

DEMOKRASİ FELSEFESİ

Klasik ve Modern Yaklaşımlar

Editör
İsmail Serin

SOSYAL YAYINLAR
FELSEFE

Babıali Caddesi, No. 14 Cağaloğlu - İstanbul
Tel: (212) 5283314 — (212) 5277982

Editör İsmail Serin
DEMOKRASİ FELSEFESİ
Klasik ve Modern Yaklaşımlar

BİRİNCİ BASKI: Haziran, 2020

ISBN 978-625-7863-36-0

Baskı ve cilt:
Cinius Sosyal Matbaası
Çatalçeşme Sokak No:1/1
Eminönü, İstanbul
Tel: (212) 528 33 14

Sertifika No: 45738

Editör
© İSMAİL SERİN, 2020

© SOSYAL YAYINLAR, 2020

Tüm hakları saklıdır.
Bu yayının hiçbir bölümü yazarın yazılı ön izni olmaksızın,
herhangi bir şekilde yeniden üretilemez,
basılı ya da dijital yollarla çoğaltılamaz.
Kısa alıntılarda mutlaka kaynak belirtilmelidir.

Printed in Türkiye



DEMOKRASİ

FELSEFESİ

Klasik ve Modern
Yaklaşımlar

EDİTÖR
İSMAİL SERİN



SOSYAL YAYINLAR

ROUSSEAU'DA DEMOKRASİ: OTONOMİ VE KATILIM¹

İbrahim Okan AKKIN*

1. Fransız Aydınlanmasının Muhalif Çocuğu

1712 yılında Cenevre'de dünyaya gelen Jean Jacques Rousseau, Montesquieu, Voltaire ve Diderot'un çağdaşdır ve gençlik yıllarında Diderot'un *Encyclopédie*'sinin makale yazarlarından biri olarak çalışmıştır (Rorty 2003, 791). Fransız Aydınlanmacıları ile erken yaşta tanışıp aydınlanma felsefesinin insan aklını ve "özgür iradesini" yücelten fikirlerini içselleştirmiş olan Rousseau, buna karşın Dijon Akademisi'nin 1750 yılında Paris'te düzenlediği yarışmada birincilik ödülüne layık görülen "Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev" (*Birinci Söylev*) adlı makalesi ile başlayan kötü şöhretiyle birlikte Batı kültür ve medeniyetinin—haliyle Fransız Aydınlanması'nın—en sert eleştirmenlerinden biri

(1) Bu çalışma yazarın "A Systematic Critique of Formal Democracy in Light of Radical Democracy: Towards Re-Politization of the People" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Eklenen yeni kaynaklar haricinde kullanılan kaynakça tezdeki ile aynıdır / This article is extracted from the author's master thesis dissertation entitled "A Systematic Critique of Formal Democracy in Light of Radical Democracy: Towards Re-Politization of the People", (Master Thesis, Middle East Technical University, Ankara/Turkey, 2011).

(*) Dr. Öğr. Üyesi, Ardahan Üniversitesi, Ardahan İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, okanakkin@gmail.com

olarak anılmaya başlar (Ebenstein 2009, 247-51). Kısacası, Rousseau bir yandan çağının yükselen değerlerinden yararlanırken diğer yandan bu değerlerin içeriden eleştirisini yapmayı başarabilen düşünürlerden biri olduğu için fikirleri ölümünden asırlar sonra bile önemini yitirmemiştir.

Demokratik devletlerin meşruiyet krizinin giderek derinleştiği ve çoğunlukçu, *majoritarian*, ideolojilerin etraflıca sorgulanmaya başlandığı çağımızda, demokrasiyi çoğunluk kararına ek olarak “rıza”, “Yurttaşlık”, “sivil özgürlük”, “kamusal uzlaş” ve “Genel İrade” kavramlarıyla birlikte ele alan Rousseau’yu yeniden okumak önemlidir. Ancak Rousseau’nun tekrar tekrar incelenebilecek bir düşünür olmasının felsefeye en önemli nedeni bahsi geçen tüm kavramları yalnızca kendi yeniden-üretiminde içerecekleri özgün anlamlar dahilinde savunmuş olmasıdır. Haliyle farklı okumalar yapan kişiler için birbiriyle ihtilaf halindeki görüş ve ideolojilerin her birinin yine kendi düşünceleri ile temellendirilebileceği farklı bir Rousseau keşfetmek mümkündür. Bu yüzden herhangi bir ideolojiyi ayrıcalıklı saymaksızın, tutarlı, nesnel ve eleştirel bir Rousseau okuması yapmak gerekmektedir.

Rousseau’nun *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*’i ile başlayıp *Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine* adlı ikinci denemesiyle devam eden tutarlılık çizgisi, ihtilafta kalınan durumlarda kavramların nasıl okunacağı konusunda okuyucuyu yönlendirebilecek pragmatik bir yörünge olarak tasarlanabilir; çünkü birinci ve ikinci söylevler ile *Emile*’in içindeki ana argümanlar aynı zamanda Rousseau’nun tüm siyaset kuramının da üzerine inşa edildiği sağlam temel olarak düşünülmelidir ve *Toplum Sözleşmesi*’nde ortaya atılan tanıdık kavramlara yüklenen yeni anlamlara dair doğru bir okuma ancak bu hattan ayrılmadan yapılabilir.

O halde, Rousseau-demokrasi ilişkisinin kazılıp ortaya çıkartılacağı bu metinde uğranılacak olan kavramsal duraklar sırasıyla: Eşitsizlik (doğal ve toplumsal), özgürlük (doğal ve sivil), politik bütün (*bodypolitic*), Genel İrade, ortak iyi (*common good*) ve Egemen olmalıdır. Söz konusu kavramlar, Rousseau'nun onlara yüklediği özgün anlamları gözden kaçırılmadan sanki ilk defa karşılaşılmışçasına bir zihin açıklığı ile okudukları zaman, onun demokrasi görüşü de gün ışığına çıkartılabilir.

2. Eşitlik / Eşitsizlik

Rousseau (2004a) *Dijon Akademisi*'nin yeni makale yarışması için hazırladığı ikinci söylevinde şu soruya cevap vermeye çalışır: “İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağı nedir ve [eşitsizlik] Doğa Yasası tarafından mı belirlenmiştir?” (130).² Söylevinde iki farklı eşitsizlik tanımı yapan Rousseau, bunlardan ilkinin insanlar arasındaki yaş, sağlık ve fiziksel güç gibi doğal ve kaçınılmaz farklılıklardan ileri gelen doğal ya da fiziksel eşitsizlik olarak belirler; ikincisi ve daha önemlisi ise politik ya da ahlaki eşitsizliktir ki bu toplumsal düzen tarafından yaratılmış olup doğal durumda mevcut değildir. Örneğin, servet, statü, saygınlık ve politik güç ikinci türden eşitsizliklerdendir.

