

T.C.
BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ BİLİM DALI

PLATON VE HEGEL'İN RASYONEL DEVLET ANLAYIŞLARININ
KARŞILAŞTIRILMASI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan
Onur Can KOLOĞLU

Danışman
Doç. Dr. Koray TÛTÛNCÛ

BOLU 2019

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Onur Can KOLOĞLU'na ait "**Platon ve Hegel'in Rasyonel Devlet Anlayışlarının Karşılaştırılması**" adlı çalışma, jürimiz tarafından **Kamu Yönetimi** Anabilim Dalında **Yüksek Lisans Tezi** olarak oy birliğiyle/ oy çokluğuyla kabul edilmiştir.

21.10.2019

Unvan, Adı, Soyadı

İmza

Üye (Tez Danışmanı) : Doç. Dr. Koray TÛTÛNCÛ




Üye : Doç. Dr. Ateş USLU



Üye : Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ARI



Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı



Doç. Dr. Yaşar AYYILDIZ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ETİK UYGUNLUK BEYANI

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum, “**Platon ve Hegel’in Rasyonel Devlet Anlayışlarının Karşılaştırılması**” başlıklı çalışmanın yazılmasında, bilimsel ve etik kurallara uyulduğunu, başvurulan kaynaklardan yapılan alıntılarının adlarının bilimsel kurallara uygun olarak metin içinde, dipnotlarda ve kaynaklarda gösterildiğini, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin tamamının ya da bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitede bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Onur Can KOLOĞLU

21.10.2019

ÖN SÖZ

Modern dünyanın üzerinde uzlaşmış olduğu temel siyasal meşruiyet kriterinin liberal demokrasi olduğu söylenebilir. Buna karşın 21. yüzyıl, devletlerin ulusal ve küresel ölçekte düzenleyici rollerinin arttığı bir dönem olmuştur. Bu açıdan gerek rasyonel devlet anlayışında, düzenleyici devlet ile bireysel özgürlükler arasında kurulan ilişki, gerekse Hegel'in modern özgürlüğün içeriğiyle tarih arasında kurduğu ilişki, modern siyasetin analizinde önemli ipuçları sunarlar. Buna karşın özellikle de siyaset bilimi dalında Hegel çalışmaları oldukça kısıtlıdır. Bu nedenle bu çalışmayı bitirebilmiş olmaktan dolayı oldukça mutluyum.

Tezin yazım aşamasında değerli fikirlerini ve katkılarını benden esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. Koray TÛTÛNCÛ'ye; değerli eleştirileriyle bu çalışmanın olgunlaşmasında katkıları büyük olan Doç. Dr. Ateş USLU ve Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ARI'ya teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca Prof. Fatma TÛTÛNCÛ ve Doç. Dr. Koray TÛTÛNCÛ'ye master eğitimim boyunca bana yol gösterici oldukları için de tekrar teşekkür ederim.

Tüm eğitim hayatımda bana destek olan başta babam Ömer KOLOĞLU olmak üzere tüm aileme ve bu tezin yazım aşamasında sonuna kadar yanımda olan dostlarıma müteşekkirim.

Son olarak, bu çalışmayı mutlu bir gelecekte yaşaması dileğiyle kardeşim Yağmur'a ithaf ediyorum.

Onur Can KOLOĞLU

21.10.2019

ÖZET

PLATON VE HEGEL'İN RASYONEL DEVLET ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Onur Can KOLOĞLU

Yüksek Lisans Tezi

Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Danışman: Doç. Dr. Koray TÜTÜNCÜ

Ekim 2019, 132 + x Sayfa

Rasyonel devlet anlayışı, Platon'da temel hatları çizildiği üzere, toplumun işleyişini, aklın yasaları doğrultusunda düzenlemeye ve ebedi bir uzlaşım sağlamaya yönelir. Rasyonalizm için toplumun inşa edileceği etik yaşam, insani ihtiyaçlar, duygular ve bunun gibi göreceli yani fenomenal şeylerden değil, akıl üzerinden inşa edilmelidir. Gerek Platon'un gerekse Hegel'in politik evreni ve demokrasi karşıtlığı bununla ilişkilidir. Platon'a göre demokrasi adaletsiz bir yönetimdir ve halkın bireysel-bencil çıkarlarına hizmet eder. Hegel de demokrasiyi şans dayalı yönetim olarak adlandırır. Platon ve Hegel için uzlaşımı ebedi kılacak etik unsurların ortaya çıkarılması ve keşfedilmesi ile toplumun buna göre düzenlenmesi; biri epistemolojik diğeri ise politik olmak üzere iki süreci gerektirir: Epistemolojik olarak ortaya konulan şema, uygulama alanına ihtiyaç duyar. Hem Platon hem de Hegel, etik uzlaşımı epistemolojik olarak işaret etmekle birlikte, bunların bozulmaya teşne olduklarını ve bu nedenle toplumun devlet tarafından düzenlenmesinin önemli olduğunu vurgularlar. Devlet Bir'in ihtiyaçları temelinde anlam kazanmamalıdır, Çok'un mutluluğu temele alınmalıdır. Bu noktada tümel özgürlük şartları ile tikel özgürlük şartları karşı karşıya gelirler. Tümel ve tikel özgürlük arasındaki çatışma, Platon'un yaşadığı dönem açısından bile problem arz etmektedir. Hegel ise, modern dönemin düşünsel gelişimi altında, bu problemle daha derinden yüzleşmek durumunda kalır. Platon özneline klasik rasyonalizm açısından

ihtiyaçlar sisteminin yarattığı toplumsal sınıfların varlığı, sürdürülmelidir. Çünkü toplumun devamı ve düzeni buna bağımlıdır. Devletin temel görevi, toplumsal bir çatışmanın ortaya çıkmasının önlenmesi noktasında toplumun düzenlenmesidir. Hegel ise, devletin müdahalesini, tam da bireyin özgürlüğünü ve eşitliğini yani otonomisini yitirdiği noktada devreye sokar. Çünkü modern özne, Descartes ve Kant'ın rasyonalist düşüncesi bağlamında, klasik dönemdeki doğal belirlenimlerinden arındırılmıştır. Descartes özneyi evrensel bir kategoriye çıkarırken, Kant ise pratik aklı ön plana koyarak toplumun ve devletin temel kavramını insanın pratik yanından doğan özgürlük ideası olduğunu söyler. Rasyonalizmin modern düşünceyle bağdaştığı Hegel felsefesi, özgürlük ile rasyonellik arasında kalındığında yapılacak tercih, her halükarda, birinin daha az olacağı bir sistem meydana getireceğini hatırlatır. Bu açıdan rasyonellik ile özgürlük arasında ters orantı vardır.

Anahtar kelimeler: Rasyonalizm, Rasyonel Devlet, Tikel Özgürlük, Tümel Özgürlük, Etik Yaşam.

ABSTRACT

COMPARISON OF PLATO AND HEGEL'S RATIONAL STATE CONCEPTION

Onur Can KOLOĞLU

Master Thesis

Department of Public Administration

Advisor: Assoc. Prof. Dr. Koray TÖTÜNCÜ

October 2019, 132 + x Pages

Rational state conception, as constructed by Plato, takes arranging social coherence in direction of reason and ensuring eternal social convention as a goal. Ethical life in which society is constructed according to rationalism should be built upon reason, not biological needs, passion or the relative things like these or the phenomena. Both Plato's and Hegel's political context and democracy opposition is related to this. In Plato's point of view, democracy is an unjust administration and it serves to people's subjective-selfish interests. And also, Hegel names democracy as fortune based administration. Revealing and discovery of ethical factors that render the convention enduring, according to Plato and Hegel, and designing society accordingly; requires two process one of which is epistemological and the other is political. The schema that is set forth epistemologically needs practical phase. Both Plato and Hegel point ethical convention as epistemologically, and yet they emphasize that these are prone to disruption therefore it is important that society should be protected by the state. The state should not gain meaning from One's needs, but Many's benefit. At this point, conditions of substantial freedom and subjective freedom confront. The confrontation between substantial and subjective freedom poses a problem even in Plato's age. Yet Hegel, under the circumstances of modern era's intellectual development, is obliged to

face much deeply with this problem. According to Plato, in terms of classical rationalism the presence of the social classes which is created by the system of needs should be maintained, in that, the society's order and endurance depend on this. The state's fundamental duty is regulation of the society in relation to prevention of social conflicts. Yet Hegel, put the state intervention in process at the point where the individual loses the freedom and equality. Because, the modern subject, according to the Descartes' and Kant's rationalist conception, is purified from the natural determination in the classical era. Descartes puts the subject into a universal category whereas Kant puts the practical mind to forefront and says that idea of freedom is main notion of the society and state. The Hegel philosophy, in which modern thought and rationalism correlates, reminds that the decision made between freedom and rationalism creates a system that either one or another would be less practiced in any case. Therefore, there is a negative correlation between rationalism and freedom.

Key words: Rationalism, Rational State, Subjective Freedom, Substantial Freedom, Ethical Life.

İÇİNDEKİLER

ONAY SAYFASI	ii
ETİK UYGUNLUK BEYANI	iii
ÖN SÖZ	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER	ix
GİRİŞ	1
I. BÖLÜM	
1. PLATON’UN KLASİK RASYONALİZMİ	5
1.1. Platon’un Rasyonalizminin Kökenleri.....	5
1.2. İdealar Kuramı	11
1.3. Platon’un Devlet Kuramı	13
1.3.1. Devletin Ne’liği ve Rejimler.....	14
1.3.2. Tikel – Tümel Özgürlük	22
II. BÖLÜM	
2. MODERN EVRENSEL ÖZNE	33
2.1. Descartes’ın Evrensel Öznesi: Cogito	35
2.2. Kant ve Özgürlük.....	42
2.2.1. Salt Aklın Kitiği	43
2.2.1.1. Transandantal Estetik (Aklın Deneyimsel Boyutu).....	44
2.2.1.2. Transandantal Analitik (Aklın Mantıksal Boyutu)	46
2.2.1.3. Özbilinç.....	48
2.2.2. Pratik Aklın Eleştirisi.....	49
2.2.3. Özgür Özneye Dayanan Toplum ve Devlet Düşüncesi	51

III. BÖLÜM

3. METAFİZİKTEKİN TOPLUMSAL-TARİHSEL ANLAYIŞA GEÇİŞ OLARAK HEGEL'İN RASYONEL DEVLET ANLAYIŞI.....	55
3.1. Hegel'e Toplumsal-Tarihsel Bakışını Kazandıran Ontolojisi	57
3.2. Tinin Fenomenolojisi	65
3.2.1. Bilinç: Özne-Nesne Ayrımı	67
3.2.2. Özbilinç: Toplumsal Ben'in İnşası	70
3.2.3. Us: Tikel ile Tümel Olanın Uzlaşımı.....	76
3.3. Ortaklığın İnşası Olarak Törellik: Sittlichkeit	78
3.4. Hegel'in Toplum ve Devlet Kuramı	83
3.4.1. Devletin Ne'liği	83
3.4.2. Tikel ve Tümel Özgürlük.....	87
3.4.3. Hegel'de Rejimler ve Rasyonel Anayasal Monarşi.....	100

IV. BÖLÜM

4. SONUÇ	113
KAYNAKLAR	128

GİRİŞ

Rasyonel düşüncenin temel sorusu bilgimizin neye dayandığı üzerinedir. İlk olarak İyonya'daki düşünsel zeminde ortaya koyulan sorun, doğanın duyumsadığımız biçimiyle salt bir rastlantısallık ve kargaşa alanı mı olduğu, yoksa bunun ardında akılla ortaya konulabilecek bir düzen olup olmadığıdır. Thales, felsefe için geniş bir kapı aralayarak, doğada rastlantısallık ve tanrısal ihtiras olarak görünen düzensizliğin ardında akılla ortaya konulabilecek bir düzen ve birlik olduğunu söyler. Böylece akıl ile duyum arasında, rasyonel düşüncenin temel dinamiğini meydana getirecek bir ayrım doğar. Rasyonel düşünceye göre bilgi, duyum ve deneyime değil akla dayanmalıdır. Çünkü duyum ve deneyim, göreceli ve olumsal olanı verirken, akıl mutlak ve zorunlu olanı verir.

İyonya felsefesinin konusu madde dünyası, yani doğadır. Felsefeyi insan, ahlak ve toplum sınırlarına taşıyanlar ise Sofistlerdir. Sofistler, akla kuşkuyla yaklaşarak, üzerinde evrensel olarak uzlaşılabilir bir ahlak olmadığını ve her şeyin göreceli olduğunu iddia etmişlerdir. Bu durumda Sofistler için siyaset açısından önemli olan bilginin kendisi değil ikna yani retoriktir. Sofistlerin her şeyin göreceli olduğu ve güce göre belirlendiği konusundaki fikirleri Atina demokrasisi içerisinde kendisine oldukça uygun bir zemin bulur. Bu dönemde politik kararlar, demagogların kent proleteryası üzerindeki ikna gücüyle şekillenir.

İşte Platon, böyle bir dönemde, adalet ve hakkın güç üzerinden tanımlandığı ve politik kararların ikna ve retorik yoluyla alındığı bir dönemde, toplum ve devleti akli bir düzleme taşımaya çalışır. Platon'a göre devlet ve siyaset, göreceliliğin alanı değil; zorunluluk ve bilginin alanıdır. Platon, İyonya felsefesinin maddeci akılcılığını, insan, etik ve toplum gibi sosyal konuları da içerisine alacak şekilde genişletir. Platon'un temel çabası, Atina'nin düzensizlik, kaos ve çatışma üzerinden süren toplumsal yapısını, akli bir etik üzerinden düzenli bir uzlaşma kavuşturmadır. Rasyonel devlet anlayışı,

Platon'da temel hatları çizildiği üzere, toplumun işleyişini, aklın yasaları doğrultusunda düzenlemeye ve ebedi bir uzlaşım sağlamaya yönelir. Bu açıdan Platon'un karşısında durduğu temel şey, düzensizlik meydana getirecek ve insanın duyuşal-deneyimsel yönüne ve biyolojik ihtiyaçlarına hitap eden yanların siyasette etkili olmasıdır.

Bu bağlamda Platon insanı akli yanı ile biyolojik ihtiyaçları (haz ve acı) üzerinden tanımlar ve akli yanının biyolojik yanı üzerinde egemenlik kurması gerektiğini söyler. Ayrıca Platon insanla devlet arasında da bir özdeşlik kurmaktadır. Tıpkı insanda aklın biyolojik ihtiyaçlar üzerinde egemenlik kurması gerektiği gibi; devlette de akli yönü biyolojik ihtiyaçlar üzerinde etkin olanların devleti yönetmesi gerektiğini söyler. Yani Platon'un akıl ile biyolojik ihtiyaçlar olarak ayırdığı insan ruhu, aynı zamanda devlette yöneten yönetilen ayrımını da ortaya koyar. Üstelik Platon, toplumsal sınıfların bu ruh yapısıyla beraber doğuştan getirildiğini ve herkesin kendi sınıfının sınırları içerisinde kalması gerektiğini söyleyecektir. İşte demokrasi karşıtlığı bu noktada devreye girer: Platon için sınıfların varlığı ve yöneten yönetilen ayrımı, ebedi uzlaşımın akli bir ölçütte meydana getirilmesinin de sırrıdır –devleti filozoflar yönetmelidir.

Platon'da bilginin yöntemi olarak diyalektik, kendinde hakikat ve gerçekliğin akıl yoluyla ortaya çıkarılmasında nesnenin ontolojik bileşenlerinin ortaya koyulması noktasında akla kurucu bir görev verir. Platon diyalektik yöntemle kavramların sınırlarını çizer ve onları betimler. Böylece ortaya koyduğu akli bir şema ona, toplumun uzlaşım temeline oturtulabileceği temel kavramları verir. Bunlar adalet, ölçülülük ve uyum gibi kavramlardır ve toplumun sınıflar baz alınarak bir dengede durabileceği altyapıyı sunar. Platon için toplumsal uzlaşım, geçmişte tanrıların insanları yönettiği Kronos Çağı'nda var olmuştur ve tanrılar yönetmeyi bırakıp da Zeus Çağı'na geçildiğinde bozulma başlamıştır. Platon kaybedilmiş uzlaşımı tekrar gerçekleştirebilmek için toplumun düzeninin sağlanacağı tümel özgürlük koşullarını ortaya koyar. Adalet, ölçülülük ve uyum gibi kavramlar, tümel özgürlüğü, yani toplumsal düzeni sağlayacak koşulları betimler. Buna karşın bireysel özgürlük yani tikel özgürlük koşulları Platon'da sönük kalmıştır.

Platon ile Hegel arasında yaklaşık 2100 yıl vardır. Bu süre içerisinde rasyonel düşünce bazı epistemolojik ve ontolojik argümanlarını sürdürmüş olsa da, özellikle modern dönemdeki ekonomik ve sosyal değişimler neticesinde yeni boyutlar kazanmıştır. Hegel felsefesi göz önüne alındığında iki temel konu önemlidir. Bunlardan birincisi bireyin politik açıdan kavramlaştırılmasıdır. Modern birey doğuştan belirlenmiş değildir aksine eğitim yoluyla gelişime açık, eşit ve özgür bireydir. Descartes, özneyi tözsel anlamda bağımsızlaştırmış ve bilincin evrenselliğini ön planda tutarak özneyi özgür ve akıllı bir varlık olarak kurgulamıştır. Gerek Kant gerekse Descartes için birey için korunması gereken en temel değer özgürlüktür. Kant bunu etik anlayışıyla daha bütünsel bir yapıya kavuşturur.

İkinci olarak modern bireyin eşit ve özgür kavramlaştırımı, rasyonalizmin tümellerden üretilen makropolitik koşullarının eleştirisiyle mümkün olabilmiştir. Kant'ın metafizik eleştirisi, anlama noktasında aklın epistemolojik sınırlarını göz ardı eden rasyonalist ve metafizik anlayışlara yönelir. Kant, rasyonalizmin bilginin sınırlarını aşarak ulaşılamaz nesnelere ve kavramlara yönelen holistik yaklaşımlarına karşı, teorik akli fenomenolojik nesne üzerinde sınırlar. Özellikle özne, etik ve toplum üzerinde yürütülen akıl yürütmeler, aklın teorik bölümüyle ilişkilendirilemez. Böylece Kant bilimin nesnelereyle uğraşan teorik akıl ile irade ve etik ile uğraşan pratik akli birbirinden ayırır.

1770 ile 1831 yılları arasında yaşayan Hegel, kendi rasyonel devlet anlayışını Antik şehir devletlerindeki tümel özgürlük unsurları ile modern düşüncede ortaya çıkan tikel özgürlük unsurlarını buluşturarak inşa etmeye çalışır. Hegel'in devleti toplumsal çatışma ve antagonizmaları yok etmek ve toplumu bu açıdan tümel özgürlük koşullarına göre düzenleyen bir devlettir. Bununla birlikte modernizmin ruhuna uygun olarak tikel özgürlüğe de alan açar ve tümel özgürlüğün tikel özgürlüğü koruması gerektiğini söyler. Hegel'in bireyi özgür ve eşit bireydir.

Hegel, Kant'ın metafizik eleştirilerine de uygun olarak, politik kurgusunu tümellerden değil tikel öznenen türetir. Kendi diyalektik anlayışı boyunca bilincin tarihsel gelişimine vurgu yaparak, toplumsal uzlaşımı, özne ve onun toplumsal-tarihsel

tecrübelerinden türetir. Platon'un geçmişte var olmuş bir şey olarak andığı ve akıl yoluyla yeniden inşa etmeye çalıştığı toplumsal uzlaşım, Hegel için tarihte belli bir zaman içerisinde açıklanabilir bir şeydir. Salt akıl bunu tarihin herhangi bir anında ortaya koyamaz.

Ne var ki Hegel'in tikel öznenen ve onun deneyimsel yönünden yola çıkarak inşa ettiği toplumsal uzlaşımı, en nihayetinde tarihin bir noktasında Mutlak olana erişir. Böylece Hegel uzlaşımın ortaya koyulduğu ahlaksallığı tarihte açıklanmış ve bugünde mevcut olan bir düzlem olarak görür. Bu açıdan Hegel, uzlaşımın ortaya koyulduğu süreci öznenen yola çıkarak yapmış olsa da, uzlaşımın ortaya çıkmasıyla birlikte sistemini tümel unsurların belirleyiciliğine terk eder. Bu farklılık *Tinin Fenomenolojisi* ile *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* arasındaki en keskin ayırmadır.

Bu çalışma birbirinden oldukça farklı dönemlerde yaşamış olan Platon ile Hegel'in rasyonel devlet anlayışlarını ele almaktadır. Rasyonel anlayışın toplum açısından özünü ifade eden "ebedi uzlaşım"ın inşa edilmesi ve böylece toplumun ve devletin varlığının antagonizmalardan arındırılarak sistematize edilmesinin yolları, klasik ve modern rasyonalizmler açısından karşılaştırılarak ortaya konulmuştur. Bu açıdan her iki filozof için de belirleyici olan epistemolojik ve ontolojik anlayışları bağlamında, uzlaşımın ortaya konulduğu toplumsal bağlamda Devletin Ne'liği ve tümel toplumsal koşulların sağlanması ile tikel-bireysel özgürlüğün tümel özgürlük karşısındaki çatışma ve uzlaşım koşulları, yani Tikel Özgürlük ile Tümel Özgürlük arasındaki ilişki temel konulardır.

I. BÖLÜM

1. PLATON'UN KLASİK RASYONALİZMİ

Platon'un devlet teorisi muhakkak ki döneminin siyasal koşulları ve felsefi dünyasında kendisine gelişme alanı bulmuştur. Platon'un tüm felsefesinin temel taşı olan rasyonalist anlayışı, kendisini, ondan önceki metafizik düzlemde şekillendiren epistemolojik ve ontolojik köklerin yanı sıra, Atina demokrasisi ve Sofistler hakkındaki düşünceleriyle biçimlendirmiştir. Platon gerek *Devlet* gerekse *Yasalar* kitabının birçok yerinde insan ile devlet arasında bir özdeşlik kurar. “Sence de devlette olan biçim ve özelliklerin her birimizde bulunduğunu ve devlete ait olan bu özelliklerin esasen bireylerden ona geçtiğini kabul etmek zorunda değil miyiz?” diye sorar (Platon 2012: 435e). İnsanı ruhunun akıl ve akıldışı (arzulayan) bölümü üzerinden ikiye bölen Platon, devleti insanın akli yanı ile özdeşleştirir ve rasyonalist devlet anlayışının temellerini atar. Bu açıdan Platon'un devlet teorisini anlamak açısından ilk yapılması gereken, insanın epistemolojik ve ontolojik yönünün aydınlatılmasıdır.

1.1. Platon'un Rasyonalizminin Kökenleri

Platon'un epistemolojisi aynı zamanda bir ontolojidir. Ona göre bilgi, oluşla değil ebedi varolan'la ilişkilidir (Platon 2012: 527b) ve düşünme; nesnelere hakikati hakkında düşünmektir (Platon 2012: 508e). Platon *Devlet*'in V. Kitabına değin epistemolojik öğretisi İdealar Kuramı'ndan bahsetmese de, I. ve II. kitapta Sokrates ile Sofist Thrasymachos arasında kurduğu diyaloglar, İdealar kuramının gelişiminde etkili olan unsurların dönemin felsefi tartışmaları ve siyasal koşulları olduğu izlenimini verir. İyonya okulu ve sonrasında gelişen felsefi tartışmalar, İdealar kuramını doğru anlamak açısından önemlidir.

Platon'un felsefesi ondan önceki İyonya Felsefesi ve Sofizm ile ilişkisiyle birlikte anlaşılmalıdır. İyonya Felsefesi, erken bir dönemde Thales ile birlikte ortaya çıkmıştır. Bu felsefe insanın yaşadığı evrenle ilgilenir. Henüz insan ve toplumla ilgilenmeyen İyonya okulunun madde dünyası ve makrokosmosla ilgili tartışmaları, özellikle de birlik-çokluk problemi üzerine tartışmaları önemlidir. İyonya okulundaki doğa felsefesinin evreni açıklama noktasında tükendiği ve iddialarının kuşkuculuk tarafından sarsıldığı dönemde ortaya Sofistler ve Sokrates çıkar. Hem Sofistler hem de Sokrates birbirine karşıt yollardan ahlak ve insanla ilgilenirler (Guthrie 1999: 23). İşte bu arka plandan doğan Platon, makrokosmos olarak evren ile mikrokosmos olarak insan arasında mantık ve epistemoloji yoluyla bir bağ kurmaya çalışır. Platon'un felsefesi, dış dünya ile ilişki kurmak noktasında insanlara doğa tarafından verilmiş olan araçların (duyuların) güvenilirliklerini sorgular. Bu felsefenin temel sorusu "Bilgimiz neye dayanmaktadır?" olarak karşımıza çıkar (Guthrie 1999: 24). Duyularımız, bize gerçekliği arı bir biçimde sunarlar mı? Yoksa duyularımız bizi yanıltırlar mı? Görüldüğü üzere bu felsefenin temel konusu düşüncenin kendisidir. Duyularımıza ne kadar güvenebiliriz etrafında dönen bu tartışma Platon ile birlikte canlanmıştır (Guthrie 1999: 24).

İyonya Okulu'nun temel problemi Thales'in şu sorusu üzerinde şekillenir: "Şeyler niçin oldukları şekliyle oluyorlar?" Bu soru evrendeki oluş'u rastlantısallık ya da Yunan tanrılarının kişisel ihtiraslarına bağlayan evren anlayışında önemli bir değişiklik yaratmıştır (Jones 2006: 18-19). Antik Yunan'da tanrıların antropomorfik (insan-biçimli) tasviri adalet anlayışıyla ilgili toplumsal bazı sorunlara neden olmuş gibidir. Sokrates'in ve Platon'un mevcut tanrı tasavvurlarını eleştirmeleri bunları değiştirmeye yönelmeleri ve bunu yaparken mükemmelliği, adaleti ve iyiliği tanrısallıkla buluşturmaya çabalamaları bununla ilişkili görünmektedir. Örneğin Homeros'un epik şiirlerinde tanrılar, hem olayların faili hem de bozulmaların nedenidir. Bununla birlikte tanrılar da boyun eğmek zorunda oldukları bir kader mevcuttur, yani tanrılar o kadar da güçlü değildirler. Baş tanrı Zeus, Greklere, karısı Hera'nın kıskançlığından korktuğu için yardım edemez v.b. anlatılar, Atina'da adaletin evrensel bir yasa olmak gibi bir düzleme geçemediğini gösterir (Jones 2006: 13). Sokrates Atina'nın tanrılarının yerine başkalarını getirmekle suçlanarak idam edilmiştir. Platon

da insanlar gibi duygusal özellikler gösteren, kimi zaman güçsüz kimi zaman da kıskanç tanrıların yerine değişime maruz kalmayan ve her bakımdan mükemmel olan bir tanrı tasavvuru getirmeye çalışır (Platon 2012: 381b). Platon, Homeros ve Hesiodos gibi epik şairlerin anlatılarını toplum için zararlı bulur. Adaleti sağlayabilmek için tanrıların birbiriyle kavga ettiklerinin anlatılmasının önüne geçilmelidir (Platon 2012: 378b). “Tanrı gerçekte iyidir ve öyle gösterilmelidir” (Platon 2012: 379b). “Tanrı ve ona ait olan şeyler her bakımdan mükemmeldir. O halde değişime en az maruz kalan Tanrıdır” (Platon 2012: 381b). Antik Yunan düşünce dünyasında tanrı konsepti, hakikate epistemolojik bir ilerleyiş sağlamak açısından önemli bir unsurdur.

İşte Thales böyle bir ilerlemeyi madde dünyası açısından sunabilecek bir pencere açması açısından önemlidir. Thales’e göre varlık, rastlantı ya da tanrısal istence göre değil, kendi içerisinde barındırdığı ilke nedeniyle değişmektedir. Bu ilke de tanrısal bir ilkedir ancak şey’in içerisinde zaten mevcuttur. Thales’in evrenindeki tüm değişim ve çokluk, ona dayanak olan ana-madde’nin potansiyel değişimlerinden meydana gelmektedir. Yani evrende her şeyin nedeni olan bir ana-madde vardır, bu ana-madde bir şey’dir ve bu ana-madde içerisinde değişimin ilkesini barındırır (Jones 2006: 19-20).

Thales’in fikirlerinin önemi, oluşun, şans ve rastlantısallık faktörlerinden arındırılarak bilinebilir bir hakikat zeminine taşınmasıdır. Thales suyun buz halinden sıvı hale, sıvı halden de gaz haline geçebilmesi, akarsu ağzlarındaki alüvyon birikimleri ve topraktan fışkıran pınarlardan etkilenmiştir (Jones 2006: 17). Suyun sıvı halden katı hale geçişini tanrısal bir müdahale ya da rastlantı faktöründen sıyrıp zorunluluk kriterine bağlaması, çokluklardan meydana gelen ve kargaşa olarak görünen evrenin, esasen birlikten türediği monist anlayışı doğurur. Thales’e göre evrenin ana maddesi sudur ve çokluk evreni bundan olagelmiştir.

İyonya Okulu Thales’ten sonra da birlik ve çokluk konusundaki tartışmalar üzerinde devam etmiştir. Anaksimandros, bir şeyin kendisinin zıttı bir şey haline gelemeyeceğini düşünerek, ana-maddeyi, belirsiz ve sınırsız bir töz (aperion) olarak

ortaya koyar. Böylece ana-maddeyi tikel karakteristiklerden arındırır¹ (Jones 2006: 21-22). Anaksimenes ise sınırsız ve belirsiz bir şeyin, sınırlı ve belirli bir şey haline gelemeyeceğini söyleyerek; birlik ile çokluk arasındaki değişimi, niteliksel bir değişim olmaktan ziyade niceliksel bir değişim olarak düşünür (Guthrie 1999: 36). Böylece değişim karşıtlıklar arasında mümkün hale gelir (Jones 2006: 25). Örneklesek sıvı ile katı arasındaki geçiş, bir yoğunluk değişimidir.

Thales Okulu'nun ele aldığı ana-madde olarak bir şey fikri metafiziğin temelini teşkil eden bir konuyu ortaya çıkarır. Ana-madde ve ondan türeyen çokluklar olarak algılanan evren, yani birlikten ortaya çıkan çokluk fikri bu ikisi arasında bir oluş ve bir değişim ortaya koyar. Burada felsefe için cevaplanması gereken iki soru meydana gelir: Birincisi, eğer evrende bir ana-madde ve bunun niceliksel ve niteliksel olarak algılanan halleri olarak çokluklar evreni varsa, bunların hangisi gerçektir? Gerçek olan, ana-madde yani *bir* midir, yoksa evrende çokluk olarak karşımıza çıkan madde dünyası yani fenomenler mi? Bu sorunun cevabı İyonya filozofları için açıkça *bir* yani ana-madde iken, Pythagorasçılar için *çokluk*'tur. Esasen Pythagorasçılara göre de evren bir, aynı ve sonsuzdur; ancak bununla birlikte, felsefenin uygun nesnesi çokluktur (Guthrie 1999: 42). Evren sınırlanmış olduğu içindir ki çeşitli parçalar ve bunların arasındaki ilişkiler bir düzen sergiler. Kısacası evrenin bir olması, çokluk olarak fenomenlerin aralarındaki sınırlar ve bunun yarattığı düzen ilişkisiyle ortaya çıkar (Guthrie 1999: 43). Böylece Pythagorasçılar, gerçekliği birlik ve çokluk olarak ikili bir yapıda düşünmüşlerdir. Pythagorasçılar, fenomenler arasında belli ilişkiler olduğunun bilgisini özellikle müzik ve geometriden elde etmişlerdir ve bunu da İyoni'yi karşıtların dengesi olarak *ölçülülük* kriterine bağlayarak dini bir boyuta taşımışlardır. Platon, Pythagorasçıların sınır ve ölçülülük ile ilgili tezlerini yeni bir boyuta taşıyacaktı (Jones 2006: 61).

Birlik ve çokluk denkleminin ikinci sorusu ise şudur: Bizim çokluk olarak algıladığımız şey esasen bir birlikten ibaretse eğer, bu aradaki oluş nasıl açıklanmalıdır?

¹ Anaksimandros'un bu ana-maddeyi sınırsız ve belirsiz, tikel karakteristiklerden yoksun bir şey olarak ortaya koyması metafizik gelenekteki *töz* kavramı ve bunun içeriğini de modern döneme kadar belirleyecektir (Cevizci 1999: 45). Töz, var olmak için kendisinden başka hiçbir şeyi ihtiyaç duymayan, fenomenlerde var olan ve bir şey ya da nesnenin zaman içinde geçirdiği değişimlere rağmen özdeşliğini sağlayan, değişimlere temel olan, kendisinde değişimlerin gerçekleştiği dayanak ve kalıcı gerçekliktir (Cevizci 1999: 852).

“Evren temeldeyse ve başlangıçta tek bir şey olarak var olduysa, niçin hep böyle, ölü ve durağan bir kütle olarak kalmadı? (Guthrie 1999: 37)“ Değişim/ devinim problemi olarak adlandırılan bu tartışma, birlik ile çokluk arasındaki oluş ilişkisine odaklanır. İyonyalı filozoflardan Herakleitos bu soruyu, birliği bir madde olarak düşünmekten vazgeçerek cevaplar. Dünyanın birliği denilen şey Herakleitos’a göre değişimin düzeni ya da ölçüsünden ibarettir. Burada birlik, maddenin birliği olmaktan ziyade, modelin birliğidir. Böylece Herakleitos için evren, insan zihnine bilinebilir ve anlaşılabilir bir düzenlilik sunar. Herakleitos için birlik, oluşun içerisindeki düzenli bağlantıdır (Jones 2006: 27). Herakleitos bu düşüncesini oldukça ileri taşıyarak her şeyin her an değiştiğini öne sürecektir: ”İnsan aynı nehre iki kez adım atamaz” (Jones 2006: 28). Her şey sabit bir akış içerisinde ve bu akış *logos*’tur. Logos, “her şeyin, her şey aracılığıyla yönlendirildiği düşünce” olarak ele alınır (Guthrie 1999: 51)..

Değişim/devinim problemine cevap arayan bir diğer düşünür olan Parmenides ise Herakleitos’un zıttı bir yoldan ilerler. Ona göre şeyleri değişiyor olarak düşündüğümüzde yanılısamının kurbanları olmaktayız. Herakleitos, varlık ve yokluk gibi zıtlıkları bir devinimi ortaya koyan ilişkisellik zemini olarak alırken, Parmenides yokluk diye bir şeyin olmadığını söyler. Yokluk vardır önermesi kendisiyle çelişiktir. Parmenides için var olan; (1)yaratılmamıştır, (2)yok olamaz, (3)öncesiz-sonrasızdır ve (4)değişmez (Jones 2006: 37). Bizim çokluk olarak gördüğümüz evren, birin bize *görünü*şünden ibarettir. *Gerçeklik* temelde birdir ve durgunluk içerisinde. İnsanların yaşadıkları dünyaya ilişkin duyuları birer yanılısamadan ibarettir. Bu nedenle de doğruluğa ulaşmanın aracı akıldır (Guthrie 1999: 55).

Birlik ile çokluk arasındaki oluş ilişkisinin açıklanması noktasında Herakleitos radikal biçimde her şeyin değiştiğini söylerken, Parmenides ise yine radikal biçimde değişimi reddederek akılcılığa yönelir. Herakleitos evreni bir değişim, Parmenides ise özdeşlik olarak görür. Ancak her ikisinde ortak olan, birlik ile çokluk arasındaki bu değişim/oluş ilişkisinin reddedilmesine karşın, çözülememiş olmasıdır. Bu süreç Sofistlerin akla şüpheyle yaklaşmasına neden olacaktır (Jones 2006: 184).

Sofistlerin ortak özelliği salt bilgi olanağına duyulan güvensizlik olarak özetlenebilir (Guthrie 1999: 72). Sofistlerin önemli isimlerinden Protagoras, “İnsan her şeyin ölçüsüdür, var olan şeylerin var olduklarının ve var olmayan şeylerin var olmadıklarının” (Jones 2006: 103-104) diyerek, gerçekliğin zeminini doğada arayan İyonya Okulu ve akılcılığın karşısına bir şüpheci olarak dikilir.

Sofistler, Atina'nın, politik olarak kendisinin zıttı olan Sparta'yla girdiği Peloponnes Savaşı'nda ortaya çıkan toplumsal kaosta kendilerine politik bir yer bulurlar. Atina'da uygulanan demokrasi modeli, kent proleteriyasının demagogların elinde oyuncak olmasına yol açar. Sofistler için önemli olan bilgi değil iknadır. Retorik yoluyla insanların nasıl ikna edilebileceği üzerine odaklanırlar. Gerçekliğin bir zeminin var olup olmadığına dair yapılan tartışmalar, yerini Sofistlerin her şeyin göreceli ve güce göre belirlendiği bir dünya tasvirine bırakır. Sofistlere göre her şeyin üzerinde gerçek bir adalet ya da hak yoktur. Bunlar ancak değişken adetlerdir (Jones 2006: 106). Doğa hayatta kalma mücadelesi olarak düşünülmelidir. Bu nedenle de önemli olan nitelikler, bizim hayatta kalmamızı ve daha iyi savaşmamızı sağlayan niteliklerdir (Jones 2006: 107).

Platon, *Devlet*'in I. kitabında hiçbir gerçek adalet ya da hak yoktur, bunlar güçlü olanın belirlediği şeylerdir diyen Thrasymakhos'a karşı, her şeyin üzerinde bir adalet ve hakikat olduğunu ispatlamaya çalışır. *Yasalar*'ın I. kitabında ise Spartalı ve Giritliye karşı, yasaların doğruluk zeminin savaşa göre düzenlenmiş olmalarında değil, ölçülülük ve adaleti düzenleyen usa uygun olmasında yattığını söyler (Platon 2007: 632c). Platon'a göre “uslamlama ... bir kentin ortak kararı haline gelince yasa halini alır” (Platon 2007: 644d). Platon, Sofist kuşkuculuğa karşı, akılcı geleneği devletle uzlaştırır. Platon'un devleti, kendi rasyonalist epistemolojisinin uzantısı olacak olan akıllı devlettir.

1.2. İdealar Kuramı

Sokrates ile retorik hocası Gorgias arasında geçen diyalogda Platon, bilmek ile inanmak arasındaki farkı ortaya koyar. Retorik hocası kendi sanatını “ikna etmek” olarak tanımladığında, Sokrates bilimin de insanları ikna ettiğini ve tek ikna metodunun retorik olmadığını belirtir. Üstelik retorik doğru ile yanlış üstüne bilgi veren bir ikna etme türü olmamasına rağmen, inananların da bilenler kadar ikna olmuş olduğunu söyler (Platon 2018b: 454). Platon’da episteme-doxa (bilimsel bilgi-sanı) arasındaki karşıtlık, gerçekliğin olanaklılığı ile ilgili bir sorgulamanın uzantısıdır. Platona göre bireysel düzeyde var olan görünüş dünyası (sanılar), gerçeklik dünyasından daha az değerlidir. Bilgi oluşla değil, ebedi varolan’la ilgilidir (Platon 2012: 527b).

Platon’a göre hem Herakleitos hem de Parmenides haklıdır. Ancak, Sofistlerin de akıldan kuşku duymasına da neden olmuş olan yanlış anlaşılma, bu ikisinin de farklı türden nesnelere hakkında konuşuyor olmalarıdır. Platon’a göre gerçeklik, Pythagorasçıların bahsettiği gibi ikilik halindedir ve bunlardan birisi Herakleitos’un bahsettiği gibi sürekli akış ve değişim halindeyken, diğeri Parmenides’in bahsettiği gibi öncesiz-sonrasız ve bir’dir (Jones 2006: 184): “İki alem var; görülebilir olan ve bilinebilir olan. (Platon 2012: 509d)”

Platon’a göre hakikat, madde değil, ancak akılla anlaşılabilir olan yapı, yani idea’dır. Platon için hakikat, maddi bir şey değil; akledilebilir bir şeydir. Bu anlamda idea’nın hakikat olması, onun tam olma iddiasını içerisinde barındırır (Walsh & Wilshire 2001: 24). Bununla birlikte Platon’a göre duysal şeyler dünyası, yani madde dünyası, tam olmayan ancak tam olmaya doğru evrilen bir yapıda olduğu için hakikat alanı değildir. Vardır ancak hakikat olacak kadar gerçek değildir. Platon duysal şeylerin var olduğunu yadsımaz. İdea’lar bir tamlık olarak varsalar eğer, madde yani duysal şeyler de tam olmayarak vardır (Walsh & Wilshire 2001: 25).

Platon gerek *Devlet*’te gerekse *Yasalar*’da konuya hakikatin, gerçekliğin var oluşuna dair bir sorgulama ile başlar. Bunu diyaloglarında Sokrates’in karşısında oturan kişiden anlıyoruz. Bu kişi *Devlet*’te Thyrsamakos; güç ile hakkı bir gören bir

Sofist'ken², *Yasalar*'da ise yasaların savaş koşullarına göre yapılması gerektiğini söyleyen Kleinias'tır³. Platon bunların karşısında, kendinde hakikat ve gerçekliğin olduğunu ve bunun tüm şartların üzerinde olduğunu, bunların akıl yoluyla ortaya çıkarılabileceğini söyleyecektir. Platon'un diyalektik anlayışı, diyalogun soyut bir belirlenim kazanmasına olanak verecek şekilde özne-nesne, düşünce-varoluş, sonlu-sonsuz, ya da görünüş-öz gibi bilgisel ilişkileri birlik ve çokluk zemini üzerinden ortaya sermesini sağlar. Böylece diyalektik, bir yandan, nesnenin içkin bileşenlerinin keşfedilmesini ve kavram haline getirilmesini sağlarken; diğer yandan da kavramların sınırlarını diğer kavramlarla birlikte ilişkisi üzerinden çizmesini sağlar (Elgür 2013: 34). Platon, *Devlet*'in ana teması olan adaleti tanımlayabilmek için Glaukon'un haksızlığı savunmasına ihtiyaç duyar (Platon 2012: 358d). Böylece tartışma, adalet ile adaletsizliğin birbirini sınırladığı ve belirlediği bir kavramlaştırma işlevi görür.

Platon'a göre görünüş dünyasının değişken nesnelere maruz kalırken, mükemmel olan idealar değişime maruz kalmazlar. İdealar, düzensiz, göreceli ve değişken olarak görülen madde dünyasının üzerinde, değişmeden var olan ve akılla kavranabilen şeylerdir. Buna göre bilme, oluş'un tamamlanması iken; sanı, içerisinde olmayı ve değişimi barındırır (Platon 2012: 477b). Filozofun görevi de oluş halindeki şeylere takılıp kalmak değil, gerçek varlığı (hakikati) kavramaya çalışmaktır (Platon 2012: 490). Bu açıdan diyalektik, bütün öteki bilimlerin sütun başlığına benzer; bu bilimlerin tepesinde, onların sonu ve tamamlanmasıdır. (Platon 2012: 534e)"

Platon, bilimin nesnelere olan madde dünyası ile duyu dünyasının ötesindeki değişmez hakikatler arasındaki ilişkiyi *pay alma*, yani katılım dediğimiz bir ilişkiyle açıklar. Buna göre duyu dünyasının gerçeklikleri, idealar dünyasındaki hakikatlerden pay almışlardır. Ancak henüz aldıkları pay kadar hakikate yaklaşmışlardır. İdealar

² Thrasymakhos: "Benim fikrimce adalet güçlünün çıkarına olandan başka bir şey değildir." (Platon 2012: 338c)

³ Platon "Biz şu anda ... yasalar konusunda doğruluk ile yetersizliği –doğalarının ne olduğunu-araştırmaya çalışıyoruz." (Platon 2007: 627d) diyerek temel problematiğini ortaya koyduğu yerde Girit'li Kleinias kendi devletinin yasalarının coğrafi şartlar ve savaşlar gibi konulardan doğduğunu söyler (Platon 2007: 625e). Platon ona ileride "Şöyle demen gerekiyordu 'Yabancı, Girit yasalarının bütün Yunanlılar arasında bunca ünlü olması boşuna değildir; çünkü bunlar doğru yasalardır ve uygulayanları mutlu kılar; çünkü bütün iyi şeyleri sağlarlar. İyi şeyler ise iki türdür: insansal iyiler ve tanrısal iyiler; birinciler tanrısal olanlara bağlıdır ve bir kent daha önemli olanları elde ederse, daha önemsiz olanları da kazanır, yoksa her ikisinden de yoksun kalır.'" (Platon 2007: 631b) diyecektir.

dünyasını bir tümeller, kavramlar dünyası olarak düşündüğümüzde; duyu dünyası henüz tümel olana ulaşmamış bir oluş olarak ortaya çıkar. İdealar dünyası, öncesiz-sonrasız, hareketsiz, değişmezdir. İdealar oluşa tabii değildir. Onlar mükemmel tamlıklar olarak orada bulunurlar. Ancak idealdan pay alan duyu dünyası ise oluşa tabi, devingen ve çokturlar. Platon'da formun formülasyonu “Çok’a Karşı Bir”dir (Kanat 2013: 28).

1.3. Platon'un Devlet Kuramı

Platon'un devlet kuramı, birlik-çokluk ve değişme-düzen problemine dair ortaya koyduğu akılcı çözümün tesirini direkt olarak gösterir. Platon'a göre devlet insanların birbirine ihtiyaç duymalarının bir sonucudur. “...bir devlet, aramızdan kimsenin kendi kendine yetememesinden, başka pek çok şeye (ve kişiye) ihtiyaç duymasından doğar. (Platon 2012: 369b)” “O zaman türlü türlü ihtiyaçları olan insanlar bunları karşılayabilmek için birbirlerinin yardımına başvururlar; ancak çok çeşitli ihtiyaçları olduğundan, çok sayıda insanı yurttaş ve yardımcıları olarak bir yerleşimde toplarız; bu yerleşim topluluğuna (cemaatine) devlet adını veririz, ... (Platon 2012: 369c)” Bu açıdan bakıldığında Platon'un devlet dediği şey, ihtiyaçlar sistemi üzerinden organize olmuş bir sivil toplumdur.⁴ Ancak Lapierre'in ortaya koyduğu gibi, sivil toplumların belirleyici iki yönü yenilenme ve düzenlenmedir ve bu işlevler siyasi iktidarındır. Yani siyasi iktidar, sivil toplumun yenilenme ve düzenlenme işlevini verdiği ve egemenliğini tanıdığı kurumdur (Akal 2013: 44). Platon'un devlet anlayışının rasyonel yönü burada ortaya çıkar. Platon için ideal devlet, toplumsal açıdan düzensizlik ve kargaşa meydana getiren ölçsüzlüğün, aklın buyrukları yoluyla bir düzene sokulmasıdır. Platon'a göre sürekli değişim, kargaşa ve kaosa yol açan şey, toplumun akla göre değil, sanılara göre yönetilmesidir.

