine, yirminci yüzyıl refah devleti ve çağdaş Yeni Sol'a ait programların hepsi, Montesquieu ve Rousseau'nun temellerini attığı düşünce yapısının gelişimleri olarak görülebilir. Bu farklı politik hareketlerin paylaştığı şey, elimizin altındaki önemli politik görevi tanımlamanın bir yoludur: Modern liberal toplumun verdiği sözleri yerine getirmesini sağlamak ve modern liberalizmin kendi ideallerinin gerçekleşmesi için onda reform -ya da devrim- yapmaktır. Montesquieu ve Rousseau'nun iki yüzyıl önce getirdiği radikal liberalizm gündemi bugün hâlâ beklemededir.

Montesquieu ve Rousseau bize bir gündem vermişlerdir bir ütopya değil. Özgünlük politikasına giden yolu gösterirler fakat sonunda bulmamız gereken şeylerin tam anlamıyla gerçekleşmiş bir görüntüsünü vermezler. Modern toplumun radikal eleştirileri iki yüzyıl sonra bile hâlâ yeni dünyanın ayrıntılı bir görüntüsüne sahip değillerdir. Bazıları bunu, Batılı insanın ütopik hayalgücünün tükendiğinin belirtisi olarak görürler. Belki haklıdırlar; ama bu belki de o kadar kötü değildir. Belki de Judith Shklar'ın öne sürdüğü gibi ütopik düşünce klasik değerlerin demode kalıntılarıdır. Bugüne kadarki ütopyalar kapalı, homojen, her şeyi emici bir politik kozmos yaratma arayışındadır. Bu modern yaşamın -hem olduğu hem de olmasını istediğimiz haliyle- dinamizmine, heterojenliğine ve açıklığına aykırıdır.[2] Bu, Rousseau'nun özgünlük üzerine kurmuş olduğu en somut topluluk betimlemesinde, Valais devletinde, neden modern kentten zamansız bir boşluğa kaçış olduğunu açıklar. Valais ütopyası, bütün güzellik ve iffetine karşın, hiç esnekliği olmayan, çeşitlilikten yoksun kapalı bir toplumdur; üyelerinin hiçbir değişim şansı, yaşamı deneyimleme şansı yoktur. Modern bir insanın bu kapalı dünyaya girmesi, onu, Rousseau'nun çok iyi anladığı yenilik, büyüme ve kendini geliştirme ihtiyaçlarına yabancılaştıracaktır. Böyle bir toplum var olsa bile, modern insanlar bu toplumun içinde ancak içlerinde kendilerini öldürerek yaşayabileceklerdir ve bu ütopya yok edilmiş ruhların evi olacaktır. Özgünlüğün politikası için, her son çözüm, bir çözümsüzlük olacaktır.

2 Shklar, "The Political Theory of Utopia", Daedalus (İlkbahar, 1965), 367-81.

Rousseau, sık sık böyle bir çözüme yönelmiştir. Rousseau'nun modern yaşamın ne kadar tatlı olacağı görüsü, sadece onun ne kadar acı olduğuna dair farkındalığını keskinleştirmiştir. Görebildiği kadarıyla, bu düşü gerçeğe dönüştürmenin hiçbir yolu yoktur; özgünlük politikası büyük bir hayalgücünü taşır, ama dünyayı değiştirmek için gerçek bir gücü yoktur. Bu ayrılık, umutsuzluğunu derinleştirir ve onu farklı düşlere, özgün olmamanın politikası olarak adlandırmış olduğum ruhani yeraltı dünyasına daldırır. Orada gerçekliğin alternatif kiplerini düşleme kapasitesini tahrip ederek, kendini yabancılaşmış bir gerçekliğe razı etmeye çalışır. Rousseau, kendini (ve diğer insanları) ümitsizlikten kurtarmanın tek yolunun, kendini (ve onları) ümitten korumak olduğunu görmeye başlar. Her insanın kendilik duygusu kendi içinde bir alternatif ve bu yüzden ümit kaynağı olduğuna göre, benlik duygusunu tümüyle silmek gerekecektir. Rousseau'nun ümitsiz benliği silmek gereksinimi totalitarizmin en parlak ve en özgün kuramcısı olmasına neden olmuştur. Clarens'ın kapalı kozmosu, modern anti-ütopyaların ilki ve belki de en imgeseli ve en korkuncu, bu bozuk projenin başarılı icrasıyla sonuçlanır. Rousseau, Clarens betimlemesinde ve diğer eserlerinde, modernitenin doğurduğu liberal kurumların modern dünyasında gerçek ve olası hükümdarların, gizli bir lütuf, sonu hayırlı olan bir şer olabileceğini gösterir. Refaha yönelik anaç devletin, her annenin içinde taşıdığı müphem potansiyelleri içinde barındırdığı ortaya çıktı: Yaşamı besleme ve devam ettirme gücü, yaşamı zayıflatmak ve yok etmek için kullanılabilirdi: Temel güven kaynağı, temel kaygı ve korku kaynağına dönüştürülebilirdi — ya da kendini dönüştürebilirdi. Hükümdarlar açıkgöz olduklarında, özgür oldukları yanılsaması yaratarak tebaalarının zihinlerini tutsak eden örtülerin, maskelerin ve gizliliklerin hâkimiyetiyle onları her zamankinden daha bütünlüklü bir şekilde kontrol edebilirlerdi.