2.1. Doğal durum

Thomas Hobbes gibi sözleşmecilere göre doğa durumunda insanlar herkesin birbirine düşman olduğu sert koşullar altında yaşıyordu ve sivil düzen insanları doğanın acımasız pençesinden ve herkesin herkese düşman olduğu sonsuz savaş halinden kurtardı. Rousseau ise

(2) Metinde yararlanılan İngilizce kaynaklardan yapılan alıntıların Türkçe çevirileri yazara aittir.

doğal duruma ilişkin bu negatif senaryoya karşı çıkar ve onu insanların özgür, huzurlu, sakin ve barış içinde yaşadıkları bir ortam olarak tasvir eder. Hatta beslenme ve kendini koruma ihtiyacı gibi zaruri gerekçeler olmadıkça doğa durumunda insanların ne kendi türdeşleri ile ne de başka canlılarla bir çatışma içine girdiklerini iddia eder.

İkinci Söylev'de ilkel insanın ahlaki ve spritüel yönlerini keşfe çıkan Rousseau'nun en önemli iddiası ise doğal durumda insanın *eylemlerini seçmekte sınırsızca özgür* olduğu, hatta kendi zararına bile olsa özgür seçimler yaptığı yönündeki görüşüdür:

Doğa, Hayvanın edimlerinde iş başında olan yegâne güçtür; ancak söz konusu olan insan ise o eylemlerine “özgür bir birey”³ olma yetisi ile müdahil olur. Biri içgüdü ile seçer ya da reddeder diğeri ise özgür edim ile. Sonuç olarak Hayvan öyle yapması yararına dahi olsa kendisi için yazılmış olan Kuraldan uzaklaşamazken insan kendi zararına olsa da sıklıkla kendisine çizilenden farklı bir yöne gider (Rousseau 2004a, 140).

İnsanı hayvandan ayıran bir başka ahlaki nitelik ise ilerleme ya da “kendini geliştirme becerisidir” (Rousseau 2004a, 141). Rousseau'ya göre, hayvanlar bir yaşında da bin yaşında da aynıdır çünkü onlarda ne bireysel ne de türsel bir ilerleme söz konusudur; halbuki insanlar arasında iletişim ortaya çıktığı anda, deneyimlerin nesiller arası aktarımı ile ilerleme mümkün olabilmiştir. Ayrıca, tek bir insan bile doğumundan yaşlılığına kadar çok büyük gelişme kaydeder ve tersine yaşlılıktan ölüme doğru da

(3) “Çift tırnak” ile yapılan vurgular orijinal metinde bulunmayıp yazara aittir.

trajik biçimde geriler. Bu yüzden, insanın hayvana olan üstünlüğünün bedeli, yaşlılıktaki ciddi gerilemedir ki bu insanı sonunda oldukça savunmasız kılar. Rousseau için medeniyette boy gösteren dertlerin baş nedeni de bu doğal ilerleme ve gerileme döngüsüdür. Yine de o diğer sözleşmecilerin aksine insanın doğa durumunda çaresiz olduğu görüşünü reddeder.

Rousseau'ya göre, eğer doğal durumdaki insana negatif ahlaki nitelikler atfediliyorsa bunun anlamı toplum sözleşmesinin medeni durumda zayıf olan insanlara güvenlik sağlayacak bir pazarlık meselesi olarak görülmesidir. Eğer doğa durumu felsefece olumsuzlanırsa medeni hal ya da politik düzen alternatifi olmayan meşru bir zemine kavuşmuş olur.

Doğal durumun negatif betimlemesine göre güçlünün her şeye hakkı vardır, yani güç meşruiyetin temelidir ve bu kural medeni hale de aktarılabilir. Rousseau ise doğa durumunu olumlayan ve ilkel insana pozitif ahlaki nitelikler yükleyen bir betimleme yapar. Bu yüzden, eğer medeni düzen kendisini barışçıl doğa durumundan daha tercih edilir bir alternatif kılmak istiyorsa meşruiyetini “güçlünün kanunu” ilkesinden başka bir temele dayandırmalıdır. Bu bağlamda, Rousseau sivil düzenin meşruiyetini halkın, *bodypolitic*, rızasına dayandırır.

Karayip yerlilerinin yaşantısı üzerine yaptığı araştırmaları genelleyerek bir “doğal durum” tahlili yapan Rousseau (2004a), bu yolla Hobbes'un negatif tahayyülünü çürütmeye çalışır (156). Doğa durumunda insan ne iyi ne de kötüdür çünkü onun tek amacı varlığını sürdürmektir. Eğer ilkel insan “kötü” olsaydı bu onun kavramsal düşünme yetisine sahip olduğu ve doğal hayatta kalma dürtüsünün ötesinde bir tür “çıkar” duygusu tarafından

yönetildiği anlamına gelirdi; ancak ilkel yaşamda ne kavramsal düşüncenin ne de bencilliğin varlığından söz edilebilir. İyi ve kötü ilkelin özellikleri değil, uygar insanın ahlaki yapıntılarıdır.

2.1.1. Doğal ahlakın iki niteliği: Öz-sevgi, *L'amour de soi-même* ve merhamet

“İyi” ve “kötü” hakkındaki görüşlerini detaylandıran Rousseau (2004a), öz-sevgi kavramını ikiye ayırır: Ona göre ilkel insanın kendilik bilinci ve benlik sevgisi yalnızca *l'amour de soi-même düzeyindedir, yani salt varlığını sürdürmeyi, hayatta kalmayı dert edinen doğal ve sağlıklı bir öz-sevgi ya da öz-sakınım ki bu duygu insan ve hayvanda ortaktır* (152). *L' amour propre*, medeni kibir, ise öz-sevginin bencil ve çıkarıcı bir tür olup gururla ilişkilidir ve bireyin diğerlerine kıyasla kendisine büyük önem atfedip başkalarının da bu önemi onamasına yönelik bir beklenti içerir.

Rousseau (2004a) doğal durumda insanın çıkarıcı ve bencil olmak bir yana, türdeşlerine karşı, hayvanlarda görmeye alışkın olduğumuz tarzda, bir “merhamet” duygusu beslediğine değinir. Acıma ya da merhamet duygusu insanın doğa durumunda öz-sevgisinin gerektirdikleri ile ötekilerin ihtiyaçları arasındaki dengeyi kurmasını sağlar. O halde, merhamet ve öz-sevginin aynı anda işlediği bu “doğal ahlakın” maksimi “kendi iyiliğini gözetirken başkalarına en az zararı verecek şekilde davran” şeklinde olmalıdır. Hobbes’un düşüncelerinin aksine ilkel insan türdeşlerine kasıtlı olarak zarar vermez ve bu yüzden onun maksimi, “başkalarına, kendine davranılmasını istediğin gibi davran” biçimindeki, akıldan türetilen çıkar odaklı altın formül değildir (154).

Sonuç olarak, Rousseau akıl-öncesi doğal ahlakın

yasalarının politik toplumun kurgusal yasalarından üstün olduğunu ve öz-çıkar, intikam vb. çetrefilli durumların ancak uygarlıkla birlikte ortaya çıktığını ileri sürer. O, doğal durumun sürekli bir savaş hali olduğuna inanmak için hiçbir gerekçe görmez.⁴ Haliyle Rousseau'ya göre toplum sözleşmeleri insanı doğa durumundan kurtarmak için değil, *medeni hal içerisinde de özgürlüğü ve eşitliği mümkün kılmak için* gereklidir.

