# G.W.F. HEGEL

# HUKUK FELSEFESİNİN PRENSİPLERİ

Çeviren:

CENAP KARAKAYA

SOSYAL YAYINLAR

# HUKUK FELSEFESİNİN PRENSİPLERİ (1821)

**HUKUK FELSEFESİNİN PRENSİPLERİ**

Yazan: G.W.F.HEGEL/Çeviren: Cenap Karakaya /Yayımlayan: Sosyal Yayınlar
Birinci Basım: Kasım 1991
Dizgi, baskı, cilt: Akademik Güzel Sanatlar Yayın & Basım Üretim Merkezi
130 44 70 — 132 90 36 — 132 90 37

# G.W.F. HEGEL

# HUKUK FELSEFESİNİN PRENSİPLERİ

Çeviren:
**Cenap Karakaya**

SOSYAL YAYINLAR
Babıâli cad. No.14 Cağaloğlu
İSTANBUL

# SUNUŞ

*Hegel'in felsefesini yorumlamanın ne kadar zor bir iş olduğunu kimse inkâr edemez. Bu zorluk, büyük ölçüde, Hegel'den bize kalan eserlerin değişik karakterinden kaynaklanır. Önce,* Verlesungen'*ler dizisi vardır. Hegel'in öğrencileri tarafından tutulup derlenen ders notlarından oluşan bu eserleri, bilginler inceden inceye etüd ederek, üstadın bu eserlerde dile gelen düşüncesiyle, bunun sadık, ama ancak dolaylı bir yansıması olan şeyi birbirinden ayırmaya çalışırlar. Sonra, Hegel'in kendi yayımladığı yoğun ve karmaşık eserleri vardır. Bu eserlerinde, Hegel, bize yalnız felsefî araştırmalarının sonucunu değil, aynı zamanda düşüncesinin antropolojik ve lojik temellerini de açıklar. "Sonuç, oluş'unun dışında hiçbir şey değildir" (1). Bu formül uyarınca, Hegel,* Phänomenologie des Geistes'*de* (Esprinin fenomenolojisi) *[1807], kendi gençlik düşüncesinin güzergâhını izleyerek, zamanının felsefesi ve esprisi hakkında bilinç kazanışının tarihini bize anlatır;* Wissenschaft der Logik'*te* (Mantık bilimi) *[1812-1816], Logos'un batınî hayatını gözlerimiz önüne serer. Kategoriler, hareketsiz, âtıl kavramlar değil, bir oluş'un momentleridir. Hakikatin kendisi de bir hayattır. Logos'un mantık biliminde sergilenen hayatı ile, zengin muhtevasını açıp sererek kendi kendisine ulaşmaya çalışan bilincin* Fenomenoloji'*de sergilenen hayatı, bütün Hegel felsefesinin temelini oluşturur. Hegel'in kendi kaleminden çıkmış bu iki esere sahip bulunmamız, bizim için büyük bir şanstır. Ama, bu iki eserin doğuş sürecini de izleyebiliriz. Dostu Schelling'in aksine olarak, Hegel, felsefesini herkesin bilgisine sunmadan önce, onun üzerinde uzun boylu düşündü. Hegel'in* Fenomenoloji'*den ve Jena üniversitesindeki derslerinden önceki gençlik çalışmalarının 1907'de yayımlanması,* Fenomenoloji'*yi daha tam olarak anlamamıza katkıda bulunduğu gibi, Hegel felsefesinin somut köklerini ortaya çıkarmamızı da sağladı. Böylece, espri ile tarih arasındaki ilişkiler sorunu, hellenizmin ve hıristiyanlığın Hegel'in ilk meditasyonlarında oynadığı önemli rol, Hegel üzerine incelemelerde ön plana geçti. İnsanlık tarihi üzerinde düşünme ve bu tarihin spiritüel anlamı, Hegel'in hareket noktasını oluşturur. Çok daha sonra, Berlin üniversitesi profesörünün felsefe tarihi ve hukuk felsefesi üzerine verdiği derslerin, bu gençlik çalışmalarında ve, biraz daha sonraki bir tarihte, Jena üniversitesindeki derslerinde veya manüskrilerinde tohum halinde bulunan şeyleri bazen sistematik bir biçimde tekrarladığı görülür.*

*(1) Fenomenoloji,* önsöz.

