



**T.C.
BALIKESİR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI**

**HEGEL'DE ÖZGÜRLÜK
VE
SİYASET FELSEFESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ERAY ALPAY ÖZDEMİR

BALIKESİR, 2013



**T.C.
BALIKESİR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI**

**HEGEL'DE ÖZGÜRLÜK
VE
SİYASET FELSEFESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ERAY ALPAY ÖZDEMİR

**TEZ DANIŞMANI
YAR. DOÇ. DR. LÜTFİ YALÇIN**

BALIKESİR, 2013

T.C.
BALIKESİR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEZ ONAYI

Enstitümüzün Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı'nda 201112529008 numaralı Eray Alpay Özdemir'in hazırladığı "Hegel'de Özgürlük ve Siyaset Felsefesi" konulu YÜKSEK LİSANS tezi ile ilgili TEZ SAVUNMA SINAVI, Lisans Üstü Eğitim Öğretim ve Sınav Yönetmeliği uyarınca 25. 11. 2013 tarihinde yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda tezin onayına OY BİRLİĞİ ile karar verilmiştir.


Başkan
Prof. Dr. res. ped. Rıza Dolday

Üye (Danışman)


Yrd. Doç. Dr. Lütfi Yalçın

Üye

Üye

Üye


YARD. DOÇ. DR. ALPTEKİN MOLLA

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduklarını onaylarım.

29.11/2013

Enstitü Müdürü


Yrd. Doç. Dr. H. İbrahim Sirtir

ÖNSÖZ

Gerçekleştirilen tez çalışmasında, siyaset felsefesi alanında oldukça önemli bir yeri bulunan ve düşünce dünyasının şekillenmesinde köşe taşlarından birini teşkil eden Alman filozof Hegel'in, temel olarak özgürlük konusunda yaklaşımı ve bu yaklaşımın bugünün siyaset felsefesi alanındaki yansımaları ortaya konmaya çalışılmıştır.

Özgürlük konusundaki yaklaşımları ortaya konurken, salt bununla da yetinilmemiş, bütünlüğün sağlanması kaygısı da göz ardı edilmeden, tarih, diyalektik başta olmak üzere, Hegel dizgesinin temellerinin oluşmasında etkiye sahip temel konulara da değinilmiş; bu temel konuların açılanmasına gayret gösterilmiştir.

Bu amaç doğrultusunda Fransız Devrimi ve bu devrim sırasında ve sonrasında "Napolyon imgesi" önemle üzerinde durulan bir diğer konu olmuştur. Hegel'in, özgürlük ve özgürlüğün cisimleşmesi olarak anlamlandırdığı devlete karşı yaklaşımının netlik kazanmasında oldukça büyük bir önem teşkil eden Napolyon, tezde dikkatle üzerinde durulan bir diğer önemli konu ve özelde de kişi olmuştur.

Hegel dizgesi, temel yapı taşları, döneminin hakim düşünce dünyasının dizgesi üzerindeki yansımaları ortaya konurken salt bunlarla da sınırlı kalmamış, tezimizin son kısmını da oluşturan, günümüz dünyasında Hegel felsefesinin yansımalarına dair izler sürülmüş, mevcut sosyo-ekonomik, siyasal gelişmelerle de etkisi incelenmiştir.

Tüm bu süreçlerde, başta yol gösterici yaklaşımları ve aydınlatan yardımlarıyla desteğini her zaman yakından hissettiğim danışman hocam sayın Yard. Doç. Dr. Lütfi YALÇIN'a, çalışmalarım boyunca olumlu yaklaşımlarını eksik etmeyen Prof. Dr. Rıza ARSLAN'a, Yard. Doç. Dr. Alptekin MOLLA'ya da teşekkürlerimi sunmaktan mutluluk duyacağım.

Eray Alpay ÖZDEMİR

ÖZET

HEGEL'DE ÖZGÜRLÜK VE SİYASET FELSEFESİ

ÖZDEMİR, Eray Alpay

Yüksek Lisans, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Yar. Doç.Dr. Lütfi YALÇIN

2013, 131 Sayfa

Gerçekleştirilen tez çalışmasında, temel olarak Hegel'in özgürlük kavramına yaklaşımı, onu algılayış biçimi ve bunun, siyaset felsefesi üzerindeki etkisi üzerinde durulmak istenmiştir. Bu amacı gerçekleştirmeye çalışırken de Hegel dizgesinin temel yapı taşlarından olan "diyalektik", "devlet", "tarih" gibi kavramlara özellikle değinilmiş, günümüz siyasi gelişmeleri içerisinde, Hegel felsefesinin modern düşünce üzerindeki etkisine dair izler sürülmüştür. Avrupa düşünce dünyasının en karmaşık dizgelerinden birinin sahibi olan Hegel, aynı zamanda da ilk büyük sistem filozofu olmuştur. Bu anlamda, bugünkü şekliyle tartışılmalı siyaset bilimi alanının en önemli konularının temeli, Hegel tarafından atılmıştır. Bu gerçekliğin kendisi de, Hegel üzerine yapılacak kapsamlı bir çalışmayı ayrıca önemli kılmaktadır.

Ortaya koyduğu tarih anlayışıyla "halk tını" kavramını siyaset bilimine kazandıran Hegel, tarihin belirleyici dinamosu olarak da "kahraman" imgesini, güçlü bir şekilde görünür kılmıştır. Tarihsel gelişmeyi düşünceler üzerinden açıklayarak da idealist felsefenin en önemli temsilcisi olmuş; bu şekilde de materyalist felsefe ile arasına net bir çizgi koymuştur.

Çalışma gerçekleştirilirken, genellikle görgül kaynaklara başvurulmuş, literatür taramasını olabildiğince geniş tutmaya özellikle özen gösterilmiştir. Elde edilen bulgularla da, geçmiş ve bugün arasında bağ kurulmaya çalışılmış, başta "efendi-köle diyalektiği" aracılığıyla olmak üzere bugün yaşanan siyasi, politik ve ekonomik gelişmeler, Hegel dizgesinin temel dinamikleriyle ilişkilendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Özgürlük, Devlet, Tarih, Efendi-Köle Diyalektiği, Halk Tini, İdealist Felsefe

ABSTRACT
LIBERTY AND POLITICAL PHILISOPHY IN HEGEL
ÖZDEMİR, Eray Alpay

M. A., Department of Political Science and Public Administration
Thesis Consultant: Asst. Prof. Dr. Lütfi Yalçın
2013, 131 pages

In this thesis study, we wanted to emphasise basicly on liberty concept of Hegel and its effect on political philosophy. While trying to realize this purpose, concepts such as “dialectic”, “government”, “history” which are of the fundamentals of Hegel sequence werw mentioned and determination of Hegel philosophy was traced within the scope of modern political developments. Having one of the most complicated sequences of the European world of thought, Hegel is also the first big system philosopher. In this sense, fundamentals of the most important subjects of political science which has been discussed over the years were laid by Hegel. This truth itself makes any comprehensive study on Hegel important.

Hegel, presenting public spirit with his understanding of history, made the symbol “hero” strongly visible as the determiner power unit of history. By explaining the historical development on thoughts, he has become the most significant representative of idealistic philosophy, in this way he made a clear distinction with the materilistic philosophy.

In the process of research, usually emprical sources are consulted, and especially making literature review as wide as possible is tired. With the findings, it is attempted to connect the past with the present; at first via master-servant dialectics, the present diplomatic politic and economic developments are associated with the fundamental Dynamics of Hegel sequence.

Key Words: Freedom, Government, History, Master-Servant Dialectic, Public Spirit, Idealist Philosophy.

TEŞEKKÜR

Zorlu ve yoğun bir süreçten geçerek, yorucu ve hummalı bir çalışmanın ürünü olan bu tez çalışması, bizi benim verdiğim çabanın ve emeğin bir ürünü olmasıyla beraber; çok değerli birkaç insanın verdiği emek, gösterdiği sabır ve sunduğu destekle de güçlenmiş ve adeta kolektif bir çalışmanın pratik karşılığı haline gelmiştir. Zamansal ve yaşamsal tüm zorluklara ve sıkıntılara rağmen bir inancın karşılığı olan bu tezin hazırlanması sürecinde, en başta benimle yapmış olduğu tartışmalar, yol gösterici önerileri ve hepsinden önemlisi içten ve samimi yaklaşımlarıyla bana destek olan çok değerli danışman hocam sayın Yar. Doç. Lütfi Yalçın'a, olanca şefkati ve sevecenliğiyle sağlıklı bir çalışma ortamına sahip olmamda elinden gelenin fazlasını yapan annem Şebnem Yıldırım'a, kardeşim Sena Yaprak Özdemir'e ve sabır ve duyduğu sonsuz güvenle, daha en başından beri başaracağıma yönelik duyduğu sonsuz inançla yanımda olduğunu hissettiren yol arkadaşım Esin Doğan'a sonsuz teşekkürler.

HEGEL'DE ÖZGÜRLÜK VE SİYASET FELSEFESİ

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	1
I. BÖLÜM: BİR SİSTEM FİLOZOFU OLARAK HEGEL'İ TANIMAK ÜZERİNE BİR GİRİŞ...	4
1. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL	4
2. HEGEL DÜŞÜNCESİNİ OLUŞTURAN TEMEL DÖNEMEÇLER	8
2.1. HEGEL'İN ANTİK YUNAN VE HİRİSTİYANLIĞA KARŞI TUTUMU	9
2.2. HİRİSTİYANLIK VE REFORM.....	11
2.2.1. Hıristiyanlık	11
2.2.2. Reform	16
2.3. AYDINLANMA VE FRANSIZ DEVRİMİ	21
2.3.1. Aydınlanma	21
2.3.2. Fransız Devrimi	26
2.4. JENA SAVAŞI.....	32
3. BİR FİLOZOF VE BİR SIRADAN VATANDAŞ OLARAK HEGEL	40
4. BİR FİLOZOF VE TARİHÇİ BİR TARİH FİLOZOFU OLARAK HEGEL.....	41
II. BÖLÜM: HEGEL FELSEFESİNİN TEMEL DAYANAK NOKTALARI.....	46
1. HEGEL SİSTEMİNİN TEMEL KOORDİNATLARI.....	46
1.1. HEGEL'DE DİYALEKTİK.....	46
1.2. SİYASAL AÇIDAN DÜNYA TARİHİ: ÖZGÜRLÜK BİLİNCİNİN İLERLEMESİNDEN BAŞKA BİR ŞEY OLMAYAN TARİH.....	52
1.3. İNSAN EREK'İNİN ULAŞTIĞI EN SON NOKTA: DEVLET	56
1.3.1. Hegel Dizgesindeki Devlet Kavramına Yönelik İtirazlar	60
2. HEGEL'DE ÖZGÜRLÜK KAVRAMI	61

2.1. HEGEL'İN ÖZGÜRLÜK KAVRAMINA BİR GİRİŞ.....	64
2.2. ÖZGÜRLÜĞE HEGEL'CI BİR YAKLAŞIM: OLUMLU ÖZGÜRLÜK VE OLUMSUZ ÖZGÜRLÜK.....	68
2.3. ALTERNATİF BİR ÖZGÜRLÜK YAKLAŞIMI: TAHAKKÜMSÜZLÜK OLARAK ÖZGÜRLÜK.....	72
2.4. ÖZGÜRLÜĞÜN GERÇEKLEŞMESİNİN ÜÇ AŞAMASI.....	81
2.5. HEGEL'DE ÖZGÜRLÜK VE ÖLÜM İLİŞKİSİ	83
3. HEGEL'DE TARİHİN UĞRAKLARI.....	85
4. HEGEL'DE SİVİL TOPLUM VE SİYASAL REALİTE	96
4.1. ETİK YAŞAMIN ÜÇ UNSURU: AİLE - DEVLET - SİVİL TOPLUM	97
4.2. BİREYLERİN TARİHE ETKİLERİ BAKIMINDAN SINIFLANDIRILMASI	101
4.3. HEGEL'İN BİLİNÇ KOŞULLARI.....	103
4.4. TÜMEL EREĞİN SON UĞRAĞI: ANAYASAL MONARŞİ	107
4.5. ÖZSEL YAN - TÖREL BÜTÜN - DEVLET	109
III. BÖLÜM: HEGEL FELSEFESİNİN GÜNÜMÜZ KOŞULLARI BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ VE DİZGESİ ÜZERİNE ELEŞTİRİLER	113
1. DEMOKRATİK HAKLAR VE ETNİK KİMLİKLERİN TANINMASI	113
2. DEVLETİN YÜCELTİLMESİNE BİR ELEŞTİRİ	114
3. GÜNLÜK YAŞAMDA EFENDİ - KÖLE DİYALEKTİĞİ.....	116
4. DEVLET FİLOZOFLUĞU ELEŞTİRİSİ.....	119
SONUÇ	121
KAYNAKÇA.....	125

GİRİŞ

“Hegel’de Özgürlük ve Siyaset Felsefesi” başlıklı bir tez çalışması, daha yola ilk çıkıldığı andan itibaren, adeta Hegel’e göz kırparcasına kendi içerisinde kimi zorlukları barındırmaktaydı. Avrupa Aydınlanmasını ve modern düşüncüyü, ona kaynaklık eden dinamikleri, Avrupa patentli düşünce dünyamızın temel koordinatlarını anlama çabasını gerçekleştirmek olan amacım, yoluna Hegel üzerinden çıkması hasebiyle, oldukça dik bir yokuşu çıplak ayakla tırmanmak anlamına gelmekteydi. Oldukça derinlikli ve anlaşılması oldukça güç –belki de en güç- filozoflardan bir tanesi olan Georg Wilhelm Friedrich Hegel ve onun düşüncesi üzerine yapılacak tez düzeyindeki bir çalışma, tutarlı bir metodoloji ve etraflıca yapılmış bir literatür taramasını gerekli kılmaktaydı.

Yerli literatürün konuyla ilgili çok kapsamlı kaynaklara sahip olmamasına rağmen, çeviri eserler, doğrudan birincil kaynaklar ve Avrupa yazınında konuyla ilgili yayımlanmış olan eserler, bu konudaki sıkıntımızı önemli bir oranda giderdi.

Tezi hazırlarken göz önünde bulundurulmuş öncelikli amaç, Hegel’i anlamaya ve anlatmaya çalışmaktır. Amaç, salt bu haliyle dahi akademik çevreler ve bilim dünyası için önemli bir noktada durmaktadır. Fakat amaç bununla sınırlı tutulmayarak siyaset bilimi çalışmalarına ve siyaset felsefesi alanına katkı yapması da, çalışmamızın arka planında mevcut bulundurulmuştur. 1980’li yıllar sonrasında dünyada yaşanan büyük çalkantıları anlamak ve anlamlandırmak, “tarihin özgürlük bilincinin ilerlemesinden başka bir şey olmadığını” ifade eden Hegel’in bu önermesi ile birlikte düşünüldüğünde, ayrı bir önem kazanmaktaydı. Aynı zamanda tarihin, Hıristiyan Prusya Devleti ve kendi felsefesi ile birlikte son bulduğunu iddia eden Hegel’in bu en temel argümanlarından biri olan ifadesini de, tarihin hala ve tüm hızıyla, tüm alt-üst oluşlarıyla devam ettiğini göstererek eleştirmek önemli bir amaç olarak kendisini ortaya koymaktaydı.

Hak verilecektir ki, ilk büyük sistem filozofu olan Hegel’i ve yaşadığı çağı ve dönemi bilip tanımadan, anlayamadan, onun derinlikli felsefesine dalmak çok akılcı olmayacaktı. Bu ön varsayımdan hareketle, ilk bölümde

Hegel'i, yaşamını, düşünce dünyasını şekillendiren önemli tarihsel dönemeçleri ve bir bütün olarak Hegel'in kendisini tanıtılmaya çalışıldı. Elbetteki Hegel üzerine yazılmış bir biyografi çalışmasına da dönüştürmeden eğildiğim Hegel'in yaşamı, bana çalışma sürecinde kimi çıkar yollar sundu. Düşüncesini oluşturan tarihsel dönemeçleri ifade ederken de salt Hegel'in felsefesini değil, bütün olarak bir dönemi, çağı ve hatta günümüzü şekillendiren diyalektik gelişim süreçlerine tanık olduk.

Tez çalışmasının ana iskeletini oluşturan ikinci bölümde ise, Hegel felsefesinin temel koordinatlarını belirleme ve onları açıklama gayreti kendisini gösterdi. Özgürlük kavramı, tarihin uğrakları, sivil toplum ve siyasal realite ve efendi-köle diyalektiği kavramları, bunların en başında gelmekteydi. Fakat çalışmayı sürdürürken, sadece kavramların açıklamalarıyla yetinmeyerek, günümüz koşullarına uyarlama çabası da, çalışmanın tüm bölümlerinde varlığını hissettirdi. Yaşanan tarihi olayları tarihte bırakmayıp günümüze yorumlamak, gerek bu çalışma açısından, gerekse siyaset bilimi arka planı ile hareket edecek olan bilim insanları açısından her daim önemini koruyacaktır. Ünlü Alman düşünür Goethe'nin de ifade ettiği gibi, "geçmiş üç bin yılını bilmeyen, yarınını göremez." Bu bağlamda, Hegel felsefesi üzerine açıklamalar dile getirilirken, bugünün konjonktürünü de göz ardı etmemek üzere ciddi bir çaba sarfedildi.

Çalışmanın gerçekleştirildiği aşamada, çalışma ilerledikçe ve konu içine daha da girildikçe fark ettim ki, Hegel'in devletin yüceltilmesi, bireysel ereğin tümel erek yani devlete ulaşma çabası içinde erimesi gerekliliği gibi kimi iddiaları, günümüz toplumu ve özgürlük anlayışı ile bağdaşmaz görünse de, özellikle efendi-köle diyalektiği kavramsallaştırması, bugünkü toplumsal uyuşmazlıkların çözümü, çatışmaların sonlandırılması, sınıfsal çelişkilerin minimalize edilmesi noktasında, karar mekanizmalarının başında yer alan yönetenler tarafından kullanıldığı ihtimali söz konusudur. Özellikle son dönemde ülkemizde de "çözüm süreci" adıyla ifade edilen bu sürecin felsefi temelinde de Hegel'in efendi-köle diyalektiğinin olabileceğini iddia etmek, ülkemiz düşünce alanına da önemli bir hareketlilik sağlayabilecektir.

Uluslar arası alanda da, özellikle, resmi olarak 1991'de Sovyetler Birliği'nin çöküşü ve Doğu Bloğu'nun dağılmasıyla ciddi bir kriz içine giren Marksist ideoloji ve reel sosyalizm, bir kimlik sorunu yaşamış ve Fukuyama

öncülüğünde yeniden gündeme getirilen ve kaynağını Hegel'den alan "Tarihin Sonu" söylemlerine geri dönmüştür. Bu tarihten itibaren yeniden toparlanma ve kendini yeniden üretme çabasına giren sosyalist ideolojinin yaşadığı "özne sorunu"nda, Hegel felsefesinin bizatihi kendisinin rol aldığını ifade etmek olasıdır.

Marksizmin temelini oluşturan ezen ve ezilen sınıflar arasındaki uzlaşmaz çelişki, Hegel'in efendi-köle diyalektiğiyle adeta uzlaştırılmıştır. Kapitalizm için büyük bir kurtarıcı olabilecek olan bu düşünce de, güçlü bir şekilde sahiplenilmiş ve savunulmuştur. Temel olarak, kendi varlığını gerçekleştirememiş ve özgürlüğü efendisi tarafından kısıtlanmakta olan bir köle tarafından tanınma isteği, içsel anlamda efendinin de özgür olmadığını ortaya koyan efendi-köle diyalektiği, kölenin çalışarak kendisini özgürleştireceğini açıklamaktadır. Bu anlatıya göre, üretmeyen, çalışmayan, yaratmayan efendi de, doğası gereği bir köle konumuna düşmektedir. Fakat efendileşen köle ve köleleşen efendinin yeni bir durumda eşit olarak yaşayacakları özgürlük, birbirlerini kısıtlamayacak, aksine geliştirecektir. Ekonomik altyapıyı bir kenara bırakarak idealist bir anlatıma saplandığı yönündeki eleştirileri bir kenara bırakacak olursak, uzlaşmacı filozof Hegel'in toplumsal katmanlar arasındaki ayrımı ortaya koyarak bir çözüm bulma gayreti, dönemi itibarıyla taktire şayandır. Fakat bu çözüm gayreti, idealist bir temelden besleniyor olması ve alt yapı-üst yapı ilişkilerini dikkate almıyor olmasından kaynaklı olarak esasen çözümsüzlüğü dayatmaktadır.

Modernizm postmodernizm tartışmalarının sürdürüğü, utkunu ilan eden kapitalizmin yaşama, düşünceye, felsefeye, insani değerlere yönelik ideolojik anlamda yürüttüğü mücadele, siyaset bilimi ve felsefesi ile ilgilenen bilim insanlarına yarını yeniden şekillendirme sorumluluğunu yüklemektedir. Bunun içinse, bir bilim insanı duyarlılığıyla yeniden tarihe dönmek gerekmektedir. Tarihe dönüldüğü zaman da görülecektir ki, düğümlerin yoğunlaştığı nokta 1770 yılıdır, Prusya'nın küçük bir kasabası olan Tübingen'dir, Georg Wilhelm Friedrich Hegel'dir.

Eray Alpay ÖZDEMİR

HEGEL'DE ÖZGÜRLÜK VE SİYASET FELSEFESİ

I. KISIM: BİR SİSTEM FİLOZOFU OLARAK HEGEL'İ TANIMAK ÜZERİNE BİR GİRİŞ

Hakkında çalışma yapılacak, etraflıca hazırlanacak olan bir çalışmaya konu olacak bir düşünürün, filozofun düşüncelerinin konu edileceği bir yazı, o düşünürün veya filozofun yaşamının da incelenmesini, bireysel olarak varoluşunu gerçekleştirdiği, düşüncesinin temel dinamiklerini oluşturduğu toplumsal koşullar ve dinamiklerin de incelenmesini gerekli kılar. Öyle ki, o düşünürün gelişim sürecinde, yaşam öyküsü ile felsefi olan ifade gerçekliğini birbirinden ayırmak kimi zaman olanaksız olmaktadır (Pinkard, 2012: XXV). Fakat Pinkard'a göre, durumun böyle olmasına rağmen, Hegel'in kendisi de, felsefe yazan kişinin yaşamının yapıtlarına ışık tutacağı fikrine ısrarla karşı çıkmıştır (Pinkard, 2012: XXVI). Hegel, kendi yaşamı ile ilgili olarak, hiçbir zaman çok konuşkan olmamıştır; hatta kimi zaman sadece, tamamiyle yapıtları içinde kaybolmayı isteyen bir Hegel söz konusudur. Şimdiye dek, Hegel ve yaşamı hakkında birçok çalışma yapılmış, birçok arşiv günyüzüne çıkarılmış olsa da, muhtemelen Hegel'in yaşamıyla ilgili olarak hala bilmediğimiz çok fazla şey vardır ve belki de bilinmeyen olarak da kalmaya devam edecektir (Pinkard, 2012: XXVI).

1. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 27 Ağustos 1770 yılında, Stuttgart'ta doğdu. Aile yaşantısı ile ilgili olarak sıra dışı hiçbir özelliği olmayan Hegel, Württemberg Dükaliği sarayında küçük bir memurun oğludur. Hegel'in diğer akrabaları ise, öğretmen ya da Luther'ci papazlardı (Singer, 2003: 13). Yaşamı itibariyle olağanüstü herhangi bir özelliğe sahip olmayan Alman filozof, yaşadığı dönemin olağanüstülüğüyle kendi benliğini tanıma ve

anlamlandırma sürecinde bir “*ereksellik*”^{*} edinmiştir. Hegel’in yaşadığı dönem siyasal, kültürel ve felsefi açıdan tam bir anıt dönemdir. Aydınlanma, Rönesans ve Reform dönemlerinden sonra çağa etkide bulunacak ve sonraki yüzyıllar boyunca da etkisi devam edecek olan Fransız Devrimi, Hegel’in 19. yaşına rastlar. Bu büyük tarihsel sarsılış, Hegel’in felsefesini derinden etkileyecektir.

Bununla birlikte en yoğun ve etkin dönemini yaşayan ve “Alman İdealizmi” olarak adlandırılan dönemde yaşamış olması da, Hegel’i derinden etkileyen bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Kant, Fichte, Schelling, Goethe gibi, Alman felsefesinin önemli düşünürleriyle çağdaş olan Hegel, her büyük filozof gibi kendisinden önce gelenleri eleştirerek ve –bu sayede kendisinden sonra gelenleri etkileyerek, bir sistem kurmayı başarmıştır.

Hegel, 1788 yılında Tübingen Protestan Üniversitesi’ne yazılmıştır. Orada, geleceğin büyük şairi Hölderlin’le tanışmış ve kendisinden çok etkilenerek ilk incelemelerini yazmaya koyulmuştur (Tokatlı, 2011: 9). Bir süre sonra aralarına Schelling de katılmış ve kurulan bu üçlü dostluk, daha da verimli bir birlikteliğin oluşturulmasına katkı sağlamıştır (Tokatlı, 2011: 9).

Hegel, 1793 yılında teoloji diplomasını almış ve öğretmenlik yapmaya başlamıştır. Hegel, bu arada da Kant’ı okumaya başlamış ve felsefesinin temel karakterini oluşturan akılcılık anlayışına bağlanmaya başlamıştır (Tokatlı, 2011: 9). Hegel sisteminin temel düsturlarından biri olan, “*Gerçek olan gerçek etkiler doğurur*” anlayışının temelleri de belki de bu dönemden atılmaya başlanmıştır (Kervegan, 2005: 114). İlk önemli yapıtı olarak kabul edilen “Das Leben Jesu” (İsa’nın Hayatı, 1796) adlı araştırmasını da akılcı bir perspektiften ele almıştır (Tokatlı, 2011: 9).

Felsefe alanında kendinden emin adımlarla ilerlemekte olan Hegel, sağlamakta olduğu yeni felsefi konum itibariyle de, doğal bir sürecin sonucunda bir yalnızlaşma süreci de yaşamaktadır. Hölderlin ve Schelling ile kurmuş oldukları üçlü dostluk, aynı odayı paylaşmaları sebebiyle de güçlenmiş, fakat bu güçlü ilişki Hölderlin’in hastalanmasına ve Schelling’le aralarına mesafe girmesinde değin sürebilmiştir ancak (Bozkurt, 2011: 23).

* Erek kelimesi, Hegel terminolojisinde çok sık karşılaşılan ve Hegel’in sıkça kullandığı bir kelimedir. Hegel’in Tikel ve Tümel olarak kavradığı kelime, varılmak istenen son nokta, amaç olarak Türkçe’de karşılık bulmaktadır.

Hegel, bu sıralarda, daha öncesinden yapmakta olduğu Kant okumalarına, Rousseau'yu da eklemiş ve ondan çok etkilenmiştir. Kendisinden, coşkuyla söz etmiştir (Bozkurt, 2011: 23).

1793'te teoloji diplomasını alarak "Candidat" ünvanına kavuşan Hegel, böylelikle Stuttgart'taki eğitimini tamamlamıştır. Rahip olması için kendisine yapılan önerileri reddeden filozof, dinlenmeye çekilmiştir (Bozkurt, 2011: 23). Daha sonra Hegel, 1793'ten 1796 yılına kadar öğretmenlik görevini gerçekleştirmek üzere Bern'e gider. Bu görevini sonraki yıllarda Frankfurt'ta sürdüreceği olan Hegel, kendisini her alanda geliştirmeye sevk edecek, entelektüel ve kültürel anlamda bir yoğunlaşma sürecinin içine girer (Bozkurt, 2011: 23).

Bu yıllar, Hegel ve düşüncesinin oluşmaya başladığı, teolojik konulardan uzaklaşarak devlet politikası ve siyaset felsefesiyle ilgilenmeye başladığı yıllardır (Bozkurt, 2011: 24). İnsanı, tarihin bir öznesi ve belirleyeni olarak, diyalektiksel bir akış ve sürekli bir değişim ile felsefi bir tarih anlayışının odağına yerleştiren Hegel, kendisinden söz ettirmeye başlayan bir düşünür olma yolunda emin adımlarla ilerlemektedir.

Felsefi sisteminde çok önemli bir uğrağa işaret eden Jena, Hegel'in akademi dünyasındaki varlığını ortaya koyması sürecinde de çok önemli olmuştur. Hegel, 1801 yılında Jena Üniversitesi'ne atanmış ve Fichte'ye karşı Schelling felsefesini savunan ünlü yazılarını yazmaya başlamıştır (Tokatlı, 2011: 9). Fakat diğer yandan da kendi sistemini oluşturma çabalarına hız veren Hegel, 1807 yılında yayımlanacak olan "Tin'in Görüngübilimi" adlı büyük eserini yazmaktadır (Tokatlı, 2011: 9). Tarihin –ve özelde de felsefe tarihinin- göstermiş olduğu bir şey vardır ki, her büyük düşünür, kendini düşün dünyalarında, felsefe tarihine katkı olarak her bir düşünce sistemi yaratma süreçlerinde, öncüleri ve çağdaşlarıyla bir kopma ve ayrışma süreci yaşar. Hegel de, daha önce Hölderlin'le yaşadığı bu ayrışmayı, "üçlü dostluk" un bir diğer üyesi olan Schelling'le de yaşamış, Tin'in Fenomenolojisi kitabıyla Schelling ve romantiklerden ayrılmıştır (Tokatlı, 2011: 9).

Hegel, nasıl ki kendisinden önceki düşünürlerle felsefi anlamda bir kopma ve düşün alanında bir kırılmayı gerçekleştirmişse, o, aynı zamanda, kendi dizgesine katkıda bulunacak, dizgesindeki temel karakteristiklerin belirlenmesinde ve netleşmesinde etkin olacak ayrıntıları ve önemli noktaları

da almasını bilmiştir. Bu bağlamda Fichte ve Schelling, Hegel dizgesinin temellerini atmışlardır. Hegel'in felsefesi de Kant'la başlayan, Fichte ve Schelling'le şekillenen binanın çatısını oluşturur (Aksu, 2006: 51). Hegel düşüncesinin temel yapıtaşlarından birini teşkil eden Jena'nın Napolyon orduları tarafından işgali, bir taşra gazetesini yöneten Hegel'in, görevinin sona ermesine sebep olmuştur. Hegel ancak 1808 yılında yeniden öğretim hayatına kavuşabildi. İkinci büyük yapıtı olan "Mantık Bilimi (1812)"ni de bu arada yazdı (Tokatlı, 2011: 9). 1816 yılında Heidelberg Üniversitesi'ne atanan Hegel, ertesi yıl, kendisini büyük bir üne kavuşturacak olan "Felsefi Bilimler Ansiklopedisi"(1817) isimli kitabını yayımlar. Bundan bir yıl sonra da, 1831 yılındaki ölümüne kadar görev yapacağı Berlin Üniversitesi'ne atanarak "Hukuk Felsefesinin İlkeleri"ni yayınladı. Bu kitabı da ancak ölümünden sonra yayınlanacak olan, "Tarih Felsefesi Üzerine Dersler" ismiyle yayınlanacak olan bir diğer kitabı izledi (Tokatlı, 2011: 10).

Düşünce tarihinin gösterdiği kesin olan şeylerden bir tanesi de şudur ki; "düşün insanları", filozoflar, hak ettikleri değeri hep kendilerinden sonraki çağda kazanmışlardır. Bu durum, işin aslına bakılırsa sistemli düşünme eyleminin doğasında vardır. Zira, ciddi ve sistematik bir düşünme eylemi, hele ki amacı eski düşünme yöntemleri ve sonuçlarını eleştirerek yeni bir sistem yaratmak ise, kendi çağının ötesini görüp yorumlamayı, anlamlandırmayı gerekli kılar. Bu da beraberinde, kendi çağında anlaşılammayı, ötekileştirilmeyi, nesnel gerçeklikler dünyasından uzakta, kendisinin geliştirmiş olduğu *ideler* dünyasında, yalnız yaşamayı gerekli ve zorunlu kılar. Bazen de Sokrates gibi baldıran zehri ile cezalandırılmak reva görülür. Sokrates'in yargılandığı mahkemede Atinalı yurttaşlara şu haykırışı, oldukça manidardır:

"Atinalılar, beni suçlayanların üzerinizdeki tesirini bilemiyorum, fakat bu adamların sözleri o kadar kandırıcı ki ben kendi hesabıma, onları dinlerken az daha kim olduğumu unutuyordum. Böyle olmakla beraber emin olun ki onlar doğru tek bir söz söylememişlerdir. Bu yalanlar arasında beni usta bir hatip olarak gösteriyorlar ve sözlerimin belagatına kanmamanız

için sizleri uyarıyorlar. Onların aklına şaşarım doğrusu...”

(Platon, Sokrates’in Savunması: 1).

Bahsi geçen bu durumlar, Hegel için geçerli olmamış , Hegel için Berlin Üniversitesi’nde göreve başladıktan sonra, Batı’da hiçbir filozofa nasip olmayan bir şöhret ve prestij dönemi başlamıştı (Tokatlı, 2011: 10). O kadar ki, Halle Üniversitesi, daha sağlığında Hegel’in sistemini bütünüyle benimseyerek, tüm öğretim alanlarına uygulayıp, öğretmeye ve yaymaya koyulacaktı. Sadece Almanya’nın değil, Avrupa’nın dört bir yanından öğrenciler, Hegel’in derslerine katılmak üzere Berlin’e akın etmekteydi (Tokatlı, 2011: 10). Fakat Hegel’in dersleri, sıkıcı bir şekilde, oldukça ağır ve yorucu geçmekteydi. Buna karşın, öğrencilerinden biri, şu itirafı yapmak zorunda kalacaktır: “Hegel’in derslerindeki derinliğin, yoğunluğun ve ciddiliğin tadına bir kez varan herhangi biri, onun akıl yürütmelerindeki etkileyici gücün ve zamanının esinlendirmiş olduğu güçlü özgür düşüncelerin büyüklüğüne nasıl yavaş yavaş ve bir daha kopmaksızın bağlandığını ve onun tarafından sürüklendiğini yaşamak durumunda kalır” (Bozkurt, 2011: 28).

1829 yılına gelindiğinde artık Hegel, ününün doruk noktasındadır. Akademik çevrelerde kendisinden ‘profesörler profesörü’ olarak bahsedilen Hegel’in etkisi, Prusya toprakları üzerindeki hemen her üniversitede egemendir. Berlin’deki üniversiteye rektör olması da, yine aynı yıla rastlar (Bozkurt, 2011: 29).

Hegel, 1831 yazı ve sonbaharı boyunca süren kolera salgınının son kurbanlarından biri olmuş, 14 Kasım’da kısa süren bir hastalığın hemen ardından aniden ölmüştür. (Bozkurt, 2011: 30).

2. HEGEL DÜŞÜNCESİNİ OLUŞTURAN TEMEL DÖNEMEÇLER

İdealist felsefenin Almanya’daki en büyük ismi, ya da diğer bir ifadeyle, Alman idealistlerinin en büyüğü Hegel, kurmuş olduğu güçlü ve çoğu zaman da anlaşılması zor olan düşünce sistemiyle, felsefe dünyasını derinden sarsmıştır. Ders vermek üzere üç ayrı üniversiteden teklif almış olan Hegel, tercihini Heidelberg Üniversitesi’nden yana kullanmış, üniversitede görev yaptığı yıl olan 1817’de, “Ana Çizgilerle Felsefi Bilimler Ansiklopedisi”ni yayınlamış, bu güçlü sistemini daha da belirginleştirmiştir. Bu çalışmasıyla

Hegel dizgesinin Mantık, Doğa Felsefesi ve Tin Felsefesi başlıklarını taşıyan üç ana bölümünün anahatlarda bir taslağı verildi. Bu üç ana bölüm de aynı zamanda Hegel felsefesinin üç temel ayağını oluşturur (Kılınç, 2010-1: 106). Hegel, estetik üzerine derslerini de ilk olarak Heidelberg’de vermiştir (Copleston, 2010: 7).

Hegel, büyük sistemini kurarken de, bir dizi dönemeçten ilham almış, bir dizi dönemeç, Hegel’in kurduğu büyük sisteme temel teşkil etmiştir. Antik Yunan “deha”sı, Aydınlanma, Reform, Fransız Devrimi ve Jena Savaşı bu dönemeçlerin en başında yer alır.

2.1. HEGEL’İN ANTİK YUNAN ve HIRİSTİYANLIĞA KARŞI TUTUMU

Hegel’in, Yunan dehasına ilgisi ilk okul yıllarında başlamış, Yunan dehasının çekiciliğini Hegel, daha ilk okul yıllarında duyumsamaya başlamıştır. Stuttgart’daki ilk öğrencilik yıllarında parlak, geleceğin felsefeci izlenimlerini uyandıracak herhangi bir sıra dışılığı olmayan Hegel, özellikle Sofokles’in oyunlarından, ve hepsinden önce *Antigone**’dan etkilendi (Copleston, 2010: 7).

Felsefi idealizmin en büyük düşünürü olan Hegel’in dizgesinde, din imgesi her zaman çok güçlü olmuştur. Bunun temelinde ise ailesindeki dini eğilim, lise yıllarında almış olduğu dini eğitimlerin yaratmış olduğu etki, üniversitede almış olduğu teoloji eğitimi ve teoloji diplomasının olması muhtemeldir. Nitekim Hegel, teoloji eğitimini bitirdikten sonra kilisede görev yapmak üzere teklif almış, fakat bunu geri çevirmiştir. İşte bu teklifin geri çevrilmesi ve Hegel’in ilgisini din ile ilgili olandan felsefi olana çevirmesi, Hegel’de mevcut olan tinin ve felsefenin bir aradılığı durumu ve tin ve felsefenin birbirlerinden ayrılma gerekliliğine yönelik bir çabanın sonucu olarak gerçekleşmiştir. Bu çaba, Hegel’in karmaşık, çoğu zaman soyut imgelemlerle yüklü olan; Saltık** ile Ussal olanın birleştirilme istencinin gerçekleştirildiği bir dizgeye kaynaklık etmiştir. Hegel, tin felsefesinde sarf ettiği şu sözleriyle de bu çabasını çok net bir şekilde ortaya koymaktadır:

* Antigone, eski Yunan mitolojisinde Thebaikralı Oidipus’un kızı ve Sophokles’in en büyük trajedilerinden birinin kahramanıdır.

** Saltık anlamına gelir. Yani mutlak, kendi başına varolan, tam olan; bilme eyleminin - ediminin- kendinden, içsel olarak gerçekleştiği bir durumdur.

“Öğretmek istediğim şeyi ben kendi fikrim, kendi malım olarak ortaya atmıyorum; hiç kimseden, benim otoriteme bağlanarak, bu öğretimi kabul etmesini istemiyorum, çünkü ben kendime şan aramıyorum. Öğretimi, her kişinin ona inanıp inanmamasını belirleyecek ‘evrensel akla’ sunuyorum...” (Hegel, 2011: 411).

Hegel’in, Yunan dehasına karşı duyduğu bu çekim Hristiyan dine karşı tutumu üzerinde belirgin bir etki yarattı. Tübingen’de olduğu yıllarda öğretmenlerinden dinlediği tanrıbilim, büyük ölçüde Aydınlanmanın düşüncelerine uyarlanmış Hristiyanlık, daha açık bir şekilde ifade edecek olursak, İncil’deki doğaüstüçülüğün belli bir düzeyde katıldığı ya da renklendirdiği ussalcı bir tanrıcılık idi. Fakat Hegel’in ifadesiyle, bu ‘anlak dini’*, ona yalnızca kuru ve yüzeysel gelmiyor, fakat ve aynı zamanda, kendi zamanının tininden ve gereksinimlerinden kopmuş ve uzak görünüyordu. Bu düşünce de onu, bu hristiyanlık düşüncesi ile, Yunan halkının ruhunda somutlaşmış, kültürüyle de bütünleşik bir hal oluşturmuş olan Yunan dinini, hristiyanlık açısından olumsuzlayıcı bir karşılaştırmaya itmiştir (Copleston, 2010: 10-11). Hegel’e göre İncil, bir kitap diniydi, ve yabancı bir ırkın ürünü olarak Alman ırkının ruhuyla, algılayış ve yaşayışıyla bir uyumsuzluk göstermekteydi. Bu, Hegel’in Hristiyanlık yerine Yunan dinini tercih ettiğini, Yunan dininin geçerli din olmasını istediği şekilde de anlaşılmalıdır. Hegel’in burada ifade etmeye çalıştığı şey, Yunan dininin bir *Volksreligion*¹ olmuş olmasıydı (Copleston, 2010: 11). Hegel’in burada dikkat çekmek istediği şey ise hiç kuşkusuz, halkın tin ve dehasına içten bağlı olan, bu halkın kültürünün bir ögesini oluşturan bir din olarak Yunan dinidir. Hristiyanlık ise, en azından ona öğretmenleri tarafından öğretilen şekliyle, halkın tin ve dehasını dikkate almaksızın, dışarıdan dayatılan bir şey idi. Hegel daha da ileri giderek, Hristiyanlık dininin insan mutluluğu ve özgürlüğüne düşman ve güzelliğe karşı kayıtsız olduğunu düşünüyordu. (Copleston, 2010: 11).

Hristiyanlık dini ile halk istenci arasına çizilen bu net çizgi, Hegel’in ilerleyen dönemlerdeki yazılarında, Tinin Fenomenolojisi ve Mantık Bilimi’nde

* Olanakları yakalama, kavrama yetisiyle, dini, yeni ödevlere ve durumlara uydurma ve onlarda koyalıkla yolunu bulma yetenek ve becerisi durumunu ifade etmektedir.

¹ Halk/Ulus dini.

etkisini yitirmiş, sistemi geliştikçe de daha da sönükleşmiştir. Diyalektiği idealist yorumlayışı, Hegel sistemini mistik bir metafiziğe gömmüş; bu durum da, erken dönemlerdeki eleştirel Hıristiyanlık yaklaşımının yerine, uzlaşmacı bir felsefi metodolojiyi yerleştirmiştir. Olumsuzlamanın bir filozofu gibi gösterilen Hegelci felsefe, olumlama felsefesine olmasa da, birdenbire bir Uzlaşma Felsefesine dönüşmüştür (Bonjour, 2002: 23).

Hegel'in Yunan dehasına ve kültürüne yönelik bu erken ve yoğun coşkusunun ifadesi, çok uzun zaman geçmeden, Kant üzerine gerçekleştirdiği yoğun bir yönelim ve incelemelerle açık olarak hissedilir bir değişime uğradı. Yunan tını için duyduğu derin hayranlık devam etmekle birlikte, ahlaksal derinlik açısından onu eksik görmeye başladı (Copleston, 2010: 11). Kant ise, Hegel'in görüşüne göre, Yunan tınınin eksikliğini yaşadığı ve ihtiyaç duyduğu bu ahlaksal derinliği sağlayacak isimdi. Fakat şunu da eklemek gerekir ki, Hegel'in ahlaksal derinliğin doğuşu için insanlığın Kant'ın zamanını beklemesi gerektiğini söyleme gibi bir amacı da yoktu.

2.2. HRİSTİYANLIK VE REFORM

Bu bölümde ifade edilecek olan, Hegel dizgesinde oldukça önemli etkileri olan iki dönemi; Hıristiyanlık ve Reform'u tanıtmaktır. Hegel'in erken dönem tanrıtanır yazıları ve tanrıtanırcı tutumu, reform üzerine gerçekleştirdiği incelemeler ile felsefesi ile din arasına koymaya çalıştığı çizgi, iki dönem karşısında takındığı tavır ayrı ayrı ele alınıp incelenecektir.

2.2.1 Hıristiyanlık

Hegel'in Yunan dehasına karşı daha Stuttgart yıllarında duymaya başladı ilginin, onun üniversitede Hıristiyan dinine karşı tutumu üzerine ciddi bir etki yarattığını, daha önce de ifade etmiştik. Yine aynı şekilde tekrar etmekte fayda var ki, Tübingen'de öğretmenlerinden dinlediği tanrıbilim büyük ölçüde aydınlanmanın düşüncelerine uyarlanmış Hıristiyanlık, daha açık bir ifadeyle de İncil'deki doğaüstüculüğün belli bir düzeyde katıldığı ya da renklendirdiği ussalcı bir tanrıtanırcılık idi (Copleston, 2010: 10-11).

Erken dönem tanrıbilimsel yazılarında Hegel, Hıristiyanlık dinini ahlaksal derinlik yaklaşımı üzerinden değerlendirir. Yunan tınınde eksik gördüğü ahlaksal derinlik, ona göre Hıristiyanlık dininde de eksikti. Bu eksikliği

de, Kant'ın yaptığı ahlaksal açılım kapatmıştı ve bu şekilde Hıristiyanlık dini, dışarıdan, gökyüzünden indirilen; Alman ırkının yaşamı ve yaşam algılayışıyla uyuşmayan bir doğaüstücülük olmaktan çıkmıştı. Fakat daha önce de ifade edildiği üzere, buradan Hegel'in, insanlığın bu ahlaksal açılımın gerçekleştirilmesi için Kant'ı beklediği gibi bir anlam da çıkarılmamalıdır, zira Hegel, Hıristiyanlığın kurucusunun da ahlak üzerine Kant'inkine benzer bir vurgu getirdiğini düşünüyordu (Copleston, 2010: 11). Berne'de bir aile öğretmeniyken yazdığı *İsa'nın Yaşamı*'nda (*Das Leben Jesu*, 1795) İsa'yı yalnızca bir ahlak öğretmeni olarak ve aşağı yukarı Kant törebiliminin bir açımlayıcısı olarak betimledi (Copleston, 2010: 11).

Bu noktadan sonra akla gelen soru ise şu olmaktadır: Öyleyse Hıristiyanlığın yetkeci, kiliseci ve inakçı* bir dizgeye dönüşmesi nasıl gerçekleşti? Hegel'in *Hıristiyan Dininin Olumluluğu* adlı eseri, bu sorunun cevaplandığı, ya da cevaplarının arandığı bir eser olmuştur (Copleston, 2010: 12). Mutlak Bilme'yi, tümel (evrensel) tarihi kavrayarak sağlayabileceğini ifade eden Hegel, tümel tarihin belirli bir bölümüne denk gelen Hıristiyanlık düşüncesini de aklamayı kendisine bir görev olarak belirlemiştir. Ortaçağ Kilisesi tarafından halkın ruhuyla bağdaşmayan bir düzeye geriletilen ve *volksreligion* inancı üzerinden ussal olmayan bir eksene oturtulan Hıristiyanlık düşüncesine iade-i itibar, Hegelci dizge tarafından sağlandı. Beklenebileceği üzere, Hıristiyanlığın bu dönüşümü büyük oranda İsa'nın havarilerine ve daha başka izleyicilerine yüklenmektedir ve bu köklü değişimin sonucu da, insanın gerçek kendisine dair bir 'yabancılaşması' dır; insanın kendi benliğine yabancılaşmasıdır (Copleston, 2010: 12). İnakların dayatılması sebebiyle ilk olarak düşünce özgürlüğü kaybedildi, ardından dışarıdan dayatılan bir ahlak yasası anlayışı ile ahlaksal özgürlük de yok edildi. Bunun da ötesinde, belki de en olumsuz etkiye haiz olan şey de insanın Tanrıdan yabancılaşmış olarak görülmesiydi. Bu noktada çözüm önerisi de kurtuluşun ancak inanç yoluyla ve en azından Katoliklikte, Kilisenin ayinleri ile sağlanabileceğiydi (Copleston, 2010: 12).

Çözümün, Katolik kilisesinin ayinleri ve inanç olgusuna devredilmesi, tartışmaya oldukça açık bir ifadedir. Bu ifade, nesnel olgusal dünyada

* Dogma.

gerçekleşecek bir özgürlüğü rafa kaldırırken bir yandan, diğer yandan da, mutlak bilme^{*}nin (saltık olanın) ve ussal olanın diyalektik bir çarpışması ve birleşmesinde gerçekleşecek olan Hegel dizgesiyle çelişir görünmektedir. Bir diğer taraftan bu ifade, Hegel'in erken dönem yazıları olmasına da bağlanabilir. Fakat durum hangi açıdan bakılacak olursa olsun, tartışmaya oldukça açıktır.

Hegel'in çözüme yönelik olarak ortaya koyduğu önerilerinin tinsel içeriğini, bu önerilerin, Hegel'in erken dönem yazılarının birer ürünü olduğu sanısı, daha da güçlü görünmektedir. Çünkü Hegel, olgunluk dönem yazılarındaki temel felsefi söylemini, Efendi ve Köle, tümel ve tikel, bireysel ve evrensel karşıtlıkları arasındaki diyalektiksel bağın çözülerek bu ayrımların ortadan kalkacağı bütünlüklü bir "sentez"ın gerçekleştirilmesi üzerine kurmuştur. Bunun gerçekleştirilmesinin koşulunu da "Mutlak Efendi"nin, yani Tanrının ortadan kaldırılmasına bağlamaktaydı.