2.2. Sivil durumdaki eşitsizliğin uygarlık aşamalarına bağlı gelişimi

Rousseau'ya göre insanlar arasındaki doğal farkların eşitsizliğe dönüşmesi ancak uygarlığın doğuşundan sonra—dil kazanımı, yerleşik hayata geçiş, toprağı işleme, metalürji ve tarım ile birlikte—meydana geldi ve bunun öncesinde tüm insanlar özgür, eşit ve bağımsız varlıklardı:

Aşkın olmadığı yerde güzellik neye yarar? Konuşmayan, birbiriyle hiçbir çıkar ilişkisi bulunmayan insanlar için zekâ neye yarar? Güçlü zayıfı tahakküm altına alır; bunun sürekli tekrarlandığını duyuyorum, ama burada tahakkümün ne demek olduğunu bana açıklayın. Biri zorbalıkla hükmedecek, onun tüm isteklerine tabi olan diğerleri de inleyecek! Aramızda gördüğüm tam da bu, ama ayınsının nasıl olup da Yabanıllar için söylendiğini aklım almıyor; çünkü onlar için hükmetmenin, tabiiyetin ne olduğunu... ve hiçbir şeye sahip olmayan insanlar

(4) Antropolojik açıdan hem Rousseau'nun hem de Hobbes'un doğal durum tahayyülleri tartışmalıdır. Güncel antropolojik verilerin ışığında, bu teorilerin ne derece makul olduğu hakkındaki bir değerlendirme için bkz. Flannery, Kent & Marcus, Joyce. 2012. *The Creation of Inequality: How Our Ancestors Set the Stage for Monarchy, Slavery, and Empire*. Cambridge: Harvard University Press.

arasındaki bağımlılık zincirlerinin ne olacağını anlamak bile çok zor olurdu (Rousseau 2004a, 158).

Rousseau'nun bu gözlemi, eşitlik ve özgürlük arasındaki ilişkiye farklı bir yaklaşım getirmesi bakımından kayda değerdir. Eşitlik ve özgürlük kavramları genellikle gerilimli ve bir şekilde birbirine karşıt ilkeler olarak görülürken Rousseau mutlak bağımsızlığın olduğu yerde eşitsizlik ve tahakküm için hiçbir neden olamayacağını söylemektedir. Haliyle, eğer özgürlük "bağımsızlık ve kendine yeterli" olarak anlaşılırsa bu kavram eşitlikle çelişmez, aksine onu güvence altına alır ve destekler.

İlk defa, bir karış toprağı çevirip, *bu benim*, diyen ve etrafında ona inanacak kadar saf insanlar bulan her kimse, medeni halin esas kurucusu odur (Rousseau 2004a, 161).

Özel mülkiyet hakkı doğduğu anda insanın yeryüzüne bakışı tamamen değişmiş, tasası kendini korumanın ötesine geçmeye başlamıştır. Toprağın bölünmesi, özel mülkiyet, tarım, alet kullanımı, hayvanların evcilleştirilmesi, metalürji, iş bölümü ve yerleşik hayat uygarlığa geçişin unsurları olmuştur.

Sosyal yardımlaşma ile birlikte insanlar arasındaki doğal farklılıklar toplumsal önem kazanmaya başlamıştır. Önceleri doğanın çetin koşullarına karşı bir tür dayanışma hali olan iş bölümü, zamanla toprağın mülkiyeti üzerinde hak iddia edilmesine ve nihayetle köle-efendi ilişkilerinin oluşmasına yol açmıştır.

İş bölümü ve yerleşik yaşamla birlikte, boş zaman aktiviteleri artan ve toplumsal ilişkileri karmaşıklaşan

insanlar arasındaki doğal farklar giderek bir çekişme, rekabet ve kıskançlık unsuru haline alır (Rousseau 2004a, 164-67). Uygarlığın gelişimindeki ikinci büyük adım olan metalürji, alet kullanımı ve geniş ölçekli tarımla sonradan kölelik sistemine dönüşecek olan işçi-işveren ilişkileri ve ekonomik tahakküm boy gösterir (168-169). Son olarak ilk güçlü uygar insanların diğerlerini kandırarak uydurdıkları ticaret antlaşmaları yasaların temelini oluşturur ve bu yolla doğal eşitliğin ve özgürlüğün yitirilmesinde son noktaya gelinmiştir (171-73).

Özel mülkiyet, insanların zenginler-yoksullar ve efendiler-köleler gibi sosyoekonomik gruplara ayrılmasına yol açarak doğa durumundaki eşitliğin bozulması ile sonuçlanmıştır. Yüksek ahlak yasaları da ancak bir emek ve sömürü toplumuna dönüşen tarım toplumuyla birlikte şekillenmeye başlamıştır. Haliyle, yönetim biçimlerinin, yasaların ve politik toplumun yükselişi özel mülkiyetin yol açtığı kaotik ve rekabetçi ortamın bir sonucudur; çünkü eğer medeni halde bir şeyler kötüye gitmeseydi toplumsal hayatın düzenleyici unsurları olan yasalara ve devletlere ihtiyaç olmazdı. Öte yandan, Rousseau'ya göre, yönetici sınıfların ve yasaların doğduğu uygarlığın bu son safhasında, insanlar *doğal özgürlüklerini* sonsuza dek yitirdiler. Politik toplumun temelini zengin-fakir ayrımı, yani politik eşitsizlik oluşturur. Emek, kölelik ve yoksulluk döngüsü, politik halde insanların sonu gelmeyen çilesidir.

3. Özgürlük: Doğal ve Politik

Politik toplumun temelinde “doğal eşitliğin” ve “bağımsızlığın” yitirilmesi yatar. Doğa durumunda ise, insan diğerlerine ihtiyaç duymaz, bağımsızdır. İnsanları bir araya getiren ve birbirine zincirleyen

medeni haldir (Rousseau 2004a, 149).

O halde, Rousseau'nun doğal özgürlükten anladığı şey “bağımsızlıktır.” Hayatta kalmak için başkalarına bağımlı olmayan insan mutlak anlamda özgürdür.

İlkel yaşamda, insanlar arasındaki doğal farklar yaşama renk katan tatlı bir sürtüşme ve rekabet ortamı yaratmaktan öteye geçmediği için toplumsal tabakalaşmaya da yol açmaz. Eşitsizlik, insanlar ancak birbirlerine bağımlı hale geldikten ve aralarındaki farkların sınırları yasalarla ve tapu senetleriyle çizildikten sonra politik bir boyut kazanır.

Rousseau, *İkinci Söylev*'de, Hobbes'un aksine, insanın doğası gereği kötü ve bencil olmadığını; eşitlik ve barış içinde yaşadığı doğa durumunda, çıkarsızca ve merhamet duygusuyla hareket ettiğini göstermiştir. *Toplum Sözleşmesi*'nde, “...insanları oldukları gibi, yasaları da *olabileceği* [olması gerektiği] gibi” ele alacağını belirtir; yani artık sonsuza dek yitirilmiş olan “doğal özgürlüğün” ve eşitliğin *telafisini* medeni durumda arayacaktır (Rousseau 2004c, 41).