Platon için tıpkı görünüş dünyasının bize göreceli ve değişime açık olanı vermesi, gerçeklik dünyasının ise hakikati ve düzeni vermesi gibi; akla uygun

⁴ Platon'un orijinal dilinde kullandığı kavram olan “politeia” modern anlamıyla devlet ile eş anlamlı olarak kullanılamaz. Buna karşın birçok Türkçe ve İngilizce çeviri, politeia'yı devlet ya da res publica biçiminde çevirmiştir. Her ne kadar yararlanılan çeviriler nedeniyle genellikle devlet kelimesi kullanılsa da, Platon'un bahsettiği şeyin sivil toplum ve devlet arasındaki ayrıma dayanan modern anlamda bir devlet olmaktan ziyade, ihtiyaçlar sistemi üzerinden organize olmuş bir polis olduğu unutulmamalıdır.

yönetilmeyen bir devlet de içerisinde sürekli bozulmayı ve kaosu barındırırken, akla uygun yönetilen bir devlet ise düzen ve kalıcılık sunar (Platon 2012: 545d). Rejimler arasındaki geçişler, yani Platon'un rejim zinciri, işte bu bozulma ve değişimin sonucu olarak gerçekleşir. Atina sitesi, rejimin sürekli değiştiği bir tarihe sahiptir. Buna karşın Platon'un ideal devleti, bu değişmeyi ve bozulmayı önleyebilir. Devletin Ne'liği ve Rejimler'de bu problematik üzerine yoğunlaşılacaktır.

Platon için değişmeyen ve düzen ihtiva eden şeyler tanrısaldır. "... değişime en az maruz kalan Tanrıdır. (Platon 2012: 381b)" Yine Platon "... içinde, tanrılardan sonra en tanrısal olan ve en çok bize ait olan şey, ruhtur (Platon 2007: 726)" der. Platon tümel/tanrısal olanla tikel/bireysel olan arasındaki epistemolojik ilişkiyi, ruh kavramı ile mümkün kılar. *Devlet*'te birey ile rejimler ve devlet arasında bir benzerlik inşa eder. Buna göre ruhun bir iyi yanı bir de kötü yanı vardır. İyi yan akıl ve atılgan/öfkeli yandan meydana gelirken, kötü yan dürtüler, hazlar ve zevklerdir (Platon 2012: 431). Ruhun hangi yönünün ağır bastığına, ya da bireyin ruhunun hangi yanı tarafından kontrol edildiğine bağlı olarak sınıfları ve buna da bağlı olarak rejimleri sistematize eder.

Yasalar'da ise kentlerimizi aklın paylaşımı olan yasaya uygun olarak yönetmemiz gerektiğini söyler (Platon 2007: 714) ve yasa koyucunun tanrıya benzemesi gerektiğini belirtir. "... ölçülü olmayan tanrıya benzemez, ona düşmandır; adaletsizdir ... (Platon 2007: 716c)" Platon için ölçülülük birey açısından ruhun iyi, yani akıl yanının, arzularına ve dürtülerine hakim olabilmesidir (Platon 2012: 430e). Bu açıdan akla uygun olarak hareket edecek olan yönetici, üç sosyal tabakanın yalnızca kendine ait işleri yapması ve böylece toplumun ölçülü bir şekilde yönetilmesini sağlamalıdır (Platon 2012: 441d). Platon'un İdeal devleti, ruhunun arzu bölümünün yönetimindeki demos'un, ruhunun akıl bölümünün yönetimindeki filozof-kral tarafından yönetildiği bir monarşidir. Tikel-Tümel Özgürlük başlığında bu konu ele alınacaktır.

1.3.1. Devletin Ne'liği ve Rejimler

Platon için devlet üzerine konuşmanın genel uğrağı devletin varkalımı sorunuyla oldukça çakışır. Geçmiş ve yaşadığı dönemin çalkantılı Atina siyasal düzeninden

etkilenmiş görünen Platon sıklıkla devletin varlığını ebedi kılmanın yollarını sorgular. Özellikle de Peloponnes Savaşı sonrasındaki siyasi iklimin Atina demokrasisini Sparta yönetimi üzerinden tartışmaya açtığı bir iklimde, Platon, Sparta'nın güç ve savaş odaklı toplumsal ve politik düzenini, varkalım sorununa bir çare olarak görmez. *Yasalar*'da; Spartalı ve Giritli, iyi yasa koyucunun yasalarının savaşa göre düzenlenmesi gerektiğini söylediği yerde, Platon, kralların⁵ çökmesinin nedenini savaş konusundaki beceriksizliklere bağlamaz. Ona göre yıkımı getiren esas konu “insana ilişkin olguların en önemlileri konusundaki bilgisizlik”tir. Yasa koyucunun bakması gereken us ve yargıdır (Platon 2007: 688).

Platon, yasa koyucuyu us üzerinden ortaya koyarken; halk ve çoğunluğu buna karşıt bir konuma yerleştirir. Yıkım getiren kara cehalettir ve bu nedenle de “yasa koyucu kentlere akli başındalık aşılmalı ve budalalığı da olabildiğince uzaklaştırmalıdır. (Platon 2007: 688e)” Platon insan ruhunu iyi yan olarak akıl ve kötü yan olarak acı ve haz olarak ayırarak, bunu toplumsal düzleme de uyarlar. Akıl ile acı ve haz arasındaki zıtlık; kentte, yasa koyucu ile halk arasındaki zıtlığa benzetilir. Platon'un budalalık dediği; ruhun, bilgi ve akılla, yani “doğa gereği temel olan şeylerle” çelişkiye düşmesidir (Platon 2007: 689). Burada Platon, varkalım probleminin merkezine, demos'un ya da epistemolojik olarak sanı'nın, yasa koyma edimine dahil olmasını koyar. Platon'a göre yönetmenin en temel ilkesi, bilgisizin boyun eğmesi ve bilgenin önderlik etmesidir (Platon 2007: 690c).

Buraya kadar Platon'un yöneten – yönetilen ayrımını, episteme – doxa ayrımı üzerinden kurduğunu görmekteyiz. Ancak Platon'un demokrasiye karşıt konumu, demokrasinin, Platon'un devlet anlayışının temel ilkeleri olan adalet, ölçülülük ve uyum kavramları karşısındaki başarısızlığıyla daha yakından ilgilidir. Yani Platon için demokrasi, adaletsizliğe yol açan bir rejimdir (Boyacı Gülenç 2013: 230-231). Platon'a göre devlet, üstünlüğünü, adalet olmadan sürdüremez (Platon 2012: 351b) ve adaletsizlik insanlar arasındaki ayrım ve kini artırarak (Platon 2012: 351d) devletin bölünüp parçalanmasına neden olur (Platon 2012: 352e).

⁵ Platon burada bir efsaneden, Argos, Messene ve Sparta adıyla kurulan ve birbirine yardım etmeye söz veren üç krallıktan bahsediyor (Platon 2007: 683d).

Devletin devamlılığı ve sürekliliği; adalet, uyum ve ölçülülük gibi, Platon'a göre oldukça politik, kavramlara dayanır. Platon için düzen; adalet, ölçülülük ve uyum ile birlikte anılır. Platon *Devlet*'in birinci kitabında *adaleti* şartlar üstü bir konumda ele alırken, ikinci kitapta adaleti tanımlama işlevine girer. İnsan ile devlet arasında kurduğu ilişkiyi burada, adalet konusunda da görürüz. Platon adaleti, insanda ve devlette olmak üzere ikiye ayırır ve devlette olanı anladığımızda, insanda olanı da anlayabileceğimizi belirtir (Platon 2012: 369a). Ancak Platon dördüncü kitapta, adaletin sağlanmasını yaparken, insandan devlete doğru gidilmesi gerektiğini belirtir. Çünkü ona göre devlette olan biçim ve özellikler esasen her birimizde bulunmaktadır ve bireyden devlete geçmiştir (Platon 2012: 435e). Bu açıdan birey için adalet ile devlet için adalet, paralel çağrışımlar barındırırlar.

Platon'un ruh kavramının iyi ve kötü iki yanı olduğundan söz etmiştik. İyi yan akıl/mantık ve öfke/cesaret özelliklerinden meydana gelirken, kötü yan dürtüler, hazlar ve biyolojik ihtiyaçlardan meydana geliyordu. Platon'a göre "ruhunun her üç bölümünün kendi payına düşen işi yaptığı insan adildir (Platon 2012: 441d)." Burada akıl, diğer iki yanın düzenlenmesi ve kontrol edilmesi görevini yerine getirmelidir. Ruh koruma görevi aklındır ve öfke/cesaret bölümü akla itaat etmeli ve ona yardımcı olmalıdır. Akıl ile öfke/cesaret bölümünün işbirliği ruhun iyi yanını meydana getirir ve ruhun isteyen ve arzulayan bölümüne hakim olmalıdır. "... onun bedensel zevklerle dolup taşmasına ve şişmanlayıp güçlenmesine, asıl görevlerini ihmal edip, kendine düşmeyen bir hakimiyet mekanı arayıp bütün bir yaşama düzenini altüst etmemesine dikkat etmelidirler (Platon 2012: 442a - 442b)." İşte ruhun akıl tarafından yönetildiği ve böylece her üç bölümün uyumlu bir şekilde var olduğu kişi ölçülü ve sağduyuludur (Platon 2012: 442c - 442d). Buna göre birey için adalet ruhun üç bölümünün uyumu iken, adaletsizlik ise ruhun bölümleri arasındaki çekişme ve kavga halidir. Adalet ruhta yönetme ve itaat ilişkisini kurabilmek iken, adaletsizlik doğaya aykırı bir yönetme ve itaat etme ilişkisi kurmaktır (Platon 2012: 444).

Platon'un ruh anlayışı, insanları doğuştan sınıfsal olarak ayırmıştıran bir yapı üretir. Bazı insanlar doğuştan ruhunun kötü yanının yönetimi altındayken, bazıları iyi yanının hâkimiyeti altındadır. Aklı başında davranmak, ruhun kötü yanı olan dürtü, haz

Filozofları toplumun kalanından ayıran temel özellik, onların oluş halindeki tikel şeylere takılıp kalmamaları ve gerçek varlığı kavrayarak tümelin bilgisine sahip olmalarıdır (Platon 2012: 490a-490b). Bu açıdan devletin bir bozulma ve kaosa uğramadan varlığını; yani devletin devamlılığının sağlayıcısı ancak filozof kral tarafından gerçekleştirilebilir. Çünkü o, Platon'un ruh anlayışına göre, hem bireysel olarak hem de devlette adaleti gerçekleştirebilir. Nasıl ki bireyde adillik, aklın ruhun diğer kesimleri üzerinde hükümlan olmasını imliyorsa; devlette adalet de bilge kesimin bilge olmayan kesimi yönetmesini ve herkesin yalnızca kendi konumundaki görevini yerine getirmesini, başka bir işe göz dikmemesini tanımlar. Platon'a göre yöneticilere tanrı tarafından verilen en temel görev, kimin mayasında ne olduğunu araştırıp bulmaktır (Platon 2012: 415b). Bir diğer görevi de çocukları sınıflarına göre dağıtmaktır (Platon 2012: 423c). Böylece Platon'un ideal devletinde adalet, ölçülülük ve uyum, bireyde olduğu gibi, sınıflar arasındaki düzen ve hiyerarşinin aklın tümel yasalarına göre işletmek ve böylece sistemin bozulmasını önleyerek devletin devamlılığını sağlamaktır.

Platon'un devlet hakkında yazdıkları, düzen ile bozulma arasındaki farklı birçok seçeneği bizlere sunarak bir analiz yapmayı mümkün kılar. Platon'un *Devlet*'te ele aldığı İdeal devlet, bozulmanın en az ortaya çıkacağı devleti açıklar. Platon için değişme ile bozulma, siyasal ve epistemolojik açıdan eş anlamlıdır (Platon 2012: 546a). Yalnızca İdealar değişme ve bozulmaya uğramazlar. Peki ama Platon'un İdeal devleti, yeryüzünde bir varlık olarak, nasıl değişimden nasibini almayabilir? Platon en nihayetinde "bütün varolmaların (değişimlerin) kaçınılmaz sonu çöküp gitmek olduğuna göre, bu düzen de ebediyen baki olmayıp (bir gün) yok olup gidecektir (Platon 2012: 546a)" diyecektir. Bu açıdan Platon tanrıya gereksinir. Ancak tanrı-kral, değişimin ve bozulmanın önüne geçebilir.

Platon, *Devlet Adamı ve Yasalar*'da, kentlerin yarı-tanrı daimonlar tarafından yönetildiği Kronos efsanesine başvurur. Efsaneye göre Kronos çağında tanrı evrenin gidişatını tamamen kontrol altında tutmaktaydı. Bunun nedeni, tanrı Kronos'un, hiçbir insanın adaletsizliğe sürüklenmeden insan ilişkilerini yönetmeye yeterli olmadığını bilmesidir (Platon 2007: 713d). Kronos'un kentlerin başına koyduğu yarı-tanrılar

sayesinde her şey olması gerektiği olabilmekteydi. Çünkü tanrısal şeyler (Platon'un iki dünyalı anlayışına göre idealar) değişmeden kalırlar (Platon 2018a: 269c-269d). Bu dönemde insanlar her şeyi bol bol ve çalışmadan elde edebiliyorlardı (Platon 2007: 713d). Ancak sonradan, Tanrı evreni yönetmeyi bırakmıştır ve böylece bozulma başlamıştır. İnsanlar kendi kendilerini yönetmek zorunda kalmışlardır (Platon 2018a: 274d).

Platon, *Yasalar*'da, "Kronos çağında olduğu söylenen yaşamı örnek almalıyız, ve içimizde ölümsüz ne varsa, toplumsal ve kişisel yaşamamızda buna uyararak, aklın bu paylaşımına 'yasa' adını verip evlerimizi ve kentlerimizi yönetmeliyiz (Platon 2007: 714a)" der. Ancak bu hikâyenin esas önemi, hikâyenin devamında Platon'un bir kralın, hiçbir zaman bir tanrı kadar yeterli olamayacağını vurgulamasıdır. *Devlet Adamı*'nda Platon, bu hikâyeden şu sonucu çıkarır: Tanrı çoban⁶, yeterlilikleri açısından, kraldan daha yetkindir. Krallar, insanlara gerekli olan yiyecekleri, bolca temin edebilecek üstün güçlere sahip değildirler. Hatta onlar, yönettikleri tebaalar gibi büyütüldüklerinden, karakterleri onların karakterlerine benzer (Platon 2018a: 275c).

Tanrı çoban ile yeryüzünün kralı arasında yaptığı ayrım, Platon'un gökyüzü devleti olan İdeal devlet anlayışını, yeryüzüne indirme çabası olarak düşünülmelidir. Platon olgunluk dönemi kitaplarından *Devlet Adamı* ve *Yasalar*'da, devletin varkalımı ve bozulma problemini, "yasa" adı altında dünyevi bir gerçekliğe taşır. Şahsi tecrübeleri ona filozof-kral tanımının pratik gerçekliğini sorgulatmış olmalıdır ki, Platon, akla ve adalete uygun olarak yapılmış, insandan daha uzun yaşayan ve kralların da uymak zorunda oldukları yasaları, devletin bütünlüğü ve devamlılığı açısından ön plana koyar.

Platon'un olgunluk dönemi eserlerindeki devlet, en sağın haliyle, bir *Yasa devletidir*. *Yasalar*'da, yöneticileri "yasanın hizmetkârları" olarak adlandırır. Çünkü bir devlette yasa çiğneniyorsa yıkılış yakındır ve eğer yasa yöneticilerin üzerindeyse ve yöneticiler yasaların köleleriyseler devlet kurutuluşa ve tanrıların verdiği nimetlere kavuşur (Platon 2007: 715d). Bununla birlikte *Devlet* ile olgunluk dönemi eserleri olan *Devlet Adamı* ve *Yasalar* arasındaki temel benzerlik, devlet yönetimi sanatının, tüm

⁶ Kronos çağında kentleri yöneten yarı-tanrılar insanlar için gerekli olan yiyecek ve malzemeyi bol bol temin ettiklerinden, Platon onları, tıpkı sürülerin başındaki çobanlara benzetir.

bilimlerin en üstünde ve çok az kişinin sahip olabileceği bir şey olmasıdır (Platon 2018a: 279b-279c). *Devlet*'te böyle bir sanata sahip olan bir kişinin olduğuyla ilgili daha kararlıyken; *Devlet Adamı*'nda bu fikrindeki netlik ortadan kaybolmuştur.

Platon, *Devlet Adamı*'nda, bilimlerin en yükseği olarak ele aldığı yönetme sanatını, yönetenin sayısı, rıza, kanunilik ve varsılığa göre birbirinden ayırır (Platon 2018a: 292a). Ancak esasen bu ayrımın, bilimsel bir ayrım olmadığını belirtir (Platon 2018a: 292d). En yüksek bilime sahip bir yönetici, bu ilkelerin hiçbirine uymasa da devleti en muhteşem bir biçimde yönetebilir (Platon 2018a: 293b). Yani yetkin devlet adamı, kanunlara uymayabilir. Ancak Platon, böyle birinin varlığını sorgulamaktadır. “Gerçekten de kentlerde bir arı kovanından çıkar gibi doğuştan üstün ruh ve bedene sahip bir kral olmadığı için, en doğru devletin yolundan giderek kanunlar yazmak için bir araya gelmeliyiz (Platon 2018a: 301e)” diyecektir. Platon İdeal devletinde böyle bir sorgulama içine girmemiştir. Ancak *Devlet Adamı*'nda, “eksiksiz ve olgun” devleti bırakıp diğerlerinin gerçekliğini kabul ederek, devleti kanunilik kriterine göre ele alır (Platon 2018a: 302e). Böylece rejimler, birin, birkaç'ın ve çok'un yönetiminin, kanuna bağlı olup olmadığına göre meydana getirdiği altı farklı kombinasyondan oluşur (Platon 2018a: 303a).

Tek kişinin yasaya uygun yönetimi monarşi, yasaya uygun olmayan yönetimi tiranlık; birkaç'ın yasaya uygun yönetimi aristokrasi, yasaya uygun olmayan yönetimi oligarşi (Platon 2018a: 291d) ve son olarak yasaya uygun demokrasi ve yasaya uygun olmayan demokrasi (Platon 2018a: 302e) olarak adlandırılır. Platon'a göre yönetimlerin en iyisi tek'in yönetimidir, ancak yasaya uygun olduğu takdirde. Monarşi'nin aksine tiranlık, en kötü yönetim biçimidir (Platon 2018a: 303a). Yasaya uygun demokrasi ise, yasaya uygun olmayan diğer seçeneklere göre daha iyi bir yönetim modelidir (Platon 2018a: 303b). *Devlet Adamı*'nda rejimlerin iyiden kötüye doğru sıralanmasının Monarşi, Aristokrasi, yasaya uygun Demokrasi, Oligarşi, Tiranlık ve yasaya uygun olmayan Demokrasi biçiminde sıralandığı söylenebilir. Platon'un *Devlet*'teki demokrasi yaklaşımına nazaran, *Devlet Adamı*'ndaki yaklaşımı daha pozitifdir. Çünkü *Devlet*'te demokrasi, oligarşiden kötü bir yönetim şeklidir (Platon 2012: 544c).

Platon'un devleti ele alırken kullandığı adalet, ölçülülük ve uyum gibi kavramların ve bunların toplumda uygulanmasını sağlayacak en yüce bilim konusundaki arayışının kökeninde, devletin varlığının bozulmadan sürdürülmesine dair sorgulayışı vardır. Bu sorgulama, yaşadığı dönemin çalkantılı siyasal yaşamına bir durağanlık, süreklilik ve düzen getirilemeyişi üzerinden anlamlandırılabilir. Bu açıdan *Devlet*'i yazarken bozulmaya neden olduğunu düşündüğü göreceli bilgi anlayışı olarak Sofizm ve demokrasiye karşı konumlanır. Bu konumlanış, onun, düzeni imleyen bir politik sistemin ancak bilimsel ilkelere göre ortaya koyulabileceğini düşündüğü akılcı anlayışla ve filozof-kral fikriyle aşılmaya çalışılır.

Platon'un ideal devlet sisteminde filozof-kral'a ihtiyaç duymasının temel nedeni, toplumun düzenli ve istikrarlı yaşamının mümkün olabildiği tarihsel uzlaşının geçmişte, Kronos çağında mevcut olduğuna inanmasıdır. Platon için Kronos çağı gerek zamansal gerekse toplumsal açıdan bir durgunluk ve düzenliliktedir. Sonraki çağ olarak Zeus çağı ise bozulmanın çağıdır. Bu bozulma çağında toplumsal düzeni ortaya koymak açısından gerekli olan uzlaş, ancak tanrısal yönleri bulunan bir filozof-kral tarafından ortaya konulabilir. Adalet, ölçülülük ve uyum; Kronos çağında toplumsal bozulmayı durduran uzlaşımın özelliklerini anlatır.

Ancak Platon, neredeyse tanrıyla özdeşleştirdiği bu filozof-kral fikrini olgunluk dönemi yazılarında yumuşatmak durumunda kalmıştır. Bunun temel nedeni, toplumsal istikrarı adeta bir tanrı gibi eksiksiz bir şekilde sağlayabilecek bir filozof-kral'ın olduğuna dair inancındaki kırılmadır. Filozof-kral'ın insanüstü özelliklerinin gerekli olduğu *Devlet*'te, yasaya uygunluk, sistemin temelinde yer almazken, *Devlet Adamı* ve *Yasalar*'da, Platon, devlet anlayışını ideal bir düzlemden varlık düzlemine indirdiğinden, toplumsal istikrar açısından yasaya uygunluğa gereksinmiştir. *Devlet Adamı*'nda "...bilgili insan ve gerçek devlet adamının çoğu zaman sadece kendi sanatından ilham aldığını ve kendi işlerinde yeni davranışları kendisi yazar ya da kendisi olmadığı zamanlar için verdiği emirlerin daha iyi olduğunu düşünürse, onun yazılı kanunları umursamayacağını söylemişik" der (Platon 2018a: 300d). Platon'un bu değişimini, istikrarın artık mümkün olmadığını düşünerek yaptığını söyleyemeyiz.

Aksine, istikrar mevcut olabilir, ancak akılla yapılan yasa ve bu yasaya uygunluk varsa mümkün olabilir.

Platon, *Devlet Adamı*'nda krallık bilimini dokumacılığa benzetir. Kral, toplumdaki çatışmaları önleyecek biçimde, ister köle ister efendi olsun, herkesin içerisinde bulunduğu ve herkesin mekiği dokuduğu sıkı bir kumaş meydana getirmelidir (Platon 2018a: 311a-311c). Platon'un toplumsal düzen için kullandığı kumaş metaforu, *Devlet*'te üç ruh hali üzerinden ortaya koyduğu üç sınıf yerine, *Devlet Adamı*'nda ölçülü ve enerjik diye sınıflandırdığı ikili ayrıma dayanır. Yönetimde ölçülü yanın mutlaklığında sonuç tembellik iken, enerjili yanın mutlaklığında sonuç vahşiliktir (Platon 2018a: 309e). İşte Platon için devlet adamının dokumacılığı, birbirinden doğaca farklı olan bu iki sınıfı birbirine bağlamaktır. Platon, olgunluk döneminde yönetim anlayışını, monarşi ile demokrasi arasında karma bir rejime dayandırır (Platon 2007: 693d-693e) ve “asil bir karakterle doğan doğaya uygun” insanların eğitimi, bu kumaşın dokunabilmesi için temel önemdedir (Platon 2018a: 310a).

1.3.2. Tikel – Tümel Özgürlük

Hegel, rasyonel devlet anlayışını, özgürlük kavramını tikel ve tümel olmak üzere ikiye ayırarak sistematize eder. Burada toplumun akla uygun olarak bir bütünlük inşa edilmesi biçimindeki düzenlenişi tümel özgürlük (substantial freedom) olarak adlandırılırken, bireyin kendini belirlemesi anlamındaki kendi istencini ise tikel özgürlük (subjective freedom) olarak adlandırır (Yack 1980: 712). Rasyonel düşünce, tikel belirlenimlerin, daha yüksek tümel belirlenimler tarafından düzenli bir bütünlüğe kavuşturulması açısından aklın düzenleyici yönüne önem verdiği için; siyasal alanda da tümel özgürlük, tikel özgürlüğün önündedir. Hegel, tümel özgürlük konusunda antik cumhuriyetleri birer model olarak görür. Ancak, yine Hegel'e göre, tümel özgürlük tikel özgürlüğü korumalıdır; bunların arasında bir düzen inşa edilmelidir. Bu açıdan Hegel'e göre antik cumhuriyetlerin eksiği, tikel özgürlüğe yer vermemeleridir (Yack 1980: 712).

Hegel tikel özgürlük konusunda antik cumhuriyetleri eksik görse de, bu durumu anlayışla karşılar. Ona göre, tikel özgürlük Grek dünyası için yıkıcı olabilir ve Platon

bunu bildiği için, kendi çağının hakikatini yakalamış bir filozoftur (Hegel 1991: 185R). Tikel özgürlük ile tümel özgürlük konusundaki modern tartışmalar, liberal düşünce ile rasyonel düşünce arasındaki bir tartışma biçiminde modern dönemde de varlığını sürdürmüştür. Bu konuda rasyonel düşüncenin liberal düşünceye temel eleştirisi, tikel özgürlüğün merkezde olduğu sistemlerde aidiyet ve kolektif istenç konusunda eksiklikler olduğu ve bu açıdan toplumun parçalı yapısının bir bozulmaya yol açacağı noktasında belirginleşir. Bu nedenle, örneğin Carl Schmitt'e göre, liberalizmin işleyebilmesi için asgari düzeyde bir homojenliğe ihtiyacı vardır (Karatani 2019: 31). Elbette bu tartışmaya liberal düşünce de olgunca cevaplar üretmiştir. Ancak bu çalışma için önemli olan, Atina'da sınıflar arasındaki ilişkilerin niteliği, tikel özgürlük ile tümel özgürlük koşulları arasında ne gibi bir çatışmanın olduğu ve Platon'un tezlerinin bununla ilişkisidir.

Karatani'ye göre gerek Atina'da ortaya çıkan demokrasi gerekse Sparta'nın eşitlikçi devlet sosyalizmi, sınıfsal eşitsizlikler nedeniyle ortaya çıkan çatışmalara getirilmeye çalışılan çözümün birer parçasıdır. Atina'da sınıfsal eşitsizlikler ve halkın sözleşmeli köleliğe sürüklenmesi, toprak mülkiyetini elinde bulunduran aristokrat azınlığın haklarının demokrasi lehine kısıtlanmasına yol açacak olan gerilim ortamını beslemiştir. Aynı sorunu Sparta, para ekonomisini ilga ederek ve ekonomik eşitlik dayatarak çözmeye çalışmıştır (Karatani 2019: 30).

Perikles döneminde Atina yurttaşları arasındaki eşitsizlikler, Delos Birliği yoluyla, diğer polislerden alınan yüksek vergilerin, meclise katılan yurttaşlara dağıtılmasıyla önlenmeye çalışılır. Bu da Atina'nın emperyalist genişlemesinin, meclise katılan yurttaşlarca da istenen bir şey olmasına neden olmuştur (Karatani 2019: 32). İşte Peloponnesos Savaşı'nda barış ümidinin, retorik ustası demagoglar tarafından kışkırtılan halk eliyle bir kenara itildiği ve savaşın felaketle sonuçlandığı süreç, bu nedenlerle, Platon için demos'un politik rolüne dair ciddi bir sorgulama yaratır.

Devlet'te Platon'un demos'a dair eleştirisinin, onun ruh anlayışıyla ilişkili olduğundan bahsetmiştik. Platon için devleti çöküşe götüren etkenler ile demos'un üyelerinin ruh durumu aynı kaynaktan beslenir: insansal zevk ve hazlar (Platon 2012:

375e). Buna karşın Platon için değişmeyen ve düzen ihtiva eden şeyler tanrısaldir ve insanın ruhu tanrıdan sonra içerisinde en çok kalıcılık ve düzen bulunan şeydir (Platon 2007: 726a). “Ruh bedene egemen olmayıp da beden kendi kendini yönetseydi; ... düzensizlik eksik olmazdı⁷” (Platon 2018b: 465d). Platon, akıl ile bedensel hazların karşıtlığı üzerine kurduğu insanda ölçülülüğü, toplumun ve devletin de düzeni açısından toplumsal boyuta taşır. İnsan için adalet ve ölçülülüğü tanımlayan, ruhun akıl yanının kontrolünde olması gerekliliğinin, devlet için de aynı şekilde filozof-kral’ın demos’u yönetmesi biçiminde tasavvur edildiğinden; Platon’un İdeal devlet anlayışı en temelde sınıflar arası ayrıma göre şekillenir. Devlette kimin yönetici, kimin yönetilen olacağına dair bir uzlaş, ancak bu ölçülülük kavramının işletilebilmesiyle mümkün olur (Platon 2012: 432a).

Platon’un *Devlet*’te toplumu üç sınıfa böldüğünden bahsetmiştik. Bu bölüşüm varoluşsal bir bölüşümdür. Yani doğuştan getirilir ve bu bölünümün devamlılığı ve korunması elzemdir. Üstelik bu bölünüm sınıflarla sınırlı kalmaz, halk tabakasının esnaf ve zanaatkarlarının da uğraştığı işleriyle doğuştan getirdikleri yetenekleri arasında ilişki kurar. Mesleki yatkınlıklar da ruh kavramıyla ilişkilendirilir (Platon 2018b: 521d). Yani gerek sınıflar gerekse meslekler, bireylerin doğuştan getirdikleri yeteneklerle ilişkilidir (Platon 2012: 370b). Platon hekimlik ile hekimlik ruhunun aynı temel yapıya sahip olduğunu söyler (Platon 2012: 454c-454d).

Platon’a göre yöneticilerin temel görevlerinden biri “kimin mayasında ne olduğunu araştırıp bulmaktır” (Platon 2012: 415b). Bu onların tanrısal görevidir ve ancak bu görev yerine getirilebildiğinde “bütün devlet uyumlu bir teklik, bütünlük içerisinde olacaktır; çokluk, çeşitlilik içinde değil” (Platon 2012: 423c). Bir devlet, ancak ona tabi olan sosyal sınıfların kendisine ait olan işleri yapması halinde adil olabilir (Platon 2012: 441d). Sosyal sınıflar arasındaki geçişler, Platon’a göre, devlete büyük zararlar verir ve bu nedenle büyük bir suç olmalıdır⁸ (Platon 2012: 434b-434c). Tıpkı insan için adil olmak, ruhun üç bölümünün birbirine bağlanması ve bunların

⁷ Platon burada Anaxagoras’tan alıntı yapar: “Her şey birbirine karışmıştı; sonra bütün evrene düzen veren ruh görüldü.”

⁸ “İşte bu yüzden, sadece bizim devletimizde bir kunduracının yaptığı tek iş, kunduracılıktır; bir de üstüne kaptanlık edemez; çiftçi de yalnızca çiftçilik yapar; yanında bir de yargıçlık yapamaz; asker de askerdir, ayrıca ticaretle uğraşamaz” (Platon 2012: 397e).

arasında işlevsel bir uyum ortaya koymak olarak tanımlandığı gibi; devlet için adil olmak da toplumun üç sınıfının birbirine bağlanması ve bunların arasında işlevsel bir uyum ortaya koymak olarak tanımlanır (Platon 2012: 443d).

Sınıflar arası geçişin önlenmesi ve uyumun sağlanması konusunda Platon üç yöntem öne sürer: Bunlardan biri *yasa yoluyla cezalandırma*, ikincisi *mitler* ve üçüncüsü *eğitim* konusudur. *Gorgias* diyalogunda Platon, tıpkı hasta bedeni iyileştirmek için beslenme konusunda kısıtlamalara gittiğimiz gibi; düşüncesiz, dengesiz, adaletsiz ve dinsiz ruhları da arzu ettiği şeylerden, *cezalandırarak* uzaklaştırmak gerektiğini söyler (Platon 2018b: 505b). Ruh için ceza, dengesizlikten iyidir (Platon 2018b: 505c). Mutluluğu, bedensel arzular üzerinden değil de, ruhun düzenliliği üzerinden anlamlandıran Platona göre, mutlu olmak isteyen insan ölçülü olmalı ve ceza çekecek bir duruma düşmemeye çalışmalıdır (Platon 2018b: 507d).

Yine *Yasalar*'da Platon, devletin kalıcılığını, onur ve cezaların doğru dağıtılmasına bağlar. “Ölçülü olmayı da kapsamak koşuluyla, ruhsal iyileri en onurlu ve birinci sraya koymak doğru olur; ikinci sırada beden güzelliği ve sağlık, üçüncü olarak da servet ve parayla ilgili dediğimiz şeyler gelmelidir; bir yasa koyucu ya da kent bunların dışına çıkar da, serveti onurlandırır ya da onur bakımından alttakilerden birini üste çıkarırsa” bu siyasal açıdan doğru bir iş olmaz (Platon 2007: 697b). Platon'a göre yasalar üzerine düşünmenin temel konusu, kentlerdeki ve “bireysel alışkanlıklardaki haz ile acı durumlarıdır” (Platon 2007: 646d-646e).

Platon, *Yasalar*'da, halk tabakasını, bir şöledeki sarhoş kalabalığa benzetir. İçki içenlerin başına ayık ve akıllı yönetici koymak gerekir (Platon 2007: 640d). Ancak Platon şölenlerin yasaklanmaması gereken bir şey olduğunu belirtir. Platon için yanlış olan şölenler değil, onların iyi yönetilmemesidir. İnsanların ruh yapısının anlaşılabilmesi açısından, iyi düzenlenmişse, içki içmek faydalı olabilir (Platon 2007: 641). Burada Platon şölen metaforu üzerinden, insanların ruh yapısı ve huylarının bilinmesinin, yani bunların belirgin olduğu toplumsal durumların, devlet sanatı için önemli olduğunu gösterir. Siyaset, insanların ruh yapısının ve huylarının bilinmesi ve buna göre de toplumu yasal yolla korku durumlarına sokmaktır (Platon 2007: 647c).

Yasal yolla cezalandırma, sınıflar arasındaki çatışmaların önlenmesi noktasında kalıcı bir çözüm üretmez. Kalabalığın ayaklanma riski devletin varlığını açısından her zaman tehdit unsuru taşıdığından, Platon toplumun bir şekilde ikna edilmesi gerektiğini düşünür. Platon, halka tanrılar hakkında yanlış fikirler aşladığı için birçok tragedya yazarını eleştirse de, bu tragedyaların toplumda yarattığı geniş hakimiyetin farkındadır. Toplumdaki sanıların beslendiği temel kaynaklar olan tragedyalar ve bunlarda geçen *mitler*, Platon için, toplumun ikna edilmesi için gerekli bir araç olarak düşünülür. Ancak bunun tek bir şartı vardır: Mitler yalnızca devlet tarafından üretilmelidir. *Devlet Adamı*'nda, halkın eğitilmesi için “aldatma” gerektiğinde, bunun gerçekleştirileceği bilgi türü devlet adamının bilgisidir, retoriğin değil (Platon 2018a: 304d). Yine *Devlet*'te sıradan bir adamın devlet yetkililerine yalan söyleyemeyeceğini, ancak devlet yetkililerinin gerektiği durumlarda yalan söyleyebileceğini belirtir (Platon 2012: 389b).

Platon *Devlet*'te, Fenike masalındaki bir “yalan”ın toplumu ikna etmek açısından bir enstrüman olarak kullanılabileceğini söyler. İlk İdeal devleti inşa edebilmek için, toplumun gençliklerinde öğrendikleri şeylerin hayalden ibaret olduğu söylenmelidir (Platon 2012: 414d). Platon, İdeal devletin üzerine oturtulacağı değerler kümesinin, ancak geçmişin yanlış fikirlerinin yok edilmesiyle sağlanabileceğini düşünür. Ancak burada sanıların yerine konan da bilimsel bir bilgi değil, aksine ikna için yeterli bir yalandır.

Platon'un yararlandığı mit, toplumsal sınıflar arasındaki çatışmayı önlemek üzere, kardeşliği ve birliği öğütleyen bir anlatıdır. Buna göre tüm insanlar, onların silahları ve yeryüzündeki tüm nesnelere, bir zamanlar, toprağın altında oluşum sürecindeydiler. “Bu süreç tamamlandığında, toprak, yani anaları onları yeryüzüne çıkardı. Bu yüzden altında yetiştikleri bu toprağı anaları, süt anneleri saymaları, onu saldırılara karşı korumaları ve aynı toprağın büyüttüğü bu ülkenin diğer evlatlarını kardeşleri saymaları gerekir” (Platon 2012: 414d-414e). Mit şu şekilde devam eder:

“... sizler aynı topraktan gelen kardeşlersiniz, fakat öte yandan tanrı sizi farklı farklı yarattı. Mesela bazılarınızın yönetme kabiliyeti daha fazladır ve tanrı onların mayasına altın katmıştır. Bu onları diğerlerinden daha üstün kılar. Yardımcıların mayasında gümüş vardır, toprakta çalışanların ve diğer işçilerin payına da tunç ve bakır düşmüştür. Bu bakımdan, her ne kadar genelde doğacak çocuklar ebeveynlerinin özelliklerini taşıyacak olsalar da herkes aynı

topraktan geldiğinden mayasında altın olan babanın bazen gümüş (mayalı) bir çocuğu olabilir. Gümüştən de altın doğabilir. Bu yüzden yöneticiler doğan çocukların mayasında ne olduğunu araştırmak gibi, kendilerine tanrı tarafından verilen bir görevi yerine getirmek durumundadırlar. Evlatları (değersiz) maden ya da demirden bir karakter özüne sahipse ona merhamet göstermemeli, hiç tereddüt etmeden çiftçilik gibi, doğasının hak ettiği zanaatlara itmelidir onu. Öte yandan zanaatkârların veya çiftçilerin mayasında altın veya gümüş bulunan çocukları olursa, bunların, bekçi, yardımcı gibi konumlara getirilip şereflelendirilmeleri tanrının buyruğudur. Bilge birinin sözüne göre, bir ülkenin bekçileri, mayasında demir ve tunç olanlardan oluştuğunda, o ülkenin sonu gelmiş demektir” (Platon 2012).

Platon’un bahsettiği bu mitin temel işlevi, yurttaşların, sınıf farklılıklarını gözetmeksizin ülkeye ve birbirilerine bağlanmalarını sağlamaktır (Platon 2012: 415d).

Sınıflar arasındaki ayırımın meşruiyetini sağlamak üzere mitleri kullanıma koyan Platon’un üçüncü aracı *eğitimidir*. Platon’un devlet kuramında eğitim, yöneten ile yönetilen arasındaki ayırımın en katı şekilde ortaya çıktığı alandır. Platon için eğitim, ruhun akıl yürütme gücünün, değişen, olmakta olan dünyadan, varolanın en aydınlık yanına çevrilmesidir (Platon 2012: 518d). Platon birçok yerde bilim ve sanatı eş anlamlı olarak kullanır ve sanatlar arasında, en yukarda devlet yönetme sanatı olacak şekilde bir hiyerarşi mevcuttur. *Devlet Adamı*’nda tüm bilim ve sanatları inceledikten sonra, en tepede olan bilimin devlet bilimi olduğunu ve diğer tüm bilim ve sanatların ona bağlı olduğunu söyler (Platon 2018a: 304-305).

Platon’un akılcılığının en net ifadesi olarak episteme-doxa ikiliği, *Gorgias*’ta, uslamlama-retorik ve sanat/bilim-görenek/deneyim gibi ikilikler olarak analiz edilir. Platon sanat/bilim ile görenek/deneyim arasındaki ayırımı, birinin akla diğerinin ise bedensel hoşlanıma göre ortaya çıktığını belirtir (Platon 2018b: 465a). Retorik de, bir sanat olmamasına rağmen, kendisini bir sanatmış gibi gösterir. Esasen retorik bir görenektir (Platon 2018b: 462c). Dahası retorik, görenek ve deneyimlerin kendilerini sanatmış gibi sunma yöntemidir⁹ (Platon 2018b: 464d). Retoriğin bir sanat değil de görenek olması; onun İdealar kuramı bağlamında, gerçekliği yanılsamalı olarak sunuyor ya da yanılsamayı gerçeklik olarak sunuyor olması anlamına gelir. Platon’un *Devlet*’te edebiyatla ilgili anlatımlarda yasak olması gerektiğini söylediği şeylerin temeli de

⁹ Platon bunu “dalkavukluk” olarak adlandırır.

budur. Platon için tanrı konsepti, hakikatin olanaklılığıyla ilgili bir sorgulama olarak felsefesinde oldukça merkezi olduğundan ve edebiyatın da dini anlatımları besleyen bir şey olduğunu düşündüğünden; edebiyatta tanrıların anlatımlarına özellikle değinir ve kısıtlamalar getirilmesi gerektiğini söyler.¹⁰

Platon böylece demos ile felsefe arasında bir zıtlık kurar. Buna göre demos, sürekli değişen sanıların, göreneklerin ve deneyimlerin alanıdır. Buna karşın felsefe her zaman aynı şeyi söyler (Platon 2018b: 481d-482a). Bu açıdan politik bilgelik, Platon'a göre, çoğunlukta bulunamaz; aksine küçük bir azınlıkta, birkaç kişide, hatta yalnız bir kişide bulunabilir (Platon 2018b: 297c). Platon *Yasalar*'da "Doğru sanı¹¹ ile acı ve haz arasındaki uyumsuzluk en koyu bilgisizliktir. Ruhun acı ve hazla ilgili bölümünün kentteki karşılığı halk ile çoğunluktur" (Platon 2007: 689a) diyecektir. Bilgisiz olan yurttaşlara, akıl yürütmede ne kadar yetenekli olursa olsunlar hiçbir yetki verilmemelidir (Platon 2007: 689d).

Platon'a göre yöneten ile yönetilenler arasındaki ayrım, kentte zorunlu olarak mevcuttur (Platon 2007: 689e) ve yönetmenin önemli ilkelerinden biri "soyluların soylu olmayanları yönetmesi"dir (Platon 2007: 690a). Bu açılarından bakıldığında Platon için eğitim, yönetmeye dair yeteneklerin geliştirildiği ve herkese açık olan bir kurum değildir. Eğitim, yönetici olmak açısından tek başına yeterli değildir; Platon, yaradılışın da buna uygun olması gerektiğini söyler (Platon 2007: 766a).

Platon'da eğitim, temel eğitim ve yüksek eğitim olarak ikiye ayrılır. Karakterin ortaya çıkmaya başladığı erken yaşlardan 20 yaşına kadar sürecek olan temel eğitim; beden için jimnastik (Platon 2012: 521e) ve ruh için müzik (Platon 2012: 522a) olmak üzere ikiye ayrılır. Bundan sonra yeterli görülenlerin devam edeceği yüksek eğitim ise bilginin varlıkla ilişkisinin ve idealerin anlaşılması ile çokluk olarak evrenin birbirine bağlı olduğunun anlaşılmasına yoğunlaşır. Platon burada görülebilenlerden yani duyum

¹⁰ Platon kötülük problemi ve insan biçimli tanrı tasavvuru konusunda şu dört ilkeyi savunur: Tanrılar birbirleriyle kavga etmezler (Platon 2012: 378b), tanrı gerçekte iyidir (Platon 2012: 379b), tanrı iyi olduğuna göre kötülüklerin sebebi olamaz (Platon 2012: 379c) ve tanrı her bakımdan mükemmel olduğu için değişime maruz kalmaz (Platon 2012: 381b).

¹¹ Doğru sanı, Platon'un episteme'nin yerine *Yasalar*'da bilgi anlayışını yumuşattığı bir düzlemin sonucu olarak ortaya çıkar. *Devlet*'teki bilimsel bilgi ile sanılar arasındaki karşıtlığın yerini; episteme, doğru sanı, sanı ve umma biçimindeki daha esnek anlayışını getirir.

dünyasının nesnelere, düşünülebilene yani aklın nesnelere geçişi sağlamaya çalışır (Platon 2012: 524c). Bu açıdan Platon, yüksek eğitimi, matematiksel ilkelere göre düzenler. Bu eğitim on yıl sürer ve matematik, geometri, astronomi, ve harmoniden oluşur (Platon 2012: 521-531).

Platon *Devlet*'te temel eğitimin halk kesimini de kapsadığı şeklinde bir yorumda bulunmaz. *Devlet*'te daha akıllı, erdemli olanların çocukları ile zayıf olanların çocuklarının birbirinden ayrılması gerektiğini söyler (Platon 2012: 460c). Her ne kadar Platon, halkın eğitim alabilmesi ile ilgili açıkça bir fikir beyan etmese de bazı düşünürler, üreticiler sınıfından birisinin mayasında altın ya da gümüş olanlardan ayrılabilmesini sağlayabilmek açısından, temel eğitimin üreticiler için de gerekli olduğunu ileri sürmüşlerdir (Boyacı Gülenç 2013: 191). Genel dizge içerisinden değerlendirildiğinde, Platon için eğitim, biri düzeni inşa edip sürdürecektir yöneticilerin, diğeri ise bunu koruyacak bekçilerin yeterliliği açısından şarttır. Platon için halk, toplumdaki gereksinimlerin karşılanması görevini yerine getirir ve bu nedenle kendi zanaatlarını öğrenmeleri dışında eğitime gereksinimleri yoktur.

Platon'un devletin düzen ve varlığını içerisinde sorun olarak gördüğü sınıflar arası gerilimler, devlette uyum ve ölçülülük olarak sınıfların varlığının korunması ilkesi olarak kuramsallaştırılır. Platon'un burada toplumun gereksinimleri ve varlığını çerçevesinde toplumsal *işbölümünü* temele aldığını görürüz. Julia Annas bunu "uzmanlaşma prensibi" olarak adlandırır. Bu prensibe göre insanların doğaları farklı olduğu gibi eğilimleri de farklıdır ve bu nedenle toplumsal açıdan verimliliğin sağlanabilmesi için herkes, yalnızca eğilimleri olan işlerde uzmanlaşmalıdırlar. Platon doğalarının gerektirdiği işe eğilmeleri ve hayatları boyunca yalnızca bu işle gerektiğini düşünür (Boyacı Gülenç 2013: 156-157). C.D.C. Reeve ise, Platon'un işbölümü anlayışının, zanaatlardan çok sınıfsal altyapıya uygun düştüğünü ileri sürer. Platon için asıl önemli olan sınıfsal uzmanlaşmadır (Boyacı Gülenç 2013: 157).

Leo Strauss'un belirttiği gibi, klasikler ahlaki ve siyasi konuları insanın mükemmeliyeti üzerinden değerlendirdiklerinden, eşitlikçi değildirler. İnsanlar mükemmel olmak bakımından eşit potansiyellere sahip değildir. Burada evrensel bir

insan doğasından bahsedemeyiz, her zaman sistemin hesaba katması gereken daha kötü doğalar mevcuttur (Strauss 2011: 161). Bu açıdan toplumun iyi ya da ideal olana göre şekillendirilmesi demek, bireyin de kendisini iyi ve ideal olana göre şekillendirmesini gerektirir. Platon'un, bireyi, kendinde evrensel birey olarak değil de siyasal yurttaş olarak ele almasına neden olan kuramsal çerçeve bununla ilgilidir. Siyasi eylemler insani mükemmeliyet ya da erdem doğrultusunda yönlendirmelidir. Bu nedenle Platon için sivil toplumun ve devletin ahlakı, bireyin ahlakı ile aynıdır (Strauss 2011: 160). Platon'da ahlaki düzlem; birey, toplum ve devlet olarak birbirini izdüşürür.