*
* *

*Filozoflukla profesörlüğü kişiliğinde hiçbir zaman birbirinden ayırmayan, hattâ yaşlandıkça daha sıkı bir biçimde birleştiren Hegel, bu arada, tüm felsefî düşüncesini, yarı felsefe eseri, yarı ders kitabı niteliğinde bir* summa *içinde sunmayı da denedi. Filozofun sağlığında üç kez (1817-1827-1830) basılan* Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (Felsefî bilimler ansiklopedisi) *bu girişimin ürünüdür. Hegel, bu eserinde, düşüncesini çoğu kez insanı yadırgatacak derecede kuru bir üslûpla yazılmış paragraflar halinde yoğunlaştırır ve, bu soyutluğu gidermek amacıyle, bunlara, daha önceki çalışmalarını bilmeyen bir okuyucuyu şaşkınlığa uğratabilecek birtakım somut açıklamalar ekler. Bu ansiklopedide, sonuç, biraz fazlaca "oluş'u dışında" sunulmuştur. Yalnızca bu* summa, *bu "fikirler sarayı" üzerinde durarak, Hegel'i aslında dogmatik bir filozof olarak görmek isteyenler çok olmuştur. Oysa, durmadan kendisini yeniden ele alıp işleyen bu düşüncenin doğuş sürecini incelemiş bir kimse için,* Ansiklopedi'*nin paragrafları, her dem canlı bir meditasyonun son vardığı noktadan başka bir şey değildir. Sık sık söylendiği gibi, Hegel, sisteminin bu basılı görüntüsünde, onun inşası için gerekmiş bütün yapı iskelelerini ortadan kaldırmıştır. Bu bakımdan, hiçbir şey, bizim bu kitapta ilk kez [fransızca] çevirisini sunmakta olduğumuz* Grundlinien der Philosophie des Rechts (Hukuk felsefesinin prensipleri) *kadar ilgi çekici olamaz. Hegel,* Hukuk felsefesinin prensipleri'*ni 1821'de Berlin'de yayımladı. Eser,* Ansiklopedi'*nin bir bölümünün daha geliştirilmiş bir şeklinden oluşur.* Ansiklopedi'*nin Hegel tarafından ayrı bir kitap halinde geliştirilen tek bölümünün hukuk felsefesi olması şüphesiz bir rastlantı eseri değildir. Hegel, sistemini kotarıp hazırladığı Jena yıllarında, bu sistemin bir bölümünü bir* Naturrecht'e *tahsis etmeyi düşünüyordu. Hukuk felsefesinin bu ilk şeklini, biz, Hegel'in yayımlamadan bıraktığı bir objektif ahlâklılık sistemine (System der Sittlichkeit) ait fragmentlerden ve tabiî hukuk'un çeşitli bilimsel inceleniş biçimleri hakkında yazılmış çok önemli bir makaleden oldukça iyi biliyoruz (1). Bizce filozofun politik ve sosyal düşüncesinin bu doğuş süreci, Berlin ürünü* Hukuk felsefesi'*nin yorumlanmasında mutlaka göz önünde tutulmalıdır. Hegel'in politik ve sosyal düşüncesini, yalnızca bu eserde billûrlaşmış şekliyle ele almakla, onun somut anlamını yeterince görememek tehlikesine düşebiliriz ve, aynı zamanda, eserin şu ya da bu bölümünün — meselâ soyut hukuk ve sübjektif ahlâklılık bölümlerinin— indî bir ayrıma dayandığına hükmedebiliriz. Oysa, bütün bu bölümler, tam anlamlarını ancak daha önceki uzun ve dolambaçlı kotarılış süreçleri içinde alırlar. Birçok paragrafı okurken,*

(1) Bu makale ve sistem için bkz. HEGEL'in eserlerinin Lasson edisyonu, cilt VII, *"Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie"*.

*Hegel sisteminin bütün zımnî esaslarını hissederiz. Bu zımnî esaslar, daha canlı bir diyalektiğe, Hegel'in gençlik eserlerinin, Jena derslerinin veya hattâ* Esprinin fenomenolojisi'*nin diyalektiğine gönderme yaparlar.*

*Bu küçük sunuş yazısında,* Hukuk felsefesi'*nden böylece geriye, onun Hegel felsefesi tarihi içinde somut doğuşuna dönmemiz mümkün değildir. Bu, yapılması gerekli, ama uzun soluklu bir çalışmanın konusudur. Biz, burada, yalnızca eserin yapısını ve* Ansiklopedi'*deki yerini gözden geçirerek, böyle bir geriye dönüşün gerekliliğini göstermek istiyoruz.*

*
* *

*Hegel, hukuku çok genel bir biçimde, "özgür iradenin mevcudiyeti " olarak tanımlar (1). Bu durumda, hukuk felsefesi,* Ansiklopedi'*de objektif espri denen şeye tekabül ediyor demektir. Burada, kaçınılması gereken konfüzyonların ilkiyle karşılaşıyoruz. Hegel'in hukuk adını verdiği şeyi, soyut hukukla ve özellikle tabiî hukuk'tan anlaşılması mûtat olan şeyle karıştırmamak gerekir. Şahıs hukuku —mülkiyet hukuku— özgürlüğün bilfiil gerçekleşmesinde bir momentten başka bir şey değildir. Ailenin hukuku, devletin hukuku, bu soyut hukukun çok üstünde yer alırlar. Soyut hukuk tarihte ilk kez Roma dünyasında —o da, köleliğin tarihî varlığı nedeniyle, eksik bir şekilde— kendini göstermiştir. Bu soyut hukukun ortaya çıkışının tarihî şartları, onun stoacılık ve şüphecilik ile ilişkileri konusunda* Fenomenoloji *bize değerli bilgiler verir (2).* Hukuk felsefesi'*nin soyut hukuk başlıklı birinci kısmının mânasını iyice anlamak istiyorsak,* Fenomenoloji'*ye başvarmamız gerekir. Fakat, Hegel'in, eserine yazdığı önsöz bizi pek güzel aydınlatıyor: "bir hukuk, diyor Hegel, sınırlıdır ve, dolayısıyle, başka bir unsura tâbi durumdadır; yalnız evrensel Espri'nin hukuku mutlak ve sınırsızdır" (3). Hegelci anlamıyle hukuk, objektif espriye tekabül ettiğine göre, bu momentin bütün sistem içindeki yerini ve önemini belirtmekte yarar vardır.*