İnsanı hayvandan ayıran doğa vergisi negatif özgürlük (dış engellerden bağımsızlık) sonsuzca yitirilmiş olsa da Rousseau yeni ve pozitif bir özgürlük tanımı oluşturmaya çalışır; çünkü medeni hale razı olabilmemizin tek yolu, yalnızca medeni durumda geçerli olsa dahi, bir şekilde yeniden özgür olmamızdır. “Sivil özgürlük”, *civil freedom*, mefhumu bu noktada devreye girer.

Rousseau'ya (2004c) göre, “sırf iştahın güdümüyle hareket etmek köleliktir” ve sivil durumda özgürlük, insanın “kendi kendisine koyduğu yasalara uymasındır” (54). O halde, doğal özgürlük insanı dışsal belirlenimlerden muaf

tutması bakımından mutlak ve sınırsız görünse de kendi iştahının güdümünden kurtaramaz. Politik özgürlük ise toplumsal düzen içindeki insanın “kendi sınırlarını” yine kendisinin belirleme *yetkinliğiyle* ilişkili olduğu için akıl ve iradeyi ön plana çıkartır. Bu yüzden, Rousseau politik özgürlüğü “otonomi”, özerklik, kavramıyla ilişkilendirir.

3.1. Politik bütünün otonom olabilmesi için onu oluşturan parçaların da otonom olması gerekir

İnsanın toplum sözleşmesi ile kaybettiği, doğal özgürlüğü ve onu cezbeden, erişebildiği her şeydeki sınırsız hakkıdır; politik özgürlükle kazandıysa sahip olduğu her şeyin mülkiyetidir (Rousseau 2004c, 53-4).

Yasalar düzeni ve güvenliği sağlamak için insan eylemlerini sınırlar. Sivil durumda, insan mutlaka yasalara uymak zorunda kalacaksa onun için en iyi senaryo kendisini sınırlayacak olan bu yasaları yine kendisinin yazmasıdır.

Kökleri Rousseau’ya uzanan ve sonradan Kant’ın geliştirdiği “otonomi” kavramı liberal demokrasi teorilerine, *kontraktualizm*, içkin belli bir meşruiyet kavrayışının da temelini oluşturur. Kant (1996), Kategorik İmperatifinin ünlü hümanizm formülünde “insanlığa öyle bir biçimde davran ki ister kendine isterse bir başkasına hep bir amaç olarak ve asla [yalnızca] bir araç olarak yaklaşma”, der (36).⁵ Bu formül ile rasyonel bir varlık olan insanın

(5) Ünlü (2014), Rousseau’nun “özerklik” (otonomi) kavramının Kant’ın evrenselci felsefesinde yeniden inşa edilirken “siyasal bir kuramsallaştırma” olmaktan çıkıp “pratik akla sahip” insanın “ahlaki kapasitesi[ne]” dönüştüğünü belirtir. Buna göre, kendi ahlaki yasalarını

bu yönüne ve insanlık onuruna duyulan saygı ön plana çıkar. Tüm insanların otonom ve rasyonel bireyler olduğu fikri, kendileri için uygun amaçları belirleyebilecekleri ve yaşamlarını diledikleri gibi yönlendirebilecekleri sonucunu doğurur.

Bu dizgeye göre, insanın rasyonelliğine saygı duyulan bir toplumsal örgütlenmede “rıza” en önemli kavram haline gelir. Rousseau’nun “rıza” kavramını en sistematik biçimde ele aldığı metni ise *Toplum Sözleşmesi*’dir. *İkinci Söylev*’de doğa durumunu masaya yatıran Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*’nde doğa durumundan politik hale geçişi zorunlu kılan koşullara odaklanır ve “kişisel özgürlük ile katılımcı yurttaşlığı” uzlaştırmaya çalışır (Arnhart 2018, 333).

Rousseau’ya göre, her ne kadar, politik hale geçiş temelde güç ilişkileri tarafından belirlenen bir süreç olsa da ideal olan politik düzenin rızaya dayanmasıdır. Rıza ise ancak özgür ve eşit Yurttaşlar arasında imzalanan bir toplumsal sözleşme ile ifade edilebilir. O halde, politik düzenin meşruiyetinin dayanağı güçlünün hakkı değil, Yurttaşların rızasıdır; ancak ne kadar ararsak arayalım kamu rızasını ifade eden bir ilk sözleşmeyi asla bulmayız. Bu yüzden, Rousseau (2004c) sivil durumun gayrimeşru yollarla, tiranlıktan doğduğunu belirtir (43). O, insanların kendi haklarını ve özgürlüklerini bir monark’a devredebileceklerini iddia eden Grotius’un aksine böyle bir hak devrinin mümkün olabilmesi için monark’ın halk tarafından seçilmiş olması gerektiğini savunur (Rousseau’nun

koyan insanın rasyonel yetileri dışında hiçbir dış “referansa ihtiyacı” yoktur (179). Kant’ın ahlak felsefesinin Rousseau’daki kökleri hakkında detaylı bir inceleme için bkz. Ünlü, Özlem. 2014. “Kant’ın Ahlak Felsefesinin Rousseau’daki Kökleri: Vicdan-İstenç-Aklıl Birliğinden Akıl Birliğine.” *Felsefi Düşün*, Sayı (3), ss. 170-186.

(2004c) alıntıladağı şekliyle, 44). Dahası, ‘monark’ ve ‘uyruk’ gibi tarafların belirlenebilmesi için de seçimi önceleyen başka bir sözleşmenin imzalanmış olması şarttır. Bu sözleşmelerin olmadığı durumda, hak ve özgürlüklerin transferinin meşru olduğu iddia edilemez.

Rousseau’nun siyaset felsefesinin “katılımcı” hatta “çoğulcu” yönü daha bu aşamada sezilebilir: Eğer tüm halkın rızasını beyan eden bir ilk sözleşmenin yokluğunda monark ve uyruk meşruiyetini yitiriyor ise “çoğunluk kararı” ilkesi bile bir öncül sözleşmeye bağlanmadıkça meşru olamaz, yani azınlığın çoğunluğa uymasının meşru bir gerekçesi olamaz. Haliyle, Rousseau insanların, eninde sonunda, yöneticilerin yetkisinin bir doğal hakka değil gücünün gücüne dayandığını kavrayacaklarına inanır. Toplum sözleşmesinden gelmeyen bir güç meşru değil despotiktir ve despotizm insanları doğa durumunda var olduğu iddia edilen savaş halinden kurtaramaz. O halde, hiç kimse meşru olmayan bir politik düzenin yasalarına uymak zorunda değildir. Bu koşullar altında güçlüye devredilen haklar, özgürlükler ya da mülkler insanlara eşitlik, özgürlük ya da yaşam güvencesi olarak geri dönmez.

