



**T.C.**

**İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE ANABİLİM DALI**

**HEGEL'İN TARİH FELSEFESİ'NDE  
ÖZGÜRLÜK VE İLERLEME**

**Yüksek Lisans Tezi**

**ZİYA DİNÇSOY**

**İZMİR – 2018**

T.C.  
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI

**HEGEL'İN TARİH FELSEFESİ'NDE  
ÖZGÜRLÜK VE İLERLEME**

Yüksek Lisans Tezi

**ZİYA DİNÇSOY**

**I.DANIŞMAN: DR. ÖĞRETİM ÜYESİ ÖZGÜR AKTOK**

**II. DANIŞMAN: PROF.DR. DOĞAN GÖÇMEN**

İZMİR - 2018

## YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “**Hegel’in Tarih Felsefesi’nde Özgürlük ve İlerleme**” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

23.11.2018

Ziya DİNÇSOY

 TS EN ISO 9001:2015	T.C. İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü	
	TEZ SINAVI TUTANAK FORMU	Dok. No: FR/604/21
		İlk Yayın Tar.: 03.10.2017
		Rev. No/Tar.: 00/..
		Sayfa 1 / 1


GÖNDEREN : Felsefe Anabilim Dalı Başkanlığı  
GÖNDERİLEN : Sosyal Bilimler Enstitüsü

Anabilim Dalımız Yüksek Lisans Programı öğrencisi ZİYA DİNÇSOY ile ilgili Tez Sınav Tutanağı aşağıdadır.

Tarih: 23.11.2018  
Sayı :

Anabilim Dalı Başkanı

İmza



#### SINAV TUTANAĞI

Tez Sınav Jürimiz tarafından incelenen “Hegel’in Tarih Felsefesi’nde Özgürlük ve İlerleme” başlıklı yüksek lisans tezi ile ilgili olarak jürimiz 23.11.2018 tarihinde toplanmış ve adı geçen öğrenciyi Tez Sınavına tabi tutmuştur. Sınav sonucunda adayın tezi hakkında OYÇOKLUĞU/OYBİRLİĞİ ile aşağıdaki karar verilmiştir.

KABUL

Kabul Edilen Yüksek Lisans Tezi:

- i) Bilime yenilik getirmiştir   
ii)Yeni bir bilimsel yöntem geliştirmiştir   
iii)Bilinen bir yöntemi yeni bir alana uygulamıştır   
iv) Uygulama yapmıştır (sadece Yüksek Lisanssta geçerlidir)

RED

DÜZELTME \*

Tez Sınav Jürisi	Unvanı ve Adı Soyadı
Tez I. Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi Özgür AKTOK 
Tez II. Danışmanı	Prof.Dr.Doğan GÖÇMEN 
Üye	Prof.Dr.Aydın IŞIK 
Üye	Prof.Dr.Hamdi BRAVO 
Üye	Doç.Dr.Eyüp Ali KILIÇASLAN 

Ek1 : Tez Değerlendirme Formu (Her bir jüri için).

\* Tez sınavında düzeltme kararı verilmesi halinde jüri tarafından öngörülen düzeltmelere ilişkin bir jüri raporu eklenmelidir. Düzeltmeler için Ek süre her defasında en fazla yüksek lisans öğrencileri için 3 ay, doktora öğrencileri için 6 aydır.

# ÖZET

## Yüksek Lisans Tezi

### Hegel'in Tarih Felsefesi'nde

### Özgürlük ve İlerleme

Ziya Dinçsoy

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

"Tarih" kavramı *Klasik Alman Felsefesi* geleneği için merkezi kavramlardan biridir. Bu felsefi geleneğin zirve noktası olarak görülen Hegel, modern tarihsel düşünce ve tarih felsefesi için en önemli ve etkili figürlerden biridir. Hegel'in yaşadığı 18.yüzyılın son çeyreği ve 19.yüzyılın ilk çeyreği tarihte bir dönüşüm dönemi, bu dönemde hem pratik dünyada hem de entelektüel ve felsefi alanda büyük değişimler meydana geldi. Tarihin bu dönemindeki akademik araştırmalar bu değişimleri anlamaya ve açıklamaya yönelik felsefi bir girişim amacıyla yapılmıştı. Değişimler modern dünyayı olumlu ve olumsuz yanlarıyla göstermişti.

Bu tezin konusu Hegel'in tarih felsefesidir. Tarih felsefesi Almanca konuşulan felsefe dünyasında 19.yüzyılın başlarında felsefi bir alan olarak ortaya çıktı. Tarih felsefesi kavramımız 19.yüzyılın başlarındaki döneme dayanmaktadır. Hegel bu dönemde kurulan, felsefi bir alan olarak tarih felsefesinin en önemli figürlerinden biridir. Hegel'in tarih felsefesini kullanımı yalnızca *Tarih Felsefesi Üzerine Dersler (Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte)* ile sınırlı değildir. Tam aksine onun felsefi yaklaşımı tarihsel düşünüş biçimi üzerinde yükselir ve onun tüm çalışmalarına bu yöntemin sindiği söylenebilir.

Bu tezde Hegel'in *Tarih Felsefesi*'ndeki özgürlük (*Freiheit*) ve ilerleme (*Progress*) kavramlarına odaklanıyorum. Bu iki kavram Hegel'in *Tarih Felsefesi*'nin merkezi kavramlarından. Bu iki kavramı ele alırken hem tarihsel hem de pratik örnekleri dikkate aldım. Bu yaklaşımın, Hegel'in yaklaşımını mümkün olduğunca

orijinal/özgün olarak sunmanın en iyi yollarından biri olduğunu ortaya koydum.

**Anahtar Kelimeler: Klasik Alman Felsefesi, Hegel, Tarih Felsefesi, Özgürlük, İlerleme**



## **ABSTRACT**

### **Master's Thesis**

### **Freedom and Progress in Hegel's**

### **Philosophy of History**

**Ziya Dinçsoy**

**İzmir Kâtip Çelebi University**

**Graduate School of Social Sciences**

**Department of Philosophy**

The concept of “history” is one of the central concepts for tradition of *Classical German Philosophy*. Hegel who is seen as the peak point of this philosophical tradition, is one of the most important and influential figures for modern historical thought and philosophy of history. The last quarter of 18th century and first quarter of the 19th century in which Hegel lived was a transformation period in history in which there took place great changes both in the practical world and in intellectual and philosophical sphere. In this period of history academic researches are motivated by a philosophical attempt to understand and explain these changes –changes which showed modern world with its positive and negative side-.

The subject of this thesis is the philosophy of history in Hegel. The philosophy of history as a philosophical area in the German-speaking world of philosophy emerged in the early 19th century. Our concept of the philosophy of history is based on this early period of the 19th century. Hegel was one of the most significant figures in that period who established the Philosophy of History as a philosophical area. Hegel's occupation with the philosophy of history is not limited to his *Lectures On Philosophy of History (Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte)*. On the contrary, his philosophical approach is erected on historical way of thinking, so that one may claim that all his works are absorbed by this method. In this thesis I focus on the concepts of *freedom*

*(Freiheit)* and *progress (Progress/Fortschritt)* in Hegel's *Philosophy of History*. This two concepts are central concepts in Hegel's *Philosophy of History*. I took into account both historical context and practical examples when I dealt with these two concepts. I suggested that this approach is one of the best ways to present Hegel's approach as original as possible.

**Key Words: Classical German Philosophy, Hegel, Philosophy of History, Freedom, Progress**





# İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ.....	II
TEZ SINAV TUTANAĞI.....	III
ÖZET.....	IV
ABSTRACT.....	VI
İÇİNDEKİLER.....	VIII
ÖNSÖZ.....	X
GİRİŞ .....	1

## 1.BÖLÜM: TARİH VE TARİH FELSEFESİ

### YÜZYILI OLARAK 19.YÜZYIL'DA TARİH VE ÖZGÜRLÜK KAVRAMLARI

1.1. Tarih Felsefesinin Doğuşu .....	11
1.1.1. Tarih Kavramı.....	12
1.1.2. Tarih Felsefesinin Oluşumunun Tarihi.....	16
1.2. 19.Yüzyıl Neden Bir 'Tarih Yüzyılı' dır?.....	22
1.3. Tarih Felsefesi Geleneği ve Özgürlük.....	25
1.3.1. Herder'den Hegel'e Değın Tarih Felsefesi ve Özgürlük.....	26
1.3.2. Hegel'de Tarih Felsefesi ve Özgürlük.....	36

## 2.BÖLÜM: HEGEL'İN TARİH FELSEFESİNDE

### MERKEZİ KAVRAMLAR: ÖZGÜRLÜK VE ŞİMDİ

2.1. Hegel'in Tarih Felsefesi'nde Özgürlük Kavramı.....	50
2.1.1. Öznenin <i>Kuruluşu</i> ve <i>Kurtuluşu</i> : <i>Ben</i> .....	53
2.1.2. Birleştirici Bir Unsur Olarak <i>Bilinç</i> ve <i>Özbilinç</i> Kavramları.....	60
2.1.3. Bitmeyen Bir Etkileşim Durumu: <i>Tanınma</i> .....	67

2.2. Merkezi Bir Kavram Olarak ‘Tarihsel Şimdi’.....	75
2.2.1. Geçmiş ve Geleceğin Kesişim Alanı: Şimdi.....	76

### **3.BÖLÜM: İLERLEME KAVRAMI**

3.1. İlerleme Kavramının Ortaya Çıkışı ve Hegel’de İlerleme Fikri.....	81
3.1.1. Kavramın Oluşum ve Gelişim Tarihi.....	83
3.1.2. Teorik Arka Plan: <i>Mantık Bilim</i> ’inde İlerleme Kuramı.....	91
3.1.3. Pratik Uygulama Alanı: <i>Tarih Felsefesi</i> ’nde İlerleme Kavramı.....	96
3.2. Tarih’te ve Tarih Felsefesi’nde İlerlemenin Anlamı .....	102
3.2.1. Tarih’te İlerleme’nin Anlamı.....	102
3.2.2. Tarih Felsefesi’nde İlerleme’nin Anlamı.....	108
3.3. Hegel’de İlerleme Bağlamında Diyalektik Düşünce ve ‘Geist’.....	113
3.3.1. İlerleme Bağlamında Diyalektik.....	113
3.3.2. Özgürlük ve İlerleme ile Birlikte ‘Geist’in Anlamı.....	118

### **4.BÖLÜM: ÖZGÜRLÜK VE İLERLEMENİN KESİŞİMİ**

4.1. Hangi Özne: Avrupa Merkezilik, Irkçılık ve Faşizm Üzerine Eleştirel Tartışmalar.....	122
4.2. Özgürlük ve İlerlemenin Birlikte Anlamı ve İmkânı .....	128
4.3. Modern Toplumsal Düzendeki ‘Aklın Hilesi’, İlerleme ve Özgürlük.....	132
SONUÇ.....	140
KAYNAKÇA.....	148

## ÖNSÖZ

Hegel üzerine bir tez yazmak genel önyargıların aksine oldukça keyifli ve elbette son derece öğretici de bir süreçtir. Hegel'in yöntemi ve onun pratik hali olarak tarihsel düşünüş biçimindeki özgünlükleri hem doğrudan özgün kaynaklar üzerinden hem de alanın deneyimli araştırmacılarının çalışmalarıyla görerek yeni bir yorum ortaya koyma çaba ve süreci, zengin bir içerikle çalışıldığı için her bir anında öğretici oluyor. Bu çalışmada hem özgün metinleri hem de ikincil kaynakları bu doğrultuda işlevsel bir biçimde kullanmaya çalıştım. Yazım sürecinde "Hegel yorumu" olarak görülen pek çok ana akım yorumun özgün metinlerden uzaklığını görmek de, durumun trajik yanlarından birini oluşturdu. Ölümü üzerinden neredeyse iki yüzyıl geçtikten sonra bir filozof üzerine hala artan bir yoğunlukta dünyanın dört bir yanında ve çok çeşitli dillerde çalışmaların yapılıyor olması, o filozofun bugünün dünyasının içinde *canlı* bir şekilde yaşadığının bir göstergesidir. Bu anlamda Hegel modern toplumsal düzenin sorunları ve işleyişinde canlı olarak kalabilen bir filozoftur.

Tez danışmanlığımı üstlenen ve kendilerinden içerik, ancak daha önemlisi yöntemsel olarak çok şey öğrendiğim Dr.Öğr.Üyesi Özgür Aktok'a ve Prof.Dr.Doğan Göçmen'e teşekkür ediyorum, gerçekten iki danışmanı olmanın 'lüks'ünü yaşadım diyebilirim. Almanca ve İngilizce dillerindeki eşsiz kaynaklardan oluşan kütüphanesini benimle paylaşan ve çalışmamda kullandıklarım arasında pek çoğunu da birlikte okuduğumuz Prof.Dr.Doğan Göçmen'e bu yönden de ayrıca minnettrım.

Eğitim hayatım boyunca desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen annem Aliye Dinçsoy'a ve babam Abdülkadir Dinçsoy'a da büyük bir teşekkür borçluyum. Akademik anlamda hocalarımlın, diğer bütün alanlarda da ailemin desteği olmaksızın bu çalışmanın sona erdirilmesi mümkün olamazdı.

Ziya Dinçsoy

Ekim 2018, Buca-İzmir

“Çağdaş bir Fransız filozofun bir vakitler dikkat çektiği/işaret ettiği gibi, tüm modern filozofların büyük kaygısı, ne kadar yeni patikalar olursa olsun, bütün yolların sonunda Hegel'in gülümseyerek beklediği çıkmaz sokaklar olduklarını görecektir." (Terry Pinkard, *Hegel*)

\*\*\*\*\*

“Kıta Avrupası felsefe geleneğine daha sonraki katkıları yapanlar, ya onu geliştirme ya da ona karşı tepki açısından, neredeyse her zaman 'post-Hegelciler'dir, ancak nadiren Hegel'in düşüncesini görmezden gelirler. Onların fikirleri, şiddetle karşı çıkarak ya da reddettikleri zaman bile Hegelci sistemin izlerini taşımaktadır.” (David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*)

# GİRİŞ

“Başlangıç yapmak her zaman soyut anlamlı ve belirsizdir.”<sup>1</sup>

(Hegel, *Estetik I*)

\*

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) büyük dönüşümlerin şafağında Stuttgart'ta doğdu. O pek az bir kuşkuyla yer bırakacak kadar açıklıkla, bütün bir düşünce ve felsefe tarihinin en özgün birkaç isminden biridir, hatta belki de üzerine yapılan çalışmaların yoğunluğuyla da birlikte düşündüğümüz zaman, o bu hayali tartışmalı listenin en başında duran kişidir bile denilebilir. Hegel'in 1806 yılında tamamlanan ve 1807 yılında yayınlanan *Tinin Fenomenolojisi* (Almanca: *Die Phänomenologie des Geistes*), 1820 yılında yayınlanan *Hukuk Felsefesi'nin Anahatları*<sup>2</sup> (Alm: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht*), 1822'den 1828 yılına değin beş farklı zamanda verdiği *Tarih Felsefesi*'ne (Alm: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*) odaklanan dersleri<sup>3</sup>, 1812 ve 1816 tarihli iki ciltlik *Mantık Bilimi* (Alm: *Wissenschaft der Logik*), *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi* (Alm: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*) ve yine verdiği derslerin derlenmesiyle oluşan *Estetik* ve *Felsefe Tarihi* gibi çalışmaları, her biri

---

<sup>1</sup>“Den Anfang macht immer das seiner Bedeutung nach Abstrakte und Unbestimmte.” (Hegel, 1989a: 411)

<sup>2</sup>Bu metne kısaca *Hukuk Felsefesi* denilse de, oldukça uzun bir alt başlığının da olduğu unutulmamalıdır: *'Hukuk Felsefesinin Temel Çizgileri/Ana Hatları ya da Doğal Hukuk ve Siyaset Biliminde Taslak'*

<sup>3</sup>Derslerde tutulan notların derlenmesiyle oluşan bu metin, ancak Hegel'in ölümünden sonra yayınlanabilmiştir. Türkçeye çevirisi Aziz Yardımlı tarafından yapılan *Tarih Felsefesi* (İdea Yayınevi, 2016) metni genel olarak çalışma boyunca kullanılmıştır. Ancak zaman zaman Yardımlı'nın çeviride kullandığı kavramlar -ve bazen cümleler de- daha uygun olduğu düşünülen kavramlar veya cümlelerle değiştirilmiştir. Almanca özgün metin olarak Hegel'in yirmi ciltte eserlerini/werke in zwanzig bänden yayınlayan Suhrkamp Verlag (2015) baskısının on ikinci cildi olan *'Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte'* (*Tarih Felsefesi Üzerine Dersler*) temel alınmıştır. Çalışma boyunca özgün metinden Almancası aktarılan cümleler dipnot olarak, kavramlar ise metin içinde (...) biçiminde gösterilecektir. Ayrıca (Hegel, 2016: XXX) şeklindeki atıf Türkçe metne; (Hegel, 2015: XXX) ise Almanca orijinal metne işaret etmektedir.

alanında artık birer klasik eser, birer klasik felsefe metinleri olarak kabul edilmektedir.

Hegel'in ortaya koyduğu ve açıklamaya çalıştığı konular, modern toplumsal dünyada da hala merkezi bir yerde duran ve önemini koruyan sorunlardır. Richard Bernstein'in da "*Neden Şimdi Hegel?*" makalesinde işaret ettiği gibi, "*Bir düşünürün yeniden önem kazanmasının en temel sebeplerinden bir tanesi, mevcut felsefi tartışmaların ön planındaki problemlerle ilgili filozofun uğraşıyor oldukları temel yakınlıktır.*" (Bernstein, 2013: 635). Bu modern dünyayla kesişim haliyle de birlikte Hegel'in dönemleri aşan bir biçimde 'yaşayan' bir filozof olduğunu söyleyebiliriz. Önemli bir çağdaş Hegel araştırmacısı olan Terry Pinkard'ın da yukarıdaki alıntısında işaret ettiği ve net olarak görüldüğü üzere, insan, toplum ve felsefe üzerine olan (neredeyse) her modern soruşturmanın, bunlara odaklanan araştırmaların nihayetinde ulaşacağı noktalar -ki bunlar modern düşüncenin düşünsel kavşak noktalarıdır- Hegel'in açtığı yolların devamında karşı karşıya gelinecek temalardır. Hegel'in yaşadığı dönemi ve dönemin ekonomik, politik, toplumsal dönüşümlerini birlikte ele alarak dönemin çerçevesini tasvir eden Pinkard şöyle demektedir:

*"Kendi çağımızda kitlesel teknolojik değişimin yaşamlarımızı hızla değiştirdiğini düşünüyor olsak da büyük bir olasılıkla hiçbir kuşak, yaşam biçimlerinde Hegel'in kuşağı kadar şiddetli bir dönüşüm yaşamamıştır. [O dönemde] Sanayileşmenin ve zamanın siyasi devrimlerinin karışıklığının insanların yaşamları üzerindeki etkisi az bulunur türdendi; dünya birdenbire yakınlaşır olmuştu, devrim olasılığı zamanın sürekli heyecan dolu havasındaydı. (...) Hegel haklı olarak modernliğin kendisini düşünmesinin nesnesi yapan ilk büyük filozof olarak anılmıştır."* (Pinkard 2012: xviii)

Çalışmada Hegel'in düşüncesine ve özelinde tarih felsefesi alanına doğrudan bir giriş yapmadan önce, Hegel'e dair, sonraki kuşak filozofların onu ele alış biçimlerine kuş bakışı bir tarzda bakarak yaklaşım biçimlerini görmek, bütünlüklü bir genel tablo sayesinde genel duruma dair izlenimleri sağlamaştıracaktır denilebilir.

Görebildiğim kadarıyla, Hegel'e dair yazılanlar arasında, iki filozof dışında bu denli cepheden saldıran ve oldukça tuhaf, kaba ve hatta düşmanca

bir dil kullanan başka herhangi bir araştırmacı yok gibidir-ciddiye alınabilecek metinler arasında-. İlk olarak Schopenhauer'un (1788-1860) 1819 tarihinde yayınlanan *Die Welt als Wille und Vorstellung / İrade/İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* kitabının önsözünde yer alan "iğrenç, mide bulandırıcı, şarlatan" gibi ifadelerle bezeli olan (Schopenhauer, 2010: 14) Hegel 'eleştirisi' (!) alanında eşine az rastlanır türden bir metin olarak durmaktadır. Bu ifadeler 20.yüzyılda da yine görebildiğim kadarıyla sadece bir kişi tarafından sahiplenilmiş ve Hegel üzerine benzeri cümleleri benzeri bir ton ile tekrarlayan ikinci kişi de yine o olmuştur: Karl Popper (1902-1994). 1945 yılında yayınlanan *The Open Society and Its Enemies / Açık Toplum ve Onun Düşmanları*'nda Popper'a göre Hegel "...onun yetenekli bile olmuş olduğunu sanmıyorum. (...) Ve yazılarının içeriğinin tek fevkalade yanı orijinallikten şaşılacak kadar yoksun olmasıdır." (Popper, 2003: 37) denilecek vasatlıkta olan sıradan birisidir. Ancak bu argümanların tam zıttı olarak diğerk taraftan ise, Hegel'in çalışmalarının özüne nüfuz edebilmiş araştırmacılar, onun gerek yönteminin gerekse de içeriğinin hayranlık uyandıracak bir içeriksel hacme sahip olduğuna işaret etmektedirler. Gerçekten de özgün metinlere doğrudan bakıldığı zaman Hegel'in geniş bir yelpazede muazzam bir malzemeyle çalıştığı, özellikle *Tarih Felsefesi* metninde açıklıkla görülmektedir.

Bu bağlamda *Hegel Reader*'ın yazarı Stephen Houlgate (1954-) ise Hegel'e dair iki sert eleştirinin ve kendi ifadeleriyle "düşmanca önyargıların" [*hostile prejudice*] tam aksi istikamette ilerleyen bir tablo ortaya koymaktadır. Houlgate'e göre:

"Pek çok kişi için Hegel Batı [felsefe] geleneğinde en incelikli ve en kavrayışlı filozoflardan biridir.(...) Bana göre onun Tinin Fenomenolojisi ve Mantık Bilimi zenginliği ve özgünlüğüyle, (...) şimdiye değin politik felsefede yazılmış en derin metinler arasındadır. (...) Yirmi yıl boyunca hem Britanya'da hem de Amerika'da Hegel okuyan ve Hegel dersleri veren bir kişi olarak, bu temelde benim yargım, Hegel hiçbir şüphe olmaksızın filozofların en inceliklisi ve kavrayışlısıdır. [*the subtlest and most perceptive of philosophers*]" (Houlgate, 2005: Preface/Önsöz).

Bilindiği gibi Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) ile Hegel, hem 19.yüzyıl'da Almanca konuşulan modern düşünce dünyasının iki temel ve öne çıkan karakterleri olmaları itibarıyla, hem de benzeri çabalarla ortak temalardaki kaygılara sahip olma özellikleri itibarıyla bir temas ve etkileşim halindedirler, ki aralarında pek çok doğrudan mektuplaşma da vardır. Hatta Goethe'nin Hegel'in felsefi ilham kaynakları arasında olduğu da genel olarak kabul edilmektedir (Hegel, 1984: 681). *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen / Çağdaşlarının Aktarımlarında Hegel*'deki bir anlatıya göre, Goethe ve kızı arasında, Hegel'le birlikte yedikleri bir akşam yemeği sonrasında şöyle bir diyalogun geçtiği söylenmektedir. Hegel oradan ayrıldıktan Goethe kızına Hegel hakkında nasıl bir izlenim edindiğini sorar, kızı Goethe'ye şöyle bir yanıt verir: "*Garip. Zeki biri mi yoksa çılgın/deli biri mi olduğunu söyleyemem, pek açık olan bir düşünüre benzemiyor*". Kızının verdiği bu yanıt üzerine Goethe'nin ironik bir şekilde gülümseyerek "*Hayır hayır, modern filozofların en ünlüsüyle yemek yedik*" dediği bilinmektedir (Aktaran Ferrarin, 2005: 10).

Gördüğümüz gibi Hegel üzerine olan değerlendirmelerin "*aptal, iğrenç ve şarlatan*"dan başlayarak "*en ince, kavrayış gücü yüksek ve en ünlü modern filozof*"a değin oldukça geniş bir ölçekteki esaslı farklılıklarda yapılmakta olduğu görülmektedir. Ancak iki 'kutbun'da eşit düzeyde doğru olduğunu söylemek büyük bir yanlış olacaktır. Aradan geçen iki uzun ve yoğun yüzyıldan sonra, ciddi araştırmacılar tarafından ortaya konan çalışmaların neticesinde ortaya çıkan somut verilerin ışığında, artık ikinci kategorinin daha doğru ve de makul olduğu konusunda bir genel uzlaşma var gibidir de denilebilir. Modern felsefenin sorunlarının özüne nüfuz etmiş araştırmacılar, Hegel'e birinci 'kutup'tan gelen ton ve ifadelerle yaklaşmanın büyük bir felsefe tarihi yanlışı olduğunu kolaylıkla görebilirler.

Hegel'i takip eden filozoflardan belki de en ünlüsü olan Karl Marx (1818-1883) 1867 tarihli klasik eseri *Das Kapital*'in 1872 tarihli Almanca ikinci basımına yazdığı bir son sözde, Hegel'in çalışmalarındaki ve yöntemindeki "*rasyonel çekirdek*" olarak gördüğü şeylere yönelik vurgusunu belirgin bir biçimde öne çıkarmaya çalışmaktadır. Son sözdeki içeriğiyle Marx'a göre: "*...rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken /*



...mistik kabuğun içindeki rasyonel çekirdeği keşfetmek/ortaya çıkarmak" (Marx, 1962: 27) gerekmektedir ve Hegel bir biçimiyle o dönemde de çeşitli tarzlarda yapıldığı gibi karikatürize edilebilecek, hatta dahası "ölü köpek / toten Hund"<sup>4</sup> muamelesi yapılabilecek kalibrede olan biri değildir. Bu minvalde Marx erken dönem çalışmalarından itibaren yoğun bir biçimde Hegel eleştirileri de yapmış olduğunu belirttikten hemen sonra, son sözü yazdığı dönemde genel olarak yapılan düzeysiz yaklaşımların varlığı ve de sıklığı karşısında ise son derece açık bir ifadeyle "Ben kendimi bu büyük düşünürün/filozofun açıkça öğrencisi görürüm."<sup>5</sup> (ibid) demekten de geri durmamıştır. Marx'ın Hegel'e dair işaret etmesinde öne çıkan belirgin kavramın *mistik kabuktan* ziyade, daha vurgulu ve güçlü bir biçimde *rasyonel çekirdek* olduğunu da tekrar anımsayalım. Bu bağlamda yeri gelmişken bu ve benzeri noktaları, yani Hegel'in metinlerinde –özellikle de *Tarih Felsefesi*'nde ilk bakışta mistikmiş gibi görünen bir şeyin içindeki rasyonel özün ya da yine ilk bakışta idealist bir tarzda ortaya konduğu sanılan bir konunun esas itibarıyla son derece gerçekçi ve maddi dünyanın verileriyle hareket ettiğini çalışma boyunca ilgili çeşitli yerlerde gösteremeye çalışacağız. Zira Hegel'in yöntemi bilindik, ana akım pek çok yaklaşımı ve kavramı alt üst etmektedir.

Marx'tan hemen sonra ise kadim arkadaşı Friedrich Engels (1820-1895) de *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* kitabında Hegel'e dair benzeri bir 'eleştirel sahiplenme' yöntemini "bu bakış açısının muhafazakârlığı göreceli, devrimciliği ise mutlaktır" (Engels, 2015: 12) diyerek benimser ve Hegel'de bugün bile değerli olan bir hazine bulunabileceğini açıklıkla belirtir: "Eğer lüzumsuz yere oyalanılmazsa ve binanın kendisine bakılırsa, [Hegel'de] bugün dahi değerini yitirmemiş sayısız

---

<sup>4</sup>Marx'ın yaptığı bu benzetme ilginç bir şekilde Türkçeye "ölmüş eşek" (Marx, 2011: 28) olarak çevrilmiş. Büyük ihtimalle metni çevirenler Türkçe deyimler arasında "ölü köpek"ten ziyade "ölü eşek" in daha yaygın olarak kullanılıyor olmasından ötürü böylesi bir değişikliğe gitmeyi uygun görmüşlerdir.

<sup>5</sup>Özgün cümle şöyledir: "Ich bekannte mich daher offen als Schüler jenes großen Denkers ..." (Marx, 1962: 27). Tam olarak aynı yerde Marx'ın kullandığı Hegel'in yöntemine dair "doğrudan karşı" (Alm: *direktes Gegenteil*) ifadesinin gündelik kullanım anlamından farkını Hans Heinz Holz (1927-2011) Aristoteles'in kavramlarıyla açıklamaktadır ve 'karşıt'ın yöntemsal olarak yakınlığın önemli bir göstergesi olduğunu ortaya koymaktadır (Holz, 2017: 206).

*hazine bulunabilir.*” (Engels, 2015: 15). Buradaki *hazine* kavramının da işaret ettiği değerlilik yönüyle birlikte, tez boyunca temel motivasyon noktalarından birinin de, Marx ve Engels tarafından yapılan bu iki işaret etmedeki ana nokta olduğunu bu bağlamdaki temalarla birlikte düşünerek söyleyebiliriz. Hegel ve Marx arasındaki, gerek yöntemsel gerekse de içerik açısından, felsefi süreklilik azımsanamayacak bir boyuttadır. Bunu ilgili yerler de hem içerik olarak hem yöntemsel bir ilke olarak örneklerle ortaya koymaya çalıştık.

Hegel’in kendisinden sonra gelen kuşaklar arasında kimler tarafından nasıl alımlandığı ve takip edildiği sorusu uzunca bir zamandır sorulmakta, hem 20.yüzyıl’da hem de 21.yüzyıl’da yoğun bir biçimde olmak üzere bu sorunun etrafında tartışmalar yapılmıştır/yapılmaktadır. Herbert Marcuse’nin (1898-1979) de *Reason and Revolution / Akıl ve Devrim*’de belirttiği gibi, Nazi ırkçılığının etrafındaki ideologlar arasında belki de ciddiye alınabilecek biricik kişi olan Carl Schmidt (1888-1985) *Der Begriff des Politischen / Politik Olanın Kavramı* çalışmasında Hegel’in felsefi ve aynı zamanda politik mirasına dair satır aralarında kalan ve genellikle ihmal edilen ilginç ve bir o kadar da önemli bir tespit yapmaktadır.

Bilhassa Hegel’i Marx dolayısıyla takip eden bir gelenek açısından oldukça zıt-uç bir konumlanışa sahip –örneğin Ernst Bloch’a göre doğrudan “*faşist Schmidt*”- bir yazar olarak Schmidt’ten gelen böylesi bir tespit, Hegel’e ve felsefi mirasına dair bir anlamıyla ‘yansız’ bir çerçeve sunmaktadır. Schmidt’e göre felsefi gelenek olarak Hegel’in tını Marx’ın ve Lenin’in dolayısıyla Moskova’ya değin ulaşmıştır, elbette Schmidt’in döneminde “Moskova” ile kastedilmekte olan Sovyetler Birliği’nin tamamıdır<sup>6</sup>. Bu

---

<sup>6</sup>Schmidt’in özgün metni şöyledir: “*Es ist eine Frage, wie lange der Geist Hegels wirklich in Berlin residiert hat. Jedenfalls hat es die seit 1840 in Preußen maßgebend werdende Richtung vorgezogen, sich eine 'konservative' Staatsphilosophie, und zwar von Friedrich Julius Stahl, liefern zu lassen, während Hegel über Karl Marx zu Lenin und nach Moskau wanderte.*” (Schmidt, 1963: 62)

Ece Göztepe tarafından yapılan Türkçe çevirisi ise şöyledir: “*Hegel'in ruhunun Berlin'de ne kadar süre gerçekten hüküm sürdüğü yanıtlanması gereken bir sorudur. Her koşulda, 1840 sonrasında Prusya'da egemen olan anlayış, 'muhafazakâr' bir devlet felsefesini, hem de Friedrich Julius Stahl'in felsefesini yeğlemiştir. Bu arada Hegel, Marx üzerinden Lenin'e ve Moskova'ya taşınmıştır.*” (Schmidt, 2012: 93).

düşünsel silsileye<sup>7</sup> pek de hayırlı bir gelişme olarak bakmayacak olan Carl Schmidt tarafından yapılan bu değerlendirme, Hegel'in konumlandırılışı bağlamında önemlidir.

Hegel yaşarken olduğu kadar sonrasında da üzerine sıklıkla çalışmaların yapıldığı bir filozof olmuştur, ancak bir dönem yaşanan durgunluktan sonra, 1970'lerden itibaren –daha çok İngilizce konuşulan- akademik çevrelerde bir “Hegel Rönesansı” –hatta Marcuse’ye göre İngiltere’de ve İtalya’da olmak üzere iki Hegel Rönesansı vardır (Marcuse, 2013: 256)- yaşandığı da genel olarak kabul edilen (Beiser, 2005: vii; Hyppolite, 2010: 25; Holz, 2017: 37) bir durum ve kullanılan bir ifadedir. 1960'larda başlayan ve 1970'lerde de geniş bir coğrafi alanda yükselen toplumsal hareketler ve yoğun bir biçimde Marksizmin Hegelci düşünsel köklerine olan belirgin vurguların da katkılarıyla, ayrıca 20.yüzyılın ilk yarısında Herbert Marcuse, Ernst Bloch, Georg Lukacs vb. 20.yüzyılın çeşitli filozoflarının Hegel’le kurduğu bağdan sonra “...hiç kimse Hegel’in her şeyi kafası üstünde ele almış olan, şapşal bir idealist olduğunu düşünemez olmuştur.” (Bernstein, 2013: 634). Her ne kadar Bernstein’in vurguladığı gibi güçlü bir tonda “hiç kimse” düzeyindeki büyük kapsayıcılıkta genelleşmiş kesin bir durum olmasa ve Enver Orman'ın bir sunuş yazısında da işaret ettiği gibi Hegel’e ilişkin olarak “olumsuz önyargı ve temel kaynaklara dayanmayan yüzeysel değerlendirmelerin” (Orman, 2016: 5) sıklıkla devam eden bir biçimde görülmesi olağan bir durum olsa da, bu noktanın artık Hegel araştırmacıları için açık olduğu kolaylıkla söylenebilir.

Çerçeve oluşturmak amacı taşıyan bu genel kısa bir giriş’ten sonra, tez çalışmamız kapsamında biraz daha özele doğru inersek, Hegel’in *Tarih Felsefesi*’nde özgürlük (Almanca: *die Freiheit*, İng: *Freedom*) ve ilerleme (Alm: *der Progress* ya da *der Fortschritt*; İng: *Progress*) kavramları merkezi önemdeki belirleyici işlevde iki kavramdır. Hegel bütün bir tarihsel sürece, oldukça geniş bir coğrafi düzlemde ve yoğun bir tarihsel malzemeyle birlikte bakmaktadır ve ele aldığı dönem ya da halkla(rla) ilgili olarak

---

<sup>7</sup>Hegel ve Marx arasındaki ilişki zaman zaman Marksizm geleneği içinde bile ihmal edilse de, Marcuse bu ilişkinin ırkçı ideologların farkında oldukları bir bağlantı olduğunu belirtir: “...Hegel Nasyonal Sosyalizmin nefret edip yadsığı her şeyin simgesi yapılıdır. ... [onlar] Hegel ve Marx arasındaki bağıntıyı ciddiye alırlar.” (Marcuse, 2013: 272-3).

değerlendirmesinde ölçütünü odaklandığımız iki kavram dolayısıyla oluşturmaktadır. Bu konudaki genelleşmiş yanlış kanıda olduğu gibi, o herhangi bir doğal özelliğe atıfta bulunarak değil, belirleyici toplumsal özellikler ile ilgili o yerdeki mevcut dünyanın verilerinden hareket etmektedir.

Tez çalışması her birinde farklı sayıda alt başlıklar olsa da esas itibarıyla dört ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde *Tarih ve Tarih Felsefesi Olarak 19.yüzyıl'da Tarih ve Özgürlük Kavramları* üst başlığı altında, köklerdeki merkezi kavram olması itibarıyla “tarih” kavramından başlamak üzere, kavramın oluşum ve gelişim tarihi ele alınmaktadır. Bir “tarih yüzyılı” olarak adlandırılan 19.yüzyıl’a, yüz yılın hangi karakteristik özelliklerinden ötürü böylesi bir adlandırma yapıldığı sorusundan, kronolojik bir ilerlemeyle ‘tarih felsefesi’ alanına değin gelmekteyiz. Zira bilindiği gibi bu alan, her ne kadar daha erken dönemlerde de yeni yeni oluşmakta olan bir alanın nüveleri bulunabilecek olsa da, esas itibarıyla bir 19.yüzyıl felsefe dünyasının ürünüdür. Daha sonra ise ilk olarak Hegel’den önceki *Klasik Alman Felsefesi* geleneğinin filozoflarının, sonrasında da bizatihi Hegel’in tarih kavramına ve tarih felsefesi alanına yaklaşımları, iki anahtar merkezi kavramımız olan özgürlük ve ilerleme bağlamında işlenmektedir. Bu tarihsel seyri ve sistematik ilerlemeyi, Hegel’in ilgili kavramlar çerçevesindeki konumunu ve kendisinden önceki felsefi gelenekten yoğun bir biçimde beslenmesini görmek amacıyla yapmaktayız.

İkinci bölümde ise *Hegel’in Tarih Felsefesi’nde Merkezi Kavramlar: Özgürlük ve Şimdi* üst başlığında Hegel’in sistemindeki bir diğer belirleyici kavram olan ve odaklanmaya çalıştığımız “şimdi” kavramı, özgürlük’le birlikte açıklanmaktadır. Özgürlük kavramının geniş içeriğinin Hegelci sistemin üç temel sacayağı üzerinden şekillendiğini göstermeye çalıştık: *Ben*, *Bilinç* ve *Tanınma*. Felsefe tarihinde yapılan özne-ben tartışmalarını genel hatlarıyla ve modern bir özne için eksiklik olarak görülebilecek yanlarıyla ele aldık ve Hegel’in *ben* tasarımının, diğer-ben’lerle olan zorunlu ilişkisinde modern felsefe tarihinde bir zirve noktası olduğuna yönelik bir vurguyla özgünlüğüne işaret ettik. *Bilinç* ve *özbilinç* kavramlarının ise özgür bir öznellik durumuna yönelik olarak kurucu işlevini açıklamaya çalıştık ve nihayetinde Hegel’den hareketle geliştirilen toplumsal-politik felsefi bir temellendirmenin başlıca

kavramı durumundaki *tanınma* kavramına geldik. Her üç kavramın özgürlük durumu için adeta her biri birer ön koşul olarak durduğunu ve bir bütünsellik içerisinde öznenin kuruluşu ve kurtuluşu olarak kavrandığını ortaya koymaya çalıştık. İkinci bölümün odağındaki bir diğer merkezi kavram ise ‘şimdi’ kavramıdır. Hegel’in tarihsel düşünüş biçiminde bu kavramın işaret ettiği an, bir başlangıç noktası ve ilk zemin özelliği itibarıyla, tarihsel kavrayış açısından kurucu işlevdedir. Geçmiş, şimdi ve gelecek birbirleriyle doğrudan ilişkilidir ve gerçeklikten kopmayan bir bakışta olması gerektiği üzere, Hegel şimdi’nin etrafında genişleyerek artan bir sistem ortaya koymaktadır. Özgürlük ve şimdi kavramının kesişimiyle birlikte ise, özgürlüğün hangi zamansallık kipinde oluşabileceğini de tartışarak bu bölümün sonuna geliyoruz.

Üçüncü bölüm tezin ikinci aslı kavramı durumundaki *ilerleme*’ye odaklanmakta ve ilk olarak kavramın oluşum ve gelişim tarihi üzerinden bir genel tablo sunmaya çalışmaktadır. Bu ‘lanetli’ ilerleme kavramı nasıl oluşmuştur, hangi anlamlarda kullanılmaktadır, Aydınlanma döneminde yapısal olarak uğradığı değişim ve dönüşümler nelerdir ve nihayetinde Hegel bu kavramı, hem teorik düzlemde (*Mantık Bilim*’de) hem de pratik olarak (*Tarih Felsefesi*’nde) nasıl ele almaktadır soruları ana sorular olarak belirlemektedir. Tarihte ve tarih felsefesinde ilerleme’nin anlamı üzerinden sonra ise ilerlemeyle doğrudan ilişkisi içerisinde diyalektik ve geist kavramlarının sistem içerisinde konumlarına bakmaktayız.

Tezin dördüncü ve nihayet son bölümünde ise Hegel’in Tarih Felsefesi bağlamında gündem haline (çarpıtılmış ya da en azından eksik olarak) getirilen bir konu olarak *Avrupa Merkezilik, Irkçılık ve Faşizm Üzerine Eleştirel Tartışmalar* ele alınmış sonrasında ise *Özgürlük ve İlerlemenin Birlikte Anlamı ve İmkânı* bölümüyle devam edilmiş ve final bölümü olarak ‘aklın hilesi’ kavramından hareketle *Modern Toplumsal Düzendeki ‘Aklın Hilesi’, İlerleme ve Özgürlük* özgün bağlamında ele alınmıştır.

Genel olarak Tarih Felsefesi alanının bir anlamıyla özü, 18.yüzyıl ve 19.yüzyıl gibi büyük değişimler çağının ortasında ortaya çıkmış olmasıyla da doğrudan ilişkisi içerisinde, toplumsal alanda hem kopuşları hem de süreklilikleri birlikte kavrayabilme çabasıdır, bütün ana bölüm ve alt

bölümlerde bu ana kaygının hissettirilme çabasının taşındığı akılda tutulmalıdır. Tarih kavramı felsefi bir kaygının yansıması olarak, değişimlerle kurulan ilişkide hem değişimden yana bir tavır içerisinde hem de değişmeden kalan parçaların bütünlüğünde kalarak tematik devamlılıklarla bir araştırma nesnesi durumuna gelmiştir. Bu çalışmanın temel mottosunun da bu yaklaşımla benzeri bir doğrultuda olduğunu söyleyebiliriz.



# 1.BÖLÜM

## TARİH VE TARİH FELSEFESİ YÜZYILI OLARAK

### 19.YÜZYIL'DA TARİH VE ÖZGÜRLÜK

#### KAVRAMLARI

#### 1.1.Tarih Felsefesinin Doğuşu

Tarih felsefesi alanı felsefenin diğer aslı disiplinleriyle, sözgelimi epistemoloji, ontoloji, mantık, politika veya etik ile kıyaslandığı zaman, çok daha yeni bir felsefi alan olarak görülmektedir. Bu yeni alan, tarih üzerine felsefi bir düşünümün ürünü olacak bir şekilde 18.yüzyıl sonu, 19.yüzyıl başı itibarıyla yoğun tartışmaların yaşandığı, bunların yansıması olacak bir biçimde çalışmaların yapıldığı bir felsefi disiplindir. Felsefenin diğer ana araştırma konularıyla tarihsel arka planı ve geçmişi bakımından bir kıyas yapıldığında, bu alanın oldukça 'genç', hatta neredeyse son derece modern döneme özgü denilebilecek bir alan olmasına rağmen, kavramın ve alanın etrafında oluşan ve oluşmakta olan külliyatın, bu genç ve yeni bir alan olma haliyle ters orantılı bir doğrultuda içeriksel hacme ve yoğunluğa sahip olduğu da görülmektedir.

Bu felsefi alanın kavramsallaştırılmasının arkasında modern dönemin filozoflarından olan Voltaire'in ismi vardır. Ancak burada tarih felsefesi alanına ve alan içerisindeki tartışmalara doğrudan girmeden önce, bu bölümde ilk olarak öncelikle alan için belirleyici önemde olduğunu düşündüğümüz merkezi bir konumda duran tarih kavramına bölüm 1.1.1.'de, sonrasında ise doğrudan tarih felsefesine ve onun oluşumunun tarihine bölüm 1.1.2.'de odaklanacağız.

### 1.1.1. Tarih Kavramı

“...Geçti tarih denilen tamahkâr tüccarı  
Kararmış rakamların yarıklarından sızarak ...”

(İsmet Özel, *Amentü*)

\*

Tarih kavramı Batı dillerinde genellikle Yunanca kaynaklı olarak ‘ἱστορία’nın (istoria) karşılıkları olan kavramlar tarafından karşılanarak kullanılmaktadır. Kullanılmakta olan kavramın kökenindeki Yunanca kavramın etimolojik kökensel yapısı ise ‘görmek’ ve ‘bilmek’ fiillerini de kapsayarak, zamanla görmenin ve bilmenin iç içe geçtiği bir durum halini alır. Bu iki fiilin sonucu olarak kavram ‘tanık’ anlamına da gelmektedir<sup>8</sup>, ki bu tarihsellik fikrinin kendisi açısından anlamlıdır.

Türkçede tarih felsefesi alanındaki ilk telif kitaplardan birinin yazarı olan tarih felsefecisi Doğan Özlem’e (1944-) göre: “*Sözcük İyon lehçesinde ‘bildirme’, ‘haber alma yoluyla bilgi edinme’ anlamlarında kullanılmıştır. Attika lehçesinde ise sözcüğün görerek, tanık olarak bilme anlamları... [vardır].*” (Özlem, 2015: 25)

Ancak Orta Çağ boyunca Yunanca kökenli ‘history’ kavramının anlamı Latince referanslarla birlikte değişime uğramıştır, ki bu değişimde dönemin ana akım bilim dilindeki değişmelerin de etkisinin olduğu söylenebilir. Romalı filozof Cicero (MÖ 106-MÖ 43) tarihi “*tarih, ilk olarak olayların bilindiği şekliyle geçmiş olguların bir anlatısıdır*” olarak tanımlamaktadır (Hartog ve Werner, 2014: 443). Cicero’nun Latince tanımdaki özgün ifadesi olan ‘rei gestae’ kavramı zaman içerisinde “*olup biten şeyler/olan şeyler*” anlamına gelen ‘res gestae’ya dönüşecektir ve böylece Yunanca kökenli ‘history’nin Latinedeki haliyle kaynaksal ifadesi oluşmuş olacaktır.

---

<sup>8</sup>*Dictionary of Untranslatables - A Philosophical Lexicon* (2014), ‘Çevrilemez Olanların Sözlüğü – Felsefi bir Sözlük’ olarak Türkçeleştirebilecek olan oldukça hacimli derleme sözlük çalışmasının ‘History’ maddesi (ss.440-449) kavrama dair oldukça geniş bir alandaki bilgileri içermektedir. Tarihsel arka plandan etimolojik kökene dair açıklamaya değin kullanılan ana kaynakça bu sözlüktür.



Doğu dillerinde ve dünyasında ise çeşitli farklılıklar vardır. Her ne kadar kaynak belirtmemiş olsa da, Şahin Uçar (1949-) ‘tarih’ kelimesinin kökensel olarak İbranice bir kelime olan ‘verrehe’den türediğini ve bunun ise Ay’ın özgün bir konumuna işaret ederek ‘hilali görmek’ anlamına geldiğini söylemektedir. Bunun da toplumsal işleyiş açısından önemli görülen anların tespiti amacıyla kullanıldığını belirtmektedir (Uçar, 1994: 11). Bir takım farklılıklara rağmen, ancak her iki gelenek içerisinde ortak olan noktanın, olan şeylere dair bir gözlem ve olanlara dair bir kronolojik tasnif ile zamansal belirlenim çabasıdır denilebilir.

Tarih kavramının ne olduğunu anlamaya çalışmak kaçınılmaz olarak “Tarih nedir?” sorusunu da eş zamanlı olarak gündeme getirecektir. Edward H. Carr (1892-1982) tarih teorisi üzerine yapılan herhangi bir teorik araştırmada başvurulması kaçınılmaz olan *What is History?/Tarih Nedir?* başlıklı klasik eserinde bu konuyu detaylı olarak ele almakta, çeşitli isabetli sorularla konuya geniş bir yelpazeden bakmaktadır. Carr’a göre tarih denilen şey, tesir edilemeyecek bir alan olan doğal akışların içerisinde değil de, insanların bilinç ve iradeleriyle etki altına alabildikleri olayların düşünülmesiyle başlamaktadır. Bu anlamıyla bakıldığında dünyevi bir şeydir. Ayrıca tarih, insanın aklının maharetiyle kendisinin çevresinde olup bitenleri anlamak, onlar karşısında pasif bir etkilenen şey durumundan çıkarak onları etkilemek için yaptığı uzun bir mücadeledir (Carr, 2011: 198).

Carr tarafından yapılan bu vurgu, tarihin insanlar tarafından yapılmış olduğunu, tarihsel metinlerin oluşumunda insanın belirleyici olduğunu gösteriyor olması bakımından oldukça önemlidir. Bu vurguyla birlikte Carr, tarih etrafında oluşturulan mistik havayı dağıtmakta, hatta onun bir insan ürünü, dünyevi bir yapıdaki şey olduğu noktasını da ön plana çıkarmaktadır. Bir tarih eseri ele alındığında ilk incelenmesi gereken nokta, eserin içindeki veriler, olgular, anlatılardan önce, onları bir araya getiren tarihçi olmalıdır Carr’a göre. İlk bakışta tuhaf bir yöntem gibi görünebilecek bu yöntemde daha ileri gitmektedir ve şöyle demektedir Carr: “*Olguları incelemeden önce tarihçiyi inceleyin. (...) Genellikle, tarihçi istediği türden olguları elde edecektir. Tarih yorum demektir.*” (Carr, 2011: 74-75).

*Tarih yorum demektir* vurgusuyla Carr, tarihsel bir hadiseyi ele alarak, onu hakkaniyetli bir biçimde yorumlayabilmek için nesnel verileri, araştırmacının kendi açısından düzenlemesi, bir anlamıyla ortada, çoklu ilişkiler içerisinde dağınık bir halde duran ‘malzeme’lere araştırma(cı)nın hedefleri doğrultusunda bir şekil vermesi gerektiğine işaret etmektedir. Tarihsel herhangi bir malzeme onun yazarının öznel müdahaleleriyle ile anlam kazanabilecektir, ‘saf’ haliyle herhangi bir anlam taşımamaktadır denilebilir.

Tam olarak bu noktada, E.H.Carr’ın da adı geçen kitabında ismini sıkça -eleştirel olarak- andığı, modern bilimsel tarihçiliğin kurucu figürlerinden olan, 19.yüzyılın önemli Alman tarihçilerinden Leopold von Ranke’nin (1795-1886) katkıları ve tespitlerinin yeri gelmektedir. Ranke tarih araştırmasında merkezi bir hareket noktası olarak tayin ettiği, ‘belge’<sup>9</sup> denilen malzemenin önemine belirgin bir vurgu yapmaktadır. Ancak bu vurgunun zaman zaman aşırı bir tonda ve yöntemsel çabayla, kaba bir pozitivismeye doğru evrildiği de görülmektedir. *Wie es eigentlich gewesen* –nasıl olduysa/gerçekten olduğu gibi- cümlesiyle sembolize edilen Ranke’nin yaklaşım tarzı alana dair –en azından belli bir dönem- belirleyici olmuştur.

Ranke ve tarih düşüncesinde, bizce, ölçüsü iyi tayin edilmiş bir belge vurgusundan daha önemli olan nokta ise onun *evrensel* tarih fikridir diyebiliriz. Ranke için tarih, ancak evrensel olabilirdi, Şanbey’in de vurguladığı gibi, tarih Ranke’nin bakış açısından evrensel bir ilimdi, her bir tekil olayı, bütünü içerisindeki anlamlılığında anlama mümkün olabilirdi (Şanbey, 1960: 275). Bu açıdan bakıldığında zaman, tarih fikrine dair Hegel’in çizdiği evrensel, bütünlüklü tarihsel sistemin, Ranke tarafından takip edildiği ve onun tarafından yapılan pratik tarih araştırmalarında kullanıldığını söyleyebiliriz gibi görünmektedir. Nitekim editörlüğünü Aviezer Tucker’ın (1965-) yaptığı *A Companion to the Philosophy of History and Historiography / Tarih Felsefesi ve Tarihyazımı için Kılavuz* kitabının Ranke bölümünü yazan Thomas Gil (1954-), Ranke’nin pozisyonunun, olayların ve tarihsel fenomenlerin arkasındaki motivasyonu

---

<sup>9</sup>E.H. Carr, Ranke’nin belge ve tarih arasında kurduğu ilişkinin çok kaba olduğunu belirtmektedir ve onun tarihe yaklaşımının yöntemine dair kısaca şöyle demektedir: “Ranke, eğer kendisi olgulara bakarsa, tarihin anlamını *Takdir-i İlahi’nin çözeceğine* sofuca inanmaktaydı.” (Carr, 2011: 71).

görme olarak özetlenebilecek yöntemle, Hegel'e oldukça yaklaştığını belirtmektedir (Gil, 2009: 383).

Ranke'nin kurucu figürlerinden olarak temsil ettiği Alman tarihçi okul geleneği, 19.yüzyıl'ın ortalarından 20.yüzyıl başına değin olan bir dönemde çalışmalarını yayınlayan Wilhelm Dilthey (1833-1911) tarafından çeşitli eleştirilere tâbi tutulmuştur. Eleştirinin başlangıcında bu geleneğin tarihçilerinin, Ranke'de cisimleşen belge konusundaki kesin vurguları yatmaktadır ve Dilthey bu noktayı “*salt empirik bir gözlem*”e (Dilthey, 2011: 13) yönelmiş olmalarından ötürü eleştirmektedir. Dilthey tarafından yapılan bu eleştiriler aynı zamanda tarih kavramına katkılar için de yeni yollar açmıştır.

Dilthey bilim kavramının bahsinin geçtiği bütün yerlerde akla gelen ilk alan olan doğa bilimlerinin karşısında, özgün bir alan olarak tin bilimlerinin kuruluş sürecinde bilimler tasnifi yaparak bilimlerin ayrılması ve yeniden kurulması sürecinde aktif bir rol oynamıştır. ‘Tin bilimleri’ kavramıyla Dilthey ne kastetmekte olduğunu şöyle açıklamaktadır: “*Tarihsel/toplumsal gerçekliği konu alan bilimlerin tümü, bu yapıtta ‘tin bilimleri’ adı altında toplanmıştır.*” (Dilthey, 2011: 21-22).

Dilthey *Die Jugendgeschichte Hegels / Hegel'in Gençlik Tarihi* kitabında Hegel'in, esas itibarıyla gençlik yazıları döneminde bir teolog olduğuna ilişkin efsaneyi belki de ilk kez dile getirenlerden biri olmuş olmasından ötürü, bir anlamıyla negatif bir üne sahip olmasına rağmen –ki Georg Lukacs *Genç Hegel* kitabını Dilthey tarafından iddia edilen bu argümanın tam zıttı bir yönde ilerleyerek oluşturmuştur- tarih biliminin özgün bir kuruluşu, doğa bilimleri karşısındaki pozisyonu ve kavram etrafındaki araştırmalar için önemli bir isim olmuştur diyebiliriz.