*Sistem, dairelerden oluşan bir dairedir. Başlıca üç daire vardır: Logos, Tabiat ve Espri. Espri başlangıçta kendinde değildir, tabiatın içinde kaybolmuş gibidir; henüz uyuyan espridir. Onun hakikî uyanışı bilinçtir, dünya hakkındaki bilinçtir, kendilik bilincidir. Fakat, bu sübjektif espri, bireysel espridir ve bunun en yüksek momenti bilgi değil, iradedir (4). İrade aracılığıyla espri tabiatla zıt-*

(1) "Şu halde, hukuk, İde olarak özgürlüktür". HEGEL'e göre. İde'nin gerçekleşmiş kavram olduğu unutulmamalıdır. *Hukuk felsefesi*'ne giriş'in başlangıcına bkz.

(2) *Fenomenoloji*, zikr.es. II, s.44.

(3) S. 54, 55.

(4) Karş. *Ansiklopedi*, Lasson bas., Band V, s. 338 ve dev.

*laşır, kendisini mutlak olarak ister. Böylece, irade, bizi sübjektif espri'den objektif espri'ye geçirir. Bütün tabiatın üstüne yükselen irade —Kant ve Fichte felsefelerinin büyük momenti—, henüz soyut bir iradedir. Bu irade tam anlamıyle, Hegel'in evrensel soyutluk dediği şeydir. Hegel,* Hukuk Felsefesi*'nin girişinde, özgür esprinin bu ön şartlarını yeniden ele alır (1). Bu irade, her türlü özelliği, her türlü muhtevayı reddetmesi itibarıyle, "boşluğun özgürlüğü" halini alır; aksiyona yöneldiği takdirde ise, gerek siyasette, gerekse dinde «mevcut bütün sosyal düzeni yıkma fanatizmi, bir düzen istediğinden şüphe edilen her kişinin topluluk dışına atılması ve başvermek istiyen her türlü organizasyonun imhası" (2) şeklinde kendini gösterir. İhtiras olarak tezahür eden bu boşluk iradesine, Hegel'in gençlik çalışmalarında, güzel ruh veya sevgi şekli altında rastlarız. Her türlü kaderi reddeden bu güzel ruh veya sevgi, bu yüzden kaderlerin en trajiğine düçar olur. Aynı boşluk iradesi, bireyin dünya düzenine karşıtlığı, kalbin mevcut kurumlara karşı isyanı olarak,* Fenomenoloji*'de de karşımıza çıkar (3). Şu halde, bu iradenin özelleşmesi, "herhangi bir şey"i istemesi gerekir. İmdi, başka bir şeyi isteyebileceğinin bilincinde olarak herhangi bir şeyi istemek, keyfî iradedir; iradede olağanlık momentidir. Oysa, iradenin hem özelleşmesi, hem de aynı zamanda evrensel olarak kalması, muhtevasının hep kendi kendisi olması gerekir. İşte bu, irade'yi hukukun genel düzeni içinde isteyen irade'dir. Objektif espri, artık yalnızca tabiatın inkârından ibaret olmayan, fakat içinde kendi kendisini yeniden bulabileceği bir ikinci tabiat yaratan espridir. Böylece, espri, sonunda farklılığı içinde kendi kendisiyle aynılığının bilincine varır ve, mutlak Espri olarak, Sanat'ta, Din'de ve Felsefe'de kendi kendisini düşünür. Sübjektif espri, objektif espri, mutlak espri: esprinin diyalektiğinin üç momenti işte bunlardır; ve burada söz konusu olan hukuk felsefesi, bu üç momentten ikincisinin özel gelişmesine tekabül eder. Mutlak espriye ulaşmakla, bütün yolların sonuna varmış olduğumuzu, esprinin nihayet evrenle bağdaşıp uyuştuğunu ve böylece Hegel felsefesinin nihaî gayesinin, onun mutlak idealizm tanımının gerçekleştiğini sanabiliriz. Ama, bu sonu, bir durgunluk olarak, hareketsiz aynılık olarak yorumlamak büyük yanılgı olur. Espri için esas olan, negatifliktir; espri, ancak kendisi kadar huzursuz bir Evren içinde kendi kendisini bulabilir. Bunun için, espri daima tarihtir, din tarihidir, felsefe tarihidir; tabiat ise, ebediyen aşılmış bir geçmiş olarak,* Fenomenoloji*'nin derin anlamlı bir deyişiyle, tarihi olmayan bir şeydir (4). "Tanrı'nın hayatı —diyor Hegel, yine* Fenomenoloji*'de—, onun kendi kendisiyle bir aşk oyunu olarak tanımlanabilir. Ama, bu fikir, içinde ciddiyet, ıstırap, sabır ve negatifin işleyişi bulunmadığı takdirde, bir din dersi derekesine, hattâ bayağılığa kadar düşebilir" (5).*

(1) *Hukuk Felsefesi*'ne giriş, § 4 ve dev.

(2) § 5.

