

ROUSSEAU'NUN “YALNIZ GEZENİN DÜŞLERİ”NDE MUTLULUK ARAYIŞI

Şevket Kadioğlu

Öz

“Aykırı” görüş ve düşünceleri ile tepkileri üzerine çekmiş olan Rousseau, çağdaşlarınca anlaşılmanmış, toplum içinde mutlu olamamış ve bu nedenle de yalnızlığı seçmiştir. Son yapıtı olan *Yalnız Gezenin Düşleri*'nde, kendini mutsuz eden toplumdaki kaçarak doğada yalnızlığına sığınan Rousseau, mutluluğu kendinde bulduğunu söylemiştir. Bu çalışma, son yapıtıdaki mutluluk arayışını sergilemeyi amaçlamaktadır. Mutluluk arayışı, hiç kuşkusuz bir mutluluk gereksiniminin ortaya çıkışıyla başlamaktadır. Rousseaucu mutluluk ahlâkının dinamikleri de bu mutluluğun çerçevesini çizmektedir. Mutluluk arayışına mutsuzluk deneyiminden yola çıkarak başlayan Rousseau'nun doğada, “özgür, tek başına” yaptığı gezintiler sırasında ve düşleri aracılığı ile tattığı mutluluk bir “ben” mutluluğudur. Zira o, kendine yeterli içinde, kendi varlığından beslenip, kendi varlığından tat almaktadır. Ama bu “ben” mutluluğu “bencil” bir mutluluk değildir. “Öteki”nin sorumluluğunu da yüklenmeye çağıran bir dinamik içerir aslında. “Ben” esinli, “ben” odaklı, “ben”i yücelten bu mutluluk atılımı ile Romantizm'in öncüsü olarak taçlanan Rousseau, bir yandan akıl-duygu karşıtlığını yenebilmiş, diğer yandan da “öteki”ne giden yolun “ben”den geçtiğini göstererek, bir anlamda, ben-öteki karşıtlığını aşmayı başarmıştır.

Anahtar Sözcükler

Mutluluk, “Ben”, Arayış, Yalnızlık, Doğa, Düş

The Search of Happiness in “The Reveries of The Solitary Walker” of Rousseau

Abstract

Rousseau, because of his “antithetic” perspectives and thoughts, collided with his age, was not understood by his contemporaries, could not achieve the mood of blissfulness within the society he was situated, hence, he desired solitude. In his ultimate opus “*The Reveries of the Solitary Walker*”, Rousseau, who evaded from the society that had posed him a great deal of misery and took sanctuary in his solitude in nature, declared that he had found happiness in himself. This work is designated for the particular purpose of unraveling and unfolding the search of happiness in this latest work that was created through the ending period of his life. His experience considering unhappiness, thus, also has a paramount role to play in his search of happiness. The happiness, Rousseau experienced, which was derived from the “free, solitary” promenades into the nature, and which was obtained through the reveries in which he lost himself during these trips, is a happiness of “me”. Because, he, in a self-sufficiency, nourished on his own existence, perceived this very same source; that is, his own existence. The happiness of “me”, however, is not identified as a “selfish” happiness. In fact, happiness of “me” has in its mould a dynamic calling for the commitment of the responsibility of the “other”. Rousseau, who was crowned as the pioneer of Romanticism with this progress of happiness inspired by “me”, focalizing on “me”, sublimating “me”, not only overwhelmed the polarity of feeling and reason, but also achieved in the journey beyond the contrariness of the “other” by demonstrating that the way toward the “other” passes through “me”.

Key words

Happiness, Search, “Me”, Solitude, Reverie, Nature

Giriş

18. Yüzyıl tüm dünyadaki etkileri tartışılmaz olan Fransız Devrimi ile sonuçlanan bir çağdır. İnsanlığın tarihsel süreç içerisinde sığrama yapması bu yüzyılda yaşamış filozof ve düşünürlerin aydınlık düşünceleri ışığında gerçekleştiği için gerek Fransa’da gerekse bütün dünyada bu yüzyıl

“Aydınlanma Çağı” olarak adlandırılır. Rousseau da, düşünceleri ve yapıtları ile bu çağda kalıcı etki bırakan düşünürlerden biridir.

Rousseau'nun yarattığı derin etki elbette ki nedensiz değildir. Gerek yaşamı gerekse düşünceleri ile “aykırı” bir insan oluşunun, insanlığın belleğine kazılmış olan ününde bir payı olduğunu sanmıyoruz. Hatta birçok eleştirmenin altını çizerek öne çıkardıkları ve aykırılığını dayandırmaya çabaladıkları ruhsal çalkantıları da değildir onu etkili ve önemli kılan. Onun kendine özgü, çağın düşünme kalıplarını, yerleşik ahlâksal, toplumsal ve dinsel değerlerini sarsan ayrıkçı düşüncelerinin onun bugün de ilgi odağı olmasında etkin olduğu elbette ki yadsınmaz. Ama onun yapıtları ve düşünceleri ile taçlandırılmış ününün günümüzde de ışıldamasını sağlayan, bir yol açıcı olmasıdır.

O halde Rousseau'nun yolunu açmıştır? Ya da neye yol açmıştır? Öncelikle, toplumsal ve siyasal alanda olmak üzere onun görüşlerinin Fransız Devrimi'ne katkısı dolaysız ve derin olmuş ve *Toplum Sözleşmesi* adlı yapıtının ortaya koyduğu kimi ilkeler Devrim'den sonra yayınlanan “İnsan Hakları Evrensel Bildirisi”nde de yer almıştır. Modern demokrasiye büyük katkı getiren bu yapıt günümüzde de siyaset kuramının temel kaynaklarından biri olmayı sürdürmektedir.

Dönemin filozof ve düşünürleri, kovuşturma, hapis, sürgün gibi yaptırımları göze alarak dini tartışmaya açmış, dinsel konuların dokunulmazlığına büyük bir darbe indirmişlerdi. Ama Rousseau'nun din eleştirisi oldukça gözü pek boyutlara ulaşmış ve *Emile ya da Eğitim Üzerine* adlı yapıtının yakılmasıyla sonuçlanmıştır. Bu yapıtın dördüncü kitabında yer alan “Savoie Rahibi'nin İnanç Bildirgesi” adlı bölümünde Rousseau “bireyin dini”, “devletin dini” ve “papazın dini” olmak üzere dine üç farklı açılım getirir. Rousseau, peygamberi olan dinler arasında hangisinin en iyisi ve en doğrusu olduğuna karar vermenin zorluğu nedeniyle, bireyin dininin, temel olarak evrenin yaratıcısı “Yüce Varlık”a inanmaya dayalı “doğal din” olması gerektiğini savunur. Onun kısaca ilkelerini koyduğu doğal din, aklıyla bulup yüreğiyle onayladığı, tapıncını ise istediği biçimde ve yerde yapabileceği akıl dini anlamına gelir. Bu çerçevede, bireyin ahlâkı da dininin ayrılmaz bir parçası olur. Ona göre ahlâk değerleri toplumla birlikte belirir ama bireyin ahlâklılığını vicdanı belirler. Vicdan da bireyde doğal olarak bulunan, her türlü denemeden önce gelen ve davranışlarına yön vererek iyiyi kötüden ayırmasında ve tutkularına egemen olmasında ona yol gösteren yetidir. Bu düşünceler kapsamında din ile ahlaki birbirine girişik değerlendiren Rousseau'ya göre din, “Yüce Varlık”a inanıp vicdanın sesini dinlemekten öte bir şey değildir. Görüldüğü üzere bu biçimde, boş inançları, tabuları olmayan bir dini korkusuzca savunan Rousseau bir anlamda aydınlanmanın yol açıcısı olmuştur.

Bilim ve ilerlemeciliğin el üstünde tutulduğu, yüceltiildiği bir yüzyılda, Rousseau, bu kavramların dile getirdiği yaşam dayanaklarını elinin tersiyle iterek karşıt konumda yer almıştır. Bu duruşuyla da yüzyılını sarsmış ve birçok siyaset adamı, yazar ve düşünürün tepkisini çekmiştir (Voltaire ve Diderot gibi). “Toplum Sözleşmesi”nin hemen başında dile getirilen “İnsan özgür doğar ama her yerde zincire vurulmuştur” (Rousseau, 1984: 14) görüşü ile de ilintili olarak, toplumun insanı bozduğunu söylemiş ve tercihini doğadan yana yaptığını her fırsatta vurgulamıştır. Ancak onun doğadan yana duruşu uygarlığa bütünüyle karşı olduğunu göstermez. Onun karşı olduğu daha çok, döneminin anlayışı ve

kalıp düşünceleridir. Vedat Günyol'un da belirttiği üzere "Rousseau'nun istediği insanın medeniyetten uzaklaşıp tabiata dönmesi değil, tabiatın ona verdiği meziyetlere dönmesidir; eğreti halleri bırakıp tabiiliği benimsemesidir." (Günyol, 1979: 103)

Bilindiği gibi 18. yüzyıl bir önceki yüzyılda Descartes'in düşüncede devrim yaratan "akılcılık" felsefesine yaslanmaktaydı. Bu yüzyılda akıl egemendir. Montesquieu, Voltaire, Diderot gibi birçok düşünür, bilimin ve aklın verilerine dayanarak dinsel ve toplumsal birçok önyargı, dogma ve karanlık düşünceye karşı savaş açmışlardır. Bu düşünürlerin çoğunluğu fizik ötesi konuları tartışmanın gereksiz olduğunu söyleyerek düşün sistemlerini aklın ve bilimsel yasaların ışığı altında oluşturmaya çabalamışlardır. Rousseau da fizik ötesi kurgularla ilgilenmemekle (Gökberk, 1985:327) birlikte kuru akılcılığın karşısında canlı duygunun ve doğanın kılavuzluğunda hareket ederek çağdaşlarından farklı bir çizgide düşün sistemini oluşturmaya çalışmıştır. "Kendinize iyi bir kılavuz mu istiyorsunuz daima tabiatın gösterdiği yoldan gidin" diyerek (Alıntılayan Günyol, 1979: 103) yüzyılın akılcı tortuları üzerine doğanın ve duygunun tohumlarını yeşertmeye girişmiştir. Bochet'nin (1997b: 34) incelemesinde de belirttiği üzere "Ansiklopedistler'in uygarlığın nimetlerini kutladıkları bir dönemde o tavrını doğadan yana koymuştur."¹ Yalnız romanlarına değil, diğer yapıtlarına da "ben"i katmış, yüreğinin sesine kulak vermiş, duygularının titreşimini yansıtmıştır. "Yalnız Gezenin Düşleri" adını verdiği son anlatı yapıtında, doğayı yüceltmekle, düş kurmayı geçmiş mutlulukları yeniden yakalamanın bir aracı olarak edebiyata sokmakla da romantizmin öncüsü olmuş ve bir sonraki yüzyılın büyük romantiklerine yol açmıştır.

Rousseau'nun çağına etkisi ve çağları aşır günümüze dek ulaşan yankısı bunlarla da kalmamıştır. *Emile ya da Eğitim Üzerine* adlı yapıtında çocuk eğitimine ilişkin ortaya attığı görüşler çağını derinden sarstığı gibi, daha sonraki yüzyıllarda da eğitim uzmanlarına ışık tutar. Ama "Emile"nin asıl başarısı, bizzat, N.J.H. Dent'in (1991: 170) *Rousseau Sözlüğü* adlı yapıtında altını çizdiği gibi "İnsanın gelişmesi için şartlar sağlandığında, hem kendisinin hem de başkalarının mutluluğu, iyiliği ve çıkarına yönelecek temiz bir doğası olduğuna dair inancı" dile getirmesi ile ilgilidir. Çocuğun yeteneklerini ön plana çıkarmaya odaklı modern eğitim anlayışında Rousseau etkisini kim yadsıyabilir?

Bu çalışma açısından *Emile Ya da Eğitim Üzerine* adlı yapıtının dördüncü kitabında yer alan "Savoie Rahibi'nin İnanç Bildirgesi" adlı bölümle ilgilidir. Bu bölümde yer verdiği düşünce ve görüşlerden dolayı Rousseau, hükümetin ve dinsel otoritelerin tepkisini üzerine çekmiş, kitap yakılmış, yazarı Fransa'yı terk etmek zorunda kalmıştır. Rousseau toplumdan uzaklaşma kararını da, yaşadığı bu tatsız olaylardan sonra vermiştir. Bu bölümün azgın tepkilere yol açan boyutu, Rousseau'nun Savoie Rahibi'nin ağızından, kendi ahlâk ve inanç anlayışının ilkelerini ortaya koymasındır.

Bu bölümün satır aralarında Tanrı, adalet, iyi(lik), kötü(lük) gibi kavramların birbirine girişik bir biçimde verilmiş olduğu dikkat çeker: "Tanrı'nın iyiliği kudretinden doğmuştur ve o, büyük olduğu içindir ki iyidir..."