19.yüzyılın düşünür, tarihçi ve filozoflarının tarih kavramı üzerine olan yoğun araştırmaları, 20.yüzyıl'ın sosyal bilimcisi insanlarına da bir anlamıyla miras kalmıştır diyebiliriz. 20.yüzyıl boyunca da tarih kavramı etrafındaki tartışmalar içeriksel yoğunluğunu artırarak devam ettirmiştir. Sözelimi Theodor Adorno (1903-1969) tarihin ne olduğuna ilişkin *Negatif Diyalektik* kitabının ilgili bölümünde şöylesi bir tanımlama yapmaktadır: “*Tarih, sürekliliğin ve süreksizliğin birliğidir.*” (Adorno, 1973: 320). Bu tanım

Hegel'in ilerleyen bölümlerde ayrı bir başlık altında ele alacağımız 'şimdi' kavramından esintiler taşımaktadır. Hegel'in tarih teorisi mevcut olandan, 'şimdi' kavramından hareket etmekte, geçmiş ve geleceğin nüvesini de içerisinde barındırmaktadır. Tam olarak bu bağlamda, 20. Ve 21.yüzyılın önemli bir tarihçisi ve tarih kuramcısı Eric Hobsbawm'a (1917-2012) göre ise tarih yani bir anlamıyla geçmiş, bugün ile geleceğin bir birlik durumudur (Hobsbawm, 2001: 37). Hobsbawm'da gördüğümüz birlik kavramı da, Hegel'in ortaya koyduğu 'şimdi' kavramının izinden gidiyor gibi görünmektedir diyebiliriz. Hegel'in kullandığı kavramları ve yöntemi, adının doğrudan geçmediği yerlerde bile bir anlamıyla görülmekte, çalışmaların özüne sinmiş olarak sezilmektedir.

Tarih kavramının ne olduğuna ilişkin yapılan araştırmalar, yüzyıllar değiştikçe sayıca azalmak bir yana, artarak araştırmaların merkezi ilgisinde olma özelliğini devam ettirmiştir.

### 1.1.2. Tarih Felsefesinin Oluşumunun Tarihi

Özel bir alan olarak *Tarih Felsefesi*'nin (İng: *Philosophy of History*; Fr: *Philosophie de l'histoire*; Alm: *Philosophie der Geschichte* ya da *Geschichtsphilosophie*) kavram olarak kullanımının tarihinin tespiti üzerine yapılan araştırmalarda, kavramın ilk olarak 18.yüzyılın Fransalı filozoflarından olan Voltaire (1694-1778) tarafından kullanıldığı konusunda genel bir uzlaşım var gibi görünmektedir<sup>10</sup>. Fakat bu durum, kavramın kullanımı öncesindeki, en azından iki bin yıldan daha geniş bir dönemi kapsamakta olan felsefe tarihinin farklı anlarında tarih üzerine düşünmenin, tarih kavramı üzerine –olumlu ya da olumsuz içerimleriyle- bir takım soruşturmalara girmenin izlerine hiç rastlanmadığı anlamına gelmeyecektir.

---

<sup>10</sup>Tarih felsefesi kavramının oluşum tarihine ilişkin yazılmış pek çok metinde ortak bir tema olarak şöylesi tonlarda olan ve haliyle benzeri noktaya işaret eden cümleler karşımıza sıklıkla çıkmaktadır: "[Voltaire] 1765'te Amsterdam'da yayınlanan kitabının başlığında tarih felsefesi [kavramını] kullanmıştır." (Vasicek, 2009: 26); "Tarihe dinsel-olmayan ilk yaklaşım "tarih felsefesi" terimini bulan Voltaire tarafından yapılmıştır." (Rockmore, 2009: 471); "Böyle bir terime ilk başvuran filozof olarak karşımıza Voltaire çıkmaktadır." (Özlem, 2015: 65); "Öneri ve terminoloji Voltaire'indir." (Collingwood, 2013: 159).

Nitekim felsefenin Antik Yunan'daki iki merkezi-kurucu isminden biri olan Aristoteles'in (MÖ 384-322) metinlerinde tarih kavramı ve tarih düşüncesi, ayrı bir çalışma olarak odaklanılmış merkezi bir rol ve öneme sahip bir kavram olmasa bile, satır aralarında onda dâhi tarihe ilişkin birkaç nokta bulabilmek mümkün görünmektedir. Sözelimi sanat üzerine araştırması olan *Poetika*'nın (Yunanca: *Περὶ ποιητικῆς*) bir bölümünde Aristoteles şiir ve tarih kıyası yapmakta, tarihe bir konum atfetmekte ve şöyle demektedir: “*Şiir tarihten daha felsefi ve daha ciddi bir iştir. Çünkü şiir genel olguyu anlatırken tarih tekil olanı anlatır.*” (Aristoteles, 1991: 10). Ancak felsefe tarihinin çeşitli dönemlerinde tarih düşüncesi için bir takım izler ve temalar görünüyor olsa da, tarih üzerine düşünmenin daha belirgin olarak görünür olduğu tarihsel dönemler için 18.yüzyıl ve daha yoğun olarak ise 19.yüzyıl işaret edilmektedir. Fakat yine de, ‘nüve’ halinde bile karşılaşılsa, farklı dönemlerde de tarih fikrine ilişkin olan tarzda araştırma(lar)nın izlerini görmek mümkün gibi görünmektedir.

Ayrıca felsefe tarihinin çeşitli dönemlerinde yaşamış olan filozoflar tarih üzerine farklı araştırmalar yapmışlardır. Romalı filozof Augustinius (354-430) oldukça erken bir dönemde zaman ve tarih kavramları üzerine yoğunlaşmış ve din (Hıristiyanlık) ile tarih anlayışını kesiştirerek ortaya eskatolojik<sup>11</sup> bir tarihsel yaklaşım çıkarmıştır. Nitekim Doğan Özlem Augustinus'a “*ilk tarih filozofu*” demektedir (Özlem, 2015: 25). İtalyalı filozoflar Giambattista Vico (1668-1744), Niccolò Machiavelli (1469-1527) ve Cenevrelî filozof Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) da tarih üzerine felsefi çalışmalar yapan, kavramın tarihi açısından erken dönem olarak adlandırılabilen bir dönemdeki filozoflardan yalnızca birkaçıdır.

---

<sup>11</sup>Yunanca kökenli *ἔσχατος* yani "son" sözcüğünden türetilmiş olan eskatoloji, insalığın ve dünya tarihinin sonu gibi konularla ilgili olan bir kavramdır. <https://en.oxforddictionaries.com/definition/eschatology> [Erişim: 29.06.2018]  
TDK'nın online sözlüğüne göre ise eskatolojinin tanımı oldukça kısa ve farklıdır: “*öbür dünya bilgisi.*”  
[http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts&view=bts&kategori=veritbn&kelimese=c=116167](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&view=bts&kategori=veritbn&kelimese=c=116167) [Erişim: 20.07.2018]

Tarih üzerine yoğun olarak düşünmenin, sistematik olarak bakıldığı zaman Almanca konuşulan felsefe dünyasından önce İngilizce konuşulan İngiliz ve İskoç filozofların arasında karşılaşılan bir tema olduğu görünmektedir. Tarihi biriken ve ilerleyen bir tarzda ele alma yaklaşımı, sözgelimi İskoç filozof Adam Smith'in (1723-1790) klasik eseri olan *Ulusların Zenginliği*'nde görülmektedir. Ayrıca David Hume'un (1711-1776) da bu minvalde ele aldığı konular olduğu unutulmamalıdır.

Hegel'in Jena dönemi olarak bilinmekte olan çalışma evresinde Adam Smith okumaları yaptığı bir dönemin olduğunu da, Georg Lukacs'ın (1885-1971) *Genç Hegel / Der Junge Hegel* çalışmasının ilgili bölümüne dayanarak kanıtlarıyla birlikte –döneme dair el yazmalarına dayalı olarak- biliyoruz. Hatta öyle ki Lukacs, Hegel'in Adam Smith metinleri okumalarına aynı zamanda Hegel'in düşünme biçimi açısından bir dönüm noktası olarak da işaret etmektedir. (Lukacs, 1975: 172).

Adam Smith *magnus opum* –en iyi çalışması- eseri olarak da bilinen *Ulusların Zenginliği*'nin<sup>12</sup> hemen başında bir coğrafi arka plandan beslenmektedir ve toplumları mevcut ekonomik koşullarına göre bir tasniflemeye gitmektedir. Adam Smith'in, Hegel'e de düşünsel ilham kaynağı olduğunu düşündüğümüz yaklaşımına göre, toplumsal yapılar genel olarak dört farklı düzeydedirler. Kuzey Amerika'nın yerli kabileleri bu toplumsal momentlerin ilk adımını/düzeyini temsil ederken, son düzey mevcut Avrupa toplumunu tarif eden ticaret (*commerce*) toplumu düzeyidir (Campbell&Skinner, 1976: 15). Burada vurgulanması gereken nokta, esasında metnin içeriğinin ne olduğundan ziyade, yöntemsel olarak Hegel'in beslendiği gelenek ve kaynakları görmek açısından Smith'in tarzının önemli olduğudur. Hegel'in Smith'ten öğrendiği yöntem, tarihin farklı anlarında, farklı coğrafyalarda yaşayan insanların mevcut koşullarına göre, çeşitli kavramların anlam ve karşılıklarını bulduklarıdır. Smith'in araştırmasındaki coğrafi arka plan, araştırmasında coğrafyaya olan vurgu; Hindistan'dan Çin'e,

---

<sup>12</sup>1776 yılında yayınlanan ve genel olarak kısaca *Ulusların Zenginliği* adıyla bilinen çalışmanın özgün adı *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations / Ulusların Zenginliğinin Doğası ve Nedenlerine Dair Bir Araştırma*'dır.

Arabistan'dan Yahudi dünyasına değin geniş bir alanın tarihsel izini süren Hegel için öğretici bir yaklaşım olmuştur denilebilir gibi görünmektedir.

Ayrıca coğrafya ile birlikte ortaya ekonomi alanının belirleyici yanı da öne çıkmaktadır: Artan maddi zenginliklerle birlikte, insanın bütünlüklü olarak değişiminin ve gelişiminin de söz konusu olduğunu görebiliyoruz. Bu değişim ve zenginliğin içerisinden özgürlüğü yükselebileceği bir zemin de doğuyor. Modern dünya ve onun özne bakışı bir anlamıyla tarihsel bir bakışı zorunlu olarak ortaya çıkarıyor.

Voltaire'in kavramı 'icat' etmesini takip eden yıllarda, İngilizce konuşulan felsefe dünyasındaki tartışmalar alan için verimli bir zemin oluşturmuştur ve 'nüve' halde başlangıç yapmuştır diyebiliriz. Sonrasında ise tarih felsefesi kavramı etrafında yapılan tartışmaların özel olarak Almanya'ya ve Almanca konuşulan felsefe dünyasının merkezi eksenine oturduğu ya da en azından o bölgede daha yoğun ve sık bir biçimde ele alındığını söylemek somut olarak mümkün gibi görünmektedir. Zira Johann Gottfried Herder (1744-1803) ile birlikte Almanca yazılan/konuşulan felsefe dünyasında başlayan felsefi incelemelerde tarihi de merkezi bir kavram ve felsefi olarak açıklanması gereken bir sorun olarak ele alma geleneği pek çok canlı tartışmayı barındırdığı gibi, yeni yeni oluşmakta olan felsefi bir disiplini de adeta domine ederek tematik seyrini de şekillendirmiştir.

1948 yılında yayınlanan ve Türkçedeki alanın ilk incelemelerinden olan *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları* başlıklı kitabında Macit Gökberk (1908-1993), bu geleneğin ilk filozofu olarak kabul edilmekte olan Herder ve onun tarihle ilgisi hakkında şöyle demektedir: "...Herder'in düşünmesinin asıl anayurdu tarihtir." (Gökberk, 1997: 64). Denilebilir ki, daha sonradan *Klasik Alman Felsefesi*<sup>13</sup> olarak adlandırılacak olan bu felsefi geleneğin temel araştırma alanlarında tematik bir süreklilik vardır ve bu tematik sürekliliğin

---

<sup>13</sup>Bu dönem için "Alman İdealizmi" (Deutscher Idealismus) kavramsallaştırması da sıklıkla yapılmaktadır ve esas itibarıyla bir yönüyle çok yanlış da değildir elbette. Ancak ben kavramsallaştırmanın içinde geçen ve konuya dair en baştan bir konum belirleyici, hatta çeşitli ön yargılar da oluşturucu bir ifadeyi (*idealizm*) içerisinde barındıran bu kavramsallaştırma yerine, *Klasik Alman Felsefesi* (Klassische deutsche Philosophie) ifadesinin geleneğe daha uygun olacağını düşünüyorum. Çalışma boyunca döneme dair yapılan atıflarda böyle kullanılacaktır.

odağındaki kavramların biri de tarih kavramıdır. *Klasik Alman Felsefesi* kavramına dair bir açıklık getirmekte de fayda vardır.

Bu özgün kavramsallaştırmayla 1770'lerin başlarından başlayarak en azından 1840'lara değin uzanan Almanca konuşulan felsefe dünyasındaki tarihsel dönem kastedilmektedir. Amerikalı felsefeci Karl Ameriks (1947-) *The Cambridge Companion to German Idealism / Alman İdealizmi için Kılavuz* derleme kitabının editörü olarak döneme dair iyi bir çerçeve çizen bir sunuş yazısı yazmıştır. (Ameriks, 2005: 1-18). Ameriks adı geçen bu sunuş yazısında, Alman İdealizmi –veya konu bağlamına uygun olarak *Klasik Alman Felsefesi*-geleneğinin akademik sınırları aşma tarzının öneminden başlayarak, geleneğin metinlerinin hacimli içerikleriyle din çalışmalarından edebiyata, politikadan sanata değin çok çeşitli alanlarda etkilerinin devam ettiğini belirtmektedir.

Ameriks ayrıca, gerek Aydınlanma dönemiyle gerekse de Fransız Devrimi'yle bu geleneğin filozofları arasındaki bağlantıya da dikkat çekmektedir. Nitekim 20.yüzyıl Alman filozoflarından olan Herbert Marcuse (1898-1979) bu bağlantıyı konuyla ilgili klasik kitabının (*Akıl ve Devrim*) ilk cümlesi olarak kullanarak öne çıkarmıştır: “*Alman İdealizmi Fransız Devriminin kuramı olarak adlandırılmıştır.*” (Marcuse, 2013: 3) Bu bağlamda doğrudan Hegel'in de *Tarih Felsefesi*'nde dile getirdiği, Fransız Devrimi'nin felsefeye dayandığına, onun oluşturduğu zeminden yükselerek çıktığına<sup>14</sup> dair ilişkinin doğrudanlığını gösteren vurgusu da gözlerden kaçmamalıdır (Hegel, 2015: 527).

Bu doğrultuda, Herder ile başladığı söylenebilecek olan Almanca felsefe dünyasının içinde filizlenen tarih felsefesi geleneği Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Arthur Schopenhauer, Karl Marx, Friedrich Nietzsche gibi çalışmalarını Almanca yazan filozoflar arasında serüvenine, tematik ortaklıklarına rağmen zaman zaman yapısal farklılıklarıyla olsa da, devam etmiştir. Ancak yine de dönemin filozoflarına ve ortaya koydukları çalışmalara bir bütün olarak bakıldığında, bir ‘gelenek’ olarak ifade edilebilecek tematik

---

<sup>14</sup>Özgün cümle şöyledir: "...die Französische Revolution sei von der Philosophie ausgegangen..." (Hegel, 2015: 527).



ortaklıklar ve süreklililer ile somut olarak görülebilen özelliklerin taşındığı görülmektedir<sup>15</sup>.

Bu kurucu tarih felsefesi geleneği ile birlikte anılması sıklıkla unutuluyor olsa da, 19.yüzyıl ve 20.yüzyılda geniş bir alana yayılan çalışmalarını yayınlayan sosyolog, felsefeci Georg Simmel (1858-1918) de, tarih ve tarih felsefesine ilişkin tam olarak (yukarıda değinilen) Carr'ın vurguladığı noktayı öne çıkarmaktadır. 1892 yılında yayınlanan *Die Probleme der Geschichtsphilosophie / Tarih Felsefesinin Problemleri* kitabında Simmel tarih felsefesi denilen alanın ana temalarını etkileyici bir tarzla tasvir ettikten sonra, bir tarih felsefecisinin yapacağı işin, tarih adı verilen alandaki her türlü dokümanın üreticisi olarak var olan tarih yazarlığı alanının analizi olacaktır demektedir. (Simmel, 2010: 101).

Simmel ayrıca, tarihte ve tarih felsefesinde anlam sorununu ortaya atan ilk tarih filozoflarından biridir. *Anlam* tartışması, tarih felsefesi geleneğini takip eden ikinci kuşak tarih filozofları diyebileceğimiz kişiler arasında merkezi bir soru olarak çalışmalara konu edilmiştir. Simmel'in tarihsel bir araştırmanın ilgili bağlamın psikolojik koşullarını da araştırma nesnesi haline getirmesi, tarihte doğa bilimlerine benzer bir şekilde yasalar sisteminin işlerliliği ya da işlemeziği üzerine yapmış olduğu tartışmalar tarih felsefesi alanındaki özgün katkılardır. Onun yaptığı vurgular, çeşitli nedenlerden ötürü alanın nispeten dışında kalmış gibi görünen önemli bir filozofun değerli çalışmaları olarak durmaktadır.

---

<sup>15</sup>Bahsi geçen filozofların ilgili metinleri çalışmada ele alınacak olmakla birlikte, çalışmanın sınırları ve bağlamına uygun olarak kısıtlı olarak, genel anlamıyla tematik olarak işlenecektir. Yaklaşık olarak yüz yıllık bir dönemi kapsayan ve 'tarih çağı' ya da 'tarih yüzyılı' (Özkan, 2010: 78) [Yayınlanmamış doktora tezi]; (Özlem, 2015: 86) olarak da anılan bu dönemde tarih kavramını ele alan filozoflar arasında tematik bir süreklilik olsa da içerik bakımından oldukça keskin farklar da hiç az değildir. Sözgelimi Hegel'in (ve devamında Marx'ın) temsil ettiği tarih geleneği ile –her ne kadar merkezi bir kavramı gibi görünmese de- Nietzsche'nin tarihe yaklaşımı arasındaki fark, konunun iki zıt ucu olarak görülebilir. Kısaca, bu iki zıt kutupla kastedilmekte olan, tarihte değişimi ve değişirken de ilerleme fikrini merkezine alan ilerlemeci bir tarih yaklaşımıyla; Antik Yunan düşünce dünyasından miras alınarak, dairesel, sürekli ve sonsuz döngülerin olduğunu iddia eden tarihsel yaklaşımlardır.

## 1.2. 19.Yüzyıl Neden Bir ‘Tarih Yüzyılı’dır?

Çalışmalarını 19.yüzyıl üzerinde yoğunlaştıran araştırmacılar tarafından 19.yüzyıl bir bütün olarak ele alındığında, çağın karakteristik özelliklerini vurgulayan kavramlar olarak genellikle *Sermaye*, *Devrim*, *İmparatorluk* vb. kullanılmaktadır. Bunların yanı sıra, 19.yüzyıl bu kavramlarla olduğu kadar, bir *tarih yüzyılı* olarak (da) adlandırılmaktadır, anılmaktadır. Zira özellikle – yukarıda genel hatlarıyla tarif etmeye çalıştığımız- *Klasik Alman Felsefesi* geleneği içerisinde toplanabilecek olan Almanca yazılan/konuşulan felsefe dünyasında neredeyse hiçbir filozof yoktur ki, tarih veya tarih felsefesi üzerine çalışmalarında bir dönem ya da bölüm ayırmamış olsun. Ancak belki de bunlardan daha belirleyici olma özelliği bakımından önemlisi, bir bütün olarak bakıldığında 19.yüzyılın, neredeyse bütün bir insanlık tarihindeki en büyük ekonomik, politik, toplumsal dönüşümlerin, esaslı büyük alt üst oluşların<sup>16</sup> yaşandığı bir dönem olmasıdır diyebiliriz. Çözülmekte olan eski kırsal ilişkilerden gelişmekte olan yeni kentsel durumlara ve burjuvaziye; buharlı makinelerin üretim süreçlerinde de kullanılmasından doğan hızlı üretimden, milyonluk kentlerin yeni oluşumuna değin daha önce görülmemeyen türden yeni ilişkiler ortaya çıkmaktaydı bu dönemde. İnsanların gözlerinin önünde değişen, dönüşen dünyayı anlama çabalarının da bir sonucu ve yansıması olarak, bir önceki bölümde de vurgulanmaya çalışıldığı gibi, bir anlam ve değer arayışıyla birlikte tarih üzerine bir soruşturmaya girildiğini de belirtmek gerekmektedir.

Bu bağlam içerisinde vurgulu bir biçimde söylemek istediğimiz şey, özlü bir aktarımla söylersek, bu döneme bir *tarih yüzyılı* dönemi deniyor olmasının biricik nedeni olarak, çeşitli filozofların tarih ve/veya tarih felsefesi kavramları etrafında araştırmalar yapmış olmasıdır demek; bir çağa belirleyici özelliği

---

<sup>16</sup>17.yüzyıl’ın ortasında İngiliz Devrimi’nden 1789 Fransız Devrimi’ne ve bütün Avrupa genelinde toplumsal mobilizasyonun en üst noktasına ulaştığı 1848’e değin olan dönemin büyük alt üst oluşların yaşandığı, insanlık tarihi açısından da oldukça özgün bir dönem olduğu görülmektedir. Hobsbawm *Devrim Çağı* kitabında dönemin haleti ruhiyesini ve özgünlüğünü şöyle tasvir etmektedir: “Hangi ülkelere, hangi tarihlerde geleceği tam olarak bilinmemekle birlikte, tarihte pek az devrim herkes tarafından böylesine önceden tahmin edilmiştir. Bütün bir kıta, elektrikli telgraf aracılığıyla devrim haberlerini neredeyse anında kentten kente iletme üzere çöktürülmüştür.” (Hobsbawm, 2003: 331-332).

olarak karakterini veren tek unsurun, araştırmacıların çalışmalarıdır diye işaret etmek; tamamen yanlış olmasa bile, en azından eksik bir tanımlama, döneme ilişkin eksik bir tarifleme olacaktır gibi görünmektedir. Zira odaklanılan bu spesifik dönemde aynı zamanda kelimenin ilk anlamıyla fiilen yaşanmakta, değişmekte, dönüşmekte olan bir *Tarih*, tarihsel bir an olma özelliği de vardır ve filozofların bu alana yönelmesinin nedenlerin de aslı bir tanesi de, bu somut durumdur bize göre. Değişimlerin ortasında değişimle birlikte sürekliliği de aramak, değişimden yana olarak değişmeden kalabilenin izini sürmek tarih filozoflarının yaklaşımlarının bir anlamıyla özetidir de denilebilir. Aynı zamanda bu iki durumdan birini görmemek ya da önemsiz bir detaymış gibi yüzeysel olarak işaret etmek, dönem için kullanılmakta olan ‘*tarih yüzyılı*’ adlandırmasını anlamamızı kolaylaştıran bir şey değildir, hatta aksine bir somut tarihsel veri eksikliğidir.

Bu ‘değişen ve dönüşen çağ’ arka planıyla da birlikte düşündüğümüz zaman, eğer bağımsız bir disiplin olarak tarih felsefesi denilen alan, esas itibarıyla, bir tarih teorisi araştırmacısı tarafından yapılan bir tanımlamaya göre de, bir disiplin olarak tarihi yorumlama ve tarih üzerine düşünme faaliyeti ise (Uçar, 1994: 14) onun özellikle 19.yüzyılda; öncelikle ortaya çıkmış, zamanla yoğun tartışmaların yaşandığı bir alan haline gelmiş ve sonra alan için bir zirve noktasına erişmiş olması durumu son derece beklenir, hatta olağan bir durumdur da diyebiliriz.

Bu neden böyledir? Çünkü 19.yüzyılın karakteristik özellikleri bunu böyle yapmaktadır. Genel itibarıyla bu yüzyıl, tarihin, tarihin içerisindeki hem eski katılaşmış ilişkilerin hem de yeni yeni oluşmakta olan toplumsal ve politik ilişkilerin, ondan önceki yüzyıllara veya yüzyılları da aşan uzun tarihsel dönemlere göre çok daha hızlı değişmekte olduğu bir yüzyıldır. Daha önce bilindiği şekliyle tarihte hiç rastlanmayan türden çeşitli yeni ve eskisine kıyasla daha karmaşık bir yapıdaki toplumsal ve/ya politik ilişkilerin ve bunlara bağlı olarak yeni bir takım toplumsal çatışmaların artarak meydana geldiği bir dönemdir. Bununla eş zamanlı olarak bütün, eski, donmuş, katılaşmış, yıpranmış ilişkilerin, bazen yavaş yavaş bazen de çok daha keskin bir biçimde hızlı olarak çözüldüğü ve de devam eden bir tarzda ivmeli olarak dağılarak

çözölmekte olduğu<sup>17</sup>, hızla dönüştüğü bir dönemde, onun (tarihin) üzerine soruların ve sorunların ortaya çıkmış olması gayet olağan bir gelişme gibi görünmektedir. Hatta belki biraz fazla iddialı bir sav olması riskini de göze alarak diyebiliriz ki, bugün kullandığımız anlamda bir tarih felsefesi alanı, ancak ve ancak 19.yüzyılın hareket halindeki (yeni) dünyasının içinden kendisine zemin bularak ortaya çıkabilirdi ve nitekim öyle de oldu.

Çağdaş Hegel araştırmacılarından olan Terry Pinkard'ın Hegel için söylediklerini, hem elbette Hegel için hem de Hegel'den önceki Almanca konuşulan felsefe dünyasındaki tarih filozofları için de uyarlamak mümkün gibi görünmektedir. Pinkard'a göre:

*“18.yüzyıl sonunda büyümüş ve bu dönemin karmaşasıyla birlikte 19.yüzyılın şafağını da yaşayan genç Almanlar ve Avrupalılar olarak kendisinin ve başkalarının karşılaştığı büyük değişimlerin anlamını bulma uğraşısını kendi yaşamının görevi haline getirdi.” (Pinkard, 2012: xviii)*

19.yüzyılın büyük değişimlerin ya yaşandığı ya da yaşanmaya başladığı ciddi bir düşünsel şafak olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, önemli bir çağdaş tarihçi ve tarih kuramcılarında olan Eric Hobsbawm (1917-2012) ünlü '19.yüzyıl üçlemesi'nde (yayınlanma ve tematik seyir sırasıyla *Devrim Çağı 1789-1848; Sermaye Çağı 1848-1875; İmparatorluk Çağı 1875-1914*) bu arka plan ile birlikte düşündüğümüzde tarihsel olarak bu dönemin seçilmiş olmasını

---

<sup>17</sup>Marx ve Engels 19.yüzyılın neredeyse tam ortasında, 1848 yılında yayınladıkları *Komünist Manifesto*'da bu dönem boyunca olup biten dönüşümleri, burjuva toplumunun oluşum sürecini şöylesi etkili bir anlatımla tasvir etmektedirler: *“Bütün kemikleşmiş, donmuş ilişkiler arkaları sıra gelen eskiden beri saygıdeğer tasavvur ve görüşlerle birlikte silinip gider; yeni oluşanlar ise daha kemikleşmeye fırsat bulamadan eskir. Katı olan her şey buharlaşıyor, kutsal olan her şey ayaklar altına alınıyor ve insanlar nihayet hayattaki konumlarına, karşılıklı ilişkilerine soğukkanlı bir gözle bakmaya zorlanıyorlar.”* (Marx-Engels, 2015: 25). Hegel'in *Tarih Felsefesi*'ndeki (başka bir bağlam içerisinde dile getirdiği) şu cümlesiyle, Marx ve Engels'in yazdıkları arasındaki benzerlik ve süreklilik gözlerden kaçmayacak kadar belirgindir: *“[Bir zamanlar] Küçümsenen her şey yüceltilmekte ve daha önce yüksek sayılan her şey toza dumana karıştırılmaktadır. / Alles Verächtliche ist erhaben und alles, was früher für hoch gehalten worden ist, in den Staub getreten.”* (Hegel, 2015: 407). Bu güçlü benzerlik, Marx'ın Hegel'e en fazla yaklaştığı alanın ve ondan tarihi kavrayış yapısını aldığı tonundaki Cohen tarafından *Karl Marx'ın Tarih Teorisi* kitabında dile getirilen iddiayı (Cohen, 1998: 41) da güçlendirir türden bir benzerliktir diyebiliriz.

daha iyi anlayabileceğimiz bu döneme odaklanmaktadır. 19.yüzyıl bir anlamıyla yüzyıllar arasındaki sıradan bir yüzyıl olmaktan daha öte ve yoğun bir anlam ve içerik taşımaktadır. Bu yüzyılda bir anlamıyla ‘bildiğimiz dünya’ kökten değişmekte, yeni bir dünyaya geçişin ilk adımları atılmaktadır.

Hobsbawm 19.yüzyıl’a odaklanan üç ciltlik çalışmasını 1789 Fransız Devrimi ile başlatmakta ve I.Dünya Savaşı’nın başlangıç tarihi olan 1914’e değin getirmektedir. Mekanik bir dönemlendirmeye sığmayacak kadar yoğun ve sıra dışı bir tarihsel dönem olarak ele alınması bakımından, dikkat çekici bir tasniftir bu. Sonuç olarak bir *tarih yüzyılı* olarak 19.yüzyıl, oluşturduğu kavramsal, felsefi ve toplumsal çerçevelerin güncelliği ile de birlikte ele aldığımız zaman, diğer dönemlerden farkını belirgin olarak göstermektedir.

### **1.3. Tarih Felsefesi Geleneği ve Özgürlük**

18.yüzyıl sonundan 19.yüzyıl ortasına değin Almanca konuşulan felsefe dünyasındaki tarih kavramı ve ondan hareketle oluşan tarih felsefesi etrafındaki tartışmalar ve araştırmalarla birlikte şekillenen *Klasik Alman Felsefesi*’nin içerisindeki tarih felsefesi geleneği, birkaç ortak kavram etrafında tematik bir araştırma sürekliliğini de içerisinde barındırmaktadır. *Akıl, özgürlük, ilerleme, insanlık* gibi kavramlar bunlar arasında en sık karşılaşılan kavramlardan birkaçıdır diyebiliriz. Bu kavramlar arasında hem öne çıkan hem de ilkesel olarak ortak bir biçimde işaret edilen kavram ise *özgürlük*tür denilebilir. Bu bölümde Herder’le birlikte başlayan Klasik Alman Felsefesi üst başlığında toplanabilecek olan felsefi geleneğin, bir ortak çalışma alanı olarak tarih felsefesi geleneği içerisinde, Hegel’e varana değin tarih felsefesi yaklaşımları ele alınacak ve süreklilik arz eden bir kavram olan özgürlük kavramı etrafındaki doğrudan ya da dolaylı vurgular öne çıkarılmaya çalışılacaktır.

### 1.3.1. Herder'den Hegel'e Değın Tarih Felsefesi ve Özgürlük

Alman tarih filozoflarının –ve modern dönemin bazı filozoflarının da-karakteristik bir özelliği olarak Dietmar Hübner, onların ‘olan’ (*Sein*) ve ‘olması gereken’in (*Sollen*) birliğini aslı konu haline getirdiklerini söyler (Hübner, 2011: 12). Bu sorun modern felsefede David Hume tarafından gündeme getirilen bir sorundur. Hume için bu iki kavram arasında doğrudan bir ilişki kurulamaz, bu mantıken olması kaçınılmaz olarak görülebilecek bir durum değildir. Hume’dan farklı olarak, modern dönemin Almanca konuşulan dünyasının felsefesi, en azından –Almanca felsefe metinlerini üretmeye girişen ilk isimlerden biri olan- Leibniz’den (1646-1716) başlayarak, olması gereken olarak görülmekte olan potansiyel durumu şu anda ‘olan’ın içerisinde arama, mevcut olanlar arasında onu keşfetmeye girişmeye yönelmişlerdir diyebiliriz. Leibniz için her bir ayrı monad, geçmişten beslenerek onlarla yüklü hale gelmiştir ve aynı zamanda ünlü cümlesiyle “geçmiş geleceğe gebedir” ve değişim dışsal yollardan ziyade, içsel olarak mümkün olabilecektir (Nutku, 2014: 2). Mevcut olanın analizi ve aynı zamanda eleştirisi bir anlamıyla gelecekte olması bekleneni de içerisinde barındırmaktadır, bu iki kavramın aralarında böylesi karşılıklı bir ilişki vardır. Tarih felsefesi geleneğinde bu tema zaman zaman farklılıkları olsa da devamlılık sağlamıştır diyebiliriz.

Almanca konuşulan felsefe geleneğinde Herder ile başladığı kabul edilen tarih felsefesi geleneği içerisinde, onun yazıları hem ilk olması bakımından hem de alanın tematik seyrini bir anlamıyla belirlemiş olması bakımından önemlidir. Herder’in alana dair ilk yazısı 1774 gibi erken bir dönemde ‘*İnsanlık Kültürü Tarihinin Felsefesi*’ başlığıyla yayınlanmıştır. 1784-91 yılları arasında yayınlanan ve dört ciltten oluşan *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit / İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler* ise Herder’in alandaki fikirlerinin tam olarak dışa vurduğu çalışmasıdır denilebilir. Herder bu çalışmasında tarihte ‘bütün(lük)’ (*Totalität*) kavramının yerini soruştururken, ilk olarak tarihsel olay olarak adlandırılan durumlara dair doğa yasalarında olduğu türden bir olgularla çalışma yapılmadığının farkında olunması gerektiğini belirtmektedir. Ancak bu demek değildir ki, tarih kaotik

bir yapıdan oluşan bir alandır. Tam aksine Herder'e göre tarihte de bir *bütünlük*-ki bu kavram Hegel'in felsefesinin merkezi öneme sahip kavramlarından biri olacaktır-, bir *plan*, bir *düzenlilik* vardır. Ancak bu tek bir insan tarafından kavranamayacak bir yapıdadır, onun kavranabileceği tek zemin "*her şeyin kendi yerini ve uzamını bulduğu insanlık tarihidir.*" (Özlem, 2015: 77).

*İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler*'de (15.kitap) Herder, kuramının merkezi bir yerinde duran hümanite (*Humanität*) kavramını öne çıkarmaktadır. İnsan artık sanki yeryüzünün Tanrısı gibidir ve o içerisine girdiği kendi durumunu ve koşullarını, kendisi için daha iyi bildiği şeye göre kendisi kurar ve böylece insan aklını daha iyi kullanmanın yolunu da kendisine açmış olur (Herder, 2012: 26-27). Dünyevi olanı kendisinin kurma gücüne sahip olmasıyla birlikte, insan yeni bir özgürlük –bu kavramın doğrudan kullanılıp kullanılmamasından bağımsız olarak- alanı da elde etme noktasına gelmiş olur. Tarihteki çeşitli parlama, yükselme anları insanların bu anlamdaki başarılarının sonuçlarıdır. Tarihsel *parlama* anları aynı zamanda özgürleşmenin de yükseldiği anlardır diyebiliriz.

Herder bu anlardan bugüne dair çeşitli çıkarımlar yapmaktadır ve tarihin bir anında birileri tarafından başarılmış olan herhangi bir şeyin, başka insanlar tarafından da yapılabileceğine inanmaktadır. Bu potansiyel olarak özgürleşmenin imkânını da içerisinde barındıran bir yaklaşımdır: "... *yer yüzünde henüz olmamış olan bir şey ileride olabilir; çünkü insanın sahip olduğu yetiler zaman aşımına uğramaz, onun sahip olduğu güçlerin kökü kazınamaz.*" (Herder, 2012: 30) Herder'in tarihin çeşitli anlarında, Yunan dünyasından Roma'ya değin özgürlük anlarının izini sürme çabası, bütün bunların içinde ortak olan noktayı bulabilmek için giriştiği işin kendisi, özgürlük, mutluluk gibi kavramların tarih felsefesi bağlamında ilk kez ele alınışları (Herder, 2002: 326-330) örneği olarak alan içerisindeki kurucu önemini korumaktadır<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup>Her ne kadar Collingwood Herder'in bazı yazılarında ve temalarında tehlikeli potansiyeller gördüğünü açıkça söylüyor olsa da ("*Herder'in ırk kuramı bir kez kabul edildi mi, Nazi evlilik yasalarından farkı yoktur.*"), herhangi bir kaynak göstermeyip herhangi bir

Tarihsel olarak Herder'den sonra, içeriğinde bir Herder tartışması/eleştirisi de olan alana dair metinlerini yayımlayan Immanuel Kant, her ne kadar diğer ünlü *üç eleştiri* metinleri kadar merkezi, hacimli ve yoğun olmasa da, tarih alanına ilişkin yazdığı metinlerle de alanın başvuru kaynaklarından olan bir filozof durumundadır. Kant'ın çalışmalarının tamamına bakıldığı zaman çalışmalar arasında, tarih, tarih felsefesi, insanlık tarihi gibi kavramlar etrafında olan çalışmaların hacim olarak az bir yer tuttuğu açıktır (Wood, 2009: 144). Ancak özellikle yöntemsel olarak alanın araştırma seyrini ve temalarını belirleme gücü bakımından hacim ile içerik gücü arasında son derece ters orantılı bir ilişki vardır denilebilir. Özellikle *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht / Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Olarak Genel Bir Tarih Düşüncesi (1784)* ve *İnsanın Tarihinin Tahmini Başlangıcı / Mutmaßlicher anfang der Menschengeschichte (1786)* başlıklı metinleriyle yaptığı tartışmalar alan içinde belirleyicidir. Anılan ilk makalesinde Kant, bir Aydınlanma dönemi filozofunun iyimserliği ile şöyle bir tarih açıklaması yapmaktadır: “*Tarih, nedenleri ne denli derinlerde gömülü olsa da, bu olayların anlatımını uğraş edinir ve insan iradesinin özgür eylemini geniş boyutlarda incelerken, özgür eylemde düzenli bir ilerleme olduğunu keşfedebileceği umudunu verir bizlere.*” (Kant, 2012: 31-32).

Ve hemen devamında, tek tek insanların anlamasının fazlasıyla karmaşık olduğu süreçleri, bir tür olarak insanın anlamasının imkânı olduğunu da vurgular Kant. Tikel insan ile tümel insan arasındaki kapasite farkını göstermesi bakımından bu anlama yeteneği farkının dile getiriliyor olması önemlidir. Tam da bu noktanın, yani birey ile tür olarak insan arasındaki bu ilk bakışta ‘çatışmalı’ olarak görünen gerilimli arka plana dair Kant'ın özgün bir kavramsallaştırması vardır: “*ungesellige Geselligkeit / toplumsal olmayan toplumsallık*”. Nutku tarafından “toplum dışı toplumsallık” olarak çevrilen bu ifade, Almandaki olumsuzluk belirten “un” ön ekiyle birlikte düşündüğümüz zaman “dışı”ndan ziyade “olmayan”ın kastedildiği düşünerek değişikliğe gidildiğini de belirtmeli. Bu ifadeyle Kant, her bireyin toplumsal

---

doğrudan alıntı yapmadığı için, başlangıçta çok güçlü görünen savı zayıflamaktadır. (Collingwood, 2013: 136)



olmayı arzuladığı durum ve yönelimler ile bunun karşısında gösterilmekte olan dirençle birlikte ortaya çıkan, bir anlamıyla çatışmalı olan durumu kastetmektedir. Kant’a göre:

“İnsanda toplumsallaşma eğilimi vardır; çünkü toplumsal durumda kendisinin insan olduğunu, yani doğal yeteneklerini geliştirebileceğini daha çok hisseder. Fakat onda birey olarak yaşamak, kendisini başkalarından ayrı tutmak için de güçlü bir eğilim vardır; çünkü o kendisinde toplumdışı bir özellik, her şeyi kendi düşüncelerine göre yönlendirme isteği bulur.” (Kant, 2012: 35-36 / Kant, 1991: 44)

Bu tanımlamayla Kant, Hegel’in daha sonra ‘*akıl hilesi / list der Vernunft*’ olarak tarif edeceği bu çatışmalı hali tanımlayarak bir anlamıyla onu düşünsel olarak öncelemiş gibi görünmektedir. Bu tematik nokta da, Hegel’in felsefi olarak beslediği ve devam ettiricisi olduğu felsefi-düşünsel gelenek olarak dayandığı isimleri göstermesi bakımından da oldukça öğreticidir.

Kant ve tarih kavramlarını birlikte ele aldığımız zaman, tarihsel süreç içerisinde onun için ‘savaş’ ve ‘barış’ gibi kavramların da önemli olduğunu görebiliriz. Kant’tan önce ise Rotherdamlı Erasmus (1466-1536) *Barışın Şikayeti* (Latince: *Querela Pacis*) çalışmasında barışa olan ihtiyaçla birlikte bu temayı ele alan ilk modern kişiliklerden biri olarak belirlemektedir. Erasmus bu metninde savaşa karşı çağına göre oldukça özgün olan bir tutum olarak, savaşın zorunlu olmadığına işaret etmektedir. Erasmus’a göre amacı yalnızca savunma amacını taşıyan savaşların bir meşru zemini olabilir. Bu maksat dışında kalan durumlarda herhangi bir savaşa yeltenilmemelidir demektedir. Ancak halkın tehlikede olduğu durumda savaş seçeneği bir şekilde meşru olabilir (Erasmus’tan aktaran Yeşilçayır, 2016: 66). Yine de ana tema ve vurgu barış kavramı üzerinden şekillenmektedir.

Erasmus’tan sonra ise politika felsefesi alanının klasik ismi olan Thomas Hobbes’un (1588-1679) *Leviathan*’ında da *barış* fikrini görmekteyiz. Hobbes iç savaş hallerinden, toplumsal çatışmalardan ve sürekli bir savaş halinde (“*bellum omni contra omnes / herkesin herkese karşı savaşı*”) olan durumdan çıkmanın yollarını aramaktadır. Ancak *Leviathan*’daki çerçeveden daha

belirgin olarak, barış fikri onun 1642 yılında yayımladığı *Yurttaş Üzerine* (De Cive) adlı eserinde kullanmış olduğu bir kavram olan *Ölümsüz Barış* (*Immortal Peace*) ile birlikte toplum ve siyaset felsefesinde ‘ebedi/sonsuz/ölümsüz barış’ kavramına giden düşünsel yolun yaratılmasına ve Doğan Göçmen’e göre bu bağlamda bugüne kadar süren derin felsefi bir tartışmaya neden olmuştur (Göçmen, 2014: 2). Gerek içerik olarak, gerekse de belki ondan daha yoğun bir biçimde yöntemsel olarak Hobbes, Kant ve sonraki filozoflar için barış bağlamında önemli bir patika açmış görünmektedir. Nitekim Kant’ın makalesinin başlığı bile, bu patikanın izinden gittiğini göstermektedir diyebiliriz.

Kant’ın *Ebedî [ya da Daimi/Sürekli] Barış* başlığını taşıyan ünlü makalesi 18.yüzyılın sonlarına doğru, bir olgunluk eseri ürünü olarak 1795 yılında yayınlanmıştır. Bu metin yıllar içerisinde, alanla ilgili, barış kavramı etrafında yapılan pek çok tartışma ve araştırma için en temel klasik başvuru metni haline gelmiştir.

Makale şaşırtıcı derece güncelliğini korumakta, 21.yüzyıl insanı için de aktif bir konu olarak anlamlılığını sürdürmektedir. Savaş konusunun ne yazık ki hala yakıcılığı olan bir konu olarak güncel olmasının yanı sıra, savaş üzerinden oluşacak olan topyekûn maddî borçlanma durumundan, yeni yeni filizlenmekte olan kredi sistemine, savaştan etkilenip hayatları alt üst olacak insanlardan, savaşın kararını vermiş olmalarına rağmen, hayatlarında neredeyse hiçbir etkisinin olmayacağını tasvir ettiği bölümlere değin, kelimenin gerçek anlamıyla ‘güncel’ bir metindir bu.

Tarihte insan denilen türün huzur içinde yaşamını devam ettirebilmesi için de, barışçıl bir dünyanın varlığı adeta bir ön koşuldur diyebiliriz. Kant’ın savaşlar ve barış konusunda alana yaptığı kıymetli bir diğer katkısı ise iki özgün kavramdır. Bunlardan birincisi ‘barış ittifakı’dır ve bu kavram, bütün savaşların sonlandırılmasını kendisine bir nihai hedef olarak seçmiştir. İkinci kavram ise ‘barış anlaşması’dır ve bu ise kısa vadeli ve daha somut bir nokta hedefi kendisine belirleyerek, aktif çatışmalı durumu ve var olan mevcut bir savaşın sonlandırılması anlamına gelmektedir. (Kant, 1991: 93-136). Ayrıca bütün bunlar için uygun bir ortam da devlet denilen aygıt tarafından sağlanmak

durumundadır. Nitekim Wood bu durumu şöyle özetler: "*Kant'a göre devletin tarihteki rolü, ... [insanın] barış içinde yaşayabileceği, zorunlu dışsal özgürlük ve adalet şartlarını sağlamaktır.*" (Wood, 2009: 43). Barış fikri ve özgürlük arasındaki ilişki son derece doğrudandır.

Hakeza 1786 tarihli *Tarihin Tahmini Başlangıcı* makalesinde de Kant'ın, bu tema üzerinden konuyu detaylandırmasıyla karşılaşmak mümkündür. Bir kez daha, gelecekteki olası savaşlar için bitmeyen bir hazırlık sürecinde olmanın kendisinin barındırdığı tehlike ve riskleri ele almaktadır. Hemen devamında ise adeta bütün bunlara bir yanıt olarak, özetleyici yalın bir ifadeyle "...sürekli/ebedî barış mümkündür ve bizim için yararlıdır" (Kant, 1991: 231-232) vurgusunu yapmaktadır Kant.

Sonuç olarak Kant'ın tarih felsefesinde özgürlüğe doğru bir yönelimin ahlaki olarak gerekçelendirilmesi ve bunun da savaş ve barış gibi kavramlar üzerinden giden bir yolda oluşmakta olduğunu söyleyebiliriz. Evrensellik fikri, ebedî barış, toplumsal olmayan toplumsallık ve elbette özgürlük kavramları, gelişmekte olan tarih felsefesi geleneğinin rotasını belirlemesi açısından önemlidir. Ayrıca Ernst Cassirer'e (1874-1945) göre, Kant'ın tarih felsefesinin düşünsel olarak ulaştığı noktadan itibaren, onun pratik alana dair sorunlara ilişkin olan yazıları ve etkinlikleri başlamaktadır (Cassirer, 1996: 243); denilebilir ki tarih felsefesi bir geçiş alanı oluşturmaktadır.

Hegel'in kaynaklarından biri olarak Kant'ın tarih felsefesi alanına yaptığı katkılardan sonra karşımıza bir başka merkezi figür olarak Fichte (1762-1814) çıkmaktadır. *Çağımızın Temel Karakteristikleri, Alman Ulusuna Söylevler, Bilimler Öğretisi, Doğal Hukukun Temelleri* gibi çalışmalarıyla Fichte, alan ve gelenek içerisinde öne çıkan filozoflar arasındadır. Özellikle *Çağımızın Temel Karakteristikleri* çalışmasında Fichte tarih felsefesine ciddi anlamda katkılar getirmiştir. Fichte'ye göre, eğer bir filozof ele aldığı tikel bir çağdan hareket ederek bir karakterize etme işine girişecek ise, öncelikle evrensel zaman denilen kavrama tam anlamıyla nüfuz etmesi gerekmektedir. Bu da bir *dünya planı* 'nı şart koşmaktadır (Fichte, 2012: 104). Tarihsel bir anlamının neredeyse zorunlu imkânı olarak dünya geneline dair bir ilke arayışında olmak, Hegel'in

tarih felsefesine giden ve gelenekten beslenen düşünsel yolun adeta ilk yapı taşları gibi görünebilir.

Yalnızca dünyaya dair genel bir tarihsel ufuk kavramıyla değil, aynı zamanda akıl ve özgürlük kavramlarının merkezi derecedeki önemiyle de Fichte gelenek içerisinde önemlidir. Nitekim Fichte'ye göre insanlık akıl vasıtasıyla kendine bir istikamet belirleyecek ve onun çerçevesiyle birlikte bir özgürlük şekillendirebilecektir. Tıpkı Kant'ın da ısrarla değindiği gibi Fichte için de insanlık bir *tür* olarak çeşitli önemli özgürleşme potansiyellerini içerisinde barındırmaktadır. Son derece açık bir ifadeyle, Fichte açısından insan tür olarak ele alındığında, özgürlük "*insanlığın kolektif kapasitesindeki özgürlüktür*" (Fichte, 2012: 106).

Fichte'nin çalışma tarzında Hegel'i önceleyen ve çağrıştıran bir başka benzerlik ise, onun tarihi çeşitli yönleriyle dönemlere ayırarak ele almasıdır. Farklı tarihsel dönemlerin bir ana çerçevesini oluşturarak bugüne dair bir anlama çabasına girişmek, yöntemsel olarak Hegel'e –başka pek çok kişi ve kaynaktan olduğu gibi- Fichte'den bir akademik miras olarak devredilmiştir diyebiliriz gibi görünmektedir. Fichte'den önce ise, yukarıdaki ilgili bölümde ele aldığımız gibi, Adam Smith'in tarihsel ve ekonomik koşullara dayalı tarihsel dönemlendirmesi, insanlığın yaşamını idame ettirebilmesi için gerekli koşullara da odaklanıyordu. Hegel, hem Smith'ten hem de Fichte'den bu bağlamda yöntemsel olarak ve tarihi dönemlendirmeye ilişkin pek çok yönü devralmıştır.

Hegel ile Fichte arasındaki benzerlik ya da bir anlamıyla süreklilik yalnızca bu noktaya sınırlı kalmamaktadır. İleriki bölümlerde ele alınacak olan Hegel'in diyalektik düşüncesindeki merkezi kavramlardan biri durumunda olan '*şimdiki zaman*' Fichte'de de güçlü bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Onun için şimdiki zaman kavramı, insanlık tarihinin bir geçiş noktası durumundadır ve bunu [insan] ancak geçmişi bilme eylemi üzerinden yapabilir (Özlem, 2015: 113).

Geleneğin kronolojik olarak ilerleyişi içerisinde Friedrich Schelling (1775-1854) uzun denilebilecek akademik çalışma serüveni boyunca konuya dair farklı fikirleri dile getirmiş olsa da, esas itibarıyla 1800 yılında yayınlanan

*System des Transcendentalen Idealismus / Transendental İdealizm Sistemi* başlıklı kitabında ele aldığı biçimiyle konu işleyişi merkeze alınmaktadır. Schelling adı geçen kitabının “İdealizmin İlkelerine göre Pratik Felsefe Sistemi” başlığını taşıyan dördüncü ana bölümünün ‘*Tarih Kavramı*’ alt başlığıyla birlikte ele almaya giriştiği konu, alana dair teorik tartışmanın en yoğun olarak yapıldığı bölüm olarak karşımıza çıkmaktadır diyebiliriz.

Bu bölümde Schelling tarih kavramına açıklık getirmeye çalışarak, olup biten şeylerden hangilerinin tarihsel olarak bir anlamlılığının olduğunu, hangilerinin ise bu kategori altında ele alınamayacağını tartışmaktadır. Schelling’e göre olan her şey, sadece bu özelliği bakımından tarihin nesnesi durumuna gelemeyecektir, olan biten şeylerin insanların dünyalarında bıraktığı etki ve izlere göre de belirleyici olan bir ölçütü vardır. (Schelling, 1978: 199-200).

Schelling tarafından yapılan tarih tartışmasında da, kendisinden önceki filozofların da ele aldığı bir takım ortak noktaları yakalamak mümkün gibi görünmektedir: *Tür olarak insan, akıl ve özgürlük*. İnsanın ancak bir tür olarak nihai amacına erişebilmesi mümkündür, eğer diğer insanlar ve haliyle tür olarak insan ortak bir amaca yönelim halinde olmazsa, insanın kısıtlılığı amacına erişimini engelleyecektir. Bu temanın (en azından) Herder ile başladığını gördüğümüz bütünsellik ve insanlık fikrine dayandığını, oradan beslendiği rahatlıkla söyleyebiliriz. Bir felsefi gelenek böylesi tematik süreklilikleri içerisinde barındırarak kapsamını geliştirmekte, onlara dayanarak ilerlemektedir. Özgün bir kavramsal katkı olarak ise *süreklilik* kavramını öne çıkarmakta ve bu kavramsallaştırmasıyla alana dair özgün bir katkı yapmaktadır Schelling. Schelling’e göre:

“...gelen her birey, tam öncekinin bıraktığı yerden devam etmelidir ki, birbirini izleyen bireyler arasında süreklilik<sup>19</sup> ve tarihin ilerlemesinde gerçekleştirilmesi gereken şey yalnızca akıl ve özgürlük aracılığıyla mümkün ise, gelenek ya da aktarma mümkün olsun.” (Schelling, 2012: 116-117)

---

<sup>19</sup>Tema bağlamında öne çıkarılmak istenen kavramlara ilişkin *italik olmayan* vurgular bana aittir -ZD-.

Schelling için tarih düşüncesi bağlamında önemli olan bir başka kavram ise keyfiliktir (*Willkür*). Olayların akışı içerisinde hesaplanabilir, öncesinden çıkarımı yapılabilir, ölçülebilir bir durum olmadığı için insanın bir tarihi vardır demektir Schelling ve (iradelerden bağımsızlığı ve belirsizliği anlamındaki) keyfiliğin tarih alanının tanrıçası olduğunu söylemektedir (Schelling, 2012: 117).

Geleneğin diğer filozoflarında olduğu gibi, Schelling için de özgürlük kavramı tarihsel düşüncesinin içerisinde kendine özgün bir konum bulmaktadır. Hatta öyle ki Schelling “*tarihin gerçek objesi özgürlüktür*” (Schelling’ten aktaran Özlem, 2015: 119) diyecek kadar tarih ve özgürlük kavramları arasında doğrudan bir ilişki görmektedir.

Kant’ın ‘toplumsal olmayan toplumsallık’, Hegel’in ‘akıl hilesi’ kavramlarının içeriğine yakın bir içerikle, Schelling’te özgürlük ve zorunluluk arasındaki çatışmalı durum kavramsallaştırması karşımıza çıkmaktadır. İlk bakışta özgürlük ve zorunluluk kavramları arasında bir ilişkinin olabileceğine dair bir iddia, her iki kavramın içeriğiyle son derece zıt anlamlar barındırıyor gibi görünse de, Schelling bu iki kavramı –akla gelebilecek soruları da kendisi sorarak- gerekçelendirerek ilişkilendirmektedir. Zira tarih denilen alan bir yandan çeşitli zorunlulukları içerisinde barındırmakta, ama bir yandan da özgürlük biçimlerinin gerçekleşme potansiyellerini de taşımaktadır. Schelling’e göre: “*Özgürlük zorunluluk, zorunluluk ise özgürlük olmalıdır. Ancak özgürlüğün aksine zorunluluk, bilinçsiz şeyden başka bir şey değildir. Bilinmeden içimde olan şey, irade-dışıdır; bilincimdeki şey ise, benim irademle içindedir.*” (Schelling, 2012: 121).

Schelling’in ‘*Ist eine Philosophie der Geschichte möglich? / Bir tarih felsefesi mümkün müdür?*’ başlıklı kısa yazısında tarih felsefesi alanına dair bir soruşturma yapılmaktadır ve geleneksel olarak yapılmaktan olan tarih ve felsefe kavramlarının çatışmalı pozisyonlarına dair açıklamalar ele alınmaktadır. Metnin ilk cümlesinden itibaren Schelling tarih felsefesi alanının mümkün olmadığını söylüyor olsa da, yaptığı tartışmada kavramı ele alış biçimi araştırmacılar için önem taşımaktadır denilebilir. Tarihin ileriye doğru giden bir yapısının olduğu savı, zorunlu doğa yasalarının ve önceden

hesaplanabilir olan alanların tarihin konusu olmadığını –ki bunu yukarıda ‘keyfilik’ kavramı bağlamında da görmüştük-, ilerleme göstermeyen bir şeyin tarihin araştırma nesnesi olamayacağı (Schelling, 2012: 134-137) gibi temalarda yaptığı vurgular alana dair isabetli tespit noktaları gibi görünmektedir.

