

Hayırseverliksiz Merhamet, Hürriyetsiz Özgürlük

Jean-Jacques Rousseau'nun Siyasal Fantezileri*

Max Hocutt

Felsefe Profesörü | Alabama Üniversitesi

Çeviren: Atilla Yayla

liberal düşünce, Yıl 18, Sayı 69-70, Kış-Bahar 2013, s. 157-189

Sosyalistler, ilerlemeciler ve siyasal solun benzer sâkinleri (*denizen*) merhametli oluşlarıyla övünmeyi severler. Bunun kendilerini sağdaki 'zâlim' politikacılardan ayırdığını ve onlara bütün siyasal tartışmalarda yüksek bir ahlâkî konum kazandırdığını düşünürler. Kapitalistler çocukların açlıktan ölmesine göz yumarlarken, sosyalistler fakir çocukları doyurmak ister. İlerlemeci politikacılar, hastaları rahat ettirmek ister; onların reaksiyoner emsâlleri ise hastaların ıstırap çekmesini seyredecektir. Solcular zulümle savaşmak ister; onların sağdaki hasımları ise zulmün araçlarıdır. Ve böyle devam eder gider. Bunların hepsini daha önceden işitmişsinizdir; bunlar bildik nakaratlardır- tartışmayı solcuların programlarının daha iyi olduğu temelinde değil, fakat motivasyonlarının daha hâlis olduğu temelinde kazanmaya yönelik bir teşebbüs.

Bu kendiliğinden (öz) haklılık nakaratını, solcu radikalizmin neredeyse bütün diğer temaları gibi, 18. Yüzyıl'ın korkunç yaramaz çocuğu ve *Social Contract, A Discourse on the Origins of Inequality* ve diğer retorik bakımından mükemmel fakat siyasal olarak sıhhsiz denemelerin yazarı Jean-Jacques Rousseau'ya borçluyuz. Merhamet, Rousseau'nun azamî ölçüde sâhip olduğuna inandığı ve toplum tarafından oburlaştırıldığını ve zâlimleştirildiğini iddia ettiği bilgisiz, ıslah olmamış hem cinslerinin mahrum olduğunu düşündüğü bir erdemdi. Bu yüzden, onun merhametten ne anladığını ve onun için ideal siyasal düzende merhamete ne rol tasavvur ettiğini keşfetmek öğretici olacaktır. Göreceğimiz üzere, Rousseau'nun merhameti, gerçek merhametin

* "Compassion Without Charity, Freedom Without Liberty: The Political Fantasies of Jean- Jacques Rousseau", *The Independent Review*, v. VIII, n.2, Fall 2003, s. 165- 191

muhtevası olmayan bir gölgesiydi; o, merhametin yerine hatalı şekilde özgürlük diye adlandırdığı devlet zorunu yerleştirmek istedi.

Benim tartışmam iki parça. İlk parça merhametle, ikinci parça özgürlükle ilişkili. Bunları birleştiren tema eşitlik, ki Rousseau, eşitliğin hem merhamet hem de özgürlük için gerçekte bunların hiçbirisiyle telif edilemez olmasına rağmen elzem olduğuna inandı. Bir alt tema, Rousseau'nun, gerek akla gerekse mantığa az başvurmuş düşüncesinin narsist niteliğidir. Rousseau'da argüman olarak beyan edilen şey genellikle zekice bir kelime oyunundan fazlası değildir. Bize, gayri şahsî kanıt yerine, kişisel duygu (seziş); üzerinde düşünülmüş siyasa yerine saf fantezi sunulur.¹ Nihâî sonuç, taşkın bir şikâyet (*The Origins of Inequality*) ile bir siyasal pornografi (*Social Contract*) çalışmasının birleşimidir. Bu yüzden, şaşırtıcı olmayacak şekilde, Rousseau'nun etkisi hem büyük hem de yıkıcı oldu.

Kısım 1: Hayırseverliksiz Merhamet

“Delikanlı başkan” William Jefferson Clinton, Rousseau'nun merhamet nosyonunu, belki biraz konuşma uslubuyla, çoğu zaman yaptığı gibi, “acınızı hissediyorum” sözüyle her ne vakit, bizi temin ettiyse, kesin olarak ifade etti. Bu beyanlarda Clinton'ın vurgusunun kendi *hisleri* üzerinde olduğuna dikkat edin. Onun kendi şahsî fedakârlığını veya zahmete girmesini gerektirecek tarzlarda *davranmaya* yönlendirildiğine dâir hiçbir delil bilmiyorum. Ancak, tesadüf değil, hislerini açıkça ifade etmesi Clinton'ı, gücü başkalarına yükler bindirmede kullanabileceği ve sonra bu yöndeki çabalarını toplantı toplantı gezip överek kendini zenginleştirecek şekilde emekli olacağı hükümet görevlerine seçtirtti. Bu davranış solun merhametinin iki özelliğini aydınlatır –kişisel hayırseverliğe dâir herhangi bir kavramsal bağın yokluğu ve başka insanların parasını dağıtarak merhametlerini siyasal olarak ifade edenlere özel bir ödülün borçlu bulunduğu inancı.

Bu kendi-kendine hizmet eden merhametin prototipi Rousseau idi. Kendisinin *Confessions*'ta ([1769] 1953) farkında olmadan ifade ettiği gibi, Rousseau'nun övülmüş kardeşlik duyguları, hayırseverlik davranışlarına ilham vermek şöyle dursun en temel seviyede nezâketi temin etmekten de uzaktı. Bir olayda, kısa bir süre önce beraber vardıkları bir İtalyan kasabasının bir sokağında epilepsi krizi geçirmekte olan seyahat arkadaşını bırakıp gitti. Bir başka olayda, kendisine yardım etmiş bir işverenin güvenine, iş arkadaşı bir kızı, aslında kendisinin kıza hediye etmek için aşırıldığı kurdelayı çalmakla suçlayarak ihanet etti. Himâyesine sığındığı orta yaşlı kadının aşığı öldüğü zaman Rousseau'nun ilk düşüncesi adamın elbiselerini almaktan hissedeceği

hazdı. Dört çocuğundan her birini, doğduğu gün, bir daha görmemek üzere bir yetimhaneye götürdü.² Rousseau, bu davranışların hayran olunacak davranışlar olmadığını kabûl eder, fakat dâima bizi bu davranışların kurbanları için hissettiği merhamete ikna etmek için çaba harcar ve çok defa onun kötü olduğunu düşünenlerin eğer onun zayıf davranmasının ötesine geçip müşfik kalbini görebilselerdi ne iyi bir kişi olduğunu anlayacaklarını beyan etmeye yeltenir. O sorumsuzca, hatta kötü davranabilir, fakat bize sık sık ve övünerek söylediği gibi davranışı hakkında bol göz yaşı dökülecektir.

Rousseau'nun Tabiat Hâlinde Merhamet

İyi bilmeyen bir okuyucu Rousseau'nun pratik erdemin yerine göz yaşını ikâme etmesini siyasî felsefe açısından hiçbir önemi olmayan sırf bir karakter kusuru olarak görebilir, fakat Rousseau'da siyasî felsefe otobiyografidir. Bu yüzden, onun kişisel merhamet hissi (anlayışı), onun en erken ve en etkili eserlerinin birinde, *A Discourse on the Origins of Inequality*'de ([1754, 1762] 1977) yüksek ahlâkî ilkeye dönüştürülür.³ Bu devrimci broşürde, doğal insanın –Rousseau'nun bir mitsel doğa hâlinde tahayyül ettiği insanın– doğuştan merhametli olduğu söylenir. Ancak, Rousseau'nun izah ettiği üzere bu durum, muhakkak ki doğal insan aktif şekilde hemcinslerinin dertlerini gidermeye eğilimli olur demek değildir; onlara pozitif nezâket davranışları göstermesi demek hiç değildir. Bunun anlamı şudur: O “zarar vermekle sınırlıdır” (378). O, iblis olmaması anlamında gayet sınırlı bir biçimde iyidir; kötü niyetli (hain) olmaması anlamında yardımseverdir. Rousseau'nun izahatında, ‘doğal insan’ın merhametinin yegâne fonksiyonu onu başka bir yaratığa acı vermemekle, onun kendi vâkarının onun kurbanının şikâyetleri tarafından bozulmasını diye sınırlamaktır. Rousseau'daki her şey gibi merhamet de tamamıyla kendine referanslıdır. Kendisinin izah ettiği gibi o, başkalarının ıstırap çekmesinden rahatsız oldu, çünkü bunu görmek onun da cefa çekmesine sebep olmaktadır. Rousseau kendisinin bu bakımdan tipik olduğunu düşündü. “Diğer herhangi bir akıl sâhibi varlığın, özellikle kendi hemcinslerimizden birinin açlıktan veya ölümden cefa çektiğini görmekte doğal bir tiksinti duygusuna” sâhip olduğumuzu söyledi (378).

Bu tür narsistik merhamet Rousseau'nun doğa hâlinde var olan yegâne merhamet türüydü zira, ona göre, o durumda gerekli olan yegâne türdü. Rousseau'nun onları tahayyül ettiği gibi, ilkel insanların –şimdi etolojistlerin bize orangutanların yaşadığını söylediği şekilde– birbirlerinden az veya çok izole şekilde, istedikleri her şey el uzatınca temin edilecek şekilde hazır olduğu için ne refakata ne de yardıma ihtiyaçları vardı. “(Doğal insanın) açlığını ilk meş-

ağacında giderdiğini, sussuzluğunu en yakın çayda dindirdiğini, yatağını ona yemeğini sağlamış olan ağacın dibinde bulunduğunu görüyorum... onun isteklerinin tümü [dünyanın] doğal mümbitlik [tarafından] karşılanır.” Binaenaleyh, “tabiat, insan cinsini karşılıklı isteklerle birleştirmekle çok az ilgilendi” ve “[insanı] sosyal hâle getirmeye pek az katkıda bulundu” (390). Çünkü, “bir doğa durumunda, bir insanın bir başka insanın yardımına, niçin bir maymunun veya bir kurdun kendi türünden bir başkasının yardımına ihtiyaç duymasından daha fazla ihtiyaç duyacağını veya ihtiyaç duyduğunu farzederek diğerini ona yardım etmeye hangi müşevviklerin teşvik edeceğini anlamak (tasavvur etmek) imkânsızdır” (390). İnsanların “birbirleriyle hîçbir türden münasebeti yoktu” (393). Erkekler ve kadınlar arasındaki aşk dahi bilinmezdi. Yalnızca çiftleşmekle ilgilenen doğal erkek için “her kadın, onun amacına eşit derecede cevap verir”, ve bir erkek “kendi çocuklarını bile bilmez” (395).

Rousseau’nun ‘merhamet’ konsepti David Hume’un, daha sağlam his olan çağdaş ‘doğal sempati’ kavramıyla belirgin bir zıtlık içindedir. Hume’a göre, biz insanlar hemcinslerimizin yalnızca ıstıraplarını değil sevinçlerini ve neşelerini de paylaşma yolunda bir mizaçla doğuştan donatılmışızdır. Üstelik, bu duygu sâdece hissedilmez aynı zamanda kendisini genellikle diğerine saygı (*other-regarding*) davranışında da açıkça gösterir. Bu, aslında, sosyal ahlâkın –diğerleri için aktif saygının– temelidir. Hume’un doğal sempatisinin Rousseau’nun merhametinden daha dar kapsamlı olduğu doğrudur. En güçlü şekilde ailelerimiz ve arkadaşlarımız için hissedilir vebaşkaları ve uzak yabancılar için daha zayıf şekilde hissedilir ([1751] 1957, 18). Rousseau’nun pasif ve kendini-gözetken (*self-regarding*) ‘merhamet’i hayvanların ıstırap çekmeleri için hissettiğimiz şey olacaktır, ki bununla, Hume’a göre, gerçek bir toplum olmayız (21).

Rousseau’nun ‘merhamet’i ve Hume’un ‘doğal sempati’si aynı zamanda onların felsefelerinde farklı açıklayıcı fonksiyonlara hizmet etti. Rousseau’nun diğer prensipleri gibi, doğal merhamet önermesi de (*postulation*) bir içe bakıştan (*introspection*) çıkarsamadır. Diğer kimselerde merhametin pek az işaretini (delilini) görmüş olmasına rağmen, Rousseau bunu muhakeme etmiş (*reasoned*) görünür: Kendisi merhamet hissettiğinden, diğerleri de, *eğer* toplum tarafından yozlaştırılmamış olmasalardı, merhamet hissetmiş olacaktı. Bunun tersine Hume, doğal sempatiye inandı çünkü bu kavram, ona, insanların diğer insanlara karşı niçin cömertçe (bencilce olmayan şekilde) davrandığını izah eder göründü ve ayrıca Thomas Hobbes’un insanların doğal olarak anti-sosyal olacak kadar bencil olduğu varsayımı üzerinde toplumun nasıl bir arada tutulabileceğini anlayamazdı ([1751] 1957, 43). Hiç kuşkusuz, Hume, Rousseau’nun kendine-atıflı insanların *asosyal* olacak ölçüde ben-merkezli ol-

duğu fikrini benzer bir şekilde değerlendirmiş olacaktı. Hem Hobbes'un hem de Rousseau'nun görüşünde, insanların, toplum adını verdiğimiz karmaşık işbirliği ve karşılıklı yardım kalıplarını oluşturmayı nasıl becerdiğini anlamak zordur. Hume'un teorisinin, bunun tersine, böyle bir problemi yoktur.

Eşitsizliğin Varsayılı Sebebi Olarak Mülkiyet

Rousseau'nun hikâyesinde, doğal insanın hemcinslerine duyduğu topluma bir temel oluşturamayacak kadar zayıf sempati, toplumun oluşmasından sonra daha da zayıf hâle gelir. “Bir insanın başkalarının yardımına muhtaç hâle gelmeye başladığı andan itibaren” der Rousseau (401), “güçlüler zayıflara hizmet etmek için teslim olmak durumuna geldi” (380), “her insan kendini bir diğerinin felâketinde kendi kârını (menfaatini) [buldu] (414) ve “tatmin edilemez hırs” (403) ve “hükmetmenin zevki” (404) şefkatin yerini aldı. Kısaca, uysal orangutanı, “onu daha nâzik (ılımlı) hâle getirecek sivil kurumlara” ihtiyacı olan para canlısı hayvana çevirdi (401).