(3) *Fenomenoloji,* zikr. es., I, s. 302, ayrıca karş. erdemle dünyanın gidişi arasındaki zıtlık, I, s. 231

(4) *Fenomenoloji,* zikr. es., I, s.247.

(5) *Fenomenoloji,* zikr. es., I, s.18.

*
* *

*Görüldüğü gibi, objektif espri Hegel sisteminde büyük bir önem taşımaktadır. Objektif espri, özgür espridir, genç Hegel'in dediği gibi, kaderiyle bağdaşmış espridir; ve bu kader tarihtir, çünkü özgürlüktür, kendi kendinden başka bir şey tarafından sınırlandırılmamış olmaktır (1). Tarihte, yani kendiliğinden anlaşılacağı gibi insanlık tarihinde, espri, kendisini, kendisine upuygun bir şekilde gerçekleştirir, kendi içinde ne ise kendi dışında da kendisini öylece gösterir. Bu nedenledir ki, Özgürlük'ün anlamı üzerine esaslı bir giriş'le —genel nitelikte olmakla birlikte, bu giriş,* somut evrensel *konusunda, her durumu aşan özgürlük ile daima insana ve tarihe ait bir durum olan özel durum arasındaki, bugün* existentiel *diyebileceğimiz, ilişki konusunda, bütün Hegel felsefesini yoğun bir biçimde sunan bir giriştir —başlayan* Hukuk felsefesi, *en yüksek derecede somut hukuku (hakkı) aynı zamanda en yüce hukuk (hak) olan Evrensel tarih üzerine yazılmış birkaç paragrafla son bulur. "Esprinin tarihi, onun kendi aksiyonudur; çünkü espri, kendi yaptığı şey ne ise ancak odur... Evrensel esprinin bu ilerleyişi içinde devletler, milletler ve bireyler, iyice belirlenmiş olan kendi özel prensipleriyle tarih sahnesinde boy gösterirler. Herbirinin özel prensibi, onun siyasî anayapısında ifadesini bulur ve tarihî durumunun gelişimi içinde gerçeklik kazanır. Onların bilinci, bu prensiple sınırlıdır ve bunun çıkarını kendi çıkarları olarak görürler; ama, aynı zamanda, bir gizli faaliyetin, kendi içlerinde çalışan evrensel esprinin, bilinçsiz âletleri ve momentleridirler. Bu derunî faaliyet içinde espri, bir sonraki yüksek aşamaya geçişinin yolunu hazırlar" (2).*

Fenomenoloji'*nin son sayfalarında, Hegel, felsefesinin karşılaştığı yeni problemin, artık XVIII. yüzyıldaki gibi espri'yle mekânda yertutma'nın uzlaştırılması olmayıp, espri'yle zaman'ın uzlaştırılması olduğunu belirtir. Bu uzlaştırmayı gerçekleştiren araç tarihtir. İnsanın özgürlüğünü tarih içinde, yani tek başına bireyi sırf sübjektif espriyi aşacak şekilde düşünmek, özgürlük kelimesine fransız felsefesinin ona verdiğinden çok farklı bir anlam vermek demektir; çünkü fransız felsefesi, tam tersine, tarihi reddederek (3), espriyi, bir çeşit düalizm yoluyle, onun dışında düşünmeye çalışıyordu.*

*
* *

*Hegel'in hukuk felsefesi, filozofun, gerek tarih, gerekse zamanının politik ve*

(1) S. 50,51. "Sübjektif irade, özgür irade değildir, objektiflikten yoksundur. Oysa, özgür iradede, hakikî sonsuz gerçek bir şekilde ve fiilen mevcuttur".

(2) §§ 343 ve 344.

(3) Bkz. meselâ Paul VALÉRY: *Regards sur le monde actuel (Günümüz dünyasına bakışlar).*

*sosyal realitesi üzerinde uzun bir meditasyonu ürünüdür (1). Gerçekten de, Hegel, o devirde Avrupa'nın sahne olduğu olaylar karşısında kayıtsız kalmamıştır. Hegel, gençlik döneminde, Fransız devrimi'ni coşkuyla karşıladı. Devrimi, antik site idealine bir dönüş olarak gördü. "Bir halkın esprisi" üzerine ilk görüşü buradan kaynaklanır. Fakat, Hegel, Fransız devrimi'nin Terör'le uğradığı başarısızlığı da farketti ve bu başarısızlığın nedenlerini, modern toplumun yapısına bakarak anlamaya çalıştı. Bundan dolayı, Jena'da kotardığı hukuk sistemi, "bir halkın esprisi" üzerine ilk gençlik idealine artık tam tamına uymaz. Hegel, Jena ürünü hukuk sisteminde sosyal sınıfları birbirinden kesin çizgilerle ayırır. Sınıflar, Bütün'ün hayatı içinde tamamen farklı roller oynarlar. Köylüler ve özellikle burjuvalar, totalitenin esprisine ancak dolaylı olarak katılırlar: yalnızca hayatını, mal ve mülkünü devletin birliğine feda edebilecek kabiliyette olan bir soylular sınıfı, mutlak ahlâklılık mertebesine yükselir. Birkaç yıl sonra, Napoléon'un etkisiyle —Hegel, Napoléon'un devlet anlayışına hayrandı—, fllozofun zihninde soyluların yerini, kendisini mutlak bir şekilde devlete adayabilecek bir resmî görevliler zümresi aldı. Nihayet, Berlin ürünü* Hukuk felsefesi'*nde, Hegel, "vazife duygusuna sahip" bu görevlileri, devletin birlik ve bütünlüğünü cisimleştirmek misyonunu özünde taşıyan kişiler olarak düşünüyordu artık. Resmî görevlilerin karşısında da sivil toplumun veya burjuva toplumunun (die bürgerlische Gesellschaft) agregatını aşamıyacak kadar özel çıkarları içine gömülmüş bir burjuvazi yer alıyordu.*