¹ Kaynakçada Fransızca olarak yer alan yapıtların çevirileri bizim tarafımızdan yapılmıştır.

Tanrı, nizam, intizam ve ahenk âşıkıdır: Bu aşkına biz, iyiliği diyoruz. Tanrı, nizam, intizam ve ahengin koruyucusudur.” (Rousseau, 1956: 286,287) Bu satırlar, ahlâksal ilkelerle, dinsel ve inançsal ilkelerin sıkı sıkıya ilişkili olduğunu gözler önüne serer. “Her şeyden evvel iyi olalım, ondan sonra bahtiyar oluruz” (s.287) çağrısıyla da mutluluk anlayışının temel bir dinamiğini işaret eder. Demek ki Rousseau “Emile”in dördüncü kitabında, kabataslak da olsa, mutluluk ereğinin dinamiklerini ortaya koyuyor.

Yalnız Gezenin Düşleri Rousseau'nun kuşku götürmez dehasının en son örneğidir. Birçok eleştirmen onun ateşli ve tutkulu deyişinin, bu yapıtta duygulu, yumuşak ve lirik bir söyleme dönüştüğü konusunda birleşmektedir. Jacques Voisine ise (1964: 17) bu sonuncu yapıtı daha önce yazdıklarından ayrı bir yere koyarak, bu karşı kutupta duran yapıtın Rousseau'sunun, geçmişin acı ve korkularının artık son bulmuş olduğuna kendini inandırmasını bir yanılsama olarak değerlendirmektedir. Gerçekten de *Yalnız Gezenin Düşleri*'nde, Voisine'in savını doğrulayacak hatırı sayılır ölçüde örnek bulabiliriz. Bu da, onda var olduğu söylenen çelişik duyguların diğer yapıtlara olduğu gibi bu son yapıtına da yansımalarının bir sonucu olarak görülebilir. *Yalnız Gezenin Düşleri*'nin üçüncü gezintisinde “Hayatın çalkantısına ta çocukluğunda atılmış olan ben, bu dünyada yaşamak için yaratılmamış olduğumu ve gönlümün arzuladığı duruma asla gelemeyeceğimi deneyimlerimle erkenden öğrendim.” (Rousseau, 2004: 47) diyerek asla mutlu olamayacağına inanmış görünmekte, buna karşılık yine aynı gezintide içinde bulunduğu sakin ruh durumundan söz etmektedir: “İçinde bulunduğum ruh hali içinde kendimden memnun olmakla kalmayıp benim durumumda gerekli olan umut ve teselliye de buluyorum.” (s.62) Birçok Rousseau uzmanının “paradoksal durum” olarak değerlendirdikleri bu çelişik dışavurumları o değişken mizacına bağlamakta ve Sekizinci Gezintide bundan şu şekilde söz etmektedir: “bu başarının onurunu akla verirsem, büyük hata etmiş olurum, çünkü aklımın bu konuda hiçbir payı yok. Bütün bunlar güçlü bir rüzgârla dalgalanan ama rüzgârı dindiği anda tekrar sakinleşen değişken mizacımdan kaynaklanıyor.” (s. 158) Marcel Raymond'un (1986: 36) yorumuna göre ise bu karşı kutuplarda dolaşma bir “paradoks” zevki oluşturur ve rüzgarın esişine göre ya da cennet ya da cehennem kapısını açar.” *İtiraf*lar'ında ise bu çelişik ruh durumu şu cümlelerle yansıtılır: “ Hemen hemen birleşmez iki şey, nasıl olduğunu bilmiyorum ama bende birleşiyor.” (Rousseau, 1975: 99)

Yalnız Gezenin Düşleri'nin birinci gezintisinde Rousseau bu kitaba *İtiraf*lar adını verdiği yapıtının devamı olarak bakılabileceğini söyler. Bu da bizim sıkça *İtiraf*lar'a başvurmamız için yeterli bir gerekçe oluşturuyor. Zira *İtiraf*lar Rousseau'nun kendini iyi ve kötü yönleriyle, içtenlikle anlattığı bir yapıttır. Bu kitabı baştan sona ayrıntılı ve özenli bir biçimde incelediğimizde, yaşamda mutlu olmaya çalışan ama ona her yaklaştığında, önünde aşması gerekli uçurumlar, içine düşmesi olası çukurlar bulan, çağına, çağdaşlarına ters düşmüş **yalnız** bir insanın kendi içine akıttığı ve ancak sanat yoluyla başkalarına duyurmaya çabaladığı hıçkırığını duyarız. “İyi ve namuslu şeylere karşı sevgi dolu olan kalbim, hayatta masumluk ve mutluluktan başka bir şey görmediği zaman, arkasından felaketlerimin uzun zincirini sürükleyecek olan uğursuz anın esiğine varıyordum.” (s.222) Çağdaşları onu mahkûm etmişlerdi. Onun hıçkırığını paylaşan sonraki kuşaklar “kötülükleri karşısında inleyip, acılarına karşısında yüzleri kızararak” (s.11) onu aklamışlar mıdır bilemiyoruz. Ama

zamana karşı direnen bu soylu ve yüce yapıttan bir bilgelik dersi çıkarmışlardır umarız.

Yalnız Gezenin Düşleri'nin birinci gezintisi şu cümlelerle biter: “Attıkları çamurun tadını çıkarırlar; masumiyetimin keyfini çıkarmama ve son günlerimi onlara rağmen huzur içinde yaşamama engel olamayacaklar.” (Rousseau, 2004: 30) Acılı bir yüreğin bu içe dokunan mutsuzluk deneyimi bir mutluluk arayışı gereksinmesini ortaya koyar. Bu arayış da mutsuz eden ortamdan kaçmakla başlar. Kaçış ve arayış birbirlerini tamamlayan, besleyen dinamikler olarak bu süreçte elverişli ve üretken bir çekim alanı oluştururlar. Sarmal bir dinamiğin oluşturduğu bu girişimde, mutluluk arayışı kaçışın gerekçesi mi yoksa kaçış zorunluluğunun dayattığı bir seçimden mi kıvılcımlanıyor bunu saptamak güçleşir.

1 Rousseau'da mutsuzluk motifinin temel dayanakları

Bertrand Russell'e (1963: 173) göre “her mutsuzluk, şu ya da bu türlü bir ayrılığa, bir uyumsuzluğa dayanır. Bir başka yaklaşım ise mutsuzluğun kaynağını insanın elde edebilecekleri ile, istek ve özlemleri arasındaki zıtlığa, uyarısızlığa bağlamaktadır. İnsanın fiziksel ya da ruhsal bir bozukluktan duyduğu acıyı, çektiği sıkıntıyı ve rahatsızlığı da mutsuzluk kapsamı içinde değerlendirmek olanaklıdır. Tanım ve yaklaşım her ne olursa olsun, mutluluğun, insanın fiziksel ve ruhsal sağlığı ile bağlantılı olduğu yadsınamaz. İçlerine Rousseau'yu da katabileceğimiz kimi düşünürlere göre, tam ve saltık bir mutluluğa ulaşmak olanaksız olduğundan, mutluluk sanki bir ideal olarak tanımlanmak için vardır. Mutsuzluk da, hemen hemen herkesin yaşamının belli bir döneminde yaşadığı tanımlanmaya gerek duyulmayan bir gerçekliktir.

Rousseau'nun mutsuzluğunun kökeninde, büyük oranda psişik nedenlerin bulunduğuna ilişkin birçok eleştirmen görüş birliği içindedir. Marc Bochet de (1997b: 39,40) bunlardan biridir. Psişik düzlemde Rousseau'nun birbiri içine geçmiş nevrasteni (sinir zayıflığı), bıkkınlık ve melankolinin belirlediği bir ruhsal bozukluğun pençesinde kıvrandığını söyler ve yazarın hastalıklı yaratıldığına ve kader kurbanı olduğuna ilişkin takıntısı olduğuna dikkat çeker. Gerçekten *İtiraflar*'da (Rousseau, 1975: 13) “Sakat ve hasta olarak doğdum; annemin hayatına mal oldum, doğumum felaketlerimin ilki oldu” diyerek doğmuş olmayı bile bir talihsizlik olarak algılar ve mutsuzluğun kökenini oldukça derinlere dayandırır. Bütün bunlara aşırı coşkulu ve tutkulu kişiliği, değişken yapısı da eklenince, istedik ya da kaçınılmaz olması pek de önemli olmayan, hastalık düzeyindeki taşkınlığın elverişli düzlemi bir bakıma hazırlanmış olur.

Rousseau'nun çizgi dışı kalışında, kendini toplum dışına itilmiş duyumsamasında, insanlarla sağlıklı iletişimde, çağdaşı olan düşünürlerle yaşadığı iletişimsizlikte, dünyaya küskün duruşunda, ruh sağlığı biliminin “délire” (sayıklama) olarak tanımladığı ruh durumunun etkili olduğu yorumu yıllardır yapılmıştır ve yapılagelmektedir.

Rousseau'nun mutsuzluğuna yol açan yıkımlardan biri de, kendi ifadesiyle, Dijon Akademisi'nin açtığı bir yarışmada birinci seçilmesidir.. Konu şudur: “Bilimler ve Sanatların Gelişmesi Ahlakın Bozulmasına mı Yoksa Düzelmeye mi Yaradı?” O, bu yarışmaya katılımının kendi yıkımına yol açtığını şu sözlerle belirtir: “ O anda hapı yuttum. Ömrümün ve felaketlerimin geri

kalanı, bu şaşkınlık anının kaçınılmaz sonucu oldu.” (1975: 305) “Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev”in kazandığı gözle görülür başarı, Fransa’da büyük yankı bulur. Rousseau’nun parlak utkusu kimi dostlarını sevdirse de kimilerinin de kıskançlığını uyandırır. *İtiraf*lar’daki şu sözler ününün mutsuzluğuna yol açtığını açıkça vurgular niteliktedir: “Ama ad sahibi olur olmaz tek dostum kalmadı. Bu çok büyük bir mutsuzluktu, daha da büyüğü, bu adı alan ve bunun verdiği hakları sadece beni mahva sürüklemek için kullanan kişiler arasında bulunmak oldu.” (s.314) Kendisine karşı kıskançlık sergileyen, düşmanlık besleyen kişilerle arasına koyduğu mesafe onun toplumdaki ve insanlardan kopuşunun ilk durağı olur. Bu tutumuyla o, acımasız eleştiri ve yargıların odağı olsa da haksız da sayılmaz. Rousseau’nun dehasının ve yapıtlarının yarattığı yankının kıskançlık uyandırmasını gerçeğe yakın bulan Marc Bochet (1997a : 55), onun işkence saplantısının bu gerçeğe benzerlikte aranması gerektiğini savunur. Ama “düşmanlarım”, “işkencecilerim” dediği kişilerin sayısı birkaç tane ise, kuruntulu yapısı ve tutkulu düş gücü bunu bir orduya dönüştürür. Söz konusu söylevdeki söylemleriyle eylemlerini tutarlı kılmak adına kendisinin “yenilenme” (reform) adını verdiği bir dizi kökten kararlar alır ve uygulamaya girişir. *İtiraf*lar’da bu yenilenme girişimini şu cümlelerle dile getirir: “Reformuma kılık kıyafetimden başladım: yaldızlı ve beyaz çorapları bıraktım, değirmi bir peruka taktım, kılıcı çıkardım, olağanüstü bir sevinçle kendi kendime “Tanrı’ya şükür, saatin kaç olduğunu bilmeye artık ihtiyacım olmayacak” diyerek saatimi sattım.” (Rousseau, 1975: 314) Adı geçen “yenilenme” yalnızca görüntüyü içermemektedir. Ahlâksal boyutu da kapsaması mutluluk arayışı sürecinde önemli bir dönemeç oluşturur niteliktedir. *Yalnız Gezenin Düşleri*’nin üçüncü gezintisinde “ Üstelik, terk ettiğim her şeyi değerli kılmış olan tutkularla arzuları da kalbimden söküüp attım”(Rousseau, 2004: 50) diyerek “yenilenme”nin ahlâksal yönünü de açıkça vurgular. Ne var ki bütün bu “yenilenme” atılımı insanlarla arasındaki uçurumu daha da derinleştirir. Hakkı ya da haksız, kimi insanların hakkında verdikleri “kaçık” yargısını pekiştirir. Çok yönlü bir bakışla konuya yaklaşınca, Rousseau’nun kendi mutsuzluğunu hazırladığı da düşünülebilir. Bu mutsuzlukta kendi payının daha büyük olduğu da öne sürülebilir. Kimi zaman “acı”ya davetiye çıkardığı doğru olabilir, ama isteyerek kendi yıkımına neden olabilecek kadar bir ruhsal bozukluk örneği sergilemesi mümkün değildir. Mutsuzluğuna neden olmuşsa bile bunu isteyerek yapmadığı açıktır. Bu dolayında *Yalnız Gezenin Düşleri*’ndeki mutluluk arayışı gereksinmesinin, katlanılmaz bir mutsuzluktan kaçışın ardından belirlediğini söyleyebiliriz. Başlangıçta o, bilinçli olarak, mutluluğu amaçlamıyorsa da, mutsuzluktan kaçışın gizil bir mutluluk istemini barındırdığı açıktır. Birinci Gezinti’de “ne yapabilirim?” diye düşündükten sonra “onlara rağmen mutlu olmam, onlara verebileceğim en büyük cezadır” (s.123)diyerek mutluluk arayışına girişir. Kişisel “yenilenme” dediği girişimden sonra, Rousseau’nun mutluluk objesini tam olarak belirleyememesinin mutsuzluğunu daha da derinleştirdiğini söylemek olanaklıdır. Ruhunda açılmış olan bu çatlak, çevresine, insanlara karşı hiç de dostça olmayan duygularla doldurulur. Toplum içinde yaşadığı mutsuzluk kendisi için beslenen kıskançlığın itkisiyle aşırı bir ivme kazanır. *İtiraf*lar’da (1975: 313) bu durumu şu cümlelerle yansıtır: “Kıskançlıklarını üzerime çeken şey, edebiyat alanındaki ünlülüğümden çok, çağını burada belirlediğim kişisel reformum oldu; yazma sanatında ün

kazanmamı belki hoş görürlerdi, ama tutumumla onları tedirgin eder görünen bir örnek vermeme hoş görmediler.”

