

# ROUSSEAU VE FELSEFİ OTOBİYOGRAFİ

Utku ÖZMAKAS\*

## ÖZ

Filozoflar tarafından kaleme alınan felsefi otobiyografiler, felsefe tarihçilerine son derece değerli düşünme sahalari, özellikle de düşünce ile deneyim arasındaki bağlantıyı ele alma fırsatı sunar. Ne var ki, felsefi otobiyografi nispeten yeni bir tür olduğu için üzerine yapılan araştırmalar son derece kısıtlıdır. Bu bağlamda türün ilk örneklerini veren en önemli düşünürlerden olan Jean-Jacques Rousseau'nun yapıtları araştırmacılar için büyük önem taşır. Gelgelelim, bu yapıtlar barındırdığı paradokslar nedeniyle yorumculara ve felsefe tarihçilerine ayrı bir zorluk da çıkarmaktadır. Bu çalışmada söz konusu paradoksların aslında filozofun eserinin nasıl yorumlanmasını istediğine dair ipuçları barındırdığı ileri sürülüyor. Ardından da Rousseau'nun otobiyografik eseri İtiraflar'da anlattığı bir anıdan yola çıkılarak, filozofun düşünce ile deneyim bağlantısı bağlamında felsefi otobiyografi sorununu ele almak için önemli bir malzeme sunduğu iddia ediliyor.

**Anahtar Sözcükler:** J.-J. Rousseau, felsefi otobiyografi, paradoks, yorum, deneyim-düşünce bağlantısı.

## ROUSSEAU AND PHILOSOPHICAL AUTOBIOGRAPHY

### ABSTRACT

Philosophical autobiographies written by the philosophers themselves provide for the historians of philosophy invaluable and fruitful opportunities to shed light on the relation between the philosopher's thought and the lived experience. However due to the fact that philosophical autobiography is a relatively new genre, studies on this field are quite limited. In this respect, as one of the pioneers of the genre, Jean-Jacques Rousseau's works are especially noteworthy for the researchers. Yet, precisely because his works reflect the paradoxes of the philosopher, they present certain difficulties for the scholars and historians. This paper argues that these paradoxes, in fact, hints at the ways in which the philosopher intends his works to be interpreted. Relying on a specific memory that is recounted in Rousseau's Confessions, the paper proceeds to discuss how this memory lays out an important framework to explore the question of philosophical autobiography in the context of the interplay between the lived experience and the thought of the philosopher.

**Keywords:** J.-J. Rousseau, philosophical autobiography, paradox, interpretation, the relation between lived experience and thought.

---

\* Dr., Uşak Üniversitesi Felsefe Bölümü.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2020 Bahar, sayı: 29, ss. 303-319

Makalenin geliş tarihi: 13.02.2020

Makalenin kabul tarihi: 22.03.2020

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Spring 2020, issue: 29, pp.: 303-319

Submission Date: 13 February 2020

Approval Date: 22 March 2020

ISSN 2618-5784

## Giriş

Jean Jacques Rousseau'nun felsefesini hayatından ayırmak hiç kolay değildir. Bunun temel nedeni, hiç şüphesiz *İtiraflar* gibi anıt bir eserle düşüncelerinin filizlendiği sahalara ışık tutmuş olması ve modern bağlamda deneyimlerin düşünceyi nasıl etkilediği, hatta zaman zaman da belirlediği üzerine kafa yoran ilk isimlerden biri olmasıdır. Ayrıca, *İtiraflar*'ın yanı sıra *Yalnız Gezerin Hayalleri*'nde de benzer bir şekilde deneyim ile düşünce arasındaki bağlara dair okuruna önemli ipuçları sunmuştur. Bu zaviyeden bakınca Rousseau'nun fikirlerinin hayatıyla olan ilişkisi başta Paul de Man, Jean Starobinski, Robert Wokler ve Marshall Berman olmak üzere pek çok eleştirmenin ve düşünce tarihçisinin ilgisini çekmiştir.

Ne var ki, bu bağlantı üzerine kafa yoranlar, iki temel riskle karşı karşıyadır. Bunlardan ilki, çok basit bir biçimde düşünceyi deneyime indirgeme veyahut düşüncenin kökenini kaçınılmaz olarak deneyime dayandırma şeklinde tezahür eder. Örneğin, düşünürün eşitsizliğe başkaldırmasını yalnızca kendi sınıfsal ve toplumsal yaralarının bir sonucu olarak görmek, Rousseau'nun düşüncesindeki derinliğini kavrayamamaya yol açar. Öte yandan ikinci risk, düşüncesi ile deneyimi arasındaki ilişkiyi önemsizleştirmek ya da görmezden gelmekten doğar. Böylesi bir bakış, felsefe tarihçiliği açısından üzerine düşünülmesi gereken önemli ve verimli alanları göz ardı etmeye yol açabilir. Dolayısıyla bu ilişki üzerine konuşabilmek için iki riski de hesaba katarak ilerlemek; bir yandan düşüncenin izini sürerken filozofun kişisel tarihiyle bağlantılı olabilecek hususlara işaret eden ama bunun ötesinde felsefi bir düşüncenin daima kişisel tarihten ve onda barındırdıklarından daha büyük bir anlama sahip olduğunu unutmayan bir bakış inşa etmek gerekir.

Hiç şüphesiz böyle bir bakışın inşa edilmesi için de daima "tetikte" olmak gerekir; çünkü felsefe tarihçiliği açısından yaklaşıncı kişisel veyahut tarihsel görünen unsurlar arasında ayırım yapmak hiç kolay değildir. Bu bakımdan söz konusu unsurları birbirinden ayrı kategoriler olarak ele almak yerine ilişkisel bir şekilde değerlendirmek çok daha yerinde olur. Böylelikle filozofun kişisel gibi görünen "gelgitlerini", zikzaklar, geri dönüşler ve vazgeçişlerle dolu düşünsel hareketini takip edip bağlamında yorumlamak mümkün olacaktır. Üstüne üstlük, bu bakış açısı, bireysel deneyimleri düşünce için zorunlu birer köken olarak görme hatasından da uzak duracaktır.

Bu bağlamda okumakta olduğunuz çalışmada öncelikle J.-J. Rousseau'nun düşüncesindeki paradokslara, ardından da yorumcuların bunlara yaklaşım biçimlerine ve bunları gerekçelendirme arayışlarına değinilecektir. Böylelikle Rousseau'nun düşüncesinde "felsefi otobiyografi" sorununu ele almanın imkânlarına işaret edilebilecektir. Bunun içinse *İtiraflar* ve *Yalnız Gezer'in Hayalleri*'nde değinilen bir anıdan yola çıkılarak düşüncenin deneyimdeki kökenine dair bulgular paylaşılacak ve bir anının nasıl felsefi bir akıl yürütmeye kaynaklık edebileceği gösterilmeye çalışılacaktır.