Bu felâketli Cennetten düşüşün sebebi, *mülkiyet* günahıydı. Rousseau'nun tabiat hâlinde, insan, eşyalara sâhipti fakat sâhiplik henüz akıl edilmemiş, yabancı bir fikirdi. İhtiyaç duyulan her şey yalnızca yararlanmak için sâhiplenilmek mecburiyetinde olduğundan, hiçkimse nesnelere üzerinde dışlayıcı haklar iddiasında bulunmadı. Bu yüzden, doğal insanlar, bütün yaratılanların en naziği; Tanrı'nın onlar için yarattığı, mülkiyet için kullanımı olmayan hediyelerden yararlanarak, uyum/âhenk içinde değilse bile, barış (huzur) içinde yaşadılar (401). Mülkiyet, bu Cenneti sona erdirdi. Rousseau'nun meşhur ifadesiyle, “problem, bir toprak parçasını kapatmış olan ilk insanın ‘bu benim’ demeyi akıl etmesiyle ve buna inanacak kadar saf insanlar bulmasıyla” başladı (397). Bu gelişmenin nasıl vuku bulmuş olduğu açık değil. Rousseau'nun önermeleri düşünüldüğünde, bu imkânsız olmuş olmalıydı. Rousseau'ya göre ilk insanı, yapmak için bir kavrayışa (akıl edişe) sâhip olmadığı bir şeyi yapmaya ne itmiş olabilir? Bir mülkiyet konseptine sâhip olamayacak kadar basit insanlar ona yönelik bir talebi nasıl idrak etmiş olabilir, ona inanmaya nasıl ikna edilmiş olabilir?

Soru cevaplandırılmaz görünmektedir, fakat Rousseau İnsanlar Arasındaki *Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*'da (*Discourse*) bu korkunç değişimi meydana getirdiğini tahmin ettiği ‘mucizeler serisi’ni tetkik etmeye girişir (380). ‘Tahmin’ diyorum, çünkü şüphesiz, ilgili olayların vuku bulduğuna dâir hiçbir kayıt yok. Ancak, bu kanıt yokluğu Rousseau'yu duraksatmadı; o, ‘akıl ışığı’na başvurmanın olgular (gerçekler) için delil ihtiyacını ortadan kaldıracığına emindi (414). Kendisinin, bu uzun süre önce kaybol-

muş cennet önerisini, –Rousseau buna ‘tahmin’ (*conjecture*) adını verdi– in-
sanoğlunun mevcut günahkârlığının yegâne mümkün açıklaması olduğunu
ileri sürerek haklılaştıracaktı (396). Burada yine insanın iyilik severliğini
açıklamayı istemiş olan Hume ile bir zıtlık görürüz.

Doğal ve Aslî Olarak Mülkiyet

Rousseau’nun izahı, çok geçmeden Fransız Devrimi’nin parolası olmasına ve
daha sonra diğer devrimler için ilham kaynağı teşkil etmesine rağmen, şimdi
biliyoruz ki, hemen hemen her bakımdan yanlıştı.

Mülkiyetle başlayalım. Rousseau, mülkiyetin –ki şeyleri içine almaz (*con-
sist in*) fakat şeylere ilişkin hakları içine alır– sosyal ve legal konvansiyon-
larla sâdece tasvip edilmediğine fakat aynı zamanda oluşturulduğuna işaret
etmekle bilgimize ciddî bir katkıda bulundu. Tabiat hâli gibi bir şey mevcut
olabilseydi, bu, zilyetlikleri (*possessions*) kapsayacak fakat mülkiyet (*property*)
olarak tavsif edilebilir hiçbir şeyi kapsamayacaktı. Bu yüzden, Robinson Cru-
soe kendi ‘adasına sâhip değildi, yalnızca ona zilyetlik etti (fiilî tasarrufu elin-
de tuttu) ve onu işgâl etti (*occupied*).

Ancak, Rousseau zilyetliğin ve işgâlin, mülkiyetin doğal habercisi oldu-
ğunu unuttu. Genellikle mülkiyeti tanımlayan gelenekler (*conventions*) –me-
selâ ilk sâhiplikler– doğal davranış biçimlerini yansıtır. Hayvan davranışları
üzerindeki en dikkatsiz gözlemler bile gösterir ki şeyleri kendisinin ilân etme
güdüsü yaradılıştandır. Bir eş, bir parça yiyecek veya bir toprak parçası bir
defa bir hayvanın sâhipliği altına girerse, o hayvan onu muhafaza etmek için
dövüşecektir; yalnızca ona üstün bir güç o şeyi başkasının mülkü yapacaktır.
Rousseau bu gerçeği biliyordu, fakat onu konuyla ilgisiz diye görmezden gel-
di. Dedi ki, biz ‘dövüşen horozlar’ ve ‘kızırgan geyikler (394)’ temeline insanlar
için bir neticeyi (*conclusion*) yerleştiremeyiz (395). Ancak bu akıllı çürütme
bir başka ilkeye ters düşmektedir. Eğer bazı türlerin davranışını onun doğal
olduğu temelinde izah etmeliyse, bilimsel hassasiyet aynı izahı insanlardaki
aynı davranışa da uygulamamızı gerektirir.

Rousseau bu mecburiyeti kabûl etmedi, çünkü onun düşüncesi bilimsel ve
analitik değil duygusal ve teolojiktir. Mülkiyetin konvansiyonel (*conventional*)
olduğu yolundaki beyanına rağmen, Rousseau, bir bütün olarak insan cinsine
ilâhî bir hediye olan dünyanın, bireysel şahıslar tarafından sâhiplenme için
bölünemeyeceği dogmasını harfi harfine kabûl etmiş görünüyor (397). Bu ta-
mamiyle temelsiz fikre bir âşik olursan, dünyanın bir parçasının ayrılmasının
ve onun birinin olduğunun iddia edilmesinin herkese âit olanın bir ‘gaspı’,
İlâhî Kanun’unun bir ihlâli olarak kınanmaya lâayık bir davranış olduğu, onun

peşinden gelir. Bu önermeyi paylaşan Locke, bu sonuçtan Tanrı'nın kanununa, insanlara ilk sâhip oldukları, emekleriyle karıştırdıkları, âdil mübadele ile elde ettikleri şeylere hak kazandıran bir şart (*provision*) ekleyerek kurtulmaya çalışmıştı. Maalesef, Rousseau bunu yapmadı. Dedi ki, sâhiplik bir *hak* meselesi değil bir *zor* meselesidir ve diğer insanlar onlardan birinin onlardan zorla aldığı şeye saygı duymak için, özellikle alınan şey sâhiplenenin kişisel varlığını sürdürmek için ihtiyaç duyduğundan daha fazlaysa, hiçbir iyi sebebe sâhip değildir (404).

Rousseau, mülkiyet kurumunun tabiatta bir temelini bulduğunu itirafa isteksiz, başka bir izah aradı ve mülkiyetin zenginlerin komplosuyla doğduğunda karar kıldı. Bunu “insanın şimdiki kadar aklına gelen en büyük plân” diye adlandırarak, şunu söyledi:

Böylesi, fakire yeni prangalar vuran ve zengine yeni güçler veren; doğal özgürlüğü telâfi edilemez biçimde tahrip eden, eşitsizlik ve mülkiyet kanununu ebediyen sâbitleştirmiş olan, akıllı gaspı değiştirilemez hakka çevirmiş olan ve birkaç hırslı bireyin avantajı için bütün insanlığı dâimî meşakkate, köleliğe ve sefilliğe mâruz kılan toplum ve hukukun orijiniydi veya orijini olmuş olabilir (405).

Bu belgesiz komploya kesin inancıyla, Rousseau niçin mutlaka var olmuş her toplumun mülkiyeti koruyan kanunlar tesis etmeyi gerekli bulmuş olduğunu veya niçin adâlet konseptinin mülkiyet konseptine onsuz anlamsız olacak kadar bağlı olduğunu sormayı akıl etmedi. Bu soru, basitçe, çok uygunsuz olacaktı.

Ancak, cevap onu arayan herkese açıktır. Sağduyunun söylediği ve tecrübenin doğruladığı üzere, mülkiyet için korumalar, eğer mülkiyet onu en iyi şekilde kullanabileceklerin elinde kalacaksa, gereklidir. Özel mülkiyet, onun iyi yönetiminden faydalanmayı veya ihmâl edilmesinden zarar görmeyi bekleyerek, onu muhtemelen iyi kullanacak kimseler tarafından sâhiplenilir. Ve Adam Smith'in işaret ettiği fakat Rousseau'nun göremediği şekilde, etkin kullanılan mülkiyet yalnızca onun sâhibine değil fakat diğer insanlara da faydalı olur ([1759] 1976, 184). Bu yüzden, geri kalanlarımız çiftçinin yetiştirdiği şeylerî yeriz ve fabrika sâhibinin fabrikasında iş buluruz. Hobbes'un gösterdiği üzere, tabiat hâlinde bunların hiçbiri mümkün olmayacaktı.

Rousseau parçalanmış toprak sâhipliği olmasaydı tarımın mümkün olmayacağını kabûl eder (402), fakat mülkiyete karşı öylesine şartlanmıştır ki, bu mecburiyeti tarımı da kınamak için bir sebep olarak görür. Onu ve diğer ‘sanatları’ (yani teknolojileri) artığın (surplus) ve lüksün sebebi olarak ilân ederek, sonrakini, “tedavi etmek istediği hastalıktan çok daha kötü bir çare (ilâç) veya daha ziyâde, kendi başına bütün kötülüklerin en büyüğü” (417)

olarak kınar. Rousseau'nun yorgun fikrine göre, eğer biz hâlâ ormanda meşe palamutları topluyor ve soğuğa karşı hayvan postları giyiyor olsaydık insanlar daha iyi durumda olurdu. Ancak, not etmeye değer ki, bu fikir, üzerine basa basa ve uzun uzadıya ifade edilmesine rağmen, Rousseau'nun kişisel davranışında kendini hiç açığa vurmadı. O hiçbir zaman kendisinin yararlanma şansına sâhip olduğu bol miktardaki lüksten vazgeçmedi. Savunucularının ona uygun olarak yaşamayı istemediği felsefelerden şüphe etmek gerekir.

Zenginlik ve Toprak

Biraz önce gördüğümüz üzere, Rousseau mülkiyetin tabiatta bir temele ve faydalılıkta bir haklılığa (*justification*) sâhip olduğunu inkâr etmede haksızdı. Mülkiyetten kaynaklanan zenginlik hakkında benzer bir hayâlî (gerçekçi olmayan) görüşe sâhipti.

Rousseau mütemadiyen bazı insanların başka bazı insanlardan, onlara yeterince şey bırakmayarak, şeylerden âdil paylarından daha fazlasını kapmaları yüzünden daha zengin olduğunu düşünürmüş gibi konuştu. Bu yüzden, "bir insanın kaybı dâima bir diğerinin refahını teşkil eder (*constitute*)" dedi (415). Bu beyan, dünyanın zenginliğinin, meşe palamutları gibi toplanmak için etrafa dağılmış, sâbit ve sınırlı –yalnızca bütün ihtiyaçları karşılamaya yeterli– bir miktarda olduğunu, bu yüzden, zenginlik elde etmenin, A için daha fazlanın mecburen B için daha az anlamına geleceği bir sıfır toplamlı oyun olduğunu varsayar. Sıra dışı edebî kabiliyetlerine rağmen ekonomi konusunda câhil kalan bir otodidakt (öğretici) olan Rousseau burada talebin, kıtlığın (*shortage*) giderilmesine nasıl katkıda bulunduğunu anladığına dâir hiçbir işaret vermez. Talebin yanında, bir sâbit ve kesin ihtiyaç tanımını olmadığını anlamada da başarısızlık gösterir.

Değişmeye başlamış olmakla birlikte hâlâ büyük ölçüde tarımsal olan bir toplumda yaşayan Rousseau *zenginliği*, onun en aşikâr kaynağı olan *toprak* ile karıştırma hatasını da yapmış olabilir. Ekilen toprak miktarı sınırlı olduğundan, onun bir parçasının sâhiplenilmesi diğerleri tarafından talep (*claim*) edilebilecek miktarı azaltır. Bundan çıkardığı netice hatalı olmasına rağmen Rousseau, bazıları tarafından toprağın sâhiplenilmesinin diğerleri tarafından sâhip olunabilecek serveti azalttığına inanmanın akla uygun olduğunu düşünmüş görünüyor. Bu mütalaa, kesinlikle, Rousseau'nun retoriğinden etkilenmiş olarak, devrim sonrası Fransa'nın problemlerini, büyük toprakları köylülere yeniden dağıtmak üzere küçük parsellere ayırmayı teklif eden kimselerin ulaşacağı sonuçtu. Bu politika işe yaramadı, fakat aynı hata, şimdi, bir zamanlar yiyecek fazlası üretmiş bölgelerde çok sayıda insanın açlık çekmesi bütünüyle tahmin edilebilir sonucuyla astropikal (*subtropical*) Afrika'da uy-

gulanıyor. Bunlar ekonomik politikayı yanlış fikirlere ve iyi niyetlere dayandırmaktan çıkan trajedilerdir.

Bu gözlemler Rousseau'ya haksızlık gibi görülebilir, fakat o yapamadıysa da başkaları onun düşüncesindeki hatayı gördü *Milletlerin Zenginliği*'nde ([1776] 1981), Rousseau'nun İskoçyalı çağdaşı Adam Smith millî servetteki farklılıkların toprak kadar üretim metodlarından da kaynaklandığını gösterdi: Julian Simon'ın (1990) iki asır sonra vurgulayacağı üzere önemli olan bir ülkenin *fiziksel* kaynakları değil, daha ziyâde *insan* kaynaklarıdır. Enerjik ve erdemli bir halk, eğer devletleri onları sırf yeteneklerini geliştirmekte ve heveslerinin peşinden gitmekte serbest bırakırsa, zenginleşecek ve bin çiçek açtırtacaktır. 18. Yüzyıl Fransası'nın ekonomik problemleri toprak sâhipliğinden çok, sefil hâle gelmiş, servetini harcamakla onu artırmaktan daha fazla ilgili olan bir ırsî aristokrasinin toprağı kötü idare etmesiyle alâkalı olmuş olmalıydı. 19. Yüzyıl'da, Alexis de Tocqueville ([1856] 1959), bozuldukça ve çöktükçe küstahlaşmış ve gaddarlaştırmış olan bu aristokrasinin, daha o zamandan atalarından kalan toprakları daha temkinli, ihtiyatlı ve çalışkan köylülere ve Endüstriyel Devrimi'n şafağında yeni zengin imâlâtçılara kaybetmeye başladığını gördü. Eğer Smith veya Tocqueville kadar soğukkanlı bir gözlemci olmuş olsaydı, Rousseau da kendi zamanındaki bu gelişmeyi görmüş olabilirdi.