Kısacası, eğer politik durumda yasaların temeli gücünün hakkı ilkesine dayansaydı o zaman politik bütünü, *bodypolitic*, oluşturan tek tek bireylerin otonom olmasından söz edilemezdi. Otonomiye dayanmayan bir toplumsal düzende devlet patriarkal olurdu. Patriarkal devlette ise yurttaşlar yasalara kendi rızaları ile değil tıpkı bir çocuğun babasından korktuğu gibi otorite korkusu yüzünden uyarlar (Rousseau 2004a, 177). Halbuki meşru bir devletin yasalarının otonom Yurttaşların ortak iyiliğini, *common good*, yansıtan “Genel İradeden” türemesi gerekir (Rousseau 2004b, 9).

4. Genel İrade ve Ortak İyi

Otonomi ve rızaya ek olarak Rousseau'nun Genel İrade kuramıyla ilişkili bir başka mefhum da Yurttaşlık erdemidir.⁶ Doğa durumunda öz sevgi ve yardımseverlik duygusu dışında neredeyse boş olan ilkel ahlaki alan, sivil durumda gelişip genişler ve kişisel çıkarlar ile erdemleri içerir. Bir Yurttaşın erdemi “bireysel iradesini Genel İradeye uydurmasıdır” (Rousseau 2004b, 13). Rousseau'nun siyaset felsefesinde erdem kavramına ihtiyaç duymasının nedeni ortadadır: Kendi bireysel çıkarları ile ortak iyi arasındaki farkı anlayabilecek kadar olgun ya da erdemli Yurttaşlardan oluşmayan bir devletin Genel İradeye uygun olarak yönetilmesi mümkün değildir. Doğa durumunda ahlak kategorisinin var olmadığını düşünen Rousseau (2004c)'ya göre politik durumda ahlakın olgunlaşması yasaların güçlü olmasına bağlıdır (141).

Rousseau'nun Genel İradeye kendi özgürlüğümüzle ama yine de zorunlu olarak uyulması gerektiği yönündeki düşüncesi ilk bakışta “halk için halka rağmen” sözünü hatırlatabilir; çünkü Genel İrade ortak iyiden yanadır ve tek tek insanlar kendileri için iyi olanın ne olduğunu her zaman *bilemeyebilirler* (Rousseau 2004c, 68). Ancak burada dikkat edilmesi gereken en önemli husus, Rousseau'nun “politik bütünden” anladığı şeyin “kitle toplumu” olmadığıdır. Kitle tek tek insanların toplamı iken, politik bütün *daha en başta doğa durumunu kendi rızaları ile terk edip bir politik bütün oluşturdukları ve bir*

(6) Rousseau büyük ‘Y’ ile Yurttaş (*Citizen*) ve küçük ‘y’ ile yurttaş (*citizen*) arasında bir ayrım yapar. Politik bedeninin yurdu politik uzam olarak kurduğu durumda Yurttaşlar aktiftir ve bu durumda “Yurttaş” olarak ifade edilirler. Politik bütün şehri fiziksel olarak kurduğunda ise yurttaşlar sadece kentteki evlerde yaşan mülk sahipleri olmaları bakımından “yurttaş” olarak ifade edilirler (Rousseau 2004c, 51, dipnot).

devlet çatısı altında yaşamayı seçtikleri varsayılan insanların kurduğu birliktir (50). İlk sözleşme kabul edildikten sonra herkesin yararına olanın, ortak iyinin, ne olacağı konusundaki bireysel fikir ayrılıkları toplum sözleşmesinin ilksel ve belirleyici niteliğinin yanında daima ikincil derecede önemli olacaktır; çünkü ilk sözleşme politik bütünü ya da Egemen'i bölünemez bir bütün olarak kurar. Buna göre, *politik bütün otonomi ile kurulur ama bir kez kurulduktan sonra onun her ferdi için Genel İradeye uymak bir zorunluluktur*. Eğer bireylerin diledikleri zaman Genel İrade ile örtüşmeyen davranışlar sergilemesine müsamaha gösterilirse politik bütünü kuran Yurttaşların ilksel rızasına yani otonomiye aykırı bir durum oluşur.

Özetle, Rousseau'nun fikirlerinin bir demokrasi paradoksuna yol açığının düşünülmesi çok temel bir kavramın doğru anlaşılmasından ileri gelir: Özgürlük. Rousseau'ya göre politik özgürlük doğa durumundaki sınırsız özgürlük değil, insanın kendi sınırlarını yine kendisinin belirlemesi anlamındaki özerliktir.

Sivil halde tek tek fertlerin çıkarlarının Genel İrade ile çelişmesi durumunda iki seçenek doğar: Ya bu bireyler ortak iyinin ne olduğu konusunda ikna edilmeli ya da politik bütünden ayrılmaları sağlanmalıdır. Toplum durumundaki atomik bireyin ahlaki yükümlülüğü—ahlaki iyiliğin gereği—kendi kişisel çıkarını, bireysel iradesini, devletin Genel İradesi ile özdeşleştirmektir (Rousseau 2004b, 8).

Rousseau'nun burada vurguladığı nokta toplum sözleşmesinin taşıdığı öncelik, *priority* ve otonomi ile sınırsız özgürlük arasındaki farktır; çünkü bir kez toplum durumuna geçen Yurttaşlar doğa durumundaki özgürlüklerini—sınırsız bireysel iradeyi—geride bırakmış

olurlar. Genel İrade toplum sözleşmesi ile kurulan politik bütünü iradesidir ve bu irade ortak iyi ile çelişen bireysel iradeleri içermez ama yine de hem bütünü hem de onu oluşturan parçaların iyiliğine yönelir (Rousseau 2004b, 6; 2004c, 60).

4.1. “Genel İrade” totaliter midir?

Rousseau, toplum sözleşmesi ve Genel İrade kavramlarının siyaset felsefesinin merkezinde yer alması nedeniyle milliyetçi ve totaliter ideolojilerle ilişkilendirilmiştir.⁷ Sisteminin totaliter olduğunun düşünülmesinin sebebi bireysel çıkarların politik bütünü iradesinin arkasında kalması gerektiği yönündeki düşüncesidir. Modern milliyetçilikle ilişkilendirilmesinin nedeni ise Genel İradenin *zayıf bir okumayla* “milli irade” olarak ele alınmasıdır.⁸

Genel İrade kavramına “milli çıkar” olarak yaklaşıldığında milliyet herhangi bir ahlaki değeri kendiliğinden doğurabilecek özsel bir nitelikmiş gibi anlaşılır ve politik bütünü yararına olanın, ortak iyinin, bu özden türeyeceği düşünülür. Halbuki Rousseau’nun argümanında çıkarlar hiyerarşisini belirleyen unsur milli aidiyet ya da bireyin gruba tabiiyeti değil “iradenin genellik dere-

(7) Rousseau’nun düşüncelerini “totaliter demokrasiler” ile özdeşleştiren klasik bir okuma için bkz. Talmon, J. L. *The Origins of Totalitarian Democracy*. New York: Prager, ss. 38-49.