### Felsefi Otobiyografi: Paradokslar, Yorumlar

Felsefe tarihinde “otobiyografi sorunu” fazlaca ele alınmamış meselelerden birisidir. Öncelikle bir otobiyografiyi neyin felsefi yaptığı veyahut bir düşünür tarafından kaleme alınan her otobiyografinin kendiliğinden felsefi bir boyuta sahip olup olmadığı gibi sorular genellikle felsefe tarihçiliğinin asli sorunlarından biri olmamıştır. Bunun ağırlıklı nedeni, şüphesiz ki yakın döneme kadar fazla sayıda otobiyografiye rastlanmamasıdır. Felsefi otobiyografi denince akla genellikle J. S. Mill, A. J. Ayer, W. V. O. Quine, Bertrand Russell, Paul Feyerabend, Ted Honderich, Mary Warnock gibi isimlerin, yani ağırlık olarak yakın dönem düşünürlerinin yapıtları gelmektedir. Oysaki Augustinus ve J.-J. Rousseau gibi istisnai örnekler, bu türün kapsamına giren erken dönem eserleriyle, türe ilişkin soruların ve bazı kavramların ele alınabilmesi, akıl yürütme biçimlerinin tartışılabilmesi, deneyim ile düşünce arasındaki bağa dair sorular sorulabilmesi için önemli olanaklar sunmaktadır. Otobiyografi sorunu, bu bağlamda pek çok felsefi tartışmaya kapı aralasa da, en başta deneyim ile düşünce ve kişisel yargılar ile felsefi yargılar arasındaki ilişkiler açısından oldukça verimli bir tartışma alanı içerir. Okumakta olduğunuz çalışmada daha çok odaklanacağımız boyut budur.

Julian Baggini bir metnin “felsefi otobiyografi” olarak nitelenebilmesini sağlayan hususun, “(...) bize felsefenin ne olduğuna dair değerli içgörüler sunması ve kişisel yargı ile önyargının nasıl rasyonel bir akıl yürütmeyle birlikte işleyebildiğini daha iyi anlamamıza olanak sağlaması”<sup>1</sup> olduğunu ileri sürer. Ayrıca, bunların yanı sıra bir otobiyografi filozofun kendini sunma biçimi üzerinden “benlik”e dair bir nelik ya da düşüncesiyle deneyimi arasındaki bağlar üzerinden düşüncenin kökeni sorusu üzerine felsefi bir düşünme alanı yaratıyor ve bu alan için bazı felsefi sorulara yanıt vermeye çalışıyorsa, hiç şüphesiz ona felsefi diyebiliriz.

Bu bakımdan Rousseau’nun yapıtları son derece dikkat çekici bir örnek teşkil eder. Baggini’nin ifade ettiği üzere, Mill ve Rousseau gibi düşünürlerin otobiyografik metinlerinde yaşam ile düşünce arasındaki bağlantı son derece açıktır.<sup>2</sup> Ne var ki, Rousseau’yu bu bağlamda önemli kılan sadece bundan ibaret değildir. Berman’ın dikkati çektiği gibi “Rousseau için otobiyografi kendiliğinden bir içini dökme değil, bilinçli bir karar, bir proje, titizlikle ‘oluşturulan’ bir ‘girişim’, asla taklit edilemeyecek kadar zorlu bir taahhüttür.”<sup>3</sup> Yani otobiyografi yalnızca geçmişte olup bitenleri itiraf etmekle ilişkili değildir; aynı zamanda “ben”in inşasına dair bir projedir. Düşünür, sadece yaşadıklarını aktarmakla kalmaz; geçmişi şimdiye ularken deneyimi düşünceyle buluşturan

<sup>1</sup> Julian Baggini, “Philosophical Autobiography”, *Inquiry*, cilt: 45, sayı: 3, 2002, s. 295.

<sup>2</sup> Baggini, *a.g.e.*, s. 301.

<sup>3</sup> Marshall Berman, *Özgünlüğün Politikası* (çev. Nursel Yıldız), Sel Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 92.

bir “bütünlük” oluşturur. Bunu yaparken de her açığı hesaba katmaya, her gediğin üstünü örtmeye çalışır.

Bu bağlamda otobiyografisinde sık sık düşünceleriyle paralel deneyimlerden söz eder. Eşitsizlik yaşamında öyle bir yük yaratmıştır ki, felsefesinin asli sorunlarından biri haline gelir; görünüşler başına öyle belalar açmıştır ki, görünüş ile gerçek arasındaki ayrım, felsefesinin asli payandalarından biri olur. Örneğin, Jean Starobinski Rousseau felsefesinde görünüş ile gerçeklik arasındaki farkın yerini filozofun bir anısından yola çıkarak açıklamaya çalışır.<sup>4</sup>

Ne var ki, Baggini'nin söz ettiği berraklık bir bakıma şüphe uyandırıcıdır: Robert Darnton, Rousseau'nun sadece *İtirafı*'nda değil, bütün metinlerinde okuru yönlendirmeye, hatta ona bir okuma reçetesi sunmaya kalkışan bir tutuma sahip olduğuna dikkati çeker.<sup>5</sup> Rousseau, titizlikle oluşturduğu tasarısındaki her açığı hesaplamaya, her gediğin üstünü örtmeye çalışarak “adeta” okunma deneyimini baştan belirlemeye kalkışır. De Man, bu hususa Derrida'nın yorumu bağlamında değinir: Ona göre “Derrida'nın Rousseau incelemelerine en önemli katkısı, Rousseau'nun yazdığı metinlere karşı en güçlü kanıtı yine kendi iddia ettiği öğretiyi olduğunu, Rousseau'nun tam da bu noktada en uyanık modern okurun bile ulaştığı noktanın ötesine geçtiğini göstermiş olmasıdır.”<sup>6</sup> Bu tutumu, yapıtlarını ilginç bir düşünme nesnesi haline getirir.

Gelgelelim, otobiyografi sorunu açısından Rousseau'nun metinlerinin zenginliği yalnızca bu tutumuyla ilişkili değildir; çünkü ona yönelik yorumların başlı başına ayrıca bir tarihi yazılabilir. Rousseau böylesine zengin bir malzeme sunduğu için deneyim ile düşünce arasındaki bağları ele alan pek çok yorumcunun dikkatini çekmiş, bir filozofun zihninde dolaşma fırsatını es geçemeyen eleştirmen ve tarihçilerin müstakil bir literatür oluşturmasına imkân sağlamıştır. Dolayısıyla doğru yorumlar kadar yanlış yorumlara; sahih bağlantılar kadar indirgeyici yaklaşımlara da alan açılmıştır. De Man'ın ifade ettiği üzere:

Rousseau üzerine yorumların tarihi bu bakımdan bilhassa zengindir, hem Rousseau'ya söylediğinden farklı bir şey söyletmekte kullanılan taktiklerin çeşitliliği, hem de bu yanlış okumaların belirli bir anlam konfigürasyonuna eğilim göstermesi bakımından. Sanki Rousseau'nun paranoyaya kapılıp yaşamı döneminde [kendisine karşı kurulduğunu] hayal ettiği

<sup>4</sup> Jean Starobinski, *Transparency and Obstruction*, (çev. Arthur Goldhammer), The University of Chicago Press, Chicago ve Londra, 1988, s. 6.

<sup>5</sup> Robert Darnton, *Büyük Kedi Katliamı*, (çev. Mustafa Yılmaz), Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015.