Sanat ve Emek

Servet konusunda yanlış olmasına rağmen, Rousseau'nun, fikirlerini nereden aldığını görmek kolaydır. Hayatının çoğunu zenginlerin ve 'yüksek sınıf'ın (*high bred*) himâyesinde yaşadı, ara ara edebî meşgûliyetlerle ve müzik kopyalamakla uğraştı, fakat hiçbir zaman uzun süreli istikrarlı bir işte çalışmadı, dolayısıyla hiçbir zaman ciddî sorumluluklar almadı. John Locke'tan farklı olarak, -Locke emeğı mülkiyet haklarının temeli olarak gördü- Rousseau, emek ile zenginlik arasındaki yakın ilişki (*connection*) hakkında hiçbir sağlam fikre sâhip değildi, ki bu ilişki sonraları Ricardo ve Marx'ı -yanlış şekilde- nesnelere kıymetini onları üretmek için harcanan emeğın miktarıyla ölçmeyi teklif etmeye itti. Şüphesiz, Rousseau onlar arasında bir ilişkinin olduğunu biliyordu fakat, öyle görünüyor ki, bu konu hakkında asla ciddî şekilde düşünmedi.

Her ne sebepleyse, aşikârdır ki, Rousseau servetin nasıl üretildiğine çok az dikkat etti. Kısım 2'de daha geniş şekilde tartışıldığı üzere, Rousseau'nun *Sosyal Sözleşme*'si insanların hayatlarını nasıl kazandığı mühim sorusu hakkında yalnızca kısa yorumlar kapsar: Bu onlara bırakılacak ve onların şartları tarafından belirlenecektir (440). Onun zihnî, servetin nasıl dağıtıldığıyla meşgûldür. Rousseau'ya göre hiç kimse çok zengin veya çok fakir olmamalıdır (441)

ve bütün 'aşırı' servet, 'özel bireyler tarafından israf edilmeyecek' (454) şekilde 'devlet tarafından emilmelidir'. Bu geri -ve felâket yaratıcı- öncelikler serisi o zamandan beri sol politikanın öncelikler seti oldu.⁴ Eğer yalnızca tavuklar yumurtlayana kadar sayılmamalıysa, başarılı toplumlar önce üretim hakkında kaygılanırlar. Böyle yapmayanlar genellikle dağıtacak çok az şeye sâhiptir.

Huysuz Varlık Olarak İnsan

Rousseau'nun servet hakkındaki fikirlerinin saçma olması yanında, onun insan tabiatı konsepti daha da yanlıştı.

İki milenyumdan daha uzun bir zaman önce, Aristoteles insanların doğal olarak toplu yaşayan hayvanlar olduğunu kabûl etmişti; şimdi biliyoruz ki, insanlar yalnız fakat sâkin orangutanlardan ziyâde arkadaş canlısı (*sociable*) fakat kavgacı şempazelere benzerler. Anneden tüketici talepleri ile birlikte tabiatındaki en uzun çocukluk bağımlılığı periyodu, insanların, yetişkin erkek üyelerinin, yiyeceği ve korumayı sağladığı rüşeym hâlindeki toplumlar olan ailelere âit olmasını gerektirdi. Yaklaşık on bin yıl önce yerleşik tarımın doğmasından evvel, yiyecek çoğu zaman et anlamına geldi, ki et akrabalık ve ihtiyaç tarafından bağlanan işbirliği hâlindeki organize gruplar tarafından yapılan avlarla elde edildi. Bu birbirine sıkı sıkıya bağlı gruplar diğer hayvanları öldürmede ya da rekabet eden gruplarla savaşmada tereddüt etmediler; bununla övündüler. Hayvan haklarının bir erken savunucusu, yufka yürekli Rousseau bu düşünceye dayanamazdı, fakat, insanlar, muhtemelen, yiyecek için olduğu kadar, bugün spor avcılarının yaptığı gibi, zevk için de öldürüldü. Sâdece sosyal varlıklar tarafından hissedilen merhamet, ilkel avcıların kalplerinde, yalnızca kabilelerinin diğer üyelerinin ıstıraplarıyla (acılarıyla) ortaya çıktı.

Rousseau müdafileri Rousseau'nun asla sâkin orangutan mitini literal olarak ifade etmediğini söyleyerek cevap verecektir. Sözlerine inanırsak, böylesine akıllı ve kurnaz bir söz ustasıyla bunu yapmanın her zaman riskli olmasına rağmen, Rousseau tabiat hâline referansları bir düşünce tecrübesini kolaylaştırmak için edebî bir âlet olarak gördü (380). Mâkûl olarak topluma atfedilebilecek etkilerin karakterlerinden çıkartılmasıyla insanların nasıl görüneceğini tahayyül etmek isteyerek, Rousseau bu tür meselelerde (*causes*) bir tür sezgisel regresyon (geri çekilme) analizine girişti. Rousseau, görünüşte (*apparently*) Hobbes'un da, insanların doğal olarak yırtıcı ve öldürücü olduğu neticesine vardığı zaman aynı şeyi yaptığını düşündü (391). Gerçekte Hobbes -kanunun ihlâl edilme sıklığından, şu anda onlara empoze edilen sınırların devletin dağılmasıyla âniden kaldırılması hâlinde, Hobbes'un korktuğu fakat Rousseau'nun ilham ettiği bir netice, insanların nasıl davranacağını tahmin etmeye çalışarak- farklı bir tecrübeye girişmişti. Bu yüzden, Hobbes

hukuk ve düzenin bütün iyilerden yararlanılması için vazgeçilmez olduğunu göstermeye çalışırken Rousseau hukuk ve düzenden mahrum olduğumuz zaman bile barış ve âhenk içinde yaşadığımızı iddia etmeye hevesliydi.

Fransız Devrimi'ni tâkip eden terörün çok geçmeden ispatlayacağı üzere, Hobbes'un insan tabiatıyla ilgili tahmini, doğruya daha yakındı. İnsanlar medenîleştikleri için birbirini öldürmez, birbirine tecavüz etmez ve birbirinden çalmazlar; yeterince medenîleşmedikleri için bunları yaparlar. Bu durum, Hobbes'a aşikârdı ve Rousseau da bu durumu görmeye muvaffak olmuş olmalıydı, fakat Rousseau şâhit olduğu şeyi anlamayı arzu eden bir ayrı (detached) gözlemci perspektifin mahrumdu. Bunun yerine, sevmediği şeyi hislerine mâğlup olmadan analiz etmekten ziyâde onu kınayan bir tutuklu (arrested) gencin mutsuz ve yıkıcı görünüşüne sâhipti: 'Ben mükemmelim, geri kalan her şeyi değiştirin'.

Rousseau'nun Düşüncesinin Teolojik Temeli

Şüphesiz, Rousseau kendisinin hoşnutsuzluğu için bolca kişisel sebebe sâhipti. İlk karısı çocuk doğururken ölmüş ve ikinci karısı oğulları Jean-Jacques Rousseau'yu ergenlik çağına ulaşmadan evden atan İsveçli bir saat yapımcısının oğlu olarak doğan Rousseau, yetişkin hayatının çoğunu, onların kendisine verdikleri yatağı, yiyeceği ve harçlığı kabûl etmesine rağmen servetlerini kısıktığı ve kişisel taleplerinden ve kibirli üstünlüklerinden hoşnutsuz olduğu orta yaşlı kadınlar topluluğunun kapatılmış adamı olarak harcadı. Yetenekli ve hünerli bir adam olarak Rousseau'nun, entelektüel bakımdan kendisinden aşağı olan ve kocalarının veya uzaktaki sevgilerinin servetleriyle tembelce ve savurganca yaşayan, Rousseau'nun gördüğü kadarıyla iyi talihlerini hak etmek için hiçbir şey yapmamış olan kadınlara yiyecek ve barınak bakımından bağımlı olmak zorunda olmaktan rahatsızlık duymuş olması gerekirdi. *Discourse on the Origins of Inequality*, Rousseau'nun alçaltılmasını ve utandırılmasını tamamlayan bu topluma karşı bir figanıydı.

Rousseau'nun ihtiyaç duyduğu tek şey kuramı için objektif bir temeldi ve o bunu teolojide buldu. İnançlarını kendi üslûbunca seçmiş ve benimsemiş bir hissî kişi, heterodoks Hıristiyan Rousseau, tabiatın (insan tabiatı dâhil) Tanrı tarafından yaratılmış olduğu için bir zamanlar iyi olmuş ve sonra her nasılsa kötüye dönmüş olması gerektiği yolunda müphem bir kanaâte sâhipti. Rousseau'nun bu görüşü açıkça ifade ettiği bir pasaj bilmiyorum, fakat bu onun bütün görüşünün temelidir.⁵ Bu apriori kanaât veri alındığında, Rousseau karşı delilleri ihmâl etti ve bütün müteakip radikalizmin temeli olmuş olan düşünceyi formüle etti -insanın toplum tarafından uygarlaştırılmadığı

fakat yozlaştırıldığı inancı, veya, aynı kapıya çıkacak şekilde, uygarlığın kendisinin bir tür çürüme olduğu inancı.⁶

Rousseau'nun Sosyalist Tâkipçileri

Rousseau'dan sonra, Marx ve diğerleri insan toplumundan ayrı düşünülen insan tabiatı diye bir şeyin var olduğunu inkârda Hegel'i tâkip edecekti ve bunlar arasında daha mâkûl olanlar, kendilerini, iyi insanların akıllı ve kendi menfaatini düşünmeyen sosyalistler tarafından kurulmuş iyi toplumlar tarafından yaratılabileceği inancını teşvik ederken, kötü insanların kötü toplumların mahsûlleri olduğunu iddia etmeye sınırladı. Bu görüşte, toplum tarafından oluşturuluncaya kadar, iyi veya kötü, insan tabiatı diye bir şey yoktur. Ölçülü anlarda, Rousseau (bununla) hemfikir olmuş olabilirdi, fakat, toplumun aslî olarak iyi insanları kötüleştirdiği, çünkü onun kendisinin aslî olarak kötü olduğu, kendi retoriği tarafından meftun kılınmış, doktrinini tercih etti.

Bu sonuç Rousseau'nun retoriğinin ihtişamı tarafından mâkûl hâle getirildi, fakat metodundaki hata tarafından mümkün kılındı. Diğer düşünürler insanın aslî iyiliğini, eğer neyin iyi olduğunu keşfetmek istersek önce neyin doğal olduğunu anlamamız gerektiği anlamına gelecek şekilde yorumlamışken, Rousseau açıkça prosedürü tersine çevirebileceğini ve doğal olanı keşfetmek için iyi olanla başlayabileceğini düşündü. Daha önceden toplumun kötü olduğuna karar vermiş olarak, Rousseau, bu yüzden, doğal insanın, eğer anti-sosyal değilse, asosyal bir yaratık olduğunu –kendisi gibi– düşündü. Çünkü, insan tabiatı, az veya çok, bir ortak biyoloji tarafından sâbitlenmişken, iyi ve kötü kişisel terchilerle değişeceğinden –benim sevmediğimi sen sevmezsin– Rousseau'nun metodu bilimsel zihinli okuyuculara ilkel (geri- backward) gelecektir ve bu metot kesinlikle yanlış sonuçlar vermiştir. Ancak, 'romantizm'in babası, çıplak gerçeklerin duyguları tarafından dikte edilmiş düşüncelerin önüne dikilmesine izin vermeyecek tam bir his adamıydı (sentimentalist).

Yazık ki, Rousseau'nun tâkipçileri bu tavrı benimsedi. Solcuların biyolojinin davranışla bağıını sert şekilde inkârının gösterdiği üzere, bugüne kadar davalarını olgudan (gerçekten) çok hisse dayandırdılar. David Glertner yakınlarda işaret etti ki, soldaki iyi-niyetli insanlar bazen “doğru ve yanlışla öyle derinlemesine alâkadarlardır ki, hakikâti (*truth*) yalan olandan (*falsity*) ayırmaya hiç vakitleri yoktur’ (2002, 24). Sosyalist rejimlerin her yerde çoküşü gibi –acı bir gerçek tarafından hayâl kırıklığına uğratılmış vaziyette, birçoğu gerçek veya realite diye bir şey olduğunu dahi inkâr etmeye yöneldiler. Onun yerine, derler ki, şeylerin gayet farklı ve karşılıklı olarak zıt yorumları vardır, bunların her biri onu düşünen (*feel*) kişi için doğrudur, fakat hiçbirisi mutlak

anlamda doğru değildir. Bu şekilde, sosyalizm epistemolojik relativizme sürükler. Rousseau'nun Fransız hayranları, onların her yerdeki İngiliz edebiyatı departmanlarındaki tâkipçileri, bu öldürücü saçmalığa bilhassa mütemayildir.

Karl Popper *The Open Society and Its Enemies*'de (1962) gösterdi ve bu nihilist tavrın, solcuların mevcut siyasal ve ekonomik düzenlerde, bu düzenler ne kadar uzun süre yaşamış veya ne ölçüde başarılı olmuş olursa olsun, herhangi bir değer görmesini engellediğini gösterdi ve F. A. Hayek *Law, Legislation, and Liberty*'de bunu teyit etti. Bir toplumun ahlâkî ve siyasî geleneklerinde gönüllü (tecessüm eden) bilgeliğe (hikmete – *wisdom*) saygı göstermeyerek, solcular kafalarından daha iyi bir şey tasavvur edebileceklerine ve onu hayâllerindeki kumaşla yapabileceklerine kanidirler. İdealler yetecektir, gerçeklere boş verin.

Siyasal Olarak Kişisel

Kibirin öteki dünya işlerine dalışla karşılaştırılması sâdece Rousseau'nun *Confessions*'ının ([1765] 1953) değil fakat aynı zamanda siyasal broşürlerinin otobiyografik kalitesini de izah eder, ki bu broşürler sâdece onun şahsî hoşnutsuzluklarını ve özel fantezilerini gayri şahsî felsefe ve kendi menfaatini düşünmeyen sosyal siyasa olacak şeye dönüştürdü.