Tüm bunlara karşın Platon *Yasalar*'da, demos hakkındaki fikirlerini, yumuşatmıştır. Toplumsal sınıflarla ilgili fikirleri saklı kalmak koşuluyla Platon, monarşi ile demokrasi arasında bir denge kurmak gerekliliğinden bahseder. Burada amaç, sınıfsal gerginliklerin yarattığı tehlikeler konusunda bazı ödünler vermek gerekliliği gibi durur. Platon yasaları tanrı kelamı gibi gören Giritlileri eleştirir. Giritliye ithafen “yasalarınız uygun biçimde hazırlanmış olsa bile, yasalarınızın en iyilerinden biri, hiçbir gence bunlardan hangilerinin iyi hangilerinin kötü olduğunu araştırmaya izin vermemesi; herkesin tek bir ağızdan tanrılar koydukları için hepsinin yerinde konuşmuş olduğunu onaylaması”nın sorun teşkil ettiğini söyler (Platon 2007: 634e). Platon'un gökyüzünden yeryüzüne indirdiği devlet anlayışı olarak yasa devleti, sınıfsal gerilimler konusunu aşmak üzere biz uzlaşımı kurumsal açıdan sağlamaya yönelmiştir. Bu uzlaşım gerekli ölçüde özgürlüğe ihtiyaç duyar. Çünkü *Devlet Adamı*'nda belirtildiği gibi, toplumda çatışan kesimler arasında bir uzlaşım kurmak önemlidir ve bu açıdan doğaya uygun siyasette kötüler ile iyiler rastgele bir araya getirilemezler. Tek başına halk ya da tek başına bilgili insanların yönetimi çözüm olmaz (Platon 2018a: 308d). Bunların birbirleriyle harmanlanması önemlidir (Platon 2018a: 309b).

Yasalar'da Platon, devlet şekillerini iki ana biçim olarak monarşi ve demorkasi üzerinden ele alır. Diğer türler, bunların çeşitlemeleridirler. Monarşi Perslerde, demokrasi ise Yunanlarda en uç noktasına varmıştır. “O halde, özgürlük ve uyum sağ görüşle birleşecekse, her iki yönetim biçiminden de bazı şeyler almalıdır” (Platon 2007: 693d-693e). Perslerden örnekle halkın özgürlüğünün fazlasıyla kısıtlanması ve baskı uygulanması, devlette uyum ve birliği yok eder (Platon 2007: 697d). “Bunların her

ikisinde de, birinde baskı yönetimine, ötekinde ise özgür bırakmaya ilişkin olarak belli bir ölçü olduğunda, gördük ki, bunlarda büyük bir kalkınma gerçekleşiyor, ama kölelik ve karşıtı olan özgürlük aşırılığa kaçınca, bu her ikisine de yaramıyor (Platon 2007: 701e)” diyerek bu uzlaşımın önemini belirtir.

Platon’un yasa devletinde meclisin kurumsal yapısı, tamamen bu uzlaşımı meydana getirmeye yönelik olarak inşa edilir. Platon’un *Yasalar*’daki devlet anlayışı, ideal devlete referans veren yasa devletidir ve ileride ideal devlet olmaya elverişli koşullar ve kurumlar *Yasalar*’da yeni bir devlet kurma fikri üzerinden ele alınır. Bu devlette Platon klasik üç sınıflı anlayışını korumakla birlikte, ekonomik göstergeler üzerinden dörtlü yeni bir sistem daha inşa eder. Platon, kuruluşunu planladığı bu yeni devletin üyelerinin ekonomik açıdan eşit olmasını imkansız görür. Ancak anlaşmazlığı en aza indirmek için, en azından, görevlerin ve mevkilerin olabildiğince eşit dağıtılması gerektiğini söyler (Platon 2007: 744c). Platon ekonomik durumlarını göz önünde bulundurarak dört sınıf ortaya koyar. Bunlar, en zenginden en yoksula doğru sıralanır ve ekonomik durumdaki değişimler uyarınca sınıflar arası geçişler mümkündür (Platon 2007: 744d). Meclis bu dört sınıfın her birinden 90 üye olarak toplamda 360 üyeden oluşur. Platon üyelerin seçim yoluyla belirlenmesi gerektiğini söyler (Platon 2007: 756c).

“Öncelikle herkes zorunlu olarak birinci sınıf için oylamaya katılsın, buna uymayan belirli bir para cezası ödesin; oylama bittikten sonra bunlar tutanağa geçirilsin, ertesi gün önceki gibi aynı yöntemle ikinci sınıf için oylama yapılsın, üçüncü gün üçüncü sınıf için isteyen oy kullansın: ilk üç sınıftakiler için oy kullanmak zorunlu olsun, ama dördüncü ve en alttaki sınıf oylamaya katılmak istemezse, cezadan bağışık olsun. Dördüncü gün, dördüncü ve en az önemli sınıf için herkes oylama yapsın; eğer oylamaya katılmak istemezlerse, üçüncü ve dördüncü sınıftan olanlar cezadan bağışık tutulacaktır; ama ikinci ya da birinci sınıftan olup da oylamaya katılmayan cezalandırılacaktır: ikinci sınıftakiler için ceza ilk saptananın üç katı, birinci sınıftakiler için ise dört katı olacaktır. Beşinci gün, yöneticiler tutanağa geçirilmiş adları herkesin görmesi için ilan etmelidir; yeniden herkes bu adlar için seçime katılacak, yoksa ilk saptanan para cezasına çarptırılacaktır. Her bir sınıftan 180 kişi seçildikten sonra, bunların yarısı kurayla belirlenip durumları incelenecek ve bir yıllığına meclis üyesi olacaklardır” (Platon 2007: 756c-756e).

Platon’un burada üst sınıfların seçime katılmasını garanti altına almaya çalıştığını, buna karşın dördüncü sınıfı bundan bağışık tuttuğunu görürüz. Burada Platon eşitliğin iki anlamı üzerinden bir uzlaşım ortaya koymaya çalışır. Platon’a göre eşitliğin birinci anlamı yasa koyucunun görevleri kurayla dağıtmasında ortaya çıkan eşitliktir. Bu

eşitlik, sınıfsal ve ekonomik farklılıkları göz ardı eden eşitlik türüdür (Platon 2007: 757c). Buna mutlak eşitlik diyebiliriz.¹² Bunun yanında ikinci tür eşitlik insanlara çok az yardım eder ancak devlete yardımı büyüktür. Çünkü büyüğe daha büyük, küçüğe daha küçük pay verir ve herkesin doğal yapısına uygun ölçüyü kullanır. Erdem açısından yüce olanları ödüllendirir (Platon 2007: 757c). Buna da nispi eşitlik diyebiliriz. İşte meclisin meydana getirilmesinde sınıfların spesifik konumları, bu iki eşitlik anlayışının uzlaştırılması açısından değerlendirilir.

Platon'a göre seçim ancak bu şekilde ve bu şartlarla gerçekleştirildiğinde monarşik yönetim biçimi ile demokrasi arasında bir orta yol bulunabilir (Platon 2007: 757a). Platon'un *Yasalar*'daki devlet anlayışının *Devlet*'tekiyle kıyaslanması, bizi devletin düzen ve devamlılığı noktasında önemli bir noktaya taşır. *Devlet*'te filozof-kral toplumu ölçülülük, adalet ve uyum gibi faktörlere göre, yani tümel özgürlük koşullarına göre, idare edebilecek yetkinlikleri üzerinden değerlendirir. *Yasalar*'da ise toplumsal sınıflar arasındaki çatışmanın tehdidi daha net anlaşılır. Bu açıdan Platon, tümel özgürlük koşullarının yanında, tikel özgürlük koşullarına da yer vermeye başlamıştır. Platon'a göre mutlak ve nispi eşitlik koşullarının uzlaştırıldığı bir devlette, toplumsal çatışmalar önenebilir. Platona göre devlet, monarşi ve demokrasiyi uzlaştırmalı ve bireysel özgürlüğü, toplumsal bir çatışmayı körükleyecek derecede sınırlandırmamalıdır.

¹² Tabii ki köleler buna dahil değildir, çünkü köleler yurttaş değildirler.

II. BÖLÜM

2. MODERN EVRENSEL ÖZNE

Klasik Dönemde geleneksel yazı kültürünün ve kozmolojinin hem tanımlayıcısı hem de yargılayıcısı konumundaki felsefe, Platon ve Aristoteles'in töz metafizikleri uyarınca, ontolojik bir perspektiften toplumsal alanı anlamaya dair bir işleyiş sunmuştur. Töz, var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan, fenomenlerde var olan ve bir şey ya da nesnenin zaman içinde geçirdiği değişimlere rağmen özdeşliğini sağlayan, değişimlere temel olan, kendisinde değişimlerin gerçekleştiği dayanak ve kalıcı gerçekliktir (Cevizci 1999: 852). Platon için töz, madde dünyasına aşkın olan idealar dünyasındaki gerçekliklerdir ve yeryüzündeki maddeler ancak bunlardan pay almış olmaları kadar gerçekliğe yakındırlar. Aristoteles Platon'un idealar ile madde arasındaki pay alma ilişkisini yadsır. Ona göre gerçeklik, bu dünyada mevcut olmalıdır.

Aristoteles, evreni şeylerin oluşları üzerinden ele alır. Tıpkı bir embriyonun insan haline gelmesinde olduğu gibi, maddeyi oluşun ilkesini içerisinde barındıran form fikriyle birleştirir. Form, bir şeyin özü ve doğası olarak işlevin düzgün bir biçimde gerçekleştirilmesiyle eşdeğer anlamdadır (Guthrie 1999: 146). Platon'un metafiziği maddeye ve başka bir evrende yer alan maddenin hakikati olarak forma (ideaya) dayanırken; Aristoteles'in metafiziği madde ve onunla birlikte bulunan maddenin oluş ilkesini barındıran forma dayanır. Böylece Aristoteles, madde ile ereği birlikte ele alarak teleolojik bir bakış geliştirir. Aristoteles'e göre maddeler, içerisinde barındırdıkları formun ona sunduğu bir ereğe doğru hareket etmekte, yani tam olmaya doğru evrilmektedirler.

Aristoteles'e göre oluş, rastlantıyla birlikte düşünülebilecek bir konu değildir. Oluş, ancak formda yatan nesnenin doğasının taşıdığı ilke yolunda gerçekleşir. Oluş süreci temelde belirlenmiş ise de bu belirlenmişlik koşulludur ve olgusal değil mantıksaldır. Ereksel nedenler oluş sürecindeki sonul nesneye gönderme yapar. Bu teleoloji (erekbilim) "bilinçsiz bilinçlilik" anlayışı temelinde yükselen doğal varlıkların bilinçsiz olarak bazı oluşlara tabi olduğunu varsayar (Popkin 2001: 147-148).

Aristoteles'in işlev üzerinden ortaya koyduğu metafiziği, Ortaçağ'da Hristiyan filozoflarca işlevsel bir evren modeli kurmak için kullanılmıştır. Bu dönemde doğal bir fenomeni anlamak için hesaba katılması zorunlu olan, onun ereksel nedeni, yani evrendeki tanrı tarafından verilmiş yeridir (Cevizci 2016: 25). Buna göre tek tek her varlık ayrı bir işlevsel içeriğe sahiptir ve bu açıdan her biri ayrı doğalara sahiptirler. Bununla birlikte tanrısal bir işlev etrafında da birleşmişleridir. Yani birbirine kapalı doğallıklar olarak bir araya gelerek bir bütünsellik, organiklik teşkil ederler. Böylece tüm kosmos aynı amaca-işleve doğru hareket eden canlı bir organizma olarak resmedilir (Cevizci 2016: 24-25).

Klasik dönem ve Ortaçağ'ın, merkezinde tanrının/final neden'in (causa finalis) bulunduğu, tanrı/final neden tarafından belli bir iyi amaç için bir plana göre yaratılmış doğa tasavvuru ve çoklu töz anlayışı, modern dönemde yerini; düalist ya da monist bir metafiziğe terk eder (Cevizci 2016: 27). Her bir maddeyi ayrı bir töz olarak ele alan Ortaçağ kozmolojisi; Kopernik, Galileo ve Newton tarafından yıkılır. Kopernik, Galileo ve Newton şunu göstermiştir: Evrenin merkezi dünya değildir ve evren merkezsizdir; doğa, tanrının dışında bir varlık alanıdır ve yalnızca maddenin varlık alanı olarak anlaşılmalıdır; tüm madde dünyası, aynı sabit evrensel kurallara göre hareket eder (Cevizci 2016: 24-25).

Modern dönemde felsefe bağlılığını geleneksel olandan koparmış ve bunun yerine bilimi koymuştur (Cevizci 2016: 20). Ortaçağ'a bir karşıtlık olarak modern felsefede ontoloji ve epistemoloji onun dinsel içeriğinden arındırılmıştır. Bu, Hegel rasyonalizmine giden yolda önemli bir aşamadır. Öncelikle Hegel'e göre din ve felsefe arasındaki karşıtlık tikellik ve tümelliği bağdaştıramayan dünyanın bir problemidir. Bu

karşıtlığı ortadan kaldırmanın yöntemi insanın kendini tanımlamak noktasında var olmuş aşkınlık kategorilerinden kurtulmasıdır (Kojeve 2001: 32). Antik Yunan'da kozmoloji, Orta Çağ'da ise Aristoteles metafiziğine bağlı bir Hristiyanlık düşüncesiyle bezenmiş ontoloji, öznenin kurulduğu temeli de barındırırdı. Ancak Kojeve'in belirttiği gibi Hegel, Thales ve Parmenides'ten beri gelen tözün ontolojik olarak en temel ve en indirgenemez varlık olduğu fikrine karşı (Kojeve 2001: 109-110), hakikatin yalnızca bir töz olarak değil aynı zamanda bir bireysel (özne) olarak da ortaya konması gerektiğini söyler: "Tözün özsel olarak özne olduğu, saltığı tin olarak bildiren düşüncede anlatılır ki, en yüce kavramdır" (Hegel 2015: 17).

Metafiziğin özne, tanrı ve dış-dünyadan oluşan üç temel uğrağından biri olarak Descartes'in cogito'su, özneyi diğer tözler karşısında otonom bir töz olarak ele alması bakımından önemlidir. Hegel'in metafiziği varlıkla sınırlı olmayan ve özneyi merkeze alan bir içeriğe sahiptir ve Hegel'in bu açılımı Descartes'in cogito'su ve Kant'ın transendental ben'i olarak bilinç felsefelerinin ortaya çıkardığı yeni düzlemin bir sonucudur (Bumin 2016: 18-19). Platon ve Aristoteles'te akıl ile dış dünya, özne ile nesne arasındaki bağı kurmak tereddütle karşılanmamıştır. Buna karşın modern dönemde zihin ile dış dünya arasındaki ilişki sorunlu hale gelmeye başlar. Modern filozoflar sırasıyla önce epistemolojiyi ve ardından da buna uygun ontolojiyi ortaya koyarlar (Cevizci 2016: 29-30).

2.1. Descartes'in Evrensel Öznesi: Cogito

İlk Çağ ve Orta Çağ'ın çoklu töz anlayışı evreni ve maddeyi canlı bir varlıkmiş gibi yaşayan ve bir noktaya doğru hareket eden bir şey olarak tasavvur eder. Kopernik, Galileo ve Newton'ın yıktığı bu evren tasavvuru, maddeyi cansız bir varlık alanı olarak bilimsel bir düzleme oturtur. Buna göre, tüm madde dünyası, aynı evrensel yasalara göre olmaktadır. Farklı farklı maddeler, aynı evrensel yasalara göre etkileşime girerler. Böylece modern metafizik, Descartes'la başlayarak, madde dünyasını –yani doğayı- tek bir töz olarak ele alır. Descartes için "bizde gerçek bir idesi bulunan

herhangi bir özgülüğün, niteliğin ya da özniteliğin onun aracılığıyla olduğu her şey Töz adını alır” (Descartes 2005: 12).

Descartes birincil nitelikler ile ikincil nitelikler arasında ayırım yapar. İkincil nitelikler zihindeki duyular olarak vardırırlar ve bunun dışında şeylerin kendilerinin nitelikleri olmaktan uzaktırlar: Tat, ses, koku, renk gibi... Bunun aksine birincil nitelikler duyularımız tarafından koşullanmazlar. Zihin için bilinebilir olan birincil nitelikler; şekil, hareket ve sayı gibi matematiksel özelliklerdir (Descartes 2018a: 99-100). Duyular bize nesnenin özünü değil, ne işte yararlı ya da zararlı olduğunu (Descartes 2018b: 118) veririrken, akıl matematiksel olanla ilgilenir. Dış dünya ile ilgili bilgimizin sınırı uzamdır. Yer kaplama ve hareket dışında dış dünya, ister canlı ister cansız olsun, bilinemezdir (Cevizci 2016: 211). Platon’un tümel kavramlar üzerinden tikel olanı belirlediği kozmolojik anlayışının karşısında Descartes, aklın sınırlarını ortaya koyar. Madde dünyasının bilinebilirliği, matematiksel özelliklerle sınırlıdır.

Descartes’ın metafiziksel sistemi iki temel töz üzerine inşa edilmiştir. Bu iki töz, biri düşünce, diğeri ise uzam öznitelikleri üzerinden kavramlaştırılan Zihin ve Beden’dir. “Düşüncenin dolaysızca içinde bulunduğu töz, Zihin olarak adlandırılır... Yayılımın ya da şekil, durum, yerel hareket vb. gibi yayılım getiren ilineklerin dolaysız öznesi olan töz, Beden diye adlandırılır” (Descartes 2005: 12). Descartes’ın sisteminde bütün evreni meydana getiren yasayla bütünleşik matematiksel maddenin yegane gözlemcisi öznedir. Ruh veya zihin, madde ile özne arasındaki ilişkiyi kurabilecek temel güç ya da varlıktır. Matematik ise bu denklemde özne ile nesne arasındaki bağı kuran anahtardır (Cevizci 2016: 28).

Metodolojik olarak bilgi ağacını yeni baştan inşa etmek için felsefeyi temel anlamda hem bir amaç hem de araç olarak gören Descartes’ın bilgiyi edinmede üzerinde durduğu yöntem şüphe ve analitik yöneme dayanır: Öncelikle akıl yoluyla ıspatlanmamış her türlü düşünceden şüphe duyulması gerektiği ve bilgi ağacının bilimlerini parçalara bölerek en küçük parçadan bütüne doğru hareket etmek gerektiğini söyleyen Descartes, tümelden tikele doğru ilerleyen bilgi anlayışını, tikelden tümele

doğru işletir. Yani bilimsel anlayışının merkezine analitik yöntemi koyarak parçadan bütüne doğru bir işleyiş kurgular (Bumin 2010: 74).

Bilgi felsefesinin merkezine kuşku yöntemini koyan Descartes, kuşku duyulmayacak bir Arşimed noktası ortaya koymak için “her akıl sahibi varlık için geçerli olacak” bir kesinliği yakalamak durumundadır (Jaspers 2005: 16). Buna göre ilk kesinlik “Düşünüyorum o halde varım¹³” ilkesine dayanır. Bu ilkeyi düşünme ve varlık açısından ele alabiliriz. Düşünme, Descartes’a göre, gerçekleştiğinde, kendisinden haberdardır, kendisi hakkında dolaysız kesinliğe sahiptir. Burada kesinliğin nesnesi ile öznesi birbiriyle çakışır ki böylece aynı olurlar. Bu açıdan düşünme öznenin en yüksek kesinlikle sahip olabileceği ilk kavramdır. Kesinlik, “düşünüyorum” ifadesinin varlığına dayanır (Jaspers 2005: 18).

Descartes’ın “Düşünüyorum yleyse varım” ifadesi varlığın içeriği hakkında bir bilgi vermez; ancak var olmanın en temel şartını düşünmenin farkındalığı olarak ortaya koyar. Bu onun temelciliğinin en tipik örneğidir. Descartes İlk ve Orta ağ’da varlıktan türetilen epistemolojiye karşı olarak, var olmayı düşünmeye bağladığı ölçüde; aklı ön plana alır ve dünyayı cogito’dan yani düşünen ben üzerinden inşa eder (Cevizci 2016: 190).

Bir rasyonalist olarak Descartes duyulara güvenmez; onun epistemolojisi kesin olana tam bir yöneliş içerisindedir. Düşünen beni, cogito’yu yani bilinci Arşimed noktası olarak alan Descartes, bundan sonra, akla yoğunlaşır. “Eğer bilebileceksek bunun kaynağı nedir” sorusuna “akıl” cevabını veren Descartes için hakikat de aklın ideleri yoluyla açıklanır. Descartes’a göre aklın anlama yetisi yalnızca açık ve seçik olan şeyleri onaylamak zorundadır (Descartes 2018a: 93-94). Burada açık olmak, “Düşünüyorum, yleyse varım” ifadesinde olduğu gibi zihne dolayımısz olarak sunulmuş olmayı gerektirir. Bunlar canlı duyu deneyimleri, zihinsel edimler ve matematiksel kavramlardır. Seçik olmak ise, açık olan bir şeyin tanımlanabilmesi, sınırlarının gsterilebilmesiyle ilişkilidir. “Düşünüyorum, yleyse varım” ifadesinde varlığın bilinç yoluyla açık olarak bilindiği temel kesinliği, bilincin içeriğine dair

¹³ Cogito ergo sum.

bilgiyle seçik hale gelebilir. Yani düşünüyorum olduğum gerçeği açıktır; ancak nasıl düşündüğümü, aklın ilkelerini bilmezsem bu bilgim seçik bir bilgi olmaz. Açık ve seçik ideler, Descartes'a göre, madde dünyasının yalnızca matematiksel özellikleriyle ilintilidirler. Bunun dışında kalan madde dünyasının diğer özellikleri duyu organlarımızın durumuyla birlikte değişirler.

Descartes'ın sistemi modern bilimlerin etkisiyle şekillenmiştir. Platon'un ruh kavramının doğurduğu, ontolojik ve epistemolojik olarak doğuştan belirlenmiş insan karakterine dayalı sınıf sistemi; Descartes'ın özbilinci tüm insanlar için evrensel ve ortak koşullara bağlaması nedeniyle, modern dönemde aşılmıştır. Bunun yanında madde dünyasının çok tözlü ve çok hakikatli yapısı da Descartes'ın sisteminde tek töze indirgenerek modern fiziğin kavramlarıyla uyumlaştırılır. Descartes'ın sistemi, bilen özne ile bilinen maddeye dayalı bir sistemdir ve merkezinde özne bulunur. Bu öznenin temel belirlenimi özgürlüktür.

Bununla birlikte insanın dünya ile ilişkisi bağlamında Descartes'ın felsefesi herhangi bir toplumsal, tarihsel ve politik soruna değinmez. Descartes için tamamen ayrı bir töz olarak evrensellik bağlamında ele alınan cogito, aynı zamanda kişisel olmayan bir içeriğe sahiptir. Bunun anlamı şudur: Descartes, dış dünyayı ve bedenini "Düşünüyorum, öyleyse varım" ifadesiyle ilk kesin hakikate dek sorgular (Bumin 2016: 24). Descartes'ın ne Descartes ne de bir başkası olmayan, tek içeriği kendi düşünme edimi olan, hem konusuna hem de bir birey olarak kendisine karşı kayıtsız cogito'sunun sahip olduğu doğuştan ideler; ona tanrı tarafından sağlanmış olan nesnellik ve evrenselliklerdir. Ruh ve beden ikiliği Descartes için tanrılık güvencesi sayesinde sorun teşkil etmez (Bumin 2016: 23-24).

Descartes'ta kuşku –ve Kant'ta eleştiri- dış dünyanın bilgisinin temellendirilmesi amacıyla ortaya çıkmıştır. Hegel'den farklı olarak gerek Descartes'ta gerekse de Kant'ta özbilinçler arası ilişki ve özbilinç ile dış dünya arasındaki ilişki bir sorun teşkil etmezken Hegel kendi felsefesini insan-doğa-insan arasındaki teorik ilişkiden değil; hem teorik hem de pratik bir ilişkiler örüntüsünden türetir (Bumin 2016:

25). Descartes için tanrılık güvencesi, ruh ve beden ikiliğinin yarattığı empirik problemin çözümü açısından ortaya konulan bir güvencedir.

Böylece Descartes'ın metafiziği, Beden ve Zihin olarak özne ve nesneyi ayrı varlıklar olarak ele alan bir anlayışa sahiptir. Bununla birlikte özne ile nesne arasındaki ontolojik bağıntıyı ortaya koymak açısından Descartes, üçüncü bir töz olarak Tanrı'dan söz eder. "Egemençe yetkin olduğumu anladığımız ve içinde hiçbir kusuru ya da yetkinlik sınırlamasını kapsamadığını kavradığımız töze Tanrı deriz" (Descartes 2005: 12).

Descartes'ın felsefi sistemini özne-nesne-tanrı terimleri üzerinden özetlemek gerekirse; Descartes tanrının ezeli ve ebedi hakikatleri, yani evrensel yasaları, yaratmış olduğunu söylemekle rasyonel zorunluluğu tanrısal aşkınlığa bağımlı hale getirmektedir. Matematiksel hakikatler, tüm zihinler için kabul edilebilir evrensellikler oldukları için, ispat edilen bir matematiksel önermenin karşınının imkansız olması; matematikçi için tanrı gibi düşünmekle özdeş olduğundan meşrulaştırılır. Eğer bu dünya içinde anlaşılabilir bir tanrısal öz barındırıyorsa, ve bunun anahtarı da bilinç ise; o halde biz onun hakkında, bizi doğanın efendileri kılacak bir bilime sahip olabiliriz. Descartes'ın üzerinde durduğu nokta matematiksel kesinliğin kendisidir (Beysade 1997: 65).

Görüldüğü üzere Descartes'ın tanrılık güvencesi, aklın pratik ve moral yanını göz ardı eden ve yalnızca bilimsel bilginin hükümlerinde bir rasyonalizmi içerimleyen sistemini meşrulaştırır. Descartes için algıların güvenilirliği için ortaya konulabilecek bir kesinlik kriteri yoktur (Rorty 1997: 212). Descartes hangi nedenle olursa olsun, devlet görevlilerini, felsefi ve bilimsel araştırmalarının gündelik yaşamın yargı ve pratiklerini etkilemediği konusunda ikna etmeye çalışır¹⁴ (Rorty 1997: 199).

Cogito'nun evrensel bir bilinç durumu olarak, gerek madde dünyasına, gerekse diğer cogito'lara dışsal bir anlamda otonom olduğundan bahsetmiştik. Cogito, "düşünen her özne ile aynı ölçüde ve tarzda belirlenmiş olan, diğerleriyle arasında hem hiçbir

¹⁴ Amelie Oksenberg Rorty'e göre Descartes teolojik ve politik fikirler doğuracağı için bu sorunu atlamaya çalışmış olabilir.

bağlantı hem de hiçbir mantıksal ayırım bulunmayan herhangi bir öznedir” (Bumin 2016: 19). Cogitolar arasındaki evrensel mantıksal birlik, Descartes’ın evrensellik vurgusunun temel kaynağıdır.

Descartes’ın “yüce gönüllülük” kavramı, ahlaki idealinin temelini meydana getirir ve akıl ile iradenin birliğini temsil eder (Cevizci 2016: 228). Descartes “Kişinin bir şeye inanmasını sağlayan düşünce edimiyle, bir şeye inandığını bilmesini sağlayan edim birbirinden farklı olduğundan, çoğunlukla bunların biri diğeri olmaksızın vardır” (Descartes 2018b: 54) diyerek akıl ile iradeyi birbirinden ayırır. Bununla birlikte “İrademiz bir şeyi, anlama yetimizin onu iyi ya da kötü diye temsil etmesine göre izlemeye ya da ondan kaçınmaya yöneldiğinden, iyi davranmak için doğru yargıda bulunmak ve elinden gelenin en iyisini yapmak için mümkün olan en iyi hükmü vermek yeterlidir ” (Descartes 2018b: 58) diyerek ise iradeyi akla bağımlı kılar. Descartes’a göre anlama yetisinin açık ve seçik olarak onayladığı bir şeyi iradenin seçmemesi olanaksızdır.

Bununla birlikte Descartes ne kadar bilebildiği konusunda oldukça şüphelidir. O, bir motor olarak şüphe yöntemini her daim işleterek, bir kişinin zamanla doğrulara erişebileceğine inanır; ancak bu doğruları önceden ortaya koyarak bir toplum ve devlet tahayyülü ortaya çıkarmaz. Descartes’ın evrenselliği, “tüm evrensellik iddialarında olduğu gibi; insanı, doğal ya da ussal düzenin ışığında kurulu düzeni ya da fiili durumu yargılamaya zorlar; ve fiili durum çok muhtemelen evrensel ve değişmez ölçüyü karşılayamaz” (Strauss 2011: 33). Descartes da “(büyük kurumların) eğer varsa kusurlarına gelince –ki aralarındaki çeşitlilik pek çok kusurlarının bulunduğundan emin olmaya yeterlidir- “ (Descartes 2018b: 44) derken bu bahsedilen fiili durumun çeşitliliğinden, bir evrensel bir ilke ortaya koymanın zorluğunu vurgular. Bununla birlikte “yargılarımızın, doğumumuzdan itibaren aklımızı tam olarak kullanmamız ve yalnızca onun tarafından yöneltilmemiz durumunda olacağı denli arı ve sağlam olması imkansızdır” (Descartes 2018b: 43) ve bu açıdan “bir bireyin temellerinden itibaren her şeyini değiştirerek ve yeniden ayağa dikmek için tepetaklak ederek bir devleti yeniden kurmayı, ... ya da kurulu düzeni reformdan geçirmeyi amaç edinmesi akla uygun

değildir” (Descartes 2018b: 43) diyerek rejim tartışmasını devrimci ya da reformist çerçeveden uzaklaştırır.

Böylece Descartes toplum ve devleti, evrensel akıl yasaları uyarınca toptan değiştirecek bir anlayışın dışında; daha iyi olana doğru bir seçimi asla sabitlememek ve ona doğru sürekli ilerlemek açısından ele alır. Aristoteles’in “orta yol” teorisine benzer bir biçimde¹⁵ kesin bilgisine sahip olmadığı ve “tümü eşit olarak kabul edilmiş birçok görüş arasında” kalındığında “sadece en ılımlı olanların seçilmesi” gerektiğini söyleyerek (Descartes 2018b: 54) ahlakın da geçici bir karakter taşıdığını belirtir. Bu ahlakın geçiciliği ilkesi, insanın hayvandan üstün (çünkü insan hayvan gibi otomatik bir şey değildir ve iradesi sayesinde özgürdür) ve tanrıdan aşağıda (çünkü tanrı gibi akılsal olarak bir yetkinlik değildir) bulunduğu konuma özgüdür. Seçme gücünün sürekli etkin olmasının zorunluluğu onun tanrı gibi kadir-i mutlak olmamasından ve hayvan gibi belirlenmiş bir otomatikliğe zorunlu kalmamasından ileri gelir. Kartezyen özgürlük seçtim’de değil, seçiyorum’da ifade bulur (Descartes 2018b: 55).

16. ve 17. yüzyılın ruhuna uygun olarak, erdemlerin sistemsiz çeşitliliğini tek bir erdeme ya da diğer tüm erdemlerin kendisinden çıkarılacağı bir temel erdeme indirgeyen ve ahlak felsefesini bu yolla basitleştiren Descartes, ahlakı “yüce gönüllülük” olarak temel bir ilkeye dönüştürür (Akal 2013: 282). *Felsefenin İlkeleri*’nde insanın özgürlüğü konusunda “Bizi yaratan her istediğini yapsa, hatta bizi aldatmaktan zevk bile duysa, kendimizde özgürlüğün varlığını duymaktan geri kalmayız. Bu öyle bir özgürlük anlayışıdır ki onunla biz, istediğimiz zaman, iyice bilmediğimiz şeylere inanmaktan kaçınarak, aldanmamızın önüne geçebiliriz.” der (Descartes 2018a: 70). Descartes bu onaylama ya da reddetmeyi, yani iradeyi, insanın temel bir özelliği olarak görür: “İstediği zaman onaylamaya ya da yadsımaya sahip olan bir irademizin var olduğu, o denli açıktır ki, bu bizim en genel kavramlarımızdan biri sayılabilir” (Descartes 2018a: 91).

İşte yüce gönüllülük, hem akıl hem de iradenin yetkinliği olarak; yalnızca açık ve seçik olan bilgilerin onaylanması, açık ve seçik olmayan, doğruluğundan emin

¹⁵ Aristoteles için “orta yol” optimum bir etiği tanımlarken, Descartes için istatistiki olarak doğruluğa yakınlığı nedeniyle tercih edilir (Descartes 2018b: 54).

olmadığımız bilgilerin ise yadsınması olarak formüle edilir: “İrademiz, bir şeyi anlama yetimizin onu iyi ya da kötü diye temsil etmesine göre izlemeye ya da ondan kaçınmaya yönelir” (Descartes 2018b: 57-58). Böylece Descartes’ın öznesi, Platon’a karşıt olarak evrensel bir öznedir.

Ancak Descartes’tan evrensel bir toplumsal ve politik etik çıkarabilmek mümkün değildir. Zihni, pratik alanı önemsiz göstererek yalnızca teorik açıdan ele alınır. İrade akıl ile ilişkilendirilir ve bu akıl pratik akıl değil teorik akıldır. Descartes felsefesi, temelde bilinç felsefelerinin Hegel’e kadar gelen dönemdeki problemini ortaya çıkarır. Kant pratik ve teorik olarak akıllı bütüncül bir şekilde ele alarak bir çözüm bulmaya çalışır. Hegel ise Kant’ın felsefesi üzerine kendi özbilinç felsefesini inşa eder.

2.2. Kant ve Özgürlük

Kant en başta rasyonalist ve metafizik gelenekten büyük kuşku duyar. Tanrı, insan ve evren hakkındaki matematiğe yakın teoriler ve kanıtlar yoluyla ortaya sunulan savların kesinliği Kantı ciddi anlamda düşündürmüştür. Rasyonalist geleneğin ontolojik savlardan özneye, oradan da ahlak ve politikaya uzanan sıkı bütünlüğünden meydana gelen metafiziğin; insanın özgürlüğü bakımından ciddi tehlikeler taşıdığını düşünen Kant, felsefesini bu metafizik geleneğin eleştirisi ve insan merkezli bir felsefenin inşası üzerine kurmuştur (Heimsoeth 2012: 17).

Kant için rasyonalizmin başarısızlığı algıyı ve deneyimi sistemin dışına iterek epistemolojinin merkezine salt akıllı koymalarından ileri gelir: Rasyonalistler için algı bize muğlak olan öznel bir bakış açısı verir. Nesnel olan ise akılla ortaya konulmalıdır. Bu açıdan algı ve deneyim, epistemolojik yaklaşımda hep uzak durulması gereken ya da önlenmesi gereken bir yöndür. Böylece rasyonalistler bilgiye giden yolda akıllı tek araç olarak görüp, aklın doğuştan getirilen idelerinden yola çıkarak madde, özne ve tanrının bilgisine de ulaşılabileceğini iddia ettiler. Rasyonalistler için bu esasen aklın epistemolojik sınırlarından kurtulmayı da beraberinde getirmiştir. Çünkü bu yolla rasyonalistler duyusal olmayan doğaüstü konuların da akla dayalı bir biçimde

bilenebileceğini iddia ederler (Cevizci 2017: 438). Empirizm ise deneyimi ön planda tutup aklın a priori yanını hesaba katmadıkları için yanılmaktadırlar: Hume gibi bir çok deneyimci, insanın sadece kendilerine dış dünyadan algı yoluyla verilmiş ideleri bilebileceğini söyleyerek, yalnızca metafiziğin imkansızlığını göstermiş olmazlar, aynı zamanda bilimin temellerine de ağır darbe indirirler. Kant'a göre tek hakikatin doğa bilimlerinde olduğunu söylemek de tanrı ve ahlakın sistemin dışında bırakıldığı boş bir dünyaya neden olacaktır (Cevizci 2017: 440).

Böylece Kant bu eleştirilerini, deneyimi önceleyen ve akli önceleyen iki temel felsefi geleneği, Galileo sonrası bilimsel yöntemin üzerinde uzlaştırır: “Galileo ağırlıklarını önceden kendisinin belirlediği küreleri eğik düzlemde yuvarladığı, ... zaman tüm doğa araştırmacıları üzerinde bir ışık çaktı. ... Us bir elinde ilkeleri ve ötekinde bu ilkelere göre tasarladığı deney ile doğaya hiç kuşkusuz ondan öğrenmek için yaklaşmalıdır” (Kant 2017: BXIII). Kant bilimin, aklın kendi başına bilemeyeceği şeyleri deney yoluyla ortaya koyulması halinde gelişebildiğini gösterir ve metafizik bu açıdan eksik olduğu içindir ki sürekli takılıp kalır ve onun savları spekülasyondan ileri gitmez (Kant 2017: BXV).

Kant'a göre akıl ile irade arasındaki ilişkiyi tek çatı altında ele almak; yani aklın bilişsel gücü ile iradeyi birbirine bağlamak büyük bir hatadır. Kant'ın bu eleştirisi açısından bakıldığında matematiksel bir doğru ile nasıl eyleyeceğimiz ve neyi onaylayıp neyi yadsıyacağımız aklın iki farklı alanına hitap ederler ve her ikisinde de akli olanı bulmanın yöntemi birbirinden farklıdır. Bu kısaca Kant'ın iki temel kritiğine adını veren ayırımdır: Teorik akıl ve Pratik akıl. Kant iradenin belirlenimini mümkün kılan temeller ile nesneyi bilmeyi mümkün kılan temelleri birbirinden ayırır (Cevizci 2017: 514). Böylece Kant açısından teorik akıl bilgiye yönelmişken, pratik akıl evrensel ahlak yasasına yönelir.

2.2.1. Salt Aklın Kritiği

Kant ilk kritiği olan *Salt Aklın Kritiği*'nde¹⁶ aklın a priori ilkeleri ile deneyimsel alanın birlikte nasıl işlediğini Transandantal Estetik bölümünde ve aklın mantıkla ilgili

¹⁶ Kritik der reinen Vernunft

bölümünü de Transandantal Analitik bölümünde ele alır. Kant rasyonalist gelenekle empirizm arasındaki uçurumu, hem aklın deneyimsel boyutunu hem de aklın teorik boyutunu sistematik bir biçimde ortaya koyarak rasyonalist gelenekte önemli bir ilerlemenin kapısını aralar. Bu noktada Kant'ın felsefesinin bu ayrımı nasıl yaptığı ve bu ayrımın toplum ve devlet felsefesine yaptığı katkı açısından oldukça önemlidir.

2.2.1.1. Transandantal Estetik (Aklın Deneyimsel Boyutu)

Deneyimsel bilginin a priori ilkeler yoluyla bilinebildiğini anlattığı Transandantal Estetik bölümü Kant'ın epistemolojisinin dayandığı temeli ifade eder. Kant'a göre bilgi, nesnelere ile hangi yolda ve hangi araç yoluyla (duyular gibi) bağlantılı olursa olsun, onu dolaysızca bağlantılayan (yani öznel ve olumsal yanlarından sıyrılan) şey *sezgidir*. Bunun yanında sezgi nesneye bağımlıdır; ancak nesnelere bize verildiğinde mevcut olur. Nesnelere bizi etkileyişi yoluyla tasarımları alır, ki buna *duyarlık* denir (Kant 2017: B34). “Bir nesnenin tasarım yetisi üzerindeki etkisi, o nesne tarafından etkilenmekte olduğumuz sürece, *duyum*dur. Kendini duyum yoluyla nesne ile ilişkilendiren sezgiye görgül (deneysel) denir. Görgül bir sezginin belirlenmemiş nesnesine görüngül [fenomen] denir” (Kant 2017: A20). Fenomenler deneysel olana, yani duyuma dayanan bir yan ile bu fenomenler çokluğunun belli ilişkiler üzerinden düzenlenebilir olan bir diğer yan şeklinde mevcut olurlar. Buna göre duyuma karşılık düşen yani öznel ve olumsal olana karşılık düşen yanı onun *maddesi*, belli ilişkiler içerisinde düzenlenebilir kılınan, sezgi ile anlaşılabilir yanı ise onun *formudur*. Bir fenomenin maddesi a posteriori olarak verilirken, formu tüm duyular açısından akılda a priori olarak mevcuttur ve bu açıdan duyumdan ayrı olarak incelenebilirdir (Kant 2017: A20).

Rasyonalistler bilgiyi kavramlar üzerinden yapılan bir sorgulama, deneyimci filozoflar ise bilgiyi duyu verilerine dair yapılan bir sorgulama olarak görürken Kant, bütün bilgilerde bu iki yanın birlikte olduğunu ilerini sürer. Bir tarafta duyulara verilen ve somut olarak kavranılan yan ile diğer tarafta anlama yeteneği yani düşünce ile bağlar kurulan yan. Kant'ın bu fikri onun en meşhur cümlesinde temsil edilir: “Algısız kavramlar boş, kavramsız algılar kördür” (Heimsoeth 2012: 77).

Kant'a göre nesne bağımsız bir kendilik olarak değil, özne tarafından inşa edilen bir şey, yani fenomen olarak anlaşılmalıdır. Bir fenomen ilkin çokluk olarak var olur, ancak deneyimin ve bilginin söz konusu olabilmesi için bu çokluğun düzenlenmesi şarttır. Bu düzenleme duyarlık ve anlama yetisinin a priori kavram ve kategorilerini gerektirir. Kısaca, zihin algıdan gelen ham ve işlenmemiş malzemeyi aklın a priori ilkeleri yoluyla belirli kavramsal kalıplar içerisinde birleştirir. Madde kendisinde anlamsız bir kütle iken bir form olarak anlam kazanmasını bu ilkelere borçludur (Cevizci 2017: 486). Kant'a göre aklın salt maddeye bütünlük ve anlam kazandıran bu ilkeleri uzay ve zamandır. Bunlar sayesinde algılama mümkün olabilmektedir. Daha da önemlisi bu bilme işlemi bir farkındalık ya da bilinçli olma durumunu gerektirmez; aklın a priori ilkeleri olan uzay ve zaman kendiliğinden maddeyi anlamlı bir bütün olarak algılamamızı sağlar (Kant 2017: B35–A22): Tıpkı Galileo'nun deneyinde yaptığı gibi. Bu sistemde empiristlerde olduğu gibi aklın ideleri deneyimden kaynaklanmaz; akılda a priori içerilirler ve rasyonalistlerde olduğu gibi deneyden bağımsız değildirlir; deneyin anlamlandırılması, bütünselleştirilmesi ve bu yolla bilginin inşa edilmesine yararlar.

Kant'ın özne ile nesne arasında kurduğu ilişki; nesneyi özne tarafından kurulan bir şey olarak tasarlar: Öncelikle zihnin nesnelere onların temsillerini alma kapasitesine *duyarlık*, nesnenin de öznenin temsil gücüne yaptığı katkıya *duyum* demiştik. Bunun önemli bir sonucu Kant'ta şu şekilde ortaya çıkar: Biz maddeyi bir fenomen olarak, yani duyarlık ve duyum yoluyla bilebiliriz; ancak kendinde şey olarak yani numenal bir varlık olarak bilemeyiz. Çünkü zaman ve mekan gerçekte var olan şeyler değil; yalnızca idea olarak vardır ve algımıza eşlik etmekle kalırlar. Bunlar bizim duyulur dünyamızın formlarıdır ve bu açıdan bizim yasalarını kavradığımız dünya numenal değil fenomenal dünyadır; yani insana, onun duyuşal formlarına bağlı bir dünyadır (Heimsoeth 2012: 81).

Bu anlayışın metafizik üzerindeki yıkıcı etkisi aşıkardır: Kant aklın a priori ilkeleri olarak mekan ve zamanı yani idealarını bilgiyi ortaya serecek şeyler olarak değil metodolojik olarak görür. Çünkü bunlar, deneyimin nesnelere kurulmasından ve birbirleriyle bağlantılarının düzenlenmesinden fazla bir şey değildirlir. Bu açıdan

bakıldığında bunları evrensel olarak tüm insan zihinleri için özdeş tözler olarak görmenin bir anlamı yoktur. Yani bunlar birer temel kavram olarak değil ancak kavramın ortaya konulmasını mümkün kılan ilkelerdir. Böylece Kant, aklın a priori formlarının yalnızca deneyimi mümkün kılmak noktasında bir işlevi olduğunu söylerken; bunların ruh, madde ve tanrı gibi gerçekliklerin bilinmesini mümkün kılamayacağını da söylemektedir. Bu Kant'ın insan aklını epistemolojik zincirlerinden kurtararak her türlü tümeli akıl yoluyla açıklama çabasına girişen metafizik geleneğin önüne set çekme yöntemidir. İnsan aklı epistemolojik açıdan yalnızca aklın a priori formları tarafından düzenlendiği şekliyle fenomenleri bilebilir; ancak numenal olanın bilgisine erişemez (Cevizci 2017: 461-463).

2.2.1.2. Transandantal Analitik (Aklın Mantıksal Boyutu)

Kant, *Salt Aklın Kritiği*'nde Transandantal Mantık bölümünü biri doğru mantık diğeri de “metafizik hokkabazlık” olarak ikiye ayırır. Transandantal Analitik mantığın temeli iken, Transandantal Diyalektik, önceki metafizikçilerin hatalı sonuçlar üretme mantığı olarak ele alınır. Transandantal Analitik'ten bir önceki bölüm olan Transandantal Mantık adlı bölümde bu ayrımı ve Transandantal Diyalektiğin neden hatalı sonuçlara yol açtığı üzerinde durur.

Kant'a göre Transandantal Diyalektiğin temel hatası doğruluğun bir bilginin nesnesi ile bağdaşmasından meydana gelmesi olarak ele alınmasıdır. Üstelik bu bilgiler başka nesnelere açısından da geçerli olabilmektedirler. Bununla birlikte bilginin tüm içeriği deneyimden yalıtıldığı için bilginin nesnesi ile bilginin tüm içeriği birbirinden soyutlanmıştır. Nesnesiyle arasında bir bağ kalmamış ve sınırları tam olarak belirtilemeyen bilginin doğruluğunun sınanması doğaldır ki mümkün olamaz (Kant 2017: A59–A60). Salt aklın bilgilerini ve ilkelerini bu biçimde deneyim sınırlarının ötesine taşıyarak kullanmak Kant için büyük bir aldatmadır. Çünkü bilgide bize verilen ile nesnede verilen arasındaki ilişki hem sorgulanamaz karakterdedir hem de ispat edilemez karakterdedir. Bu açıdan Transandantal Diyalektik metafizik hokkabazlıktan öteye geçemez (Kant 2017: B88–A64).