*Demek oluyor ki, Berlin ürünü* Hukuk felsefesi'*nin oluşturduğu bu sentezi iyice anlayabilmek için, Hegel'in bu ilk görüşlerine kadar inmemiz gerekmektedir. Gerçekte Hegel, antik site idealini hiçbir zaman terketmemiştir. O, yalnızca, bu ideali çağdaş realite ile, toplum içinde giderek daha önemli bir rol oynayan bir burjuvazinin varlığı ile uzlaştırmak istemiştir. Hegel, hukuk konusundaki düşüncesinin ilk sistematik şekli olan Jena* Hukuk Felsefesi'*nde, tabiî hukuku, sosyal kurumları yalnızca kendi maddî ve manevî gelişmesine hizmet eden araçlar gibi gören bireysel şahsın hukuku olarak düşünür ve onun karşısına bir organik tabiî hukuku koyar; bireyci atomizme, Totalite fikriyle karşı çıkar. Bu noktada, Hegel'in düşüncesi hiç değişmiyecektir. Jena* Hukuk felsefesi, *şu temel prensipten hareket eder: «ahlâkî düzenin pozitif yanı, mutlak ahlâkî totalitenin bir halktan başka bir şey olmamasıdır" (2.) Demek ki, organize olmuş şekliyle bir devlet olan halk, mutlak esprinin biricik somut tecellisidir. Hegel, daha gençlik çalışmaları sırasında bile, sevginin trajik kaderinin, kaybolmadan sınır-*

(1) HEGEL'in siyasî fikirlerinin evrimi hakkında bkz.: ROSEN VEİG'in almanca eseri : Hegel *and der Staat* ve ayrıca B. GROETH YSEN'in makalesi: La conception de l'État chez HEGEL (Hegel'de devlet anlayışı), *Revue philosophique*, 1924 ve bizim travayımız: HEGEL et la Révolution française (Hegel ve Fransız devrimi), *Revue philosophique*, 1939.

(2) Lasson bas., Band VII, s.371. 0 tarihte, HEGEL'e göre, bir halkın esprisi, mutlak espri idi.

*sızca sürüp gidememek olduğunu biliyordu. Endividüalizmle karışan soyut insaniyetçilik, insanı tarihiyle uzlaştıramaz. İnsanlık tarihi, herbiri bir somut Evrensel olan halkların veya devletlerin tarihidir. Öyleyse, tabiî, yani rasyonel hukuk felsefesi, devletin düşüncesi olacaktır, güzel totalite'nin (die schöne Totalität) düşüncesi olacaktır. Bu totalitenin içinde birey, bir parça olarak, kendi kendisini aşmak suretiyle kaderini gerçekleştirir. "Özgür bir halkın içinde, akıl, aslında fiilen gerçekleşmiş, canlı esprinin hazır mevcudiyeti olmuştur... Antikçağın en bilge kişilerine şu özdeyişi söyleten sebep budur: bilgelik ve erdem, insanın kendi halkının örf ve âdetlerine uygun olarak yaşamasıdır" (1).*

*Böyle bir anlayış, bir savaş felsefesine varır. Savaş halkların hayatında negatiflik momentidir. Bu, zorunlu bir momentir, çünkü bir halk aynı zamanda bir bireydir: bir dünya olan bir bireydir. Kant'ın ebedî barış tasarılarından çok farklı olan bu savaş felsefesini kotarırken Hegel, hiç şüphesiz, zamanının anlayışından, fransız devrimci idealizminin bir genel savaşa —diyalektik (eğer denilebilirse)— dönüşümünden esinlenmiştir.* Fenomenoloji'nin *şu özellikle hegelci pasajından anlaşılacağı gibi, savaşın bir iç, bir de dış anlamı vardır: "Özel sistemlerin bu izolasyon içinde kökleşip kemikleşmesine meydan vermemek, yani Bütün'ün dağılmasına ve esprinin uçup gitmesine müsaade etmemek için, hükûmetin, onları zaman zaman savaşla ta içlerinden sarsması gerekir. Hükûmet, savaş yoluyle, bu sistemlerin alışılmış düzenini bozmalı, bağımsızlık haklarını çiğnemeli; hattâ bireyler için de aynı şeyi yapmalıdır, çünkü bireyler bu düzene gömülerek Bütün'den koparlar ve tecavüzden masun* kendisi-için-varlıklar *olmaya, şahsî güvence sahibi olmaya heveslenirler. Bunun için, hükûmet, bireyleri bu zorunlu işe koşarak, sahip ve efendilerini, yani ölümü onlara hissettirmelidir. Günlük hayat şeklinin bu dağılışı sayesinde, espri, etik fiilî varlıktan uzaklaşarak, tabiî fiilî varlık içine gömülmeyi cezalandırır, bilincin Benliği'ni korur ve bunu daha yüksek bir özgürlüğe, daha yüksek bir güce eriştirir" (2). Savaş, bireyin bireye kininin ifadesi değildir; fakat, Bütün'ün hayatını ortaya koyduğu için, halkların ahlâkî sağlığının bir şartıdır— "tıpkı rüzgârların, durgun göl sularını kokuşmaktan koruması gibi". Birey, özgürlüğünün ölüm için olduğunu savaşta anlar, çünkü böylesi bir özgürlük her türlü determinasyonun ötesindedir. Tabiatın bu mutlak inkârı —Kant, bunun sübjektif ahlâklılık olduğunu söylüyordu— ölümden başka ne olabilir ki (3)? Fakat, bu ölümün spiritüel —tabiî değil— anlamı, Bütün'ün korunmasıdır. Böylece, cesaret, yani savaşçının ya da filozofun antik πολιτεία'da bulduğu formel erdem, tam anlamını kazanır. Denebilir ki, ölümün negatif anlamı, ancak*