Son olarak Schelling için söylenebilir ki, uzun bir dönem boyunca, dalgalanmalar gösteren bir yazım serüveni olmuş olsa da, *özgürlük*, *süreklilik*, *ilerleme* gibi kavramların etrafında yapmış olduğu soruşturmalar ve sonucunda ortaya koyduğu ürünler, sonraki kuşak tarih felsefecileri için çeşitli biçimleriyle ilham kaynağı olmuştur denilebilir. Özellikle tarih ve ilerleme kavramlarının ilişkisine dair kısa ama özlü çerçevesi, Hegel’in tarih felsefesi için neredeyse kurucu merkezilikte ve önemdeki bir kavram olarak işlev görmüştür diyebiliriz<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup>*Klasik Alman Felsefesi* geleneğinin filozoflarının yöntemlerinin özünün Marx’ta da cisimleştiğini söylemek zorlama bir yorum olmayacaktır. Nitekim Marx ve Engels 1845 gibi erken bir dönemde kaleme aldıkları *Alman İdeolojisi*’nde, tek tek bireylerin kısıtlılığı ve tür olarak hareket edildiği zaman ortaya çıkacak potansiyele dair –kendi özgün kavramlarıyla- kısaca şöyle söylemektedirler: “*Tek tek bireyler, ancak bir başka sınıfa karşı ortak bir mücadele yürütmek zorunda oldukları ölçüde bir sınıf meydana getirirler.*” (Marx-Engels, 2013: 59). Geleneğin tür olarak insanda ortaya çıkabilecek özgürlük vurgusuyla, bu tonun benzerliği gözlerden kaçmayacaktır.

### 1.3.2. Hegel’de Tarih Felsefesi ve Özgürlük

“Geçmiş, kendisini kurtuluşa yönelten gizli bir dizini de beraberinde taşır. Zaten bizden öncekilerin içinde yaşadıkları havadan hafif bir esintiyi biz de duyumsamaz mıyız?

Kulak verdiğimiz sesler içerisinde, artık susmuş olanların yankısı da yok mudur?”

(Walter Benjamin, *Tarih Kavramı Üzerine, II*)<sup>21</sup>

“Felsefeye özgürlük bilimi olarak da bakılabilir.”

(Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*)

\*

Bir anlamıyla Klasik Alman Felsefesi geleneği içerisindeki tarih ve tarih felsefesi kavramlarının etrafında şekillenen çalışmaların ürünü olan felsefi birikimin yoğunlaşmasıyla yeni bir tarzda felsefe yapma ve tarih konusunu ele alma biçimi itibarıyla Hegel (1770-1831), pek çok araştırmacıya göre 19.yüzyıl tarih felsefesi geleneğinde bir zirve, bir felsefi yoğunlaşma noktasını temsil etmektedir diyebiliriz. Onun oluşturmuş olduğu felsefi sistem, kendisinden önceki uzun felsefe tarihinin felsefi birikimden ve oluşmakta olan gelenekten, olması gerektiği gibi beslenmiş ve o birikim ve geleneğin izinden giderek gelişmiştir. Kuşkusuz Hegel felsefe tarihinden yalıtılmış bir fanusun içerisinde değildi, kendisinden önceki filozoflardan öğrendiği pek çok içeriksel ve yöntemsel nokta vardı. Sözgelimi Collingwood bu Almanca konuşulan felsefe dünyasındaki tarih felsefesi dönemini ve bu dönemle Hegel’in arasındaki ilişkiyi şöyle görmektedir:

---

<sup>21</sup>Geniş bir yelpazedeki Almanca metinleri Türkçeye aktarma konusundaki en emektar isimlerden biri olan müteveffa Ahmet Cemal (1942-2017) tarafından yapılmış olan çevirinin (Benjamin, 2002: 38) özgün hali şöyledir: “*Die Vergangenheit führt einen heimlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird. Streift denn nicht uns selber ein Hauch der Luft, die um die Früheren gewesen ist? ist nicht in Stimmen, denen wir unser Ohr schenken, ein Echo von nun verstummten?*” (Benjamin, 1991: 693)

Benjamin’in her bir cümlesi çok anlamlı, metaforik, yoğun ve edebidir, bu nedenden ötürü çevirmesi de oldukça zordur. Ancak yine de çeviri önerim: “*Geçmişin kurtuluşa işaret eden gizli bir indeksi vardır. Eskilerin etrafındaki soluk bize de temas etmez mi? Kulağımıza gelen seslerde, susturulmuşların/ölmüş olanların seslerinin yankısı da yok mudur?*”.



“1784’te Herder’le başlayan tarihsel hareket doruk noktasına, tarih felsefesi üzerine ilk derslerini 1822-23’te veren Hegel ile geldi. Hegel’in tarih felsefesini kendi kendine okuyan herhangi biri, onun, tarihi felsefi düşünce aşamasına ilk kez tam olarak eriştiren, tamamen özgün ve devrim niteliğinde bir yapıt olduğunu düşünür ancak.” (Collingwood, 2013: 159)

Hegel’in düşüncesinde tarih ve tarih felsefesi kavramları diyalektik yöntemi benimseyen, hareket ve süreç kavramlarıyla kesişen, diyalektik yöntemle çalışmalarını yapmakta olan bir filozof olması bakımından adeta zorunlu olarak merkezi bir yerde ve önemlidir.

Ölümünden sonra yayınlanan *Tarih Felsefesi*<sup>22</sup> metni, Hegel tarafından farklı zamanlarda beş kez (Beiser, 2005: 261) tekrarlanmış olan derslerin notlarının derlenmesiyle kitaplaştırılmıştır. Bu tekrarlanma sayısı bile onun bu alana verdiği önemin göstergelerinden yalnızca bir tanesidir denilebilir. Beiser’e göre bu dersler Hegel’in diğer metinlerine kıyasla daha kolay okunabilir oldukları için, onun felsefesine giriş için popüler dersler olmuşlardır (Beiser, 2005: 261). Hegel’in tarih felsefesi –Herder’den bu yana karşılaşılan bir ortak tema olduğu gibi- derslerinin en başında vurgulu bir biçimde söylediği üzere “*felsefi dünya tarihidir / die philosophische Weltgeschichte*” (Hegel, 2015: 11). Genel olanı görmeyi ana amaç olarak belirlemiştir.

Hegel tarih felsefesinde tarihi ele almanın mevcut yollarının –bugün genel olarak tarihyazını denilmekte olan- bugüne değin üç temel başlık altında toplanmakta olduğunu söylemektedir. Bunlar sırasıyla şöyledir: i) kökensel (*ursprüngliche*) tarih; ii) yansıtıcı (*reflektierende*<sup>23</sup>) tarih; iii) felsefi (*die*

---

<sup>22</sup>Bu dersler Berlin’de farklı ders dönemlerinde beş kez tekrarlanarak uzun bir dönem boyunca verilmiştir.

<sup>23</sup>Bu kavram sıklıkla ‘düşünsel’ olarak da çevrilmektedir, ancak bu çevirinin yanlış olduğunu düşünüyorum. Zira kelimenin kökünde yer alan ‘reflekt’ (reflektieren fiilinden türemektedir) doğrudan ‘yansıtma’ demektir ve bunun alan içerisinde karakteristik bir anlamı vardır. Hatta Almancanın merkezi sözlüğü olan Duden sözlüğünde ‘reflekt’ maddesinde ‘zurückstrahlen’ kelimesi eşanlamlı olarak kullanılmakta ve bu sözcük geri göndermek, geri yansıtma, geleni geri yayma kastıyla ‘aksettirmek’ gibi anlamlara gelmektedir.

<https://www.duden.de/suchen/dudenonline/reflektierend> [Erişim, 08.08.2018]

*philosophische*) tarih'tir. Tarihi ele almanın birinci türünde yer alan yazarlara, yaşadıkları dönemin tiniyle, ele aldıkları dönemin tininin aynı olduğu söylenen, antik Yunan döneminin iki temel tarihsel figürü örnek gösterilmektedir: Bunlar Herodotos ve Thukydides'tir. Hegel'e göre bu birinci türün içinde yer alarak metinlerini oluşturmakta olan tarih yazarları: "...gözlerinin önünde yer alan ve kendileriyle aynı tini paylaştıkları eylemleri, olayları ve durumları betimler... [bu türden] Tarih yazarları bu akıp giden yitici öğeleri bir araya bağlar[lar]. ..." (Hegel, 2016: 7).

Böyle bir yaklaşım türünü takip ederek yazan yazarlar bu tarz ile birlikte ele aldıkları konuyu bir anlamıyla bir çeşit 'tasarım yapıtına' (*Werk der Vorstellung*) dönüştürmüş olurlar diyerek de ekler Hegel. Ayrıca burada, herhangi bir kişinin düşünme yeteneği, kapasitesi ve sınırlarının şekillenme sürecini etkili bir biçimde göstermesi bakımından bir başka önemli tespiti daha vardır Hegel'in. Romalı İmparator Sezar örneği –ki bu tarihsel kişilik, Hegel'in örneklendirmeleri açısından ilginç bir merkezi figürdür ve toplumsal-politik tarihle direkt ilgisi yokmuş gibi görünen *Mantık Bilim*'de bile karşılaşmak mümkündür bu örnekle (Hegel, 2003: 228)<sup>24</sup>- üzerinden giderek, bir kişinin generaller ya da devlet adamlarıyla aynı zümreden (*Stand*) ise, tarihsel olarak ortaya çıkan amaçlarının da o toplumsal zümrenin amaçları doğrultusunda olduğunu söylemesidir (Hegel, 2016: 8 / Hegel, 2015: 12).

Yoğun ve hacimli bir metnin arasında ilk bakışta sıradan, diğerlerinden farksız bir satır gibi görünen bu cümle, Hegel'den sonraki Almanca konuşan/yazan filozoflar arasında da özü itibarıyla işlenen bir tema ve gönderi

---

<sup>24</sup>Hegel'in, bence yalnızca *Tarih Felsefesi* kitabıyla sınırlı olmayan –ancak onun merkeziliğinde olan elbette- tarih felsefesi yaklaşımının özüne dair etkili bir anlatım olduğunu düşündüğüm ve ilginç bir biçimde Hegel'in Almanca olarak 20 ciltteki eserlerinin 5. ve 6.cildi olan- *Mantık Bilim*'de -2.cilt olan serinin 6.cildinde- karşımıza çıkan özgün cümle şöyledir: "...so unstatthaft es ist, das ionische Klima als die Ursache der Homerischen Werke oder Cäsars Ehrgeiz als die Ursache des Untergangs der republikanischen Verfassung Roms anzugeben."; Türkçe çeviri önerisi: "... İyonya ikliminin Homeros'un eserlerinin kaynağı ya da Sezar'ın mevki hırsının [Ehrgeiz] Roma'nın cumhuriyetçi anayasasının ortadan kalkışının sebebi olarak göstermek, uygun bir durum değildir." (Hegel, 2003: 228 / Hegel, 2014: 430-431). Hemen hemen aynı içerikteki bu vurgu *Tarih Felsefesi*'nde de yapılmaktadır (Hegel, 2016: 64). Ayrıca tezin dördüncü bölümünde "akıl hilesi" bağlamında bu konu detaylı olarak ele alınmaktadır.

olarak da karşımıza çıkacak olması bakımından önemlidir. Nitekim Hegel'den bir kuşak sonraki filozoflardan olan Ludwig Feuerbach'tan (1804-1872) aktaran Friedrich Engels (1820-1895) benzeri bir tematik noktayı şöyle öne çıkarmaktadır: “*Saraydaki bir insan, bir kulübedekine göre farklı düşünür.*”<sup>25</sup> (Engels, 1962: 288).

Hegel bu bölümde ‘teori’ etkinliğinin, olan biten şeylere yukarıdan, kuş bakışı bir bakışla mümkün olabileceğini, aşağıdan ve küçük bir delikten bakarak bir teori etkinliğinin yapılamayacağını da eklemektedir.

İkinci tarih türüne ise ‘yansıtıcı tarih’ denilmektedir ve bu tarih yazımı türünde ele alınan dönem ile herhangi bir bağlantı içerisinde olmaksızın ancak “*tinî açısından şimdinin ötesinde olan tarihtir.*” (Hegel, 2016: 9). Yansıtıcı tarihin ilk alt başlığı ise evrensel/genel tarihtir ve bu türde yazar aktarımını yaptığı zamanların/dönemlerin tininden başka bir tinin içinden yazmaktadır. Bundan ötürü de soyutlamalar yaparak, olanların aktarımını kısaltarak, onları adeta özlü<sup>26</sup> bir biçime getirerek aktarmaktadır.

Yansıtıcı tarihin ikinci türü –ki yoğunlaşma ve odaklanma anlamında bizim için daha öne çıkartacağımız ve ileriki bölümlerde özgün bir yeri olacak kavramı içermekte olan- pragmatik tarihtir. Pragmatik tarih içerisinde ‘şimdi’ (*Gegenwart*<sup>27</sup>) kavramı tam da bu noktadan itibaren ortaya çıkmakta ve konu özelinde önemi belirginleşmektedir. Bu bağlamda Hegel’e göre:

---

<sup>25</sup>Marx-Engels eserlerinin (MEW-Marx Engels Werke) 21.cildinde yer alan ve Engels’in *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin sonu* başlığını taşıyan kitabında yer alan ve artık adeta klasikleşmiş olan cümlenin özgün hali şöyledir: “*In einem Palast denkt man anders als in einer Hütte.*” (Engels, 1962: 288).

<sup>26</sup>Hegel’in Almanca metinde kullandığı kavram ‘zusammengezogen’dır –ki bu ‘zusammenziehen’in geçmiş zaman çekimidir- (s.16). Bu kavram ‘büzülmek, büzüşmek, sıkıkmak, sıkıştırmak, kısaltmak’ anlamlarına gelmektedir. Ancak özlü bir biçimde yoğunlaştırmak, özüyle kısaltmak gibi anlamlara geldiğini de unutmamakta fayda vardır. <https://www.duden.de/rechtschreibung/zusammenziehen> [Erişim 05.08.2018]

<sup>27</sup>*Die Gegenwart* kavramının esas itibarıyla benzeri bir şeye işaret etse de birkaç çeşitli anlamı vardır: Şimdi, mevcut, şimdiki zaman gibi. Kelimenin oluşumunda kullanılan iki kelime Gegen, karşıt, karşısında olan, ‘wart’, werden fillinden gelmekte ve oluşmakta anlamındır. Böylece iki kelime birleştiği zaman ‘karşıda duran, karşıda bulunan ve oluşan’ gibi anlamlara gelmektedir. Çalışma boyunca ‘şimdi’ kavramı tercih edilmiştir.

“Geçmiş ele aldığımızda ve uzaklarda kalmış bir dünya ile uğraştığımızda, tin için/açısından, çabalarına bir ödül olarak kendi etkinliğinden çıkan bir şimdi oluşur.” (Hegel, 2015: 16)<sup>28</sup>

‘Şimdi’ ya da ‘şimdiki zaman’ kavramlarının Hegel’in tarih felsefesine dair belirleyici özelliği olan kavramlardan biri –hatta belki kavramın gücü ve kuruculuğu itibarıyla en merkezi olanı- olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Hegel, sürekli olarak devam eden bir biçimde geçmişin hatıraları ya da olaylarıyla hareket etme, onlara bir anlamıyla bitmek bilmeyen bir biçimde bağlı kalma durumunda ortaya çıkabilecek olan nostaljiye gömülme ve/veya geçmişin çok iyi olduğuna dair bir ideal varsayım ile romantize edilerek kullanılması riski barındıran geçmiş kavramını; ya da tarih kavramı üzerinden giderek henüz yaşanmamış, henüz oluşmamış olan bir dünyaya ilişkin çeşitli kestirimler (hatta kehanetlerde bulunma) yapma girişimlerine sebebiyet verebilecek olan gelecek kavramından ziyade –ancak bunların karşılıklı olarak birbirlerini etkileyen ilişkilerini de yok saymadan-, somut olarak *şimdi* kavramı üzerinden, şimdi kavramını merkezine alan ve onun çerperinden yükselen bir tarih teorisi geliştirmektedir diyebiliriz<sup>29</sup>.

Pragmatik tarihin üçüncü türü ise eleştirel tarih denilen yaklaşım biçimidir. Bu yazım türünde tarihsel anlatılar eleştirel bir süzgeçten geçirilmekte ve öyle değerlendirilmektedir. Hegel bu türe ‘*tarihin tarihi / Geschichte der Geschichte*’ (Hegel, 2015: 18) demektedir.

Bu yazım türünün son yaklaşım biçimi ise özel ve parçalı olarak karşımıza çıkan, sanat, hukuk, din tarihleri gibi alanlarla çalışan türdür. Bu tür bir anlamıyla, daha sonra gelecek olan ve Hegel tarafından *felsefi tarih* olarak adlandırılacak türe doğru bir geçiş yolunu oluşturmaktadır. Nitekim felsefi

---

<sup>28</sup>Özgün metin şöyledir: “Wenn wir mit der Vergangenheit zu tun haben und wir uns mit einer entfernten Welt beschäftigen, so tut sich eine Gegenwart für den Geist auf, die dieser aus seiner eigenen Tätigkeit zum Lohn für seine Bemühung hat.” (Hegel, 2015: 16) Yardımlı’nın çeviri ise şöyledir: “Geçmiş ele alırken ve uzaklarda kalmış bir dünya ile ilgilenirken, düşünce için bu etkinliğinden ve çabasına ödül olarak bir Şimdi ortaya çıkar.”(Hegel,2016:10).

<sup>29</sup>Hegel’in tarih felsefesi sistemindeki özgün bir çalışma kavramı olarak ‘tarihsel şimdi ve şimdi’ 2.2. bölümünde daha detaylı olarak ele alınacaktır.

tarih Hegel için ilerleyiş biçiminden de anlaşılabilir üzere diğerlerinden farklı bir konumdadır, tarih felsefesinin anlamı ve tanımı da bu bölümde karşımıza çıkar: “*Tarih felsefesinin tarihin düşünceye dayalı irdelenişinden başka bir şeyi imlemediği söylenebilir.*” (Hegel, 2016: 12).

Hegel’in tarih felsefesinin karakteristik özelliğini oluşturan yapılar arasında iki belirgin temel kavramın da olduğunu söyleyebiliriz. Bunlar *özgürlük* ve *ilerleme* kavramlarıdır. Nitekim tarih felsefesinin en ünlü cümlelerinden birinde Hegel, artık klasikleşmiş olan ünlü ifadesiyle, dünya tarihinin özgürlük bilincinde bir ilerleme olduğunu söyleyerek<sup>30</sup> iki kavram üzerinden bir çıkarım yapmaktadır, ki bunun anlamı, tarihin bir ilerleme seyri olduğu ve bu ilerleme çerçevesinde ölçüt olarak bulunan kavramın ise özgürlük olduğuna işaret etmektir.

Bu nokta, ilerleme kavramı etrafındaki mekanizm, yalnızca teknik ya da teknolojik ilerlemenin toplumsal alanı da domine etmesi ya da tek düzelilik eleştirileriyle birlikte yapılmakta olan ve hala bir biçimiyle de güncelliğini koruyan tartışmalar bağlamında oldukça önemlidir. Hegel’in bu tartışmadaki konumu özgürlüklerin toplumsal alan içerisindeki kullanımı üzerinden gelişmektedir, yalnızca teknik bir alana gömülü kalmış bir ilerleme fetişizmi ile herhangi bir ilgisi yoktur.

Dünya tarihinde farklı zaman dilimlerinde öne çıkmış çeşitli halkların ve halklarla ilişkili olarak yaşadıkları özgün dönemlerin özgürlük kavramıyla kurdukları ilişki ya da bilinç üzerinden bir tasnif geliştirmektedir Hegel. Karl Löwith’in (1897-1973) de işaret ettiği gibi, “*Hegel’in felsefesi özgürlük düşüncesini temel alan bir felsefe olarak görülebilir ve bu düşüncenin, Hegel tarihe yönelmesinin ana motifi olduğu kadar felsefenin konusunu da belirlediği söylenebilir*” (Löwith, 2015: 336). Tam olarak bu bağlamda Herbert Marcuse (1898-1979) de özgürlük kavramının tarihsel olarak uğradığı anlamsal farklılıklara vurgu yapmakta, özgürlüğün farklı tarihsel anlamlarda farklı anlamlara geliyor olmasının bir biçimiyle kaçınılmaz olduğunu, özgürlüğün

---

<sup>30</sup>Almanca özgün cümle şöyledir: “*Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit // Dünya tarihi özgürlük bilincindeki ilerlemedir.*” (Hegel, 2015: 32). Bu kısa cümle alan içerisinde hem klasikleşmiş bir cümledir hem de belirleyici bir özlü aktarımdır.

anlamının aynı olamayacağını belirtmektedir (Marcuse, 2013: 160). Hegel özgürlük kavramı bağlamında negatif ve pozitif özgürlük ayrımının farkındadır ve *Hukuk Felsefesi*'nde (paragraf 5) özgürlük kavramına ve işaret ettiği durumlara yalnızca bireysel bir iradi alanda yapabilme hali olarak bakıldığı zaman, kavramın negatif bir yapıda olacağına işaret eder (Hegel, 1989b: 50), pozitiflik ise evrensellik üzerinden şekillenir. Bilindiği gibi bireysellik ile toplumsallık arasındaki gerilimden doğan bu ayrım aynı zamanda negatif-pozitif özgürlük yaklaşımları arasındaki ayrımın kökenidir de. Hegel'in konumunun pozitif özgürlükten, yalnızca bireysel bir düzlemde hareket etmeyen gelenek içerisinde olduğunu -*Kamusal İletişim Özgürlüğü / Die Freiheit der öffentlichen Mitteilung* (Hegel, 1989b: 489) gibi bir alanı işleme üzerinden de- söyleyebiliriz. Zira aynı metinde özgürlüğün (yalnızca) keyfilik ile ilişkisinde ele alınmasının (Hegel, 1989b: 66) yanlışlığına da belirgin bir vurgusu vardır. Tekrar tasnife dönecek olursak, bu tasnif içerisinde, ilk-yüzeysel bir bakışta sanki halklarda değişmez olan bir şey varmışçasına 'öze' dair bir takım yorumlar da bulunuluyor gibi görünse de, özellikle *Tarih Felsefesi* kitabı üzerine yapılacak detaylı bir okumada, bunun esastan öyle olmadığı anlaşılacaktır diyebiliriz.

Hegel'in ünlü Doğu, Yunan, Roma ve Germanik halkların toplumsal yapıları içerisindeki özgürlük kavramının durumu üzerinden yaptığı ayrım böyle bir çaba ile daha iyi bir biçimde anlaşılacaktır<sup>31</sup>.

Hegel özgürlük kavramı üzerinden –bu biçimiyle hiçbir mekanik yanı olmayan- bir tarihsel seyirle sorgulamaya girerek, Doğu dünyasında mevcut ilişkiler çerçevesinde henüz toplumsal olarak özgürlük bilincinin zemin bulamadığını, özgürlük bilincinin oluşmadığını bu yüzden de orada yalnızca bir kişinin 'özgür' olduğunu; dolayısıyla genele dair bir özgürlükten

---

<sup>31</sup>Bu tarihsel bölümlenimin zaman zaman son derece kaba bir tarzda ele alındığı, mekanikleştirilerek karikatürize edildiği de görülmektedir. Halklara dair kaba bir tasnif içerisinde değildir Hegel. *Hukuk Felsefesi*'nin 209.paragrafında kullandığı şu cümledeki ton ve özlü içerik, halklar, insan olmak, farklılıklar gibi konularda, değil yalnızca 200 yıl öncesinde, bugün bile önemini ve anlamlılığını korumaktadır: "*Der Mensch gilt so, weil er Mensch ist, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. ist. / İnsan, Yahudi, Katolik, Protestan, Alman, İtalyan vb. olduğu için değil, insan olduğu için insandır.*" (Hegel, 1989b: 360). Hegel'in ayrıca 19.yüzyıl'da yeni yeni oluşmakta olan milliyetçi gruplar için "aptal"lar dediği bağlama da ilerleyen bölümlerde (4.1.) değineceğiz.

yoksunluk, özgür olmama durumunun oluştuğunu söyler. Yunan dünyasında – ve onun devamında Roma’da da- toplumsal yapı içerisinde bir grup özgür insanın olmasına rağmen, kölelik ilişkilerinin de eş zamanlı olarak aynı toplumsal yapı içerisinde devam ettiği için özgürlük halinin genelleşemediği ve yine bir takım eksikliklerin ve sorunların olduğunu belirtir.

Bu nokta, aynı toplumsal yapı içerisinde, hem insanların bir bölümünün ‘özgür’ olmasının, hem de yine aynı toplumsal işleyiş içerisinde özgür olmayan insanların da olması durumunun, genel bir ilke olarak özgürlük ilkesinin işleyemeyeceğini göstermesi bakımından önemli bir noktadır. Özgürlük ilkesi herhangi bir toplumsal yapı içerisinde ya herkes için vardır, herkese uygulanabilir bir yapıdadır ya da birileri özgürlük ilkesinin var olduğunu iddia ederken, özgürlükten yoksun bırakılmış birileri de mevcut ise, o ilke genel olarak mevcut değildir demektir Hegel. Satır arasında kalmış gibi görünen, ancak bir özgürlük ilkesi araştırması için kıymetli bir tariflemidir bu. Tarihsel seyri içerisinde Hegel genel bir insan kavramı üzerinden, genel (ve hatta belki ‘sıradan’) insan için özgürlük bilgisine Antik Yunan’ın iki büyük kurucu filozofu olarak Platon ve Aristoteles’in bile sahip olamadığını belirtir ve geneli de kapsayan bir özgürlük bilincine ulaşılan ilk yerin, toplumsal ilişkiler ve yapı itibarıyla (Hıristiyanlık içinde) Germenler dünyası<sup>32</sup> olduğunu vurgular (Hegel, 2016: 19 / Hegel, 2015: 31).

Bu noktadan itibaren ‘Germenler dünyası’ kavramsallaştırması etrafında uzun zamandır tartışmalar yaşandığı için bu konuya odaklanmakta fayda var gibidir. Hegel’in kullandığı kavram ‘*die germanischen Nationen*’dir (Hegel, 2015: 31), bu ifadenin çoğul çekiminde olduğu ve haliyle bu yapısı itibarıyla yalnızca tek bir ulusa (ya da duruma göre halka) yönelik olmadığı, ‘çoğul’la ifade edilen herhangi bir dilbilgisi kuralı mantığına göre de açıktır. Bazı yerlerde bu kavramın “*Alman dünyası/ulusu*” olarak aktararak kullanıldığı görülmektedir. Sözgelimi bizzat Hegel’in *Tarih Felsefesi* kitabının İngilizce

---

<sup>32</sup>‘*Germenler*’ ile kimlere işaret edildiği konusu tam olarak açık olmasa da, en azından bugünkü Almanya’ya ve kuzeydeki diğer halklarla birlikte, Fransa, İtalya, İspanya ve İngiltere’ye de işaret etmektedir. Hatta Avineri’ye göre ilk bakışta ilginç gelebilecek bir biçimde Latin halkları da Germenler dünyasının bir parçasıdır (Avineri, 1994: 228).

çevirisinde (sayfa 32) ‘German/Alman’ ifadesi vardır ki bu tamamen yanlıştır - ki bu İngilizce çevirinin çok eski tarihli olduğunu da anımsamakta fayda vardır-. Hakeza Aysevener-Barutca’nın kitaplarındaki “*tarihsel sürecin Alman dünyasında son bulması iddiası*” (Aysevener-Barutca, 2003: 49) ifadesi de ilk bakışta güçlü bir yorum gibi görünüyor olmanın ötesinde tarihsel veriler olarak yanlıştır, hatalıdır. Ayrıca Hegel tarafından halk anlamındaki ‘volk’ yerine ulus anlamındaki ‘nation’un kullanılmış olması da ilginç bir veridir. Tam olarak bağlamı gelmişken Yardımlı’nın çevirisinde ‘volk/halk’ ve ‘nation/ulus’ kavramlarının bazı yerlerde doğru bir biçimde, bazı yerlerde ise yanlış bir biçimde çevrilerek kullanıldığı, bu iki kavramın anlamlarının karıştırıldığı görülmektedir. Aynı metin içerisinde hem çevirinin doğrusunun hem de yanlışının olması, bu yanlışlığın sebebinin anlaşılmasını güçleştirmektedir.

*Tarih Felsefesi* kitabında Hegel’in halkların kökeni, kimler oldukları, nereden geldikleri, göçleri, nasıl oluştuğu, gündelik hayat içerisindeki rutin faaliyetleri gibi tarihsel konular için başvurduğu temel kaynak Romalı ünlü tarihçi Cornelius Tacitus (56-117) ve onun *Germania* (2016) kitabıdır. Tacitus’un Hegel’e de kaynaklık eden kitabına bakıldığı zaman, oldukça erken bir döneme ilişkin olarak, farklı halkların çeşitli özelliklerini, yaşam biçimlerini anlatan bu kitap, ‘Germenler’in kimler olduğu konusunda çok açık bir yanıtı sahip olmasa da, ilgili kavramın bugün bildiğimiz anlamıyla, yalnızca Alman ulusuna (*deutsche Nation*) gönderi yapmadığı oldukça açıktır, son derece kesindir. Shlomo Avineri de *Hegel’s Theory of Modern State / Hegel’in Modern Devlet Teorisi* kitabında tam olarak benzeri bir vurguyla bu noktaya işaret etmektedir (Avineri, 1994: 228). Bu nokta, Hegel üzerine yapılmakta olan bir takım çarpıtma ve yanlışlıkların önüne geçmek anlamında önemli görünmektedir.

Hegel’in tarihte özgürlük kavramının o anki mevcut durumundan hareketle bir tasnif yöntemiyle tarihi ele alma tarzı da çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. Bu yöneme dair olan bağlam içerisinde ve konuyla doğrudan ilgili olarak Theodor Adorno (1903-1969) 1964-65 yıllarında vermiş olduğu *Tarih ve Özgürlük* ders notlarının kitaplaştırılmış halinde, bu konudaki ilk bakışla



edinilen fikir ya da kanaat ile detaylı bir okuma sonucunda edinilecek olan fikir arasındaki ayrıma vurgu yapmaktadır:

*"Farkında olduğunuz gibi, özgürlük fikri Hegel'in tarih felsefesinin temel taşıdır, çünkü felsefe, tarihi özgürlük bilincinde ilerleme olarak kavrar. (...)*

*Bir an için Hegel'in kastettiği anlama biraz daha az kelimesi kelimesine, daha büyük bir mesafeden ve bireysel bir bakış açısından bakarsanız, bu görünüşteki döküntü/ihtiyatsız fikrin ne kadar akılsal, ne kadar makul olduğunu anlayabilirsiniz. Bir kimsenin, Hegel'i kurtarmak için metni çok fazla zorlamasına ihtiyacı olduğunu düşünmüyorum."* (Adorno, 2006: 84)<sup>33</sup>.

Adorno'nun bahsettiği durum, Hegel'in halkların doğal durumları ya da değişmez bir sabitlikteki insani özellikleri varsayımından hareketle değil, o an olmakta olan ve işleyen toplumsal yapı içerisindeki duruma bakarak yapılan bir değerlendirmedir. Ayrıca yine Adorno'nun *Hegel Üzerine Üç Ders*'te<sup>34</sup> belirttiği gibi, Hegel'in sistemindeki herhangi bir pasaj, yalnızca o pasaj ya da bölümün sınırları içerisinde kalarak değil, bütünün içerisindeki bir parça olarak anlaşılmalıdır (Adorno, 1993: 91). Her toplumsal yapının (ve halkların) belli zaman dilimlerinde bir anlamıyla doruk noktaları olduğu ve sonrasında çöküş anlarının yaşandığına dair tarihsel iddianın da anlamı budur diyebiliriz. Sonuçta açık olan ve vurgulanması gereken nokta, Hegel'in yaptığı dönemlendirme denemesindeki temel motivasyonun özgürlük(ler) bağlamında halkların konumunun ne olduğu üzerinden şekillenmekte olduğudur. Bunu yaparken ilk bakıştaki bir okumada çeşitli yanlış anlamalara kapı aralayacak ifadeler var gibi görünse de, bütünlüklü yapının içerisindeki bir konuma yerleştirildiğinde, ilk bakıştaki anlamın yüzeyselliği kadar sıradan bir yaklaşım

---

<sup>33</sup>Adorno'nun bu vurgusunun önemli olduğunu düşündüğüm için, İngilizce metin bile olsa – özgün metin Almanca olduğu için böyle diyoruz-, çevirisini yaptığım bölümü doğrudan aktarmak istiyorum: "...if for a moment you look at Hegel's intended meaning in a slightly less literal spirit, from a greater distance and from the standpoint of the individual, you would perceive how much rationality, how much plausibility enters into this seemingly rash idea – and I do not think that one would need to do too much violence to the text to rescue Hegel in this way." (Adorno, 2006: 84).

<sup>34</sup>Hegel'in ölümünün 125.yıl dönümü olan 1956'da bir nevi 'saygı dersi' olarak verilen bu derslerin özgün başlığı *Drei Studien zu Hegel*'dir.

biçiminin olmadığı, halklara ilişkin herhangi bir sabitlik kategorisi atfında bulunmadığı da görülecektir. Yaklaşık olarak aynı örneklendirmelere ve dönemlendirmeye dair, Hegel'in metinleri ve yöntemiyle ilgili olarak Eyüp Ali Kılıçaslan şöyle haklı ve yerinde bir uyarıda bulunmaktadır: “*Hegel'in karşılaştırmalara, benzetmelere başvurması, bazı noktaları açıklama isteğinin bir sonucu olarak görülmeli, ancak felsefesinin bütün içeriği buralarda aranmamalıdır.*” (Kılıçaslan, 2016: 26).

Sonuçta denilebilir ki, Hegel'in tarih felsefesi özgürlük ve ilerleme kavramları üzerinden şekillenmekte, onun tarihsel dönemlendirmesindeki temel değerlendirme ölçütü de bu iki kavramın o anki durumuna göre oluşmaktadır. Wolfgang Förster'e göre “*Hegel için akıl, insanların eyleminde gerçekleştiğine göre, onlar tarih sürecinin unsurlarıdır. Tarih insanların eseridir. İnsanın tarih yapan gücünün vurgulanmasıyla Hegel felsefesinin hümanist içeriği kuvvetle dile gelir.*” (Förster, 1990: 12). Kendinden önceki tarih felsefesi geleneğinin temel kodlarını taşıyan Hegel, ancak yalnızca bununla yetinmemiş ve öncekilerden farklı olarak dünyaya bütünlüklü olarak bir dünya tarihsel sistemi olarak bakmış ve tarihi açıklamaya çabalarken bu düşünceyle birlikte hareket etmiştir. Bu tartışma sonraki bölümlerde (4.1. vd.) kendine özgün bir bölüm olarak yer edinecek olsa da, Avrupa-merkezcilik (*Eurocentrism*) ya da mekanik/çizgisel bir ilerleme ithamları etrafındaki tartışmalara dair Shlomo Avineri (1933-) Hegel'in değil bu ithamlarla örtüşür bir yapıda olmak, tam aksi olarak dünyanın tarihsel açıklamasının içine Doğu'yu ve Asya'yı da dâhil ederek, bu yaklaşım biçimine sahip Avrupalı ilk düşünürlerden biri olma özelliğine sahip olduğunu belirtmekte, bu konunun altını çizmektedir (Avineri, 1994: 223). Unutmamak lazım ki, Hegel insanlık tarihini incelerken, Hintliler, Çin, Asya, Pers, İslam gibi çeşitli tarihsel momentleri, bugünün bilgi erişim dünyasından bile bakıldığı zaman oldukça detaylı olduğu dikkat çekecek olan bir okumayla, insanlık tarihinin bütün bunlardan parçalar taşıdığını, hatta bir başlangıç noktası durumundan olduğunu belirtmektedir. Bu tarz bir yaklaşımın, gerek felsefe gerekse de insanlık tarihi açısından, ilk kez yapılmış olduğunu, bunu yapan filozofun ise Hegel olduğunu görebiliriz.

### 1.3.2.1. Özgürlüğün Gerçekleştirilmesi: Hegel ve Fransız Devrimi

Hegel özgürlük kavramını ‘gerçekleşmesi’ pratiğiyle birlikte ele alıyordu ve yalnızca kuramsal düzlemde kalmayarak, dünyanın çeşitli coğrafyalarındaki alt üst oluşları bu bağlamda önemsiyordu. Fransız Devrimi de Hegel açısından sembolik önemi olan bir tarihsel sıçrama momentiydi. Prusya devleti monarşisi içerisinde çeşitli baskıların yoğunlaşarak arttığı ve ‘devrim’ kelimesinin kendisinin bile bir nevi ‘lanetli’ olduğu bir politik dönemde -1820 yılının yazında- Hegel, Fransız Devrimi ve Devrimin de en sembolik anı olan Bastille hapishanesi baskınına dair şöylesi bir minik kutlama yapıyordu: "*Dies Glas gilt dem 14.Juli 1789-der Erstürmung der Bastille. // Bu kadeh, 14 Temmuz 1789'daki Bastille baskını için.*"<sup>35</sup>. Bu aktarımın kaynaklarından biri olan Terry Pinkard, Hegel'in bu yaptığının sadece bir kez olmuş olan istisna bir hal olmaktan öte, düzenli olarak yaptığı bir kutlama olduğunu, bunun Hegel'in çevresinde yarattığı büyük şaşkınlığa vurgu yaparak şöyle demektedir: "*Hegel'in etrafındakilerin şaşkına döndüklerini söylemeye gerek bile yok; yaşlı adam onlara en iyi kalite şampanyayı ismarlamakla kalmamıştı, gericiliğin tavan yaptığı ve bizzat kendisinin de tehlike altında olabileceği bir zamanda Devrim'e kadeh kaldırıyordu.*" (Pinkard, 2012: 447).

Ayrıca 1820 yılına gelmeden çok daha önce, Hegel'in henüz Tübingen'de öğrenciyken, 1790 yılında Schelling ve Hölderlin ile birlikte bir düzlüğe/ovaya çıkarak, 1789 anısına bir özgürlük ağacı diktikleri de söylenmektedir. Bu anlatının kesinliğine dair elde pek bir kanıt olmamasına rağmen, ismi geçen kişilerin *Devrim*'e ilişkin sempatileriyle birlikte düşünüldüğü zaman, ilgisiz olmayan bir benzetme olarak anlatı genel bir biçimde kabul görmüştür. Nitekim Beiser'a göre de, bu aktarılan *özgürlük ağacı* konusu muhtemelen yanlış olsa bile, Hegel'in 1789'a bakışındaki olumluluk ve sempatinin, ömrü boyunca devam ettiği ise bir gerçektir (Beiser, 2005: 10).

---

<sup>35</sup>Hegel'in Berlin'den başlayarak Doğu'ya doğru Dresden'e kadar bir gezi yaptığını ve sonunda aktarılan cümleyi kurduğunu doğrudan aktaran kişi Friedrich Förster'dir: *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen [Çağdaşlarının Aktarımlarında Hegel]*, #323, s.214.

İlerleyen bölümlerde göreceğimiz gibi tarihsel anların içinde saklı olan evrensel yan, olan herhangi bir olayın dünya düzeyinde genel bir fenomene doğru seyir halinde olup olmaması, o olayın ‘dünya olayı’ ya da ‘dünya tarihsel olay’ gibi tanımlamalara denk düşmesinin önkoşuludur. 1789’a dair alanın klasik çalışmalarından birinin (*Fransız Devrimi*) yazarı olan George Rude (1910-1983) ‘Dünyayı Etkileyen Tarihi Bir Olay Olarak’ başlığıyla bu güçlü yöne vurgu yapmaktadır (Rude, 2015: 247-253). Hegel 1789 toplumsal değişimleri, hareketi ve alt üstleri görerek, yeni filizlenmekteki toplumsal ilişkiler içerisindeki özgürlük vaatlerini görmüştü, tarihin seyrinin değiştiği an, büyük bir özgürlük anıydı onun için. Hayatı boyunca devam edecek olan sempatisinin arka planında, felsefi sisteminin kavramlarıyla olan uyumluluk bulunmaktaydı diyebiliriz gibi görünmektedir.

Sempatisine karşın eleştirel bir biçimde Devrim sonrası ortaya çıkan yeni duruma dair de sessiz kalmış değildi Hegel. Bu bağlamda *Fenomenoloji*’deki ‘Mutlak Özgürlük ve Terör’ bölümünde (paragraf 590’dan itibaren) Hegel Devrim sonrası toplumsal yapı ve işleyişine dair eleştirel bir yaklaşım da geliştirmiştir denilebilir. Terör döneminde ölümün sıradanlaşması ve genel olarak da döneme ilişkin durumu özlü bir biçimde şöyle tasvir etmektedir Hegel: “... bir kafanın ya da lahananın kesilmesinden, bir yudum suyun içilmesinden daha fazla anlam taşımayan en soğuk ve en boş ölüm.” (Hegel, 1989c: 436)<sup>36</sup>. Belirgin tondaki eleştireliliğine rağmen, Harrison Fluss’un ‘Bastil Günü Üzerine’<sup>37</sup> başlıklı kısa değerlendirme yazısında da vurguladığı gibi, Hegel’in pozisyonu sözgelimi Devrim’e karşıdan bir anlamıyla hücum eden muhafazakârlığın sembol isimlerinden Edmund Burke’ünküne (1729-1797) benzer bir şey değildi elbette. Kapsayarak, bir anlamıyla özünü muhafaza ederek (sahiplenerek) eleştiriyordu Hegel.

---

<sup>36</sup>Özgün cümle şöyledir: “...der kälteste, platteste Tod, ohne mehr Bedeutung als das Durchhauen eines Kohlhaupts oder ein Schluck Wassers.” (Hegel, 1989c: 436).

<sup>37</sup>“Hegel on Bastille Day” <https://www.jacobinmag.com/2016/07/hegel-bastille-day-burke-french-revolution> [Erişim 1.9.2018]

Sonuçta Hegel ve özgürlük kavramlarının –ilerleme dolayımındaki- ilişkisi, hem bireysel hem de toplumsal alanda özgürlüğün fiili olarak bir gerçekleşme anı olması bakımından, 1789 tarihinde yoğunlaşmaktadır: Pozitif anlamıyla özgürlük bir hareketten ve değişimden ayrı olarak ele alındığında eksik kalacaktır. Bunu vurgulamak için yapılan nispeten kısa bir değerlendirmeyi bu amaç doğrultusunda yaptık. Şimdi çalışmanın bu noktasında bu kısa değiniyle de doğrudan ilgili olarak 2.bölüme geçebiliriz.



## 2.BÖLÜM

### HEGEL'İN TARİH FELSEFESİNDE MERKEZİ KAVRAMLAR: ÖZGÜRLÜK VE ŞİMDİ

#### 2.1. Hegel'in Tarih Felsefesi'nde Özgürlük Kavramı

"Çağımızın bir doğuş ve yeni bir döneme geçiş  
çağı olduğunu görmek zor değildir."<sup>38</sup>

(Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*)

"Yakın çağda/dönemde bütün koşullar değişmiştir."<sup>39</sup>

(Hegel, *Tarih Felsefesi*)

\*

Hegel yukarıdaki iki kısa alıntının arka planındaki ve kaynağındaki tarihsel bir sıçrama ve kopuş anı olarak, özgürlük kavramıyla da doğrudan ilişkisi ve dolayımı içerisinde, modern dönemin büyük altüst oluşlarından olan 1789 Fransız Devrimi'ni görmektedir. Ayrıca zaten gerek *Klasik Alman Felsefesi* geleneğinin filozoflarının gerekse de geleneğin zirve noktasını olarak görülen Hegel'in, özgürlük kavramı bağlamı ve dolayımında Fransız Devrimi ile kurdukları pozitif yönlü ilişki son derece yaygın olarak bilinmektedir. Özgürlük kavramını zaman zaman doğrudan kullanarak ya da kavramı doğrudan kullanmadığı zamanlarda bile olsa, ancak içerik olarak bu noktaya işaret ettiği bir biçimde bu içerik ve temanın, çok erken dönemlerdeki yazılarında görülse de, ele alındığı aslî eserlerinin ilki olması bakımından 1807

---

<sup>38</sup>Özgün cümle şöyledir: "*Es ist übrigens nicht schwer zu sehen, daß unsere Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist.*" (Hegel, 1989c: 18).

<sup>39</sup>Özgün cümle şöyledir: "*In neuerer Zeit haben sich alle Verhältnisse geändert.*" (Hegel, 2015: 14).

tarihli *Tinin Fenomenolojisi*'nden<sup>40</sup>, farklı dönemlerde tekrarlayarak verdiği derslerin sonradan yayınlanmış hali olan *Tarih Felsefesi* metnine değin devam eden bir ortak tema olarak sürekliliğini sağladığı da açıklıkla görülmektedir. Özgürlük kavramıyla Hegel'in felsefi sistemi arasındaki ilişki, genel olarak Klasik Alman Felsefesi'nde de olduğu gibi, son derece doğrudan bir ilişkidir. *Hegel Lexikon*'un *Freiheit/Özgürlük* maddesini yazan Lu De Vos da bu noktaya işaret eder ve özgürlüğün bu geleneğin filozofları için temel/ana kavramlardan (*Hauptbegriffe*) biri olduğuna vurgu yaparak, özgürlüğün anlamının diğerinde olmak ("*bei sich im Anderen*") demek olarak (De Vos, 2006: 211-212) dışa vurulduğunu belirtmektedir -ki bu konuya, bu ana bölüm içerisinde gerek *Ben* gerekse de *Tanınma* alt bölümlerinde odaklanmaya çalışacağız-. Vos ayrıca "*Özgürlük ancak kendini zorunluluk kavramının üstüne yükseltmeyen zorunluluk ile birleştiğinde yani kendini diğerinin zorunluluğuna koyduğunda düşünülür*" (ibid) diyerek gerekli olan yeter koşula işaret eder. Hemen devamında ise Vos'a göre özgürlük kavramı, Hegel'in sisteminde asıl anlamını, ancak ve ancak, tamamen bir zorunluluğun olumsuzlanmasından olan zorunluluktan kaynaklanabildiği vakit kazanır, ki bu bir 'tam özgürlük' durumudur (ibid). Ayrıca Hegel *Tarih Felsefesi*'nde özgürlük kavramını bir doğal olaya, bir hayvanın hareketinde gördüğü potansiyellere başvurarak örneklendirir: "*havada uçan şarkılar söyleyen kuş gibi özgür / Frei wie der Vogel in der Luft singt*" (Hegel, 2015: 296) cümlesi onun kavramla kurduğu ilişkiyi göstermesi bakımından önemli görünmektedir.

Hegel'in kullandığı biçimiyle iki önemli kavram olarak 'geçiş' [*der Übergang*] ve 'doğum' [*die Geburt*] kavramları mevcut toplumsal yapıyı altüst eden ve yeni bir toplumsal düzen ortaya koymayı hedefleyen 1789 sonrasının

---

<sup>40</sup>Aziz Yardımlı tarafından yapılmış olan *Tinin Fenomenolojisi* çevirisi zaman zaman kullanılmış olmakla birlikte, Almanca özgün metin de yoğun olarak kullanılmıştır. 'Hegel 2011' Türkçe metne; 'Hegel 1989c' ise özgün Almanca metne -Suhrkamp baskısı- işaret etmektedir. Ayrıca Doğan Göçmen tarafından yapılan taslak haldeki *Fenomenoloji* çevirisi de zaman zaman kullanılmıştır.

Türkçede yapılmakta olan Hegel çalışmaları ve tartışmaları açısından ilk isimlerden olması bakımından önemli bir isim olan Tülin Bumin Hegel (2013) kitabının başlangıç makalesine "*Görüngübilimi [Fenomenolojiyi] Bir Özgürlük Felsefesi Olarak Okumak*" (ss.11-80) başlığını vermiş ve özgürlük kavramı üzerinden şekillenen bir okuma yapmıştır. İlgili makale -ve genel olarak kitap da- pek çok yönden zihin açıdır.

‘devrim sonrası’ oluşan/oluşmakta olan yeni dünyasına dairdir, o dönemin toplumsal hareketlilik sürecine ilişkindir. Koşulların değişmiş olduğuna yönelik vurgusu ise, Fransız Devrimi sonrasındaki Avrupa’nın ekonomik, toplumsal ve politik koşullarının, haliyle devrim öncesi duruma göre esaslı farklılıklar barındırdığı durumuyla ilişkilidir denilebilir.

Bununla birlikte 18.yüzyılın dünyasında olmuş olan tek toplumsal devrim Fransız Devrimi değildir. Sözcüğü 1765-1783 arasında devam eden sürecin sonucu olarak görülen Amerikan Devrimi de Hegel’in özgürlük araştırmasında kendine bir yer edinecektir.<sup>41</sup> İtalyan filozof Domenico Losurdo (1940-2018) *Hegel and the Freedom of Moderns / Hegel ve Modernlerin Özgürlüğü* kitabının beşinci bölümü olan “Hegel ve devrimler”de, Hegel’in kendi döneminin devrimci ya da radikal denilebilecek hareketleriyle kurduğu ilişkileri ve bunların içinde gördüğü özgürlük vaatlerini ve potansiyellerini incelemektedir. Nitekim Losurdo’ya göre: "*Kısaca, insanlık tarihindeki her devrim, kurulu düzenin savunucusu olduğuna dair ününe rağmen, Hegel tarafından desteklendi ve kutlandı.*" (Losurdo, 2004: 99). Losurdo bu bağlamda oldukça ünlü olan Hegel ve Fransız Devrimi’ne olan desteği örneğinden ziyade, onun kadar ünlü olmayan bir başka konuya değinmektedir: Latin Amerika. Losurdo ayrıca Hegel’in sömürgelerin devrim hakkının olduğuna dair dolaylı desteğinin göz ardı edilmekte olan bir konu olduğunu da eklemektedir. (Losurdo, 2004: 99-100) Pek çok yönden bu temalar, ana akım yorumların domine ettiği bir alanda zihin açıcı farklılıkta ve önemdedir diyebiliriz.

Tülin Bumin (1949-) Hegel’in felsefesindeki özgürlük kavramının aslı yerini ve önemini *Tinin Fenomenolojisi*’ndeki ünlü ‘efendi-köle diyalektiği’nden hareketle açıklamaktadır. Bu bağlamda, çalışmanın bu bölümünde aktarılan diyalektiğin de iki temel kavramı olan Hegel düşüncesindeki ‘ben’ ve ‘bilinç-özbilinç’ kavramlarına; ayrıca bunlar

---

<sup>41</sup>Tam bu noktada ve politik bağlam içerisinde *Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih* başlıklı kitabıyla Susan Buck-Morss ilginç ve bir anlamıyla verimli bir tartışma yürütmektedir. 1791-1804 yılları arasında Haiti’de devam eden politik mücadeleler ve nihayetinde kazanılan bağımsızlıkla birlikte anılan Haiti Devrimi ve Hegel’in politik olarak gördükleri (veya göremedikleri) üzerine, tarihyazımı, Avrupa-merkezcilik (*Eurocentrism*) gibi başlıklarda ilerleyen Hegel tartışması ilerleyen bölümlerde (4.1.) konu edilecektir.



üzerinden okumanın anlaşılabilirlik ve kavramın arka planını oluşturan zemin açısından daha işlevsel olacağını düşündüğüm ‘tanınma’ kavramına odaklanmak faydalı olacaktır diyebiliriz.

### 2.1.1. Öznenin *Kuruluşu* ve *Kurtuluşu*: ‘Ben’

"Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist."

(Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*)<sup>42</sup>

\*

Hegel’in farklı zamanlarda Berlin Üniversitesi’nde verdiği *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler* (özgün adıyla: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*) ölümünden sonra bir kitap olarak, verdiği derslerin notlarından hazırlanarak ortaya çıkmıştır. Bu üç ciltlik hacimli çalışma felsefe tarihi derslerinin İngilizce edisyonunun üçüncü cildi (Almanca yirmi ciltte eserlerinin ise yirminci cildi) *Ortaçağ ve Modern Felsefe*’ye odaklanır<sup>43</sup>. Hegel söz konusu ciltte, erken dönemdeki çeşitli makaleleriyle –örneğin *Die Positivität der christlichen Religion / Hıristiyan Dinin Pozitifliği [1795-1796]*- benzeri bir temayı izleyerek Hıristiyanlık çözümlenmelerinden kilise ve devlet ilişkisine değin analizlerini sistemli olarak yaparak, tarihsel bir ilerlemeyle, çağdaşı olan Schelling’e varana değin –ilgili bölümün başlığı olan *Neueste deutsche Philosophie* ile kastettiği esasında kendisinin de içinde yaşadığı felsefi dönemdir- gelen bir okuma yapar ve bir sonuç bölümü ile erken modern ve modern döneme odaklanan çalışmasını/derslerini sonuçlandırır. Dersler boyunca bazı konular veya isimler yalnızca bir/kaç sayfa ile sınırlı tutulurken (bunların ders notları olduğu unutulmamalıdır elbette), felsefe tarihindeki iki önemli belirleyici/merkezî filozof hakkında olan bölümler ve onların aslı

---

<sup>42</sup>*Fenomenoloji* paragraf 177’deki (Hegel, 1989c: 145) bu çarpıcı ifade (“Ben bizdir ve biz bendir”) esasında bütün bir uzun bölümün özlü bir anlatımıdır, ilgili konunun adeta bir son satırındır, sonuç kısmıdır bile denilebilir. Ayrıca Axel Honneth’in *Bizdeki Ben / Das Ich im Wir* kitabının ismi de buradan etkilenmiş ve esinlenmiş gibi görünmektedir.

<sup>43</sup>Biraz detaylı olarak çalışmanın alt başlıklarını vermek bile, Hegel’in felsefe tarihini ele alış yöntemini ve ilerleyişini görmek açısından isabetlidir. Kitabın üç ana başlığı sırasıyla şöyledir: *Philosophie des Mittelalters / Orta Çağlar Felsefesi*, *Neuere Philosophie / Yeni [Çağ] Felsefesi* ve *Neueste deutsche Philosophie / Günümüz Alman Felsefesi*.

felsefi kaygılarına dair bölümler oldukça hacimli ve de gayet uzundur. Bu isimlerden birincisi, bu bölümün kısmen kapsama alanına giren René *Descartes* (1596-1650) ve bu çalışmanın içeriksel kısıtlılığından ötürü ele alamayacağı bir filozof olan Immanuel *Kant* (1720-1804)'tır<sup>44</sup>. Hegel bu her iki isme de, çeşitli itirazları ve eleştirileri olsa da, ayırdığı bölümlerden de görüleceği üzere hayranlıkla yaklaşır.