(8) Kerestecioğlu’na (2009) göre, Rousseau’nun modern milliyetçiliğin kurucusu olarak anılmasının nedeni “kamusal din” ihtiyacının yönetimin milli niteliği ile giderilebileceğini düşünmesidir (331). E. H. Carr (1990) ise bu durumu Rousseau’nun “millet” ile “halk”ı özdeşleştirmiş olmasına bağlar (Carr’dan aktaran Kerestecioğlu 2009, 330 dipnot 23). Bkz. Kerestecioğlu, İnci Özkan. 2009. “Milliyetçilik: ‘Uyuyan Güzeli Uyandıran Prens’ten Frankeştayn’ın Canavarına.” *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler içinde, derleyen H. Birsen Örs. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, ss. 307-350. Bkz. Carr, E. H. 1990. Milliyetçilik ve Sonrası. İletişim Yayınları.*

cesidir”. Bu açıdan bakıldığında, Rousseau’nun felsefesi milliyetçilikle özdeşleştirilmek bir yana evrensel bir etik kuramın izlerini bile taşır: “Genel İrade daima *ortak iyi* için vardır” ve “en genel olan irade en adil olandır ve bu Tanrı’nın buyruğudur” (Rousseau 2004b, 8).

Buna göre, Rousseau için adaletin kriteri belli bir devlet çatısı altında toplanmış insanların ortak iyiliğidir. “Büyük dünya kentinin” üyeleri tek bir devletin politik bedenine nazaran daha büyük bir politik bütün oluşturacaklarına göre, tekil bir devletin Genel İradesi dünya-yurттаşlarının Genel İradesi ile örtüşmeyebilir ve tekil devletin Genel İradesi *genellik bakımından dünya devletininkine göre bireysel bir irade gibidir* (Rousseau 2004b, 7). O halde, bir devlete göre adil olan bir başkasına göre adil olmayabilir. İradenin “genelliği” ya da kapsayıcılığı bireysel iradeler ile evrensel iradeler arasındaki hiyerarşinin ölçütüdür. Bu bağlamda, bireyler devletlerin ve devletler de dünya kentinin altkümeleridir (7).

Rousseau’nun “Genel İrade” kavramının irdelendiği bazı çalışmalarda bu kavramın *metaforik* olduğu ve Devletin iradesi yerine tek tek bireylerin her birinin ortak olana yönelik iradeleri şeklinde anlaşılmasının daha doğru olacağını ileri sürülür. Örneğin Riley (1970), politik beden bir iradesinin olamayacağını çünkü irade kavramının “bireysel (psikolojik) bir kategori” olduğunu belirtir ve Genel İradeyi insanların “genele yönelik iradeleri” biçiminde yeniden formüle eder (92). Bu formülde, her birey bir şeyi bireysel olarak ister ama istemelerinin *nesnesi* her biri için *ortaktır*. Bu ortak arzu nesnesi aynı anda hem isteme sahibinin kendisi hem de toplumun geri kalanı için iyidir.

Kantçı bir terminoloji ile ifade edilirse herkesin ken-

disi için istediği şeyi aynı zamanda evrensel olarak *istenilmesi zorunlu olan* bir şey şeklinde düşünmesi gerekir. Bu düşünce dizisi Rousseau'nun politik kuramının evrensel etikle ilişkisini daha da belirginleştirir; çünkü Rousseau için Yurttaşların iradesinin ortak ahlaki bir temeli olmasıdır ve bu temel, evrensel olarak arzulanabilecek maksimlere yönelmektir. Sonuç olarak Rousseau'nun siyasi ilkelerinin “totaliter” olarak nitelendirilmesi yanlıştır, çünkü hiyerarşiyi belirleyen “genellik” prensibi tabiiyet ve özgürlüklerin derecelendirilmesinde için de geçerlidir.

“Her kim ola ki Genel İradeye uymayı reddetsin, politik bedeninin tümü tarafından ona uymaya zorlanmalıdır ki bu da özgür olmaya zorlanmaktan başka bir anlama gelmez” (Rousseau 2004c, 53). Burada kastedilen özgürlük doğa durumundaki sınırsız özgürlük değil, bireyin ilk sözleşme ile tabi olduğu politik durumun getirdiği politik özgürlük, yani otonomidir. Politik otonomi bireyin irade özgürlüğünden daha geneldir çünkü toplumsal duruma geçerken özgürlüğün ilk ve en genel kullanımını otonomidir. Birey kendi sınırlarını kendi belirlediği kurallarla çizerken otonomdur. İlk sözleşme bu sınırları belirler ve herhangi bir tekil çıkar ilk sözleşme ile çelişirse burada ilksel, *primary* ve genel olması nedeniyle sınırlı bireysel iradenin değil daha genel ve ilksel nitelikte olan Genel İradenin gereği neyse o yönde davranmak gerekir.

Genel İrade meşruiyetini rıza ve otonomiden alırken daha en baştan toplum sözleşmesi ile politik bütüne bağlanan atomik bireyin zamansal olarak sonradan gelen ve genellik bakımından daha dar kapsamlı olan bireysel özgürlüğü ya da bireysel çıkarı temelsizdir. O halde, otonomi ile doğa durumundaki özgürlük ve Genel İrade ile bireysel irade kavramlarının ayrımını net bir şekilde

ortaya koyup politik halin ancak bir ilk sözleşmeye bağlı olması durumunda meşru olabileceğini vurgulaması nedeniyle Rousseau'nun düşüncelerini totaliter olarak değerlendirmek yerinde olmaz. Aksine, toplum sözleşmesi fikrine yaklaşımındaki özgünlük nedeni ile—ki bu otonomi ve rızaya verdiği önem ile iradenin genelliği prensibinden ileri gelir—Rousseau'nun aklında yatanın üzerinde uzlaşılması gereken sarsılmaz ilkelere dayanan evrensel bir etik sistem olduğunu savunmak daha yerinde olacaktır. Bu yüzden, modern “katılımcı demokrasi” kuramlarının yolu Rousseau ile kısmen kesişir.

4.1.1. “Egemen” ile “hükümet” birbirine karıştırılmamalıdır

Rousseau'nun iradelerin genellik derecesine göre hiyerarşik olarak sıralanması ilkesi, yasaların ve yönetici unsurların yetki ve sınırlarının benzer bir hiyerarşi ile sınıflandırılması için de geçerlidir. Buna göre, Genel İrade zaten en genel yasa olan Anayasa ile ilişkilidir. Haliyle, *Egemen* politik bedenin tamamının tabi olduğu anayasaya ilişkin yasama yetkisine sahipken, *hükümetin gücü bireylerin tabi olduğu daha sınırlı yasalar için yasama ve yürütme yetkisi ile sınırlıdır* (Rousseau 2004b, 6).