Daha sonra da değineceğimiz üzere, Efendi-Köle Diyalektiği, Hegel dizgesinin temel dayanaklarından bir tanesini oluşturur. Kojéve'in "Hegel Felsefesine Giriş"te ifade ettiği üzere Hegel, ilk olarak insanlar arasındaki eşitsizliğin giderilmesi ve daha sonra da benliğini gerçekleştiren kölenin, Mutlak efendi, yani Tanrı karşısındaki mutlak kölelikten kurtulabileceğini ifade eder ve ancak bu sayede köle ve efendinin olmadığı gerçek bir özgürlüğün bu dünyada gerçekleştirileceği söylemiyle savını sonlandırır. Bunun için de gerekli olan, son tahlilde, Tanrıya karşı verilecek bir özgürlük mücadelesidir. Hegel, bu radikal sayılabilecek çıkışı devam ettirerek Hıristiyanlığı, kölelerin, "doğaları gereği" savundukları ve savunmaları gereken ideolojiler olarak gördüğü –bir eylemsizlik olarak- Stoacılık ve Nihilizm² ile eşdeğer görür (Kojéve, 2012: 70).

² Alexandre Kojéve'in, "Hegel Felsefesi'ne Giriş"te, "Nihilist" üzerine söyledikleri, dikkate değerdir: "... Ne var ki, İnsan, bu şüpheli-nihilist tutum içinde kalmayı başaramaz. Başaramaz, çünkü varoluşunun kendisiyle kendini çelişki içine sokar aslında: Dünyanın ve öteki insanların değeri olumsuzlanınca, nasıl ve niçin yaşanabilir ki? Bundan ötürü, Nihilisti ciddiye almak, intihar etmektir; eylemde bulunmaktan ve –sonunda- yaşamaktan tamıtamina kesilmektedir. Ne var ki, 'radikal' şüpheli ilgilendirmemektedir Hegel'i; çünkü, özü gereği, intihar ederek ortadan kalkmakta, var olmaktan çıkmakta, ve böylece, insansal varlık olmaktan, tarihsel evrimin bir etkileyicisi olmaktan da çıkmaktadır. Dolayısıyla, 'sadece hayatta kalan Nihilist ilginçtir.' (Kojéve, 2012: 61).

Kojéve'e göre, burada Hıristiyanlığı, Stoacılık ve Nihilizmden ayıran temel nokta ise, özgürlük kavramına olan yaklaşımlarıdır (Kojéve, 2012: 70-4). Yine Kojéve'in belirttiği üzere Hıristiyanlıkta özgürlük, Stoacılıkta ve Nihilizmde olduğu gibi boş bir kavram, soyut bir düşünce, gerçekleştirilmesi olanaksız bir fikir değildir. Özgürlük hem bu dünyada, hem öte dünyada gerçek bir idealdir, gerçekleşmesi kaçınılmazdır. Burada, Hıristiyanlığı diğer düşüncelerle aynı kılan, eylemsizlik yaklaşımıdır. Zira, buna göre, kölenin, özgürlüğünü gerçekleştirmek için efendiye karşı mücadele içine girmesi gereksizdir; köle, öte dünyada, Tanrı tarafından bilinip tanınacağı için, bu dünyada efendisi tarafından bilinip tanınmasına, veyahut bunun için bir çaba göstermesine gerek yoktur. Şüpheli için olduğu gibi Hıristiyan için de, değersiz ve boş çabaların gerçekleştirildiği geçici bir süreç olan bu dünyada kişinin kendisini özgürleştirmesine gerek yoktur (Kojéve, 2012: 62).

Demek ki Hıristiyan, herhangi bir mücadele veya çaba içine girmeden, kölenin bilinip tanınma, özgürlük ve eşitlik idealini gerçekleştirir (Kojéve, 2012: 62). Kuşkusuz Hegel, bu çözümü usa uygun bulacaktır. Gerçekten de, insanın çalışmasına karşı verilmiş din egemenliği altındaki bu ödülle insan, kendisini yüzyıllar boyunca doyuma ulaşmış olarak sanmıştır (Kojéve, 2012: 62). Fakat Hegel, bütün bunların, doğru ve hakiki olamayacak kadar güzel, - basit ve fazlasıyla kolay- olduğunu da ifade eder (Kojéve, 2012: 62). Hegel'in burada dikkati çekmek istediği şey, insanı bir köle yapan şeyin, efendinin varlığı değil, kölenin kendi özgürlüğü için mücadele etmekten kaçınması, hayatını, biyolojik hayatını tehlikeye atmaktan kaçınmasıdır. Özgürlüğünü ve öz benliğini sağlamak için kıyasıya bir mücadeleden kaçan köle, kısırlaşmakta, tikelliğine gömülüp kalmakta ve varlığını tamamlayamamaktadır.

Oldukça büyük önem taşıyan bu nokta, esas itibarıyla dinin insan özgürlüğünün gerçekleşmesi önünde bir engel olduğu, özgürlüğün gerçekleşeceği temel yer olarak öte dünyayı göstermesi sebebiyle belirtilmiş ve temel bir vurguyu gerçekleştirmiştir.

Bu konu, Hegel tarafından ciddiyle tartışılmaya devam eder ve Hegel, Hıristiyanın kendini insansal efendiden kurtarmasının sebebini de, yine bir başka efendiye kulluk etme tercihi olarak ifade eder; bu defaki efendi ise mutlak efendi, yani Tanrıdır. Bu defa köle, *mutlak bir köle* dir ve efendisi de

mutlak bir efendi olarak karşısında yer almaktadır (Kojève, 2012: 63). Kısacası Hıristiyanlık, Kölenin, Hiçlik karşısında, kendi hiçliği karşısında duyduğu boğuntudan, yani Hegel'e göre insanın varoluşunun zorunlu koşulunu –ki bu zorunluluk koşulu, ölüm koşulu veya sonluluk koşuludur– üstlenme noktasında takındığı tutuk tavidir (Kojève, 2012: 63). Dolayısıyla, Hıristiyan ideolojisinin yetersizliğini ortadan kaldırmak, ölüm fikrini ve dolayısıyla, *tanrıtanımazlığı* kabul etme koşuluyla olanaklıdır (Kojève, 2012: 63). “*Ve Hıristiyan dünyasının bütün evrimi, insan varoluşunun özsel sonluluğuna ilişkin tanrıtanımaz bilincin edinilmesine yönelen bir ilerleyişten başka şey değildir.*” ((Kojève, 2012: 63-4).

Burada, Hegel'e yöneltilecek bir eleştiri olarak akla şöyle bir soru gelebilir: Kölenin, özgürlüğünü kazanması, bilinip tanınmasını sağlaması ve Efendi ile mutlak bir eşitliğe kavuşması için biyolojik hayatını tehlikeye atmasını, 'kanlı bir mücadele'ye girmesini salık veren Hegel, bahsettiği bu mücadeleyi vermiş midir? Ya da bu mücadeleyi veren işçi sınıfının ilk kez, örgütlü ve kitlesel olarak sağladığı 1830 yılındaki isyancı dalgaya destek vermiş midir? Eğer ilk soruya verilecek cevap, Hegel'in böyle bir mücadele vermediği yönünde ise, o halde Hegel, özgür olmayan, mutlak bir köle midir? İkinci soruya verilecek cevapta yine “hayır” ise, Hegel, özgürlük ve eşitlik üzerine söylediklerinde söylediklerinin aksine farklı bir anlama mı işaret etmektedir? Burada sorun, Hegel'in diyalektiğiyle ilgili olarak bir *praxis* sorunu olduğudur; Hegelci dizgedeki teori ve pratik arasında bir uyumsuzluk durumu söz konusudur ve bu da Hegel'in özgürlük ve eşitliğe yaklaşımının gerçekçi fakat sadece 'entelektüel bir duyarlılık' seviyesinde kalmasına sebep olmaktadır.

Toparlamak gerekirse eğer, Hegel'e göre Hıristiyan Dünyasının tarihi, İnsanın, kendisini Bireysellik olarak; yani Tümel ile Tikelin, Efendi ile Kölenin, Mücadele ile Çalışmanın sentezi olarak gerçekleştirerek nihayet “doyuma ulaşmış” olacağı ideal devletin, adım adım gerçekleştirilmesi üzerine mücadelesi verilmekte olan ve doğal bir ilerleyiş halindeki tarihidir (Kojève, 2012: 75). Fakat bununla beraber, bu devletin gerçekleştirilebilir olması için İnsanın bakışlarını öte dünyadan başka bir yöne çevirmesi, sadece bu dünyayı düşünmesi, bu dünyaya dönerek eylemlerinin odağına bu dünyayı yerleştirmesi gereklidir (Kojève, 2012: 75). Hegel'in ifadesiyle, Hıristiyanlığın

aşkınlık fikrini bir yana bırakması gerekir (Kojève, 2012: 75). Hıristiyan dünyasının evrimi de bundan dolayı ikili bir evrim olmaktadır; bu, bir yanda, mutlak devletin ortaya çıkmasının toplumsal ve siyasal koşullarını hazırlayan gerçek bir evrim, diğer taraftan da *aşkın* ideali tasfiye eden ve Hegel'in de ifade ettiği üzere "Cenneti yeryüzüne geri getiren" *fikirsel* bir evrimdir (Kojève, 2012: 75-6).

2.2.2. Reform

Hegel'in Reform dönemine yaklaşımını anlamlandırmak ve anlayabilmek, neden Reform döneminin Hegel düşüncesini oluşturan temel dönemeçlerden biri olduğunu ortaya koyabilmek, Hegel'in tarih yaklaşımından bağımsız bir şekilde gerçekleşmeyecektir. Gerçekleştirmek istenilen amaç, bu başlıkta, Hegel'in "tarih felsefesi" üzerine kuramsal bir derinlik sunmak değildir elbette, fakat diğer taraftan da Hegel'in tarihe yaklaşımında ortaya koyduğu temel ayrımı belirtmekte de fayda görmekteyiz. Bu, aynı zamanda da, ilerleyen bölümlerde belirtilecek olan özgürlük bilincinin gelişmesi olarak gerçekleşen tarihi dönemlerin ortaya konmasına da zemin oluşturacaktır.

Hegel, "*Dünya tarihi, içeriği özgürlük bilinci olan ilkenin, basamak basamak gelişimini sergiler*" der (Hegel, 2011: 156). Yani dünya tarihi, özgürlük bilincinin ilerlemesinden başka bir şey değildir. Yine Hegel, *Tarih Felsefesi*'nde, "...*Tarih Felsefesinin tarihin düşünceye dayalı irdelenişinden başka bir şeyi imlemediği söylenebilir*" ifadesiyle, tarihin ereğinin ne olduğunu ve bunun aracının düşünce metodu olduğunu ortaya koymuştur (Hegel, 2011: 15). Amacı özgürlük bilincinin ilerlemesinden başka bir şey olmayan tarih de, Hegel tarafından dönemlere ayrılmıştır. Buna göre tarih:

- Doğu Dünyası (Çin, Hindistan, Pers İmparatorluğu),
- Yunan Dünyası,
- Roma Dünyası
- Germanik Dünya

Olmak üzere dört dönemden oluşur (Hegel, 1991: 271-4).

Özgürlük bilincinin kimde, hangi kurumda olduğuna, ya da olup olmadığına göre biçimlenen bu dönemselleştirme, negatiften pozitif, yani olumsuzdan olumluya doğru bir gidişat içindedir.

Buna göre ilk alanın, yani *Doğu Dünyasının* dünya görüşü, *tözselliğin içsel bir şekilde ayrılaşmamış durumudur*³ ve bu durum, ataerkilce yönetilen doğal topluluklarda ortaya çıkar. Doğu dünyasında ifade bulan bu görüşe göre, teokrazi, dünyevi yönetim şeklidir, yönetici de yüksek bir papaz, ya da bizzat Tanrının kendisidir (Özlem, Ateşoğlu, 2006: 192). Yani Doğu Dünyasında özgürlük tek bir kişinin elindedir ve özgürlük o kişi şahsında hayat bulmuştur. Hegel, Doğu dünyasının, en yakın ilkesi olarak *törel ögenin tözselliği*⁴ni aldığını ifade eder (Hegel, 2011: 7).

Yunan Dünyası ise, Hegel'e göre, özgürlük bilincinin ilk kez filizlenmeye başladığı yerdir (Aksu, 2006: 106). Yunan dünyası, bu bilinci ağır aksak da olsa ortaya koymuş ve kendisini tarih sahnesinde var etmiştir. Fakat Yunan dünyasındaki bu özgürlük bilinci de aksak bir bilinçlilik, çünkü kölelik, Yunan dünyasında hala devam etmektedir ve dahası, Hegel'e göre, kölelik, Yunan Dünyasındaki basamakta gereklidir (Aksu, 2006: 106). Hegel, bu durumla bağlantılı olarak Yunanistan'ı töz ve aynı zamanda da bireysel olarak tarif eder (Hegel, 2011: 8).

Bir sonraki uğrak olarak ise karşımıza *Roma Dünyası* çıkar. Bu uğrakta, kesin ve net bir şekilde olmasa da, Yunan Kent devletlerindeki özgürlükten kopuş ve Pers devletindeki despot yönetime bir dönüş var gibidir (Aksu, 2006: 107). Tarihin en güçlü imparatorluklarından biri olan ve bireysel ve toplumsal özgürlüklerin biraradalığı yönündeki devlet anlayışının ilk kez bu kadar örgütlü bir güç olarak karşımıza çıktığı Roma dünyası, bu güçlü devlet imgesinden dolayı, bireysel özgürlüğün, devlet bekası karşısında gözden düşürüldüğü bir anlayışı da beraberinde getirmiştir. *Roma dünyasındaki sınıf çatışmalarının, Roma kenti kurumlarının kristalizasyonuna verdiği ivme* (Kaçar, 2008-09: 17) de, bireysel özgürlüğün etkinliğini yitirme sürecinde etkili olmuştur.

Hegel'in özgürlük bilincinin son dönemi olarak gördüğü *Alman Dünyası* ise Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden Hegel'in yaşadığı döneme kadar uzanan, günümüz modern dünyası ve modern zamanları bir bütün olarak

³ Bu ifade, Doğu Dünyasındaki özgürlük bilincinin tözselliğinin, yani, kendi kendisiyle ve kendi kendisinde var olmasının; kendiliğinde ve kendisi için var olmasının içsel, yani doğal ve içinden gelen bir şekilde ayrılaşmamış, gerçekleşmemiş durumunu ifade eder.

⁴ Özgürlük amacının tüm insanlık için gerçekleştirilmesi törel ögesinin içkinliğini, kendiliğinden ve kendisi için var olma durumunu alması.

içine alan oldukça geniş bir zaman dilimini kapsar (Aksu, 2006: 109). Genişlik zamanla olduğu kadar uzamla da ilişkilidir (2006: 109). Hegel'in Alman dünyasından kastettiği sadece Almanlar değil, İskandinavya, Hollanda, İtalya, Fransa ve Britanya'yı da içine almaktadır (2006: 109). Alman dünyasındaki özgürlük anlayışının ne şekilde hayat bulduğu ise Hegel tarafından her insanın kendi bilincinin farkına varmış olduğu şeklinde ifade edilir. Şu nokta çok büyük bir öneme sahiptir: Alman dünyasında insan, insan olduğu için özgürdür.

Bu noktada, Reforma geçmeden ve insanın özgürlüğü konusunda geçilen yeni aşamadan bahsetmeden önce üzerinde özellikle durulması gereken nokta, Hegel'in Alman dünyasını tarif ederken, buna, bütün kıta Avrupası, İskandinavya ve Britanya'yı katmış olmasıdır. Bunu önemli kılan şey ise, Hegel'in bu tarif ile ölümünden neredeyse yüz elli yıl sonra somutlaşacak ve dünya siyasetinde önemli bir aktör olacak olan uluslarüstü bir yapılanma olan *Avrupa Birliği*'nin düşünsel temellerini atmış olmasıdır. Avrupa Birliği'nin temellerine yönelik Hegel'den önceki dönemde Kant'ın da önemli söylemleri söz konusudur ve hatta denebilir ki, Hegel'in öncülü de bu bağlamda Immanuel Kant'tan başkası değildir. Kant'ın 1795 yılında yayımlanan "Edebi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme" adlı denemesi, Avrupa Devletleri arasında kalıcı bir barışın tesisi üzerine önemli bir düşünsel temel atmış, sonrasında ve özellikle de 2. Dünya Savaşı sonrasında Avrupa Kömür ve Çelik Topluluğu ile başlayan savaşızsızlık hali, bugün için de önemli bir amaç olarak kendisini var etmektedir.

Hegel'in, böyle bir öngörüü ortaya koymuş olabildiğini sağlayan koşullar 18.yüzyılın Aydınlanma süreci ile birlikte akla verilen önemin artması şeklinde açıklanabilecekken, Derda Küçükalp'in *Siyaset Felsefesi* adlı kitabında belirttiği, *felsefe ve tarihsellik* arasında kurulmaya çalışılan denge ile de açıklanabilir:

"... Fakat 18. yüzyılın ortalarından itibaren tarih kavrayışında meydana gelen değişmeye paralel olarak tarihselliğin ön plana çıkması felsefenin tarih karşısındaki önceliğine kuşku düşürmüştü, tarihselcilere bütün insani

etkinlikler gibi felsefenin de tarihsel oluşu ileri sürülmüştür.” (Küçükalp, 2011: 162-3).

Küçükalp'in ileri sürdüğü bu ifade, Hegel'in dizgesinde tarihin kapladığı hacimli alanı göz önünde bulundurunca akla oldukça yatkın görünmektedir. Gerçekten de Hegel, Kant'tan devraldığı düşünce sistematliğini geliştirerek, böyle bir öngörüü gerçekleştirebilmiştir.

İşte Hristiyan-Alman dünyası ve Avrupa Birliği düşüncesi arasında kurulan bu derinlikli bağlantının dayanağı ise, Hegel'e göre *Reform*'dur. Hegel'in sözleriyle Ortaçağ, “uzun, olaylarla dolu ve korkunç bir gece”dir; Rönesans ile; “uzun fırtınalardan sonra parlak ve şanlı bir günün geri dönüşünün ilk alameti olan şafak pembeliği” ile son bulan bir gecedir bu. Ancak Hegel tarafından, modern zamanlarımızın parlak günü “her şeyi aydınlatan güneş”i olarak tanımladığı, Rönesans değil, Reform'dur (Singer, 2003: 35).

Hegel, Reformasyonun doğuşunu kilisenin bozulmasına bağlar (Hegel, 2011: 80). Bu bozulma da Hegel'e göre, kazayla ortaya çıkmış bir bozulma değildir (Singer, 2003: 35). Bu bozulmanın ortaya çıkış sebebi, Kilise'nin, ulu tanrıya saf bir ruhsal şey olarak değil de, buna karşın, madde dünyasındaki cisimler gibi muamele etmiş olmasının kaçınılmaz bir sonucu olarak meydana gelmiştir. Fakat reform, aynı zamanda, özgürlük bilincinin zorunlu bir sonucudur (Aksu, 2006: 109). Kilise, Tanrıyı saf bir varlık olarak değil, tapınması gereken, dışsal bir varlık olarak sunduğu için, inanç yalnızca örfler ve adetlerle tapınıma etkinliklerinin gerçekleştirildiği soyut bir görünüme büründürülmüş, bu da beraberinde yozlaşmayı getirmiştir (Aksu, 2006: 109). Reform, dışsal bir otoriteye duyulan ihtiyacı ortadan kaldırarak *inancı, törelliğin boyunduruğu altından kurtarmıştır* (Aksu, 2006: 109).⁵ Tekrar belirtmek gerekirse, Hegel'ci dizge açısından Reformun önemi, “*her insanın, kendine özgü ruhsallığının Tanrısallık taşıdığı ve kendi geleceğine etki edebileceğini kavraması, kutsal metinlerin yorumlanması veya ayinlerin uygulanması için dışsal bir otoriteye gereksinim olmadığının varsayılmasıdır*” (Aksu, 2006: 109). Bu durum ile birlikte ortaya çıkan biricik gerçeklik şudur:

⁵ İnançın, saf, kendiliğinden olan içkin durumunun, Kilisenin baskıcı, dayatmacı tavrının boyunduruğu altından kurtarılmasını anlatır.

İnsan, kendi kaderini özgür olarak kendisi belirler ve aynı insan, tamamen kendi özgür iradesiyle, kendisinin belirlemiş olduğu kaderini yaşar.⁶ İnanç vicdan ilkesi halini aldıkça ve yine aynı inanç, dışsal otoritelerin boyunduruğu altından kurtuldukça, işte ancak bu şekilde, düşüncede özgürlük oluşacaktır. Zaten özgürlüğün sınırlanması da, “*Bireyin olabilecek veya yapabilecek olduğu bir şeyi kendi dışındaki kişi/lerin müdahalesi neticesinde olamaması veya yapamaması...*” dır (Şahin, 2008: 21). Tek tek her insan doğrunun ve iyinin yargılanmasında özgür bir şekilde, kendi usunun gücünü ortaya koyabilecek, tümel olan, yani evrensel usa katılabilecek ve yine böylece bu evrensel usun bir parçası olarak tikelliğini tümel olanla birleştirebilecektir (Aksu: 2006: 109). Böylece, Hegel’in de, *Hukuk Felsefesi’nin İlkeleri*’nde ifade ettiği üzere mülkiyet, yasa, ahlak ve öteki bütün toplumsal kurumlar evrensel usun ilkelerine uyacaktır (Aksu, 2006: 109-110). İşte ancak o zaman, bireyler bu kurumları özgürce kabul edip desteklemeyi tercih edeceklerdir. Yasalar böylece öznellikten kurtulacak, özgürlük, somutlaşmış devlet olacaktır. İnsanlık böylece hem özgür, hem de yaşadığı dünyayla uzlaşma içinde olmayı başarabilecektir (Aksu, 2006: 109-110). Hegel’e göre Tanrısal öz, insanın ve doğanın özüyle aynı olmasıydı, bir hiçti (Hegel, 2011: 66).

Hegel’in Reform üzerine yaptığı en çarpıcı yorum belki de, Alman halkının, “namusa inancından ve yüreğinin basitliği”nden kaynaklanan bir başarısı olarak görmesidir (Singer, 2003: 36). “Basitlik” ile “yürek” Hegel için, basit bir Alman papazı; Luther King tarafından başlatılmış olan ve yalnızca Alman ulusları içinde köklenmiş olan reformun temel notalarıdır (Singer, 2003: 36). Sonucu, Roma Katolik Kilisesi’nin gösterişinden ve aşırı abartılmasından kurtulmak ve bunun yerine, her bir insanın, yüreğinin ta içinde İsa’yla doğrudan bir ilişkiye sahip olduğu *ideasını* ikame etmektir (Singer, 2003: 36).

⁶ Hegel, burada akla verdiği önemi ortaya koyarak, özgürlük bilincinin gelişmesi ile arasında bir köprü oluşturmuştur. Us üzerine ortaya konan bu anlatı, Tin anlatısından da bağımsız düşünülemez. Hegel’in Tin’i tanımlaması da aynı zamanda, usçu bir felsefenin çerçevesi içinde anlaşılmalıdır. Usçu felsefe için akıl ve gerçeklik aynı şeydirler. Onun sisteminde mantığın yasaları aynı zamanda varlığın yasaları olmaktadır. Hegel, felsefesinin temelinde yer alan bu önemli düşünceyi öne, Tinin Fenomenolojisi’nde (1807) dile getirmişti. Akılın ve felsefenin özdeşliği onun tarih yorumunu da koşullar. Hegel, Tarih Felsefesi’nde şöyle der: “Felsefenin tarihi düşünmek için yanında getirdiği tek düşünce, aklın yalın bir biçimde kavranmasıdır. Akıl, dünyaya egemendir; demek ki dünya tarihi bize ussal bir süreç sunuyor” (Bozkurt, 2011: 132).

Karl Löwith'e göre, Hegel felsefesinin dayandığı temel ilke, tek bir "ilke"yi değil de, felsefe tarihi içinde ortaya atılmış olan birçok ilkeyi bir araya getirmek ve bu ilkeler arasında bir bütünlülük yaratarak, mantıksal tutarlılığına kavuşmuş bir sistem yaratmak çabasıdır (Özlem, 2010: 317-8). Bu da Hegel felsefesini, gelmiş geçmiş diğer tüm felsefelerden ayıran temel bir özellik olarak karşımıza çıkarmaktadır. *Kendi-için ve kendinde*⁷ Hegel felsefesinin bu yanını ortaya koymak, beraberinde diyalektiksel olarak yapılacak –yapılması gereken bir eleştiriyi de ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*'nde Hegel'i, mantığının içinden bir siyasal düşünce çıkarıp, daha sonra bu siyasal düşünceyi mantıksız bırakmakla eleştirir (Marx, 2009: 192).

2.3. AYDINLANMA VE FRANSIZ DEVRİMİ

Hegelci dizgenin diğer iki önemli dayanağı da Hristiyanlık ve Reform ardından Aydınlanma ve Fransız Devrimi'dir. Sistemini kurarken, tarihi ve beraberinde tarih içinde meydana gelen değişimleri, ilerlemeleri, duraklamaları, yani tarihin devinimini sağlayan tüm dinamikleri göz önünde bulunduran Hegel, Aydınlanmayı, aklın insan yaşamındaki belirleyiciliğini sağlamış olması bakımından kendisine kılavuz edinmiş ve henüz bir lise öğrencisi olduğu yıllarda tanık olduğu büyük Fransız Devrimi'ne şapka çıkarmış, bu büyük tarihsel alt-üst oluşu saygıyla ve heyecanla selamlamıştır. Kant'ın Aufklärung olarak ifade ettiği ve de kendisiyle beraber doruğuna ulaştırdığı Aydınlanma, Hegel dizgesinin düşünsel anlamdaki temelini oluşturmuş, Fransız Devrimi'yle de sistemi, maddi kaynağına ulaşmıştır.

2.3.1. Aydınlanma

Aydınlanma kelimesi, kavram olarak bir düşünce sistematliğini ifade etmesinin yanında, kapsamlı bir kavrama da denk gelmektedir. Aydınlanma, 15. ve 16. yüzyıllarda keşifler ve Ortaçağ'ın dogmatik ve baskıcı din anlayışına karşılık, aklın ve düşüncenin ikame edilmesi çabaları ile birlikte başlamıştır. Fakat kapsamlı ve daha temelli gelişimi, 18. yüzyıla denk gelmektedir. Bu düşünce, tek başına değerlendirilmektense, beraberinde kimi

⁷ Gelişim dinamiklerini hem o döneme kadar gelmiş olan felsefi birikimlerden, hem de bizatihi kendisinin yaratmış olduğu gelişim dinamiklerinden alan felsefe, Hegel felsefesi.

bazı kavramlarla beraber değerlendirilirse, bu beraberinde daha ayrıntılı ve anlaşılır bir bütünselliği getirecektir.

Aydınlanma düşüncesini ayrıntılandırmadan önce, aydınlanmanın kendisini de kapsadığını düşündüğümüz bir başka düşünce sistematiğine değinmekte fayda görüyoruz. Kendisi de bir ideoloji olan Aydınlanma'yı anlatmadan önce, kısaca "İdeoloji"ye değinmekte fayda vardır. İdeoloji, ilk kez 1796 yılında, kelimenin mucidi olan Destutt'de Tracy tarafından kullanılmıştır. "-İde"(Fikir) ve "-oloji"(bilim) kelimelerinden türeyen ve "fikirbilim" anlamına gelen bu kavram, akıl süzgecinden geçen, temelinde aklın olduğu düşüncelerin bir araya gelerek toplumun bir yeniden biçimlendirilmesi düşüncesini ifade ediyordu (Atılğan, 2012: 253-4).

Gerçeğin ve iyiliğin nihai yargıcının bireysel vicdan olduğu yönündeki iddia, Reform sürecinde ortaya çıkıp ve gelişen; Reform'un, hayata geçirmek için yoğun çaba harcadığı önemli ilkelerden bir tanesi olmuştur. Reform, bu iddiayı hayata geçirirken "Özgür Ruh" bayrağını açmış, temel ilkesi olarak da başlıca argümanı şu şekilde ortaya koymuştur: "Derin doğası itibariyle insanın kaderi özgür olmaktır." (Singer, 2003: 36). Tarihin rolü reformdan bu yana, dünyayı bu temel ilke doğrultusunda değiştirip dönüştürme çabasını hayata geçirmekten başka bir şey olmamıştır. Bu görev, azımsanıp yok sayılacak bir görev kesinlikle değildir, çünkü ancak tek tek her insan, doğrunun ve iyinin yargılanmasında kendi mantık gücünü özgürce kullanmaya muktedir olduğundandır ki dünya, akılcı standartlara baş eğerek tümel olan evrenselliğe ulaşabilir. Dolayısıyla toplumsal ahlaklılık, mülkiyet, yönetim, yasa ve hatta anayasalar da dahil olmak üzere bütün toplumsal kurumlar mantığın genel ilkelerine baş eğmek, mantığın genel ilkelerinin üstünlüğünü kabul etmek üzere inşa edilmelidirler. Bireyler ancak o zaman, bu kurumları özgürce kabul etmeyi ve dahası desteklemeyi seçeceklerdir. Yasa, ahlak ve yönetim, ancak o zaman, özgür birimlerin itaat etmeye zorlandıkları keyfe keder kurallar ve güçler olmaktan çıkıp, usa uygun hale geleceklerdir. İnsanoğulları ancak o zaman, özgür ama yine de içinde yaşadıkları dünyayla da tam bir uyum içinde olacaklardır (Singer, 2003: 36-7).

Bütün toplumsal kurumları mantığın genel ilkelerine baş eğdirme yönündeki bu kavramın parmağında Aydınlanma'nın yüzüğü vardır. Her şeyi mantığın açıklayıcılığı ve ince eleyip sık dokuyan süzgecinden geçirmek,

temelini batıl olandan ya da miras edindiği ayrıcalıklardan alan her şeyi reddetmek, on sekizinci yüzyılın, Voltaire ya da Diderot gibi Fransız düşünürlerinin belleklere yerleşen öğretileridir. Aydınlanma ve devamında gelen Fransız Devrimi, gerçekten de Hegel'in dünya tarihi düşüncesinde hemen bir sonraki aşama ve Jena Savaşı'ndan önce hemen hemen sonuncu olaylardır. Fakat ne var ki, Hegel'in buna yönelik tavrı, insanın tam da Reform'un özüne yönelik değinmelerinden yola çıkarak umabileceği gibi olmamıştır (Singer, 2003: 37).

Hegel, Tinin Görüngübilimi'nde, Aydınlanmanın, karşıtını kendi cephesine çekmek ve bir gelişme durumunu gerçeklemek üzerine şu cümleyi kurmuştur: "Karşılaştığı her zihinsel direniş Aydınlanmanın gücünü artırır yalnızca." (Adorno, Horkheimer, 2010: 22-23). Fakat bunun yanında, "Aydınlanma totaliterdir" (Adorno, Horkheimer, 2010: 23) şeklinde fenomen olan bir ifadeyle, Aydınlanma düşüncesine karşı yöneltilen eleştiriler, konuya farklı eleştirel bir boyut kazandırmaktadır. Adorno ve Horkheimer'a göre Aydınlanma, var olan ilişkiler içinde mutluluk metalarının birer mutsuzluk öğelerine dönüşmesinden şikayet etmektedirler. Buna göre bu metaların niceliği toplumsal öznenin yokluğundan dolayı geçmiş dönemdeki iç iktisadi bunalımlarda fazla-üretim olarak bilinen sonucu vermiştir. Aynı şekilde İkinci Dünya Savaşı'nın sürdüğü yıllarda da iktidar gruplarının toplumsal özne olarak tahta çıkmaları sayesinde uluslar arası faşizm tehlikesini doğurmuştur: ilerleme, gerilemeye dönüşmüştür (Adorno, Horkheimer, 2010: 15). Hijyenik fabrikaların ve onlarla ilgili her şeyin, büyük markaların ve spor komplekslerinin metafiziği ahmakça tasfiye etmesi önemsiz olarak addedilebilir, ama bütün bunların toplumsal bütünün içinde metafiziğe dönüşmesi, arkasında gerçek felaketin ve korkunçlukların kol gezdiği ideolojik bir perde haline gelmesi önemsizleştirilemez (2010: 15). Bu iki düşünür, Aydınlanmaya karşı yöneltilen bu eleştirilerin, Aydınlanmanın iç içe geçtiği kör egemenlikten kurtarılıp, olumlu bir kavram oluşturmaya yönelik olduğunu ifade ederler (2010: 16).

Hegel'e göre, tarih belli dünya görüşlerinde cisimleşmiş olan idealar tarafından belirlenmektedir. Aydınlanma, Faydacılık, Mutlak Özgürlük gibi, bu dünyaya ait olan görüşler, filozofların az çok soyut sistemlerinde geliştirilir. Ama bunlar da toplumun tarihsel gelişim sürecinden kaynaklanmaktadır.

Aydınlanma düşüncesi de bir üst yapı değildir, kendi başına kavranması gereken, yaşayan ve canlı bir ideolojidir. Aydınlanma ve benzer düşünceler içine doğdukları somut durumdan –yaşam biçimi ve ona karşılık gelen toplumsal sistem- soyutlanmamalıdır (Hyppolite, 2010: 96).

Hyppolite'in "Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar" kitabında belirttiği üzere Hegel'in Tarih Kavramında Aydınlanma, üç öğeye dayanan hatalar krallığına karşı verilen felsefi alan ve anlamdaki bir mücadeleyi temsil etmektedir. Buna göre ilk öge, deneyimsiz, tecrübesiz bir kitlenin naif bilincidir. Hata, böyle bir bilinçte, basitçe, *Kendiye* yönelmiş bir yansıtma yokluğudur. İkinci öge bu naif bilince karşıttır, yani "içgörüyeye sahip olmada tek" olmayı dileyen rahiplerin kötü amacıdır. Muhammed gibi onlar da kendilerini tanrının biricik temsilcisi gibi gösterirler (2010: 97). Marx'ın, "Tarihi üreten, onun kötü yanısıdır" sözünü belleklere canlandıran kötülük de, üçüncü öge olarak karşımıza çıkmaktadır. Ruhban sınıfı, bu yabancılaşmış dünyadaki üçüncü öge olan "despotlukla, bu nedenle, işbirliği içindedir." (2010: 97). Despotluk, kendisini sağlamlaştırmak, sağlama almak için, geniş kitlelerin (bu naifliğini kullanır ve buna ek olarak rahiplerin dolandırıcılığından faydalanır. İşte bu durum, aslında Hegel tarafından da doğru bir şekilde altı çizilen tarihteki diyalektik bir fenomenin sonucu olarak, adeta onu bulanların bir yaratıcısı olan, Aydınlanmanın büyük çabalar sonucunca, adeta kazıyarak ortaya çıkardığı *karanlıklar krallığıdır*. Bir taraf diğer tarafı suçladığı zaman, ortaya çıkan sonuç, karşıtında onu naif durumundan çıkararak değerlerinin sinik bir kabulüne yol açan bir *kötü bilinç* geliştirmek olacaktır (2010: 97). Hyppolite'in ifadesiyle Aydınlanma, despotun ve de rahiplerin sapkın bilinçlerini düzeltmeyeceği için, doğrudan doğruya, kitlelerin değişimini sağlama çabası içine girer. Kendinde kitle, özbilincin kendi için olduğu şeydir ve bu, Aydınlanmanın neden toplumda direnç duyulmaksızın yayıldığını açıklamaktadır.

Avrupa için Aydınlanma düşüncesi, gericilik ve ilerencilik, önyargı ve hurafeler ile akıl ve özgür ruh arasındaki mücadelelerin gerçekleşmesini sağlayan bir tetikleyici olmuş, Reform sonrası Avrupa tarihi bu mücadelelerin tarihi olarak gelişmiştir. Hegel, kafasında canlandırdığı ve dizgesinde can verdiği devrime kan bulaştırmamıştır. "Hiçbir devrim kansız olmaz!" sözünün aksine O'nun devrimi kansız olacaktır. Tinin Görülgübilimi'nde, "Öyleyse,

insanların nasıl yitip gittiğini bilmedikleri yitip gitmiş bir tarih olarak, tinin önceki durumunun ölü formunu hala saklayan, yalnızca bellektir” ifadesi karşımıza çıkar (Hyppolite, 2010: 98). Yeni bilgelik durumu, uykuda gelen bir ölüm gibi ağrısız sızısız olmuş ve yaşam sona ermiştir. Bu devrimin bilinçli bir farkındalığına, çok geç olmadan varılmaz ve mevcut halihazırdaki güçlerin karşı koyması da boşunadır. Zarar çoktan verilmiştir ve zulüm ancak yeni tinin gücünü artırmaya yarar (2010: 98).

Mücadeleyi Aydınlanma kazanmıştır. Fakat bu defa da ortaya yeni bir soru çıkmaktadır: Eğer Aydınlanma ile birlikte, tüm hurafe ve önyargılar yok edildiyse, Aydınlanmanın bu hurafe ve önyargıların yerine sunduğu gerçekliğin doğası nedir? (2010: 98). Hegel'in Tinin Görüngübilimi'nde dile getirdiği bu soru, gayet haklı bir sorudur. Çünkü diyalektik kavrayışa göre tez, kendi karşıtıyla var olmaktadır ve kendi karşıtıyla birlikte, birbirlerinin varlığını gereksiz kılarak ortadan kaldırmaktadır. Bu, bir anlamda da, ormanda ağaç, ağaçta da orman olmak metaforuyla ifade edilebilir. Ve bu tez ve antitez, bir sentezi gerçekleştirerek, o sentezde varolur ve kendi varlıklarını da ortadan kaldırır. Fakat diyalektik, hiçbir zaman bir sonu, durağanlığı ifade etmez-edemez. Bu, onun içkin varlığına ve doğasına aykırıdır. Bu savdan hareketle de şunu ifade etmek mümkündür: Her sentez, aynı zamanda bir başka sentezin tezidir, yeni bir diyalektik sürecin fitil ateşidir. İşte Hegel'e göre, bu mücadelenin içinden çıkan gerçeklik, Helvetius'un felsefesinde geliştirdiği üzere “fayda” gerçekliğidir. Buna göre yerleşik olan her şey, geriye düzensiz ve anlamsız bir dünya bırakarak yok edildi. Devamında Hegel, Tinin Görüngübilimi'nde, “Bu şekilde genel olarak her karakteristiği ... sonlu bir olgu olarak, insansal bir varlık ve zihinsel bir tasarım olarak kavradığından, Mutlak Varlık hiçbir karakteristiğinin, hiçbir yüklem yüklenemeyeceği salt bir boşluğa dönüşür.” şeklinde bir eklemeye durumu açıklığa kavuşturmuştur. Ortaya çıkan bu tinsel boşluk, insanın diğer insanlara fayda olarak görülmesi sebebiyle, varlığını sadece bir sürü veya toplum olarak sürdüren “insan sürüsü” dünyasının eşidir. Yine Hegel, Tinin Görüngübilimi'nde, “Her şeyin insan açısından yararlı olması gibi, insan da aynı şekilde yararlıdır ve onun karakteristik işlevi, kendisini insan sürüsünün, ortak iyinin kullanımının herkese yararlı bir üyesi haline getirmesine dayanır” görüşünü ifade etmekte ve bu şekilde, fayda kavramının çerçevesini oluşturan “yenidünya ve insan

görüşü” ile bağını koparmaya çalışır. Böyle bir dünyada, kendinde ve kendi için arasında salınan mutlak bir akış veya faydanın dışında, herhangi bir mutlak hakikate yer bırakılmamaktadır (Hyppolite, 2010: 99). Sonuç olarak, genel bir ifadeyle toplamak gerekirse, akış, yeni bir düzen getirerek şunu ilan edecektir: “İnsan özgür iradedir.” O halde insan kendisini kasvetli ve ağır havası altında toplumsal fayda dünyasının üstüne yükseltme yeteneğine sahiptir ve mutlağı dünyanın amaçladığı gerçeklik olarak kendi tümel, evrensel bilinci içerisinde keşfeder. Bu tinsel evrim, toplumsal alandaki devrimle yakın ilişkiye girer ve yeni bilinç kavrayışında, şimdiye kadar ayrı duran iki dünyanın bundan böyle uzlaştırıldığı Mutlak Özgürlük olarak birdenbire ortaya çıkarılır (2010: 99). Hegel’de ifade bulan bu uzlaşmacı yönelim, olumsuzlamanın bir filozofu olan düşünürün, yine “birdenbire” uzlaşmacı felsefenin filozofuna dönüştüğü izlenimi oluşturmaktadır (Bonjour, 2002: 23). Fakat uzlaşma, eşitsizliğin efendiden yana kabul edildiği köleyi yok sayan bir uzlaşma değil, kendi bütünselliği içinde efendi ve köle arasındaki eşitsizliği yok etmeyi tahayyül eden, hem efendi hem de kölenin özgürlüğünü savunan bir uzlaşmadır.

2.3.2. Fransız Devrimi

Hegel ve Fransız Devrimi arasındaki ilişkinin koordinatlarına geçmeden önce, Devrimin ve dolayısıyla da Hegel’in Devrime atfettiği büyük önemin sebebini anlamamıza yardımcı olabileceğini düşündüğümüz birkaç açıklamayı yapmakta fayda görüyoruz. Mehmet Ali Kılıçbay, eserinde, “bitmiş şeyleri anlamamanın, devam eden şeyleri anlamaktan daha kolay olacağı” temel varsayımı üzerinden, Fransız Devrimi’ni anlamaya çalışmıştır (Kılıçbay, 1989: 105). Bu noktada Kılıçbay, Fransız Devrimi’nin bittiğini kabul ederek bir açıklama çabası içine girmiş, fakat bundan daha da önemli olanı, devrimin bitmeyen yönünün, onun hala devam etmekte olan “ruhu”, onun “evrenselliği” olduğunu ifade etmiştir. Çünkü Fransız Devrimi, adının tek bir ulusa atıfta bulunmasına rağmen, sonuçları itibariyle evrensel bir nitelik kazanmıştır. Bu niteliğinden ötürü de, hem tüm modern devrimlerin prototipi haline getirilerek, özgün içeriğinden soyutlanarak idealleştirilmiş; hem de anavatanında sona ermiş olmasına rağmen, dünya ölçeğinde bir süreklilik, bir devam etmekte olma imgesini devam ettirmeyi bilmiştir (Kılıçbay, 1989: 105-8).

Hölderlin, Schelling ve Hegel'in çevrelerindeki kimi öğrencilerin daha sonra bu döneme ilişkin anlattıkları bir öyküye göre, bu üçlü, 14 Temmuz 1793 tarihinde, yani Fransız Devrimi'nin 4.yıldönümü dolayısıyla giyotinlerin tam zamanlı çalıştığı Terör döneminin yaşandığı o yılda, Tübingen kenti yakınlarındaki bir tarlaya bir "özgürlük ağacı" (bir tür devrimci bahar bayramı direği) dikmişler ve çevresinde Carmognole denen devrimci Fransız dansını etmişler, Schelling'in Almanca'ya çevirdiği *Marseillaise*⁸'in sözlerini söylemişlerdi (Pinkard, 2012: 24). Bu öykü, o kadar çok anlatılmıştır ki sonunda Hegel-Schelling-Hölderlin efsanesinin bir parçası olmuştur, ama buna karşılık, Schelling'in, La Marseillaise'in Almanca çevirisini yaptığı dışındaki bütün bilgiler, neredeyse kesin bir şekilde yanlıştır (2012: 24).

İşte bu çok doğru bilinen yanlıştır, Hegel ve üçlü arkadaş grubunun, devrimi ne denli desteklediklerini ve 'devrim ruhu'nu ne denli içlerinde taşıdıklarını göstermek amacıyla yaratılmış bir mit olabilir. Bu varsayımın doğruluk payı olması muhtemeldir, zira bu üç büyük düşünür gerçekten de Almanya'daki devrim yanlısı entelektüellerin en başında gelmektedirler. Devrimi tartışmak, çeşitli devrimci broşürleri okumak ve genel anlamıyla, Devrim'den esinlenen öğrencilerin moralini yükseltmek için 1790'lı yıllarda Tübingen'de siyasi anlamda bir kulüp kurulmuştu. Hegel de bu kulübün önde gelen üyelerinden biriydi (2012: 24). Aynı zamanda Hegel, Schelling ve Hölderlin üçlüsü Johann Wilhelm von Archenholz tarafından yayımlanan, Devrimi büyük bir coşkuyla destekleyen, Devrimi desteklemesinin de yanında Devrim düşüncelerinin, Devrim ruhunun yayılması yönünde de büyük çaba gösteren bir Alman dergisi olan *Minerva*'nın da ateşli birer okuyucularıydılar (2012: 24).

Hegel dizgesinin siyasi olarak takındığı tavır her zaman felsefe dünyasında tartışmalı bir konu olagelmıştır. İlk büyük sistem filozofu olan

⁸ **La Marseillaise**, Fransa'nın ulusal marşıdır. 1792 yılında Fransa'nın Avusturya ve Prusya ile savaştığı dönemde, Claude Joseph Rouget de Lisle tarafından *Chant de guerre pour l'armée du Rhin* (*Chant de marche des volontaires de l'armée du Rhin* olarak da bilinir) adına Strazburg'ta bestelenen 'La Marseillaise', 1795 yılında Fransa Ulusal Marşı olarak kabul edildi. Napolyon ve III. Napolyon tarafından devrimci fikirler içerdiği gerekçesiyle yasaklanan marş, 1879 yılından tekrar ulusal marş ilan edildi.

Hegel, haliyle kendisinden sonra gelen filozofları da ciddi anlamda etkilemiştir. Bunların da en başında hiç kuşku yok ki Marx gelmektedir. İlk dönem yazılarında kendisi de bir genç Hegelci olan Marx, Hegel'in tarih kuramından oldukça etkilenmiştir. Tarihi durağan değil, hareket halinde, sürekli ve sürekli bir değişim ve ilerleme, kimi zaman da bir duraklama ve gerileme, fakat her zaman bir hareket halinde diyalektik bir süreç olarak gören Hegel, Marx'ın Tarih kuramının belirginlik kazanmasında oldukça etkili olmuştur. Marx da, ilerleyen yazılarında, "Hegel'in elinde diyalektiğin mistisizmle bozulması, ayrıntılı ve bilinçli bir biçimde diyalektiğin genel işleyiş biçimini, ilk kez onun sunmuş olduğu gerçeğini örtmez. Hegel'de diyalektik başaşağı duruyor. Mistik kabuk içerisindeki usa uygun özü bulmak istiyorsanız, onun yeniden ayakları üzerine oturtulması gerekir." (Kapital C, I, s. 27-28, "Almanca İkinci Baskıya Sonsöz") şeklindeki ünlü ifadesiyle, Hegel'in diyalektiğini idealist olmakla suçlayıp, onu materyalist bir görünüme büründürmüştür. Tarihi, ideaların belirlediği; tarihin, tinin, kahramanın kişiliğinde vücut bulan muhteşem anlar olduğu görüşünün yerine, "tarihin, sınıflar mücadelesinden başka bir şey olmadığı" görüşünü getirerek Hegel'den ciddi bir kopuşu gerçekleştirmiştir (Marx, Engels, 1976: 28). Bu dramatik kopuş, "Sağ Hegelciler" ve "Sol Hegelciler" ayrımında vücut bulmuş, Hegel ve onun büyük sistemi, Marksizm felsefesinden bağımsız olarak değerlendirilememeye başlanmıştır.