En fazla nefret ettiği şeyle –yani, onunla kıyaklarına dayandığı kişiler arasındaki servet, güç ve imtiyaz eşitsizliğiyle– başlayarak, Rousseau insanların sınıf bakımından eşit olduğunu çünkü herkesin eşit derecede mülkiyetsiz olduğu pastoral bir geçmişin yaşandığını varsaydı. Bazı insanların diğer insanlardan doğal olarak daha güçlü, akıllı veya çevik olduğunu kabûl etmesine rağmen, bu tür eşitsizliklerin tabiat hâlinde hiçbir fark yaratmadığında ısrar etti. Bütün insanların ihtiyaçlarını karşılayacak kadar yeterli ürün olduğundan doğal zekâ, çeviklik ve güç farkları ne herhangi bir insana diğerleri karşısında rekabetçi bir avantaj verdi ne de sınıf için bir avantaj sağladı. İnsanlar Tanrı'nın gözlerinde olduğu gibi birbirlerinin gözlerinde de eşitti (403). Rousseau'nun görüşüne göre, biz şimdi insanlar arasındaki farkları sâdece toplum onları insanlar arasında farklılık için, 'diğerlerini aşma (*surpass*) arzusu' için çabalama cinneti yaratarak önemli görünür hâle getirdiği için önemli sayarız (403).

Karşı hipotezi –sosyal hiyerarşinin köklerinin doğal farklılıklarda bulunduğunu– Rousseau “efendileri tarafından dinlenmede belki köleler tarafından tartışılmaya uygun fakat gerçek arayışı içinde olan mâkûl ve özgür insanlara gayet uygunsuz olan bir soru” (konu) olarak bertaraf eder (379-80). Kaynakları böylesine hünerlice kirletmiş olarak, Rousseau, kanıtları tetkik etmek için

bir an bile duraksamaz –onun metodunun mükemmel bir izahı. Tabiatın mecburen iyi ve sınıf ve servet farklılıklarının mecburen kötü olduğuyula başlayın. Sonra, sınıf ve servet farklılıklarının tabiat yüzünden olamayacağı ve bu yüzden bütünüyle suni olması ve geri çevrilmesi gereği fikrine bağlı olursunuz. O zaman bu teorinin soğuk gerçeklere uyup uymadığını sorgulamaya hiç ihtiyacımız olmaz. Zaten buna yalnızca onun bizim samimî hislerimize uyması temelinde karar vermişizdir. Rousseau için eşitsizliğin adâletsizliği hiçbir delile ihtiyacı olmayacak şekilde yeterince aşikârdı. Eşitsizliğin muhtaç olduğu şey kınamaydı ve Rousseau bu unsuru tam olarak sağlamanın peşinde koştu.

Eşitsizliğin Kaçınılmazlığı

Rousseau'nun kınamasındaki problem onun öncülünün (*premise*) hatalı olmasıdır. Eşitsizlik sâdece doğal değildir, aynı zamanda kaçınılmazdır –daha üstün tabakalara, avantaja, şansa veya kabiliyete sâhip olanlara gıpta edilmesi de açıkça öyledir. Alt-üst düzeninin bulunmadığı hiçbir toplumun asla var olmadığı bu realiteyi en az zeki eşitlikçi için bile aşikâr kılmış olmalıdır. Rousseau'nun kendisinin işaret ettiği gibi, “şöhret, onur ve ilerleme arzusu... bizim hepimizi alevlendirir” (411). Böylesine genel (*universal*) bir motif (saik) ancak biyolojinin bir ürünü olabilir. Çünkü, yalnızca az sayıda kimse, diğerlerini hayâl kırıklığı içinde bırakarak, zirveye yükselebileceğinden, Rousseau üstünlük arzusunu esef verici buldu.

Ancak, Rousseau bir kere daha hatalıydı. Üstünlük arzusu, kendisini ispat etmek ve diğerleriyle rekabette kapasitesini göstermek zorunda olanları cesaretlendirerek sosyal organizasyonu kolaylaştırır. Bu yüzden, Rousseau bile sonunda mertebelerin (*ranks*) zarurî olduğunu teslim eder. Yalnızca, bu mertebelerin, becerikli politikacıların “iyi insanlarla kötü insanlar arasında hiç ayırım yapmayan o gayri âdil eşitsizliği” kınaması (kovması – *banish*) gibi, “kişisel meziyeti” yansıtmamasını ister (419). Dolayısıyla, *Discourse*'de eşitsizliği şiddetle kınamasına rağmen Rousseau *Social Contract*'ta bazı eşitliklerin müsaade edilebilir olduğu noktasına varır. İtiraz edilebilir olan çok aşırı eşitsizliklerdir: “Hiçbir vatandaş bir başka vatandaşını satın almaya muktedir olacak kadar zengin ve hiç kimse kendini satmaya mecbur kalacak kadar fakir olmamalıdır” (441). Bu alıntıların gösterdiği üzere, Rousseau, eşitsizliğin aslî olarak kötü olduğu aşırı görüşüyle başlamış fakat, nereye doğru hareket ettiğinin farkında olmaksızın, belirli şartlar altında eşitsizliğin kabûl edilebilir olduğu daha mutedil görüşüne geçmiş görünüyor. Böyle yapmakla, o, birçok tâkipçisine nispetle bir ilerleme kaydetmiştir. Eşitliği (*equality*) hakkaniyet (*fairness*) ile karıştırmış vaziyette Rousseau'nun tâkipçilerinin çoğu bütün

eşitsizliklerin, tanım gereği mutlaka, gayri âdil, bundan dolayı kötü olduğuna inanma noktasına geldi.

Ancak –yalnızca, Rousseau’nun bütün diğer eşitsizliklerin kendisine indirgenebileceğini söylediği servet eşitsizlikleri üzerinde düşünmek için– en zengin vatandaşların en fakirlerin servetinin birkaç katı servete sâhip olduğu, (fakat) en fakirlerin, buna râğmen, filî veya muhtemel başka her toplumdaki muadillerinden daha iyi durumda olduğu bir sosyal düzen düşünün. (Okuyucu bu varsayımın o kadar da farazî olmadığını görecektir: Özgür toplumların en fakir üyeleri, kendi toplumlarının en zenginleriyle kıyaslandığında değilse bile, diğer ülkelerdeki muadilleriyle kıyaslandığında, zengindir). Müteveffa John Rawls bile, Pareto optimali ilkesini zikrederek, bu hipotez altında fakirlerin şikâyet edecek neyinin olduğunu anlamının zor olacağını kabûl etti (1971, 66-67, 144– 48). Eğer bu kadar tercih edilir bir düzenlemeyle mutsuzlarsa, izah kıskançlık (haset) –cesaretlendirilmemesi gereken bir öz tahripçi ve sosyal olarak çürütücü duygu– olmak zorunda. Bu gerçek, aşikâr olmasına rağmen, çok defa, mevcut toplumu bilinen alternatiflere değil fakat hiçbir zaman var olmamış ve fiilî gerçeklikte asla realize edilemeyecek bütünüyle hayâlî bir toplumla kıyaslama yanıltıcı cihazı tarafından gözden saklanır (karartılır).

Bu konuya Kısım 2’de tekrar döneceğim. Kısım 2’de Rousseau’nun eşitsizlik sâbit fikrinin, özgürlüğün mânâsı hakkındaki kafa karışıklığının ve realiteyle temas eksikliğinin onu nasıl insan tabiatının deşıştırilebileceği ve vatandaşların, hepsinin bir diğerinin çıkarlarını kalbinde taşıması sayesinde, gönüllü olarak uyum içinde hareket edeceği bir politik düzenin kurulabileceği hülyasını kurmaya yönlendirdiğini tartışacağım.

Kısım 2: Hürriyetsiz Özgürlük

Kısım 1’de incelenen *A Discourse on the Origins of Inequality*’de Rousseau, mülklere bazıları tarafından el konulmasının diğerlerini –hepsi de aynı şekilde en temel ihtiyaçların tatmini için bile kendilerinin yeni ortaya çıkmış efendilerine bağımlı– serflere (toprağa bağlı uşaklara), kölelere ve tabilere çevirdiğini iddia etti. Bu şekilde, herkes için mülkiyetin yokluğunun herkes için özgürlük ve eşitlik demek olduğunu, mülkiyet eşitsizliğinin pekçok kimse için özgürlüğün kaybı anlamına geldiğini iddia etti.

Rousseau bu iddiayı *Social Contract*’ın başlangıcına yakın bir yerde tekrarlar. Burada, meşhur bir ifadeyle, şöyle der: “İnsan özgür doğar ama her yerde zincirler içindedir” (420). Bu mükemmel mecazla Rousseau’nun kastettiği insanların tabiat hâlinde özgür oldukları, çünkü kendi kendilerine yeterli olduk-

larıydı. Sonra açgözlü az sayıda kişi, Tanrı'nın herkesin istifade etmesi için yarattığı zenginliği kendisine mâl etti, böylece geri kalanları kendilerinin eski nafakalarından mahrum bıraktı. Bu gelişme, mülkiyetliler ve mülkiyetsizler arasında, sonrakini ilkinine bağımlı kılarak, bir sınıf farklılığına vücut verdi. Bir zamanlar toprağın bereketli ürünüyle zenginleşmiş olanlar (artık) kendini nafaka için başkaları hesabına çalışma mecburiyetinde buldu. Bu yüzden, mülkiyet bağımlılığa yol verdi –eşitlik kaybı kadar özgürlük kaybına da. Bu analizi yaptığım Kısım 1'de bu fikirlerde neyin yanlış olduğunu da görmüştük.

Bu bölümde, Rousseau'nun, nasıl, bir kimsenin başka bir kimseye asimetric bağımlılığını, herkesi devlete bağımlı kılarak, böylece onları birbirine eşit derecede bağımlı hâle getirerek, düzeltmeyi umduğunu ele alacağım. Bağımlılık çoğaltılarak elimine edilecektir (442).

Özgürlük ve Güç (Kapasite)

Bu paradoksal teklifi tetkikimize onun karışık bir özgürlük fikri teşkil ettiğine işaret ederek başlayalım. Mütemadiyen özgürlükten bahsetmesine rağmen Rousseau açıkça fakirlerin istedikleri şeyi yapma özgürlüğünden mahrum olmalarından değil, istediği şeyi yapma *gücünden* veya *aracından* mahrum olmalarından şikâyet ediyordu. Ayrımı (ki Hocutt 1975'te daha geniş şekilde açıklanmaktadır) görmek için şu ifadeleri karşılaştırın: (1) *500 kiloyu kaldırmada veya Trump Towers'ı satın almada özgürüm.* (2) *500 kiloyu kaldırmaya veya Trump Towers'ı almaya muktedirim.* İlk ifade, ki doğru bir ifadedir, müsaade, *-ne yapmaya izinliyim (what I may do)-* ile ilgilidir; ikincisi, ki yanlış bir ifadedir, güç (*power*) *-ne yapabilirim (what I can do)-* ile ilgilidir. Rousseau iki konsepti sistematik olarak birleştirmiştir (karıştırmıştır). O, özgürlük kaybından –ki mülkiyetin kurumsallaşmasını tâkip ettiğine inanmıştı– şikâyetçi olduğu zaman, müsade yokluğundan şikâyeti kastetmedi, fakat gücün yokluğundan şikâyeti kastetti. Rousseau'nun konuşma biçimiyle, yalnızca yapma kapasitesine veya araçlarına sâhip olduğunuz şeyi yapmada özgürsünüz.

Sosyalistlerin onu takviye etmesine ve dâimî hâle getirmesine rağmen, bu konuşma biçimi yanlışla sürükleyicidir. Hobbes'un zaten söylemiş ve Hume'un zaten tekrarlamış olduğu gibi, doğru adlandırılan özgürlük sâdece davranış üzerinden insan-yapımı engellerin ve kısaltmaların namevcudiyetidir. Tam mânâsıyla, yapmada özgür olduğumuz şeyi yapmak için özgürüz, onu yapma araçlarından mahrum olsak bile. Bu yüzden, Trump Towers'ı satın alma veya 500 kilogramı kaldırmada, böyle yapmaktan engellenmem için tatbik edilebilir bir yasaklama altında olmadığım sürece özgürüm. İlkini yapmak için paradan, ikincisini yapmak için kastan mahrum olmam bir şey ifade et-

mez. Özgürlük güç ile karıştırılmamalıdır. Tekrar etmek için: Eğer başka kim-
senin iradesinin keyfî kısıtlamalarından özgürseniz (âzâdeysiniz) özgürsünüz.

Bu truizm (herkesçe bilinen hakikâti tekrarlamak) özgürlük kelimesinin
iki farklı kullanımı tarafından karartılmıştır: Biri özgürlüğe delalet eden, di-
ğeri güce (kapasiteye) delalet eden iki kullanım. Böylece Karl Marx mun-
tazaman *burjuva özgürlüğü sosyalist özgürlük* ile zıtlıyordu ve Isaiah Berlin
meşhur biçimde *negatif özgürlüğü pozitif özgürlükten* ayırdı. Bu ayrımlar, ger-
çek ve önemli olmalarına rağmen, özgürlük türleriyle alâkalı değildirler. Ber-
lin'in bildiği üzere özgürlük ismini hak eden yegâne özgürlük türü hürriyet-
tir. Pozitif ve sosyalist özgürlük deniz atlarının at türleri olmalarından daha
fazla özgürlük türleri değildir. 'İhtiyaçtan özgürlük' iyi bir şeye delalet eder,
fakat harfi harfine alınması gerekmeyen bir metaforudur; aynı şeyi ifade etme-
de 'ihtiyaç yokluğu' ('*absence of want*') kavramı daha uygun olacaktır. Harfi
harfine öyle adlandırılan özgürlük daha dar bir şekilde tanımlanır.

Bu yaklaşıma, özgürlüğün, onu kullanacak araçlara sâhip değilseniz, fazla
değer taşımadığı cevabı verilebilir. Marx, muntazaman "burjuva özgürlüğü"-
nü değersiz diye küçümsedi ve Anatole France meşhur benzetmesiyle zen-
ginlerin ve fakirlerin köprü altında uyumaktan aynı şekilde yasaklandığını
(yani bunu yapmaya özgür olmadığını) kötileyici biçimde söyleyerek (göz-
lemleyerek) onunla alay etti. İnsanlara, gerçek mülkiyet edinebilecekleri bir
ülke ile mülkiyet edinmekten yasaklandıkları bir ülke arasında tercih yapma
imkânı verin, çok geçmeden mutsuz fakat umutlu kimselerin ikincisini terk
edip birincisine katıldıklarını göreceksinizdir, eski Sovyetler Birliği'nin ve
onun kasvetli uydularının kederli tarihinin teyit ettiği üzere. İnsanlar siyasal
hapishanelerinde ancak dikenli teller ve silâhlı muhafızlarla tutulabilirler.