Söz konusu derslerin *Descartes* bölümünde Hegel'in hayranlığının henüz ilk cümlelerinden de anlaşılacağı üzere, felsefe tarihinde binlerce yıllık tartışmalı bir konuyu ele alış biçimindeki özgünlükten hareket ederek, özne soruşturması yapan bu filozofa “*o bir kahraman*”<sup>45</sup> (Hegel, 1995: 221 / Hegel, 1986a: 123) dediği görülmektedir. *Descartes*, binlerce yıllık kökeni olan temel bir konuyu tekrar ve özgün bir biçimde ele alarak çığır açıcı bir filozof olmuştur. O bu yaklaşımıyla, felsefe tarihinde öznenin kurulumundaki kurucu yönü itibarıyla merkezi bir isimdir. İşte bu kuruculuğa vurgu yaparak, onun özne konusundaki düşünsel yenilikçi mirasına sahip çıkan Hegel, *Descartes*'tan hareket ederek daha ileri giden bir özne tasarımı yapmak durumundadır. Bilindiği gibi *Descartes*'ın *Cogito* 'su, herhangi bir başka *Ben* ile etkileşim halinde olmayan, toplumsallık formundan yalıtılmış bir biçimde işleyen bir yapısı olan denilebilecek durumdaki bir *Ben*'dir: *Düşünüyorum* ve *Varım* iddiaları, bir *Başkası* ile ya da bir başka *Ben* ile hiçbir temasa ihtiyaç duymadan, kendi ontolojik statüsünü, kendinden menkul olarak kurar ve yine kendisiyle sınırlı kalarak ve ‘ben’i yalnızca kendinden hareketle tayin etme iddialarını da içerisinde barındırır.

Bu özne tasarımıdaki yeni ortaya çıkış ve iddia, özne olarak tarihte yer alamayan kişi için, bu minvaldeki tartışmaların yapılmadığı ve haliyle henüz

---

<sup>44</sup>Söz konusu çalışmada *Descartes* bölümü (İngilizce edisyonda) s.220-252 sayfaları arasında, 32 sayfalık bir bölüm iken; *Kant* bölümü ise s.423-479 arasındaki 56 sayfadır. Almanca orijinal metinde ise *Descartes* 123-157; *Kant* ise 329-387 sayfaları arasındadır.

<sup>45</sup>Almanca özgün bölüm şöyledir: “*Er ist so ein Heros, der die Sache wieder einmal ganz von vorne angefangen und den Boden der Philosophie erst von neuem konstituiert hat, auf den sie nun erst nach dem Verlauf von tausend Jahren zurückgekehrt ist.*” Kısaca: “*O [Descartes] her şeyi yeniden başlatan bir kahraman ve felsefenin zeminini yeniden inşa eden kişidir (...).*” (Hegel, 1986a: 123)

Hegel'in felsefe tarihi derslerinin *Descartes* bölümü, *Cogito* dergisinin 10.sayısı (1997) olan *Descartes* özel sayısında Doğan Şahiner tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir: ss.135-151.

bu söylem-iddia ortada yokken gayet ileri bir söylem ve özne kuruluşu durumundayken, çağ değiştikçe (değişip ilerledikçe), özneler arasındaki etkileşimler yoğunlaşarak farklılaştıkça, bu argümanın da gücü zayıflamakta, çağı anlamlandırmada ve anlamada bir anlamıyla yetersiz kalmaktaydı. Descartes, özne tartışmalarındaki kurucu atılımıyla bir anlamıyla çağını düşüncesinde kavramıştı, bu Hegel için kuşkusuz başlı başına oldukça değerliydi, özne felsefesi açısından bir kıymete sahipti ve önemliydi. Fakat ondan yüz altmış sonra, Hegel’in de ondan beslenerek çağını düşüncede kavrayabilmesi için, *Hegelci* bir terminoloji ile söylenecek olursa, onu da kavramın geçmişiyle birlikte yoğunlaşarak, hem ilk olarak ‘kapsaması’ hem de ikinci bir aşama ile ‘aşması’ da gerekmektedir<sup>46</sup>.

Genellikle özne felsefesi bağlamında yapılmakta olan tartışmalarda adı – çeşitli nedenlerden ötürü- unutuluyor olsa da, İskoçyalı filozof Adam Smith’in özne-ben araştırmasında da Hegel’e bir biçimiyle bu konuda da ilham kaynağı olduğu ve onun özgün katkısının alan için yeni bir ufuk açtığını söyleyebiliriz gibi görünmektedir. Nitekim Hegel’in *Felsefe Tarihi Dersleri*’nde genel olarak –ihmal edilmekte olan- İskoçya’daki felsefe geleneği de, konumuz özelindeki filozof olan Adam Smith de ele alınan isimler arasındadır (Hegel, 1986a: 281-285). Bu bağlamda, Hegel’in İskoçya’daki felsefi geleneğe ilişkin neredeyse genel bir ‘unutma’ halinde olan felsefe tarihçiliği alışkanlığının dışında kalabilmiş bir felsefe tarihçisi olduğunu da söyleyebiliriz. Bu arka plan birlikte, Doğan Göçmen’in de vurguladığı gibi, Adam Smith hem ilk eseri olan *The Theory of Moral Sentiments / Ahlaksal Duygular Kuramı*’nda (1759) hem de ikinci eseri olan *The Wealth of Nations / Ulusların Zenginliği*’nde (1776) bütünlüklü bir özne kuramı geliştirmiştir. Smith tarafından geliştirilen bu kuram modern felsefede özne probleminin hem *kuruluşu*yla hem de ondan sonra gelen aşama durumundaki *kurtuluşu*yla doğrudan ilgilidir. Hatta öyle ki

---

<sup>46</sup>Doğan Göçmen, ‘Hegel’in Felsefe Kavramı Üzerine Kısa Bir Deneme’ başlıklı makalesinde Hegel’in ünlü “*Çağını düşüncede kavramak*” (*Hukuk Felsefesi*’nden) özlü anlatımıyla kastedilenin ne olduğunu şöyle açıklamaktadır: “Hegel, felsefe ‘dönemini [veya çağını] düşüncede kavramaktır’ derken, felsefesinin dönemiyle birçok bakımdan ilişkili olduğunu, onun hiçe sayılarak ne geri ne de ileri gidilebileceğini belirtmek istiyor. Ve bize her iyi diyalektikçinin yapması gereken şeyin, kelimenin geniş anlamında geçmişe bugünün penceresinden ve geleceğe bugüne içsel olan temel çelişkileri ve eğilimleri ortaya çıkararak bakmamız gerektiğini öneriyor.” (Göçmen, 2015: 165).

yine Göçmen tarafından Smith'in yöntemi, etki gücü itibarıyla en az üç boyutu olan bir 'devrim' olarak adlandırılmaktadır (Göçmen, 2015: 59).

Adam Smith, kendisinden önce yapılmakta olan özne-ben tartışmalarında olduğu gibi, başlangıç noktası olarak yalnızca tekil *ben*'in ya da *birinci ben*'in sınırlarında kalmayarak bu yönü itibarıyla diğer isimlerden köklü bir biçimde ayırmakta, öznenin kuruluşu sürecinde başlangıç noktası olarak salt *birinci ben*'i almayarak, onlardan farklı olarak bir *toplumsal birey* noktasından hareket etmektedir. *Yöntemsel bireycilik* olarak adlandırılmakta olan izole ben yaklaşım(lar)ı, diğer benleri ihmal etmekte, birinci ben'in sınırlarında kalarak hareket etmektedirler. Nitekim Doğan Göçmen'e göre:

*"Descartes'in formülü, bilgi ve ben-bilgisinin öznenin kuruluşu için yeterli olduğunu öngörmektedir. Oysa [Dieter] Henrich'in gösterdiği gibi, 'ben' kelimesinin kullanılması ben-bilgisini şart koşsa da, 'ben'i kurmaya yetmemektedir. Ben-bilgisi, dış dünyayı ve diğer 'ben'leri de şart koşan dolayimli veya yansısız bilgidir. Smith'e göre 'ben' ancak dış dünyayla ilişkili olarak makro düzeyde ve tarihsel olarak 'biz' üzerinden, mikro düzeyde ise, 'sen' üzerinden dolayimli olarak kurulabilir."*  
(Göçmen, 2015: 63)

Görüldüğü gibi Smith'in özne konusuna yaklaşım yöntemi, kendisinden öncekilerden esastan farklılıklar göstermekte ve yukarıda Göçmen'in işaret ettiği *yöntemsel devrim* yakıştırmasına yaraşır bir biçim ve tonda Hegel'i de çağrıştıran özgün izler taşımaktadır<sup>47</sup>. Smith'e göre ben tartışmaları doğal olarak bir özneler-arasılık (*intersubjectivity*) fikrini içermektedir ve bu biçimiyle birinci ben ile başlayan bir özne tasarımı geleneğinin karşısında

---

<sup>47</sup>Hegel'in Smith'ten gerek yöntemsel gerekse de içeriksel olarak pek çok açıdan beslendiği oldukça açık bir durumdur. Doğan Göçmen Hegel'in Bern döneminin Smith okumaları için önemine işaret etmektedir (Göçmen, 2015: 77). 'Tarih Felsefesinin Oluşum Tarihi' (1.1.2.) bölümünde de işaret ettiğimiz gibi, Hegel için Smith'in fikirleri bir dönüm noktası olarak görülmektedir. Nitekim *Felsefe Tarihi*'nden *Hukuk Felsefesi*'ne değin çeşitli kitaplarında Smith bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Sözgelimi *Hukuk Felsefesi*'nin 189.paragrafının başlığında ve içeriğinde, modern toplumu tanımlamak için kullanılan sözcüklerde Smith'in izlerini görmek mümkündür: *Das System der Bedürfnisse / İhtiyaçlar/Gereksinimler Sistemi*. (Hegel, 1989b: 346).

diğer-öbür ben –ya da burada pekala ‘sen’ kavramı da kullanılabilir- ile başlayan geleneğin ilk temsilcileri arasında yer almaktadır.

Smith ile birlikte düşünerek devam edersek, Hegel’in sistemindeki *Ben* (*das Ich*) kavramsallaştırması ise felsefe tarihindeki diğer –ana akım- ‘Ben’ soruşturmalarından, herhangi bir iyi felsefe tarihçisinin ilkesel genel yaklaşımı olması gerektiği üzere, felsefi olarak doğal biçimde beslenmiş, onları kaynak olarak kullanmış –bilhassa Smith’ten yoğun olarak- olmasına karşın, onlardan neredeyse özsel olarak ayrılmaktadır. Tülin Bumin’in başka bir bağlamda Hegel’e ve onun yöntemine dair söyledikleri, bizim buradaki çerçevemiz için de son derece uygun gibi görünmektedir: “*Hegel’in sistemi politika felsefesi tarihindeki başlıca yaklaşımların bir sentezi olarak tanımlanabilir.*” (Bumin, 2013: 168). Bu durum özne-ben tartışmalarındaki Hegel’in konumu açısından da doğru bir tariflemeye diyebiliriz.

Hegel’in sistemindeki konumu itibarıyla ‘ben’, bir ilk aşama olarak önce kendini tanıyabilmek ve özgün bir varlık iddiasında bulunabilmek için, bir ‘*Başka Ben*’[ler] (ya da başkalık, başka varlık: *Anderssein*) ile karşılaşmak ve bu karşılaşma halinde ortaya çıkacak olan yeni ilişkisellikteki süreç içerisinde karşılıklı olarak her biri, birbirlerini tanımak (Hegel, 2011: 124)<sup>48</sup> durumunda olan özgün bir yapıdadır. Şahin Özçınar’a göre: “*Hegel, bütünsel bir tarihsel süreç içinde özneyi kavramak istemekte, bu nedenle de, kendinden önceki varolan özne anlayışlarını, bu tarihsel bütünü ve kendi kurgusal felsefesinin içeriğine katmaktadır.*” (Özçınar, 2007: 241). Böylece herhangi bir özne kendini kurmak ve varlık iddiasında bulunabilmek için, ortak bir dışsal zemin -ki buna mekân da diyebiliriz- ile birlikte, muadili bir başka *özneye* ihtiyaç duymaktadır. Bunun sonucunda o özne, ancak ve ancak bir *başka ben*’in dolayımı üzerinden kendisini de var edebilecektir. Ben bu durumda adeta başka

---

<sup>48</sup>Aktarılan yerin tamamı şöyledir: “*Jedes ist dem Anderen die Mitte, durch welche jedes sich mit sich selbst vermittelt und zusammenschließt, und jedes sich und dem Anderen unmittelbares für sich seiendes Wesen, welches zugleich nur durch diese Vermittlung so für sich ist.*” (Hegel, 1989c: 147)

Doğan Göçmen bu paragrafı şöyle çevirmektedir: “*Her biri diğerine ortadır; bunun aracılığıyla her biri kendisini kendi aracılığıyla dolayimler ve toplayıp bütünleştirir ve her biri kendisi ve diğeri için doğrudan kendi başına var olan özdür -ki bu var olan böylelikle aynı zamanda yalnızca bu dolayım aracılığıyla kendi içindir. Onlar kendilerini karşılıklı tanıyanlar olarak kendilerini tanırlar.*” (Göçmen, 2017: 3) [Taslak halde]

bir ‘ayna’ ben ile kendini görüp, kendinin varlığını idrak edip, böylece kendini de tanıyabilecektir. Ayrıca *Tarih Felsefesi*’nde Hegel Mısır’da bir tapınağın girişinde yazan şu cümleyi aktarır: “*Ben, olan, olmuş olan ve olacak olanım*”<sup>49</sup> (Hegel, 2015: 271). Bu aktarım kavramın zamansal yapısını göstermesi bakımından önemlidir.

Son derece özgün kuruluş yapısıyla ve toplumsallığa da gönderim yapan yanılla da Hegel’in *Ben* kavrayışı –bu kavramın tamamlayıcısı durumunda olan diğer kavramlarla birliği içerisinde- çağdaş Hegel yorumcuları tarafından da neredeyse en sık olarak ele alınan, hem özne felsefesine dair hem de bir biçimiyle özneler arasılık noktası da olduğu için politik içeriği olan Hegelci tema olmuştur diyebiliriz. Örneğin Frankfurt Okulu geleneğinin önde gelen temsilcilerinden olan Axel Honneth (1949-) uzun yıllardır Hegel’in felsefi sistemi içerisindeki iki temel kavram üzerinden güncel bir politik okuma yapma çabası içerisinde. İlk olarak yayınladığı kitap (*Tanınma Uğruna Mücadele*) 2.1.3.’te ele odaklanılacak kavram olan ‘tanınma’ etrafında şekillenirken, daha sonra yayınladığı ve tematik olarak bir devam kitabı biçiminde de görülebilecek çalışmasında (*Bizdeki Ben*)<sup>50</sup> ‘ben-diğer ben’ kavramı üzerinden bir rota belirlemektedir. Nitekim Honneth’e göre özgürlük denilen kavram ve durumun gerçekleşmesi de sadece bu koşul altında mümkündür: “[Kişi] *Tam anlamıyla bir özgürlüğü tek bir koşul altında edinebilir: Bu ‘öteki’nde, onun kendine özgün tarzının, ya da özgüllüklerini ancak kendileriyle kendisini ‘özdeşleştirebileceği’ şeyler olarak deneyimleyebildiği şekilde kendisinde kalabiliyor olması koşuludur.*” (Honneth, 2018: 43). Denilebilir ki Hegelci bir ‘ben’, diğer ben(ler)den yalıtılmış, ayrı bir yapıda duran bir işleyiş sürecinde değildir, adeta birbirleriyle neredeyse *zorunluluk* düzeyinde bir ilişkileri vardır ve bu ‘Ben’lerin içerisinde

<sup>49</sup>Özgün cümle şöyledir: “*Ich bin, was da ist, was war und sein wird. ...*” (Hegel, 2015: 271).

<sup>50</sup>Çağdaş Almanca felsefe dünyasının bu iki önemli kitabı (*Tanınma Uğruna Mücadele – Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* ve *Bizdeki Ben – Tanınma Teorisi Üzerine İncelemeler*) son yıllarda –sırasıyla 2016 ve 2018- Özgür Aktok tarafından yapılan (titiz) çevirilerle Türkçeye de aktarılmıştır, kazandırılmıştır. Bu aktarım Hegel’in kavramlarından hareketle yapılmakta olan yakın tarihli politik tartışmaları hem görmek, takip etmek hem de bir biçimde müdahil olabilmek bakımından oldukça önemlidir.

doğal olarak *Başka*, *Ayna*, *Toplumsallık*, *Dolayım* gibi kavramlar ve durumlar da bulunmaktadır. Bunlar olmadan Ben, hiçbir zaman tam olarak kendine gelemeyecek, kendini bulamayacaktır, varlığının koşulu, diğer varlıklarla kurduğu ilişkide açığa çıkacaktır.

Hegel'in felsefi bir sorun olarak 'Ben'i, merkezine alan ilk filozof olduğunu söylemek, oldukça ciddi bir felsefe tarihi hatasına neden olur. Zira ondan önce Descartes'tan Kant'a ve Fichte'ye varana değin uzanan bir geniş yelpazede, pek çok filozof bu konu üzerinde düşünmüş, metinler ortaya koymuştur. O halde Hegel'in bütün bu tartışmalara yaptığı özgün katkı nedir sorusu haklı olarak gündeme gelecektir. Hegel, (kendisinden önce yapıldığı gibi) *Ben=Ben* türünden bir denklik kurulmasını da, Ben'in tarihsel, toplumsal, kültürel bir arka planı yokmuşçasına olmuş ve bitmiş bir şey olarak ortaya konmasına itiraz eder, onun bu tartışmadaki temel farkı burada yatmaktadır, ona değin bir anlamıyla '*negatif*' denilebilecek bir yaklaşım biçimiyle kurulan ben; Hegel ile birlikte '*pozitif*', aktif, genişleyen bir içeriğe ve ilişkiselliğe sahip olan bir ben içeriğine sahip olur.

Herhangi bir Ben'in, tikelliği içerisinde bir varlık iddiasıyla "Benim" diyebilmesi için, bilinen bir nesnenin karşısında pozisyon edinerek, bunu deneyim edebilmesi gerekmektedir. Yani, toplumsallıktan ya da en azından '*başka bir ben*'den ayırık bir alanda kurulabilecek olan bir 'Ben' fikrinden oldukça uzaktır Hegel'in 'Ben'i. *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki oldukça ünlü cümleyle de birlikte düşünürsek, Hegelci bir Ben'in her şeyden önce var olabilmesi için, zorunlu olarak bir başka Ben'e ihtiyacı vardır<sup>51</sup> diyebiliriz gibi görünmektedir. Dolayısıyla Hegel için Ben, "kendisi için" olduğu kadar, aynı zamanda "başkası/diğeri için"dir de vardır ve kendisi için olmak potansiyelini içerisinde barındıran bir *ben*, aynı zamanda diğeri için olanı da içerisinde barındırmaktadır. (Bumin, 2013: 97). Buradan da görülebileceği ve anlaşıldığı üzere, herhangi bir Ben ile diğeri Ben arasında Hegel'in sisteminde özsel bir bağlantı vardır. Bir 'Ben'in kendini kavrayıp diğeri 'Ben'le(rle) etkileşim

---

<sup>51</sup>"...es ist nur als ein Anerkanntes /... [*Ben ancak*] bir tanınmış olan olarak vardır." Bu kısa, ancak konuyla ilgisi açısından özlü cümle doğrudan *Fenomenoloji*'dendir: paragraf §178 [Çeviren: Doğan Göçmen]

halinde olabilmemesinin yolu da, bu özsel ortaklığın sağladığı iletişimsel imkânlar aracılığıyla olabilecektir.

Bu iki *Ben* arasındaki ilişkinin kendisi, iki bakımdan da bir *sonsuzluk* (Unendlichkeit) içermektedir (Hegel, 2011: 122 / Hegel, 1989c: 145) ve bu özelliğiyle birlikte bitmeyen bir ilişkiler toplamıdır, sonsuz bir döngüsellik halindedir de diyebiliriz. Bu sonsuzluğun birinci kaynağı, kişinin etkileşime geçmeden önce olan tarihsel, toplumsal, kültürel bütünlüğünden kaynaklı yapısı ve etkileşime geçtikten sonra da, gelişmeye devam eden sürekli genişlemekte olan içeriğidir. Bu gelişme ile birlikte ilk baştaki ‘ben’in *kapsamı* artmaktadır. Burada ‘kişi/birey’ ilk bakışta yalnızca bir tekillik işaret ediyor gibi görünse de, toplum sonsuz sayıdaki bireylerin toplamıdır da. Hegel’e göre *Ben*’in oluşum süreci kapalı bir anlayışla değil, sürekli genişleyen, içeriği artan bir yapıdadır, açık bir yapısı vardır, kapalı, devam eden sürekli ilişkilerinden ötürü de bitmiş bir sistem değildir bu. Altbölümün sonu olarak denilebilir ki, Hegel’in özgün ben-özne inşası, özgürlük anlayışıyla da doğrudan ilişki halindedir ve özgürlüğün temellendirilmesi süresi boyunca, özgürlüğe erişebilme durumundaki öznelerin ontolojik olarak kurulumu zemininde de duran merkezi bir yapıya sahiptir. Sonraki bölümde, tikel bir *benin diğer ben*’lerle temas halinde kendini kurabilmesi için gerekli olan ve Hegel üzerine olan çalışmalarda bolca atıf yapılan *bilinç* ve *özbilinç* kavramlarına odaklanacağız.

## 2.1.2 Birleştirici Bir Unsur Olarak *Bilinç* ve *Özbilinç*

### 2.1.2.1. *Bilinç*

*Bilinç* (das Bewusstsein) ve *Özbilinç* (das Selbstbewusstsein) kavramları Hegel’in *Tinin Fenomenoloji*’sinin uzun giriş bölümünden sonra gelen ilk ana bölümdür ve efendi-köle (*Herrschaft und Knechtschaft*) kavramlarıyla sembolize edilen *tanınma* ve *özgürlük* süreçlerinden, mutsuz bilinç (*unglückliche Bewußtsein*) bölümüne değin, *Fenomenoloji*’nin çeşitli ünlü temaları da içerisinde barındıran yüz kırk paragraf gibi oldukça hacimli bir



bütünü oluşturmaktadır<sup>52</sup>. Axel Honneth bir önceki alt bölümde de adı geçen *Bizdeki Ben* kitabının ilk cümlesine Hegel'in ilgili bölümdeki merkezi bir kavram olan ünlü *özbilinç* (*das Selbstbewusstsein*)<sup>53</sup> kavramına ve o kavramın etrafındaki tartışmaların yoğunluğuna yaptığı belirgin vurguyla başlamaktadır. Honneth'e göre: "*Hegel'in eserleri arasında, en başından beri, Tinin Fenomenolojisi içindeki 'özbilinç' üzerine olan bölümden başka bir metin nadiren daha fazla ilgi çekmiştir.*" (Honneth, 2018: 15). Honneth bu temanın Hegel'in sisteminde merkezi bir yeri olduğunu belirtmek istemektedir.

Şimdi Hegel'in ilgili iki kavramı ele alış biçimine geçmeden önce, ilk olarak 'bilinç' kavramının etimolojik-kökensel biçimde yapı söküme uğratarak izini sürelim. 'Bilgi' ile arasındaki etimolojik kökensel ortaklığı 'bilmek' (*knowledge, wissen*) kökünden gelmektedir ve öncelikle kurucu olması itibarıyla bilme haliyle birlikte oluşan bir durumdur bilinç. İngilizce'nin klasik sözlüklerinden olan Oxford sözlüğüne göre bilinç, bir kişinin bir şey hakkındaki farkındalığı ya da algısı demektir. İngilizcenin bir diğer klasik sözlüğü olan Cambridge sözlüğüne göre ise, herhangi bir durumu anlama ve gerçekleştirme halinin kendisine bilinç denmektedir.<sup>54</sup> Bu iki sözlük de, herhangi bir kavramın gündelik dildeki karşılıklarını vermekte olan pratik gündelik hayat sözlükleridir. Daha detaylandırılmış ve akademik bir sözlük olarak *Dictionary of Untranslatables* derleme felsefe sözlüğünün 'bilinç' maddesini yazan çağdaş Fransalı filozof Étienne Balibar (1942-) kavramın

---

<sup>52</sup>Teorik olarak oldukça yoğun kurucu açıklamaların ve konuların ele alındığı bölüm Almanca özgün metinde (1989c) ss.82-178 arasında; Türkçe çeviri metinde (2011) ise ss.67-150 arasında yer almaktadır.

<sup>53</sup>Özbilinç ya da daha doğrudan bir aktarımla 'kendilik bilinci' olarak çevirebileceğimiz bu kavram, *selbst, bewusst, sein* yalın kavramlarından oluşmaktadır, *kendi, bilinç* ve *varlık* ile birlikte kendi kendini bilen varlık halini kastetmektedir. Duden'ın tanımına göre kendi varlığını algılamak olarak da kullanılmaktadır. Yanı sıra, salt algılamakla sınırlı kalmayarak, algılamadan öte bir boyutta, kendinin kendi varlığının ve kendi halinin bilincinde olmak anlamına gelmektedir.

<https://www.duden.de/rechtschreibung/Selbstbewusstsein> [Erişim: 26.08.2018]

<sup>54</sup>Bilinç kavramının ilgili sözlüklerdeki kısa ancak özlü olan madde halindeki tanımları için:

i)Oxford: <https://en.oxforddictionaries.com/definition/consciousness>

ii)Cambridge: <https://dictionary.cambridge.org/tr/sözlük/ingilizce/consciousness>

[Erişim: 26.08.2018]

içeriğini oldukça geniş bir tarihsel arka plan ile vermektedir. Balibar’a göre bilinç kavramı Latince ve Germanik kökenli dillerde [*“In Romance and Germanic languages”*] farklı kaynaklardan beslenmektedir (Balibar, 2014: 175), bu da kavram içerisinde en azından iki farklı anlamlar silsilesi oluşturmaktadır.

Balibar’ın da işaret ettiği etimolojik köken vurgusu üzerinden devam edelim. Etimolojik olarak (herhangi bir) kavramın oluşumunun ve kökeninin izini sürmek, kaynağını araştırmak, ilgili kavramın tanımının adeta bu iz sonucunda kendiliğinden ve yeniden bu kökende yer alan kavramlarla birlikte oluşması açısından önemlidir. Bu anlamda her etimolojik soruşturma süreci, doğal olarak yapılan yeni yorumlarla birlikte yeni tanımlamalar oluşturabilmeyi de sağlar. Bilinç kavramının İngilizce karşılığı ‘*consciousness*’tır ve bu kavram 16.yüzyıla değin dayanacak kadar eski bir biçimde Latince kökenlidir. Bilindiği gibi Latince –con- “-ile birlikte” anlamındayken, –scio- ise “bilmek, farkında olmak” anlamına gelmektedir ve bunun sonucunda ‘vicdan’ anlamındaki ‘*conscience*’ kelimesi oluşmaktadır<sup>55</sup>. Hakeza ‘*conscious*’ bilinçlilik için kullanılmaktadır ve bilinç ile birlikte vicdan sözcüğünden de izler taşımaktadır. Çağdaş bir kavram olarak “vicdan özgürlüğü” (*freedom of conscience*) de bu kökene dayanmaktadır ve Balibar’ın tanımlaması bu kökene de işaret etmektedir (*ibid*).

Böylece Latin kökenli haliyle kavramı oluşturan iki ayrı kelimenin anlamını birleştirdiğimiz zaman “*birlikte bilmek, ortak olarak bilgiye sahip olmak*” gibi anlamlar çıkmaktadır karşımıza ve bilinç kavramının anlamının, yalnızca tek bir kişiye bağlı olmamasını göstermesi bakımından son derece önemli bir arka plandır bu. Bilinç hali, kendisinden bağımsız olarak düşünmemizin eksik olacağı vicdan sözcüğüyle birlikte, kelimenin yapı taşlarından da berrak bir biçimde görülebileceği üzere, birden fazla kişiyle, birlikte eyleyerek olabilecek bir durumdur, bir birlikte idrak halidir diyebiliriz.

Germanik kökenli dillerde kökende yine bilmek anlamına gelen ‘*wissen*’ filli vardır ve ondan türeyen çeşitli kavramlar kullanılmaktadır: *Gewissen*

---

<sup>55</sup>Etimolojik kökene dair olan analiz için şuradaki bilgilerden derlenerek bir çıkarım yapılmıştır: <https://www.etymonline.com/word/conscious> [Erişim: 26.08.2018]

(vicdan) ve Gewissheit (kesinlik-kesin bilgi), bewusst (kasıtlı bilerek), Bewusstsein (bilinç, bilen varlık), Bewusstheit (bilinçlilik). Görülebileceği gibi esasında her iki dilin kökeninde benzeri bir iz vardır. Fakat Germanik kökende “bildiğini bilerek var olmak” vurgusu daha belirgin olarak bulunmaktadır – bunda dilin yeni kavramsal türetmelere son derece elverişli olan uygun zeminin de etkisi vardır-. Bu iki dil ailesinin kökensel anlamlarını birleştirdiğimiz zaman, bilinç için bilerek ortak var olmak durumudur diyebiliriz gibi görünmektedir.

Hegel’e göre ise bilinç ve özbilinç kavramları özne felsefesi bağlamında ‘ben’ kavramıyla doğrudan ilişki içerisindedir. Hatta öyle ki, ilişkinin bile ötesinde, ilgili bölümün hemen başında Hegel bilinç kavramını açıklarken, kısaca “*bilinç bendir*” (Hegel, 1989c: 83) demektedir. Bilinç kavramı her bir tekil öznenin kendini idrak etmesini ve diğer ben dolayısıyla var olmasını sağlamaktadır. Aynı zamanda bilginin oluşumu da bu sürecin bir parçasıdır. Hegel eğer ortada bir nesne yoksa bilginin de olamayacağını bu arka planla birlikte söylemektedir<sup>56</sup>. Bilindiği gibi Almandada nesne ‘*gegenstand*’ kavramıyla karşılanmaktadır ve bu kavramı oluşturan ‘*gegen*’ ve ‘*stand*’ kavramlarının anlamlarını birleştirdiğimizde “karşı karşıya duran/gelen şeyler” gibi bir anlama gelmektedir. Dolayım, etkileşim, ben gibi kavramlarla birlikte ele aldığımız zaman, Hegel’e göre bilginin oluşumu için gerekli olan bir takım ön koşulların neler olduğunu da, doğal olarak görebilmiş oluruz: Kişiler ya da nesnelere karşı karşıya gelmek durumundadır. Tam olarak bu noktada Şahin Özçınar’a göre “*Bilinç, karşıtlığı içermekte, bu karşıtlığı olumsuzlamayla edimsel bir varlık haline gelmekte, onunla dolayımında nesnelleşmektedir. Hegel açısından dolayimsız bilinç bir olumsuzluk olarak bulunmaktadır.*”<sup>57</sup> (Özçınar, 2007: 3). Karşıtlık bu sürecin doğal, olağan bir parçasıdır. Ayrıca Hegel için bilinç nesnesiyle birlikte kavrayan bir bilinç durumuna gelir. Hatta

---

<sup>56</sup>Özgün hali şöyledir: “...*das Wissen aber ist nicht, wenn nicht der Gegenstand ist.*” (Hegel, 1989c: 84).

<sup>57</sup>Şahin Özçınar’ın Ankara Üniversitesi’nde 2007 yılında savunmuş olduğu “Kendinin Bilinci ve Öteki Diyalektiği: Hegel Felsefesinde Bilincin Dolayımı ve Nesnelleşmesi” başlıklı (yayınlanmamış) doktora tezi bu konuda oldukça temel bir çalışma olarak temel bir başvuru kaynağı durumundadır.

öyle ki, doğrudan Hegel'in kendi kavramlarıyla söyleyecek olursak, kendi için olmak ve genel olarak başkalarıyla ilişkilenecek, [şeyin] doğasını ve özünü oluşturur<sup>58</sup> (Hegel, 1989c: 109). Bu da bu ilişkiselliğin ne denli kurucu önemde olduğunu göstermektedir.

#### 2.1.2.2. Özbilinç

Hegel'in düşüncesinde önemli bir yere sahip olan kavramlardan bir tanesi de kuşkusuz 'özbilinç'tir (Alm: *das Selbstbewusstsein*, İng: *Self-consciousness*). "Özbilinç ile birlikte gerçekliğin gerçek yurduna/hakimiyetine girdik."<sup>59</sup> Demektedir Hegel (Hegel, 1989c: 138). Özbilinç kavramı, esas itibarıyla farkında olmak ile bilincinde olmak arasındaki farkta kendine özgün bir konum bulmaktadır, yaptığı şeyin tam anlamıyla bilincinde olan, kendini bilerek eylemeyi, moral bir özne olmayı (ünlü "agent" kavramının kökeni olarak) sağlayan insani yeti, özbilinçtir. Aynı zamanda bilginin, bilinen şeyin bilgisiyle özsel bağlantısını kurmayı sağlayan yeti de yine özbilinç'tir. Hegel özbilincin sağladığı potansiyel kapasite olarak özlü bir tanıma işaret etmektedir: " ... diğeri de kendi başına durandır, kendinde tamdır ve orada kendi dolayımıyla olmayan hiçbir şey yoktur. (...) Diğerinde yaptığını kendi kendinde de yapmadan diğeri dolayımıyla kendi için hiçbir şey yapamaz."<sup>60</sup> (Hegel, 1989c: 146).

Bunu yapabilmenin imkânını sağlayan, önce Ben'i mevcut alan içerisindeki sonsuz ilişkiler alanında kuran, inşa eden ve daha sonra diğer Ben'ler ile dolayımına sokarak birbirlerini karşılıklı olarak var eden yapı özbilinç sayesinde, onun dolayım gücüyle birlikte kurulabilmektedir. Ben-Bilinç-Özbilinç kavramları arasında, birbirlerini tamamlayan bir süreklilik ve aynı zamanda da sonsuz ilişkisellik vardır. Özbilinç, bireyin kendini bireyler

---

<sup>58</sup>Özgün cümle şöyledir: "*Allein für sich zu sein und zu Anderem sich zu verhalten überhaupt, macht seine Natur und Wesen ...*" (Hegel, 1989c: 109).

<sup>59</sup>Özgün cümle şöyledir: "*Mit dem Selbstbewußtsein sind wir also nun in das einheimische Reich der Wahrheit eingetreten.*" (Hegel, 1989c: 138).

<sup>60</sup>Bu bölüm de *Fenomenoloji*'den Doğan Göçmen'in taslak çevirisindedir.

üzerinden, adeta bir prizma kırılması işlevi görerek görmesini sağlamaktadır, kendinin ve kendiliğinin tam olarak bilincinde bir varlık olabildiği durumda insan, özbilincin sağladığı yetiler ile birlikte diğerinde aynı zamanda kendini görebilmesi halini de sağlayabilecektir. Modern zamanlarda hem epistemolojik alanda özne tartışmalarında hem de politik alandaki faaliyetlerinde, insana ve topluma atfedilen “*doğal olarak/doğası gereği bencillik*” ya da “*herkesin herkese karşı savaşı*” gibi tariflemeler, oldukça yalın bir biçimde görüldüğü üzere, Hegel’in sisteminde ilkesel olarak reddedilmekte ve hatta netlikle de aşılmaktadır. Bir başka ben, diğer ben, adeta bir düşman olarak görüldüğü zaman, kişi aynı zamanda kendi ben’ini kurabilmenin imkânı olan diğer öznelerin üzerinden kendine karşı da bir düşmanlık durumunda kalacaktır denilebilir. Böylece de özgün bir ben’in inşasının zorunlu zemini olarak diğer ben ortadan kalkacaktır. Özbilinç yetisi maharetiyle insan, diğer insanlar dolayımıyla kendini bulur vurgusunu da yapmakta olan Charles Taylor ile birlikte düşündüğümüz zaman (Taylor, 1990: 149) dolayım ve diğer ben’lerin merkeziliğinin idraki kolaylaşacaktır diyebiliriz. Özınar bu ilişkiyi şöyle açıklamaktadır: “*Fakat modern bilinç anlayışının tersine Hegel’de karşıtlık, temelde düşünce ve varlık arasında gerçekleşmez. Bilinç başkılığını kendi içinde kapsamıştır. Başkasıyla olan dolayımında ancak bir bilinçtir.*” (Özınar, 2007: 27). Hegel’in sisteminin asli iki parçası olması itibarıyla bilinç ve özbilinç kavramlarının işlevini göstermesi bakımından bu vurgu oldukça önemlidir diyebiliriz.

Bütün bunlarla birlikte, kavramların birbirleriyle olan ilişkisi de sürecin akıbeti açısından belirleyici bir konumdadır. Paul Cobben, Paul Cruysberghs, Peter Jonkers ve Lu De Vos tarafından yayına hazırlanan –atıflarda kısaca yalnızca Cobben’e ya da ilgili maddeyi yazan kişiye işaret edilecek- derleme bir Hegel sözlüğü olan *Hegel Lexikon*’un bilinç maddesinde akıl, bilinç ve özbilinç kavramlarının birlikte işlerliğine yönelik olarak belirgin bir vurgu vardır: “*Bu yalnızca Hegel’in bilincin ve özbilincin birliği olarak anladığı bir düzeyde mümkündür.*” (Cobben, 2006: 165). Bu birlik öznenin yetkin bir biçimde kurulmasını ve Ben’in inşasını sağlayabilecektir. Sonuçta Özınar tarafından yapılan vurgu, ilgili kavramların aralarındaki ilişkileri ortaya

koyması bakımından, özbilinç için belirleyici bir tasvir olarak görünmektedir: “Özbilinç ‘kendinde’ ve “kendi için’ bir özbilinç olduğu kadar, kendi dışında bir ‘başkası için’ de özbilinç olmalıdır. Bir başka varlığı gerektiren özbilinç, kendi dışına çıkmak ve karşısında bir başka bilinci bulmak zorundadır. Ancak bu yolla o, bir özbilinç olabilir.” (Özçınar, 2007: 223).

Ben, bilinç ve özbilinç kavramlarıyla birlikte, diğer ben’ler dolayımıyla karşı karşıya kalınan yeni süreç ve onunla ilişkili kavram ise *tanınmadır*. Şimdi Hegel’in sisteminde özgün konumuyla *tanınma* kavramının yerine ve kullanımına bakalım.



### 2.1.3. Bitmeyen Bir Etkileşim Durumu: ‘Tanınma’

“... bakıp başkasının başkayla kurduğu bağlantıya  
aşka dair diyoruz ilk anı bu olmalı ...”  
(İsmet Özel, *Sebebi Telif*)

“İnsanın en yüksek iyisi, başkalarının ellerindedir.” (Hegel, *Tarih Felsefesi*<sup>61</sup>)

\*

Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi*’nde ve genel olarak bütün bir sistematik felsefesinde de büyük ihtimalle üzerinde en çok çalışma yapılan, üzerine en sık konuşmaların yapıldığı, neredeyse Hegel’in adının geçtiği her yerde karşımıza çıkma ihtimali oldukça yüksek olan, Hegel’den hareketle kurulacak bir toplum ve politika felsefesinde de oldukça merkezi rolü olacak olan kavram ‘Tanınma’dır (Alm: *die Anerkennung*; İng: *Recognition*) diyebiliriz. Tanınma kavramından sistematik olarak daha önce gelen kavram ise Arzu (Alm: *Begierde*; İng: *Desire*) kavramıdır. Tanınma kavramı ve tanınma durumunun kendisine yönelme, arzu kavramının içeriğiyle ilgilidir<sup>62</sup>. Amerikalı çağdaş Hegel araştırmacılarından olan Frederick Neuhouser (1957-) ‘*Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord / Arzu, Tanınma ve Köle ve Efendi İlişkisi*’<sup>63</sup> başlıklı makalesinde bu konuyu ele almaktadır. Neuhouser’a göre “özbilinç fenomenolojik değerlendirmeler için, ilk arzu olarak ortaya çıkar.” (Neuhouser, 2009: 41). Özbilincin temeldeki ilk

---

<sup>61</sup>Bireysel bir düzlemde kaldığında, kişinin kavramları gerçekleştirebilmesi konusunda etkileyici bir tondaki bu cümlenin özgün hali şöyledir: “*Das höchste Gut des Menschen ist in anderen Händen.*” (Hegel, 2015: 454).

<sup>62</sup>Bu bağlamda Zeynep Direk 2012 tarihli bir kısa yazısında tanınma ve arzu kavramlarından hareketle güncel bir politik okuma yapmaktadır ve özellikle tanınma kavramının hala son derece güncel olan önemine işaret etmektedir: *Butler ve Hegel: Arzu, Tanınma ve Akrabalık*, <https://zeynepdirek.wordpress.com/2012/12/15/butler-ve-hegel-arzu-tanima-ve-akrabalik/> [Erişim, 4.9.2018]

<sup>63</sup>Neuhouser İngilizce konuşulan felsefe dünyasında Hegel’in ünlü iki kavramı için daha yaygın olarak kullanılan efendi anlamındaki ‘master’ (*Herr*) ve köle anlamındaki ‘slave’ (*Knecht*) yerine farklı sözcükler önermektedir. Sırasıyla efendi için ‘lord’un, köle için ise ‘bondsman’ın daha iyi çeviriler olduğunu düşündüğünü de belirtmektedir (Neuhouser, 2009: 53).

aşamasında ben-olmayı, eş deyişle diğeri arzulama, diğeri doğru bir yönelim vardır diyebiliriz. Bir anlamıyla “*kişinin kendini dünyada yeniden bulması*” durumunun bir ilk adımı olarak arzu kavramı, tanınma kavramını incelemektedir.

Arzu kavramının bireyselliğinden sıyrılarak, kişiler arası, bireyleri kapsayan ancak onlardan daha fazla bir şey olan toplumsal bir alana doğru geçiş yapmanın kuruculuğunda tanınma kavramı, aynı zamanda politik yanı öne çıkan Hegel felsefesinin üst bir uğrağıdır da denilebilir. Zira onun etrafında diğeri kavramların da yerleşmesiyle birlikte karşımızda bir yapı oluşmaktadır, böylece felsefi tasarım şeklini almış olarak ortaya çıkmaktadır. *Hegel Lexikon*'un ‘tanınma’ maddesini –*Kampf um Anerkennung/Tanınma Uğruna Kavga/Mücadele* olarak- yazan Peter Jonkers, tekil olarak kişi ile genel olarak insanın bağlantısının bu kavram üzerinden kurulduğuna işaret eder (Jonkers, 2006: 126). Honneth'e göre tanınma kavramı Hegel tarafından “*kendini ötekinde tanıma*” ilişkisinin iyi bir tanımı olduğu için de kullanılır (Honneth, 2016: 73). *Fenomenoloji*'deki şu özlü cümle, tanınma sürecinin kısa bir anlatımıdır: “...*Karşılıklı olarak birbirlerini tanıyarak kendilerini tanırlar / Sie anerkennen sich als gegenseitig sich anerkennend.*” [§184] (Hegel, 1989c: 147).

Hegel tarafından bu sürekli devam eden *tanınma* süreçlerinin kendisi aynı zamanda “ölüm/ölümüne” (*Fenomenoloji*, §187) kavramıyla da tarif edilmekte ve bununla sürecin kıyasıya bir mücadeleye doğru evrilmekte olduğuna işaret edilmektedir. Ancak bu ‘ölüm’ kelimesinin ilk-gündelik anlamıyla kullanılırsa yanıltıcı olacağı açıktır. *Fenomenoloji*'yi Türkçeye çevirmeye devam etmekte olan Doğan Göçmen, ilgili bölümdeki spekülasyon alanlara çekilmekte bulunan ‘ölüm’ kavramıyla ilgili olarak şöyle bir açıklamalı değerlendirme yapmaktadır. Göçmen'e göre:

“*Hegel'in burada ölümden kastetmiş olduğu, diğeri fiziksel olarak yok edilmesi değildir. Bu genellikle yanlış anlaşılmıştır. Tersine, burada söz konusu olan, herkesin diğeriyle, kurucu öge, dolayısıyla ölçü koyan olduğu için, eleştirel bir hesaplaşmaya girişmek zorunda olmasıdır. Bu hesaplaşmanın sonunda kimse önceden olduğu gibi kalmayacaktır. Büyük*



*olasılıkla, büyük ve köklü değişiklikler sonucunda, karşılıklı edimler sürecine dâhil olan hiç kimse eskisi gibi kalmayacak, epistemolojik olarak, özellikle ahlaki değerler bakımından, fakat estetik değerler bakımından da büyük değişiklikler yaşamış olacaktır. Bu bakımdan diğeriyle hesaplaşmaya girişmek, aynı zamanda herkesin kendisiyle hesaplaşmaya girişmesi anlamına gelmektedir.” (Göçmen, 2017: 9)*  
[Taslak metin]

Yukarıda da belirttiğimiz gibi *Fenomenoloji*'nin belki de en ünlü cümlelerinden olan ve bir temanın özlü anlatımı olarak karşımıza çıkan bu kısa cümle, yeni bir şeyi sıfırdan ortaya koyma iddiasından daha çok, “kendine gelme” üzerinden yükselen bir ‘keşif’ ve kendini bulma durumunu tanımlamaktadır. Yani, öznenin oluşum sürecindeki bir Ben, başka bir Ben’in dolayımıyla, özbilincinin sağladığı imkânlar aracılığıyla, onların dolayımından geçerek önceki Ben’inden başka bir yapıda ortaya çıkmaktadır. Bu dolayım sürecinde ilk Ben, hem elbette ki özgün yapısını korumuş, hem de diğer Ben ile birlikte kapsamını da genişletmiştir. Eski yapısını, Hegel’in kavramıyla söylersek “*kapsayarak aşmış*”tır<sup>64</sup> (*Aufheben/Aufhebung*). İşte bu etkileşim ve sonucu olarak tanınma haliyle birlikte sonsuz sayıdaki Ben’ler, diğer Ben’leri de eşitleri olarak kabul eder ve onları ‘tanır’lar. Hegel için bir öznenin kendini inşa etme sürecini böyle geliştirmektedir, ki bu özgürleşme kavramıyla da doğrudan ilişkisi olan bir süreçtir aynı zamanda. Özgürlüğe doğru yönelmekte olan bir özne/ben için kritik bir önemdeki aşamadır tanınma ve karşılık olarak tanınma hali. Zira kendini kuramamış, özne olma iddiasında olamayan bir varlığın özgürlük kavramıyla birlikte anılması da pek olası görünmemektedir.

---

<sup>64</sup>*Mantık* 1.ciltte (Hegel, 1986b: 113-115) doğrudan ele alınan "Aufheben" kavramı zaman zaman “*yok etme, kabul edilme*” gibi sözcüklerle Türkçeye aktarılmaktadır, ancak bu bize yanlış görünmektedir, zira ortada bir varlığı yok kategorisine itme, onu ortadan kaldırarak yok etme gibi bir durum yok gibi görünmektedir diyebiliriz. Sözcüğün direkt anlamında böylesi bir karşılığı olsa da –örneğin yürürlükteki mevcut bir yasanın yürürlükten kaldırılması durumu için de bu kavram kullanılmaktadır-, Hegel bağlamında daha yerleşik ve doğru olan ifade “*aşma, kapsayarak aşma*”dır denilebilir. Duden sözlüğüne göre ‘Aufheben’ sözcüğünün en az 4 farklı anlamı ve ilgili alt başlıkları vardır: <https://www.duden.de/rechtschreibung/aufheben> [Erişim: 14.08.2018]

Tanınma, toplum tasarımının da merkezinde kendine yer bulabilecek çağdaş bir kavramdır. Nitekim Axel Honneth Hegel'in bu ünlü teması üzerinden giderek *Tanınma Uğruna Mücadele / Kampf um Anerkennung* kitabını yazmıştır. Bu kitap Hegelci temalar etrafında yapılan tartışmalarda artık bir klasik eser olarak kabul edilmektedir. Her türlü müzakereler ve sözleşme girişimlerinin olmazsa olmaz bir momentidir. Honneth'e göre kişi(ler) bu süreçler içerisinde bir anlamıyla 'zounluluk' ilişkisi içerisindeyler: “İnsan zorunlu olarak tanınır ve zorunlu olarak tanır. Bu zorunluluk onun kendisindedir” (Honneth, 2016: 82). Zira ancak ve ancak birbirlerini, birbirlerini hem eşiti ve hem özgürü olarak gören kişi ya da gruplar arasında bir müzakere ve/ya sözleşme yapılabilir, 'tanınma' sürecinden geçmemiş bir durumda bu iki durumun sağlam bir zeminde oluşması mümkün görünmemektedir. Kendisini, karşısında pozisyon almış bir başka birisiyle eşiti ve özgürü olarak kabul etmeyen bir hiyerarşi ilişkisinin altında, eşitlik kabulü olmadığı için, barışçıl bir tasarımın zemini de yoktur. Hegel'in soruşturması için, en genel anlamıyla “Doğanın bir sezgisinden ziyade, insan bilincinin gelişiminin sezgisidir.” (Hyppolite, 2010: 46) diyen Hyppolite de bu noktaya işaret etmektedir. İnsan gelişerek tanınma sürecine doğru evrilebilir ve kendine gelme ve kendini bulma üzerinden, aynı zamanda bir barışçıl toplum tasarımı da ortaya konmuş olacaktır.

*Freedom as Correlation - Recognition and Self-Actualization in Hegel's Philosophy of Spirit / Karşılıklı İlişki Olarak Özgürlük - Hegel'in Tin Felsefesi'nde Tanınma ve Kendini Gerçekleştirme* başlıklı makalesinde Robert R. Williams da hem tanınma kavramının açık bir tarzda insan merkezli yapısına hem de özgürleştirici bir biçimdeki potansiyel gücüne işaret etmektedir. Williams aynı zamanda ben, diğer-ben ve tanınma kavramlarının karşılıklı ilişkisel bütünlüğünde bir özgürlük durumu oluşabileceğini belirgin bir tonda vurgular: “Hegel için özgürlük, bir başka ben'de, kendi evinde olmaktır. Özgürlük [başka ben'lerle] ilişki dışında olamayacak şekilde,

*yalnızca ilişkide gerçekleşir.*"<sup>65</sup> (Williams, 2013: 156-7). Bir diğer ben'de kendini bulmak ya da onda kendi evinde olmak gibi ("*bei sich im anderen zu sein*") tariflemeler hem ben'in içerisindeki özgürlük durumuna hem de tanınma kavramının yapısal bir biçimde diğer-ben'lere açılmak durumunda olan toplumsal yapısına gönderide bulunmaktadır. Şu nokta çok açıktır ki, tanınma ve ben'in ilişkisiyle birlikte, yalnız başına duran, ilişkisellikten uzak bir yapıda bir özgürlük durumundan bahsetmek mümkün değildir. Kuruluşunda ve kurtuluşunda diğer ben'lerle mecburi bir ilişki sürecindeki ben, ortak bir tanınma ile özgürlük kavramının kapsamına erişebilir.

Birbirlerini karşılıklı olarak *tanınmaları* aracılığıyla tikellikleri içerisindeki özneler, bir başka deyişle sonsuzluğun içindeki tikelleri de idrak edebilecek düzeye erişecek olan Ben'ler, böylece özgürleşmenin önündeki engelleri de aşmanın yoluna doğru girmiş olacaklardır gibi görünmektedir. Özgürlük, yalnızca bireysel bir alana işaret etmekte olanın sınırlılığındaki Ben kavramı ile sınırlanmış bir çerçevede değildir, olamaz da. Özgürlük, karşılıklı tanınma(lar) aracılığıyla tam anlamıyla kavranabilecek olan bu diğer Ben'lerin toplamının da özgürleşmesi anlamına gelmektedir. Nitekim Richard Gunn'a göre de "*...özgürlük ve tanınma, karşılıklı birbirleri aracılığıyla var olur.*" (Gunn, 2008: 164). Hegel'in gelenek içerisinde üst uğrağını oluşturduğu Klasik Alman Felsefesi geleneğinin bir teması olarak tür olarak insanın özgürlüğünün de imkânı tam olarak bu noktada yatmaktadır. Tür olarak insan, ben ve diğer-ben'lerin karşılaştıkları ve birbirlerini hem eşitleri hem de özgürleri olarak tanıdıkları süreç içerisinde bir özgürlük duruma açığa çıkabilecektir.

Tanınma bu çizilen çerçeveye ve detaylandırılmış anlamıyla birlikte düşünüldüğü zaman son derece politik bir gücü de olan ve özgürleştirici izler taşıyan bir kavramdır, elbette bu kavramsallaştırmayı detaylandırarak özgün bir tarzda yapan filozof olarak Hegel de, bu perspektiften bakıldığı zaman politik bir özgürlük filozofudur. Çağdaş Hegel araştırmacılarından olan Charles Taylor (1931-) İngilizce konuşulan felsefe dünyasının Hegel üzerine

---

<sup>65</sup>Williams'ın makaledeki özgün cümlesi şöyledir: "*Freedom for Hegel is being at home with one-self in an other. Freedom is actual only in relation, not apart from relation.*"(Williams, 2013: 156-7).

klasikleşmiş çalışması olan *Hegel*'de, bu sürekli devam etmekte olan tanınma mücadelelerinin ateşli bir yeni mücadeleye yol açacağını belirtmektedir (Taylor, 1999: 153) ve bu sürecin sonunda özgürlüğe erişebilecek olan özne kendisini kurmuş olabilecektir.

Çağdaş Amerikalı sosyal bilimcilerden olan Fredric Jameson (1934-) da *Tinin Fenomenolojisi* üzerine olan ve *Hegel Varyasyonları-Tinin Fenomenolojisi Üzerine* başlığıyla yayınlanan yakın tarihli bir çalışmasında, tanınma kavramı üzerinden –ilk bakışta ilginç bir biçimde iki farklı ton ve istikamette ilerleyen- politik içerik ve çıkarımları güçlü olan bir okuma yapmaktadır. Jameson ilk olarak tanınma kavramının politik okumasının, çeşitli toplumsal hakların elde edilmesi için bir zemin oluşturabileceğini vurgulu bir biçimde söylemektedir<sup>66</sup> ve şöyle devam etmektedir: “...*tanınma tematiğinin her türlü siyaset için temel niteliğinde sonuçlar doğuracağı ve sınıf mücadelesinden ziyade ırk, toplumsal cinsiyet, etnisite siyasetine elverişli olacağı açıktır.*” (Jameson, 2016: 68). Bu Jameson tarafından *tanınma* kavramından hareketle yapılan politik alandaki çıkarımların birincisidir.

Tanınma kavramının bu politik tema ile olan ilişkisine dair açık vurgusundan sonra ise çalışmasının daha ilerleyen bölümlerinde, tanınma kavramı üzerinden geliştirmeye giriştiği politik özgürleştirici hattın eksen ve temasında bir farklılığa doğru gitmektedir Jameson. Yukarıdaki kısa alıntıda Jameson, tanınma kavramından hareket ederek, politik teoride daha sonra *kültürel* ya da *kimliksel haklar* başlığıyla ele alınan alana esas olarak gönderide bulunmaktayken, kavramın (daha sonra) geçtiği başka bir bölümde ise tanınma ve tanınma üzerinden ortaya çıkan diyalektik sürecin sonucunda *sınıf mücadelesi* denilmekte olan politik alana doğru yönelmektedir. Kendi özgün cümleleriyle aktarırsak, Jameson'a göre:

---

<sup>66</sup>Jameson'ın bu vurgusundan hemen sonra Axel Honneth'in bizim de yukarıda adını anarak istifade ettiğimiz kitabına (*Tanınma Uğruna Mücadele*) gönderi yapması (26.dipnot), çalışmalar arasındaki ilişkiler ve süreklilikler açısından önemli bir noktadır.