<sup>6</sup> Paul de Man, *Körlük ve İçgörü*, (çev. Ferit Burak Aydar ve Cem Soydemir), Metis Yayınları, İstanbul, 2008, s. 143.

komplo, ölümünden sonra gerçekleşmiş ve düşüncesini yanlış temsil etmek üzere dostu düşmanı birleşip toplu bir çaba göstermeye başlamıştır.<sup>7</sup>

De Man'ın söz ettiği bu hummalı yorumlama girişiminin odak noktalarından ve asli malzemelerinden biri, düşünürün “paradoks”larıdır. Bu, Rousseau'nun yapıtları üzerine kalem oynatan hemen her felsefeci, eleştirmen veya tarihçinin değinmeden geçmediği bir temadır. Rousseau'nun bir paradokslar düşünürü olduğunu söylemek, üzerine yazılmış ikincil literatürde oldukça yaygın bir eleştiridir. Üstelik, daha yaşarken bile dile getirilmiştir: Leo Damrosch'un ifade ettiği üzere, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*'i kaleme aldıktan sonra “Modern uygarlığı kınarken buna gerçekten inanmış olamayacağı, çünkü kendisinin de rağbet gören sanatlara katkıda bulunmaya devam ettiği çoktan iddia edilmeye başlanmıştı bile.”<sup>8</sup>

Rousseau'nun paradokslarla dolu, tutarsız veyahut çelişkili bir düşünür olduğu eleştirisi, yalnızca *Birinci Söylev*'in temel teziyle sınırlı değildir. Belli açılardan filozofun bu kitabın içinde dahi konum değiştirdiği söylenebilir. Örneğin, kitabın giriş kısmında şöyle der:

Her devirde zamanın, memleketin ve toplumun fikirlerine bağlı olarak yaşamaya mahkûm insanlar bulunur. Bugün ileri fikirli ve filozof geçinen öyle adamlar var ki Ligue zamanında yaşamış olsalardı, yine zamana uymak için birer softa kesilirlerdi. İnsan, devrinin ötesinde yaşamak isterse bu türlü okuyucular için yazmamalıdır.<sup>9</sup>

Bu satırlar, yazarının çağının çok ötesine seslenme niyetinde olduğunu, kendisini de sözünü ettiği “softalardan” ayırdığını düşündürür. Oysaki, yazarların çağının veya kültürünün tutsağı olmuş sıradan okurlar için kaleme sarılmaması gerektiği uyarısında bulunan filozof, aynı kitabın sondan ikinci paragrafında kendisinden şöyle bahseder: “Bizim gibi, Tanrının yüksek yetenekler vermediği, büyük şereflere ulaşmak için yaratmadığı basit insanlara gelince, bizler bilinmeyen köşelerimizde kalalım.”<sup>10</sup> Rousseau, kitabın sonunda tuhaf bir biçimde *Birinci Söylev*'in çağının ötesine geçemeyen zihinlere yazıldığını ima eder gibidir. Bu tavır sadece yazarının mütevazılığından ibaret değilse ya da ezoterik bir tutuma gönderme yapmıyorsa, metnin muhatabının kim olduğuna ve filozofun kendini nerede konumlandığına dair birtakım sorular sormak kaçınılmazdır: Rousseau gerçekten kimin için yazmıştı? Kendisini devrin düşünsel sınırlarını aşamayacak biri olarak mı görüyordu,

<sup>7</sup> de Man, *a.g.e.*, s. 139

<sup>8</sup> Leo Damrosch, *Jean-Jacques Rousseau*, (çev. Özge Özköprülü), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017, s. 233.

<sup>9</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, (çev. Sabahattin Eyüboğlu), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018, s. 3.

<sup>10</sup> Rousseau, *a.g.e.*, s. 33.

yoksa bunların ötesine geçebilecek bir kalem miydi? Kitabın başı ile sonu arasındaki bu fark, düşünürün metnin her açısını “elinde tutma” girişiminin bir parçası mıydı?

Paradokslar, filozofun edebi yaşamının da bir parçasıdır. Örneğin, Rousseau, hiç sevmediği şöhretle bulunduğu *Birinci Söylev*'inde –yukarıda değindiğimiz üzere– bilimlerle sanatların *erdemle* uyuşmadığı için toplumu yozlaştırdığını ileri sürer. Bilimlerin ilerleyişi toplumsal yaşama zarar verir; çünkü mutluluk ve özgürlük arayışına hakiki bir katkıları olmadığı gibi, ahlakı da bozarlar.<sup>11</sup> Gelgelelim, bilimlerle sanatların azılı eleştirmeni, daha sonradan –pek çok eleştirmenin dikkati çektiği üzere– döneminin en popüler romanlarından birini kaleme almıştır. Darnton'ın ifade ettiği üzere:

Rousseau tüm sanat ve bilimlerin ahlak üzerine olumsuz etkileri olduğu gerekçesiyle mahkûm ettiği için ün kazanmıştı. Ama burada [*Yeni Heloise*'de], kendisi en yozlaştırıcı bir edebiyat örneğinin başında ismini utanmazca sergileyebiliyordu. Yalnızca bir roman değildi bu; öğrencisini ayartan ve daha sonra bir *ménage à trois*'da kocasıyla da bir araya gelen bir hocanın hikâyesiydi!<sup>12</sup>

Peki, nasıl oluyordu da, çağdaş kültürün dekandansa yol açtığını düşünen Rousseau, bu kültüre sıradan okur açısından yozlaşmanın işareti olarak görülebilecek ve epey radikal sayılabilecek bir tuğlayla katkıda bulunabiliyordu? Darnton, bu soruya Rousseau'nun paradoksu atlatmak için bir tür “hile”ye başvurduğu yanıtını verir: Rousseau bu yapıtı bir roman değil, mektup derlemesi; kendisini de “yazar” değil, mektupların “derleyicisi” olarak sunar. Rousseau, “mektup derlemesi”nin önsözünde, yapıtın ne olduğu ve nasıl okunması gerektiği üzerine ipuçları verirken yine bir paradoksa kapı aralar: Romanı bir mektup derlemesi olarak sunduğunda alışlageldik roman formuna ve üslubuna mesafe alır; ama metnin sınırlarını belirleme arzusu yüzünden mesafesini hızla kaybeder. Bu gelgit, bireysel bir tutumdan ibaret değildir; aksine türe dair bir müdahale amacı taşır. Derleyici, önsözde romanın neden roman olmadığına ve nasıl okunması gerektiğine dair bir kılavuza dönüşür. Darnton'ın dikkatimizi çektiği ve de Man'a göre Derrida'nın Rousseau literatürüne yaptığı en önemli katkı, tam da bu noktadır. Rousseau'nun otobiyografik girişimlerdeki benlik sunumları, içerdiği paradoksların üzerini örtmek yerine, tam aksine onları daha da görünür hale getirir. Böylelikle çelişiyormuş gibi görünen fikirler, metinde aynı anda birlikte bulunur. Filozof, deneyimini aktarırken paradoks gibi görünen ögenin nasıl okunması gerektiği

<sup>11</sup> Strauss bu tezin üç farklı şekilde yorumlanabileceğine işaret eder. Bkz. Leo Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, (çev. Murat Erşen ve Petek Onur), Say Yayınları, İstanbul, 2011, s. 296.