Marksizm devrimcidir, Hegel ise Reformcu. İşte bu temel varsayım da, Marx ve Hegel ayrımının ortaya konmasındaki en önemli belirteçlerden bir tanesi olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. Reformcu Hegel de, Fransız Devrimi'nin, eski dünyadan kopuşu ve siyasal anlamdaki özgürlükler bütünü getireceği inancıyla, dizgesinde Fransız Devrimi'ne büyük bir önem atfetmiştir. Aynı zamanda Hegel, Tinin Fenomenolojisi'nin önsözünde kendini çağını, yeni bir çağa geçiş dönemi olarak tanımlayarak, yaşanan ve yaşanmakta olan büyük değişimleri algılama çabası içinde olduğunu net olarak ortaya koyar (Hyppolite, 2010: 75). Tin⁹, hiç kuşku yok ki birey-üstü bir

⁹ "Tin" konusu üzerinde ayrıca bir açıklama yapmakta fayda görmemizin sebebi, kelimenin gerek Hegel felsefesi, gerekse felsefe alanında oldukça önemli bir noktada bulunuyor olmasıdır. Tin (Geist) özel olarak Hegel felsefesinde bir döneme, tarihin belli bir dönemine hakim olan, tarihin belli bir dönemindeki düşünce dünyasını etkileyen ve geniş kitlelerin de bu etkin ruh arkasından gittiği bir yaklaşımı ifade etmektedir. Genel olarak ise Tin, en genel

gerçeklik olarak dinginlik durumunda değildir; bundan ziyade, yine Hegel'in Tinin Fenomenolojisi'nde ifade ettiği üzere,

“O burada bir çocuğun doğumu durumunda olduğu gibidir; sessizlik içinde uzun bir beslenme döneminden sonra, aşamalı cisimsel gelişmenin, niceliksel değişimin sürekliliği çekilen ilk nefesle aniden kesilir –süreçte bir kopuş, niteliksel bir değişim söz konusudur- ve çocuk doğmuştur. Benzer şekilde dönemin tını de gireceği yeni form için yavaşça ve sessizce olgunlaşarak, önceki dünyasının yapısını parça parça çözer. Çöküşünün sarsıntısı, sadece sağda soldaki belirtilerde görülür. Kurulu düzene yayılan manasızlık ve yine can sıkıntısı, bilinmeyen bir şeyin belirsiz önsezisi, tüm bunlar yaklaşmakta olan bir şeyin söz konusu olduğunun işaretidir. Bütünün genel görünüm ve yönünü değiştirmeyen bu aşamalı ufalanma, ansızın ve bir çırpıda, yenedünyanın form ve yapısını görünür kılan bir gündeğümü ile kesilir.” (Hyppolite, 2010: 75-6).

Hegel, Tübingen'den itibaren, Fransız Devrimi'ni hazırlayan aşamaları tutkuyla izlemiştir. Platoncu düşünüşün etkisi altında, eski dünyanın çöküşünü gördüğünü düşünüp harabeler arasından doğacak yeni tını dair büyük umutları içinde taşımıştır (Hyppolite, 2010: 76). Buradan şunu anlamak mümkündür ki, Hegel dizgesinin temel yapıtaşlarından birini oluşturan Tinin Fenomenolojisi, Fransız Devrimi'ne çok büyük bir önem atfeder.

Hegel, Fransız Devrimi'nin, varolan bozuk ve adalet yoksunu düzene yönelik Fransız filozoflarının yönelttiği eleştirilerin sonucunda gerçekleştiği görüşünü kabul etmektedir (Singer, 2003: 37). Fransa, Devrimden önce

anlamıyla bazı metafizikçilerin ya da Hegel gibi nesnel idealistlerin, gerçekliği ve evreni açıklamak üzere, varolan her şeyin temeli, özü olarak kabul ettikleri cisimsel olmayan varlık, maddi olmayan gerçeklik anlamına gelmektedir. **2.** Dinlerde, dini düşünce geleneklerinde dünyayı yarattığına inanılan varlık. Dünya ruhu. **3.** İlkçağ düşüncesinde, evrene canlılık ve enerji veren ateş benzeri ilke. **4.** Tecessüm etmemiş gayri cisimsel varlık. **5.** Bilinci olan, irade ve zekaya sahip bulunduğu düşünülen varlık. **6.** İnsan varlığında bilincin temeli olduğuna inanılan ve büyüme, gelişme ve duygu gibi hayati fonksiyonlara yol açan immateryal varlık. **7.** İnsan varlığında, zihnin yüksek düzeyden yetilerini oluşturan bilişsel güç, bilinçli öz (Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Cevizci, Felsefi Terimler Sözlüğü, Paradigma Yayınları, s. 335).

gerçek bir güce sahip olmayan ve fakat mantıklı bir temeli olmayan karmakarışık bir ayrıcalıklar yığınınına sahip bir asalet kurumundan oluşuyordu (2003: 37). Filozoflar ise, bu fazlasıyla mantık dışı olan ilişkiler ağına karşı, “İnsan Hakları” kavramsallaştırmalarını oluşturarak Fransa’da zafer kazanmışlardır (2003: 37). Aksu’ya göre de bu noktaya gelinmesinde Fransız Aydınlanmacılığı büyük bir rol oynamış, işlevi oldukça büyük olmuştur. Fransız Aydınlanmacılığı ise Descartes’te vücut bulmuş, usçu ve matematikçi bir metotla karşımıza çıkmıştır (Aksu, 2006: 46). Özdemir’in de belirttiği gibi Fransız düşünür ve yazarlarının 18. yüzyılda insanların eşitliği ve özgürlüğü üstüne yayınlamış oldukları değerli eserler Fransız Devrimi’ni hazırlayan sebepler arasında en önde gelenlerdendir (Özdemir, 2011: 71). Bu yazarlarda ifade bulan en önemli ortak nokta –teoride de olsa- köleliğe karşı almış oldukları tavidir. Bunların hepsi temel olarak köleliğe karşı kimselerdi. Voltaire, J. J. Rousseau, Montesquieu, Diderot adaletin sözcüleri olarak belirmekteydi. İngiliz ve Amerikan yönetim biçimlerini görmüş olanlar da benzer bir devlet düzenini Fransa’da kurmak istiyorlardı. Bütün bu hazırlıklar da krala karşı gerçekleşen ayaklanmalara yol açtı (Özdemir, 2011: 71).

Hegel, Fransız Aydınlanması ve bu aydınlanmanın beraberinde getirmiş olduğu, Aydınlanmanın tetiklemiş olduğu Fransız Devrimi’ni muazzam bir şekilde önemser. Aşağıda sarfetmiş olduğu sözler de, bu önemi fazlasıyla ortaya koymaktadır:

“Güneşin gökkubbeye asıldığı ve gezegenlerin onun etrafında döndüğü andan bu yana, insanın varlığının, gerçeklik dünyasında üst üste koyduklarından ilham alan kafasının içinde; yani düşüncede olduğu asla algılanmış değildi... Bu ana kadar insan, ruhsal gerçekliğe, düşüncenin hükmetmesi gerektiği ilkesini tanıyacak kadar ilerlememişti. Binaenaleyh bu, şanlı bir zihinsel şafaktı. Bütün düşünen varlıklar, bu çağın zafer şenliklerine katıldılar.” (Singer, 2003: 38).

Fakat ne var ki, bu şanlı zihinsel şafak, o dönemde anlaşılammış, yerini, yasaların kısıtlayıcılığından yoksun bir şekilde güç

denemesi yapan ve cezai yaptırımlarını da giyotinle çok hızlı bir şekilde gerçekleştirmekte olan bir zorba yönetimine, Devrimci Terör'e bırakmıştır (2003: 38). Burada Hegel'in tartıştığı konu ise, yanlış olan şeyin ne olduğudur. Adaletten yoksun bozuk düzene karşı yöneltilen tepkiler sonucunda elde edilmiş bir kazanım olan Fransız Aydınlanması ve Devrimi, ne olmuş da bu denli terörize bir hal almıştır? Burada yapılan hata, tepeden inmece, "halk için, halkla beraber ve halka rağmen"ci anlayışın, saf haldeki soyut felsefe ilkelerini, halkın mizacını dikkate almadan uygulamaya sokma çabasıdır. Hata, bu çabanın bizatihi kendisindedir. Fakat bu çaba, mantığın var olan topluluktan ve onu oluşturan insanlardan soyutlanarak uyarlanmaması gerektiğini göstererek tarihe yapmış olduğu yol göstericilikten dolayı da oldukça önemlidir (2003: 38). Tüm bunlara rağmen Hegel, Fransız Devrimi'nin bizatihi kendisinin bir başarısızlık olduğu konusunda nettir. Hegel, bu noktada doğal haklar felsefesine yönelik net eleştirilerde de bulunur. Bu eleştiriler yalnızca metodolojik değil, aynı zamanda ve buna ek olarak sürekli, bir sistematik içinde devam eder (Smith, 1986: 128). Fransız Devrimi'ni özü itibarıyla yenilikçi olarak görürken, uç noktalarını da göz ardı etmez ve "terör" olarak nitelendirir. Ancak Smith'in özellikle ifade ettiği gibi Hegel, tüm bu terör gerçekliğine rağmen, kendisinden önce Kant'ın da yaptığı gibi, bir yandan devrimin asıl tecrübesiyle ıslah edilirken, neredeyse hayatının sonuna kadar bu devrimlerin haklı çıkardığına inandığı prensibi kutlamaya devam etti (1986: 128). Bu temel ilke, felsefe ve tarih üzerine yaptığı konuşmalarda güçlü bir şekilde vurgulandı ve dünyayı yeniden yapılandırmak için felsefe ve mantık haklı olarak ifade edildi. Hegel, aynı zamanda, Alman idealizminin genel görünümüyle de uyumlu olarak, devrimi Aydınlanma filozoflarının daha önceden doğruladığı teorinin uygulamada gerçekleştirilmesi olarak yorumlamaktadır (Smith, 1986: 128).

Tüm bunları ifade ettikten sonra, Smith şunu da sözlerine ekler: O halde Fransız Devrimi, filozofların yüzyılı aşkın süredir geliştirdikleri doğal haklar prensibinin en son yasallaştırması ve kanıtıdır. Onların öğretiminin merkezi insanların kendi kuruluşlarını ve dünyalarını kendi eleştirel rasyonalitelerine göre yeniden inşa etmek için özgür olmaları gerektiği inancıdır (1986: 128-9). Fakat Hegel, aynı netliği, Devrim'in dünya tarihi üzerinde sahip olduğu etki konusunda da göstermektedir. Bu önem de, diğer

uluslara, özellikle de Alman ulusuna aktardığı ilkelerindedir. Napolyon'un kısa ömürlü zaferleri, Almanya'ya bir haklar yasası getirmeyi sağlamıştır. Kişi özgürlüğü ile mülkiyet özgürlüğünü kurumsallaştırmıştır. Devlet dairelerinin kapıları en yetenekli vatandaşlara açılmış ve feodal zorunlulukların ortadan kaldırılması noktasında yeterli olmuştur (Singer, 2003: 38). Monark, yönetimin bir zirve noktası olarak hala yerli yerindedir ve kişisel kararı, hala nihai karardır; fakat Hegel'in ifade ettiğine göre, kesin bir şekilde kurumsallaştırılmış yasalar ve devletin bundan sonraki yerleşik düzeni sayesinde artık, monarkın kişisel kararına kalan, "öz açısından çok önemli değildir" (2003: 38).

Hegel, dünya tarihini, içeriği özgürlük bilinci olan ilkenin basamak basamak gelişimi olarak tanımlar (Hegel, 2011: 156). Bu bağlamıyla değerlendirildiğinde Fransız Devrimi, ereği özgürlük bilincinin gelişimi olan tarihin bir doruk noktasıdır. İnsanlık bilincinin ruhsal gerçekliğe hükmetme noktasında verdiği büyük ve amansız mücadele, Devrim ile birlikte başarıya ulaşmış, tikel ve tümel ereksellikler, edimlerini ortaya koymuşlardır.

2.4. JENA SAVAŞI

Jena Savaşı'na kadar gelen süreci, Hegel felsefesi üzerinden bir özete tabi tutmak gerekirse eğer, ortaya şöyle bir tablo çıkması muhtemelen söz konusu olacaktır: Hegel'in en önemli tezi, kutsal ruh ya da mutlak ruh (geist) dediği şeydir. Buna göre çağlara hükmeden bir kutsal ruh vardır ve her tarihsel dönüşüm noktasında bu kutsal ruh, bir kişide tecessüm eder, cisimleşir. Bu bir zaman İsa, bir zaman Platon, bir zaman Aristoteles ve bir zaman da Sezar'dır. Sonrasında Napolyon ve en sonunda da bizzat Hegel'in ta kendisidir. Hegel ve Jena Savaşı ile birlikte hem tarih, hem de felsefe sona erer (Pinkard, 2012: 203-7). İşte bu tez, Hegel'in ortaya koymuş olduğu temel tezlerinden bir tanesidir.

Jena Savaşı ile ilgili olarak kısa bir tarihsel bilgi vermek, faydalı olacaktır. Bu savaş, temel olarak bakıldığında Napolyon yönetimindeki Fransız ordularının, Prusya ile yaptığı bir savaşı. Savaşın gerçekleşme tarihi ise 1806 tarihidir. Bu tarih, Hegel'in büyük metni, aynı zamanda, Tinin Fenomenolojisi'ni yazmazdan bir yıl öncesidir. Savaş, Avrupa'da yaşanmakta olan IV. Koalisyon Savaşları'nın bir parçasıdır. Bu savaş doğrudan doğruya

Napolyon, Prusya, İsveç, Rusya, İngiltere, Saksonya ittifakına karşı ani bir saldırıda bulunmuş ve savaş sonucunda da Prusya ordularını darmadağın ederek, ağır bir mağlubiyet yaşatmıştır. Fakat bu savaş aynı zamanda, Prusya'nın almış olduğu ağır yenilgiden dersler çıkarmasını sağlamış ve büyük bir ordu olmanın ilk adımını da bu savaşla, yani Napolyon'un sayesinde atmıştır (Pinkard, 2012: 221-2). Jena Savaşı'nın Hegel felsefesi üzerinde olduğu kadar, Hegel'in ekonomik ve psikolojik durumu üzerinde de etkili olduğunu söylemek de mümkündür. Savaş sonrasında Jena'da yaşanan kaotik durumdan kaynaklı Hegel, üniversitedeki görevinden ayrılmak zorunda kalmış ve maddi olarak zor dönemler geçirmiştir. Yine savaş sırasında Napolyon ordularının Jena'daki birçok yeri bombalaması sebebiyle kimi evler de yanmış ve Hegel'in evi de bunlardan biri olmuştur (Pinkard, 2012: 221). Hegel de bu durumlardan kaynaklı olarak savaşın başlamasından bir süre önce notlarını toparlayarak bir süre göçebe hayatı yaşamak durumunda kalmıştır (Pinkard, 2012: 221). Savaştan kısa bir süre sonra ise, Napolyon'a hayranlığını her defasında dile getiren Hegel, dönemin önemli düşünürlerinden biri olan Immanuel Niethammer'e yazdığı bir mektuba, "savaşı, kimse bizim gördüğümüz gibi hayal etmemiştii" diye bir not düşmekten kendini alamamıştır (Pinkard, 2012: 223).

Hegel, 31 yaşına kadar, yaşamını özel öğretmenlik yaparak idame ettirmiştir (Pinkard, 2012: 85). Beraberinde yapmış olduğu felsefi okumalar ve çalışmalar, yaşamını devam ettirmesi için yeterli olmamış, bu sebepten ötürü öğretmenlik mesleğiyle yaşamsal ihtiyaçlarını gerçekleştirme eğilimi içinde olmuştur. Felsefi incelemeleri ve çalışmaları sonucunda, Antik Yunan'daki üniversite, felsefe okulu örneklerinden esinlenen Hegel, *Bildung* diye ifade edilen bir proje geliştirmiştir. Jena'ya gitme kararı da, bu eski projesi ve kendi yaşam planı için de kesin bir dönüşümü içeriyordu (Pinkard, 2012: 85). Uzun bir zamandan beri özdeşleşmiş olduğu *Bildung* fikri, Fichte'nin üniversite modeliyle tam bir uyum içindeydi: Eğer üniversite modern yaşamın merkezi kurumu olacak ve felsefi zihinler tarafından, *Bildung* insanları tarafından kurumlaştırılıp uygulamaya sokulacaksa, kendisi ve kendisi gibi insanların bu üniversitede ve bu üniversitenin yaşam merkezi olan sistematik felsefede yer sahibi olmaya hakları vardır (2012: 85). Bundan sonra Hegel, Berlin Üniversitesi'nde göreve başladığı 1817 yılına dek, üniversitede kendisine

kadrolu bir konum yaratmak amacıyla hareket etmiş ve düşüncelerini yaşama geçirip pratik müdahalesizlik durumundan sıyrılabileceği yegane yer olan üniversite mücadelesini sürdürmüştür (2012: 85-6).

31 yaşına dek özel öğretmenlik yapan Hegel, 1801 yılında da küçük bir memur olarak göreve başlamıştır (Bronowski, Mazlish: 2012: 664). Burada dikkate değer bir gelişme göstermeyen Hegel, ancak 1806 yılında, akademi dışında gelişen bir olay sonucunda derin bir sarsılma yaşamıştır. Fransa imparatoru Napolyon, Jena şehri yakınlarında gerçekleşen büyük bir savaşta Prusya ve müttefiki olan düşman ordularını büyük bir yenilgiye uğratmıştır. Savaştan sonra da Hegel, içinde bulunduğu derin sarsıntı ile Napolyon'u Jena'ya girerken görmüştür (2012: 664). Bir arkadaşına yazmış olduğu mektupta ise Hegel, şunları dile getiriyordu:

“İmparatoru gördüm, dünyaya hayat veren bir güç gibi şehirde dolaşmaya çıkmıştı. Gerçekten de insanın onun gibi birini hemen yanibaşında görmesi çok garip bir duygu. Atının üstünde ilerlerken sanki bulunduğu noktadan tüm dünyayı etkileyip, onu yeniden biçimlendiriyordu.” (2012: 664).

Fransa'da iktidarı ele geçiren Napolyon, İngiltere ve kıta Avrupası'ndaki liberal düşünüş sahiplerini farklı şekillerde etkilemiştir. İngiltere'de belli bir kesim, başta Fransız Devrimi'ni desteklemiş fakat, fakat Napolyon'un 1804 yılında kendisini İmparator ilan etmesiyle birlikte Fransa'yla olan tüm ilişkilerini kesmişlerdir. Gerçekten de Napolyon ordularının Kıta Avrupası'nda hızla ilerleyip hükümetleri bir bir devirmesi karşılığında ileri yaşlardaki birçok liberal Napolyon'un, Fransız Devrimi sırasında tanık olunan kafa karışıklığını, en kusursuz şekilde üstlenip, temsil edebileceğini düşünmeye başlamıştı. Hegel'in yanında Goethe de Jena'da Napolyon'dan etkilenmiş ve ona hayran kalmıştı. Hegel ise, daha da ileriye giderek Napolyon'u Fransız Devrimi ile başlayan akılcı özgürlük fikirlerini bir şekilde yaşama geçiren bir diktatör, “dünyaya hayat veren güç” olarak görmekten kaçınmıyordu (Pinkard, 2012: 664).

1806 yılında Napolyon'un Jena'yı ele geçirmesi kentteki üniversite yaşamını altüst etti ve Hegel geçinebilmek amacıyla yeniden karın doyurmayacak türden işlerde çalışmaya başladı. Bununla birlikte kendisini felsefe dünyasında kanıtladı ve oluşturduğu yöntemin temel özelliklerini içeren "Mantık Bilimi" adlı çalışmasını yazdı. 1817 yılında Berlin'de daha önce Fichte'nin bölüm başkanı olduğu felsefe bölüm başkanlığına getirildi ve 1831 yılındaki büyük kolera salgınında yaşamını yitirene kadar tüm Avrupa'daki felsefi düşünce üretimini etkiledi (Pinkard, 2012: 665).

Jena Savaşı ve bu savaşın Hegel'in felsefi sistemi içindeki yeri tartışması, metodoloji yönünden derinlikli ve incelikli bir yorumlamayı gerekli kılar. Anlam bakımından da esasen, bu felsefi sistemin temel koordinatlarına dair bir yönelmeyi gerektirir. *Felsefi bir antropoloji*¹⁰yi de gerekli kılan Jena Savaşı, *Efendi ve Köle* diyalektiğinin de ele alınmasını gerekli kılar. Ve dikkatli incelendiğinde, bu durumun aynı zamanda da ontolojik bir sorunsalı da ortaya çıkardığını göstermektedir.

Aydınlanma ideolojisi, Kant'ın idealizmi ve akılcı yaklaşımı, Napolyon ve Napolyon savaşları ve tabii ki en nihayetinde Jena Savaşı, bu bağlamda, Hegel felsefesinin düzlemi içerisinde değerlendirilerek, temel koordinatlar üzerine bir tartışmayı gerekli kılar.

Hegel yola, Descartes'in "ben neyim?" sorusuna verdiği, "ben, düşünen bir varlığım" cevabına bir eleştiri getirerek başlar. Zira Hegel, Descartes'in verdiği bu cevabı önemli fakat aynı zamanda da yetersiz bulur. Filozofun kendisini "düşünen bir varlık" olarak ifade etmesi önemlidir ancak kendisini salt düşünen bir varlık şeklinde ifade etmesi de beraberinde bir başka sorunu doğurur. "Düşünüyorum, öyleyse varım" ifadesi, Hegel tarafından ifade edilen "Ama ben neyim?" sorusuyla adeta yanlıştır. Bu cevap Hegel'i tatmin etmemektedir çünkü Hegel'e göre, bireyin düşünen bir varlık olduğu bilincinde olması, o bireyin kendi öz bilincinin bilincinde olduğu anlamına gelmemektedir. "Ben neyim?" sorusuna verilen, "Ben düşünen bir varlığım" yanıtı yetersiz ve bu anlamda da yanlıştır (Kojève, 2012: 36-7).

Tinin Fenomenolojisi'nde ifade ettiği üzere, Hegel, yalnızca düşünen bir varlık değildir. Buna göre Ben, yani Hegel, kendinde ve kendi-için varlık

¹⁰ İnsan varlığının bir felsefesi. İnsanbilim denen antropoloji disiplininin ekseninde tanımlanan bir felsefe etkinliğidir.

olarak mutlak Bilmenin taşıyıcısıdır. Bu Bilme de, düşündüğü anda, yani Hegel'de vücut bulmuştur. Buna göre Hegel, yalnızca düşünen bir varlık değildir ve her şeyden önce ve her şeye karşıt, Hegel, yalnızca Hegel'dir. Tarihin herhangi bir döneminde, rastlantısal olarak, Hegel adını almış bir özne, bilme eylemini gerçekleştiren bir eyleyendir. Ve işte bu noktada ortaya çıkan bir diğer soru da şudur: Öyleyse bu Hegel kimdir?

Bu Hegel, bir ayrıntı olarak ifade edilmesi gerekirse eğer, Marksist politik ekonomi ve Freudcu psikolojiyle birleşerek, "eleştirel teori"nin kurulmasına dayanak oluşturan bir felsefe sisteminin, Hegel felsefesinin, kurucusudur (Heywood, 2007: 167). Bunun da ötesinde Hegel, etten ve kemikten ve kendisinin de böyle olduğunu *bilen* bir insandır (Kojéve, 2012: 37). Daha sonrasında ise, bu insan, boşlukta süzülüp durmamaktadır. Bir iskemlenin üzerinde, masasını başında, beyaz bir kağıda, tüy kaleminin yardımıyla bir takım yazılar yazmaktadır. Ve bu insan, tüm bu nesnelere, gökyüzünden doğaüstü bir şekilde düşmediğini de pek tabii bilmektedir. Ve aynı zamanda, bunların insansal çalışma olan emeğin birer ürünleri olduğunu da bilmektedir. Bununla da yetinmeyerek bilme eylemine, kendisinde içinde olduğu bir doğanın, doğaya içkin bir yaşam nehrinin akıp gitmekte olan birer parçaları olduğu bilinciyle de devam etmektedir. Bunu da *İnsansal bir Dünya* olarak nitelemektedir. Tekrar başa dönecek olursak, kendisine sormuş olduğu "ben neyim?" sorusuna cevap vermek için yazı yazdığı zaman, bu dünya onun zihninde algılanmış, onun zihni tarafından algılanmaktadır. Örneğin bu sayede, Hegel ismindeki insan, masasının üzerinde yazılarını yazmakta olduğu sırada uzaktan gelmekte olan gürültüleri de işitmektedir. Ama *O* sadece, *gürültüler* işitmemektedir. Bu gürültülerin top atışları olduğunu da bilmektedir. Topların da bu savaşta insanların birbirlerini öldürmek için kullandıkları, ölümüne bir mücadelede kullanılmak amacıyla yapılmış olduklarının da idrakındadır. Ve elbetteki bu topların birer çalışmanın ürünü olduğu da, Hegel tarafından bilinmektedir. Bu topların, Napolyon ordularının, Jena Savaşı'nda Prusya'ya karşı atmakta olduğu toplar olduğu da bilinçtedir. Demek ki Hegel, Napolyon'un eylemler yaptığı bir dünyada yaşadığının bilincindedir (Kojéve, 2012: 37).

Napolyon Savaşları ve daha da özelde Jena Savaşı'nın, Hegel açısından en büyük önemi, Hegel'in bu sayede Mutlak Bilmeye ulaşmış

olmasıdır. Bu noktada ortaya çıkan bir soru, Hegel'in ulaşmış olduğu bu mutlak bilmeye, Platon, Descartes ve diğer birçok filozofun neden ulaşamadığıdır. Buna verilebilecek bir cevap, Hegel'in mutlak bilmeye nasıl ulaştığı sorusuna dair verilen cevaba geri dönerek mümkün olabilir. Hegel'in mutlak bilmeye ulaşabilmesinin koşulu, Jena Savaşı'nda atılan toprakların Napolyon orduları tarafından atıldığını duyması, yani Napolyon'un eylemler yaptığı bir dünyada yaşadığının bilincinde olmasıdır (Kojève, 2012: 37-38). Öyleyse Descartes ve Platon gibi, kendi çağdaşı olmayan filozofların mutlak bilmeye ulaşamamış olması normaldir, zira bu filozoflar Napolyon'un eylemler yaptığı bir çağda yaşamamış, *tarihin sonu* kavramsallaştırmasından uzakta, tam olarak bir bilinç gerçekleştirememeye durumuyla karşı karşıya kalmışlardır.

Bu cevap, Hegel sistematığı içinde ussal görünmekte, çelişik bir durum arz etmemektedir. Fakat bu defa da Hegel'in çağdaşları sorunu ortaya çıkmaktadır. Hegel'den önceki filozoflar, Napolyon Savaşlarına tanık olmadıklarından, zorunlu olarak bir eksikliği yaşamışlardır. Peki öyleyse, neden çağdaşı olan filozoflardan bir tanesi, bu savaşa tanık olmasına rağmen, mutlak bilmeyi sadece Hegel gerçekleştirebilmiştir? Burada da verilecek *cevap* açıktır ki, Napolyon'un *nasıl* biri olarak bilindiği *sorusudur*. Napolyon'un *gerçekten* bilinip bilinmediği, Napolyon'un *ne* olduğunun bilinip bilinmediği ve O'nun *anlaşıp anlaşılmadığı* sorularıdır (Kojève, 2012: 38).

Napolyon'un nasıl biri olduğu, Napolyon'un gerçekten bilinip bilinmediği sorunu, ne olduğunun bilinip bilinmediği sorunu, anlaşılıp anlaşılmadığı tartışmaları; Napolyon'u, Fransız Devrimi'ni, onun idealini gerçekleştiren kişi olarak düşünülerek anlaşılabilir. Bu ideal, devrim, Aydınlanma Çağı'nın idealini anlamadan da gerçekleşemez. Genel itibarıyla Napolyon'u anlamak demek, onu daha önceki tarihsel evrimin bütününe bağlı olarak anlamak ve tümel tarihin de bütününe, bir bütün olarak anlamak demektir. Hegel'in çağdaşları sorununa, daha doğrusu, Hegel'in çağdaşlarının mutlak bilmeye neden ulaşamadığı ve mutlak bilmeye neden ve nasıl yalnızca Hegel'in ulaşabildiği sorununa gelince de, bu filozofların hemen hiçbirinin Napolyon ve onun gerçekleştirdiklerini tümel tarih ile birlikte bir bütün halinde incelemediklerini, ele almadıklarını görürüz. Ve yine aynı sorun, Hegel dışındaki hiçbir filozof tarafından çözülmemiştir. Hegel ise, tüm bu filozofların aksine Napolyon'un varlığını açıklayarak bu varlığı haklı

çıkarmış, bu varlığı felsefesinin, antropolojisinin, tarih anlayışının ilk ilkelerinden çıkarsamıştır. Buna karşılık diğer filozoflar ise, Napolyon'u ve beraberinde doğal olarak tarihsel gerçekliği mahkum etmek zorunda kalmışlardır. Bundan ötürü de, bu filozofların hepsinin sistemleri bu tarihsel gerçeklik tarafından mahkum edilmiştir. Zaten Hegel, bir yandan Napolyon'un zamanında yaşadığı, diğer yandan da onu *anlayan biricik kişi* olduğu için *Hegel olmamış mıdır?* (Kojève, 2012: 38).

Hegel sisteminde bu denli önemli ve stratejik bir konuma sahip olan Napolyon, Marksist terminolojide de kendine yer bulmuştur. Napolyon, soyadı olan Bonapart üzerinden "*Bonapartizm*" şeklinde kavramsallaştırılmıştır. Fakat Marx, Hegel'den farklı olarak Napolyon'u eleştirel bir şekilde ele almıştır. Buna göre, Marx'ta Bonapartizm kavramı, *Louis Bonaparte'in 18 Brumaire'i* (1852) eserinde; genel oy hakkındaki yasal zeminlerden faydalanılarak yapılan bir darbenin ardından (ancak, gösterişli "III. Napolyon" unvanını alarak taç giymesinden önce) Napolyon Bonapart'ın yeğeninin kullandığı iktidarın gizemli doğasını açıklama denemesi olarak ortaya çıktı. Bu güç, bürokrasiyi ve de orduyu arkasına almış, sivil toplumdan bütünüyle özerkleşmiş gibi görünen bir kişisel iktidar biçimidir: "Devlet bütünüyle bağımsız hale gelmiş gibi görünür." Bonapartist önder, toplumsal sınıfların üzerinde bir hakem olduğunu ileriye sürer, ama son tahlilde, demagoji vasıtasıyla köylülüğün ve bazı kentli halk tabakalarının desteğini de garantileyerek, *burjuva düzenin* devamlılığına hizmet eder ve onu yeniden ve yeniden üretir. Kendi egemenliğini kurmaktan aciz olan burjuvazi siyasal iktidarı, son kertede burjuvazinin temel çıkarlarını savunan Bonapartist öndere devreder (Duménil, Löwy, Renault, 2011: 36-37).

Toparlamak gerekirse eğer, özet olarak şunu söylemek mümkündür: Napolyon Savaşları ve Jena Savaşı'nın anlaşılabilmesi ve mutlak bilmeye ulaşılabilmesi için, bir tarih başlangıcının söz konusu olması gerekmektedir. Tarihsel bir gerçeklikten söz edebilmek için de bir mücadelenin ve bu mücadele neticesinde de *İnsanın* doğmuş olması gerekmektedir. *İnsanın* ve *Tarihin* doğuşunu gerçekleyecek *Mücadele* ise, *Köle-Efendi Diyalektiği* ile mümkün olabilecektir. Tersten ifade edecek olursak, Bir Efendinin ve de bir Kölenin ortaya çıkışıyla sonuçlanacak bir Mücadeleyle İnsan doğmuş ve Tarih başlamıştır. Bir başka deyişle, insan kökeninde ya efendi ya da köledir

ve ancak bir efendinin ve bir kölenin olduğu yerde gerçek bir insandan söz edilebilir. Yani bu demektir ki insansal bir varlıktan söz edebilmek için en azından iki kişi olmak gerekmektedir. Ve tümel, yani evrensel tarih, insanlar arası etkileşimlerin ve insanlarla doğanın etkileşiminin tarihi, savaşı emekçi ile çalışan emekçi kölelerin etkileşimlerinin bir tarihidir. Marx'ın sınıflar savaşı olarak ifade ettiği tarih, Hegel'de Köle-Efendi diyalektiği ile ifade bulmuştur. Ve Marx'ın son tahlilde Komünizm ile son bulacağını ifade ettiği sınıfsal ayırım, Hegel'de Köle ve Efendi arasındaki çatışma, fark, karşıtlığın ortadan kalkmasıyla son bulacak, nihayete erecektir. Böylece, artık kölesi olmadığı için efendinin efendi olmaktan çıkacağı ve artık efendisi olmadığı için kölenin de kölelikten kurtulacağı anda, tarih sona erecek, duracaktır. Ve üstelik köle diye bir şey olmadığı için köle, efendi haline de gelemeyecektir (Kojève, 2012: 47-8).

Şimdi Hegel'in görüşüne göre, hem efendinin hem de kölenin diyalektik olarak ortadan kalkmasıyla birlikte tarihin bu tamamlanmış şekli, Napolyon Savaşlarıyla ve Napolyon Savaşlarında ve de özellikle Jena Savaşı'nda gerçekleşir. Bundan ötürü de Jena Savaşı'nın Hegel'in bilincindeki varoluşu, çok büyük bir öneme sahiptir. Hegel, bu savaşın gürültülerini işittiği içindir ki tarihin tamamlanmakta olduğunu veyahut tamamlandığını, yani bir başka –belki de daha doğru- bir ifadeyle sona erdiğini ve dolayısıyla kendi dünya görüşünün bütünsel bir dünya görüşü olduğunu, bilgisinin de mutlak bir bilgi olduğunu bil(ebil)mektedir (2012: 48).

Tarihin Sonu anlayışı, beraberinde mutlak bilmeyi getirmiş, bu da bir *praksis* anlayışını gerekli kılmıştır. Herbert Marcuse, "Us ve Devrim" kitabında praksis felsefesinin temellerini, "*gerçeğin akla uygun bir şekilde dönüştürülmesi*" postulatından* kalkarak araştırılmakta, Batı felsefe tarihinin kritik bir yeniden okunması sonunda, Platon'dan Hegel'e kadar uzanan bu felsefe geleneğinin özünde bir "negatif düşünce" geleneği savını oluşturduğu savını geliştirmektedir. Marcuse'ye göre ise, negatif düşünce geleneğinin başlıca özelliği, bu düşünce geleneğinin, ampirist-pozitivist geleneğe ve bu

* Aksiyom, belit veya tanım olmayan önerme; ama doğrudan doğruya belirli olgulara bağlanır ve ispatlanamadığı için hiç değilse biçim bakımından hiç değilse varsayımsal bir özellik taşır. Ayrıntılı bilgi için bkz. <http://www.tr-bilgi.com/postulat-nedir/>

geleneğin “kurulu gerçeklik” anlayışına karşı aklın gereksinimleri adına verdiği savaşta aranmalıdır (Bumin, 2013: 120-1).

3. BİR FİLOZOF ve BİR SIRADAN VATANDAŞ OLARAK HEGEL

İlginç, bütünlüklü, tartışmalı, büyük bir sistem filozofu olarak Hegel, tarihin en çok tartışılıp üzerine kafa yorulan düşünürlerinden birisi olmuştur hiç kuşkusuz. Anlaşılmamak üzere yazdığı yönündeki eleştirileri bir kenara bırakırsak, dizgesinde kullandığı terminolojinin genişliğinden kaynaklı, çevirilerinde dahi çoğu zaman bir bütünlük sağlanamamış , kullandığı kimi bazı kelimeler (geist, zeitgeist, tin, vb.) farklı çevirilerde, farklı anlamlarla karşılanabilmiştir. Doğruluğu kanıtlanamamış; tanık noksanlığı ve öznelliğinden kaynaklı muhtemelen de hiçbir zaman kanıtlanamayacak olan şu ünlü efsane de, Hegel’in anlaşıl(a)mazlığına ve de sıkça yakıştırıldığı ilginçlik sıfatına adeta bir kanıt oluşturur niteliktedir:

Hegel’in Berlin Üniversitesi’nden bir öğrencisine ait olan bu söylence, ölmeden önce hocasını ziyarete gitmiş olan bir öğrenci olarak, Hegel’le arasında geçen diyalog üzerine kurulmuş bir anlatıdır. Söylenceye göre Hegel öğrencisine, ironik bir sitemde bulunarak şöyle der: “Beni yalnız sen anladsın, sen de yanlış anladsın.”

Bilimsel anlamda elbette bir kanıt niteliği taşımayan bu anlatı, bir mit olma görünümündedir. Fakat tarihte, ve özelde de felsefe tarihinde bu tür mitlerin yeri azımsanamayacak kadar çoktur. Bu açıdan bakıldığında da bu misal, bizlere Hegel ve Hegel okumalarının, okuyucuda yarattığı anlayamama durumu üzerine açıklayıcı bir görünüm sunmaktadır.

Hegel’e göre felsefe tasarımları, tasarımlar ise dünyayı yönetirler (Hegel, 2010: 85). İdealist filozofların en büyüğü olan Hegel, bilinç aracılığıyla tinin dünyayı, dünya egemenliğini ele geçireceğini ifade eder ve bir egemenlik sorunsalı ile bizleri karşı karşıya bırakır (2010: 85). Burada bir mücadele söz konusudur ve bu mücadele, ölümüne, ölüm tehlikesini göze almak üzere girişilen bir mücadeledir. Bilinç, süngülerin, topların, bedenlerin ötesinde, tinin sonsuz, uçsuz bucaksız alemidir. Yine Hegel *Cid*¹¹’ den yapmış olduğu bir alıntıda da, bu amansız mücadele, yenen ve yenilen

¹¹ Pierre Corneille’in (1606-1684) Fransızca drama oyunu. Oyun ilk olarak 1630 tarihinde sahnelenmiştir

arasındaki ilişki üzerine incelikli bir değinmeyi ortaya koymuştur. Cidde şöyle denir:

*“Fakat hangi yenilmiş olan
Haksızlık üzerine yakınmadı.”* (2010: 85).

İlginç olmak, sıradanlığa karşı bir başkaldırı, deli olmak ve de akli korumak arasında bir ince çizgidir. Hegel de bu ince çizgi üzerinde gidip gelmiş, adeta sınırları fazlasıyla zorlamıştır. Kendisini tek anlayan kişinin de yanlış anladığını ifade edebilecek kadar iddialı olan Hegel, aynı iddiayı *hakikat* karşısında gösterilecek tavır, hissedilecek duygu yoğunluğu üzerine dile getirdiği ifade ile de göstermiştir. Hegel’e göre:

*“İnsanın zihni ve tini sağlamsa eğer, hakikatin adını
duyar duymaz kalbi daha hızlı atmaya başlamalıdır.”*
(Kılınç, 2010-2011: 93).

Buradan şu anlam çıkarılabilir: Hegel atfedilen “ilginçlik”, “ilginç olma durumu”, sıradanlığı ve hakim düşünce ve algılama durumlarını bir kenara bırakarak, farklı olanın peşinden gidecek iradeyi göstermiş olmasından ileri geliyor olabilir. Çalışmamızın en başında da ifade ettiğimiz üzere filozof, çağının ilerisini görüp, çağının ilerisinde düşündüğü, bir anlamda geleceği tasarladığı için, kendi çağında anlaşılammış ve yalnız kalmıştır. Bu da o filozofa, ilginçliği getirmiş, ilginçlik o filozofa yaratmıştır.

4. BİR FİLOZOF VE TARİHÇİ BİR TARİH FİLOZOFU OLARAK HEGEL

Hegel’i anlatırken, onun sistemine ve felsefesine dair yapılabilecek en doğru tanımlama, belki de, “tarih filozofu” tanımlamasıdır. Tarih, Hegel için çok önemli bir yerde durmaktadır ve Hegel tarihi çok ciddiye almaktadır.

Felsefeden ya da onun tarihinden söz edildiğinde ilk akla gelen Batı felsefesi tarihi, Cevizci’ye göre “*deneyimlerinin doğası üzerine derinlemesine düşünen, akıl yürüten ve titiz incelemelerde bulunan ciddi ve yetenekli bir*

adamlar çokluğunun özlü, fakat bir o kadar da yoğun etkinliğini açığa vurur.” Ya da “Platon ve Descartes, modern felsefenin merkezi şahsiyeti olan Immanuel Kant; Amerikalı pragmatist John Dewey, *sistemlerini... kendi kişilikleriyle tezyin etmişlerdir*”. Ya da Hegel’e göre felsefe tarihi “soylu zihinlerin resmigeçidi, bir düşünce kahramanları galerisi”dir (Cevizci, 2002). Benzer biçimde Arslan (2006) da, ortada bir felsefe tarihi veya felsefenin tarihinden çok felsefeler tarihinin, felsefi düşünceler tarihinin, hatta filozoflar tarihinin olduğuna inanmaktadır. Ona göre, “tarihte Düşünce yok, düşünceler var; Felsefe yok, felsefeler var; Sokrates, Platon, İbn Rüşd, Kant ve onların felsefi kuramları var” (Yılmaz, 2008: 154-5).

İnsan doğasının nasıl olduğuna ve nasıl olabileceğine ilişkin açıklama çabaları, gerek günümüzde, gerekse tarihsel süreçte her zaman büyük tartışma konuları olagelmıştır. Hobbes, insanın doğası gereği kötü bir yapıya sahip olduğunu, “*homo homini lupus*”^{*} şeklinde ifade etmiş, “*bellum omnium contra omnes*”^{**} ifadesiyle de, insan doğasına duyduğu güvensizliği daha da net olarak ortaya koymuştur. Buna karşılık Marksizm ise, Komünist Manifesto’nun ünlü giriş cümlesinde, tarihe karşı ortaya koymuş olduğu ve sınıfsal tahlilin de temelini oluşturan yaklaşımı ile insan doğasının, sınıfların gelişme durumuna göre değişebileceğini; yani durağan ve toplumsal koşullardan bağımsız olamayacağını net bir şekilde ortaya koymuştur: “*Günümüze kadarki bütün toplumların tarihi, sınıf savaşımıdır.*” (Marx, Engels, 2009: 116). Kant ise, insan doğasının nasıl olduğunu ve daima nasıl olması gerektiğini saf felsefi bir düzlemde açıklayabileceğini ifade etmiştir (Singer, 2003: 23). Schiller ise, Kant’ın aksine, insanlığın durumuna ilişkin esasların, bir tarihsel çağdan ötekine değişeceği yönündeki bir düşüncelyi benimsemiştir (2003: 23). İşte bu tarih boyunca gelişim nosyonu, Hegel’in felsefi sistemi açısından oldukça merkezi bir noktaya sahiptir. Friedrich Engels ise, tarihe dönüp baktığında, Hegel’in bizzat kendisi ve meslektaşları ve yol arkadaşı Marx açısından sahip olduğu önemi şu şekilde ifade etmiştir:

“Hegel’in düşünme modunu diğer bütün filozoflardan ayıran, düşüncesine kaynaklık eden istisnai tarih

* İnsan insanın kurdudur.

** Herkesin herkesle savaşı.

anlayışıdır. Kullanılan biçim ne kadar soyut ve idealist olursa olsun ideaların gelişmesi, daima, dünya tarihinin gelişmesine paralel olmuştur ve ikincisi gerçekte, birincisinin yegane kanıtıdır.”(2003: 23).

İşte gerek çağdaşları gerek sonrasındaki düşünürler açısından önemi bu denli büyük olan Hegel’in tarih anlayışı, diyalektik anlamda kendisinden önce gelen düşünürlerden de etkilenmiş ve bütünlüklü bir görünüm oluşturmuştur.

Tarih filozofluğu yakıştırmaları, elbetteki, Hegel’in tarih ve felsefe alanlarını bir araya getirerek, felsefe ve tarih arasında bir köprü kurmuş olmasındandır. Hegel’e göre, felsefenin tarihe getirdiği biricik kavram “us” olmuştur (Hegel, 2011: 34). Buna göre, diye devam eder Hegel, us dünyaya egemendir ve dünya tarihinde her şey usa uygun olmuştur (2011: 34). Felsefi sisteminin arka planında tarihselliği güçlü bir şekilde ortaya koyan Hegel, tin kavramı üzerinden de bir tarihsellik içine girmiştir. Buna göre tarihteki tin bireydir, ancak genellik taşıyarak belirlilik kazanan bir birey, yani halk-tini(volkgeist) halini almıştır (2011: 64).

Dünya tarihi ve felsefi bir özgürlük yaklaşımının kesişmesine, yine Hegel dizgesinde rastlamak mümkündür. Hegel, dünya tarihini, özgürlük bilincinde zorunluluğunu tanımamız gereken zorunlu bir ilerleme olarak görmektedir (2011: 67-8). Zorunluluğu tanınması gereken bu ilerleme de, özgürlüğün uygulandığı yahut uygulanmadığı durumlara göre yapılan bir tarihsel dönemselleştirmeyi bizlere sunar.

Aksu’ya göre, Hegel’in tarih anlayışı çizgisel ve sonu olan, sonlu bir tarihtir (2006: 34). Çizgisel ve sonlu bir tarihin diyalektik yaklaşımla çelişki içindeki görünümü de doğaldır, zira Hegel’in uyguladığı diyalektik metod, idealisttir ve temelde dünya tarihinin tinin kendini bilme yönünde izlediği bir süreç olduğunu ifade etmektedir. Bu tarihin çizgiselliği de buradan kaynaklanmaktadır. Oysa diyalektik, zıtlıklar arasında sürekli bir çatışma durumuna işaret eder ve bir son ifade etmemelidir. Zira bu yaklaşıma göre her sentez, başka bir diyalektik sürecin tezi olmaktadır.

Hegel, gerçekten de tarihle çokça ilgilenmiş bir filozoftur. Aksu’ya göre, O’nun tarihe yakınlığı evreni kavrayışıyla ilgilidir (2006: 66). Mutlak fikir

dediği düşüncenin –ki aynı zamanda töz olarak da ifade edilir- bir olanak olmaktan çıkıp, kendi kendini gerçekleştirmesinin diyalektik akışı içerisinde tarih, en belirleyici alan olarak kendi gerçekliğini ortaya koymaktadır. Mutlak fikir olarak ifade ettiği şey tarih alanında, evrensel aklın bir yansıması olarak görev görür. Bu nedenle de Hegel, *her ussal olan gerçektir, her gerçek ussaldır*” demekten kendini alamayacaktır. Dizgesinde tarihe bu denli önem vermesi dolayısıyla da kendisine “tarih filozofu” denmiştir (Aksu, 2006: 66).

Hegel’in düşünce evrenine ait en önemli ve özgün tema, kafasının sürekli tarihle meşgul olmasıdır. Ona göre Tarih en büyük dönüştürücü ve harekete geçirici güç olup, yaşamda karşılaşılan her rastlantının açıklamasını yapabilen bir şey, bir hesaplaşma biçimi, bütün insan ruhlarının maddi karşılığıydı. Tarih insanların eseriye daha sonra ortaya çıkan devletler de tarihin eseri olup; Hegel, tarihi, -gençliğindeki radikal düşler kadar yaşlılığındaki muhafazakar düşlerini gerçekleştiren bir tanrıça gibi görüyordu. Ancak bunun da ötesinde – bu Hegel’in geliştirmekte olan insan bilimlerine yaptığı katkıdır- insan demek tarih demektir, insanın kendisini daha iyi tanımasını sağlayacak tek yol tarihin iyice anlaşılmasından geçer diyordu. Hegel, Tarih Felsefesi isimli önemli eserinde;

“Bir halk için tarih her zaman büyük bir öneme sahip olup, bu sözcükle ifade edilmeye çalışılan şey o halkın yasaları, örfleri, adetleri ve davranışlarından yansıyan toplumsal ruhun izlediği gelişme çizgisinin bilincine varmasıdır. İnsanlar tarihin kendilerine kim olduklarını öğretmesi nedeniyle tarih yazmayı bir amaca dönüştürürler.” (Bronowski, Mazlish, 2012: 671).

Hegel’in en önemli çalışması 1822-1831 yılları arasında verdiği derslerin kitap haline dönüştürülmesiyle oluşan “Tarih Felsefesi” adlı yapıtıdır.

Düşünce alanında sık sık görüldüğü gibi Hegel’in tarihe hangi ölçüde ilgi duyduğu ve çağdaşı olan pek çok düşünürle birlikte bir görüşü hangi noktaya kadar savunabileceğini söyleyebilmek hiç de kolay bir iş değildir. Goethe ve Schiller de tarihsel çalışmalar yapmışlar ve Almanya’da bir tarih okulu oluşturulmaya başlanmıştı (2012: 671). Hegel, Schiller’den ödünç

aldığı, Die weltgeschichte ist das weltgericht (“Dünya tarihi demek, dünyayı yargılamak demektir”) cümlesini kendine düstur edinmişti. XIX. Yüzyıla kadar kendisinden genellikle ahlaki ilkelere dikkat çekmek amacıyla yararlanılan tarih, artık bizzat bir ilgi alanı haline gelmeye başlamıştı. Bize göre Hegel’le birlikte herhangi bir konuda – bu ister sanat veya bilim, isterse kültür veya teknoloji olsun- bilgilenmek amacıyla tarihe başvurmak çok doğal bir şey haline geldi. Tarih o denli önemliydi ki, Hegel de şı sözleri dile getirmekten imtina etmeyecekti: “Biz tarihi gelişen bir süreç olarak görüyor; geçmişi daha iyi bir şekilde anladığımızda bugünü daha iyi kavrayabileceğimize inanıyor ve daha da önemlisi geleceğin neye benzeyeceğini anlamaya çalışıyoruz.” (2012: 671-672).