Kant'ın Transandantal Estetik'te düşünmenin birinci kökü olarak ele aldığı algıdan sonra, Transandantal Analitik'te, kavramlar kuran ve yargılayan düşünceyi işler. Transandantal Estetik'te duylara dayanan algının alıcılığına karşılık, Transandantal Analitik'te ele alınan düşünmenin “öztekniği” vardır. Duyu verilerinin bir şeyin nitelikleri olarak kavranması, bunların aralarındaki bağların ortaya serilmesi ve kavramsallaştırılması anlama yetisinin görevidir (Heimsoeth 2012: 82-83). Kant'a göre bütün nesnel bağlantıların kavranmasını sağlayan kategoriler, Transandantal Mantık'ın dayandığı ve bütün bilgi ve deneyimi yöneten ilkelerdir. Kant bu bölümde Aristoteles'i anar, ancak onun aksine bu kategorileri varlıkta aramaz. Aksine bunlar tıpkı Estetik'teki uzay ve zaman gibi formlardır ve maddeye içkin değildirler (Heimsoeth 2012: 85). Bununla birlikte Estetik'teki formlar tekil nesneye uygulanabilirken, Mantık'taki kategoriler genel olarak nesnelere uygulanır. Yani Estetik'teki formlar varlığın insan zihnine sezgi yoluyla verilmesinin koşuluken, Mantık'taki kategoriler anlama yetisinin a priori kavram ve ilkelerini ele alır. Kısaca uzay ve zaman formları nesneyi yalnızca algılamayı sağlarken, kategoriler nesneyi sentezlemeye yarar (Cevizci 2017: 478). Kant aklın bu düşünmeyle ilgili işlevini yargılama olarak ele alır. Böylece Kant için yargı, birbirinden farklı temsilleri (imgelem) kategoriler aracılığıyla sentezlemez. Kant'a göre anlağın tüm edimleri yargılara indirgenebilir (Kant 2017: A68–B94) ve bu yargılardaki birlik fonksiyonlarından da kategorilere ulaşabiliriz.

Kant'ta “belli şekillerde algılayan (mekan ve zaman) ve belli şekillerde düşünen ve yargılayan (kategoriler) bir zihin olmadan, yani algıladığı ve yargıladığı gibi algılayacak ve yargılayacak şekilde oluşmuş veya kurulmuş bir zihin olmadan, deneyimin nesnelere zorunlu ve tümel bilgisinden söz edilemez” (Cevizci 2017: 482). “İlgimiz yalnızca tasarımlarımızın çoklusuna yönelik olduğu için, ... nesnenin zorunlu kıldığı birlik, tasarımların çoklusunun sentezinde, *bilincin* zorunlu birliğinden başka bir şey olmaz” (Kant 2017: A105). “Bilincin tüm sezgi verilerini önceleyen ve nesnelere tüm tasarımları ile onları olanaklı kılacak biricik yolda bağıntıya giren birliği olmaksızın, bizde hiçbir bilgi yer almaz ve bilgilerin birbirleri ile hiçbir bağlantıları ve birlikleri olamaz. Bu arı kökensel, değişmez bilinci *aşkınsal [transandantal] tamalgı* olarak adlandıracağım” (Kant 2017: A107). Kant için çokluk olarak sübjektif bakışı objektif bir bakışa dönüştüren süreç, onun a priori form ve kavramlar yoluyla tüm

bilinçler için “bir” hale getirilmesidir. Kant’ta bilinç ve nesne birbirinden bağımsız şeyler değildirler ve deneyim ile birbirini var ederler (Cevizci 2017: 485). Çokluğu birliğe dönüştüren ve benim tüm tasarımlarıma eşlik eden bilinç birliği “Düşünüyorum”dur (Bumin 2016: 21).

2.2.1.3. Özbilinç

Kant iki tür ben bilinci arasında ayırım yapar: Transandantal bilinç ve empirik bilinç. Bunlardan yalnızca transandantal bilinç veri olarak çokluğu bir nesne çerçevesinde birleştirdiğinden nesnel bir değere sahiptir (Bumin 2016: 22). Empirik bilinç ise bilincin değişen koşullarına bağlıdır ve değişken hallere dair bir algıdan ibarettir (Cevizci 2017: 488). Örneğin empirik bilincim “bu taş ağır” derken, transandantal bilincim “cisimlerin ağırlıkları vardır” der. Kant için bu işlem kurucu bir işlemdir; çünkü nesneye birliğini verir. Kant’a göre bizler nesneyi kavramakla kendimizi de bir özne olarak kavrayabilmekteyiz. Buradan çıkan temel sonuç Kant için özne ile nesne arasındaki sıkı ilişkinin, özbilinci özneler-arası bir ben haline getirmesidir. Yani Kant için transandantal bilinç tek tek kişilere ait olmayan evrensel bir bilinçtir. Hatta Kant için, özne bir numen olsa dahi kendisine dair bilgisi ancak fenomenal bir bilgi olabilir. Böylece Kant, tıpkı Descartes’ın ruh ile bedeni bağlantılarından ayırıp ikiye böldüğü gibi, transandantal bilinç ile empirik bilinci ikiye bölmüş olur. Böylece özne, nesnelliğini transandantal bilinç yoluyla nesneden alır; ve tıpkı Descartes’ta olduğu gibi özneyi, toplumsal ve sosyal alanda özneler arası ilişkilerden kurtarır (Bumin 2016: 22-23).

Kant’ın nesneyi kuran özne anlayışının ikinci bir sorunu da bu kurma eyleminin yalnızca epistemolojik bir kurma olmasıdır. Kant’ın öznesinin kurduğu nesnel dünya, numenal dünya değil fenomenal dünyadır. Yani her ne kadar özne transandantal bilinciyle nesneye birliğini veriyorsa da bu yalnızca evrensel insan aklının kurduğu bir birlik olarak kalır; numenal olana ulaşmaz (Bumin 2016: 27). Kant’ın özbilincinin bu koşulları Hegel’in toplumsal-tarihsel bakış açısını inşa etmek noktasında önemli eleştiri noktalarıdır.

2.2.2. Pratik Aklın Eleştirisi

Kant'tan önceki rasyonalistler toplumsal ve politik olanı inşa ederken özellikle insanın biricik akli varlık olması ve bununla birlikte akli olmayan tutkuların, arzuların ve duyguların mevcut olduğu bir diğer yana daha sahip olması ikiliğinden yola çıkmışlardır. Descartes için aklın epistemolojik açıdan birliği, tutkularımız her ne şekilde tezahür ederse etsin irade üzerinde etkili olmalıdır. Böylece hangi irade ya da eylemin doğru olması konusunda alınacak karar; bunun akli olup olmaması yoluyla değerlendirilir. Böylece ortaya konan entelektüalist etik, aklın hem bilimsel bilgi söz konusu olduğunda hem de eylem söz konusu olduğunda tek uğrak olması gerektiğini söyler.

Kant ise bilimsel bilgi ve etik açısından tek bir akli sorgulamayı kabul etmez. Kant'ta irade akli olmalıdır ancak bu bilimsel bilgideki aklilikten ayrı bir aklilik olarak karşımıza çıkar. Kant doğa ile ahlakı birbirine karşıt olarak kurar. “Ahlak dünyasının yasası insana “yapmalısın!” der ancak doğanın yasaları doğada olup bitmekte olanla ilgilenir” (Heimsoeth 2012: 123). Bununla birlikte bilim, evrensel determinizm ilkesine dayandığı için, irade özgürlüğünün kanıtlanması için bilimsel bir kanıt ortaya konulamaz: Aklın teorik kullanımı yalnızca bilgi yetisinin nesnelereyle ilgilenir. Bilgi yetisi, kolaylıkla sınırlarını aşarak ulaşılamaz nesnelere ya da çelişkili kavramlar arasında kendini yitirebilir. Aklın pratik kullanımı ise iradenin belirlenimiyle ilgilenir. Teorik akıl nesnelere belirleyemezken, pratik akıl nesnelere yani iradeyi belirleyebilir (Kant 2001: 35). Kant'ın ikinci kritiği Pratik Aklın Kritiği¹⁷ işte bu iradenin belirlenimini mümkün kılan temeller üzerine inşa edilir ve Kant'ın etik düşüncesini ortaya koyar. Teorik akıl bilgiye yönelirken pratik akıl evrensel ahlak yasasına uygun iradeyi belirlemeye yönelir ve Kant pratik akılla iradenin belirlenimini mümkün kılan temelleri ele alır. Kant'a göre, teorik akıl ile pratik akıl arasındaki bu farkı ortaya koyan nedensellik, *özgürlük* kavramı olarak karşımıza çıkar. Teorik akıl nesnenin evrensel düzlemi üzerinde yalnızca –geometride olduğu gibi- belirli işlemleri yapabilirken, pratik akıl söz konusu olduğunda insan özgür hareket edebilmektedir (Kant 2001: 35-36).

¹⁷ Kritik der praktischen Vernunft

Kant, ahlaklılığı özgürlükle ilişkilendirmiştir. Çünkü Kant'a göre özgür olmayan birisi ahlaklı da olamaz. İnsanın eyleminin ahlaklılığı salt ödev bilinciyle yapıldığında ortaya çıkabildiği için, her şeyden önce kişinin ahlaklı eylemi kendi istemesi gerekir. Yani özgürlük ideası, Kant için, ahlaklılığın gereksinmesidir. Bu açıdan insanların yasaya itaat etme ya da onu çiğneme özgürlükleri olmalıdır. Bu, aynı zamanda, insanı ahlaki bir fail olarak kuran önermedir. Çünkü, bireyi yasaya uymak noktasında sorumlu kılacak olan, onun bunu özgürce yapmış olması şartına bağlıdır (Cevizci 2017: 539).

Kant için pratik akıl, evrensel *iyi irade*'yi ortaya koymaya çabalar ve araç-amaç formundaki etik anlayışlarına karşı çıkar (Kant 2001: 44). Bu açıdan ondan önceki ahlak felsefelerinin hedonist¹⁸ ve yararçı¹⁹ anlayışlarını reddeder. Bunlar, Kant'a göre, deneyimlerden elde edilen sübjektif görüşe gereksiz değer verilmesidir ve yalnızca duyulara dayanan bir amaç aklilik unsuru taşımadığından reddedilmelidir (Heimsoeth 2012: 117). Ancak, teknik pratik akıl etiği, insanın gereksinimlerine, isteklerine göre değil aklın pratik akıl açısından a priori ilkelerine göre işler. Kant'a göre isteklerimiz, arzularımız ve duygulanımlarımız başka başka iken, ahlaki buyruk akli ve evrenseldir (Heimsoeth 2012: 118). Bir irade, ancak gereksinme ya da doğal eğilim tarafından değil, akıl tarafından yönlendirilirse iyi irade olabilir ve bunlar a priori olarak verilmişlerdir (Heimsoeth 2012: 119). Ahlaki eylemi böylece şimdiden ayıran Kant, iyi iradeyi salt *ödev* bilinci açısından yapılan eylem olarak ele alınır. Bir eylemin ahlaki değeri, onun salt bir ödev bilinciyle yapılıp yapılmadığına göre ölçülür ve burada formu evrensellik olan ahlak yasası bu ödev bilincini yaratan şeydir. Yani Kant'a göre bir eylemin ahlaki değeri onun tasarlanmış sonucundan değil; öznenin eylemine temel oluşturan *maksimden*, daha çok da bu maksimin evrenselliğe yükseltilmesinden gelir (Kant 2001: 60). Maksim, iradi bir eylemin sübjektif yanını, yani bireyin ilgisi ve niyetini kastederken, Kant bu sübjektif ilke ve niyetin evrensel olana yükseltilmesinin ahlaki eylem olarak adlandırılabilceğini dile getirir. Kant'ın ahlaki eylemi onun şu sözüyle en net şekilde anlaşılır: "Öyle davran ki, senin istencinin maksimi her zaman genel bir yasa koymanın ilkesi olarak geçerlik kazanabilsin" (Kant 2001: 56).

¹⁸ Eudaemonism: Hazcılık.

¹⁹ Utilitarism.

2.2.3. Özgür Özneye Dayanan Toplum ve Devlet Düşüncesi

Kant'tan önceki rasyonalistler için teorik aklın her alanda önceliğinin olduğunu görmüştük. Kant ise akıl ve irade alanlarını teorik ve pratik akıl başlıkları altında ayırmıştı. Burada şu soru önemle karşımıza çıkmaktadır: Teorik ve pratik akıl ikisi de farklı alanların –biri doğa bilimleri diğeri ise irade ve eylem alanının- bilgisiyle ilişkili ise, toplum ve devlet alanında bunların hangisinin önceliği olmalıdır?

Bunun toplum ve devletle bağlantılı cevabı, daha önce değinildiği gibi, özgürlüğün bize yalnızca pratik akılla verilebileceği, teorik akıldan bunu çıkarmanın olanaksız olmasıdır. Ancak konunun toplum ve devlet olması koşulundan bağımsız olarak düşünüldüğünde de, Kant, her halükarda pratik aklın teorik akla üstün olduğunu söyleyecektir. Bunun nedeni pratik ve teorik aklın epistemolojik açıdan düzenleyici olup, kurucu olmamasıdır. Yani hem teorik hem de pratik akıl yalnızca kendi idealarını gerçekleştirmekle ilgilenir (Çörekçioğlu 2004: 187-189). Ancak teorik akılla pratik akıl arasındaki farklılık, pratik aklın epistemolojik düzenleyici yapısını bir adım ileriye taşıyabilmesinde yatar. Çünkü teorik akıl doğanın güçlerini kontrol altına alamazken, pratik akılda irademizi pekala kontrol altına alabiliriz (Çörekçioğlu 2004: 190). Teorik akıl doğa sistematığının bilgisine ulaşırken, pratik akıl iyi iradeyi belirleyerek onu aynı zamanda uygular.

Pratik akıldan kurulacak bir toplumsal sistemin nasıl olacağına gelindiğinde Kant, koşulsuz buyruğun bizim irademizi yukardan belirleyen bir şey olmadığına, onun yalnızca bir ideal olarak mevcut olduğuna ve ahlak yasası ile özgürlük arasında kurulan ilişki yoluyla da toplumun esasen özgürlük fikrine dayanması gerektiğini söyler (Çörekçioğlu 2004: 185). İnsanın iradesini bireysel güdü ve arzularına göre değil de pratik aklın ahlak yasasına göre belirleyebiliyor oluşu, insana iradesinin özgür olduğunu hatırlatır. Yani ahlak yasası özgürlük idesini görünür kılar. Bu kişinin doğal nedenselliği aşma biçimidir (Çetinkıran Balcı 2017: 62). Böylece ahlak yasasının koşulsuz buyruğu ideal olarak mevcut olsa da onun temelde ispatladığı şey özgürlüktür. Bu açıdan sözleşmeci bir düşünür olan Kant'ın doğa durumu ile sivil toplum arasında yaptığı ayırım, pratik aklın ortaya çıkardığı özgürlük ideasına bağımlıdır.

Kant'ta etiğin temel ideası olan özgürlük, onun politik ve hukuki zeminine de altyapı oluşturur. Kant içsel eylemi dışsal eylemden ayırır. İçsel eylemler bireysel ahlaklılık olarak anlaşılırken, dışsal eylem bireyin toplumun üyelerine ilişkin eylemleridir. Kant'ın içsel eyleminin koşulsuz buyruk ve bunun maksimiyle ilişkili olduğunu ve bu açıdan bireyin özgür olduğunu; yani ahlakiliği göstereceği iradenin kendisine bağlı olduğunu söylemiştik. Buna karşın dışsal eylem, her insanın toplumun diğer üyelerinin haklarına karşı ortaya koyabileceği eylemler olduklarından hukukun direkt konusudur (Cevizci 2017: 555). Burada Kant'ın merkezi kavramı yine iradi özgürlük ve otonomidir. Kant, kişinin kendini gerçekleştirme anlamında toplumsal yaşamına müdahale edilmemesini hukukun temel prensibi olarak ortaya koyar. Kant'ın devleti, en basit anlamıyla, kişinin pratik aklının bir sonucu olarak a priori sahip olduğu özgürlük ideasının koruyucusu vazifesindedir (Çetinkıran Balcı 2017: 72). Çünkü doğal durumdan sivil topluma geçişin kendisi, pratik aklın özgürlük ideasının keşfiyle ilişkilidir.

Kant, toplumsal sözleşme teorisi açısından Hobbes'tan daha çok Spinoza'ya yakın görünür. Bunun sebebi toplumsal sözleşmeyi, yani hayvani bir yaşam olan doğa durumundan akli bir yaşam olan sivil topluma geçişi, doğanın belirleyici olduğu bir yaşamdan akli bir özgürlük durumuna geçiş olarak ele almasıdır (Çetinkıran Balcı 2017: 74). Bu geçişin sonucu sivil toplum-devlet olarak ortaya çıkacaktır.

Kant'ın bu özgürlük durumu, basitçe doğanın determinizmi karşısında insanın sahip olduğu iradi özgürlük olarak transandantal özgürlük olmaktan çok, otonom olma ve toplumsal alanda kendini ortaya koyma anlamında, engellenmeme anlamına gelir. Onun politik alanda ilgilendiği temel konu kişinin toplum üyelerince özgürlüğünün kısıtlanmaması, bireyin kişisel seçim ve eylem hakkının yalnızca kişiye ait olmasıdır. Bununla birlikte Kant için özgürlük, başkalarının haklarına zarar vermediği ölçüde özgür olmak anlamına da gelmez. Ona göre bireylerin kendilerinin kabul etmediği, onlara dışarıdan gelen hiçbir yasaya itaat etmeme hakları vardır. Bu açıdan toplum sözleşmesi bireyi, yasayı yapan konumuna yükselttiği ve egemen de bundan sonra yaptığı yasayı evrensel pratik akla göre yapmak zorunda olduğu için transandantal özgürlük ile politik özgürlük arasında formel bir bağ kurulur (Cevizci 2017: 559-560).

Kant'ta "ilk sözleşme fikrinden doğmuş tek esas teşkilat olan" cumhuriyetçi yönetim; "ilkin, bir toplum üyelerinin insan olmaları bakımından hürriyet, ikinci olarak, tebaa olmaları bakımından tek ve müşterek bir kanun koyucuya bağlılık ve üçüncü olarak da, tebaanın devletin üyeleri olmaları bakımından paylaştıkları eşitlik prensiplerine dayanan tek düzendir" (Kant 1950: 18).

Kant'ın devletinin kurucu ögesi pratik akılın ideası olarak özgürlüktür, ancak birey için pratik akıldan türetilen ahlakilik bağlayıcı değildir. Bunun sonucunda Kant için bağlayıcı olan hukuki yasadır. Böylece Kant'ın devleti karşımıza bir hukuk devleti olarak çıkacaktır. İradî özgürlük koşulsuz buyruğun bilinmesine karşın buna uygun hareket etmeyi gerektirmediğinden Kant'ın devletinde devlet yurttaşlarını ahlaklı davranmaya zorlayamaz. Otonom özne fikri uyarınca da hiçbir amaç ya da yaşam tarzı bireye dışarıdan empoze edilemez (Cevizci 2017: 563-564). Bu açıdan bakıldığında Kant tikel özgürlüğü tümel özgürlüğün önüne koyar. Kant, ahlakilik karşısında özneyi bağımsız kurmakla ve devleti de onun ahlak felsefesinden gelen haklarını korumakla yükümlü bir organ yapmakla bunu başarmaktadır. Bununla birlikte Kant'ın öznesi solipsist bir özne de değildir ve bunu Kant'ın sağduyu kavramı ve tarih felsefesiyle açıklamak mümkündür.

İlk olarak sözleşme zaten tüm "özel ve tikel iradelerin, tamamen hukuki bir yasa koyuculuğu amaç edinmiş ortak ve kamusal bir iradede birleşmesi anlamına gelir (Cevizci 2017: 566). Bu birleşmenin sonucunda her bir birey, diğer herkesle birleştiği için *kolektif irade*'ye boyun eğer. Ancak bu kolektif irade kişinin kendi koyacağı yasalara itaat etmesi anlamına gelir. Yani kişi sözleşmeyle birlikte aslında kendi yasalarına boyun eğmektedir (Cevizci 2017: 567). Burada Kant için kişinin evrensel hakkı olan özgürlüğü ve otonomisi temel önemdedir. Çünkü kolektif irade, kimsenin başkalarının dayattığı yasalara göre yaşamak zorunda olmadığı özgür bir toplumda ortaya çıkacak bir ortaklık olarak *sağduyu* kavramını da zorunlu kılmaktadır. Yani özgür bireylerin fikirlerinden doğan bir ortaklık olarak sağduyu...

Sağduyu kavramının ikinci boyutu salt toplumsal olandan değil de tarihin kendisinden gelmektedir. Arendt'e göre Kant'ın eleştirel düşüncesi kendisini

başkalarından soyutlamaz. Her ne kadar düşünce başkalarından uzakta gerçekleştirilebilse de, imgelemin gücü, düşünceyi sanki başkaları da varmış gibi sürdürebilir. Böylece Kant, düşünce alanında bireyin kamusal tüm başka fikirlerle yüzleşebileceğini ifade eder. Bu “kamuya açıklık” fikrinin politika ile ahlak arasındaki çatışmayı çözmeyin de aracıdır. Çünkü bireysel ahlak, kamuya açık olarak beyan edilmek üzerinden bir sınamaya tabi tutulduğunda, tüm insanlar için evrensel olabilme açısından da sınanmış olacaktır. İmgelem, Kant'ta sağduyuyu kuran şey olarak bireyi kamuya açık bir düşünce yoluna sevk eder. Kant, estetik açısından da beğenilerimizin kamusal bir sağduyudan doğduğunu söyler. İnsanın onaylama ya da onaylamama arasında yaptığı tercih bu kamuya açık düşünmeden ortaya çıkan sağduyudur. Kant'ın tarih felsefesi insan ırkının sonsuz ilerleyişi olduğundan, insan burada hem bir “dünya izleyicisi” hem de aktör olarak mevcuttur. Bu açıdan imgelemden gelen sağduyusu yoluyla bir dünya vatandaşı olarak, tarihsel ilerlemenin gerçekleşip gerçekleşmediğine de karar verecektir. Her ne kadar tarihin bir sonu yoksa da bu ilerlemeye rehberlik edecek iki temel ereğin özgürlük ve uluslar arasındaki küresel barış fikrinde olduğunu eleştirel düşüncenin imgeleminin gücünden çıkarmak mümkündür. Bu nedenle Kant'ta birey bir dünya vatandaşı olarak ilerlemenin hem ölçütü hem de aracı olarak dünyayla bir ortaklık inşa edecek bireydir (Arendt 2005). Sonuç olarak insan sözleşme ile kolektif iradeye yani topluma bağlanırken, bir dünya izleyicisi olarak da dünyayla ortaklık inşa edecek birey olarak dünyanın tarihsel serüvenine dahil olmaktadır.

III. BÖLÜM

3. METAFİZİKTEKİ TOPLUMSAL-TARİHSEL ANLAYIŞA GEÇİŞ OLARAK HEGEL'İN RASYONEL DEVLET ANLAYIŞI

Hegelci devlet anlayışı kendi köklerini, metafiziksel geçmişinin, evrensellik ve tikellik arasında kurduğu ilişkide ortaya koyar. Hegel'e kadar mevcut olmuş metafiziksel gelenek evrenselliğin akıl üzerinden anlaşıldığı ve politik olanın da bu evrenselliğe uygun olmak üzerinden işlendiği bir düzlemin farklı formülasyonları olarak karşımıza çıkar. Rasyonel devlet anlayışı, buradan bakıldığında ontoloji, epistemoloji ve etik üzerinden bütünleştirilmiş bir akliliğin tasavvurudur. Bu açıdan rasyonalist devlet anlayışı tikelliğin karşısında akliliğin yani evrenselliğin kurumlaşması anlamına gelir.

Hegel meşhur diyalektik anlayışını tıpkı Antik Yunan'daki monist (birci) geleneğin yaptığı gibi bütünsel bir temele oturtur. Yunanlar yalnızca Özdeşlik kategorisini kullanarak bütünselliği insana da yaymışlardır. Ancak Hegel; Descartes ve Kant'ın katkılarıyla, insanın özgürlüğü olarak doğanın olumsuzlanması anlamında Olumsuzluk ile Bütünsellik kategorilerini birleştirir. Hegel, İnsanın olumsuzlama yöntemi olarak diyalektiğini, bütünsel bir karaktere bezeyerek ondan, Tinin doğada gerçekleşmesi olarak Tarih'i çıkarır. Böylece Hegel için tek bir ontoloji hem doğa hem de insana yayılmış olur (Kojève 2001: 221).

Hegel'e göre ondan önceki epistemolojik yaklaşımlar, tikel ile tümel arasında ilişki kurma çabalarının bir başarısızlığına gebe olmuşlardır. Hegel'in bu sorunu aşmak noktasında ortaya koyduğu temel öğretisi insanın doğaya yaklaşma biçimini ciddi anlamda dönüştürmektedir. Hegel öncelikle, doğanın tümel olarak öznenin üzerinde ele alınışını yadsır. Hegel öncesi felsefelerin maddeden yola çıkarak özneyi kurgulaması insanın kendi evrenselliğini sürekli ondan ayrı bir aşkınlık kategorisi üzerinden ortaya

koymasına neden olmaktadır. Bu açıdan insan içinde yaşadığı dünyayı kendi eylemsel üretimi olarak görememekte ve bunun sonucunda da kendi tümelliğini bir başka tümellik uğruna feda etmektedir. Bu açıdan yapılması gereken insanın bir başka tümellik kategorisine başvurmadan, kendi gerçekliği dışında bir gerçekliğe vurgu yapmadan, insanın tümelliğinin ortaya konulmasıdır. Bu açıdan Hegel, Tinin Fenomenoloji'sinde insanı, dünyayı kendi tümelliği dolayısıyla üreten bir tarihsel aktör olarak ele alır. Bu açıdan doğa, insan akılsallığının fenomenolojik bir üretimidir ve tarih bu seyrin gelişimi olarak ortaya çıkar (Bumin 2016: 13-14). Hegel daha gençliğinde Moser'den etkilenmiş ve hakların soyut ilkelerden değil, toplumsal-tarihsel pratiklerin yorumlanmasından üretilebileceğini fikrini edinmiştir (Pinkard 2017: 13). Bu antropolojik bakış Hegel'in mantığının da direkt bir sonucudur ve bu bölümün ilk konusunu teşkil eder.

Bu bölümün ikinci konusu ise, insanın madde ile ilişkisinden türetilen özbilinç felsefeleri açısından ortaya çıkar. Descartes'ta ontolojik yönü ağır basan, Kant'ta ise epistemolojik bir altyapı sunan özbilinç; özneler-arası olması bağlamında evrenselliğin bir anahtarı olarak mevcuttur. Hegel açısından Descartes ve Kant'ın özbilinç kavramları, dış dünyanın bilgisini sağlamak anlamında kısıtlı olduğundan soyuttur. Descartes için özbilinç ile empirik ben arasında bir ilişki kurulamaz. Yine Kant için özbilinç kişisel değildir ve yalnızca maddeye epistemolojik bir altyapı sunar. Ancak Hegel için "insan özbilinçtir ve ancak bir başka özbilinç için var olduğu ölçüde vardır" (Bumin 2016: 17-25). Descartes'ta ontolojik içeriğiyle, Kant'ta ise epistemolojik kurucu yönüyle ön plana çıkan özbilinç, Hegel'in teorik ve pratik akıl ayrımını ortadan kaldıran anlayışıyla aşılır. Hegel için özne ve dünya bir bütün olarak ele alınmalı ve bilgi formları ile gerçeklik formları arasındaki sıkı ilişki ortaya konmalıdır. Böylece Hegel numen/fenomen, teorik/pratik gibi ikilikleri aşarak; özbilincin empirik yönü olan *istem*'e vurgu yaparak; özbilinçleri birbirine dışsal olarak değil; birbiriyle ilişkisi boyunca ele alır. Bu toplumsal bir sorun olarak özbilinçler arası bir çatışma alanı ve bundan doğan bir tarihsel süreci imler (Bumin 2016: 25-27). İşte antropolojik bakışın bu ikinci boyutu tarihsel bir aktör olarak özbilincin doğadaki gerçekleşiminin bir açıklanışını kapsar.

Son olarak Hegel'in kendini gerçekleştirme anlamında tarihi toplumsal bir çatışma düzleminde inşa eden öznesi, yani fenomenolojideki duygusal bilgiden Tine ulaşan özne (Bumin 2016: 108), nihayet tarihin sonuna ulaşır. Özbilinçlerin diyalogu boyunca gelişen bu sürecin sonunda Hegelci devlet anlayışı, “bir *biz* olan bir *ben*, ve bir *ben* olan bir *biz*” yani Tin olarak doğar (Bumin 2016: 108-109). Bu, son bölümde Hegel'in devlet kuramı, yukarıdaki metafiziksel ve toplumsal-tarihsel açılımlar yoluyla açıklanacaktır. Burada izlenecek yol, sıralanış açısından Hegel'in devlet kuramının kavranması açısından da uygundur. Çünkü Hegel, rasyonel anayasal monarşisini içsel bir güç olarak Tin'in kendini gerçekleştirme sonucu meydana çıkan bir şey olarak inşa eder. Ancak modern devletin²⁰ anayapısının bütünlüğünü İdea'nın mantıksal yapısı yoluyla; bu devletin neden Avrupa'daki düşünce ve kurumlardan, özgürlüğün gelişimi olarak, doğduğunu anlatmak için de Tinin kendini-gerçekleştirmesini (edimselleşmesini) kullanır. Çünkü Hegel için devletin yapısını meydana koyan bir kağıt parçası olarak anayasa ile bunun kültürel ve toplumsal yapılar üzerinden tarihsel olarak meydana gelmesi arasında farklar vardır (Yack 1980: 716). Bu açıdan ilk konunun temelini meydana getiren çalışma, Hegel'in Felsefi Bilimler Ansiklopedi'sinin birinci kitabı olan *Mantık Bilimi (Küçük Mantık)*'tir. İkincisi ise Tinin kendini tarihsel olarak edimselleştirmesinin anlatıldığı *Tinin Fenomenolojisi*'dir²¹.

3.1. Hegel'e Toplumsal-Tarihsel Bakışını Kazandıran Ontolojisi

Hegel'in tüm sistemi Tin²²'in kendini arama, tanıma olumsuzlama ve edimselleştirme; yani özgürlüğünü bir hakikat olarak kavramasına dayanır. Tin bir bütün olarak insanlığın yaşayan ruhu ve aklıdır. Tin aynı zamanda bütün evrenin gerçekleşmesinin de temelidir. Tinin doğa karşısındaki amacı kendini doğal-olana karşı

²⁰ Batı Avrupa'da ortaya çıkan anayasal monarşi

²¹ Bazı çalışmalar (örneğin Enver Orman'ın “*Hegel'in Mutlak İdealizmi*” çalışması) Hegel'i, *Mantık Bilimi*'ndeki süreç bilincin en yüksek aşamasını gerektirdiği ve *Tinin Fenomenolojisi* de insanın özbilinç olmasının aşamalarını ele aldığı için önce *Tinin Fenomenolojisi*'ni, sonrasında ise *Mantık Bilimi*'ni ele alacak biçimde sistematize eder. Bununla birlikte bazı başka çalışmalar (örneğin Alexandre Kojève'in “*Hegel Felsefesine Giriş*”i ve Celal A. Kanat'ın “*Hegel'in Devlet ve Toplum Felsefesine Giriş*”i) *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki bilincin aşamaları da *Mantık Bilimi*'ndeki diyalektik süreci takip ettiğinden önce *Mantık Bilimi*'ni, sonrasında *Tinin Fenomenolojisi*'ni ele alır.

²² Geist, Spirit veya Mind.

konumlandırmak, yani doğa ile arasına bir sınır çekmek ve böylece de kendini doğayla uzlaştırmak ve böylece özgür olmaktır.

Hegel'in Tin kavramının doğada gerçekleşmesi, bir süreci ve bir sonu içerisinde barındırır. Bu süreç Tinin doğayı kapsama çabası, ve bunun sonu ise Tinin doğayı kapsadığı andır (Kanat 2015: 10). Tinin bu kendini gerçekleştirme süreci diyalektik bir süreçtir. Tin bu diyalektik süreçte kendini gerçekleştirir/nesneleştirir. Tinin kendini nesneleştirmesi Mantık'ta İde olarak karşımıza çıkar (Kanat 2015: 13-14) ve evrensel hakikatin zemini bu İde'de yatar (Orman 2015: 142).

Hegel'in Mantık'ı aslında bir ontolojidir. Daha doğrusu, söylemle açığa vurulmuş Varlıktır. Hegel'in mantığı üç yan ya da aşamadan meydana gelir ve bunların hepsi Varlığı belirtir. Hegel için hakikat olarak Kavram, varlığın tam olarak açığa vurulması demektir. Hegel soyut düşüncenin bir karşıtı olarak, hakikatin kavramsal olarak kavranmış varlığı açığa vurmaktan başka bir şey olmadığını söyler (Kojève 2001: 171).

Hegel'e göre mantık ve varlık birbirinden farklı şeyler değildirler. Düşüncede olsun, madde dünyasında olsun tüm belirlenimler belirli varlıkları olduklarından; yani belirli bir mantıkları olduklarından varlığa sahiptirler (Orman 2015: 143). Hegel varlığın düşünceyle açığa vurulabilmesini, varlığın diyalektik olmasına (tezsel, antitezsel ve sentezsel olmasına) bağlar. Ona göre varlık olumsuzlayıcı bir yan içermektedir. Varlığın olumsuzlayıcı yanı onun diyalektik bir tarzda sürekli düzenlenişini ve bunun da söylem olarak dile getirilmesini içerir (Kojève 2001: 172). Mutlak İde, Hegel için varlığın diyalektik hareketinin sona ermesi ve bunun söylemle açığa çıkarılması demektir. Bu açıdan öznenin buradaki işlevi dile getirilmeden ibarettir (Kojève 2001: 175).

Hegel kendinden önceki metafiziksel geleneği özne-nesne ilişkisi bakımından eleştirir. Hegel'de özne ve nesne empirik varoluşa sahip olmayan soyutlamalardır. Onun için önemli olan, hakkında konuşulan bir gerçeklik olması olduğundan, gerçekten var olan; nesneyi-bilen-Özne ve özne-tarafından-bilinen-nesnedir. Hegel için önemli olan bu ikiliğin aşılması; yani Bütüncülük olarak ele alınmasıdır: Mutlak kavramını nesnenin

diyalektik hareketi sonucunda mutlak Kavram olarak dile getirilmesidir (Kojeve 2001: 175).

Bu açılardan Kojeve, Hegel'in yöntemini empirik ve pozitivist olarak adlandırır. Çünkü Hegel'de soyut düşüncenin yerini öznenin gördüğünden, deneyimlediğinden başka hiçbir şeyi söylemediği bir düzleme geçilir. Descartes sonrası Kartezyen düalizmin etkisindeki felsefeler, epistemolojilerini nesneden bağımsız olarak, özne üzerinden inşa eder. Ancak Hegel için özne ve nesne birbirine karşıttır. Nesne, öznenin dönüşüme uğratma isteğinden etkilenendir. Bu açıdan insansal deneyimin açığa vurduğu şey özne ile nesne arasında bir etkileşim olduğudur. Basitçe diyalektik süreç dediğimiz bu süreç Hegel mantığının üç aşamasından biridir ve Hegel için hakikat bu diyalektik sürecin sonlanmasıdır. Yani Hegel'de hakikat söz konusu olduğunda diyalektik sona ermiştir²³ (Kojeve 2001: 179-181).

Hegel *Mantık Bilimi*'ni "Tanrının evreni yaratmadan önceki hali" olarak tanımlar. Hegel'in burada bahsettiği öncelik zamansal ya da mekânsal değil; kavramsaldır. Çünkü bir şeyin varlığı mantığından soyutlanamaz ve varlık olduğu sürece o, belli mantıksal bağlantılara sahiptir (Orman 2015: 149). Yine Hegel *Tarihte Akıl*'da:

"Doğanın yaratılmasından sonra insan ortaya çıkar ve doğal dünyaya karşıtlık oluşturur: varlığıyla ikinci dünyayı kurar. Genel bilincimize göre iki dünyalıyız: doğa dünyası ve Tinsel dünya. Tin dünyası insanın meydana getirdiği dünyadır. İnsan istediği kadar Tanrı'nın dünyasını tasarlayıp dursun, daima tinsel bir dünyadır bu; insanda gerçekleşmesi, onun tarafından var kılınması gerekir" (Hegel 2016b: 57).

derken bu dünyanın söylemsel olarak ortaya konulması gerektiği; yani diyalektik süreç dahil olmak zorunda olması nedeniyle artık doğal olmaktan çıkarılıp olumsuzlanmak durumunda olduğunu dile getirir.

²³ Alexandre Kojeve bu diyalektik sürecin söylemle açığa vurulması konusunu, Sokrates ve Platon'un diyaloglarından örnekler. "Sokrates-Platon'a göre tek ve biricik hakikatin kıvılcımı, en sonunda, çeşitli ve karşıt kanıların çarpışmasından doğar. Böyle bir durumda, bir 'tez', genellikle kışkırttığı bir 'antitez'e karşı çıkar. Bu ikisi çatışır ve birbirlerini karşılıklı olarak düzeltirler; yani birbirlerini tahrip ederler, ama aynı zamanda bileşirler ve sonunda 'sentezsel' bir hakikat ortaya çıkarırlar. Ama bu hakikat de, öteki diğer kanılardan başka bir şey değildir ve yeni bir antitez bulacak ya da doğuracak olan yeni bir tezdür. ... Ve bu, bir tartışmanın tezi olmayan ya da tartışılabilir 'tez' olmayan bir 'sentez'e ulaşılana kadar böyle sürüp gidecektir. ... [Yani] hakikate; ... Ötekiyle karşıtlık içinde olmayan bütünselliğe, ... idelerin İdesine kadar sürüp gidecektir" (Kojeve 2001: 182-183).

Sonuçta Hegel için hakikat olsun kültür olsun ya da din olsun tüm bunların hareketleri ve gelişimi diyalektiktir. Bu, insanın tarihsel süreçte ortaya koyduğu gerçeklik ve varlığın diyalektik yapısının olumsuzlayıcı bir öge ile ortaya çıktığını söyler: Bu ögeler Mücadele ve Çalışma'dır. Gerçeklik, kültür ve din insan mücadelesi ve çalışması ile ortaya koyulan diyalektik süreçlerin bir ifadesidir (Kojeve 2001: 194). Şimdi bakılması gereken bu diyalektik sürecin üç aşamasının nasıl işlediğidir.

Mantıksalın biçim olarak üç yanı vardır: (1)soyut ya da anlayış gücüne kavranabilir, (2)diyalektik ya da olumsuz olarak akılsal yan ve (3)spekülatif ya da olumlu akılsal yan²⁴ (Kojeve 2001: 200).

“Bunlar Mantığın üç bölümünü oluşturmaz, ama mantıksal-olgusal herşeyin e.d. her Kavramın aşamalarıdır. Tümü de ilk aşama olarak anlama aşamasının altına getirilebilirler ve böylece birbirlerinden yalıtılmış olarak tutulabilirler; ama böyle iken Gerçeklikleri içinde görülemezler. – Burada Mantıksalın belirlenimleri üzerine yapılan açıklama da tıpkı bölümleme gibi yine salt bir öncelemedir ve tarihseldir” (Hegel 2014: 79).

Böylece Hegel Varlığın “empirik varoluşu” içinde ortaya çıkışını bu diyalektik aşamalarla ortaya koyar. Bu aşamaların zamansal bir sürekliliği kapsadığını belirtir (Kojeve 2001: 200).

Bunlardan birinci yan, yani *soyut ya da anlayışgücüne kavranabilir yan* yalnızca, anlağın durağan belirlenimlerde ve bunların başkalarına karşı ayrımlarında kendini gösterir. Varlığı sınırlı ve soyut bir şey olarak kendi için kalıcı ve var olan bir şey olarak bağıntılarından ve çevresinden yalıtır. Anlak bu aşamada soyut olan bu varlığa evrensel bir biçim verir, ancak bu evrensellik henüz Kavram değildir, soyut bir evrenselliştir (Hegel 2014: 80).

Hegel için bu ilk aşama Hegel-öncesi filozofların düşüncesidir. Bu aşamanın nesnesinde Özdeşlik temel kategoridir ve sanki içsel hiçbir çelişki yokmuşçasına belirlenmiştir (Kojeve 2001: 201). Hegel için Hegel-öncesi felsefenin töz, kuvvet ve tür gibi kavramları işte bu soyutlamanın bir örneğidir. Düşünce burada belirlenmiş ve

²⁴ Bu üç yan Hegel'in Aziz Yardımlı çevirisi *Mantık Bilimi*'nde (1) soyut ya da anlayan, (2)eytişimsel ya da olumsuz-ussal, (3) kurgul ya da olumlu-ussal olarak biçimindedir. Ancak metnin akışındaki daha eski terimlerle de paralellik kurabilmek açısından Kojeve'in terimleri kullanılacaktır.

sınırlanmış nesneyi özdeşlik üzerinden bağıntılar yoluyla geliştirir. Bu açıdan örneğin matematikte, geometride ve hukukta özdeşlik üzerinden ilerlenir (Hegel 2014: 80 Ek).

Ancak gerçek Varlığın bütünselliğini ortaya koymak açısından bu aşama yetersizdir. Varlığın bütünselliğini ortaya koymak açısından anlayışgücünün düzeyi aşılmalı ve düşünce Akıl düzeyine gelmelidir²⁵. Bunun için Varlığın diğer temel yanları da açığa vurulmalıdır. Olumsuz Akılsal yan böylece diyalektiğin kurucu yanı olarak karşımıza çıkar. Çünkü Olumsuz Akılsal yan, olumsuzlayıcı ögenin devreye girmesi demektir: Anlayışgücünün ortaya koyduğu varlık, diğer yanlarının belirtilmesiyle olumsuzlanmış olur. Çünkü bir kere bir bütünlük olarak belirtildiğinde, bundan sonra onunla ilgili diğer tüm Akılsal işlemler onu olumsuzlamak durumundadır (Kojève 2001: 203).

İkinci yan olarak *diyalektik ya da olumsuz olarak akılsal yan*, ilk aşamada üretilmiş olan sınırlamalar ve bütünlüklerin parçalanıp ortadan kaldırılması ve böylece yeni sınırlamalar ve bütünlüklerin ortaya koyulmasıdır (Kanat 2015: 28). Diyalektik aşama önceki aşamada belirtilmiş sonlu belirlenimlerin kendi kendilerini ortadan kaldırmaları ve karşıtlarına geçişleridir. Diyalektik aşama tek başına ele alındığında kuşkuculuktur ve diyalektiğin bir sonucu olarak olumsuzlamayı kapsar. Bununla birlikte diyalektik aşama genellikle *İstek* yoluyla belirli kavramlara karışıklık getirir ve onlarda çelişki üretir, böylece bütünlüğünü bozar (Hegel 2014: 81). Burada diyalektik, akıl açısından, yıkıcı bir güçtür. Diyalektik, aklın sınırlama ve bütünleştirme özelliklerinin saçma ve çelişkili olduğunu hatırlatır: anlığın tek yanlılığı ve kısıtlanımının olumsuzlandığı içkin bir süreçtir (Kanat 2015: 28).

Burada Hegel'in temel kavramlarından biri olan *Aufhebung* (aşma)²⁶ ile karşılaşırız. *Aufhebung*, Hegel'in Tin felsefesi ve Tarih felsefesinin temel kavramlarından biridir. Bununla birlikte fiziksel ve maddi gerçeklikler alanı için de geçerlidir. Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde her bir yargı kendi soyutluğu içerisinde

²⁵ Mantığın ilk aşaması Anlayışgücü iken sonrasında gelen diğer iki yan olumlu ve olumsuz Akıl olarak ele alınır.

²⁶ Ortadan-kaldırarak-içermek. Almanca'da bir yasa maddesinin yürürlükten kaldırılması. Ancak bu kaldırılan yasa soyut ve dolaysız hiçliğe gitmez, yani tamamen yok olmaz. Çünkü bu eski yasanın olumsuzlanmış varlığı yeni yasa tarafından içerilmektedir (Orman 2015: 151).

olumsuzlanır ve bir sonraki yargının zeminini meydana getirir (Orman 2015: 152). Yani antitez, tezin olumsuzlanması olarak yeni bir yargı meydana getirir; ancak antitez, olumsuzladığı tezin olumsuzlanması olarak onu da içermektedir. Böylece belirli bir belirlenim çelişkileriyle birlikte açığa vurulmuş olur.

Burada önemle belirtilmelidir ki; varlığın ya da bir bütünlüğün içine olumsuz ögeyi sokan akıl değildir. Olumsuz öge, anlayışgücü tarafından açığa vurulmuş olan belirlenimde zaten mevcuttur. Bu açıdan aklın tek yaptığı, yine betimlemektir²⁷. Bu, varlığın içerisinde zaten olumsuzluğu taşıdığını, ancak diyalektik olarak aklın bunu ortaya çıkardığını imler. Bu açıdan diyalektik olumsuzlama, Anlayışgücünde bütünsel olan varlığı ortadan kaldırmamaktadır. Çünkü olumsuzlanmış varlık, anlayışgücünde bütünsel olanın yapısında mevcuttur. Bu açıdan Hegel'in bilgini, var olanı ortaya koyan edilgin bir bilgidir (Kojève 2001: 204-205). Kojève'in Hegel'i empirik ve pozitivist olarak bahsetmesi de bununla ilişkilidir.

Böylece Hegel'in birinci aşamada ortaya koyduğu ontolojik kategori olarak Özdeşliğe, Olumsuzluk'u da eklemiş olmaktayız. Hegel için Özdeşlik ve Olumsuzluk temel iki ontolojik kategoridir. Özetle, özdeşlik kategorisiyle her varlık kendine özdeş olmasıyla diğer öteki varlıklardan sağlıtır. Olumsuzluk sayesinde ise özdeş bir varlığın kendisiyle olan özdeşliği olumsuzlanır, ortadan kaldırılır ve başka bir varlık hatta karşıtı olan bir varlık haline getirilir. Hegel'in dediği gibi; "Olumsuzluğun egemenliğindeki olumsuz ve olumsuzlayıcı Varlığın varlığı, 'ne ise o olmamak ve ne değilse o olmaktır'" (Kojève 2001: 206).

Burada karşımıza şöyle bir problem çıkmaktadır: Varlığı, Özdeşlik ve Olumsuzluk olarak ortaya koyduğumuzda, gerçeklik bunlardan hangisine düşmektedir. Varlık tez ve antitezler yığını haline geldiğinde elimizde karmaşık fikirlerden başka bir şey kalmamaktadır. Hegel'e göre hem Özdeşlik hem de Olumsuzluk olarak ortaya konan varlık gerçek varlık değildir. Hegel'de Varlık ve Gerçeklik, spekülative ya da olumlu akılsal yanda buluşur; gerçek Bütünsellik ancak *Mantık Bilimi*'nin bu üçüncü aşamasında ortaya çıkabilir (Kojève 2001: 208).

²⁷ Hegel *Mantık Bilimi* 81. Paragraf Ek.2'de bu konudan uzunca bahsetmektedir.

Üçüncü yan olarak *spekülatif ya da olumlu akılsal yan*:

“Kavramın kendini kendisi yoluyla ve kendisi ile dolaylı ve böylece aynı zamanda gerçekten dolaysız olan olarak göstermesidir. ... Tanrı ki gerçekliktir, bu gerçekliği içinde, e.d. Mutlak tin olarak, bizim tarafımızdan ancak aynı zamanda onun tarafından yaratılan evreni, doğayı ve sonlu Tini ondan ayrımları içinde gerçek-olmayan olarak tanıdığımız sürece bilinir” (Hegel 2014: 83).