<sup>12</sup> Darnton, *Büyük Kedi Katliamı*, s. 236.

üzerine bir kılavuz sunarak “otobiyografi sorunu” bağlamında eşsiz bir yer edinir.

Paradoksal düşünüş, zaten yalnızca düşünürün eleştirmenlerinin ya da döneminin okurlarının işaret ettiği bir husus değildir. Bizzat Rousseau da paradokslara yatkın bir düşünme biçimi olduğunun farkındadır. Örneğin, *Émile*'de “İnsan iyi düşündüğünde, ne dersiniz deyin, böyle düşünceleri de olmalı, ben aykırı düşünceli bir adam olmayı önyargılı bir adam olmaya yeğlerim”<sup>13</sup> demişti. Ne var ki, tam da bu tanımlamaya uygun olarak Beaumont'a yazdığı bir mektupta, “Çeşitli konular üstüne kalem oynattım; ancak daima aynı ilkeleri izledim: Aynı ahlakı, aynı inancı, aynı maksimleri ve eğer isterseniz aynı kanaatleri”<sup>14</sup> demişti. Kısacası, Rousseau bir yandan önyargılardan uzak durmak adına paradoksa düşmeye razı olduğunu, öte yandan da yazma ve düşünme ilkelerini asla değiştirmedini söylüyordu. Bu açık çelişki, yukarıda da değindiğimiz üzere düşünürün “gelgitlerinin” bir örneğini oluşturur. Ancak onu ayırksı kılan, paradoksların yanı sıra bunların nasıl okunabileceğine dair fikirler de sunmasıdır.

Rousseau'nun paradokslara yatkın, gelgitli düşünme biçimi, tarihin her aşamasında düşünsel açıdan verimli bir konu olmuştur. Daha önce de işaret ettiğimiz üzere, düşünce tarihçilerine *İtiraflar ve Yalnız Gezerin Hayalleri* gibi zengin iki kaynak bırakmış olan filozofun düşünsel gelgitlerini açıklamak isteyen eleştirmenleri, zaman zaman bunu kişisel yaşamındaki veyahut toplumsal konumundaki çalkantıların bir sonucu olarak yorumlamıştır.<sup>15</sup> Oysaki bu, en başta işaret ettiğimiz üzere oldukça indirgeyici bir bakış açısıdır. Deneyimleri düşüncenin zoraki kökeni haline getirmek, çelişkiye dair eldeki hazır cevaba sarılmak, paradokstaki düşünsel zenginliği ve bunun Rousseau düşüncesindeki önemini göz ardı etmek; de Man'ın yerinde tabiriyle “Rousseau'yu bir filozof konumundan ilginç bir psikolojik dava derekesine düşürmek”<sup>16</sup> anlamına gelir. Üstelik bu Rousseau'ya has bir sorun da değildir.

Benlik üzerine veyahut üzerinden konuşmaya başlayan her düşünce, bir noktada bu türden gelgitlerle karşılaşır. Bunları açıklama çabası da ister istemez bireysel ile toplumsal arasında kurulmuş hazır ikiliğe ricat etmeye yönelir. Bu ikilik, hem ele alınan düşünürden bile önceden kurulması hem de açıklayıcı niteliği nedeniyle son derece kullanışlıdır. Ne var ki, bir başka yanılma payını da içinde taşır. Yazarın öznelliğini, eleştirmenin veyahut onu ele

<sup>13</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, (çev. Yaşar Avunç), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, s. 92-93.

<sup>14</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Letter to Beaumont, Letters from Mountain and Related Writings*, (çev. Christopher Kelly ve Judith R. Bush), Dartmouth College Press, Hanover ve Londra, 2001, s. 22.

<sup>15</sup> Bu örneklerden bazılarını ve hatalarına değinen bir yazı için bkz. Stephen G. Salkever, “Interpreting Rousseau's Paradoxes”, *Eighteenth-Century Studies*, Cilt: 11, sayı: 2, Kış 1977-1978.

<sup>16</sup> de Man, *Körlük ve İçgörü*, s. 140.

alan düşünce tarihi çalışmasının merkezine oturtmak aslında düşünceye değil, benliğe yapılan bir yatırımdan ibarettir. de Man bu tehlikeye son derece berrak bir şekilde işaret eder: “Benlik kategorisinin öylesine çift yüzlü olduğu anlaşılır ki, bunu kullanan eleştirmen beyanını zımnen geri almak ve sonunda bu hareketin gizemini kendi içgörüsü olarak sunmak zorunda kalır.”<sup>17</sup> Dolayısıyla söz konusu gelgitleri, eleştirmenin ya da tarihçinin metinde tespit ettiği bir uğrak olarak kaydetme, bir içgörünün başarısı olarak sunma çabası, benliğin üzerine eğilen ikinci zihnin değil, bizzat benliğin bir “başarı”ıdır.

Bu bağlamda paradoksları yazarın öznelliğinin veyahut benliğinin ötesine taşıyan başka bir bakış açısından söz etmek gerekir. Örneğin Benjamin R. Barber, Rousseau’nun düşüncesindeki paradoksların kaynağının filozofun benliği değil, insanların genel durumu olduğunu ileri sürer:

Şayet, Rousseau’nun düşüncesi paradokslarla doluyorsa bunun nedeni tutarsız, çelişkili ya da felsefi düalizmin kurbanı olması değildir. Bunun nedeni daha ziyade insanların durumunun en az Rousseau’nun kendi doğası kadar paradoksal olması ve bu durum hakkında düşünmenin yolunun mecburen paradoksları düşünmekten geçtiğidir.<sup>18</sup>

Barber, paradoksal düşünme yatkınlığını açık bir biçimde düşünürün kişisel deneyiminden çok daha büyük bir “deneyimle” ilişkilendirir. Ona göre Rousseau zaten dünyayı algılamının ve düşünmenin başka bir yolu kalmadığı, insanlığın mevcut düşünsel durumu bakışımızı böyle şekillendirdiği için paradoksal bir düşünme biçimine sahiptir. Benzer bir şekilde Fatma Tütüncü ve Koray Tütüncü de, “trajik” kavramının çatısı altında düşündükleri bu paradoksal hali, filozofun benliğinden daha ziyade bizzat modernlik deneyiminin kendisiyle ilişkilendirir.<sup>19</sup> Her iki yazar da, Rousseau’da paradoksal ya da uzlaşmaz görünen konuların varlığını modernliğin yol açtığı trajik deneyiminin bir yansıması olarak yorumlar. Hiç şüphesiz, paradoksal düşünme eğiliminin kendinden daha büyük bir anlatıya kaydedilme çabası son derece önemlidir; ancak bir anlatıyı indirgenmiş bir özle özdeşleştirip daha sonra da bunu paradoksun çeşitli görünüşleriyle eşitleme girişiminde soru işaretleri taşıyan bir yan da vardır.