Politik beden ya da kent, pasif fiziksel uzam olarak düşünüldüğünde ona *Devlet* adı verilir ve aktif olduğu durumda “*Egemen*” adını alır. Politik bedenin üyeleri bir bütün olarak düşünüldüklerinde *halk* diye adlandırılırlar ve tek tek bireyler olarak düşünüldüklerinde *Yurttaşlar* diye anılırlar. Politik bütünün unsurları Devletin yasaları karşısında, bu yasalara tabi oldukları zaman ise *Uyruk* diye adlandırılırlar (Rousseau 2004c, 51). Buna göre, Egemenlik “Genel İradenin [aktif olarak] kullanılmasıdır”

ve “yasa ile ifade edilir” (57, 141). Yurttaşlar egemenliği yöneticilere devredemezler; çünkü “güç aktarılabilir ama irade devredilemez” (57). Bu yüzden, hükümet üyeleri yalnızca Egemen’in hizmetkarlarıdır ve Yurttaşların özgürlüğü bu ilkeye bağlıdır. “Yasama” ve “Devletin durumunun devamına karar verme” görevleri halkı “politik-bütün” haline getiren iki temel faaliyettir. Bu yetkilerin kullanılması, Egemenin otoritesini hükümetlerin geçici otoritesine üstün kılar ve bu yolla halkın politik özgürlüğü korunurken Devlet de meşru kalır.

5. Demokrasi ve Kamusal Katılım

Rousseau (2004c)’ya göre politik özgürlük (otonomi) ve eşitlik herhangi bir politik düzenin meşru olmasının iki temel şartıdır: “Şeylerin gücü insanlar arasındaki eşitliği bozmaya yeltendikçe yasaların gücü de onu her zaman korumaya yönelmelidir” (79). Politik özgürlük politik bedenin kısmi çıkarların etkisi altında kalmadan kendi yasalarını koyma otoritesi iken, politik eşitlik ise politik bütünün üyelerinin “şiddetin” herhangi bir türüne karşı korunabilmesi için “güç ve zenginliğin” dengelenmesine karşılık gelir (78). Yasaların özü eşitliktir çünkü “eşitlik olmadan özgürlük de varlığını sürdüremez” (78). Bu ilkelerin devre dışı kaldığı bir politik düzen meşru olamaz. Haliyle Rousseau için demokrasi kısmi çıkarların her birinin temsiliyle ya da gözetilmesiyle ilişkili olmayıp politik eşitlik ve özgürlüğün tartışmasız iki ilke olarak korunmasıyla ilgilidir.

Egemen’in gücü politik bütüne yabancılaştığı anda eşitlik ve özgürlük tehlikeye girer, yasalar da Genel İradeye ve ortak iyiye yönelik olmaktan çıkar. Güç ve zenginlik dengesi bozulduğu zaman politik düzen kolaylıkla tiranlığa dönüşür. Güçlü grubun “zengin azınlık” olduğu

durumda söz konusu olan bir tür aristokrasi ya da oligarşidir. Güç çoğunlukta olursa demokratik tiranlık ortaya çıkar ve Rousseau eşitliğin ve özgürlüğün yitirilmesi pahasına çoğunlukçu değildir.

Böyle durumlara karşı tüm Yurttaşların anayasal değişiklik, düzenleme ve hükümeti veto hakkı gibi haklarla donatılmış olması gerekir. Tüm iradelerin ortak iyiye yönlendirilmesi adına Yurttaşların birbirlerini ikna etmek gibi bir ahlaki yükümlülüğü vardır. Demokratik katılım yurttaşların otonomisini ve politik eşitliğini tehdit eden her durum karşısında bu ilkelerin sürekliliğinin sağlanması için politik bütünün tüm parçalarına tam yetki verir ve bu yetki Egemen ile onun yasama yetkisinin ürünü olan Anayasada toplanır.

Bütün bu unsurlar bir arada düşünüldüğünde Rousseau'nun ilkesel olarak doğrudan demokrasiyi savunduğu anlaşılır. Otonomi ve politik eşitliğe, dolayısıyla, rızaya dayanan bir sistemdir bu. Çıkarlar hiyerarşisinde kriter iradenin genelliğidir ve Rousseau bu yönüyle evrenselcidir. Her yurttaşın kendi iradesini ortak iyiye yönlendirebilmesi için kamusal katılım zorunludur.⁹

6. Sonuç ve Tartışma

Özetle, egemenlik devletin herhangi bir organına devredilemez ya da temsil edilemez (Rousseau 2004c, 57). Politik

(9) Thompson'a (2017) göre, Genel İrade, otonom, eşit ve birbiri ile karşılıklı bağımlılık ilişkileri içerisinde yaşayan bireyleri ortak iyinin ne olduğunu konusunda kolektif istenç ve rıza üretimi süreçlerine girmeye teşvik eder ve bu nedenle, kesinlikle, mutlak, totaliter ve/ya dışsal (aşkınısal) bir olgu olmayıp değer-yüklü kolektif bilinç olarak anlaşılmalıdır. Bkz. Thompson, M. J. 2017. "Autonomy and Common Good: Interpreting Rousseau's General Will." *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 25, sayı (2), ss. 266-285. <http://dx.doi.org/10.1080/09672559.2017.1286364>.

durumda Yurttaşların özgürlüğü *otonom* olmalarına bağlıdır (114). Sivil yasalar ve kurucu yasalar Genel İrade ile uyum içinde olmak yani ortak iyiye yönelmek zorundadır (67). *Egemenlik* ile *hükümet* arasındaki fark yasama gücünün hükümetin kullandığı yürütmeye ve yargıya ilişkin yetkilerden ayrılmasında ifade bulur (Rousseau 2004b, 6).

Ek olarak, Yurttaşlar düzenli olarak bir araya gelebilmesi ve şu hususları tartışabilmelidir: Yürürlükteki yasalar hakkındaki düşüncelerin ifade edilmesi ve gerekliyse değiştirilmesi, mevcut temsilcilerin, hükümetin ya da yönetim biçiminin tartışılması ve karar verilirse değiştirilmesi (veto) ve sivil durumun ya da toplum sözleşmesinin devamı ya da sona erdirilmesi (Rousseau 2004c, 120). Rousseau, bu konuların tartışılması için kamusal katılımın zorunlu olduğunu düşünür çünkü *fikirlerin ifade edilmesi iradenin ifade edilmesidir*.

Öte yandan, kentlerin fiziksel olarak büyümesi ve nüfus artışı gibi sınırlandırıcı unsurlar uygulamada tüm Yurttaşların bir araya gelmesine ve yasaların yazılması, hükümetin belirlenmesi gibi konularda hemfikir olabilecekleri ve aktif rol alabilecekleri bir ortamın yaratılmasına engel olur. Bu nedenle Rousseau oylama yöntemi ve oylama sonucunda “çoğunluk kararına” uyulabileceğini ifade etmiştir; çünkü oyların çoğunluğunun Genel İradeyi yansıtılabileceğine inanır (Rousseau 2004c, 124):

Oyların sayımı Genel İradenin belirlenmesini sağlar. Bu nedenle, benim görüşümle aksi yöndeki görüş üstün geldiğinde, bu, benim bir hata yapmış olduğumdan ve Genel İrade olduğunu sandığım şeyin aslında öyle olmadığından başka bir şeyi ispatlamaz. Eğer benim tikel fikrim üstün gelmiş olsaydı, istemiş olduğumdan

bambaşka bir şeyi yapmış olacaktım ve o zaman özgür olamayacaktım (Rousseau 2004c, 124).