Hegel’in yaptığı tanıma göre tarih yalnızca geçmişte neler olup bittiğini kağıda geçirmekten ibaret bir şey değildi. Tarih bir süreç, bir evrim olup; tarihi göz ardı eden (örneğin Robert Owen’inki gibi) herhangi bir çalışma planı Ütopik olmaya mahkumdu. Aslında 1858 yılında Charles Darwin’in ileri sürdüğü evrim kuramı da, yeni tarih anlayışına karşı evrensel boyutlarda duyulan ilginin ifadesiydi. İnsanın gelişiminden söz eden bir evrim kuramı nasıl da çok ilgi çekiyorsa, Hegel’e göre devletlerin gelişmesinden söz eden bir tarih bilimi de her şeyden daha önemliydi. Her iki gelişme sürecinde de hayatta kalabilmek amacıyla verilen mücadele belirleyici olmuştu. “Savaşın çok önemli bir anlama sahip olmasının nedeni, ulusların sahip oldukları ahlaki değerlerin korunmasını sağlaması ve alışkanlığa dönüşmüş amaçlara son vermesidir. Okyanuslarda esen rüzgarlar, sakinleyince kirlenen deniz sularını nasıl hareketlendirip temizliyorsa, savaş da bitmek bilmeyen bir barış ortamının insanları yozlaştırmasını engelleyecektir,” diyordu (2012: 672).

II. KISIM:

HEGEL FELSEFESİNİN TEMEL DAYANAK NOKTALARI

1. HEGEL SİSTEMİNİN TEMEL KOORDİNATLARI

Hegel felsefesi, her sistem felsefesinde olduğu gibi, dünyayı algılama ve yorumlama çabası içine girmiştir. Hegel felsefesi özelinde konuşacak olduğumuzda da, bu anlama ve yorumlama çabasını, geçmişten bağımsız şekilde gerçekleştirebildiği oranda da, yeni bir düşünce sisteminden bahsedebilmek olanaklı hale gelmiştir. Bu da, bizzatıhi geçmişle yaşanan bir kopuşu ortaya koymaktadır. Böyle bütünlüklü bir sistemin temel koordinatlarından bahsetmek de, Hegel sisteminin bulunduğu konum itibarıyla de, kapsamlı bazı temel noktalara değinmeyi gerekli kılmaktadır. Bunlar da temel olarak, Diyalektik, Tarih, Devlet ve Özgürlük konularına olan yaklaşımlarıdır.

1.1. HEGEL'DE DİYALEKTİK

Hegel, Felsefe Tarihi Derslerinde diyalektik üzerine kapsamlı açıklamalarda bulunur. Konu üzerinde oldukça ayrıntılı bir şekilde duran ve felsefesinin temel noktasına yerleştirmiş olan Hegel, diyalektiğin genellikle şu şekilde olduğunu ifade eder:

- a) Dış diyalektik, bu, hareketin kendinde derlenişinden farklı olan hareket;
- b) Yalnızca bizim tarafımızdan sezilip kavranan değil, doğrudan doğruya şeyin özünden başlayarak, yani içeriğin salt kavramından başlayarak kendini tanımlayan* hareket.

Birincisi, nesnelere öyle bir göz önüne alış biçimidir ki böylece nesnelere birtakım nedenler ya da görünüşler verilmekte ve genel olarak kesin diye kabul edilen ne varsa sallantılı ve belirsiz kılınmaktadır. Bu nedenler bütünüyle dışsal da olabilir. Fakat diğer diyalektik, nesnenin içkin

* Metallerin genişmesini ısıya dayandırma, cisimlerin düşüşünü yerçekimine bağlama işleminde olduğu gibi, ortak terimleri bulunmayan önermeler arasında bir nedensellik bağıntısı kurma işlemi. Salt mantıktaki karşılığı, ortak terimleri bulunan iki önerme arasında, bu terimlerin içlemleri ve kaplamaları bakımından kurulan mantıksal ilişkiyle belirlenen kanıtlama olan, kanıtlamanın bir zorunluluk karakteri taşıdığı halde, hep bir olasılığı ifade eden işlem (Cevizci, 2000: 321).

biçimde düşünülmesidir: Öz varsayımsal, İdesiz, gerekli varlıksız olarak, bağıntılara, yasalara, dış temellere göre değil, nesne, burada kendisi için alınmıştır. Şey'in içine girilmiştir bütünüyle; nesne, kendi kendinde düşünülmekte ve sahip olduğu belirlenimlere göre göz önüne alınmaktadır. Bu düşünülüş içinde o, içerdiği karşıt belirlenimleri doğrudan doğruya kendisi üretirken ve dolayısıyla da kendi kendini hükümsüz kılarken ortaya çıkar; bu diyalektiği özellikle eskilerde buluyoruz. Dış nedenlerden başlayarak akıl yürüten öznel diyalektik, "doğrunun içinde doğru-olmayan ve yanlış'ın içinde doğrunun da bulunduğu kabul edilmesi durumunda ve ancak bu ölçüde doğru" olduğunu ifade eder. Gerçek anlamda diyalektik, nesnesini kesin olarak bütünüyle kavramadan bırakmaz; öyle ki bu nesne yalnızca bir tek yanıyla eksik olmamakla kalmaz, bütünüyle eriyip çözülür (Bozkurt, 2011: 226-7).

Bayar'ın ifade ettiği üzere Hegel'e göre, bilginin bir sistemi vardır. Bu sistem, en geniş kavramdan hareket ederek tüm kavramları aynı yöntemle birbirinin ardından çıkararak ortaya koyar. Bu yöntem, diyalektik yöntemdir. Diyalektik, düşünmenin, doğanın, varlığın gelişme biçimidir. Bu alanlarda karşıtlar uzlaşarak gelişirler. Ama varılan her uzlaşmada yine bir karşıtlık vardır, bu nedenle diyalektik yürüyüş, düşüncenin varlığı bütün olarak kavramasına ve varlığın kendi bilincine varıp özgürlüğüne erişmesine kadar sürer. Ancak kavramların birbirlerinden türemeleri zaman bakımından değil, mantık bakımındandır; yani kavramlar arasında bir öncelik sonralık ilişkisi vardır, ama bu öncelik sonralık zamansal değil, mantıksaldır (2004: 246).

Yapıtlarının adlarından da anlaşılacağı gibi, Hegel'in felsefesi, bütün bilgi alanlarını kapsayan geniş ve derin bir sentez halinde ortaya çıkmaktadır. Ama Hegel'in asıl önemi, diyalektik metodundadır ve önemi, bu metodu tarihsel bir açıdan değerlendirmesinden ileri gelmektedir. Filozofa göre, düşüncenin diyalektiği ile varlığın diyalektiği arasında kökensel bir ayrılık yoktur; bunlar aynı gerçeğin iki ayrı yüzüdür (Tokatlı, 2011: 10). Evrensel varlık, bir gelişme, bir oluşturma. Her şeyin temelinde Hegel'in "ide" olarak nitelediği bu mutlak varlık bulunur. Evrenin gerçekliği, idenin tek tek varlıklar halinde belirmesinden, biçimlenmesinden doğar. Ama ide, tek tek varlıkların çeşitliliği içinde kaybolmaz; "düşünen zihin"de yeniden kendisini bulur. Bütünsel varlık, tarih planında "devlet" olarak gerçekleşmektedir. Bu son tez,

Hegel'in, daha sağlığında mutlakçı Prusya monarşisinin bir temsilcisi, hatta bir resmi sözcüsü durumuna düşmesine sebep olmuştu (Tokatlı, 2011: 10). Mutlakçı Prusya monarşisi döneminde ifade ettiği “ussal olan gerçektir, gerçek olan da ussal” ifadesi de bu görüşü destekleyen bir diğer önemli ifade olarak karşımıza çıkmaktadır (Hegel, 2011: 277). Bu noktada dile getirilebilecek olan önemli bir ifade olarak, devletin farklılıklar içinde bir birlik olduğu görüşünü ifade etmek mümkündür (Copleston, 2000: 109). Zira aksi bir yaklaşım da bizleri, bireyleri atomize eden, her bireyi tekleştirerek yalnızlaştıran bir anlayışı ortaya koyabilmektedir.

Marx'ta diyalektik düşüncesi, ekonomi politiğin eleştirisinin hem yöntemini hem de amacını belirleyen bir öđe olmaktadır (Duménil, Löwy, Renault, 2011: 50). Diyalektik yöntemin, Marx tarafından yoğun bir şekilde kullanıldığını söylemek de mümkündür. Fakat Marx bunun yanı sıra, Hegel'in idealist diyalektiğinin karşısına kendi materyalist diyalektiğini koyar ve şunları ifade eder: “Diyalektiğin Hegel'in elinde gizemlileştirilerek bozulması, onun diyalektiğin genel hareket biçimlerini bütüncül ve bilinçli bir biçimde sunan ilk kişi olduğu gerçeğini asla ortadan kaldırmaz. Mistik kabuk içerisindeki akıcı özü keşfetmek için, diyalektiğin ayakları üzerine oturtulması gerekir” (2011: 50). Yani bir anlamda Hegel, tüm mistisizmine rağmen, ağaçta ormanı, ormanda da ağacı görme konusundaki ilk tutarlı adımı atmıştır. Bununla birlikte Marx diyalektik üzerine birkaç dağınık açıklama dışında bir şey bırakmazken farklı Marxist akımlar diyalektiği Marx'ın düşüncesinin temeli olarak görme eğiliminde olmuşlardır (2011: 51). Engels, Hegel'de diyalektiğin yasaları olan nicelikten niteliğe geçiş, zıtların birbirinin içine geçmesi ve tersinmesi, çelişkinin yadsımanın yadsınması biçiminde gelişmesi ilkelerini araştırarak ve bunları maddenin yasaları olarak yorumlayarak diyalektik materyalizm kuramını ortaya atan ilk kişidir (2011: 51).

Yukarıda da belirtmiş olduğumuz gibi Hegel, daha üniversite yıllarında geleceğin ünlü düşünürü Schelling ve ünlü şairi Hölderlin'le yakın dostluk kurmuştu. Bu dostluğun iki belirgin sonucu oldu: Eski Yunan uygarlığına ve Fransız Devrimi'ne duyulan derin hayranlık ve bağlılık. Nitekim düşünürümüzün fikirsel oluşumunu temellendiren öğeler arasında, çağın siyasal çalkantı ve dönüşümleri ile halkların dinsel ve zihinsel gelişiminin incelenmesini en başta saymak gerekir.

Gerçekten de Hegel'e göre Antik Site'nin, güzel, mutlu ve özgür bir bütünselliği vardı: Düşünürümüz bu bütünselliği öznel irade ile genel nesnel iradenin dolayimsız birliği" diye tanımlıyordu (2011: 11). Ve söz konusu bütünselliği izleyen Hıristiyanlığı, bu açıdan bakınca, nesnel dünyanın, "bilincin yazgısı" ya da "bir düşmanın bilinci halinde kendi bilinci" haline geldiği "yırtılış anı" olarak görüyordu (İsa'nın Hayatı Hıristiyanlığın Ruhu ve Yazgısı) (2011: 11).

Daha sonra Hegel, Kant'ın öznelciliği ve biçimci ahlakı ile Fichte ve Schelling tarafından kurulan idealist sistemleri eleştirmeye girişti. Kendi diyalektik anlayışı da böylece belirecekti.

Bundan böyle, temel tasarısını bütünsel insanda, bütünsel insanın gerçek özgürlüğünde ve mutluluğunda bulan Hegel felsefesinin ereği şu olacaktır: "Deneylere dayalı olumluluğu ve çelişkileri içinde tarih" ile "birlik ve evrensellik gerektirirliği içinde akıl"ı uzlaştırmak, gerçek ile düşünce arasındaki karşıtlığı çözmek (2011: 11). Nitekim 1807 yılında yayınladığı "Zihnin Fenomenolojisi" adlı ilk büyük yapıtında Hegel, bireysel bilincin oluşum evrelerini betimler: Söz konusu olan dolayimsız duyuşal kesinlikten "kendi bilinci"ne ve "kendi bilinçleri"nin karşıtlığından "akıl"da uzlaşımına doğru ilerleyen bir evrenlenmedir (2011: 11). Ve bu evreler, aynı zamanda, kültürünün evrensel (nesnel) oluşu içinde zihnin de evreleridir. Bu uzun gelişim yolu, özne ile nesne ve bilinç ile dünya arasındaki bütün bağlantı ve karşıtlık biçimlerinden geçer. Zihin tarafından yaratılmış ve aşılmış olan yabancılaşmaların ve çelişkilerin tarihidir ve böylece, fenomensel bilgiden mutlak bilgiye doğru ilerler. Mutlak bilgi de, özne ile nesne, zihin ile tözün özdeşliğidir.

"Zihnin Fenomenolojisi", düşünürün 1812-1816 yılları arasında kaleme almış olduğu "Mantık Bilimi" başlıklı bir başka büyük yapıtına bir antropolojik giriş niteliğindedir. "Büyük Mantık" diye de anılan bu kitabında Hegel, eski metafiziğin yerine kendi mantığını getirmektedir. Aynı zamanda bu yeni mantık bir ontoloji (varlıkbilim) ve bir gnozeoloji (bilgi kuramı) idi: Saf düşünce (ide)'nin ve onun belirlenimlerinin diyalektik gelişiminin incelenmesiydi; varlığın teorisi ve özün teorisi olarak nesnel mantık ve kavramın, "kavramla nesnellüğün mutlak birliği" halinde idenin teorisiyle bütünlenen teorisi olarak, öznel mantık olmak üzere ikiye ayrılıyordu (2011: 11-2). Gene bu yeni mantık,

saf (kendinde ve kendi için) idenin incelenmesi olarak, Hegel'in 1817 yılında yayınladığı "Felsefe Bilimleri Ansiklopedisi"nin ilk bölümünü oluşturmaktaydı.

Söz konusu yapıt, Hegel sisteminin hemen hemen kusursuz bir açıklamasını getirmektedir. Düşünce diyalektik olarak şöyle gelişir:

Mantık; başkalaşmışlığı içinde idenin bilimi olan doğa felsefesi ve antropolojinin, fenomenolojinin ve psikolojinin konusu olan öznel zihinle nesnel ya da pratik zihnin bilimi olarak; zihnin ve kendinde ve kendi için birliği içinde mutlak zihnin felsefesi ve sanatta, dinde ve felsefede kendinin saf gerçekleşimidir (2011: 12).

Hegel, nesnel ya da pratik zihnin bilimine, 1820-1821 yılları arasında kaleme aldığı "Hukuk Felsefesinin İlkeleri" adlı yapıtını ayırmıştı. Düşünöre göre, "zihnin kendinden hareketle ikinci doğa olarak ürettiği dünya" demek olan hukuk sistemi, özgürlüğün (hürriyetin) çeşitli duraklarındaki edimselleşimidir. Hegel söz konusu durakları şöyle sıralıyor: *Soyut hukuk* (iradesi mülkiyette gerçekleşen özel kişinin hukuku), *öznel ahlaklılık* (özneliğin sonsuz gerektirimlerinin olumlanması) ve *nesnel ahlaklılık*. Özgürlük ancak ailede, sivil toplumda (burjuva liberalizminin dünyasında) ve özellikle de devlette (ahlak idesinin edim halindeki gerçekliği demek olan, bir halkın hayatının akla uygun örgütlenişinde) bir gerçek dünya (somut evrensel ya da evrensel somut) haline gelir. Burada Hegel, Kant'ın biçimciliğine olduğu kadar Jean Jacques Rousseau'nun sözleşmeye dayalı devlet görüşüne de karşı çıkmakta ve Jean Hyppolite'in deyişiyle, "Sonsuz Hıristiyan özneliği ile devleti yurttaş için son ve kesin erek olarak gören, Eski Yunan idealini uzlaştırmak istemektedir." (2011: 12).

Hegel'in sistemini, belki aşağıdaki şekilde yoğunlaştırmak mümkün olabilir:

Kantçı soyut entelektüelizme ve (Schelling'in "sezgi" dediği) romantik akıl dışıcılığa, kavramın zorunlu kesinliğini ve akılsallığını karşıt tutan düşünür, "felsefe alanında, doğrudan doğruya şeyle, şeyin kendisiyle, yani hakikaten var olanın etkin biçimde gerçek bilgisiyle hesaplaşmayı" istemektedir. Hegel'e göre, her tikel gerçekliği, geleceği ve bilimselliği içinde anlamak, onu bütünlük (somut evrensel ya da evrensel somut) yanından yakalamak, yani, mutlağın bir belirimi olarak kavramaktı: Mutlak, kendinin, gene bu kendinin "öteki-varlık"a ve yabancılaşma (olumsuzlama, ayırım)'ya

bağımlılanışını” ve ayrıca, “bir yabancılaşmanın üstesinden gelişini de içeren” ilerlek ve dramatik gerçekleşimi (2011: 12-3)

Dolayısıyla da diyalektik, düşüncenin ve gerçekliğin gelişim yasalarının tümü demek oluyordu: diyalektik, hareketin, bozulup değişerek başkalaşmanın bir mantığı oluyordu (2011: 13). İşte tam da bu noktada şu soruyu sormak gereklidir: Hangi başkalaşmanın? “Niteliksel sıçramalar”ın, niceliksel ilerleyişin sürekliliğini kırıp parçaladığı ve çelişkilerin üstesinden gelinip aşıldığı hareketin ve bozulup değişerek başkalaşmanın... bu başkalaşmayı, çoğu zaman ve biraz da gelişigüzel bir şekilde yapıldığı gibi, tez-antitez-sentez şemasına indirgemek olanak dışıdır.

Düşünceye saydam gerçekliği geri vermeye yönelik olan bu girişim, mutlak düşüncüyü gerçekleştirmek üzere tutkuların tikel çekiciliğinden yararlanarak (akılın kurnazlığı) tarihi akılın yapıtı haline getirme çabası olmaktadır. Hegel’in mutlak düşünce (ide) olarak nitelediği de özne ile nesnenin, tikel ile evrenselin, sonlu ile sonsuzun uzlaşımı ve özgürlüğün (hürriyetin) tam ve yetkin biçimde gerçekleşimidir (2011: 13).

Hegel’in sistemindeki bütünsellik sadece mantıksal bir bütünsellik olarak okunmamalı, çünkü bu bütünsellik kendisini tarihsel alandaki bilincin gelişim basamaklarında gösterir. Bu yüzden tek bir kapalı “bütün”den ziyade her basamakta karşımıza çıkan birçok bütünsellikten söz edebiliriz. Buradaki “bütün”, “oluş”un diyalektik gelişimini anlatır, bu süreç içerisinde yer alan “insan” da çağının bu düşünce gelişimini, bütünselliği içinde kavramak durumundadır. Çünkü Hegel’e göre etrafımızdaki tek tekler, düşüncenin kendisini dışsallaştırmasıyla oluşur, dolayısıyla tarihte gerçekleşenler de asıl olarak düşüncenin tarihidir. Tin kendisini geliştiren ve kendi gelişimini çözen bir harekettir. Bu hareket bir bilincin zamansallığında kendisi için olabilir. Bu yüzden aynı zamanda “tarih” de olan tin, her zaman geleceğe yönelmektedir (Ayıtgu, 2010: 32).

1.2. SİYASAL AÇIDAN DÜNYA TARİHİ: ÖZGÜRLÜK BİLİNCİNİN İLERLEMESİNDEN BAŞKA BİR ŞEY OLMAYAN TARİH

Hegel, tarih felsefesine bizzat yazmış olduğu girişte, bütün insanlık tarihinin gidişatına, geleceğine ilişkin olarak, kendisinin sahip olduğu ve felsefede de içkin olarak mevcut bulunduğunu düşündüğü görüşü(nü) açıkça ortaya koymuştur: “Dünya tarihi, özgürlük bilincinin gelişmesinden başka bir şey değildir.” (Singer, 2003: 26). Bakıldığında, aslında bu görüşün Hegel’in tüm düşünce sistemiğinin temel düşüncelerinden bir tanesi olduğunu ifade etmek mümkündür. Tarih bilimi ve felsefe arasında kurulan bir bağlantı üzerine inşa edilen Hegel sistemiği, düşüncede de, insanlık ve tarihi ve özgürlük bilincinin ilerlemesi arasında kurulan ilişkiyle karşımıza çıkar. Hegel, felsefeye yöneltilen ilk suçlamanın da felsefenin, tarihe bazı fikirlerle gelmesi ve tarihi, bu fikirlere göre incelemesi olduğunu ileri sürer (Hegel, 2011: 280). Fakat yine Hegel’e göre, felsefenin getirdiği tek fikir akıl fikridir, aklın dünyaya egemen olduğu ve dolayısıyla tarihinin de akla uygun olarak akageldiği fikri ön plana çıkmaktadır. Gordon Childe’in, *Tarih’te Neler Oldu?* adlı kitabında ifade ettiği gibi, “*yazılı tarihin incelediği kesim, insanlarımızın gezegenimizde etkin olmaya başladıklarından bu yana geçen zamanın, olsa olsa ancak yüzde biri kadardır.*” (Childe, 2009: 19). İşte Hegel’in de inceleme alanı içerisine aldığı düşünce tarihi, bu yüzde birlik alanı kapsamaktadır.

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere devlet kavramı, ailenin temsil ettiği birlik prensibini kendi bünyesinde şekillendirmiştir, fakat onu aynı zamanda, sivil cemiyetin temsil ettiği farklılıklar ve ferdi hürriyetle rekabet edebilecek tarzda şekillendirmiştir. Fakat sadece devlet kavramını ele alacak olursak, bu kavram, farklılıkların belirtilmediği bir birlik değil, farklılıklar içindeki bir birliktir (Copleston, 2000: 108).

Bu nokta, Hegel’in tarih felsefesi ile birlikte değerlendirilebilir. Tarih felsefesinin temel belirlenimini, tarihin, özgürlük bilincinin ilerlemesi şeklinde ortaya koyan Hegel, bu temel varsayımı üzerinden, tarihi bir dönemsellik halinde açıklar. Oryantal Doğu despotluklarında sadece bir kişi hürdü, ve o kişi de despot idi. Klasik Yunan ve Roma’da ise, sadece toplumun bazı kesimleri hürdü; bunlar da kölelerin karşısındaki hürlerden başkası değillerdi. Hıristiyan dini, Hegel’in sübjektive dediği şeyi, yani beşer insanındaki değer ve hürriyetin kabul edilmesini getirdi. Ve Hegel, olgun bir devletin, hürriyeti

ortadan kaldırmadığında, aksine muhafaza ettiğinde ısrarcıdır (2000: 108). Son uğrak olan Hıristiyanlık ve onun getirdiği insanın insan olarak özgür olduğu anlayışının ise ifade bulduğu, somutlaştığı uğrak ise, kendisinin de üyesi olduğu, tarihsel bir rastlantı olarak Hegel'in de içinde bulunduğu Germen dünyası, yani Alman dünyasıdır.

Gerçekte Hegel'in bu tarih anlayışı, çok farklı dönemlerde, çok farklı düşünürler tarafından, çok farklı yorumlamalara da maruz kalmıştır. Bu farklı yorumlamalar, halen de çeşitli yoğunluklarda varlığını devam ettirmektedir. Örneğin Haym gibi, bu sistemi, yani Hegel'in sistemini, Schelling'in "özdeşlik felsefesinin genişletilmiş biçimi" olarak görenler, Dilthey gibi, onu bir "tüm-mantıkçılık" (pan-logizm) sayanlar, Schopenhauer gibi, onda bir "mantıksal hokkabazlık" saptayanlar, Nietzsche gibi Hegel'in sisteminin "Hıristiyan ideolojisini akılcı yoldan doğrulama girişimi" olduğunu dile getirenler var olduğu gibi; bu sistemi, Popper gibi, "özgürlüğe karşı baskıcılığı formülleştiren, dahası tam anlamıyla böyle bir çaba içerisinde olan bir tutuculuk örneği" olarak kabul edenlerin yanında, Löwith gibi tam tersi bir ifadeyle aynı sistemi "bir özgürlük felsefesi" olarak anlayanlar da vardır (Özlem, 2010: 119-20).

Bu temel belirlenimler, bir kavramlar sistemini gerekli kılmaktadır. Schelling felsefesinin temel önermesi, evrende her şeyi başlatan, aynı zamanda yarattığı evrenle birlikte gelişen bir "bilinçsiz varlık" olduğuydu (Özlem, 2010: 120). Bilinçsiz tin, tek bir şey, bir birlik, kendine özdeş bir güç olduğuydu. İşte bu tin, daha sonra bilinçsiz bir şekilde, kendi içinde geçirdiği bir bölünme ve farklılaşma yoluyla, doğada ve tarihte çokluğa dönüşüyor ve bu çoklukta diyalektik bir tarz içinde karşıtların bir araya gelip senteze ulaşması, oluşan sentezlerin başka karşıtlıklar içinde tez ve antitez konumunda başka sentezlere doğru gitmesiyle sonsuza dek devam eden bir oluştan sonra tekrar birlik olarak kendine dönmekteydi (2010: 120). Kısaca ifade etmek gerekirse, evren de tarih de, diyalektik bir süreç içinde birliğin hakim olduğu bir duruma doğru ilerliyorlardı. İşte bu çark, bu döngü, doğada bilinçsiz bir şekilde hareket ederken, insanda ve tarihte bilinçli bir sürece dönüşüyordu. Bu noktada görülen şudur ki; Schelling, diyalektik metodu, Fichte'de olduğu gibi Ben'in objeleri düşünmesinin bir tarzı, bir düşünme yöntemi olmaktan çıkararak onu evreni anlamakta kullanılan genel bir yöntem

haline getirmişti. Hegel ise, diyalektik yöntemi, Fichte'ci tarzda bir düşünme çabası yaptığı kadar, Schelling gibi onu, evreni açıklamakta yararlanması gereken bir metod olarak da kullandı (2010: 120). Yani Hegel, diyalektik metodu, salt düşüncenin bir alanı olmaktan çıkararak, onu anı açıklamanın bir aracı haline getirmiştir. Diyalektiği, geçmişini açıklayarak geleceğe uzanan yolda yararlanılması amacıyla uygulanabilir hale getirmiş; bir başka deyişle bu biricik diyalektik yöntemle, geçmiş ve gelecek arasında bir köprü kurmuştur. Yani bu haliyle diyalektik, aynı zamanda hem düşünmenin formu hem de evrenin işleyiş tarzı olur. Böyle olunca düşünme ile evren, akıl ile varlık, türdeş varlıklar haline gelmektedirler. Bu nedenle de akıl, Hegel için asıl gerçeği düşünebilir bir niteliktedir ve bunu da hiçbir empirik desteğe ihtiyaç duymaksızın, sadece düşünme aracılığıyla, yani spekülâtif olarak gerçekliğe ulaştırabilir (2010: 120-21). Düşünen şey ile düşünülen şeyi de bu noktada aynı olarak görür. Düşüncede kavranılan obje ise duyusal obje, çokluğun objesi olmayıp, o objelerin birer kavramlarından ibarettir (2010: 121). Bu şematik tarz da, varlık ile aklın aynı şey olduğunu, aynı tözden oluştuğunu ortaya koyar. Hegel'e göre, tam da bu sebepten ötürü felsefe de, varlığın özünün bir bilgisi olaraktan karşımıza çıkar (2010: 121).

Durumu bu şekilde açıklamak, bir kavramlar sisteminin kurulmasını da gerekli bir koşul olarak ortaya koymaktadır. Hegel'in sorduğu ise, bu kavramlar sisteminin, yani gerçekliği serimleme noktasında hiçbir empirik desteğe ihtiyaç duymayan spekülâtif düşüncenin gerekli kılmış olduğu kavramlar sisteminin, nasıl kurulacağıdır. Hegel'e göre, sistemin başındaki kavram "varlık"tır (2010: 121). Kavramın özüne dair olarak, daha doğrusu kavramın niteliğinin belirlenmesinin özsel durumunun diyalektiksel olarak, içkin bir antitezi üzerinden ampirik bilimlerin bilimsel tahayyüllerinin bir karşıtlığı söz konusudur. Ampirik bilimlerde, genellikle tasarımda ne bulunursa bulunsun o çözümlenir ve tikel olan ortak olana döndürüldüğü zaman, buna da *kavram* adı verilir (Hegel, 2011: 87). Devamında Hegel, kendilerinin, yani düşünceye ait olan alanı inceleme noktasına alan düşünürler olarak, böyle davranmadıklarını ifade etmektedir. Sebebini ise, yalnızca kavramın kendi kendisine nasıl dönüştüğüne, kendi kendisini nasıl ortak olana döndürdüğüne bakmak isteği ile açıklamaktadır. Buna da kendi kanı ve düşüncelerinden hiçbir şey katmama yönündeki eğilim ve çabası ile

objektif bir nitelik kazandırmaktadır (2011: 87). Tekrar başa dönecek olunursa, bu kavram, yani varlık kavramı, içerikten yoksun ve boş bir kavramdır (Özlem, 2010: 121). Bu haliyle de yokluk ile aynı şey olmaktan öteye gidememektedir. Varlığı yokluktan ayırmaya yarayacak olan bir şey gereklidir ki bu da *oluş* un ta kendisidir. Düşünme de, oluşu keşfettiği anda diyalektik olarak işlemeye başlar ve kavramları birbirinden türetme evresine geçer. Bu işlem de, varlığı bir kavramlar sistemi içinde toparlayıncaya dek sürüp gider (2010: 121). Tinin biricik ereği ise, yine daha önce Schelling'de de ifade bulunduğu gibi, kendi *bilinç* ve *özgürlüğüne* erişmektir. İşte bu nokta, özgürlük bilincinin ilerlemesi demek olan tarih yaklaşımının ereğini de açıklayan temel noktadır. Bu süreç de, her zaman üç basamaklı diyalektiksel süreç dahilinde gerçekleşmektedir. Tin, ilk olarak kendi başına içkin bir gizil güç halindedir. Ve ilk gerçekleşmesini doğada bulur. Fakat bu tin, doğada tek başınalığından koparak başka bir şey olmuştur, kendisine yabancılaşmıştır. Bu çelişki de tinin üçüncü basamakta, yani kültür ve tarih dünyasında “kendini yeniden bulması” ile, ama bu defa, Schelling'in daha önce de belirttiği gibi, bilinç ve de özgürleşme yoluyla kendisine dönmesiyle birlikte ortadan kalkar (2010: 121-22). Doğada dağınık ve bilinçsiz bir şekilde varolan bu *bilinç*, evrende, insanda sahip olduğu anlama kavuşur. Kavramın yaşadığı çelişki, bilinç ve özgürlük koşullarıyla dönüşüme uğrayarak, insanda anlam bulur ve gerçekleşir. Tin, kültür ve tarih dünyasında, yani bu biricik özgürlük alanında kendi varlığını bulur. Tinin doğadansa insanlık bilincinde eylemesi, insanın sahip olduğu özgürlük bilinciyle ilişkilidir. İnsan burada, bir doğa varlığı değil, bir bilinç varlığıdır; yani bir kişidir. Bu anlamıyla da bağımsızdır. Ama o yine de, tek başına değil başkalarıyla birlikte yaşadığı içindir ki, o başkalarıyla birlikte kurulan ortak kültür, ortak öz, ortak bilinç ile bir gerçekliğin yansımalarını oluşturur. Tüm insanların ortaklaşa oluşturdukları şey de devlet, sanat ve dindir. Bu yüzden tinsel dünyanın oluşumu sürecinde karşımıza çıkan tek insan, *subjektif tin* olarak karşımıza çıkar ve tin, henüz eksiktir. Tin ancak ikinci basamakta, yani *objektif tin* de özüne uygun bir hale gelir ki toplum, devlet ve tarih, bu objektif tinin öğeleridir. Ama tin, tam bilincine ancak ve ancak *mutlak tin* de ulaşır ki bu nihai basamağın öğeleri ise, sanat, din ve felsefedir (2010: 121-2).

Tüm bu genel şematik içerisinde de Hegel'e göre bir tarih felsefesi, spekülatif çalışan bir aklın şu olanağa sahip olduğunun saptanmasıyla işe başlar: "Aklın dünyaya egemen olduğu, öyleyse dünya tarihinde akla uygun bir süreçleşme bulunduğu." (2010: 122). İşte tam da bu bakımdandır ki Hegel'e göre, "Tarih felsefesi, tarihin düşünsel yoldan incelenmesinden başka bir şey değildir." Ve tarihin düşünsel yoldan incelenmesinden başka bir şey olmayan bu tarih felsefesinin temel konusu olan tarih de, özgürlük bilincinin ilerlemesinden başka bir şey değildir.

1.3. İNSAN EREK'İNİN ULAŞTIĞI EN SON NOKTA: DEVLET

Hegel felsefesindeki en çok tartışılan alanlardan bir tanesi de devlet olgusuna olan yaklaşım üzerinedir. Siyasetin en temel konularından bir tanesini oluşturan devlet, bir anlamda da yönetiminde hakim olmak üzere çaba gösterilen etkinlikler bütünüdür ve günümüz siyasi tartışmalarını da derinden etkilemektedir. Bu denli büyük bir öneme sahip olan devlete karşı yaklaşımı da, bu konuyu ayrıca önemli kılmaktadır. Hegel'in nasıl bir devlet örgütlenmesi tarif ettiği, idealindeki devlet modeli gibi tartışmalar, açıklanmayı beklemektedir.

Devlet, insanın tikelden tümel olana geçişi sırasında oluşturmuş olduğu birikimlerin, somutta hayat bulmuş olan gerçekliğin karşılığı olarak Hegel'ci dizgedeki en önemli noktalardan birisini oluşturur. Hegel, nesnel ya da pratik zihnin bilimine, 1820-1821 yılları arasında kaleme aldığı "Hukuk Felsefesinin İlkeleri" adlı yapıtını ayırmıştı. Düşünür'e göre, "zihnin kendinden hareketle ikinci doğa olarak ürettiği dünya" demek olan hukuk sistemi, özgürlüğün (hürriyetin) çeşitli duraklarındaki edimselleşimidir (Tokatlı, 2011: 12). Daha önceki kısımlarda da belirtilen ve tekrar belirtme ihtiyacı duyulan söz konusu durakları Hegel şöyle sıralıyor: Soyut hukuk (iradesi mülkiyette gerçekleşen özel kişinin hukuku), öznel ahlaklılık (özneliğin sonsuz gerektirimlerinin olumlanması) ve nesnel ahlaklılık. Özgürlük ancak ailede, sivil toplumda (burjuva liberalizminin dünyasında) ve özellikle de devlette (ahlak idesinin edim halindeki gerçekliği demek olan, bir halkın hayatının akla uygun örgütlenişinde) bir gerçek dünya (somut evrensel ya da evrensel somut) haline gelir. Burada Hegel, Kant'ın biçimciliğine olduğu kadar Jean Jacques Rousseau'nun sözleşmeye dayalı devlet görüşüne de karşı çıkmakta ve Jean

Hyppolite'in deyişiyile, "Sonsuz Hristiyan özneliği ile devleti yurttaş için son ve kesin erek olarak gören, Eski Yunan idealini uzlaştırmak istemektedir." (2011: 12). Hegel'in sistemi, belki, aşağıdaki şekilde yoğunlaştırılabilir:

Kantçı soyut entelektüelizme ve (Schelling'in "sezgi" dediği) romantik akıl dışıcılığa, kavramın zorunlu kesinliğini ve akılsallığını karşıt tutan düşünür, "felsefe alanında, doğrudan doğruya şeyle, şeyin kendisiyle, yani hakikaten var olanın etkin biçimde gerçek bilgisiyle hesaplaşmayı" istemektedir. Hegel'e göre, her tikel gerçekliği, geleceği ve biçimliliği içinde anlamak, onu bütünlük (somut evrensel ya da evrensel somut) yanından yakalamak, yani, mutlağın bir belirimi olarak kavramaktı: Mutlak, kendinin, gene bu kendinin "öteki-varlık"a ve yabancılaşma (olumsuzlama, ayırım)'ya bağımlılanışını" ve ayrıca, "bir yabancılaşmanın üstesinden gelişini de içeren" ilerlek ve dramatik gerçekleştirmiydi (2011: 12-3).

Ruhsal birey olarak halk, kendi içinde üyelere ayrılarak organik bütün oluşturduğu ölçüde devlet olur (Hegel, 2011: 180-81). Bu nedenle Hegel'in tarih kurgusunda devlet kavramı, tarihsel olarak bir sona işaret etmektedir. Devletin oluşumunun zemini halk ruhudur. Fakat buna karşın, Hegel, Hukuk Felsefesi'nin Genel Prensipleri'nde gerçek bir devletin, ancak toplumsal koşullarda bir ayrışma başladığı, zenginlik ve fakirlik arasındaki ayırımın çok büyüdüğü, büyük bir kitle olarak gereksinimlerini alışlagelmiş ve olağan bir şekilde doyuramaz bir noktaya vardığı zaman ortaya çıkacağını ifade eder (Aksu, 2006: 93). Hegel için devlet, durak noktalarını daha önce de ifade ettiğimiz *Mutlak Fikir* açısından son uğraktır. Kültürler, devlet olmaya yönelik büyük bir eğilim içerisindedirler. Çünkü mutlak fikir, ancak kendisini devlet bünyesinde edimselleştirebilir. Öznel ruh ve halk ruhu devlette birleşir, bir araya gelir (2006: 93). Öznel ruh, özbilinç sahibi olarak, bu birlikte var olur. Öznel ruhun özbilinç sahibi olması da, basamak basamak gerçekleşir ve çeşitli uğraklardan geçer. İlk kendinde evrensel, kendine özdeş ruhsal özdür. İkincisinde kendi için var olan kendi içinde özdeşliğini yitirmiş, kendini adanmış, kendinden vazgeçmiş toplumsal öz olarak görme eğilimine girer ve sonunda hem kendinde, hem de kendi için, kendi olarak özbilinç olur. İlkinde kendisinin kendi olarak varlığının bilincindedir. İkincisinde de kendi için varlığını kavrar. Ama üçüncüsünde, yani özbilinçliliğinde hem kendinde olur,

hem kendi için varlığını bulur. Tinin görüngübiliminde ifade ettiği üzere, ilk ikisi töresel dünya ve aileye karşılık düşer (2006: 93-4).

Hegel'e göre bilincin kavrayışında devlet gücü, özbilincin konumuna göre iyi ve kötü olarak fakat yine de göreceli olarak algılanırlar. Devlet gücü yalın töz olduğu gibi ayrıca evrensel bir iştir. Bireyler özlerinin anlatımını devletin gücünde bulabilirler. *Varsıllık** olarak karşımıza çıkan bu noktadaki kavram ise, herkesin emek ve eyleminin sürekli oluş içindeki sonucudur. Toplum içindeki paylaşım sorunlarının artması, devlet gücünü ve varsıllık kavrayışını değiştirecek ve buna ek olarak da devlet gücünü gerçekleştirecektir. Çünkü kendinde ve kendi için var olan özbilinç, devlet gücünde kendi yalın özünü ve kalıcılığını bulacaktır. Fakat özbilinç uğrakları, kendi içinde taşıdığı için, birey kendi için zaman zaman varsıllığı iyi olarak kabul edebilir (2006: 94). Hegel buraya takılıp kalan özbilince soysuz bilinç der. Soylu özbilince gelince, o, kendisini kamu gücüyle özdeş görür, kendi yalın özünü onda bulur ve tüm bunlardan önemlisi kendinin gerçekleşmesini bu vasıtayla sağlar. Devletin gücüne ve hizmetine içsel, isteğe bağlı olarak şekillenen bir boyun eğiş söz konusudur ve bu, beraberinde de bir saygıyı getirmektedir (2006: 94). Buna karşın soysuz bilinç ise –ki soysuz bilinç, yalnızca kendi varlığına takılı kalan bilinçtir- devletin gücünü ve varlığını, kendi varlığına yönelen bir tehdit unsuru olarak kabul etme eğilimindedir. Devleti, varlığını yok edecek, ortadan kaldıracak bir doğaya sahip olduğunu düşünme yönünde oldukça heveslidir. Bu nedenle de egemenden, yani devletin egemenliğinden nefret eder, uzak durur, ona karşı bir tehdit algılaması söz konusudur. Bu da, soysuz bilinci, bu egemene karşı başkaldırıya her zaman hazır kılar. Fakat tüm bunlara rağmen, tutuk tavrından kaynaklı yalnızca tekilliğinin ve yararlanımının geçiciliğini yaşar, kendisini yeryüzünde güçlü bir özne olarak görmez. Özellik yerine özdeşsizliğine sarılır. Soysuz bilince karşılık soylu bilinç ise, devlete bağlıyken kendi ereklerini göz ardı eder, onları adeta yitmeye bırakır. Bu bilinç ise hiç şüphe yok ki bir erdemdir, bir hizmet kahramanlığıdır (2006: 94). Hegel, bu hizmet kahramanlığını, devlet memurluğu ile tanımlayarak, buna özel bir önem atfeder. O'na göre, devlet memurluğu kutsal bir görev olup, bireyin

* Düşünsel anlamda zengin olma durumu, düşünsel zenginlik.

kendi bireysel tikel ihtiyaçlarını, tümel ihtiyaçlar uğruna yok saymasıdır. Hizmet verirken, kendi için varlığına ve öznel ereklerine yabancılaşmıştır. Fakat devlet gücü aracılığıyla diğer zbilinlerin saygınlığını kazanmıştır. Böylece kendinde ve kendi için olma doyumuna ulaşıır, devletin gücünde edimleşir (2006: 94). Devlet de soylu bilincin edimselleşmesiyle gerçekleşir. zbilincin devletin öz görmesiyle ve özgürce adanmasıyla gerçekleşir. Geçerli ve aynı zamanda da kendi olan devlet olur (2006: 94).

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Hegel devleti, kendi genel erekleriyle vatandaşlarının kişisel ereklerinin birleşmiş olduğu bir aşama olarak görür (Hegel, 2011: 90). Güçlü ve kendi içerisinde iyi düzenlenmiş bir devlet de, kendi erekleriyle vatandaşlarının istek ve mutluluklarının birleşmiş olduğu, birinin tatmin ve gerçekleşmesini ötekisinde bulduğu bir devlettir (2011: 90). İşte bu nokta, tarih açısından çok önemli bir nokta olmaktadır. Fakat bir devlette bu birleşme sağlanana kadar, *anlağın*¹² uzun çabalarını gerektiren birçok örgütlenmeye, ereğe uygun düzenlemelere gereksinim vardır, ayrıca tutkularla çarpışıp, bunları g ve sıkıcı bir disipline sokmak gerekmektedir (2011: 90). Devlet, böyle bir birleşme sağlandığı zaman, tarihindeki en parlak, erdemli, güçlü ve mutlu dönemi yaşar (2011: 90).

Anayasal bir Monarşi Hegel’ci dizgedeki akılcı toplumun yegane koşulu olarak karşımıza çıkmaktadır. Hegel’e göre bir monarşi gereklidir, çünkü bir yerde nihai bir karar erki bulunmalıdır ve zgr bir toplulukta bu erk, bir kişinin zgr kararıyla dışavurulmalıdır. Devamında Hegel, anayasanın istikrarlı olması durumunda monarka imza atmaktan başka bir iş kalmayacağını, monarkın yegane görevinin alınan kararlara imza atmak olduğunu da görüşlerine ekler (Singer, 2003: 58). Dolayısıyla monarkın alacağı kişisel karar, pek de önemli olmayacak, egemenliği de oryantal bir despotun kaprisli rolünden içerik olarak çok daha demokratik olacaktır (2003: 58).

Hegel’in devlete yönelik olarak yaptığı bu yoğun vurgu, Hegel dizgesinin en önemli kırılma noktalarından bir tanesine işaret eder. Anayasal monarşi üzerinden bir toplumsal örgütlenme biçimi inşa eden Hegel dizgesinin, bu yoğun vurgu ile farklı siyasal ideolojik eğilimler tarafından rnek

¹² Bilmeye yönelen yetenek ve yetilerin toplamı. İgdye karşıt olarak da ereğe erişmek için araçlardan, düşünerek ve bilerek yararlanma durumu.

alınmış olması ihtimali yüksektir. Daha sonraki bölümlerde de ifade edeceğimiz üzere, Hegel'in 19. yüzyılda ortaya atmış olduğu bu düşünceler, 20. yüzyıldaki otoriter/totaliter yönetimlere ilham kaynağı olmuş olma olasılığı yüksek görünmektedir.

Hegel dizgesinde önemli yer tutan bir diğer kavram olan *ödev* kavramı da, devlet ile birlikte düşünüldüğünde yoruma oldukça açık boşluklar oluşturmaktadır. Buna göre, ödev kavramı, duygusu, toprak savunusudur. Bu toprak da, herhangi bir toprak parçası değil, anavatanın savunulması ereğidir. İyilik için iyilik lafını boş bir laf olarak niteleyen Hegel, yaşayan gerçeklik içerisinde bu "laf"a yer olmadığını ifade eder. Eğer bir kişi, bir eylemde bulunacaksa yalnızca iyiliği amaçlamamalı, fakat neyin iyi olduğunu da bilmelidir. Özel yaşamın alışılmış durumları için neyin iyi ya da kötü, haklı ya da haksız olduğu, bir devletin yasa ve törelerinde ortaya konulmuştur. Bu sebepten ötürü bunu öğrenmek, anlamak güç olmayacaktır (Hegel, 2011: 98). Burada tekrar hatırlatmakta da fayda var ki, somut biçimiyle devlet, özsel yan, yani öznel istençle genelin oluşturduğu birlik, yani törel bütünlüktür (2011: 113).

Yukarıdaki satırlara, yani özel yaşamın alışılmış durumları için neyin iyi ya da kötü, haklı ya da haksız olduğu sorusuna geri dönecek olursak, sanıyoruz ki şöyle bir soru sormak hakkımız olmaktadır: Peki öyleyse, ortaya konan, yani bizim için iyi ya da kötünün ne olduğunu açıkça ortaya koyan devletin yasa ve törelerinin iyi, kötü, haklı, haksız olduğunu nasıl bileceğiz ve dahası bundan nasıl emin olacağız? Bu devletin yasa ve törelerini hazırlayanların iyi ya da kötü algısı ile, vatandaşlarının iyi ve kötü algısı arasında ortaya çıkabilecek muhtemel algı farklılıkları nasıl belirlenecek, daha da önemlisi nasıl giderilecektir? Burada aklımıza tekrar haklı olarak, Hegel'in Prusya monarşisinin tepkisini almak istemiyor olabileceği düşüncesi gelmektedir. Bu düşünce de, Hegel'e yöneltilen 'devletin resmi filozofu' benzetmesini, zihnimize daha da güçlendirmektedir.

1.3.1. Hegel Dizgesindeki Devlet Kavramına Yönelik İtirazlar

Burada, Hegel'in devlet aygıtına karşı yaklaşımına yönelik olarak bazı itirazları ortaya koymak mümkündür. Bunların başında, Hegel'in dönemindeki toplumsal ve siyasal örgütlülük ile bugünkü arasındaki muazzam farklardır. Kapitalist meta birikiminin henüz ağır aksak bir şekilde başladığı pre-kapitalist

dönemde, ulus devletlerin henüz ortaya çıkmamış olmasıyla da ilgili olarak devlet, bugünkü gibi kompleks değildir. Monarşilerin zayıflamakla birlikte henüz varlığını devam ettirdiği o dönemde, gelişmeye başlayan kimi muhalefet odaklarının varlığına rağmen son söz hakkı hala monarkta. Oysa günümüze geldiğimiz vakit durum böyle değildir. Bugün devlet, öz olarak değişmemekle birlikte biçimsel olarak çok daha girift bir görünüm arz etmektedir. Marksist bir ifadeyle dile getirecek olursak, burjuvazinin baskı aracı olan devleti ele geçirme mücadelesi, Hegel'in çağındakinden daha yoğundur (Duménil, Löwy, Renault, 2009: 45-6).

O dönemki toplumun siyasal olarak örgütlenişi, toplumsal odakların yoğunluğu da, bu dönemdekinden daha kolay anlaşılabilir. Bugün ise duyarlılıklar, beklentiler, özgürlük algılayışındaki farklılıklar, kapitalizmle çelişki yaşayan grupların karmaşıklığı çok daha yoğundur. Yani 19. ve 20. yüzyıllardaki *proleterya* bu yüzyılda toplumun tamamıdır. Dolayısıyla böyle karmaşık bir toplumda ortak bir iyi, güzel, doğru, ahlaklı, vs. belirlemek de o dönemdekinden daha zor görünmektedir.

Devletin kimin, hangi siyasal gücün elinde olduğu sorunsalı da, Hegel tarafından hiç tartışılmamıştır. Bu haliyle de bizim bir diğer eleştiri noktamızı oluşturmaktadır. Devlet egemenliği tek bir *monarktan*, *tanrı kraldan* veyahut *sultandan*, bugün daha karmaşık bir görünüm oluşturan, farklı şekil, biçim ve araçlarla karşımıza çıkan, çok daha kristalize olmuş odaklar tarafından etkileniyor görünmekle birlikte esasen yine burjuvazinin elinde olan bir büyük siyasal topluluğun eline geçmiştir. Yani devlet, Marksist anlamıyla, bir sınıfın diğeri üzerindeki egemenliğini kurumsallaştıran göreviyle hala karşımızdadır; fakat araçları itibarıyla çok daha karmaşıktır.