Sebepler açıktır: Özgürlük yalnızca aslî olarak iyi değildir; aynı zamanda
araçsal olarak da değerlidir. Bir şeyi yapma özgürlüğünün olduğu yerde ge-
nellikle onu yapmak için gerekli araçları elde etme özgürlüğü de vardır. Bu
yüzden, sosyalist inancın tersine, en özgür insanlar özgürlüklerini kullan-
ma araçlarına muhtemelen en çok sâhip olabilecek insanlardır –zenginliğin
özgürlüğü artıracak olmasından değil, fakat özgürlüğün zenginliği artıracak
olmasından. Bu ilişki özgürlük ile *güç (kapasite)* ayrımının niçin böylesine
önemli olduğunu izah eder. Bunu akılda tutmak bizi önemli şeyleri yerine
koymaya muvaffak kılar.

Siyasal ikiye ayrılma yalnızca özgürlüğün önemli olduğunu düşünen in-
sanlarla yalnızca gücün önemli olduğunu düşünen insanlar arasında değildir.
Aklî dengesi sağlam herkes her ikisine de değer verir. Ancak, insanlar hangi
konseptin öncelik taşıması gerektiğinde farklılaşır. Bir tarafta bazıları, Rous-

seau gibi özgürlüğün yalnızca gücü (kapasiteyi) artırarak arttırılabileceğini düşünür, ki bu kimseler bunu zenginliği eşitsizliği azaltacak şekilde yeneden dağıtarak yapmaya çalışır. Diğer tarafta bazıları, Adam Smith gibi gücü artırmak için önce özgürlüğü artırmak gerektiğine inanır, böyle yapmanın sonuçlarından biri eşitsizliği artırmak olsa bile. Binaenaleyh, Rousseau'nun özgürlükle ilgili kafa karışıklığı sâdece hangi kelimenin kullanacağı meselesi değildir. O, siyasal meselenin (konunun) kalbindedir.

Rousseau'nun Kafa Karışıklığının Orijini

Rousseau'nun özgürlük konusunda kafasının karışık olduğu, onun kişisel problemini nasıl yanlış teşhis ettiğini gördüğümüz zaman sarîh hâle gelir. Özgürlüğün özünün başkalarından gelen zorlama ve kısıtlamanın yokluğu olmasına rağmen, hiç kimsenin Rousseau'ya yaşadığı hayatı yaşamaya zorlamamış veya başka bir hayat tarzını seçmesini engellememiş olması çarpıcı bir gerçektir. *Confessions*'ın ifşa ettiği gibi, kendi yolunu kendisi, kendi iradesiyle seçti çünkü onu alternatiflere tercih etti. Zengin dulların cömertliğini reddetme yerine, rutin şekilde onların cömertliklerinin peşinde koştu, onları, lükslerin masraflarını karşılamasını sağladığı ve onu bir işin sınırlamalarından ve aile sorumluluklarından âzâde kıldığı için memmuniyetle karşıladı. Hayatının çoğu boyunca, otobiyografisinde Paris'te en büyük evlerde yaşamış olmayla övünen, kitapları çok satan bir yazardı. Bir seferinde kendisinden çaldığı otuz fantezi gömleğe sâhip olacak kadar iyi yaşadı. Eğer yaşama standartlarını düşünmeyi, muntazam bir işte çalışmayı veya masraflarını daha tedbirli idare etmeyi istemiş olmasaydı, en çok değer verdiğini itiraf ettiği bağımsızlığa sâhip olmuş olabilirdi. Onun yerine, pratikte sözde kınadığı patronajı tercih etti.

Rousseau'nun *Confessions*'ın sonuna yakın naklettiği bir olayı hatırlayın. Rousseau orada, kadın hâmişine komşu bir yatak odasıyla, Paris'teki evinde müştemilât (demirbaş) olarak kaldığı bir kadın tarafından sağlanan bir evi ve bahçeleri nasıl kullandığını anlatır. Birkaç ay sonra, yeni hoş ikâmetgâhını terk etmeye zorlandı, çünkü bu kadına sağlığı için gerçekleştirdiği bir gezide refakât etmeyi reddetmişti. Rousseau'yu meşhur *Encyclopedia*'sı için müzik hakkında yazmak üzere cömertçe istihdam etmiş olan Diderot, Rousseau'ya zengin velinimetine karşı görevlerini hatırlattığı zaman, Rousseau onunla da bağlarını koparttı. Rousseau aşikârca kadının evini yükümlülüklerden âzâde kullanmayı beklemişti. Rousseau'nun bu imtiyazı, kabiliyetli bir kişi olarak ona, kendisine bir sıkıntı veya kişisel hizmet yükümlülüğü olmaksızın sağlanması gereken doğal bir hak olarak görmüş olduğu anlaşılıyor.⁷

Bu olay Rousseau'nun tavrını mükemmelen tasvir eder. Zenginlere hakir

görülmüş bağımlılığından kurtulmak için somut adımlar atmak yerine, Rousseau, fiiliyatta seçtiği şeyi sözde kınadı ve fanteziye başvurarak telâfi etme hayat boyu alışkanlığını tâkip etti.* İşler istediği gibi gitmeyince, iyi hayatı yaşamak için, iyi hayat için gerekli her şeyin, onun istediği şeyler için diğer bireylere hizmet etmesini gereksiz kılarak, devlet tarafından sağlanması sayesinde, emirler almasına veya bağışlar (ihsanlar) kabûl etmesine ihtiyaç kalmayacak ihtilâfsız bir dünya tahayyül etti –sosyalistlerin o zamandan beri her yerde insanlığın zararına olacak şekilde devam ettirdiği bir ayartıcı fantezi.

Kesinlikle, Rousseau'nun problemi doğru olarak öyle adlandırılmış özgürlük kadar *ekonomik bağımsızlık* ve otonomi de istemesiydi (441). Böylece o ne yasaklara, emirlere ve diğer insanların isteklerine karşı sorumlu olmak ne de amaçlarını gerçekleştirmede yetersiz maddî araçlar tarafından sınırlandırılmış olmak istedi. Kısaca, o, bizim hepimizin istediği şeyleri istedi –yani özgürlük ve kimseye hesap verme zorunda olmaksızın istediğimizi dilediğimiz zaman yapmak için araç gereçler. Problem Rousseau'nun bu durumun kendisine, sanki bu doğal bir hakla ona aitmiş gibi bedava ve bir sorumluluğu olmaksızın sağlanmasını istemesiydi, bu daha önce, onun, ebeveyn kısıtlamalarının sona ermesini isteyen fakat ebeveyn desteğinin kesilmesini arzu etmeyen ergen genç tavrına sâhip olduğunu söylememin sebebiydi.

Fantezi Olarak Felsefe

Rousseau böyle bir nimeti (*deal*) nerede bulacaktı? Aşikârdır ki onu *Sosyal Sözleşme* olarak tasvir ettiği yarı-ütopyada bulmayı umdu. Bu eserde Rousseau amacını iki yolla ifade eder. En başında şöyle der: “İnsanları oldukları gibi ve kanunları olabilecekleri gibi alarak, sivil (*civil*) ilişkilerde bazı meşru ve katî idare kurallarına sâhip olmanın mümkün olup olmadığını tetkik etmek istiyorum” (420). Bu ifadeyi Rousseau'nun daha sonraki “konvansiyonlar insanlar arasında bütün meşru otoritenin temeli olmaya devam eder” doğru ısrarıyla uzlaştırmak zordur. Bu görüş esas alındığında bir toplumun kanunlarının kendileri gayri meşru (*illegitimate*) olamazlar çünkü bunlar onun (toplumun) meşruluğunun tam ölçüsüdür. Bu ifade Rousseau'nun, ilâhî olarak tesis edildiği için doğal olan bir adâlet ölçüsü olduğu yolundaki sık fakat daha az ısrarlı önerisiyle (*suggestion*) daha iyi uzlaşır. Maalesef, “Bütün adâletin Tanrı'dan gelmesine” rağmen, adâletin, onu insanlar arasında etkili olmak için, konvansiyonlarda bir teyide (*sanction*) ihtiyacı olduğunu beyan ettiği zaman meseleyi daha da eline yüzüne bulaştırmaktadır (434). Bulmaya çözüm Rousseau'nun meşruluk testinin kabûl edilebilirlik olması gerçeğinde yatabilir: Bir “meşru” sisyasal yapı (*polity*) vatandaşların kabûl ettiği bir siyasal yapıdır. Vatandaşlar, varsayımsal olarak, kendilerine Tanrı tarafın-

dan verilmiş tabiatlarına aykırı olan şeyi kabûl etmeyeceklerdir.

Aynı belgede biraz ileride Rousseau tetkikinin amacını, istediği şeyin “Toplumun bütün gücüyle bireyi ve her toplum üyesinin iyilerini savunan ve koruyan, onunla her birinin, hepsiyle bütünleşerek, yine de kendine itaat ettiği ve önceki kadar özgür kaldığı bir birlik biçimi bulmak” olduğunu söyleyerek, bir şekilde farklı olarak ifade eder (425). İkinci ifade anlamı bakımından ilkinden farklı olarak görülmeye muhtaç değildir. Eğer bir özgürlük kaybı olmaksızın bir koruma garantisi bir siyasal düzeni çoğu insan için kabûl edilebilir kılmayacaksa, o zaman neyin bunu yapacağını anlamak zor. Maalesef, ilerlemeden önce göreceğimiz gibi, Rousseau kişileri ve mülkleri insanları ekonomik ve politik olarak eşit kılarak, ki bu onların özgürlüklerinin sınırlandırılmasını gerektirecektir, korumayı vaat eder. Ama sırayla gitmeliyim.

Birçok okuyucu Rousseau'nun *Social Contract*'taki bir özgürlük garantisi olarak vatandaşın iyilerini (mallarını – *goods*) koruma vaadine kapılmıştır –ki bu onun *Discourse*'u yazdıktan beridir kalbinde belirgin bir değişiklikten ıstırap çektiği (*suffered*) anlamına gelir. Bu izlenim, Rousseau devletin “gasbı gerçek hakka; faydalanmayı sâhipliğe çevireceğini” (428) söylediği zaman kuvvetlendirilir. Ancak, bir süre sonra ortaya çıkar ki, yalnızca, eğer bir şeyse, vatandaşın kişisel eşyaları gasptan korunacaktır. Geçek mülkiyet sâhiplerine açıkça (*apparently*) *titles* (tasarruf hakları) bırakılacaktır ve tam da sonraki sayfada Rousseau “her bireyin kendi mülkiyeti üzerinde sâhip olduğu hakkın dâima toplumun hepsi üzerinde sâhip olduğu hakka tâbi (ikincil) olduğunu” beyan ederek (429) ve bütün “aşırı” zenginliği toplama niyetini açıklayarak bu tasarruf haklarını değersiz (geçersiz) kılar. Devletin, mülkiyetin meyveleri üzerinde gücünü eline aldığı zaman, mülkiyeti fiilen aldığını ihmâl eder. Bireylerin ellerinde kalan bu tasarruf hakları gerçek değil yalnızca nominal hakları garanti eder.

Daha kötüsü, eğer tasarruf haklarını ellerinde tutanlar şimdi eski mülkiyetlerini kendi menfaatlerinden ziyâde devletin veya diğer insanların yararı için kullanma yeni sorumluluğuna sâhipseler, mülkiyetin faydalarından yararlanmayı sona erdirirken mülkiyetin yüklerinden sıkıntı çekmeye devam edeceklerdir. Bu rejim –yararlanmaksızın sâhiplik– altında zenginlerin ve yeteneklilerin eskiden esas itibarıyla kendileri için çalışmışken artık hemcinsleri vatandaşları için çalışmaları gerekecektir. Böylece, *Discourse*'da not edildiği gibi, “devletin üyeleri ona yeteneklerine oranlı hizmetlerini borçludurlar” (419). Devlet, çoğunluk oyu tarafından yönetileceğinden, eski efendiler yeni hizmetkârlar ve eski hizmetkârlar yeni efendiler olmuş olacaktır. Kölelik, ki Rousseau onu tabiata karşı diye dobra dobra kınar (422), ortadan

kalkmış olmayacak, sâdece biçimlerini değiştirmiş olacaktır. Azın çoğu bir zamanlar köleleştirilmiş olduğu yerde, şimdi çok azı köleleştirecektir.

Çoğunluk Oyu ve Genel Refah

Ancak, Rousseau devletin mülkiyeti almasının ve regüle etmesinin ne bir hırsızlık eylemi olacağına ne de mülk sâhibinin özgürlüğünü azaltacağına ısrar eder (428). Bunun yerine, vatandaşlık haklarından yararlanmayı uman herkesin katılmasının gerektiği bir anlaşma, *Toplumsal Sözleşme* tarafından meşrulaştırılacağını söyler (425). Mülkiyet sâhipleri bu yeni dağıtmayı (ter-tibi) niye kabûl etsinler? Hakları yapan önermeyi kuvvetle reddetmiş ola-rak (422) Rousseau mülkiyetin devlet tarafından kontrolünün, sâhiplerce, devletin, her bireyden daha kuvvetli olarak, 'onların mülklerini' (*possessions*) onların yapabileceklerinden daha iyi koruyabileceği için kabûl edilebilir ol-duğunu ileri sürer (425). Mamafih, *Social Contract'taki* diğer ifadelerden, bu garantinin ne kadar az değerli olduğunu biliyoruz, bu yüzden Rousseau onun üzerinde durmaz. Onun yerine, devlet kontrolü altında bütün vatandaşların menfaatlerine demokratik siyasî yönetime eşit katılımları tarafından hizmet edileceğini öne sürer. Detayların çıldırtırcasına müphem olmasına rağmen, öyle görünüyor ki, yeni devlette kanunlar toplanan (*assembled*) vatandaşla-rın çoğunluk oyu tarafından çıkartılacak (*enacted*) ve bu vatandaşların kendi hemcinsleri arasından seçecekleri yöneticiler (*magistrates*) tarafından idare edilecektir (466). Rousseau bu prosedürün devlet tarafından yapılan eylem-lerin, onun *genel irade* adını verdiği, her zaman *genel refah* olarak adlandırdığı şeye niyet eden şeyi ifade etme şanslarını artıracığını söyler. Bu düşünce tarzının etkili olmaya devam etmesine rağmen, onu merkezî konseptleri, eğer bütünüyle anlamsız değilse, umutsuz şekilde müphemdir. Her ne zaman bir vatandaş çoğunluğu, azınlığın kendisinin refahına zararlı olduğu için karşı çıktığı bir yasama parçası (kanun) çıkartır veya bir yönetici seçerse, sonucun, ondan sıkıntı çeken azınlığın iradesinin bir ifadesi olduğunun söylenebilece-ği hiçbir anlamlı düşünce yoktur. Kamu tercihi teorisyenleri James Buchanan ve Gordon Tullock'un (1962) bize hatırlattığı gibi, çoğunluklar *bütün* taraflara (*parties*) hizmet etmezler; onlar yalnızca, ortak bir özel (*particular*) amaca sâ-hip olarak, zıt menfaatlere sâhip bir azınlığı oyla aşmaya muktedir koalisyon partilerine hizmet ederler. Böylece, basit bir örnek almış olmak için, üç kişi-den müştekil bir toplum düşünün: A, B ve C. A ve B, C'nin pahasına bir yolun inşa edilmesini istesin, C buna yalnızca yoldan yararlanmayacağı için değil fakat aynı zamanda onun mâliyetleri üzerine bindirileceği için karşı çıksın. Çoğunluk yönetimi prensibine göre, sonuç bütünüyle tahmin edilebilir: C'ye yalnızca A ve B'nin yararlanacağı yolun mâliyeti ödettirilecektir.