Rousseau’nun düşüncesindeki paradoksları yorumlamaya yönelik tüm bu çabalar, içerdikleri çeşitliliğin yanı sıra bizi bir otobiyografi sorununa sevk eder: Çelişen güçlerle donanmış, düşüncesi paradoksal bir seyir izlemeye yönelik bu “ben” kimdir? Bu “benlik” nasıl anlatılabilir ve felsefi açıdan nasıl ele

<sup>17</sup> de Man, *a.g.e.*, s. 132 (Çeviriye müdahale edilmiştir).

<sup>18</sup> Benjamin R. Barber, “Rousseau and the Paradoxes of the Dramatic Imagination”, *Daedalus*, cilt: 107, sayı: 3, Yaz 1978, s. 80-81.

<sup>19</sup> Fatma Tütüncü ve Koray Tütüncü, *Trajik Hissiyat Ütopik Siyaset, Jean-Jacques Rousseau’nun Edebi ve Siyasi Tahayyülü*, Metis Yayınları, İstanbul, 2019.



alınabilir? Hatalarıyla rasyonel bir biçimde nasıl yüzleşip kişisel yargı ile felsefi yargıyı birbirinden ayırabilir? Dahası, yukarıda *Yeni Heloise* örneğinde söz ettiğimiz üzere, sunum biçimiyle neden bu denli ilgilenmektedir?

Rousseau, bu sorular çerçevesinde düşünüldüğünde, felsefi otobiyografi sorunu bakımından son derece ilginç bir filozoftur; çünkü çelişik gibi görünen akıl yürütmelerine biyografik gerekçeler bulmaya, bunları uzlaştırmaya çalışmamış, aksine anlattığı olayı değerlendirip yargı verecek okuruna daha baştan iki farklı hazır yargı sunarak sıra dışı bir konum almıştır. Rousseau okuma deneyimi tam da bu nedenle bizi farklı açılardan düşünmeye iten paradoksal bir tutum içerir. Yazarın paradoksu, bizzat okurun paradoksuna dönüşmeye başlar.

Bu durumun otobiyografik bir unsurun içinde nasıl ele alınıp şekillendirildiğini ve okur olarak bizi nasıl bazı felsefi soruları ele almaya yönelttiğini anlayabilmek için *İtirafnar*'da geçen ve *Yalnız Gezerin Hayalleri*'nde yeniden ele alınan bir sahneye odaklanacağız.

### Gümüş İşlemeli Kurdele

*İtirafnar*'ın ikinci kitabının edebi açıdan en güçlü ve üzerine en çok kafa yorulmuş bölümlerinden biri, düşünürün Madam Vercellis'in evinde çalıştığı dönemde onu ömür boyu etkileyen bir olayı aktardığı bölümdür. Rousseau bu hadisenin üzerinde yarattığı etkiden bahsetmeye şöyle başlar: "Oradan ağır suç anılarını ve kırk yıl sonra bile hâlâ vicdanımı ezen acı duygusunu, hafiflemek şöyle dursun yaşlandığım ölçüde ağırlaşan vicdan azaplarının ağır yükünü alıp götürdüm."<sup>20</sup> Bu çarpıcı giriş, olayın filozofun duygu ve düşünce dünyasında ne kadar büyük bir etkiye sahip olduğuna dair bir uyarı levhası niteliğindedir.

Rousseau, ölüm döşeğindeki Madam Vercellis'in mektuplarını kaleme almak üzere işe alınmıştır; ancak evdeki yaşamı pek de istediği gibi gitmez. Ev işlerinin başında Monsieur Lorenzi yer alırken, madamın oda hizmetçiliğini ise Lorenzi'nin yeğeni Matmazel Pontal üstlenmiştir. Madam Vercellis düşünürün eve yerleşmesinden kısa süre sonra hayata gözlerini yumar ve bunun ardından adet olduğu üzere evdeki eşyaların sayımı yapılır, "hizmetçilerin sadakati ve Monsieur ve Madame Lorenzi'nin uyanıklığı sayesinde" hiçbir eksik çıkmaz. "Sadece Mademoiselle Pontal, pembe renkte ve gümüş işlemeli, hayli eski bir küçük kurdele"yi yitirmiştir.<sup>21</sup> Kurdeleyi düşünür çalmıştır:

Başka çok daha iyi şeyler elimin altındaydı; sadece bu kurdele beni çekti, onu çaldım ve pek de saklamadığım için onu bende çabucak buldular. Nereden aldığımı öğrenmek istediler.

<sup>20</sup> Jean-Jacques Rousseau, *İtirafnar*, (çev. Kenan Somer), İshık Yayınları, İstanbul, 2016, s. 109.

<sup>21</sup> Rousseau, *a.g.e.*, s. 109.

Şaşırdım, kem küm ettim ve sonunda, kızarak, onu bana Marion'un verdiğini söyledim. Marion çekici yemeklerden çok iyi haşlama sularına ihtiyacı olan Madame de Vercellis'in, yemeden içmeden kesilerek aççısına yol verdikten sonra onun yerine aççı yaptığı Maurienne'li bir genç kızdı. Marion sadece güzel değildi, ama onda ancak dağlarda bulunan bir renk tazeliği ve özellikle bir alçakgönüllülük ve tatlı havası vardı ki insan sevmeden ona bakamazdı; ayrıca iyi, uslu ve her şeye dayanan sadakatte bir kızdı. Adını söylediğim zaman şaşkınlık yaratan şey de bu oldu.<sup>22</sup>

Rousseau, hırsızlığı maddi bir gerekçeyle yapmadığını, aslına bakılırsa bu hırsızlığı niye yaptığını bile bilmediğini, hadiseyi "bir çocuk hatası"<sup>23</sup> diye tanımlayarak anlatmaya çalışır. Ne var ki, bu aslında ilk çocukluk "hatası" değildir. Bu itiraftan birkaç sayfa önce yine başka bir hırsızlık hikâyesi anlatır; orada da vurgu, önemli olanın çalınan maddi değeri değil, düşünürde yarattığı heyecan olduğu üzerinedir.<sup>24</sup> Ne var ki, bu sefer olayı daha "tatsız" hale getiren bu hırsızlık için bir başkasını suçlaması, yani iftira atmasıdır:

Bana ondan daha az güvenleri yoktu ve ikimizden hangisinin hırsız olduğunu meydana çıkarmayı önemli gördüler. Kızı getirttiler; toplantı kalabalıktı. Kont de la Roque da oradaydı. Kız geldi, ona kurdeleyi gösterdiler, ben onu küstahça suçladım; şaşkınlığa uğradı, sustu, bana iblisleri insafa getirecek ama benim barbar kalbimin dayandığı bir bakışla baktı. Sonunda güvenle ama öfke göstermeden inkâr etti, bana çıkıştı, düşünüp taşınmamı, bana hiçbir zaman kötülük yapmamış suçsuz bir kızın namusunu lekelemememi öğütledi ve ben, iblisçe bir küstahlıkla, söylediklerimi doğruladım ve yüzüne karşı kurdeleyi bana onun verdiğini söyledim. Zavallı kız ağlamaya koyuldu ve bana sadece şu sözleri söyledi: "Ah! Rousseau, ben sizi iyi karakterli biri sanıyordum. Beni çok mutsuz ediyorsunuz; ama sizin yerinizde olmak istemezdim." Hepsi bu.<sup>25</sup>

Sonuç olarak hem Marion hem de Rousseau kovulur; ancak bu hikâye filozofun yakasını bırakmaz ve *Yalnız Gezerin Hayalleri*'nin dördüncü tefekküründe bu hikâyeye "(...) başkasına borçlu olduğumuz gerçek, adaleti

<sup>22</sup> Rousseau, *a.g.e.*, s. 109-110.