(1) *Fenomenoloji*, zikr.es., I, s.292.

(2) *Fenomenoloji*, zikr.es., II, s.23.

(3) En aşağıdan, HEGEL'in bu konuda Jena'da yaptığı yorum budur. Bkz. Lasson bas., VII, s.372.

*henüz kendi içine kapalı, sosyal özünden habersiz olan birey için; onun pozitif anlamı ise, tersine, iradenin* kendiliğinde ve kendisi-için *varlığında, devlette, kendi kendisini bulmuş olan özgür espri içindir.*

*Denildiği gibi, hegelci felsefe, giderek bir panlojizme dönüşen bir pantrajizmdir. Onu anlamak istiyorsak, durmadan bu düşünce formlarından birini ötekine çevirmemiz gerekir. İnsanlık tarihi, bir lojik (mantıkî) diyalektiktir; çünkü o, içinde halkların çatıştığı trajik bir tarihtir. Sürekli bir "ölüş ve oluş" vardır. Böylece evrensel espri, evrimini icra eder ve bunu tek tek halkların es - prisinin kaderi olarak yapar. Jena dönemi* Hukuk felsefesi*'nde böylesine büyük bir rol oynayan bu savaş felsefesi, Berlin dönemi* Hukuk felsefesi*'nde de varlığını sürdürür — yoksa bu, "hegelci dünya görüşü"ne, bunun tarih anlayışına ters düşerdi — ; ama, Berlin'de, Jena'da olduğu kadar belirgin değildir, çünkü 1821'de Hegel'in gördüğü Avrupa, önceki döneme, yani Devrim ve İmparatorluk dönemine oranla bu bakımdan çok farklı olan bir barış dönemi yaşıyordu. "Buna rağmen, zorunlu olduklarında savaşlar olur, sonra ekinler yeniden boy atar ve Tarih'in ciddiyeti karşısında gevezelikler kesilir"(1).*

*
* *

*Berlin dönemi* Hukuk felsefesi, *Jena döneminkine oranla daha sistematik bir şekil arzeder. Şimdi bunun genel yapısına bakalım. Objektif espri veya genel olarak hukuk, üç momentte gerçekleşir: soyut hukuk (burada özgür irade henüz dolaysız bir varlığa sahiptir), sübjektif ahlâklılık (burada özgür irade, iç özellik'e, ahlâkî süjenin içine dalmış, gömülmüştür) ve, nihayet, objektif ahlâklılık. Yegâne somut ahlâklılık bu sonuncusudur. Ahlâklılık burada ideal bütünlüğüne, totalitesine kavuşmuş olduğu için, Hegel bundan söz ederken pozitif ahlâkın bir halkın hayatından başka bir şey olmadığını söyler. İlk iki momentin tamamen soyut şeylerden oluştuğuna dikkat edilmelidir. Hegel, bu iki momenti düşünürken, büyük bir ihtimalle, Kant'ın ve Fichte'nin, ahlâk dünyasında yasallık (legalite) ve ahlâklılık diye yaptıkları klasik ayrımdan esinlenmiştir. Hegel, daha Jena'da iken bu ayrımı aşmaya çalışmıştı. Yasallık —* stricto sensu *hukuk düzeni— süjeye kendisini zorla kabul ettirir, çünkü Fichte'nin belirttiği gibi "güven ve sadakat bu dünyadan kaybolmuştur". Hegel'de şahıs, iç süje'den, suç ve ceza diyalektiğiyle ayrılır. Böylece yasal (legal) düzen kendisini bir baskı, hattâ bu aşamada bir dış baskı olarak gösterir. Ceza ise, soyut şahıs olarak dolaysızca uyum sağladığı yasal düzenden ayrılan bireyin, kaçınılmaz kaderidir. Ama, şahıs bir maskedir, henüz özgür iradenin dolaysız varlığından başka şey değildir. Tıpkı savaş gibi zorunlu olan suç —çünkü "yalnız taş masumdur" (2)— bu soyut yasallıktaki çatlağı gösterir.*

(1) *Hukuk felsefesi* § 324, Zusatz.
(2) *Fenomenoloji*, zikr. es., II, s.35.