Şüphesiz, Rousseau bu tür şeylerin vuku bulmayacağı bir ideali tasvir etmeye çalışıyordu. Bu yüzden onun bu ideali tasviri ne A'nın ne B'nin ne de C'nin onların hepsinin menfaatine aynı şekilde hizmet etmeyecek bir şeye oy vermeyecektiğini bir *tanım* meselesi yapmaktadır. Sıkıntı şu ki hiçbir zaman böyle bir toplum olmamıştır ve olmayacaktır. Onun mevcudiyetini farzetmek insanın kendisini aşma kapasitesini, çoğu insanın basitçe sâhip olmadığı bir kapasiteyi, varsayar; Rousseau burada yalnızca “oldukları gibi insanlar”dan değil fakat aynı zamanda “olabilecekleri gibi kanunlar”dan da çok uzaktadır. Şurası doğrudur ki yakın arkadaşlar ve aynı ailenin üyeleri, öyle yapmak kendi şahsî heveslerini feda etmelerini gerektirse bile, birbirlerinin mnefaatlerine kendilerinin menfaatleriymiş gibi muamele ederler ve gruptaki diğer kimsele- rin iyiliği için hareket ederler, fakat siyasal devletle aileyi birbirine karıştırma (ayırt edememe) yolundaki sosyalist eğilimlere rağmen bu ikisi birbirinden tamamen farklıdır. Devlet zorun ürünüdür, aile sevginin (aşkın) mahsülüdür.

Siyasal Altruizm ve İnsan Tabiatı

Kuşkusuz, Rousseau bizi –yani, her yerde herkesi– birbirimizi kardeşlerin yaptığı gibi sevmeye teşvik ediyordu, fakat o teklifinin realize edilemeyecek kadar hayâlcî olduğunu biliyordu. Onun hakkında düşündüğü zaman itiraf ettiği gibi, bir Hıristiyanlar toplumunun hukuka ihtiyacı olmayacaktır (479). Hobbes'un açıkça ortaya koyduğu üzere, hukuk, duyguları İsa peygamberin- kine uymayan insanların davranışlarını engellemek için gereklidir.

Eğer Rousseau bu düşünce tarafından caydırılmadıysa, bunun sebebi, ümitle, insanların, doğru kurumlar tarafından şekillendirilmesi hâlinde, toplumun onlara empoze etmek isteyeceği her şekli almaya ikna edilebileceğine inanmasıydı. Bu yüzden, o, etkili bir biçimde şunu söyler: “Bir halkı kurmaya girişmeye cesaret eden, öyleymiş gibi, kendisini insan tabiatını değiştirmeye, kendi başına bir mükemmel ve yalnız bütün olan her bireyi, bu bireyin hayatını ve varlığını kendisinden alacağı daha büyük bir bütünün parçasına dönüştürmeye muktedir hissetmelidir” (436)9.

Bu cürret (zan), siyasal solun büyük hülyası, her şeyi geriye götürür (Pinker, 2002). Gerçek, aksine, şudur: İnsan tabiatı insan biyolojisine gömülüdür (rooted) ve insan toplumu değişken şartlarda değiştirilemez (insan) ihtiyaçla- rı(nı) karşılama insan çabaları tarafından verilecek her şekli alacaktır. İnsanlar bütün yaratılmışların en fazla intibak edebilenidir, fakat asla başkalarını-gözeten meleklerle çevrilmemişlerdir ve çevrilemeyeceklerdir. Bu gerçeğin inkârı tahayyül edilebilecek en korkunç sonuçları vermiştir, bir ütopyanın

peşinden bir başka ütopyanın gösterdiği gibi en vahşî ve gayri insanî tedbirler bile insan tabiatını değiştiremez.

Anlamsız Bir Kavram Olarak Genel İrade

Şüphesiz, insanların onun siyasal yapısının gerektireceği özünü feda eden azizler hâline getirilemeyeceğini idrak ederek, Rousseau, realitelerden, üzerlerinde daha büyük kontrole sâhip olduğu kelimelerle kurtulmaya çalışır. Tekrar, sosyal sözleşme bir defa kabûl edilince, birey ile genel iradenin artık ayrı olmayacağını *bir tanım meselesi* yapar (426). Der ki, bu denklik (aynılık) sağlanacaktır (*obtain*), çünkü sözleşmeyi kabûl eden birey bir organik bütünün bölünmez parçası olmayı kabûl edecektir (430) –iyi vatandaşın kendi menfaatlerini onun menfaatleriyle birleştireceği, bu yüzden ikisi arasında ihtilâfı (*conflict*) tasavvur olunamaz hâle getireceği bir “kamu kişisi” (425). Böylece, aynen, bir insanın bacağına eylemlerinin bacağına sâhibi olan insanın eylemlerinden ayırt edilmesinin olanaksız olması gibi, tekil (bireysel) vatandaşların menfaatlerinin devletin –vatandaşların birleşmesiyle yaratılmış “politik yapı”nın– menfaatlerinden ayırt edilebilir olması sona erecektir (425). Kısaca, özel menfaatler artık mevcut olmayacağından, tanım icabı devletin her eyleminin hizmet edeceği genel menfaatten başka hiçbir şey kalmayacaktır. Doğru, Rousseau, ayrı bireylerin *kişiler olarak* özgül menfaatlere sâhip olmayı sürüdüreceğini kabûl eder ve bu menfaatlerin çoğu zaman birbirleriyle çatışacağını itiraf eder (426). Yine de bütün *vatandaşların vatandaşlar* olarak aynı menfaatlere sâhip olacağına bizi temin eder.

Problem, bilgili-görünen bu ayrımın lastikli bir söz olmasıdır. Vatandaşlar, her zaman en başta kişiler olacaklarından, dâima diğer vatandaşların menfaatleriyle çatışacak menfaatlere sâhip olacaklardır. Bu yüzden spesiyal (özel) menfaatler her zaman bizimledir. Sâdece bir olgu meselesi olarak değil fakat aynı zamanda bir mecburiyet meselesi olarak anlamdan mahrum olan genel çıkar –bağdaştırılmaz olanlar dâhil bütün menfaatlerin bir birleşimi-konseptidir. Bir çoğunluk bir politikayı (*policy*) desteklediği zaman, onun iradesi gerçektir, fakat bir çoğunluk sâdece bir değişen azınlıklar koalisyonudur ve çoğunluk tarafından hizmet edilen menfaatler, sırf, bütünüyle geçici varlık süresinde onu (çoğunluğu) oluşturan azınlıkların birleşik menfaatleridir. Bu yüzden, her zaman bir azınlıklar koalisyonu geri kalanlara karşı bir çoğunluk oluşturmaya yetecek kadar büyük olursa azınlıkların çatışan menfaatleri mucizevî şekilde var olmayı sona erdirecekmiş gibi yapmak gülünçtür.

Herkesin önceden çoğunluğun idaresini kabûl ettiği postülası da başka anlama gelemez.¹⁰ Çoğunluğun idaresine uymayı kabûl etmek çoğunluğun

her istediğini tasdik etmekle aynı şey değildir, ne isterse onu istemek hiç değildir. Eğer bu sonuç sosyal mukavelenin temin edeceği varsayılan şeyse, o zaman asla böyle bir şey var olmamıştır ve var olmayacaktır. Bireyler ve gruplar ortak amaçlara yönelik olarak işbirliği yapabilir ve çatışan amaçlar üzerinde kavga etmemekte anlaşabilir, fakat bir çoğunluk onları tercih eder etmez diğerlerinin amaçlarının otomatikmen senin amaçların olacağı bir anlaşma var olamaz. Bir çoğunluğun davranışında kabûllenme onunla, bir haydutun taleplerinin haydutla bir anlaşmayı icap ettirmesinden daha fazla bir anlaşmayı (uzlaşmayı) icap ettirmez.

Prudhon yanlıştı. Mülkiyet hırsızlık değildir, fakat bir grup üzerine başka bir grup tarafından oylamayla yüklenen vergileme hırsızlıktır. Bu gerçek, vergilenen grubun ona karşı oy kullanmasına müsaade edildiğine işaret edilerek ne değiştirilebilir ne de gizlenebilir. Demokrasiyi özgürlükle karıştırmak bir hatadır.

Demokrasi versus Genel İrade

Rousseau'nun eserlerinin dikkatli okuyucuları onun asla formel olarak çoğunluk oyunu genel irade ile özleştirmedeği cevabını vereceklerdir. Genel iradeyi açıkça hür bireysel vatandaşın iradesiyle eşitlemediğini de ekleyeceklerdir. Haklılar. Rousseau'nun siyasi yazılarında vurgu fert üzerinde değil kolekti (topluk – *collective*) üzerindedir. Gerçekte, sosyalistlere kolektif tâbirlerle konuşmayı –akıl (*intellect*) tarihinde karışıklığın en kötü kaynaklarından biri– öğreten Rousseau'ydu.

Maalesef, bu düşünme tarzı aslı olarak –ancak, kolektivistler için münasip şekilde– müphemdir. *Democracy and Liberty*'de, tarihçi William Lecky Rousseau'yu siyasi yazarların en tutarsız olarak tasvir eder ([1896] 1981, ii, 204). O aynı zamanda en kurnaz siyasi yazarlardan biriydi. Rousseau, benzersiz bir retorikçi, istediği zaman mükemmelen kesin olabilirdi, fakat o, amaçlarına hizmet etmesi hâlinde müphem ve muğlâk da olabilirdi. Böyle bir yazar hem genel iradenin, demokratik araçlara keşfedildiği için, bütün menfaatlara hizmet ettiğini kuvvetle *ifade etmeye* hem de bu önermeyi *reddetmeye* kabiliyetlidir (muktedirdir). Böylece, Rousseau, kurnazca, bir çoğunluk oyununun genel iradeyi teşkil edeceğini söyleyerek işe başlar, fakat bize hiçbir siyasi prosedürün böyle yapamayacağını söyleyerek bitirir(430).

Niçin olmasın? Çünkü, bütün çoğunluk oyu laflarına rağmen, Rousseau *genel irade* adını verdiği şeyi insanların gerçekte onun için *oy verdiği* şey olarak değil, fakat, *eğer menfaatlerine neyin hizmet edeceğini bilseydiler* onun için oy verecekleri şey olarak tanımlar (431). İnsanlar kendileri için neyin iyi olduğunu

her zaman bilmeyeceğinden, “[ö]nce gelen şeyden, genel iradenin her zaman doğru olacağı ve dâima kamu yararına doğru meyledeceği çıkar; fakat insanların müzakerelerinden her zaman aynı dürüstlüğe (doğruluğa-rectitude) sâhip olacağı çıkmaz” (430), çünkü “halk asla yozlaşmış olmamasına ‘rağmen’, çok defa aldatılmıştır (*deceived*)” (431). Bu yüzden, sanmış olabileceğimiz şeyin tersine, vatandaşlar genel iradeyi oylarıyla belirlemezler; yalnızca onun ne olduğuna dâir yanlış olabilir görüşlerini ifade ederler. Dolayısıyla, oy birliği (ittifak) bile genel iradenin bulunduğunu ve ifade edildiğini garanti etmez.

Rousseau genel iradenin dâima “münasip şekilde enforme edilmiş bir halkın” müzakerelerinden çıkmadığını söyler (431), fakat hiçbir yerde bu deyim tanımlamadığından, lâyıkiyle enforme edilmiş bir halkın gerçekten menfaatlerini bilen bir halk olduğundan şüphe duymak bağışlanabilir, ki bu, iddiayı totolojik hâle getirecektir. Bundan şu netice çıkar: Eğer genel irade bilinir hâle gelecekse, o, hemen neyin kamu yararına olduğunu bilmeye yetecek kadar zeki, onu (kamu yararını) tercih edecek kadar menfaatini düşünmeyen ve başka herkesi ona ikna edecek kadar ikna edici bir entelektüel ve siyasal öncü (kolu) tarafından keşfedilmek mecburiyetinde olacaktır. Rousseau filozof kralardan veya komünist partilerden bahsediyordu. Onun açık demokrasi tasdiki bu türden bir şey olmaktan çıkar. Daha derinden bakar ve daha fazla okursak, onun gerçekten istediği şeyin, bir seçici aristokrasi (*elective aristocracy*), “en iyi ve en doğal düzen” olduğunu görürüz (449). Şüphesiz, bu hüküm doğrudur, fakat, *Discourse* tarafından teklif edilen sıkı eşitlikle uzlaştırılmaz. Bu yüzden, bize “bir sert eşitlik yersiz olacaktır” dendiği zaman, eşitliği terkeder (449).

Rousseau'nun Konseptlerinde Kusurlar

İddiadan vazgeçme, geç kalmış olsa bile, hayat verici (*refreshing*). Bu aynı zamanda (ifade edilmiş olmasına rağmen) bir yeni bulunan Aydınlanma'yı gösterir fakat, eğer Rousseau biri mantıksal diğeri pratik iki hata yapmamış olsaydı, hiç te gerekli olmayacaktı.