Eğer Rousseau'nun, ilerleyen sayfalarda sözünü edeceğimiz kendi varlığından kotardığı mutluluğa “ben mutluluğu” adını vermek doğru olursa, toplum içinde yaşadığı mutsuzluğa da “o/onlar mutsuzluğu” demek pek yersiz kaçmaz. Şimdiye değin, bu yazıda, Rousseau'nun yalnızlığı sevdiğinden, onu yücelttiğinden söz edilmedi. Yalnızlığı ile bu denli içli dışlı biri için dış dünya (bunu toplum anlamında kullanıyoruz) yalnızlıkta bulunduğu dinginliği bozan öğelerdir. *İtiraflar*'da (1975: 313) “ben dostluk için doğmuştum. Uysal ve yumuşak mizacım kolayca besliyordu” cümleleriyle dostluğa yatkınlığını belirtir ama dostluklarının da, kuşkucu yapısı nedeniyle, pek kalıcı olmadığı yine *İtiraflar*'ından anlaşılır. Başlangıçta dostum diye nitelendirdiği kişilerin sonradan düşmanlar öbeğinde anılmaları Rousseau için pek de şaşırtıcı bir durum değildir. “Kaderim her zaman böyle oldu ne zaman iki ayrı dostumu birbirine yaklaştırdıysam, hiçbir zaman bana karşı birleşmekten geri kalmadılar” (1975: 343) diyerek dostlarının ona yüz çevirmelerinde kendi payını görmezden gelmeye çalışır. Ona göre başkaları, ya zengin oldukları için, ya düşüncelerini paylaşmadıkları için, ya başarısını kıskandıkları için, ya da kendisine karşı kurulduğunu ileri sürdüğü komplonun suç ortağı oldukları için istenmeyen kişi ilan edilmişlerdir. “Düş gücü kolayca ateş alan” biri için başkalarından “acımasızlar”, “işkenceciler”, “canavarlar”, “mezar kazıcılar” yaratmak pek de zor olamıştır. M^{me} D'Epinay, filozof David Hume, Diderot gibi kendisine yardım eli uzatanlarla bile sonradan bozmuş, ona hem “ana” hem sevgili olan M^{me} de Warens, yazar Bernardin Saint-Pierre, karısı Thérèse Levasseur ve yaşamının sonlarına doğru kendisine Ermenonville'deki konutunu açan Marquis de Girardin gibiler dışında kalıcı pek fazla dostu olmamıştır.

Rousseau, çevresindeki insanların kendisine karşı ortak bir komplo oluşturduklarına inanır. Söz konusu ortak birliğe *Yalnız Gezenin Düşleri*'nde de sık sık değinir ve “İkinci Gezinti”de bununla ilgili olarak şunları söyler: “Devletin bütün yöneticilerinin, kamuoyunu yönlendirenlerin hepsinin, bütün etkili ve yetkili kişilerin, alttan alta bana dış bileyenlerin arasından sanki özel bir dikkatle seçilip bu ortak komploya dahil edilmesiydi, yani bu evrensel anlaşma tesadüf olamayacak kadar sıradışıydı.” (Rousseau, 2004: 42) “Sekizinci Gezinti”de yine bu evrensel anlaşmaya değinen Rousseau, kendini “sevgiye ve saygıya lâyık” gördüğü halde aniden “korkunç bir canavara dönüştürüldüğünü” dile getirerek “onlar” mutsuzluğuna sürekli vurgu yapar.

Olmak istediği ile olduğu arasındaki karşıtlığın, çelişkinin doğurduğu büyük mutsuzluğu da yaşar Rousseau. İnsanın çelişkilerinden kurtarılmasıyla, mutluluğu yolundaki engellerin kaldırılmış olacağını düşünen Rousseau, ne yazık ki yaşamının son dönemine kadar (“Yalnız Gezenin Düşleri”ni yazdığı döneme kadar) bu çelişkiyi yaşamış ve kısa süren mutluluk soluklanmaları dışında, gerçek mutluluğu yakalayamamıştır. Niyetle eylem arasındaki çatışkının onu gerçek işkencecilerinden daha fazla mutsuz ettiği söylenebilir. *İtiraflar*'ın yazılışı nedeni yalnızca kendini gelecek kuşaklar gözünde aklamak değildir. Kendini örnek gösterme düşüncesi de söz konusudur. “Benzerlerime doğanın tüm doğruluğu içinde bir insanı göstermek istiyorum ve bu insan da ben olacağım” (1975: 11) derken amaçladığı bu düşüncedir. *İtiraflar*'da niyet ile

eylem arasında bölünmüş bir Rousseau görmek hiç de zor değildir: insanları sevebilecekken onlardan nefret etmiştir, iyi olmayı istediği halde kötü olmuştur, yalandan tiksindiği halde yalan söylemiştir, hırsızlığın yüz kızartıcı bir eylem olduğunu bildiği halde çalmıştır. “Emile Ya da Eğitim Üzerine” adlı yapıtında çocuğun eğitiminde ailenin önemini belirtirken, kendi çocuklarını kimsesiz çocuklar yurduna bırakmıştır. Ne ki doğru bulduğunu yapamayınca, yaptığına gerekçe göstermeyi yeğlemiştir: yalanı utangaçlığından, hırsızlığı sevdiği birinin hatırını kıramadığı için yaptığını ileri sürmüştür. (s. 33) Toplum kurallarına, ahlâka, terbiyeye aykırı davranışları için de gerekçesi vardır: “Kötü yönetilmiş iyi duygular” (s. 33) ve “kötüyü daha kötü yapan hayal gücü.” (s.301)

Niyet-eylem çatışmasının biçimlendirdiği gergin Rousseau yaşadığı acıyı, başkalarına yönlendirerek, çevresindekileri kırarak, hafifletmeye çalışmış ama bu durum onu daha da mutsuz kılmıştır. Ne ki, niyet-eylem çelişkisi yapıtlarına olumlu yönde yansımış ve birçok romanında ülküsel kahramanların ortaya çıkmasına yol açmıştır. O, olmak istediğini bu kahramanları ile betimlemeye çalışmış, bu baş kişilerde kendini bulmayı amaçlamıştır. *Emile Ya da Eğitim Üzerine*'nin Emile'i, *La Nouvelle Héloïse*'in, Saint Preux'sü ve diğerleri hep aslında olmak istediği tiplerdir. Diyebiliriz ki Rousseau, niyet eylem çelişkisini bir bakıma sanat yoluyla aşmayı başarmıştır.

Niyet-eylem çatışmasının mutsuz kıldığı, istemediği halde, toplumun da kendisinin de onaylamadığı davranışlar sergileyen “yalnız gezen”, Altıncı Gezinti’de belirttiği üzere, “yaratılışına uygun bir şekilde özgür, gizemli, insanlardan uzak biri olarak kalsaydı, iyilikten başka bir şey yapmayacaktı.” (Rousseau, 2004: 116) Peki o zaman yaptığı iyiliğin ahlâksal bir değeri olur muydu? Bu iyiliğin kime, ne yararı dokunurdu? Bedia Akarsu (1982: 14) “yeryüzünde tek başına yaşayan bir insanın ahlâkından söz edilebilir mi? Kime karşı davranışlarında ahlâklı ya da ahlâksız olacak?” diyerek sanki Rousseau’ya karşı bir tez ortaya kor. Kendisi de zaten *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* adlı yapıtında “Bu durumda olan insanların (doğa durumundan söz ediyor) arasında hiçbir ahlâki ilişki ya da kabul edilmiş görevler olmadığı için iyi ya da kötü olamazlardı” (Rousseau, 1982: 134) der. Onu toplum karşısı yapan etkenlerden birinin de toplum içindeyken “iyi” olamaması çıkarsaması çok mu yanlış olur acaba? “İnsan doğuştan iyidir, onu toplum bozar” savı çok ünlü olan Rousseau’nun toplumdaki kaçışının nedeni, “iyi niyet”ine karşın toplumun, başkalarının onu kötü eylemlere sürüklemesi olabilir mi? Niyet-eylem çatışmasında faturayı topluma kesen Rousseau, dolayısıyla bu çatışmanın doğurduğu vicdan acısını ve mutsuzluğu da topluma bağlamış görünüyor.

Ona göre, doğa durumundayken, (l'état de nature) ve yalnızken kendini sevmeye (amour de soi) duygusuna göre davranan insan, toplum içinde yaşamaya başlayınca öz sevgisi (amour propre) duygusuna göre davranışlar sergiler. Rousseau’nun düşünce evreninde, “kendini sevmeye” insanı doğal yönelimleri ile davranmaya çağıran, aklın ve acıma duygusunun kılavuzluğunda onu mutlu olacağı biçimde davranışlar sergilemeye iten duygudur. Oysa “öz sevgisi” başkaları ile ilişkisi içinde gelişir. İnsanın türdeşleri üzerinde üstünlük kurma, onlar tarafından beğenilme, türdeşlerini kendisine bağımlı kılma istekleriyle belirir. İnsanlar arasında, tutkuların kötücül etkisiyle, kıskançlık, boş gurur, nefret, düşmanlık gibi duyguların öne çıkmasına yol açar. Doğal olarak, sonuç mutsuzluktur. Mutluluk varsa da bu, bir başkasının mutsuzluğu karşılığındadır.

Marcel Raymond'un (1986: 137) bu konuya ilişkin değerlendirmesi dikkate değerdir. O'na göre, Rousseau'nun mutsuzluğunun diğer bir kaynağı **dışarıdır**, yani toplumdur. Mutsuzluk ona başkaları yoluyla ve başkalarının dayattığı yabancılaşma ile ulaşır. Böylece, mutsuzluktan kaçmak için yalnızlığı seçer. Marc Bochet (1997a: 54) yalnızlığın, Rousseau'da, kendine dönüş çizgisinde bir devingenlik gösterdiğini vurgular ve “gerçekten de bir sürgün gibi yaşanan dışarının zorladığı bir yalnızlıktan, kendisi tarafından bir sığınak gibi arzulan bir yalnızlığa varacak” der. (s.54) İşte *Yalnız Gezenin Düşleri*'ndeki yalnızlık istendik bir sığınak yalnızlığıdır ve bu türden bir dinamik içerir.