*Buradan sonra, ikinci momentin, yani sübjektif ahlâklılık momentinin gelişmesi başlar. Bu moment, gerek Kant'ta, gerekse Fichte'de, yasal düzenle keskin bir karşıtlık içindedir. Karşıtlık o kadar şiddetlidir ki, her türlü uzlaşmayı imkânsız kılar; ya da bu uzlaşma ancak sonu olmayan bir olması-gereken-şey olarak postüle edilebilir. Baskı bir kere ortaya çıkınca, süjenin ahlâklılığı onu reddetmemezlik edemez; çünkü baskı, bizzat ahlâklılığın olabilmesi için, yani ahlâklılığın onu reddedebilmesi için gereklidir. Fakat, Kant'ın ve Fichte'nin felsefelerinin büyüklüğü şuradadır ki, "bu felsefeler, hareket noktası olarak, hakkın ve vazifenin mahiyetiyle, düşünen ve isteyen süjenin mahiyetinin mutlak surette aynı olduğu prensibini almışlardır" (1). Fakat, tek başına bireyi göz önünde tutmakla yetindiklerinden, bu felsefeler immoralite momentinden öteye gidemediler. Bu yüzden, özgürlük onlarda yalnızca negatif bir karakter taşır, çünkü sübjektif ahlâklılık momentinin aşılması gerektiğini ifade etmesine rağmen, gerektirdiği şey icrasız ve mevcudiyetsiz kalmaya mahkûmdur. Oysa, bireyden organik totaliteye, yani aileye, sivil topluma yükselecek olursak, bireysel objektifliğin kesin yetersizliğini göstermekten başka bir şey yapamıyan bu karşıtlığı aşmış ve objektif ahlâk dünyasını keşfetmiş oluruz. Hegel,* System der Sittlichkeit'*de bu objektif ahlâk dünyasını aynı zamanda hem sonsuzluğu, hem de pozitif gerçekliği içinde, espriyi cisimlendiren bir tabiat olarak, objektifleşmiş ama aynı zamanda kendi kendisinin bilincine ermiş bir espri olarak anlatır. En yükseği devlet olan bu sosyal gruplar —aile, sivil toplum, devlet— içinde hukuk bir realite halini alır ve örf ve âdetler, yasalar tarafından şekillendirilen bireysel süjeler, sübjektif özellikle hukukî evrenselliği özlerinde birleştirirler. "Objektif ahlâk dünyası, duyarlılığın sübjektif bir istidadır, ama yalnızca* kendiliğinde *mevcut Hukuk için" (2). Böylece yasallık ve ahlâklılık uzlaştırılmış olur. Ama, bu, karşıtlığın bir üçüncü momentte büsbütün ortadan kalkacağı ve kurulan birliğin, böylece, statik ve cansız bir birlik olacağı anlamına gelmez. Karşıtlık yine devam edecek, ama bu kez halkların oluş sürecini, evrensel esprinin tarihini ve hukukunu yapan şey olacaktır.*

*İkinci moment, yani sübjektif ahlâklılık momenti, özel varlık olarak süjenin oluş sürecidir. Bu süreç içinde süje, iyi bilinç'inin —ki bu aynı zamanda bir kötü bilinç'tir (Gewissen) —belirsizlikleri hakkında bilinç edinerek, objektif ahlâklılığa yükselir. Hegel, daha önce* Fenomenoloji'de *bir "ahlâkî dünya görüşü"nün antinomilerini eleştirmiş ve iyi bilincin kaçınılması imkânsız sofizmlerini açıkça göstermişti (3).* Hukuk felsefesi'*nin ikinci kısmında bu analizin tümüyle tekrarlandığı görülür. Kolayca izlenebilen bu analiz, objektif espri'nin*

(1) HEGEL, Lasson bas., VII, s.361.
(2) § 141.
(3) *Fenomenoloji*, zikr. es., II, s.142 ve dev.