Kavram kendisi ile dolaylı olan yanlarından, dolaysız olana, spekülatif yan ile geçer. Olumsuzlanan varlık, kendisini olumsuzlar, ancak yine de kendisinden kopmamıştır. Varlığın çözülmesi ya da dönüşümü olumsuzlama olsa da, bu spekülatif yan ile birlikte olumlamaya dönüştürülür. Böylece ilk haliyle özdeşlik olan mevcut varlık, olumsuzlamayla birlikte kendi karşıtlıklarına dolaylanır ve en son olarak spekülatif yan ile tüm bu olumsuzlamalarla birlikte varlık, Bütünsellik olarak ortaya konur. “Bütünsellik, Özdeşliğin ve Olumsuzluğun birleştirici-birliğidir; yani, olumsuzlamayla olumlamadır” (Kojève 2001: 208-209).

Kojève Hegel’in mantığını matematiksel bir şekilde betimler: A’nın olumsuzlanması olan A-olmayan, içerisinde A’yı barındırır. Bu nedenle A-olmayan bir olumsuzlama olarak hiçlik değildir. A-olmayan herhangi bir komutla bir başka yere gidebilir ancak A’dan gitmek zorunda olduğundan hala onunla bağıntı içerisindedir. Böylece (diyalektik süreçte ortaya konulan) tüm A-olmayanlar bize A’nın B olmadığını verir. Böylece A, B’de korunmuş olur; çünkü B de A-olmayandır. Yani A ancak bir olumsuzlama olarak korunmuştur. Burada görüleceği gibi B, A’nın olumsuzlamayla yüceltilmiş (Aufhebung) halidir. A bir Özdeşlik iken B Olumsuzluğu içeren Bütünselliktir. A katıksız iken B yaratılmış bir eylemin sonucudur. Bununla birlikte B, yalnızca A-olmayan değil, B haline gelen A’nın da kendisidir. Bu açıdan B sadece Olumsuzluğu içeren bir Bütünsellik değil aynı zamanda Özdeşliktir de (Kojève 2001: 210-212).

Burada esas önemli nokta şudur: Bu süreç bir devamlılık ihtiva eder. Yani B de B- olmayanlar ortaya çıkarabilir ve böylece C’de somutlaşabilir. Bu süreç herhangi bir N’nin doğurduğu N-olmayan bizi A’ya götürene dek sürer. Böylece bu son olumsuzlamayla daire kapanmış olmaktadır. Artık bundan sonra yapılan tüm

olumsuzlamalar dairenin içerisinde hareket etmekten ibaret olacaktır. Sonuçta N'nin olumsuzlamaları her seferinde daha önce yapılmış olmak durumundadır, yani N'yi olumsuzlamak A'yı olumlamaktır. İşte bu N, Hegel için Bütünselliktir: kendinde-kendi-için-varlıktır (Kojeve 2001: 212-213).

Burada bilginin olumsuzlaması yeni bir gerçeklik yaratmamaktadır; gerçeği değişip olmasının bütünselliği içerisinde açığa vurur. Bu bilginin yaptığı işlem sonsuza dek tekrarlanabilir ancak ne olursa olsun değiştirilemez. Çünkü diyalektik söylem, mutlak hakikattir (Kojeve 2001: 213). Ancak bir kere hakikate erişildiğinde diyalektik son bulur. Bu açıdan Hegel diyalektiği terk eden bir düşünürdür (Kojeve 2001: 181).

Hegel *Mantık Bilimi*'ndeki bu temel üç kavramsal bölünümüne paralel olarak Varlık, Öz ve Kavram doktrinlerini açıklar. Ancak bunlar konumuzu açacağından ve bu temel üç yanın uzantıları olduklarından burada üzerinde durulmayacaktır. Bizim için Hegel'in metafiziğinin temel kurgusu olan bu üç yan, onun politik olana dair kurgusu açısından yeterlidir. Çünkü Hegel felsefesinde İde; Mantık'ta diyalektik olarak kendisini Kavram olarak açıklarken; deneyimsel açıdan fenomen olarak ortaya koymaktadır. Fenomenolojinin ana karakteri de böylece Tinin fenomen olarak kendini göstermesi biçiminde ortaya çıkar.

Tinin Fenomenolojisi, deneyimsel bilincin mutlak bilgiye, felsefeye erişmesinin hikyesidir. Bununla birlikte *Tinin Fenomenolojisi*'nde bireysel Ben'in toplumsal Ben'e yükselmesi de deneyimsel aşamalar içerisinde ortaya serilir. Bu basamaklar bilinç, özbilinç, us ve edimselleşmiş Tin olarak birbirini izler. Tüm bunlar politik olanın *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde kurgulanışının önsözü niteliğinde olacaktır; çünkü *Mantık Bilimi* ve buna paralel olarak *Tinin Fenomenolojisi* bizi *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'ndeki toplumsal Ben'e taşıyacaktır. Bu Ben, atomize olmuş bir bireysellik değil; toplumsal bir Biz olan Ben'dir.

3.2. Tinin Fenomenolojisi

Tinin Fenomenolojisi Hegel'in Mantık'ta ortaya koyduğu diyalektik anlayışın, önbilinç, bilinç, özbilinç, us ve edimselleşmiş Tin olarak doğada nesneleşmesini konu edinir. Burada Hegel, Tinin doğada fenomensel olarak ortaya çıkışlarının uğraklarını ortaya koyar. Bu açıdan *Tinin Fenomenolojisi* aslında tarihseldir. Bununla birlikte bu süreçler birbirini diyalektik olarak, bilincin deneyimi yoluyla ortaya koyduklarından, bu tarihsellik insan deneyiminin bilinçli tarihidir. Ancak bu deneyim, herhangi bir deneyim değil, Tinin kendini gerçekleştirme anlamındaki deneyimdir ve tarihselliği aşmış gerçek bilginin bakış açısından ortaya konulmuştur –yani Mutlakın bakış açısından (Hegel 2015: 27-29).

Hegel aşkın metafizik anlayışlara karşı durur. Ona göre Mutlak olan, bilincin deneyimine doğrudan verilmemiştir. Bu açıdan Fenomenoloji bilinçsel deneyimin Mutlakla doğru gelişmesini ve ona erişmesini anlatır. Hegel için Mutlak, tarihin herhangi bir zamanında bilinç yoluyla ortaya koyulabilecek bir şey değildir. Hegel'in Tinin kendini edimselleştirmesinin bilimine, Deneyimin Bilimi demesi önemlidir (Hegel 2015: 36). Hegel'in fenomenolojisi her ne kadar içkin bir metafizik olarak süreç kavramına vurgu yapsa da, bu sürecin Tinin fenomenolojik olarak edimselleşmesi anlamında bir son noktası olarak Mutlak olana vurgu yapması açısından Platon gibi idealist çizgide yer alır. Ancak Platon'un rasyonalizmiyle farkı şu noktada belirir: Platon mutlak olandan olumsal olana doğru statik ve soyut bir ilerleyiş gerçekleştirirken, Hegel için Mutlak ile olumsal (tikel, görelî) arasındaki ilişki içsel ve diyalektiktir.

Hegel'e göre tikel olanın hakiki bir değeri yoktur. Yani gerçeklik tümellerle (kategoriler) ilgili bir kavramdır (Hegel 2014: 43 Ek). Hegel açısından Thales'in felsefesinin temel yaklaşımı olarak maddenin tikelliği değil tümelliği üzerine düşünme geleneği, felsefenin de temel ilkesidir. Bu açıdan tüm felsefeler idealisttir, "çünkü hepsi ideayı, logosu, evrensel ve zorunlu doğruluk ve hakikati ararlar" (Orman 2015: 100). Ancak Hegel için hakikat, ne tamamen tikelliklerden yalıtılmış soyut evrensel form ya da idealarda (Platon'da olduğu gibi), ne de evrensel belirlenimlerden ve bağıntılardan

soyutlanmış tikel ve bireysel belirlenimlerde bulunur. Hegel'e göre evrensel (tümel) olan ile Tikel (bireysel, göreceli) olan arasında içsel ve zorunlu bağlantılar mevcuttur. Bu açıdan Hegel, tümel ile tikel arasına Platon'un koyduğu aşılabilir ayrımı Aristoteles'in aşmaya çalışması gibi, Descartes'ın özne ile nesne arasına koyduğu ayrımı aşmaya çalışır (Orman 2015: 100-101).

Hegel'in fenomenolojisinin temel yeniliklerinden biri de modern dönemin bilinç felsefelerini geliştirmesiyle ilgilidir. Descartes'ın düşünen ben'i ve Kant'ın transandantal bilinci "kendisinden başka yetke tanımayan" akla yoğunlaşır. Gerek Descartes gerekse Kant için bilinç, yalnızca bilimin nesnelere dizayn eder ve bu açıdan şahsiliğinden arındırılmış evrensellikler olarak karşımıza çıkarlar. Ancak Hegel, salt bilimin nesnelere ilgileneceği bilinçle ilgilenmez. Hegel'in bilinçlilik türleri, birbirini öngerektirir bir gelişme şemasına uygun olarak, din, estetik ve diğer toplumsal bilinç durumlarını da içine alacak şekilde genişletilmiştir. Hegel için akıl yetisi, saf-kendiliğinden bir güç olmaktan ziyade, süreç içerisinde gelişen bir yetidir (Kartal 2017: 124). Bu gelişme şeması içerisinde Hegel'in farketmediği şey, bilincin kendisine önsel ürünlere başvurmayacağı ihtiyacı duymasıdır (Elgür 2013: 163). Hegel "felsefi yöntemi ilgilendiren düşünceler dizgesinin yitmiş bir kültüre de ait olduğunun bilincinde olmak gerekir" der (Hegel 2015: 48). Hegel için diyalektik, varlığa eklenmeye çalışan aklın eylemi değildir. Tüm insan türünün bilişsel kapasitesinin tarihsel olarak birbirine eklenmesidir (Elgür 2013: 167). Özne her bilinçlilik aşamasında, nesne üzerinde daha önce çalışmış bilinçlilik formunun deneyimini elde eder ve böylece daha yüksek aşamaların kavram ve varsayımlarının, daha öncekileri gerektirdiğini keşfeder (Elgür 2013: 174).

Sonuçta Hegel, ondan önceki idealizmlerden ve rasyonalizmlerden farklı olarak tümel ile tikel arasındaki mutlak ayrımı kaldırmış ve tümel ile tikel arasındaki ilişkiyi, aralarındaki bağlantıların diyalektik bir açıklanmasıyla; deneyimi de felsefesinin merkezine koyarak açıklamıştır. Bu açıdan Hegel'in felsefesi tikel olanın Mutlak İde'ye doğru ilerleyen serüvenini, (1)özne-nesne ayrımı olarak Bilinç, (2)toplumsallığın inşası olarak Özbilinç ve (3)tikel ile tümelin uzlaşması olarak Us biçiminde üç şeyi birlikte ele

almayı gerektirecek bir altyapı sunar. Bunlar ilk olarak etik bir toplumsallığın²⁸ ve sonrasında da Modern devletin²⁹ ortaya çıkması için *Tinin Fenomenolojisi*'nde ortaya koyulan süreçlerdir.³⁰

3.2.1. Bilinç: Özne-Nesne Ayrımı

Hegel ontolojisinin merkezi kavramı olan diyalektik ve Aufhebung (ortadan-kaldırarak-içermek), Tinin hem yaşamda hem de tarihte ortaya çıkması açısından da temel önemdedir. Hegel'in Tin kavramı, insanın bilinçli akılsal etkinliğiyle doğayı olumsuzlayarak doğaya eklediği kültür alanıdır. Bilinçli öznenin bilme isteği ve iradesi onu dolaylımsız olana doğru taşır. Bu taşıma dolaysıza gitmek için dolaylımlama yani Aufhebung edimiyle gerçekleştirilir (Orman 2015: 114-115).

Hegel'de özne, diğer özbilinç filozofları olan Descartes ve Kant'ın aksine, direkt bir özbilinçle ortaya çıkmaz. Hegel'den önceki rasyonalistler insanı, akıl ve tutku (arzu, duygu vb.) diye ikiye bölerken, Hegel, akıl ve tutkuyu (Hegel'de Arzu/İsteme) da özbilincin bir parçası olarak ele alır. Ancak Hegel'in özbilinç felsefelerine getirdiği bir başka yenilik daha da önemlidir: Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'nde serimlediği üzere özne önbilinç, bilinç ve özbilinç aşamalarını diyalektik olarak aşmalı (Aufhebung) ve en son Us aşamasına varmalıdır. Zaten Descartes ve Kant'taki özbilinç kavramı Hegel'de tam bilinçlilik olarak Us aşamasına tekabül etmektedir (Bumin 2016: 33-34).

Hegel'e göre önemli olan Mutlak olanın kavranması değil duyulması ve sezilmesidir. Mutlak olanın kavranması –Descartes ve Kant'ta gördüğümüz gibi- soyut olarak ortaya koymak anlamına gelirken, Mutlak olanın duyulması ve sezilmesi ise onun edimselleşmesi ve söze dökülmesi anlamına gelir (Hegel 2015: 6). Bu açıdan Kavram içgörü ile değil, aşma (Aufhebung) ile ortaya konulmalıdır (Hegel 2015: 7). Yani gerçeklik bir Töz olarak değil, Özne olarak ortaya konulmalıdır (Hegel 2015: 17).

²⁸ Türkçe çevirilerinde törellik olarak geçen bu kavram Terry Pinkard'ın Phenomenology of Spirit çevirisinde "Ethical Life" olarak geçer.

²⁹ Hegel'in devleti ele aldığı temel kitabı *Hukuk Felsefesinin Prensipleri (Tüze Felsefesi)*'dir ve Hegel tarihsel kurgusuna paralel olarak bilincin serüveninden sonra temel etik yaşam formları olarak aile ve yurttaş toplumunu ele aldıktan sonra en sonunda Devlet'i konu edinir.

³⁰ Bu açıdan *Tinin Fenomenolojisi*, esas konumuz olan Hegelci devlet anlayışına varacağımız süreci bilinç ve tarihsel açılardan serimlemektedir.

Tinin Fenomenolojisi'inde ortaya konulan süreç bilimin oluş sürecidir: “İlk evresindeki bilgi, ya da dolaysız Tin, tinsel olmayandır, duyuşal bilinçtir. Gerçek bilgi olmak ya da Bilimin ögesini –ki Bilimin arı Kavramının kendisidir- üretebilmek için, önünde emeği ile geçmesi gereken uzun bir yol vardır” (Hegel 2015: 27). Hegel bu uzun yolu dünya tarihi olarak betimler: Bir zamanlar en büyük bilginlerin olgun kafalarını uğraştıran şeyler bugün artık çocuklar için bir oyun haline gelmiştir. İşte bu çocuğun pedagojik ilerlemesinde bizler dünya tarihini tanıyabiliriz (Hegel 2015: 28). Hegel bu yolun uzunluğundaki her bir aşamanın zorunlu olduğunu vurgulamaktadır (Hegel 2015: 29). Bu yol ilk olarak bilinç, öz bilinç ve us olarak geçilmektedir ve bu yolculuğun dünya tarihi olarak da bir yansıması vardır.

Tinin Fenomenolojisi, Bilinç başlığıyla başlar ve bu da üç birbirini öngerektiren aşamaya bölünür. Bunlar Duyu Pekinliği, Algı ve Anlak'tır. Aufhebung yani aşma'nın ilk hareketi duyu pekinliğinden algı aşamasına geçişte göze çarpar. *Duyu pekinliğinde*, duyulur içeriğin dolaysız olduğu varsayılır (Orman 2015: 116): Özne, nesneyi yalnızca var olduğu için bilmektedir. Hem özne hem de nesne evrenseldir. Bu aşamada zaman ile mekan ve özne ile nesne birbirinden yalıtılırlar. Bu açıdan Hegel'e göre bu aşamada öznenin tek yaptığı göstermektir. O, zaman ya da mekan olarak varlığı gösterir, ancak onu tekil bir şey olarak alıp çevresinden yalıtır (Hegel 2015: 103-106).

Hegel'e göre bu duyunun “pekinliği” onun yalıtılmış ve tekil olarak alınmasından gelir. Böylece bu fenomenal aşama en zengin bilgi gibi görünür ancak en zayıf olanıdır. Bu aşamada nesneye dair tek bildirim “var” dır. Bu aşama kavramsal bilginin temelini oluşturan tümellik kategorisinden uzaktır; çünkü tikeli, tümel üzerinden düşünmemektedir, tikeli tümel gibi almaktadır. Çünkü mekânsal bir kavram olan “var” ile zamansal bir kavram olan “şimdi”, tümel kavramlardır ancak tikel olanı işaret etmektedirler (Kanat 2015: 123). Buradaki sorun bireysel gerçekliğin evrensel ve ussal kategoriler olmadan kavranılamayacak olmasıdır. Hegel diyalektiğinde hiçbir belirlenim kendini çevreleyen ilişkilerden ayrımlaştırılamaz, yani hiçbir belirlenim *kendinde* var olamaz. Özne tarafından kavranılabilir olması, yani diğer belirlenimler yoluyla ele alınması gerekir (Orman 2015: 116-117). Bu nedenle duyu pekinliği, Aufhebung'a tabi tutulur ve Algı aşamasına geçilir.

Algı aşamasının duyumsamadan ayrıldığı temel nokta, nesnenin genel ve soyut dilsel belirlenimler (var olmak ve şimdi) olarak değil, belirli niteliklerin ve yüklemelerin taşıyıcısı olarak kavranmaya çalışılmasıdır (Orman 2015: 119). Bununla birlikte artık nesne dolayimsız olarak ele alınmaz, çünkü nesne belirli yönleri üzerinden ayrıştırılır ve kategorize edilir (Kanat 2015: 124-125). Bu fenomenolojik ilerleyişteki ilk basamaktır, çünkü ilk kez özne, nesneyi dolayimsız verilmişliği içinde bırakmaktan vazgeçer ve onu aktif bir konuma geçerek düzenler –olumsuzlar (Orman 2015: 119).

Özne ilk olarak Şey'i, bir bütünlük olarak etrafından yalıtır. Algılama aşamasında bu belirlenimle çelişen bir şey olacaksa eğer; bu, öznenin düşünmesi olarak kabul edilir. Algıda değişik özellikler bulunur ki bunlar örneğin renk, tat veya şekil gibi özelliklerdir. Ama Şey bir bütünlüktür. Şey'in bir bütünlük olmasını sona erdiren edim, yani onun belirleniminin parçalara bölünmesi edimi Özne'ye hastır. Böylece Özne, Şeyin kendine özdeşliğini ve gerçekliğini saklar; ancak kendinin Şeyin kategorilerini yalıtın evrensel ortam olduğunu görür (Hegel 2015: 119). Böylece algı aşamasında dolayimsız olarak elde edilen şey, Öznenin tasarımlarıdır, şeylerle doğrudan bir irtibat sağlanmaz (Kanat 2015: 125).

Bu aşamada Şeyin özellikleri öteki şeyler için değil, Şeyin kendisi için vardır. Yani özellikler/kategoriler nesneye içkindir. Şeylerin kendileriyle bütünlüğü vurgulanır ve ayırım dışlanır (Kanat 2015: 125). Böylece nesne bir topluluk gibi ele alınır; yani o artık hem rengi, hem tadı hem de şekliyle bir bütündür: Örneğin tuz; beyaz, acı ve kübiktir (Hegel 2015: 121).

Bilinç bu aşamada sürünceme içerisindedir. Çünkü bütünlük olarak tuzun beyaz ve kübik olması şeker açısından da paylaşılan özelliklerdir. Bu Hegel'in algıda yanılığ dediği şeydir. Bu yanılığ, tikel belirlenimlerin ancak evrensel bütünün diyalektik işleyişinin parçaları olarak algılanabilecekleri gerçeğinden doğar. Tikel belirlenimler tümel olandan soyutlanamazlar. Hegelci idealizm Platoncu idealizmden farklı olarak, evrensellerin bireysellerden soyutlanamayacağını söyler. Hegel için hem tikel hem de tümel belirlenimler, aynı diyalektiğin parçalarıdır (Orman 2015: 120-121).

Başlangıçta, duyu pekinliğinde tikel tümel gibi alır, hem nesne hem de özne tümeldir. Ancak algıda nesne birçok özellik taşıyan bir şeydir. Şey birlik olarak alındığında özellikler yiter, özelliklere bakıldığında ise bütünlük ortadan kaybolur. Bilinç hala nesneyi kendinde (yalıtık ve dolaylımsız) kavramaya çalışmaktadır ancak o kendisi-için olarak kavranmalıdır yani bilincin bir Kavramı olarak kavranmalıdır (Kanat 2015: 126-127). Bilinç ile Şey arasındaki ilişki reflektiftir. Bu açıdan bilinç “yansımış nesnede kendini tanımaz” (Hegel 2015: 132). Böylece zihin algılanabilir içeriğin ötesine uzanır: Anlak devreye girer (Orman 2015: 121).

Anlak aşaması Hegel’in Spinozacı töz anlayışına en yaklaştığı aşamadır. Çünkü tikel belirlenimler sonlu olduklarından töz olamazlar. Töz, (Spinoza’da doğa) sonsuz ve evrensel bütünü kendisi olmalıdır. Bu aşamada Hegel Spinoza’nın doğa kavramına vurgu yapan kendi kavramlarını üretir: Kuvvet ve Duyulurüstü Evren. Bilincin bu aşamasında Ben, görünür gerçekliğin ardındaki bütünlüğü aramaya koyulur (Orman 2015: 122).

Bu aşamada Ben’in ortaya koyduğu yasalar evrensellik ve tümellik kategorileri içerisinde ortaya çıktığından, tikel ile tümel arasında bir ilişki kurulmaya başlanmıştır. Böylece anlak, fizik (bireysel) ile metafiziği (evrensel) birbiriyle ilişkilendirir. Böylece bilinç ilk kez özbilinç olmaya doğru adım atmıştır. Çünkü bilinç evrensel olanı araştırırken, evrensel ve metafizik kategorilerin kendisinin ürünü olduğunu da kavrayacaktır. Böylece “Özne, kendisiyle nesne arasındaki ayrıma takılı kalan ve kendisini nesne kılamayan ‘bilinç’ durumundan, var olan her şeyle birlikte kendisini kendi içeriği olarak alan ‘özbilinç’ aşamasına geçiş yapar”. Özbilinç, doğaya dönük olan bilincin kendine dönmesi, kendini nesne yapması ve böylece kendinin ayrımını ortaya koyarak toplumsal aşamaya geçmesidir (Orman 2015: 123-124). Özbilincin kendine dönüp kendini nesne yapmasıyla sahip olduğu formları onun toplumsal bir yapı ve toplumsal Ben’i inşa etmesini sağlayacaktır.

3.2.2. Özbilinç: Toplumsal Ben’in İnşası

Özbilinç aşaması, ondan önceki aşama olan bilinç aşamasının beraberliğini gerektirir. Bilinçli insan bağımsız nesnelere meydana gelmiş bir dış dünyanın

ayırındadır. Özbilinçli insan ise bu dış dünyayı kategorik olarak ele alan birisi olarak kendinin ayırındadır. Bununla birlikte bilinçte özne ile nesne arasındaki ilişki dışsalken (seyirselken), özbilinçte bir reflektiflik (karşılıklılık) mevcuttur. Bu reflektiflik bir bütün olarak diğer tüm özbilinçlerin reflektifliğine benzer, yani diğer özbilinçler tarafından da tanınmış, olmayı gerektirir (Kanat 2015: 136).

Özbilinçli özne, bilinç aşamasındayken kendinin ayırına nesne aracılığıyla varmıştır –kendini tözselleştirmiştir (Orman 2015: 126). Öznellik ile nesnellik arasındaki bilinç durumundaki bu karşılaşma, özbilincin nesnelliğini öznelarası boyuta taşımasına neden olur. Bu açıdan Özbilinç aşaması toplumsallığı öngerektirmektedir. Özbilinç durumunda özne “yalnızca dış dünyayı açıklamakla yetinemez; açıklayanı da açıklamaya yönelir” (Kanat 2015: 137).

Hegel işte bu noktada salt akıl ya da teorik akıl öncülüğünde kurulacak bir toplumsallık fikrinden kaymaktadır. Toplumsal sözleşme fikri, aklın iradeye tahakkümünün olmadığı bir düzlemden, aklın devreye girişiyle toplumun inşa edilmesi biçiminde bir çıkışı imlerken; Hegel toplumsal olanın inşasını Arzu (irade/isteme), yani “pratik etkinlikte” bulur (Bumin 2016: 32). Paralel bir şekilde Descartes’ta özbilinci kuran şüphe ve Kant’ta bilinebilir olanı bilme anlamında aklın sınırlarının göz önüne alınması iken; Hegel’de eylemdir. Düşünen ben’in ona verilmiş dış dünyadan ayrılması Hem Descartes’ta hem de Kant’ta özbilinci kuran şeydir. Hegel’in pratik özbilinci de buna ek olarak eylemde bulunan ben ile diğer benler arasındaki ayrımla ilişkilidir (Bumin 2016: 33). Özbilinç aşamasında özne, ötekine arzu nesnesi olarak yaklaşır ve onu olumsuzlar. Bu arzu, öteki arzularla çatışan bir arzu olmak durumundadır ve “kurucu arzu” olarak nitelenir –arzular çoklusu. (Kanat 2015: 138).

Burada önemli bir noktanın altı çizilmelidir: Hegel özbilincin arzusu ile insanın hayvansal yaşamındaki dürtülerini birbirinden ayırır. Arzular çoklusu olarak topluluk çelişkili bir durum doğurur, çünkü arzu kendi isteği karşısında durabilecek bir güç tanımaz. Bu “tamgüçlülük yanılması” tüm gerçekliğin, tekil öznenin bireysel etkinliğinin bir sonucu olmasına inanmasına yol açar. Ancak özbilinç, onlardan bağımsız olduğunu iddia ettiği diğer özbilinçlere bağımlıdır (Kanat 2015: 142). Bu

açından arzu, tümellik iddiasını, mantıksal ve etik bir çizgiye çekmek durumunda kalır (Kanat 2015: 143).

Toplumsallığın, etik yaşamın ortaya konulması açısından Hegel'in öne sürdüğü ölçüt "olabildiğince fazla özneyi doyumsatma" değil; bunun yerine sonunda isteme ve özgürlüğe çıkacak bir yol inşa etmektir. Hegel için us, ne doğanın karşıtıdır (çünkü onu olumsuzlayabilmektedir) ne de arzunun –çünkü onu kontrol edebilmektedir. Böylece Hegel için arzudan bir toplumsallık inşa etmek mümkün olmaktadır. Arzu mutlak olma iddiasını sonlandırmalı ve bir tümelliğin altına girmelidir. Eğer arzu bunu reddedip tikel arzularının peşine düşüp bir dünya efendiliği iddiasında bulunursa, bu arzular artık onun kendi arzuları olarak değerlendirilemez ve bunlar dışsal dürtüler olarak görülürler (Kanat 2015: 144). Arzu bir başka arzuyu arzulamalıdır: Arzulayan özbilinç, bir başka arzulayan özbilinci öngerektirir (Kanat 2015: 143).

Hegel bu ayrımı *Tinin Fenomenolojisi*'nde "ortadan kaldırma" tabiri üzerinden anlatır: İki de yaşamını ortaya koymuş iki özne karşı karşıya geldiklerinde ikisi de hem kendinin hem de karşısındakinin yaşamlarını küçümsemişlerdir. Doğal varoluşta özneler birbirlerini ortadan kaldırırlar. Bununla ortaya çıkan soyut olumsuzlamadır, yani bilincin olumsuzlaması değildir. Ortaya özbilincin tanınması biçiminde bir sonuç çıkmamıştır (Hegel 2015: 188). Ancak özbilinç deneyiminde yaşamın özsel olduğu öğrenilmiştir. Böylece "ilkin özdeş değil ama karşıt bilinç şekli olarak vardılar; biri özü kendi-için-olmak olan bağımsız bilinç, öteki özü bir başkası için yaşamak ya da olmak olan bağımlı bilinçtir; birincisi Efendi, ikincisi Köledir" (Hegel 2015: 189).

O halde özetlersek insansal arzu ile hayvansal arzu (dürtü) birbirinden farklı değerlere dayanırlar. Hayvansal arzu hayatın korunmasına dayanırken, insansal arzu hayatı (doğal olmayan) bir başka değer uğruna yitirmeyi göze almaya dayanır. Böylece ilkin özbilinç olmak için öznenin kendi öznel hakikatini, nesnel hakikat haline getirmek istemesi ve bu uğurda ölmeyi göze alması gerekir. İkinci olarak da tarafların, yaşamın özsel olduğunu anlamış olması ve birinin başlangıçtaki amacını terk ederek diğerinin özbilinç olduğunu kabul etmesi böylece de diğerinin efendiliğini kabul etmesi gerekir.

Efendi de amacı kendinin özbilinç olarak kabul edilmesi olduğundan, diğerinin hayatını bağışlamalı ve onu köleleştirmelidir (Bumin 2016: 36-37).

Hegel'in *Efendi-Köle diyalektiği* ve bunun ortaya çıkardığı tanınma, karşılıklı saygı ve az çok paylaşılmış değerler etik bir toplumsallığın ortaya çıkmasına yol açacaktır. Çünkü bu karşılıklı-tanınma ortak ilgi ve özdeşliğin şekillendirilmesini sağlar (Kanat 2015: 149-150). “Kölelik insanların doğa durumundan gerçek törel koşula geçişlerinde yer alır; henüz bir haksızlığın hak olduğu dünyada yer alır” (Hegel 2013: 57 Ek).

İnsanın eyleminin dürtü değil de arzu olduğunu ortaya koymak için Hegel'in kullandığı kavram, mantığındaki diyalektik anlayışının merkezinde bulunan olumsuzlamadır. Yani doğal olmayan bir şeyi istemektir -arzu. Böylece özbilinç aşamasında olumsuzlama, özneyi önce çatışma, ardından da tanınma yordamına götürür (Kanat 2015: 145). Bu etik bir yaşamın inşa edildiği süreci fenomenel düzlemde anlatır. Önemle üzerinde durulmalıdır ki, Hegel için tanınma kavramının fenomenel içeriği ile tarihsel deneyimi birbirinden farklıdır. Bununla birlikte Hegel'in Efendi-Köle diyalektiği için önemli bir kavram olan “Çalışma”, Tinin kendini tarihte ortaya koyması açısından önemli bir toplumsal-tarihsel uğrak doğurur.

Çalışma, efendi ile köle arasındaki ayrımın mutlak olarak kalmasını önleyen bir özbilinç formudur. Hegel'e göre hem efendilik hem de kölelik doğuştan gelmemiştir; bunlar insanın özgür eyleminin sonucudurlar (Kojeve 2001: 234-235). Aynı zamanda efendi ile köle arasında kurulmuş mevcut ayrım da zamanla ortadan kaldırılabilir (Kojeve 2001: 235). İşte Hegelci özgürlük anlamındaki olumsuzluk, efendi ve köleyi ortaya çıkaran ilk form olarak Tanınma, ikinci bir form olarak Çalışma biçiminde ortaya çıkar (Kojeve 2001: 238). Çalışma, kölenin kendi kendini yeniden yaratması ve kendi doğasını olumsuzlaması anlamında diyalektiktir (Kojeve 2001: 239).

Kölenin çalışması yalnızca kendi doğası açısından değil, dışsal dünya açısından da diyalektiktir. Çünkü kölenin çalışması dış dünyayı da dönüşüme uğratmaktadır. Köle doğada kendiliğinden var olmayan şeyleri üretebilir ve böylece doğal dünyayı

insanlaştırır. Efendi ise burada edigendir; çünkü kölenin olumsuzladığı/ürettiği dünyadaki değişikliklerden direkt etkilenir (Kojeve 2001: 239-240). Bu açıdan tarihin yaratıcısı köledir, efendisi ise buna katlanır (Kojeve 2001: 241).

Köle etkin ve özgür olarak (doğayı olumsuzlayarak) evrim geçirirken efendi tarihsel açıdan yalnızca orada durmaktadır. Kölenin çalışması, henüz gerçekleşmemiş idelerin onda fikirsel olarak mevcut olmasını sağlar. Köle ideyi fikirsel olarak yaratır ve doğada verilmiş buna göre dönüşüme uğratar. Yani köle ideyi gerçekleştirir (Kojeve 2001: 241). Ancak ideyi gerçekleştirme, efendi ideyi bilmediğinden (aylak olduğundan), köle tarafından verilecek ölümüne bir mücadeleyi gerektirir (Kojeve 2001: 243).

İki öznenin karşılaştığı ve kendi tözselliğini ortaya koymak için giriştiği tanınma mücadelesinin sonucunda kurulan efendi-köle ilişkisi, sonuçta öznenin tözselliğini meydana getirmemiştir. Köle için bağımsız bir nesne olarak kendiliği ile kendi özü yani tözselliği, birbirinin dışına düşer (Hegel 2015: 197). Öznenin kavramsal olarak bildiği, yani öznenin bir nesne değil de bir kişi olarak tanınmasını sağlayacak bilinç Hegel'e göre ancak hak ve özgürlüklerin güvence altına alındığı bir devlette gerçekleşebilir (Kanat 2015: 161). Ancak henüz böyle bir devletin³¹ mevcut olmaması yani öznenin bilincinde olan ile edimsel olanın birbirine uyumsuz olması özbilincin bir sonraki aşamaya diyalektik geçişine neden olur: "Doğanın efendisi olmaya çalışan Tinden, özgürlük ve bağımsızlığı kendi içinde arayan Tine" geçiş (Kanat 2015: 162).

Bu aşamada özbilinç *düşünen özbilinç* haline gelir. Yani edimsel olarak özgür olmasa da düşüncede özgürdür. Bu aşama ilk olarak Stoacılık sonrasında Skeptisizm ve en sonda da Mutsuz Bilinç olarak öte-dünyacı Hristiyan bilinç durumuna denk düşer (Orman 2015: 130).

"Dikkafalılık kendini bir bireyselliğe bağlayan ve köleliğin içinde durup kalan özgürlüktür; Stoacılık ise her zaman dolaysızca kölelikten gelen ve düşüncenin arı evrenselliğine geri dönen özgürlüktür. Dünya Tininin evrensel bir biçimi olarak Stoacılık yalnızca evrensel bir korku ve kölelik çağında, ama ayrıca imgeyi düşünceye dek yükseltmiş bir evrensel kültür çağında ortaya çıkabilirdi." (Hegel 2015: 199)

³¹ Hegel'e göre bu devlet Napoleon'un İmparatorluğunda vücut bulacaktır.

Stoacı bilinç durumunda köle-efendi ilişkisinin sorunları çözülmemiştir, ancak içsel özgürlük ortaya konulmaya çalışılır. Stoacı filozof için özgürlük etkilemek değil etkilenmemektir. Bu özbilinç durumu reel dünyanın zorluklarıyla başa çıkmak için öznenin yaşadığı çatışmanın çözülmesini, reel problemleri göz ardı etme girişimidir (Orman 2015: 130). Stoacı özbilinç yeryüzündeki kötülüğün reel bir olumsuzlanmasına varmaz, bunun yerine ondan bağımsız olduğunu iddia eder (Kanat 2015: 163).

Stoacılığın olan ile olması gereken arasında ortaya koyduğu bu çelişkinin düşünsel bir sonucu olacaktır: *Skeptisizm*. “Açıktır ki, Stoacılık nasıl efendilik ve kölelik ilişkisi olarak görünmüş olan bağımsız bilincin Kavramına karşılık düşerse, Kuşkuculuk [Skeptisizm] da onun başkılığa, istek ve emeğe karşı olumsuz bir tutum olarak olgusallaşmasına karşılık düşer (Hegel 2015: 202).” Stoacılık efendinin şekillendirdiği içsel bağımsızlığı vurgulayabilmişken, skeptisizm belirlenimli olan her şey, hem bilinç hem de dış dünya ortadan kaldırılır (Kanat 2015: 165).

Skeptisizmde nesnelliğin konusu olan her şeye şüphe duyulur. Ancak skeptisizm kendi içerisinde mantıksal bir sorunu barındırmaktadır: Gerek özbilinçsel gerek dış dünya açısından tüm belirlenimlerin olumsuzlanmasına getirilen açıklama bilinçle gerçekleştirilmektedir (Kanat 2015: 166). Skeptik özne nesnel gerçekliğe karşı şüpheyle yaklaşırken, pratik alanda geleneklerine ve inançlarına bağımlı yaşar. Skeptisizm var olanın yalnızca “Ben” olduğunu ileri süren solipsizmdir (Bumin 2016: 56). Ancak teorik açıdan mevcut şüphe, pratik alanda geçerliliğini yitirir (Orman 2015: 131). Bu çelişkinin belirginleşmesi Hegel için özbilincin Mutsuz Bilinç haline gelmesine yol açacaktır.

Mutsuz Bilinç, Yahudi-Hristiyan dünya görüşü olarak kendini gösterir. Yahudi-Hristiyan dünya görüşü, kölenin sahip olduğu özgürlük idesi ile kendi edimsel durumu arasındaki farkın tahammül edilebilir kılınması açısından ortaya konulmuş bir ideolojidir (Bumin 2016: 59). Mutsuz Bilinçte şüphe konusu olan fani dünya ile mutlak ve tanrısal öte-dünya arasındaki ikiliğin yadsınması sona erdirilir (Orman 2015: 132); hatta bu ikilik Hristiyan dünya görüşünün temel hareket noktası haline getirilir. Hristiyan, bu dünyada yoksul ve güçsüzdür, ancak öte-dünyada efendisiyle eşittir (Bumin 2016: 59).

Hristiyanlık, Hegel için, yalnızca köle açısından değil aynı zamanda efendi açısından da eşitliğin fenomenal bir dışavurumudur. Çünkü hem efendi hem de köle tanrının efendiliğini kabul ettiklerinde eşitlenmektedirler. Bu açıdan özbilincin özgürlük ve eşitlik son durağına varıncaya kadar izlediği tarihsel ilerleyişte din, önemli ve zorunlu bir aşamadır (Bumin 2016: 59-60).

Ancak dünyevi olana uzak bir öte-dünya ile insan kendisini avutamayacaktır. Çünkü insanın tinsel ve ideal var oluşu maddi gerçeklik olmadan kavranamaz, yüceltilemez. Böylece Hegel mantığının temel kavramı *Aufhebung* (aşma) bir kez daha devreye girer. Hegelci anlamıyla idealizm Platon'da olduğu gibi bu dünyadan soyutlanmamış olduğundan, tikel özneye içkin olmalıdır. Yani tanrısal olanı, sonsuzu yani Mutlağı öte-dünyaya atan bu dinsel anlayış aşılmalıdır. Reform ve Rönesans işte burada anlam kazanmaktadır. Hegel'e göre Mutsuz bilinç Reform ve Rönesans'la birlikte aşılmıştır (Orman 2015: 132-133). Hegelci *Aufhebung* kavramının yalnızca olumsuzlama/ortadan kaldırma değil, olumlu yanların korunması ve olumsuzların dışarıda bırakılması anlamına geldiğini hatırlarsak, Hegel için Hristiyanlık'ın Reform ve Rönesans'tan sonra nasıl hala var olabildiğini de anlarız (Bumin 2016: 61). Hristiyanlık, özbilinç aşaması aşıldıktan sonra Protestanlık olarak dünyevileştirilmiştir (Orman 2015: 133). Hegel'e göre akıl ile inanç arasındaki karşıtlık, Hristiyan kilisesi tarafından üretilmiştir (Hegel 2016a: 21). Zaten felsefenin amacı, tanrısal olanın bilgisidir. Yani Tin, tanrısal olanın, hakikatin, toplumsal olanda edimselleşmesidir³² (Hegel 2016a: 13).

3.2.3. Us: Tikel ile Tümel Olanın Uzlaşımı

Hegel'in bilinç, özbilinç ve us olarak ortaya koyduğu tarihsel sürecin onun *Mantık Bilimi*'yle yani ontolojisiyle paralel yürüdüğünden bahsetmiştik. *Mantık Bilimi*'nin ilk kavramı olan Özdeşlik, bilinç düzeyinde hayvansallık olarak doğada verilmiş olanın tümünü gösterir. Bu aşamada nesne bir özdeşlik olarak anlaşılır.

³² Hegel için Protestanlık, tanrının bu dünyaya daha içkin ve akılsal bir algılanışı ve Mutsuz Bilincin aşılması olarak dinin kazandığı yeni bir boyuttur (Orman 2015: 133). Bununla birlikte Hegel gerçekten tanrısal olan ile pozitif dini birbirinden ayırmaktadır. Hegelci terminoloji açısından bakıldığında Hegel'in Mutsuz Bilinç'te bahsettiği Hristiyanlık, dinsel bilincin fenomenal bir ortaya çıkışı olarak Hristiyanlıktır. Din, Hegel için, diğer bilinçsel uğraklarda olduğu gibi zorunlu bir uğraktır ve özbilinç aşamasından Us aşamasına geçişin anahtarlarıdır (Bumin 2016: 60). Daha ayrıntılı bir okuma için Hegel'in *Din Felsefesi* kitabına bakılabilir.

Özbilinç durumunda ise özne olumsuzlayıcı varlık olarak ortaya çıkar. Burada olumsuzlayıcı eylem Özgürlüktür. Hegel'in *Mantık Bilimi*'ndeki son kategorisi ise Bütünselliktir ve bu fenomenal düzeyde Tarihsellik olarak karşımıza çıkar. Bu mantığın son aşaması olan Bütünsellik, *Tinin Fenomenolojisi*'nde us durumunda betimlenir (Kojève 2001: 244). Us durumunda, tıpkı Mantığın sentez aşamasında olduğu gibi, tümel ve tikel, ussal bir birlik olarak ortaya konulmalıdır.

Hegel bu aşamaları Aufhebung yani aşma kavramı üzerinden ortaya koyduğundan insanın tarihsel olarak özdeşliği, *tarihsel hatırlama* ile ortaya çıkacaktır. Çünkü tüm süreç belirli aşamaların diyalektik olumsuzlanmaları ve bunların tarihi olarak sentez noktasında bize bir bütünsellik olarak gelmelidir. İnsanın tarih içerisinde kendini olumsuzlamasının, artık olumsuzlanacak bir öge kalmayınca kadar sürdüğü aşamaya insanın tarihi diyebiliriz. En sonunda insan kendini bir bütünsellik olarak kavramalıdır (Kojève 2001: 245). Us aşamasında özne "kendi tarihine döner ve tarihi kendinin birleşmiş olduğu Tinin nesnel bir anlatımı olarak görür" (Kanat 2015: 171).

Us durumunda özne, kendisini tümel olana doğru yönlendirmeye başlamıştır. Özne Kavram olarak ortaya konulur yani hakikate yükseltilir (Hegel 2015: 239). Hegel diyalektiği, en sonunda insanın bir Bütünsellik olarak tarihle ortaya çıktığı son durum yani sentez durumuna vurgu yapar. Bu sentez durumu onun daha önceki kategorilerini de içerisinde barındırır. Buna göre insan Özgür, Tarihsel bir Bireydir (Kojève 2001: 247). İnsanın Bireyselliği, onun kendi cinsinde farklı ve biricik olmasını anlatır. Ancak bununla birlikte o kendi türünün tümel-evrensel değerlerini de içerisine alan bir kümenin tikel üyesidir. Tanınma olarak daha önce özbilinç aşamasında karşımıza çıkan efendi-köle diyalektiğinin aşılması anlamındaki bu Bireysellik, us durumunda, öznenin mutlak bilinip tanınması değil, toplumsal olarak bilinip tanınmasını anlatır. Bireysellik, tikel olan tüm insanların, tümel bir insanlık kavramı altında tanınmasıdır. Özbilinç aşamasındaki Tanınma tikel özneye mutlaklık verirken, Bireysellik ile insan hukuksal tümel bir insan kategorisinin tikel üyesi olarak kabul edilir. Yani Hegel'de Bireysellik tikel öznenin tümel öznellik kategorisinin altında bilinip tanınmasıdır (Kojève 2001: 248-249).

Bu aşama Hegel’de Rönesans’la başlayıp Aydınlanma’ya değin sürer. Ancak burada insan tümel olarak özgür ve eşit bir türün tikel üyesi olarak kavranmışsa da bu durum edimsel olarak ortaya konulmuş değildir. Hegelci idealizm soyut idealizme bir karşı çıkış olarak edimsel olan nesne ile Kavram’ın, yani nesne ile düşüncenin birbiriyle çakışmasını gerektirmektedir (Kanat 2015: 142-143) ki bu da ancak siyasal varoluş yani Devlet’le birlikte ortaya çıkabilir. Yani insan ancak bir Devletin vatandaşı olarak tümel bir insanlık kategorisinin üyesi olarak Özgür ve Eşit bir vatandaş haline gelebilir (Kojève 2001: 248-249).

Hegel’de akılsallık hem öznde hem de nesnede mevcut olmalıdır. Bu açıdan Tinin edimselleşmediği bir durumda özne mutsuz bilinç olarak kalacaktır. Hegel *Tinin Fenomenolojisi*’ndeki Tinin Edimselleşmesi bölümünde ahlakın bireysel öznellik düzleminden toplumsal ilişkiler düzlemine geçişini ele alır. Tin aşaması artık akılsallığın nesnel ve toplumsal düzleme taşınmasını ifade eder (Orman 2015: 135-136). “Tüm gerçeklik olma kesinliği doğruluğa yükseldiği ve kendisinin kendi dünyası ve dünyanın onun kendisi olarak bilincinde olduğu zaman akıl, tindir” (Orman 2015: 136). Hegel’in Aufhebung kavramına yeniden gönderme yaparak, Tin haline gelmeden önce soyut akılsallık olarak ortaya konulmuş olan önceki doğruluk zemini içerimlenerek gerçekleştirilmelidir –Tin edimselleşmelidir (Orman 2015: 137).

Böylece Tin, insanın bilinçli akılsal çabasıyla doğaya eklediği her şey olarak tanımlanacak hale gelmiştir. Tin, tüm tarih ve kültür alanıdır. Kültür burada toplumsallaşmış akılsallık olarak ele alınmalıdır. Tin yoluyla akılsallık soyut ve tikel olandan nesnel ve toplumsal olana doğru uzanır. Böylece törellik, özbilinçli öznenin ortaklığı inşa ettiği bir kültür alanı olarak özgürlüğün de kurumsallaştığı yerdir (Orman 2015: 135-137).

3.3. Ortaklığın İnşası Olarak Törellik: Sittlichkeit

Tin, mantığın Kavramında bilinçsiz dışsallık olarak bulunan akılsal bilincin doğada dışa vurulmasıdır. Yani tin, evrensel aklın ve mantıksal doğruluğun bilinciyle

dışa vurulan kültür alanıdır (Orman 2015: 195). Hegel’de Mutlak Kavram tüm doğal belirlenimlerde bilinç-dışı zorunluluk ve evrensellik olarak karşımıza çıkarken, Tinsel belirlenimler aynı zorunluluğun bilinçle açığa çıkarılması ve kültüre eklenmesi anlamına gelir. Böylece Hegel epistemolojik ve ontolojik belirlenimler arasında bir koşutluk ortaya koyar (Orman 2015: 197). “Tin bir halkta, bir ulusta edimselleşmiş olan tözdür” (Kanat 2017: 214).