2 Yalnızlıkta Mutluluk Arayışı:

2.1. Mutluluğun Ahlâksal Dinamikleri

Mutluluk ile ahlâk arasında dolaysız bir ilişkinin varlığı kuşku götürmez bir gerçektir. Zira toplumda, insanı mutlu kılan davranış ve eylemler ahlâka uygunluğu ile değer kazanır. Yalnız, iyi-kötü değerleri açısından birbirlerini ters düşen iki ayrı durum söz konusudur. Bu değerlemeler yürürlükteki ahlâk yasaları veya verdikleri haz ve mutlulukla ölçülegeldikleri için ya ahlâka uygun olan, ya da insana mutluluk veren “iyi” olarak değerlendirilir. Ama insana mutluluk/haz veren her şey genel ahlâka uygun mudur? Bütün insanlarda her çağda, her toplumda var olduğu düşünülen genel ahlâk kuralları dışında, toplumdan topluma, çağdan çağa ahlâk kuralları değiştikçe iyi-kötü kavramlarına yaklaşımlar da değişmiştir. Zira Bedia Akarsu'nun (1982: 11) vurguladığı üzere, “toplumun yapısı değiştikçe davranış biçimleri üzerindeki ahlâk değerlemeleri de değişiyor.” Böyle olunca da ya toplumun düşünce yapısına, yaşayış biçimine ve dinamiklerine uygun ya da bunlardan bütünüyle ayrı mutluluk yönelişleri ve beklentileri ortaya çıkabiliyor. Örneğin, Akarsu (s.21) bütün Antik Çağ etik'inin Eudaimonist karakterli olduğunu söylüyor ve eudaimonisme'i de “insan eylemlerinin en son ereği olarak mutluluğu gören anlayış” olarak tanımlıyor. (s.21) Demokritos'a (İ.Ö. 460–370) göre “insan yalnız iyi olandan sevinç duyar, kötüyü yapmak şöyle dursun istemez bile” (Gökberk 1985: 9) Demokritos da eudaimonisme'in babası sayıldığına göre eudaimonist mutluluk yaklaşımı iyi odaklı bir yaklaşım oluyor. Epikuros (İ.Ö.341–270) ise en yüce değer, ruhun sarsılmazlığı durumu olan mutluluk söylüyor ve bu mutluluğa “en yoğun olan hazla değil sürekli olan ve bütün yaşam boyunca sürebilecek olan hazla” (Akarsu 1982: 21) erişilebileceğini ileri sürüyor. Gökberk'in aktardığı üzere (1985: 151) Sokrates (İ.Ö.470–399) ve onun görüşlerini savunanlara göre “erdem bilgidir; kimse bile bile kötülük işlemez; insanın bilgisi arttıkça suçtan da uzak durur, dolayısıyla en yüksek amaç olan mutluluğa, insan kendi gücü ile bilgisini olgunlaştırmakla ulaşabilir.” Zenon tarafından kurulan stoacılık akımına göre en yüce değer erdemdir, insanın mutlu olabilmesi için erdemli olması yeterlidir, çünkü erdem mutlu olabilmenin bütün gereklerini içerir. Tek tanrı lı dinler dönemine geçilince mutluluk anlayışında da değişiklikler gözlenir; zira bu dinlerde öne çıkan öbür dünya mutluluğudur. Skolâstik felsefenin en önemli temsilcilerinden Aquino'lu Thomas'a göre, “ancak özgür olan akla dayanan düşüncelerden doğan eylemler iyidir, eylemlerimiz Tanrı tarafından yaratılmış olan nesnelere değer düzenine uygunsuzsa iyidir” (Gökberk: 173). Thomas, en son amaç olarak sonsuz mutluluğu, yani öbür dünya mutluluğunu görüyor ve buna da insanın ancak Tanrı'nın irade ve yardımıyla ulaşabileceğini vurguluyor.

Rönesans döneminde “dinlerin her birini ancak göreceli olarak doğru kabul eden”(s.207) doğal din akımına göre, insan, mutluluğa ancak aklın kılavuzluğu ve doğa yasalarının önderliğinde ulaşabilir. 17. yüzyılda “Rasyonalizm”in öncüsü Descartes mutlu olmayı sağlayan temel ilke olan erdem insanın tutku ve duygulanımlarına egemen olması, ruhunu bunlardan arındırmasıyla elde edebileceğini söyler. Descartes’e göre iç itilimlerle davranan insan, ancak kalıcı olmayan hazlara ulaşır bu da insana sonradan tiksinti verir ve onu mutsuz eder.

Rousseau’nun çağı olan 18. yüzyılda ise mutluluk anlayışı 17. yüzyılın İngiltere sinde “ego”yu öne çıkaran ve insanın türdeşleriyle savaşını onun doğasına bağlayan Thomas Hobbes ile, doğuştan her insanda türdeşlerini sevdiiren bir duygu olduğunu söyleyen Richard Cumberland’ın görüşleri çerçevesinde biçimlenir. Yani, 18. yüzyılın mutluluk anlayışı hem benci (egoist) hem de özgeci (altruist) eğilimler içerir. Bu dolayımnda en çarpıcı örnek Antony Shaftesbury’dır. Ona göre “altruist duygular, tıpkı egoist duygular gibi doğaldırlar, asıldırler, doğuştandırlar.” (Gökberk 1985: 370) Evrenin uyumlu ve güzel bir bütün olduğunu vurgulayan Shaftesbury, benci ve özgeci duyguların uyumuna dikkat çeker. 18. Yüzyıl Gökberk’in (s.372) deyişiyile, toplumun gelişmesi, insanlığın ilerlemesinde kötülüğün de kaçınılmaz olduğunu ileri süren Bernard de Mandeville gibi düşünürlerin varlığı açısından oldukça alaca bulaca(hétéroclite) bir yüzyıldır. Bu bağlamda bir başka örnek, mutluluğa olabildiğince fazla hazza ulaşmakla erişilebileceğini savlayan Claude-Adrien Helvétius’tur. Yine bu yüzyılda, John Locke ahlâk bilincini yetkeye bağlamış, David Hume ise ahlâksal davranışın odağına duygudaşlık (sempati) ilkesini koymuştur. Bu çeşitlilik içinde toplumun bütünü için yarar getiren davranışları erdem olarak niteleyen bu Aydınlanma Çağı’nda genel bir inanış vardı o da, “uygarlığın amacının insanın mutluluğunu sağlamak olduğu, uygarlık ilerledikçe insanın daha ahlâklı dolayısıyla daha mutlu olacağı idi.” (Gökberk 1985: 373)

Bu renklilik ve çeşitlilik arasında, kuşkusuz, uygarlığa karşı olduğu bilinen Rousseau’nun ayrı bir yeri vardı. Her şeyden önce o, ne bildiğimiz anlamda bir filozof ne de ahlakçıdır. Marcel Raymond’un (1986: 198) alıntılıdığına göre, o “ben bir ahlakçı değilim sadece gözlemciyim” demektedir. “Emile”de ahlâk konusuna değinmekle birlikte sistematik bir ahlâk anlayışı geliştirdiğini söyleyemeyiz. Onun mutluluk ahlâkı da toplumsal olmaktan öte bireyseldir.

Rousseau *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev* adlı yapıtında bilim ve sanattaki gelişmelerin “ruhlarımızı bozduğunu” (Rousseau, 2007: 11) toplumu mutlu etmediğini ileri sürmüştür. Ona göre insan “doğa durumu”nda iken mutlu idi. “Doğa durumu”nda insan yalnız yaşıyor, kendi kendine yeterli içinde özgürlüğünün tadını çıkararak mutlu bir yaşam sürüyordu. Bu durumda özgür olmak mutlu olmak için yeterli oluyordu. Uygarlık ilerleyip toplumlar geliştikçe, insanın özgürlüğü başkalarının özgürlükleriyle sınırlanmış, insan kendine yeterli olmaktan çıkmış ve doğa halinde iken tattığı mutluluğu yitirmiştir. Zaten, insanın gereksinimleri arttıkça, özgürlük mutluluğun tek belirleyeni olmaktan çıkmış ve insanlar o “Altın Çağ” mutluluğunu sonsuza dek yitirmişlerdir. Rousseau da, başlangıçta özel yeteneklerin etkisiyle insanlar arasındaki eşitliğin bozulduğunu ve özel mülkiyetin kutsanmasının bu eşitsizliği daha da artırdığını öne sürmekte ve bunun da mutsuzluğu daha da körüklediğini savunmaktadır: “Doğa halinde hemen hiç bulunmayan eşitsizlik, gücünü ve artışı bizim yeteneklerimizden,

insan aklının ilerlemesinden alır; ve sonunda mülkiyetin ve kanunların yerleşmesiyle sabitleşir ve yasallaşır.” (Rousseau, 1982: 207)

“Kendini Sevme”(amour de soi) ve “öz sevgisi” (amour propre) kavramları Rousseau'nun, “doğa durumu”undaki ve toplum içindeki insanı yönettiğini ileri sürdüğü itkilere verdiği isimdir. Ona göre insan doğa durumunda iken kendini sevme duygusuyla davranır. *Emile Ya da Eğitim Üzerine* adlı yapıtında bu konu ile ilişkili olarak şunları söyler: “Kendini sevme hissi, daima hem iyi hem de tabiata uygundur. Herkes, tabii olarak kendini korumakla vazifelidir. Bu sebeptendir ki, insan ihtimamlarının ilki ve en mühimi kendi benliğini korumak içindir.” (Rousseau, 1956: 208) Rousseau'ya göre “doğa durumu”ndaki insanı iyi olmaya bu duygu iter. Bu duygu ile davranan doğal insan, başkaları ile ilişki sonucunda ortaya çıkan çekememezlik, kıskançlık, rekabet, boş gurur, beğenilme arzusu gibi duygulara yabancı olduğundan, eylemlerinde bilinçli bir kötülüğe yönelik değildir. Zira kendi gereksinimlerinin karşılansması ile yetinir. Oysa toplum içinde başkaları ile ilişki kurmak zorunda kalan insan, beğenilme, kıskançlık, kendini üstün görme gibi duygu ve tutkuların etkisiyle, “kendine lüzumlu olan ihtiyaçların teminini kâfi görmez.” (s.209) İşte, toplumsal insan öz sevgisinin itkisiyle davrandığı için davranışlarında kötülüğün yansımaları ile karşılaşmak olanaklıdır. “Bu tahlilden anlıyoruz ki *diyor Rousseau*, yumuşak ve makbul insanlar, kendini sevme hissinden, haşin ve menfur insanlar da izzetinefisten (öz sevgisi) doğuyorlar.” (s. 208) O halde ona göre, “insanı iyi yapan, ihtiyaçlarının az oluşu ve az gösteriş yapmak isteyişidir.” Buradan Rousseau, toplumun insanın gereksinimlerini çoğaltıp çeşitlendirerek sadece gerekli olan ihtiyaçlarının giderilmesi ile yetinen doğal insanı bozduğu düşüncesine varmaktadır.

Doğal insanla toplumsal insanın davranışlarından yola çıkarak, iyilikle erdem ya da ahlâklılık kavramlarının da Rousseau'da değişik yönsemeler içerdiğine tanık olmaktadır. Leo Strauss (1984: 83) son dönem yapıtlarında onun açıkça iyilik ve erdem arasında bir ayrım yaptığına dikkat çekerek, iyiliğin (la bonté) doğal insana, erdem ya da ahlâklılığın da yurttaş nitimini almış, bir devletin yetkisi altındaki insana verilebileceğini söylüyor. Zira erdemli insan bir toplumsal uzlaşıya imza atmış kişilerin de çıkarını gözetmek durumundayken, iyi olan doğal insan yalnızca kendisi için iyidir ve iyi olmaktan mutluluk duyduğu sürece iyidir. Oysa toplumsal insan, başkalarına karşın, onların mutluluğunu ve çıkarını da gözetecek ölçüde “ahlâklılık” sahibi olabiliyorsa, kendini yöneten öz sevgisinin Rousseau açısından belli bir aşamada evrilerek yurttaşın erdemli olmasına katkı yaptığı söylenebilir. Bu durumda Nemutlu'nun da (1985: 83) söylediği gibi doğal eğilimleriyle değil erdem buyrukları doğrultusunda davranacak ve mutlu olabilecektir. Rousseau'da “izzetinefis (amour propre) faydalı bir vasıta, fakat tehlikelidir. Kullanan eli ekseriya yaralar ve kötülük yapmadan nadiren iyilik yapar”(Rousseau, 1956 : 244) diyerek kavrama değişik bir açılım kazandırır. Rousseau'ya göre, toplumsal uzlaşıyla, içgüdülerin ve toplumsal tutkuların yerlerini hakseverliğe, yalnızca bireyin gücünün belirlediği doğal özgürlüğün yerini ortak istemle sınırları çizilmiş özgürlüğe, güce ve haksızlığa dayalı özel mülkiyetin yerini de eşitsizliği azaltan mülkiyet anlayışına bıraktığı bir toplumsal düzen içinde, birey, öz sevgisiyle davranırsa bile kötülük yapmadan iyilik yapar. Bu yaklaşımdan biz, onun *Toplum Sözleşmesinde*

ilkelerini ortaya koyduğu, ülküsel toplum ve devlet anlayışının sınırlarının çizilmesinde ahlâksal kaygıların da belirleyici olduğunu çıkarıyoruz. Onu derinliğine incelememiş kimilerinin haksız yere eleştirirken ileri sürdükleri gibi, Rousseau hiçbir zaman, ilkel doğal duruma geri dönüş özlemini ne duymuş ne de dile getirmiştir. Uygarlık ilerledikçe, toplum düzeni içinde yaşamının kaçınılmaz bir gereklilik olduğunu yadsımaz. Böyle bir toplumsal örgü çerçevesinde içgüdüleriyle davranan varlığın yerini “ahlâki” varlığın aldığını belirterek örgütlü toplum ve devletin bu duruma göre düzenlemeler yapması gerektiğini vurgular. Toplumsal uzlaşılı ile oluşturulmuş hakseverliğe dayalı bir toplumda, eğitimle uygarlıktaki gelişmelerin zararlı sonuçları ortadan kaldırılabilir, insan, yeniden doğa durumundaki saflığına yaklaştırılabilir. Böylece insanın mutluluğu güvence altına alınabilir. Rousseau'nun savunduğu ve *Emile Yada Eğitim Üzerine* adlı yapıtında ileri sürdüğü düşünce budur. “Bu faziletin kökünün herkeste bulunduğunu” (Rousseau, 1956: 254) anımsatan düşünür, sözü edilen toplum içinde bireyin öz sevgisini seve isteye başkalarına yayarak erdeme dönüştürebileceğini vurgular.