2. HEGEL'DE ÖZGÜRLÜK KAVRAMI

Özgürlük, bağımsız ve herhangi bir dış etmene bağımlı olmama durumu şeklinde ifade edilen, ulaşılması ve uğruna mücadele edilmesi gereken bir ideal olarak karşımıza çıkmaktadır. Bireysel anlamda kişinin kendi benliğini tamamlaması şeklinde ifade edilebilecekken, toplumsal yanı bireyin atomize bir varlık olmadığını, doğada yalnız halde yaşamadığını göz önünde bulundurursak daha da önemli bir hal almaktadır. Ekonomik bir temeli de olan

özgürlüğün niteliğinin esas belirleyicisi olduğu da iddia etmek mümkündür. Alt yapı üst yapı ilişkileri üzerinden değerlendirilecek olduğunda, toplum yaşayışını belirleyen alt yapı, toplumun ekonomisi, üretim ilişkileridir. Bu da üst yapıda yer alan siyaset, hukuk, edebiyat, felsefe gibi mekanizmaları etkileme gücüne sahiptir. İşte özgürlük ideali de toplumun üretim ilişkilerinden etkilenmekte, dahası bu ilişkilerden bağımsız bir şekilde değerlendirilememektedir. Felsefi olarak değerlendirildiğinde de görülür ki özgürlük talebi, esasen bir özgür olmama durumuna karşı içinde olunan bir farkındalık durumudur ve bu anlamıyla da belli bir bilinçlilik seviyesini ortaya koymaktadır.

Tüm bunlara karşın aynı özgürlük kavramı, çağlar boyunca her siyasi ideolojinin, tarihin belirli dönemlerinde yaşam alanı bulmuş siyasal mekanizmaların, kitleleri etkileme gücünü ortaya koyarak kendisine ciddi etki alanları yaratan politikacı ve düşünürlerin düşünce ve pratiklerinin merkez noktasında yer alan temel kavramlardan bir tanesi olmuştur. Öyle ki, tarihte özgürlüklerin en çok kısıtlandığı, özgürlüklerin uzun sürelerle “toplumun huzuru ve refahı” adına rafa kaldırıldığı baskıcı ve totaliter rejimler dahi, özgürlük kelimesini ve bu kelimenin önemine dair cümleleri dillerinden düşürmemişlerdir. Özgürlük adeta, bir siyasi rejimin meşruiyetini sağlaması için savunması gereken ve içeriğinin de ne şekilde doldurulduğunun pek bir önemi olmayan bir iyi niyet göstergesi olmuş, ne yazık ki çoğu kez de bunun ötesine geçememiştir. Tarihe baktığımız zaman, Nazi Almanyası döneminde Hitler, Alman ulusunun özgürlüğü adına, Alman ulusu dışındaki tüm insanlığın özgürlüğüne düşman olmuş, tarihte çok ağır ve acı sayfaların açılmasına sebep olmuştur. Günümüze baktığımızda ise son dönemde Ortadoğu’da yaşanan sürecin en sonuncusu ve belki de en önemlisini oluşturan Suriye halkası da açıklamalarımıza denk düşmektedir. Yaşanmakta olan iç savaştaki en güçlü gruplardan olan fundamental, aşırı İslamcı gruplar dahi, “Suriye’ye Özgürlük!” sloganları atmaktan imtina etmemektedir. Aslına bakıldığında ortada oldukça paradoksal bir durum söz konusudur. Çağlar boyunca özgürlük uğruna mücadele eden insan, özgürlüğü bir ideal, bir gerçeklik konumuna ulaştırmıştır fakat aynı özgürlüğü, ilkel komünal toplumda sahip olduğu şekilden, bugün ulaşılması gereken bir ideal noktasına gerileten de kendisidir. Kendisinin keşiflerle beraber geliştirdiği üretim ilişkileridir. Yani

burada özellikle belirtilmesi gereken nokta, ilkel insanların da özgürlüğe sahip olduklarıdır. Paralel olarak ifade edilebilecek bir diğer nokta da, modern siyasal yaklaşımlarda oldukça sık bir şekilde ifade edilen ve neredeyse popülist bir söylem haline gelmiş olan, özgürlüğün Antik Yunan ve Roma topraklarında başlamış olduğu yönündeki yaklaşımın çok gerçekçi olmadığıdır. Kutlu'nun da ifade ettiği gibi, özgürlüğün,

“Antikçağ'da Yunanistan ve İtalya topraklarının, diğer uygarlıklardan çok farklı ve üstün bir uygarlığı yarattıkları ve bu uygarlığın, Hıristiyanlık gibi birtakım önemli eklenti ve dönüşümlerle modern zamanların Batı uygarlığına evrildiği”ni savunmak, üstelik bunu bilimsel olarak savunmak, “çok genel, tarihsiz ve harcıalem bir görüştür.”
(Kutlu, 2011: 33).

Tarihin gelişimi ve belirlenimi açısından bu denli önemli olan özgürlük kavramı, Hegel tarafından da önemsenmiş ve üzerinde fazlaca durulmuştur. Tini, maddenin karşısına koyan Hegel, ağırlık nasıl maddenin özü ise, özgürlüğün de tinin özü olduğunu ifade eder (Hegel, 2011: 59).

Bravo'nun ifadesine göre, Hegel'in felsefesi insanın yapıp ettiklerine içinde yaşadığımız dönemin insanların kabullenemeyeceği kadar sıkı bir belirlenimlilik getirmiştir (2004: 154). Bu ifade, insan edimlerini, onun özgür iradesini ve kendi geleceğini belirleme gücünü yok saydığından sorunludur. Her ne kadar bütün tarih sürecinin daha çok özgürlüğe yöneldiğini söylemişse de, "özgürlük" anlayışı bireylere istediklerini yapma konusunda hiçbir hak vermediği için, onun felsefesinin yalnızca bir "özgürlük yanılsaması" sunduğunu iddia etmek de, önemli bir eleştiri noktasını teşkil etmektedir (2004: 154). Bu eleştiri akla uygun görünmektedir, çünkü tarihi özgürlük bilincinin ilerlemesinden başka bir şey olarak görmeyen Hegel, bu özgürlüğü aynı zamanda dar, mistik bir kalıba sokmakta, toplumun maddi yapılarından bağımsız değerlendirmektedir. Ekonomik ilişkileri göz ardı etmekte, bu şekilde de toplumdaki zengin ve fakir katmanlar arasındaki eşitsizliğin değerlendirmesini sağlıklı bir şekilde yapmamaktadır. Bu durum da, maddi olanaklardan yoksun çok geniş kesimlerin maruz kaldığı eşitsizliği

görmemesine neden olmakta, özgürlük yaklaşımı da bu aynı geniş kesimler aleyhine kısırlaşmaktadır. Sömürü ilişkilerinde sömürülen konumundaki toplumun ayrıcalıklı bir bölümü dışındaki tümü, bu düzlemde bakıldığında, “istediklerini yapma hakkı” na sahip olamamaktadırlar.

Özgürlüğün bireysel ya da toplumsal perspektiften algılanışı konusuna Herbert Marcuse da, “*Us ve Devrim*” kitabında değinir. Buna göre, Marcuse, insan dünyasının tarihini birey ve doğa arasındaki savaşımla başlatmaz, çünkü Marcuse, bireyin gerçekte insan tarihindeki daha geç bir evrenin ürünü olduğunu dile getirir (Marcuse, 2000: 68). Verili, dolaysız bir biçimde olsa da ilk olarak topluluk gelir. Bu topluluk da henüz ussal bir topluluk değildir ve özgürlüğü niteliği olarak taşımaz (Marcuse, 2000: 68).

Özgürlük sorunsalı, Hegel dizgesinde gerçekten oldukça önemli bir konuma sahiptir. Daha sonra da ifade edeceğimiz üzere, her şeyin gelip kendisine dayandığı son aşama, insanın özgürlüğü konusudur (Aksu, 2006: 86). Ya da Kojève’in ifade ettiği üzere, Hegel’in özgürlük kavramı, Hegel dizgesinin, onun aşkın felsefesinin, bir sosyal antropoloji mi yoksa bir teoloji mi olduğuyula alakalıdır. Bunu anlamak da, esas itibariyle din ve felsefe arasında yapılacak ve aslında yapılması da zorunlu olan bir ayırımla mümkün olacaktır. Bumin’e göre insan, ancak bu dünyayı, kendi emeğinin ve eyleminin bir yansıması olarak gördüğü zaman özgürleşecek ve sınırlı tikelliğini tümel olanla (evrensellekle) birleştirerek varlığını bir *praksise* dönüştürecektir; aksi halde, kendinde olanı bir Tanrıya atfederek onu bağımsızlaştıracaktır (2013: 12-3).

2.1. HEGEL’İN ÖZGÜRLÜK KAVRAMINA BİR GİRİŞ

Hegel, *Tarihte Akıl*’ında, uzunca devlet kavramını, devletin doğası kavramını anlatır. Daha önce de ifade etmiş olduğumuz gibi Hegel, devletin özgürlüğün gerçekleşmesi olduğunu ifade etmektedir. Yani bir anlamda devlet ve özgürlüğü eşit değerde görür. Bunu ifade ettikten sonra da, kendi döneminden bahsederek, klişe haline gelmiş ve genel olarak kabul görmekte olan devlet ve özgürlük kavramlarının birbiriyle uyuşmadığı, çelişik bir görünüm arzettiği yönündeki eleştirilere yanıt vermek çabası içine girer (Hegel: 2011: 118-9).

Hegel, karşısına çıkan ilk kapsamlı eleştirinin, özgürlüğün gerçekleşmesi olarak tanımladığı devlet kavramının tam karşıtı olduğunu ifade eder: insanın doğadan özgür olduğu, toplumda ve kaçınılmaz olarak içine girdiği devlette ise bu doğal özgürlüğe sınır koymak zorunluluğunun doğduğu söylencesini ortaya koyar (Hegel, 2011: 118). Buna göre, insanın doğadan özgür olduğu tümüyle doğrudur, eğer bundan kavramına, ayrıca belirlenimine göre yalnızca kendinde özgür olduğu anlaşılıyorsa –ki görünüm bu yöndedir- bir nesnenin doğası kavramından başka bir şey olamaz. Ancak bundan aynı zamanda insanın yalnızca kendi doğal dolaysız varlığına göre nasıl olduğu anlaşılakta ve tümcenin anlamına bunun da eklenmekte olduğu, açık seçik bir gerçeklik halinde gelişimini, bu düşünce karşısında sürdürmektedir (Hegel, 2011: 118). *Böylece insanın doğal haklarına sahip olduğu, sınırsız bir uygulamayla özgürlüğünün tam tadına vardığı bir doğal durum varsayılmaktadır* (2011: 118-9). Hegel'e göre bu varsayımın tarihsel gerçekliği bulunmamaktadır ve devamında Hegel, *onu ciddiye alarak böyle bir durumun günümüzde ya da geçmişte bir yerde ortaya çıktığını kanıtlamak güç olurdu* şeklindeki düşüncesini de net bir şekilde ortaya koymaktadır. Elbette insanın yabancılık içinde yaşadığı durumlar gösterilebilir, ama bunlar kaba isteklerle ve şiddet eylemleriyle bağlantılıdır, ne kadar çok gelişmemiş olsalar da özgürlüğü kısıtlayan toplumsal düzenlemelerle birlikte ortaya çıkma yönünde bir gelişim gösterirler. Bu varsayım; kurumsal düşüncenin karışık tasarımlarından biridir, ağızdan kaçırdığı, sonra da tarihsel bir kanıt bulunmadan gerçek süsü verdiği sözlere dayanır (2011: 119).

Tarihe doğal bir durumla, diğer bir deyişle, bu doğal durumun bir ifadesi olan suçsuzluk durumuyla başlamak isteniyor. Hegel, *bizim tin kavramımıza göre, tin bu ilk durumu, onun henüz gerçeklik kazanmadığı bir özgür olmayış durumu* olarak algılar demektedir (2011: 119). Buna göre görüşün temelinde bir yanlış anlama yatmaktadır. Eğer doğa sözcüğü bir şeyin özünü, kavramını anlatıyorsa, doğal durum, doğal hak, insanın kendi kavramına, tinin kavramına göre sahip olduğu durum ve hakkı göstermektedir. Ama bu nokta tinin doğal durumunda olduğu şeyle karıştırılmamalıdır. Bu durum özgür olmayış, duysal görü içinde yaşayış durumudur: *Exeundum est e statu naturae* (Spinoza) (2011: 119). Bu nedendir ki insanlığın ilk durumunu anlatan geleneklerle, örneğin Musevi geleneğiyle işe başlıyoruz, der Hegel

ve geleneğe, orada biliciliğin gerçekleşmeye başladığı noktada değindiğini ifade eder. Daha önce asla halkların kültürünün bir parçası olmayan gelenek, burada tarihsel kimlik kazanmaya başlıyor (2011: 119).

Hegel devam eder: Eğer böyle bir doğal durumu ampirik olarak varoluşa buluyorsak, bunu ona, yani bu biricik varoluş kavramına borçluyuz. Hegel'in özgürlüğe yaklaşımını belki de en iyi ve en net bir şekilde ortaya koyan cümle olarak, şuraya çok dikkat etmek gerekir: *"Dolaysızın ve doğalın idealitesi olarak özgürlüğün kendisi dolaysız ve doğal bir şey değildir, daha çok 'kazanılması gereken bir şey'dir, bu kazanılma da bilme ve istemenin eğitimden geçişini sağlayacak sonsuz bir dolayım yoluyla olur* (2011: 119). Yani bilme ve isteme, ara duraklardan geçerek sonsuz bir ilerleyiş halinde gelişimini sürdürecektir. Bu nedenle de diyerek devam eder Hegel, doğal durum daha çok haksızlık, şiddet, dizginlenmemiş doğal içgüdü, insanlık dışı eylemler ve duygulanımlar durumudur. Bu duruma karşı ilk sınırlamalar daha en başından toplum ve devlet tarafından getirilir: duygulanımlar ve kaba içgüdüler, ama aynı zamanda üzerinde derince düşünülmemiş keyfilikler, kültürün yarattığı gereksinimler, istek ve büyük tutkular sınırlanır. Bu sınırlama, özgürlük bilinç ve isteyişinin aslına, yani akla ve aklın kavramına uygunlukla ilk önce gerçeklik alanına girmesini sağlayan dolayımın bir parçasıdır. Hak ve törellikte, kavramının gereği olarak özgürlüğü özgürlük yapan şeyler olarak karşımıza çıkar: bunlar da kendinde ve kendisi için olan genel özellikler, nesnelere ve ereklere. Kendini duyusalıktan ayırarak gelişimini ona karşı yapan düşünme etkinliği, bu özellik, nesne ve ereklere ortaya çıkarır, ama aynı etkinlik öncelikle onları yeniden duyusal istenç alanına, hem de bu istenci zorlayarak sokmalı, orayla kaynaştırılmalıdır. Her zaman yapılan bir yanlışlık da özgürlüğü, yalnız biçimsel, öznel anlamda, asıl özünü meydana getiren nesne ve ereklere soyutlayarak ele almaktır: böylelikle tek-kişi olarak bireyin içeriği neyse onun yalnızca bir yanını oluşturan içgüdü, istek, tutku, istediğini yapma ve keyfilik özgürlük olarak kabul edilir. Bunların sınırlanması da özgürlüğün sınırlanması sanılır. Oysa böylesi sınırlama daha çok özgürleşmenin koşuludur. Toplum ve devlet daha çok özgürlüğün içinde gerçekleştiği durumlardır (2011: 120). Esasen, dikkatlice bakıldığı zaman, burada, öznel tin ile evrensel tin arasında yapılan bir ayrıma dikkat çekilmektedir. Hegel, *Tarih Felsefesi*'nde şöyle der:

“Sezar’ın tutkuları ne olursa olsun, Sezar kaçınılmaz olanı yapmalıydı, çürümüş özgürlüğü fırlatıp atmalıydı, bu kavgada kendisinin de sonu geldi ama zorunlu olan şey yine de kaldı: Özgürlük, ideye göre, dış koşullar altında gerçekleşti.” (Yalvaç, 2008: 31).

Özgürlüğün, devlet kavramında gerçekleştiğini ifade eden Hegel, daha önce de ifade ettiğimiz üzere, *Hukuk Felsefesi’nin Prensipleri*’nde ifade ettiği cümleyle, önemli bir tartışma konusunu ortaya atmıştır. *“Hukuk Felsefesi’nin Prensipleri”* kitabının önsözünde Hegel, *“akli olan gerçektir ve gerçek olan aklidir”* demektedir (Hegel, 1991: 29). Ve işte bu ifade, büyük bir tartışmanın da fitilini alevlemiş olmakla kalmamış, *devlet* ve *özgürlük* kavramlarına olan yaklaşımından dolayı Hegel, kendi felsefe sistemi üzerinden büyük bir ayrışmaya sebep olmuştur. Selahattin Hilav, *“Çağdaş Diyalektiğin Kaynağı Hegel”*de, *“filozofun, özgürlüğü devlet kavramıyla ve dahası kendi döneminin bir yansıması olan Prusya Monarşisi ile sonlandırması, ciddi bir eleştiriye sebep olmuştur”* ifadesini kullanmaktadır. Buna göre Hilav, filozofun, yani Hegel’in, varlığın sürekli bir değişme ve diyalektik bir ilerleme olduğunu kabul ettiği halde, bu gelişmeyi bir yerde (kendi felsefesi ve Prusya Devleti’nde) sona erdirmesini eleştirmektedir (Tokatlı, 2011: 42). Ve bu düşünceye göre de, Hegel’in hayranlık uyandırıcı derin ve kapsayıcı felsefesinin en büyük kusuru da işte tam olarak budur (2011: 42). Bu ifade, oldukça iddialı görünmesine rağmen doğruluk payı yüksektir. Zira felsefi sisteminin zeminini diyalektik yöntemle oluşturan bir düşünürün, tarihi ve felsefeyi kendi dönemi ve yaşadığı devletle sonlandırması akla yatkın görünmemektedir. Yine Hilav’a göre, Hegel, felsefeyi yeryüzüne indirmeyi de nihai anlamda başaramamıştı. Dini ve aynı zamanda ve bir o kadar mistik düşünce yapısından kurtulamamıştı (2011: 42). Tüm bunlar, tez çalışmasında da ortaya konulmaya çalışıldığı üzere, Hegel’in düşüncesinin en önemli kusuru olmaktadır. Zira gelişen tarih ve ilerleme formları, Hegel’in bu düşüncesini de yanlışlamış, tarih olanca devinimi ve tüm akışıyla devam etmiştir. İlkel anlamda bir parlamentoya dahi sahip olmayan Prusya Monarşisi, Hegel’in tüm idealize etme çabalarına karşın tarih tarafından, *“tarihin çöplüğü”*ne

gönderilmiş, insanlık, daha iyiye yönelik olan çabalarını devam ettirmiştir. Fakat diğer taraftan diyalektik metodu bütün ayırım noktaları ve genişliği ile ilk defa ortaya koymuş olması, düşüncesinin değerli ve ölümsüz yanlarını ortaya koymaktadır. (2011: 42-3).

2.2. ÖZGÜRLÜĞE HEGELCİ BİR YAKLAŞIM: OLUMLU ÖZGÜRLÜK VE OLUMSUZ ÖZGÜRLÜK

Özgürlüğün ayrıntılandırılmaya çalışılacağı yeni bölüme geçmeden önce özgürlük kavramının Hegel'in felsefe sisteminde oldukça önemli bir yeri olduğunu tekrar hatırlatmakta fayda vardır. İnsanın özgürlüğü her şeyin gelip kendisine dayandığı bir son aşamadır. Hegel'e göre evrensel tarih özgürlük bilincinin ilerlemesinden başka bir şey değildir. Bu ilerleme de karşımıza basamak basamak çıkmaktadır. Birinci basamakta Mutlak Fikir özgür olmayan özneliktir (Aksu, 2006: 86). Bu basamakta sadece ve sadece bir kişinin özgürlüğü gerçekleşir. İkinci basamakta ise Mutlak Fikrin özgürlük bilinci edimselleşir, yani bireyin neden olduğu ve isteyerek gerçekleştirdiği şey haline gelir. Ancak burası yalnızca kimilerinin, bazı kimselerin özgür olduğu bir uğraktır. Üçüncü basamakta ancak Mutlak Fikir tikel özgürlükten özgürlüğün saf genelliğine, yani özgürlüğün kendi anlamı itibarıyla, özgürlüğün özgürlük olarak herkes için bilinip, tanınip, uygulandığı bir yeni aşamaya yükselir ki bu uğrakta da insan, insan olarak, salt insan olduğu için özgürdür. Hegel'in özgürlük kavrayışı pek de alışık olunmayan bir içeriğe sahiptir (2006: 86). Gerçi Hegel de özgürlüğün öncelikle bağımsızlıkla ilgili olduğunu savunur. Özgürlük ayrıca bilinç işidir, çünkü özgürlük tanımı gereği kendini bilmelidir, kendini bilmeyen bir bilincin de özgürleşmesi mümkün olamamaktadır.

Hegel, özgürlüğü *olumlu ve olumsuz* olarak ikiye ayırır (2006: 86). Özgürlüğün istencin belirlenimlerinden, yani bireysel edimlerin öznelliğinden kendini soyutlayabilme olasılığı, her türlü kişisel içerikten uzaklaşması ve genellik kazanmasını sağlayacaktır. İstenç kendi kendini bu yanıla kabul ettiğinde ve özgürlüğü bu yanıla algılayıp yetindiğinde, olumsuz özgürlüğün ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır (2006: 86). Bu tür özgürlük hırs haline gelerek kendini gerçekleştirebilse de boşluğun özgürlüğüdür, çünkü burada bilinç dış koşullarla temellenmiştir. Böyle bir içerikle ilgili özgürlük yalnızca

seçme biçiminde oluşur. Bu biçimsel ve sanısal özgürlüktür, çünkü şuna ya da buna karar vermesinin nedeninin içeriği dışsaldır ve belirgin değildir (2006: 86).

Hegel'e göre bu özgürlük, özgürlük değil daha çok bir *özençtir*; istek ve imrenme durumudur. Asıl özgürlük olumlu özgürlüktür. Olumlu özgürlük daha çok zorunluluğu içerir. Zorunluluk süreci katı dışsallığı aşar ve içi açığa serer (2006: 87). Bu yolla birbirine bağlı olanların yabancı olmadıkları gösterilir. Bu zorunluluğun değil, somut ve olumlu özgürlüğün özgürlüğüdür. Zorunluluk, zorunluluk olarak özgürlük değildir ama özgürlük zorunluluğu ön gereği olarak taşır ve onu ortadan kaldırılmış olarak kendi içinde kapsar (2006: 87). Zorunluluk ancak törel insanda belirir. Törel insan ise kendinde ve kendi için geçerli bir şey olarak bu zorunluluğun bilincinde olan kimsedir ve bu yolla özgürlüğüne zarar vermek bir yana, tersine özgürlük ilkin bu bilinç yoluyla edimsel ve içerikli özgürlük olur, bunun sonucunda da özençten, yani genel olandan ayrı olan bireysel isteklerinden ayrılır. Olumlu anlamda özgürlük yalnızca hak, töresellik (tikel ile tümel olanın birleşmesi durumu), devlet gibi kavramlardır. Devlet vatandaşları yasalara boyun eğdirerek onların öznel istençlerinde bir varoluş ortaklığı meydana getirdiği ölçüde özgürlük ve tözselliğiyle zorunlu bir halde vatandaşların karşısına çıkar ve kendisini onlara dayatır (2006: 87). Biz de onu yasa olarak tanıdığımız ve kendi özümüzün tözü olarak bildiğimiz ölçüde özgürüz. Bu durumda nesnel ve öznel istenç barışıdır. Bu nedenle özgürlüğü yalnız biçimsel, özel anlamda, asıl özünü meydana getiren nesne ve ereklerden soyutlayarak ele almak olanaksızdır (2006: 87). Bu noktada iki momentten söz etmek kaçınılmaz olmaktadır; bunlardan birincisi ide, yani akıl, ikincisi ise insani tutkulardır (Özlem, 2010: 378). Birincisi bir pusuladır; diğeri ise önümüze serilmiş olan, adına da dünya tarihi denilen büyük halının dokunmuş olduğu argaçtır. Hegel, bunları ifade ettikten sonra da, her ikisinin somut ortası ve birliğe geldiği yerin, devlette gerçekleşen ahlaksal özgürlük olduğunu ifade etmektedir (2010: 378-9). Bu türden bir özgürlük kavrayışı tek kişi olarak bireyin içeriği neyse onun yalnızca bir yanını oluşturan içgüdü, istek, tutku, istediğini yapma ve keyfiliği özgürlük olarak kabul edecektir (Aksu, 2006: 87). Bunların sınırlanmalarını da özgürlüğün sınırlanması olarak görecektir. Oysa böylesi sınırlama daha çok özgürleşmenin koşuludur (2006: 87-8). Hegel'e göre, toplum ve devlet, daha

çok özgürlüğün içinde gerçekleştiği durumlardır. Bu sebeptendir ki, birey, yasalara boyun eğer ve aynı birey, bu boyun eğmeyle özgür olduğunu bilir. Böylece kendi istenciyle karşılaşır. Burada bilme ve isteme birleşir. Bundan ötürü de devlette bireylerin bağımsızlığı söz konusudur (2006: 88). Hegel'e göre, onlar bilen kişilerdir yani bildikleri genelin karşısına kendi benliklerini koyarlar, çünkü istediğini soyut, saltık, kendinden ve kendisi için ortaya koyabiliyorsa tek kişinin istenci özgürdür (2006: 88). Bu noktadan sonra devlet, bireyin geneli bilip istediği ölçüde kendisinde özgürlüğüne sahip olduğu ve tadını çıkardığı gerçeklik olacaktır. En çok özgürlüğün olduğu devlet en iyisidir. Özgürlük, tek tek bütün kişilerin, öznel istençlerinin devlet işlerine katılması olarak tasarlanır. Öznel istenç burada en son belirleyici nokta olarak düşünülür. Ancak devletin doğası genel ve nesnel istencin birliğidir. Buna tümel olan ile tikel olanın birlikteliği de denilebilir. Öznel istenç ancak kendi tikelliğinden vazgeçerse bu birliğe katılabilir. Hiçbir şey devlet duygusundan daha yüksek ve daha kutsal değildir. Öznel istenç tümüyle biçimsel bir belirlenimdir. Burada istencin ne istediği belirsizdir. Yalnızca ussal istenç kendi kendisini belirleyen, gelişen, kendi öğelerini organik olarak örgütleyen genelliğe sahiptir. Ussal özgürlük bu nedenle en son noktada ortaya çıkar (2006: 88). Özgürlüğün bağımsızlığı da burada önem kazanır. Bağımlı olan özgür değildir, çünkü eğer ben dışımdaki yoksa ben de yokum demektir. Kendi kendimdeysem, özgürüm. Bilinçsiz eylemler de içgüdülere bağlı olduğu için, verili olanı aşamadığı için özgür olamaz (2006: 88).

Hegel siyasal anlamda bir özgürlükten söz etmez, özgürlüğü daha çok metafiziksel bir anlamda kavrar. Hegel'in özgürlük kavramında ister doğal arzularımız, ister toplumsal çevre koşulları, ister öteki insanlar olsun, hiçbir baskı olmayınca, salt irademizle seçim ve karar verme esastır (2006: 88-9). Buradaki özgür irade ise, evrensel ilkeler ve devletin koymuş olduğu yasalarla uyum içindeki bir özgür iradeye işaret etmektedir ve bu bağlamıyla algılandığında da anlaşılır olmaktadır. Cemal'e göre Hegel, varlık ve yokluğun aynı olduğu kanısındadır ve bu kanı dikkate alındığında da, Hegel'in özgürlük konusundaki bu yaklaşımı, çelişik görüntüyü ortadan kaldırır (2011: 35-6-7). Hegel böyle bir özgürlüğün ancak ussal seçim yapabildiğimiz zaman var olabileceğini ve akılcı seçimi de ancak, evrensel ilkelerle uyum içinde yapabileceğimizi söyler (Aksu, 2006: 89). Hegel'e göre Evrensel us, Mutlak

Fikrin insan bilincindeki görünümüdür. Bu nedenle de şu ifade edilebilir ki, seçimlerimiz bize doyum sağlıyorsa, evrensel ilkeler, ussal topluluğun içine yerleşmiş durumdadır (2006: 89). Böyle bir toplulukta da bireyin çıkarlarıyla bütünün çıkarlarının uyumlu olacağına beklentisi içinde olmak yerinde olacaktır. Bireyler de görevini seçerken özgürce seçim yapmış olacaklardır, çünkü ussal seçim yapacaklardır ve amaçlarına ancak evrensel olanın nesnel görünümü olan devletin somut kurumları içine gömülmüş olduğundan, bu baş eğiş soyut ve boş değildir. Bireyin topluluk içindeki yerini ve rolünü içerir (2006: 89).

Burada, evrensel usun belirleniminin bireysel usun önünde ve onu da belirleyen bir konumda olduğu ifade edilmektedir. Özgürlüğün tam ve kesin anlamda gerçekleşebileceği yer olarak devlet adres olarak gösterilirken, bu bireysel özgürlük ve beklentilerin evrensel olan karşısındaki “baş eğme”si üzerinden ifade ediliyor ve böylece de bireysel istekler yok sayılıyordu. Bireysel özgürlük ile toplumsal özgürlüğün birbirinden ayrı değerlendirilmemesi oldukça önemli bir düşünsel kırılma olmasına rağmen, bunu gerçekleştirecek yegane aygıt olarak gösterilen devletin tanımı net olarak yapılmıyor ve olası yanlış değerlendirmelere ve art niyetli tutumlara zemin hazırlamış olunuyor.

Görünüm odur ki, Hegel’in, kendisinin kurmuş olduğu diyalektik metod, yine kendisi tarafından ortaya konmakta olan devlet ve özgürlük kavramlarıyla (*devlet ve özgürlük* kavramlarını beraber kullanıyoruz çünkü ayrı kullanılamayacak kadar bütünlük içindedirler) çelişik bir görünüm oluşturmaktadır. Bu durum da, daha önce de ifade edildiği üzere, “Hegel’in hayranlık uyandırıcı derin ve kapsayıcı felsefesinin en büyük kusurudur.” Bu durumun izlerini süren Marcuse, yine derin bir kavrayış örneği göstererek, bu uyuşmazlığın sebepleri üzerine şunları ifade etmektedir:

“Varsayabiliriz ki kendi zamanının tarihinde özgürlükçü düşüncelerin çöküşünü görmesi Hegel’i arı tıne sığınmaya itti ve felsefenin uğruna, yeni bir alt üst oluşun korkunç olumsuzlukları karşısında yürürlükteki dizge ile uzlaşmayı yeğledi. Felsefi idealizm ve verili toplum arasında şimdi yer almakta olan uzlaşma kendini genel

olarak Hegelci dizgedeki önemli bir değişim olarak göstermekten çok, eytişimin (diyalektiğin) ele alınış ve işlevinde bir değişim olarak gösterir.” (Marcuse, 2000: 82).

Pek yerinde görünmekte olan bu yaklaşım, Hegel'in yaklaşımındaki uyuşmazlığı, döneminin politik koşulları üzerinden ele alarak somut bir açıklama yapmış olmaktadır. Fakat yine Hilav'ın daha önce de ifade ettiği üzere, “...Ama diyalektik metodu bütün genişliği ve ayrımları ile ilk defa ortaya koymuş olması, düşüncesinin ölümsüz ve değerli yanını gösteriyordu.” (Tokatlı, 2011: 42-3).

Özgürlük sorunsalını özetlememiz gerekirse eğer, Hegel bu özgürlük kavramını temel olarak, *Hukuk Felsefesi'nin Prensipleri* adlı, 1820 tarihli kitabında, temel olarak incelemiştir. Bu kitabın ana fikri, Pinkard'a göre, genel olarak “hukuk” olarak kabul edilenin, aynı zamanda özgürlüğün gerçekleşmesi için zorunlu olan bir şey olduğudur (Pinkard, 2012: 469). Bu anlamda Hegel, bir yandan Kant'tan aldığı esine bağlı kalırken, diğer taraftan da temel ve kesin bir şekilde Kant'tan ayrılır. Burada Hegel'in öne sürdüğü, Kant'ın ifade etmiş olduğu, “eğer özgür olacaksak, kendi kendimize doğaya ait olmayan bir tür nedensellik, doğal olanın, şeylerin neden-sonuç düzeneğinin dışında duran ve kendisi, daha önceki nedenler dizisinin bir sonucu olmadan, bir olaylar dizisi başlatabilen “transandantal nedensellik” uygulamamız gerektiği savının reddidir.” (2012: 469). Hegel ise, bunun tersi bir yönde, özgürlüğü, herhangi bir nedenselliğin uygulanışı olarak görmez; özgürlük, arzularımıza, dürtülerimize, eğilimlerimize karşı “olumsuz” bir tutum edinebilmemizin doğasına ilişkin olmaktadır (2012: 469).

2.3. ALTERNATİF BİR ÖZGÜRLÜK YAKLAŞIMI: TAHAKKÜMSÜZLÜK OLARAK ÖZGÜRLÜK

Tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü ortaya koymanın iyi bir yolu olarak, Philip Pettit'in ifade ettiği gibi, İsaiah Berlin'in negatif ve pozitif özgürlük sınıflandırmasının az ya da çok belirgin bir üçüncü ihtimalin önünü tıkadığını tespit etmek olabilir (Pettit, 1998: 43). Berlin, pozitif özgürlüğü benlik hakimiyeti kurmak ve negatif özgürlüğü başkalarının müdahalesinin yokluğu

olarak düşünüyor olmasına rağmen, ne var ki, hakimiyet ve müdahale aynı kapağa çıkmaz. O halde, özgürlüğün negatif kavrayışta olduğu gibi bir yokluktan, ama bir müdahale yokluğundan değil başkalarının hakimiyetinin yokluğundan ibaret olacağı bir ara ihtimal için söylenmesi gereken ne olmalıdır? Bu ihtimal negatif özgürlükle ortak bir kavramsal öğeye – mevcudiyete değil, yokluğa odaklanma- ve pozitif kavrayışla ortak bir öğeye – müdahalesizlik- sahip olacaktır (1998: 43).

Modern devlet sistemlerinde, devlet oluşturulurken, modern öncesi dönemlerdeki gibi, irrasyonel gerekçelerden kurtarılmış, rasyonel gerekçelere dayandırılmıştır. Doğa bilimlerinin henüz gelişmediği dönemlerde devletin meşruiyeti, doğaüstü varlıklara, verili bir Tanrıya dayandırılmakta, insan unsuru yok sayılmakta idi. Fakat bilimlerde yaşanan gelişmeler, siyasete de yansımış ve siyaset alanı da bilimsel bir nitelik almaya başlamıştır. Machiavelli ile birlikte dinin siyaset içindeki yerine derin bir darbe vurulmuş, ilk toplumsal sözleşme kuramlarının temeli de böylece atılmıştır. Toplum Sözleşmesi teorileri ile siyasal iktidar ilişkilerinin üzerine oturduğu üç temel alan da böylece ortaya çıkmıştır: Devlet, toplum ve birey. Bu üç meşruiyet kaynağının temellendiği üç meşruiyet ilkesi/yasası/amacı da böylece doğal olarak ortaya çıkmıştır: Güvenlik, eşitlik, özgürlük. Modern siyasal iktidarlar da meşruiyetlerini bu üç ilkedен birini esas alarak oluşturmaktadırlar (Türköne, 2007: 54-55). Bu bağlamda, devletin meşruiyetini sağlayan üç temel kavramdan biri olan özgürlük kavramının irdelenişi de, çalışmamızın bir *siyaset felsefesi* olma iddiasını da güçlendirir niteliktedir; zaten her şey, siyasanın bir objesi olmaktadır.

Berlin'in sınıflandırmasının sözdiziminin bu üçüncü ihtimale, yani müdahalesizliğe el verdiğini tespit etmek bir şeydir, ancak bu ihtimalin anlamlı olduğunu söylemek çok başka bir şeydir (Pettit, 1998: 43). Pettit'in iddiasına göre, izleyen alt başlıklarda da tartışacağı gibi, cumhuriyetçi gelenek özel olarak bu hakimiyetsizlik ya da kendisinin tercih ettiği terimle, tahakkümsüzlük olarak özgürlük kavrayışıyla birlikte anılır. Fakat bu argümanlara geçmeden önce, bu kavrayışın bize anlamlı bir ihtimali gösterdiğini belirtmemiz gerekmektedir. Özel olarak bu kavrayışın, öteki iki kavrayışın getirdiğinden ayrı bir ihtimali gösterdiğini açıklığa kavuşturmak, bundan sonraki bölümlerde ortaya konulacak tezin desteklenmesi açısından büyük önem taşımaktadır.

Başkalarının tahakkümsüzlüğünün pozitif benlik hakimiyeti idealinden nasıl farklı olduğunu tespit etmek bir sorun yaratmaz çünkü başkalarının hakimiyetinin söz konusu olmamasının, benlik hakimiyetinin yaratılmasının teminatı olmadığı açık bir şekilde ortadadır. Ancak bunun, başkalarının müdahalelerinin yokluğu biçimindeki negatif ideallerden farklı olduğu tespiti bir sorun çıkarma potansiyeline sahiptir, zira hakimiyet ya da tahakkümün gerçekten de müdahaleden farklı olduğu veyahut olup olmadığı, tartışmalı bir konudur.

Pettit'in burada anladığı haliyle tahakküm, efendi ile köle ya da efendi ile hizmetkar ilişkisinde ifade bulur (1998: 44). Böyle bir ilişki, son tahlilde, tahakküm eden tarafından tahakküm altındaki seçimine keyfi bir biçimde müdahale edebileceği; özelde, etkilenen kişiyle paylaşılmasına gerek olmayan bir çıkar ya da bir kanı temelinde müdahale edebileceği anlamına gelir. Tahakkümcü taraf bu durumda müdahaleyi bilerek ve herhangi bir cezadan muaf olarak yapar: Hiç kimseden izin almasına gerek yoktur ve herhangi bir soruşturma ya da cezaya maruz kalmayacaktır (1998: 44). Tahakkümün ya da aslında müdahalenin analizine daha fazla girmeden, ki bu, ilerleyen bölümlerde yapılacaktır, tahakkümün ve de müdahalenin içeriği tekrar gözden geçirilirse görülecektir ki, ikisi de esas itibariyle birbirinden farklı ama kötü olmaları itibariyle de ortak gerçekliklerdir.

Pettit'e göre, aralarındaki fark tahakkümsüz müdahalenin ve müdahalesiz tahakkümün mümkün olmasıyla kendini gösterir (1998: 44). "Fiili olarak seçimlerimin hiçbirinde müdahaleye maruz kalmaksızın başkasının tahakkümü altında olabilirim –örneğin, aşırı bir örnek verecek olursak, başkasının kölesi olabilirim. Öyle olabilir ki, benim efendim nazik ve müdahale etmeme eğilimi taşıyan biridir. Ya da öyle olabilir ki, ben istediğim her şeyi yapmaya muktedir olabilecek kadar kurnaz ya da dalkavuk olabilirim. Bir efendim olduğu müddetçe ben tahakküm altındayım; efendi müdahale etmediği müddetçe müdahalesiz bir hayat sürerim." (1998: 44)

Müdahale olmaksızın tahakküm altında olunabileceği gibi, tahakküm altına girmeksizin, bir başkasıyla köle ya da kul tarzı bir ilişkiye girmeksizin de müdahaleye maruz kalınabilir (1998: 44). Başka bir kişi ya da failin ancak müdahalenin benim çıkarımı gözetmesi ve benim paylaştığım türden düşünceler ışığında olması koşuluyla müdahalesine izin verildiğini farz

edelim. Farz edelim ki, o kişi sözü edilen koşulu yerine getirdiğinde müdahale edebilecek, aksi halde müdahaleden alıkonacak ya da müdahaleye yeltenmesini caydırıcı bir cezaya uğrayacaktır (1998: 44). Mümkün olabilir ki, üçüncü bir taraf o kişinin yaptıklarını denetler ya da bizzat kendim karşı koyacak bir konumda olabilirim. Böyle bir durum neticesinde, müdahalenin bir tahakküm getirdiğini söylemek mümkün değildir; kişi bana müdahalede bulunur ama keyfi bir temelde değil. Söz konusu kişi benimle bir efendi olarak değil, işlerimde bir avukat gibi gücünü gösteren biri olarak ilişkilidir (1998: 44-5).

şu noktanın altını özellikle çizmek gerekir: “Müdahale olmaksızın tahakküm olabileceği gibi, tahakküm olmaksızın da müdahale olabilir.” (1998: 45). Birinci ihtimal müdahale etmeyen efendi ile ikincisi de hakimiyet kurmayan müdahaleci ile gösterilmiştir. Tahakküm, müdahalesiz olabilir çünkü sadece birinin işlerinize keyfi olarak müdahale edebilecek kapasiteye sahip olmasını gerektirir; hiç kimsenin fiili olarak müdahale etmesini gerekli kılmaz. İkinci durumda da müdahale tahakküm olmaksızın olabilir çünkü müdahale bir keyfi müdahale kapasitesinin kullanılmasıyla değil, çok daha sınırlanmış bir yetinin kullanılmasıyla ilgilidir (1998: 45).

Müdahale ve tahakkümün farklı kötülükler olduğu bizler tarafından savunulursa, müdahalesizlik ve tahakkümsüzlük de farklı idealler olarak belirecektir. Aralarındaki fark, müdahalenin var olup olmadığı ve tahakkümün var olup olmadığını düşünürken karşımıza çıkan dört senaryoyla gayet iyi özetlenmiştir (1998: 45). Bir yerde ne müdahale ne de tahakküm varsa, iki ideal de durumu onaylayacaktır. Bir yerde hem müdahale hem de tahakküm varsa, ikisi de onaylamayacaktır. Gelgelelim, kötülüklerden biri gerçekleşip diğeri olmadığı zaman iki idealin yolları ayrılacaktır. Müdahale etmeyen efendi örneğinde olduğu gibi, eğer tahakküm var ama müdahale yoksa yalnızca tahakkümsüzlük ideali karşı çıkacak bir şey bulacaktır (1998: 45). Bir siyasal düşünceler tarihçisi olan Skinner’ın belirttiğine göre de, “18. yüzyıl ve özellikle de sonrasında gelişim gösteren liberal düşünce ve faydacılık yaklaşımı, beraberinde gelen *liberalizmin hegemonyası*, müdahale etmeme özgürlüğü olarak negatif özgürlüğün, özgürlük kavramının anlaşılmasında tek tutarlı kavram olduğu yanılığının güç kazanmasında çok önemli bir sebep olmuştur.” (Keyman, Turnaoğlu, 2008-9: 42). Hakimiyet kurmayan müdahaleci

örneğinde olduğu gibi, eğer müdahale var ama tahakküm yoksa, yalnızca müdahalesizlik ideali eleştirecek bir şey görecektir. Tekrar açıkça ifade edileceği üzere, iki idealin böylesine bir arada sunulması işimizi pek kolaylaştırmaz ama idealler arası farkın bir ilk sunumu olarak hizmet görme noktasında etkileri söz konusu olabilir. Eğer bir özet sunulmak istenirse, aşağıdaki gibi bir görünüm ortaya çıkabilir:

-Müdahale yok, tahakküm yok: iki ideal için de iyi.

-Hem müdahale hem de tahakküm var: İki ideal için de kötü.

-Tahakküm var ama müdahale yok: Yalnızca tahakkümsüzlük ideali için kötü.

-Müdahale var ama tahakküm yok: Yalnızca müdahalesizlik ideali için kötü (Pettit, 1998: 45).

İdealler arası farkı ortaya sermenin ikinci bir yolu daha vardır ve buna da değinmemiz yerinde olacaktır (Pettit, 1993a; 1993b: 45). Müdahalesiz yaşamak fiili dünyadaki baskıdan kurtulmaktır. Bir dizi anlamlı seçim yapma şansı olduğunda, kimse sizi şu ya da bu seçimi yapmaya zorlayamaz; bu tercihlerden birini seçmek durumunda kaldığınızda, engelleme, tehdit ya da cezalandırma olmaksızın seçiminizi yapabilirsiniz. O halde, böyle bir müdahalesiz dünyanın tahakkümsüz bir dünya olması için ne gerekeceği sorusu, haklı olarak sorulması gerekli olan bir sorudur (1998: 45-6). “Bir anlamda az şey gerekecektir: Müdahalenin bir fail tarafından keyfi bir temelde yapılmaması ve bir tahakküm biçimini getirmemesi koşuluyla, bazı müdahalelere maruz kalmanız tahakkümsüzlük olgusunu tehdit edemeyecektir.” (1998: 46). Fakat buna karşın, diğer, ciddi bir anlamda, o müdahalesiz dünyanın—özgün olarak keyfi güçlerin müdahalesine maruz kalmayan dünyanın- tahakkümsüz bir dünya olması için çok şey gerekecektir; bu dünya, rastlantısal bir şekilde değil, güçlü karşısında güvencede olmanız koşulu ile müdahalesiz bir dünya olmalıdır (1998: 46).

Kutlu’ya göre (2011: 49), kölelik durumu, bizleri “özgürlüğün öznesini” de yeniden düşünme mecburiyetinde bırakır. Çünkü buna göre, köleler yalnızca köle bireyler değildir, köle olan toplumsal gruplar, halklar da vardır, var olabilir. Bu da, köleliğin mikro ölçekten daha makro bir ölçeğe doğru kaymasını ve bu yeni ölçekte değerlendirilmesini gerekli kılar. “Örneğin bir şehrin halkı, kendilerine ait olan egemenlik, bir tiran tarafından gasp

edildiğinde köle durumuna gelebilirler.” (Kutlu, 2011: 49). Muhtemel bir müdahalenin de özgürlük kaybına neden olmaması, temel olarak, yasa-özgürlük ilişkisiyle ilgilidir (2011: 49).

Gerçek dünyada, pek güvenilmez bir olumsuzluk yüzünden, müdahalesizlik yaşanması ihtimali her zaman söz konusudur: Örnek verilecek olursa, öyle olur ki, belli bazı güçlü kişiler sizi seviyor olabilirler ya da siz böyle kişilerin yoluna çıkmamayı başarabilir ya da onlara yaranma çabası içine girebilirsiniz (Pettit, 1998: 46). Bu anlamda, gerçek dünyada müdahalesizlik yaşayabilirsiniz fakat bunu güçlüler karşısında hiçbir güvenliğiniz olmadan, sağlıklı ve rahat bir şekilde mevcudiyetinizi ortaya koyamadan yaşayabilirsiniz. Şu ya da bu koşul değişsin –daha az şirin, daha az şanslı ya da daha az kurnaz olun- ardından hemen müdahale, özel olarak keyfi temelde müdahale gelecektir; güçlü olan ya da güçlünün müdahalesiyle karşılaşmaksızın yaşarsınız ama her an ortaya çıkabilecek ve şu ya da bu olumsal koşulun farklı olduğu dünyalar –şöyle ya da böyle mümkün dünyalar- içinde bunu yaşayamazsınız; yaşadığınız müdahalesizlik tüm bu dünyalarda geçerli olacak durumda değildir (1998: 46).

“Özgürlük için boyunduruk altında olmamak”, Pettit’e göre, özgürlüğün sağlanması için en önemli şarttır. Bu nedenle de Pettit, özgürlüğü “tahakkümsüzlük” olarak nitelemiştir (Keyman, Turnaoğlu, 2008-09: 46). Müdahalesizlik ideali bu yapısal olumsuzluğu kendi bünyesinde taşır ama tahakkümsüzlük ideali ondan kurtulmuştur (Pettit, 1998: 46). Zira eğer kişi veya toplum, başka birinin tahakkümü altında değilse, eğer başka birinin keyfi müdahale kapasitesine tabi değilsek, o zaman gerçek dünyada müdahalesizlik yaşar ve bunu da belli bir güvenlik ve rahatlık içinde yaşamak durumu söz konusu olabilir (1998: 46). Yukarıdaki ifadelerde öngörülen senaryoda yaşanan müdahalesizlik, özellikle bize müdahale edebilecek güçlü kişiler olduğundan dolayı güvensizdir; eğer müdahaleye uğramıyorsak, bunun nedeni onların her nasılsa sizden hoşlanmaları ya da sizin onlardan her nasılsa kaçınabilmeniz ya da onların kandırılabilmesidir (1998: 46). Ancak tahakkümsüzlüğü yaşamakla sırf müdahalesizliği yaşamak arasındaki en ciddi fark, özellikle hiçbir bireyin öznenin üzerinizde böyle bir gücünün olmaması iddiasıdır (1998: 46). Başkaları özgürlük arayışındaki özneye karşı tavır olsa bile –daha az şirin, daha az kurnaz, ya da her neyse o olursa dahi-

yine de bu yaşanmakta olan söz konusu müdahalesizlik açısından fark etmez; onların akıllarından geçirebilecekleri herhangi bir müdahaleye karşı korunmuş olunur (1998: 47).