Tin kendisini dışa vurmaktan soyut bir varlığa sahip olamaz. Tin ancak kendisini dışa vurduğu kadar vardır. Bu açıdan Mutlak Kavram doğada bilinçsiz evrensellik-zorunluluk olarak bulunurken, Mutlak Tin tarihte bilinçli akıl ve bunun edimselleşmesi olarak mevcut olmalıdır (Orman 2015: 199). Hegel Tin’i tıpkı mantıktaki belirlenimlerinde olduğu gibi üçe ayırır: Öznel Tin, Nesnel Tin ve Mutlak Tin. Öznel Tin, tinin öznel bireysellik olarak belirlenimleriyle ilgilenir ve *Tinin Fenomenolojisi*’ndeki bilinç, özbilinç ve us aşamalarına tekabül eder (Orman 2015: 202). Öznel Tin’den Nesnel Tine çıkış Hegel’de *irade/istenç* kavramının dolayımıyla gerçekleştirilir. İrade/istenç teorik ve pratik Tinin birliğidir. Hegel, ondan önceki rasyonalistlerin yaptığı gibi akıl ile iradeyi birbirinden soyutlamaz. Ona göre, irade düşünen aklın bilinçli arzusudur. Kendisinde kalmış, irade ile ortaya konulamamış bilinç öznel olarak kalır. Özne, iradesi ile bilinçli aklını nesneleştirir. Yani irade sahibi özne, akılsallığını doğada edimselleştirir. İşte bu nokta Hegel’de törelliğin inşa edildiği nokta olarak Öznel Tin’den Nesnel Tin’e geçişi işaret etmektedir –ve bu bir *Aufhebung* edimidir (Orman 2015: 203-204).

Özgür Tinsel irade Nesnel Tinin kurucu unsurudur. Nesnel Tin akılsal iradeyle dışa vurulmuş üç bölümden meydana gelir ve bunlar Hegel’in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* kitabında ayrıntılı ele alınmıştır. Sırasıyla diyalektik bir düzenle anmak gerekirse bu üç bölüm Soyut Hak (Soyut Hukuk), Sübjektif Ahlaklılık (ahlak) ve Objektif Ahlaklılık (törellik-Sittlichkeit) olarak ortaya çıkarlar. Özgürlük ancak törel-toplumsal dünyada kurulabilir. Bu açıdan toplumsal ve siyasal kurumları öngerektirir. Hegel’de Soyut Hak, siyasal kurumlaşma öncesi ortaya çıkar. Bu aşamada özne henüz kendi iradesine toplumsal bir nesnellik vermemiştir. Böylece soyut hukukun belirlediği irade tikel ve görelidir. Öznenin bu tikel ahlaklıktan evrensel olana ilerleyişi *mülkiyet*

yoluyla gerçekleşir. Mülkiyet özgür iradenin ilk somut ortaya çıkışıdır (Orman 2015: 205).

Mülkiyet insani iradenin içeriğidir. “Mülkiyet ilkin maddi bir belirlenim olarak, öznenin tinselliğini ve bu tinselliğin zeminini oluşturan iradenin yönelimini belirleyen bir nesne olarak *değer* kazanmış bir şeydir”. Mülkiyet, akılsal emeğin doğada yer bulmasının bir aracıdır. Böylece mülkiyet bireysel aklın dışavurumudur (Orman 2015: 206). “Şahıs, İde olarak var olabilmek için, özgürlüğünü bir dış alana taşıyıp yaymak durumundadır” (Hegel 1991: 41). Mülkiyet bireysel bir hakkı belirlediği için, bunun nasıl kullanılacağıyla ilgili ortaya konulacak *sözleşme*, akılsal iradenin taraflar arasındaki boyutunu meydana getirir. Sözleşme, bireysel bir hak olarak mülkiyetin, taraflar arasında bir bağlayıcılık yaratacak biçimde genişletilmesidir (Orman 2015: 206-207). Sözleşme, özne için iradenin sürdürülebilmesini sağlayan aşamadır. Böylece mülkiyetin terk edilmesi ya da kazanılmasının karşılıklı iradelerin bir araya gelmesi yoluyla karara vardırılmasıdır (Hegel 1991: 74).

Hegel’de sözleşme kavramı, Hobbes, Locke ve Rousseau’da olduğu gibi toplum sözleşmesi kurgusuna çıkacak bir anlatımı sağlamaz. Bunlarla ortak olduğu tek yan, sözleşmenin akıllı insan iradesine dayandırılmasıdır. Sözleşme soyut hukuk evresinde bireyler arasında toplumsal yaşam açısından bazı belirleyiciliklere sahiptir; ancak politik bir belirlenim sunmaz (Orman 2015: 207). Bununla birlikte soyut haktan sübjektif ahlaklılığa geçişte mülkiyet ve sözleşme kavramları belirleyicidir.

İrade sahibi insan olmanın asıl anlamı mülkiyet sahibi olabilmek ve sözleşme yapmak üzerinde temellenir. Ancak burada iradi özgürlük henüz hala bireyseldir. “İrade açısından, tikellik zorunluluğa, evrensellik ise özgürlüğe işaret eder” (Orman 2015: 208). Çünkü öznenin kendisini çevreleyen nesnellik karşısında sonsuz hak sahibi olması, mülkiyet tikel ve olumsal olduğundan aslında sınırlıdır, özgür değildir. Bu açıdan özgür irade, nesne tarafından kısıtlandırılmıştır. İşte bu aşamanın aşılması, yani sübjektif ahlaklılığa geçiş iradenin evrensel değeri ve haklarının ortaya konulmasını gerektirir. Bu aşamada mülkiyet ve sözleşmenin belirleniminden, evrensel ahlakın ortaya konulduğu aşamaya geçilir (Hegel 1991: 104).

Sübjektif Ahlaklılık (basitçe ahlak) “iyilik” olarak bireysel iradenin evrensel belirlenimidir. Burada mülkiyet ve sözleşmedeki tikel evrensellikten, evrensel hak ve özgürlük olarak tümel evrenselliğe geçilir (Orman 2015: 208). “Ahlaki görüş noktası, iradenin, kendiliğinde sonsuz irade olmaktan çıkıp, kendisi için sonsuz irade olduğu momenttir” (Hegel 1991: 105). Bununla birlikte bu durumda bireysel keyfiyet ile evrensel ahlak arasında bir uyuşamama durumu mevcut olabilir (Orman 2015: 209). Çünkü tıpkı Kant’ta olduğu gibi özgürlük, evrensel bir ahlakın karşısında irade olarak, kişinin iyi olanı bilmesi ancak buna uymayabilmesi durumuyla ortaya çıkabildiğinden, ahlaksallık kurumsal bir güvenceye gereksinir. Hegel’de Objektif Ahlaklılık (törellik-Sittlichkeit) işte bu ihtiyaçla ortaya çıkar.

Törellik insanın kendi evrensel-ussal iradesini, hem öznel-bireysel hem de nesnel-toplumsal düzlemde inşa etmesidir. Sübjektif ahlaklılıktaki öznel ve bireysel belirlenimler toplumsal ve politik kurumlar yoluyla aşılır (Aufhebung) ve böylece bunlara evrensellik kazandırılır –soyut ahlak somut toplumsal töze dönüştürülür. Başka bir deyişle “bireysel öznellik ve Tin, toplumsal bir öznellik ve Tine dönüştürülür” (Orman 2015: 210). Yalnız Hegel’de aşma ediminin bir önceki aşamanın tamamen yadsınması değil, içerilmesi ve yükseltilmesi anlamına geldiğini bir kere de hatırlayacak olursak; Hegel için öznel–nesnel ve bireysel-toplumsal belirlenimlerin içsel ve zorunlu bir birlik meydana getirdiğini ve bunların birbiri olmadan var olamayacaklarını çıkarmalıyız. Hegel’in aşma ediminin ortaya koyduğu bir sonraki aşama, bir önceki aşamaların doğruluk zeminini meydana getirir. Böylece törellik, ondan önceki aşamaların da doğruluk zeminini meydana getirir (Orman 2015: 210). Ussal törellik olarak devlet, yani “hakkı öznellik ve ahlaksallığı da nesnellikle dolayımlayan mevcut dolayımLAYICI olarak törel-olan olmaksızın, ne nesnel ne de öznel ahlaksallık istikrarlı olur” (Kanat 2017: 33).

Törellik alanı böylece bireysel iradelerin kurumsal garanti alınması olarak ortaya çıkar. Hegel için törellik aşamasında ortaya konulmuş olan kurumların öznelere yaklaşımı tinsel bilincin gelişim aşamasının da basamaklarını meydana getirir. Bu açıdan Devlet bir bütünsellik olarak, tikel ve tümel belirlenimlerin özsel ve zorunlu birliğidir. Hegel için ideal ve evrensel belirlenimler kendilerini tarihsel süreçte törellik

olarak geliştirirler. Törelliğin aşamaları olarak Aile, Sivil Toplum ve Devlet, her biri bir öncekinin meşruluk zeminini doğuracak biçimde ortaya çıkarlar. Yani Aile kendi doğruluğunu ve varlığını sivil toplumda bulurken, sivil toplum da kendi varlığını devlette bulur (Orman 2015: 213-215).

Bir devletin ideal olana yani evrensel doğruluğa ne kadar yakın olup olmadığı, yani devletin akılsallığının ölçütü kendini oluşturan bireylere ve gruplara ne ölçüde özgürlük verdiği ve tinsel yaratıma ne ölçüde müsaade ettiğiyle ilişkilidir. Hegel'in törellik kavramının yukarıdan bir dayatma olmasını önleme yöntemi, onun tamamen toplumsal kültür alanıyla ve Tinsel belirlenimler olarak ortaya çıkmasıdır. Böylece bireyler ve gruplar, törel kurumlara içsel olarak bağlanabilirler (Orman 2015: 223). Hegel'e göre edimsellik, görel ve olumsal varoluştaki evrensel ve akılsal öz olarak anlaşılması gerektiğinden, Hegel'e göre edimsel olan her şey sonsuz-kalıcı veya evrensel olamaz. Ancak ondan bir parça taşırlar. Yani Hegel'in devleti, aklın edimselleşmesi açısından Sivil Toplum ve Devlet'in varlığını birlikte gerekli kılmaktadır (Orman 2015: 223). Çünkü Sivil Toplum tinsel aklın uygun kurumlarının ve kültürünün yaratılacağı alandır.

Hegel için sivil toplum, bireysel istenç ve ihtiyaçların tatmin alanıdır. Bireysel istenç ve ihtiyaçlar olumsuzluğa atıf yaptığı için Hegel'de sivil toplum genel olarak ahlaki yozlaşmaların da alanı olarak görülür. "Özelliğin bağımsız gelişmesi, eski devletlerde örf ve adetlerin yozlaşması şeklinde baş gösteren moment olup, bu devletlerin en birinci çöküş nedenidir" (Hegel 1991: 185). Bununla birlikte sivil toplum Tinin akıl olarak ortaya konulduğu bireysel özgürlük alanıdır. Hegel'in Kavram'ının sivil toplum kavramından yararlandığı nokta, bireyi doğal ve belirlenmiş hallerinden özgürlüğe ve bilgi ve iradenin evrenselliğine yükseltmesidir (Hegel 1991: 187). Tinin edimselleşmesi ancak onun toplumsal hayatta tabi ihtiyaçlara ve dış zorunluluğa tabi kılmasıyla gerçekleşebilir (Hegel 1991: 187R). Böylece kültürün mutlak determinasyonu özgürleşmedir. Kültür mücadelesi sayesinde öznel irade Kavram'ın realitesi haline gelebilir. Kültür Mutlak'ın içsel bir momentidir (Hegel 1991: 187).

Böylece Hegel'in toplum ve devlet felsefesi Sivil Toplum ve Devlet olarak iki temel tartışmanın ışığında ortaya konulmalıdır. Hegel'in devletin Mantıksal belirlenimi Devlet'in Ne'liği, bunun Sivil Toplum ile ilişkiselliği de Tikel-Tümel Özgürlük başlığı altında incelenecektir. Son olarak Devlet'in Rejimi başlığında Hegel'in evrensellik ile kültür arasında kurduğu ilişki dolayısıyla rasyonel anayasal monarşisi ele alınacaktır.

3.4. Hegel'in Toplum ve Devlet Kuramı

3.4.1. Devletin Ne'liği

Hegel için “rasyonellik, genel ve soyut bir biçimde alındığında, esas itibariyle, evrensel ile bireysel'in içten birliğinden ibaret” (Hegel 1991: 258) olduğundan, devlette rasyonellik “objektif özgürlük (yani evrensel veya tözsel iradenin özgürlüğü) ile subjektif özgürlüğün (yani bireysel bilincin ve özel gayeleri peşinde giden iradenin özgürlüğü) birliği” (Hegel 1991: 258) olarak ele alınır. Böylece bir bütünlük olarak devlet, evrensel yasa ve prensiplere göre kendisini belirler (Hegel 1991: 258). Devlet objektif ahlak yani törelliğin fiil halindeki realitesi olduğundan, devlet bireyin kendilik bilincinde, bilgisinde ve eylemlerinde içerilir. Böylece bireyin tözsel özgürlüğünü meydana getirdiğinden, birey ile devlet arasında organik bir bağ mevcuttur (Hegel 1991: 257).

Hegel'e göre devlet ile sivil toplum birbirine karıştırılmamalıdır. Devletin görevi bireysel mülkiyet hakkı ve özgürlüğün güvence altına alınıp korunmasından ibaret değildir (Hegel 1991: 258). Hegel için özgürlük, soyut mantıksal çıkarımlarla değil törel dünyada ortaya konulabilir. Yani özgürlüğe olanak sağlamak açısından zorunlu olan toplumsal ve siyasal koşullar törel düzlemde ortaya konulmuş olmalıdır. İşte devlet özgürlüğün edimselleştiği alan olarak subjektif ve objektif (tikel ve tümel) özgürlüğü gerekçelendirir. Subjektif ve objektif özgürlüğe istikrar kazandıran kurum olarak devlet, ondan önceki aşamalar olan Soyut Hak (mülkiyet ve sözleşme) ve Subjektif Ahlaklılık (ahlaksallık) aşamalarına önseldir. Bununla birlikte devlet, Objektif Ahlaklılık olarak

törel toplumun içeriği olan aile ve sivil toplum sistemleri ile genel menfaat arasında bir Bütünlük olarak ortaya çıkar (Hegel 1991: 260).

Hegel'e göre *siyasi anayayı* olarak devlet, tikellik alanının gelişmiş ve gerçekleşmiş rasyonelliğini meydana getirir (Hegel 1991: 265). Devlet İdenin (Kavramın) kendi içerisinde gelişmesinin nesnel tözselliğidir (somut edimselliğidir) (Hegel 1991: 267). Ayrıca devlet, İdenin kendi içindeki ayrımlarının gelişimi olarak organikdir (Hegel 1991: 269). Hegel bu şekilde devleti *Mantık Bilimi*'ndeki Kavramın kendi içindeki ayrımlarının nesnel bir dışavurumu olarak alır. Bu açıdan devlet *Mantık Bilimi*'ndeki Kavramın zorunluluğu olarak anlaşılmalıdır. Bu haliyle siyasi anayayı olarak devlet formel bir gerçekliğe, şekli bir zorunluluğa vurgu yapar. Siyasi anayayı devletin organikliğini meydana getirmeli, yani Kavramın gelişimini gerçekleştirecek altyapıyı sunmalıdır ve bunlara nesnel bir gerçeklik vermelidir (Kanat 2017: 533).

Tüm bunlardan çıkan temel sonuç Hegel'in organik devlet anlayışına sahip olduğudur. Çünkü Hegel'de devletin bu anayapısı salt bir anayasa metnine ve hatta kurucu sözleşmeye atıf yapmaz, bundan daha geniş bir anlama sahiptir. "Anayayı, organik bir tümsellik olarak Devletin kurumlar, yapılar ve yasalar bütünlüğüne ve bunların karşılıklı ilişkilerine, işleyiş yordamlarına gönderme yapar" (Kanat 2017: 533). Yazılı anayasa ise anayapının formel olarak dile getirilişidir. Yazılı olması onun örtük bir hakikate gönderim yaptığını anlatır (Kanat 2017: 534).

Böylece Hegel için siyasi anayayı, bir sözleşmeyle ortaya konulmuş metinden daha fazlasıdır. Tinin kendini Kavram olarak açıklamalarının ve Tinin fenomenolojik düzlemde tarihsel olarak ortaya koyduğu törellik alanının bir bileşimidir. Hegel *toplum sözleşmesi* fikrini reddeder: Devlet kişilerin tümel istenci üzerine kurulur, kişilerin soyut hak düzleminde kurulamaz (Kanat 2017: 129). Hegel sözleşmeyi sivil toplum alanına, kişilerin tikel istençlerinin alanına hapseder. Burada bireysel istencin bir sonucu olarak devletin kurulması anlamındaki toplumsal sözleşme fikri (Hegel 1991: 75) devleti yapay bir kurum olarak olumsuzluk kategorisinin içine sokmaktadır. Ayrıca toplum sözleşmesi fikri törellik ve özgürlük arasındaki ilişkiyi ıskalamaktadır. Siyasal özgürlük, ancak rasyonel bir törellik üzerinden anlaşılabilir.

Hegel'in toplum sözleşmesi doktrinlerine karşı geliştirdiği metodolojik eleştirisi şu şekilde ortaya konulabilir: Filozof politik olanı açıklamak açısından soyut bir başlangıç durumu ortaya koyar. Ancak bu başlangıç noktası, insanlığın bazı yönlerini ihmal ederken bazı yönlerini ise "seçer". Bu seçme, sonuçta modern sivil toplumu ortaya koyacak biçimdeki bir ayıklama olarak ortaya çıkar. Bu açıdan Hegel'e göre doğal hak teorilerinde a priori olarak alınan öğeler esasen a posteriori'dir ve modern burjuva toplumunu refere eder (Benhabib 2005: 46).

Hegel'e göre bu soyutlama ahlak ile yasallık arasındaki bir ayrım olarak modern dönemin en büyük sorunudur (Benhabib 2005: 43). Bu ayrım doğa durumunun aşılmasına dayanan modern sivil toplumun doğal bir şey olarak inşa edilmesi yoluyla ortaya çıkar. Çünkü verili olan toplumsal değil, doğaldır (Benhabib 2005: 42). Hegel'e göre özdeşlik ve farklılığın birliğini düşünememe, yani diyalektik düşünememe, etik olanın da anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Bu açıdan hem empirizm hem de aşkınsal felsefeler birbiriyle aynı kaderi paylaşmaktadırlar (Benhabib 2005: 44).

Hegel'e göre sözleşme teorisyenleri soyutlama yöntemine başvurarak gerçek etik yaşam (törellik) kavramının içeriğini yok etmektedirler. Çünkü modern doğal hak teorileri, verili insan doğasının birliği karşısında, toplumsal alandaki çokluğu açıklayamazlar. Bu açıdan verili evrensel etik bağların dışında üretilen toplumsal alan tesadüfi bir düzeye yani olumsuzluk kategorisine indirgenir. Böylece tüm kültürel formasyon süreci (Hegel'in terimiyle Bildung); tarih ve görenekler, insanın doğasının özsel olmayan yanının uzantılarıdır (Benhabib 2005: 47).

Hegel için insan doğasının bu biçimde değiştirilemez bir doğaya atıfla sabitleştirilmesi, insanın kendi doğasının altında köleleştirilmesi anlamına gelir (Benhabib 2005: 47). Akıl ile gelenek (episteme ve doxa) arasındaki gerilim de buradan doğar. Kant felsefesine atıfla öznel idealizm, düşünen ve isteyen öznenin ideal birliğinin bir açıklaması olarak tekliğe ve evenselliğe vurgu yapar. Akıl, tarihsel olarak ortaya çıkmış farklı fenomenleri tespit edemez. Pratik akıl da özgürlüğü, evrensel yasaya uygun irade olarak ortaya koyduğundan, Kant'ın teorik ve pratik akıl olarak ortaya

koyduğu sistem, aynı sonucu üretir. Ancak Hegel için Kant'ın özgürlük yasası kendi başına bir içerik yaratmak konusunda işlevsizdir (Benhabib 2005: 48).

Tüm bunların karşısında, Hegel'e göre, birey ile evren arasındaki bağ ancak Bildung yani kültürel formasyon bağlamında kurulabilir. Bu açıdan insan doğasının zorunluluğu ve ekonomik zorunluluklar insanın epistemolojik açıdan köleleştirilmesidir. Hegel'in çözüm önerisi, yasallık ile ahlak arasındaki karşıtlığı yaratan statik insan doğası anlayışının değiştirilmesidir (Benhabib 2005: 47). Hegel için ideal ve evrensel değerler, soyut bir kavrayışla ortaya konulamazlar. Bunlar ancak tarihsel süreç boyunca meydana getirilebilirler (Orman 2015: 214). Hegel için özdeşlik, farklılığın gerçek özdeşliği olduğundan, özneler-ötesi yani evrensel olan ancak toplumsal dönüşümlerle yaratılabilir (Benhabib 2005: 54). Bu açıdan devlet bu dönüşümü yaratacak bir motor olarak, farklılıkların özdeşliğini meydana getirmelidir. İşte ailenin kendi doğruluğunu sivil toplumda, sivil toplumun da kendi doğruluğunu devlette bulduğu bu özdeşlik (Bütünlük) fikri Hegel'in Kavram (İde) olarak devlet fikrinde içerilir. Hegel'in devletinde ideal olan toplumsal gerçeklikte, yani evrensel olan tikel olanda edimselleşir (Orman 2015: 214).

Bu haliyle Kavram'a dayandırılan siyasi anayapı, onun ayrımlarını yasama, yürütme ve egemen güç olarak gerçekleştirmelidir. Buna göre *yasama gücü* tümel olanı temsil eder yani törelliğin ussal ve ortak ilkelerini tanımlar. *Yürütme gücü* tikel olanı yani tümel olarak yasalar uyarınca tikel düzeyde toplumun-sivil toplumun düzenlenmesini tanımlar. Son olarak *egemen güç*, yani monark, tikel ile tümelin bütünselliğini, toplumsal yaşamın her kertesinde mevcut olacak bir ortak olarak devleti temsil eder³³ (Kanat 2017: 23).

Hegel'in devletinin organları ve bunların işleyişi Devlet'in Rejimi bölümünde ele alınacaktır. Ancak bundan önce Hegel'in devletinin temel görevlerinden biri olan tikel özgürlük ile tümel özgürlük arasındaki ilişkinin düzenlenmesi Sivil Toplum ile Devlet arasındaki ilişkisellik bağlamında ortaya konulmalıdır.

³³ Hegel Mantığı'nın diyalektik yapısında mevcut olan tikel ile tümel arasında kurulan bir bütünsellik olarak sentez anlayışı Hegel'in devletini temsilen monarkın şahsiyetinde toplanır.

3.4.2. Tikel ve Tümel Özgürlük

Hegel'in toplum ve devlet felsefesi içerisinde tikel ile tümel arasındaki ilişkinin ele alınması, onun toplum sözleşmesi fikrine olan karşıtlığının kökleriyle benzerlik gösterir. Hegel için temel problem olan yasallık ve ahlak arasındaki uzlaşmama hali olarak tikel ile tümel arasındaki karşıtlık, onun kendinden önceki rasyonalist gelenekleri eleştirisi göz önünde bulundurularak anlaşılabilir. Hegel için tikel irade ile tümel iyi arasındaki uyumsuz hali ortadan kaldırılmalıdır. Ancak bununla beraber Hegel için tikel irade tümel iyinin edimselleşmesi için mevcut tek araçtır (Savran 2013: 154). Bu açıdan Hegel, tikelliği bastırmadan tümeli bunun üzerine inşa etmeyi deneyecektir. Bu da onun çatışma alanı yani bireysellikler alanı ile uzlaşma alanı yani evrensellik alanı olarak sivil toplum ile devleti, birbirinden tamamen ayırmasına neden olacaktır (Savran 2013: 199). Hegel'e göre tikel çıkarların hakim olduğu sivil toplum bir yozlaşma görüntüsü sergilerken aynı zamanda törelliğin gelişimi açısından kaçınılmaz bir aşamadır.

Hegel'in rasyonalizm ve doğal hak eleştirisi genellikle Kant üzerinde yoğunlaşır. Ancak Hegel, kendinden önceki bütün felsefeleri aşma noktasında bir gayret gösterir. Hegel'e göre idealizm düşünce ile varlık arasında bir birlik gerçekleştirdiğinden, felsefi açıdan empirizmden yukarda bir konumdadır. "Düşüncenin kendisi ile birliği özgürlüktür, özgür iradedir" (Savran 2013: 152). Bilinç kendisini dışarıdan bağımsız ele alıp, kendini kültürel olarak inşa ederek özgürleşmiştir. Ancak Kant bu noktayı kaçırmaktadır. Hegel'e göre Kantçı özgürlük anlayışı, öznel kapris olarak ele alınabilir. Kantçı özgürlük, bireyin özgürlüğünün belirsiz bir biçimde tanımlanması neticesinde sınırsızdır. Burada öznelliğin sınırlandırılabilceği nesnel bir ölçüt kalmamıştır. Hegel bu soyut özgürlük anlayışının karşısında tarihin bir somut veri olarak zorunluluk meydana getirdiğini söyler (Savran 2013: 153-155). Hegel için soyut bir biçimde ortaya konmuş tümel ile bunun karşısında mevcut olan çokluk arasındaki *dolayumsuz* ilişki Hegel'in çözmeye çalıştığı esas sorundur (Savran 2013: 158).

Hegel'in dolayım kavramı, çokluğun olumsuzlanması ve böylece nesnelliğin bu olumsuzlama eylemlerinin üzerine bir aşma (Aufhebung) edimiyle inşa edilmesi

(Bildung) olarak açıklanabilir. Hegel için Kant'ın öznelliği, dolayımıdır; onun bir birlik ve nesnellik olmasını sağlayacak olumsuzlamaya maruz kalmamıştır ve böylece de özne tarafından içerilememiştir (Savran 2013: 156).

Hegel için bu iki sonuç doğurur: ayrımları ve çelişkileri bastırmak ve bunlara bir birlik atfetmek üzere soyut akıl, soyut tümeller üretir. Böylece öznellik ve nesnellik arasındaki bu çelişki, örneğin Spinoza için dışsal varlık yani doğaya tümellik bahşedilerek; Kant tarafından ise özneye tümellik bahşedilerek çözülmeye çalışılır (Savran 2013: 161). Böylece ortaya konulan soyut tümellik, dolayımız mutlak olduğundan, ayrımları ve çelişkileri bastırır; onlara gerçeklik atfetmez. Hegel ise çelişki kategorisini diyalektik düşüncesinin merkezine koyarak, nesnellüğün devindiricisi olarak ele aldığından, tikel ile tümel arasındaki karşıtlığı, ayrımda özdeşlik fikrinde olduğu gibi, bir bütünlük olarak kurgulayabilmektedir (Savran 2013: 162).

Hegel'e göre insan *doğal* olarak özgür olamaz. Çünkü bir nesnenin doğası onun Kavramına denk düşer. Bu açıdan insan salt doğal ve dolayımız olarak özgür olamaz (Hegel 2006: 37). Çünkü Kavram'da olduğu gibi, özgürlük de ele geçirilmesi ve kavranması gereken; "bilmenin ve istemenin disiplininin sonsuz bir dolaylığı yoluyla olur" (Hegel 2006: 28). Bu açıdan Hegel insanın doğal durumu ile nesnenin gizilgücü yani idealitesi olarak Kavram arasında bir ayırım yapar. İnsan doğal olarak özgür değildir. Ancak özgürlük bir potansiyel olarak Kavram'da içerilir. İnsan, aklın tarihte edimselleşmesi olarak dolayım yoluyla özgürlük ideasını gerçekleştirebilir (Savran 2013: 177-178). Böylece alındığında Hegel'in tümel özgürlük kavramı, geçmişten gelen ve ezeli-ebedi bir şey olarak değil de bugünde inşa edilmiş bir şey olarak karşımıza çıkar.

Hegel için nasıl ki Soyut Haktan, ahlaka ve oradan da törelliğe geçiş olumsuzlama ve karşıtlıkların dolayımızlıktan nesnel gerçekliğe geçişini ifade ediyorsa; aile, sivil toplum ve devlet arasındaki ilişki de bu biçimde ifade edilir. Daha önce belirtildiği üzere bunlar Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde dayandığı Kavram'ın kategorileridirler. Bu açıdan sivil toplum Kavramın devinimine yani diyalektik olumsuzlama aşamasına denk düşer ve böylece çelişki aşamasını meydana getirir

(Kanat 2017: 348). Bu açıdan çelişki sivil topluma içkindir. Ancak Hegelci Mantık, diyalektiğin aşılması olarak ortaya konulduğundan sivil toplumdaki çelişki kategorisi muhakkak ki dolayımlanmış etik tümsellik olarak devletle birlikte aşılmalıdır. Böylece Hegel’de sivil toplum devletsiz var olamaz ve devletsiz düşünülemez (Kanat 2017: 334-335).

Sivil Toplum’un³⁴ ilk prensibi somut bireysel ihtiyaçlara hitap etmesi ve doğal zorunluluk ile bireysel iradenin karışımı bir görüntü ortaya koymasıdır. Bu açıdan sivil toplum bireysel tatmine dayanır. Böyle bakıldığında sivil toplum evrensellik formundan geçmelidir: yani evrenselle dolayımlanmalıdır (Hegel 1991: 182). Sivil toplumda bireysel istekler karşılıklılık ilkesince ortaya konulduğundan, karşılıklılık bir bağımlılık ağı meydana getirir. Bu açıdan herkesin refahı ve varlığı, iç içe geçmiştir. Hegel için böylece ortaya çıkmış sisteme dış devlet ya da ihtiyaçların devleti denir (Hegel 1991: 183).

Sivil Toplum’da ihtiyaçlar sistemi ilk bakışta bir rasyonellik görüntüsü sergiler. Çünkü ihtiyaçlar sistemi, ekonomi politik açıdan ele alındığında –Hegel burada Smith, Say ve Ricardo’yu anar- eşyanın doğası gereği ortaya konulan politik faaliyetleri betimler (Hegel 1991: 189). Bu faaliyetler ekonomi politiğin uzlaştırıcı bir yanı olduğunu belirtir, ancak ekonomi politiğin ortaya koyduğu bu iktisadi yasalar araçsaldır ve olumsal bir nitelik taşırlar. Bu aşamada rasyonellik bencil istek ve arzuların tahakkümü altındadır. Yani bireylerin karşılıklı bağımlılığının altında yattığı iddia edilen evrensellik, bireylerin özgürce ortaya koydukları bir şey değildir; tam aksine bireylere dayatılır. Bu açıdan ihtiyaçlar sistemi bir ussallık yanılısaması olarak özgürlük ile zorunluluğun birliğini kurmaktan uzaktır (Savran 2013: 203-204).

Hegel için bu şekilde ele alındığında ihtiyaçlar sistemi, karşılıklı bağımlılıklardan doğan bir “makineleşme” sürecine katılmasını beraberinde getirir. Üretimin spesifikleşmesi ve iş bölümü, bireyin emeğini basitleştirir. Böylece kabiliyetlerin ve üretim araçlarının soyutlanmasına varan bu süreçte karşılıklı bağımlılık, zorunluk haline gelir. “Nihayet, bir insanın üretiminin öteki insanların

³⁴ Bürgerliche Gesellschaft.

üretiminden soyutlanması, emeği gittikçe daha çok makineleştirir; öyle ki, sonunda, insanın emeği dışlayıp, kendi yerine makinaları koymasına imkan dahiline girer” (Hegel 1991: 198).

Hegel’de ihtiyaçlar sistemi olarak sivil toplum, bireyin soyut, bilinçsiz, dışsal bir tümele göre hareket etmesine neden olur. Her ne kadar Hegel için emek, doğaya tarihsel ve tinsel bir imza bırakmanın aracısıysa da, ihtiyaçlar sisteminde bireyler erek olarak tümeli özgür iradeleriyle değil de zorunlulukla seçtiklerinden aşılması gereken bir düzene işaret eder (Savran 2013: 206-207). Böylece bu aşamada zenginlik/yoksulluk - genel servetten pay alma imkanı- ve eşitsizlik rastlantısal olarak ve kısmen de bireyin kabiliyeti ölçüsünde ortaya çıkar (Hegel 1991: 200). Kant’ın sağduyu kavramının Hegel’de negatif bir anlamla yüklenmesini meydana getiren fikri altyapı Hegel’in sivil toplum hakkındaki fikirleriyle ilişkilidir (Habermas 2017: 220).

Hegel’e göre toplumda ekonomik açıdan ortaya çıkan farklılaşmalar ya da sınıflar yok edilemezler. Özellik hakkı Kavram’da içerilir ve doğal olan eşitsizliğin ortadan kaldırılmasından ziyade bu eşitsizliklerin Tinden türetilerek kabiliyet, servet ve entelektüel ve ahlaki kültür bakımından eşitsizlik seviyesine yükseltilmesine dönüştürülür (Hegel 1991: 200R).

“Bu hakka karşı ileri sürülen eşitlik talebi, boş müdrikeye [akla] ait bir taleptir. O, kendi soyutlamasını ve kendi olması-gereken-şey’ini gerçek ve rasyonel yerine alır. Evrensel’in kendi içinde meydana getirdiği bu özellik sferi [aşaması], evrensel’le henüz ancak rölatif bir ayınlık halindedir ve, dolayısıyla, tabiatın ve keyfi iradede gelme özelliğe ait karakterleri, yani tabiat halinin kalıntılarını henüz kendinde muhafaza eder. Bundan başka, sürekli hareket halinde bulunan insan ihtiyaçları, onu farklı unsurlara sahip organik bir bütüne bağlayan immanent [içkin] bir rasyonellik vardır” (Hegel 1991: 200R).

Hegel’e göre bu şekilde meydana gelen toplumsal sınıflar, Kavram’ın diyalektik devinimini de ortaya koyarlar. Bu sınıflar Kavram’a göre; tözsel ya da dolaysız sınıf, düşünen ya da biçimsel sınıf ve evrensel sınıf olarak (Hegel 2013: 202) sırasıyla tarımsal sınıf, iş sahibi-endüstriyel sınıf (burjuvazi) ve evrensel sınıf yani sivil hizmetliler sınıfıdır (Savran 2013: 208). Soyut hak aşamasının geride bırakıldığı sivil toplum aşamasında bu sınıflar ve toplumdaki tüm kişiler arasında düzenlenen “eşit

haklardan” ziyade ekonomik gereksinimler tarafından belirlenmiş bir “eşitsizlik durumu” vardır (Savran 2013: 208). Hegel *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde bu eşitsizlik durumuna atıfla burjuvazinin genel bir eleştirisini yapar.

Tarımsal sınıf, aileye ve güvene dayanan dolaysız objektif ahlaklılıktır (Hegel 1991: 203). Bu açıdan tarımsal sınıf, sivil toplum açısından burjuvaziye göre daha küçük bir rol oynar (Savran 2013: 208). Bu sınıfın toprağın işlenmesi ve özel mülkiyet üzerinde yükselir. Amaçları ihtiyaçlarının güvenli tatmini olan bu insanlar için ihtiyaçların tatmininin sürekliliği temel önemdedir. Özel mülkiyet üzerine inşa edilen güvenlik, dayanıklılık ve ihtiyaçların tatmini, Hegel'e göre, evrenselliğin formlarının kendisini ortaya koymasından başka bir şey değildir ve bu açıdan ailenin bu temel nitelikleri devletinkilerle aynıdır (Hegel 1991: 203R).

Hegel'e göre bu tarımsal sınıf büyük ölçüde doğal ahlak formuyla yaşarlar ve “törel olmaktan çok, hala doğal” sayılmalıdırlar. Bu nedenlerle de ihtiyaçlar sisteminin “kıyılarında varolurlar” (Kanat 2017: 424). Buna karşın *burjuvazi* geçimini sağlamak açısından bir insanın emeğini bir başkasınıkiyle dolayımamalıdır (Hegel 1991: 204). Bu sınıf, tarım sınıfıyla karşılaştırıldığında, doğanın dolayımamsız nimetlerine daha az bağımlıdır; buna paralel olarak da kendi emek ve akli çabalarına daha fazla bağımlıdırlar. Bu açıdan bu sınıf için öznel özgürlük ve bireyselleşme baskındır. Böylece bu sınıf ihtiyaçlar sisteminin devindirici gücü olarak ortaya çıkarlar (Kanat 2017: 425).

Son olarak evrensel sınıf olarak *sivil hizmetliler* sınıfı, toplumun genel menfaatleriyle uğraşır. Sivil hizmetliler sınıfı devletin sağladığı bir ödenek sayesinde ihtiyaçlarını karşılamak açısından çalışmak zorunda olmayan ve böylece kişisel menfaati yerine evrensel menfaat için çabalayan sınıftır (Hegel 1991: 205). Bu sınıf, ortak iyinin ortaya konulması açısından Platon'un koruyucularına benzemekle birlikte, modern toplumun orta sınıfından devşirilmesi açısından ondan ayrılır (Kanat 2017: 427).

Hegel'in ortaya koymuş olduğu bu sınıflar, sivil toplum ile devlet arasındaki ve tikel ile tümel arasındaki bütünleşmenin ortaya konulması açısından önemlidir. Ancak buna geçmeden önce, Hegel için sivil toplumun dolayımın zorunda olmasını da gerekçelendirmek üzere burjuvazinin genel halinden bahsetmek gereklidir. Burjuvazi sınıfı siyasal açıdan bir anlam ifade etmediğinden, onlar ancak mülkiyet hakları bağlamında güvenli hissedebilirler (Savran 2013: 209). Bu açıdan burjuva için özgürlüğün evrenselliği ancak soyut olarak, mülkiyet hakkı biçiminde ortaya konulur. Bu hak *yargı gücü* tarafından korunarak edimselleştirilir (Hegel 1991: 208).

Hegel için hukuk, sivil toplum boyutunda daha sağlam bir zemine oturmuştur. Çünkü mülkiyet hakları bağlamında ortaya çıkan bu hukuk sayesinde yasallık ve ahlak arasındaki kopukluk aşılır –ancak yalnızca hukuk açısından. Bu hukuk belli bir toplumun somut göreneklerinin rasyonel biçimde dile getirilmiş halidir (Savran 2013: 210). Böylece pozitif hukuk, zaten var olan örf ve adetlerin kodifiye edilmeleridir ki, “biraz da olsa kültür edinmeyi başaran bir halk, çok geçmeden bu işi mutlaka yapar” (Hegel 1991: 211R). Pozitif hukuk, töreler ya da duygular olarak bir toplumun etiğinin evrensel olarak tüm toplum tarafından bilinmesidir. Böylece örf ve adet, rastlantısal olmaktan ve yalnızca bazı imtiyazlı kişilerce bilinmekten kurtularak, akılsal ve evrensel düzleme taşınır (Hegel 1991: 211R). Yani soyut hak alanındaki belirlenimler, korunarak aşılmış ve sivil topluma taşınmışlardır (Savran 2013: 211).

Bu biçimde sivil toplum, hukuk yoluyla kendi işlerliğini sağlar. Ancak burada her ne kadar soyut hak boyutu aşılmışsa da dile getirilen yani pozitif yasa halini alan şey soyut hakkın kendisidir. Bu açıdan evrensellik, soyut hakkın evrenselliğidir. Bu aşamada hukuk henüz, devlet olarak dolayım görevini yerine getirme yeteneğine sahip değildir (Savran 2013: 213). Bu soyut evrenselliğin bütün özellik alanını kapsayacak şekilde gerçekleştirilmesi, “önce kamu yönetiminin, sonra da korporasyonun görevini oluşturur. Kamu yönetimi bu birliği ancak rölatif olarak gerçekleştirir; korporasyon ise, onu tam olarak gerçekleştirmekle birlikte, bu işi ancak somut, ama sınırlı bir bütün içinde yapar” (Hegel 1991: 229).

Kamu yönetimi ya da polis, özel mülkiyet haklarının edimselleşmesi için gerekli bir aşama ya da organdır. Ancak özel mülkiyetin korunması için ortaya çıkan bu organın evrenselliği, ortak çıkarı meydana getiren etmenlere dayanmaktadır (Savran 2013: 214). Kamu yönetimi işini, “özel amaçların ve menfaatlerin kitlesele olarak himayesini ve güvenliğini hedef alan bir dış düzen şeklinde, kurumlar içinde yapar” (Hegel 1991: 249). Böyle bakıldığında görülür ki Hegel için kamu yönetimi, toplumun tam olarak dolayımlanmış bir somut haline getirilmesi için bir aşama olsa da son uğrak değildir. Bu aşamada tikellik hala hüküm sürmektedir. Ancak *Aufhebung* yani koruyarak aşma süreci de devam etmektedir (Savran 2013: 215).

Hegel’in sivil toplum kurgusu belli aşamaları geçiren bir olgunlaşma biçiminde ortaya çıkar. Bu açıdan her bir aşama *Aufhebung* ile ifadesini bulan bir öncekini koruyarak aşma olarak belirginleşir. Yalnız Hegel bu *Aufhebung* sürecini kamu yönetimi aşamasında sonlandırır. Hegel için tikel olanın kendiliğinden bir aşma edimiyle tümel olanla bütünleşmesi mümkün görünmemektedir. Çünkü kamu yönetimi aşamasında Hegel’in tüm kurgusu, dışarıdan bir etkeni zorunlu kılacak biçimde, burjuvazinin ve sivil toplumun içsel zorunluluklarından doğan bir problemle yüz yüze gelir: Yoksullar yığını (Savran 2013: 215).

Hegel için burjuvazi törel sistem açısından tamamıyla yıkım üretir. Sivil toplum düzenli bir biçimde faaliyet içerisinde bulundukça, nüfus ve sanayi kesintisiz bir biçimde gelişiyor gibi görünebilir. Ancak sivil toplumda servetlerin birikimi düzenli bir biçimde artar ve büyük bir zengin sınıf meydana getirir. Buna karşın özel emeğin parçalanması ve sınırlanması nedeniyle zengin sınıfa bağımlı bir yoksullar sınıfı meydana getirir ve bunların sivil toplumun sunduğu özgürlük imkanlarından ve entelektüel getirilerden yararlanma imkanları azalır (Hegel 1991: 243). Böylece Hegel için sivil toplumda görünürde olan varsılık, esasen yoksulluktur (Hegel 1991: 245). Sivil toplumda bireyler başkalarının istenç ve arzularına bağımlı hale gelirler ve onların araçları durumuna düşerler (Kanat 2017: 430). Bu durum kesinlikle bir haksızlıktır; çünkü yoksulluk, öznel istencin yani tikel ilgilerin ortaya konması olarak kendini belirleme hakkının çiğnenmesi sonucunu doğurur (Kanat 2017: 431). Bu sorunun bir diğer uzantısı da ekonomik olarak ayrıcalıklı duruma gelen sınıfın bunu siyasal ayrıcalığa çevirme ihtimalidir (Kanat 2017: 432). Hegel bu sorunu Britanya ve İskoçya

üzerinden örnekler: korporasyonların lağvı orada geniş bir pleb kitlesinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Genişleyen sefalet ve insan onurunun yok olmasına varan bu süreçte plebleri kendi kaderlerine terk etmekten başka çare kalmamıştır (Hegel 1991: 245). Bu pleb kitlesi tinsel ve ahlaksal yoksunlukla belirginleşir.

Hegel yoksulluk problemini ve sivil toplumun çelişkilerini *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde ayrıntılı olarak inceler. Ancak burada önemli olan Hegel için bu problemin sivil toplum içerisinde bir çözümü olmadığıdır. Böylece Hegel için dışsal bir çözüme başvurmak şarttır. Bu aynı zamanda sivil toplumun çelişkili yapısının kabul edilmesi anlamını da taşır. Hegel'e göre sivil toplum ile devlet arasındaki kopukluk aşılması imkansız bir ikiliktir ve sivil toplumun problemlili yapısının çözümü için devletin müdahalesi şarttır. Hukukun Felsefesinin Prensipleri'nde Sivil Toplum başlığı altında ele alınsa da korporasyonlar yani meslek birlikleri ve bununla birlikte toplumsal sınıflar (standlar), hem sivil toplumun hem de devletin imzasını taşıyan dolayım yapılarıdır. Tikel ile tümel arasındaki uzlaşım, ancak bu dışsal müdahale sayesinde gerçekleştirilebilecektir. Şu önemli nokta da atlanmamalıdır ki, Hegel sivil toplumdaki çatışmaları hafifletmeye ve bunları çözmeye, yapay bir biçimde bastırmaya çalışmaz; ancak bunları bir evrensel bir bağlamda içselleştirir - uyumlaştırır (Savran 2013: 216-217).

Korporasyon'un uygun düştüğü sınıf, burjuvazi ve iş sahibi sınıftır. Çünkü tarım sınıfı kendi sınırlı yaşantısı içerisinde kendi somut evrenselini dolaysızca taşır. Sivil hizmetliler sınıfı ise, evrensellik onun faaliyet alanı olduğu için, yani hem öznel hem de nesnel çabası evrensel olduğundan öz karakteri itibariyle evrenseldir. Burjuva sınıfı ise içerik olarak özele yani tikel olana yöneldiğinden korporasyona uygun düşer (Hegel 1991: 250).

Korporasyonlar toplumun bireylerinin kendilerini, kendi mesleki ilgilerine göre örgütledikleri gönüllü organlardır. Bu açıdan korporasyonlar geleneksel loncalara benzetilmemelidirler. Geleneksel loncalar kısıtlayıcı ve kendi içinde kapalı bir yapıya sahipken, korporasyonlar özgür meslek seçimine dayanırlar. Üyelerinin mesleki sorunlarını çözmek ve onları sivil topluma uygun biçimde tanımak korporasyonların temel görevleridir. Bununla birlikte korporasyonlar sivil toplumdaki tikel ilgilerin

çatışma düzlemini, tümel olana doğru yöneltir. Böylece korporasyonun üyeleri kendi ilgi ve istençlerini, toplumunun genel ilgi ve istencinin bir parçası olarak tahayyül eder. Sivil toplumda kendisi için çabalayan birey, bir korporasyonun üyesi olarak törel yaşamın bir parçası olarak eyler (Kanat 2017: 467-468).

Korporasyonların Hegel'in devlet felsefesi açısından en önemli işlevi ekonomik işleviyle de ilintili olarak, özel çıkara dayalı bencil amaçların toplumsallaşmasıdır. Hegel'e göre bireyler, korporasyonlar yoluyla, toplumun birbiriyle karşılıklı bir ilişki içerisinde olduğunun bilincine varır. Bu açıdan korporasyon, üyelerine törel hedefler veren bir eğitim kurumudur. Korporasyonlar sayesinde objektif ahlaksallık edimselleşebilir (Kanat 2017: 470). Bu açıdan korporasyonların politik açıdan asıl işlevi birer dolayım mekanizması olmalarında yatar.