Mantık hatası, vatandaşların bir bölümünden müştekil devleti kolektif olarak düşünülen bütün vatandaşlarla karıştırmak, sonra şahsî olarak düşünülen (*cosidered*) vatandaşlar hakkında sonuçlar (*conclusions*) çıkarmaktı. Sonuç daha şimdi tartıştığımız zırva fikirdi – devlete hizmet eden şeyin aynı zamanda bütün vatandaşlara hizmet etmesi gerektiği fikri ve *vice versa*. Pratik problem Rousseau'nun seçici aristokrasisinin gerektireceği akıllı ve aziz benzeri yöneticileri seçmektir. Rousseau devletin yeterince küçük olduğu yerde vatandaşların göreve getireceği kimseleri iyi karakterli, kendi menfaatini düşünmeyen kimseleri seçmeye yetecek kadar iyi tanıyacağını söyler, ve daha

büyük devletler için sorunlu olmayı reddeder (370). Fakat bu durum bizi çoğunluk yönetimine geri getirir ve prosedürel soruyu cevaplanmamış bırakır. İnsanlar, eğer kendi menfaatlerini bilmiyorlarsa, kanunları nasıl yapacaklar ve onlara hizmet edecek yöneticileri nasıl seçecekler?

Diğer birçok entelektüel gibi, Rousseau bu sorunun kendi kendini cevaplayıcı olduğunu düşünmüş olabilir: Kesin olarak Rousseau gibi entelektüellerin liderliğini kabûl edin. Zengin oldukları için böyle entelektüeller merhametli olacaklardır. Fakir oldukları için zenginleri kıskanmak için daha az sebebe sâhip olacaklardır. Bilgili oldukları için, işlerin nasıl iyileştirileceğini bileceklerdir; kendi menfaatlerini düşünmedikleri için herkesin refahının artırmasının peşinde koşacaklardır. Fakat, uzmanlığı kelimelerde olan entelektüellerin pratik meselelerde de uzman olacaklarını niye varsayalım? Ve niçin entelektüellerin, aynen diğer insanların yaptığı gibi, ilk önce kendi menfaatlerinin peşinde koşma eğiliminden muaf olacaklarını beklemeliyiz? Bir üniversite civarında vakit geçirmiş hiç kimse Rousseau'nun plânının işe yarar bir plân olduğuna inanmaz.

Sosyal yozlaşmanın yalnızca bir tehlike değil fakat bir kaçınılmazlık olduğunu kabûl etmesine rağmen (456), Rousseau, asla, Montaigne'in yaptığı gibi, ona sınırlar koyma yolları önermez. Onun yerine, mütemediyen istediği şeyleri yapma gücü sınırsız halkın (people) egemenliğinden söz ederek, devlet gücü üzerinde hiçbir sınırlamanın gerekli olmadığını imâ eder. Böylece, onun cumhuriyet'inde halkın, sınırsız otoriteye sâhip olacak ve, yalnızca, hatalı şekilde genel refah zannedeceği, kendi iyileri tarafından rehberlik edilecek bir kendi-kendini öven entelektüel sınıf tarafından yönetileceğini hemen garanti etme noktasına ulaşır. O zaman, tabii, Rousseau'nun eleştirilenleri bazen bu sözümona özgürlük ve demokrasi dostunu, daha yeni geride bıraktığımız yüzyıl boyunca dünyanın başına belâ olan faşist ve komünist totaliteryen diktatörlükler için sahneyi hazırlamakla suçladılar.¹¹

Sosyal Sözleşme Üzerinde John Rawls

Daha büyük soruya hâlâ cevabımız yok: İmtiyazlı sınıflar servetlerinin gaspedileceği ve enerjilerinin diğerleri tarafından kullanılmak için ellerinden alınacağı (*conscripted*) bir düzenlemeye niçin rıza gösterebilirler? Hatırlayın, Rousseau sosyal sözleşmenin ittifaksız (*agreement*) meşru olmayacağını söyler. "Çokluk Kanunu" (*law of popularity*) en azından bir defa ittifak (oy birliği) farzeder' (425). Bu yüzden, Rousseau'nun sosyal sözleşmenin bu oybirliğini nasıl elde edeceği sorusuna bir cevaba ihtiyacı vardır.

Rousseau'nun bu soruya bir cevabı olmadığı için, onun 20. Yüzyıl tâkipçisi (*acolyte*) John Rawls bu soruyu tekrar en meşhur eseri *A Theory of Justice*'de (1971) ele alır ve kitapta der ki, herkes servet ve gücün bir sosyalist yeniden dağıtımına razı *olmalıdır* çünkü, onları sonuç olarak doğacak sosyal düzende nasipleri olacak statü bilgisinden mahrum kılan (*conceal*) bir bilmezlik perdesi ardında onu (sosyalist) yeniden dağıtımına razı olacaklardı. Bundan korkarak, eşitlikçi sosyalizm korumaları (sığınakları) olmadan, bir kara günde onlar kendilerini toplumun en az-talihli üyeleri arasında bulabilirler, zenginler ve güçlüler bile yeniden dağıtımcı devletin talihsizliğe karşı sosyal ve ekonomik sigorta vaadini kabûl etmek için hemfikir olacaktır.

Maalesef, John Rawls niçin birinin bir şeye sâdece onu daha iyi bilmezse rıza göstereceğini açıklamada başarısız oldu. Problemi görmek için, sanırım Ronald Dworkin'e borçlu olduğumuz bir örneği ele alalım. Varsayın ki sâhip olduğum bir tablonun 5 bin dolar piyasa değeri var. Değerini bilmeseydim onu 500 dolara satmaya razı olacak olmam daha iyi enforme olduğum şu anda onu bu miktar için satmam gerektiği anlamına gelmez. Benzer şekilde, zengin olan veya zengin olmayı bekleyen bir adamın, sosyalizme, eğer sosyalizmsiz daha iyi geçineceğini bilmezse razı olacağı, diğerleri meyvelerini toplarken kendisinin mâliyetlere katlanacağını gayet iyi bilirken de böyle yapması gerektiği düşüncesine varmak için hiçbir sebep sağlamaz.

Rawls böyle bir tavrın bir "aksettirici denge" (*reflective equilibrium*) durumunda adâletsiz (*unfair*) olarak görüleceğini söyler, fakat, bu cevap, şaşırtıcı derecede belirsiz olmasına rağmen, açıkça şu soruyu doğurur: Sosyalist "âdillik" idealinin doğruluğu tam da şüphede olan şeydir. Kuşkusuz, bu şüphe, bireysel insanların, eğer yalnız onunla değilse de, esas itibarıyla kendi kişisel iyilikleriyle ilgili olduğunu varsayar; ancak bu hem Rawls'un hem Rousseau'nun ileri sürdüğü bir argüman olduğundan, burada bizim de bunu yapmaya hakkımız vardır.

Aşıkâr sonuç şudur: Zenginlerin, kabiliyetlilerin, enerjik olanların, heyecanlıların veya hayat yarışında bir rekabetçi avantaja sâhip olan diğerlerinin, Rousseau'nun (veya Rawls'un) yöneten sınıfın parçası olarak tepeye geçmeyi beceren az sayıda kişi hâricinde herkese zorlanmış (*enforced*) eşitlik vaadi yapan sosyal sözleşmesini gönüllü olarak (isteyerek) imzalaması için hiçbir icbar edici sebep yoktur. Eğer daha iyi şartlara doğanlar ve yetenekliler imzalamaya ikna edileceklerse bu zor veya hile ile olmak mecburiyetinde olacaktır. İnsan tabiatı veri alındığında, hiç kimsenin bir avantajı isteyerek teslim etmesi beklenemez, bu avantaj büyük ölçüde müstakbel (gelecekte ortaya çıkacak) bir avantaj olsa da. Yalnızca bir *argumentum ad baculum* onu böyle yapmaya

ikna edebilir, ki bu Rousseau'nun tâkipçilerinin çok geçmeden eğer rejimlerde bir değişiklik olacaksa, bunun kanlı bir devrimde ezici bir güçle empoze edilmek mecburiyetinde olacak olmasını idrak etmelerinin sebebiydi.

“Özgürlük” Olarak Zor

Rousseau da bu mecburiyeti anladı. Birdenbire dürüst olmayan hileyi terkederek, bazı inatçı kimselerin ‘özgür olmaya zorlanma’ mecburiyetinde olacağını söylediği zaman bunu ziyâdesiyle teslim eder (427). Hiç şüphe yok ki mülkiyeti gasbetmeye ve yeteneği müsadere etmeye adanmış bir toplumda politik ayrılıktan (uyumsuzluktan–*disunity*) kaçınmak için zorun gerekli olduğunda Rousseau haklıydı, fakat ancak özgürlüğü çok az anlamış ve ona çok az değer veren biri bu tür zorlamanın özgürlük teşkil edeceğini ileri sürebilirdi. Burada Rousseau en azından iddiasını argümanlarla desteklemek için tipik olmayan (*uncharacteristic*) bir çaba sarfetmektedir.

Rousseau'nun ilk argümanını hâlihazırda tetkik etmiş durumdayız –kolektif yapının parçası olarak ve kanunların yapılması ile yöneticilerin seçilmesine katılarak, her vatandaşın iradesini bütünü iradesiyle kaplamaya ve onun hâkimiyetini kendi hâkimiyeti (emirlerini kendi emirleri) olarak kabûl etmeye rıza gösterdiği (kabûl ettiği) tezi. Bu sözde anlaşma, Rousseau'ya göre, devlete itaatin hiçbir özgürlük kaybı icap ettirmemesinin sebebidir. Devletin emirlerine itaat eden bir vatandaş yalnızca kendi kendisine yapmayı emrettiği şeyi yapmaktadır; bu yüzden sonuç olarak hiçbir özgürlük kaybıyla karşılaşmaz. Devletin ona yapmak istemediği bir şeyi yapmasını emretmesi bir problem teşkil etmez. Rousseau bizi temin eder ki, özgürlük yapmak istediğimiz şeyi yapmakta yatmaz, fakat arzularımızı kontrol etmekte yatar (427).¹² Bu lastikli-sözde bir kere daha Rousseau'nun özgürlükle ilgili kafa karışıklığının derinliğini görürüz. Normal olarak terimi kullandığımız üzere, yapmak istedikleri şeyi yapan insanlar onu kendi *serbest iradeleriyle* yapıyorlar (Hocutt, 1975). Rousseau'nun tersine iddiası yalnızca yanlış değil, (aynı zamanda) tutarsız.

Rousseau şunu der: Sosyal sözleşmeyi imzalayan her kişi, doğal özgürlüklerin kaybı için, yeni sözleşme çerçevesinde sağlanacak daha kuvvetli özgürlüklerle tazmin edilecektir. Böylece, “kendisini herkese vermekle, [her bir vatandaş] kendini hiç kimseye vermemiş olur; ve üzerinde aynı hakları kazanmadığımız hiçbir toplum üyesi olmaz... kaybettiğimiz bütün şeylerin denklemini kazanırız” (425). Ancak, kaybedeceğimiz özgürlükler, mübadelede kazanacağımız özgürlüklerden daha açıktır. Rousseau'nun belirttiği yegâne avantaj–zor günler yaşayan herkesin yardımına devletin koşacağı vaadi– bir özgürlük türü değildir, fakat daha ziyâde bir [sosyal] güvenlik garantisidir. Burada

devletin bu garantiyi sağlamasından şüphe etmenin ekonomik sebeplerinden bahsetmeyeceğim, fakat Sovyetler Birliği'nin ve onun uydularının muhteşem çöküşü bizi en azından duraksatmalı. Yetmiş yıl önce çöküşü tahmin etmiş olan Ludwig von Mises (1981) bunun sebeplerini açıkça izah eder.

Sıkı sosyalistler Sovyetler Birliği'ne ve peyklerinin hiçbir zaman "gerçek sosyalizmi" yaşamadığı cevabını vereceklerdir. Belki yaşamadılar, fakat ona herhangi bir devletin muktedir olmasını beklemenin mâkûl olduğu kadar yaklaştılar ve onların başarısızlığı ikrar ettikleri fakat, ifşa edici şekilde, asla pratiğe koymadıkları prensipler veri alındığında, kaçınılmazdı. Merkezî bakımdan önemli olan gerçek şudur: İnsanlar kabiliyetler ve ilgiler (menfaatler) bakımından çok farklılaştığından, eşitsizliğin olmadığı hiçbir toplum asla olmamıştır ve hiçbir zaman olmayacaktır. Tecrübenin gösterdiği üzere, eşitsizliği ortadan kaldırmaya yönelik her teşebbüs kuvvetli bir direnişle karşılaşacak veya gizlice ifsad edilecektir ve totaliteryen güçler bu realize edilemez fakat kutsal davayı kazanmak için, insan hayatı dâhil, her şeyi feda etme istekliliği gerektirecektir. O zaman, hiç şaşkırtıcı değildir ki, sosyalist ülkelerde insanların kaybettikleri şeyler için elde ettiği eşitlik değil terör ve kitle katliamıydı (Pipes 2001)

Sosyalizmin refah devletleri tarafından benimsenen ılımlı versiyonlarının hâlâ yaşadığı ve kişisel hayırseverliği kurumsal merhametle (*compassion*) ikâme etmeleriyle övündüğü doğrudur. Fakirler için organize yardımın (provision) kesinlikle insan tabiatıyla tutarlı olmasına ve optimal olmadığı zaman bile yapılabilir olmasına rağmen, bu, herkesi eşit yapma idealinden ayırılmamalıdır –tutarlı olarak tanımlanamayacak, pratikte çok daha az elde edilebilecek bir ideal. Ayrıca, kurumsal refah üzerinde pratik sınırlar vardır. Dünyanın refah devletlerinin en cömertleri fonlanmamış borç şeklinde ciddi finansal krizlerle karşılaşılıyor. Üzerinde parazit olarak yaşadıkları kapitalist ekonomiler olmasaydı çoktan çökmüş olurlardı.¹³ Son olarak, devlet refahına bağımlılık otonomiye ve vâkari artırılmaz. Charles Murray'nin (1984) *Loosing Ground*'da gösterdiği üzere, onları azaltır. "Refah kraliçesinden (*welfare queen*) ve onun evlâtlarından daha bağımsız kimse yoktur".¹⁴

Kötülük Olarak Eşitlik

Bu görüşe cevap, özgür ekonomilerin merhameti tahrip eden rekabeti, kendini geçindirmeye en az muktedir olanları kendi geçimlerini sağlamaya terk ederek, teşvik ettiği olabilir. Bu cevap hayırseverliğin kapitalist ülkelerde hayırseverliği teşvik etme değil, ona olan ihtiyacı onu kolektifleştirerek ve kurumsallaştırarak elimine etme arayışında olan sosyalist ülkelerdekenden

daha yaygın olduğunu görmezden gelir. Sosyalist fikir şudur: Merhametli bir devletin olduğu bir yerde bireylerin merhametli olmasına ihtiyaç yoktur; fakat *devletin* merhametli olacağını söylemenin bir anlamı varsa, bu, memurlar (*officers*) böyle olacak demektir. Hâlihazırda ifade edilmiş sebepler yüzünden, bu ümitli beklentiyi neyin garanti ettiği açık değildir. Tecrübenin gösterdiği üzere, devlet görevlileri diğer insanlar gibi ilk kendi menfaatlerine, çoğu zaman kendilerinin resmî görevlerinin zararına, hizmet etmeye meyleder. Orta Çağ Kilisesi'ni hatırlarsak iyi ederiz. Kilise ruhları kurtarmak üzere kurulmuştu, rahipleri zenginleştirme noktasına ulaştı. Devlet bürokratlarından niçin daha iyi davranış bekleyelim?