Ama yine de Rousseau özgün olmamanın politikasıyla çok yakından ilgiliyken bile, onun içinde kaybolmadığını bilebilmemiz için deliller bıraktı. Clarens'ın dünyasını ne kadar severse sevsin, sonunda kendini ondan kopardı ve böyle bir yaşama duyduğu özlemin ne kadar yanlış olduğunu fark etti. Biliyordu ki bu yaşam, gidermeye çalıştığından çok daha fazla korku ve kaygı yaratıyordu. Modern yaşamın bütün totaliter potansiyellerini anlamış ve açımlamış ve onların gerçeklere nasıl dönüştürüle-

bileceğini göstermiş olan Rousseau'nun yaşlılığında modern yaşamı tamamıyla terk ettiğini ve benlik duygusunu çaresizce canlı tutma ümidiyle "uçurumun dibinde" yalnız ve kimsesiz yaşadığını anımsamalıyız. Rousseau'nun hâkimiyet fikirleri Machiavelli'nin dünyasının en karanlık köşelerini anımsattığında, Rousseau'nun o dünyanın belirsizliklerini nasıl anladığını anımsamalıyız. "Machiavelli, krallara yol göstermek istedi, ama aslında ders verdiği halktı. *Prens*'i cumhuriyetçilerin kitabıdır." (*Toplum Sözleşmesi*) Machiavelli'nin baskı reçetelerinin insanlar tarafından popüler özgürleşme silahlarına dönüştürülmesi gibi, Rousseau'nun benliğin nasıl yabancılaştırılabileceği iç görüsü, kendine yabancılaşmanın nasıl yenilebileceği iç görüsüne dönüştü. Rousseau, modern insanı kendinden uzaklaştıran ihtiyaç ve dürtülerin, insanın kendine geri dönebilmesi amacıyla anlaşılması ve alt edilmesi gerektiğini söyler. Burada da yarayı, sadece onu açan el iyileştirebilir. Özgün olmamanın politikası, özgün olma politikasının zorunlu ve ayrılmaz bir parçasıdır.

Sonunda, gördüğümüz gibi, Rousseau pes etti ve bıraktı. Ağacın anayolda gelişebileceği, benliğin modern toplumda büyüyebileceği umudunu yitirmişti; bu toplumda sadece "sosyal eğilimlerin ezici gücünü" gördü. Benliği zorla, aptalca, güç bela -ama açıkça- canlı tutma ümidiyle ormanın gidebildiği kadar derinliklerine, insanlardan uzağa çekildi. Onu izlemeli miyiz? Belki bu kadar çabuk değil. Montesquieu ve Rousseau'nun devrim öncesi dönemde yaşadığını anımsamak önemlidir. Onlar da dâhil olmak üzere o dönemde yaşayan hiç kimse, insanların sosyal sistemi bütünüyle değiştirmek amacıyla tasarlayarak, ahenk içinde nasıl hareket edebileceklerini düşleyemezdi. Bu nedenle, onlar için politik seçenek ve görüşler kesin bir şekilde sınırlıydı. Montesquieu baskılanan bir grubun nasıl ayaklanabileceğini gösterdi. Ama bu kahramanca bir son çare direnişiydi, başarı için sistemli olarak planlanmış ve düzenlenmiş bir başkaldırı değildi. Rousseau, politik umutlardan yoksun bir şekilde, insanların yeraltına girerek, toplumun boşluklarına çekilerek kendileri olabileceklerini hissetmeye başladı. Bunlar hayatta kalmayı ümit edebilecekleri yerlerdi. Ama bu ideal de bütünüyle tepkisel ve savunma amaçlıydı. Bir nesil sonra başlayan romantizm ve devrim çağı, yeni bir olanaklar alemi ile özgünlüğün yeni bir modelini oluşturdu: *Başkaldıran insan* (l'homme révolté), hem kendini hem kendi gibileri yabancılaştıran sosyal bir sistemden özgürleş-