Rousseau'da mutluluk anlayışının bir başka dinamiği “doğal eğilimler”e göre davranmaktır. Gerek *İtiraf*'da ve gerekse *Yalnız Gezenin Düşleri*'nde doğal eğilimleri yoklamak gerektiğini sıkça dile getirerek kalbinin ona emrettiği ahlâk çerçevesinde davranmaya özen gösterir. Oysa yaşadığı topluma uygun tek ahlâkın “hacıyatmaz ahlâki (la morale du bilboquet) “(Rousseau, 1975: 175) olduğundan yakındır. Hiçbir şeyde düşüncesini belirtmemeye dayalı böyle bir ahlâk uyarınca davranan insanların daha az kötü olacaklarını savunur. Tabii susarak ve her şeyi kabullenerek yaşamını sürdürmekle erdemli olmayı becerebilirse... Doğal eğilimlere göre davranma ilkesinin toplum içinde geçerli olmayacağı açık. Doğal eğilimleri ve istekleri özgürlüğün araçları olarak gören Rousseau bu özgürlüğü istediğimiz gibi kullanarak nasıl kötü olmaktan sakınacağımızı söylemez ama, *Yalnız Gezenin Düşleri*'nin Altıncı Gezintisi'nde asıl özgürlüğün” insanın yapmak istemediğini yapmaması” (Rousseau, 2004: 119) anlamına geldiğini belirterek bu çelişik durumu adeta ödünlemeye çalışır. Rousseau'nun bu ilkeyi *Yalnız Gezenin Düşleri* adlı yapıtında daha vurgulu bir biçimde ortaya sermesi, bu ilkenin toplumdaki uzak yaşayan insan için daha uygun olduğu tezini güçlendiriyor. Dördüncü Gezinti'de (s. 78), Altıncı Gezinti'de (s.109, 117), Yedinci Gezinti'de, (s.121) Sekizinci Gezinti'de (s.157) “eğilimlerine uymaktan başka bir davranış kuralı olmadığı”nı (s.121) belirterek onu yönlendiren gücün eğilimleri olduğunu sıkça vurgular. Yalnız, duyguları için söylediği kanımızca eğilimleri için de geçerlidir. Zira Dokuzuncu Gezinti'de “Bu yalnızca duylardan kaynaklanan bir zevk olsa da bunun mutlaka ahlâki bir sebebi vardır” açıklaması onun zevklerinde bir “hedonizm” güdücülüğü arayanlara yanıt verir.

Rousseau “Üçüncü Gezinti'de “mutsuzluk çok büyük bir öğretmendir” der. Gerçekten onun mutluluk arayışında mutsuzluk deneyimi önemli bir dönemeçtir. Mutsuzluğuna yol açanlar kendisinin belirttiği üzere işkencecileri, düşmanları, toplum içinde yaşamın bütün zevkini yüreğinden çekip alanlar, evrensel komplonun işbirlikçileri, etkili ve yetkili kişiler, kısacası, yakın veya uzak çevresidir. O, bu mutsuzluk deneyiminden kendince değişik biçimlerde yararlanır. Öncelikle, yapabileceklerinin en kötüsünü yaptıklarına inandığından daha kötüsünü yapamayacakları düşüncesine varır. Bunu şöyle dile getirir: “fakat

kaynaklarının hepsini önceden tükettiler, bana hiçbir şey bırakmamakla, kendilerini de her şeyden yoksun bıraktılar. Beni boğdukları iftira, alay rezalet ve kötülükler ne artabilir ne de azalabilir.” (Rousseau, 2004: 23) Ardından, kaderine boyun eğmesi gerektiğine inanır ve bunu şu biçimde belirtir. “Zamanın ve aklın, bana mutsuzluğumu hissettirerek ortaya çıkardığı hazin gerçek, bu durumun çaresi olmadığını ve kaderime boyun eğmekten başka bir yol kalmadığını anlattı.” (s.46) Son olarak bu mutsuzluk, Rousseau’da kendini tanıma gereksinimini doğurur ve mutluluğu insanlardan uzakta aramaya götürür onu. Bu durum *Yalnız Gezenin Düşleri*’nde de şu biçimde yansır: “Bu nedenle, insanlar arasında bulamayacağımı hissettiğim mutluluğu, insanlardan istemeyi bırakan ateşli hayal gücüm, henüz yeni başlayan hayatımın mesafelerini bana yabancı olan bir sahadan atlar gibi atladı ve üzerine yerleşebileceğim rahat bir temel üzerine kondu.” (s.47)

Yaşamını dolduran yıkımların ve yaşadığı mutsuzlukların onu, kendini araştırmaya, kendini tanımaya, kendi üzerine kıvrılmaya yöneltmesi bir paradoksu da içerir. Eğer kendini tanımak için bir mutsuzluk itkisi gerekliyse, bu acı isteniyor, bu mutsuzluk çağrılıyor demektir. Zaten onu psikanalitik bir yaklaşımla inceleyen eleştirmenler bütün bu işkencecilerin, onu diri diri gömmeye çalışanların, onun kafasında kurguladığı senaryonun figüranları olduğu kanısını yansıtır. Starobinski’ye göre (1992: 102) gerçekten düşmanı varsa bile, bu düşmanı tanımlayamadığından çevresindeki herkesi evrensel bir komplonun işbirlikçisi, kendisini de acımasız bir gazabın kurbanı olarak görür. Rousseau bu acıya gönüllüdür. Kendine dönüş aracının biletini, bu acı, bu mutsuzluk kesecektir. Starobinski yine “evrensel komplo”yu onun “itiraf edemediği bir yanını dışa vurmak için bir gerekçe” olarak yorumluyor. Amaç kendine dönme, yalnızlığına kapanma, kendi içine kıvrılma olunca da mutluluk bireysel boyuta taşınmıyor demektir. Mutluluğun bireysel düzlemde aranması da, bir **duyusal mutluluk** anlayışının varlığına işaret eder. Bu duyusal mutluluk ahlakı gereğince, kişi, duyuları ve eğilimleri aracılığı ile mutluluğa ulaşmaya çalışır. Duyusal mutluluğa olanak sağlayan kendini tanıma girişimi, ilk aşamada, kişinin bir gözlemci gibi, kendini algılaması için **benin** kendisine yabancı olmasını gerektirir. İkinci ve buna bütünüyle zıt olan sonraki aşamada ise, kendini tanımak için kişi, kendisi ile **beni** arasında duyularını koyar. Marie-M. Davy (1966: 71,72) kişinin **kendisi** ile beni arasındaki uzaklıktan söz eder ve Jung’un bu konu ile ilişkin şu yorumunu aktarır. “**Kendi** ile “ben” arasındaki uzaklık güneşle dünya arasındaki uzaklık gibidir.” Davy’nin Jung’dan alıntıladığı biçimiyle **kendi** kişinin iç dünyası ile dış dünya arasındaki çatışmanın bir ödülüdür. (s.71) “Ben” ise önceden verili olandır. “Ben”in yerine getirmesi gereken görev, kişinin **kendini** bulmasına, gerçekleştirmesine katkıda bulunmaktır. “İnsanın ancak **kendisi** ile karşılaşması sonucunda, kendine özgü kişiliği varlığının tüm ayırt edici özellikleri ile belirir.” (s.72) Rousseau’ da duyusal ahlak anlayışı “ben” ile “kendi”si arasında duyuları kor. Böyle olunca da mutluluk arayışı “ben mutluluğu”nda odaklanır. *Yalnız Gezenin Düşleri*’ndeki mutluluk büyük oranda “ben mutluluğu”dur.

2.2. Ben Mutluluğu:

“Mutluluk susuzluğu kalbimde hiç dinmez“

Rousseau

Bertrand Russell (1963: 9) “beslenme ve barınma için yeter bir gelirleri, alelâde beden faaliyetlerini sürdürmeye elverişli sıhhatleri” bulunanların mutsuzluklarının dış nedenlere bağlı olduğunu söyler. Russell’in bu mutluluk reçetesi, onun en temel koşulunun beslenme, barınma gibi temel

gereksinimler ile sağlık olduğunu açıkça ortaya kor. Farklı bir bakışla mutluluk, en yalın biçimiyle, insanın istek ve özlemlerinin karşılanması durumunda ortaya çıkan ruh doygunluğudur. İnsanı mutsuz eden bir durum olan acı ise dış etkenlerden ya da organizmanın bir bozukluğundan kaynaklanan rahatsızlık olarak tanımlanabilir. Bunun yanında dış etkenlerden kaynaklanmayan, organizmanın bozukluğuna dayanmayan bir başka acıdan söz edilebilir. Bu da manevi acıdır ve mutsuzlukta önemli bir etkidir.

Organizmanın acı ve mutsuzluk karşısında ilk tepkisi, bunlara neden olan durum ve ortamdaki kaçmaktır. Rousseau'nun yaptığı da budur: Mutsuzluk veren ortamdaki kaçıp, doğada yalnızlığa sığınmak. Sonsuz sığınak doğada avuntu aramak, orada duygularının yankısını bulmaya çalışmak, romantik ruh için bir tavidir her şeyden önce. Bu sığınakta ona “kendi”lik imgesini verecek (Sunat: 21) başkaları olmadığına göre, o, bu imgeyi geçmişin anılarından, düşlerden, doğadan ve duygularından kataracaktır. Bu nedenle Rousseau *Yalnız Gezenin Düşleri*'nin “yalnız yaptığı gezintilerin ona esinlediği düşlerin gelişigüzel tutulduğu bir anı defteri” (2004: 28) olduğunu söyler. O, “Gezinirken aklıma gelen bütün tuhaf, alışılmadık düşünceler bu sayfada yerlerini alacaklar. Düşündüklerimi aklıma geldikleri gibi söyleyeceğim ve aralarında bir gün önceki fikirlerle, ertesi günküleri arasında ne kadar ilişki varsa, o kadar ilişki olacak” (28) diyerek bu son yapıtının içeriğini ve gezintiler arasında ve içinde var olduğu öne sürülen tutarsızlığın yapıtın bir eksikliği değil, özgün bir yanı olduğunu daha Birinci Gezinti’de açıklar.

Rousseau'nun yalnızlığa yönelmesi kuşkusuz sadece dışarının, işkencecilerinin ona dayattığı bir seçim olmamıştır. Yalnızlık onun için yaşamsal bir gereksinimdir ve kendi de “doğal bir yalnızlık sevgisiyle doğduğunu” dile getirmektedir. (Alıntılaman, Bochet, 1997b: 36) Yalnızlığı bu biçimde isteyerek seçmesinin hemen ardından, kendisinin “devrim” adını verdiği bir “yenilenim” devinimi başlatır. Üçüncü Gezinti’de bu “yenilenim” çabısından söz eden Rousseau, “Dünyayı da şatafatını da terk ettim, her türlü süsten vazgeçtim.” (s.50) der. Ardından ahlâksal düzlemde yenilenme gelir. “Üstelik terk ettiğim her şeyi değerli kılmış olan tutkularla arzularını da kalbimden söküp attım.” (s.50) diyerek bu düzlemdeki yenilenmeye de vurgu yapar. Onun, yalın yaşamı yeğleyişinin, yapıtlarıyla toplumda haklı bir ün kazanmasının ardından gelmesi özellikle dikkate değerdir. Bu yenilenme diğer yandan öz sevgisinden (amour propre) kendini sevmeye (amour de soi) geçişi de simgelemektedir. Zira bu biçimde, toplumsal yaşamda ortaya çıkan ve öz sevgisinin etkisiyle kendini dayatan ün, zenginlik, mevki, beğenilme vb. tutkuları da terk etmiş olur. Böylece, “hiçbir kurala göre hareket etmemek ve hiçbir şeyde doğal içgüdülerinden başka bir kural istememek “ (s.78) biçiminde de yansımasını bulan ahlâksal bir yenilenme gerçekleştirmiş olur.

Sözü edilen yalnızlıkla Rousseau “düşmanları”nın onu katlanmak zorunda bıraktıkları acı ve mutsuzluktan da kaçmış olur ve bu, bir bakıma mutluluğa doğru atılmış ilk adım olarak belirir. “ O kadar ki; insanlar, beni yalnız yaşamaya mahkûm edince, onların beni mutsuz olmam için tecrit etmekle mutluluğuma benden çok hizmet ettiklerini gördüm.” (s.51) diyerek mutsuzluğunu bir sıçrama tahtası olarak kullandığını açığa vurur.