O halde, tahakküm altında olunmadığı zaman, sadece fiili dünyanın sınırları içerisinde değil, bahsettiğimiz türden olumsuzlukların farklı, daha az hayırlı bir düzen içinde olduğu bütün olası dünyalarda bile, keyfi güçlerin müdahalesi olmaksızın yaşamak mümkündür (1998: 47). “Müdahalesizlik idealine bağlı olanlar, seçim şansının tahakküm altında olup olmadığına bakmaksızın, seçim şansına sahip olmaya –müdahalesizliğe- değer verirler; tahakkümsüzlük idealini tercih edenler ise zorunlu olarak genelde seçim hakkına sahip olmaya değil, tahakkümsüz seçim hakkına sahip olmaya değer verirler.” (1998: 47). Buna göre, tahakkümsüz bir durumu tercih edenler, keyfi olmayan müdahaleler sonucunda ortaya çıkmış seçim şansının olmaması durumunu sorun etmezler ve küçük düşürücü, alçaltıcı bir lütuf olarak gördükleri kurnazlık, cazibe ya da dalkavukluk sayesinde yaşanan seçim hakkını kesin ve net bir şekilde, yok sayabilirler. Birinci grup, ne tür bir seçim şansının söz konusu olduğuna bakmaksızın, eldeki seçim şanslarının miktarı üzerinde dururken, ikincisi yalnızca seçim hakkının niteliğiyle, tahakküme konu olmayan nitelikle ilgilidir (1998: 47).

Birinci tercih ve ikinci tercih dikkatlice incelendiği zaman, aslında yapılan tartışmanın biçimden ziyade güçlü bir öz tartışması olduğu net bir şekilde görülecektir. İleride değineceğimiz gibi, bu tartışma da devamında bizi bir “devlet” sorunsalına götürecektir. Hegel’de bu durum tinin ortaya çıkmasında bir belirlenim noktasıdır ve temelinde de “siyasal bir özgürlük” ve bu siyasal özgürlüğün devlette mantıksal sonucuna ulaştığı ifadesi oldukça güçlü bir şekilde vurgulanmaktadır (Özlem, Ateşoğlu, 2006: 173-4).

Negatif ve pozitif özgürlük kavramı, özgürlük konusuna yaklaşımın netliği ve günümüz siyasi ve toplumsal gelişmelerinin özgürlük perspektifinden algılanılabilmesi için önemli veriler sunmaktadır. Negatif özgürlüğün sunduğu herhangi bir müdahalenin yokluğu ve pozitif özgürlüğün sunduğu benlik hakimiyeti durumunun özgürlük tartışmalarını kısırlaştırdığı, belli bir eksen içinde sıkışmaya maruz bıraktığını tartıştığımız şu noktada, negatif ve pozitif özgürlükleri daha net anlayabilmek için ülkemizden bir örnek vermek yerinde olacaktır. 12 Eylül 1980 tarihinde yaşanan askeri darbe ve sonrasında

hazırlanan darbe anayasasının çok yüksek bir oy oranıyla kabul edilmesi, müdahalesizlik olarak özgürlüğün varlığına bir kanıt niteliğindedir. Burada kitleler kendi iradeleriyle özgür seçimleriyle hazırlanan yeni darbe anayasasına kabul oyu vermişler ve ne tür bir seçim şansı olduğuna bakmaksızın seçim şansı olması durumunun kendisi üzerinden anayasaya onay vermişlerdir. Fakat sonrasında yaşananlar, anayasanın en temel hak ve özgürlükler üzerinde yarattığı tahribatlar, demokrasiye yapılan olumsuz müdahale, özgürlüğün herhangi bir şekilde varolmasından ziyade, ne şekilde var olduğunun, onun niteliğinin ne denli önemli olduğunu acı bir şekilde göstermiştir.

Müdahalesizlik ve benlik hakimiyeti ikileminin üçüncü bir ihtimale, tahakkümsüzlük idealine yer açtığı ve aslında belirgin bir yer açtığı yolundaki argümanı açıklamak için, yukarıda ayrıntılı bir açıklamaya girişilmiştir. Fakat tam da bu noktada karşımıza yeni bir soru çıkmaktadır. Bunu bir özgürlük ya da kurtuluş ideali olarak, özgün anlamıyla, bir politik ve sosyal kurtuluş ideali olarak düşünmek akla ne kadar yatkındır? Veya akla atkın mıdır? (Pettit, 1998: 47). Özel olarak, bu müdahalesizlik ve benlik hakimiyeti olma koşullarını özgürlük idealleri olarak tanımaya hazır biri için akla yatkın mıdır? (1998: 47).

Pettit'e göre, "tahakkümsüzlüğü bir özgürlük ideali olarak tanımanın akla yatkınlığı şuradan bellidir ki, bir yanda rakip özgür irade kavrayışlarında yapısal ortaklıklar varken, aynı zamanda (O'Leary-Hawthorne ve Pettit 1996), tahakkümsüzlük olarak politik özgürlük kavrayışı ile negatif politik özgürlük kavrayışında (bkz. MacCallum 1967) ortak bir yapı bulunur." (1998: 47). Kişi negatif özgürlük anlamında özgürse, yaptığı şeylerde müdahaleden –maksatlı baskı ya da engellemeden- muaftır ve muafiyet bu noktada, kişinin bu gibi müdahalelerden uzak yaşamasıdır (1998: 47-8). Kişi tahakkümsüzlüğü etkin bir biçimde yaşıyorsa, yaptığı şeylerde keyfi müdahaleden muaftır ve buradaki muafiyet de, başkalarının bu biçimde müdahale etmeye muktedir olmamaları anlamına gelmektedir (1998: 48). Pettit'e göre, muaf olunan kısıtlılık halinin sebebi herhangi bir müdahale değil, keyfi müdahaledir. Ve söz konusu muafiyet müdahalenin yokluğuyla değil, başkalarının müdahale etme kapasitelerinin yokluğuyla ilgilidir; bunu, müdahalenin her dünyada geçerli

olacak şekilde yokluğu tanımlamasını getirmekte bize oldukça akla uygun görünmektedir (1998: 48).

Müdahalesizlik koşuluna ilişkin bu çeşitlemeler bize aynı zamanda akla yatkın özgürlük ideali olarak da adlandırılabilir bir alternatif sağlayıp sağlayamayacağı da bir diğer tartışma konusudur (1998: 48). “Bu anlamıyla tahakkümsüzlüğün, özgürlük için hem zorunlu hem de yeterli olacağı bir politik ve sosyal özgürlükten bahsetmek akla yatkın mıdır?” (1998: 48). Zorunluluk iddiası şu olmaktadır: eğer kişi belli etkinliklerinde tahakküm altındaysa, bu etkinliklerini gönüllerince müdahale edebilecek başkalarının olduğu bir koşulda yürütüyorsa, o kişinin özgür olmadığını söylemek, haklı bir söylem olacaktır. Bu söylem, genel kabul görececek bir söylem olma görünümündedir. Özellikle benlik hakimiyetini bir özgürlük ideali olarak betimlemenin de akla yatkın olduğu noktasında ısrarlı olan birinin de, bunu hiç inkar etmemesi gereklidir. Bu iddia, kişinin bir şey yaparken özgür olabilmesi için kendi kendinin efendisi olması gerektiğini söylemekle aynı şeydir; bu da, en azından kişinin başka birinin hakimiyeti altında olmaması gerektiği anlamına gelmektedir (1998: 48).

Yeterlilik iddiasına gelindiğinde ise, belli etkinliklerinde tahakküm altına alınmamışsa –eğer keyfi müdahaleye tabi değilse- keyfi olmayan ne kadar çok müdahaleye uğrarsa uğrasın ya da kasti olmayan ne kadar çok engellemeyle karşılaşırsa karşılaşsın, kişinin özgürlüğünü koruduğunu söylemek, Pettit’e göre gerçekçidir (1998: 48). Buna, müdahalesizliği bir özgürlük ideali olarak tanımlayan hiç kimse karşı çıkamaz. “Çünkü bu, kişinin bir şey yaparken özgür olması için başkalarının kasıtlı olarak önüne çıkmamasının yeterli olduğu, kendi kabiliyetsizliğinden ya da doğal dünyanın boyun eğmezliğinden türemiş, kasıtlı olmayan engellerle karşılaşmasının önemli olmadığı iddiasından yalnızca biraz daha kuvvetli bir iddiadır.” (1998: 48)Eğer bir özgürlük idealinde kasıtlı olmayan engeller önem taşımayabiliyorsa, o zaman başka bir özgürlük ideali açısından da, kişinin kendi çıkarlarını ve fikirlerini izlemesi için gereken, keyfi olmayan türden müdahale –kasıtlı engelleme ya da baskı- pek tabii önemsiz olarak kabul edilebilir (1998: 48-9). En nihayetinde, bu şekildeki keyfi olmayan, herhangi bir kasıt taşımayan böylesi bir müdahale, bir kişinin keyfi olarak istediği zaman yaptığı bir müdahaleden, takdir edileceği üzere, farklıdır.

Pettit'e göre şunu söylemek mümkündür, tahakkümsüzlük ve benlik hakimiyeti idealleri arasında üçüncü bir alternatif vardır ve dahası, aynı zamanda bu alternatif koşulu, başkaları gibi, politik ve sosyal özgürlük ideali olarak düşünmek de tamamen akılcıdır (1998: 49). Hegel'in özgürlük ideali de, siyasal bir karşılığı olması açısından politik ve sosyal bir ideal olarak düşünülmeye adaydır. Özgürlüğün karşılık bulacağı yegane yer olarak törel devleti gören Hegel, bireysel istençleri bir kenara bırakarak evrensel isteklere odaklanmak, bunun mücadelesini vermek gerektiğini savunur. Bu anlamda değerlendirildiğinde bu ifadenin negatif özgürlüğe karşıt bir durumu oluşturduğu fark edilecektir. Hegel'in ortaya koyduğu özgürlük ideali, ne olursa olsun bir seçim özgürlüğünün olduğu değil, özgürlüğünün niteliğinin tartışma konusu yapıldığı bir duruma denk gelmektedir. Fakat tahakkümsüzlük konusu Hegel tarafından tartışma konusu olmaktan çok uzaktır. Zira temelde Hegel'in özgürlüğünün gerçekleşeceği nihai nokta olarak güçlü bir devlet imgesinin varlığı söz konusudur ve böyle bir durumda tahakküme engel olacak demokratik kurum ve mekanizmaların işleyişi mümkün olmayacaktır. Bireysel özgürlük beklentilerinin evrensel özgürlüğün gerçekleşimi için yok sayılabilecek olması da tahakkümsüzlük olarak özgürlük ideali ile uzlaşmaz görünümde olan bir diğer önemli noktadır.

2.4. ÖZGÜRLÜĞÜN GERÇEKLEŞMESİNİN ÜÇ AŞAMASI

Özgürlüğün gerçekleşmesini Hegel, bir siyasal özgürlük rasyonalitesinin mevcudiyetine bağlar. *Tinin Fenomenolojisi*'nde insan bilincinin bir tür gelişim tarihini çizen Hegel, tarihsel örneklere dayanarak, insanın en ilk tasarımlarından 'Saltık olan'a doğru kaçınılmaz bir biçimde yükseldiğini öne sürer (Bozkurt, 2011: 51). Tinin özünde özgürlük olduğunu ifade eden Hegel, tarihin de bu özgürlük bilincinin ilerlemesinden başka bir şey olmadığını ifade ederek, ilerlemeci bir tarih anlayışını ortaya koymuştur. Nitekim, Hegel, *Tarihte Akıl*'da, "Dünya tarihi, içeriği özgürlük bilinci olan ilkenin basamak basamak gelişimini sergiler" şeklindeki ifadesiyle de, bu anlayışını net olarak ortaya koymuştur (Hegel, 2011: 156). Ne var ki, felsefenin tarihin anlaşılması için genel kategorileri sağlaması gerektiği anlayışını ortaya koyan bu yaklaşım keyfi değildir ve Hegel ile de ortaya çıkmamıştır (Marcuse, 2000: 183). Marcuse'a göre, 18. yüzyılın büyük

kuramlarının tümü de tarihin ilerleme olduğu biçimindeki felsefi görüşü paylaşıyorlardı (2000: 183). Bu ilerleme kavramı, Marcuse'a göre, başlangıçta eskimiş bir toplumsal düzene karşı etkili ve keskin bir eleştiriyi ifade ederken, sonrasında, dar bir gönül rahatlığına yozlaşacaktır (2000: 183). Buradan, tarihin mevcut toplumsal sınıf ve katmanlara yüklediği görevlerin bilinçli bir şekilde yok sayıldığı ve tarihin ilerleme içinde olduğu anlayışının, yerini bir tür kaderciliğe bıraktığı eleştirisi haklı olarak anlaşılabilir. Aslına bakılırsa, "ilerleme, işlerin verili durumunun sürdürülmeyeceğini, tersine olumsuzlanacağını imliyordu." (2000: 184).

Bunun ardından Hegel, tarihsel evrimde özgürlüğün gerçekleşmesinin başlıca üç aşamasını birbirinden ayırmaktadır. Buna göre, bunlardan ilki despot devlet içinde bir tek adamın özgür olduğu *Doğu dünyası*; kimi insanların özgür olduğu *Yunan-Roma dünyası*; herkesin özgür olduğu *Alman Hristiyan dünyası*.¹³(Kuznetsov, 2002: 43). Hegel'in tarihin dönemselleştirilmesine yönelik olarak yapmış olduğu temel ayırım bu şekildedir. Kuznetsov'a göre bu dönemlere ayırma, "dünya anlayışının altında yer alan doğu despotluğunun ve köleci rejimin mahkum edilmesi gibi ortaya çıkıyor" olmaktadır (2002: 43). Fakat buna karşın, feodal dünyaya gelindiğinde ise, Hegel, bunun tüm biçimlerini kınamış olmasına rağmen, Kuznetsov'a göre, öyle görünüyor ki, Napolyon Savaşlarından sonra Prusya Devleti'nin temsil ettiği feodal yapıyı bir ayrıksılık sayıyor (2002: 43).

Tinsel olan ile tümel olan arasındaki bağ, tarih boyunca özgürlüğün edimi üzerinden sağlanmaya çalışılmıştır. Hegel'e göre, bireyin özgürleşmesi, tikel isteklerini tümel olana kanalize etmesiyle olmuştur. Tarihte de, tarihsel ilerlemenin dinamiği halkların ruhu olagelmıştır. Özgürlük bilincinde ilerlemeyi sağlayabilen halklar, kendi tarihlerini oluşturabilmişler ve despot yönetimlerden kurtularak özgürlüklerini gerçekleştirebilmişlerdir. Tarihin ilerleyişi de, bir diğer anlamıyla, özgürlük bilincinin ilerlemesinin yanında halkların ruhunun bir ilerleyişi olmuştur.

¹³ Hegel, Yunan-Roma dünyasını alt-bölgelere ayırırken, kimi kez, yukarıdakinden farklı olarak üç yerine dört aşamayı birbirinden ayırmaktadır. Fakat bu durum, Hegel'in tarihin dönemselleştirilmesi noktasında orta koymuş olduğu anlam bütünlüğünü değiştirmemektedir (Dipnottan alıntı, Kuznetsov, 2002: 43).

2.5. HEGEL'DE ÖZGÜRLÜK VE ÖLÜM İLİŞKİSİ

Bu başlığı atmış olmamızın, daha doğrusu böyle bir başlık atma ihtiyacı içine girmiş olmamızın sebebi, Hegel'in özgür olup olmadığının; Hegel'in tam anlamıyla özgürlüğü tadıp tatmadığının sorgulanmasına yönelik duyduğumuz ihtiyaçtır. İlk bakışta oldukça iddialı gibi görünen bu ifade, aslında Hegel'in ifade etmiş olduğu bir sözden, bir savından ileri gelmektedir: "Özgürlük, yaşamın tehlikeye atılmasıyla kazanılacaktır." (Aksu, 2006: 69). Bu noktada akla şöyle bir soru gelmektedir: Böyle bir savı ortaya atmış olan Hegel, acaba hayatında yaşamını tehlikeye sokacak bir anı yaşamış mıdır? Ya da, özgürlüğünü gerçek anlamda kazanmış olabilmek için, hayatını tehlikeye sokacak bir seçimde bulunmuş mudur? Şu ana kadar yapılan incelemeler sonucunda, böyle bir buluntuya rastlanılmamış olması bir yana bırakılırsa, gözden kaçmış olabilecek birçok kaynağın olması güçlü ihtimali de söz konusudur. Fakat böyle bir an yaşanmış ve yapmış olduğumuz araştırma ile bunu bulgulayamamış olsak dahi, şunu biliyoruz ki, Hegel düşünsel anlamda döneminin Prusya Monarşisine karşı net bir karşı duruşu sergileyememiş ve Berlin Üniversitesi'nde aldığı profesörlük görevini öldüğü tarih olan 1831 yılına kadar sürdürebilmiştir. Özgürlük bilincinde ilerleme olarak nitelendirdiği tarihi gelişmeyi, kendi zamanı ve vatandaşı olduğu *Germanik Dünya*'da sonlandırmış, her şeyden önce kendi diyalektik yöntemiyle çelişkiye düşmüştür. Ve bu noktadan sonra da, kendisine yönelik yapılan ve Hegel karşısında yer alan düşünürler tarafından da büyük oranda benimsenmiş olan "devlet filozofu" yakıştırmısından da kurtulamamıştır. Durumun böyle bir yanının olmasına rağmen, özgürlüğün koşulunu ölüm tehlikesinin tadılmış olmasına bağlayan bu yaklaşımı anlama çabası, başlı başına önem kazanmaktadır. Zira Hegel'in ağır, ağıdalı, kapalı dili, çoğu kez anlaşılabilirliği mümkünsüz kılış; görünen anlamların arkasında taşıdığı farklı anlamlarla okuyucuyu ciddi bir çaba sarfetme gerekliliği ile yüzyüze bırakmıştır. Bu bağlamda, mevcut ifadenin akılcı bir incelemesinde gereklilik vardır.

Aksu'nun ifade ettiği gibi, özgürlük ve özbilincin ortaya çıkabilmesi için, bilinç ve düşünme Hegel'e göre en öncelikli gerekliliklerdir (2006: 68). Bir özbilincin varolabilmesi için ya da Hegel'in ifade ettiği tarzıyla insanın öznel gerçekliğini nesnel gerçeklik durumuna getirebilmesi için veya bir başka

deyişle tikel olandan tümel olana geçilmesinin gerçekleşebilmesi için en az iki öznenin varolması gereklidir (2006: 68). İşte bu iki özbilinç sahibi özne, kendi özbilincini ötekine benimsetebilmek için hayatlarını tehlikeye atarlar (2006: 68). Ancak Hegel'e göre kavram gereği bu savaşta iki taraftan birinin tutumunu değiştirmesi gerekmektedir. Yani kendi hayatını kaybetme tehlikesini göze almayarak diğerinin özbilinçli varlığını kabul etmelidir (2006: 68-9). Özbilinci kabul edilen özne de karşısındakini öldüremeyecektir, zira özbilinç, ancak tanınan bir şey olarak vardır (2006: 69). Özbilinç, karşısında bir öteki özbilinci görünce öncelikle zorunlu olarak onu ortadan kaldırma gerekliliğini kendinde görmüştür (2006: 69). Bu başkasını ortadan kaldırmadıkça ya da kendini ona tanıtmadıkça rahata ulaşamayacaktır. Hegel, bu çatışmada, tarafların tutum değiştirmesini de, *kabul edilme* kavramının dayattığı bir mecburiyet olarak görür. Buna göre eğer taraflardan herhangi biri değil de her ikisi de ilk noktada takındıkları tutumu devam ettirseylerdi, sonuçta bir tanesi ölecekti ve dolayısıyla da kabul edilme kavramı olanakların dışına çıkmış olacaktı (2006: 69).

Hegel'e göre, gerçekleşecek olan karşılaşmada yenilgiyi tadan kişi *köle* yenme edimini gerçekleştiren ise *efendi* olacaktır (Aksu, 2006: 69). Bağımsız bir efendi ve bağımlı olan köle söz konusu olacaktır. Bu nedenle Hegel'e göre ilk insan asla yalnız bir insan değildi, buna karşın ilk insan ya efendi ya da köleydi. Böylece de Hegel'e göre, "insanlar arasındaki ilişkinin tarihi ve yine oradan geçen insan-doğa ilişkisinin tarihi, köle ve efendinin birbirlerini karşılıklı olarak etkilemelerinin tarihi ya da efendi köle diyalektiği şeklinde olacaktır." (2006: 69). Bu ilişki özgürlüğün de koşulu olmaktadır ve "*özgürlük, yaşamın tehlikeye atılmasıyla kazanılacaktır.*" (2006: 69).

Özgürlük gerçekleşiminin Efendi ve Köle diyalektiği üzerinden açıklanması çabası, aslında Hegel düşüncesinin temel yapı taşlarından biri olan *Efendi-Köle Diyalektiği*ni ortaya koymaktadır. Hegel'in Efendi Köle diyalektiği, çoktanrıci bir toplumun devletinin özsel temel karakteri üzerinden açıklanmaktadır (Kojève, 2012: 64). Buna göre, çoktanrıci devlet, sadece efendileri tanır, toplum efendilerin toplumdur, vatandaşlar olarak kabul edilenler sadece efendilerdir. Ancak savaş yapan kişiler *vatandaş* olmaya muktedirler ve savaşı da ancak yalnızca efendiler verebilir (2012: 64).

Köleler ise, toplumun köşesinde kalmaya mahkum olup, sadece çalışmak gibi bir eylemsellik içinde varolabilirler (2012: 64).

Burada söz konusu olan karşıtlık, tikellik ile tümellik arasındaki bir karşıtlıktır ve bu karşıtlık, Hegel'in felsefesindeki temel bir karşıtlığı ifade eder. Kojéve'e göre tarih, Hegel için, efendi ile köle arasındaki bir diyalektik olarak yorumlanabildiği gibi, insan varoluşundaki tikelin ve tümelin de bir diyalektiği olarak yorumlanabilir (2012: 64-5-6). Bu iki yorumlamaya bakıldığında da, daha başta ortaya koymuş olduğumuz eleştirel tutuma geri dönmüş ve onun mantıksal temelini belirlemiş oluyoruz. Yukarıda ifade ettiğimiz iki yorumlamaya bakacak olursak eğer, yorumlamalarda ifade bulan efendilik tümelliğe, kölelik de tikelliğe tekabül ettiği için birbirlerini karşılıklı olarak tamamlarlar (2012: 65). Savaşçı efendi ve çalışan köle arasındaki mücadelede, köle ölümü pahasına savaşma tehlikesini göze almayarak, savaşçı efendinin egemenliğini kabul etmiştir. Efendi ise, ölüm korkusunu tatma noktasında yaşamını tehlikeye atabilecek kadar atik davranarak köleye özbenliğini kabul ettirmiştir. Fakat köle ve efendi arasındaki ayırım, kölenin çalışması, yani emeği ile azaltılmış ve zamanla kölenin köle olmaktan çıkması, efendinin de efendi olmaktan çıkması gerçekleşmiştir. Zira özbenliğini tamamlayamamış bir kölenin, bir efendiye kölelik yapması, efendiyi de eksikleştirecek ve karşılıklı tanınma tam anlamıyla gerçekleşemeyecektir. Bu noktada da Hegel, efendinin savaşmasını ve kölenin çalışmasını (emeğini) ortaya koyarak, tümele ulaşmanın yolunu belirlemiştir.

3. HEGEL'DE TARİHİN UĞRAKLARI

Hegel dizgesinde tarihin uğraklarını ortaya koyarken temel olarak yapılan ayırım dört dönemden oluşur. Bunlar, kimi kaynaklarda üç, kimi kaynaklarda da dört olmak üzere değişiklik gösterebiliyor olmakla birlikte, işaret edilen evrelerde bir değişiklik söz konusu değildir. Doğu dünyası, Yunan dünyası, Roma dünyası ve Germen dünyası Hegel'in anlattığı tarihsel uğrakların geçiş noktasında yer almaktadır.

Hegel'e göre, ortaya konması gereken temel prensip bu cevhersel esprinin bilgi sahibi olmasıdır (Hegel, 1991: 271). Öyle ki Hegel'e göre, burada espri, kendi kendisinin pozitif muhtevası ve realizasyonudur; yani bir

başka deyişle, kendi canlı formu olarak kendisi-için bireysel varlıktır. Bu prensip, güzellik olarak objektif ahlaki bireyselliktir.

Hegel'in *Hukuk Felsefesi'nin* İlkeleri'nde ifade ettiği bir başka prensip, soyut evrenselliğe varana dek kendi içinde derinleşen ve bu sebepten – esprinin bu süreç içinde terk ettiği- objektiflikle sonsuz çelişkiye giren bilinçli kendisi-için varlıktır (1991: 271).

Ortaya çıkan bir diğer eylemliliğin prensibi, Hegel'e göre, kendi üstüne dönen esprinin çelişkisidir (1991: 271). Burada espri, kendi hakikatini ve somut mahiyetini biraz kendisinde, kendi içinde bulur ve kendi kendisiyle objektiflik içinde uzlaşarak buraya yerleşir. Böylece, başlangıçtaki cevherselliğine yeniden dönen espri, sonsuz çelişkiden kurtulmuş olur ve bu hakikati düşünce olarak, bir gerçek [reel] kanunlar dünyası olarak yaratır ve bilir (1991: 271).

İşte Hegel'in ortaya koymuş olduğu bu dört prensibe, dört evrensel tarih dünyası tekabül eder. Bunlar:

1. Doğu alemi,
2. Yunan alemi,
3. Roma alemi,
4. Germen alemi.

Bu tarihi dönemlerden birincisinin, yani *Doğu Alemi'nin* dünya görüşü, cevhersel görüştür, iç farklılıklar göstermez ve tabii patriyarkal topluluklardan doğar (1991: 271). Bu dünya görüşüne göre, dünyevi yönetim şekli teokrasidir; yönetimin başı, bir yüksek rahip veya bir ahlaki emirler, daha doğrusu teamüller, devletin güvencesine dayalı hukuki kanunlardır. Bu bütünün ihtişamı içinde, bireysel şahsiyet tüm hakları ile birlikte kaybolur, dış tabiat dolaysızca tanrısaldir veyahut Tanrı'nın mülkiyetindedir ve realitenin tarihi, şiidir (1991: 271).

Hegel'e göre örf ve adetlerin, hükümetin ve devletin yönetimi içinde gelişen farklı fonksiyonlar, kanun yerini tutan basit bir adet uyarınca, debdebeli, karmaşık ve batıl inançlarla yüklü törenler halini, şahsi iktidarın ve keyfi tahakkümün rastlantıları halini alır (1991: 271). Sınıf farkları, soydan gelme kastlar halinde kalıplaşır. Bu durumda, doğu devletinde kalıcı hiçbir şey yoktur ve istikrarlı görünen şey de fosilleşmiştir. Bu yüzden, doğu devleti ancak dışa dönük hareketleri içinde canlılık gösterir, yaşar. O, ilkel bir fırtına

ve tahripkarlıktır. Onun iç huzuru, siyaset dışı hayatın huzurudur, güçsüzlük ve yorgunluk içinde kendini bırakıştır (1991: 271-2).

Esprininin bu henüz cevhersel, doğal hali, devletin gelişme sürecinin belli bir momentini; her devletin tarihinde, şekil bakımından, onun mutlak başlangıç noktasını oluşturur (1991: 272). Bu durum, Dr. Stuhr'un *Der Untergang der Naturstaaten* ([Tabii devletlerin çöküşü], Berlin, 1812) adlı eserinde, özel bazı devletlerle ilgili olarak, derin bir bilgi ve nüfuzlu bir görüşle belirtilmiş ve kanıtlanmıştır. Siyasi anayapının ve genel olarak tarihin rasyonel incelenmesine giden yolu açan bu eserde, aynı zamanda, sübjektiflik ve özgürlük bilinci prensibi, Germen milletinin öz prensibi olarak gösterilmekte ise de, eser doğal, gücünü Tanrıdan aldığını iddia eden devletlerin çöküşüyle sınırlı kaldığından, yazar, söz konusu prensibi, bir yandan, sürekli hareketlilik, beşeri kapris ve ahlak bozukluğu; diğer yandan da, duygunun özel formu olarak görüldüğü noktadan öteye vardırılmıyor, yani onu kendilik bilincine sahip cevherin objektiflik aşamasına, örgütlenmiş bir hukuk sistemi aşamasına kadar geliştirmiyor.

Doğu dünyasını bu şekilde ifade eden Hegel, bir anlamda yazılı tarih anlayışını da ilkel olduğunu ortaya koyarak Doğu alemi ile başlatmıştır. Gücünü tanrıdan aldığını iddia eden bu devlet şekilleri, yıkılma gerçeği ile yüzyüze gelmiş ve kısıtlı, hatta olmayan bir özgürlük dayatması ile halkların karşısına dikilmiştir.

Yunan alemi, Doğu aleminden, sonsuzla sonlunun cevhersel birliğini alırsa da, bu cevhersel birlik, onun için, geleneksel imajların karanlık derinliğinde yatan ve ancak bulanık bir biçimde anımsanan esrarlı bir temeldir (1991: 271). Espri, bireysel spiritüelliğe erişmek için kendi kendisiyle farklılaştığı zaman, bu birlik prensibi, bilginin gün ışığına çıkar, ölçü ve açıklık halini alarak kendisini güzellik ve özgür ve sakin ahlaklılık olarak gösterir. Bireysel olarak var olanın prensibi, bu belirlenimlik içinde gerçekleşmekten kendisini alıkoymaz; henüz kendi kendisiyle çatışmaya girmiş olmayıp, ideal birliğini korur durumdadır. Sonuç olarak, bütün bu alem, her biri kendi özel esprisine sahip milletlere bölünür; nihai iradi karar, kendilik bilincinin sübjektivitesine değil, onun dışında ve üstünde yer alan bir güce aittir; öte yandan, özel ihtiyaçların tatmini işi, özgürlük alanının dışına atılmış, bir köleler kastına bırakılmıştır (1991: 271).

Hegel, Yunan dünyasında bir özgürlük bilincinin ilk doğum sancılarını görüp ortaya koyar fakat bu sancı sonrasında gelen doğumun sağlıklı bir bebeği hayata getirdiğini de ifadelerine ekler. Yunan dünyasında bir özgürlük vardır fakat bu, henüz tikellik içine gömülmüş ve ortak ihtiyaçların giderimi noktasında tarihsel bir misyon yüklenecek özbilinçliliğe sahip değildir. Fakat özgürlük bilincinin ilerlemesinden başka bir şey olmayan tarih, adım adım ilerlemesine devam etmektedir.

Roma dünyasında, farklılaşma doruk noktasına varır ve objektif ahlaki hayat, bir uçta şahısların kişisel kendilik bilinci, öbür uçta soyut evrensellik olmak üzere sonsuzca yırtılıp ayrılır (1991: 273). Önce bir aristokrasinin cevhersel sezgisi ile demokratik formu içinde özgür şahsiyet prensibinin çatışması şeklinde başlayan zıtlık, giderek gelişir ve aristokrasi kanadında kalpsiz ve bencil bir iktidar her ne pahasına olursa olsun koruma batıl inancına, demokrasi kanadında da pleb sınıfının ahlaki bozulmasına kadar varır (1991: 273). Sonunda, genel bütün dağılır, evrensel bir mutsuzluk ve çaresizlik ortalığı kaplar, ahlaki hayat ölür. Milletlerin kişiliğini temsil eden kahramanlar, Panteon'un birliği içinde eriyip kaybolurlar. Bütün bireyler, formel haklara sahip eşit özel şahıslar derecesine inerler ve onları bir arada tutan bağ olarak alabildiğine soyut keyfilikten başka ortada hiçbir şey kalmaz (1991: 273).

Germen dünyasına gelecek olursak da kendi içinde en uç mutlak negatifliğe itilmiş durumda olan espri, bu kendi kendini kaybetmişlikten, bu kaybolmuşluk dünyasından ve bundan doğan sonsuz ıstıraptan –İsrail kavmi işte bu ıstırapın taşıyıcılığını yapmak için seçilmiş ve hazırlanmıştı- kurtulmak için, kendiliğinde ve kendisi için bir dönüm noktası oluşturacak şekilde, bir çıkış hareketi yaparak, kendi iç hayatının sonsuz pozitifliğini, yani Tanrı'nın mahiyetiyle insanın mahiyetinin birliği prensibini, objektif hakikatle özgürlüğün ittifakını –kendilik bilinci ve sübjektiflik içinde tezahür eden bir uzlaşma olarak- kavrar (1991: 273). Bu ittifakın gerçekleştirilmesi, Nordik prensibin, Germen halklarına vergi prensibin misyonudur (1991: 273).

Hegel'e göre bu prensip, her şeyden önce, içsel ve soyut bir prensiptir; iman, umut ve sevgi olarak, her türlü çelişkinin bağdaştırılması ve çözülmesi olarak, duyarlılıkta yer alır (1991: 273). Bu muhteva gelişerek fiil halinde realite ve bilinçli rasyonellik seviyesine erişir ve özgür insanların gönül,

sadakat ve arkadaşlık duygularına dayanan bir dünyevi alem oluşturur. Ancak, bu alem, bu sübjektifliği içinde, aynı zamanda, kendisi-için mevcut kaba ve bencil, bireysel keyfilik ve barbarca örf ve adetler alemidir. Bunun karşısında bir öbür alem, gerçek dışı ve entelektüel bir alem bulunur. Bu alemin muhtevası, onun esprisinin hakikati olmakta birlikte, bu henüz düşünce seviyesine erişmemiş, barbarca tasavvurlara bürülü bir hakikattir; ve reel duygunun üstünde yer alan spiritüel kudret olarak bu muhteva, önceki alim karşısında zorlayıcı ve ürkütücü bir güç olarak davranır (1991: 273-4).

Hegel, bunların aynı bir İde'nin birliğine kök salmış oldukları halde, burada en mutlak bir karşıtlıkla birbirlerinden ayrılmış durumda olan bu iki alem arasındaki mücadelede, espri alemini, semavi varlığını dünyevi bir mevcudiyet derecesine –realitede ve tasavvurda sıradan bir dünyevilik derecesine- indirir (1991: 273). Dünyevi alem ise, buna karşılık soyut kendisi-için varlığını düşünce seviyesine, akli varlığın prensibi seviyesine, yani hukukun ve kanunun rasyonelliği seviyesine çıkarır. Böylece, bu iki alem arasındaki zıtlık, varlık nedenini içinde kaybeder ve silinir. Aktüel alem, barbarlığını ve adaletsiz keyfiliğini, hakikat alemi de öteyanlılığını ve gücünün rastlantısal karakterini bir yana bırakır ve böylece devletin, aklın imajı ve realitesi olarak gelişmesini sağlayan uzlaşma, objektiflik kazanır. Kendilik bilinci, devlette, bir organik gelişme sonucu olur, kendi cevhersel bilgisinin ve iradesinin fiili realitesini bulur; dinle, kendi hakikatinin duygusunu ve tasavvurunu –bir ideal mahiyet olarak- elde eder; bilimde, bu hakikati, birbirini tamamlayan üç tezahürü içinde –devlet, tabiat ve ideal dünya [sanat, din ve felsefe dünyası] tek ve aynı bir hakikat olarak özgürce kavrar ve bilir (1991: 274).

Bu şekilde diyalektik bağlantısını ortaya koyan Hegel, tarihi de Germen dünyasında sonlandırmış olmaktadır.

İşte bu genel şema içerisinde Hegel'e göre bir "tarih felsefesi" de, spekülatif çalışan akıl'ın şu olanağa sahip olduğunun saptanmasıyla işe başlar: "Aklın dünyaya egemen olduğu, öyleyse dünya tarihinde akıl'a uygun bir süreçleşme bulunduğ." (Özlem, 2010: 122). Bu bakımdan tekrar ifade etmek gerekirse, Hegel'e göre, "Tarih felsefesi, tarihin düşünsel yoldan incelenmesinden başka bir şey değildir." Ama Özlem'e göre Hegel, böyle bir çabanın "tarihi a priori olarak kurma" tarzında anlaşılması gerektiğini de

vurgular (2010: 122). Tarihe böyle bir a priori sokma girişimi, Hegel'e göre, Kant'ın da belirttiği gibi, "tarihe yabancı bir akıl taşımak" olur. Ama Hegel, tam bu noktada Kant'ı eleştirerek, tarihte bir a priori aramanın refleksiyonlu düşünme^{*} nin bir sonucu olduğunu ve fenomenlere dönük olarak çalışan bir düşünme etkinliğinin tarihte bir a priori bulamadığı için bu a priori'yi bir "yabancı akıl"a devrettiğini belirtir. Oysa Hegel'e göre, tarih felsefesi, salt spekülatif bir bilgi içinde, yani mantıkça onaylanan tasarımlar altında yapılabilir. Çünkü tarihte de aynı akıl hüküm sürmektedir (2010: 122-3). Tarihte de salt düşünmenin konusu olarak aynı akıl, aynı tin vardır ve bu tini felsefe de kendi özü olarak "bilir". Öyleyse tarih felsefesi de "tarihin içeriğinde akıl'ın gelişim basamaklarını ve kendisini gösterme tarzları" nı izleyecektir. Öyle ki Greklerin "Kendini tanı!" buyruğunu, insan ancak, tam da bu basamak ve tarzları kavrayarak yerine getirebilir. Çünkü tarih, Hegel'in özellikle belirttiği üzere "tinin kendi eylemi olarak dünya tarihinde kendi öz bilgisine doğru ilerlemesi" sürecinden başka bir şey değildir. Bu ise özgürlüktür ve dünya tarihi "özgürlük bilinci içinde ilerleme süreci"dir. Tarih "tinin kendi özünü açtığı, kendini dışa vurduğu yer" olarak, asla bir doğal oluş da değildir. Çünkü bu kendini açan öz, özgürlükten başka bir şey değildir; doğada ise tin kendini bir zorunluluk olarak açar. Bu yüzden tarihin özü "insanın özgürlük bilinciyle yaptığı eylemdir; çünkü o ancak eylediği şeydir ve o kendisi için eyler ki kuşkusuz burada tin kendini, kendi bilincinin objesi yapmakta, kendini bizzat kendi için açımlayarak kavramaktadır. Çünkü tin, kendisini sanatta seyir, dinde öngörü ve duygu, felsefede ise düşünce olarak "oluşturur." (2010: 123). O aynı zamanda ve son olarak, özünü devlet içinde "evrensel varoluş"a taşıyan bir "güç"tür de. Çünkü devlet, tüm tinsel etkinliklerin organize olmuş bir görünümüdür. Bu yüzden tarih felsefesi, aynı zamanda "tinin gelişme basamaklarını, dünya tarihine geçmiş devlet kurucusu halkları, bu gelişim basamaklarının taşıyıcıları olarak görür (2010: 123-4). Öyle ki tarih felsefesi, tinin gelişim basamaklarını, bir bütüne doğru gitmek üzere birbirine bağlanan "halkalar" olarak halkaların kültürel gelişiminde, onların geliştirdikleri "devlet tipleri"nde izler. Bu açıdan bakıldığında Hegel'e göre, dünya tarihine mal olmuş dört "dünya-tarihsel devlet" vardır. Daha önce de belirtildiği üzere,

* Nesnelere yerine onların sembollerini kullanarak yapılan bilişsel, zihinsel işlev olup, engel aşma, sorun çözme süreçlerini ifade etmek üzere kullanılır.

çeşitli kaynaklarda farklılık gösteriyor olmasına rağmen burada da bir kez daha tarihin ayırım noktalarını ortaya koymak gereklidir. Bu sıralama ise;

1) Doğulu, 2) Grek, 3) Roma, 4) Hristiyan-Cermen şeklinde olmaktadır.

Bu sıralama içinde o, bir üçlü diyalektik basamak içinde tam ilerleme görür: Doğuda tek kişi (hükümdar) özgürdür; Grek ve Roma dünyasında ise birkaç kişi. Oysa Hristiyan-Cermen dünyasında herkes özgürdür. Çünkü bu dünyada “tüm insanların kendi başlarına oldukları, yani insanın insan olarak özgür olduğu bilinci” vardır. Bu gelişme ve ilerleme içinde Hegel, özellikle “dünya tarihine mal olmuş bireyler”in rolü üzerinde durur. Bu bireyler, bu “büyük insanlar” kendilerinde dünya tininin yeni bir çağa yön verdiğini hisseden, bunun bilincinde olan, ama aynı zamanda dünya tarihinin de kendileriyle yeni bir gelişim basamağına geçtiği kişilerdir. Ama bu kişiler bile, aslında rollerinin ne olduğunu bilmezler ve sadece kendilerine ait amaçları gerçekleştirmeye, tutkularını doyumaya çalıştıklarını sanırlar (2010: 124). Oysa aslında onlar dünya tininin kullandığı araçlardır. Dünya tini kendi amacına ulaşmak için, “insani amaç ve tutkulara hileli bir şekilde yerleşmiştir”, bu ise “akıl’ın hilesi”nden (List de Vernunft) başka bir şey değildir. Dünya tininin tek tek “halk tinlerinde, uluslarda çeşitli biçimlerde ve özellikle büyük insanların, bu halkların yöneticilerinin katkılarıyla gerçekleştirmeye doğru gittiği “amaç” ise, belirtildiği gibi, “özgürlük bilinci içinde ilerleme”dir ve bu ilerlemenin sonunda dünya tininin “kendini bulma”sından başka bir şey de yoktur. Hegel, bu özgürlüğü ancak toplum içinde gerçekleşecek bir özgürlük olarak konumlamakla, onu tam anlamıyla bir “politik özgürlük” olarak görmüş olur. Çünkü Hegel’e göre özgür olmak, “diğerinde, başkasında kendinle olmak”tır, mevcut durum içinde kendini bulmaktır. Özgür insan, Kant’ta olduğu gibi, bir hukuk devletinde, bu devletin kurumları ve yasalarıyla kendini bağlı kılan, bu yasalara uymayı sadece kendi aklıyla onaylayan insan olarak “ahlaklı yurttaş”tır (2010: 124-5). Bu aynı zamanda doğa için de geçerlidir. Özgür insan, karşısındaki gerçekliği, doğayı kavrarırken, o bu doğayı, tinin kendisinden çıkan, ama kendisine yabancılaştığı bir şey olarak kavrar ve onun “üstüne yükselir.” Hegel’e göre “bu maddi-nesnel doğadan başka olan şeye yükselme” sırasında doğa da kendiliğinden özgürleşir. Onu kavrayan akıl, ondaki sınırsız görünüşleri aşmış, onun özgürlüğünü yeniden gerçekleştirmiş olur. Çünkü spekülâtif düşünme, evrenin gerçekliğine, onu akıl

yoluyla kavrayarak yönelir ki bu “akılsallaşmış doğa” artık aynı zamanda “özgürleşmiş doğa”dır. Çünkü tüm gerçeklik tinden çıkar ve tin de aslında “Tanrısal logos”dan başka bir şey değildir (2010: 125).

Derinlikli bir algılayış tarzının, Hegel’deki yoğun felsefi idealizmin etkisi altında ezildiğine dair bir örnek olarak, yukarıdaki ifadeleri kanıt olarak göstermek mümkündür. Hegel, bir yandan doğanın akıl tarafından, akıl aracılığıyla kavranabileceğini açıklarken, bu akılsallığı Tanrısal logosa bağlayarak, okuyucuyu adeta bir fasit daire (kısır döngü) içine sürükler. Hegel burada mistisizmi felsefesinin içinden çıkaramamış, toplumsal koşullar ve koşulların somut gelişim dinamiklerini ikincilleştirmiştir.

İşte bu noktada Hegel, Schelling gibi, insanın özgürleşmesinin tarih içinde tamamlanacağını; başlangıçtaki bir birlik, özdeşlik olarak tinin aynı zamanda “Tanrısal logos”, “Tanrısal akıl” olduğunu; diyalektik oluş sürecinin bitiminde, tüm evrenin ve tarihin yine bu birliğe, bu özdeşliğe, bu “Tanrısal akıl” a varacağını söyler (2010: 125). Kendini tarihte açan tin, Tanrısal akıl’dan başka bir şey değildir ve tarihe “Tanrının akli egemendir.” Özlem, yukarıdaki itirazlarımıza şu şekilde cevap verecektir: “Ama bu Tanrı, örneğin dinler-üstü bir kavram olarak “filozofun Tanrısı” da değildir. Tam tersine bu Tanrı, Hıristiyanlığın “tarihin efendisi” saydığı Tanrısının işlevini de yüklenir.”(2010: 125). Özellikle son döneminde Hegel, artık, “tarihin öznesi” olarak dünya tininin Tanrıdan başka bir şey olmadığını belirtir. Bu dünya tini yani Tanrı, ona göre belli halkların (Grek, Roma, Cermen) tinlerinde “tecessüm eder” (Verleiblichung, Inkamation). Dünya tini, “kendisini zamanda açan Tanrı”dan başka bir şey değildir, bu yüzden insanlığın hedefi, özgürlük bilincine ve Tanrısal birliğe bir arada yönelme hedefidir. Bu hedef, aynı zamanda tinin tüm görünüşlerinin (sanat, din, bilim vb.) anımsanması yoluyla insanın kendi toplumsal varoluşu içinde erişebileceği bir hedeftir de. Bu anlamda tarih, aklın içkin yasalarıyla belirlenen bir süreçtir ve felsefe, tarihteki bu akılsallığı, akıl’ın kendisini dışa vurduğu şekillenmeler içinde, felsefe, sanat ve din tarihlerini izleyip “akıl’ın kendisini anımsaması” yoluyla kavrar (2010: 126). Çünkü tarihsel dünya aynı zamanda çeşitli devlet tiplerine göre şekillenen “politik bir dünya”dır. Felsefe, sanat ve din, bu politik dünyanın temelinde yatan tinsel bilinç formlarıdır. Tarihsel gerçeklik, bu nedenle, devlet ve din savaşlarını izlemekle değil tinin her dönemde kendini açtığı dinsel, sanatsal ve felsefi

formlar aracılığıyla kavranabilir. Bu formlar, bir arada, her çağa damgasını vuran bir “dünya görüşü”, bir temel kavrayış modeli oluştururlar. Bu yüzden “tinin ilerlemesindeki her durak” yani her tarihsel çağ, sahip olduğu dünya görüşünün kavranmasıyla anlaşılabilir. Dünya tininin gelişmesi de birbirini izleyen bu dünya görüşleri içinde izlenebilir. Dünya tini, ulaştığı her basamakta, eski dünya görüşünü aşar ve özgürlüğün somutlaşacağı bir “akıl devleti”ne doğru yürür. Bu açıdan bakıldığında, aslında “akıl devleti” idesi, tinin gelişimi içinde ancak modern çağlarda insan bilincinde yer etmeye başlamıştır (2010: 126). “Modern çağlardan önce insanlar, tarihlerini yaparlarken kendi etkinliklerinin hedef ve anlamının ne olduğunu bilmiyordu. Bu bilinç ilk kez, modern çağın filozoflarında (özellikle Rousseau ve Kant’ta) oluşmuş, dünya tini bu bilinci onlara “aşlamıştır” (2010: 126). Bu bilinçle bakıldığında, Hegel’e göre birkaç Avrupa devletinde, özellikle Fransız Devrimi’yle birlikte ve ondan sonra bir “akıl devletine yaklaşıldığı bile söylenebilir. Örneğin o Prusya monarşisini böyle bir “akıl devleti”ne örnek sayar ve özgürlüğün Fransız Devrimi’nden sonra, artık, kendilerini modernize edecek olan devletlerde tam olarak gerçekleşebileceğine de inanır. Onun bu inancı ile felsefesi arasında bir tutarsızlık var gibidir ve pek çok Hegel yorumcusuna göre, Hegel’in “tinin özgürlüğe doğru sonsuz bir ilerleme içinde olduğu” düşüncesi ile bu inancı bağdaşmazlar ve bu yorumculara göre, Hegel bu inancıyla, dünya tarihinin kendi çağında Protestan Prusya monarşisinde sona ereceğini bildirir gibidir. Yani Hegel bir anlamda, kendisinden yaklaşık 150 yıl sonra daha net bir sesle ifade edilecek olan “Tarihin Sonu”¹⁴ anlayışının bir ön duyurusunu yapmıştır.