Sivil toplum üyesi kendi öz çıkarı için çalışırken, esasen toplumsal bir mekanizmanın parçası olarak çalışmaktadır; ancak bunun bilincinde değildir. Korporasyonlar bu bilinçsiz durumu, bilinen ve düşünülen bir hale getirir (Hegel 1991: 255). Korporasyonlar özbilinç ve tanınma açısından rol oynarlar. Birey, korporasyonlar ile çıkara dayalı olmayan bir tarzda, bütünün bir parçası olarak tanınır (Hegel 1991: 253). Böylece birey bütünün bir parçası olma bilincini kazanır. Bu süreçler bireyin eğitim süreçleri olarak alınabilirler. Çünkü korporasyonlar sayesinde kendi kökünün tümelde olduğunu öğrenen birey, "devletin zihni" düzeyine ulaşır (Savran 2013: 221).

Tanınma kavramının önemi, korporasyonların politik temsili özelliklerinin olmasından da anlaşılabilir. Hegel için doğrudan demokrasi, evrensele katılmak konusunda bir işlev sunmaz. Çünkü doğrudan demokraside dolayım mekanizması işlevsizdir (Hegel 1991: 303). Somut bütünün inşa edilmesi açısından bireylerin temsili de yetersizdir. Bireyler sivil toplumda bir şekilde belirlenmişlik kazanmalı, yani bir grubun temsilcileri olarak tanınmalıdırlar. Bu açıdan korporasyonlar iş sahibi sınıfın meclisteki temsilcilerinin seçileceği organdır³⁵ (Savran 2013: 221-222).

³⁵ Hegel'in devletinde ikili meclis sisteminin alt kamarası korporasyonlar tarafından seçilen üyelere meydana gelir (Kanat 2017: 475).

Korporasyonlar, kamusal gücün evrenselliğini ortaya koymak açısından tikelliğe ihtiyaç duymasından ileri gelen bir sebeple, Hegel'in devletinde, gereksinilen bir yapıdır. Yani korporasyonların varlığının meşruiyet zemini sivil toplumda değil, Kavram'ın gelişme sürecinde aranmalıdır. Soyut gerçekliğin, edimselleşmek için tikelliğe ihtiyaç duyduğu aşama, burada korporasyonlar yoluyla gerçekleştirilir (Savran 2013: 222): Kamu yönetiminin temel amacı sivil toplumun kendineliliği içerisinde evrensel olarak mevcut olanı gerçekleştirmek ve korumaktır; bunu belirli kurumlar yoluyla yapar. Ancak böylece evrensel, tikelin kendi menfaatlerine içkin hale gelebilir. Kavrama uygun olarak, törellik bu yolla evrenselle kaynaşır. Korporasyon bu görevi gerçekleştirir (Hegel 1991: 249).

Hegel'in korporasyonlara biçtiği rol tartışmalı bazı yanlar barındırır. Hegel törel bütünsellik ile toplumsal-iktisadi bütünsellik arasında bir ilişki kurarken, herkesin aynı ilgileri paylaşabileceğine inanır. Bununla birlikte korporasyonlarda işçiler ya da işsizler temsil edilmezler. Hegel'in sivil toplum için öngördüğü kötü son olarak "yoksullar yığını"ı meydana getiren işsizler ve işçiler korporasyonlara dahil edilmezler. Bu çelişkiler açısından bakıldığında Hegel'in yoksulluk sorunu ya da sivil toplumun çelişkileri konusunda mutlak bir çözüme düşünsel olarak varmadığı söylenebilir. Gerçekten de Hegel için sivil toplum ile devlet arasındaki çelişkinin çözüm ya da dolayım organı olarak ele alınan korporasyonlar, bu çelişkinin üretildiği bir organ olarak kalmaktadır. Hegel'in esas çabası korporasyonlar yoluyla sivil toplumdaki ilgilerin politik iktidara karışmasının önlenmesidir (Hegel 1991: 295). Zaten Hegel için korporasyonlar toplumsal gerçekliğe ilişkin bir olgu olmaktan ziyade Kavram'ın organik yapısı gereği ortaya konulmuş bir organdır. Yani korporasyonların tarihsel ve toplumsal bir temeli yoktur (Savran 2013: 223).

Böylece Hegel açısından edimsel özgürlüğün gerçekleştirilebileceği bir alan inşa etmek açısından uygun yegane kurum Devlet'tir. Savran'ın belirttiği gibi Hegel evrensele ulaşmak açısından sivil toplumun içerisinden bir çözüm sunmaz. Korporasyonlar dolayım organları olarak ortaya konulurlar; ancak esas çözüm ancak Devlet'le birlikte meydana getirilebilir. Bu açıdan Hegel'in korporasyonlardan sonraki ikinci dolayım mekanizması, hem sivil toplumun hem de devletin aktörleri olarak

toplumsal sınıflardır -Ständ (Savran 2013: 225). Görüldüğü üzere Hegel için özgürlüğün edimsel olarak ortaya konulması ve tikel ile tümelin bütünsel bir birlik olarak kurulmasına sivil toplum içerisinde bir cevap bulmak mümkün görünmemektedir. Bunlar ancak devlette gerçekleştirilebilirler. Hegel için yoksulluk ve eşitsizlikler tamamen yok edilemezler, ancak en azından devlet yoluyla kontrol edilebilirler (Kanat 2015: 473).

Toplumsal sınıflar (Ständ), Hegel'in sisteminde korporasyonlardan sonraki ikinci dolayım organıdır. Esasen sivil toplumu meydana getiren bu sınıflar, "yasama gücünün temsili unsuru olan standlarda siyasi bir anlam ve etkinlik kazanır" (Hegel 1991: 303). Daha önce de belirtildiği gibi evrensel sınıfın dışında kalan tarım sınıfı ve iş sahibi sınıf gayriresmi sınıf olarak adlandırılır. Bu sınıflar, sivil toplumda özel kişiler olarak atomlara bölünmüş bir yığın olarak bulunurken (Hegel 1991: 303R), yasama organında temsil edildiklerinde hükümdarlık gücüne ya da yürütme gücüne karşı bir pozisyon içerisinde bulunmaları yoluyla uzlaşma imkanını içerisinde barındıran birer dolayım organı haline gelebilirler. Bu karşıtlık, ancak karşıtlar arasında bir orta terimin, yani bir dolayımın varlığıyla, rasyonel bir ilişkiye dönüşebilir (Hegel 1991: 304).

Hegel için, yürütmeyi meydana getiren evrensel sınıfın karşısında, yasamayı meydana getiren gayriresmi sınıf, kişisel görüşleri ve çıkarlarının güdümündedir. Bu açıdan devletin diğer organlarıyla, yani kendini evrensel gayeye adanmış diğer organlarla bir karşıtlık içerisindedirler. Ancak buna karşın, bu sınıfların temsiliyeti şu iki noktada önem kazanmaktadır: İlk genel menfaat mevcudiyet kazanabilmek açısından bu sınıfların kanıları haline gelmelidir. İkinci olarak ise, standlar devlet memurlarının, yani evrensel sınıfın gözünden kaçabilecek daha spesifik konularda somut fikirlere sahip olduklarından, hem evrensel sınıfı işlerine özen göstermek noktasında uyanık tutmaya yardım ederler, hem de kitleden gelecek olan eleştirinin de ön etkisi olarak kendilerini gösterirler –etkiyi yumuşatırlar (Hegel 1991: 301).

Standlar, işlevsel öneminin yanında Hegel'in Mantık'ının da bir gerektirmesidir. Tözsel-dolaysız, düşünen-formel ve evrensel biçiminde Kavram'a uygun olarak ortaya konulan tarımsal, iş sahibi ve sivil hizmetli sınıfları arasındaki dolayım ilişkisi, yine

ancak Kavram'a uygun olarak yürütülebilir. Yoksa bunların soyut kategoriler olarak bir anlamı yoktur. Bu açıdan Hegel için önemli olan bunların sivil toplumda soyut olarak ne ifade ettiklerinden ziyade; devlette yasama, yürütme ve monark olarak belirlenen ilişki yoluyla, toplumsal bütünü nasıl ve ne şekilde somut bir evrensellik olarak ortaya konulduğudur (Savran 2013: 229). Bir organizma olarak devlet, gerek sivil toplumdan gelen tarımsal ve iş sahibi sınıftan meydana gelen yasama, gerekse evrensel sivil hizmetliler sınıfından meydana gelen yürütmenin birbiriyle ilişkilerinin fonksiyonları ve etkileşimleri aracılığıyla evrenseli yaratır. Bu süreç zorunlu olarak ortaya çıkar (Hegel 1991: 269). Bir devlette evrensellik, onun bölünmüş güçlerinin –Kavram'a uygun olarak yasama, yürütme ve monark- determinasyonları yoluyla meydana getirilen kültür formunu alarak Tin'i meydana çıkarır (Hegel 1991: 270).

Bu karşılıklı ilişkiyi daha net anlayabilmek açısından Hegel'in kuvvetler ayrılığı hakkındaki fikirlerine bakmak gerekir. Hegel'e göre devletin güçlerinin birbirinden bağımsız olmaları ve birbirilerini sınırlandırması, ve bunun sonucunda da bu karşıtlıktan bir genel denge yaratılması amacındaki kuvvetler ayrılığı doktrini, bir devleti ancak yıkıma götürebilir (Hegel 1991: 272). Siyasi anayayı olarak devlet organizasyonunun tüm güçleri, bizzat anayapının bütünlüğünü temsil etmelidir. Ayrımlar olarak bu güçler, Kavram'ın ayırırda özdeşlik ilkesinde olduğu gibi, ideal olanın içerisindeki varlıklarını sürdüren tek bir bütünü inşa etmelidirler (Hegel 1991: 271-272). Bu açıdan bakıldığında toplumsal sınıflar ve bunların yasama organındaki temsili olarak standlar ile yürütme, yani evrensel sınıf arasındaki ilişki oldukça sorunludur. Çünkü Hegel için bunlar arasında, tıpkı kuvvetler ayrılığı doktrininde olduğu gibi, bir karşıtlık durumu ortaya çıktığında devlet, yıkıma yaklaşacaktır (Hegel 1991: 302).

Bu açıdan Hegel'in tikel ile tümel arasındaki uyumsuzluğu ortadan kaldırmak açısından ortaya koyduğu toplumsal sınıflar ve bunların politik varlıkları, devletin eşit güçleri arasındaki bir ilişki olmaktan ziyade; tikel bilinci tümel bilinç olmak üzere eğitmek biçiminde ortaya çıkar. Öncelikle gayriresmi sınıfın bireyleri bir sınıfın üyesi olarak tanındıklarında, bir bütünü parçası olduklarının bilincine erişirler ve böylece bireyin yargısı öznel bir yargı olmaktan ileriye gider ve bütünlü dolayımlanır. İkinci olarak da resmi sivil hizmetliler sınıfının bireyleri, kurumlara bilgi ve eğitim düzeyleri

yoluyla atanırlar. Burada Hegel'e göre bu sınıf, zaten eğitim ve kültür vasıtasıyla evrensele yönelmiş olduklarından, kendi öznel iradeleri de evrensele yönelik olacaktır. Hegel toplumsal bütünü dolayımlanmış olmasını da esasen bu resmi görevlilerin evrenselle kurduğu ilişkinin düzeyine bağlar. Devletin evrenselliğinin dolayımlandığı yer, devlet görevlilerinin bakış açılarıyla ilişkilidir (Savran 2013: 228).

Hegel için stand meclislerinin varlık amacı, yasamanın mükemmelliğini sağlamak değildir. Stand meclislerinin asıl amacı, "sivil toplum üyelerini devlet işleri hakkında bilgilendirmek ve onları devlet işlerini tartışmaya, bu işler hakkında fikir beyan etmeye çağırmaktır. Bu genel bilgilendirme işinin gereği, stand meclisleri müzakerelerinin aleniliği yoluyla yerine getirilir" (Hegel 1991: 314). Bu alenilik çok önemlidir, çünkü bu açık bilgi edinme yoluyla genel kanının, yani kamuoyunun devlet hakkında doğru fikirlere sahip olması sağlanabilir. "Bu suretle, genel kanı, aynı zamanda, devlet yetkililerinin ve görevlilerinin işleri, kabiliyetleri, erdemleri ve becerileri hakkında bilgi edinmeyi ve onları değerlendirmeyi öğrenir" (Hegel 1991: 315).

Görüldüğü üzere Hegel açısından tikelin dolayımı ve tümel olanla ilişkisi olarak toplumsal sınıflar ve bunların politik temsilcileri, tikel olanın tümel olan hakkında bir bilinçlenme yaşamasını gerektiren bir süreci yaratmasına bağlıdır. Hegel somut açıdan sivil toplum ile devlet arasındaki karşıtlığı aşmaz, ancak bu karşıtlığı yürütmenin evrensel sınıfı yoluyla yok hükmüne indirger (Savran 2013: 240). Çünkü Hegel için "bir kanının muhtevası ne kadar kötü ise; o, o kadar bireysel demektir" (Hegel 1991: 317) ve "herhangi bir büyük ve rasyonel iş başarabilmenin birinci formel şartı, genel kanıdan bağımsız olmaktır" (Hegel 1991: 318).

Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'ni öznenin içsel, bilinçsel ve deneyimsel yönünden yola çıkarak kurgulamıştır. Bu kurgu sonunda eşit ve özgür öznenin etik yaşamı kurduğu bir bağlamla sonuçlanır. Buna karşın *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde mikropolitik unsurların yerini makropolitik unsurlar almıştır (Kartal 2017: 126). Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'nde öznenin yola çıkarak tümeli açıklamaya çalışmıştır, ancak öznenin tarihsel deneyimi bir noktada sonlanmaktadır. Bu sonlanma, toplumsal ve

siyasal kurumlara dayanak olacak bir uzlaşım zeminini törellik olarak ortaya serer. Bu noktadan sonra Hegel özneye ilişkisini kesmiş gözükmektedir. Bir kere uzlaşımı kurduktan sonra Hegel artık sistemini tümel olanın rasyonel belirlenimlerine teslim eder.

Tinin Fenomenolojisi'nde kurucu olan öznenin yerini *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde dünya tarihinin öznesi olarak devlet alır. Bireyin kendini belirlediği tarihsel süreç, nesnel bir noktaya kavuştuğunda; siyaset felsefesi rastlantıyı ortadan kaldıran rasyonelliğin toplum üzerindeki dizayn gücüne dönüşür (Kartal 2017: 132-135). Hegel'in özgürlük anlayışı bu nedenle genel ile özelin bir birleşimi olarak ortaya çıkmak durumundadır. Hegel için görev ile hak, yasa ile ahlak; bu uzlaşımın sürdürülmesi için eşitlenir. Bireysel irade, ancak evrensel olanla uyumlulaştırılabildiği ölçüde var olabilir. Hegel evrensel olana kavuştukça bireysel özgürlükten ödün verir (Kartal 2017: 140).

Hegel'in düşünce dünyasındaki bu değişimin temelinde, rasyonalizmin toplumsal çatışma ve antagonizma alanlarını akli bir uzlaşım ile sonlandırma arzusu yatar. Hegel'in demokrasi eleştirisinde de ortaya çıkan temel sorun, bireysel çıkarların üzerine inşa edilecek bir toplumun sürekli antagonizma ve çatışmalar üretebileceği ihtimalidir. Hegel için sivil toplumun sınırlanmaması aşırı zenginleşme ve yoksullaşma meydana getirir. Hegel'in sisteminde işçi sınıfının yer almaması da isyan dinamiğine bağlanır (Kartal 2017: 142). Bu nedenlerle Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde tüm antagonizma ve olumsuzluk alanlarını saf dışı bırakarak rasyonel bir toplumsal tertibata odaklanır (Kartal 2017: 141).

3.4.3. Hegel'de Rejimler ve Rasyonel Anayasal Monarşi

Hegel'in devlet kuramının, organik devlet anlayışına dayandığını ve kuvvetler ayrılığı anlayışının da buna paralel olarak geliştiğini "Devletin Ne'liği" konusunda incelemiştik. Buna göre Hegel'in rasyonel devletinde erkler fayda açısından değil, Kavram'ın kendi öz belirlenimi nedeniyle ayrımlaşır (Hegel 1991: 272). Hegel'in anayasal monarşisi incelenirken kuvvetler ayrılığı ve erklerin hukuki yapısı da

ayrıntılılandırılacaktır. Ancak ilk olarak bu rasyonalist anlayıştan ortaya çıkan ve Platon'un idealizminde de vurguladığımız, aklın ilkelerine göre kuramsal düzlemde ortaya konan İdeal Devlet (Platon'da Tanrısal Devlet) ile Var-olan Devlet (Platon'da Yasa Devleti) arasındaki ayrıma bakılmalıdır.

Hegel için rasyonel yani “ussal olan edimseldir, ve edimsel olan ussaldır” (Hegel 2013: 22). Ancak Hegel bunu söylerken edimsel olan, yani var olan bireysel şeylerin tümünün rasyonel olduğunu söylemez. Hegel en nihayetinde fenomenal gerçeklik ile mantıksal gerçekliği birbirinden ayırır. İdeal olan bunların birbirine en yakın olduğu durumdur, ancak var olan herhangi bir devlet, en iyi durumunda dahi, İde-Olarak-Devlet'e tam olarak benzeyemez. Çünkü akıl, bir ideal anayapıyı izdüşürse de, pozitif hukukta irrasyonel belirlenimler her zaman mevcut olacaktır.

Böylece Hegel, İde-Olarak Devlet, İdeal Devlet ve Var-Olan Devlet'i birbirinden ayırır. İde-Olarak devlet, en yetkin şekliyle rasyonel devlet olarak, Kavram ile edimsel olanın mükemmel birliği olarak tasavvur edilebilir. Bunun yanında Hegel'in İdeal Devleti, onun *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde ortaya koyduğu devlettir. İdeal devlet, Var-Olan Devletin öykündüğü rasyonel boyuttur. Edimsel yani Var-Olan Devlet, ancak İdeal Devlet formuna benzeyebilir. Zaten Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde ortaya koyduğu İdeal Devlet, var olan devletlerin olumsal bazı yanları üzerine inşa edilmiştir. Sonuçta Var-Olan Devlet, içerisinde Mantığın ayrımlarına uygun olarak İdeal Devletin edimselleşme zemini bulduğu ve rasyonel öğelerin törel olarak meydana çıktığı (Kanat 2017: 506-507) bireysel, coğrafi ve somut bir devlettir.

Bu açıdan Hegel'in İdeal Devleti *görünüş* ve *öz* açısından iki yönü barındırır: Bunlardan ilki *Mantık Bilimi*'nden doğan ve kuvvetler ayrılığı olarak edimselleşen devletin ussal-kurumsal yanı olarak görünüş; ve Tinin Fenomenoloji'sinden doğan, özgürlük bilinci ve törellik olarak ortaya çıkan öz (Kanat 2017: 508). Başka türlü söylemek gerekirse, Hegel anayasal monarşi modelini ve modern rasyonel devletin anayapısını Kavramın mantıksal yapısından türetirken; rasyonel anayapının kurumlarının ve kamusal ahlakının neden özgürlüğün dünyadaki gelişimi olarak ortaya çıktığını ise Tinin edimselleşmesi olarak betimler (Yack 1980: 716). Şu halde Hegel,

Hukukun Temel Prensiplerinde ortaya koyduğu rasyonel devlet modelini Avrupa tarihi üzerine inşa etmiştir. Bu devlet 19. yüzyıl Avrupası'nın siyasal bir kurumudur.

Hegel için siyasi anayapıların demokrasi, aristokrasi ve monarşi (mutlak monarşi) olarak sınıflandırılması henüz diyalektik olmayan bir tarzda bölünmemiş tözsel birlik anlayışından kaynaklanır ve eskiye aittir; yani aşılmıştır. Bu tözsel birlik, iç farklılaşmaya erişememiş olduğu için somut bir rasyonellik sergileyememiş ve yıkılmıştır. Bu açıdan Antik Dünya'da doğru olabilecek bu sınıflandırma aşılmıştır. İde için bu üç form da eşdeğerdedir. Törelliğin ortaya çıktığı alan, evrensel tarihtir ve bu açıdan bu formlardan ancak tarihi bakımdan söz edilebilir (Hegel 1991: 273). Görüldüğü gibi Hegel, anayasal monarşinin, törelliğin tarihsel gelişimi yoluyla ortaya çıktığını söyleyerek, olması gereken ile olan arasındaki ayrımı ortadan kaldırır.

Bazı düşünürler Hegel'in devlet kuramını Prusya'ya yakın bulurken, bazıları da İngiltere örneği üzerinde durmuştur. Ancak Hegel'in anayasal monarşi modeli 19. yüzyılda var olan bazı devletlerin kurumlarının kombinasyonlarından meydana gelir: İngiltere'deki bireysel özgürlük anlayışı, Fransız Beyannamesi ve Prusya'nın hukuk ve kamu hizmeti anlayışı bunların başında gelir. Buradan bakıldığında Hegel için var olan herhangi bir devlet, onun İdeal Devlet anlayışına tamamen uygun düşmez (Yack 1980: 718). Bu biçimde görünüş ve öz olarak ikiye ayırdıktan sonra ilk olarak inceleyeceğimiz konu Hegel'in Mantık doğrultusunda ayırdığı kuvvetler ayrılığı ilkesi, yani onun anayasal monarşisinin anayapısının temel kurumları olan yasama erki, yürütme (yönetim) erki ve egemen erkin temel özellikleridir.

Hegel için kuvvetler ayrılığı, faydalı ya da işlevsel olduğu için değil, Kavram'ın doğasına uygun ayrılaşmayı ortaya koyduğu için rasyoneldir (Hegel 1991: 272). "Siyasi anayapı, her şeyden önce, devletin organizasyonu, ve onun organik hayatının kendi kendisiyle ilişkisi içindeki sürecidir. Bu süreç boyunca o, çeşitli momentlerini kendi içinde farklılaştırır ve bunları sabit mevcudiyetler halinde geliştirir" (Hegel 1991: 271). Devlet, içerisinde Saltık Tin formlarının, insansal deneyim olarak (sanat, din ve felsefe) mevcut olması için zorunlu çerçeveyi sağladığı için tümeldir-rasyoneldir (Kanat 2017: 516). Böylece rasyonel devlet, Hegel'in *Mantık Bilimi*'ndeki uğrakları, kuvvetler

ayrılığı olarak vermelidir. Hegel kuvvetler ayrılığı anlayışına karşıttır. Hegel Kavram'a uygun olarak, anayapıdaki erklerin hem birer tümsellik meydana getirmelerini, hem de Devletin genel anayapısı içerisinde bir bütünlüğün parçaları olmaları gerektiğini söyler (Hegel 1991: 272). Yani erkler, birbirini kısıtlandıran, birbirine karşıt ve bağımsız yapıda olmamalı, aksine organik bir yapının parçaları olarak birbirini tamamlamalılardır (Kanat 2017: 559).

Yasama erki; monark, sivil hizmetliler sınıfından oluşan yönetim erki ve Katmanlar Meclisi (standlar) eliyle kullanılır (Hegel 1991: 300). Tikel – Tümel Özgürlük başlığında üzerinde önemle durulduğu üzere, Katmanlar Meclisinin esas fonksiyonu, tümel-evrensel olana tikel-bireysel olanda mevcudiyet kazandırmaktır. “Akıl’ın ne istediğini bilmek, asla halkın harcı olmayan bir derin bilginin ve sezgi gücünün işidir”. Katmanlar Meclisinin genel refaha ve kamu özgürlüğüne katkısı, onların sezgi güçleri ya da kabiliyetleriyle ilişkili değildir. Katmanlar Meclisi’nin asıl katkısı, sivil hizmetliler sınıfının yani bürokratların gözünden kaçabilecek spesifik ve somut konular hakkında görüşe sahip olmaları (Hegel 1991: 301) ve monarkın gücünün ekstrem bir güç haline gelmesini önlemesidir. Ayrıca Katmanlar Meclisi sayesinde halkın, inorganize bir yığın ve irade olarak devletin karşısında mevcudiyet kazanması önlenir (Hegel 1991: 302). Katmanlar Meclisi öznel görüş ve çıkarlarını ön planda tuttıkları için, kendini tümel-evrensel olana adayın devlet görevlileriyle bir karşıtlık içerisinde bulunurlar (Hegel 1991: 301). Bu açıdan Katmanlar Meclisi’nin esas işlevi dolayıdır (Hegel 1991: 302).

Katmanlar Meclisi, korporasyonların iş dünyasında yaptığını, toplumun geneli için yapar: Öznel özgürlüğü, tümel olanla birlikte varoluşa getirmek. Hegel’e göre Katmanlar Meclisi’nin yokluğu, tikel istençlerin devlet karşısında yıkıcı bir etkiyle ortaya çıkmasına neden olacak süreci meydana getirir. Katmanlar Meclisi ortak istenci, genel olarak toplumun içerisine katar ve siyasal konulardaki kamusal bilinci meydana getirir. Bu açıdan devlet ile halk arasında bir bağ inşa eder. Katmanlar Meclisi’nin yasa teklif etme yetkisi yoktur. Bu yetki monarka aittir. Tüm açılardan ele alındığında Katmanlar Meclisi, bir danışma meclisi gibi betimlenebilir (Kanat 2017: 586-587).

Katmanlar Meclisi, iki alt kamaradan oluşur. Bunlardan ilki varsıl köylülerden meydana gelir. Kalıtımsal olarak kamarada yer bulurlar ve en önemlisi bunların iktisadi bağımsızlıkları vardır. Bu sınıf siyasi bir pozisyon yüklenmeye yapısı nedeniyle elverişlidir; çünkü devlet hazinesinden, iktisadi dalgalanmalardan bağımsızdır (Hegel 1991: 305-307). Bu kamara Birleşik Krallık'taki Lordlar Kamarası'na benzetilebilir.

İkinci kamara ise sivil toplumun iktisadi açıdan daha hareketli, etkiye açık, kesiminden meydana gelir. Sivil toplumun bu kesimi meclise ancak temsilciler aracılığıyla ve seçimle girebilirler. Ancak bu seçim atomize bireylerden meydana gelen bir toplumun yaptığı seçim değildir. Toplum zaten korporasyonlar, komünler ve birlikler halinde eklemlenmiş ve siyasetle bağlantı edinmiş bir toplumdur. “Birey evrensel yönelik gerçek ve canlı eğilimini, ancak bir korporasyon, bir komün, vs. üyesi olarak gagesine ulaştırır” (Hegel 1991: 308).

Hegel'e göre karar alma noktasında her bir kamara veto hakkına sahip olmalıdır. Her karar her iki kamarada da kabul edilmelidir. Hegel'in Yasama erkinin yapısı açısından gözettiği asıl faktör, karar almada bireysel ilgilerin, olumsuzluğun ve şansın etkisinin azaltılmasıdır (Kanat 2017: 589). Hegel, iki kamarayı da bireysel ilgilerin ve olumsuzluğun ortadan kalktığı faktörler üzerine kurar. Birinci kamara, iktisadi dalgalanmalardan bağımsız olması ve toplumsal etkilere görece kapalı olması nedeniyle garantili bir konumda bulunur ve bu açıdan kararları öznel istençlerinden etkilenmemektedir. Bu garantili konumu Hegel, monarkın konumuna benzetir (Hegel 1991: 306). İkinci kamara ise korporasyonlar, komünler veya birlikler yoluyla dolayımlanmış sivil toplumun, yani kamusal bilinci eğitim yoluyla geliştirilmiş ve dolayımlanmış bir toplumun -yığın değil- seçimine dayandığından evrensel olana yönelebilmektedir. Yasama erki, yurttaşları yönetimin kararları bakımından bilgilendiren ve bu kararları nesnel olarak zorunlu kılan rasyonel zeminleri aydınlatan dolayımLAYICI yapılar olarak görev yaparlar. Bu açıdan yasama erki bu görevini başarıyla yerine getirdiği ölçüde törel özgürlüğü, kamusal özgürlük olarak güvencelendirir. Ancak bu şekilde yasamanın kararları buyruk olmaktan çıkar ve yurttaşlar tarafından rasyonel olarak kabul edilirler (Kanat 2017: 582).

Yönetim erki, sivil toplumdaki tikel çıkarların ve refahın korunması ile bunların tümel olana yönlendirilmesi ve bu yolda kamusal kurumların ortaya konulması göreviyle ilgilenir. Yönetim erki, tikel anayapıyı devletin genel amaçları ile paralel yönde devşirir ve organik bir anayapı olarak edimselleştirir (Kanat 2017: 578). Yönetim erki bireysel ilgi ve çıkarlarını bir kenara bırakmış, evrensel olana yönelmiş sivil hizmetlilerden oluşturulur. Bu açıdan bireyler bireysel bazı özellikleri nedeniyle, özellikle de soyları itibarıyla, göreve getirilmezler. Bunlar nesnel bir unsur olarak bilgi ve yeteneklerinin sınanmasıyla göreve gelirler. Böylece her yurttaş, bu evrensel sınıfa dahil olabilmektedir (Hegel 1991: 291). Bununla birlikte bu göreve gelme işi, nesnel olmayan öznel bir yanı da içerisinde barındırır: Belirli bilgi ve yeteneklere sahip yurttaşlar, son kertede, monarkın onayına göre göreve gelirler (Hegel 1991: 292). Yani bu görevliler için nesnel şart gerekli bilgi ve yeteneklerle ilişki iken, öznel şart monarkın takdiridir. Bu görevliler aşağıdan korporasyonlar, yukarıdan ise monark tarafından denetlenirler ve böylece yalıtılmış bir soyluluk sınıfı konuma gelmeleri önlenir (Hegel 1991: 295-297).

Hegel'in anayasal monarşisine damgasını vuran ve onun tüm felsefi sistemini anlamlandıran asıl erk, *egemen erk*, yani monarktır. Egemen erk, Kavramın doğasına uygun olarak belirlenmiş rasyonel siyasi anayapının üç uğrağını içerisinde taşır (Hegel 1991: 275). Kavramın kendi belirleniminden doğa alanına geçişi, yani soyut mevcudiyetinin fiili mevcudiyete dönüşmesi, diyalektik karakterde bir geçiştir ve hakikat bu soyut Kavram ile mevcudiyet halindeki bireysel Kavramın özdeşliğidir (Hegel 1991: 280R). İşte devlet, mantıksal Kavramın edimsel/var-olan duruma geldiği bireysellik aşamasıdır. Ancak bu bireysellik ancak bir öznde edimsel olabilir; çünkü bir meclisin ya da halkın bireyselliği soyutlamadan başka bir şey değildir. Kavramın bireysel hale gelmesi, ancak bir kişi yoluyla olabilir, birçok kişi yoluyla değil (Hegel 1991: 279R). Bu açıdan Hegel'in Egemen erki, Kavrama uygun olarak tümel ile tikel arasında dolayımrama yapan bireysellik uğrağıdır ve ancak böylece Tümel ve Tikelin dolayımından ortaya çıkan Bütünsellik, edimsel hale gelebilir. Hegel'in monarkı, "simgesel bakımdan, bütünle eşitlenmiş olan bireydir" (Kanat 2017: 564-565). Böylece egemen erk, "bütün özel vehçeleri kendi birliği içinde eriten, konular ve nedenler üzerinde bitmez tükenmez tartışmaları kesip atan, 'isteğim budur' diyerek kararını

bildiren ve böylece, her türlü eylemi, her türlü realiteyi başlatan en yüksek mercidir” (Hegel 1991: 279). Egemen erk, bu bireysellik uğrağının yanında, tikellik ve tümellik uğraklarını da içinde taşır. Tümellik öznel olarak monarkın bilincinde, nesnel olarak ise siyasi anayapıda ve kanunlarda mevcuttur. Böylece monarkın meşruiyeti, diğer uğraklarla birbirini karşıladığı ölçüde sağlanır (Hegel 1991: 285).

Tikellik uğrağında, hatları çizilmiş ve belirlenmiş olan ilkeler, tümel olanın kapsamına sokulurlar (Hegel 1991: 283). Bu, monarkın seçtiği bir danışma kurulunu (kabine) gerekli kılar. Bu kurulun görüş ve düşünceleri ve bunların uzmanlıkları oldukça önemli olmakla birlikte, son kertede karar mercii monarktır. Bu kişilerin seçimi monarkın takdirine bağlıdır. Monark, kararları açısından sorumsuzdur. Üstelik bu danışma organının üyeleri de tamamen monarkın öznel istencine göre belirlenir. Hegel’e göre monark, halkın ihtiyaçları ve uygun bir şekilde danışma organını meydana getirmelidir. Bununla birlikte monarkın her kararının altında, sorumlu bakanın imzası olmalıdır (Kanat 2017: 566-567). Hatta sağlam olarak yerleşmiş bir anayapıda monarkın tek yaptığı kendi imzasını atmaktır -daha fazlası değil (Hegel 1991: 279). Ancak yine de monarkın, gerekçe göstermeksizin bakanların görevine son verme hakkı vardır (Kanat 2017: 567).

Hegel’in anayasal monarşisinin egemen erki, oldukça büyük bir gücü elinde barındırıyor gibi görünür. “Devletin kişiliği salt bir Kişi olarak, Teker [Monark] olarak edimseldir. –Kişilik genel olarak Kavramı anlatır; Kişi aynı zamanda Kavramın edimselliğini kapsar ve Kavram ancak bu belirlenim ile İdea, Gerçekliktir” (Hegel 2013: 279R) ve yine aynı yerde “... hakikate en yakın anlayış, monarkın hukukunun Tanrı otoritesi temeline dayandığı görüşünde olan anlayıştır; çünkü bu anlayış, bu hukukun kayıtsız şartsız karakterini tanrısalılığından aldığını kabul eder” (Hegel 1991: 279R). Kimi yorumcular Hegel’in monarkını, hem onun bu gibi anlatımları, hem de monarkın kesinlikle kalıtımsal yolla ve ekberiyet usulünce belirlenmesi gerektiğini söylemesi nedeniyle, salt bir kadir-i mutlaklık olarak ele alırlar. Ancak Hegel’in modern anayasal devleti, nesnellik ve gayrişahsılık (impersonality) özellikleriyle Antik polis devleti ve doğu despotizminden ayrılır. Anayasal devlet, yöneticilerden kesin bağımsızlık olarak tanımlanır. Anayasal devlet, bir birey ya da grup tarafından, kendi

ilgileri ve amaçları doğrultusunda, kişisel bir mülkiyetmiş gibi kullanılabilecek bir kurum değildir. Bu açıdan Hegel'in monarkı, bunun gibi tüm birey ya da gruplardan bağımsız bir arabulucuya benzetilebilir (Kanat 2017: 512-513). Anayasal devletin ve monarkın bu gayrişahsilik niteliği, Hegel'in rasyonalist bakış açısının ve *Mantık Bilimi*'nin bir gerektirmesidir; ancak mantık, bunun garantisini sunmaz. Bunun garantisini Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki altyapı ile ortaya koyduğu tarihsellikten türetecektir.

Devletin kurumsal yapısı itibariyle *Mantık Bilimi*'ne dayanan *görünüş* boyutu buraya kadar ele alınan konudur. Anayasal rasyonel devletin ve monarkın gayrişahsiliği ise İdeal devletin, *Tinin Fenomenolojisi*'nden doğan ve tarihsellik olarak ele alınan öz boyutuna tekabül eder. Hegel'e göre rasyonel devlet, monarkın olumsal karakterine ve becerilerine dayanmamalıdır: Eğer o kendi kişisel fikirlerine dayanıyorsa bir despottur ve hatta “monarkın yaptığı işi herhangi biri yapabilir” (Yack 1980: 715-716). Monarkın yöneticileri ve sivil hizmetlileri açısından da kişisel bir dehaya gerek duyulmaz, gözetilmesi gereken liyakattir (Hegel 1991: 292). Bunun nasıl mümkün olabileceği tarihsel bir okuma ile ortaya konulabilir.

Hegel liberal öğretiyeye ve demokrasiye karşıt olmakla birlikte, liberal ve demokrat düşünürlerle aynı sorunu paylaşır: “Bireysel özgürlük ile rasyonel devlet nasıl uzlaştırılabilir?” (Yack 1980: 710). Hegel “*Hukuk Felsefesinin Prensipleri*”nin “Soyut Hak” ve “Objektif Ahlaklılık (Ethical Life, Sittlichkeit)” bölümlerinde insan özgürlüğünün en açık göstergeleri olan sözleşme ve ahlaki zorunlulukların, gerçekte birer soyutlamadan ibaret olduğunu gösterir. Bunlar ancak bir milletin tarihsel olarak ortaya çıkarmış olduğu kurumlar ve kamusal duyarlılık sayesinde somut ve sağlam bir zemin bulabilirler (Yack 1980: 714). Tarihin herhangi bir noktasında bir soyut akıl, bize tüm tarihi içeren bir doğal haklar dizgesi sunamaz. Akıl kendisini tarih içerisinde edimselleştirir, bu yüzden ancak tarihsel bir çalışma bize insan hayatındaki olumsal yanların içerisinde hangilerinin gerekli olduğunu verebilir (Yack 1980: 711). Bu açıdan modern Avrupa'nın siyasal kurumlarını, ahlakını ve geleneklerini hesaba katmadan rasyonel devleti anlamak olanaksızdır (Yack 1980: 711-712).

Bu rasyonel devletin zorunlu koşulu tanınma ve bireysel özgürlüğün yayılmasıdır ve Hegel'e göre en özgür ülke, en rasyonel olandır. Ancak özgürlük, daha önce gördüğümüz gibi, tikel ve tümel olarak ayrımlaşır ve bunlar birbirine dışsal gibi görünürler. Biri bireyin kendi yolunu belirlemesi (self-determination) olarak karakterize edilirken, diğeri ise toplumun istencinin rasyonaliteye uygun dizayn edilmesi olarak karakterize edilir. Gerçekten özgür bir devlette ise tümel özgürlük, tikel özgürlüğü korur ve destekler. Bu sırada öznel özgürlük de topluluğun kimliğiyle karşıt olmamalıdır. Hegel bunun ancak modern anayasal monarşide mevcut olabildiğini iddia eder (Yack 1980: 712). Dünya Tini modern rasyonel anlayışla bağdaşmayan devlet formlarını aşmış ve sonuçta modern devleti meydana getirmiştir (Kanat 2017: 511).

Hegel'e göre Antik devlet, tümel özgürlük açısından pozitif bir örnektir. Ancak burada tikel özgürlük hakkı inkar edilmiştir. Çünkü bireylerin sınıfları ve meslekler; hakim sınıf (Hindistan'daki kast sisteminde olduğu gibi) ya da devlet (Platon'un devletinde olduğu gibi) tarafından belirlenir. Böylece ortaya çıkan sonuç, Antik Yunan devletlerinde ve Roma Cumhuriyeti'nde olduğu gibi tikel özgürlüğün, rasyonel devletle uzlaşmaması sonucunda yıkımdır (Hegel 1991: 206). Çünkü Antik devletlerde halk yönetici seçmektedir, ancak bu seçim şansa kalmış bir seçimdir. Bürokrasi için uygulanan yöntem kura, seçim ya da asil sınıfa dahil olmak olduğundan, seçilenin uygun becerilere sahip olup olmadığının bir garantisi yoktur. Üstelik bu yöneticilerin becerikli olduğu durumlarda da görevlerini devam ettirip ettiremeyecekleri belirsizdir (Yack 1980: 712). Bu açıdan Hegel'e göre bir milletin seçimi olarak adlandırılan demokrasi, şansa bağlı bir yönetim ortaya koyar. Yalnızca politik kararların, bireylerin beceri ve karakterlerine dayanmadığı devletler rasyonel ve özgür olabilirler (Yack 1980: 713). Bu nokta Hegel'in demokrasi karşıtlığının da temel nüvesidir.

Hegel için devlete katılım ancak dolaylılamalar sistemi içerisinde (korporasyonlar yoluyla) gerçekleşebilir. Birçok'un dolaylı ve atomize bir şekilde devlete katılımı mümkün değildir (Kanat 2017: 593). Hegel'in temsiliyet kavramına bakışı da, bir öznenin bir başkası tarafından temsil edilmesi biçiminde değildir. Temsiliyet, Hegel için, öznenin siyasal bir yüklenime sahip olabilmesidir. Tümel ilgiler, tikel ilgilerin üzerinde bir değere sahip olduklarından; temsiliyet yoluyla yurttaşlar

politik konularda bilinçlenir. Ayrıca Tinin yaşayan mevcudiyeti, temsiliyet sayesinde toplumla buluşur. Siyasal temsiliyet muhakkak, egemen erkin tümel ilgilerinin sivil topluma yansmasıyla sonuçlanmalıdır; devletin kamuoyunun kölesi haline gelmesiyle değil (Kanat 2017: 597-598).

Yurttaşlar, politik çabalarını tikel istençlerine göre değil, tümel istence göre düzenlemelidirler. “Temsilciler ... bir komünün ya da korporasyonun menfaatini değil, fakat genel menfaatin bizzat kendisini savunmalıdırlar” (Hegel 1991: 309). Hegel için tümel istenç, genel istenç demek değildir. Genel istenç, politik kararlar alabilecek siyasal bir yüklenimi olmayan atomik bireylerden oluşan kitlenin bir soyutlanmasıdır (Hegel 1991: 301). Genel istenç; bireyin toplumla ilişkisini fantastik bir formda dile getirir ve tikel ile tümel arasında hiçbir orta terime izin vermez. Genel istenç, sanki dünyanın ve doğanın olumsal ve/veya zorunlu yanları ona direnç göstermeyecekmiş gibi katıdır. Genel istenç, kendi üzerinde bir güç tanımadığı için kendini kadir-i mutlaklık olarak duyurur. Bu nedenle pozitif tümel eşitliği yaratamaz; varacağı nokta feraset ve bağınazlıktır (Kanat 2017: 600-601).

Demokrasi özgürlük-zorunluluk, tümel-tikel ve bütün-parça gibi mantıksal bakımdan karşılıklı kategoriler arasındaki diyalektik ilişkiye ters düşer. Fenomenoloji’de özbilincin kendisini erek olarak koyduğu aşamaya denk düşer: “Bir’in ve Tüm’ün özgürlüğü karşısında, yalnızca Birçok’un özgürlüğünde dindir” (Kanat 2017: 602). Üstelik bu bilinç, asla gerçek ve doyurucu bir tatmin yaşamamış olması nedeniyle mutsuz bilinçtir. Demokratik kuramın merkezindeki ahlaksal özne, esasen bir üretici ve tüketici öznedir. Demokrasilerde hakların güvencesi, sürekli tehlike altındadır (Kanat 2017: 604).

Hegel’in demokrasi eleştirisinde gördüğümüz üzere, rasyonel devlet bireysel ilgilere dayanan devlet olamaz. Politik olan, tümel ilgilerin belirleneceği rasyonel süreçleri içermelidir. Ancak Hegel için bunu sağlayacak olan bir filozof-kral da değildir. Bunu ancak bireysel ilgilerden sıyrılmış, gayrişahsi bir egemen erk yerine getirebilir. Burada akla şu soru gelir: Gayrişahsi ve tarafsız egemen erk, kalıtımsal bir monark yerine, seremonik bir devlet başkanı olamaz mıydı? Hegel’e göre son karar verme

yetkisine sahip egemen, gerek seçilmiş gerekse de atanmış olsun, muhakkak yanlı olmak durumundadır ve bu nedenle de milletin evrensel-tümel istencini temsil edemezler. Çünkü bu kişiler karar verme noktasında hem kendi bireysel görüşlerine dayanmak durumundadırlar, hem de onları seçenlerin ya da onları atayanların. Böylece demokrasiler, yönetimin bireysel çıkarlara ve şansa dayandığı, Antik cumhuriyetlerin birer örneği haline gelirler (Yack 1980: 714).

Buna karşılık olarak yalnızca 19. yüzyılda Avrupa'nın tarihselliğinden doğan anayasal monarşinin egemen erki, hem demokrasilerde var olan "son karar verme" mücadelesini sona erdirebilir hem de yönetimin bireysel ilgilerden arınmasını sağlayabilir. Çünkü onun tek yeterliliği, hanedan ailede doğmaktır. O, yetkileri açısından, bir devlet başkanı gibi, parti liderinin ya da toplumun bir kesiminin onayına ihtiyaç duymaz (Yack 1980: 714-715). Bu bağımsızlığı meydana getiren en önemli etkenlerden biri de ekberiyet usulüdür. Tahta geçiş tarzı anayasada kesin olarak belirlenmiş olan monark, bu sayede herhangi bir mücadele, onay ve desteğe ihtiyaç duymadan, doğal olarak konumunun sahibi olur (Hegel 1991: 281). Çünkü karar vericinin belirsiz olduğu bir durumda yarış, bireysel ve partizan etkilerle devam edecektir (Yack 1980: 715).

Hegel'in demokrasi eleştirisi ve rasyonel devleti tümel ilgilerin belirlendiği politik kararları, demokrasi eleştirisi ve gayrişahsilik temelinde ortaya çıkan bu şartlar sayesinde zemin bulabilir. Ancak hala monarkın bireysel ilgilerden arınmasının zorunlu koşulunu ortaya koymuş değiliz. Hegel'in monarkının gücü, nötr güçtür; ancak bu bize henüz ancak olması gerekeni verir, olanı değil. Rasyonel devlet sonuçta bir bireyin karar vericiliğine dayanmak zorundadır. İşte bu noktada Hegel'in tarihsel yaklaşımı devreye girer.

Modern anayasal monarşi, geliştiği tarihsel koşullar ve şartlardan ayrı düşünülemez. Soyut akıl, zaman üstü evrensel soyutlamalardan yola çıkarak politik olanı belirlerken, tarihsellik faktörünü kaçırmaktadır. Hegel'in diyalektik anlayışı ise Tinin kendini tarihsel olarak zamanda gerçekleştirdiğini söyleyerek, kendinden önceki geleneği aşar. Monarşi, ancak bazı spesifik tarihsel koşullarda rasyonel bir yönetim

biçimi olabilir. Anayasal monarşinin rasyonelliği, evrensel bir meşruiyet kaynağı olamaz. Çünkü Avrupa’da gelişen kurumlar ve kamusal ahlak bağlamında işlevseldir. Anayasal monarşi, kendinde bir rasyonellik barındırmaz. Ancak modern Avrupa’nın kamusal ahlakı ve kurumları, Tinin içsel gücünün tarihte edimselleşmesi olarak ortaya çıktığından, tikel ve tümel özgürlük, rasyonel anayasal monarşi ile uzlaşabilmektedir (Yack 1980: 716).

Monarkın verdiği kararın rasyonel garantisi, modern anayapının Tinidir. Devletin tüm kurumları, kamusal görevler ve politik duyarlılık; monarkın rolü de dahil olmak üzere birbiriyle iç içe geçmiş bir şekilde, birbirini belirtir ve sınırlandırır. Bu sınırlar geleneksel olarak ortaya çıkmış, tarihsel arkaplanı olan kurumlardır (Yack 1980: 717). Bu kurumlar, Tinin merdiveninde törellik (sittlichkeit) olarak ortaya konulmuş kurumlardır. Edimsel İde, yani Tin, kendisini Kavramının iki idesel alanı olan aile ve sivil toplum olarak ikiye böler ve sonrasında bunların üzerinde yükselir (Hegel 1991: 262). Tin, bunlarda objektif evrensellik olarak soyut bir şekilde mevcuttur. Aklın gücü olarak ise zorunluluk haline gelir (Hegel 1991: 263). Bireyler ailede ve sivil toplumda, ilk olarak bilinçli ve iradeli bireysellik olarak, ikinci olarak da evrensel birey olarak haklarını; ilkinde doğrudan doğruya, ikincisinde ise ancak dolaylı olarak elde edebilirler. Bu ikincisi iki yoldan olur: Bireyler kendilik bilinçlerini sosyal kurumlarda bulurlar, ya da korporasyon onlara evrensel gayeye yönelik bir faaliyet sağlar (Hegel 1991: 264). İşte “bu kurumlar, siyasi anayapıyı, yani [tikellik] [alanı] içinde gelişmiş ve gerçekleşmiş rasyonelliği oluştururlar. Bu yüzden, bunlar, yalnız devletin değil, aynı zamanda vatandaşların ona güvenlerinin ve ona karşı besledikleri duyguların da temelidirler” (Hegel 1991: 265). Bu kurumlar, bireysel özgürlük onlar sayesinde geçerlik ve rasyonellik kazandığı için, kamu özgürlüğünün temel direkleridirler. Bu açıdan özgürlük ile zorunluluk, tikel ile tümel onlarda dolaylı olarak mevcuttur (Hegel 1991: 265).