<sup>23</sup> Rousseau, *a.g.e.*, s. 109.

<sup>24</sup> Berman, düşünürün ara söz ettiği "Bu hırsızlıkları, değiştirmeye gücünün yetmediği vahşi baskı sistemine karşı bir protesto biçimi olarak" gördüğünü ileri sürer. Bkz. Berman, *Özgünlüğün Politikası*, s. 111.

<sup>25</sup> Rousseau, *a.g.e.*, s. 110.

ilgilendiren gerçektir” diyerek geri döner.<sup>26</sup> İnsanın can evini kemiren bu borçla yüzleşmesini bu kitapta çok daha geniş bir bağlama yerleştirir.

(...) beni derin düşüncelere gark eden ilk şey gençliğimde söylediğim, anısı yaşamım boyunca bana eziyet eden ve yaşlılık günlerime kadar gelerek birçok farklı şekilde yaralanmış yüreğimi dağlayan korkunç bir yalan oldu. Kendisi bir suç olan bu yalan, hiçbir zaman öğrenemediğim, ama pişmanlığımın, çok zalimce olabileceğini düşündüğü etkileriyle daha büyük bir suç haline geldi. Bununla birlikte o yalanı söylerken içinde bulunduğum ruh haline şöyle bir göz atıldığında bu yalanın rezil bir utancın meyvesi olduğu görülür ve kurbanı olan kişiye zarar vermek gibi bir niyet bir yana, bütün kutsal şeyler adına yemin ederim ki, o üstesinden gelinmez utancın bana yalan söylediği anda, bu yalanın yalnızca bana zarar vermesi için seve seve canımı verirdim.<sup>27</sup>

Düşünür, daha önce “çocukluk hatası” olarak gördüğü hırsızlığı ve iftirayı, bu kitapta doğrudan doğruya “Gerçek nedir?” sorusu bağlamında tartışır. *İtiraf*’daki tutumunun aksine, sorunu salt vicdani bir hesaplaşma olmaktan çıkararak, bir yalanın tamamen masum olabileceği bir durumun mümkün olup olmadığına dair bir soruşturmaya dönüştürür: Artık salt utanç verici bir hırsızlık ve iftira hikâyesinin okuru değil, önemli bir felsefi soruşturmanın parçasıyızdır.

313

Rousseau, metnin bu kısmından itibaren artık yalanın toplumsal yaşamdaki yeri ve gerçeğin hangi durumlarda saklanabileceğini tartışarak etiğin sahasına girer. Bir anlamda deneyim, felsefi soruların kapısını aralamıştır: “Burada incelenmesi gereken birbirinden önemli iki sorun ortaya çıkıyor. Birincisi insan başkalarına gerçeği her zaman söylemek zorunda değilse ne zaman ve nasıl söylemek zorundadır? İkincisi insanın başkalarını masumca aldattığı durumlar olabilir mi?”<sup>28</sup> Düşünür, bu sorulara yanıt verebilmek için önce gerçeğin toplumsal anlamını ele alır. Ona göre “genel ve soyut anlamıyla gerçek, sahip olduğumuz en değerli nimettir.”<sup>29</sup> Dolayısıyla insanlar, yalan söylemek ya da bir başkasını iftira yoluyla zorda bırakmak gibi gerçeği gölgeleyecek davranışlardan kaçınmalıdır.

Ne var ki, Rousseau’ya göre “özel ve bireysel gerçek her zaman iyi olmayıp bazen kötü, çoğu kez de önemsizdir.”<sup>30</sup> Yani gerçeğin değeri ile iyi ve buna bağlı olarak mutluluk arasında bir fark vardır. Bir bakıma *Birinci*

<sup>26</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Yalnız Gezerin Hayalleri*, (Çev. Hasan Fehmi Nemli), Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2018, s. 59.

<sup>27</sup> Rousseau, *a.g.e.*, s. 55.

<sup>28</sup> Rousseau, *a.g.e.*, s. 57.

<sup>29</sup> Rousseau, *a.g.e.*, s. 58.

<sup>30</sup> Rousseau, *a.g.e.*, s. 58.

*Söylev*'deki tezin bir türevidi olduğunu söyleyebileceğimiz bu iddia, yozlaşmanın asli eleştirilenlerinden birinin kendi yozlaşmasını anlattığı bu paradoksal anı üzerine düşünmede yeni bir kapıyı aralar. Rousseau gerçeklerin düzeyine dair bir ayrıma gider:

Hiçbir eğitsel veya pratik değeri olmayan gerçeklere gelince, onlar için bize ne borçlu olunabilir ki? Mülkiyet yalnızca yarara dayandığına göre, hiçbir yararın mümkün olmadığı yerde mülkiyet de olmaz. (...) Manevi düzende de maddi düzende de hiçbir şey yararsız değildir. Hiçbir şeye yaramayan şeyler için kimseye borçlu olunamaz; olunması için bir şeye yaraması veya yarayabilmesi gerekir. Böylece başkasına borçlu olduğumuz gerçek, adaleti ilgilendiren gerçektir ve varlığı kimseyi ilgilendirmeyen ve bilgisi kimseye yaramayan boş şeylere gerçek denilmesi gerçeğin kutsallığını bozmaktır.<sup>31</sup>

Rousseau, gerçeği yarar ile bağlantısında ele alarak başkasına borçlu olduğumuz gerçeğin, yani haksızca kovulmasına yol açtığı Marion'a borçlu olduğu gerçeğin adaleti ilgilendirdiğini açıkça ifade eder; ancak düşünürün asıl odağı bambaşka bir yöne kaymıştır ve itirafı için hakkını teslim etmeye hazır okurunu yeni bir düşünce dalgasıyla karşı karşıya bırakır:

Gerçek olanı söylememek ile gerçek olmayanı söylemek birbirinden çok farklı iki şeydir. (...) Gerçeğin önemsiz olduğu yerde onun karşıtı olan yanlış da önemsizdir. Buradan çıkan sonuç şudur: Benzer durumlarda gerçeğin tersini söyleyerek aldatan kişi, gerçeği söylemeyerek aldatandan daha haksız değildir; çünkü yararsız gerçekler konusunda hata yapmak bilmemekten daha kötü değildir.<sup>32</sup>

Rousseau, gerçeği söylememek ile gerçek olmayanı söylemek arasında tuhaf ve epey muğlak bir ayrım yapar. Gerçeğin önemine kimin ve hangi hakla karar verdiğini söylemez; ancak karşıtlığın gücünden faydalanarak yalanı belli durumlarda önemsiz hale getirebilecek bir seçenek sunar.

Filozofun bir sonraki durağıysa gerçeği söyleme mecburiyetinin yarara dayanıp dayanmadığını tartışmaktır.