“Gerçi bu konunun Fenomenoloji’deki temel ele alınışında, tanınma mücadelesini gerek üretim gerek sahipler ile işçiler arasındaki yapısal ayırım tarafından takip edileceği zaten ortadadır. Tanınma mücadelesinin diyalektik anlamda hiçbir zaman bitmediği anlaşıldığı takdirde, bu mücadele ile sınıf mücadelesinin eninde sonunda örtüşeceği [coinciding] görülecektir.” (Jameson, 2016: 109).<sup>67</sup>

Bu ise ilgili merkezdeki kavramın çıkarımı olarak yapılan ikinci politik sonuçtur. İki temanın özü ve vurgusuyla birlikte düşündüğümüz zaman, *Tanınma* kavramının içeriğindeki özgürleştirici potansiyel taşıyan *çok anlamlılığı* her iki ana politik alana (kültürel/kimliksel haklar ve sınıfsal haklar) da uyarlanabilecek içerik ve durumlar için de uygun gibi görünmektedir diyebiliriz. Kavramın zengin içeriğiyle bu iki alana da uyarlanabilir bir yapıda olmasına –hem biçimsel olarak hem de içerik açısından- bir problemmiş, kavramın derin içeriğine ilişkin olarak bir hata ya da eksiklikmiş gibi bakmak da; her iki durumun birbirleriyle bir çatışmalı yapıdaymış gibi ele alınması da, kavramın geniş ve hacimli içeriğini, çok anlamlılığını daraltıcı olacaktır.

Tanınma kavramı, ilgili spesifik bağlamına göre zaman zaman kültürel/kimliksel haklar alanında özgürleştirici bir içeriğe bürünecek, zaman zaman da sınıfsal hakların kazanımı ve bir süreç olarak mücadeleler içerisinde bir özgürlük imkânını içerisinde barındırabilecektir. Hangi üst başlık altında veya hangi özel durumla ilgili olarak olursa olsun, tanınma kavramı, sürekli olarak devam etmekte olan bir mücadele sürecine ve genişlemekteki bir içeriksel hacme işaret etmektedir. Bu devam etme durumu, kültürel, kimliksel, sınıfsal vd. diğer türden hakların tamamıyla kabul edildiği, eşitsizliklerin, tanınmama durumlarının kesin olarak son bulduğu, her birinin diğerinin nezdinde eşiti ve özgürü olarak tanındığı bir ideal toplumsal ortamda, idealize

---

<sup>67</sup>Bu vurgunun önemli olduğunu düşündüğüm için aktarılan bölümdeki özgün cümleleri de ekliyorum buraya. Jameson’ın kendi cümleleriyle: “Yet it is already clear in its fundamental elaboration in the Phenomenology that the struggle for recognition will be followed by labor and production as such and by the structural distinction of owners and workers: if it is understood that in a dialectical sense the struggle for recognition has never been completed, then recognition and class struggle will indeed end up coinciding.” (Jameson, 2010: 90).

edilmiş koşullar altında bile devam edecek, toplumsallığın kendisinin adeta zorunlu olarak gerektirdiği bir sürekli ilişkisellik halidir. Ne *efendi* ne de *köle* kavramlarıyla sembolize olan duruma benzer bir atmosfer içinde bulunulmadığı bir anda/koşulda bile, tanınma kavramı, toplumsal ilişkiler içerisindeki insan gruplarının olduğu her yerde daima güncelliğini koruyacaktır. Kavramı yalnızca tek bir alana işaret ediyormuş gibi ele almak, kavramın içerisindeki potansiyel durumdaki çok anlamlılığın görünürlüğünü yitirmesine sebebiyet verebilecektir diyebiliriz.

Görüldüğü gibi, *özgürlük* kavramının içerisinde, *ben*, *bilinç* ve *özbilinç* ile birlikte *tanınma* kavramı da yapısal olarak bulunmaktadır ve sistematik bir bütünlüklü yapıda, kendi aralarındaki kurucu ilişkiler içerisinde anlamlarını daha iyi bulmaktadırlar. Bunun sonucunda ise özgürlük doğrultusunda ilerlemekte olan öznelerin otonom birer varlıklar olarak, türsel bir amaç olarak belirlenebilecek özgürlüğe erişebilmenin zemini inşa edilmektedir diyebiliriz. Bu bağlamda Bumin'in de işaret ettiği gibi "...özgürlük, bir şey yapma özgürlüğüdür." (Bumin, 2013: 158). Bu açıdan öznenin kuruluşu ve kurtuluşu bilinç-özbilinç dolayımı ve tanınma ile açığa çıkabilecektir, ki bu bölümün varlığının nedeni de tam olarak bu noktadır. Aynı zamanda Hegel açısından tarihin gelişimi ve ilerlemesi kavramları bağlamında belirleyici olan temel ölçütün de özgürlük kavramının üzerinden şekillendiğini söyleyebiliriz. Zira o *Tarih Felsefesi*'nin son birkaç cümlesinden biri olan şu cümlesinde bu durumu net olarak tarif etmektedir: "...çünkü dünya tarihi özgürlük kavramının gelişmesinden başka bir şey değildir. / ...denn die Weltgeschichte ist nichts als die Entwicklung des Begriffes der Freiheit." (Hegel, 2015: 540).

Çalışmamızın bu aşamasında ise Hegel'in *Tarih Felsefesi*'nde gerçekçi bir tarihsel kuram adına belirleyici olma özelliğini taşımakta olan 'tarihsel şimdi ve şimdi' kavramlarına odaklanacağız.

## 2.2. Merkezi Bir Kavram Olarak ‘Tarihsel Şimdi’

“...şimdi olup biten her şey de tarihtir.”

(Eric Hobsbawm, *Tarih Üzerine*)

“Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an. // Kim dünyayı akıllıca görür[se], dünya da onu akıllıca görür.” (Hegel, *Tarih Felsefesi*)

\*

Önceki bölümde hem ana metin içerisinde hem de yirmi yedi ve yirmi dokuz numaralı dipnotlar ile kısaca işaret ederek belirttiğimiz gibi, Hegel’in tarih felsefesinde ‘tarihsel şimdi’ ya da kısaca ‘şimdi’ (*Gegenwart*) kavramı tarihsel süreci anlama girişiminde bir başlangıç, bir ilk hareket noktası ve bütün bir ‘yapı’nın zemini olması bakımından oldukça belirleyici bir önemde ve konumda duran, işlevsel bir yapıdaki merkezi kavramdır diyebiliriz. Tarihsel bir düşünce için ‘geçmiş’ (*Vergangenheit*) ve ‘gelecek’ kavramlarının kesişim anı/momenti olarak ‘şimdi’ kavramı, gerçekçi bir tarih teorisi için kurucu bir işlevdedir. Bu yönü itibarıyla çalışmamızın bu bölümünde *şimdi* kavramına odaklanarak yoğunlaşacağız, kavramın belirleyici gücünü öne çıkarmaya çalışacağız. Bir gözlem olarak, bu kavramın zaman zaman çeşitli çalışmalarda öne çıkarılmaya çalışılsa da, işaret edilen merkezilikteki güçlü yanı cılız kalmış gibi görünmektedir diyebiliriz.

Hegel’in belli başlı eserleri ve genel olarak yöntemi üzerine hazırladığı *Subjekt-Objekt - Erläuterungen zu Hegel / Özne-Nesne - Hegel Üzerine Açıklamalar* başlıklı kitapta, 20.yüzyılın en kendine has –eski bir tabirle söyleyecek olursak, tam olarak *nevi şahsına münhasır*- filozoflarından olan Ernst Bloch (1885-1977) Hegel’in geçmiş ve gelecek ile kurduğu ilişkiden hareket ederek onun yöntemine dair, Romalı tanrılardan olan ve bir yüzü ileriye öteki yüzü ise geriye bakan bir figür olarak Janus’tan hareket ederek

“Januskopf/Janus kafası” benzetmesi yapmaktadır (Bloch, 1971: 229)<sup>68</sup>. Bunu söylerken Bloch, Hegel’in yöntemine dair bir eleştirel tutum içerisinde olsa da, bu iki tarafa da bakma halinin kendisini biz, ‘şimdi’ kavramında odaklanılan bir yoğunlaşma olarak da okuyabiliriz.

Gerçekten de *şimdi* kavramı, Hegel’in tarih felsefesi sistemi içerisinde ikili işlevdeki özgün yapısı itibarıyla bir ‘Janus kafası’ işlevini görmektedir: Onun bir yüzü olmuş bitmiş olan, ancak etkisi mevcut dünyada hala devam eden bir yapıda geçmişe dönük olarak onunla ilgiliyken; tam aksi yönüne doğru bakan öteki yüzü ise, içerisinde onun potansiyellerini, ondan nüveleri taşıyan izleri de barındırması bakımından da geleceğe yönelmiş bir durumdadır denilebilir. İki farklı yöne ve aynı zamanda iki farklı zamansallık boyutuna doğru bakan/yönelmiş olan iki zıt yöndeki kafasıyla birlikte ‘şimdi’ kavramı, bu iki alanın orta noktasında durmaktadır ve belirleyici gücü de buradan gelmektedir.

### 2.2.1. Geçmiş ve Geleceğin Kesişim Alanı: *Şimdi*

Almanyalı çağdaş filozoflardan olan Hans Heinz Holz (1927-2011) –ki aynı zamanda Bloch’un öğrencisidir- bu çalışma boyunca yoğun olarak kullanılacak olan *Devrimin Cebri – Hegel’den Marx’a* başlıklı kitabında *şimdi* kavramını da ele almıştır. Tam olarak noktasal biçimde işaret edilen *şimdi* kavramının dolayımında ve bağlamında şunları söylemektedir Holz:

*“Nitekim Hegel’in ‘şimdiki zamanı’, sadece mevcut şimdiki zaman, yani geçmişten arta kalanı ve geleceği gözeteni de kapsayan mutlak kavramın ‘nunc stans’ [zamansız şimdiki zaman] değildir; aksine şimdiki zaman geçmiş ve geleceğin ‘negatif birliği’dir, ‘varlığın yok-varlığının yerine şimdiki geçmektedir... şimdiki zamanda içerilen yok-varlığın varlığı’ ve zaman kavramı ise olmakta olmaktadır. Neticede ‘oluşan ve geçip gidenlerin*

---

<sup>68</sup>Bloch’un zihin açıcı özgünlükteki Hegel açıklamalarını birlikte okuduğumuz hocam Doğan Göçmen’e bu okumalar için de ayrıca minnettarım. Kendisinin de iyi bildiği üzere, Ernst Bloch akademik araştırma ve ilgi alanlarının en üst sıralarında gelmektedir ve sonraki akademik çalışmalarımı çok büyük ihtimalle üzerine odaklanarak yapacağım filozof da Bloch olacaktır.



*tamamı zamanın içinde değil, fakat zamanın kendisi gelecek olan, oluşan ve geçip gidendir.” (Holz, 2017: 87-88)*

Holz’un işaret ettiği birlik ve oluşmuş olan-oluşan kavramları ile birlikte düşündüğümüz zaman, Bloch yukarıda adı geçen kitabında *şimdi*’nin (*Gegenwart*) neredeyse eş anlamlısı olarak bir başka kavramı da Hegel’in sistemini tarif ederken kullanmaktadır. Bloch tarafından kullanılan bu kavram *Gewordensein*’dir (Bloch, 1971: 228). Bu kavram kendisini oluşturan ‘yapı taşları’na ayrıldığında, *oluşmuş olan, olmuş olan* gibi bir anlama gelmektedir ve olmuş olan şeyin, zamansal sınırlılık ve mantık silsilesi içerisinde, daha teknik ve ilginç odağındaki bir ifade ile karşılığı esasında ‘şimdi’dir denilebilir. Bloch tarafından bu kavramın kullanılıyor olması, Almandaki olmak/oluşmak anlamındaki ‘werden’ fiilinin, zaman çekimleri yapılarak, direkt bir çeviriyle ‘oluşmuş/oluşmuş olan varlık’ durumuna işaret ediyor olması bakımından, *şimdi* ile olan ilişkisiyle birlikte düşünüldüğünde oldukça önemlidir. Zira olmuş olan varlık ile kastedilmekte olan şey zamansal, mekânsal ve de mantıksal olarak ‘şimdi’dir ve oluşmak durumunun kendisi içerisinde bu haliyle doğal olarak olmuş olanı önceleyen geçmişin izlerini de taşımaktadır. Hegel tarafından ‘şimdi’ kavramının bir ilk hareket noktası olarak seçilmesi ve içeriğindeki yoğunluk bu bütünlüklü ilişkiselliğiyle ilgilidir.

Peki son derece merkezi bir konumdaki ‘şimdi’ kavramı nasıl ortaya çıkmaktadır; ortaya çıktıktan sonra ise bu içerik nasıl oluşmaktadır? Hegel’in *Tarih Felsefesi*’nde belirttiği gibi, bu ortaya çıkış, bu yeni oluşma mevcut ilişkiselliğin içerisinde filizlenmekte ve de adeta kendiliğinden türemektedir. Nitekim Hegel’e göre “*geçmiş ele aldığımızda ve uzaklarda kalmış bir dünya ile uğraştığımızda, tin için/açısından, çabalarına bir ödül olarak kendi etkinliğinden çıkan bir şimdi oluşur.*” (Hegel, 2015: 16). Kavramın oluşumuna ilişkin böylesi bir vurgu yapmaktadır Hegel.

“*Neden şimdi kavramı?*” sorusu da bu noktadan itibaren haklı ve yerinde bir soru olacaktır. Toplumsal ve aynı zamanda tarihsel veçheleri de olan bir analizin başlangıcına ilkesel olarak ‘şimdi’ kavramını koymak, topluma dair yapılan analizdeki, hayali olmayan gerçekçi olan yaklaşımın bir zorunlu

gereğidir denilebilir. Zira hiçbir şekilde bilinemeyecek, henüz olmamış/oluşmamış olan bir dünyanın (olmayan) ‘verileri’, ancak ve ancak kurgusal sınırların içinde spekülâtif bir düzeyde yer alabilirler ve bu kurgusallık haliyle bilginin ve de bilmenin sınırlarının ötesinde yer alan, haliyle şu an için belirsiz olan bir zaman dilimine dair, herhangi bir bilimsellik ölçütleri çerçevesinde gerçekçi bir yaklaşımda veya çıkarımda bulunmak pek olası değildir. Böylesi bir yöntem, gerçekçi –ayakları zemine sağlam basan- bir yöntemin kendisine belirleyeceği bir yaklaşım biçimi de olamaz<sup>69</sup>. Bu yüzden gerçekçi bir yöntemle hareket edilen bir çalışmada, *şimdi* kavramı merkezi bir konumdadır.

Eş zamanlı bir biçimde mantıksal olarak ‘şimdi’ nin bilgisine ve analizine yetkin bir biçimde sahip olabilmek, geleceğe yönelik de kurucu bir eylem olabilecektir. İngiliz tarihçi ve tarih felsefecisi R.G.Collingwood (1889-1943) *The Idea of History / Tarih Tasarımı* (ya da *Tarih Fikri*) başlıklı ünlü kitabında, bir tarihçinin tarihe ne denli felsefi bakarsa, bu durumda geleceğin kendisi için kapalı bir kitap olduğunu görebileceğini de söyler ve şöyle devam eder:

*“Tarihin şimdiyle bitmesi gerekir, çünkü başka hiçbir şey olmamıştır. Ama bu, şimdiyi ululamak ve gelecekte ilerlemenin olanaksız olduğunu düşünmek demek değildir. Yalnızca şimdiyi bir olgu olarak kabul etmek ve gelecekteki ilerlemenin neyin nesi olacağını bilmediğimizi anlamak demektir. Hegel’in ortaya koyduğu gibi, gelecek bir bilgi nesnesi değil,*

---

<sup>69</sup>Tam olarak bu bağlamın içinde bu yöntemin kendisine baktığımızda, Marx’ın *Das Kapital*’i, *Ekonomi Politiğin Eleştirisi* olan alt başlığıyla da birlikte düşündüğümüz zaman bize iyi bir örnek olacak gibi görünmektedir. Zira Marx’ın *Kapital*’i kelimenin tam anlamıyla ‘şimdi’den hareket ederek, olan bitenlerle bir nevi boğuşmaktadır ve mevcut toplumsal ilişkileri şimdi olanlar üzerinden analiz ederek anlamaya çabalamaktadır. Çalışma boyunca geleceğe yönelik olarak söylenmiş bir takım cümleler olsa da, bu cümlelerin sayısının son derece kısıtlı olduğu ve analizin hareket noktasının mevcut dünyanın mevcut verileri olduğu görülebilecektir. Bunun en somut örneği, şimdinin koşullarına en açık odaklanılan bölüm olan *İş Günü* bölümüdür. Nitekim Fransızca konuşulan dünyanın önde gelen Hegel araştırmacılarından olan ve varoluşçu bir temelden hareket eden Jean Hyppolite (1907-1968) *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar* kitabında bu bağlamda iddia edilen argümanla benzeri doğrultudaki şöylesi bir vurguyu ön plana çıkarmaktadır: *“Bu formülde [‘şimdi’ nin öne çıkarılmasında-ZD], akla daha şimdiden Hegel’in gelecekteki öğrencisi Karl Marx’ın devrimci gerçekçiliğini getiren bir vurgu bulunmaktadır.”* (Hyppolite, 2010: 84). [Vurgu benim -ZD]

*umutların ve korkuların nesnesidir; umutlar ve korkularsa tarih değildir.” (Collingwood, 2013: 166-167).*

Collingwood’un vurgulamak istediği nokta, somut bir olgu olarak şimdi kavramının tarihteki belirleyici olan özelliğine yöneliktir. Şimdi her ne kadar bir zamansal nokta olarak bitmişliğe, hatta nerdeyse bir donmuşluğa işaret ediyor gibi görünse de, bununla birlikte aynı zamanda onun içerisinde ilerlemenin, donmuşluğun aksine canlılığın ve gelecek denilen olmamış anlar bütününe de çeşitli biçimleriyle nüveleri de mevcuttur. Felsefe tarihindeki ünlü meşe palamudu örneğinde olduğu gibi, palamudun tohumunda bir ağaç olma potansiyeli bulunduğu gibi, bir ‘tohum’ olarak kabul edilirse şimdi kavramında da, bir ‘ağaç’ olarak geleceğin izleri bulunmaktadır diyebiliriz.

Ayrıca belirtmek gerekir ki ‘şimdi’ kavramı Hegel’in diyalektik sistemi içerisinde de yeri olan bir kavramdır. Hem geçmişin özlü bir içeriği olarak hem de geleceğin başlangıç noktası olarak çeşitli durum ve olanakların kesişimi durumundadır bu kavram. Almanca konuşulan felsefe dünyasının geleneğinin takipçisi olan ve özgün katkılarıyla felsefe tarihi açısından etkili bir filozof olan Georg Lukács’a (1885-1971) göre *şimdi* kavramının içeriğinde diyalektik ve ontoloji arasındaki esaslı bir ilişki vardır:

*“...şimdi, gerçek bir varlıkbilimsel [ontolojik] temeli ancak geçmişle gelecek arasında bir köprü olarak kazanabilir; ama eğer şimdi, diyalektiğin içsel olanakların gerçekleşmesiyle o zaman bu sürecin, kendi gerçekleşmesinin bir sonucu olarak kendi gerçekleşmesinde bir son bulması ve şimdiye dek gerçekliğin varlıkbilimsel motoru olan şeyin yaradılışsal zenginleşmeye yönelik özel ileri hareketini terk etmesi ve yalnızca bir kendini yeniden üretme hareketi haline gelmesi gerekir.” (Lukacs, 2013: 28).*

Bu diyalektik ilişkiyle birlikte, ‘geçmiş – şimdi – gelecek’ kavramları arasındaki ilişkinin ne’liğin netleştiğini söyleyebiliriz gibi görünmektedir. Bu noktaya Jameson şöylesi bir kısa ancak özlü bir vurguyla işaret etmektedir: *“Gelecek zaten şimdiki zamanda mevcuttur: şimdi zaten içkin bir şekilde, olması ‘gereken’ gelecektir.” (Jameson, 2016: 88).* Şimdi kavramı bütün bu

potansiyelleri içerisinde barındırması itibarıyla kurucu işlevdedir. Nitekim tarihçi Eric Hobsbawm da “*Biz tarih disiplininin büyük kısmında, geçmişine esas olarak şimdinin kalıbı gözüyle bakan toplumlar ve topluluklarla ilgileniriz.*” (Hobsbawm, 2001: 18) diyerek bu kavramın çeşitli farklı alanlarda, ama esas itibarıyla benzeri kullanım biçim ve anlamlarıyla karşılaşılabileceğini göstermektedir.

Joachim Ritter (1903-1974) *Hegel und die französische Revolution / Hegel ve Fransız Devrimi* kitabında şimdi kavramının merkeziliğine yönelik olarak şunları yazmaktadır:

“*Şimdiki zamanı metafiziksel açıdan, varlığın (tözün) şimdiki zamanı olarak kastetmektedir; o şimdiki zamanda oluşmakta ve aynı şekilde ona ait şimdiki zamanda, yani şu anda geçip gitmektedir. [...] Ancak Hegel, felsefi düşünceyle zaman düşüncesini eşitlerken, metafizik bir kavram olan şimdiki zamanın ötesine de geçmektedir; o, varlığın şimdiki zamanının, şimdiki zamanın çağında nasıl keşfedileceğini ve yine onun hakikat olarak nasıl kavranacağını soruyordu.*” (Ritter, 1957: 13 / Holz, 2016: 87)

Görüldüğü gibi *şimdi* kavramı Hegel’in genel olarak tarihsel düşünüş biçiminde merkezi bir konumda durmaktadır ve onun bakış açısını belirleyen kavramlar arasında üst sıralarda gelmektedir. Özgün kullanım biçimi içerisinde “*şimdi*” kavramı, hem geçmişin yoğunlaşmış bir biçimde izlerini taşıması bakımından, hem şu an mevcut bir şekilde var olması itibarıyla, hem de henüz olmayan, ancak olacak olan bir dünyanın izlerini en azından *nüve* olarak taşıyor olması özelliği ile birlikte farklı düzeylerde durumlara işaret etmekte ve potansiyeller içermektedir. Bu potansiyellerin arasında bir özgürlük potansiyeli de olduğu, çünkü geleceğin şekillenmesinin şimdi noktasından hareket etmesinin buna zemin hazırladığını söyleyebiliriz. Şimdi ve özgürlük kavramları gerçekçi bir tarihsel yaklaşımın merkezindeki iki birbiriyle ilişkisellik içerisindeki kavramlardır. Bu noktadan sonra çalışmanın 3.bölümü olan “İlerleme” kavramına odaklanmaya çalışacağız.

## 3.BÖLÜM

### İLERLEME KAVRAMI

*“Rus çarı I.Nikola'nın [1796-1855 ] 'ilerleme' kelimesini yasakladığı söylenir: Şu sıralarda Batı Avrupa, hatta Birleşik Devletler'in filozofları ve tarihçileri gecikerek de olsa, onunla aynı kaniya gelmişlerdir.”*

(E.H.Carr, *Tarih Nedir?*)

*“İlerleme bir tür gereksizlik değildir.” (Hegel, Mantık Bilim)*

\*

#### 3.1. İlerleme Kavramının Ortaya Çıkışı ve Hegel'de İlerleme Fikri

İlerleme kavramının tarihiyle onun etrafında yapılmakta olan tartışmaların tarihinin hemen hemen aynı olduğu söylenebilir. Kökeni en az kavramın kendi tarihi kadar eski olmakla birlikte –Çarlık örneğinde de görüldüğü üzere- en azından 2.Dünya Savaşı'nın büyük yıkımından sonra (1945) daha yoğun bir biçimde olmak üzere, neredeyse kesin bir biçimde uzak durulması gereken lanetli bir kavram durumuna düşen/düşürülen 'ilerleme' kavramı (Alm: *der Progress* ya da *der Fortschritt*; İng: *Progress*), yukarıdaki kısa alıntıda E.H.Carr'ın da vurguladığı gibi, ya fiilen yasaklanan ya da sakınılması adeta zorunlulukla eş düzeyde olan bir konuma itilmiştir.

Bu uzun süreç içerisinde ilerleme kavramının kullanımının son derece çarpıtılmış, pejoratif, yüzeysellikte kalan, gündelik bir jargonunun sınırlılığında kalınarak ele alınışı, neredeyse genel olarak kabul görmüş bir durum ve norm haline gelmiştir. Sözelimi ilerleme'ye değinme, bu konuyu ele alma iddiasında olan herhangi bir metinde “*Tarihte ilerleme vardır', ifadesi ile anlatılmak istenen şey, tarihsel her olayın bir kezlik oluşu ve bu olaylar sürekliliğin birbiri ardı sıra çizgisel olarak geleceğe doğru akıyor olmasıdır.*”

(Aysevener ve Barutca, 2003: 31) kıvamındaki cümleleri görmek olağandır ve bunun gibi cümleler kavrama ilişkin olarak neredeyse ana akım konumdaki ‘gerçeklik’ durumuna gelmiştir ve bu türden kesin hüküm bildiren ifadelerden sonra, ilerlemenin ne olduğu, nasıl ortaya çıktığı, özü itibarıyla neyi kastetmekte olduğu gibi belirleyici önemdeki noktalar, ilk olarak silikleşmiş, sonra ise asliliğin aksine hiç gündeme gelmeyen tali bir konuma düşmüştür.

Bu noktadan itibaren de *ilerleme* kavramının neden böyle olduğu, örneğin “çizgisellik” vurgusunun nereden kaynaklanmakta olduğu, bu oldukça iddialı ve güçlü işaret etmeye hangi kaynaklardan beslenerek böylesi kesin bir çıkarımla varıldığı gibi hayati derecedeki konular belirsizlik içerisinde kalmaktadır. Tam olarak bu ‘ana akımlaşarak unutulma/içeriksel cılızlaşma’ ya da eski bir tabirle söylersek, herkes tarafından ‘bilinen’ ama esas itibarıyla yanlış olan şeylere vurgu yapan *galat-ı meşhur* denilebilecek nedenden ötürü, ilk olarak *ilerleme* kavramının ortaya çıkış tarihine, sonra ise bununla doğrudan ilişkisi içerisinde Hegel’in sisteminde (özellikle *Mantık Bilimi*’nde ve *Tarih Felsefesi*’nde) ilerleme kavramının açıklamasına iki alt başlık altında bakarak odaklanmaya çalışacağız.

Hegel’in sisteminde kavramın özgün konumuna geçmeden önce ise, önceki bölümlerde de ilgili yerlerde ilkesel olarak yapmaya çalıştığımız gibi, herhangi bir kavrama ilişkin olarak bir tanıma ulaşabilmek birincil amacıyla, kısa da olsa etimolojik bir köken araştırmasına girişmek, kavramı ayırtırmak, tanımını da adeta kendiliğinden ortaya çıkartacaktır.

### 3.1.1.Kavramın Oluşum ve Gelişim Tarihi

Doğrudan ilgili olduğumuz *ilerleme* kavramı Batı dillerinde genellikle ‘progress’ kökenli olarak çeşitli küçük farklılaşmalarla karşılanmaktadır. *The Dictionary of Untranslatables* felsefe sözlüğüne göre *progress* kavramının kökeninde Latince “*ileri doğru yürümek*” anlamındaki ‘*progressus*’ kavramı vardır. Doğrudan anlamıyla ‘ilerleme’ kısaca ileriye doğru yürümek demektir. Almanca ve genel olarak Germanik diller, her ne kadar dil(ler)in tarihsel gelişimi itibarıyla Latin kökenli dil grubundan farklı olsalar da, ilerleme kavramı için kullanılan iki ana kavramdan biri olan ‘*Fortschritt*’ kavramı da – adım anlamındaki ‘*schritt*’in açık belirginliğinde- bununla tam olarak aynı anlama gelmektedir, aynı fiile ve onunla bağlantılı eyleme işaret edilmektedir (Cassin, Apter vd., 2014: 858). O halde kavramın kökenine dair yapılan kısa bir soruşturmaya adeta kendiliğinden ortaya çıkan tanıma göre *ilerleme*, ilk olarak basit anlamıyla ileriye doğru adım atmak, ileriye doğru yürümek anlamlarına gelmektedir denilebilir. Bir yürüyüşte bir başlangıç noktası, yürüyüşün süresi ve nihayetinde de bir varış noktasının mantıksal olarak olması gerektiği zorunluluğu, ilerleme kavramının içeriğine ilişkin de iyi bir metaforik bağlantı kurabilmemizi kolaylaştırmaktadır.

Nitekim kavram tarihçiliği denildiği zaman akla ilk gelen isimlerden biri olan Reinhart Koselleck (1923-2006) *İlerleme* kitabının Giriş bölümünde bu minvalde şöyle demektedir: "... '*ilerleme*', *uzamsal olarak şurdayı ve burdayı, zamansal olarak şimdiyi, sonrayı ve önceyi birbirine bağlayan bir bağlantı şartıdır.*" (Koselleck, 2007: 19-20). Bu kısa tarife göre baktığımızda, önceki ilgili bölümde ele alınan ‘şimdi’ kavramıyla ‘ilerleme’ kavramı arasındaki benzerlik de görülebilecektir. Koselleck’in de kitabında işaret ettiği ve yöntemsel olarak takip ettiği tarihsellik noktasında olduğu gibi, çalışmamızın bu bölümünde ilerleme kavramının gelişim ve oluşum tarihine odaklanalım.

İlerleme kavramının oluşum ve gelişim tarihi konusunda çeşitli anlaşmazlık noktaları olsa da, Antik Yunan ve Roma düşünce dünyasında – bugün kullandığımız modern anlamında olmasa bile- bu kavramın erken dönem için nüvelerinin görülebileceği konusunda anlaşmazlıkların aksine

genel bir uzlaşma var gibi görünmektedir. Yunancada gelişme, büyüme, ilerleme gibi anlamlara gelen ‘epididonai’, ‘prokoptein’, ‘epidosis’ ve ‘prokope’ benzeri çeşitli farklı kavramlar olsa da, ‘prokope’ kavramı üzerinden Roma düşünce dünyasına Cicero tarafından yapılan çeviriyle "progressus" ya da "progressio" şeklinde aktarılmaktadır (Meier, 2007: 23) ve bu aktarımın sonucu olarak bugün Batı dillerinde kullanılmakta olan ‘progress’ kökenli kavramların ilk oluşumu karşımıza çıkmaktadır. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, Antik Yunan dünyasındaki ‘ilerleme’ kavramı, bugün kullanılan kavramdan yapısal olarak temel farklılıklar içermektedir. İlerleme, Antik Yunan’da mevcut olandan bir farklılığa işaret etse de, *iyi* ya da *kötü* kavramlardan bağımsız olarak, değişim ya da değişiklik olarak algılanmıştır. Bir ileriye doğru gidiş fikri bildiğimiz modern anlamda yoktur. Zaten Antik Yunan düşünce dünyası içerisinde genel olarak kabul gören şey, dönem için ideal olan hareket tarzının bir döngüsellik ve özellikle de bir dairesellik olduğunu da bu minvalde tekrar anımsamak isabetli olacaktır. Bununla birlikte yine de dönem içerisinde istisna örnekler olarak Herakleitos’un ve Aristoteles’in yaklaşım tarzlarının mevcut olduğunu da belirtmek gerekmektedir. Herakleitos’un değişim, gelişme ve dönüşüm gibi kavramlar üzerinden şekillenen ilerleme için özgün yanları alan için belirleyici olmuştur. Aristoteles her ne kadar ilk bakışta genel olarak bilindiği üzere dairesel hareketin ideallğine (ilerleme bağlamında da) işaret ediyor gibi görünse de, onda yalnızca bir döngünün sınırlarının içinde kalınarak kavranması pek mümkün olmayacak olan bir değişim ve ilerleme fikrinin de bulunduğunu söyleyebiliriz.

Aristoteles’e göre değişim için çeşitli unsurların bir araya gelmesi gerekmektedir, bunların dolayısıyla değişim imkânı ortaya çıkacaktır: "*Değişmenin gerektirdiği unsurlar, hareketi meydana getiren şey, hareket eden şey, hareket edilen zaman, kendisinden hareket edilen şey ve kendisine doğru hareket edilen şeydir*" ve aynı zamanda hareket denilen şey, bir nüve, bir potansiyel olarak var olanın (bilkuvve), somut olarak ortaya çıkması (bilfiil) durumuna işaret etmektedir (Ross, 2011: 137). Ross’un aktarımına göre Aristoteles açısından değişim denilen kategori dört temel alt başlıkta ele alınmaktadır. Bunlar: i) bir pozitif terimden başka bir pozitif terime doğru



(karşıtına); ii) bir pozitif terimden tam tam tersi durumunda olan çelişğine doğru; iii) bir negatif terimden onun tersi durumundaki çelişğine; iv) bir negatif terimden negatif terime doğru bir hareket halinde olabilecek çeşitliliktedir (Ross, 2011: 138). Gördüğümüz gibi burada bir dairesellik durumu doğrudan yoktur ve hareket üzerinden bir gelişim teorisi ortaya konmaktadır. Değişim ve gelişim kavramları onun sisteminde bir anlamıyla 'ilerleme' kavramına denk geldiğini söyleyebileceğimiz bir özgün içeriğe sahiptir. Aristoteles'e göre değişim kendi içinde farklılıklar taşımakta ve oluş bakımından, nitelik bakımından ve büyüklükçe değişme olarak ayrılmaktadır ve değişim kategorisi bu farklılıklarla birlikte ele alınır (Ross, 2011: 161). Kısaca, Aristoteles de döneminin düşünsel ikliminin bir ürünü olsa da, ana akım dairesellik fikrinden içeriksel olarak farklılıklar göstermekte ve gelişim teorisiyle döneminin özgün bir filozofu olarak durmaktadır. Ortaya koyduğu ilerleme teorisi, çeşitli biçimleriyle modern ilerleme fikrine de esin kaynağı olmuştur.

Antik Yunan döneminde ilerleme kavramının modern içeriğine yakın bir içeriğin oluşmamış olduğu gibi bir durum görünse de, özgün bir (başka) istisna olarak Antik Yunan'da Ksenophanes'in (MÖ 500 dolayları) hangi bağlamın içerisinde ve de neye istinaden olduğu tam olarak bilinmeyen şu cümlesi, fikir olarak değişim ve ilerleme arasında, her ikisini de kapsamakta olan bir genel düşüncenin o dönemde de olduğunu göstermektedir diyebiliriz: "*Gerçekten de Tanrılar başlangıçta ölümlülere her şeyi açıklamamışlardır, aksine zamanla ölümlüler arayarak daha iyiyi bulacaklardır.*" (Meier, 2007: 24). Görüldüğü gibi burada işaret edilerek vurgulanan 'daha iyi' fikri, o an itibarıyla mevcut olan duruma göre bir farklılığa, daha da ötesi –dile getirenin amaç ve niyetinden de bağımsız olarak- 'daha' sözcüğünde potansiyel biçimde saklı olan bir ilerleme durumuna işaret etmektedir. Bu çağın insanları tarafından idrakinde olunmayan bir şey olsa bile, o çağ üzerine yapılan sonraki çalışmalarda, bu ifadeye bakarak bir ilerleme fikrinin olduğunu söylemek, yöntemsel açıdan çok yanlış bir tespit olmayacaktır gibi görünmektedir. Aynı zamanda 'eski' ve 'yeni' arasındaki çatışmalı durumlarda da, doğrudan işaret

edilmese de alt metin olarak ilerleme kavramının kendisi, ‘yeni’nin içinde en azından sezilmektedir diyebiliriz.

Yunan dünyasından sonra ise Roma düşünce dünyasında kavramın izlerini görmek mümkündür. Örneğin Ercan Salgar’ın da işaret ettiği gibi “*Lucretius’un [MÖ 95-MÖ 55] ilerleme fikrine yönelik düşünceleri On The Nature of Thing (Nesnelerin Doğası Üzerine) adlı eserinin beşinci cildinde detaylı olarak irdelenmiştir.*” (Salgar, 2015: 314). Lucretius’un kavramın gelişim tarihi açısından katkısı önemlidir. Bu bağlamda, Salgar’ın aktarımına göre:

*"Lucretius On the Nature of Thing (Nesnelerin Doğası Üzerine) adlı eserinde insanlığın kültürel ilerlemesini betimlemiştir. Bu eserde insanlığın ilkel yaşamdan medeni yaşama geçerken göstermiş olduğu bütün faaliyetler ‘ilerleme’ (progreidents) olarak belirtilmiştir. Örneğin ateşin keşfedilmesi, yiyecek ve giyecek için çeşitli araç ve gereçlerin yapılması, evlerin yapılması, toplumsal kuralların oluşturulması, çeşitli sanatların geliştirilmesi... vb. gibi çalışmalar Lucretius için ilerleme (progreidents) olarak tanımlanmıştır.*

*Lucretius’un bu ifadelerle, ‘ilerleme’ (progreidents) kavramını insanın varlığını ayakta tutmak ve geliştirmek için elde ettiği bütün araç-gereç ve bilgilerle özdeşleştirdiğini görmekteyiz."* (Salgar, 2015: 315).

İlerleme Roma dünyasında *prokope* kavramında karşılığını bulmakta ve bireysel bir düzlemde kişinin ahlaki olarak mükemmelleşmesi halini kastetmektedir. Vurgulanması gereken önemli bir diğer nokta ise, dönemi itibarıyla genellikle bir dünya egemenliği olarak algılanan ilerleme kavramı Roma dünyasında bir farklılık göstermektedir. Roma’da ilerleme ile anlaşılmakta olan şey aynı zamanda bir *barış* halidir, ilerleme kavramı Roma’da, hem öncüllerinden hem de çağdaşlarından özsel olarak ayrışarak, barış olarak algılanmaktadır. Bu bağlamda Avustralyalı arkeolog ve tarihçi Gordon Childe (1892-1957) Roma’daki bu barış fikrinin genelleşmesi ve oluşan toplumsal refah dönemi arasında doğrudan bir ilişki görür. Childe’a göre “*Her şeyden önemlisi barış getirdiler; bu büyük birlik iki yüz elli yıla*

*yakın bir süre, o zamana kadar böylesine geniş bir ülkede hiç görülmemiş bir iç barış içinde yaşadı. (...) Barışın kısa dönemde sağladığı sonuç, bir refah canlanması ve hiç değilse yeni Batı eyaletlerinde bir nüfus artışı oldu.”* (Childe, 2009: 275). Roma’daki biçimiyle ilerleme ve barış birbirlerini tamamlayıcı olmuşlardır. Bunun yanı sıra Erasmus, Hobbes ve Kant gibi filozoflarda göreceğimiz “ebedi barış” fikrinin dinsel bir çerçeveye de olsa ilk izi yine ilerleme bağlamında Roma dünyasında görülmektedir: Lactantius’un (240-320) aktarımına göre, Tanrı yeryüzünde ebedi barışı sağlayacaktır denilmektedir. (Meier, 2007: 34-35). Bu her iki vurgu da kavramın gelişim tarihi ve içeriğinin oluşması sürecinde önemli bir fark, belirgin bir vurgu noktalarıdır.

Bu noktadan sonra ise oldukça uzun bir dönem, dünyevi düzlemde kalınarak ilerleme kavramı etrafında yapılan tartışmaların kısıtlılığı görülmektedir. Bu uzun dönem boyunca ilerleme kavramı ve fikri dinsel bir çerçevenin içerisinde kalınarak işlenmektedir. Geç Rönesans ve erken modern dönem ile birlikte ise ilerleme tartışmaları tekrar, bu kez öncekilerden farklılıklar göstererek başlamaktadır. İlk olarak doğa bilimleri alanında Kepler, Galileo, Newton gibi bilim insanları tarafından gösterilen somut başarılar, bilimsel gelişmeler ve elde edilen buluşlar sayesinde, pratik olarak bir yeni durumla birlikte ilerleme kavramına duyulan güvende belli bir artış sağlanmıştır. Kavram artık modern çağda doğa bilimlerinin de güçlü katkıları ve dolayısıyla birlikte kendini daha kesin bir biçimde, gözle görülebilir şeyler üzerinden kurmuştur diyebiliriz. Bu nokta da ilerlemenin hem oluşum hem de gelişim seyri açısından kritik bir önemdedir.

Aydınlanma Çağı’nın belirgin vurguları ile birlikte ise, kavramın oluşumu ve gelişimi açısından bir dönüm noktasına eriştiği görülmektedir. Ahmet Cevizci’nin *Felsefe Sözlüğü*’ne göre ilerleme kavramı:

*“...bütünüyle modern bir ideal olup, ilk kez olarak Fransız Aydınlanmasında somutlaşmış ve Turgot tarafından ifade edilmiştir. Evrensel bir tarih kurgusuna sahip bu düşünce bütün insani düşünüm, başarı ve kazanımların bilimdeki gelişmelere, bilimsel bilginin birikimine bağlı olarak ilerleyeceği inancına dayanır.”* (Cevizci, 2005: 904)

Herder ve Kant gibi Klasik Alman Felsefesi geleneğinin filozofları için ilerleme kavramı temel bir konumda durmaktadır. Sözelimi Herder için ilerleme, önceki ilgili bölümde de değindiğimiz gibi, hümanite kavramı üzerinden şekillenmektedir ve bir bütün olarak insanlığın hümaniteye doğru ilerlemesi durumuna işaret edilmektedir. Cengiz İskender Özkan'a göre de, Herder için “...bütün tarihin ilerlemesine bakıldığında tek dayanak noktası bir erek olarak hümanitedir ve Aydınlanma çağının da ortaya koyduğu değer ve ilkeler hümaniteye giden bu süreçte yalnızca bir aşamadır.” (Özkan, 2010: 78). Hakeza Kant için de ilerleme kavramı tarih felsefesi sistemi içerisinde kendine has bir yerde bulunmaktadır ve onun bu kavramı en geç 1775 gibi bir tarihte kullandığı da bilinmektedir (Koselleck, 2007: 62).

‘Aydınlanma Nedir?’ makalesinde ilerleme bahsi doğrudan konu edinilmiyor gibi görünse de öz itibarıyla bir ergin olmama hali gönderisi vardır bu metinde. Bu ergin olmama halinden başlamak kaydıyla ergin olmaya doğru gidişin kendisi, bireysel bir düzlemde bile olsa, bir ilerleme tarifidir denilebilir gibi görünmektedir. Aynı zamanda ‘aklını kullanmaya cesaret et!’ tonundaki mottolaşmış ünlü kalıp cümlede de böylesi bir ilerleme damarının olduğunu söyleyebiliriz. Koselleck’in işaret ettiği gibi Kant açısından, mevcut durumdan farklı olarak daha iyi olan bir şeye doğru olan ilerleme, doğal bir kendiliğindeki formunda duran bir şey ya da insanlara doğa tarafından lütfedilerek verilen bir hediye veya tanrısal bir plandan farklı bir şeydir. Kant’a göre ilerleme bunlardan ziyade insana, ebediyen verilmiş bir görevdir (Koselleck, 2007: 64).

Kant tarafından bir doğal durumdaki nesnenin ele geçirilmesi, ona nüfuz edilmesi ya da Tanrı tarafından verilen bir şey olma iddiasından ve Tanrı’nın buyruklarına uygun bir hareket etme tarzından bağımsız bir yapıda ele alınmaya başlanan ilerleme kavramı, bu noktadan itibaren yapısal tematik bir sıçramayla farklılaşmaktadır denilebilir. 18.yüzyıl sonu itibarıyla artık kavram tam anlamıyla yeryüzüne inerek, dünyevi alanın insani sınırları içerisinde kalınarak, dünyevi yapısıyla, tür olarak insan tarafından şekillendirilen özgün yeni yapısıyla ele alınmaktadır. Bu yeni yaklaşım biçimindeki dünyevileşme ve

şeklinin insanlar tarafından verilmesi durumu bir sekülerleşme girişimi olarak da açıklanması mümkün (Koselleck, 2007: 67) olan bir yeniliktir. Denilebilir ki bu çabanın istikametinde kavram artık tam olarak dünyevidir, sınırları bu dünyadadır ve bu yapısı itibarıyla artık *sekülerleşmiş* bir formdadır. İlerleme ile işaret edilen asli şey bu dünyanın dünyevi sınırlarındadır.

Mükemmelleşme kavramı üzerinden –ki bu kavramı Hegel’in ilerlemeyi ele alışı bağlamında tekrar göreceğiz ve de ele alacağız- ilerleme fikrinin Hegel’e doğru seyri de yaklaşık olarak bu noktadan itibaren başlamaktadır. Zira bu vurgu Hegel’in ilerleme ve gelişim kavramı üzerine olan metinlerinde bir biçimiyle karşımıza çıkmaktadır. Herder ve Kant’ın dolayısıyla, Hegel ile birlikte ilerleme kavramı aklın ilkelerinin istikametinde bir *süreç* olarak ele alınmakta (Koselleck, 2007: 93 ve Özkan, 2010: 81), belirlenmiş çeşitli yeni hedeflerle birlikte, tarihin gerçekleşmesi ile eş zamanlı olarak düşünülmektedir. Böylece tarih ve ilerleme kavramları da neredeyse iç içe geçerek, yeni bir sosyal bilimsel kesişim alanı oluşturmuşlardır. Carr’a göre bu yeni durumda: *“Tarih, insanın yeryüzündeki konumunun yetkinleştirilmesi hedefine doğru ilerleme haline gelmiştir.”* (Carr, 2011: 171).

Hegel açısından ilerleme özgürlük (ve akıl) kavramıyla olan yakın ilişkisi içerisinde daha iyi anlaşılabilir. Zira iyi bilindiği gibi, o ilerlemeden ne mekanik ne de çizgisel bir şeyi anlamaktadır, tam aksine ilerleme özgürlük bilincindeki bir ilerlemeden (Hegel, 2015: 32), özgürlüğün toplumsal alan içerisinde genişleyerek genele dair olmasından başka bir şey değildir. Hakeza *Tarih Felsefesi*’ndeki ilerleme seyrine baktığımız zaman da, gerek Çin’den İslam’ın ortaya çıkış dönemine; Hindistan ve İran’dan Yunan ve Roma dünyasına değin farklılıklarıyla devam eden ilerlemenin bir çizgi şeklinde olma durumundan daha çok, farklı zamansallıklarda ve farklı coğrafyalarda izi sürülen, çeşitli yükselme ve çöküş anlarıyla örneklendirildiğini, zaman zaman kopuşlarla beslendiği ve mekanik bir tasvirin yapılmadığını görmekteyiz diyebiliriz. Hegel bağlamında ilerleme fikri ile sıklıkla kullanılan çizgisel ilerleme arasında herhangi bir ilişki yoktur gibi görünmektedir.

Her nerede olursa olsun, değişim ve ilerleme kategorileri oluşmakta olan yeni bir duruma işaret ederek bir doğumun izlerini taşımaktadırlar. Donup

kalmış bir toplumsal ilişkiler ağının içerisinde yenilikten ya da ilerleme kavramından bahsetmek oldukça zordur, Hegel gelişim ve ilerleme kavramlarını ele alırken, mevcut toplumsal yapı içerisindeki katılmış ilişkilere de bakarak, geriye doğru giden bir tarihsel okuma seyrini de takip etmektedir.

Sonuç olarak, Herder, Kant ve Hegel üzerinden giderek gördüğümüz gibi, ayrıca 1.3.1.'de genel hatlarıyla ele aldığımız Klasik Alman Felsefesi geleneği filozoflarının çalışmalarının ortaklaştığı kavramlardan bir tanesi de ilerleme kavramı olmuştur diyebiliriz. Onların bu kavramı kullanıyor olmaları yaşadıkları ortak bir felsefi kaygıdan ve amaçtan kaynaklanmaktadır. Sever Işık "*Akideden Mite: Antikite'den 20. Yüzyıla İlerleme Kavramı*" başlıklı makalesine "*...ilerleme idesi varsayılmaksızın ve merkeze alınmaksızın modern zihnin işleyişi tasavvur edilemeyeceği gibi modern düşünceden de bahsetmek epey zordur.*" (Işık, 2018: 1) tespitiyle başlayarak modern düşünce ve felsefe ile ilerleme kavramı arasındaki direkt ilişkiye isabetli bir biçimde vurgu yapmaktadır. İşte geleneğin filozofları, aynı zamanda her biri modern dönemin de Aydınlanma filozofları da olarak, modern düşüncenin ve modern felsefenin temel bir kavramı olarak ilerleme kavramını işleyerek canlandırmışlar ve kavrama neredeyse bugün kullanılan anlamı kazandırmışlardır diyebiliriz. Koselleck'in vurguladığı gibi, ilerleme herhangi bir alanın sınırlılığında kalmayarak içeriğini genişletmiş ve böylece genel bir insanlık hedefinin asli kavramı durumuna gelmiştir diyebiliriz: "*...ilerlemenin öznesi evrenselleştirilmiştir ve ilerleme artık sanat, bilim, teknik gibi sınırlı alanlara ilişkin olmaktan çıkmıştır.*" (Koselleck, 2007: 72).

Şimdi Hegel'in sisteminde ilerleme ve gelişim gibi kavramları daha iyi anlayabilmek ve kavrayabilmek amacıyla, 3.1.2.'de kavrama dair teorik bir arka plan oluşturabilmek için *Mantık Bilim*'de bu iki kavramın izini, 3.1.3.'te ise pratik bir uygulama alanı olarak *Tarih Felsefesi*'nde izini sürerek konuya devam edelim.

### 3.1.2. Teorik Arka Plan: *Mantık Bilim*'de İlerleme Kuramı

*“Doğasına ait olan olumsuzluktan dolayı her şey tam zıttı ile bağlantılıdır. Gerçekten ne ise, o olmak için, olmadığı olmak zorundadır.”*<sup>70</sup>  
(Herbert Marcuse, *Akıl ve Devrim*)

\*

1812 ve 1816 yıllarında iki cilt/kitap olarak yayınlanan Hegel'in *Mantık Bilim*'i<sup>71</sup>onun Nürnberg döneminde yayınladığı, felsefi sisteminin merkezi kitaplarından biridir. Hegel'in *Mantık Bilim*'ine ilişkin Herbert Marcuse *Akıl ve Devrim*'de *“Hegel'in mantığında geleneksel kategorilerin içerikleri bütünüyle tersine çevrilir.”* (Marcuse, 2013: 93) demektedir. Zira Hegel'in sisteminde alanın kendisi ve kavramları bilinen anlamlarından başka bir içerikte kullanılmakta, geleneksel mantığın bilindik kodları böylece bir anlamda alt üst edilmektedir. Terry Pinkard da Hegel'in *Mantık* çalışmasının kuramsal önemini vurgulamak amacıyla şöyle demektedir: *“Mantık Hegel'de, doğa, sosyal yaşam, sanat, din, felsefe ve tarihte modern yaşamın imkânlarının izini sürebileceği, öbür bütün düşüncelerini geliştirebileceği bir zemin sağlar.”* (Pinkard, 2012: 337). Bu arka plan ve bağlam ile birlikte, Vladimir Lenin (1870-1924) *Mantık* yayımlandıktan (yaklaşık olarak) yüz yıl sonra bir aforizma olarak *Felsefe Defterleri*'nde Hegel'in *Mantık*'ı hakkında şöyle yazıyordu: *“Hegel'in Mantık'ını tam olarak anlamadan, Marx'ın Kapital'ini, özellikle birinci bölümünü, tam olarak anlamak imkânsızdır. Sonuç olarak, yarım yüzyıl sonra, hiçbir Marksist Marx'ı anlamadı.”* (Lenin, 1976: 180). Lenin bu oldukça

---

<sup>70</sup>Marcuse'nin *Akıl ve Devrim*'de *Mantık Bilim*'e odaklanan bölümdeki özgün cümlesi şöyledir: *“By virtue of the negativity that belongs to its nature each thing is linked with its opposite. To be what it really is it must become what it is not.”* (Marcuse, 1986: 124).

<sup>71</sup>Hegel'in Almanca yirmi ciltteki eserlerinin (Suhrkamp) 5.ve.6.cildi *Mantık Bilim*'in birinci ve ikinci olarak Suhrkamp Verlag tarafından yayınlanmıştır. Almanca özgün metne işaret edildiğinde 'Hegel 1986b' *Mantık Bilim* birinci kitaba -5.cilt-, 'Hegel 2003' ise *Mantık Bilim* ikinci kitaba -6.cilt- işaret etmektedir. Aziz Yardımlı tarafından yapılan Türkçeye çevirisine başvurulduğu zamanlarda ise tek kitap olarak yayınlanan 'Hegel 2014' biçiminde atıf kullanılacaktır.

iddialı aforizma ile *Mantık*'ın bir bütün olarak yöntemsel alan için yaptığı katkıya ve *Das Kapital*'de pratik bir şekilde uygulanış biçimine işaret etmekteydi.

Hegel'in *Mantık* çalışması gerçekten de alanın geleneksel yaklaşımlarından, ana akım mantık öğretilerinden esastan büyük bir farklılık göstermektedir. Hegel'in *Mantık* çalışması, Descartes'ın *Meditasyonlar*'ıyla başlayan ve Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi / Kritik der reinen Vernunft* ile devam eden modern mantık kuramının bir üst uğrağını oluşturur. Tam olarak bu noktada *Mantık Bilim*'in yakın tarihte bir (İngilizce) çevirisini yapan George di Giovanni kitap için yazdığı uzun giriş yazısında –ki tam olarak altmış iki sayfa!-, kitapta işlenen temaların izini sürmektedir ve Hegel'in erken dönem yazılarına değin giderek, kitabın uzun ortaya çıkış serüvenini ve yapısını anlatmaktadır (Giovanni, 2010: xvi). Tüm bunların ışığında *Mantık* çalışmasının genel hatlarıyla varlığın oluşum ve gelişim sürecine odaklanan, bir anlamıyla 1807 tarihli *Fenomenoloji*'yi tamamlayıcı bir kitap olarak planlanmıştır.

Konumuzla doğrudan ilişkisi içerisinde *Mantık*'ta 'ilerleme' kavramının izini takip etmek nispeten zor gibi görünse de, gelişme, değişim ve çelişki kavramlarının işaret ettikleri asli nokta olarak bir ilerleme fikrinin, bir ilerleme kuramının mevcut olduğunu söylemek de yanlış bir tespit olmayacaktır. Bu bölümün amacı Hegel'in kavramı ele alış tarzının teorik bir arka planını oluşturabilmek için *Mantık*'ta ilerleme'nin izini sürmektir. Bununla birlikte, her ne kadar kavramın izini dolaysızca sürmek zordur denilse de, *Mantık*'ta aynı zamanda “*Der unendliche Progreß / Sonsuz İlerleme*” (Hegel, 1986b: 166) gibi başlıkları görmek de mümkündür.