Belirtmek gerekir ki, kendi yalnızlığına kapanmış birinin ilgi, özen, merak ve araştırma konusu yine kendisi olur. Rousseau açısından da bunun

geçerli olduğu “Birinci Gezinti”deki şu sözlerden anlaşılır. “Çünkü, düşünen yalnız bir insan, kaçınılmaz olarak kendisiyle meşgul olur.” (Rousseau, 2004:28) “Mademki teselliği, umudu ve huzuru sadece kendimde bulduğum için hayatımın geri kalanında yalnızım, kendimden başka hiç kimseye ilgilenmemeliyim.” (s.27) Kendini araştırmakta, tanımakta bulunduğu erinç ve mutluluk onun çabasını daha da ileriye götürür ve “varlığının niteliğini ve amacını araştırmayı, hiçbir insanda görmediği bir çaba ve özenle” sürdürür. (s.47) kendini tanıma çabasında bilimsel yöntemlere de başvurduğunu dile getiren Rousseau, simgesel bir anlatımla, “fizikçilerin yaptığı gibi, barometre ile ruhunu ölçerek kesin sonuçlara ulaşacağını” umar. (s.29) Her ne kadar, kimi eleştirmenler kendini tanımanın onun için bir “problem değil bir veri” (Starobinski’den alıntılanan Marcel Raymond (s.210) olduğunu söylemişlerse de bu başlangıç için böyledir. Kendini tanıdıkça tattığı mutluluk, kendi davranışlarını açıklar kılmak, eksikliklerine gerekçe göstermek amacının önüne geçmiştir. Kendini tanıma ve kendine böylesine tutkulu yöneliş, başka amaçları açıklasa da, geçmişte kalmış bir mutluluğun telâfisi ya da özne olan kendisi ile nesne olan kendisi arasındaki uzaklığı aşmak çabasının önüne geçemez.

Rousseau’nun bu biçimde kendisini nesne olarak ulaşmaya çalıştığı mutluluk, hiç kuşkusuz bir “ben” mutluluğudur. Bu dolayimsız mutluluk yönelişi onun yeteneklerinin ya da eksiklerinin farkına varmasından doğan bir mutluluk değildir. Kendini tanıma sürecinin sonucunda elde edilen, gücünün ayırıcılığına varma ya da sınırlarını tanıma kazanımları tabii ki kişinin mutluluk arayışını yönlendirebilir: izleyeceği yolu göstererek...**Ben mutluluğu** ise kişinin kendi varlığından çıkardığı mutluluktur. Sekizinci Gezinti’de, “kendi özünden beslenen”, mutluluğunu kendi varlığından süzen, yansısını gördüğü suda kendine hayran olmakla yetinmeyip kibrini de bir ok gibi “düşmanlarına” fırlatan bir düşünün duygularına tanık oluruz: “Şansımı en mutlu insanlarınkiyle bile değişmem ve bu zengin insanlardan biri olmaksızın, bütün yoksulluğumun içinde kendim olmayı yeğledim.” (Rousseau, 2004:145) Rousseau’nun “ben”ine böylesine tutkuyla bağlanması, elbette ki kendini beğenmişliğinden kaynaklanmıyor. Kendisinden başka tutunacak dalı olmadığına olan inancı da onun “ben”ine odaklanmasında belirleyici olur. Sekizinci Gezinti’deki şu cümleler bu durumu açıklaması açısından dikkate değerdir: “Mademki insanların ortasında yalnızım desteği artık kendimde bulacağım.”(s.152) Ben odaklı bu düşünün, kendini dışarıya açabilmek, bu “bitimsiz ben”in gerçeklik yan ılsamasını aşabilmek itkisi ile, aşırı abartılmış, yüceltilmiş olduğu da söylenebilir. Ancak, burada gerçeklik yan ılsamasına neden olan etken düş değildir. Geçmişte yaşanan bir mutluluğun geri kazanılması amacına yönelmiş bir etkinliktir. Düşlenmiş bir durumun temsili bir durumun önceli olduğunu vurgulayan Gaston Bachelard, (1943: 216) dünyanın gerçek olmadan önce güzel, gerçekliği ortaya çıkmadan önce hayranlık uyandırıcı” olduğunu söyleyerek tüm yaratıcı eylemlerin katıksız bir düşçülüğe yaslandığına dikkat çeker. *Psikanalitik Edebiyat Kuramı* adlı kapsamlı incelemesinde Oğuz Cebeci (2004: 176) de “sanat edebiyat yapıtlarının esas olarak gündüz düşlerinden kaynaklandığı”na vurgu yapar. Rousseau da gezintilerinin düş katkılı olduğunu gizlemiyor ve bu gezintilerin düş gücünün kanatları üzerinde (s.103) keyfince düş kurmakla birebir ilintili olduğunu da satır aralarında belirtiyor.

Gerçeklik yanılsamasının, *Yalnız Gezenin Düşleri*'ndeki gezintilerin bütününe ortaya koyduğu, özelemler, “istekler ve anılar dolayımında bir ben miti” (Raymond 1986:207) oluşturduğunu söylemek pek de yanlış olmaz. *İtiraf*lar'ın bir eklentisi olduğu bilirse de *Yalnız Gezenin Düşleri* bütünüyle özyaşamöyküsel bir yapıt değildir. Bu da Rousseau'nun ben odağında, olmak ile görünmek arasındaki karşıtlığı yenmek için pekâlâ “kurgu”ya başvurabileceği konusunda yeterli bir neden oluşturur. Bu temsili dünyanın öz yaşamla birebir örtüşmesini beklemenin sanat yapıtını kısırlaştıracağı yargısında birleşen kimi psikanalitik edebiyat kuramcılarında söz eden Cebeci, (2004:173) “bu şekilde bağlantısızlaştırılmış yatırım enerjisinin yaratıcı etkinliğin hizmetine sunulduğunu” belirtir ve şu önemli noktaya değinir: “Sanat yapıtı ideal benlik ya da ideal benlik nesnesinin yeniden kurulması anlamına gelir.”(Cebeci, 2004: 173) Gerçekten de Rousseau, yalan üzerine ayrıntılı düşünceler geliştirdiği Dördüncü Gezinti'de, ideal benliğini kurmaya yönelik, söylediği yalanı “masum” göstermek amacıyla ruh haline sığınır ve güçlü ikna yeteneği² ile kendini aklamaya çalışır: “ne var ki onu söylerken içinde bulunduğum ruh hali göz önünde tutulduğunda bu yalanın kötü bir utancın meyvesi olduğu görülür.” (Rousseau, 2004: 66) Bir sonraki sayfada ise “ahlaki içgüdüm beni her zaman iyi yönlendirdi; vicdanım ilk günkü dürüstlüğü korudu” der ve olmak ile görünmek arasındaki uyumsuzluğa örnek oluşturacak bir tutum sergiler. Gerçek ne olursa olsun, *Yalnız Gezenin Düşleri*'nde Rousseau'nun kurgunun çekimine kapılarak, kendisini görmek istediği gibi ortaya koyduğuna, ideal benliğini kurmaya çalıştığına tanık oluruz. John Cowper Powys (1984: 52) insanın kendisi üzerine düşleminin, her ne kadar gerçekten bir parça taşısaya da, nesnel olamayacağından söz eder ve insan düşüncesinin, insanın kendisi ile kendi düşlemi arasında uçurumlar oyduğunu belirtir. Bu konu ile ilintili olarak Marcel Raymond'nun (1986: 207) *Yalnız Gezenin Düşleri*'ndeki Rousseau'yu kendi gerçeğinin arayışındaki bir bilincin kendisi tarafından yaratılan bir *soyutlama* olarak yorumlaması dikkat çekicidir. Marie-M. Davy (1966: 88) ise insanın kendini tanıma sürecinde **beninde** çelişkilerle karşılaşmasının bu sürecin doğal bir aşaması olduğundan söz ederek buna ilişkin, insanı çatışkı ve çelişkilerin bir birleşimi olarak tanımlayan Jacob Boehme'ya göndermede bulunur ve insan mutluluğunu da mutsuzluğu ve terk edilmişlik duygusunu da bu çatışkın durumların belirlediğini vurgular.

Rousseau, mutlulukla ilgili düşüncelerine yer verdiği Dokuzuncu Gezinti'de “Mutluluk dünyada insan için yaratılmışa benzemeyen sürekli bir durumdur” (Rousseau, 2004: 161) der. Bununla, mutlak, sürekli ve yetkin bir mutluluğa hiçbir insanın ulaşamayacağını dile getirmeye çalışır. Eksiksiz ve sürekli bir mutluluğa ulaşamayacağına göre, Rousseau, mutluluk ülkümüzü sınırlandırmamızı önerir. Küçük zevklerle, “mütevazı” sevinçlerle yetinmemizi salık verir. “İtiraf”da “Kendini elimin erişebileceği yerde sunan en küçük zevk, beni cennet zevklerinden daha çok çeker.” (Rousseau, 1975: 13) diyerek mutluluğu herkesin eriminde yakalayabileceği bir çerçeve içine yerleştirir. Bu bağlamda yalnızlık da küçük, mütevazı mutluluklara ortam hazırlar. John Cowper Powys (1984: 51) insanın yalnızlığı yeğlemesinin yoğunluğunun

² Ayrıntılı bilgi için bakınız; NEMUTLU,Duran, *La Technique de Persuasion dans L'Emile de Jean-Jacques Rousseau*, Yayınlanmamış Doktora tezi, Sivas, 1985

mutluluk özleminin yoğunluğuyla örtüştüğünü söyler. Rousseau için de yalnızlık bir bakıma mutluluk için gerekli bir yönelim olur. *İtiraflar*'da “ tek başıma ve yürüyerek yaptığım yolculuklar dışında hiçbir zaman o kadar düşünmedim, hiçbir zaman o kadar var olmadım, hiç bir zaman o kadar yaşamadım, hiçbir zaman, eğer böyle diyebilirim, o kadar ben olmadım.” (s.140) diyerek yalnız mutluluklar ile yalnızlık arasındaki bağı vurgularken bu mutluluğun büyük oranda “var olma”ya “ben”e dayandığına da dikkat çeker. Peki, insan nasıl olur da “var olduğundan”, “yaşadığından”, “ben” olduğundan” mutlu olur?

Rousseau'nun çağdaşı olan Etienne Bonnot de Condillac (1715–1780) 1754 yılında *Duyular Üzerine Tez* adlı bir çalışma yayımlar. Bu yapıtta Condillac “ruhtaki bütün olayları-bütün düşünce istenç duygu ve içgüdü olgularını-duyuların sağladığı duyular”a (Gökberk, 1985: 352) dayandırmaya çalışır. Rousseau'nun bu yapıttan haberdar olduğunu, Robert Wokler'ın (2003: 124) Düşüncenin Ustaları- Rousseau adlı kitabından çıkarıyoruz. Condillac söz konusu incelemesinde yer alan ünlü “Heykel” örneğinde ise “ruhun ve benin duyumlardan ibaret olduğunu örneklendirmeye” (Gökberk, 1985: 353) girişir. Gökberk'in Condillac'tan aktardığına göre “ ruhtaki bütün duygu, düşünce, istek ve içgüdü olguları duyular yoluyla dış dünyadan aldığımız izlenimlerin tasarımları olduğuna göre insan duyulardan başka bir şey değildir.” (Gökberk, 1985: 353) Rousseau da “insan aklının duyularla sınırlı olduğunu Üçüncü Gezinti'de dile getirir. (Rousseau 2004: 61) *İtiraflar*'da ise “düşünmeden önce duymaya başladım” (1975: 13) der. Marcel Raymond'un bununla ilişkili değerlendirmesi ise onun Condillac ile yakınlığını doğrular niteliktedir: “Rousseau bir duyu adamıdır. Kendini bütünüyle ona teslim eder... Duyunun kendisini ele geçirmesine izin verir. Neredeyse Condillac'ın “Heykel” örneğindeki gibi, bir gülü kokladığında bu gülün kokusu olduğunu söylemek gibi bir şey. Nesne sadece duyularını harekete geçirmekle kalmaz, bütün iç durumlarını değiştirir ve onun üzerinde egemenliğini kurarak onu afsunlar.” (Raymond, 1986: 35) *Yalnız Gezenin Düşleri*'nin Sekizinci Gezinti"sinden aktardığımız şu alıntı, duyuların onu nasıl yönettiklerine, egemenliklerine aldıklarına ilişkin çarpıcı bir örnek oluşturuyor: “ Ne yaparsam yapayım duyularımın egemenliği altında olduğumdan, hiçbir zaman onların yaptırımlarına karşı koymayı bilemedim....” (Rousseau, 2004: 155)