Çoğu kez birinin yararına olan diğerinin zararınadır ve hemen hemen her zaman özel çıkarlar kamu çıkarlarına terstir. Böylesi durumlarda nasıl davranmalı? Orada olmayanın çıkarını konuşmakta olduğumuz kişininkine feda mı etmeli? Birinin yararına diğerinin zararına olan gerçeği söylemeli mi

<sup>31</sup> Rousseau, *a.g.e.*, s. 58-9.

<sup>32</sup> Rousseau, *a.g.e.*, s. 59.

söylememeli mi? İnsan, bütün söyleyeceklerini kamu yararı terazisinde mi, yoksa dağıtıcı adalet terazisinde mi tartmalı?<sup>33</sup>

Marion'a yapılan haksızlık nihayetinde felsefi bir tartışmaya dönüşür. Artık mesele filozofun vicdanını yaralayan çocukça bir hata değil, gerçeğin dile getirilmesinde hangi ölçütün (kamu yararı veyahut dağıtıcı adalet) esas alınacağına dair felsefi bir akıl yürütmedir. İtiraf, benliğin karanlığa gömülmüş yanlarını ortaya çıkarmanın ötesine geçer; itiraf sayesinde kişisel benlikten çok daha derine inilir ve bütün insanlığa dair felsefi bir sorunun üstündeki örtü kaldırılır.

Rousseau buradan sonra gerçeğin dile getirilmesine ilişkin evrensel bir ilke olup olamayacağını soruşturur. Tikel koşulları çok iyi bilmeden de uygulanabilecek genel geçer bir ilke var mıdır? Kişinin gerçeği söylemediği bir durumda karşısındaki incinmiyorsa o halde gerçeği söylememenin bir zararı var mıdır? Düşünürün buradaki soru bombardımanı, okurun aklındaki potansiyel soruları ardı ardına sıralaması, okuma deneyimini şekillendirme gayretinin bir tezahürüdür. Rousseau, burada önce bir soru sorar, hemen ardından ikinci bir soruyla ilkinin altını oyar. Bu soru silsilesi, Rousseau'nun yanıtlar ve karşı-yanıtlarla zaten okurdan çok daha önce "orada" olma çabasının bir parçasıdır. Filozof, sonuç olarak sorunu şöyle konumlandırır:

Sorun, her zaman doğru söylemenin iyi olup olmadığı konusunda karar vermek değil –incelemekte olduğum tanıma göre iyi olmadığını varsayarak– hakikatin tüm çıplaklığıyla ifade edilmesi gereken durumlar ile hakikatin haksızlık etmeksizin söylenmeyebileceği ve yalan söylemeksizin gizlenebileceği durumları birbirinden ayırmanın da aynı şekilde zorunlu olup olmadığıdır.<sup>34</sup>

Rousseau'nun okurunu tartışmaya davet ettiği tüm bu sorulara verdiği yanıt açıktır; felsefi açıdan bunlar arasında ayırım yapılması gerektiğini söyler. Ancak daha önemlisi, bu felsefi ayrımların gerekli olduğunu ifade ederken bizzat kendi deneyimini tanık gösterir: "Böylesi durumların gerçekten bulunduğunu keşfetmişim."<sup>35</sup> Düşünürün keşfi, onu "vicdan" kavramına götürür:

Bu kadar zor ahlaki sorunlarda çözümü her zaman aklımın aydınlığından çok vicdanımın yol göstericiliğinde buldum. Ahlaki içgüdüm beni asla yanıltmadı: Yüreğimde her zaman güvenebileceğim saflığını bugüne kadar korudu, bazen

<sup>33</sup> Rousseau, *a.g.e.*, s. 60.

<sup>34</sup> Rousseau, *a.g.e.*, s. 61.

<sup>35</sup> Rousseau, *a.g.e.*, s. 61.

utkularımdan etkilendiyse de anılarımda eski gücünü kazanmada bir zorlukla karşılaşmadı.<sup>36</sup>

Rousseau bir anıdan başlayan akıl yürütmesini böylelikle yeniden aynı anıya dönerek sonlandırır. Kendisini ancak “Tanrı’nın yargılayabileceği sertlikte” yargılaması gerektiğini söyleyerek, tüm masumiyet ve saflık iddialarına karşın sözlerin değil eylemlerin kerteriz alınması gerektiğini ifade eder: “Doğru olmayanı söylemek, ancak aldatmak kastı varsa yalan söylemektir ve aldatmak kastının her zaman zarar vermeyi amaçlaması bir yana bazen tam tersi bir amacı olabilir.”<sup>37</sup> Peki, kendi amacı nedir?

Rousseau tüm bu sürecin sonunda paradoksal bir sonuca varır: Kendisini Tanrısal bir acımasızlıkla yargıladığını ileri sürer; ancak okuru, zımnen, aldatma niyeti olmadığı için yalan söylemediğini iddia ettiği bir kıyıya çıkarır. Bu “çocuk hatası”nın niyeti, aldatmak ya da zarar vermek değildir. Bunu zaten daha en başta *İtirafklar*’da söylemiştir: Anımsanacağı üzere, bu hırsızlık ve iftira hikâyesini anlatırken daha ilk cümlesi “Başka çok daha iyi şeyler elimden altındaydı; sadece bu kurdele beni çekti, onu çaldım ve pek de saklamadığım için onu bende çabucak buldular”<sup>38</sup> olmuştu. Yani niyeti gerçekten hırsızlık olsaydı daha kıymetli bir şey çalabileceğini ya da çaldığını çok daha iyi saklayabileceğini söylemiştir. Veyahut, niyeti Marion’a iftira atmak ya da onu hırsız konumuna sürüklemek olsaydı kendisini de şüphelilerden biri haline getirecek bu eyleme kalkışmazdı. Peki o halde Rousseau neden suçu için Marion’un adını vermiştir? Amacı zarar vermek değilse nedir? Bu soruların yanıtı da *İtirafklar*’da bulunabilir:

Hiçbir zaman kötü yüreklilik o kıyıca anda olduğu kadar benden uzak olmadı ve suçu bu mutsuz kıza yüklediğim zaman bunun nedeni, gariptir ama doğrudur ki ona karşı duyduğum dostluk oldu. O hep kafamdaydı, suçumu aklıma gelen ilk şeye yükledim. Onu kendi yapmak istediğim şeyi yapmış olmakla ve kurdeleyi bana vermiş olmakla suçladım, çünkü benim niyetim kurdeleyi ona vermektir. Ondan sonra ortaya çıktığını gördüğüm zaman yüreğim parçalandı, ama o kadar insanın varlığı pişmanlığımdan daha baskın çıktı. Cezadan pek korkmuyordum, asıl korktuğum utançtı; ama utançtan ölümden çok, cinayetten çok, dünyadan her şeyden çok korkuyordum.<sup>39</sup>

Rousseau’nun niyeti, Marion’a zarar vermek değildir; aksine, muhtemelen âşık olduğu bu genç kadın aklından çıkmadığı için yalan

<sup>36</sup> Rousseau, *a.g.e.*, s. 61.

<sup>37</sup> Rousseau, *a.g.e.*, s. 61.

<sup>38</sup> Rousseau, *İtirafklar*, s. 109.