Hegel'in *Mantık*'ından hareketle ortaya konmaya çalışılan bir *ilerleme kuramının* merkezinde yer alan kavramlardan biri de kuşkusuz hem işlevi hem de içerdiği potansiyellerle birlikte düşündüğümüz zaman etkisi daha iyi anlaşılabilir olan 'çelişki' (*der Widerspruch*) kavramı olacaktır. Geleneksel, ana akım sembolik mantık ilkeleri açısından bir kural olarak kabul edilmeyen bir durum olan çelişki (*çelişmezlik ilkesi*) Hegel'in sisteminde kurucu işlevselliği olan bir duruma işaret eder. Kendi halinde bir varlık, aynı zamanda



bir başkasının olumsuz-varlığı ya da henüz oluşmamış olan potansiyel varlığı olarak durur ve bu haliyle bile olsa o “*kendisinin olmayan başkası dolayısıyla kendisi ile dolayımlandır.*”<sup>72</sup> (Hegel, 2003: 65). Çelişki kavramının varlığın tam olarak diğer-varlıklarla olan ilişkisinin gücüne işaret etmek isteyen Marcuse de, alt bölümün en başına alıntı olarak koyduğumuz kısa ancak alana dair özlü bir içeriği olan cümlesinde, bir varlık ve onun tam zıttı/olumsuzu arasındaki kurucu ontolojik bağlantıyı şöyle görmektedir: “*Doğasına ait olan olumsuzluktan dolayı her şey tam zıttı ile bağlantılıdır. Gerçekten ne ise, o olmak için, olmadığı olmak zorundadır.*” (Marcuse, 1986: 124). Burada *çelişki* kavramı bir kusur ya da mantık sistemi içerisinde bir hatalı işlev olmaktan çok daha öte olarak, ilk olarak ortadaki farkın oluşumunun ve onunla doğrudan ilişkisi içerisinde değişim ve ilerlemenin kaynağı durumundadır. Eğer bir ‘fark’ durumu ortada mevcut olmasaydı, herhangi bir varlık kendisinin tam zıttı ile de herhangi bir etkileşime giremeyecek ve bunun sonucunda bir *kapsayıp aşma* durumu da oluşamayacağı için, herhangi bir yeni durumdan, farklılık halinden bahsetmek de mümkün olmayacaktır. *İlerleme* mevcut durumdan bir farklılaşma haliyse, bunun kaynağındaki besleyici yanın *çelişki* üzerinden açığa çıktığı söylenebilir. Hegel’in kendi cümleleriyle söylersek, yeninin oluşumu için: “*Bir şey yalnızca karşıtı ile birliğinde olarak kapsanarak aşılmış olur.*” (Hegel, 1986b: 114). Bir kapsayıp-aşma durumu için çelişki ve karşıtlık kurucu önemdedir. Enver Orman’ın “*ayrımında özdeşlik ve çoklukta birliktir*” (Orman, 2015: 223) olarak tasvir ettiği durumun bu fark noktasında oluştuğunu söyleyebiliriz.

Bütünleştirici ve yeni bir şeyin ortaya çıkmasını sağlayıcı güce sahip olan bir süreç çelişki kavramıyla birlikte bir ‘*olumsuzlamanın olumsuzlaması [ya da yadsımanın yadsıması] / Negation der Negation*’ (Hegel, 2003: 45) olarak görülmektedir. Böylece olumlu ve olumsuz olarak görülen varlıklar, her biri diğerinde, diğerinin dolayım gücüyle kendini kapsayarak aşabilir. *Mantık*’taki bu bölümlerin, çalışmamızın ‘*Ben*’ bölümünde de gördüğümüz şekliyle, ben ve diğer-ben arasındaki (*Fenomenoloji* merkezli) ilişkiye olan benzerlikleri açıklar

---

<sup>72</sup>*Mantık* 2.ciltteki özgün cümle şöyledir: “...es ist ferner durch das Nichtsein seines Anderen mit sich vermittelt...” (Hegel, 2003: 65).

denilebilir. İki varlık arasındaki bu karşılıklı etkileşim ve ilişki sonucunda ise, Hegel'in özgün ifadesiyle söylersek: “*Çelişki kendini çözer / Der Widerspruch löst sich auf.*” (Hegel, 2003: 67) ve ortaya yeni bir durum çıkmış olur, bunun da bir ilerleme kuramının lokomotif gücü olduğunu söyleyebiliriz.

*Mantık*'ta çelişki kavramıyla doğrudan ilişkili olan bir kavramsallaştırma ise “*etwas / birşey*”dir. *Birşey* denilen kavram, *Mantık* birinci ciltte kısaca şöyle ele alınmaktadır: “*Bir şey basit olan olarak var olan kendiyile olan ilişkisinde ilk olumsuzlamanın olumsuzlamasıdır.*”<sup>73</sup> (Hegel, 1986b: 123). Kevin B. Anderson'a göre ise bir şey hem sonlu bir yapıdadır hem de bir diğer (*Anderes*) varlıklara gönderi yapar işlevdedir: “*Bir şey bir diğer olmamakla kendini oluşturur.*” (Anderson, 2014: 93). Bu iki kavram arasındaki ilişkiye Anderson diyalektik bir ilişki diyor. Giovanni'nin de işaret ettiği gibi Hegel, *Mantık*'ta “diyalektik” kavramını seyrek bir şekilde kullanır; ancak yine de metnin bazı köşe taşı olan yerlerde, diyalektiğin özlü bir aktarımını ve daha fazlası olarak pratik halini görmek mümkündür. (Giovanni, 2010: xxxix). Zira *Mantık*'ın en özlü cümlelerinden biri olan “*Her şey akıştadır, her şey oluştur.*” (Hegel, 2014: 61) örneğinde gördüğümüz gibi, diyalektik kavramı adı anılmadığı zamanlarda bile onun yönteminin içine sinmiş olarak görülmektedir.

*Mantık* çerçevesinde ortaya konan bir ilerleme kuramı çöküş ve yeniden doğuş durumlarını da içerisinde doğal olarak içerir, ki bu tarih düşüncesi bağlamında oldukça önemlidir. *Mantık*'tan hareketle bir toplumsal-tarihsel okumaya girişen Marcuse de bunalım/kriz ve çöküş'ün mevcut varlıklarla olan ilişkisine değinir ve bu durumların dışsal bir takım ‘bozukluklar’ olmaktan çok öte, bir sistemin özünün anlaşılması adına gerekli ölçütler olduğuna vurgu yapar (Marcuse, 2013: 105). Tam olarak yine aynı bağlamın içerisinde, alana dair en temel eleştirilerden biri durumundaki ‘çizgisellik’ noktasına gelir ve kuram içerisinde genel hatlarıyla böyle bir şeyin olmadığını belirtir. Bu aynı zamanda ‘çizgisellik’ fikrinin tam zıt kutbu olarak, çöküşlerin ve yeniden doğuşların varlığın gelişimi ve ilerlemesi adına bir olağan süreç işareti olarak

---

<sup>73</sup>Özgün cümle şöyledir: “*Das Etwas ist die erste Negation der Negation, als einfache seiende Beziehung auf sich.*” (Hegel, 1986b: 123).

da anlaşılabilir. Nitekim Marcuse'ye göre: “*Dünyada düz bir ilerleme diye bir şey yoktur: Her yeni durumun ortaya çıkışı, bir sıçramayı içerir; yeninin doğuşu eskinin ölümüdür.*”<sup>74</sup> (Marcuse, 1986: 141). Bu nokta *Mantık*'la *Tarih Felsefesi* arasındaki tematik bir ortak nokta olarak ilerleme kuramı bağlamında kendini açığa vurur. İşleyiş olarak kendi ‘ömrü’nü tamamlayan her bir özgül durum ya da halk, bir çöküş anından sonra sahneden ayrılır ve yerini bir başka yeni ‘şey’e bırakır: “*Tarih burada sonlanır ve buradan başlar.*” (Hegel, 2016: 235). Bu da her iki temel çalışma arasındaki yöntemsel sürekliliğin ilerleme kavramı çerçevesindeki önemli bir göstergesidir denilebilir.

İlerleme kuramı için merkezi bir konumda olabilecek ve *Mantık*'taki kavramsal kategorilerin hareketiyle bütünlüğü oluşacak yaklaşımda, zorunluluk ve olasılıksallık arasında kurulan ilişki de, özgürleştirici bir takım potansiyeller içermektedir. Var olan bir şeyin oluşumunun sürecini aktarmak, o sürecin ne'liğini ortaya koymak, aynı zamanda ona müdahale edebilmenin imkânını da *defacto* olarak verir. Marcuse'nin bu bağlamda *Mantık*'tan yaptığı bir çıkarıma göre: “*Var olan bir şey zorunlu olarak o olan değildir; o başka bir biçimde de var olabilir.*”<sup>75</sup> (Marcuse, 1986: 150).

Sonuçta Hegel'in *Mantık*'ta teorik olarak ele aldığı işleyiş biçimi *Tarih Felsefesi*'nde pratik örnekler olarak karşımıza çıkmaktadır diyebiliriz. *Mantık* gibi oldukça hacimli bir metne, bir kavrama ilişkin olarak amaçlı bir aramayla yaklaştığımızı ve ihtiyatlı olmanın zorunlu sınırlarında olduğumuzu da anımsamakta fayda vardır. Bu anlamıyla düşündüğümüz zaman ise Hegel için mantığın oluşum ve gelişim ilkeleri tarihsel bir teorik etkinlik olarak da anlaşılabilir, bu yönü itibarıyla da o, gerçek dünyanın somut verileri ile çalışmaktadır. Hegelci bir ilerleme kavramının (ya da kuramının) teorik arka planı için ele almaya çalıştığımız bu bölümden sonra, pratik bir uygulama alanı olarak (kavramın/kuramın) nasıl karşımıza çıktığına bakalım.

---

<sup>74</sup>Marcuse'nin özgün cümleleriyle: “*There is no even progress in the world: The appearance of every new condition involves a leap; the birth of the new is the death of the old.*” (Marcuse, 1986: 141).

<sup>75</sup>Marcuse'nin özgün cümlesi şöyledir: “*That which is is not what it is of necessity; it might exist in some other form as well.*” (Marcuse, 1986: 150).

### 3.1.3. Pratik Bir Uygulama Alanı Olarak *Tarih Felsefesi*'nde İlerleme Kavramı

“Olduğu yerde donup kalmış koşulları, kendi şarkıları  
eşliğinde dans etmeye zorlamalıyız.”

(Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisine Giriş*)

\*

Hegel'in *Tarih Felsefesi* kitabının en başından en sonuna kadar tarihsel seyri ve mantıksal bütünlüğü içerisinde bir ilerleme ve değişim tarihi/öyküsü<sup>76</sup> anlattığını söyleyebiliriz. Değişim(ler)in nerelerde ve nasıl olduğu, detaylı bir tarihsel arka plan, coğrafyasındaki değişiklikler ve tarihsel seyri ana tema olarak kendini göstermektedir. Dünya tarihine, iki belirleyici kavram olan değişim ve ilerleme kavramlarının perspektifleriyle bakarak ve bütünlüklü olarak onu anlayabilme çabası içerisinde, geniş bir coğrafyaya ve uzun tarihsel dönem(ler)e bakmak gerekmektedir. Terry Pinkard'ın vurgusuna göre:

“...Hegel'e göre, dünya tarihinin can alıcı dönemlerini anlamak için, belirli bir özgürlük 'İde'sinin o dönemde nasıl anlaşıldığı ve kendisini nasıl ortadan kaldırdığını; o dönemdeki insanların yaşam tarzlarındaki normların bağlayıcılığını kaybetme noktasına nasıl geldiğini ya da bu normların artık nasıl anlaşılabilir bulunmaya başladığını ve normatif bütüne dair kavrayışımızın, bizi bu bütünü nasıl başka bir şekilde anlamaya ittiğini incelememiz gerekir.” (Pinkard, 2012: 487).

Hegel için tarih felsefesi alanı bir anlamıyla, çeşitli farklı türden görünüşler arz eden toplumsal yapılar içerisinde farklı dönemlerde *özgürlük* kavramının izini sürerek, değişimlerin arkasındaki motifleri aramak çabasıyla eş zamanlı olarak ilerlemektedir. Sözelimi Hegel'in vurgusuyla baktığımızda, Tarihin Çin İmparatorluğu ile başlaması gerekir, çünkü Çin dünyanın diğer

---

<sup>76</sup>Almancada 'die Geschichte' kavramının hem *tarih* hem de *öykü* anlamına geliyor olmasına işaret etmek için '/' şeklindeki ayrımla ikili bir kullanıma gidildi. <https://www.duden.de/rechtschreibung/Geschichte> [Erişim 13.09.2018]

coğrafyalarına bakılıp, çağdaşlarıyla bir mukayese yapıldığı zaman muazzam bir gelişme, somut ilerlemeler ve değişim örneklerini içerisinde barındırmaktadır. Ayrıca Hegel tarafından yapılan vurguya göre gelişme ilkesi İran'ın tarihiyle başlar ve bu da bir anlamıyla *dünya tarihinin asıl başlangıcıdır* (Hegel, 2016:131). Bu noktada vurgulamak gerekir ki, Hegel'in dünya tarihine yaklaşımdaki yöntemsel olarak bu özgün tarzı, büyük ihtimalle alanın –hem uygarlık tarihi hem de felsefe tarihi açısından- ilk örneklerinden biri gibi görünmektedir.

Bilindiği gibi ana akım Batılı düşünür ve/ya tarihçiler tarihte ya da bir bütün olarak insanlık uygarlığında başlangıç noktası olarak genellikle ya Antik Yunan'a ya da Roma'ya işaret etmektedirler. Oysa Hegel bu ana akım yaklaşım tarzının dışında kalarak tarihsel düşünceyi değişim ve ilerleme kavramları üzerinden takip ederek, İran ve Çin düşünce dünyasına –ve Hindistan ve Arap coğrafyasına da-, toplumsal yapısına işaret etmektedir. Yalnızca bununla sınırlı kalmayarak Hegel, kronolojik farkları yadsımayarak, karşılıklı etkileşimleri ve birbirlerinden öğrenmeyi de coğrafyalarla sınırlamamıştır. Sözelimi Çin düşünce dünyasındaki bir temanın Spinoza'nın bir konuyu ele alma biçimiyle olan benzerliğine; Hint mitolojisindeki bir işlemin bir biçimiyle Yunan mitolojisinde izinin görülebileceğini de vurgular yapmıştır (Hegel, 2016: 54). İlk bakışta sanki önemsiz bir nokta, hatta küçük bir detay gibi görülebilecek olan bu yöntemsel genel ilke, esas itibarıyla ciddi bir yöntemsel farklılık ve kopuştur. “*Hiç kuşkusuz tüm dünya tarihsel halklarda şiir sanatı, plastik sanatlar, bilim ve felsefe de vardır.*” (Hegel, 2015: 94) cümlesiyle de Hegel, dünyaya bir bütünlüklülük içerisinde nasıl baktığını net olarak ortaya koymaktadır.

Bu tarz ve tondaki işaret etmeler, Hegel'in bir tarihsel başlangıç noktası için gelişme kavramını ve oradaki değişimleri şart koştuğunu net bir biçimde göstermektedir. Denilebilir Hegel için tarih değişim, ilerleme, hareket ve gelişim demektir; her nerede olursa olsun bunların tam aksi bir duruma işaret eden katılaşmış, donmuş, sabit kategorideki ilişkiler ağı varsa, o halde orada tarihten bahsetmek de bir o kadar zor bir durumdur. Tarihi olmak ya da *tarihsiz* olmak kavramları işte bu özgün duruma işaret etmektedir.

Uygarlık tarihinin gelişimi açısından Hegel'e göre "Akdeniz eski dünyanın kalbi" durumundadır ve tarihsel olarak bakıldığı zaman bu bölge, Yunanistan'ı, Suriye'yi, Yahudiliği ve Hıristiyanlığı da içerisinde barındırmaktadır. Bu bölge bu özellikleri itibarıyla bir çeşit "sahne"dir de (Hegel, 2016: 69). Benzetmeyle anlatımı güçlendirmek isteyen Hegel, insanın doğal evreleri olan, gençlik, olgunluk ve de yaşlılık dönemleriyle yapılan dönemlendirmeye, Doğu'dan Batı'ya doğru bir seyre işaret etmektedir. Doğu gençlik, Yunan-Roma dünyası olgunluk ve Batı ise yaşlılık dönemi ile örtüştürülmektedir. Ünlü kalıp ile de bilindiği gibi "Doğu yalnızca Birin özgür olduğunu biliyordu ve bilir; Yunan ve Roma dünyaları, kimilerinin özgür olduklarını; Germanik dünya herkesin özgür olduğunu bilir." (Hegel, 2016: 81) demektedir Hegel. Bu konuyu Çin dünyası üzerinden detaylandıralım.

Hegel'in *Tarih Felsefesi*'nde "Çin'de hiçbir Özgürlük olmaksızın Eşitlik egemen olduğu için, Despotizm zorunlu olarak varolan Hükümet biçimidir." (Hegel, 2016: 95) gibi bir cümlesi vardır. Özgürlük kavramının dolayımıyla yapılan bir tarihsel dönemlendirme ve tasnif ilk bakışta halklara ilişkin, sanki onların bir takım 'doğal' özellikleri üzerinden bir duruma işaret ediyor gibi bir algının oluşmasına sebebiyet vermektedir. Oysa Hegel bu tondaki cümlelerinde –metne bütünlüğü içerisinde bakıldığı zaman- doğal herhangi bir özelliğe ilişkin atıfta bulunmamaktadır, onun temel ölçütü mevcut toplumsal düzen içerisindeki özgürlük kavramının konumuna göre şekillenmektedir. Sözgelimi Çin uygarlığının bir döneminde ilerleme ve gelişme bağlamında oldukça özgün bir konumda olduğu gerçeği, herhangi bir doğal duruma işaret ediliyor olsa, mantıksal olarak vurgusu yapılamayacak bir nokta olurdu. Hegel Çin'in, Avrupalı bilim insanları ve kaşifler tarafından henüz ortaya çıkarılmamış olan bir takım bilimsel gerçeklerin bilgisine (Hegel, 2016: 104) oldukça erken bir dönemde sahip oldukları noktasındaki vurgusu, ilgili grubun kim(ler) olduklarından bağımsız olarak, bir genel ilke üzerinden tarihteki konumlarına ilişkin değerlendirmelerde bulunduğu açık bir göstergesidir diyebiliriz. O halde Çin'de eksik olan nokta nedir? Hegel açısından yanıt "tikelleşmenin

özgürlüğü”dür. Çin dünyasının konumunu belirleyici esas nokta burasıdır, herhangi bir doğal durum ya da benzeri bir ilke değildir.

Tarihsel seyri açısından Hegel Çin’den sonra Hindistan’a geçiş yapar ve gördüğü tarihsel olumlulukları ve olumsuzlukları peşi sıra takip ederek, ortaya bir tablo çıkarmaya çalışır, elbette merkezinde yine toplumsal canlılık ile birlikte özgürlük ve gelişim kavramları vardır. Hindistan üzerine değerlendirmeye başlarken, dil üzerinden bir analize giriş ve konuşulan asli dillerden biri olan Sanskritçe’nin Yunanca, Latince, Almanca gibi dillere olan kökenselliğini belirtir, dillerin gelişiminde bu dilin merkeziliğine işaret eder (Hegel, 2016: 107). Bu bağlamla birlikte bir kez daha net olarak görünüyor ki, Hegel açısından gelişim ve ilerlemenin kaynağı ve o kaynaktaki sembolik olarak kimlerin bulunduğu konusu esastan bir önem taşımamaktadır, ilgili iki kavrama da tarihsel olarak yapılan katkılar ve bu katkılarla birikimli bir şekilde oluşan son ‘ürün’, dünya-tarihsel bir miras olarak ortaya çıkmaktadır.

Hegel Hindistan’ın özellikle dil üzerinden bir gelişim ve ilerleme kaynağı olduğuna işaret ettiği gibi, belirleyici gücü daha öne çıkan konumda olan toplumsal düzeninin donmuşluk içerisinde katı yapısına da belirgin bir vurgu yapmaktadır. Hegel’e göre Hindistan’daki toplumsal düzen sabit kategoriler üzerinden işleyişle yerini bulmaktadır: “...bir el işçisinin oğlunun el işçisi olmasına, bir çiftçinin oğlunun çiftçi olmasına ve özgür seçimin sık sık birçok zorlayıcı koşula bağlanmasına (...) Her şey ayrımlara taşlaşmıştır.” (Hegel, 2016: 112), ayrıca “...her bir bireyin konumu doğum yoluyla saptandığı için ...” (Hegel, 2016: 117). Görüldüğü gibi halkın kendisine ilişkin olarak, ona bir takım doğal ‘öz’ler atfetme, herhangi bir ‘doğal’ özelliği belirtme gibi bir değerlendirmeden ziyade, son derece somut durumlar ve somut<sup>77</sup> gelişmeler üzerinden bir resim ortaya çıkarmaya çalışmaktadır Hegel. Bu bağlamda somut ilkeler, verili düzendeki maddi koşullar ve toplumsal ilişkiler bütünü üzerinden bir sonuca doğru gitme çabasıyla Hegel, bilindik (ana akım) idealizm ve materyalizm yaklaşımlarının ötesine geçerek alanın geleneksel kodlarını da alt

---

<sup>77</sup>Hegel’in oldukça ‘eğlenceli’ denilebilecek “*Wer denkt abstrakt? / Kim soyut düşünüyor?*” kısa yazısının giriş cümlesi, soyut ve somut konusunda Hegel’in tavrını sarkastik bir şekilde gösterir: “*Denken? Abstrakt? - Sauve qui peut! Rette sich, wer kann! // Düşünmek? Soyut mu? Canını kurtarmak isteyen kaçsın!*” (Hegel, 1986c: 575).

üst etmektedir. Genel kabule göre tarihin gördüğü en büyük “idealist” filozof olan Hegel, genel ve tarihsel değerlendirmelerinde (sıklıkla) iddia edilen bu özelliğinin tam aksi bir yönde, açıklıkla somut ilkeler ve yine somut tarihsel durumlar üzerinden bir fikir ortaya koymaktadır. Bu savı doğrulayan en iyi örneklerden biri yine Hegel’in *Tarih Felsefesi*’nde, Orta Çağ’dan Yeni Çağ’a geçişi tetikleyen etkilerin neler olduğu bağlamında ortaya konmaktadır. Doğu Roma ya da daha bilinen adıyla Bizans İmparatorluğu’nun 15.yüzyılın ortasında çöküşüyle birlikte, imparatorluğun sınırlarındaki bilimsel birikim, çeşitli nedenlerden ötürü Avrupa’nın farklı bölgelerine taşınmıştır. Böylece bilimsel keşifler hızlanmış hem politik arka plandaki nedenlerle hem de teknik ve gelişme düzeyi itibarıyla bir çağ kapanmış, bir çöküşten doğuş durumu oluşarak, bir başka çağ ortaya çıkmıştır (Hegel, 2016: 298). Görülebileceği gibi bu örnek, Hegel’in maddi veriler ışığında tarihsel açıklamalar yapması durumunun oldukça açık bir başka örneğidir ve onun da kullandığı bu açıklama tarzı, bugün artık genel itibarıyla ilgili dönemler arasındaki geçişi açıklamak için kabul görmüş olan anlatımdır. Bu konuyla ilgili olarak, I.Dünya Savaşı’nın tam ortasında (1914’ten itibaren) felsefe metinleri okumalarına ve çalışmalarına yoğunlaşan Vladimir Lenin, o dönemdeki notlarının derlenmesiyle oluşan *Felsefe Defterleri* kitabında “*Akıllı bir idealizm akıllı bir materyalizme, aptalca bir materyalizmden daha yakındır.*”<sup>78</sup> (Lenin, 1976: 274) demektedir. Ayrıca Engels de *Doğanın Diyalektiği* kitabında Hegel’in yöntemine ilişkin olarak, modern doğa bilimcilerle bir kıyas yapar ve onlarla kıyasla Hegel’in çok daha kararlı bir materyalist olduğuna işaret eder<sup>79</sup> (Engels, 1975: 508). Hegel’in bu örneğinde de benzeri bir yaklaşımı tam olarak böylesi bir duruma işaret ediyor gibi görünmektedir.

O halde Hindistan’ın özgürlük bağlamında eksikliği nerede yatmaktadır? Hegel açısından devletin genel ilkesinde, ki orada özgürlük ilkesinin izlerini görmek zordur. Ayrıca mevcut düzenin sorgulanması ve hatta bir başkaldırı

---

<sup>78</sup>Lenin’in özgün cümlesi şöyledir: “*Intelligent idealism is closer to intelligent materialism than stupid materialism.*” (Lenin, 1976: 274).

<sup>79</sup>Özgün cümle şöyledir: “*Hegel ist also hier ein viel entschiedener Materialist als die modernen Naturforscher.*” (Engels, 1975: 508).



durumuna itecek öz-duygu (Hegel, 2016: 122-123) toplumsal düzenin işleyiş ilkeleri ve durumu yüzünden mevcut değildir. Bunlar donmuşluğu ve toplumsal katılaşmayı pekiştirici özelliklerdir. Aynı zamanda Hindistan’da her ne kadar bir ‘kavga’ (*Kampf*) hali sürekli mevcut olsa da, toplumsal düzendeki eşitsizliklere ve donmuşluk durumuna yönelen bir hareket değildir bu: “...astların efendilerine karşı değil<sup>80</sup>, prenslerin oğullarının babalarına karşı, kardeşlerin, amcaların ve yeğenlerin birbirlerine karşı ve memurların üstlerine karşı.” (Hegel, 2016: 125). Hegel’in vurgusuna göre bunlar tarih değiştirici, geliştirici, ilerletici, esaslı kopuşlar yaratıcı *kavgalar* değildir.

Sonuçta karşımıza çıkan tabloya göre Hegel açısından ilerleme halinin oluşmasını sağlayacak esaslı değişimler toplumsal yapının içerisinde kendisine zemin bulabilmeli ve oradan hareketle bir seyir içerisine girebilmelidir. Katılmış bir toplumsallık form içerisinde bu zemin mevcut olmadığı için çeşitli tasniflere gidilmiş, ilerlemenin ve gelişmenin ilkesi toplumsal hareket olması nedeniyle de, bu noktadan hareketle bir tarihsel anlatı ortaya konmuştur. *Tarih Felsefesi*’nde ilerleme ve gelişim kavramları merkezi konumdadır ve arka planında somut gelişim ilkeleri vardır diyebiliriz. Aynı zamanda dünyevi bir gelişim ilkesinin hem mevcut olduğuna hem de alan içinde öne çıkan yapının o olduğuna işaret edilmektedir. Pinkard’ın cümleleriyle: "*Devletlerin tarihi, toplumsal ve politik varoluşuyla insanlığın tarihidir, Tanrı tarafından yazılan bir yazgı değildir.*" (Pinkard, 2012: 489). *Tarih Felsefesi*’nde ilerlemenin anlamını dünyevi bir içeriğiyle birlikte düşünmek gerektiği ise yapılabilecek çıkarımlardan biridir.

---

<sup>80</sup>Özgün cümle şöyledir: “...zwar nicht der Untertanen gegen ihre Beherrscher ...” (Hegel, 2015: 207). ‘Beherrscher’ hükümdar ve yönetici gibi anlamlara da gelmektedir. Şöyle de çevrilebilir gibi bu cümle: “Aşağıdakilerin hükümdarlara karşı olarak değil...”.

## 3.2. Tarih'te ve Tarih Felsefesi'nde İlerlemenin Anlamı

Gerek özgün bir bilimsel alan olarak tarih bilimi alanında, gerekse de *Tarih* üzerine felsefi bir düşünüm alanı olarak *Tarih Felsefesi*'nde ilerleme kavramının ne anlama geldiğini, nasıl kullanılmakta ve neleri kastetmekte olduğunu ele alacağız. İlk olarak 3.2.1.'de Tarih'te ilerleme'ye ve ilerleme'nin anlamına; sonrasında ise 3.2.2.'de Tarih Felsefesi'nde ilerleme kavramına ve ne anlama geldiği konusuna odaklanacağız.

### 3.2.1.Tarih'te İlerleme'nin Anlamı

“...ilerleme anlayışı olmaksızın, toplumun nasıl ayakta kalabileceğini de bilmiyorum.” (E.H.Carr, *Tarih Nedir?*)

\*

*Tarih*'te ve *Tarih Felsefesi*'nde herhangi bir ilerleme var mıdır ve eğer varsa bu ilerleme tam olarak ne anlama gelmektedir tonundaki bir soru, alan için haklı ve yerinde bir sorudur denilebilir. Bu ve benzeri sorulara yanıt önerilerinde bulunabilmek için çeşitli tarih kuramcıları ve tarih filozofları da benzeri bir kaygının sonucu olarak bu sorunun üzerinde durmuş, konu hakkındaki çalışmalarını yapmışlardır. Sözgelimi, 20.yüzyılın iki önemli tarihçisi ve aynı zamanda tarih kuramcısı olan E.H.Carr ve Eric Hobsbawm bu konuyu, ilgili çalışmalarında sırasıyla “*İlerleme Olarak Tarih*” ve “*Tarih İlerleme Kaydetti Mi?*” başlıklarıyla ele almışlardır.

E.H.Carr yukarıdaki kısa alıntıda da görülebileceği gibi, tarih ve ilerleme kavramı etrafındaki bir tartışmada oldukça net bir şekilde ilerleme kavramının gerekliliği üzerinden şekillenen bir konum almaktadır, hatta aksi bir durumu tarih kavramıyla birlikte düşünmenin zor olduğuna da işaret etmektedir. Aksi bir durumla ne kastedilmektedir?

Bu noktada tarihe yaklaşım gelenekleri içerisinde iki temel yöntemsel farklılık olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Bilindiği gibi bunlardan

birincisi ilerlemeci, kopuşlarla şekillenen ve değişim kavramıyla karakterini bulan yönlemsel yaklaşımken, ikincisi genellikle ‘çöküş’ kavramıyla tarif edilen, sonsuz döngüler üzerinden adını alan döngüsel tarih yaklaşımıdır. Döngüsel tarih yaklaşımı dendiği zaman ise (Antiklerden sonra) modern dönemde akla iki tarih felsefecisi gelmektedir: Oswald Spengler (1880-1936) ve Arnold J. Toynbee (1889-1975). Genel hatlarıyla nedir döngüsel tarih yaklaşımı ve ilkesel olarak ilerlemeci tarih yaklaşımından hangi özellikleri itibarıyla ayrılmaktadır? Bu soruya iki tarih felsefecisinin yaklaşımları dolayısıyla yanıt aramaya çalışalım.

Döngüsel tarih yaklaşımı tarihsel seyir içerisinde çeşitli dönemlerdeki *çöküş* anlarıyla karakterize edilen bir döngüsellik durumuna işaret etmektedir. Sözelimi Spengler’e göre tarihte bir amaç aramak da, tarihin bilimsel bir yapıda olduğunu iddia etmek de, hem son derece anlamsız hem de yanlıştır. Hatta öyle ki Spengler’e göre tarih için, onun özgün yapısıyla bir bilim alanı olduğunu söylemek bile saçma bir durumdur (Özlem, 2015: 233). Eğer bir alana ilişkin olarak, herhangi bir bilimsellik ölçütleriyle değerlendirme yapılamayacağı iddiasında bulunulursa, bunun sonucu olarak orada adeta ‘doğal’ bir biçimde rastlantısallık fikri de ortaya çıkacaktır. Nitekim Spengler de tarih ve bilim üzerine söylediklerinden hemen sonra, tarihte olup bitenlerin bir gelişme güzellik içerisinde, bir kadersellik silsilesi halinde oluştuğunu iddia etmektedir. Böylece tarihin bilim olmadığı iddiası ile kadersellik iddiaları kesişmekte ve bir *irrasyonel* yapıya gönderi yapan bir bütünlük oluşturmaktadır.

Spengler’in döngüsellik fikri ‘çöküş’ [*Untergang*] kavramı üzerinden son şeklini alır ve bilindiği gibi *Der Untergang des Abendlandes / Batı'nın Çöküşü* kitabını 1918 yılında, I.Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru yayınlamıştır. Spengler’e göre dünya, bir ilerleme, değişim ya da gelişim halinden çok, bir çöküş durumuna doğru gitmektedir. Tarihin bir bilim olmadığı savı, tarihte itici güç olarak kaderin belirleyici pozisyonu ve nihayetinde bir yıkım ve çöküş durumunun oluştuğuna dair olan genel yaklaşım, döngüsel tarihsellik fikrinin belli başlı köşe taşlarını oluşturmaktadır. Spengler’den sonra ise bu yaklaşımın başlıca takipçisi Toynbee olmuştur.

Toynbee de tıpkı Spengler gibi ilk olarak tarih alanının özgün bir bilim olup olmadığı noktasından hareket ederek, ona bir konum bulma arayışı içerisindeydi. Kültür kavramını merkezine alarak, *yaratıcı kişiler* ve *yüksek kültür*'lerin şekillendirici olan özellikleri olduğuna inanmaktadır. Ayrıca Toynbee'nin tarih görüşünün temel kavramları olarak, meydan okuma, tepki, büyüme ve yok olma gibi merkezi konumdaki kavramların adını anarak da, nasıl bir düşünsel rotayı takip ettiğini görebiliriz gibi görünmektedir. Aysevener'e göre "*Toynbee, uygarlıkların büyümelerinin ölçütünü belirlemeye çalışırken yine mitolojiyi yardıma çağırma*[dır]..." (Aysevener, 1992: 59); tarih bir bilimsel alan olma özelliğine sahip değilse, tarihsel açıklamalar için de mitolojiler ve anlatılar bir ölçüt bir yöntem olarak seçilmektedir. Döngüsel tarih yaklaşımı gerek bilim olarak alanın reddi gerekse de fazla 'geleneksel' bularak akıl kavramına başvurmama gibi temel özelliklerinin sonucu olarak, kader, mitoloji, rastlantısallık gibi kavramlarla çalışmakta ve tarihsel seyri bu kavramlar üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Doğan Özlem'in de işaret ettiği gibi, bu her iki tarih felsefecisi de, yaşadıkları tarihsel bağlamın ağır karamsarlığından etkilenerek, kötümser bir şekilde döngüsellik fikrine dönmüşlerdir (Özlem, 2015: 235).

Bu noktada tarihte döngüsellik fikrinin arkasında temel bir figür olarak Friedrich Nietzsche'nin (1844-1900) de bulunduğunu söylemek gerekmektedir. Nietzsche'ye göre insan bir türlü unutmayı öğrenemediği için, tarihsel anlara bir nevi takılıp kalmasından ötürü sürekli olarak zincirleriyle birlikte hareket etmektedir. *Sürü* kavramı üzerinden devam ederek, sürüye dâhil olanların ne dün bilgisi ne de bugünü bilmediği bir durumda, serbestçe hareket etmesine işaret eder (Nietzsche, 2011: 37). Onlar için hayat bir anlamıyla sonsuz bir döngünün içinde, bir rutin şeklinde devam etmektedir. Nietzsche'nin övgüyle işaret ettiği bu döngü, döngüsel tarih yaklaşımı açısından sembolik bir kavrayışa vurgu yapması bakımından önemlidir. Şimdi tekrar Carr'a ve tarihte ilerlemenin ne anlama geldiği noktasına dönelim.

Carr'a göre tarih alanı, uzun seyri içerisinde insanlığın çeşitli alanlarda edindiği becerilerinin kuşaklar arasındaki aktarımların sonucuyla şeklini alan bir *ilerlemedir*. Ancak bu ilerleme kavrayışı ile herhangi bir doğal özelliğe,

herhangi bir biyolojik farklılaşmaya işaret edilmemektedir, zira “...yazılı tarihin başlangıcından bu yana insanda ortaya çıkmış ölçülebilir hiçbir biyolojik değişiklik bilinmemektedir.” (Carr, 2011: 174-175). Bu vurgu da, değişimlerin ve ilerlemelerin arkasında, esas itibarıyla insanın kendi çabalarının, yapıp etmelerinin ve dünyevi uğraşlarının olduğunu göstermektedir. Gerçekten de somut veriler ışığında, arkeolog ve tarihçi Gordon Childe’in *Tarihte Neler Oldu?* metnine baktığımızda, bir tür olarak insanın yüz binlerce yılın çabalarının ve tarihsel birikiminin bir yansıması olarak, şu an ne ise o aşamaya geldiğini görebiliyoruz. “*İnsan yeryüzünde görüldüğü yüz binlerce yıllık süre içinde nasıl gelişti?*” (Childe, 2009: 15) temel araştırma mottosu haline getirerek hareket eden Childe, en basit bir alışkanlık olarak görülen gündelik hayat rutinindeki bir faaliyetten, çok daha karmaşık yapıdaki insan faaliyetlerine değin, insanın yapıp ettiklerinin toplamı olarak gelişim seyrini takip etmekte ve ortada mevcut olan son ‘ürün’ün, bütün bu aşamaların bir çıktısı olduğuna işaret etmektedir.

Yukarıda değinilen ‘çöküş’ kavramını anmasa bile, Carr tarihin düz çizgi seyrinde bir ilerleme gösterdiği fikrine karşı çıkarak, ayrıca akli başında hiç kimsenin böylesi bir şeyi iddia etmeyeceğini de belirterek, çeşitli gerileme dönemlerinin de olduğunu belirtmektedir. Bir topyekûn çöküş durumuna işaret edilmiyorsa da, gerileme dönemlerinin de tarihsel süreçler içerisinde neredeyse olağan bir durumda olduğu vurgusu, hem yükseliş hem de bir gerileyişin olabileceğini, ilerlemenin de herkes için aynı anda benzeri bir anlam ifade etmeyeceğini söylenmektedir.

Sonuçta Carr için tarihte ilerleme’nin olduğu ve insanda bu inancın her zaman olması gerektiği noktasına yönelik belirgin vurgu, bir potansiyelin her zaman mevcut olacağına yönelik bakışla benzeri istikamette ilerlemektedir. Tarih eğer, yalnızca bir savaşlar, zaferler ve yıkımların anlatısı olmayacaksa, içerisindeki somut insani değerlerin de bir yeri olacaksa bu iyimserlik hali gerekmektedir. Nitekim Carr’a göre, “*İlerlemeye inanmak, otomatik ya da kaçınılmaz herhangi bir sürece değil, insan yeteneklerinin ilerleyen gelişmesine inanmak anlamındadır.*” (Carr, 2011: 180). Görüldüğü gibi tarih ve ilerleme kavramları Carr açısından birbirleriyle organik bir bağ içerisinde ve

karşılıklı ilişkisinde anlamını bulmakta, gelişerek ilerlemektedir. Tarih bir ilerleme demekse eğer, ilerleme de insanın potansiyel durumlarının toplamına işaret etmektedir denilebilir.

Tıpkı Carr gibi Eric Hobsbawm da tarih ve ilerleme arasındaki ilişkiye doğrudan odaklanmış “*Tarih İlerleme Kaydetti Mi?*” başlıklı makalesinde bu konuyu ele almıştır. Ona göre ilerleme kavramıyla tarih arasındaki ilişkide “...ilerlemelerinin doğrusal bir çizgide seyretmediğini, ama böyle bir ilerlemenin varlığından da kuşku duyulamayacağını ....” (Hobsbawm, 2001: 86) açık bir gerçeklik durumundadır adeta. Hobsbawm ilerleme kavramının çeşitli alanlarda farklı anlamlara gelebileceğini, bütün alanlar için geçerli olarak ortak bir şeye işaret etmediğini söylemektedir. Gerçekten de örneğin 21.yüzyıl edebiyatının, klasik Atina dönemindeki tragedya metinlerinden ‘ileri’ ya da ‘geri’ olduğunu söylemek bir biçimiyle tuhaf olacaktır, edebi ürünler konusunda böylesi bir ölçüt geliştirmek oldukça zordur. Ancak bu tür konularda bir aynılaştırmaya işaret etmek de doğru olmayacaktır, bu yüzden Hobsbawm bu tür konularda bir “farklılık” (ibid) olduğuna işaret eder. Tıpkı felsefe ya da hukuk gibi alanlarda da, ilgili alandaki araştırmacıların otomatik olarak daha ‘ileri’ oldukları iddiası doğru olmayacaktır, bu alandaki araştırmacıların ne’liği zamansal seyirden bağımsız olarak gelişen bir şeydir.

Tarihte bir ilerleme olup olmadığı konusuna Hobsbawm yöntemsel açıdan da yaklaşmaktadır ve tarih ile diğer sosyal bilim disiplinleri arasındaki etkileşimler ile her iki alanda da çeşitli yöntemsel iyileşmeler ve gelişmeler olduğunu, bunun da bir anlamıyla alanlar içerisinde ilerlemeye işaret ettiğini belirtmektedir. Bu birbirlerinden öğrenme haliyle bile olsa, bilimler açısından bir ilerleme anlamına gelmektedir (Hobsbawm, 2001: 96). Birinci ana bölümde aktardığımız ve Hegel’de kişilerin hangi zümreye ait olmaları durumuna göre edindikleri konumun da ona bağlı olarak farklı olacağı ya da Engels’in kulübede olmak ile sarayda olmak arasındaki farkın kişinin düşünüş biçimine yansıtacağına ilişkin vurgusuyla benzeri bir tonda olan vurgu Hobsbawm’da da vardır. Hobsbawm’a göre “*Tarihçiler tarihin büyük ölçüde büyük insanlar tarafından belirlendiğini düşündükleri zaman, onların seçimleri de aynı şekilde düşünmedikleri zamanlara göre açıkça farklı olacaktır.*” (Hobsbawm, 2001:

90). Bu işaret etmeyle, Carr'ın ilerleme durumunun her zaman herkes için aynı anlama gelmeyeceği aktarımının benzeri bir istikametle, aynı ortak kaygıyla hareket ettiğini söyleyebiliriz.

*“Tarih bu yüzyılda hantal ve zigzaglı bir şekilde hareket etmiş, ama gerçekten ilerleme kaydetmiştir. Bunu söylerken, tarihin ‘ilerleme’ sözcüğünün asıl anlamıyla kullanılabilceği disiplinler arasında yer aldığı, nesnel ve gerçek olan süreçle, yani dünyadaki insan toplumlarının karmaşık, çelişkili -ama tesadüfi olmayan- tarihsel gelişmesiyle ilgili daha iyi bir anlayışa varılabileceğini anlatmak istiyorum.” (Hobsbawm, 2001: 105).*

Sonuç olarak, döngüsellik yaklaşımının, tarih kavramına ilişkin genel hatlarıyla ne görmekte olduğunu da, ilerleme kavramındaki potansiyel iyileştirici öze sahip çıkarak bir gelenek inşa etmeye çalışan ilerlemeci tarih yaklaşımının da, tarih ve ilerleme kavramları arasında kurdukları ilişkiye odaklanmaya çalıştık. Bu bölümün özlü bir şekilde özet olarak aktarımı olabileceğini düşünerek yaptığımız Hobsbawm'un aktarımında da olduğu gibi, tarihte rasyonel olan yana vurgu yaparak, ilerleme kavramının bir biçimde güncelliği koruduğunu göstermeye çalıştık. Şimdi tarih felsefesi alanında ilerleme kavramının nasıl karşımıza çıktığına bakalım.

### 3.2.2. Tarih Felsefesi'nde İlerleme'nin Anlamı

“...ein Fortschreiten zur Vollendung wenigstens sein soll. //  
...En az mükemmeliğe/tamamlanmışlığa doğru giden bir ilerleme  
olmalıdır.” (Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*)

\*

*Tarih Felsefesi* disiplininin oluşum ve gelişim tarihiyle, (modern dönemdeki) ilerleme kavramının oluşum ve gelişim tarihinin örtüştüğünü söyleyebiliriz. Her ikisi de Aydınlanma Çağı'nın doğrudan ‘çocukları’ olarak bu kavramlar, Çağ'ın merkezi bir konuma sahip olan birkaç öne çıkan kavramından ikisidir. Bölüm 1.3.1.'de ele aldığımız gibi, Klasik Alman Felsefesi geleneği içerisinde tarih ve ilerleme kavramları neredeyse daima birlikte anılmakta ve ortak bir tema olarak yerlerini korumaktadırlar. Parçalı ve dağınık bir yapıda olan tek tek farklı alanlardaki ilerleme fikirleri, bu dönemle birlikte yapısal bir değişikliğe uğrayarak, ilerleme kavramı kapsamının olanca genişliğiyle bütün bir tarihe yönelik olarak yeni bir tarz içerisinde kullanılmaktadır. Özkan'a göre: "*Aydınlanma'nın 19. yüzyıla etkisi, tarihte tekler söz konusu olduğunda düzensiz gibi görünen tarihsel oluşun, tarihe bir bütün olarak bakıldığında düzenli bir ilerleme olarak görülebileceği anlayışı olmuştur.*" (Özkan, 2010: 211).

Tarih Felsefesi geleneği içerisinde yoğun bir biçimde kullanılan “bütün” kavramıyla (genellikle) kastedilmekte olan, ya bir tür olarak *insan*'dır ya da bütünlüğü içerisinde *bir insanlık* veya *dünya tarihi*'dir. İlerleme'nin imkânı, kısıtlılığı ve sınırlılığının idrakinde olan tek bir insanın çerçevesinde –birey düzlemindeki gelişmeleri yok saymadan elbette- mümkün görülmemektedir. Nitekim Kant'a göre dağınık bir yapıdaki tek tek insanlar ile bir tür olarak insanın, yani insanlığın arasındaki en temel fark, insanın yalnızca kendi ile sınırlı olan yetenekleriyle kendini gerçekleştirebilmesi durumuyla, bunun tam aksi bir sonucun ortaya çıkması durumu arasındaki fark kadar kökten ve esastır. Bu noktada, birinci tekil şahıs olarak ‘ben’ ile diğer ben’ler arasındaki zorunlu ilişkiyi, gerek ‘*Ben*’ (2.1.1.) gerekse de ‘*Tanınma*’ (2.1.3.)



bölümlerinde ele aldığımızı vurgulayalım. Bu esaslı fark noktası önemli bir ayrıma işaret eder. Nitekim bu fark durumu Kant'a göre "*İnsanda (yeryüzünde tek akıl sahibi yaratık olarak) ['als dem einzigen vernünftigen Geschöpf auf Erden'] aklın kullanımına yönelik doğal yetenekler, tam olarak bireyde değil, ancak [yalnızca] türde gelişebilir.*" (Kant, 2012: 33 / Kant, 1991: 42) diyebilecek kadar keskindir. Görülebileceği gibi Kant açısından bir insan ya da bir birey, diğer türlerden akıl yetisi ve onun kapasitesi itibarıyla ayrılarak özgün bir türsel konuma sahip olmasına rağmen, tek bir birey olarak ele alındığında kapasitelerinin tam olarak gerçekleşmesinin mümkün olmadığına işaret edilmektedir. Gelişme ve ilerleme de bu bağlamda ancak ve ancak kolektif bir duruma işaret eden tür olarak *İnsan* ile mümkündür.

Kant'ta olduğu gibi Hegel'in tarihsel bakış açısından da tür olarak insan vurgusunun belirgin bir önemi vardır. Sözelimi Hegel, Delphi'deki Apollon Tapınağı'nda yazılı olan ünlü "*Kendini bil!*" (Yunanca: "*γνώθι σεαυτόν / Gnōthi seauton*") cümlesinden hareket ederek, tek tek insanların kendisini bilme durumunu da kapsamak kaydıyla, türsel olarak insanın (Hegel, 2016: 165) yapıp etmelerinin idrakinde olunması halini özel olarak kastetmektedir diyebiliriz. Aynı zamanda Holz tarafından işaret edildiği gibi, ilerleme'nin bir anlamıyla ilk 'şartı'nın dünyayı bir bütünlük içerisinde kavramak gerektiği olduğu gibi, benzeri bir bütünlük arayışı ve şartı özgürlük için de geçerlidir. Holz'e göre "*...dünyanın zorunlu yasalarına dayanan ontolojiyi feda edenlerden farklı olarak Hegel, özgürlüğü bütünlüğün mantığına dayandırıyor.*" (Holz, 2017: 116-117). Nitekim *Fenomenoloji*'deki "*Gerçek bütündür*<sup>81</sup>" cümlesini bu arka planlar ile birlikte ele almak bu anlamda daha işlevsel olacaktır denilebilir. O halde ilk olarak şu noktanın altını çizmeliyiz ki, tarihsel seyir içerisinde bir ilerleme, gerçekleşmesini ve anlamını yalnızca bu bütünlük vurgusu koşulları altında sağlayabilir. İlerleme çerçevesinde kastedilen insan, her zaman tür olan ve büyük harfle işaret edilmekte olan *İnsan*'dır.

---

<sup>81</sup>Özgün kısa cümle şöyledir: "*Das Wahre ist das Ganze.*" (Hegel, 1989c: 24).

Hegel'e göre gelişme ve ilerleme bağlamında bireysel olarak karakterlerin gelişebilmesi için de bunların üzerlerinde yükselebileceği uygun bir zemin gerekmektedir ve bu uygun (politik) zemini en geniş alana işaret edecek olan 'demokratik bir anayasa' (*demokratische Verfassung*) sunar (Hegel, 2016: 193 / Hegel, 2015: 317). Sözelimi bu çerçevede içerisinde Klasik Atina dönemi neden iyidir? Hegel'in cevabı yaklaşık olarak şöyle olacaktır: Çünkü onun (Klasik Atina döneminin) çağına göre iyi yazılmış, demokratik bir anayasası vardır. Görülebileceği gibi yine Hegel, yaygın genel kanaatlerin aksine, bu örnekte de gördüğümüz şekliyle herhangi bir doğal özelliklere atıfta hiçbir şekilde bulunmadığı gibi, bu konuda herhangi bir ilgisinin olmadığını da net olarak ortaya koymaktadır. Konu özelindeki "iyilik" kıstası ise insani bir ürün olan demokratik bir anayasaya sahip olma hali üzerinden kurulmaktadır.

Hegel Roma üzerinden anayasa konusunu ele almaya devam eder ve Roma'da Sezar tarafından yapılan anayasanın ilgası durumu nasıl oluştu sorusunu sorar –ki bu konu ileride 'akıl hilesi' başlığı altında daha detaylı bir biçimde ele alınacak-. Hegel'e göre Roma'da anayasa Sezar eliyle ortadan kaldırıldı çünkü orada artık herhangi bir gelişim ve ilerlemenin zemini kalmamıştı. Hegel'in kendi cümleleriyle aktarırsak Roma'da anayasanın ortadan kaldırılmasının koşulunun bir tasvirini de görmüş oluruz: "*Roma anayasası artık anayasanın kendi dolayısıyla kurtarılmaz*"<sup>82</sup> bir duruma gelmiştir (Hegel, 2015: 375) ve bu geline durum itibarıyla da cumhuriyet artık mevcut koşullar altında mümkün değildi. Hegel Roma'nın cumhuriyetçi anayasasının Sezar eliyle ortadan kaldırıldığını bilmektedir elbette, ancak o yalnızca bununla sınırlı kalmaz ve görünen tarihsel olayın arka planındaki tarihsel verileri ve koşulları da görür. İlerleme'nin imkânı ortadan kalktıktan sonra, doğal olarak anlam da ortadan kalkmaktadır.

Hegel *Tarih Felsefesi*'nde –*Mantık Bilim*'de de kurucu olarak gördüğümüz genel ilkesini uygulayarak- "...*özgürlüksüzlükten özgürlük çıktı / aus der Unfreiheit die Freiheit.*" (Hegel, 2015: 461) der ve bu cümlesiyle ilk bakışta görülen ve sanki sabitmiş gibi anlaşılakta olan kategorilerin tam aksi

---

<sup>82</sup>Özgün cümle şöyledir: "... *die römische Verfassung konnte nicht mehr durch die Verfassung selbst gerettet werden.*" (Hegel, 2015: 375).

olarak değişmez bir yapıda olmadığına işaret etmektedir. Genel olarak tarih felsefesi alanı içerisinde de ilerleme, gelişim ve değişim kavramlarının potansiyel olarak işaret ettiği nokta burası gibidir: Tarih içerisinde sabit kategoriler yoktur, bunlar insanlar tarafından oluşturulan bir takım koşulların neticesiyle oluşmuş olan şeylerdir ve tür olarak *İnsan*'ın genel iradesi bütün bunların akıbetine yön verme gücünü, mükemmelliğe doğru yönelimi de potansiyel olarak içermektedir. Nitekim Özkan'a göre de, ilerleme kavramı şimdi'den hareket ederek bir potansiyel gelecek durumuna işaret ettiği zaman, kavram anlamını net bir biçimde bulmaktadır: "...ilerlemeden insanın hep sürekli karşılaştığı yeni sorunlara yeni çözümler bularak tarih içinde yol aldığı kastedilirse bir ilerlemeden söz edilebilir."<sup>83</sup> (Özkan, 2010: 218). Vurgulamak gerekir ki, genel olarak tarih felsefesi alanındaki ilerleme kavramının anlamı, değişim ve gelişim üzerinden bir farklılaşmaya işaret ettiği gibi, en az onun kadar önemli olan bir diğer nokta ise, bir potansiyel olarak değişme ve gelişme durumuna da işaret ettiği noktasıdır. Kavramın gücünün kaynaklarından asli bir tanesinin, bu somut gelişme ilkesi ile potansiyel gücün sentezinin kaynaşmasından oluştuğunu söylemek gerekmektedir. Anlam hem somut alanın içerisinde olduğu kadar, henüz oluşmamış ama oluşturabilecek kudrete sahip olduğu işaretinin içerisinde de mevcuttur, ki bu durum, tarih felsefesinde ilerlemenin anlamının son derece geniş olduğuna ve genişleme ufkunu da gönderi yapmaktadır.

Klasik Alman Felsefesi geleneği içerisinde somut ilkelerin ve somut gelişmelerin belirleyiciliği üzerinden bir tarihsel rota belirlemenin, en az "idealist" ilkeler kadar belirgin bir tonda olduğunu diyebiliriz. Sözelimi gelenek içerisindeki belli başlı filozoflardan olan Kant'ın *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Olarak Genel Bir Tarih Düşüncesi* makalesinde ilerlemenin gerçekleşebilmesi için ortaya koyduğu tablonun, son derece somut veriler ışığında ilerlediği ve bir sonuca vardığı rahatlıkla görülebilecektir. Ayrıca

---

<sup>83</sup>Bu bağlamda Marx'ın *Ekonomi Politikin Eleştirisi* çalışmasının önsözündeki şu cümlesi için, bir anlamıyla *İlerleme* kavramının potansiyel olarak ne anlama geldiğinin de (dolaylı) bir özlü tanımıdır denilebilir: "...stellt sich die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie lösen kann ... // İnsanlık önüne her zaman yalnızca çözebileceği sorunları koyar." (Marx, 1961: 9).

burada aynı zamanda, ilerleme kavramının işaret ettiği anlamlardan biri olarak insanlığın gelişmesi halinin nasıl bir duruma denk geldiğine ilişkin olarak bir tanım ve tasvirin de var olduğunu söyleyebiliriz. Kant'a göre:

*“Devletler bütün kaynaklarını şiddete dayanan ve boşuna olan yayılma tasarıları uğruna kullandıkça, zihinlerini eğitmek isteyen yurttaşlarının yavaş ve emek dolu çabalarına durmadan engel oldukça ve hatta onlardan bu çabaları için tuttukları bütün destekleri çekip aldıkça bu yönde hiçbir ilerleme beklenemez.”*  
(Kant, 2012: 42 / Kant, 1991: 49).

Kant'ın ortaya koyduğu bu durum tespitiyle birlikte ilerleme'ye ilişkin olarak bir tanım da ortaya çıkmaktadır. İlerleme, tek tek gelişmelere göre şekillendiği gibi, potansiyel ve verili koşullara göre de yeniden şekillenmektedir. Çabaların önündeki çeşitli engellerin kaldırılması uzun soluklu bir süreç olan zihinsel eğitim açısından başlıca koşul olarak görülmektedir. Yapılabilecek olan çıkarıma göre ilerleme'nin bir anlamı da, kişinin öz yetenekleri itibarıyla gelişebilme ve kendini gerçekleştirebilme durumunda ortaya çıkacak olan potansiyel üründür.

Sonuçta tarih felsefesi disiplini içerisinde ilerlemenin tek tek somut gelişmeler kadar bir potansiyel duruma da işaret ettiğini vurgulamaya çalıştık. Hegel'in de başka bir bağlam içerisinde de olsa belirttiği gibi, herhangi bir yerde bir sonlanmadan bahsediliyorsa, sonlanma noktasından itibaren yeni bir şeyin oluşmakta olduğu, orada bir başlangıcın var olacağı anlamına da gelmektedir (Hegel, 2015: 385) ve buradaki esas vurgu olarak süreklilik, ilerleme'nin anlamı açısından da geçerli bir durum gibi görünmektedir.