Tarih felsefesini geliştirirken Hegel, özgürlük bilincinin ‘Doğu’ uygarlığından ‘Batı’ uygarlığına doğru gelişimini inceler. ‘Doğu’ uygarlığı tarihin çocukluk çağıdır, Grek uygarlığı erginlik çağıdır. Tarih, Roma uygarlığıyla yetişkinlik çağına ulaşır. Germen uygarlığı dünya tarihinin dördüncü dönemi olan yaşlılık çağı olarak ortaya çıkar. Hegel’e göre, doğulular bir tek insanı özgür olarak tanırlar ki o da başlarındaki yöneticidir (despot). Despot, özel bir tutkunun başıboşluğu içinde kalarak uyruklarını yönetir; onun kendi özgürlüğünden başka bir özgürlük söz konusu değildir.

¹⁴ Francis Fukuyama, “*Tarihin Sonu ve Son İnsan*”.

Onun istenci toplumdaki tek genel geçer istençtir. Oysa özgürlük bilinci bazı insanların özgürlüğünün kabulüyle ortaya çıkar. Yunan'da ve Roma'da özgürlüğün kısıtlanmasının bir göstergesi olarak, kölelik, geçerlikte ve yasal bir kurumdu. Germen uluslara gelinceye dek tüm insanların özgür olduklarının bilincinin kabulüne pek rastlamıyoruz, der Hegel. Hıristiyanlığın etkisiyle Germen uygarlığı evrensel özgürlüğün bilincine vardı (Hegel, 2011: 137). Hegel'e göre, Doğu uygarlığını oluşturan Çin ve Hint halkları arasında tarihsel bilincin yalnız ilk pırıltıları görülebilmektedir. Tarih, Perslerin yükselmesiyle başlıyor. Çin'de ve Hint'te, 'İde' doğaya bağımlı kalıyor ve henüz 'Ruh'un özgül belirlenimlerinin onlarda olduğunu söylemek pek kolay değildir. Çin'de ahlak hukukla eşittir; bireyler kişiliklerinden soyulmuşlardır, imparatorun istenci ve tutkuları en üstün otoritedir. Politik işlerin başı olan imparator aynı zamanda başrahiptir. Böylece din, belli bir bürokratik örgütün despotluğuna bağımlıdır. Hegel'e göre böyle bir organizasyon, kültürel bir birim olan tarihsel devletin olumsuzlanmasıdır. Hint uygarlığında da Doğaya bağımlılık vardır; bu kast sisteminde açıkça görülür. Birey özel durumunu kendisi seçemez, onu doğadan alır; 'Doğa' yönetici güçtür. Böylece, Doğu uygarlığında evrensel 'İde', doğada ortaya çıkar. Ama kendini aşarak 'Ruh'un kendi bilincine varması evresine geçemez (2011: 137).

Hegel'e göre Persler tarihteki ilk halklardır; bu tarihsel bilinç, ışığı, iyinin simgesi olarak kullanmalarında görülür. (Armuzd, Hürmüz, İyi). Işık, seçim yapabilme koşulunu sağlar ve tarihin malzemesini oluşturan seçim, eylem ve başarıdır. Tarihsel devletler, yaptıkları ne ise, odurlar, Persler, tarihi iyi ve kötünün savaşımları olarak anlıyorlardı. Tarihin oyuncularını, aktörlerini iyi ile kötü arasında bir seçim yapmaktan kaçınmıyorlardı. Hegel'e göre, Perslerin tarihsel bilincindeki bir eksiklik de onların iyi-kötü tez ve antitezinin birleştiği üstün bir bireşimi kavrayamamış olmalarıdır (2011: 137). Aynı coğrafya ve kültür çevresinde yer alan Yahudilik, özgürlük bilincinin gelişiminde bir adım daha atmıştır. Yahudilikte 'Ruh', doğrudan bir biçimde kurtulmuş, arınmıştır. Hem birey, hem de ulus olarak İsrail, doğadan apayrı oldukları bilincine varmışlardır. Tanrı Yehova, doğanın efendisi olarak düşünülmüş, doğa bir yaratık olmuş, 'Ruh'da yaratıcı olarak kabul edilmiştir. Bu aşamada ışık idesi, Yehova idesine, yani salt bir'e doğru ilerlemiştir. İşte bu nokta, Doğu ile Batı'nın ayrıldığı noktadır. 'Ruh' (Geist) kendi derinliklerine inmiş ve soyut

temel ilkeyi tinsel bir biçimde kavramıştır. Doğu'da birinci sırada gelen ve temel varlık olan Doğa, artık bir yaratık durumuna indirilmiştir; en öne 'Ruh' geçmiştir. Tüm insanların ve doğanın yaratıcısı olarak Tanrı tanınmış ve saltık nedensellik olmuştur. Hegel'e göre, Yahudilikte 'Ruh'un doğadan ayrılması vardır ama ne 'Ruh' ne de doğa tam olarak kavranabilmiştir. Grek uygarlığında bir ilerleme daha olmuş, öznel özgürlük ya da bireysellik ilkesi ortaya çıkmıştır. Bu ilke hem Sokrates'in kişisel ve öznel ahlakında, hem de Atina demokrasisinde kendini gösterir (2011: 137). *Doğunun politik yaşamının özelliği olan despotizm, Antik Yunanlının politik yaşamının özelliği olan demokrasiye dönüşür.* 'Tin'i kendi içine dönmüş ve özgül varoluş olarak kendini ortaya çıkarmıştır; ideal olarak kendini dile getirdiğinden, dışlaştırdığından, genelin kavramasıyla, özelin üstüne çıkılabileceği olanağını da göstermiştir. Ama Grek düşüncesindeki geneller çakılı izlerdir. Hala doğal sınırlarla çevrilidir ve hala dış koşullara bağımlıdır. Bunun somut anlatımı köleliğin sürmesidir; özgürlük herkese değil, bazı kimselere aittir. Roma döneminde ise demokrasiden aristokrasiye doğru ilerlendiğini görürüz. Halkın kurumları imparatorun kişiliğinde birleştirilir; imparatorun istencinde öznellik ilkesi sınırsız gerçeklik kazanır. Ancak öznelliğin genelleşmesi ve nesnelleşmesi, sanat, din ve ahlak pahasına olduğundan Roma devleti de aşağı basamakta ve kültür içeriğinden yoksun bir devlettir (2011: 137-8).

Hegel'e göre, öznel ve nesnel özgürlüğün somutlaşması, yani dışlanması olarak devlet, Germen ruhunda tam olarak gerçeklik kazanır. Germen ruhu, Greklerinki gibi öznellik ilkesini kavramıştı ama o Hıristiyan idealinin taşıyıcısı oldu; tüm insanların özgür olduğu ilkesini genelleştirdi. Böylece özgürlüğün nesnel idesi, tarihin hedefi, insanlığın özel ve öznel tutkularıyla birleşmiş oldu. İşte bu birleşim, kültür bütünü'nün somut nesnelleşmesi olarak karşımıza çıkar. Nesnel düzen olmadan, öznel özgürlük yalnızca bir kapristir, anarşidir, bir kaostur. Öznel özgürlük, devlet olmadan gerçekleştirilemez (2011: 139). Hegel'e göre asıl özgürlük, Fransız Devrimi'nin dünyaya yaydığı demokratik özgürlük olmayıp, asıl var olan 'Nesnel Tin'in (objectiver Geist) kendi kendini sav, karşı-sav ve birleşim adımlarıyla gerçekleştirilmesi sonucunda ortaya çıkan özgürlüktür. Tarih de, nesnel Tin'in bu yolda gidişinin bir sahnesi, en yüksek anlamda özgürlüğe kavuşmaya doğru yönelmiş bir süreçtir. Hegel, yeryüzünde "Nesnel Tin" in en

yüksek ölçüde gerçekleştiği yer olarak demokrasi ilkelerini yadsıyan bürokrat ve militarist Prusya devletini göstermiştir.

İşte Hegel'e göre, bilincin vardığı nokta budur ve özgürlük ilkesinin kendini gerçekleştirdiği biçimin başlıca aşamaları bunlardır. Çünkü dünya tarihi özgürlük idesinin gelişiminden başka bir şey değildir. Ama nesnel özgürlük yani gerçek özgürlüğün yasaları, rastlantısal istencin boyun eğmesini gerektirir. Eğer nesnel olan aynı zamanda ussal ise, insanın görüşü ve kanısı onun nesnelleştiği akla uygun gelmelidir; o zaman öteki temel öğenin de, yani öznel özgürlüğün de gerçekleştiğini anlamak haklı bir beklenti de olabilir (2011: 139).

Hegel'in tarihin uğraklarına dair yaptığı bu dönemselleştirme, bugün hala önemli bir varsayım olarak yerini korumaktadır. Doğu dünyası ile başlayıp Hıristiyan Germen dünyası ile sonlandırdığı tarih scalası, doğası gereği kendi içerisinde çelişik bir görünüm arz etmektedir. Zira diyalektik yöntemi kullanarak ulaştığı bu tarih anlayışı, yöntem dolayısıyla mantıki bir sonuçtur, fakat kendi dönemiyle birlikte sonlanması itibarıyla da çelişik görünmektedir. Bozkurt'un da ifade ettiği üzere, Hegel, özgürlük kavramının devlet eliyle gerçekleşebileceği söylemi üzerinden özgürlüklere yönelik güçlü bir vurgu yapıyor olsa da, tarihsel ilerlemeyi baskıcı ve otoriter Prusya devletiyle sonlandırması da, bir başka çelişkiyi beraberinde getirmiştir. Hegel'in bireysel özgürlüğü kötüleyerek, özgürlüğün ancak devlet eliyle gerçekleştirileceğini fakat bu devletin ne şekilde ve hangi toplumsal katman tarafından idare edileceğini net olarak ortaya koymaması da, bir muamma yaratmış ve aşırı sağ eğilimlerin devlet kavramı üzerinden Hegel'i benimsemesi durumunu doğurabilme ihtimalini ortaya koymuştur. Hegel bu noktada bir temel işlevini görmüş, tarihin kantarı da, eşitlik, adalet ve özgürlük hedefleriyle yürütülen mücadeleler ile Hegel dizgesini, büyük felsefesini tartmıştır, tartmaya da devam edecektir.

4. HEGEL'DE SİVİL TOPLUM VE SİYASAL REALİTE

Hegel dizgesinin bu durağında karşımıza, sivil toplum kavramı çıkmaktadır. Siyasal realitenin, özsel bir yansıması olarak denebilir ki sivil toplum, devlet kavramıyla birlikte düşünüldüğü zaman, hem eski eklektik bağdaştırmadan bir kopuş, hem de iki kavramın ayrı disiplinler incelenişinin

sağlanması bakımından da bir başlangıçtır. Hegel, sivil toplumu devletten ayırmış ve bu anlamda da siyasal realitenin gelişimi anlamında oldukça önemli bir gelişmenin tetikleyici olmuştur.

4.1. ETİK YAŞAMIN ÜÇ UNSURU: AİLE-DEVLET-SİVİL TOPLUM

Sivil toplum kavramının Avrupa siyasal düşüncesi ve entellektüalitesi açısından sahip olduğu önem bir yana, kavram, Hegel'in felsefi düşüncesi açısından da oldukça belirleyici bir nokta olmaktadır. Kavram, Hegel'e gelinceye kadar geçirmiş olduğu evrim ve Hegel'in konuya yaklaşımını anlamlandırmak açısından da oldukça büyük bir önem taşımaktadır. Zira kavram, tarihsel süreç içerisinde varoluşunu tamamlamış, Aydınlanma ve ona ait bir kavram olarak, iktisadi ve siyasal bir sistem olan kapitalizm ile birlikte de siyasal olandan ayrılmış ve kendi otoritesini kurmayı bilmiştir.

Hiç kuşku yok ki sivil toplum kavramı, oldukça uzun bir tarihe sahiptir. Antik Çağ ve modern dönemde birçok düşünür ve doğal hukuk kuramıyla temelleri atılmıştır (Demir, Öztogay, 2010-11: 111). Hardt'a göre, erken modern dönem boyunca, daha doğrusu hiç değilse Hobbes'tan Rousseau'ya kadar olan dönemde, doğa durumu ve sivil toplum arasında ortaya konulan ayırım, siyasal düzeni kuran ve meşrulaştıran düalizm olarak önemli bir rol oynar (2010-11: 111). Kumar'a göre de, siyasal düşüncenin 18.yüzyıl öncesindeki döneminde, sivil toplum kavramını devlet veya siyasal toplum kavramından ayrı değerlendirmek, ikisinin birbirinden ayrı alanları işaret ettiğini belirlemek pek zor bir işti (2010-11: 111). Tarihsel olarak değerlendirildiğinde, sivil toplumun, erken modern dönem Avrupası'nda form almaya başladığını söylemek mümkündür. Geç feodal dönemde oluşmaya başlayan sermaye birikimi, yeni buluşlar ve keşiflerle de artarak devam etmiş, bu beraberinde modern ticari merkezlerin oluşmasını sağlamış, buna bağlı olarak esnaf, tüccar gibi burjuvazinin habercileri olan yeni kentsel unsurların meydana gelmesiyle de, feodal sistemle uyumsuz bir sorunla karşı karşıya gelinmiştir. Ekonomik gelişme, siyasal bir özgürlük talebi ve beklentisini de güçlendirmiş, bu yeni gelişen toplumsal katmanlar feodal sistem içinde ekonomik özerkliklerini, meclisler içinde temsil hakkını, yerel egemenlik ayrıcalığını elde etmişlerdir. Bernhard'a göre işte bu durum da,

feodalizm ve mutlakiyetçiliğinin kurallarından özgürleşmeleri sonucu ortaya çıkan yeni durum olarak “sivil toplum” u anlatıyordu (2010-11: 111).

Siyasal-toplumsal-iktisadi dönüşümler bütünü olarak kimi bazı olaylar, sivil toplum kavramının, özellikle Avrupa’da ortaya çıkışını desteklemiştir. Bunlar esasen sınıf çatışmaları temelinde ele alınabilecek olan gelişim sancılarıdır. Monarklar ve baronlar arasında gerçekleşen büyük mücadeleler, aşırı vergi ve toplumsal yükümlülüklerle karşı olarak gelişen köylü isyanları, ticaretin yayılması ve beraberinde gelişen pazar ilişkileri, Antik Yunan ve Roma dönemindeki klasik siyasi fikirlere duyulan ilgiyi canlandıran Rönesans, merkezi yine Avrupa’da olmak üzere gelişen ulusal monarşiler ve bunların güç kazanmaları, dinsel mücadeleler; din savaşları, Katolikliğin güçlü iddialarına ve baskılarına karşı çıkılması, devlet ile kilise arasındaki mücadeleler, sivil toplum kavramının ortaya çıkmasını tetikleyen en önemli tarihsel olgular olarak karşımıza çıkmaktadır (2010-11: 112). Sivil toplum ve devlet kavramları, özellikle 18. yüzyılın ardından, toplumsal ilişkileri belirleme noktasında kullanılabilecek birbirinden farklı iki ayrı alan olarak belirlenmeye başlandılar. Bu noktada, sivil toplumun gelişip bir paradigma haline gelmesinde, İskoç Aydınlanması, oldukça etkili olan bir aşama olmuştur (2010-11: 112).

Kapitalizmin gelişmesi ve toplumun kapitalist biçimde yeniden düzenlenmesi ile birlikte, sivil toplum kavramı da ayrı bir alan olarak değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Bu yaklaşıma göre sivil toplum, siyaset dışı bir noktada yer almaktadır. Genel bir bakış ile anlamaya çalışırsak eğer denilebilir ki sivil toplum, Alman, İskoç, Fransız Aydınlanmacıları tarafından farklı şekillerde tanımlanmasına rağmen, özel ve kamusal, bireysel ve toplumsal, kamusal etik ve bireysel çıkar, bireysel tutkular ve kamusal aidiyet arasındaki sorunlu ilişkiyi eklemlenmeye dönük bir çabanın ürünüdür (2010-11: 112-3). Kapitalizm ve klasik siyasal iktisatçılar tarafından tanımlanan sivil toplum kavramı, Hegel’in yaptığı ayırım ve Marx’ın ele alış biçimine kadar, bireylerin ihtiyaçlarını karşılamak için karşılaşılan yer olarak tanımlanageldi (2010-11: 113). Bireycilik, mülkiyet ve serbest piyasanın kurulması, sivil toplum kavramının omurgasını oluşturmaktadır ve aynı zamanda bu saydığımız temel kavramlar liberal ekonominin de temel dayanakları olması itibariyle, aradaki eşgüdümü ortaya koymaktadır. Demir ve Öztogay’a göre,

klasik siyasal iktisatçılar, sivil toplumu imtiyazlı kılarken, sivil toplumun baskıcı yönünü sorgulamadılar. Onlar, böylelikle, hakim burjuva toplumunu rasyonalize ettiler ve meşrulaştırdılar (2011-11: 113). Esas itibariyle entelektüel geleneğe daha uzun bir geçmişe sahip olan bu kavram, Wood'a göre, farklı yollardan da olsa bir insan ilişkileri alanı ve bir tür toplum kavramını ifade etmek üzere kullanılmıştır. Siyasi iktidardan ayrı, devletin sahip olduğu otoriteden bağımsız, bazen de bu otoriteye muhalif ahlaki tepkileri olan bir topluluğu tanımlamak için kullanılır (2010-11: 113). İşte bu sivil toplum kavramı, 19. yüzyılda gelişimini daha güçlü bir şekilde var etmiş olan kapitalist gelişme ve Aydınlanmanın hakimiyetine girmiş, liberal ekonominin temel argümanlarını destekler bir karaktere bürünmüştür. Bunlar seküler otoritenin doğuşu, özel mülkiyet kurumunun gelişmesi, kentsel bir kültürün ortaya çıkması, mutlakçı devletlerin ölümü, 19. yüzyıl demokratik hareketlerinin doğuşu, modern anayasacılık, hukukun üstünlüğüdür (2010-11: 113).

Yine Demir ve Öztogay'a göre, sivil toplum kavramı, özel sermaye ile ücretli emeğin, 'siyaset dışı' ilişkisinde ifadesini bulan, burjuvazinin proletarya üzerinde tarihsel olarak kurulmuş egemenliğini anlatmaktadır (2010-11: 113). Yine benzer bir şekilde, "kapitalist üretim ilişkilerinin biçimlendirdiği bütünlük içinde doğan sivil toplum heterojen, bölünmüş, karmaşık ve asimetrik, eşitsiz ilişkilerin boy gösterdiği bir mücadele alanıdır." (2010-11: 114).

Hegel, bu önemli kavramı, 18. yüzyılda, siyasal alandan bağımsız olarak, dahası siyasal alana karşıt olarak kurgulayarak açıklayan ilk filozoftur. Hegel, sivil toplum ve siyasal toplum ayrımını net bir şekilde ortaya koymuştur (2010-11: 114).

Hegel'de sivil toplumun ne olduğu sorusuna geldiğimiz zaman ise, karşımızda üç temel uğrağın bulunduğu ifade edilir. Bunlar,

- İhtiyaçlar Sistemi (Piyasa Sistemi),
- Hukuk Sistemi (Medeni özgürlükler ve keyfilikten korunmayı sağlayan yargı gücü),
- Birlikler ve kamu idaresini (korporasyonlar ve polis), çoğulluklar sistemini içeren bir ilişkiler ağı. (2010-11: 114).

Sivil toplum, Hegel'e göre üç momenti içerir. Bunlardan ilki, ihtiyaçlar sistemi olarak da adlandırılabilen olan, ihtiyacın dolayımı ve bireyin hem

kendi hem de bütün diğer bireylerin emeği ve ihtiyaçlarının tatmini aracılığıyla tatmin bulmasıdır. İkinci moment, bu sistemin içerdiği evrensel unsurun realitesidir. Yani bu, mülk edinme hakkının yargı gücü vasıtasıyla korunması anlamına gelir. Üçüncüsü ise, ilk iki sistemde mevcut olağanlık kalıntılarına karşı alınan tedbirler ve özel menfaatlerin kamu yönetimi (polis) ve korporasyon aracılığıyla, ortak çıkarlar olarak korunmasıdır (2010-11: 114-15).

Hegel, ihtiyaç kavramını açıklarken duygu kavramını kullanmayı tercih etmektedir. Bu kavram, bir üst başlığı teşkil eder, buna karşın kavramın altında ise farklılık veya sezginin sınıflandırılması durumu söz konusudur. Bahsi geçen bu bütünlük işçi, ürün ve alet olarak hissetmeyi içermektedir (Fraser, 2008: 62). Buna göre, ihtiyaç ve haz arasında aracı olan işçi çalışır ve bir nesneyi basitçe etkisiz kılmaktan ziyade, onu dönüştürür. Hegel, *System of Ethical Life*'ta bunu yaparak, 'çalışma ile arzu ve haz arasındaki farklılık varsayılır; haz engellenir veya ertelenir' demektedir ve burada ihtiyacın yerine arzuyu koymaktadır (2008: 63).

Sivil toplum, Hegel tarafından, etik yaşamın momentlerinden biri olarak kavramsallaştırılır (Demir, Öztogay, 2010-11: 115). Bu kavramsallaştırmada Hegel'in etik yaşamı, karmaşık kavramlar, kurallar ve ilkelerden oluşmaktadır (2010-11: 115). Etik yaşam, dil gibi tekil bireyler tarafından ortaya konan ürünler veya bu tekil bireylerin özelliği değildir; bir bütün olarak topluluğun ürünü ve sonucudur (2010-11: 115). Etik yaşam, dil gibi, neredeyse bilinçdışı yollarla geliştirilebilir ve de aktarılabilir. İşte bu, Hegel'in etik yaşamı, ulusal bilinç veya dilsel, etnik ve kültürel birliği varsayan ulusalcılıkla kimi benzerlikler gösterebilir (2010-11: 115). Fakat buna rağmen, Demir ve Öztogay bu durumun, öncekinden farklı olduğunu ifade eder (2010: 115). Buna göre etik yaşam asla statik değildir, Pelczynski'ye göre koşullar değiştiği vakit etik yaşam da değişir ve gelişir (2010-11: 115).

Hegel'e göre, etik yaşam bazı uğraklardan meydana gelmektedir. Sivil toplum da bu uğraklardan birtanesini teşkil etmektedir. Etik yaşamın bir momenti olan bu sivil toplum da, bir diğer moment olan ailenin dağılmasıyla birlikte oluşmaktadır. Hegel'e göre, aile ilişkileri toplumsal yaşamın temelini sağlayacak evrenselliğe sahip değildir. Hegel bu durumun sebebinin ise, her ailenin çocuklar anne ve baba olduğu zaman dağılması olarak gösterir (2010-

11: 115). Böylece aile dağılır ve birbirleriyle olan ilişkileri kendine yeten somut insanlar arasındaki ilişkiye dönüşür ki bu da sivil toplumun ta kendisidir (2010-11: 115). Sivil toplumdaki ilişkilerden farklı olarak aile bir sözleşme değildir. Daha doğru ifade etmek gerekirse, aile, bir *sözleşme ilişkisi* değildir (2010: 115). Sözleşme ilişkileri sivil toplumun aracıdır. Ve bu ilişkiler, istendiği zaman sonlandırılabilir bir niteliğe sahiptir. Aile veya devleti, sözleşmesel terimlerle algılamaya çalışmak, her şeyin sivil toplum çatısı altında sınıflandırılması anlamına gelir (2010-11: 115). Bu noktada dikkat çeken önemli bir tespit olarak, hem Hegel hem de Marx'a göre, devlet ve sivil toplumun birbirlerinden ayrılmasının modernitenin ayırt edici bir özelliği olarak ortaya konmuş olmasıdır (2010-11: 115). Lunn'ın, *Marksizm ve Modernizm*'in Önsöz'ünde ifade ettiği üzere, marksizmin ortaya koyduğu, modern baskının göstergeleri ve kapitalist toplumun temel dinamiklerini anlamak amacıyla kullanılacak araçlar, bu moderniteyle de oldukça bağlantılıdır (1995: 8-9).

4.2. BİREYLERİN TARİHE ETKİLERİ BAKIMINDAN SINIFLANDIRILMASI

Felsefenin, tarih içinde özgür kurumların bulunduğu yerlerde başladığını ifade eden Hegel (Özlem, Ateşoğlu, 2006: 175), felsefi tarihi belirleyenlerin de, dünya tarihinde yer etmiş, büyük kahramanların kişisel istençleri olduğunu ifade etmektedir. Hegel bunu şu şekilde ifade etmektedir:

“... Tarihteki büyük insanlar böyledir: dünya tininin istencini oluşturan töz, onların kişisel erekerindedir.”
(Hegel, 2011: 93).

Hegel'in, tarih felsefesi açısından oldukça önemli bir yere sahip olduğunu daha önce çok defa ifade etmiştik. Hegel, tarih felsefesini, tarihin felsefi olarak incelenmesi olarak ifade etmektedir. İşte bu tarih felsefesine katkısı da, evrenin bütünlüğü içinde tarihi kavrayışıyla ötekilerden ayrılmasında yatar. Hegel, Kant'ın ereksel dünya şeklinde formüle ettiği fikrine karşı ve ona ek olarak, sonu baştan kurgulanmış, koşullanmış ve gelişen bir dünya kurgulamaktadır (Aksu, 2006: 16). Hegel' göre;

“Evrenin tarihi boyunca ortaya çıkan devinim kısır bir kımıldanış değildir. Bazı şeyler o devinime göre kurulur. Bütünün evrimi onun kuruluşuna göre düzenlenmiştir (...) evrensel oluşum, uçsuz bucaksız bir doğurmadır.” (Aksu, 2006: 16).

İfade ettiğimiz bu gelişim fikri, diyalektik bir gelişimi ifade eder ve kendisinden sonrasını büyük oranda etkiler.

Hegel’in tarih felsefesine yaptığı bir başka katkı da, bireyin tarihteki rolünün belirlenmesine yönelik göstermiş olduğu çabadır (2006: 17). Buna göre insan, tarihi yapandır ve bu yeti sayesinde ki her bireyin tarihi etkileme gibi bir olasılığı söz konusudur (2006: 17). Hegel bunu ifade ettikten sonra, bireylerin tarihe etkileri bakımından dört kategori oluşturur:

- Kahramanlar
- Kişiler
- Kurbanlar ve en nihayetinde
- Yurttaşlar (2006: 17).

Tarihin ilerleyişini sağlayan bireyler, tarihe bu dört kategoride etki ederler (2006: 17). Bireyleri harekete geçiren de aklın hilesidir ve akıl, insanı tutkularla donatarak tarihin akışının gerçekleşmesini sağlar. Tarihi de Hegel, en az iki insanla başlatır ve insanı özbilinç sahibi olarak niteler (2006: 17). Tarihsel devinimin çelişkisini de özbilinç sahibi olma mücadelesi olarak betimlediği efendi köle diyalektiğinde açıklamaya çalışır. Uğraklarıyla birlikte insanlık tarihini ele alır ve işler. Bu yanıyla da diğer tarih felsefecilerinden Hegel, tarihe çok daha yakındır (2006: 17). Bu bağlamda denilebilir ki, tarihe etkileri, tarihe katkıları, tarihe yaklaşım biçimiyle ortaya koyduğu yeni anlayış, onu diğerlerinden ayırmakta olan en önemli özelliklerden bir tanesidir. Tarihi incelerken, inceleme metodu olarak usu incelemelerine dahil eden ve tarihi toplumsal dinamiklerle birlikte inceleme çabası içine giren, tarih ve felsefe kavramlarını, bu birbirinden iki ayrı disiplin olarak kabul edilen alanı bir araya getirmekte oldukça başarılı olmuştur ve bu noktadan sonra da kendisinin bir tarih filozofu olarak adlandırılması kaçınılmaz bir hale gelmiştir.

4.3. HEGEL'İN BİLİNÇ KOŞULLARI

Büyük düşünürlerin, tarihi ve insanları derinden etkileyen düşüncelerini oluşturmalarında, kendi dönemlerinde yaşanan ve kendilerinin de maruz kaldıkları büyük toplumsal dönüşümler, tanık oldukları köklü değişimler oldukça etkili olmuştur. Goethe, bilimler tarihini çeşitli ulusların seslerinin sırasıyla çıktığı bir füg* e benzetir. Machiavelli'nin yazmış olduğu *Prens* de, bu füğedeki en önemli seslerden biri; İtalyan sesidir (Machiavelli, 2005: 11). Machiavelli bu kitabında, İtalyan kent devletlerine, İtalyan ulusal birliğinin sağlanmasını öğütlerken, dönemindeki siyasi konjonktürden bağımsız düşünmüyordu. Aynı şekilde Hobbes, "*annem beni korkularıyla birlikte doğurdu*" derken haksız sayılmazdı; çünkü Hobbes, Avrupa'da savaşların çok yoğun bir şekilde yaşandığı, din savaşlarının patlak verdiği, İngiltere'nin devamlı bir savaş halinde olduğu dönemde yaşamıştır. Bu korkusunu da "*insan insanın kurdudur*" diyerek destekleyecektir. İşte Hegel de bu söylediklerimizden bağımsız değildir. Kendi bilinci de tarihsel karışıklık içinde netleşmiştir. Filozof, gerilimler ve karşıtlıklar dışında, Fransız Devrimi gibi güçlü değişimlere de tanık olmuştur. Napolyon'un Prusya Devleti'ni Jena'daki büyük bozguna malup etmesi, Hegel için oldukça trajiktir. Bu olayla, Hegel, bir yandan Napolyon'la, yani "kahraman"la karşılaşırken, diğer yandan da yaşadığı kent işgal edilmiştir. Avrupa tarihinin kilit önem taşıyan olaylarından biri olan 1815 Viyana Kongresi'ne tanıklık eden Hegel, bu kişisel deneyimlerin etkisiyle kendi tarih felsefesini de oluşturmuştur (Aksu, 2006: 48).

Aksu'ya göre, Hegel'in yaşamı feodal iktisadi ve toplumsal yaşamın yavaşça çözülmesi ve yeni değerler karşısındaki dirençler arasındaki çatışmaya tanık olmuştur (2006: 48). Hıristiyanlığın yeni kavrayışları ve kilisenin karşı koyuşuyla artan ciddi bir olgu halindeki inanç gerilimleri, nüfusta yaşanan ciddi artış, devlet aygıtındaki yeni örgütlenmeler, toplumsal dönüşüm ve beraberinde gelişen yeni bir hukuk arayışları, Hegel'in yaşamındaki önemli belirleyenlerden bazılarıdır (2006: 48). Hegel, ortaya çıkan bu gerilim ve sorunlara tanıklık etmiş ve bunların çözümü noktasında çaba sarfetmiştir. Döneminde oldukça önemli bir metodoloji olarak düşünsel dünyada egemen hale gelen usçuluk, Hegel dizgesinde de oldukça önemlidir. Fakat, gerek

* Çok sesli müzikte üretici bir konunun birbirine benzer bir biçimde yenilenmesinden oluşan bir beste türü.

ailesinin güçlü dini eğilimleri, gerekse Tübingen Üniversitesi'nde aldığı dini formasyon, kurmuş olduğu felsefi sistemin arka planında saklı bir gizemciliği her zaman var etmiştir. Hegel'in felsefi sistemi içerisinde yer alan gizemci yaklaşım ve dini altyapının varlığında, Tübingen Üniversitesi'nde aldığı eğitim gerçekten çok önemli olmuştur. Öyle ki, Şahin'in ifade ettiği üzere, "...Bu okulun 200 öğrencisinden dörtte üçü teoloji öğrenimi görmektedir ve bu oran da bizlere o dönemde halkın dini formasyonunun oluşturulmasında bu okulun ne kadar önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir." (Şahin, 2001: 27).

Hegel'in bilinç koşullarının tam anlamıyla ol(a)masa dahi, buna yakın bir derecede anlaşılabilmesinin mümkün olması için, bu bilinç koşullarını belirleyen kaynakları anlayarak ortaya koymak gerekir. Aksu, bu noktadan sonra, Hegel'in bilinç koşullarının beş kaynaktan beslendiğini iddia etmektedir. Buna göre bunlardan ilki, Hegel'in yaşadığı toplumsal kültürel çevredir (2006: 49). Bu toplumsal kültürel çevre de, 18. yüzyıl sonundaki Alman toplumu ve Prusya devletinin koşullarıyla belirgindir. Bu perspektiften Hegel, dünyayı Prusyalı bir Alman olarak görmektedir (2006: 49).

Hegel'in bilinç koşullarını belirleyen ikinci kaynak ise, Protestan-Hıristiyan inancıdır. Hegel'in metinlerinin temelinde, dini inanç ve felsefi ifadenin içiçeliğini görmek mümkündür (2006: 49). Yaşadığı dönemde hakim olan dini inanç ve bunun düşünce üzerindeki egemenliğinin henüz tam anlamıyla yok edilememiş olmasından kaynaklı, Hegel dizgesi de felsefi mistifikasyonun dar sınırları içinde gidip gelerek, kapsamlı bir düşünce sistemi yaratma mücadelesine girişmiştir. Bu da bu anlamıyla bir çatışma ve gerilim anlamına gelmektedir.

Hegel dizgesinin bilinç koşullarını belirleyen bir üçüncü kaynak ise Eski Yunan ülkücülüğüdür (2006: 49). Eski Yunan ülkücülüğünün Hegel dizgesi üzerindeki bu etkisi de, tek gerçekliğin varlık olduğunu söyleyen Eleacılar'dan bu yana geçerli olmaktadır (2006: 49). Eleacılara göre oluş diye nitelendirilebilecek bir şey yoktur. Buna göre, varlık tektir, çokluk ise bir yanılısamadır. Duyu dünyası, oluş ve çokluğun yanılısama dünyasıdır. Asıl varlık ise, ancak ve ancak aklın yardımıyla anlaşılabilir. Eleacılar'ın bu anlayış ve yaklaşımları, Hegel dizgesinde kendine yer bulabilmiştir. Metinlerinde Hegel, özellikle Parmenides'e vurgu yapar fakat bununla birlikte, Hegel'in en çok etkilendiği filozof da Platon'dur (2006: 49). Platon ve Aristoteles'ten

devraldığı geleneği sürdüren Hegel, yöntemsel bir arayış içine girerek, bir olan ve çok olan –bir olmayan-ın nasıl açıklanacağını serimlemeye girişir. Bu çaba sonucunda Hegel, birle çok olanın, değişenle değişmeyenin ilişkisini, sonucun öncüllerden çıkışına benzetir (2006: 50). Bu mantığın doğal bir sonucu olarak da Hegel'in dizgesindeki neden-etki ilişkisi yerini neden-erek ilişkisine bırakmaktadır (2006: 50).

Hegel'in bilinç koşullarının oluşmasında belirleyici olan dördüncü öge ise, felsefenin modernleşmiş halidir (2006: 50). Aksu'ya göre Hegel'in düşünce sisteminin modern bir görünüm almasında Spinoza'nın payı büyüktür. Spinoza bütün belirlenimlerinin olumsuzlama olduğunu söyler (2006: 50). Hegel ise, Spinoza'nın bu önermesini tersine çevirir ve bütün olumsuzlamanın belirleme olduğunu ifade eder (2006: 50). Aksu'ya göre olumsuzlama, Hegel dizgesinin ve diyalektiğin temel kavramlarından biri haline gelir (2006: 50). Hegel'in ilgilendiği ve felsefesini oluşturma sürecinde faydalandığı temel noktalardan ikisi de Spinoza'nın töz kavramı ve heptanrıcı tutumu olmuştur (2006: 50).

Hegel'i etkileyen önemli düşünürlerden birisi de, Alman düşünce sistemi üzerinde de önemli bir etkiye sahip olan Montesquieu olmuştur (2006: 50). Montesquieu'nun devlet kavramına yaklaşımı ve yasama yürütme ve yargı olarak ifade edilen erkler arasında olması gerektiğini ifade ettiği yönetsel "ayrım"ın, Hegel'i derinden etkilediğini söylemek mümkündür. Benzer bir şekilde, bu etkinin hukuk felsefesi üzerinde de mevcut olduğunu ifade etmek uygun olacaktır. Aksu'ya göre, Hukuk felsefesi üzerinden başlayan bu etkinin tarih felsefesi açısından da akıl ve tarihin ilişkilendirilmesiyle karşımıza çıktığını da söylemek mümkün olabilecektir (2006: 50). "Yasaların Ruhunu"nda, "*Onur, kamunun başlıca tüm bölümlerini harekete geçiriyor, bunları kendi eylemleriyle birbirine bağlıyor ve herkes kendi özel çıkarı için sanarak ortak çıkar için çalışıyor*" şeklinde ifade bulan anlatımın, Hegel'in *akılın hilesi* kavramına güçlü bir dayanak oluşturduğunu ifade etmek akla uygun görünmektedir (2006: 50). Montesquieu'nun *ulus ruhu* kavramıyla da Hegel'i etkilediği söylenebilir (2006: 50).

Şimdiye kadar dile getirdiğimiz yaklaşımlar, Hegel dizgesi üzerinde etkili olan düşünsel/felsefi etkileri ortaya koymaktaydı. Bu bağlamda bakıldığında Hegel dizgesinde iktisadın belirleyici bir yerinin olmadığını

söylemek mümkündür. Çalışma ve emek üzerinden şekillenen iktisadi söyleminin de Adam Smith'in iktisadi yaklaşımının etkisi altında olduğunu söylemek mümkündür (2006: 50). Fakat Aksu'ya göre, Hegel'in iktisadi yaklaşımında Adam Smith kadar etkisi olan bir diğer filozof da, J. J. Rousseau'dur. Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* eserinde, Söylev'de ve 1750'li yıllarda yazdığı temel metinlerinde, Efendi-Köle ilişkisini, zenginlik ve fakirlik olguları üzerinden inceler ve bunu yaparken de çalışma durumuna özel bir yer ayırır. Tartışmasını çalışmanın zaferi ile sonlandırarak, Hegel'e yöntemsel bir çıkış sunar. Hegel'in en önemli kavramlarından birini oluşturan Efendi Köle diyalektiğinin oluşmasında, Rousseau'nun katkısının büyük olduğunu ifade etmek mümkündür. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nda Rousseau, zenginler ve fakirler arasındaki fark üzerinden, aslında kendisinin de farkında olmadığı bir şekilde, efendi ve köle ayırımına ışık tutmuş ve Hegel'i de bu şekilde etkilemiştir. Eserinde Rousseau (2009: 192), "...fakirlere fazlasıyla yüklenen aşırı çalışmaları, zenginlerin kendilerini bıraktıkları 'daha da tehlikeli' gevşekliği" şeklinde ortaya koymuş olduğu yaklaşım ile, sınıflar arasındaki farkı ortadan kaldırma yönünde bir çabayı ortaya koymuş, esas itibariyle kölenin, yani yoksul olanın, çalışarak kendini özgürleştirme yönünde çaba gösterdiğini, efendinin ise, daha da tehlikeli olan tembellik dürtüsü içine gömülerek kendine yabancılaştığını (alienation) ifade etmiş; Hegel'deki Efendi/Köle Diyalektiğine yönelik güçlü bir temel ortaya atmıştır.

Hegel'in bilinç koşullarında belirleyici olan beşinci kaynak ise, önemli düşünür Kant'la başlayan Alman ülkücülüğüdür (Aksu, 2006: 51). Alman ülkücülüğünün kökenlerini, Aksu'ya göre, Alman ulusçuluğuyla ilişkilendirmek mümkündür. Bunu ifade ettikten sonra, iddiayı biraz daha ileri götürerek Hegel'in de içinde olduğu bir grup öğrenci tarafından çıkarılan bir edebiyat dergisi olan *Fırtına ve Atılım* da, bu Alman ülkücülüğü içinde anlamlandırılabilir (2006: 51). Büyük felsefi sistemini oluşturmak için Hegel, Alman felsefi sisteminin ilk büyük filozofu olan Kant'la yüzleşmek şeklindeki haklı gereksinimi duymuş ve onun kurmuş olduğu felsefi sistemin eleştirisi üzerinden bir mücadeleye girişmiştir (2006: 51). Bu süreçte, Fichte ve Schelling'in de büyük etkilerinin ve de katkılarının olduğunu da ifade etmek gereklidir. Bir yandan Kant, bu üç düşünürün başlangıç noktasını oluşturmuş,

diğer yandan da üç filozof, Kant eleştirisi üzerine bir binanın oluşturulması çabasına girmişlerdir. Bu noktada denebilir ki, Hegel'in felsefesi de Kant'la başlayan, Fichte ve Schelling'le de şekillenen binanın çatısını oluşturmaktadır.

4.4. TÜMEL EREĞİN SON UĞRAĞI: ANAYASAL MONARŞİ

Daha önce de ifade etmiş olduğumuz gibi Hegel, akılcı toplumun anayasal bir monarşi olduğunu ifade etmektedir (Singer, 2003: 58). Hegel'e göre bir monarşi gereklidir, çünkü, buna göre karar alınacak bir yerde muhakkak bir karar erki bulunmak zorundadır ve bu erk, özgür bir toplulukta, bir kişinin özgür kararıyla dışavurulmalıdır (2003: 58). Bunu ifade eden Hegel, devamında da bir güvence olarak, istikrarlı bir anayasanın varlığını işaret eder (2003: 58). Buna göre, eğer mevcut anayasa istikrarlı bir anayasa ise, monarka imza atmaktan başka herhangi bir görev düşmeyecektir. Dolayısıyla da monarkın rolü ve kişisel kararı pek bir önem taşımayacak, egemenliği de doğulu bir hükümdarın kaprisli, bencil, toplumun özgürlüğünü yok sayan bir egemenlik olmaktan kurtulacaktır.

Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nde, sınamanın, kabul edilmiş bir ölçütün uygulanmasından ve sınıananın onunla ortaya çıkan benzerliği ya da benzemezliği temelinde doğru olup olmadığına karar vermektten çıkacağını ifade etmektedir (Hegel, 2011: 62). Hegel'in "akılcı" anayasal monarşisini bu bağlamda değerlendirmeye almadan önce, tekrar bir geri dönüş yaparak, Hegel'e göre, özgürlük bilincinin yaşama geçtiği yerin Alman Dünyası olacağını ifade etmekte fayda vardır. Aynı Alman dünyasında özgürlük de devlette somutlaşarak uygulama alanı bulacaktır. Bu tespit de, haklı olarak beraberinde özgürlüğün varlığında somutluk kazanacağı bu devlet tipinin hangisi olacağı sorunsalını getirmektedir. Bu devlet tipi, aynı zamanda insanın insan olarak özgür olmasını sağlayacak bir devlet tipi olmakla da ayrı bir önem kazanmaktadır. İşte Hegel'in Anayasal Monarşi cevabı bu noktada tarihe düşmektedir. Aksu'ya göre, Hegel'in zihnindeki devlet, kendi başına bir soyutlama olmaktan öteye gidememektedir, bu soyutlama, kendi genel gerçekliğine ancak ve ancak yurttaşların varlığı üzerinden varır (2006: 110). Fakat hükümet işini üstlenenler ile bunlara uyan yurttaşların birbirinden ayrılması gerekliliği söz konusudur (2006: 110). Adına devlet denilen

soyutlamanın yaşam ve gerçeklik kazanması ilk olarak, modern anlamda bir toplumsal mutabakat metni olan anayasanın varlığıyla olur. Fakat bu defa da, bir tezat olarak buyuranlar ve buyruklara uyanlar, yönetenler ile yönetilenler ayrımı ortaya çıkar (2006: 110). Özgürlük kavramı üzerine bina edilen bu tartışmada bu şekilde yönetsel ayrımların ortaya çıkması binanın temelinde bir sarsıntıya sebep olur görünür. Buyruk ve ona uyulması zorunlu olacaksa da, buyruğu verenin buyruğu keyfi ve zoraki bir tarzla vermemesi gerektiği ifade edilir (2006: 110). Buyruğun, kendisini kaçınılmaz kılan içeriği çoğunluğun ya da bütünün ortak iradesiyle belirlenmiş, kararlaştırılmış olmasıdır (2006: 110). Devlet de gerçekliği bireysel birliği temsil ederek, yeniden kendi gücüne ve kuvvetine kavuşmalıdır. Bu noktadan sonra da ifade edilen şey, devletin en baştaki belirleniminin yönetenler ile yönetilenler ayrımı olduğudur (2006: 110). Hegel'e göre de bu sebepten dolayıdır ki anayasaların da genel itibarıyla monarşi, aristokrasi ve demokrasiye göre sınıflandırılmaları yerinde bir tutumdur (2006: 110).

Monarşinin despotizmle karıştırılmaması Hegel'de özel bir çabanın konusu olmaktadır (2006: 110). Hegel'e göre asıl sorun bu anayasaların en iyisinin hangisi olduğudur (2006: 110-1). Hegel, *Tarihte Akıl*'da, bir halkın kültürünün en ileri noktasının, yaşamının ve durumunun düşüncesini, yasalarını ve tüzmesini, bilimini ve törelliğini bir araya getirmek olduğunu belirtir (Hegel, 2011: 178). Anayasalardan hangisinin en iyisi olduğunu belirlerken de, bu temel ilkeye başvurulacağına kaçınılmaz olduğunu ortaya koymak gerekmektedir. Bundan sonra tartışılması gereken konu da, hangi anayasanın devlet gücünün ne tür düzenleme, örgütleniş ve işleyişle devletin ereğine uygun olacağıdır (Aksu, 2006: 111). Erek olarak ifade edilen şeyin farklı şekillerde belirlenebilmesi olasıdır. Bir örnekle ifade edecek olursak eğer, bu erek, vatandaşların yaşamlarının mutluluğu şeklinde bir belirlenime tabi tutulursa, Platon'daki gibi yöneticilerin bilgelere oluşması gerektiği bir sonuçla karşı karşıya kalınabilir. Oysa belirtmek gerekir ki buradaki vurgu en yükseklerin nitelikleri üzerinedir (2006: 111). Hegel'e göre ise bu tartışmalar sorunlu olmaktadır. Ona göre anayasalar özgür bir seçim neticesinde, düşünme ve karar verme süreçlerinin sonucunda belirlenen yazılı metinler değildirler. Şayet böyle düşünülüyorsa, özgürlüğün soyut bir şekilde ele alınması gerekliliği doğar ve cumhuriyet yönetimi anayasasının tek haklı,

tek doğru anayasa olması gerekliliği haklılık kazanır (2006: 111). Hegel'e göre, monarşik devletlerde yüksek hükümet görevleri yapmış kişilerin bir kısmı da bu görüşü onaylar noktadadırlar. Esas kırılma noktası da burada ortaya çıkmaktadır. Bu yüksek görevlerde hizmet etmiş kişiler bunu kabul etmiş olsalar da, yukarıda belirtilen anayasanın en iyi anayasa olması halinde dahi böyle bir anayasanın her yerde uygulanamayacağını, *"insanları değiştirmek olanaklı olmadığına göre"* daha az özgürlükle yetinmek zorunda olduklarını ifade etmektedirler (2006: 111). Bu koşullar altında monarşik anayasa (anayasal monarşi) halk ahlakına en yarayışlı olanıdır (2006: 110).

4.5. ÖZSEL YAN-TÖREL BÜTÜN-DEVLET

Hegel tarafından özsel yan, törel bütün ve en nihayetinde de devlet olarak formülize edilen bu süreç, Hegel'in diyalektik yöntemi felsefi siyaset alanında kullanımına dair çok somut bir veri sunmaktadır. "Ağaçta ormanı, ormanda da ağacı görmek" şeklinde özetlenebilecek olan diyalektik, kabaca tez-antitez ve sentez süreçlerini, yani karşıtların çarpışması ve birleşmesi ile ortaya çıkan bir yeniyi ifade etmektedir.

Öznel talep ve beklentileri ifade eden özsel yan, onun evrensel olan yanını ortaya koyan tümel törel bütünle etkileşim içine girerek yeni olan, yani törel olanın uygulama alanının gerçekliğe kavuşması olarak devleti ortaya çıkarır. Aslına bakacak olursak, son noktanın devlet olduğu açıklamasını yapmadan önce şöyle bir sorunun sorulması uygun olabilir: Ussal son ereğin gerçekleşeceği sonal malzeme hangisi olacaktır?