Duyular yoluyla aldığı hazla Rousseau kalbinin büyük bir sevinçle dolduğunu ve ona yaşadığını duyumsattığını vurgular. Beşinci Gezinti'de, duyularla kavradığı tüm nesnelere “varlığını tüm evrene yaymak isteyen” Rousseau duyu-varlık-mutluluk arasındaki yaşamsal bağı şu cümlelerle dile getirir: “ Suyun bu gelgiti sürekli devam edip, aralıklarla yükselen ve dur durak bilmeden gözlerime çarpıp, kulaklarımı dolduran hışırtı düşlerin sakinleştirdiği içimdeki kıpırdanışların yerini alıyor ve düşünme zahmetine katlanmadan, büyük bir hazla yaşadığımı hissetmem için yeterli oluyordu.” (s. 96,97)

Duyular, tasarımlara ve duygulara dönüştürdükleri izlenimleri hiç kuşkusuz dış dünyadan alırlar. Bu dış dünya da bitimsiz bir sığınak olan doğadır. *İtiraflar*'da (1975: 140) “tüm doğadan onun efendisi gibi yararlandığımı, bir şeyden öbürüne başıboş dolaşan kalbinin güzel hayallere sarıldığımı” söyleyen Rousseau için doğa ile mutluluk arayışı arasında dolaysız bir ilişki vardır. Bu sadece toplum karşıtı oluşu ile, en büyük mutsuzluğu ona toplumu oluşturan

insanların yaşatmasıyla ilgili değildir. Bu doğa, içinde kendisi ile olmaktan mutluluk duyduğu, varlığının tadını çıkardığı, onun için bir sığınak olan kutsal bir yerdir. Bu doğa, “duyularıyla kavradığı tüm nesnelere düşlerini zenginleştirebilen bir düşünün” (Rousseau, 2004:100) tıpkı “bir Tanrı gibi kendi kendine yeterli olduğu” (s.99) bir yerdir. *Yalnız Gezenin Düşleri*'nde Rousseau'nun şiirsel anlatımıyla betimlenen doğa “mutluluk bildiği o sevimli aylıklığı” (Rousseau, 1975: 549) yaşadığı, özgür ve bağımsız, yalnız, yabancı ve tek başına” (s.419) var oluşunu değerli ve sevimli kılmaya yetecek bir hoşnutluk ve erinç duygusunu tattığı yer olarak canlanır. Onda tanık olduğumuz, “sınırları çizilmiş, belirli”, elinin erişebileceği yerde aranan mutluluk doğanın da sınırlarını çizer. Bu sınırları çizilmiş coğrafya parçası adadır. Bu ada, ünlü “Beşinci Gezinti”de betimlenen Saint Pierre Adası'dır. Bu adada Deleuze'un Proust hakkında söylediği gibi “maddeler manevileştirilmiş ve ortamlar da maddeden arındırılmıştır” (Deleuze, 2004: 57) tek madde olan yazarın kendisi de bir keşifine bile olsa en yüce manevi özde, Tanrı'da “saydamlaşarak” eksiksiz ve yetkin bir mutluluğa ulaşmıştır. “Böyle bir durumda neden zevk alınır? Kendi dışımızda hiçbir şeyden değil, sadece kendimizden zevk alınır ve bu durum sürdükçe, tıpkı bir Tanrı gibi insan kendi kendine yeterli olur.” (Rousseau, 2004: 99) Saint Pierre Adası'nda geçirdiği iki ayı ömrünün en mutlu dönemi sayan Rousseau, bu mutluluğu kalıcı kılmak için onu içine hapsedmek ister ve kendisi de mutlulukla özdeş olmuş bu adaya hapsedilmeyi arzular: “Bu sığınağın benim için daimi bir hapisane olmasını, tüm ömrüm boyunca buraya kapatılmayı böylece insanların yaptıklarından habersiz olup, var olduklarını unutmayı onların da benim varlığımı unutmalarını istiyorum.” (s.91) Proust *Yiten Zamanın Peşinde* adlı dizisel yapıtının *Mahpus* adlı romanında Albertine'i odaya kapatarak onu bütün varoluş biçimleri içinde (uykuya dalarken, uykudayken, uyanırken, uyanıkken onu izleyerek, odada gezindiğini, yemek yediğini... gözleyerek) ele geçirmek istemektedir. Ancak bu denli yoğun tüketimin, mutluluğu sürekli kılması değil kısa zamanda yok etme tehlikesi de her zaman vardır. Kaldı ki “Rousseau, ömür boyu adaya kapatılmış olsaydı mutluluğu bu denli yoğun olur muydu?” sorusunu da düşünceden irak tutmamak gerekir. Onun belleğinde adada yaşanan bu mutlulukla ilgili çağrışım zincirini bu kadar işlek kılan şey belki de bu mutluluğun bütün saydamlığı içinde her yönden anımsanabilecek içine tekrar dalınabilecek biçimde kısa ve öz olmasıydı.

Doğa adı verilen bu kuşatıcı varlık içinde Rousseau da varlığını onun bir parçası yapmaya adanmıştı. Ama doğa içinde eriyip yok olarak değil, varlığını bütün evrene yayarak. Açıkçası, onun doğa ile ilişkisi bir yok oluş ilişkisi değil, iç itilimler doğrultusunda evrilen, kılcal damarlı ilişkiler sarmalı ile kuşanık bir var oluş atılımıdır. Belirtmek gerekir ki bu varoluş çatısını kuran, Locke'un belirttiği yalnızca dış duyum (sensation) odaklı görece edilgen bir süreç değil, aynı zamanda duyumların eksilerini ödünleyen çağrışım çekimli dıştan içe etken iç duyum (réflexion) katmanlı bir evriliştir. İşte, içine kapalı mutluluğa dışa açık bir doğrultu veren de bu paradoksal ama devingen açılımdır. Bu çatıkda düşler ve “kaynağı eski bir anıya dayalı düşünceler” (réminiscence) dış duyumların örgülediği, “ben”e dönük belirsiz kazanımlar üzerindeki örtüleri kaldırarak, bir yandan “ben”i açılmayan diğer yandan da varlığı bütünleyen ve yücelten bir mutluluğa dönüştürürler. Demek ki *Yalnız Gezenin Düşleri*'nde düşler büyük oranda mutluluğun tohumunu taşırlar. Gaston Bachelard (1948:

16), düşlerin mutluluk taşıyıcısı olduğundan söz etmekte bu mutluluğun da özellikle yitirilmiş mutluluk olduğuna dikkat çekmektedir.

Rousseau mutluluğu hapsederek, kendisi için mutluluk anlamına gelen adaya hapsedilerek onu kalıcı kılmaya çabalarsa da bunun olanaksızlığının farkındadır. Zira insanın “zamansallığa yazgılı” olduğunun bilincindedir.”Şimdiki an, gözümüzün yaşına bakmadan geçmişe gömülmekte ve yalnızca düş gücünün yardımıyla onu unutulmuşluğun gömütülüğünden kurtarmak olanaklı olmaktadır. (Bochet, 1997a: 29) Saint Pierre Adası’nda tadılmış mutluluğun anıları yeniden canlanır, geçmiş mutluluklara ilişkin belleğinden sokulgan ve cömert izler sızar; bu mutluluk ödünü “dinginlik ve esenliğe ulaştırır onu.” Bu nadir ama değerli anlarda mutluk ufku genişler, yeterli, eksiksiz ve yetkin bir mutluluğa ulaştığını düşünür: “İnsan ruhunda doldurulması gerekli bir boşluk olduğu duygusu bırakmayan mükemmel ve tam bir mutluluk olur. Suyun akıntısına bıraktığım sandalın içine uzanmış yatarken olsun, dalgalı koyun kıyılarında veya bir derenin mırıldanarak aktığı güzel bir kıyıda çakılların üzerinde otururken olsun, Saint Pierre Adası’nda yalnız başıma daldığım düşlerdeki ruhsal durumum işte böyleydi.” (Rousseau, 2004: 99) Rousseau’nun “mükemmel ve tam bir mutluluğa” eriştiğini söylediği an, zamansal kuşatılmışlığın yıkıldığı, geçmiş, şimdiki an ve gelecek çatışmasının sona erdiği, şimdiki anın, geleceğe yönelik tedirginlikleri de savuşturarak geçmiş zamanda eritildiği bir andır. Bu olağandışı durumu gerçekleştiren Deleuze’un (2004: 100) Proust için söylediği gibi, düşünce değil “düşünmeye iten şeydir.” Ada’da, yaşamından süzölmüş deneyim ve kendi varlığından aldığı tadın yaşattığı “kendileşim” bu sürecin ödülü olarak ortaya çıkar. Böyle bir ruh coşkusunun, zamansal üçlü çelişkinin, geçmişin yeniden canlandırılması evresinden mutluluk atılımına sıçramasının doğaya ilişkin tetikleyicileri olduğu açıktır: Akmayan durgun gölün rüzgâr etkisiyle oluşan tatlı hışırtısının, derenin akan ama karıştığı gölde durgunlaşan suyunun şırıltısının dış duyular yoluyla Rousseau’da bir ruh esrimesi yarattığı söylenebilir. İç duyum sürecinde gölün durgun sularında demlenen bu tinsel kazanım “yeterli, mükemmel ve tam bir mutlulukla” yoğun bir varoluşu bağışlar ona: “Suyun bu gelgiti ile sürekli devam edip, aralıklarla yükselen ve dur durak bilmeden gözlerime çarpıp, kulaklarımı dolduran hışırtı, düşlerin sakinleştirdiği içimdeki kıpırdanışların yerini alıyor...ve büyük bir hazla yaşadığımı hissetmem için yeterli oluyordu.”(Rousseau, 2004: 96,97)

Romantik ruhların en gözde, çekim gücü en yüksek, duygu titreşimlerine en uygun mekânın doğa olduğu bilinen bir saptamadır. Romantik kişiliğin en gizil tutkusu olan aşk ile doğa arasında birbirini besleyen bir ilişkinin varlığı romantik şairlerin doğa terennümlerinden kolayca algıladığımız bir olgudur. *Yalnız Gezenin Düşleri*’nin bitirilememiş Onuncu Gezinti’sinde, Rousseau başlangıçta çocukça bir sevgiyle bağlandığı daha sonraları ise kendisiyle tensel bir sevgiyi de tattığı M^{me} de Warens’e duyduğu aşkı anlatır. Bu, sevecen, özverili, “tatlı karakterli, mutsuzlara karşı duygulu iyiliksever, içten” (Rousseau, 1975: 48) ve “her zaman tek gerçek zevki sevdiği kimseleri hoşnut etmek olan” (s. 172) kadın, Marc Bochet’nin (1997a: 40) yorumuyla kadına ilişkin bütün yönsemeleri kucaklayan bütüncül bir varlıktır: “anne, esin perisi, kız kardeş, sevgili ve kadın”. M^{me} Warens, onunla birlikteyken de özgür

kalabildiği, eğilimlerine göre davranabildiği, “onunla baş başa iken bile sanki tek başınaymış” gibi kendi varlığının tadını çıkardığı bir kadın olarak yücelir gözünde: “Anne'nin yanında onu daha çok sevmek için ondan uzaklaşmak ihtiyacını hiçbir zaman duymadım, çünkü onunla baş başa sanki tek başınaymışım gibi rahatlık içindeydim.” (Rousseau, 1975: 158)

Anılarla yoğrulmuş, arınmış ve bir elmas kristal güzelliğinde mutluluğa dönüşmüş Mme Warens'le birlikte geçirdiği günleri, “kusursuz ve engelsiz tamamen kendi” (2004: 182) olduğu bir dönem olarak Rousseau “hayatımın bu eşsiz ve kısa dönemini sevinç duymadan ve duygulanmadan hatırlamadığım gün yoktur” (s.182) diyerek bellekte ve anılarda demlenerek gelen, geçmişte yaşanmış bu mutluluğu oldukça arı bir biçimde sunar.