Sosyalistler sıklıkla bir başka savunma teklif eder: İnsanlar arasında eşitsizlik öylesine kötüdür ki, onu yok etmeye yönelik teşebbüsler işe yaradıkları zaman bile değerlidir. Sosyalistler bunu kabûl etse bile, şimdiye kadar, bütün sosyalist tedbirler başarısız oldular ve fayda sağlamaktan çok zarar verdiler. Sosyalistlerin kafasında bu tecrübeler yalnızca başarılı olacak politikalar aramada ısrarlı olmaları gerektiğini ispatlar. Eğer bir devlet programı tesirsiz çıkarsa, ona daha çok para harca veya bir başka programı dene. Sonunda bir şey işe yarayacaktır. Veya sosyalistler öyle ateşli bir biçimde inanır ki –ve bu inançları, bir inanç olduğu için çürütülemez– diğer inançlar gibi, kanıta dirençlidir. Öbür dünyadaki bir cennet için temelsiz bir umutsuz temel üzerine kurulu Hıristiyanlık gibi, sosyalizm de bu dünyada cennet için temelsiz bir umut üzerine kuruludur.

Şimdiye kadar sosyalistler asla bir dünya cenneti yaratamadılar, fakat kesinlikle birçok dünya cehennemini yarattılar veya onlara cesaret verdiler (Pipes 2001). Onların cennet yaratma başarısızlıkları genellikle onların metotları kötü olsa bile niyetlerinin iyi olduğu temellerinde mazur gösterilir, fakat bu özür kusurludur. Araçlar, onlara ulaşmada elde edilebilir araçları mütalaa etmeden, doğru biçimde değerlendirilemez, ve eğer yalnızca kötü araçlar elde edilebilirlerse (*available*) amaçlar da kötü olarak görülmelidir. Bu yüzden, elde edilebilir araçlarla ilgili geniş bir araştırmaya girişmede sosyalist isteksizlik öngörülebilecek şekilde trajik oldu. Eşitliğe eleştirisiz adanma bazen sosyalistlerin onu elde etmek için en gayri insanî araçları kullanmasına sebep oldu. Sosyalist “merhamet” Sovyetler Birliği'nin, Çin'in ve diğer ülkelerin liderlerini kendi vatandaşlarının milyonlarcasını öldürmekten, diğer milyonlarcasını hapsetmekten ve geri kalanlarını terörize etmekten caydırılmaya yeterli değildi.

Belki de, sosyalist araçların unutulmuş sonucun zati iyiliğine *rağmen* değil, fakat, gerçekleştirilemez eşitlik idealinin kendisi yüzünden kötü oldu-

ğunu görme zamanıdır (Rothbard 2000). Hâlihazırda gözlemlendiği üzere, statü için rekabet insanlar için doğaldır, bu yüzden rekabetten kaçınmaya veya onu ilga etmeye yönelik teşebbüsler başarısızlığa mahkûmdur –bu sosyalist rejimlerin gerçekte hiyerarşiye muhalefet etmemesinin veya onu iptal etmek istememesinin, fakat yalnızca bu hedefi tâkip etmeyi dillendirerek yozlaşmasının sebebidir. Rousseau, onun cumhuriyetinin yöneticilerinin sorumluluklarına uygun güç ve imtiyazlara sâhip olacağını etkili şekilde söyler (*provides*). O, memurları dâima herkesçe ulaşılabilir olmayan zenginlikten ve imtiyazlardan dâima yararlanacak devlet tarafından onaylanmayan ve kontrol edilmeyen sınıfları (*ranks*) meneder. Bu itirafın gösterdiği üzere, sosyalistler bile sınıfların feshedilemeyeceğini bilir. Keşke şimdi, herkesi eşit yapmaya çalışmayı bırakırsak ve onun yerine hepsini zenginleştirme peşinde koşarsak, ki bunu ilk olarak onları özgür kılmakla yapabiliriz, daha çok insanı mutlu hâle getirilebileceğimizi idrak etseydiler (Turner 2002).

Sonnotlar

1. Bu özellikler *ad hominem* (önyargı ve tutkulara hitap eden) yorumları kaçınılmaz kılıyor ve okuyucu onlardan kaçınmayacağını görecektir.
2. Bunlar Rousseau'nun bize söylediği kendisi hakkındaki olaylardır. Ancak, çok sayıda utanç verici olaydan –meselâ, Fransız devleti ülke dışına attığı zaman ona evini açan David Hume'a muamelesinden bahsedilmemektedir. Açıkça paranoyak, Rousseau, neredeyse kesin olarak, bir hırsız olduğu kadar patolojik bir yalancıdır da.
3. Bundan sonra bu çalışmaya, Rousseau *discourse* adını verdiği hâlde– meselâ, ödül kazanan *Discourse on the Arts and Sciences* gibi, ki bazen ilk discourse olarak adlandırılır– *Discourse* olarak işaret etmekteyim. *A Discourse on the Origin of Inequality* ve *Social Contract*'tan hem alıntılar hem paragraflar şuradan: *Collections in Modern Political Theory*, ed. Stephen M. Cahn. Bu noktadan sonra, bu yüzden Rousseau'yu yalnızca (1754 / 1762) 1977 sayfa numaralarıyla zikredeceğim.
4. Bununla beraber Platon'un *Cumhuriyet*'i –ütopyalar için model– serveti yeniden dağıtma hakkında hiçbir konuşma kapsamaz, devletin ekonomik temeli hakkında da neredeyse hiçbir şey söylemez. Fanteziler kuranlar aşikâr ki realitelerle mücadele etmeye pek ihtiyaç hissetmez–bir siyasal yazarda felâket bir başarısızlık. Bir diğer berbat örnek olarak Charlotte Perkins Gilman'dan ([1915] 1998) feminist ütopya *Herland*'i okuyun. Burada, yiyecek ağaçlardan gelir ve hiç ağlamayan çocuklar erkeklerin yardımı olmaksızın, cinsi münasebetsiz üretilir.
5. Rousseau'nun teolojisinin en tam tartışması, onun eğitim üzerine romanımsı denemesi olan *Emile*'de ([1762] 1979) Savoyard Vicar ile konuşmasıdır.
6. Bu müphem fikir aynı zamanda radikal çevreciliğin de kaynağıdır, buna göre bir kutsal tabiatta insan düzeltmeleri (*alterations*), insan refahını teşvik etseler bile, ilâhî güce karşı hürmetsizlik biçimleridir. Kırklarda uzun yürüyüşler yapmayı seven, bu arada kırkları yanlış şekilde ekilmeyen topraklar zanneden Rousseau'nun kendisi bu aşırı görüşü onaylamadı, fakat bozulmuş tabiatı birçok şarkılar yazmış olarak, onun babası olarak kabul edilebilir.
7. *Social Contract*'ta bir yerde “Tabiat itibarıyla her insan onun için zarurî olana bir hak sâhibidir” (428) der, ihtiyaçlarla haklar arasında, tek kriter arzu olduğu zaman daha da itiraz edilebilir hâle gelen, bir karşılıklık. Bu düşüncesiz doktrin insanların istedikleri her şeye, onun bir başkasının pahasına olması

gerekse bile, doğal bir hak sâhibi oldukları mankafalı nosyonuna yol açtı.

- 8 *Confessions*'da, Rousseau bir oğlan çocuğu olarak babasıyla sonradan aynı türden olanlarını yazdığı kederli hikâyeler okuduğu zaman fanteziye alışmış olduğunu söyler.
- 9 Bu ifade *Sosyal Sözleşme*'nin fantezilerinin, onun açılış ifadesinden, ki burada Rousseau "insanları oldukları gibi ve kanunları olabilecekleri gibi aldığı" söyler (420), daha doğru bir tasviridir.
- 10 Rousseau bir toplumda yaşamaya devam eden herkesin bu yüzden onun kanunlarını kabûl ettiğini söyler: "Devlet tesis edildiği zaman, rıza ikâmet etmededir; bir bölgede yaşamak kendisini onun kanunlarına teslim etmektir" (466).
- 11 Bertrand Russell (1945– 685) bu ithamı yapar. Bu eleştirinin bir değeri olmakla beraber, Rousseau'nun bir okunması vardır, ki buna göre devletin gücü ciddî biçimde sınırlanacaktır. Bir pasajda, Rousseau genel iradeyi çatışan belirli iradeler, "farklılıkların toplamı"ni bırakarak, çarpıldığı zaman geriye kalan olarak tanımlar. Eğer devlet bu şekilde sınırlansaydı, gayet sınırlı bir güçler setine sâhip olacaktı. Söylemeye ihtiyaç yok ki, bu okuma Rousseau'nun görüşlerinin mutad yorumu değildir, bunu söylediklerinin geri kalanıyla da bağdaştırmak kolay değildir.
- 12 Burada Rousseau Plato'ya kadar giden yanlış fikre kurban düşer, ki Plato yapmak istediği bir şeyi yapmakta olan bir insanın özgür olmadığını,, çünkü Arzunun –Plato'nun aşikâr şekilde harfi harfine aldığı bir metofor– diktelerini tâkip etmekte olduğunu ileri sürdü. Bunun sonucu olan görüşte, özgürlük siyasal olmayı sona erdirir ve metafizik olur: 'Özgür' birey arzuları tarafından kontrol edilmekten ziyade arzularını kontrol eden bireydir. Maalesef, bu konseptin tasvir ettiği şey, özgürlük değil fakat öz-kontroldür. İki konsept genellikle aynı otonomi başlığı altına yerleştirilerek birbirleriyle karşılaştırılmaktadır, ki otonomi öz-yönetim demektir. Fakat bu alternatif bir başkası tarafından literal olarak yönetilmek midir yoksa yalnızca kişinin arzuları tarafından metaforik olarak yönetilmesi midir sorusunu hâletmez. Bu karışıklık tam da özgür irade hakkında uzun-zamandır var olan bir belirsizliğin parçasıdır, özgür irade, çok defa, indirgenemez biçimde siyasal olan özgürlükle karıştırılan fakat karıştırılmaması gereken bir metafizik fikirdir.
- 13 Batı Avrupa'nın cömert refah sistemi aynı zamanda ABD'nin, oradaki ülkelerde iç programlarda daha fazla harcama şansı vererek, geçmiş yarım asır boyunca onların savunma masraflarını üstlenmiş olması gerçeği tarafından mümkün kılınmıştır..
- 14 Murray'nin bu mütalaa için sâde istatistiksel argümanlarına Theodore Dalrymple tarafın anlatılan hikâyelerde canlılık kazandırır (2001).

Teşekkürler: James Otterson'a stil hakkında faydalı öneriler için; Joe Willingham'a bana Rousseau'nun hatalarını eleştirirken, az da olsalar, ferasetlerini de kabûl etmemi hatırlatması için; ve Alan Kors'a Rousseau hakkında okunmaya değer çok az şey yazıldığını söyleyerek beni Rousseau hakkında yazmaya teşvik ettiği için teşekkür borçluyum.

Referanslar

- Buchanan, James M. ve Gordon Tullock. 1962. *The Calculus of Consent*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Dalrymple, Theodore. 2001. *Life on the Bottom: The World View That Made the Underclass*. Chicago: Ivan R. Dee.
- Gelernter, David. 2002. *The Roots of European Appeasement*. *The WeeklyStandard* (23 Eylül): 19–25.
- Gilman, Charlotte Perkins. [1915] 1998. *Herland*. New York: Dover.
- Hayek, Friedrich A. 1973–79. *Law, Legislation, and Liberty*. Chicago: University of Chicago Press.

- Hobbes, Thomas. [1651] 1997. *Leviathan (selections)*. İçinde, *Classics of Modern Political Theory*, (ed.) Stephen M. Cahn, 80–196. New York: Oxford University Press.
- Hocutt, Max. 1975. Freedom and Capacity. *Review of Metaphysics* 29: 256–63.
- Hume, David. [1751] 1957. *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Lecky, William Edward Hartpole. [1896] 1981. *Democracy and Liberty*. Indianapolis, Ind.: Liberty Fund.
- Mises, Ludwig von. 1981. *Socialism*. Indianapolis, Ind.: Liberty Fund
- Murray, Charles. 1984. *Losing Ground*. New York: Basic.
- Pinker, Steven. 2002. *The Blank Slate*. New York: Penguin/Viking.
- Pipes, Richard. 2001. *Communism: A History*. New York: Modern Library.
- Popper, Karl. 1962. *The Open Society and Its Enemies*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rothbard, Murray N. 2000. *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays*. Auburn Ala.: Ludwig von Mises Institute.
- Rousseau, Jean-Jacques. [1765] 1953. *Confessions*. (Çev.) J. M. Cohen. Baltimore: Penguin.
- . [1762] 1979. *Emile, or On Education*. (Çev.) Allan Bloom. New York: Basic.
- . [1754] 1997. *A Discourse on the Origin of Inequality and Of the Social Contract*. İçinde, *Classics of Modern Political Theory*, (ed.) Stephen M. Cahn, 370–485. New York: Oxford University Press.
- Russell, Bertrand. 1945. *A History of Western Philosophy*. New York: Simon and Schuster.
- Simon, Julian. 1990. *Population Matters*. New Brunswick, N.J.: Transaction.
- Smith, Adam. [1759] 1976. *The Theory of Moral Sentiments*. Indianapolis: Liberty Fund.
- . [1776] 1981. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Tocqueville, Alexis de. [1856] 1959. *The European Revolution*. (Çev.) John Lukacs. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- Turner, Frederick. 2002. Make Everybody Rich. *The Independent Review* 7, no. 1: 129–37.