Çalışmamızın bu bölümünden sonra Hegel'deki ilerleme kavramı bağlamında iki temel kavram olarak duran “*diyalektik*” ve “*geist*” kavramlarına odaklanmaya çalışalım.

### 3.3. Hegel’de İlerleme Bağlamında Diyalektik Düşünce ve ‘Geist’

“...diyalektik her şeyi açıklamaya gücü yeten  
katılmış bir tez-antitez-sentez üçlemesi  
değildir.” (Bertell Ollman, *Diyalektiğin Dansı*)

\*

Bu bölümde Hegel’in İlerleme kavramını kullanırken ele aldığı biçimiyle ‘diyalektik’ kavramını ve onunla ilgisi içerisinde ‘geist’ kavramına odaklanmaya çalışacağız.

#### 3.3.1. İlerleme Bağlamında *Diyalektik*

Antik Yunan düşünce dünyasından günümüze değin devam ederek devrolan kavramlardan aslı bir tanesi de kuşkusuz diyalektik (διαλεκτική) kavramıdır. Yunan düşünce dünyasında bu kavramın izlerini ve çeşitli biçimleriyle kullanım örneklerini yoğun bir biçimde görmek mümkündür. Ahmet Cevizci’nin *Felsefe Sözlüğü*’nde diyalektik kavramı kısaca “*Yunanca tartışma sanatı anlamına gelen dialektike tekhnē’den türeyen bir terim olarak, genelde akıl yürütme yoluyla araştırma ve doğrulara ulaşma yöntemi.*” (Cevizci, 2005:509) olarak tanımlanmaktadır. Son iki kavramın işaret ettiği biçimiyle de görülebileceği gibi, doğrudan adı anılarak kullanılıp kullanılmamasından da bağımsız olarak içeriği oldukça geniştir.

Francis Edward Peters’in *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon / Yunan Felsefi Terimleri: Bir Tarihsel Sözlük* çalışmasında diyalektik kavramı özellikle Antik Yunan’ın iki merkezi filozofu olan Platon ve Aristoteles’in metinleri üzerinden açıklanmaktadır. Platon’un bu kavramı yoğun bir biçimde *Phaedo* ve *Devlet* diyaloglarında ele alındığını vurgulayan Peters, kavramın kullanımına ilişkin olarak, özet niteliği anlamındaki “synoptic” ve ayrıcı, belirgin fark koyucu anlamındaki “diacritic” kavramlarına işaret etmektedir (Peters, 1967: 36). Diyalektik Platon açısından esas arayışa

yanıtlar bulabilmek için başvurulan kaynaklardandır ve bu yöntemin kendisiyle de filozof "...var olan her şeyin değişmez özünü arar." (Cevizci, 2005: 510). Peters ayrıca Aristoteles'in Platon'un aksine, bu kavrama merkezi önemde ontolojik bir konum vermediğine işaret eder. Buna rağmen yine de özellikle Aristoteles'in mantıksal soruşturmalarında yöntemsel olarak bu tarza yaklaştığı alanlar vardır.

Felsefe tarihinin çeşitli dönemlerinde diyalektik kavramıyla çalışmalarını yapan, böylesi bir yöntemi ilkesel olarak sahiplenen filozoflar olsa da, kavramın üst uğrağındaki filozofun Hegel olduğu konusunda pek az itiraz gelecektir gibi görünmektedir. Hegel ve diyalektik kavramları daima birlikte ele alınan bir duruma gelmiştir ve "*Hegel'in felsefesi alımlanmış tarihinde [Rezeptionsgeschichte] uzun zaman boyunca diyalektik ile karakterize edilmiştir.*" (Arndt, 2006: 181). Hegel bu kavramı ve yöntemi nasıl kullanmaktaydı, şimdi buna bakalım.

Doğan Göçmen'e göre Hegelci diyalektik kavramı tarihsel bütünlük noktasını ihmal etmeyen bir yaklaşım biçimiyle karakterini bulmaktadır. "...diyalektik, her şeyden önce bütünü tarihselliği içinde, mutlaklığı ve göreceliliğiyle kavramaktır." (Göçmen, 2015: 166) ve diyalektik için tarih bağlamında "bugün" ya da "şimdi" kavramı da merkezi bir konumdadır. Çalışmamızın başlangıç bölümlerinde ele aldığımız gibi "şimdi" hem geçmişle hem de gelecekle olan kurucu ilişkisi itibarıyla, donmuşluğun, katılaşmışlığın tam aksi bir biçimde canlılık (*Lebendigkeit*) içermektedir, bitmeyen bir hareket halindedir. *Canlılık* kavramı öylesine seçilmiş sıradan bir kavram olmaktan ziyade diyalektik kavramıyla olan yakın ilişkisi içerisinde olduğu için özellikle ona işaret edilmiştir. Nitekim Hegel *Mantık Bilim*'de "tüm doğal ve tinsel canlılığın ilkesi"<sup>84</sup> (Hegel, 1986b: 52) olarak diyalektik ve gelişmeye belirgin bir biçimde vurgu yapmaktadır. Hyppolite'te ise canlılık ve diyalektik arasındaki ilişkiyi şöyle görmekteyiz: "*Bireyin kendisi, canlı bir varlık olarak, içerisinde uğrakların durmadan olumsuzlandığı ve aşıldığı bu akışkanlıktır.*

---

<sup>84</sup>*Mantık* I.ciltteki özgün cümle şöyledir: "...das Prinzip aller natürlichen und geistigen Lebendigkeit überhaupt." (Hegel, 1986b: 52).

*Gelişimi, kendi kendisinin olumsuzlaması ve olgunlaşması yoluylaadır.”*  
(Hyppolite, 2010: 54).

Bölüm 2.1.1.’de ele aldığımız, özellikle ‘Ben’ kavramının oluşum sürecinin içerisinde esas itibarıyla Hegel’in sistemindeki diyalektiğin özlü bir işleyişini hem teorik hem de pratik halinde görmek mümkündür diyebiliriz gibi görünmektedir. Bilindiği gibi bir birinci tekil durumundaki ben, başka/diğer ben’lerle karşılaşp, başka ben’lerin dolayımıyla birlikte özgür ve yeni bir *ben* olarak ortaya çıkmaktaydı ve sonunda eski halinden koparak, o ilk durumu teknik ifadesiyle söylersek *kapsayıp aşarak* bir varlık iddiasında bulunmaktaydı. Aynı durumdaki ben’ler birbirlerinin dolayımıyla yeni bir formasyona sahip olarak oluşmaktaydı. İşte bu ilişkiler bütünü olarak beliren sürecin kendisi son derece Hegelci diyalektik işleyim sürecinden izler taşımaktadır. Nitekim Özçınar’a göre “*Hegel’de diyalektik, özdeş olanın başkalaşp, tekrar kendisine döndüğü ve kendisiyle ayırımı ortadan kaldırdığı karşıt evreler bütünüdür.*” (Özçınar, 2007: 120) şeklinde tarif edilmektedir. Ben kavramının oluşum süreci de böylesi bir duruma denk gelmektedir.

Bir diğer önemli nokta olarak Hegel’in diyalektik yaklaşımının temel karakteristiğini veren kavramlardan bir tanesinin de ‘çelişki’ (*der Widerspruch*) –ya da bazen ‘fark’- ve onun ortaya çıkardığı durum olduğu denilebilir. Genel, ana akım mantık öğretisine göre ‘çelişki’ durumu istenmeyen, negatif bir konumdayken, Hegel’in sistemi ve mantığı içerisinde durum bu ana akım bakışın tam tersidir, o kurucu işlevde olma özelliği itibarıyla pozitif bir formda görünmektedir. *Hegel Lexikon*’un diyalektik maddesini yazan Andreas Arndt’a göre Hegel’in kullanımında antinomi içeren durumlar doğru ve pozitif bir anlamda (Arndt, 2006: 183) işlemektedir ve diyalektik hareketin (*dialektische Bewegung*) kaynağı da buradan beslenmektedir. Bu sürecin aynı zamanda bir sonsuzluk da içerdiği Jameson tarafından şöyle dile getirilmektedir: “...*her momenti karşıtlıkların, sabit dinlenme yerleri olmaksızın oynadıkları sonu olmayan bir oyun gibi kavramak tercih edilmelidir.*” (Jameson, 2016: 62). Çelişki kavramı Hegelci diyalektiğin özünde durmaktadır ve “çelişkinin zorunluluğu” (*Notwendigkeit des Widerspruchs*) benzeri ifadelerle sıklıkla

karşılaşılmaktadır. Hegel'e göre: "...bütün olarak her biri kendi başkası yoluyla kendi ile dolaylıdır ve onu kapsar. Ama dahası kendi başkasının olumsuz-Varlığı, yoluyla kendi ile dolaylıdır." (Hegel, 2014: 328). Ben'ler arasındaki kurucu önemdeki bağlantının gücü çelişki kavramından gelmektedir, hatta öyle ki çelişki durumu aynı zamanda bir potansiyel güce işaret eder, gelişme ve ilerlemeye kaynak oluşturur. Bu bağlamla birlikte düşünürsek Özçınar şöyle bir çerçeve oluşturmaktadır:

*"Karşıtların varlığını gerektiren diyalektik, hem ayrımlara olanak tanımakta hem de bütünlük altında bu ayrımlar birlik oluşturmaktadır. Bu yönüyle Hegel felsefesi, tek yanlı bir düşünceye indirgenmeye olanak sağlamayacak olan ve diyalektik yaklaşımın sonucu olarak, her ne kadar kendinin dolayımı özelliğiyle bir özdeşlik görünümü oluştursa da, bir özdeşlik ve bütünlüğe yönelirken, yine de ayrımları kendi içinde koruyan, farklılıklara da olanak sağlayan bir felsefedir."* (Özçınar, 2007: 121)

Bu durumun oluşmasını sağlayan iki ana kavram -3.1.2.'de açıklamaya çalıştığımız temel kavram olan- çelişki ve diyalektiktir. Bunun yanı sıra Hegel'in sisteminde diyalektik kavramının yalnızca tek bir boyutu yoktur. Farklı düzlem ve boyutlarda farklı yeni durumlara işaret edilmektedir. Sözelimi "*Neden Hâlâ Hegel?*" başlıklı uzun akademik röportajında Andreas Arndt (1949-) Hegelci diyalektik kavramını (en azından) dört farklı boyutuyla birlikte ele almak gerektiğine işaret etmektedir. Arndt'a göre diyalektik kavramının dört farklı düzeyi kısaltarak aktarırsak şöyledir:

*"(1)... başka her şeyin yadsıması olarak düşünmek suretiyle bütünlük ile çelişki düşüncesini birleştiriyor. Bir şeyi kendi belirliliği içinde düşünmem gerekir. (...) (2)Tüm belirliliğin temelini özdeşliğin değil de çelişkinin oluşturmasıyla birlikte, kendisi ile özdeş bir birlik, belirlemelerin taşıyıcısı olan bir özne tahayyülü temelsiz kılınmıştır. Gerçekte olan şey, şeyler değil ilişkilerdir (...) (3)...kendi kendisini bütünlüğe taşımasının diyalektiğinden ortaya çıkmaktadır. Bu aynı zamanda kavramın kendi kendisini kavramasıdır. (...) (4)Diyalektik yöntem, oluşumun önkoşullarını, unsurlarını ve sonuçlarını bütünlüğe*



*götürmeye aracılık etmektedir. O, hem (tarihsel) kökenin hem de onun iç üretiminin bütününe oluşumunun mantığıdır.” (Arndt, 2008: 27)*

Gördüğümüz gibi diyalektik kavramı Hegel’in sisteminin özünde durmaktadır ve gelebileceği farklı anlamların hepsiyle birlikte *hareketin* kaynağı olma özelliğini de beraberinde taşımaktadır. Açık ya da kapalı bir sistem kavramsallaştırması etrafında tartışmalar bağlamında da, diyalektik kavramından hareketle, sürekli içeriği değişen ve dönüşen yapısıyla, Hegel’in sisteminin açık bir sistem olduğu ve Holz’un de işaret ettiği gibi “*Genel anlamda bütün bir dünya, henüz bitmemiş bir süreç olarak tasavvur edilebilir.*” (Holz, 2017: 41) durumdadır ve bu bitmeme, henüz tamamlanmamış olma hali, konumuz özelinde diyalektik kavramı üzerinden kendini göstermektedir. Zira eğer *diyalektik, düşüncenin kavramlarda saf hareketi* (Lenin, 1976: 250) ise gelişim ilkesi çerçevesinde bir ilerleme fikrine de kaynaklık eden yapıdır. İlerleme diyalektik kavramına uygun bir tarzda, iniş ve çıkışları olan, zıtları bir araya getirebilen, her birinden aldığı özgün katkılarla bir ‘çözüm’ önerisi ortaya koyabilen bir formdadır. Tarih düşüncesi bağlamında ise, çeşitli dönemlerdeki yükseliş ve/ya çöküş durumlarının, olağan akış içerisinde bir istisna durumu olmaktan öte, mevcut dünyaya ait bir verili gerçeklik olarak kavramayı kolaylaştırır. Hegel’den beslenen tarihsel bir düşünüş biçimi için bu bakış tarzı, geleneksel bakış tarzının tam zıttı bir konuma işaret eder ve Hegel’in *Mantık*’ta yaptığı gibi ana akım kavramları ters yüz etme geleneğine de uygun olarak, her bir durumun içinde başka nüveler görmesi özelliğini taşır. Tarih düşüncesi için diyalektik ve ilerleme kavramlarının önemi de buradan kaynaklanmaktadır denilebilir.

### 3.3.2.Özgürlük ve İlerleme ile Birlikte ‘Geist’in Anlamı

Hegel’in kullandığı kavramlara dair iyi bir düşünsel çerçeve oluşturan *Hegel Lexikon*’un ‘Geist’ maddesini yazan Lu De Vos’e göre bu kavram, genel olarak pek çok yaklaşımda ele alındığı gibi oldukça merkezi bir yapıdaymış gibi görünse de, Hegel felsefesinin ana kavramlarından biri değildir [“...*nicht der Hauptbegriff der hegelschen Philosophie*”] (De Vos, 2006: 222). De Vos aktardığı biçimiyle *Geist* kavramı Hegel’in sisteminde sadece doğanın tamamlayıcı bir terimi olarak işlev görmektedir (ibid). Bu alt bölümde her şeyden önce özgün halinden diğer dillere çevirmesi bile oldukça zor olan bir kavramın kendine has konumuna bütün yönleriyle girmek gibi ağır ve yoğun bir amaçtan daha çok, tarih, özgürlük ve ilerleme bağlamında kavramın yapısını ve işlevini ele almaya çalışacağız. Türkçedeki ‘tin’ kavramının içerdiği mistik tondan ziyade kavramın –özellikle tarih- bağlamında hiç de mistik olmayan bir içeriğe sahip olduğunu kısaca göstermeye çalışacağız.

Geist kavramının ne olduğu etrafında söylenebilecek pek çok şey olsa da, *Hukuk Felsefesi*’nin Devlet bölümünde ortaya konan tasvir onun içeriğini somutlaştırmakta ve ilgili üç temel kavramımız bağlamında çerçevelemektedir. Hegel’e göre "*Tinin tarihi onun kendi yaptıklarıdır, çünkü o, ne yaptıysa o'dur...*" (Hegel, 1989b: 504) ve *Tarih Felsefesi*’nde vurgulandığı biçimiyle "*...Tinin özü özgürlüktür / ...Wesen des Geistes die Freiheit.*" (Hegel, 2015: 30) Bu iki kısa tanım farklı anlamlara gelen tin’in toplumsal-tarihsel somut içeriğine vurgu yapması itibarıyla önemlidir ve ayırt edicidir. Tin gerçekleşme ile kendini bulan ve mevcut toplumsal yapının ölçütleriyle birlikte özgürlük kavramının durumuna göre oluşan ve değişimleri de çevreleyen bir kavram durumundadır. Örneğin Antik Yunan dünyasındaki tin, modern Germanik dünyanın tinine göre –ya da başka herhangi bir döneme göre- farklılık göstermektedir ve bu bağlamda tin toplumsal alan ve özgürlük kavramıyla doğrudan ilişkilidir, hatta doğrudan ikisinin yerine geçtiğini söylemek bile büyük bir yanlış olmayacaktır denilebilir gibidir: Tin, toplumsal hayatın bütününde ortaya çıkan canlılık ve özgürlüktür. Zira bahsi geçen iki dönemin toplumsal koşulları ve tinin gerçekleşme biçimleri birbirinden

farklıdır. Her bir dönem içerisinde “...rasyonel ve özbilince sahip Geist.” (Pinkard, 2012: 213) farklılıklar göstermekte, içeriği genişleyerek hem değişmekte hem de özgürlük kavramının mevcut durumuna göre ilerlemektedir. Bu açıdan bakıldığında geist kavramı tarihsel oluş sürecinde ortaya çıkmakta ve şeklini almaktadır. *Geist* kavramının Tarih’le olan ilişkisi de son derece doğrudan bir ilişkidir. Hegel geist konusunu tartışırken, “Fransa’daki politik devrimin, eski idealleri nasıl başarıyla alt ettiği ve böylece tamamen karşılıklı tanı[n]ma edimlerinden oluşan normlara ve bağlara dayanan bir yaşam tarzının nasıl görünebileceğine dair bir zemin hazırlamış olduğu” (Pinkard, 2012: 207) gibi bir içerik ve temayı takip eder ve ilgili bir dönemin tininin o dönemin tarihsel-toplumsal-politik gelişmeleri üzerinden şekillendiğini gösterir.

Bu yönü itibarıyla tin kavramı son derece somut bir içeriğe sahip, mistik hiçbir yanı olmayan bir kavram durumundadır. Bu arka plan birlikte Eyüp Ali Kılıçaslan tarafından yapılan şu vurgu da asıl anlamını daha iyi bulmaktadır: “Hegel’in aşkınsal bir filozof olmadığı kabul edilmelidir. Hegel’in aşkınsal felsefe yapmadığının ve aşkınsal bir filozof olmadığı anlamı onun bilgi anlayışında ve Tin/Geist kavramında yatar.” (Kılıçaslan, 2015: 155). Burada yapılmak istenen somut içerik vurgusu *Tinin Fenomenolojisi*’nin *Tin* bölümünde de (paragraf 440) görülmektedir ve Hegel şöyle bir tanım yapmaktadır: “Tin bir halkın etik/ahlaklı yaşamıdır, bu noktada dolaysız gerçekliktir; birey bir dünyadır.”<sup>85</sup> (Hegel, 1989c: 326).

Hegel’in aktarımıyla Geist’in oluşumunun bir yönü de bilme dolayımıyla kendini oluşturan tarihtir (Hegel, 1989c: 590). Tin ve tarih kavramları bu düzlemde keşişirler. Nitekim Pinkard da “*Geist’in tarihsel süreçte kendini oluşturduğu kendine özgü yön...*” (Pinkard, 2012: 326) tariflemesi yapmaktadır ve tarih kavramıyla olan doğrudan ilişkiyi göstermektedir. Hegel’in tarihsel düşünüş biçimi içerisinde ele alınan herhangi bir coğrafyada ve o coğrafyada yaşayan ilgili halk(lar) bağlamında tin, ilişkiler dolayımı ile oluşmakta ve son halini almaktadır. Sözelimi Antik Yunan dünyasının

---

<sup>85</sup>Hegel’in özgün cümleleriyle: “*Der Geist ist das sittliche Leben eines Volks, insofern er die unmittelbare Wahrheit ist; das Individuum, das eine Welt ist.*” (Hegel, 1989c: 326).

toplumsal ilişkilerinin dolayımı sonucu ortaya çıkan “*güzel, özgür Yunan tını*” (Hegel, 2016: 167) kavramsallaştırmasının arka planında, farklılıklar ve oluşum süreci bulunmaktadır. Güzel ile tının oluşumundaki ve varlığındaki estetik boyutla arasındaki bağ serimlenirken, özgür kavramıyla da bireysel alandaki duruma işaret edilir. O halde Yunan tını neden hem güzel hem de özgürdür? Hegel’in yanıtı bu bağlamda “...çünkü Yunanistan’da bireyin özgürlüğü bulunur.” (Hegel, 2016: 186) olacaktır. Antik Yunan’dan sonra ise Roma döneminde başka bir arka planı olan bir tını işleyişi ortaya çıkmaktadır ve o dönemin tını tamamıyla bir öncekine göre farklılıklar göstermektedir. Örneğin Roma’da bir anlamıyla genel ilke “*soğuk bir egemenlik ve güç soyutlaması*” (Hegel, 2016: 228) olarak açığa çıkar ve dönemin tını bu iki genel ilke üzerinden şekillenir. Tını burada ‘genel ilke’ anlamındadır.

Bu çerçevede Hegel’in tını etrafındaki düşünce biçiminin coğrafi sabitlikler ve özler üzerinden oluşmadığının en açık örneği “*Şarkın Devrimi*” (*Revolution des Orient*s) olarak gördüğü İslam/Müslümanlık örneği (Hegel, 2015: 428) üzerinden anlaşılabilir. İslamın 7.yüzyılda ortaya çıkış biçimi ve ortaya çıktığı coğrafyadaki egemenlik ilişkilerini tersine çevirerek yeni bir toplumsal formasyon ortaya koyması Hegel’in ‘devrim’ olarak nitelendirdiği durumdur ve orada yeni bir tını oluşmaktadır, bir gelişme ve ilerleme durumu vardır ve özgürlük pratiği ile kendini bulmaktadır. Bu yeni tını eski toplumdan bir radikal kopuş sonucunda ortaya çıkmıştır ve bu yeni düzen içerisinde ulusal ve kastsal ayrımlarla (*Kastenunterschied*) birlikte doğuştan gelen hakları da ortadan kalkar (Hegel, 2015: 430). İşte yeni bir tının oluşumunda böylesi somut gelişmeler görür Hegel ve tını bu örneğinde yeni toplumsal işleyiş ilkeleri olarak da karşımıza çıkmaktadır denilebilir gibi görünmektedir. Özgürlük kavramıyla olan açık ilişkisi de, hem doğum yoluyla gelen sabit kategorilerin olmaması hem de ayrımlar üzerinden ortaya çıkan tahakküm ilişkilerinin ortadan kaldırılmasına yönelik olan işaret etmeyle belirir. Bu anlamda tını özgürlükle pozitif yönlü ilişkisinde ortaya çıkan bir ilerlemedir.

Modern dönemin Avrupasında ise tinin kendini açığa vurma biçimleri farklılık göstermekte, daha önce olmadığı tarzda feodalizmin son döneminde monarşi ve kraliyetlere karşı yeni bir biçimde görülmektedir. Hegel açıkça burada da yeni bir özgürlük tarifi yapmaktadır, zira ona göre “*kraliyet gücüne karşı direnişe özgürlük denir*”<sup>86</sup> (Hegel, 2015: 478). Bu dönemin yeni tini ise katılmış bir kurumsal yapıya yönelme halinde açığa çıkar. Hakeza benzeri bir ton dinsel Reformasyon sürecinde, donmuş kurumsal yapısıyla Kilise'nin işleyişine dair reformlarla karakterize olan döneme ilişkin olarak da geçerlidir. Hegel'e göre Reform süreci Kilise'nin yapısındaki bozulma kaynaklı bir şeydi –bir kez daha realist bir yaklaşımın iyi bir örneği- (Hegel, 2015: 491) ve bu süreç kaçınılmazdı adeta. Bu dönemde özgür olmaya doğru ilerleyen tin'in karşısında ‘blok’ olarak duran yapı buydu. Hegel bu noktadan hemen sonrasında ise, yaklaşık olarak aynı dönemlere denk gelen ‘köylü isyanları’<sup>87</sup> olarak bilinen hareketlerin toplumsal ilişkiler çerçevesindeki gerekçelerinin peşine düşer ve hoşnutsuzlukları bu hareketlerin temeline yerleştirir (Hegel, 2016: 304).

Sonuçta tarih düşüncesi merkezli olarak bakıldığı zaman ‘tin’in dönemlere göre farklılık gösteren, ancak her birinde ortak özellik olarak *özgürlük ve ilerleme* ile karakterize olan somut içeriğini ve pratiklerini görmek çok zor değildir. Bir yapı içerisinde tinin ilk olarak gerçekten var olması, diğer bir ifadeyle belli bir varlık olarak kendinden söz edilebilmesi için, o yapıda kendini dışavurması ve aktüalize formuna geçmesi gerekmektedir. Donmuşluğu ve katılmışlığı kendisine bir anlamda ‘olumsuz’ olarak koyan *tin*, canlılık ve hareket ile gelişim göstermekte ve çağının genel ilkelerinde ortaya konmaktadır. Bu noktadan itibaren ilgili temel kavramların kesişim alanı olarak tasarlanan 4.bölüme geçebiliriz.

---

<sup>86</sup>Hegel'in özgün cümleleriyle: "*Der Widerstand gegen die königliche Obergewalt heißt Freiheit ...*" (Hegel, 2015: 478). Modern dönemde ortaya çıkan şekliyle özgürlüğün özlü bir tarifi olan bu cümle oldukça önemlidir.

<sup>87</sup>Hegel'in özgün cümleleriyle: "*...die Bauern standen in Masse auf, um von dem Druck.../ ...köylüler üzerlerindeki baskıdan kurtulmak için kitlesel olarak ayağa kalktılar...*" (Hegel, 2015: 499).

## 4.BÖLÜM

### ÖZGÜRLÜK VE İLERLEMENİN KESIŞİMİ

Özgürlük ve ilerleme kavramı esas itibarıyla politik düzlemin içerisinde yer alan kavramlardır, bundan ötürü yalnızca teorik bir düzlemde kaldığı zaman önemli bir yanı eksik kalacaktır. Bu iki kavram politik düzlemde, pratik halinde nasıl kullanılmaktadır ve Hegel'den hareketle ne türden tartışmalar yapılmaktadır bu bölümde ilk olarak bu konuya odaklanmaya çalışacağız.

#### 4.1. *Hangi Özne: Avrupa Merkezilik, Irkçılık ve Faşizm Üzerine Eleştirel Tartışmalar*

*“İnsan, Yahudi, Katolik, Protestan, Alman, İtalyan vb. olduğu için değil, insan olduğu için insandır.”<sup>88</sup>*

(Hegel, *Hukuk Felsefesi*)

\*

Hegel üzerine olan herhangi bir tarihsel-politik felsefi bir metinde, Şener Aksu'nun *Hegel ve Tarih Felsefesi* kitabının son bölümünde yazdığı “*Avrupa sömürgeciliği, yer kürenin geri kalanlarındaki eylemleri için düşünsel bir zemin buldu ve sömürgelerin, sömürge topraklarındaki her eylemi meşru hale geldi.*” (Aksu, 2006: 129) ton ve içeriğindeki cümleleri öz olarak görmek mümkündür, zira bu ton ve içerikteki cümleler alanın artık yaygın, ancak galatı meşhur cümleleri olmuşlardır. Bir anlamıyla bir kez daha *aklın hilesi* durumu olarak, mevcut tarihsel somut durumlar, somut gelişmeler ve veriler ışığında ele alınma gibi bir ilkesel ve yöntemsel yaklaşımdan ziyade, olup biten şeyler salt çeşitli filozofların düşüncelerinin ürünleriymiş gibi ele alınmışlardır.

---

<sup>88</sup>Temel, etkili ve özlü bir aktarım olan bu cümlenin özgün hali şöyledir: “*Der Mensch gilt so, weil er Mensch ist, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. ist.*” (Hegel, 1989b:360).

Sözgelimi ortada bir kolonyalizm (ve/ya emperyalizm) ve ondan türeyen başka çeşitli sorunlar varsa, bunların bir takım zihinsel faaliyetlerin ürünü olarak, (yalnızca) zihinde kategorileri bulunduğu için somut olarak varmışçasına bunun üzerine metinler oluşturulmuştur. Domenico Losurdo hem bu bağlamda hem de bununla doğrudan ilişkisi içerisinde “totaliterlik”<sup>89</sup> kategorisi üzerinden şekillenen Hegel ‘eleştiri’lerine “*Neden Hala Hegel?*” uzun akademik röportajında şöylesi bir genel çerçeve oluşturarak bir yanıt vermektedir. Losurdo’ya göre:

*"Bugün totalitarizm kategorisi, liberal Batının yirminci yüzyıl trajedisinden sorumlu olduğunu gizlemek için kullanılmaktadır. Bu kategoriyle bir taraftan Birinci Dünya Savaşı göz ardı edilmektedir; ki bu savaşta, Weber'in sözleriyle ifade edecek olursak, 'devlete (...) yaşam, ölüm, özgürlük hakkında 'meşru' yaptırım hakkı isnat' edildiği dönemdir; diğer taraftan ise, sömürgeci gelenek görmezlikten gelinmektedir –öyle ki, bu geleneği, tıpkı Kızıldevrilileri olduğu gibi, Doğu Avrupalıları da yok etmek ve hayatta kalanları ise siyah köleler gibi efendi ırkının hizmetinde çalışmaya zorlamakla Nazizm üstlenmiştir. İktidarın sömürge halklarının dezavantajına tümüyle ele geçirilişi ve sömürgeci emperyalist güçler ile metropolde ortaya çıkan emperyalist güçler arasında savaş: 'Totalitarizm'in nedeni budur. Bunun Hegel ile uzaktan yakından ilgisi yoktur! ["Alles andere als Hegel!"] (Losurdo, 2008: 21)*

Losurdo’nun vurgusuyla birlikte Tülin Bumin’in şu cümlesi de çıkarım adına önemli bir istikamet göstermektedir: “*Hegel, hiçbir zaman, totaliter devlet anlayışlarına özgü bir biçimde toplum ve devleti birleştirmeyi, özdeşleştirmeyi düşünmez.*” (Bumin, 2013: 161). Esas itibarıyla postmodern gelenek içerisinde gelen bu yaklaşımın özgün metinlere ne kadar yöneldiğine ilişkin olarak şüphe oluşturu bir durumdur bu. Zira Klasik Alman

---

<sup>89</sup>Bütünlük anlamındaki "*die Totalität*" ile totaliter olarak kullanılan sıfat halindeki "*Totalitär*" kavramları arasındaki fonetik benzerlik üzerinden ikisini ilişkilendirmek büyük bir kavramsal hatadır. Birincisi epistemolojik olarak gerçek ve bilgi kategorilerinin bütünlüklü/evrenselci yapısına işaret ederken, ikincisi bambaşka bir düzlemdeki politik bir kavram ve kategoridir.

Felsefesi'nin ve elbette Hegel'in de kullandığı *bütünlük* kavramıyla totaliterlik arasında bir ilişki kurma çabası oldukça temelsiz bir iddia durumundadır.

Hegel'e ilişkin olarak benzeri bir içerik milliyetçilik konusu bağlamında da söylenebilir. 19.yüzyılın I.bölümde ele aldığımız gibi bir tarih yüzyılı olduğu kadar, aynı zamanda milliyetçi fikir ve hareketler için bir başlangıç dönemi de olduğu tarihsel veriler açısından da kuşkusuz doğrudur. Hegel'in döneminde de benzeri gruplar çeşitli törensellikler içerisinde bir takım ayinvari organizasyonlar düzenliyor, 'Almanlık' denilen şeyi Töton<sup>90</sup> köklerinde (Pinkard, 2012: 377) arıyorlardı ve buralara katılım göstermeleri konusunda insanları ikna etmeye çalışıyorlardı. Böylesi bir düşünsel arka plandaki 'Almanlık' ayinlerine ilişkin olarak Hegel, Paulus'a gönderdiği 9 Ekim 1814 tarihli bir mektubunda bu yapılanların "aptallık", buna benzer şeyleri yapanların ise "Alman aptalları" (*Deutschdumm*) olduğunu herhangi bir şüpheye mahal bırakmayacak tarzda açıkça ifade ediyordu (Hegel, 1984: 312).

Yeni yeni oluşmakta olan milliyetçi gruplar ve onların propaganda malzemesi olarak kullandıkları çeşitli ayin biçimleri vardı. Pinkard'a göre de: "*Hegel -haklı olarak- sahte bir Almanlık olarak gördüğü bu hareketten etkilenmemiştir; Hegel Nürnberg'deyken bu tür kadim 'Almanlık' kutlamalarını 'Alman aptalları' (Deutschdumm) olarak nitelemiştir.*" (Pinkard, 2012: 377). Ayrıca *Hukuk Felsefesi*'nde "*İnsan, Yahudi, Katolik, Protestan, Alman, İtalyan vb. olduğu için değil, insan olduğu için insandır.*" (Hegel, 1989b: 360) cümlesi ile de dönemin yükselmekte olan milliyetçi hareketleri karşısındaki konumunu açıkça ortaya koymuştu. Avineri de tam olarak bu noktada Hegel'in konumunun 'çoğulculuğun savunusu' olduğunu söylemektedir (Avineri, 1994: 167).

---

<sup>90</sup>Milattan önceden başlamak üzere erken dönemlerde yaşamış olduğuna inanılan ve G/Cermenlerin kökeni olduğu iddia edilen halktır. 19.yüzyıl'da oluşmakta olan Almanya'daki kök milliyetçi hareketler bu antik kavme gönderi yaparak milliyetçi bir mitosu yaratmaya çalışıyorlardı, onların iddiasına göre Tötonlar modern Almanya'nın kökenindeki tarihsel halktı. Ancak tam olarak o döneme odaklanan klasik tarihçilik metni durumundaki Romalı tarihçi Tacitus'un *Germania*'sında bu adın geçmemesi konunun mit boyutunun daha güçlü olduğunun bir göstergesidir.



Öte yandan, Hegel'in ilgili konuya dair bu fikirleri bu denli açık, net ve doğrudan olmasaydı bile, bu ilkesel olarak Hegel'in yönteminin içine sinmiş bir vaziyette de bulunmaktadır denilebilirdi. Gerek kuramsal düzlemde epistemolojik kategorilerinde, gerekse de bu konu itibarıyla daha yakından ilgisi içerisinde pratik olarak politik gönderisi olan tarihsel kategorilerinde sıklıkla "evrensel(lik)" kavramıyla çalışan, halkların tarihsel momentlerinde *özgürlük ve ilerleme*'nin izlerini takip ederek genel bir ilke arayışında olan bir filozofun, böylesi bir yerelliğe gömülmesini beklemek yanlış olurdu. Hegel içe kapanmış, sınırlı bir yapıda kalan yöntemi benimsememiştir.

*Ben ve tanınma* kavramlarıyla ilişkisi içerisinde gördüğümüz özne'nin kuruluşu ve özgürlük durumları, diğer ben'lere öncelikli ontolojik statü vermektedir. Bu yaklaşım içerisinde olan Hegel teorik zemininin güçlü toplumsal yanı itibarıyla da yerelin sınırlılığında kalamazdı. *Hangi özne* sorusuna yanıt, herhangi bir özneyi izole konumda merkezine almayan, hatta bunun tam aksine teorik zorunlulukla yalnızca diğerlerinin dolayımıyla evrensele yönelen öznedir denilebilir. Aynı zamanda başka-ben'leri hem eşiti hem de özgürü olarak görmek de, yöntemsel olarak milliyetçi bir refleksin sahiplenemeyeceği bir kapsayıcı yapıya sahiptir. Pratik örneklerinde olduğu gibi, kuramsal varsayımlarında da yöntemsel olarak izole bir özne tasarımı olmadığı için, ilkesel olarak Hegel'in kapalılığa işaret eden, bir grubu merkezine alan milliyetçi bir yaklaşımla, Losurdo'nun güçlü vurgusunda da olduğu gibi *uzaktan yakından ilgisi yoktur*.

Yukarıda ele alınan konuyla direkt ilişkisi içerisinde Susan Buck-Morss, konunun çağdaş yansımalarında oldukça yoğun tartışmalara yol açan makalelerinin derlemesiyle oluşan *Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih* kitabında Hegel'den ve özellikle onun tarihsel momentleri alımlayış biçimlerinden hareketle bir okuma yapar ve özgürlük, toplumsal devrimler, kölelik gibi konularda Hegel'in gördükleri ve göremedikleri üzerinden konumunu ortaya koymaya çalışır. Ünlü efendi-köle diyalektiğinin tarihsel kopuş anları olarak görülen *Devrim*'lerden mi ilham aldığı konusu verimli bir zemin sunar. Nitekim Morss "...Hegel gerçek efendilerine karşı isyan edip başarılı olan gerçek kölelerden haberdardı ve efendi-köle diyalektiğini düşünüp

*tasarlayarak bu çağdış bağlam içinde geliştirmişti.”* (Morss, 2012: 62) derken bir varsayım içinde hareket ettiğini söylese de, esas itibarıyla inandığı şey de buydu. Kölelik durumundan çıkmak için sömürgecilere karşı harekete girişen ve özgürlüklerini kazanan ilk siyah halk olan Karayipli köleler ve onların dünya tarihsel an olarak süreçlerinden Hegel’in çeşitli dolaylımlarla haberi vardı ve onun için bunun ne anlama geldiği konusu, onun sisteminin işleyişine nüfuz eden kişilerce net bir noktaya işaret ederdi. Bu durumda Morss’un ifadeleriyle aktarırsak *“Teori ile gerçeklik bu tarihsel anda kesişmişti... yani özgürlük, gerçek olmuştu.”* (Morss, 2012: 72). 1791 Haiti, bir dünya tarihsel sıçrama momenti olarak özgün bir tarihsel konumdaydı. Sonuçta Morss bir takım mistik yönleri de vurgu yaparak konuyu başka bir düzleme çekiyor gibi görünse de, esas itibarıyla zihin açıcı bir temaya işaret eder ve Hegel’in yalnızca bir coğrafi bölgeyle sınırlı bir yöntemi olmadığını gösterir. Bunun böyle olduğu, Hegel’in *Tarih Felsefesi*’nin neredeyse her bir sayfasındaki coğrafi genişlik ve halklar çeşitliliğinde apaçık olarak görüldüğü ve çeşitli halkların çeşitli konularda *“ilk / başlangıç”* olduğu işareti olduğu da ortadadır.

Ayrıca Hegel’in *Enzyklopädie*’sinin paragraf §393’ün ek’inden şu aktarımı yapan Terry Pinkard, doğrudan orijinal metinler üzerinden vardığı çıkarımlar ile esasında konuya bir anlamıyla son noktayı da koymaktadır denilebilir:

*"Bunlar, insanların doğuştan çok farklı tinsel kapasitelerle donatılmış olduğunu söyler ve bazılarına hayvanlar gibi hükmedilebileceğini ummaktadırlar. Ama soy, özgürlüğün bağışlanması ya da reddi için, insanlara hükmetmek için herhangi bir temel değildir. İnsanlık kendinde rasyoneldir; bütün insanlar için eşitlik olanağı, hakları olan ve olmayan ırklar diye yapılan katı ayrımın hiçliği işte tam burada yatmaktadır."* (Hegel’den aktaran Pinkard, 2012: 489).

Marcuse’nin *Akıl ve Devrim*’inde hem ilk olarak giriş sayfalarında yazdığı hem de çalışmasının final bölümünde ortaya koydukları da bu konuyu esas itibarıyla nihayetlendirmiştir de denilebilir. Marcuse ilk sayfalarda şöyle yazar: *“Burada sunulan analizin, Hegel’in temel kavramlarının faşist teori ve*

*pratiğe yol açan eğilimlerle düşman olduğunu göstereceğini umuyoruz.”* (Marcuse, 1986: vii). *“Faşist Almanya'nın gelişmesinden sorumlu olan sosyal ve siyasal teori, Hegelcilikle tamamen zıt/negatif yönde ilişkiydi. O [Nasyonal Sosyalizm] tüm amaç ve ilkelerinde anti-Hegelciydi.”*<sup>91</sup> (Marcuse, 1986: 419).

Bütün aktarımlardan sonra ilgili üst başlık bağlamında Hegel'in konumunun açık olduğunu, çeşitli yerel sınırlılıklarda kalmayan özne'sinin nihai amacının *özgürlük* olduğunu ve bunun bir süreç içerisinde *ilerleme* kavramıyla şeklini alacağını söyleyebiliriz. Bu noktadan itibaren ise merkezi iki kavram olarak “Özgürlük ve İlerlemenin Birlikte Anlamı ve İmkânı” bölümüne geçebiliriz.

---

<sup>91</sup>Bu konu bağlamında çok önemli ve belirleyici olan özlü vurgunun özgün hali şöyledir: *"The social and political theory responsible for the development of Fascist Germany was, then, related to Hegelianism in a completely negative way. It was anti-Hegelian in all its aims and principles."* (Marcuse, 1986: 419).

## 4.2. Özgürlük ve İlerlemenin Birlikte Anlamı ve İmkânı

Hegel *Hukuk Felsefesi*'nde (paragraf 244-ek) modern toplumsal düzen – burjuva toplumu (*bürgerliche Gesellschaft*) da denilebilir buna- içinde çok belirleyici olduğunu düşündüğü bir noktaya ve aynı zamanda bir açmaza işaret eder: Yoksulluk sorunu. Hegel'e göre “*Modern toplumları rahatsız eden ve acı çektiren yoksulluğa nasıl çare bulunacağı sorusu, önemli bir sorudur.*”<sup>92</sup> (Hegel, 1989b: 390) bu. Yoksulluk sorununun nasıl çözüleceği gibi bir konuyu sorunsallaştırmak, mevcut dünyada hala geçerliliği olan bir nokta olması itibarıyla kıymetli bir işaret etme olduğu kadar, özgürlük ve ilerleme kavramları bağlamında da bir çıkış alternatifi olması yönüyle de önemlidir. Böylesi bir modern sorundan ve onun nasıl çözüleceğinden dem vurmamak, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde bir özgürlük durumunda nelerin olması (ya da olmaması) gerektiği konusunu da, arzulanan noktada olmaması gerekenler üzerinden dolaylı bir tarifile kendini bulmaktadır.

Özgür bir toplumda yoksulluk sorununa yönelik çözüm önerileri ortaya konmuştur ve çözüme doğru bir gidiş vardır denmektedir diyebiliriz. Bu tonda Herbert Marcuse de Hegel'in ortaya koyduğu biçimiyle, modern toplumun içsel çelişkilerinin serimlendiği bu alanın özgünlüğüne işaret eder ve “*özgürlük ve mutluluğun gerçekleşmesi istemi... topluma düşer, devlete değil.*” (Marcuse, 2013: 145) diyerek ilgili temel kavramların gerçekleşme alanının toplumsal bir yapının içinde olduğunu belirtir.

Hegel'in *Tarih Felsefesi*'nin en özlü ve ünlü cümlelerinden biri, tarihin özgürlük bilincinde (bireysel ve toplumsal düzlemde) bir ilerleme olduğu yönündeki açık içeriği olan cümledir (Hegel, 2015: 32). Aynı tondaki bir diğer vurgusu ise aynı çalışmasının son sayfalarında “*...dünya tarihi özgürlük kavramının gelişmesinden başka bir şey değildir.*” (Hegel, 2015: 540) olarak açığa çıkar. Bu iki temel örnek cümle üzerinden de görülebileceği gibi, Hegel'in tarihsel düşünüş biçimi içerisinde özgürlük ve ilerleme kavramları birbirlerinden ayrı düşünülmediği zaman yanlış olacağı gibi, ayrıca bu iki

---

<sup>92</sup>Hegel'in özgün cümleleriyle: “*Die wichtige Frage, wie der Armut abzuhelpen sei, ist eine vorzüglich die modernen Gesellschaften bewegende und quälende.*” (Hegel, 1989b: 390).

kavram, birbirlerinin içeriğini tamamlayıcı özelliği olan tabir caizse ‘lego’ kavramlardır.

Aynı zamanda Hegel’in tarihsel düşünüş sistemi içerisinde ‘ilerleme için ilerleme’ gibi, genelleşmiş yanlış ‘yorum’larda sıklıkla iddia edildiği üzere mekanik bir yapı ve işleyiş yoktur. Genel iddialardaki yaklaşımdan ziyade, Hegel’de bir özgürlük tahayyülü etrafında son şeklini alan ilerleme fikri olduğu, özellikle *Tarih Felsefesi*’nin geniş coğrafi ve tarihsel arka planıyla birlikte, açıkça görülmektedir. Benzeri şablonla devam edersek, Hegel’de ‘ilerleme için ilerleme’den ziyade *özgürlük(ler) için ilerleme* fikrinin olduğunu söylemek daha doğru olacaktır diyebiliriz. Öyle ki ona göre tarih kavramı da mekanik ya da teknik bir gelişme ilkesinden ziyade, özgürlük kavramının dolayımıyla anlamını bulmaktadır ve bütün o geniş coğrafi arka plan ve yoğun tarihsel içeriğin aslı amacı, özgürlük ilkesinin gelişiminin izini sürmek ve açığa çıkma momentlerini görebilmektir. Bu durum da özgürlük ve ilerleme’nin birlikte anlamının yeni bir *sentez hali* olarak açığa çıkabileceğine işaret eder. Bir ‘imkân’ durumu ise *Mantık*’ta ortaya konan sistem ve kuram ile yakından ilişkilidir. Nitekim bu bağlamda Marcuse’ye göre:

“Kararlı bir ilerleme dönemleri ile yer değiştiren ‘gerileme’ [retrocession] dönemleri vardır. Bir gerileme<sup>93</sup> [regress] yer aldığı zaman, bu ‘dışsal bir olumsuzluk’ değil ama göreceğimiz gibi tarihsel değişim diyalektiğinin bir parçasıdır. ... özgürlük yolundaki her engel, öz-bilinçli bir insanlığın çabaları verildiğinde, üstesinden gelinebilecek bir engeldir.” (Marcuse, 2013:156).

Bu konudaki Marcuse’nin güçlü vurgusu, çalışmanın 3.bölümünde ele almaya çalıştığımız “İlerleme” kavramının potansiyel anlamındaki vurguya yakın bir içeriğe bürünür. Özgürlük ve İlerleme kavramları mevcut olarak somut bir biçimde tanımlanabilir bir yapıda oldukları kadar, asıl güçlerini taşıdıkları iyimserlikte ve olası durumlara yönelik vurgularında da bulurlar , ki

---

<sup>93</sup>Marcuse’nin burada geriye doğru gidiş anlamındaki ‘retrocession’ ile doğrudan ‘progress’in (ilerleme) karşıtı olan ‘regress’i (gerileme) birlikte ve farklılıklarıyla kullanması da önemli bir detaydır. (Marcuse, 1986: 230).

buna genel olarak ‘Aydınlanma dönemi iyimserliği’ de denilmektedir. Hegel ile Marx’ı bu çerçevede sentezleyerek bir çıkarım yapan Marcuse, doğrudan alıntı da görüldüğü gibi, Marx’ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisi* çalışmasının önsözündeki, bir biçimiyle de İlerleme kavramının potansiyel olarak ne anlama geldiğinin de (dolaylı) bir özlü tanımı olan yaklaşımın ‘rasyonel çekirdek’ kısmını iyi kavramış gibi görünmektedir. Nitekim Marx’a göre: “...stellt sich die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie lösen kann ... // ...İnsanlık önüne her zaman yalnızca çözebileceği sorunları koyar.” (Marx, 1961: 9) tarifi ilerlemenin hem anlamı hem de imkânı açısından iyi bir çerçevlendirme gibi görünmektedir. ‘İnsanlığın çözebileceği sorunlar’ ifadesi özgürlük ve ilerleme kavramının anlamına dolaylı, işaret ettiği imkânlara ise doğrudan bir gönderimde bulunmaktadır.

Anlam ve imkân kavramlarıyla birlikte ‘değişim’ kategorisinin modern toplumsal düzen içerisinde bir biçimiyle sürekli canlı olduğunu görüyoruz. Zaten mevcut düzenin bir öncekinden kopuş durumunun sonucu olarak oluşması itibarıyla da bir anlamda değişim ürünü olduğu doğrudur. Çağın karakteristik bir özelliği olarak *değişimin*, 19.yüzyıl’da doğrudan ete kemiğe büründüğünü belirtmek isteyen Hegel bu bağlamda *Tarih Felsefesi*’nde “[Bir zamanlar] *Küçümsenen her şey yüceltilmekte ve daha önce yüksek sayılan her şey toza dumana karıştırılmaktadır. / Alles Verächtliche ist erhaben und alles, was früher für hoch gehalten worden ist, in den Staub getreten.*” (Hegel, 2015: 407) demektedir ve böylece o modern dönemin ‘tin’inin değişim ile karakterize edilebileceğini de söylemiş olmaktadır.

Özgürlük ve ilerleme’nin birlikte sentez haliyle ortaya çıkan yeni anlam, değişim kategorisinin şekillendiriciliğinde vücut bulmaktadır. Ele alınan herhangi bir kavram da bu değişimden muaf durumda değildir, içeriğini ilgili çağa göre yeniden bulmakta ve genişletmektedir. Bir zamanlar yüksekte ve değerli görülen bir durumun zaman içerisinde Hegel’in ifadeleriyle “*toza dumana karışması*” güçlü tasviri modern çağın değişim ile karakterize olan bir çağ olduğunu da açıklıkla göstermektedir. İki merkezi kavramın birlikte anlamı tam olarak burada yatmaktadır.

Ayrıca Hegel gençlik dönemine denk gelen ve Bern'de özel eğitimlik yaptığı dönemde [1793-1796] “*Erstes Systemprogramm des Deutschen Idealismus / Alman İdealizminin İlk Sistem Programı*” yazısında şöyle bir konuya işaret eder –ki bu konu değişim kategorisiyle birlikte düşünüldüğünde oldukça radikal bir politik içeriktedir. Hegel’e göre “*Biz devletin ötesine geçmeliyiz!*<sup>94</sup> *Çünkü her devlet özgür insanlara bir mekanik dişli mekanizması gibi davranır, böyle olmamalıdır ve bu yüzden devlet sonlanmalıdır [aufhören]*” (Hegel, 1974: 220). Ötesine geçme ve sonlanma kavramlarını, henüz o tarihlerde açıkça kullanmamış olsa da, Hegel’in özgün kavramlarından olan ‘Aufheben’ (aşma, kapsayarak aşma) ile birlikte düşünmek, anlamlandırmamızı kolaylaştıracak bir yol olacaktır. Özgürlük, ilerleme ve değişim kavram üçlüsünün varabileceği nihai nokta burasıdır ve Hegel’in işaret ettiği yer budur. Nitekim Avineri de bu bölüme ve tam olarak bu alıntıda vurguya Hegel’in *özgürlük felsefesinin manifestosu* (Avineri, 1994: 11) ve Marx’ı çağrıştırdığı tema demektedir. Gerçekten de bu içerik hem Marx’a işaret etmektedir hem de özgürlük ve ilerleme kavramlarının erişebileceği politik ufku açıklıkla göstermektedir.

---

<sup>94</sup>Hegel’in özgün cümlesi şöyledir: “*Wir müssen also über den Staat hinaus!*” (Hegel, 1974: 220).

### 4.3. Özgürlük ve İlerleme: Modern Felsefede *Aklın Hilesi* ve Anlamı

“... savaştan, özelin yenilgisinden genel doğar. Genele bir zarar gelmez. Karşıtların arasındaki savaşa katılan, tehlikeye atılan genel ide değildir: o saldırıya uğramadan, zarar görmeden arka planda kalır, yıpransınlar diye özel tutkuları cepheye yollar. Tutkuları kendi amacı için kullanmasına usun hilesi denilebilir. ...”

(Hegel, *Tarihte Akıl*)

\*

Modern felsefe tarihinde her ne kadar en yoğun olarak Hegel'in biçimlendirdiği son şekliyle ele alınıyor olsa da, aklın hilesi (*List der Vernunft*) kavramsallaştırması, bazen farklı adlarla veya tasvirlerle de olsa, modern filozoflarda çeşitli biçim ve içerikleriyle karşımıza çıkmaktadır. Sözgelimi Bernard Mandeville (1670-1733)'in ilk bakışta bir bencillik ve bireysellik anlatısı olarak görülen arı masalı (*The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits / Arıların Masalı ya da Bireysel Kötülükler, Genel Yararlar*), Thomas Hobbes'un toplumsal yapı içerisinde adeta herkesin kendi dışındaki herkesle bitmeyen bir 'savaş' halinin mevcudiyetinin tasviri, Adam Smith'in *görünmez el* metaforu üzerinden ortaya koyduğu piyasa ilişkileri ve nihayetinde Karl Marx'ın bütünlüğü içerisinde üretim sürecinde ortaya çıkan durumun kendisi bir 'hile/kurnazlık' durumlarına işaret etmektedir. Bütün bu durumlar ilk bakışta bir özgürlükten mahrum ve ilerlemenin karşıtı olarak durağanlık içeriyor gibi görünseler de, temelden durumun farklı olduğunu söyleyebiliriz. Zira her birinde ilk bakıştaki durumdan farklı yönde akıbetlenecek bir potansiyel içerme durumu da mevcuttur ve bu hile durumu modern dünyanın modern düzenin ana ilkelerinden biridir.

Mandeville arı masalında, bütün karmaşası içerisinde arı kovanındaki arıların kendi hallerinde başına buyruk bir biçimde hareket ediyor olmalarında kendi bireysel isteklerini gerçekleştirmelerini görmektedir. Mandeville'ye göre "[Bütün arılarla] "Geniş bir kalabalık/kitle oluştu kovanda / Hemen oluştu geniş sayılar / Milyonlarcası arzı karşılamak için çaba gösteriyor / Her birinin



*şehvet ve kibri / Diğer milyonlar çalışırken*”<sup>95</sup> (Mandeville 1988: 19). Bunun tamamlayıcısı olarak hemen devamında "*Her noktada tam bir düzenbazlık olmasına rağmen / toplumun bütünü sanki cennette oturuyorlardı.*" (Mandeville'den aktaran Günör, 2016: 527) diyerek gerilim ve açmaz gibi görünen bir odak noktaya işaret eder. Bunun anlamı yapılanların açık bir biçimde bir yandan 'bireysel' istek ve amaçlara yönelik birer eylem olsa da, bir yandan da kolektif bir yanının olduğudur. Modern toplumsal düzen böyle işliyor, genellik olgusu hiç istenmediği, adı bile anılmadığı zamanlarda bile, bir biçimiyle 'bilinçsiz' olarak oluşuyor ve o amaçlanıyor.

Bireysel eylemlerin idrakinde olunan ya da olunmayan yapısal bir kolektif yanı da vardır. Mandeville ile hemen hemen aynı çağda yaşayan Hobbes'un toplumsal yaklaşımı da, adeta herkesin kendi dışındaki herkesle bitmeyen bir 'savaş' hali olarak görülse de, her bireyin yaşamını devam ettirebilmek için bu savaş halinden kaçınması ve bir barış durumunun zorunluluğu açığa çıkmaktadır. Hobbes'un gördüğü 'hile' durumu bu noktadır. Hakeza Adam Smith de "*...bütün etkinliklerimizin amacı gereksinimlerimizi gidermek ve kamuoyunda tanınmak ve kabul görmektir.*" (Göçmen, 2015: 75) derken yine benzeri bir işlevi göstermektedir. Smith ayrıca *Ahlaki Duygular Kuramı*'nda "*insanlığın mevcut ahlaksız durumu*" demektedir ve bu modern toplumsal düzen içerisinde gördüğü durumlara dair 'hile'li koşullardan çıkmaya ilişkin çözüm önerisi bu toplumsal ilişkilerin köklü olarak değiştirilmesi (ibid) ile son bulur. "Bırakınız yapsınlar" ya da "görünmez el" kadar genelleşmiş bir aktarım olmasa da, bu Smith'in gördüğü çelişkiler açısından önemli bir işaret etmedir.