tirmeye çabalayarak özgürlüğünü kazanan ve kendini bulan adam. O zamandan beri yeraltı, radikallerin bir araya gelip sistemlerinin köklerine karşı bir cephe taarruzu için güçlerini geliştirecekleri geçici ve taktiksel bir alan oldu. Rousseau'nun yalnız yürüyüşçüsünü koruyan sık ormanlar, bugün gerilla topluluklarını gizliyor.

Montesquieu ve Rousseau, 1789'dan beri hepimizin yaşadığı ümit dünyasına kendilerini kapatırken ümitsizliğin yeni bir boyutundan da korunmuşlardı. Özgünlük idealini gerçekleştirebilmenin somut bir şekilde mümkün göründüğü gerçeği, kendini-gerçekleştirmeye ulaşılamadığı zaman, dayanmayı bir o kadar daha güçleştirdi. Başarısız bir devrim, onu yaşayan insanlar için hiç devrim olmamasından çok daha yıkıcı olabilir. Büyülenme ve büyünün bozulması, inanç ve inancın yitirilmesi, ümit ve ümitsizliğin sürekli birbirinin yerini alması özgünlük arayışını neredeyse dayanılmaz kıldı; kendi acılarından çıkış yolu arayan çilekeş ruhlar, özgün olmayışın, özgünlük yoksunluğunun politikacıları; kılıç ve örtünün, Sağ'ın ve Sol'un totaliterlerinin — ve belki de hepsinin en fırsatçısı olan "liberal" Merkez'in totalitarizmi için geniş bir seçmen kitlesi oluşturdular. Modern edebiyatın hayali dönüm noktalarının pek çoğu -Clarens'dan Büyük Engizisyoncunun Hücresi'ne, Penal Koloni'ye, Çıplak Yemek'in yendiği Balkon'a- "benliğe ne yapılabileceğini gösteren çirkin deneylerin" yapıldığı laboratuarlardır! Çağımızın en büyük ruhlarının bazıları Rousseau'nun örneğini izlemiş, kendi yeraltı dünyalarına yolculuk etmiş ve sonunda da daha bütünlüklü ve dürüst bir şekilde kendilerine dönmüşlerdir. Başkaları, modernliğin şehitleri, hiçbir zaman geri gelmemişlerdir. Bu arada, yirminci yüzyıl tarihindeki dehşetin çoğu, özgün olmayışın teorisini kitlesel ölçekte uygulamaya açan politikalardan ve total gücü ellerinde tutanların, kontrol ettikleri insanların benliklerinde uyguladıkları deneylerden filizlenmiştir. Kurbanların çoğu canavarca öldürülmüş; ama pek çokları da modern dünyanın kenar mahallelerinde ve ofislerinde ve sınıflarında ve meclis salonlarında hayatta ve mutlu kalmışlardır. Bu son sınıftaki kurbanlara ödeyebileceğimiz tek bir özgün saygı biçimi vardır: Onların nasıl kendilerine geri getirileceklerini öğrenmeye çalışmak.

Montesquieu ve Rousseau, bu son girişimde bize özel bir yardımda bulunabilir ve dengesiz umutlarımızı yenilememize yardım edebilirler. Montesquieu ve Rousseau'da bulduğum modern toplum yaklaşımının pek