Hegel'e göre tarihsel yaşamdaki meydana gelen değişimler, içinde kendilerini gösterdikleri bir şeyi varsayarlar (2011: 113). Fakat Hegel'in ifade ettiği üzere, tarih daha önce de bizlere göstermiştir ki, bu gelişmeler ve değişimler öznel istençle varlık sahnesine konmuşlardır (2011: 113). O halde burada da ilk akla gelmesi gereken konu özne, yani insanın gereksinimleridir. Öznellik adına her ne var ise de, özne, yani insanın gereksinimleridir. Ussal olan şey, insanın bilip istemesinde, yani bu malzemenin varlığında kendisini ortaya koyar, varlık kazanır. Öznel istenç, bir gerçekliğin doğruluğu olan, yöneldiği erek açısından, dünya tarihindeki büyük bir tutku olarak ele alınmış olmaktadır. Gerçeklikte doğru bir karşılığı olan da bu erektir. Öznel istençlere bakıldığı zaman Hegel'e göre, sınırlı tutkulara bağımlıdır. Tikel erekların de

ancak bu bağımlılık içinde tatmin edildiği görülür (2011: 113). Fakat Hegel'e göre, asıl olan onun tümel varlığıdır. Tözsel olarak sürdürmekte olduğu bir yaşamın nesnesi olan insan, esas itibariyle daha temel ve güçlü bir töze hizmet etmektedir ve bunu da kendisine bir varoluş ereği yapmaktadır. İşte bu özsel yan, yani öznel istençle genelin oluşturduğu birlik, törel bütünü teşkil etmektedir ve bu, somut haliyle de devletin ta kendisidir (2011: 113). Objektif ahlak idesinin fiil halindeki realitesi olan devlet (Hegel, 1991: 199) bireyin kendisinde özgürlüğe sahip olduğu ve bu bilinçliliğin tadını çıkardığı bir gerçekliktir (Hegel, 2011: 113). Hegel'in ifadeleriyle devlet, kendi kendisine açıkça görünen, kendi kendisini bilen ve düşünen ve bildiğini bildiği için yapan *cevhersel irade* olarak ahlaksal espridir (Hegel, 1991: 199). Bu devlet, örf ve adetlerin gerçekleşiminde dolaysız olarak; bireyin kendilik bilincinde, bilgisinde ve de faaliyetinde dolaylı olarak mevcut bulunmaktadır (1991: 199). Fakat buna karşılık olarak Hegel'e göre, birey de devlete, kendi öz mahiyetine, gayesine ve faaliyetinin bir ürününe bağlanır gibi bağlanarak, onda, yani biricik devlette cevhersel özürülüğünü bulur (1991: 199). Özgürlük böylece devlette nesnelleşir ve olumlu olarak gerçekleşir. Devletin bu denli yüceltilmesi ve bireyin özgürlüğünün tözsel olanın, yani devletin varlığında esas anlamını bulacağına Hegel tarafından bu denli savunulması, akla bireysel özgürlüklerin keyfi şekilde, bir monarkın kötü niyetli ellerinde yok sayılarak devletin varlığı uğruna yok edileceği gibi bir şüpheyi de beraberinde getirmektedir. Zorba, despot bir yönetici, kendi keyfi ve bireysel istek ve beklentilerini, genelin talep ve beklentileri gibi halka sunarak, kendi zorba yönetimini sürdürebilir ve bunu da "halkın isteği" iddiasıyla, pekala meşru bir zemine oturabilir. Bu durum, tehlikeli ve yanlış anlaşılmalara, art niyetlere müsait görünmektedir. Oysa tam da bu noktada Hegel, bu kaygıların yersiz olduğunu, devletin, herkesin yaşamına kısıtlamalar getiren bir insan birlikteliği olmadığını söyleyerek karşı çıkmıştır (Hegel, 2011: 113). Buna göre Hegel, eğer öznelardan birinin, her birinin, kendi özgürlüğünü herkese küçük bir özgürlük alanı bırakan genel bir sınırlama ve kısıtlamayla kazandığı sanılırsa, özgürlüğün yalnızca olumsuz bir şekilde düşünülmüş olacağını söylemektedir (2011: 113-4). Hegel ise bunun tersine, olumlu özgürlüğün yalnızca, hak, törellik, devlet olduğunu ifade eder. Özgürlük, tek tek bireylerin istedikleri gibi

değil, gereklilikler doğrultusunda canlarının istediği gibi davranması olduğunu ifade eder (2011: 114).

Özgürlük kavramının içsel dinamiklerine değinerek ortaya koymaya çalışan Hegel, Avrupa Aydınlanmasından da etkilenmiş ve aynı zamanda da etkilemiş olmaktadır. Ortaya koymuş olduğu özgürlük düşüncesinde de Aydınlanma esintileri sezilenmektedir. Gerçekten de özgürlük fikri, bireyin doğuştan özgür olduğu düşüncesi, Aydınlanma ile birlikte dillendirilir olmuş, bir slogan halinde ifadesini de esas itibarıyla Rousseau ile kazanmıştır. Buna göre kölelik, filozoflar tarafından insanlık onuruna yaraşmayan bir durum olarak ifade edilmiş, düşünsel düzlemde, felsefi olarak, yani teoride bu kölelik durumunun karşısında yer alınmıştır. Fakat Morss'un da tartışmış olduğu üzere ve paradoksal bir şekilde, Aydınlanmanın teorisi ve pratiği arasında tam bir çelişki vardır. Bir yandan, ateşli bir şekilde kölelik eleştirilip, "doğuştan özgür olan yeni insan" ile ikame edilirken, buna karşın, bu iyimser düşünce somut dünyada hiçbir şekilde belirtilmiyor, ortaya konmuyordu (Morss, 2012: 58-63). Ya da Hobbes ve Rousseau'da olduğu gibi, kölelik karşısında bir çeşit mitolojik doğa durumu metaforu ile yanıt aranmaya ve cevap bulunmaya çalışılıyordu (2012: 64). Bunun yanında Avrupa'daki büyük imparatorlukların sahip olduğu, milyonlarla ölçülen köle nüfuslar dile getirilmiyor, onların yaşadığı yok sayılma, daha doğrusu yaşayamadıkları eşitlik ve özgürlük, adeta filozoflar tarafından görmezden geliniyordu. Aynı zamanda da Haiti ve St. Dominique kolonilerinde yaşanan özgürlük ve bağımsızlık mücadelelerine de hiçbir şekilde değinilmiyor, adeta görmezden geliniyorlardı (2012: 65). Hegel de aynı tavrı sergileyerek tarihin bu dönemeçlerine değinmemiş fakat Jena dönemindeyken yazmış olduğu *Tinin Fenomenolojisi*'nde ifade ettiği efendi-köle diyalektiği ile birlikte bu soruna eğilmiştir (2012: 67). Hegel, *Fenomenolojisi*'nde özgürlüğün kölelere gökten zembille inmeyeceğini vurgulamaktadır. Hegel, "Köleler kendi hak ettikleri özgürlükleri ancak ölümüne verilen bir mücadeleden sonra elde edebileceklerini" ifade etmektedir. (2012: 68). Morss'un buna gösterdiği kanıt ise, yine aynı kitaptandır:

"Özgürlük ancak hayat tehlikeye atılırsa kazanılır... hayatını ortaya koymamış olan birey, hiç şüphesiz bir Kişi olarak tanınabilir ama bu tanınmanın bağımsız bir

özbilinç mahiyetindeki hakikatine ulaşmamıştır.” (2012: 68).

Devamında da Hegel, bu özgürleşmenin, kölelikten kurtulmanın amacının bu sefer de efendinin boyunduruk altına alınması olamayacağını ifade eder. Amaç ise, kölelik kurumunun toptan ortadan kaldırılması olmaktadır.

III. KISIM:

HEGEL FELSEFESİNİN GÜNÜMÜZ KOŞULLARI BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ ve DİZGESİ ÜZERİNE ELEŞTİRİLER

Tezin son bölümünde, Hegel felsefesi, günümüz koşulları bağlamında değerlendirilmeye ve güncel sosyo politik, ekonomik koşullarla ilişkilendirilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda incelenecek konular demokratik haklar ve etnik kimliklerin tanınması, devletin yüceltilmesi sorunsalı, günlük yaşamdan efendi-köle diyalektiği örnekleri ve en nihayetinde Hegel'e yöneltilen "devlet filozofluğu" eleştirisidir.

1. DEMOKRATİK HAKLAR VE ETNİK KİMLİKLERİN TANINMASI

Bu başlık ile ayrı bir tartışma alanı yaratma sebebimizin, bir nevi Hegel'in özgürlük kavramına yaklaşımındaki derinlikli tavrı olduğunu söylemek mümkündür. Hegel dizgesinin temel koordinatlarından birtanesini teşkil eden efendi-köle diyalektiği, ulus kavramı ve algısının yeni ortaya çıkmaya başladığı 19.yüzyıl Avrupasında, demokrasi ve etnisite kavramlarının kabulü ve meşruiyeti üzerine olumsuz örnekler sunar.

Bu değerlendirmeyi, tarihsel gelişmeye dayalı olarak ortaya koymak, bugünü daha doğru bir şekilde anlamlandırmak açısından faydalı olacaktır. Poggi'ye göre, Prusya devleti, mutlak yönetimin, 18. yüzyıl Avrupasındaki en önemli örneğidir (Poggi, 2012: 94). Prusya'da devletin gücü, kralığın şahsi gücünden daha etkin ve aktif bir hale gelmiş; bunu belirleyen de saraydan ziyade askeri ve idari mekanizma olmuştur (2012: 94). Bu, devlet aygıtının, "gücünü Tanrıdan alan" monarşi karşısında, gücünü hissettirmeye başladığı ve yönetimin gökyüzünden yeryüzüne inmeye başladığını göstermesi açısından oldukça büyük bir öneme sahiptir. Devlet, tarihsel gelişim açısından ağır aksak da olsa dinin baskısı altından kurtulmaya başlamış ve seküler bir anlayış, devlet aygıtına entegre edilmeye başlanmıştır. Fakat diğer taraftan, devlet az sayıda ayrıcalıklı sınıfın elinde bir aygıt olduğundan, monarkın baskısı altından kurtulan devletin kendisi başlı başına bir baskı aracı haline gelmiştir. İşte Prusya bunların başında gelmektedir. Böyle baskıcı bir

ortamda, Hegel'in demokratik haklar ile ilgili ortaya koydukları ve koymaya çalıştıkları bir kez daha önem kazanmaktadır.

Efendi-köle diyalektiği ile birlikte Hegel, ezileni varlığı yok sayılan ve kendi varlığını efendinin varlığı uğrunda gerçekleştirmekten kaçınan kölenin, "yaşamını tehlikeye atarak" kendi varlığını gerçekleştirmesini salık vermektedir. Kabaca belirttiğimiz bu ifade, toplumsal katmanlar arasında ekonomik tabanlı bir sınıfsal ayrımın varlığını kabul etmemekle birlikte, özgürlük kazanımı noktasında bir eylemlilik ortaya koymakta, bireye pratik anlamda görevler yüklemektedir. Hyppolite'in de ifade ettiği üzere özgürlük, her bireysel yurttaşın, kendisini genel iradeyle, eş deyişle devletle, bölünmez bir özdeşlik içerisinde yeniden keşfetmesini gerektirir (Hyppolite, 2010: 100).

Bu gelişimlerin önemli bir başka boyutu da, idari bir sistemin oluşturulması ve işleyişine ilişkin yeni bir "kamu hukuku"nun oluşturulması olarak kendisini göstermiştir (Poggi, 2012: 94). İdari sistemdeki görevliler doğrudan hükümdarlardan aldıkları yetkilerle ya da hükümdarın kişisel emirlerinin birer uygulayıcısı olarak değil devletin gücünü belli işlevlere dağıtan bu kurallar bütününe yönlendirmesi ve denetimi altında çalışıyorlardı (2012: 94-5). Bu da, iyi örgütlenmiş, belli bir disiplin ve denetim mekanizması ile yönlendirilmekte olan bir devlet yapılanmasının var olduğunu göstermesi açısından önem kazanmaktadır.

2. DEVLETİN YÜCELTİLMESİNE BİR ELEŞTİRİ

Siyaset bilimi ve siyaset felsefesinin, bunlara ek olarak ve elbette ki aynı zamanda siyasi tarihin en önemli uğraşı alanlarından (konularından) biri olan devlet kavramı, "değerlerin dağıtımı" olan siyasal alanın temel belirlenimlerinden de birini teşkil etmiştir. Hegel de devlet kavramı üzerinde önemle durmuş ve kendisinden sonra yaşanacak olan "Sağ Hegelciler" ve "Sol Hegelciler" ayrımının da tetikleyicisi bu devlet kavramına olan yaklaşımı olmuştur. Hegel'in devlet ile ilgili düşüncelerini net bir şekilde ortaya koyduğu eseri olan "*Tarihte Akıl*", bu noktada önemli bir başvuru kaynağı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hegel'e göre, kendi genel erekleriyle vatandaşlarının kişisel ilgilerinin birleşmiş olduğu, birinin tatmin ve gerçekleşmesini ötekinde bulduğu bir devlet, iyi düzenlenmiş, kendi içinde güçlü bir devlettir (Hegel, 2011: 90).

Fakat buna karşılık Hegel'e göre, bir devlette bu birleşme sağlanana kadar, anlağın uzun çabalarını gerektiren birçok örgütlenmeye, ereğe uygun düzenlemelere de gereksinim vardır. Ayrıca tutkularla çarpışıp bunları güç ve sıkıcı bir disipline sokmak gerekir (2011: 90).

Eleştirilmeye açık olan bu ifade, özel istek ve erekların tatmininin sıkı bir disipline sokulmasından bahsetmektedir. Bu ise, modern anlamda baskıcı ve totaliter rejimlerin anlayışı olmaktadır. Devletin bireyden önce ve önemli olduğu, devletin varlığı ve bekası için vatandaşın haklarının, beklenti ve taleplerinin göz ardı edilmesine ortam sağlamaktadır. Fakat Hegel'in ifade ettiğine göre, eğer böyle bir birleşme sağlanırsa, yani devletin genel ereklarıyla vatandaşın genel erekları arasında bir birleşme sağlanırsa devlet, tarihindeki en parlak, erdemli, güçlü ve de mutlu dönemi yaşar (2011: 90). Oysa bakıldığı zaman dünya tarihi, insanların yaşam ve mülklerini güvenlik altına almak gibi bilinçli bir ereğe yönelen bir arada yaşama güdüsünün görüldüğü topluluklarda görüldüğü gibi herhangi bir bilinçli erekle başlamaz (2011: 90). İnsan topluluklarında bir arada yaşam gerçekleşince bilinçli erekle hemen daha fazlasına yönelir: örnek verilecek olursa da, Atina ve Roma gibi büyük şehirleri ele geçirme çabasında görüldüğü gibi. Ayrıca bundan doğan her kötü durum ve gereksinimle, ödev daha da yakından belirlenir. Dünya tarihi, tin kavramını memnun etme genel ereğiyle, yani, kendine olarak, doğa olarak başlamaktadır. Tin kavramı da bu noktada içerde, bilinçsiz bir güdü olarak anlaşılabilir (2011: 90-1).

Hegel'e göre insan yalnızca devlette, devletin var olduğu koşullarda ussal varlığına kavuşabilir. Eğitimin tüm amacı, Hegel'e göre, bireyi öznellikten kurtarıp ona devlet içerisinde nesnellik kazandırmaktır (2011: 114). Bir bireyin, şu ya da bu sebep ve istençle, devleti kendi istencini gerçekleştirmek için kullanma olasılığı da her zaman söz konusudur. Fakat bu noktada esas belirleyici olanın, herkesin kendisinin bir şeyi istemesi ve o şeyle, iş ve durumla ilgisiz olanı bir yana atması olduğu iddia edilmektedir. Hegel'in ifadesiyle insan, bütün insanlığını devlete borçludur. Özü yalnızca oradadır. İnsan sahip olduğu bütün değere, tüm tinsel geçekliğe devlet sayesinde sahiptir. Çünkü onun tinsel gerçekliği, bilen kişi olarak kendi özünün, akıl ile ilgili olan tarafının onun için nesneleşmesi, nesnellik ve dolaysız bir varoluş kazanmasıdır. Ancak bu sayede bilinçlenir, ancak ve

ancak bu sayede törel olur, devletin tüzel yaşamında kendine düşen yeri alır. Hegel bu durumu da, devletin doğrudan genel ve öznel istencin birliği olması şeklinde açıklar; buna göre de genel olan da devlette, yasalarla, genel ve usa uygun belirlenimlerle ortaya çıkar (2011: 114).

Öznel, bireysel istenç, yani tutku, eyleyicidir; gerçekleştiricidir, ide ise içeride yer alır: devlet varolan gerçek törel yaşamdır (2011: 114). Çünkü devlet, genel özsel istenç ile öznel istencin birliğidir, bu da törelliktir, yani somut biçimiyle devletin kendisidir (2011: 114).

Devletin bu denli yüceltilmesi, sorunludur. Çünkü devlet, Hegel tarafından bu şekilde konumlandırılırken, ideolojilerden bağımsız bir şekilde serimlenmektedir. Tarihin herhangi bir döneminde bir baskı aracı haline gelen devlet kurumu, doğası gereği bir eşitsizliği kendi bünyesi içinde barındırmaktadır. Fakat insanlık tarihinin, kendi ihtiyaçlarının eşit ve adil bir şekilde giderilmesi, görev bölüşümü gibi taleplerle kazandığı bu kavram, devletin olmadığı bir tam özgürlük durumu için geçerli ve gerekli olmaktadır. Hegel'in devlet kavramına ilişkin bu yaklaşımının, yirminci yüzyılın ortalarında güç kazanan ve çok geniş kitlelere ulaşan faşist ideoloji ve özellikle de Nazizm ideolojisine kaynaklık ettiğini düşünmek olasıdır. Çünkü Hegel'in genel istencin gerçekleşmesi için özel istencin yönlendirilmesi, eğitimin, bireyi öznellikten kurtarıp, onu devlet içinde nesnellik kazandırma gibi bir görev ile sınırlandırılması ve belki de en önemlisi, "özgürlük bilincinin ilerlemesinden başka bir şey olmayan tarih"i Prusya devletinde sonlandırması ve bu yöndeki söylemleri, yukarıda ortaya koyduğumuz iddiayı destekler niteliktedir. Fakat Hegel, devleti özgürlüğün gerçekleşeceği alan olarak görerek aynı zamanda özgürlük anlayışına sistemsal bir yaklaşım sunmuştur.

3. GÜNLÜK YAŞAMDA EFENDİ-KÖLE DİYALEKTİĞİ

Hegel felsefesinin temellerinden biri olan Efendi-Köle diyalektiği, Hegel dizgesinin en fazla tartışılan unsurlarından biri olmaktadır. Kojève'in de açıkladığı gibi Hegel, prestij, yani kendini gösterme ve başkası tarafından kabullenilme için girişilen ölümüne mücadelede, Efendinin sonuna kadar gittiğini ve sonuna kadar gidemeyip boyun eğen köle tarafından bilinip tanındığını, ama köleyi insan olarak bilip tanımadığını söyler (Kojève, 2012: 13). Buna göre, bilinip tanınmayan bir insan tarafından bilinip tanınmak, bu

anlatıma göre tam manasıyla insansal değildir. Dolayısıyla da bu durum içinde bulunan Efendi, ne kadar güçlü olursa olsun, tek yanlı bir varlık olarak kendi içinde donup kalmıştır ve varoluşsal bir çıkmaz içindedir. Buna karşılık köle ise, efendisinin varlığından duyduğu boğuntu içinde ve zor altında gerçekleştirdiği çalışmayla hem dışındaki doğayı hem de içindeki doğayı yani kendini dönüşüme uğratar; gerçek özgürlüğe ve bireyselliğe yönelir ve devrimci çabasıyla sonunda, efendisiz bir dünyada, hem başkalarını bilip tanıyan hem de başkaları tarafından bilinip tanınan bir vatandaş haline gelir (2012: 14).

Bu noktada önemli olan, Hegel'in insanı insan kılan şeyin yani insan oluşturucu ögenin olumsuzlama, mücadele, çalışma, yaratma, dönüşüme uğratma, keşfetme olduğunu ileri sürmesidir. Kojéve'e göre Hegel'in bu temel saptaması bugün için de yaşadığımız dünyanın toplumsal, ekonomik, siyasal ve kültürel gerçeklerini ve özellikle bunlar arasındaki farkların anlaşılmasını sağlayacak temel bir karakter sunmaktadır (2012: 14). Başka bir şekilde ifade edilecek olursa sürekli olarak çalışarak, yaratarak, üreterek dünyaya egemen olan insan tipiyle, savaşçılık göstergesi bir tarz ve üslup ile efendilik efsanesi ile yaşayan ve başkalarını kul haline getirmiş olmakla övünen ve kendisi bir şey üretemeyip başkalarının ürettiklerini sahiplenme hayaline dalmış olan insan tipi arasındaki bu büyük acılı farkın özrünü bu kavram dahilinde bulmak söz konusudur (2012: 14). Buna ek olarak aslında, yöneticileri de yönetilenleri de kul olan bu ikinci tip insanlardan oluşan toplumlarda, hukuksal ve meşru hayat, demokratik haklar ve etnik kimlikler, insan hayatının değeri ve saygınlığı, düşünce ve inanç özgürlüğü gibi ilkelerin hiçbir zaman içtenlikle benimsenmediklerini ve de hayata geçirilmediklerini de bu kavramın oluşturduğu ışık altında anlamak mümkün olmaktadır.

Efendi-Köle Diyalektiği, biraz somut durumun somut tahlili ilkesiyle değerlendirildiği vakit, gerçekten Kojéve'in belirttiği gibi, bugün de sosyal, siyasal birçok durumu açıklamakta kullanılabileceği görülür. Tezde ortaya konulmaya çalışılan durum, Hegel dizgesinin tamamının ve bu dizgenin en önemli koordinatlarından olan efendi köle diyalektiğinin, önemli ölçüde Marksist felsefe ve toplumsal sınıflar arasındaki çatışmanın uzlaştırıcısı olarak belirlemekte olduğudur. Çalışarak, üreterek, yaratarak kölenin, efendisi tarafından tanınıyor olsa dahi, efendisine nazaran varlığını daha içsel bir

şekilde gerçekleştirdiği söylemi, köle ve efendi arasında bir uzlaşmayı sağlamaya yönelik olarak görünmektedir. Hegel'in dizgesine göre zaten efendinin varlığı da kuşkuludur. Zira, henüz kendi varlığını, tanınmasını dahi gerçekleştirememiş olan bir kölenin tanımak zorunda olduğu efendinin özgürlüğü de bu noktada sorunludur. Efendinin tanımadığı bir özne (köle) tarafından tanınma isteği, tarihin büyük bir paradoksudur. İşte bu açıklama, bir çatışmadan, sınıfsal bir savaşımdansa bir uzlaşmaya doğru uzanan yolların taşlarını örmektedir. Esas itibariyle anlatılmaya çalışılan, efendi ve köle arasında öz itibariyle bir ayırım olmadığı, dolayısıyla bir çatışma durumundan da bahsedilemeyeceğidir. Günümüzdeki görelî çatışmasızlık hali, kapitalizmin hala uluslar arası anlamda ciddi bir direnişle karşılaşmamış olması, geniş ezilen ve emekçi kitlelerin mevcut düzeni "alaşağı" edemeyişi ve bundaki öncü öznenin yokluğu gibi önemli tartışma alanlarının felsefi temelinde de, işte bu diyalektiğin olduğunu iddia etmek usa uygun görünmektedir. Ekonomik, politik, sosyo-politik, sosyo-ekonomik birçok sorunsal uluslar arası anlamda tartışılmaktadır. Fakat felsefi düzlem, özellikle de ülkemizde olduğu gibi, felsefi anlamda güçlü bir birikim geleneği olmayan ülkelerde ihmal edilmektedir. Ülkemizde ve dünyada, özellikle '80'ler sonrasında, gerek düşünsel, gerekse pratik anlamda kapitalist sistemin uygulayıcıları tarafından yoğun bir saldırı başlamıştır. İddia edilen, Hegel çalışmalarının da bu saldırılar kapsamında olduğu değildir elbette, fakat kapitalizmin kendi çıkarları doğrultusunda her şeyi metalaştırdığı göz önüne alınırsa bilim ve felsefenin de bundan payına düşeni ne yazık ki aldığını söylemek mümkün hale gelmektedir.

Efendi köle diyalektiğine dair bir örnek vermek gerekirse eğer, bir işçi ile patronu düşünülebilir. Esasen bakıldığında, kendi emeğinin karşılığını daha düşük çalışma saatleri ile almak gibi bir düşünceye sahip olan işçi ile, işçisini daha fazla çalıştırıp daha az ücret verme ve karlarını daha fazla arttırma gibi bir güdüyle hareket eden patron arasında uzlaşmaz bir çatışma söz konusudur. Fakat efendi köle diyalektiğinin mantık silsilesi içinde değerlendirildiği zaman, patron, işçisinin özgürlüğünü kısıtladığı ve kendisi bir üretimde bulunmadığı için, sorunlu bir özgürlüğe sahiptir. Oysa işçi için aynı şey söz konusu değildir; o üretendir, yaratandır, emek verip çalışandır ve bu bağlamda da kendisini gerçekleştirme konusunda bir adım daha öndedir. İşçi

ve patron arasındaki ayrımın çözümü de, bir savaş ile değil, ikisinin de birbirini değiştirip dönüştüreceği bir pratik ile mümkün olacaktır. İkisinin de birbirini köleleştirmeye çalışmayacağı, özgürlüklerini kısıtlamayacağı, meşru bir zeminde varlıklarını bir zenginlik olarak addedecekleri bir ortam, özgürlüğün eşit bir şekilde paylaştırıldığı bir ortam olacaktır. Çatışma ihtimali de bu sayede ortadan kalkmış olacak, düzen içi bir çözüm, kendisini yegane çözüm olarak tüm taraflara dayatacaktır. Aristoteles sonrasında ise, Hegel ve Marx köleliğin ekonomik temeli sorunu üzerinde duracaktır. İlk bakışta köle efendi diyalektiği gibi öğretici tanıtlamalar aracılığıyla Hegel'in Aristotelesçi zaafı aştığı ve emeğin özgürleşmesi için tarihsel bir perspektif sunduğu düşünülebilir. Ancak sivil toplum çözümlemesi gösterecektir ki, Hegel ekonominin siyaseti araçsallaştırmasına karşı özel olarak herhangi bir çözüm üretme gereği duymamıştır (Bağce, Öztürk: 2008: 160).

4. DEVLET FİLOZOFLUĞU ELEŞTİRİSİ

Hegel, 1818 yılında, bir önemliliğine ders vermek üzere Berlin Üniversitesi'ne davet edilmiş ve aynı üniversite de bir dönem rektörlük görevinde bulunmuştur. Daha sonra ölümüne, yani 1831'e kadar bu üniversitede kalıp görev yapmaya devam eden Hegel, *Hukuk Felsefesinin Temel İlkeleri*'ni de burada, bu dönemde yazıp bitirmiştir. İşte bu süreç, Hegel'in aynı zamanda Prusya Devleti'nin resmi filozofu olarak da suçlanmaya başlandığı süreçtir (Orman, 2010: 15). Bu suçlama, diğer saptama ve değerlendirmelerinin yanında, büyük ölçüde Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Önsöz'ünde "ussal olan edimseldir, edimsel olan ussaldır" şeklindeki çevirisi genel kabul görmüş olan ünlü önermesinden kaynaklanmıştır (2010: 15-6). Bu söz, dönemin Prusya Devleti'ne övgü olarak yorumlanmıştır. Hegel ise bu suçlamalara, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin 1827 baskısının Giriş'inde yanıt vermeye çalışmıştır (2010: 16). Hegel'e göre varolan gerçeklik edimselliğin sadece bir yönünü oluşturur. Günlük yaşamda insan her olayı, yanılıgyı veya kötülüğü edimsel olarak niteler, fakat bu rastgele varoluşlar sonsuz edimsel sürecin yalnızca şimdiki anlarıdır ve asıl etkin ve kalıcı şeyler tarihsel süreç boyunca kendini açığa vuracaktır (2010: 16).

Hegel, hem tarih felsefesinin hem de hukuk felsefesinin doruk noktasını Prusya tipi bir monarşiye benzeyen bir devlete ulaşmak olduğunu ifade eder (Singer, 2003: 92). Hilav'a göre, bu tespit, Hegel'e remi devlet filozofu yakıştırılması yapılmasında haklı bir gerekçe sunmaktadır. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz üzere, kusursuz ve oldukça derinlikli bir diyalektik yaklaşımla düşünce dünyasına temel bir dayanak oluşturan Hegel, tarihsel gelişimi kendi dönemi, kendi felsefesi, kendi devletiyle sonlandırarak; bir kısır döngüye sebebiyet vermektedir. Her sentezin, yeni bir diyalektik sürecin tezi olduğunu göz önünde tutmak, bu noktada oldukça elzemdir. Hegel'in bu tavrında da, döneminin siyasal çalkantılarının olduğu iddia edilebilir. Zira eğitim verdiği Berlin Üniversitesi'ndeki kürsünün kendisinden önceki sahibi olan Schelling, düşüncelerinden ötürü tanrıtanımaz olarak yaftalanmış ve görevine son verilmiştir. Bu kürsüye de, kendisinin yerine atanan, Georg Wilhelm Friedrich Hegel olmuştur.

SONUÇ

Edward Said'in, genellikle Batı Aydınlanmasının Doğu kültürünü tanımak amacıyla ortaya koymuş olduğu bu kavramı kullandığı olumsuz şekliyle ifade edecek olursak eğer, "Oryantalist" veyahut "Baticı" bir yaklaşımdan kaçınarak diyebiliriz ki Georg Wilhelm Friedrich Hegel, modern düşünce dünyasının en önemli koordinatlarını sunan ve kendisinden en çok faydalanan, başvurulan düşünürlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Diyalektik ve siyaset felsefesine katkıları tartışma götürmez olan Hegel, bu iki temel dayanak noktası dışında ve bunlara ek olarak, tarih düşüncesine yaklaşımı, ele alışı itibariyle de bir "tarih filozofu" yakıştırmaya nail olmuştur. Hegel, tarihi, "özgürlük bilincinin aşama aşama kaçınılmaz bir gelişiminin somutlaşmış ifadesi" olarak açıklamış, bu temel argüman üzerinden de tarihi, Pers İmparatorluğu'ndan başlatmayı uygun bulmuştur. Buna göre, Perslerde özgürlük bilinci vardır fakat bu, bütünlüklü, kapsayıcı ve tutarlı bir özgürlük değil, yalnızca tek bir kişinin, yöneticinin, kral, sultan ya da monarkın özgür olduğu tutarsız bir özgürlüktür. Özgürlük tek bir kişinin varlığında somutlaşmış, bunun dışında toplumu oluşturan diğer unsurlar açısından bir özgürlükten bahsetmek olanaksız olmuştur. Hegel, tarihi Perslerden başlatırken, esas olarak Doğu Dünyasını anlatmakta ve bu anlatı içinde de Çin ve Hindistan olmak üzere Doğu monarşileri yer almaktadır.

Tarihin ikinci büyük döneminde ise, kendisine yer bulan uygarlıklar Yunan ve Roma medeniyetleridir. Tarihin bu dönemi, görece olarak özgürlük anlayışının daha da bilinçlendiği, tikel ve tümel özgürlük yaklaşımları arasındaki paralelliğin daha da arttığı bir uygulama alanıdır. Özgürlük bu dönemde de herkesin ulaştığı ve sahip olduğu bir unsur değildir fakat tek bir kişinin hakimiyeti altında da değildir. Demokrasi göstergesi olan birçok uygulama bu dönemde baş göstermiş; Hegel'in ifade ettiği gibi gerçek anlamda özgürlüğün varolması için devlet kurumu üzerine çaba gösterip tikel, yani bireysel özgürlükleri bir kenara bırakma bilgisine henüz sahip olunmasa da, tikel özgürlüğün kazanılması bilinci kendini göstermeye başlamıştır. Yunan ve Roma dönemlerini bu şekilde anlattıktan sonra da Hegel, felsefesinin temel belirleyenlerinden biri olan ve aynı zamanda en çok tartışılan; eleştirilerin hedefi olan özgürlüğün tam anlamıyla gerçekleştiği

Hıristiyan Germen dünyasını tanımlamaya girişir. Buna göre, özgürlük bilincine tam anlamıyla erişildiği, özgürlük bilincinin tüm kurumlarıyla uygulama alanı bulduğu dönem bu dönemdir. Bu sebeple de bu dönem, aynı zamanda tarihin son dönemidir. Tarih, Hegel'in felsefesi ve Germen Dünyasının varlığında son bulmaktadır.

Hegel, hangi açıdan bakılırsa bakılsın, tarihin en güçlü dizgesine sahip olan, ilk büyük felsefe sistemini yaratan, oldukça derinlikli ve güçlü bir kavrayışa sahip olan büyük bir filozoftur. Diyalektik kavramına yaklaşımı ve onu kapsamlı bir incelemeye tabi tutuşu, Avrupa düşünce dünyasını da derinden etkilemiş, 19. yüzyıl boyunca düşünürler, kendilerini Hegel'e karşı takınılan tutum ve tavır üzerinden konumlandırmak durumunda kalmışlardır. Bunun en önemli göstergesi de ölümünden sonra yaşanan "Sağ Hegelciler" ve "Sol Hegelciler" ayrımı olmuştur.

Olanca kavrayış zenginliğine rağmen, Hegel dizgesinin sahip olduğu derinlikli yapı, çevirilerde dahi yaşanan kavram kargaşası, anlaşılamamayı, birbirinden oldukça farklı yorumlamaları da beraberinde getirmiş, bu da Hegel felsefesinin çok farklı şekillerde kavranılmasına sebebiyet vermiştir. İdealist bir felsefeci olan, hatta idealist felsefenin en güçlü kuramcılarında biri olan Hegel'in muhafazakar, uzlaşmacı yanını sahiplenip, Hegel felsefesinin bu yanından beslenen düşünürler "Sağ Hegelciler"i oluşturmuş, diğer taraftan da onun diyalektik kavrayışını, gelişme halinde bir süreçsel zemine sahip olduğunu ifade ettiği "tarih"e yaklaşımını, toplumu birbirinden ayrı beklentilere sahip olan katmanlara ayıran "sınıfsal" yaklaşımını savunan düşünürler de – başta Karl Marx olmak üzere- "Sol Hegelciler"i teşkil etmiştir. Bu ayrım, suni bir ayrım olmak bir tarafa, düşünsel yaşamda da bir karşılığı olan önemli bir ayrım olmuştur.

Felsefi dizgesinin en önemli koordinatlarından bir diğeri de "devlet" olan Hegel, bu konuya özel bir önem atfetmiştir. Devleti, özgürlüğün gerçekleştiği, somut bir karşılık bulunduğu alan olarak tarif eden Hegel, gerçek anlamda bir özgürlüğün varolabilmesi için bireysel, öznel özgürlüklerin bir kenara bırakılarak, tümel, yani evrensel özgürlük için mücadele edilmesini salık vermiştir. İşte devlet de, bu mücadelenin, özgürlük ereğinin karşılık bulunduğu yegane alandır. Tarihi belirleyen de kişisel erekler değil, evrensel ereklerin gerçekleşimi için verilen mücadeledir.

Tarihe etkileri bakımından yaptığı dörtlü sınıflandırmanın (Kahramanlar, Kişiler, Kurbanlar ve Yurttaşlar) başında yer alan Kahramanlar da, bu noktada özel bir öneme sahiptir. Kahramanlar, tarihin ilerleyişi sürecinde kendi kişisel isteklerini yok sayarak kahramanlaşırlar, fakat onlar aynı zamanda özgür olabilmek için verilmesi şart olan “lmne bir mücadele” ile de tarihin kurbanları olmaya mahkumdurlar. İskender, Sezar, Napolyon bu şekilde hem kahraman hem de kurban olmuşlardır. Son kahraman da, büyük felsefi sistemi ile düşünsel gelişimi sonlandıran ve belki de hepsinden önemlisi “mutlak bilme”ye ulaşan Hegel’dir.

Fransız Devrimi ve Napolyon da, Hegel dizgesinde kendisine oldukça yer bulan ve Hegel’in üzerinde önemle durduğu konulardandır. Fransız Devrimi Avrupa’da bir altüst oluşı sebebiyet vermiş ve özgürlük bilincinin ilerlemesinde çok büyük aşamaların katedilmesini sağlamıştır. Napolyon ise, kahraman imgelemesiyle, devrimi, devrim ruhunu ve kurumlarını süreklileştiren bir kahraman olarak Hegel dizgesinde kendisine yer bulmuştur. Hegel’in mutlak bilmeye ulaşabilmiş olmasını sağlayan sebepleri de burada aramak olanaklıdır. Hegel Napolyon’u ve onun gerçekleştirmeye çalıştıklarını, kendi çağdaşlarından farklı olarak anlamış, kavramış ve bu sayede de mutlak bilmeye ulaşarak düşünsel gelişimi kendisinde sonlandırmayı haklı bulmuştur.

Tarihsel anlamda etkileyici ve belirleyici konumuna ek olarak, Hegel’in bugünü de etkileyen ve biçimlenmesinde de etkin olan bir yanı vardır. Bu durum da, Hegel’in bu denli kilit bir noktada bulunmasına sebebiyet vermektedir. Geçmiş koşulları doğru algılamanın, bugünü doğru yaşamanın koşullarını oluşturacağını, bugünü doğru yaşamanın da geleceği doğru bir şekilde biçimlendirmeye yardımcı olacağını göz önünde bulundurursak, geçmişideğerlendiren ve anlamaya çalışan Hegel, geleceğe yönelik de bir belirlemede bulunmaya gayret etmiştir. Gerçek anlamda büyük bir düşünür, salt kendi dnemiyile ilgilenen değil, kendisinden sonraki dönemi etkileme dinamiklerini de, düşünce dizgesi içinde barındırmak durumundadır. Hegel dizgesi, bu özelliği bünyesinde barındıran merkezi bir konuma sahiptir. Bu anlamda kilit bir öneme sahip olan Efendi-Köle Diyalektiği, günümüzün politik koordinatlarını üzerinde de oldukça etkili olabilmektedir. Tarihin onulmaz mücadele alanı olarak ereksellik, insanı atomize olmaktan çıkararak, kendi çıkarı için mücadele ederken sosyolojik bir perspektif ile değerlendirildiği vakit

önemli bir eksene yerleştirmektedir. Hegel, aslına bakılacak olursa burada, antagonistik bir durumu, kendi sınırlı felsefesi içerisinde çözüme kavuşturmaya çalışmıştır. Bireysel erek ve evrensel ereğin uzlaşamayacağı sınıfsal bir tahlilin mevcudiyetinden hareketle durum tahlili yapmak mümkünken, Hegel'in antagonizması, birbiriyle uyumsuz görünen erek çatışmasını kendi içerisinde çözmüş ve uzlaşmacı felsefenin temeline oturmuştur. Hegel'in bu uzlaşmacı felsefesinin, bugün dahi politik pratiklerin, uygulama alanı bulan kamu politikalarının temelinde yer aldığını ifade etmek çok da iddialı bir söylem olmayacaktır. Laisizmin yerine Conservative (Muhafazakar) düşüncenin, bilimin yerine hurafe ve inancın, üretimin yerine tüketim odaklı politikaların, duyguların yerine kar hırslarının, daha fazla kazanma dürtüsünün yer almaya başladığı neoliberal dönemde, toplumun uzlaşmaz kesimlerinin ve her şeye rağmen insanlık savunucularının varolmaya devam etmesi, bir uzlaşma felsefesini gerekli kılmaktadır. Hegel ise, hala ayakta duran ve varlığını muhafaza eden güçlü felsefesi ile bizlere, materyalist felsefe karşısında güçlü bir idealist felsefe örneği sunmaktadır.

KAYNAKÇA

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

Bonjour, Guy Planty; Kuznetsov, Vitaly; Königson, Marie-Jeanne; Besse, Guy; Methais, Pierre; Jalley, Michele; D'hondt, Jacques (2002), *Hegel ve Aydınlanma Yüzyılı* (Çev. H. Portakal), İstanbul: Cem Yayınevi.

Boratav, Korkut (2012), *Toplumsal Sınıflar*, Atılın, Gökhan ve Aytekin, Attila E. (Editörler), *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler*, İstanbul: Yordam Kitap, ss. 29-40.

Bozkurt, Nejat (Ed.), (2011), *Fikir Mimarları Dizisi-I: Hegel* (4. Baskı), İstanbul: Say Yayınları.

Bronowski, J., Mazlish, B. (2012), *Leonardo'dan Hegel'e Batı Düşünce Tarihi* (Çev. E. Ö. Adanır), İstanbul: Say Yayınları.

Buck-Morss, Susan (2011), *Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih* (Çev. E. Ünal), İstanbul: Metis Yayıncılık.

Bumin, Tülin (2013), *Hegel: Bilinç Problemi, Köle Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi* (5. Baskı), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

C. Copleston, Frederick (2000), *George Wilhelm Friedrich Hegel* (Çev. N. Muallimoğlu), M. Cranston (Ed.), *Batı Dünyasında Siyaset Felsefeleri: Plato-Aristo-Aquinas-Machiavelli-Hobbes-Locke-Rousseau-Burke-Hegel-Marx-Mill*, İstanbul: Avcıol Basım Yayın, ss. 105-113.

Cemal, Mustafa (2011), *Hegel'in Kayıp Mantiğı: Nitelik Nicelik Ölçü*, İstanbul: Belge Yayınları.

Cevizci, Ahmet (2000), *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Childe, Gordon (2009), *Tarihte Neler Oldu?* (Çev. A. Şenel, M. Tunçay), (5. Baskı), İstanbul: Kırmızı Yayınları.

Copleston, Frederick (2010), *Hegel* (Çev. Aziz Yardımlı), (5. Baskı), Modern Felsefe, Cilt 7, Bölüm 1c, İstanbul: İdea Yayınevi.

Duménil, Gérard, Löwy, Michael ve Renault, Emmanuel (2011), *Marksizmin 100 Kavramı* (Çev. G. Orhan), İstanbul: Yordam Kitap.

Fraser, Ian (1998), *Hegel ve Marks: İhtiyaç Kavramı* (Çev. B. S. Aydaş), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1991), *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* (Çev. C. Karakaya), İstanbul: Sosyal Yayınları.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2010), *Karalama Defterinden Aforizmalar* (Çev. E. Orman), İstanbul: Belge Yayınları.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2011), *Seçme Parçalar* (Çev. H. Demirhan), Ankara: Onur Yayınları.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2011), *Tarih Felsefesi-I: Giriş* (Çev. Aziz Yardımlı), (3. Baskı), İstanbul: İdea Yayınevi.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2011), *Tarih Felsefesi-II Doğu Dünyası: Çin; Hindistan; Persia* (Çev. Aziz Yardımlı), (3. Baskı), İstanbul: İdea Yayınevi.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2011), *Tarih Felsefesi-III Yunan ve Roma Dünyası* (Çev. Aziz Yardımlı), (3. Baskı), İstanbul: İdea Yayınevi.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2011), *Tarih Felsefesi-IV Germanik Dünya* (Çev. Aziz Yardımlı), (3. Baskı), İstanbul: İdea Yayınevi.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2011), *Tarihte Akıl* (Çev. Ö. Sözer), (3. Baskı), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2011), *Tinin Görüngübilimi* (Çev. Aziz Yardımlı), (4. Baskı), İstanbul: İdea Yayınevi.
- Hyppolite, Jean (2010), *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar* (Çev. D. B. Kılınç), (2. Baskı), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Kervégan, Jean-François (2011), *Hegel ve Hegelcilik* (Çev. İ. Yerguz), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Kılıçbay, Mehmet Ali (1992), *Doğu'nun Devleti Batı'nın Cumhuriyeti*, Ankara: Gece Yayınları.
- Kojève, Alexandre (2012), *Hegel Felsefesine Giriş* (Çev. S. Hilav), (4. Baskı), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Küçükalp, Derda (2011), *Siyaset Felsefesi: İyi, Akıl ve Siyaset*, İstanbul: Say Yayınları.
- Lunn, Eugene (1995), *Marksizm ve Modernizm: Lukacs, Brecht, Benjamin ve Adorno Üzerine Bir Tarihsel İnceleme* (Çev. Y. Alogan), İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Machiavelli, Niccolo (Tarih Belirtilmiyor), *Prens (Hükümdar)* (Çev. A. Tatlıer, D. Karagöz), İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- Marcuse, Herbert (2000), *Us ve Devrim* (Çev. Aziz Yardımlı), (2. Baskı), İstanbul: İdea Yayınevi.

- Marx, Karl (2009), *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* (Çev. K. Somer), (2. Baskı), Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, Karl (2012), *Fransa'da İç Savaş* (Çev. K. Somer), (4. Baskı), Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, Karl (2012), *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i* (Çev. S. Belli), (4. Baskı), Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, Karl ve Engels, Friedrich (1976), *Komünist Manifesto* (Çev. Süleyman Arslan), Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Marx, Karl ve Engels, Friedrich (2009), *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri* (Çev. M. Erdost), (8. Baskı), Ankara: Sol Yayınları.
- Özlem, Doğan (2010), *Tarih Felsefesi*, Ankara: Say Yayınları.
- Özlem, Doğan ve Ateşoğlu, Güçlü (Editörler), (2006), *Tarih Felsefesi Seçme Metinler: Herder-Kant-Fichte-Schelling-Hegel-Schopenhauer*, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Pettit, Philip (1998), *Cumhuriyetçilik: Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi* (Çev. A. Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Pinkard, Tery (2012), *Hegel* (Çev. M. B. Albayrak), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon (2007), *Sokrates'in Savunması*, (4. Baskı), Ankara: Elips Kitap.
- Poggi, Gianfranco (2012), *Modern Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım* (Çev. Ş. Kut ve B. Toprak), (6. Baskı), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Rousseau, Jean Jacques (2009), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* (Çev. R. N. İleri), (10. Baskı), İstanbul: Say Yayınları.

Singer, Peter (2003), *Hegel: Düşüncenin Ustaları* (Çev. B. Ö. Düzgören), İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.

Şahin, Naim (2001), *Hegel'in Tanrısı*, Konya: Çizgi Kitabevi.

Tok, Nafiz (2008), *Giriş*, Tok, Nafiz (Ed.), *Cumhuriyetçilik Tarihi ve Teorisi: Antik Bir Düşünce Geleneği Üzerine Çağdaş Yorumlar*, Ankara: Orion Kitabevi, ss. 1-18.

Tokatlı, Attila (2011), *Çağdaş Diyalektiğin Kaynağı Hegel*, Ankara: Sitare Yayınları.

Türköne, Mümtaz'er (2007), *Siyaset* (7. Baskı), Ankara: Lotus Yayınevi.

W. Adorno, Theodor ve Horkheimer, Max (2010), *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar* (Çev. N. Ülner, E. Ö. Karadoğan), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Yalvaç, Faruk (2008), *Hegel'in Uluslar arası İlişkiler Kuramı: Dünya Tini, Devlet ve Savaş* (2. Baskı), Ankara: Phoenix Yayınları.

TEZLER

Kutlu, Aydoğan (2011), *Cumhuriyet Kavramı ve Türkiye'deki Evrimi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Ankara.

Özdemir, Eray Alpay (2011), *Ekonomik Siyasi ve Toplumsal Gelişmeler Işığında Fransa ve Avrupa Tarihi Bağlamında 1871 Paris Komünü*,

Yayınlanmamış Lisans Tezi, Balıkesir Üniversitesi, Bandırma İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Balıkesir.

DERGİ VE MAKALE

Ayıtgu, Gülçin (2012), *Hegel'in Hukuk Felsefesinde "Tarih" ve "İnsan"*, HFSA-Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi, İstanbul Barosu Yayınları, H. Ökçesiz, G. Uygur, S. Üye (Editörler) Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar-V Sempozyum, ss. 32-7.

B. Smith, Steven (1986), *Hegel's Critique of Liberalism*, The American Political Science Review, Vol: 80, No: 1, pp. 121-139.

Bayar, Işıl (2004), Tarih Anlayışları Bakımından G. W. F. Hegel, F. Nietzsche ve M. Foucault, Cilt: 21, Sayı: 2, ss. 245-252.

Bravo, Hamdi (2004), *Hegel'in Tarih Tasarımında Özgürlük ve İlerleme*, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 21, Sayı: 1, ss. 153-164.

Demir, Gökhan ve Öztogay, Dünya Ahtem (2010-11), *Hegel ve Marx'ta Sivil Toplum*, Doğu Batı Düşünce Dergisi, Yıl: 14, Sayı: 55, ss. 111-138.

Emre Bağçe, H. ve Öztürk, Armağan (2008), *Aristoteles Versus Hegel: Antik Bilgeliğin Çarpıtılması Üzerine Notlar*, Liberal Düşünce, 13, (51-2), ss. 157-173.

Kaçar, Turhan (2008-09), *Cumhuriyetçilik*, Doğu Batı Düşünce Dergisi, Yıl: 11, Sayı: 47, ss. 11-35.

Kılınç, Doğan Barış (2010-11), *Marx'ın Hegel'le Diyalogu*, Doğu Batı Düşünce Dergisi, Yıl: 14, Sayı: 55, ss. 93-110.

Yılmaz, Muhsin (2008/1), *Felsefenin Zorunlu Tarihselliği Üzerine*, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Yıl: 9, Sayı: 14, ss. 153-162.