Smith'ten sonra ise Marx'ın düşüncesinin bütününde ise bu 'hile' durumu en az iki boyutuyla ortaya çıkar. Birincisi burjuvazi ve kapitalizm hiç istemediği bir biçimde, ancak kaçınılmaz olarak işçileri büyük çalışma mekânlarında bir araya getirir. Kapitalizmin oluşum safhalarında (19.yüzyıl başı) buralarda çalışan işçi sayısı son derece kısıtlıyken, ilerleyen safhalarda

---

<sup>95</sup>Mandeville'nin kendi cümleleriyle: "*Vast Numbers thronged the fruitful Hive / Yet those vast Numbers made 'em thrive; Millions endeavouring to supply / Each other's Lust and Vanity / Whilst other Millions were employ'd*" (Mandeville, 1988: 19).

binlerle ve hatta on binlerle ifade edilen sayılara ulaşılmıştır. Bir araya gelmek demenin daha politik-teknik bir ifadesi ise ‘örgütlenme’dir ve kapitalistler kendileri açısından hiç istenmeyecek bir durumu kendi elleriyle yaratmış durumdadırlar. *Manifesto*’daki ünlü burjuvazinin ve kapitalizmin üretim yerlerinde birincil amaçları olan kâr elde etmenin yanı sıra aynı zamanda kendi *mezar kazıcılarını*<sup>96</sup> (*Totengräber*) da yaratır tabirinin arka planında yatan gerçeklik de budur. Bir ‘hile/kurnazlık’ olarak kapitalizmin içinde, kapitalizmin mezarını oluşturanlar, oluşturabilecek olanlar da (*der Totengräber des Kapitalismus*) bulunmaktadır ve bir tahakküm ve özgürlüksüzlük durumunun içerisinde özgürlüğün potansiyelleri de bulunmaktadır. İkinci boyut ise üretimle ilgilidir. Daha çok üretim ile ilerleme ve özgürlük arasında bir ilişki olduğuna dair bir genel yaygın kanı olsa da, pratikte öyle olmamaktadır: Daha çok üretmek daha çok yoksullaşmaya neden olduğu gibi, özgürlükten de daha uzak bir konuma doğru düşülmektedir. Bu da *hile* durumunun ikinci boyutudur.

Tekrar Hegel’e dönecek olursak, bilindiği gibi Hegel kavramı en azından iki farklı arka plan ve içerikle birlikte ele almaktadır. Bunlardan birincisi önceki bölümlerde (1.3.1.) açıklamaya çalıştığımız gibi bireysel alandaki bir çatışmalı durum olarak *özgürlük* ve *zorunluluk* arasındaki ilişkiye dair olan problemle doğrudan ilgiliyken, ikinci ise bununla da temelden bağlı ilişkisi içerisinde *tarih yapan bireyler/kişilikler*<sup>97</sup> (*geschichtsbilden Individuen*) ve onların geniş tarihsel seyir içerisindeki konumlarının ne olduğuna dair probleme odaklanmaktadır. Hegel’in bu kavramsallaştırmayla kastettiği şey, dünya tarihindeki büyük sıçramaların, büyük tarihsel kopuş anlarının, büyük altüst oluşların ve büyük devrimlerin kendisiyle özdeşleşen kişiliklerdir. Sözelimi Romalı Sezar, Haçlı Seferleri, Reformasyon hareketi ve sembol

---

<sup>96</sup>Marx’ın (ve Engels’in) kendi cümleleriyle: "...büyük sanayinin gelişmesi, üstünde burjuvazinin üretim yaptığı ve ürünleri mülk edindiği temel kendisini burjuvazinin ayaklarının altından çeker. Dolayısıyla burjuvazi en başta kendi mezar kazıcısını üretir." (Marx-Engels, 2015: 32). Burada modern felsefede çeşitli yerlerde gördüğümüz ‘hile’ durumunun açık bir örneği vardır.

<sup>97</sup>Hegel tarihsel insanlar anlamındaki “*Die geschichtlichen Menschen*” ve dünya-tarihsel kişilikler/bireyler anlamındaki “*die welthistorischen Individuen*” kalıplarını da bu bağlamdaki vurgular için kullanmaktadır (Hegel, 2015: 45).

kişisi olarak Martin Luther, Fransız Devrimi'ndeki öne çıkan kişiler ve dönemin Terörü, Napolyon vb. kişiler ya da olaylar, dünya tarihi açısından belirleyici yönü olan güçlü ve de zirve noktalarına işaret ederler. Avineri de benzeri bir ikili anlama işaret ederek, bir yandan tarihsel kişiliklerin öne çıkan belirgin yanlarına vurgu yaparken, diğer yandan onların da "aklın hilesi"nin bir sonucu/yansıması olarak birer "araç" durumuna düştüklerini söyler (Avineri, 1994: 232).

Ernst Bloch bu tarihsel anlar içinde bu kişilerin ilk bakışta sanki (yalnızca) bireysel hırslarının ve bireysel çabalarının sonucu olarak bu tarihselliklerin, bu büyük tarihsel anların, eskiden radikal kopuşların oluştuğu gibi bir düşünceyle, Hegel'in de sanki ilk bakışta o yöne işaret ettiği gibi algılamayla bir yanılgı içerisine düştüğüne işaret etmektedir (Bloch, 1971: 234-235). Bununla birlikte Bloch bu konuyu dile getirirken, aynı zamanda Hegel'in bireysel tutkular [*Leidenschaft*] noktasında yaptığı belirgin vurgunun da son derece farkındadır. Zira Hegel'e göre bireysel tutkular ve hırslar elbette tarihsel bağlamı içerisinde kişiler ve de toplumlar için önemlidir, yadsınamayacak kadar etkileri olan bir gerçekliktir. Doğrudan Hegel'in kendi cümleleriyle aktarırsak: "...dünyada büyük hiçbir şey tutku olmaksızın başarılmış değildir."<sup>98</sup> (Hegel, 2016: 23). Ancak aklın hilesi bağlamında işaret etmek istediğimiz ve hile kavramıyla da kastedilerek problemlili görülen nokta, ortaya çıkan tarihsel olayın arkasındaki biricik gücün bu *tarih yapan bireysellikler* olduğu gibi bir iddiayla öylesi bir konuma düşmektir denilebilir. Daha açıkçası Hegel'in tarih sisteminde büyük tarihsel kişilerin konumu nedir, tarihi gerçekten yalnızca onlar mı yapmaktadırlar, tarih büyük kişilerin tarihi midir?

Hegel aklın kurnazlığı ya da hilesi diyerek tutkular bağlamında bir çift anlamlılığa ve ikili yapıdaki duruma işaret etmektedir. İlk olarak, tarihsel büyük olayların arkasında o olayın sembolü durumuna gelen kişiliklerinin olduğu genellikle varsayılır, gerçekten de bir anlamıyla doğrudur bu. Ancak daha belirleyici olan nokta ise bireysellikleri içerisinde bir bütün olarak o çağın

---

<sup>98</sup>Özgün cümle şöyledir: "...nichts Großes in der Welt ohne Leidenschaft vollbracht worden ..." (Hegel, 2015: 38).

insanlarının yaşadığı ve eylediği toplumsallık ve oradaki mevcut toplumsal ilişkilerin toplamının daha etkili olan belirleyici güçleridir. Kuşkusuz Roma’da olanlar Sezar’la doğrudan ilişkilidir; Reformasyon sürecinin Luther’in şahsından bağımsız olarak ele alınması en azından tarihsel veri eksikliği olacaktır; ve elbette Fransız Devrimi sonrasında ortaya çıkan duruma dair sözcümleri Danton da Robespierre de ve devamında Napolyon da belirleyici konumdaki kişilerdir; bütün bunlar son derece doğrudur. O halde hile/kurnazlık bu süreçlerin tam olarak neresindedir, nasıl oluşmaktadır ve işlevi nedir?

Hegel’e göre tarih bu kişiliklere de, bu kişilikler üzerinden yapılan tarihsel çıkarımlara da bütün bu olayların arasında bir kurnazlık yapmaktadır ve “*dünya tarihi bir mutluluk zemini değildir / Die Weltgeschichte ist nicht der Boden des Glücks.*” (Hegel, 2015: 42). Bu kurnazlık, dünya tarihsel büyük olayların, yalnızca kişiler üzerinden okunurken, tarihin aynı zamanda onlardan bağımsız, bireysel iradelerin dışında –bireylerin etkisiz oldukları anlamına gelmiyor bu-, yapısal bağlamda ve genel iradenin akıbet belirleyici gücü ile şekillenen bir süreç ile de oluşmakta olduğu noktasındadır. Eyleyici olarak yalnızca ilgili *bir* kişiye ve oluşan ya da oluşmakta olan tarihe de o kişi merkezli olarak bakanlar, aklın bu tarihsel kurnazlığına kanmaktadırlar denilebilir. Teması tam olarak bu nokta olan bir Bertolt Brecht (1898-1956) şiiri vurgulamak istenen konuyu etkili bir anlatımla izah etmektedir. Brecht’in ünlü *Fragen eines lesenden Arbeiters / Okumuş Bir İşçi Soruyor* şiirinin iki dördüğüne (bir de) bu bağlam ve işaret noktaları arka planıyla birlikte bakalım:

“ ...

*Der junge Alexander eroberte Indien.*

*Er allein?*

*Cäsar schlug die Gallier.*

*Hatte er nicht wenigstens einen Koch bei sich?*

...

*Jede Seite ein Sieg.*

*Wer kochte den Siegeschmaus?*

*Alle zehn Jahre ein großer Mann.*

*Wer bezahlte die Spesen?*

...  
*Genç İskender Hindistan'ı fethetmişti.*  
*Yalnız mıydı?*  
*Sezar Galyahılar'ı yendi*  
*En azından bir aşçı bile olsa yok muydu yanında?*  
...  
*Her sayfada bir zafer.*  
*Zafer yemeğini pişiren kim?*  
*Her on yılda bir büyük adam.*  
*Ödeyen kim bu masrafları?*  
...<sup>99</sup>

Brecht'in şiirinde adı ya da iması bile anılmadan işaret edilen durum, konumuz bağlamındaki *kurnazlık*, kişilerin ve/ya tarihi yalnızca kişiler üzerinden okumaya çalışanların, olup bitenleri insanların bireysel tutkularının ve bireysel başarılarının sonucu olarak görme gibi bir yanılgıya düştükleri noktasında yatmaktadır. Hegel'in tarihi örneklendirmeleri için işlevsel görerek çok sevdiği ve sıklıkla da işaret ettiği bir tarihsel kişilik olarak Sezar bu duruma yine iyi bir örnektir. Roma'nın ve onun cumhuriyetçi anayasasının ortadan kaldırılmasının (*tek*) nedeni olarak Sezar'ın iktidar ve imparatorluk hırslarını görmek, Hegel'in bu konudaki güçlü vurguları<sup>100</sup> bağlamında çok doğru bir yaklaşım biçimi olmayacaktır. "*Roma'da Cumhuriyet bundan böyle var olamazdı.*" (Hegel, 2016: 230) zira İmparatorluğun, (hatta tarihin) genel ilkeleri ve işleyişi içerisinde belirleyici bir durumu olsa bile, bireysel bir düzlemde sınırlı olan Sezar'ın hırsı, tutkuları ve hataları ya da başarılarından bağımsız olarak oluşan bir tarihsel akış vardır ve nihai sonucu da belirleyen asıl unsur o'dur. Biraz daha yakın tarihli bir tarihsel örnekleme için desteği ile ilgili argümanı güçlendirerek açıklamaya çalışalım. Sözelimi I.Dünya Savaşı'nın (1914-1918) başlangıç nedeni olarak genellikle yüzeysellikte kalan kişiler

---

<sup>99</sup>Her iki dördlüğü de Türkçeye ben çevirdim. Brecht'in şiirin özgün Almanca halinin tamamına ise şuradan bakıldı: <http://www.sgipt.org/wisms/geswis/brecht.htm> [Erişim 15.09.2018].

<sup>100</sup>Hegel bu noktayı *Mantık Bilim ve Tarih Felsefesi*'nde ortak bir nokta olarak vurgulayarak belirgin biçimde işaret eder: (Hegel, 2014: 430-431 ve Hegel, 2016: 64).

tarafından, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun prensi Franz Ferdinand'ın Saraybosna'yı ziyaret ettiği esnada bir Sırp tarafından öldürülmüş olması gösterilir. Bu iddiaya göre savaşın başlangıç nedeni budur. Kuşkusuz bu olayın olduğu da ve büyük bir savaşın başlangıcı konusunda kıvılcım mahiyetindeki tetikleyiciliği de açıkça doğrudur. Ancak dönemin imparatorluklarının ve büyük güçlerinin tamamının, devasa savaş bütçeleri ve ordularıyla, sonucunda milyonlarca insanın hayatını kaybettiği bir savaşa girmesinin nedeni olarak kişisel düzlemdeki bir olayı görmek ve arkasındaki o çağın mevcut dünyasının yapısına hiç bakmamak, *tarih yapan kişiler* bağlamında düşünülen hileye iyi bir örnek gibi görünmektedir.

Ayrıca *tarih yapan büyük kişiler* nihai olarak büyük görkemli olayların altında imzalarını atmışlar, büyük zenginliklerin mutlak sahipleri gibi görünseler de, “*mutlu insanlar olmamış olmalarına*” (Hegel, 2016: 28) yönelik Hegel tarafından yapılan vurgu da, kurnazlık durumunun ikinci bir boyutu olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada adı geçmeden de olsa, insanın yabancılaşmasına dair etkili bir tasvirin olduğunu da söylemek gerekmektedir.

Tam olarak bu noktada Marx'ın *Louis Bonaparte'in On Sekiz Brumaire'i* kitabında Fransa'da 1848 sürecinde yaşanan olaylara dair yaptığı vurgu, Hegel'in yaptığı aklın (ve tarihin) kurnazlığı vurgusuyla benzeri bir tonda görünmektedir. Marx'a göre:

*"İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar, ama onu serbestçe kendi seçtikleri parçaları bir araya getirerek değil, dolaysızca önlerinde buldukları, geçmişten devreden verili koşullarda yaparlar. Tüm göçüp gitmiş kuşakların oluşturduğu gelenek, yaşayanların beyinlerine bir kâbus gibi çöker."*<sup>101</sup> (Marx, 2010: 30).

---

<sup>101</sup>Marx'ın kendi özgün cümleleri şöyledir: “*Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen. Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden.*” (Marx, 1960: 115).

Hegel ile birlikte özdeşleşerek neredeyse onunla birlikte anlamı bulmuş bir hale gelen bu kavram –hem Hegel önce hem de sonra- modern filozoflarca çeşitli küçük farklılıklarla da olsa ele alınmıştır. Bloch bu temanın yukarıda kısaca değinmeye çalıştığımız gibi çeşitli biçimsel farklılıklarına rağmen, içerik olarak aynı ya da benzer bir duruma işaret eden yapısının, Hobbes’tan Mandevilles’e Smith’ten Marx’a kadar olan geniş bir tarihsellik ve yelpazede işlendiğine işaret etmektedir. Özgürlük ve ilerleme kavramları ile birlikte düşündüğümüz zaman da bu *hile* durumu, her iki kavramın içeriğinin oluşumundaki çelişkili ancak olumlu bir yapıcılığı beraberinde taşır.

Tarih yapan büyük bireylerin belirleyiciliği ya da tarihin sanki sadece bireysel arzuların gerçekleşme anı gibi görülmesi, bu ‘büyük kişiler’ adına bir yanılığa haline işaret ettiği gibi, genel irade ve kişiler için de genelleşmiş bir ilke taşır. Genel ilke ve genel irade, asıl belirleyici olanın dönemin mevcut koşul ve ilişkileri ile birlikte şeklini alan ilgili dönemin ‘tın’ıdır. Bunun yine genel iddialarda olduğu gibi bir determinizm içeriği taşımadığı gibi, tam aksine ilişkilerin seyrinde kendini bulan bir değişkenlik durumuna da işaret etmektedir. Özgürlük ve ilerleme kavramları ilgili dönemin genel iradesiyle bağlantısı içerisinde, ilk bakışta sanki daha belirleyiciymiş gibi bir yanılığa oluşturan yapılara da, bir biçimde *kurnazlık* yapmaktadır denilebilir.

## SONUÇ

*“Aynı zamanda bir barbarlık belgesi de olmayan*

*hiçbir kültür belgesi yoktur.”<sup>102</sup>*

(Walter Benjamin, *Tarih Kavramı Üzerine*)

\*

Hegel’in ölümünden çok kısa bir süre önce yazdığı ve büyük ihtimalle kaleme aldığı son metinlerden biri olan 7 Kasım 1831 tarihli *Mantuk Bilim*’in ikinci basımı için yazdığı ve metne dair yanlış anlamalara ve de anlaşılmalara değinen önsözdeki vurgusu, Hegel’in genel olarak diğer metinleri için de genel anlamda tam olarak uygun gibi görülmektedir. Önsözde Hegel’e göre, metni okuyup kendilerini karşıtları durumuna getirenler: *“Bilinçsizliği (...) kötü kaba saba bir tutumla temelden yanlış anlıyorlar, incelenen bir kategoride başka bir şey düşünüyorlar ve bu kategorinin kendisi değil”<sup>103</sup>* (Hegel, 1986b: 32). Yazdıkları ve işaret etmeleriyle, alımlanma biçimleri arasındaki makas oldukça geniştir ve bu Hegel araştırmacılarının işini özgün metinlere bakılmama durumları için kolaylaştırmakta, ‘tevatür’lerin doğruların yerine geçme durumları ortaya çıktığı ölçüde de zorlaştırmaktadır.

Bu anlamda, bir Hegel metinlerinin, bir de çeşitli biçimleriyle ona dair ‘efsane’lerin olduğunu söylemek yanlış olmayacak gibidir. Pinkard bu durumu şöyle tarif eder: *“...Devrim’in büyük savunucusu Hegel, gelecek kuşakların kafasında gittikçe dar kafalı bir Prusya taraftarı haline geldi.”* (Pinkard, 2012: 650). Burada ‘geldi’ kelimesindeki gerçekliğe işaret edilmediği vurgusuna dikkat edilmelidir.

---

<sup>102</sup>Benjamin’in özgün cümlesi şöyledir: *“Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein.”* (Benjamin, 1991: 696).

<sup>103</sup>Hegel’in kendi cümleleriyle: *“...sie macht das Grundmißverständnis, das üble, d. h. ungebildete Benehmen, bei einer Kategorie, die betrachtet wird, etwas Anderes zu denken und nicht diese Kategorie selbst.”* (Hegel, 1986b: 32).



Yukarıda kısaca tarif edilen durumdan ötürü Hegel'in özgün metinlerine en temel kavram ve konu için bile olsa odaklandık. Çalışma boyunca ele alınan kavramları özgün yerlerindeki bağlamlarıyla birlikte ele aldık. 1.Bölüm'de 19.yüzyılın ilk çeyreğinde Hegel'de gördüğümüz tarih felsefesi yaklaşımını tam olarak anlayabilmek için, hem kök kavram olarak tarih kavramının oluşumunun ve gelişiminin hem de tarih felsefesinin Klasik Alman Felsefesi geleneği içindeki yerini ele aldık. Sonrasında ise özgürlük ve tarihsel şimdi kavramlarının Hegel'in kullandığı biçimdeki merkezi yapısına odaklandık ve bir diğer aslî kavram olan ilerleme kavramını tarihsel seyri içerisinde ve farklı yönleriyle inceledik. Final bölümünde ise ilgili iki kavramın politik alımlanma biçimleriyle birlikte, bir sentez durumunun anlam ve imkânına yoğunlaştık.

Hegel *Tarih Felsefesi*'nin henüz daha ilk sayfalarında tarihle ilgili olarak yaygın bir kalıp cümle olan "tarihten öğrenmek" kalıbını kullanarak yapılacak çıkarımlara ilişkin bir tasvir yapar. Bu tasvirde tarihsel anların ve onlardan türeyen tarihsel deneyimlerin öğretici olabilecek yanlarından öğrenilmesi gereken noktalar olduğu vurgusunun genellikle yapıldığını, ancak pratikte hem halkların hem de hükümetlerin ve de yöneticilerin bunun tam aksi bir yönde giderek "...tarihten hiçbir zaman hiçbir şey öğrenmedikleri ya da ondan türetilmiş öğretilere göre davranmadıkları"<sup>104</sup> (Hegel, 2016: 11) da belirtir. Sonrasında ise her tarihsel dönemin kendi içerisinde biricikliğine olan gönderisiyle tarihsel deneyimler ve onlardan dersler alarak öğrenme bahsini kapatır. Gerek Hegel'in gerekse de içerisinde yetiştiği Almanca konuşulan felsefe geleneğinin belirgin bir biçimde insana ve onun türsel olarak (*İnsanlık*) taşıdığı potansiyellere vurgu yapan iyimserliğinin oluşturduğu çerçeve ile bakıldığı zaman ise bu durumun mevcut haliyle böyle olduğu kabul edildiği koşullarda bile, devam eden bir şekilde böyle olmasını gerektiren değişmez koşulların, ezeli sabit kategorilerin olmadığı rahatlıkla söylenebilir.

---

<sup>104</sup> Özgün cümle şöyledir: "Was die Erfahrung aber und die Geschichte lehren, ist dieses, daß Völker und Regierungen niemals etwas aus der Geschichte gelernt ...// Tarih ve deneyim öğretir ama halklar ve hükümetler hiçbir zaman tarihten bir şey öğrenmiş değillerdir." (Hegel, 2015: 17) .

Hegel'in sisteminin ortaya koyduğu büyük sonuçlardan biri de, yalnızca epistemolojik ve ontolojik düzeyde değil, aynı zamanda tarihsel-politik alanda da, oluşmuş olan (*Gewordensein*) herhangi bir şeyin tarihselliği içerisinde başka türlü olarak da oluşabileceğine yönelik olan güçlü vurgusudur. Bu vurgu yöntemsel olarak, kavramların direkt bir biçimde anılmadığı yerlerde bile içeriğine sinmiş bir biçimde *özgürlük* ve *ilerleme* kavramlarının varlığına işaret eder. Nitekim Ömer Albayrak bütün olarak Hegel metinlerinin güçlü tarihsel yanları olduğunu belirtir ve “*insanın dünyası tarihsel bir oluş sonucu var olan bir dünyadır, verili, kendinde, değişmez bir dünya değildir.*” (Albayrak, 2016: 26) diyerek bu yanın yapısal temelliğini ortaya koyar. Çalışma boyunca bu noktayı çeşitli metin ve temalarla öne çıkararak göstermeye çalıştık.

Bu noktadan hareketle “öğrenme” konusu hakkında yapılan çıkarım, tarihsel anların, insanlar ve oluşturdukları halkların deneyimlerin ışığında öğrenilebilir -hatta öğrenmelidir- bir yapıda olduklarıdır. Çalışma boyunca göstermeye çalıştığımız gibi, tarih felsefesi geleneği *olan* ve *olması gereken* arasındaki büyük gerilimde, *değişim*, *gelişme*, *ilerleme*, *özgürlük* gibi kavramlar dolayısıyla daha iyiye, hatta zaman zaman kullanıldığı şekliyle ‘mükemmel’e doğru bir gelişme ilkesine inanmışlar ve felsefi metinlerinde bunu ortaya koymuşlardır. Bu doğrultuda somut tarihsel verilerden hareket edem güçlü bir örnek olarak Eric Hobsbawm *Aşırılıklar Çağı-Kısa 20.Yüzyıl Tarihi* kitabında tarihten ve ondan elde edilen deneyimlerden öğrenme bağlamında, insanın kıymetinin rakamsal veri tablolarından, istatistik biliminin sanki ana malzemesi insan değilmiş gibi çalışma yapan gayri insani dilinden ve insanlar için bir çırpıda söylenen büyük rakamların eş düzeyde etki yaratamayan insansızlaştırılmasından (*Dehumanisation*) duyduğu rahatsızlığı şöyle dile getirmektedir:

*“Tarihçiler bu savaşın [2.Dünya Savaşı] altı milyon değil de (kaba ve neredeyse kesinlikle abartılmış ilk hesaplama) beş ya da dört milyon kişiyi yok ettiği sonucuna varsalar katliamın dehşeti daha az mı olurdu? Almanların dokuz yüz gün süren Leningrad kuşatması sırasında (1941-44) açlıktan ve bitkinlikten bir milyon kişinin ya da sadece yedi yüz elli*

*bin veya yarım milyon kişinin ölmüş olması ne fark eder? Aslında bu sayıları sezgiye açık gerçekliğin ötesinde gerçekten kavrayabilir miyiz? Bu sayfanın ortalama okuru için Almanya'daki 5.7 milyon Rus savaş tutsağının 3.3 milyonunun ölmüş olması ne ifade eder?" (Hobsbawm, 1996: 59).*

Gerek kişilerin gerekse de hükümet ve devletlerin tarihten pek bir şey öğrenmedikleri görülse de (Hegel açısından), bununla birlikte artık bunca tarihsel deneyimden sonra öğrenmek gerektiği noktası açıktır denilebilir, zira akıl sahibi bir varlık olarak diğer canlılardan ayrılan tür olarak insan, tarih filozoflarının da ortaya koyduğu gibi, gelişme ve iyileşmelerle bir istikamet belirlemekte, var olduğundan başka türlü bir şey olabilme kudretini de taşımaktadır.

Bir diğer nokta olarak tarih ve genel olarak onu da kapsayan geniş bir kavram olarak zaman kavramı, hem bireysel düzlemde hem de toplumsal düzlemde önemi farkında olunan iki temel kavram durumundadır. Bu durum adı konulmayan, sanki tarih ve zaman kavramlarının önemi üzerine pek durulmadığı gibi genel bir inanışın olduğu anlarda bile, genelin tam aksi bir biçimde önemini korur. Bu öneme dair en net, etkili anlatımlardan biri, Walter Benjamin'in *Tarih Kavramı Üzerine* tezlerindeki satır aralarında açıklıkla görülmektedir. *On dördüncü tez*'de Benjamin, Fransa'da 1789 Temmuz günlerinde, Paris kentinin çeşitli noktalarında ve hemen hemen eş zamanlı olarak saat kulelerinin hedef alındığını, kulelere doğru ateş edildiğini aktarmaktadır. 'Saat kulesi' imgesi halkın kolektif hafızasında genellikle egemenlik ilişkileriyle eşleşmekte olan bir imge olduğu için, büyük bir alt üst oluş anında, zamanın ve tarihin de alt üst olması istenmiş olsa gerek ki, zamanı ölçen semboller bir hedef olarak görülmüştür. Varmak istediğimiz sonuç ve çıkarım, tarih kavramının bireyler ve kitleler üzerindeki anlam ve öneminin güncelliğini bir biçimde daima koruduğu noktasıdır. Benjamin'in cümleleriyle: *"...Paris'in çeşitli bölgelerinde birbirinden bağımsız olarak, kulelerdeki*

*saatlere nişan alındığı görüldü.*"<sup>105</sup> (Benjamin, 2002: 46) tasviri bunun net örneklerinden biri olarak görülmektedir. Aynı zamanda tarihten öğrenmeme hali bir biçimiyle gerçeklik olsa da, tarihin akışını ölçen sembolik hedeflere birbirlerinden habersiz olarak ortak bir şekilde yönelme hali, tarihten öğrenilen şeylerin de hiç azımsanmayacak kadar çok ve özlü olduğu anlamını taşımaktadır, öğrenme ve öğrenememe durumlarının iç içe geçmiş bir halde olduğu görünmektedir diyebiliriz.

Tekrar doğrudan Hegel'e dönecek olursak, Richard Bernstein 1977 tarihli "*Neden Şimdi Hegel?*" makalesinin hemen başında, gerek Hegel'in birincil metinlerinin yeni baskılara ve yapılan yeni çevirilere, gerekse de Hegel merkezli oluşan ikincil kaynaklara erişimin, bir kişinin kapasitesinin sınırlılığında takip edebilmesinin imkânsız bir duruma geldiğini (Bernstein, 2013: 624) söylemektedir. Aradan geçen kırk yıldan sonra ve yeni oluşan formasyonda ise artık bu durumun daha net olarak doğru olduğunu söyleyebiliriz. Bundan ötürü Hegel'e dair olarak söylenen her bir iddiada, bu yoğun ve hacimli içeriğin idrakinde olarak daima ihtiyatlı olmak, alanın adeta bir gerekliliği durumundadır. Bu ihtiyatlılıkla birlikte çalışma boyunca ilgili çeşitli yerlerde Hegel ve Marx arasındaki içerik ve yöntem sürekliliğinin sadece bir 'ters çevirme' ya da 'ayakları üzerine oturtma' tasvirlerden öte olarak son derece özsel olduğunu da göstermeye çalıştık. Bu bazen Marx'ın dolaylı olarak tariflediği ilerleme tarifleriyle olurken, bazen de tek tek insanların kısıtlılığı ve onun tersi olarak tür olarak insanın potansiyel gücü noktasıyla oldu. Kopuş ve süreklilik kavramlarıyla kendini bulan tarihsel devamlılık ve kökten ayrılıkların bir aradılığı ve iç içeliğini de (Holz, 2017: 204) bağlamına uygun yerlerde dile getirmeye çalıştık, bu durum özellikle *Mantık*'ta kullanım biçimiyle *çelişki* kavramında açığa çıkmaktaydı. Süreklilik ve kopuşla birlikte şeklini bulan ilerleme genel olarak iddia edildiği gibi 'çizgisel' bir yapıda olmadığı gibi, çöküş ve yeniden doğuşlarla oluşan bir durumdadır, bunu da aslı

---

<sup>105</sup>Benjamin'in kendi özgün cümleleriyle: "...in der Juli-Revolution hatte...daß an mehreren Stellen von Paris unabhängig voneinander und gleichzeitig nach den Turmuhren geschossen wurde. // ...Temmuz Devrimi'nde...Paris'in çeşitli yerlerinde birbirinden bağımsız ve eş zamanlı olarak saat kulelerine doğru ateş açıldı." (Benjamin, 1991: 702).

olarak ilgili bölümlerde göstermeye çalıştık ve genel yaygın yanlışın argümanının hem zayıflığını de hem de temelsizliğini göstermeyi denedik.

Pinkard'a göre "*...Hegel değerli bir meslektaş ya da bir felsefe öğretmeninden daha fazla şeyi ifade ediyordu. Onlara, parçalanmış modern dünyada yeni bir yön veren, devrim sonrası kargaşalarda kendilerini nasıl yönlendireceklerini öğreten biri olmuştu.*" (Pinkard, 2012: 648) bu onun güncel olanı da yakaladığının bir göstergesiydi. Güncel kavramını anmışken, Hegel bir aforizma olarak gazete okumanın realist bir kişi için adeta bir sabah duası (*Morgensegen*) olduğunu söyleyecek kadar gündelik hayatın ve somut gelişmelerin içerisinde, onları yakından takip eden bir filozoftu. Bu nokta da, çalışma boyunca göstermeye çalıştığımız bir diğer aslî temayı öne çıkarmaktadır.

Bu tema Hegel'in tarihsel, politik, toplumsal alanlarda hiç de bu dünyadan kopuk, ilişkilerin farkında olmayan 'idealist' biri olmadığı, içeriği itibarıyla son derece realist ve hatta maddi verilere göre oluşan fikirleriyle bir biçimiyle 'materyalist' olduğu savıdır. Morss'un da işaret ettiği gibi tarihsel-politik konularda daha açık bir şekilde olmak üzere ve genellikle bunun tam tersi bir içerikte olduğu iddia edilse de, "*Hegel'in kavram dağarcığındaki en soyut terimler bile gündelik deneyimden türetilir.*" (Morss, 2012: 18) bir yapıdadır. Bu tespit, ön yargı ve genelleşmiş yanlış kanıların seslerine aşine olan kulaklara yadırgatıcı gelebilecek olsa da, bu yüzeysellikten ve yöntemsel yanlıştan çıkıp, doğrudan özgün metinlere bakan kişiler için ilgili bağlamlarda –özellikle de tarihsel verilerde- çok şaşırtıcı gelmeyecek bir durum olacaktır.

Yalnızca bu içerikte değil, aynı zamanda Hegel'in genel olarak konumlandırılışına ilişkin olarak da Avineri'nin *Hegel'in Modern Devlet Teorisi* başlıklı artık klasikleşmiş olan kitabının final bölümünün son paragrafı Hegel'e dair genel bir tarihsel-felsefi çerçeve ifade oluşturucu ile şöyle yapmaktadır:

*"Şimdiye kadar söylenen hiçbir şey, Hegel'in kendisinin ortaya koyduğu sorulara verdiği cevapların her zaman tatmin edici ya da yeterli olduğunu ima ettiği şeklinde yorumlanmamalıdır. Ama onun 1789*

[devrimi] sonrasında toplumunun doğası hakkında doğru türden sorular sorma yeteneği ve onları genel bir felsefi sisteme eklemesi ve bunun sonucu olarak klasik politik teorinin düzeltme ve rönesansa ihtiyaç duyduğunu fark etmiş olması, işte bütün bunlar onu düşünce tarihinde sadece bir bölüm olmaktan daha fazlası yapıyor. Her zaman cevapları olmasa da, onun sorduğu sorular kendi döneminde olduğu kadar, bugün de olup bitenleri anlamının istikametini işaret etmektedir."<sup>106</sup> (Avineri, 1994: 241).

Bu vurgu kesinlikle yerinde ve isabetli olan bir vurgudur. Zira Hegel hem varlık alanında *oluşmuş olanın* başka türlü olarak da oluşabileceğini, hem de tarihsel olgular biçiminde ortaya çıkan şeylerin, bir sürecin ürünü olduğunu göstermektedir. Bu durum değişim kategorisinin işleyiş sürecini gösterir ve önemi buradan kaynaklanmaktadır. Hegel bu süreç vurgusuyla bütün alanlarda başka biçimlerde olmanın imkânını ortaya koymuş olur ve modern toplumsal düzen içerisindeki işleyiş ilişkilerini sorunsallaştırır. Yine Avineri'nin Bertrand Russell'dan aktararak işaret ettiği gibi Hegel "*modern çağın gerçekleriyle yüzleşmeyi deneyen ilk büyük politik filozoftu.*" (Avineri, 1994: 239). Bu sorun içerisinde mülkiyet ve özgürlük ilişkisinden mevcut olan şeylerin, hem mantıksak hem de tarihsel açıdan oluşabilecek şeyleri nüve ve potansiyelleri içermesine kadar geniş bir yelpazede salınım gösterir.

Bu açıdan Hegel çalışma boyunca farklı konu bağlamlarında göstermeye çalıştığımız gibi tam olarak bir gerçekçi filozoftur. Avineri'nin de vurguladığı gibi, onun felsefe tarihindeki konumu bakımından özgünlüğü, ortaya attığı toplumsal düzeydeki sorunların yerindeliğinde yatmaktadır. Anlama ve anlamdırma çabası, değişim, ilerleme ve özgürlük kavramlarının kökeninde yer alır ve buradan beslenir. İşte bütün bu nedenlerden ötürü tarihsel düşüncenin

---

<sup>106</sup>İlkesel bir durum tespiti yaptığı ve iyi bir çerçeve oluşturduğu için oldukça önemli gördüğüm, metin içinde kullanırken benim çevirdiğim Avineri'nin özgün cümleleri şöyledir: "*Nothing in what has been said until now should be construed to imply that the answers Hegel gave to the other questions raised by him should always be regarded as satisfactory or adequate. But the ability to ask the right kind of questions about the nature of post-1789 society and to incorporate them into a general philosophical system, as well as the realization that consequently classical political theory stands in need of rectification and renaissance - all this makes Hegel into more than a mere chapter in the history of ideas. His questions - if not always his answers - point to the direction of understanding that which is, today as much as in his own time.*" (Avineri, 1994: 241).

doruk noktasında olan Hegel içeriğindeki güçlü yanlarla birlikte yaşayan, modern ilişkilerde karşımıza çıkan canlı bir filozoftur. En azından son yetmiş, seksen yıldır devam etmekte olan 'Hegel Rönesansı'nın da, bu arka plan ile birlikte baktığımızda, etkisinin de bizatihi kendisinin de bütün canlılığıyla devam etmekte olan bir süreç olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.



## KAYNAKÇA

Adorno, Theodor (1973), *Negative Dialectics* (Translated by E.B.Ashton), Routledge: Newyork-London

Adorno, Theodor (1993), *Hegel: Three Studies* (Tr: Shierry Weber NicholSEN), The MIT Press: Cambridge, Massachusetts, and London: England

Adorno, Theodor (2006), *History and Freedom* (Tr: Rodney Livingstone), Polity Press: Cambridge

Aksu, Şener (2006), *Hegel ve Tarih Felsefesi*, Anı Yayınları: Ankara

Albayrak, Ömer (2016), "Hegel'in Tarihselciliğinin Doğduğu Metin: *Hristiyan Dininin Pozitifliği*", ss.7-31, *Felsefi Düşün*, Hegel ve Hegelcilik, Pinhan Yayıncılık: İstanbul

Ameriks, Karl (2005), "Introduction: interpreting German Idealism", *The Cambridge Companion to German Idealism* (Ed.Karl Ameriks), ss.1-18, Cambridge University Press: Cambridge

Anderson, Kevin B. (2014), *Lenin, Hegel ve Batı Marksizmi* (Çev: Ertan Günçiner), Yordam Yayınları: İstanbul

Aristotle (1991), *Complete Works* (Jonathan Barnes), Princeton University Press: Princeton

Arndt, Andreas (2006), "Dialektik", Hrsg.Paul Cobben, *Hegel Lexikon*, ss.181-184 WBG: Germany

Arndt, Andreas (2008), "Neden Hâlâ Hegel?" [*Warum heute noch Hegel?*] (Çev: Doğan Göçmen), *Baykuş Dergisi Sayı2*, ss.12-43, Alef Yayınları: İstanbul

Avineri, Shlomo (1994), *Hegel's Theory of Modern State*, Cambridge University Press: Cambridge

Aysevener, Kubilay (1992), "Arnold J. Toynbee'nin Tarih Görüşü", *Felsefe Dünyası* sayı 6, ss.55-66.

Aysevener, Kubilay - Barutca, Müge (2003), *Tarih Felsefesi*, Cem Yayınevi: İstanbul

Balibar, Etienne (2014), "Consciousness", *The Dictionary of Untranslatables* (Ed. Barbara Cassin), ss.174-187, Princeton University Press: NewJersey



Beiser, Frederick (2005), Hegel, Routledge: London and NewYork

Benjamin, Walter (1991), "Über den Begriff der Geschichte", Gesammelte Schriften I (Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser), ss.691-707, Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main

Benjamin, Walter (2002), "Tarih Kavramı Üzerine" ss.37-50, Pasajlar (Çev: Ahmet Cemal), Yapı Kredi Yayınları: İstanbul

Bernstein, Richard (2013), "Neden Şimdi Hegel?" (Çev:Savaş Yazıcı), Alman İdealizmi II: Hegel, ed. Güçlü Ateşoğlu, ss.624-661, Doğu Batı Yayınları: Ankara

Bloch, Ernst (1971), Subjekt-Objekt - Erläuterungen zu Hegel, Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main

Brecht, Bertolt (1935), "Fragen eines lesenden Arbeiters", <http://www.sgipt.org/wisms/geswis/brecht.htm> [Erişim 15.09.2018]

Bumin, Tülin (2013), Hegel, Yapı Kredi Yayınları: İstanbul

Campbell, R.H and Skinner, A.S. (1976), "General Introduction" Adam Smith An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations Vol1, LibertyClassics: Indianapolis

Carr, Edward (2011), Tarih Nedir? (Çev: Misket Gizem Gürtürk), İletişim Yayınları: İstanbul

Cassin, Barbara, Apter, Emily (2014), "Progress", The Dictionary of Untranslatables (Ed.Barbara Cassin), s.858, Prenceton University Press: New Jersey

Cassirer, Ernst (1996), Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi (Çev: Doğan Özlem), İnkılap Kitabevi:İstanbul

Cevizci, Ahmet (2005), Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları: İstanbul

Childe, Gordon (2009), Tarihte Neler Oldu? (Çev: Alâeddin Şenel-Mete Tunçay), Kırmızı Yayınları: İstanbul

Cobben, Paul (2006), Hegel Lexikon (Herausgegeben), WBG: Germany

Cohen, Gerald H. (1998), Karl Marx'ın Tarih Teorisi (Çev: Ahmet Fethi), Toplumsal Dönüşüm Yayınları: İstanbul

Collingwood, Robin George (2013), Tarih Tasarımı (Çev: Kurtuluş Dinçer), Doğu Batı Yayınları: Ankara

Dilthey, Wilhelm (2011), Hermeneutik ve Tin Bilimleri (Çev: Doğan Özlem), Notos Yayıncılık: İstanbul

Direk, Zeynep (2012), "Butler ve Hegel: Arzu, Tanıma ve Akrabalık", <https://zeynepdirek.wordpress.com/2012/12/15/butler-ve-hegel-arzu-tanima-ve-akrabalik> [Erişim, 4.9.2018]

Engels, Friedrich (1962), Ludwig Feuerbach und der ausgang der Klassischen Deutschen Philosophie, Marx Engels Werke bnd21, Dietz Verlag: Berlin

Engels, Friedrich (1975), Dialektik der Natur, Marx Engels Werke bnd20, Dietz Verlag: Berlin

Engels, Friedrich (2015) Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu (Çev: Deniz Kurt), Altıkırkbeşyayın: İstanbul

Ferrarin, Alfredo (2005), Hegel and Aristotle, Cambridge University Press: Cambridge

Fichte, Johann Gottlieb (2012), "Çağımızın Temel Karakteristikleri" (Çev: Güçlü Ateşoğlu), Alman İdealizmi II: Hegel, ed. Güçlü Ateşoğlu, ss.101-115, Doğu Batı Yayınları: Ankara

Fluss, Harrison (2016), "Hegel on Bastille Day" <https://www.jacobinmag.com/2016/07/hegel-bastille-day-burke-french-revolution> [Erişim 1.9.2018]

Förster, Wolfgang (1990), "Klasik Alman Felsefesinin Hegel'de Zirveye Ulaşması" (Çev: Mehmet Yavuz), ss.5-27, Felsefe Dergisi, De yayınları: İstanbul

Gil, Thomas (2009), "Ranke", A Companion to the Philosophy of History and Historiography (Ed.Avizer Tucker), ss.383-393, Blackwell Publising: Sussex

Giovanni, George (2010), "Preface", ss.1-62, The Science of Logic, Cambridge University Press: Cambridge

Göçmen, Doğan (2014), "Thomas Hobbes, Leviathan ve Barışçıl Bir Toplum ve Siyaset Felsefinin Temellendirilmesi" <https://dogangocmen.files.wordpress.com/2014/08/thomas-hobbes-leviathan-ve-barc4b1c59f.pdf> [Erişim 28.09.2018]

Göçmen, Doğan (2015), Modern Felsefe-Tarihsel Anlamı, Güncel Mirası, Adam Smith, Hegel ve Marx, Vivo Yayınevi: İstanbul

Gökberk, Macit (1997), Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları, Yapı Kredi Yayınları: İstanbul

Gunn, Richard (2008), "Hegel'de tarihin başlangıcı ve sonu" (Çev: Ömer Şirin) ss.162-187, Baykuş Dergisi Sayı2, Alef Yayınları: İstanbul

Günör, Recep Batu (2016), "Bernard Mandevill'in Arıların Masalı Adlı Eseri Hakkında Bir İnceleme", ss.521-536, idil, 5 (22)

Hartog, François -Werner, Michael (2014), "History", ss.439-450, The Dictionary of Untranslatables (Ed.Barbara Cassin), Princeton University Press: New Jersey

Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen, (1971), Akademie-Verlag: Berlin

Hegel, (1974), Dokumente zu Hegels Entwicklung (Herausgegeben: Johannes Hoffmeister), frommann-holzboog: Stuttgart

Hegel, (1984), Letters (Translated by Clark Butler and Christiane Seiler), Indiana University Press: Bloomington

Hegel, (1986a), Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main

Hegel, (1986b), Wissenschaft der Logik I, Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main

Hegel, (1986c), Jenaer Schriften 1801-1807, "Wer denkt abstrakt?", ss.575-582, Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main

Hegel, (1989a), Vorlesungen über die Ästhetik I, Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main

Hegel, (1989b), Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main

Hegel, (1989c), Phänomenologie des Geistes, Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main

Hegel, (1995), Lectures on the History of Philosophy (Tr: E.S. Haldane), University of Nebraska Press: Nebraska

Hegel, (2003), Wissenschaft der Logik II, Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main

Hegel, (2011), Tinin Fenomenolojisi (Çev: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi: İstanbul

Hegel, (2014), Mantık Bilimi (Çev: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi: İstanbul

Hegel, (2015), Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main

Hegel, (2016), Tarih Felsefesi (Çev: Aziz Yardımlı) İdea Yayıncılık: İstanbul

Hegel, (2017) Tinin Fenomenolojisi (Çev: Doğan Göçmen) [*Taslak halde*-matbu yayınlanmamış metin]

Herder, Johann Gottfried (2002) Philosophical Writings (Translated and Edited by Michael N. Forster), Cambridge University Press: Cambridge

Herder, Johann Gottfried (2012) “İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler” (Çev: Doğan Özlem) ss.24-31 Alman İdealizmi II: Hegel, ed. Güçlü Ateşoğlu, Doğu Batı Yayınları: Ankara

Hobsbawm, Eric (1996), Kısa 20.Yüzyıl 1914-1991 Aşırılıklar Çağı (Çev:Yavuz Alogan), Sarmal Yayınevi: İstanbul

Hobsbawm, Eric (2001), Tarih Üzerine (Çev: Osman Akınhay), Bilim-Sanat Yayınları: Ankara

Hobsbawm, Eric (2003), Devrim Çağı 1789-1948, (Çev: Bahadır Sina Şener), Dost Yayınları: Ankara

Holz, Hans Heinz (2017), Devrimin Cebri-Hegel'den Marx'a (Çev: Sadık Usta), Yordam Yayınları: İstanbul

Honneth, Axel (2016), Tanınma Uğruna Mücadele (Çev: Özgür Aktok), İthaki Yayınları: İstanbul

Honneth, Axel (2018), Bizdeki Ben (Çev: Özgür Aktok), İthaki Yayınları, İstanbul

Houlgate, Stephen (2005), Hegel Reader, Blackwell Publishing: Victoria

Hübner, Dietmar (2011), Die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus: Kant-Fichte-Schelling-Hegel, Kohlhammer Verlag: Stuttgart

Hyppolite, Jean (2010), Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar (Çev: Doğan Barış Kılınc), Doğu Batı Yayınları: Ankara

Işık, Server (2018), "Akideden Mite: Antikite'den 20. Yüzyıla İlerleme Kavramı", ss.15-31, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, sayı:17: Gaziantep

Jameson, Fredric (2010), The Hegel Variations, Verso Books: London-NewYork

Jameson, Fredric (2016), Hegel Varyasyonları (Çev: Bülent Doğan), İthaki Yayınları: İstanbul

Jonkers, Peter (2006), "Kampf um Anerkennung", ss.126-128, Hegel Lexikon Hrsg.Paul Cobben, WBG: Germany

Kant, Immanuel (1991), Political Writings (Translated by H.B.Nisbet), Cambridge University Press: Cambridge

Kant, Immanuel (2012), "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi" (Çev: Uluğ Nutku), ss.31-48, Alman İdealizmi II: Hegel, ed. Güçlü Ateşoğlu, Doğu Batı Yayınları: Ankara

Kılıçaslan, Eyüp Ali (2015), Hegel Tartışmaları, Bibliotech Yayınları: Ankara

Kılıçaslan, Eyüp Ali (2016), "Tarih'te İdea ya da Marx, Engels ve Nietzsche'nin Eleştirilerine Karşı Bir Hegel Savunusu Denemesi", ss.1-27, ViraVerita. Disiplinlerarası Karşılaşmalar (E-Dergi) Sayı:3,

Koselleck, Reinhart (2007), İlerleme (Çev: Mustafa Özdemir), Dost Yayınları: Ankara

Lenin, Vladimir (1976), Philosophical Notebooks, Progress Publishers: Moscow

Losurdo, Domenico (2004), Hegel and The Freedom of Modern (Tr: Marella and Jon Morris) Duke University Press: Durham-London

Losurdo, Domenico (2008), "Neden Hâlâ Hegel?" ["Warum heute noch Hegel?"] (Çev: Doğan Göçmen), ss.12-43, Baykuş Dergisi Sayı2, Alef Yayınları: İstanbul

Löwith, Karl (2015), "Hegel Felsefesi" (Çev: Doğan Özlem), ss.333-388, Tarih Felsefesi içinde, Notos Yayıncılık: İstanbul

Lukacs, Georg (1975), The Young Hegel (Translated by: Rodney Livingstone), Merlin Press: London

Lukacs, Georg (2013), Hegel-Sosyal Varlık Varlıkbilimine Doğru I (Çev: Ayşen Tekşen) Payel Yayınları: İstanbul

Mandeville, Bernard (1988), The Fable of the Bees Or Private Vices, Publick Benefits volume1, Liberty Fund Inc: Indiana

Marcuse, Herbert (1986), Reason and Revolution, Routledge: London

Marcuse, Herbert (2013), Us ve Devrim (Çev: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi: İstanbul

Marx, Karl (1960), Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, Marx Engels Werke bnd8, Dietz Verlag: Berlin

Marx, Karl (1961), Zur Kritik der politischen Ökonomie, Marx Engels Werke bnd13, Dietz Verlag: Berlin

Marx, Karl (1962), Kapital, Marx Engels Werke bnd23, Dietz Verlag: Berlin

Marx, Karl (2010), Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i (Çev: Tanıl Bora), İletişim Yayınları: İstanbul

Marx, Karl (2011), Kapital (Çev: Mehmet Selik ve Nail Satlıgan), Yordam Yayınları: İstanbul

Marx, Karl – Engels, Friedrich (2013), Alman İdeolojisi (Çev: Olcay Geridönmez-Tonguç Ok), Evrensel Basım Yayım: İstanbul

Marx, Karl – Engels, Friedrich (2015), Komünist Manifesto ve Hakkında Yazılar (Çev: Nail Satlıgan), Yordam Yayınları: İstanbul

Meier, Christian (2007), “Antik Dönemde İlerleme”, ss.23-37, Reinhart Koselleck, İlerleme (Çev: Mustafa Özdemir), Dost Yayınları: Ankara

Morris, Susan Buck (2012), Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih (Çev: Erkal Ünal), Metis Yayınları: İstanbul

Neuhouser, Frederick (2009), "Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord", ss.37-55, The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit (Ed: Kenneth Westphal), Blackwell Publishing: Sussex

Nietzsche, Friedrich (2011), Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine (Çev: Nejat Bozkurt), Say Yayınları: İstanbul

Nutku, Uluğ (2014), “Leibniz’in Monadlar Teorisinin Tarihsel Önemi”, Kilikya Felsefe Dergisi/Cilicia Journal of Philosophy, ss.1-14

Orman, Enver (2015), Hegel'in Mutlak İdealizmi, Belge Yayıncılık: İstanbul

Orman, Enver (2016), "Sunuş", Felsefi Düşün Hegel ve Hegelcilik, Pinhan Yayıncılık: İstanbul

Özçınar, Şahin (2007), Kendinin-Bilinci ve Öteki Diyalektiği: Hegel Felsefesinde Bilincin Dolayımı ve Nesnelleşmesi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi: Ankara

Özkan, Cengiz İskender (2010), 19.Yüzyıl Tarih Felsefelerinde Akıl ve İlerleme Arasında Kurulan İlişki: Hegel-Marx-Comte, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi: Ankara

Özlem, Doğan (2015), Tarih Felsefesi, Notos Yayıncılık: İstanbul

Peters, Francis Edward (1967), Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon, NewYork University Press: NewYork

Pinkard, Terry (2012), Hegel (Çev: Mehmet Barış Albayrak) Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul

Popper, Karl (2003), Açık Toplum ve Düşmanları 2 (Çev: Harun Rızatepe), Remzi Kitabevi: İstanbul

Ritter, Joachim (1957), Hegel und die Französische Revolution, Westdeutscher Verlag: Köln und Opladen

Rockmore, Tom (2009), "Hegel", A Companion to the Philosophy of History and Historiography (Ed.Avizer Tucker), ss.468-477, Blackwell Publishing: Sussex

Ross, David (2011), Aristoteles (Çev: Ahmet Arslan), Kabalcı Yayınları: İstanbul

Rude, George (2015), Fransız Devrimi (Çev: Ali İhsan Dalgıç), İletişim Yayınları: İstanbul

Salgar, Ercan (2015), "İlerleme Kavramı Üzerine Tarihsel Bir İnceleme", FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2015 Bahar, sayı: 19, ss.311-324

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1978), System of Transcendental Idealism (Tr: Peter Heath), University Press of Virginia: Charlottesville

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (2012), "Tarih Kavramı" (Çev: Ali İrgat) ss.115-133, Alman İdealizmi II: Hegel, ed. Güçlü Ateşoğlu, Doğu Batı Yayınları: Ankara

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (2012), "Tarihin Felsefesi Olur Mu" (Çev: Ali Irgat) ss.133-140, Alman İdealizmi II: Hegel, ed. Güçlü Ateşoğlu, Doğu Batı Yayınları: Ankara

Schmidt, Carl (1963), Der Begriff des Politischen, Duncker-Humblot: Berlin

Schmidt, Carl (2012), Siyasal Kavramı (Çev: Ece Göztepe), Metis Yayınları: İstanbul

Schopenhauer, Arthur (2010), The World as Will and Representation Volume1 (Translated by: Judith Norman and Alistair Welchman), Cambridge University Press: Cambridge

Şanbey, Cemil Ziya (1960), "Leopold von Ranke: Tarihçilere Yol Gösteren Bir Tarih Üstadı", ss.273-289, Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi 18: Ankara

Simmel, Georg (2010), Tarih Felsefesinin Problemleri (Çev: Gürsel Aytaç), Doğu Batı Yayınları: Ankara

Tacitus, Cornelius (2016), Germania (Çev: Mine Sarucan), Alfa Yayınları: İstanbul

Taylor, Charles (1999), Hegel, Cambridge University Press: Cambridge

Uçar, Şahin (1994), Tarih Felsefesi Yazıları, Vadi Yayınları: Ankara

Vasicek, Zdenek (2009), "Philosophy of History", ss.26-44, A Companion to the Philosophy of History and Historiography (Ed. Avizer Tucker), Blackwell Publishing: Sussex

Vos, Lu De (2006), "Freiheit" (Taslak Çeviri: Gamze Aydemir), ss.212-217, Hrsg. Paul Cobben, Hegel Lexikon, WBG: Germany

Vos, Lu De (2006), "Geist", ss.222-227, Hrsg. Paul Cobben, Hegel Lexikon, WBG: Germany

West, David (1996), An Introduction to Continental Philosophy, Polity Press: Cambridge

Williams, Robert (2013), "Recognition and Self-Actualization in Hegel's Philosophy of Spirit", Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit (Ed: David Stern), State University of New York Press: Albany

Wood, Allen (2009), Kant (Çev: Aliye Kovanlıkaya), Dost Yayınları: Ankara



Yeşilçayır, Celal (2016), “Platon’dan Rousseau’ya Barış Düşüncesinin Evrimi”, ss.59-72, Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, C.2, S.2: Kırşehir

**Online Sözlükler**

[www.duden.de](http://www.duden.de)

[www.en.oxforddictionaries.com](http://www.en.oxforddictionaries.com)

[www.dictionary.cambridge.org](http://www.dictionary.cambridge.org)