çok bakımdan inceden inceye Marksizm'e delalet ettiği şu ana kadar açıkça anlaşılmış olmalı. Bu, Freud ve psikanalitik geleneğin psikolojik duyarlılığı ve içgörüsünü içerlemeye çalışan çağdaş Marksizm'in "revizyonist" biçimine özellikle yakındır. Sentez yoluyla elde edilen bu tasavvur sınıf kutuplaşmalarına yapılan vurguyu azaltır ve gelişmiş endüstriyel toplumların herkes tarafından paylaşılan bilinç -genellikle sahte bilinç- ve yabancılaşma biçimleri ürettiğini öne sürer. Bu geleneğin bugünkü en yetkin düşünürleri -Herbert Marcuse ve R. D. Laing, örneğin- toplumumuzun tek renkli iç karartıcı bir resmini boyamak için onu kullanmışlardır. Bu görüşe göre, bütün sınıflar temelde birbirlerine benziyorlarsa, bu hepsinin temelde şartlanmış, ayarlanmış, *burjuvalaşmış* (embourgeoisées) olmasındandı. Bu sistemde hiç kimse özerk değildi — zirvedekiler bile. Hiç kimsenin egosu ya da altbenliği yoktur — aslında bu Freudyen kategoriler eskimiştir; sistem herkesi düzene girmek üzere yaratır ve programlar. Bu nedenle, sistemin "dışında" kalmış bir "altsınıf", bırakın onu değiştirmek için çalışmayı, sistemi anlamakta bile zorlanır. Böyle bir altsınıfın oluşma şansı çok azdır; oluşabilse bile büyük olasılıkla asimile olacaktır. Gerçek reform, sadece "daha yüksek bir bilinç biçimine" sahip entelektüel ve manevi bir öncünün, baskılanmış ve kafası karışmış kitleleri yönlendirmesiyle mümkün olabilir. İmkan dahilinde olmakla birlikte, bu beklenti pek muhtemel değildir. Bu yüzden benlik kendini ancak gizli hayatlar yaşayabileceği ve yeraltında görünmeyen toplumlar yaratabileceği tam bir ayrılışla -ormana, deliliğe ya da her ikisine birden kaçarak- koruyabilir. Montesquieu ve Rousseau, tam baskıcı bir toplumda bile, tam devrim ve tam çekilme kutuplarının alternatiflerinin olabileceğini öne sürer. Gerçekte herkesin yabancılaşmış bir sosyal sistemle koşullandırılmasına karşın, *bu koşullandırma sistemi eleştirme ve sisteme baskın çıkma kapasitesini kapsayabilir.* Böyle bir kapasitenin, günümüz kentlisinin karakterine derin bir şekilde yerleşmiş olduğunu görürüz. Metropol bize hayatta kalma becerileri aşılar. Bu becerilerin arasında en başta yüzleri maskelerden, doğruları yalanlardan, gerçekleri görüntülerden ayırmak becerisi gelir: Herkesin birbirini aldatmaya çalıştığı bir sistemdeki en gerekli beceridir bu. Ayrıca, çok gelişmiş bir duyarlılık ve derin bir duygu kapasitesi -ötekileri amaçlarımız doğrultusunda hareket ettirmek için nasıl yönlendirebileceğimizi, nasıl istediğimiz gibi açıp kapatacağımızı bilmek zorunda olduğumuz bir şey- de

gereklidir. Bununla birlikte, sistemin bize giydirdiği maskelerle bakarken ötekilerin içini görmemizi sağlayan güçler, kendi içimizi görebilmemizi de sağlayabilir. Kendi içimize baktığımızda, toplumumuzun bizi kendimizden, en derin duygularımızdan ve ihtiyaçlarımızdan ve mutluluk kaynaklarımızdan ne kadar uzaklaştırmış olduğunu görürüz. Ve burada "biz" *herkes* -alt sınıf kadar üst sınıf da, köleler kadar sultanlar da- demektir. Herkes sistem tarafından aldatılmıştır. Herkes, kutuda olduğunu anlama ve kaçmayı deneme gücüne sahiptir. Uzun ve acı bir savaş gerekebilir ama en azından başlama olasılığı vardır. Sistem kendini yok etmekten çok uzaktır ama *Komünist Manifesto*'nun dediği gibi, içinde kendi yıkımının tohumlarını taşır. Eğer bu böyleyse, insanların yönlendirilmesi gerekmez; sadece eğitime ihtiyaçları vardır. Radikal eleştiriler felsefeyi tefsir etmek zorunda değillerdir; sadece kararlı bir şekilde orada ne olduğunu işaret etmemiz gerekir. Radikal eleştirilerin dikkat çekmeleri gereken en önemli şeylerden biri sistemin baskılamaya çalıştığı güçlü duyguların tümüdür — özellikle her insanın kendine ait benzersiz ve küçültülemez benliği. Ama içimizdekiyle temasa geçmeden, bu duyguyu başkalarında uyandıramayız. O zaman, özgünlük politikası önce kendimizle başlamalıdır.