Modern demokrasiler açısından düşünüldüğünde, Rousseau'nun "otonomi" kavramı ancak Anayasa'nın belirlenmesinde tüm Yurttaşların katılımıyla gerçekleştirilebilecek bir halk oylaması ile tatbik edilebilir; çünkü Genel İrade her şeyden çok bu yasada ortaya konulur. Ancak ortak iyinin belirlenmesi söz konusu olduğunda, oylama yöntemi ve çoğunluk kararı ilkesi sağladıkları araşsal faydanın dışında rasyonel ve ikna edici bir gerekçelendirme ile temellendirilmemiştir. Çünkü, eğer Genel İradenin ifadesi olan yasalar hiçbir tekil çıkara yönelmeyecek derecede aşkınsa insan-yapımı olamazlar. Eğer, yasa yapma görevi yöneticilere verilirse bu politik bütünün egemenliğinin yabancılaşması anlamına gelir. Halbuki Rousseau yöneticilerin insanların hizmetkari olmaları gerektiğini vurgulayıp egemenliğin bölünmez ve devredilemez olduğunun altını çizmiştir. Her ne kadar oy çokluğunun Genel İradeyi verebileceğini söylese de çoğunluğun iyiye yöneleceği ve idareciler ya da başka çıkar grupları tarafından kandırılıp etki altına alınmayacakları konusunda çok da kendinden emin değildir. Bu şüphesini güç ve zenginlik dengesinin eşitliği nasıl bozabileceğini anlatırken açıkça ortaya koymuştur.¹⁰ Kamu rızasının bas-

(10) Cohen (2010), Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde ortaya koyduğu kuramı, her ne pahasına olursa olsun eşitlik ilkesinden ödün vermeyen özgür yurttaşların demokratik topluluğu için bir iyimser girişim olarak yorumlar ve "kamusal katılım" mefhumunu merkeze alan Habermas gibi çağdaş siyaset felsefecilerinin çıkış noktasının da Rousseau olduğunu belirtir. Bu bakış açısına göre, Rousseau gerçekleşmesi asla mümkün olmayan bir ideali resmetmemiştir; aksine, geniş çaplı kamusal katılımı gerektiren bir öz-yönetim modelini savunmuştur.

kıyla yönlendirilebilmesi probleminin yanı sıra, oy verme ve çoğunluk prensibine dayanan demokratik sistemlerde oylamanın güvenilirliği, çoğunluğun tiranlığı sorunu ve azınlık hakları gibi kendine has açmazları vardır ve Rousseau bu konularda ikna edici çözümler üretememiştir.

Yine de politik bütünü kuran bir ilk sözleşme gerçekte hiçbir yerde var olmadığına ve “gerçek bir demokrasi” de aslında hiçbir zaman var olmadığına göre Rousseau’nun Genel İrade kavramının açmazlarını askıya alıp *Toplum Sözleşmesi*’nde olguları değil ilkesel olarak savunduğu fikirleri aktardığına ilişkin o ilk cümlesine geri dönebiliriz (Rousseau 1999, 126): “Niyetim, insanları oldukları gibi, yasaları da *olabilecekleri* [olmaları gerektiği] gibi ele alıp, toplum düzeninde güvenilir ve haklı bir yönetim kuralı bulunup bulunamayacağını araştırmaktır” (Rousseau 1999, 13). O halde, Rousseau’ya göre halihazırda varolan değil ama olması gereken şey *rızaya dayanan bir politik düzen ile otonomiden türeyen yasalardır*. Devletin meşruiyeti de ancak bu temel üzerinde inşa edilmiş olmasına bağlıdır. Belki de geleceğin demokrasileri ya da henüz adı konulmamış bir arada yaşama biçimleri, Rousseau’nun temel niteliğindeki bu soruşturmasından yola çıkmalıdır.

KAYNAKÇA

- Akkın, İbrahim Okan. 2011. "Chapter III: Rousseau." *A Systematic Critique of Formal Democracy in Light of Radical Democracy: Towards Re-Politization of the People* içinde, Yüksek Lisans Tezi. Ankara: The Graduate School of Social Sciences of Middle East Technical University. Yüksek Lisans Tezi. Şubat, 2011, ss. 23-51.
- Arnhart, Larry. 2018. "Katılımcı Demokrasi" *Platon'dan Pinker'a Siyasi Düşünce Tarihi* içinde. Çevirenler Ahmet Kemal Bayram & Muhammet Erdal Okutan. Ankara: Adres Yayınları, ss. 318-45.
- Cohen, Joshua. 2010. "Chapter 5: Democracy." *Founders of Modern Political and Social Thought: Rousseau A Free Community of Equals* içinde. New York: Oxford University Press, ss. 131-76.
- Ebenstein, William. 2009. "Rousseau." *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri* içinde. Çeviren İsmet Özel. İstanbul: Şule Yayınları, ss. 243-59.
- Kant, Immanuel. 1996. *Grounding for the Metaphysics of Morals*. USA: Hackett Publishing Company Inc.
- Kerestecioğlu, İnci Özkan. 2009. "Milliyetçilik: 'Uyuyan Güzeli Uyandıran Prens'ten Frankeştayn'ın Canavarına.'" *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler* içinde. Derleyen H. Birsen Örs. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, ss. 307-50.
- Rousseau, Jean Jacques. 1999. *Toplum Sözleşmesi*, çeviren Vedat Günyol. İstanbul: Adam Yayınları.
- Rousseau, Jean Jacques. 2004a. "Discourse on the Origin and Foundations of Inequality among Men or Second Discourse." *Rousseau The Discourses and other early political writings* içinde. Edited & translated by Victor Gourevitch. UK: Cambridge University Press, ss. 111-222.
- _____. 2004b. "Political Economy." *Rousseau, The Social Contract and other later political writings* içinde. Edited & trans-

- lated by Victor Gourevitch. UK: Cambridge University Press, ss. 1-38.
- . 2004c. "Of the Social Contract or Principles of Political Right." *Rousseau, The Social Contract and other later political writings içinde*. Edited & translated by Victor Gourevitch. UK: Cambridge University Press, ss. 39-152.
- Riley, Patrick. 1970. "A Possible Explanation of Rousseau's General Will." *The American Political Science Review*, Vol. 64, No. 1 (Mart), ss. 86-97.
- Rorty, Amélie Oxenberg. 2003. "Jean Jacques Rousseau." *The Many Faces of Philosophy Reflections from Plato to Arendt içinde*. New York: Oxford University Press, ss. 791-802.
- Thompson, Michael, J. 2017. "Autonomy and Common Good: Interpreting Rousseau's General Will." *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 25, sayı (2), ss. 266-285. <http://dx.doi.org/10.1080/09672559.2017.1286364>.
- Ünlü, Özlem. 2014. "Kant'ın Ahlak Felsefesinin Rousseau'daki Kökleri: Vicdan-İstenç-Akıl Birliğinden Aklın Birliğine." *Felsefi Düşün*, Sayı (3), ss. 170-186.