<sup>39</sup> Rousseau, *a.g.e.*, s. 112.

söylemiştir. Ne var ki, *Yalnız Gezerin Hayalleri*'nde koyduğu ölçüte bakılırsa, kastı aldatmak olmadığı için aslında yalan da söylememiştir. Bu anlamda kişisel yargısı ile felsefi yargısı arasındaki gedik bir ömür boyunca yakasından düşmeyecektir. Aşkını itiraf edememenin verdiği rahatsızlık, utanç duygusuyla birleşince ortaya çıkan sonuç son derece korkunç bu “çocukluk hatası” olmuştur. Rousseau da hadiseyi “(...) bu yük hiç hafiflemeyen bugüne kadar vicdanım üzerinde kaldı ve diyebilirim ki bir çeşit kendimi bundan kurtarma isteği, itiraflarımı yazma konusunda aldığım karar üzerinde çok etkili oldu”<sup>40</sup> diye betimler.

### Sonuç

“Felsefi otobiyografi” tartışmasının temel soruları bağlamında yaklaşıldığında Rousseau'nun yapıtlarının yorumcular açısından hem tükenmez bir kaynak hem de bir çetin ceviz olduğu açıktır. Filozof, paradoksal düşünmeye yatkınlığıyla ve meseleleri ele alma tarzıyla “felsefi otobiyografi” türünün okurlarına son derece çekici bir hazine sunarken, bir yandan da okuma deneyimini farklı açılardan kuşatır. Öyle ki, apaçık bir iftira ve hırsızlık hadisesi, sonunda neredeyse düşünürü bir saniyelikliğine de olsa hak vermeyi düşünebileceğimiz bir felsefi soru silsilesine dönüşür. Bunun nedeni, basitçe Rousseau'nun retorik mahareti ya da hatasını örtbas etmek için suları bulandırma girişimi değil; Baggini'nin dediği gibi, kişisel yargının rasyonel bir akıl yürütmeyle yan yana yürüyebilmesidir. Bunları ayırmak hiç kolay olmasa da, Rousseau'nun çabası, üzerine düşünülecek önemli bir malzeme sunar.

Kanımcı bir filozofun otobiyografisi hemen hemen her zaman felsefi bir otobiyografi biçimidir; çünkü yazarlar kendileri hakkında yazarken neredeyse kaçınılmaz bir şekilde kendilerini gözler önüne sererler ve bir filozof bunu yaparken kişiliğini şekillendiren ve düşüncelerini etkileyen boyutlarını su üstüne çıkarır. Bu durum bir yazarın felsefi yapıtlarını okumadıkça açıkça görülmeyebilir; ancak yine de tüm bu ilişkiler görülmek üzere oradadır.<sup>41</sup>

Rousseau, *İtiraflar*'da detaylıca bahsettiği anısını kişisel bir hırsızlık ve yalan meselesi olmaktan çıkarıp *Yalnız Gezerin Hayalleri*'nde felsefi bir akıl yürütme sürecinin başlangıç noktası haline getirir. Bu akıl yürütmenin sonunda düşünürün “kendini temize çıkarma” çabasına alet edilip edilmediğine karar verecek olansa okurdan başkası değildir. Ne var ki, burada de Man'ın dikkatimizi çektiği bir uyarıyı kulağımıza küpe yapmak gerekir: “Rousseau'nun durumunda, yanlış okumaya hemen her zaman bir düşünsel ve ahlaki üstünlük havası eşlik eder, sanki yorumcular, en elverişli durumlarda, yazarlarındaki yanlış giden bir şey için özür dilemek ya da bir çözüm sunmak zorundalarmış

<sup>40</sup> Rousseau, *a.g.e.*, s. 112.

<sup>41</sup> Baggini, “Philosophical Autobiography”, s. 301.

gibi.”<sup>42</sup> Öyleyse, yapmamız gereken Rousseau’yu basitçe kınamak ya da –Berman gibi hırsızlıkları protesto şeklinde yorumlayarak– onun adına ahlaki mazeretler aramak değil, bir itirafın felsefi bir akıl yürütmeye dönüştüğü bu yürüyüşte okurunu nasıl kılavuzu, haritası ve güzergâhı daha baştan belli bir yola sokmaya çalıştığı üzerine düşünerek içgörü kazanmaktır. Rousseau, otobiyografiyi geçmişe ait bir iç dökümü olmaktan çıkarıp şimdiye bir tasarı haline getirerek deneyimine dair olası bütün yorum açılarını metninde barındırmaya çalışır; sanki okur yorumlama araçlarını belli bir perspektife daha taşımadan düşünür oraya çoktan varmış gibidir. Felsefi otobiyografi sorunu bağlamında onu eşsiz kılan tam da budur.

---

<sup>42</sup> de Man, *Körlük ve İçgörü*, s. 139.



## KAYNAKÇA

Baggini, Julian. "Philosophical Autobiography", *Inquiry*, cilt: 45, sayı: 3, 2002.

Barber, Benjamin R. "Rousseau and the Paradoxes of the Dramatic Imagination", *Daedalus*, cilt: 107, sayı: 3, Yaz 1978.

Berman, Marshall. *Özgünlüğün Politikası*, (çev. Nursel Yıldız), Sel Yayıncılık, İstanbul, 2016.

Damrosch, Leo. *Jean-Jacques Rousseau*, (çev. Özge Özköprülü), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017.

Darnton, Robert. *Büyük Kedi Katliamı*, (çev. Mustafa Yılmaz), Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015.

de Man, Paul. *Körlük ve İçgörü*, (çev. Ferit Burak Aydar ve Cem Soydemir), Metis Yayınları, İstanbul, 2008.

Rousseau, Jean-Jacques. *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, (çev. Sabahattin Eyüboğlu), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018.

Rousseau, Jean-Jacques. *Émile*, (çev. Yaşar Avunç), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019.

Rousseau, Jean-Jacques. *İtiraflar*, (çev. Kenan Somer), Işık Yayınları, İstanbul, 2016, s. 109.

Rousseau, Jean-Jacques. *Letter to Beaumont, Letters from Mountain and Related Writings*, (çev. Christopher Kelly ve Judith R. Bush), Darmouth College Press, Hanover ve Londra, 2001.

Rousseau, Jean-Jacques. *Yalnız Gezerin Hayalleri*, (Çev. Hasan Fehmi Nemli), Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2018.

Salkever, Stephen G. "Interpreting Rousseau's Paradoxes", *Eighteenth-Century Studies*, Cilt: 11, sayı: 2, Kış 1977-1978.

Starobinski, Jean. *Transparency and Obstruction*, (çev. Arthur Goldhammer), The University of Chicago Press, Chicago ve Londra, 1988.

Strauss, Leo. *Doğal Hak ve Tarih*, (çev. Murat Erşen ve Petek Onur), Say Yayınları, İstanbul, 2011.

Tütüncü, Fatma ve Tütüncü Koray, *Trajik Hissiyat Ütopik Siyaset, Jean-Jacques Rousseau'nun Edebi ve Siyasi Tahayyülü*, Metis Yayınları, İstanbul, 2019.

ROUSSEAU VE FELSEFİ OTOBİYOGRAFI  
Utku ÖZMAKAS