Bu kısa ama mutlu Charmette yıllarına Rousseau'nun anılar ve düşler aracılığı ile yaptığı kutsal ziyaret şu anıt cümlelerde bir mutluluk ilahisinin sözleri gibi yankılanır: “Bir vadinin yamacında herkesten uzak bir barınağımız oldu ve dört beş yıllık bir zaman süresince, bana yüzyıl gibi gelen bir hayatın ve bütün çekiciliği ile bu günkü korkunç yazgımı unutturan saf ve eksiksiz mutluluğun zevkini yaşadım.” (Rousseau, 2004: 183)

Mutluluktaki bu şaşırtıcı doruk, geçmişteki mutlu anların canlandırılarak, içinde yaşanan ana aktarılmasıyla bir yandan geçmişe gömülü mutlulukların yeniden kazanımı olurken, diğer yandan, “yalnız gezen”e korkunç yazgısını unutturan ödünleyici bir katmanla ruhundaki pırlıltıyı kalıcı kılar. Geçmişle şimdiki anın mutluluk eksenindeki bu umulmadık çakışmasından gün ışığına çıkan bu pırlıltı, zamanın tüm baskıcı gücünü ve egemenliğini kırıp anlamsız kılarak doruktaki egemen ve kalıcı yerine olanca görkemi ile yerleşmesini sağlar. Deleuze'un (2004: 33) proustçu göstergeler üzerine incelemesindeki yorumuyla Rousseau'ya bu gücü veren sanatın ta kendisidir. Çünkü Deleuze'un deyimiyle “sanat göstergeleri yakalanan zamanı, bütün diğer zamanları içeren mutlak asal zamanı bize verir.” (.33) Peki nasıl oluyor da, bu ışılıtlı mutluluğun “sen” diye (sevilen kişi) bir nesnesi varken öz “ben”in payına yine “kendi mutluluğunun tadını çıkarmak” düşüyor? Belli ki “yalnız gezen” bu tapılası kadını, kendi olması yönelişine yüce gönüllü bir katkı sunduğu için, onun varlık alanından kendi varlığının tadını damıttığı için seviyor. Sevi adına, bir gönüldeşlik armağanı olarak ona Jean-Jacques'ı olanca arınmış görkemiyle geri verdiği için...”Onunla baş başayken sanki tek başınaymışım gibi rahatlık içindeydim.” (Rousseau, 1975: 158) sözlerinde somutlaşan ve Jean-Jacques'a “ben”ini bağışlayan, benini yücelten bir ilişkiyi yüklendiği için...

“İnsanların yüzlerinde düşmanlıktan başka bir şey görmüyorum, oysa doğa daima bana gülüyor” (2004:175) diyerek doğayı yeğleyişini kuşkuya yer vermeyecek bir biçimde dile getiren “yalnız gezen”, “artık insan yok” (s.149) seslenişleriyle de sırdaş doğanın dost, sevecen, anaç, kucaklayıcı kollarına avuntu arayan bir çocuk edasıyla atılır. Yalnız doğaya bu teklifsizce sokuluş yüzeysel bir yakınlaşma değildir. Kendi varlığının tadını çıkarma çabasına, yeni yaşama yöreleri arayışına, varlığı onaylayıcı yönelişlere yeni boyutlar bağışlayabilecek oldukça yetkin bir ortam sağlayan doğa, “yalnız gezen”in “gururunun yeniden kendini sevme duygusuna dönüşerek doğanın düzenine döndüğü” (2004: 151) olağanüstü bütüncül, canlı bir güç olarak sunulur. Bu güç yer yer “yalnız gezen”i de geride bırakarak bir başkişi konumunda yapıtta yerini alır.

Bitkibilim doğada “yalnız gezen”e el uzatan yeni yaşama yörelerinden biri olarak belirir. O, “artık insan yok” seslenişiyse, doğayı ve doğadaki diğler canlıları, özellikle de bitkileri varlık alanına soktuğunu belirtmek ister. Aylak ruhuna çok uygun düşen bitkibilim tutkusunu, “yaşamı mutlu ve tatlı kılmaya yeten” (2004: 135) bir uğraş olarak değerlendirir. Boş gururlarını sergilemek için bilimle uğraşanları da eleştiren “yalnız gezen” bilimde amacın insanı (insanın kendisini) tanımak, doğaya, evrene ve bu evreni yöneten güce hayranlık duymak olması gerektiğinin altını çizer. *Yalnız Gezenin Düşleri*’nin Yedinci Gezinti’sinden aktaracağımız şu cümleler, bu uğraşın coşkun bir zevk duyma, ben mutluluğuna ulaşmadaki katkısını pekiştirir özelliktedir: “Bitkibilimi boş gezen ve tembel bir yalnızca uygun bir çalışmadır...Ottan ota bitkiden bitkiye kayıtsızca dolaşarak onları incelemek, değişik özelliklerini karıştırmak, tüm bunlardan zevk almama sağlayan güce minnettarlık duyup, kendimi hayranlık duyma zevkine bırakmak bana ne masraflı ne de zahmetli geliyor.” (s.135)

Yalnız Gezenin Düşleri denince hemen aklımıza gelen “farniente” (hiçbir şey yapmama) aslında anlamının tersine bu yapıtta, hiçbir şey yapmamak anlamına gelmediğini, aylak ve tembel bir yalnızca gezerin, ruhuna uygun, kendisine zevk ve mutluluk veren uğraşlarla ilgilenmek anlamını içerdiğini söylemeliyiz. Jean Grenier’nin (1972: 24) yorumuna göre ise “farniente” bitkilerle ilgilenmeye dayalı masum bir uğraştır.

Sonuç

Yüzyıllardan beri özgürlük ve mutluluk kavramları yan yana kullanılmıştır. Bunun bir nedene bağlı olduğu açıktır. Bu eşleşme, mutluluğun özgürlükle ilintili olduğunu gösterir. Rousseau’nun sözünü ettiği doğa durumundaki insanın mutluluğu için de durum farklı değildir. Ona göre doğa durumundaki insan, varlığını koruma başta olmak üzere, birtakım sınırlı gereksinimlerini karşıladığında mutlu olur. Bunu da ancak özgür olduğu ölçüde gerçekleştirebilir. Doğa durumundaki her insanda ortak olan gereksinimleri karşılama itiliminden ortaya çıkan bu durum doğal olarak “ereksiz” bir mutluluktur. Yani doğa durumundaki insan, “bunu gerçekleştireceğim, şuna sahip olacağım, onu yapacağım, bunun sonunda mutlu olurum/ olacağım ereğiyle davranmaz. Oysa toplum içinde yaşama, doğal gereksinimleri karşılama dışında, toplum tarafından türetilmiş ve dayatılmış, çeşitli ve değişik isteklere yönelme zorunluluğu ile karşı karşıya bırakır insanı. Bunu da Rousseau’nun sözünü ettiği öz sevgisinin (amour propre) zorlamasıyla gerçekleştirmeye çalışır. Dolayısıyla, doğal gereksinimlerini karşılamakla yetinmeyen toplumsal insan “erekli” mutluluğa yönelir, onu ister. Toplum değişik gereksinimler, istekler yaratmış, insanı da bu gereksinim ve istekleri karşılama zorunluluğu ile karşı karşıya getirdiği için, toplumsal insan ya mutsuzdur, ya da, çekişme ortamında, başkalarının mutsuzluğu pahasına mutludur. Demek oluyor ki mutluluğun özgürlüğe bağlı olduğu, “ereksiz” mutluluğun amaçlandığı ve herkesin mutlu olduğu o “Altın Çağ” mutluluğu sonsuza dek kaybolmuştur.

Toplumsal yaşam içinde mutlu olamayan Rousseau da, mutluluk arayışı içinde doğanın kapısını çalar. Mutluluk susuzluğunu gidermek için, ona bir sınır çizme, elinin altındaki ile yetinme, ulaşabileceği isteklere yönelme gereğini duyar ve bu yönde “yenilenme” adını verdiği bir takım atılımlar gerçekleştirir. Bu doğrultuda *Yalnız Gezenin Düşleri*’nin “yalnız gezen”i Rousseau, öz

sevgisinin zorlamasıyla davranmayı bırakarak kendini sevme itilimiyle bir esenlik yöntemi deneyimine girer. Nesnesi de öznesi de “ben” olan ve ilk evrede kendini tanımayı amaçlayan bir mutluluk arayışının sonunda tattığı mutluluk bir “ben” mutluluğu olur. Ancak, bu “ben” mutluluğu olabildiğince fazla hazzla ulaşmakla elde edilen “hedonist” bir mutluluk değildir. Yaşamayla çarpan bir yürekle doğayla ilişkisinde, kendi varlığının tadını çıkarmaya dayalı bir “ben” mutluluğu yaşar. Düşleri, duyular yoluyla nesnelere kurduğu ilişki, geçmişte gömülü mutlulukların yeniden canlandırılması, otlarla, çiçeklerle ilgilenmek gibi “farniente” uğraşları onu hep kendine götürür. Gezintileri sırasında, “yalnız, tek başına, kendisi ile birlikte” bir Tanrı gibi kendine yettiğini düşünür. Kendi kendisiyle beslendiğini söyleyen “yalnız gezen”in mutluluğu, “ben”den esinlenen, “ben”e dönük, “ben”i yücelten bir mutluluk olarak anıtlar. Geçmişteki mutsuzluklarını bir sıçrama tahtası gibi kullanır ve onlardan mutluluk kotarmayı başarır: “Bu bana işkence edenlerden intikam alma yöntemidir ve onlara rağmen mutlu olmam, onlara verebileceğim en korkunç cezadır ” (2004: 123) der ve bu cezayı ancak bilge kişilerin yapabileceği masumiyet içinde, mutlu olmayı kotararak, verir.

Doğanın sevecen ve sıcak kollarında, “düş kanatları” üzerinde, kendi varlığının ona armağan olarak sunduğu kendine yeterlik esenliği içinde serpile saçıla, “yalnız gezer”, “gerçek mutluluğun bizde olduğunu” (s.32) yüreğinin coşkunu sesliyle duyurur. Ama sanılmasın ki bu “ben” mutluluğu “bencil” bir mutluluktur. Vicdanının sağduyulu sıçramasıyla da “sizden bana ne” demeyen, paylaşılan, “başkası” mutluluğunun anahtarını da “içimizde saklı bu hazineyi” göstererek, bir bilgelik armağanı övücü ile sunar bizlere.

Kaynakça

- AKARSU, Bedia. (1982), **Ahlâk Öğretileri**, İstanbul: Remzi Kitapevi.
- BACHELARD, Gaston. (1943), **L'Air er Les Songes**, Paris: Librairie José Corti.
- BACHELARD, Gaston. (1948), **La Tere et Les Rêveries du Repos**, Paris: Librairie José Corti.
- BOCHET, Marc. (1997a), **Les Rêveries du Promeneur Solitaire de Rousseau**, Paris: Hachette.
- BOCHET, Marc. (1997b), **Les Confessions de Rousseau**, Paris: Hachette.
- CEBECİ, Oğuz. (2004), **Psikanalitik Edebiyat Kuramı**, İstanbul: İthaki Yayınları.
- DAVY, Marie-M. (1966), **La Connaissance de Soi**, Paris: Presses Universitaire de France
- DELEUZE, Gilles. (2004), **Proust ve Göstergeler**, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- DENT, N.J.H. (1991), **Rousseau Sözlüğü**, (Çev. B. Gözkan, N. Ilgacıoğlu, A. Çitil, A. Kovanlıkaya), Ankara: Sarmal Yayıncılık.
- GÖKBERK, Macit. (1985), **Felsefe Tarihi**, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- GRENIER, Jean. (1972), **Introduction de Les Rêveries du Promeneur Solitaire de Jean-Jacques Rousseau**, Paris: Editions Gallimard.
- GÜNYOL, Vedat (1979), **Ünlü Kişiler; Jean-Jacques Rousseau**, İstanbul: Evrim Matbaacılık.
- NEMUTLU, Duran (1985), **La Technique de Persuasion dans l'Emile de Jean-Jacques Rousseau**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sivas.

- POWYS, John.C. (1984), **Une Philosophie de la Solitude**, Paris: Editions de al Différence.
- RAYMOND, Marcel. (1986), **La Quête de Soi et La Rêverie**, Paris: Librairie José Corti.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. (1956), **Emile Yahut Terbiyeye Dair**, (Çev: Hilmi Ziya Ülken, Ali Rıza Ülgener, Selâhattin Güzey) İstanbul: Türkiye Yayınevi.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. (1975), **İtiraflar**, (Çev: Kenan Somer) İstanbul: Remzi Kitapevi.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. (1982), **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, (Çev: Rasih Nuri İleri) İstanbul: Say Yayınları
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. (1984), **Toplum Sözleşmesi**, (Çev: Vedat Günyol) İstanbul: Adam Yayıncılık.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. (2004), **Yalnız Gezerin Düşleri**, (Çev: Ester Yanarocak) İstanbul. Bordo-Kırmızı Yayınları.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. (2007), **Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev**, (Çev: Sabahattin Eyüboğlu) İstanbul. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- RUSSELL, Bertrand. (1963), **Saadet Yolu**, (Çev: Nurettin Özyürek) İstanbul: Varlık Yayınları.
- STAROBINSKI, Jean. (1992), **L'Œil Vivant**, Paris: Gallimard.
- STRAUSS, Leo. (1984), **L'Intention de Rousseau**, *Pensée de Rousseau*, (Editeurs: Gérard Genette et Tzevetan Todorov) Paris: Editions de Seuil.
- SUNAT, Halûk. (2004), **Postmodernizm Dost mu Düşman mı?**, *Varlık Dergisi, Ağustos 2004*,s.21,İstanbul.
- VOISINE, Jacques. (1998), **Yalnız Gezerin Düşleri İçin Önsöz**, (Çev: Hasan Fehmi Nemli), Ankara: Öteki Yayınları.
- WOLKER, Robert. (2003), **Rousseau**, (Çev: Cemal Atila) İstanbul: Altın Kitaplar.