“Tinin gerçekliğine kavuşması (edimselleşmesi), ancak onun kendi içinde bölünmesi, kendisini tabii ihtiyaçlara ve dış zorunluluğun bağlarına tabi kılması ve böylece, kendisine bir sınır, bir sonluluk getirmesi ve nihayet, kendisini içten, bizzat bu sınırın gerisinde, formasyondan geçirerek, onu aşması ve sonluluk içinde kendi objektif mevcudiyetini elde etmesi ile mümkündür” (Hegel 1991: 187 Ek).

Hegel'e göre kültürün mutlak sonucu özgürleşmedir. Öznel iradeyi objektif iradeye erıştiren şey kültür mücadelesinin kendisidir. Öznel olanın kendini kültür alanında reformdan geçirerek evrensellik formuna geçmesi, onun akıl seviyesine geçtiğini gösterir (Hegel 1991: 187 Ek). Evrensel olan kendisini, ihtiyaçların ortaklığı noktasında dayatır (Hegel 1991: 189).

İdealite içindeki zorunlu gelişim öznel tözsellik olarak siyasi duygu (vatanseverlik), nesnel olarak ise devletin kurumları ve anayasasıdır (Hegel 1991: 267). Devletin soyut realitesi; tümel çıkarın, tikel çıkar gözetilerek ortaya konmasından gelir. Devletin tözsel varlığı, kültür formunu alan bir süreçte kendisini edimselleştiren Tindir (Hegel 1991: 270). İşte kültür formunu alan bu modern Tin Avrupa'da sosyal gerçekliğe dahil olabilmıştır. O, sosyo-ekonomide sürekli artan ve farklılaşmış üretici fonksiyonlar, özgür kariyer seçimi ve özel girişim özgürlüğü olarak; politika teorisinde toplum sözleşmesi olarak; hukukta bireysel mülkiyet hakları olarak; ahlak felsefesinde otonomi olarak ve devlette de iç içe geçmiş organik anayapı olarak kendini gösterir (Yack 1980: 712). Bunlar tarihsel bir serüvene ihtiyaç duyduğundan, devrimsel geçişlerle kopyalanamazlar.

IV. BÖLÜM

4. SONUÇ

Rasyonalizmin büyük iddiası, akıl yoluyla her şeyin bilinebileceğidir. Rasyonalizm açısından akla nazaran insani ihtiyaçlar, duygular, gelenekler ve din ikincil önemdedir. Bu ikincil alan fenomenler olarak göreceli ve olumsal olanı verirken, akıl bilginin sistematikliği sayesinde evreni bir bütün olarak tasarlayabilir. Bu açıdan rasyonalizm için güvenilir bilgi, bilimsel bilgidir ve matematik ve doğa bilimleri gibi alanlarda kendisini en tutarlı biçimde var eder.

Rasyonalizmin toplum ve devletle ilgili tezleri de bilimsel yaklaşımlarına paralel olarak ilerler. Rasyonalizm için toplumun inşa edileceği etik yaşam, insani ihtiyaçlar, duygular ve bunun gibi göreceli yani fenomenal şeylerden değil, akıl üzerinden inşa edilmelidir. Ahlaki iyi, kendinde iyi olarak tüm fenomenal şartların üzerindedir ve akılla ortaya konulmalıdır. Bu etik düzlem, a priori ve evrensel olarak akılda mevcuttur ve ortaya çıkarılmalıdır.

Gerek Platon'un gerekse Hegel'in demokrasiye karşı tutumu bununla ilişkilidir. Platon'a göre demokrasi adaletsiz bir yönetimdir ve halkın bireysel-bencil çıkarlarına hizmet eder. Devlette sınıflar arasında ölçülülük ve adaleti tesis etmek için gerekli olan bilgi türüne karşıttır. Hegel de demokrasiyi şansa bağlı yönetim olarak ele alır. Bireysel çıkarların siyasal alanı belirlediği bir düzen toplumsal çatışmaların sürekli ortaya çıkacağı bir düzen olacaktır. Platon ve Hegel'in ortak paydada bulunduğu temel politik düzlem, yönetimin hakikate yükseltilmemiş bireysellerden arındırıldığı ve yalnızca evrensel bir gerçeklik barındıranların seçildiği sistemdir.

Rasyonalist devlet anlayışı içerisinde evrensel akla uygun bir uzlaşımı çağrıştıran etik yaşamın siyasetteki önemi birincildir. Bunun nedeni, tıpkı rasyonalizmin epistemolojik yaklaşımında olduğu gibi, rasyonalist devlet anlayışında da çelişki, antagonizma ve olumsuzluk kategorilerinin, toplumdaki düzeni bozacağı düşüncesidir. Rasyonel devlet anlayışı, toplumu çelişki, çatışma ve antagonizmalardan ayırmak amacıyla akli ön plana alır. Gerek Platon'un gerekse Hegel'in demokrasiye karşı tutumu bununla ilişkilidir. Platon'a göre demokrasi adaletsiz bir yönetimdir ve halkın bireysel-bencil çıkarlarına hizmet eder. Devlette sınıflar arasında ölçülülük ve adaleti tesis etmek için gerekli olan bilgi türüne karşıttır. Bu açıdan toplumun istikrar ve düzeni akli bir etik yaşamı zorunlu kılar. Toplum ebedi uzlaşımına kavuşturacak etik unsurlar, bu nedenle, akıl tarafından keşfedilmeli ve toplum buna göre düzenlenmelidir.

Platon ve Hegel için uzlaşımı ebedi kılabilecek etik unsurların ortaya çıkarılması ve keşfedilmesi ile toplumun buna göre düzenlenmesi; biri epistemolojik diğeri ise politik olmak üzere iki süreci gerektirir. Çünkü epistemolojik olarak ortaya konulan şema, uygulama alanına ihtiyaç duyar ve egemenliğin meşruiyeti de tam da bu noktada devreye girer. Meşru bir egemenle despot arasındaki fark, birinin akla diğerininki ise kendi bireyselliğine göre eylemesiyle ortaya çıkar.

Platon ve Hegel'in etik yaşamın unsurlarını ortaya koymak noktasındaki *epistemolojik süreçleri* birbirinden oldukça farklıdır. Bunun temel nedeni de uzlaşım referans olabilecek tarihsel bir örneğin nerede bulunduğu ile ilgili farklılaşmadır. Platon için referans toplumsallık örneği Kronos Çağı'nda yani geçmiştedir, Hegel içinse yaşadığı günde. Bu nokta Platon ve Hegel'in diyalektik anlayışlarını farklılaştıran temel noktadır.

Platon'un tarihsel bir referans olarak kullandığı Altın Çağ olarak Kronos Çağı ile bugün arasında; ideal ve mükemmel bir uzlaşımın bozulmaya doğru bir seyir mevcuttur. Dönemin mitlerinden beslenen bu tarihsel anlayış, uzlaşımı oldukça eski ve bilinmez bir tarihe hapsederken, bugünü bozulma olarak tahayyül eder. Buna göre evren eskiden bir tamlik olarak hareketsiz ve muhteşemdi, ancak Zeus Çağı ile birlikte hareket ve bozulma meydana çıkmıştır. Böyle bir tarihsel anlayış, Platon için bazı zorluklar

doğurmaktadır. Tarih geriye çevrilebilen bir şey olmadığına göre, düşünsel bir sıçramaya ihtiyaç vardır.

Platon diyalektiği bu nedenle matematiği kendisine ilke edinir. Matematik, göreceli ve değişken olan duyuların karşısında, aklın ispat etme gücünü gösterir. Bu nedenle Platon yaşadığı dönemin olumsuzluğundan koparak, Kronos Çağı'ndaki adaletliliği kavramak noktasında akla başvuracaktır. Platon'un diyalektik yöntemi; adaletlilik, ölçülülük ve uyum gibi toplumsal kavramların sınırlarının çizilmesi ve betimlenmesi noktasında akli kurucu güç olarak alır ve bozulmanın yaşandığı bugünden tamlığın dünyası olarak Kronos Çağı'na düşünsel bir ziyareti mümkün kılar.

Hegel ise tarihi, Platon'un aksine, tam olmama halinden tam olma haline doğru bir ilerleme olarak görür. Hegel, düşüncenin gelişiminden ve kendisine doğru seyretmesinden, her dönemin düşüncesinin kendinden önceki bir düşünceye muhtaç olduğu sonucunu çıkarmıştır. Hegel'e göre hakikat, Platon'da olduğu gibi, tarihin her herhangi bir noktasında akledilemez: Kendisinden daha ilkel ve önsel düşüncelere gereksinir. Bu açıdan Hegel için akıl, salt hesap yapan bir makine değildir. Belli bir gelişimin önsel düşüncelerini kendisine nesne yaparak onlar üzerine düşünür.

Böylece Hegel'in diyalektiği, bilinci ve bilincin ortaya çıkardığı tarihsel gelişimi bir ilerleyiş çizgisi olarak sunar. Bu çizgi salt ilerleme olmak durumunda olmasa da, tüm düşünsel çelişkilerin aşılacağı bir son noktayı varsayar. Bu açıdan tarih, bilincin önsel aşamalarından us aşamasına değin bir süreç olarak karşımıza çıkar. Hegel tarihsel diyalektiğinin son aşamasını Avrupa tarihi üzerinden eşit ve özgür insanın Napoleon İmparatorluğu'nda ortaya çıkışıyla çakıştırır. Toplumun ve devletin Avrupa'nın tarihinde açılan çelişkiler ışığında inşa edilen etik yaşama göre düzenlenmesi gerektiğini söyler.

Uzlaşım referans olan toplumsal yapının Platon'da geçmişte Hegel'de ise bugünde ortaya çıkması, epistemolojik anlayışları dolayısıyla egemenin yapısı konusunda da belirleyicidir. Platon'da egemenin en temel özelliği, tüm bilimlerin üzerindeki devlet yönetme sanatı ve felsefe konusunda mükemmel bir yetkinliğinin

olmasıdır ve hatta Platon eserlerinin birçok yerinde kral ile tanrıyı özdeşleştirir. Platon, hayvan sürülerine daha üstün bir ırkın, yani insanların çobanlık ettiğini söyleyerek, insanların da onlardan üstün biri tarafından yönetilmesi gerektiğini söyler. Kronos efsanesi de bunun örneğidir: Tanrı Kronos insanları yönetmesi için tüm kentlere insanlardan üstün yarı-tanrıları yönetici atamıştır.

Platon'un egemen tahayyülünün yetkinliğinin bu derece önemli olmasının nedeni, yaşadığı dönemin siyasi tarihinin yarattığı kaosu aşmanın tek yolunun, akla uygun bir yönetim ortaya koyacak filozof-kral'da bulunabileceği fikridir. Platon, adeta yaşadığı dönemi rasyonel bir devrimle aşmaya çalışmaktadır. Mevcut sistemin yozlaşmışlığıyla Platon'un egemeni için istediği yetkinlik doğru orantılıdır.

Ancak Platon olgunluk döneminde böyle bir egemenin varoluşuyla ilgili tereddüde düşmüştür. Bunun temel göstergesi egemenin yetkinliği ile ilgili yazdıklarının yerini büyük oranda yönetimin keyfi yönetime dönüşmemesi konusundaki önlemlerin almasıdır. En yetkin haliyle filozof-kral'ın yasaya uygun yönetimi önemsiz olabilirdi, ancak Platon *Devlet Adamı* ve *Yasalar*'da, filozof-kral'ın belli bir eğitimin ve yetkinliğin ürünü olması gerektiğini söylemekle birlikte, önemli olarak yasaya uygun yönetimi vurgular.

Platon'un ideal devlet düzlemi var olanın ciddi dönüşümünü gerektirirken, Hegel'in ideal devlet düzlemi var olan birçok koşulu korumaya odaklanmıştır. Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'nde etik yaşamın ortaya çıkışını Avrupa'nın düşünsel ve politik tarihiyle bağdaştırır. Tüm felsefeler ve sosyolojik geçmiş, Hegel'in felsefesinde uzlaşımı meydana getirecek diyalektik sürecin parçalarıdır. Yani Hegel için verili koşullar, uzlaşımın da mekânıdır.

Bu farklılık Platon'un filozof-kral'ı ile Hegel'in monarkının birbirine olan zıtlığını açıklar. Platon'un filozof-kral'ı sistemi açısından oldukça yaratıcı ve edimsel bir unsurken, Hegel'in monarkı en ideal koşulda bir arabulucuyu andırır. Hegel yönetimin bireysel yetenek ve bilgiye dayanmaması gerektiği noktasında ısrar eder. Monarkın bulunduğu mevkiyi hiçbir öznel koşul nedeniyle doldurmaması gerektiğini

belirtir. Monarşinin irsi olması ve ekberiyet usulünce belirlenmesi tam da monarkın gayrişahsîliğini ortaya koymak açısından önemlidir. Hegel'in monarkının yaptığı işi herhangi birisi de yapabilir.

Hegel'e göre ancak politik kararları bireysel beceri ve karakterlere dayanmayan ve egemeninin konumunun doğal yollarla belirlendiği devletler rasyonel devlet olabilirler. Bunun nedeni, konumu için seçim ya da bir yeterliliğe gerek duyulan egemenin, bunu gerçekleştirmek için toplumsal kesimlerden destek beklemek durumunda olması nedeniyle, yönetimin bireysel ilgilere açık ve taraflı hale gelebileceğidir.

Hegel, gerekli yetkinliği monarkta aramak yerine tarihe dönecektir. Hegel'in sisteminde anayasal yargı yoktur. Çünkü Hegel için esas yargı mercii tarihin ve kendisini tarihte açımlayan Tinin kendisidir. Hegel'e göre anayasal monarşinin kendisinde rasyonellik bulunmamaktadır, rasyonellik modern Avrupa'nın kurumları ve kamusal ahlakında içermektedir. Hegel sırtını bu Tin haline gelmiş geleneğe yasladığından monarkını da yalnızca sistemin devamını sağlayacak bir devindirici ve arabulucu olacak biçimde kurgular.

Uzlaşımın ortaya konulması noktasındaki epistemolojik süreçler, rasyonalizmin doğası gereği toplumun tümel koşullar etrafında dizayn edilmesi anlamında tümel özgürlük şartlarının baskın olduğu bir düzleme çıkar. Bu düzlem, uzlaşımı sürdürmede *politik süreçlerin* gerekliliğini ortaya koyar. Hem Platon hem de Hegel, etik uzlaşımı epistemolojik olarak işaret etmekle birlikte, bunların bozulmaya teşne olduklarını ve bu nedenle toplumun devlet tarafından düzenlenmesinin önemli olduğunu vurgularlar. Devlet Bir'in ihtiyaçları temelinde anlam kazanmamalıdır, Çok'un mutluluğu temele alınmalıdır. Bu noktada tümel özgürlük şartları ile tikel özgürlük şartları karşı karşıya gelirler. Tümel ve tikel özgürlük arasındaki çatışma, Platon'un yaşadığı dönem açısından bile problem arz etmektedir. Hegel, modern dönemin düşünsel gelişimi altında bu problemle daha derinden yüzleşmek durumunda kalır. Çünkü modern özne, tikel özgürlüğün toplum, etik ve devletin önsel şartı olduğu biz düzlemde ortaya çıkmıştır.

Her iki filozof da toplumsal uzlaşım ve düzeni bozacak bazı sosyal olgulara dikkat çekerler ve bunların sivil toplum düzeyinde değil, devlet düzeyinde çözüme kavuşturulması gerektiğini vurgularlar. Platon için düzeni bozabilecek temel sosyal olgu ihtiyaçlar sisteminin kendisinden doğar. Platon'un referans olarak aldığı Kronos Çağı'nda düzenin devamlılığını sağlayan etkenlerden biri yarı-tanrı'ların kentleri adalet ve ölçülülüğe göre yönetmesiyken bir diğeri de insanların ihtiyaçlarının bolca karşılanması ve insanların ihtiyaçlarını karşılamak noktasında çaba sarf etmek zorunda olmamasıdır. Platon, yarı-tanrı'ların yerini filozof-kral ile doldurmaya çalışır, ancak Kronos Çağı'nın yarı-tanrıların ihtiyaçlar konusundaki bu bolluğu, edimsel dünya açısından imkânsızlığı içerisinde barındırır. Kronos Çağı'nda insanları yöneten yarı-tanrılar insanların ihtiyaçlarını bolca karşılayabilmekteyseler de yeryüzünün insan egemeni bunu başaramaz. Kronos Çağı bittiğinde ve Zeus Çağı'na geçildiğinde bozulmanın başlaması da bununla ilgilidir.

Platon toplumun düzenli bir şekilde devamının sağlanması noktasında ihtiyaçlar sistemini devletin merkezine koyar. Ona göre devlet, insanların ihtiyaçlarını karşılamak noktasında birbirlerine ihtiyaç duymalarıyla birlikte meydana çıkmıştır. Bu açıdan düzen, ihtiyaçların toplumsal sınıflar tarafından işbölümü ilkesiyle gerçekleştirilmesini gerektirir. Bu noktada Platon her sınıfın hakkı olmasını ve sınıfının ona verdiği görevini yerine getirmesini, devletin de temel görevinin bunu düzenlemek olduğunu söyler.

Platon ruh anlayışı uyarınca toplumu sınıflara böler. Bu sınıflar temelde yönetici, savaşçı ve halk olmak üzere üçe ayrılır. Bu ayrım kişilerin ruhuyla ilişkili olduklarından doğuştan ve ontolojiktir. Yani kişi doğumla birlikte bir sınıfa ait olur. Bununla birlikte Platon için meslekler de bireysel yatkınlıklarla ilişkilidir. Yani her kişi en iyi yapabileceği bir mesleğe doğuştan yatkındır ve toplumun genelinin mutluluğu açısından yalnızca ve tüm hayatı boyunca bu işle ilgilenmelidir.

Platon, temelde yönetici ve savaşçı sınıfla halk arasındaki ayrımı, toplumun devamı açısından korumaya çalışır. Çünkü toplumun istikrarı açısından ihtiyaçların giderilmesi önemlidir. Bu ayrımı ne kadar önemseydiğini, bunun yönetici için tanrısal bir

görev olduğunu söylemesinden anlayabiliriz. Bu nedenle Platon için ideal devletin temel kavramı olan ölçülülük, her sınıfın kendi konumuna uygun olarak yaşaması anlamında nispi eşitlik kavramına vurgu yapar.

Platon toplumdaki sınıfların devamlılığı noktasında halk kesiminden gelecek bir ayaklanmayı tehdit olarak görmektedir. Zaten Atina'da uygulanan demokrasi, geniş halk kesiminin bir antagonizma yaratmayacak biçimde uzlaşma yoluna çekilmesi çabasıyla ilişkilidir. Genel olarak Yunan site devletleri bu sorunla uğraşmışlardır. Platon'un da bunu bir sorun olarak gördüğünü, halkı bu ayrımın doğal ve tanrısal olduğu konusunda ikna etmeye çalışmasından anlayabiliriz.

Platon toplumsal sınıfların varlığını korumasının önemini sürekli vurgulasa da bunu, zora dayalı olarak gerçekleştirmenin de problemliliğini görmüştür. Sınıflar arası ayrımın yasalar ve eğitim yoluyla gerçekleştirilmesi, bunu devlet eliyle zora dayalı olarak uygulamak anlamına gelir. Bu açıdan ikna, bu ayrımın yaratacağı kalabalığın ayaklanma tehdidini önleyebilir. Burada Platon mitleri kullanacaktır.

Platon mitlerin ve mitleri besleyen edebiyatın toplum üzerindeki geniş hakimiyetinden yakınmaktadır; ancak bu mitlerin bir enstrüman olarak işlevsel olmadığı anlamına gelmez. Platon yalnızca devletin gerekirse yalan söyleyebileceğini belirtir ve toplumsal olarak farklı sınıflara ait olsalar da tüm toplumun özde kardeş olduğunu anlatan Fenike masalını kullanmak ister.

Platon'un etik uzlaşımın devamlılığını sağlamak amacıyla ortaya koyduğu çözüm önerileri, tümel özgürlüğün ağırlığında gerçekleşir. Ancak Platon olgunluk döneminde sınıfsal antagonizmalardan doğabilecek tehlikeler noktasında daha dikkatlidir ve bu nedenle bazı ödünler vermek gerektiğini düşünür. *Yasalar*'da sınıfsal gerilimleri aşmak noktasında gerekli ölçüde özgürlüğe alan açılması gerektiğini belirtir. Burada tek başına halkın ya da tek başına bilgili insanların yönetiminin çözüm olamayacağını; devletin monarşi ile demokrasinin harmanlanması yoluyla; özgürlük ve uyumun uzlaştırılabileceğini söyler. Platon *Yasalar*'da, ekonomik eşitsizliklerine rağmen mevkiler ve görevlerin topluma eşit dağıtılması gerektiğini söyler. Platon'un

yazılarının tarihsel gelişimine bakıldığında, tümel özgürlük koşullarının ağırlığının zamanla azaldığı ve tikel özgürlüğe de alan açıldığı görülebilir. Ancak tüm bunlara karşın unutulmamalıdır ki eşit ve özgür birey modern düşüncenin bir ürünüdür. Platon için insanlar akıl noktasında evrensel olarak eşit değildirler. Platon'un tikel özgürlük alanında verdiği ödün, insanın doğal olarak buna mashar olmasıyla ilişkili değildir. Platon toplumsal bir sorunu politik bir yöntemle aşmaya çabalamaktadır.

Descartes ve Kant'ın rasyonalist gelenek içerisindeki önemi bu noktada ortaya çıkar. Descartes Kopernik, Galileo ve Newton'ın bilimsel katkıları ışığında, madde dünyası ile öznenin düşünce gücünü birbirinden ayırarak, özneyi nesnel tümellerden arındırır. Platon'un toplum felsefesi, madde dünyasından daha yukarıda yer alan hakikatler ve tümeller üzerinden değerlendiriliyordu. Platon için somut maddenin yanında soyut kavramlar da ideal dünyada bir varoluşa sahiplerdir. Ancak Descartes, bizim maddeyi ancak yer kaplama ve zaman özellikleri üzerinden bilebileceğimizi söyleyerek, akıl ile metafiziksel alan arasındaki düşünsel ilişkiyi sorgulamıştır.

Descartes'ın madde dünyası ile bilinç arasına çektiği ayırım modern dönemin ruhunu en baştan belirlemiştir. Bu sayede madde dünyası, kendine özgü evrensel yasalarca devinen mekanik ve cansız bir yapı olarak ele alınabilmiştir. Böylece bu doğa alanının düşünsel anlamda toplum ve felsefeyle ilişkisinin olmadığı ortaya koyulabildiği için, toplum ve devlet hakkında düşünmenin konusu da özne üzerinde yoğunlaşır. Descartes ile birlikte etik, toplum ve devlet gibi sosyal konular, tümellerden yola çıkılarak değil, öznenin yola çıkılarak inşa edilmiştir. Platon tüme kavramlar üzerinden tikeli belirlerken, Descartes aklın sınırlarını göstererek, özneyi felsefesinin merkezine almıştır.

Bu altyapı üzerine felsefesini inşa eden Descartes, ilk kesin hakikatini de öznedeki arayacaktır. Her akıl sahibi varlık için geçerli olabilecek ilk kesinliği arayan Descartes, öznenin her şeyden şüphe duysa dahi düşünüyor olduğundan şüphe duyamayacağını söyleyerek, en temel hakikati düşünme eyleminde bulur. Bu sayede Descartes, Platon'a karşıt bir noktada durur. Platon için önemli olan kişinin düşünüyor olması değil, kişinin ruhunun hangi yanının ağır bastığıdır. Descartes ise düşünmeyi öznenin evrensel bir

yönü olarak almıştır. Descartes'a göre tüm insanlar bilimsel ilkelere göre düşünerek hakikate erişebilirler. Descartes burada özgürlüğü şart koşturmaktadır. Çünkü gerçeklik, geleneklerden şüphe duymayı gerektirebilir. Ancak özgür ve bilimsel yönetime göre düşünebilen bir insan gerçeklik hakkında bilgi sahibi olabilir.

Descartes'ın bilinç felsefesi modern dönem için büyük bir devrimin ifadesidir ancak toplumsal konulara değinmemesi nedeniyle, sonraki rasyonalistler tarafından eleştirilmiştir. Descartes'ın öznesi, tamamen ayrı bir evrensellik olarak ve yalnızca teorik düşünce bağlamında ele alınır. Bu açıdan Descartes'ın bilinç felsefesi, pratik alana, etik ve toplumsal sorunlara değinmez; yalnızca özneyi evrenselleştirir ve bağımsızlaştırır. Descartes'ın düşünen ben'i ile diğer düşünen ben'ler arasında tarihsel ve politik bir imlem taşıyabilecek bir bağlantı yoktur.

Kant, Descartes'ın modern devrimini, aklın yalnızca teorik değil pratik boyutunu da hesaba katarak geliştirir. Kant metafiziğin insan özgürlüğü konusundaki tehlikelerini görmüştür ve bu nedenle teorik ispatla iradenin belirlenimini mümkün kılan pratik yanın birbirinden ayrı değerlendirilmesi gerektiğini söyler. Kant'a göre insanın pratik yanları olarak irade, algı ve deneyimi saf dışı bırakarak; salt teorik akıl üzerinden toplumu anlamlandırmaya çalışmak, insanı teorinin zincirlerine bağlamaktır.

Kant'ın teorik aklı, nesneye kurucu birliğini veren epistemolojik akıl olarak ele alır. Kant burada aklın sınırlarını ortaya koyar. Kant'a göre bizim bilgisine sahip olabileceğimiz dünya numenal dünya değil fenomenal dünyadır. Teorik aklın formları, nesneyi algılayabilmemizi sağlayan ve onu akla bir bütünlük olarak sunan kurucu araçlardır. Bununla birlikte bu kurma eylemi epistemolojiktir; tıpkı Descartes'ta olduğu gibi Kant'ta da bilincin bu kurma eylemi kişisel değil evrenseldir. Bu açıdan Kant'ın teorik aklı da bilincin yalnızca epistemolojik yönüne vurgu yapar, öznelarası bir ilişki sunmaz.

Kant iradenin özgürlüğü açısından teorik akla başvurmanın tehlikesini görmüş olduğu için pratik akılda, iradenin belirlenimini mümkün kılan temelleri ele alır. Teorik akıl nesneyi belirleyemezken –yalnızca ona birliğini verir- pratik akıl iradeyi

belirleyebilmektedir. Bu nedenle Kant için asıl önemli olan pratik akıldır. Kant'a göre teorik akıl tamamen belirlenmişken pratik akıl bize insanın doğal olarak özgür olduğunu gösterir. Çünkü pratik akıl bize evrensel bir ahlak yasası verir: "Öyle davran ki, senin istencinin maksimi her zaman genel bir yasa koymanın ilkesi olarak geçerlik kazanabilsin". Bu karşın kişi teorik aklın aksine, bu yasaya uymak konusunda belirlenmemiştir. Yani insan evrensel ahlaki buyruğu bilmesine rağmen buna uymayabilir.

İşte Kant bu noktadan hareketler insanın ahlaklılığı ile özgürlük arasında bir ilişki kurar. Ona göre yalnızca özgür insanlar ahlaklı olabilirler. Çünkü ahlaklı olmanın koşulu, bunun kişinin özgür iradesiyle istemesiyle ortaya çıkmasıdır. Kant'a göre arzularımız ve duygularımız değişkenken, ahlaki buyruk evrenseldir. Bu açıdan ahlaklılık da iradenin maksiminin evrensel olana yükseltilmesidir. Bu açıdan iradi özgürlük önsel olarak mevcut olmalıdır.

Kant teorik ve pratik akılı birbirinden ayırarak söz konusu birey ve devlet olduğunda hesap edilmesi gerekenin pratik akıl ve özgürlük yasası olduğunu belirtir. Kant için devlet, basitçe kişinin özgürlük ideasının koruyucusudur. Kant'ta özgürlük doğanın determinizmi karşısında insanın belirlenmemiş olması nedeniyle otonom olması ve toplumda kendini ortaya koymak anlamında engellenmemesi gerekliliği anlamını taşır.

Descartes özneyi evrensel bir kategoriye çıkarırken, Kant ise pratik akılı ön plana koyarak toplumun ve devletin temel kavramını insanın pratik yanından doğan özgürlük ideası olduğunu söyler. Descartes ve Kant, Hegel'in toplum ve devlet anlayışının temelindeki bilinç felsefesinin ortaya çıkması konusunda büyük katkılar yapmışlardır. Hegel'in rasyonalist gelenek içerisinde anlamlandırdığı öznesi, eşitlik ve özgürlük bağlamında anlam kazanan modern öznedir.

Tüm bu modern gelişmeler, rasyonalist düşünceyi oldukça etkilemiştir. Bu bağlamda Hegel'in felsefesinin kurucu unsuru, salt anlayan teorik akıl değil, pratik yanlarıyla birlikte gelişen bilinçtir. Hegel'in kendini doğada gerçekleştirilmesine

“deneyimin bilimi” der. Bilinci isteyen ve arzulayan yanıyla birlikte ele alarak, tarihsel-toplumsal gelişimin en sonda akli bir uzlaşma varacak bütünselliğini yakalamaya çalışır. Şayet Hegel için Mutlak, tarihin herhangi bir döneminde ortaya konulamaz, bilincin deneyimsel boyutuyla birlikte tarihte açıklanmaya ve gelişmeye ihtiyaç duyar.

Bu tarih, öznenin kendini bir tümel olarak kavramasının tarihidir. Önceden kendini aşkınlık kategorilerine yani tümellere bağlı olarak anlamlandırılan özne, nihayetinde hakikatin özne için fenomenolojik olarak ortaya konulabilecek bir şey olduğunu söyler. *Tinin Fenomenolojisi* bilincin bu tarihsel serüvenini ayrıntılandırarak anlatır. Platon mutlak ve tümel olandan tikel olana doğru bir ilerleyiş sunarken, Hegel Mutlak ile tikel arasındaki ilişkiyi diyalektik bir tarzda bütünleştirir. Hegel için etik yaşam, bu tarihsel düzlemde öznenin üretimi fenomenolojik dünyanın en us olarak son noktaya erişmesiyle ortaya çıkmıştır ve burada özne kendini eşit ve özgür olarak tanır.

Ancak Hegel’in Kant eleştirisinde gördüğümüz özgürlüğün içeriği sorunu Hegel’in sistemini tümel-tikel özgürlük noktasında bir sapmaya uğratmaktadır. Hegel’e göre Kantçı özgürlük anlayışı içeriksizdir, bu açıdan öznel kapris olarak değerlendirilir. Hegel, Kant’ın özgürlük anlayışında özgürlüğün belirsiz bir biçimde tanımlanması nedeniyle aslında tanımlanmamış olduğunu vurgular. Böylece Hegel soyut bir biçimde ortaya konmuş olan özgürlük ile bunun karşısındaki çokluk arasındaki dolaylı ilişkiyi çözmeye çalışır.

Hegel *Tinin Fenomenolojisi*’ni arzulayan bilincin tarihte nasıl açıklandığını ortaya koyarak anlatır ve nihayetinde uzlaşma temel olacak bir etik yaşama vardır. Hegel insanın doğal olarak özgür olmadığını söyleyerek, özgürlüğün fenomenolojik olarak inşa edilmiş yapısını ve sınırlarını bu etik yaşamda arar. Hegel’in sistemi, bilincin önsel aşamalarının aşılması ve daha üstün bir gerçeklik seviyesine yükseltilmesi anlamındaki *Aufhebung* edimine yükseltilmesine dayanır. Bu açıdan bir önceki aşama daha üstün bir ilkeyle aşılrken, nihayetinde rasyonel ve mutlak zemine ulaşılır.

Toplumsal-tarihsel gelişme bu *Aufhebung* edimine bağımlıdır. Özne ilkin ailede bulunduğu hakikatini sivil toplum aşamasına yükseltir. Sivil toplum da kendi hakikatini

devlette bulur. Hegel'e göre bir önceki aşamadaki çelişkiler bir üst aşamada giderilmektedir. Bir üst aşama, ona önsel olan aşamaya hakikatini de vermektedir. İşte Hegel için özgürlüğün ve ahlakın Kant'taki anlamı sivil toplumda mevcuttur, ancak etik tümsellik diyebileceğimiz bu aşama devletle birlikte aşılmalıdır. Bu açıdan Hegel için sivil toplum devletsiz düşünülemez ve hakikati ondan alır.

Hegel Antik cumhuriyetlerin tümel özgürlük noktasında örnek alınması gerektiğini söylemektedir. Ancak onlarda tikel özgürlük yoktur. Tikel özgürlük, Avrupa'da ortaya çıkmıştır ve sosyoekonomik tabakada farklılaşmış üretici özellikler, özgür kariyer seçimi ve özel teşebbüs özgürlüğü; hukukta bireysel haklar; ahlak felsefesinde otonom özne ve devlette organik bir ayrılığı imleyen güçler olarak kurumlaşmıştır. Hegel modern öznenin ekonomik ve toplumsal açıdan özgür girişimsel yanının korunması gerektiğini söyler. Ancak bu özgürlük aynı zamanda sivil toplum aşamasında bazı çelişkilerin de ortaya çıkmasına neden olur. Tıpkı Platon'da ihtiyaçlar sisteminden doğan ve kontrol edilmesi gereken çelişkiler olduğu gibi, Hegel'de de sivil toplum aşaması devlet tarafından aşılmalıdır. Bu aşma, sivil toplumun varlığını sonlandırmaz, ancak onun varlığının hakikatini rasyonel bir gerçeklik mertebesine yükseltir.

Hegel sivil toplumun bireysel ihtiyaçlara yönelmesi doğal zorunlulukları vurgulaması nedeniyle rasyonel bir görüntü sergilediğini söyler. Ancak sivil toplumda bireysel ihtiyaçların karşılıklılık ilkesi uyarınca gerçekleştirilmesi bir bağımlılık ilişkisi yaratır. Sivil toplum bencil istekler ve arzuların tahakkümü altında olduğundan, karşılıklı bağımlılık tikel özgürlüğe dayanmaz. Sivil toplumun gerçekliği bireylere ihtiyaçların zorunluluğu yoluyla dayatılmış bir gerçekliktir. Özellikle makineleşme ile birlikte bu bağımlılık ilişkisi iyice artmaktadır.

Hegel'in sivil toplumda vurguladığı temel konu, toplumda bazı bireylerin varsıllık-yoksulluk açısından bağımlı hale gelmeleridir. Kabiliyet, servet, entelektüel ve ahlaki kültür, sivil toplumda, eşitsizce dağılır. Hegel toplumu, tarımsal sınıf, iş sahibi-endrüstriyel sınıf ve evrensel sınıf olarak ayırmıştır. Hegel bu sınıfları Platon'daki

gibi doğuştan özellikler üzerinden tanımlamaz. Modernizme uygun olarak bunlar ekonomik açıdan farklılaşmış mesleki tercihlerdir.

Hegel iş sahibi-endüstriyel sınıfın (burjuvazi) eleştirisini yapar. Hegel için burjuvazi etik yaşam açısından bir yıkım üretir. İlk bakışta nüfus ve sanayi geliyor gibi görünse de servetlerin eşitsiz dağılımı nedeniyle büyük bir zengin sınıf meydana getirir. Buna paralel olarak ortaya çıkan yoksullar yığını, sivil toplumun sunduğu özgürlük imkanlarından yararlanmakta eşit şartlara sahip değildir. Yoksulluk Hegel için, tikel istençlerin eşitsizce sınırlanması anlamına gelmektedir. Sonuçta yoksullar, sivil toplum için birer özne olmaktan ziyade araç haline gelirler. Üstelik bu sırada burjuvazi, kendi ekonomik gücünü politik bir yarar sağlayacak biçimde kullanma gücüne erişmiş olur. Hegel sivil toplumdaki bu sorunların ancak devlet aşamasında çözülebileceğini belirtir.

Hegel devlet aşamasında sivil toplumun çelişkilerinin ortadan kaldırılmasını sağlayacak dolayım ile kurumları öngörür. Bunlar korporasyonlar ve stand'lardır. Korporasyonlar, burjuvazi sınıfının bireysel istençlerinin evrensel olana dolayımlandığı kurumlardır. Korporasyonların amacı, üyelerinin istençlerinin toplumun genel istencine ve yararına göre yönlendirilmesidir. Bir nevi eğitim organına benzeyen korporasyon sayesinde üyeler kendi istençlerini toplumun istençleri bağlamında değerlendirirler. Hegel bencil istekleri korporasyonlar yoluyla toplumsal alana çekebileceğini düşünmektedir.

Esasen korporasyonlar, sivil toplum ile devlet arasında yer alan aracı kurumlardır. Hegel için sivil toplumun eşitsizlikleri besleyen yanı sıra ancak devlet aşamasında çözülebilir. Bu da standlar eliyle olur. Hegel'e göre yoksulluk eşitsizlikler tamamen yok edilemese de devlet eliyle en azından kontrol altında tutulabilir. Ekonomik olarak ayrılaşmış sınıfların temsil edildiği meclisler olarak standlar, sivil toplumda özel kişiler olarak bir yığını ifade eden sınıfların yasama organında temsil edilmeleri yoluyla rasyonel bir boyuta yükselmeleri işlevini görür. Hegel için sınıfların temsili, genel menfaatin sınıfların kanıları haline gelmesinde etkili olabileceği

noktasında önem kazanır. Böylece sınıflar kendilerini rasyonel olarak örgütlenmiş bir bütünün parçası olarak görebilirler.

Hegel her ne kadar *Tinin Fenomenolojisi*'ni modernizmin ruhuna uygun olarak öznenin kendisinden yola çıkarak kurgulamışsa da, uzlaşımı meydana getirdiği noktayı Mutlak olarak ele alarak bundan sonrasını Mutlak'a göre düzenler. Böylece tikel özgürlüğün ağırlığı yerini, tümel özgürlüğe bırakır. Hegel sivil toplumun çelişkilerinin çözümünün imkansızlığını belirtmişse de en azından hafifletilebileceği noktada devletin dolayımılama organı olarak sivil toplumu aşmaya dair edimler ortaya koymasını meşrulaştırır. *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, *Tinin Fenomenolojisi*'nin aksine tümel özgürlüğün ön planda tutulduğu ve birey olarak öznenin yerini devlet olarak özneye bıraktığı bir iklim sunar.

Klasik rasyonalizm ile modern rasyonalizm arasındaki farkı yaratan tikel özgürlük şartları, Hegel'de sivil toplumun çelişkileri üzerinden tersi bir atmosferde değerlendirilir. Hegel'in dönüşümünün bu biçimde olmasının nedeni, Hegel'in modernizmin ruhuna aykırı bir yöne sapmasıyla ilişkisi yoktur. Hegel, modern öznenin eşit ve özgürlük üzerinden kazandığı otonom anlamını, ihtiyaçlar sistemi olarak sivil toplumda kaybedebileceği endişesini taşımaktadır. Hegel için ihtiyaçlar sisteminin sonu, yoksul ve zengin arasındaki ayrımın arttığı ve yoksul kesimin zengin kesime bağımlı hale geldiği, bu yolla da tikel özgürlüğünü kullanamadığı bir düzeydir. Bu nedenle Hegel, rasyonalizmin ruhuna uygun olarak, sivil toplumdaki çelişkileri aşma görevini devlete yükler.

Platon öznelinde klasik rasyonalizm açısından ihtiyaçlar sisteminin yarattığı toplumsal sınıfların varlığı, sürdürülmelidir. Çünkü toplumun devamı ve düzeni buna bağımlıdır. Platon ihtiyaçların karşılanması noktasında, halk kesiminin zanaatler ve sanatlarla ilgili mesleki uğraşlarını onların doğuştan getirdikleri ruhsal yapılarıyla ilişkilendirerek meşru kılma yolunu seçer. Devletin temel görevi, toplumsal bir çatışmanın ortaya çıkmasının önlenmesi noktasında toplumun düzenlenmesidir. Hegel ise, devletin müdahalesini, tam da bireyin özgürlüğünü ve eşitliğini yani otonomisini yitirdiği noktada devreye sokar.

Rasyonalizmin modern düşünceyle bağdaşdığı Hegel felsefesi, özgürlük ile rasyonellik arasında kalındığında yapılacak tercihin, her halükarda, birinin daha az olacağı bir sistem meydana getireceğini hatırlatır. Bu açıdan rasyonellik ile özgürlük arasında ters orantı vardır. Daha fazla özgürlük, devletin alanının sınırlandırılması anlamına gelirken, daha rasyonel bir devlet özgürlük alanlarının kısıtlanması anlamını taşır. Bu açıdan tümel özgürlük arttıkça tikel özgürlük daralmakta, tikel özgürlük arttıkça da tümel özgürlük daralmaktadır.



KAYNAKLAR

Akal, Cemal Bali (2013). *Devlet Kuramı*. 1. baskı. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Arendt, Hannah (2005). "Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar". *Cogito*(41-42), 340-379.

Benhabib, Seyla (2005). *Eleştiri, Norm ve Ütopya*. Çev. İsmet Tekerek. İstanbul: İletişim Yayınları.

Beysade, Jean-Marie (1997). "Descartes". *Cogito*, (10), 63-82.

Boyacı Gülenç, Nihal Petek (2013). *Platon'da Bilgi - İktidar İlişkisi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bumin, Tülin (2010). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. 4. baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Bumin, Tülin (2016). *Hegel*. 6. baskı. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.

Cevizci, Ahmet (1999). *Felsefe Sözlüğü*. 3. baskı. İstanbul: Paradigma Yayınları.

Cevizci, Ahmet (2016). *17. Yüzyıl Felsefesi*. 4. baskı. İstanbul: Say Yayınları.

Cevizci, Ahmet (2017). *Aydınlanma Felsefesi*. 1. baskı. İstanbul: Say Yayınları.

Çetinkıran Balcı, Elif (2017). *Özgürlük Kavramını Yeniden Düşünmek: Kant ve Arendt'te Etik ve Politik Bir Sorun Olarak Özgürlük*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Çörekçioğlu, Hakan (2004). *Bir Politika Filozofu Olarak Kant*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Descartes, Rene (2005). “Tanrı'nın Varolduğunu ve İnsanın Zihni İle Bedeni Arasındaki Farkı Kanıtlayan, Geometrik Biçimde Düzenlenmiş Nedenler”. *Cogito*, (10), 11-16.

Descartes, Rene (2018a). *Felsefenin İlkeleri*. Çev. Mesut Akın. İstanbul: Say Yayınları.

Descartes, Rene (2018b). *Yöntem Üzerine Konuşma*. Çev. Murat Erşen. Ankara: Say Yayınları.

Elgür, Ersin Vedat (2013). *Kendi Geçerliliğini Kanıtlayan Bir Tarih: Diyalektiğin Diyalektik Gelişimi ve Onto-Politika*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Guthrie, William Keith Chambers (1999). *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Çev. Ahmet Cevizci. Ankara: Gündoğan Yayınları.

Habermas, Jürgen (2017). *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*. Çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar. İstanbul: İletişim Yayınları.

Hegel, G. W. Friedrich (1991). *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*. Çev. Cenap Karakaya. İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Hegel, G. W. Friedrich (2006). *Tarih Felsefesi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.

Hegel, G. W. Friedrich (2013). *Tüze Felsefesi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.

Hegel, G. W. Friedrich (2014). *Mantık Bilimi (Küçük Mantık)*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.

- Hegel, G. W. Friedrich (2015). *Tinin Görüngübilimi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.
- Hegel, G. W. Friedrich (2016a). *Din Felsefesi Dersleri*. Çev. Doğan Naci Kadıoğlu. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Hegel, G. W. Friedrich (2016b). *Tarihte Akl*. Çev. Önay Sözer. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Heimsoeth, Heinz (2012). *Kant'ın Felsefesi*. Çev. Takiyettin Mengüşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Jaspers, Karl (2005). *Descartes ve Felsefe*. Çev. Akın Kanat. İzmir: İlya İzmir Yayınevi.
- Jones, W. T. (2006). *Klasik Düşünce*. Çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Kanat, Celal (2013). *Platon Aristoteles'te Devlet ve Toplum Felsefesi*. 1. baskı. İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- Kanat, Celal (2015). *Hegel'in Devlet ve Toplum Felsefesine Giriş*. 1. baskı. İstanbul: Doruk Yayınları.
- Kanat, Celal (2017). *Hegel'in Devlet ve Toplum Felsefesi*. 1. baskı. İstanbul: Doruk Yayınları.
- Kant, Immanuel (1950). *Ebedi Barış Üzerine Bir Deneme*. Çev. Yavuz Abadan ve Seha Meray. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.
- Kant, Immanuel (2001). *Pratik Usun Eleştirisi*. Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu. İstanbul: Say Yayınları.

- Kant, Immanuel (2017). *Arı Usun Eleştirisi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.
- Karatani, Kojin (2019). *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri*. Çev. Ahmet Nüvit Bingöl. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Kartal, Onur (2017). “Hegel'in Siyaset Felsefesinde İrtifa Kaybı: Bilincin Mikropolitik Serüveninden Aklın Makropolitik Düzenine”. *Özne*, (27), 123-146.
- Kojeve, Alexandre (2001). *Hegel Felsefesine Giriş*. Çev. Selahattin Hilav. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.
- Orman, Enver (2015). *Hegel'in Mutlak İdealizmi*. 1. baskı. İstanbul: Belge Yayınları.
- Pinkard, Terry (2017). *Hegel*. Çev. Mehmet Barış Albayrak. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon (2007). *Yasalar*. Çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Platon (2012). *Devlet*. Çev. Cenk Saraçoğlu ve Veysel Atayman. İstanbul: Bordo - Siyah.
- Platon (2018a). *Devlet Adamı*. Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları.
- Platon (2018b). *Gorgias*. Çev. Sema Rifat ve Mehmet Rifat. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Popkin, Richard (2001). “Metafiziğin Kısa Tarihi”. *Metafiziğe Giriş* Ed. Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları, 121-241.
- Rorty, A. Oksenberg (1997). Bedenle Düşünme Konusunda Descartes. *Cogito*,(10), 199-212.

Savran, Gülnur Acar (2013). *Sivil Toplum ve Ötesi*. 1. baskı. Ankara: Dipnot Yayınları.

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

Walsh, Henry ve Wilshire, Bruce (2001). “Metafizik Nedir?” *Metafiziğe Giriş* Ed. Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1-120.

Yack, Bernard (1980). “The Rationality of Hegel's Concept of Monarchy”. *The American Political Science Review*, 709-720.