Montesquieu ve Rousseau, bize kendileri için hissettiklerinden daha fazla umut getirebilirler. Aydınlanmanın insanları devrimci politikanın yükselişini göremediler. Yine de kişisel özgünlük sorunun ne kadar ciddi şekilde politik olduğunu ve modern çağda benlik, toplum ve devletin yazgılarının ne kadar sıkı bir şekilde birbirleriyle bağlantılı olduğunu anladılar. Onlar insanlık tarihinin çok önemli bir anında, Fransız Devriminin ve Sanayi Devriminin arifesinde yaşadılar. Böyle bir anda, selden hemen önce, bilincin -öz bilincin ve sosyal bilincin- nehirleri birleşti. İkisi, belki de bir yüzyıl boyunca tek vücut gibi birlikte aktılar ve geliştiler. 1848 felaketinden sonra, bütünlükleri parçalandı ve tamamıyla ayrı yollara aktılar. Her şeye karşın, taşkınları bugün kültürümüzün hâlâ üzerinde bulunduğu zemini yarattı ve besledi. Ve bugün yeniden biraraya gelebileceklerinin işaretleri vardır. Toplumumuz, özgünlük için gayretle istek duyan ve bilinçle çabalayan insanlarla doludur: "Kendini gerçekleştirme" düşüncesini araştıran ahlak filozofları; "ego-kimliği" geliştirip güçlendirmek için çalışan psikiyatristler ve hastaları; "özgünlük" sözcüğüne bugün sahip olduğu kültürel gücü veren ressamlar ve yazarlar — bazıları bilinçli bir

şekilde varoluşçuluktan etkilenmiştir, diğerleri bundan habersizdirler ama tümü birlikte en derin ve en gerçek kimliklerin bir şekilde ifade edilebileceği hayatlar yaşamaya ve eserler yaratmaya yönelmişlerdir; her şeyin üzerinde "kendilerini bir araya toplama" arayışında olan, "kendilerine ait olanı, içlerinden geleni yapmaya" kararlı, uyanık ya da dürüst gençler; her şeye karşın kendi benliklerini korumak, kendileri gibi hissetmek ve kendileri olmak için tüm zorluklara rağmen ve can havliyle savaşan her yerdeki sayısız ve isimsiz erkekler ve kadınlardır bunlar. Bütün bu özgünlük peşinde koşanlar, ilk arayışçıların her zaman bildikleri bir gerçeği henüz öğrenmeye başlıyorlar: Kim olursanız olun ya da kim olmak isterseniz isteyin, politikayla ilgilenmeyebilirsiniz ama politika sizinle ilgilenir.

MARSHALL BERMAN



Özgünlüğün Politikası

RADİKAL BİREYCİLİK VE MODERN TOPLUMUN ORTAYA ÇIKIŞI

Bu, modern yaşamın deneyimlerinden ve gereksinimlerinden doğan yeni bir dilin kitabıdır. Öyküsü, dinamik bir ekonomi, akışkan, açık ve çoğulcu bir yaşamın henüz ortaya çıktığı 18. yüzyıl Paris'inde başlar. Bu paradoksal bir çağın başlangıcıdır: Bastırılmış dürtü ve enerjilerin ortaya çıkışına, insanın beceri ve yetilerinin gelişimine kendine yabancılaşma eşlik eder. Sosyalleşen insan, sosyal rolü tarafından yutulan yurttaşa dönüşür. Benlik, ortaya çıktığı dünyada kaybolur. Burada "ne söyleyeceğini tahmin etmek için insanın *karakterini* bilmeniz gerekmez, sadece *çıkarlarını* bilmelisiniz."

Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor'un yazarı Marshall Berman'ın rehberliğinde bu kez kişisel özgünlük sorununun politikliğini, modern çağda benlik, toplum ve devletin yazgılarının ne kadar sıkı bir şekilde iç içe geçtiklerini, yaşadıkları döneme özgü bir kavrayışla gösteren Montesquieu, Pascal ve Rousseau'nun fikir ve eserleri arasında yolculuğa çıkıyoruz. Günümüz yaşamının paradokslarına ayna tutan bu yolculukta Berman, *yabancılaşma* ve *özgünlük arayışı*nın birbirlerinin içinden nasıl doğduğunu; özgünlük idealinin burjuva "kişisel çıkar" düşüncesiyle nasıl kökten bir karşıtlık içerdiğini ve bu eserlerin Varoluşçuluktan Marksizme, modern psikolojiden 20. yüzyılın politik dönemeçlerine kadar güncel kalan içeriklerini sergiliyor.

ISBN 978-975-570-491-3

*SEL