*içinde hıristiyanlık sübjektivitesini dile getirir. Soyut hukuku, şahıs hukukunu konu alan birinci kısım ise, tersine, çok daha zor anlaşılabilir niteliktedir. "Devletin varlığını hiçbir şekilde şart koşmayan bir hukuk (özel hukuk) teorisi kurmak gibi paradoksal bir düşünceyi" (1) Hegel'e neyin ilham ettiği sorusu akla gelebilir. Gerçekte, Hegel, Roma hukukundan,* Prudens'lerin *cevaplarından esinlenmiştir, ama onun asıl yapmak istediği şey, özel hukukun ya da sivil [medenî] hukukun yetersizliğini göstermektir. Hegel, özel hukuktan yola çıkarak, bunu soyut bir moment olarak aşmak istemiştir. Özgür irade, kendisini şahsî irade olarak dolaysızca mevcudiyete geçirir. Şahıs olmayı istemek, özel mülkiyeti istemektir, çünkü özel mülkiyet şahsın dış tezahürüdür. Soyut hukuk ve mülkiyet hukuku aynı anlama gelir. Fakat, bir şeye zilyet olmak, zilyetliğimin başka şahıslarca da tanınmaması halinde hiçbir şey ifade etmez. Bu tanınma keyfiyeti, mülkiyet için esastır. Tanınma, mülkiyeti —özel olmasına rağmen— insan şahsiyetinin sosyalleşme istidadının bir işareti yapar. Şu halde, şahısların mübadele süreci içinde karşı karşıya gelmeleri demek olan mukavele, yalnızca bireysel iradelere hizmet eden bir araç değildir; o, aynı zamanda, iradenin daha yüksek ve daha somut bir şeklinin habercisidir (2). Mukavele, evrensel irade de değildir, yalnızca ortak bir iradenin kendini göstermesidir; hukuk görünüşü, hile ve nihayet cürüm ortamı içinde, şahsın, maskesini atarak* kendiliğinde ve kendisi-için *evrensel hukuktan ayrı bir sübjektivite olarak, kendisini gösterdiği momenttir. Henüz devlete ve hattâ aileye gelmiş değiliz. Ne aile, ne de devlet bir mukaveledir. XVIII. yüzyıla özgü bireyci teorilerin, Kant'ın aile teorisiyle, Rousseau'nun sosyal mukavele teorisinin hatâsı, daha yüksek bir momenti, ailenin veya devletin cevhersel iradesini, bunun soluk bir görüntüsünden veya, deyim yerindeyse, bir fenomenal önsezisinden ibaret olan bir şeyle, mukavele ile, tanımlamalarıdır. Tekrar edelim, eğer insanlar aralarında mukaveleler yapıyorlarsa, bu, ona ihtiyaç duydukları için değil, fakat mukavele özgürlüğün gelişmesinde zorunlu bir moment olduğu içindir, bir kurum olarak kaçınılmaz bir gerekliliği ifade ettiği içindir. Espri —diyor* Fenomenoloji—, *kendisinin yalnızca Ben değil, fakat Biz olduğunu keşfetmek zorundadır. "Biz olan bir Ben ve Ben olan bir Biz" (3).*

*
* *

Hukuk felsefesi*'nin üçüncü momenti olan objektif ahlâklılık, yahut kelimenin en geniş anlamıyle devlet, çok daha önemlidir (4). Devlette kavram gerçekleş-*

(1) E. BRÉHİER, *Histoire de la philosophie moderne*, (*Modern felsefenin tarihi*), III, s.765

(2) § 71. "Mülkiyeti ...başka bir irade aracılığıyla edinilen ve, böylece, onu ortak bir irade içinde sahip olunan şey haline getiren bu mediasyon, mukavele sferini oluşturur."

(3) *Fenomenoloji*, zikr. es., I, s.154.

(4) Çünkü somut olan yalnız odur. Öteki iki momentte kavram henüz realiteden yoksundur, bir icap olarak kalır. *Kendiliğinde* hukukta, süjenin özelliği eksiktir, sübjektif istidatta da hukukun *kendiliğinde* realitesi bulunmaz.

*miş durumdadır; yani devlette, hegelci anlamıyle, İde'yi, ampirik realite ile kavramın bağdaşmasını buluruz. Burada, bir yandan, soyut hukuk artık sosyal cevher, örf ve âdetler, kurumlar, siyasî anayapı ve devlet teşkilâtı olmuştur; öbür yandan, bu cevher yalnızca* kendiliğinde *olmaktan çıkmıştır; o, aynı zamanda, onu yapan ve gerçekleştiren süjelerin eseridir.* Fenomenoloji'*nin terminolojisiyle "cevher, aynı zamanda, süjedir" (1). Böylece süje, artık sadece ikinci momentte olduğu şey değildir. İkinci momentte iken cevherden ayrık durumda olan süje, kendisinde, sübjektivitesinin boşluğundan veya ebediyen gerçekleşmemeye mahkûm bir objektif İyilik idealinden başka bir şey keşfedemiyordu. Oysa şimdi, yani devlette, o artık sosyal cevherin süjesi olmuştur. Onun misyonu, cevherini düşünmek, ama bunu gerçekleştirerek düşünmektir. Süje, rasyonel devletin vatandaşı olduğu zaman hakikaten özgür olur.*

*Fakat, İde'nin, objektif ahlâklılığın içinde de, daha somut bir şekilde olmak üzere, daha önceki karşıtlıklara rastlıyoruz. Her zaman sivil toplum içinde erimek zorunda olan ailenin cevhersel esprisi üzerinde duracak değiliz, ama Hegel için —şüphesiz bizim için de— temel karşıtlık olan sivil toplum (die bürgerliche Gesellschaft) ile devlet (kelimenin dar anlamıyle) arasındaki karşıtlık üzerinde durmak isteriz. Hegel, sivil toplumun zorunluluk ve müdrike devleti olduğunu söyler bize. Sivil toplum, hukuk felsefesinin genel bütünü içinde sübjektiflik momentine tekabül eder. Sivil toplumda bireyler, bireysel ve sübjektif özgürlüklerini gerçekleştirdiklerini sanırlar; çalışırlar, mübadeleler yaparlar, mukaveleler aktederler ve bunu yaparken de daima kendileri için çalıştıklarına, ürettiklerine, mübadele ettiklerine inanırlar; sanki bireysel irade,* kendiliğinde ve kendisi-için *rasyonel iradeymiş gibi... Meselâ; ekonomi politik dünyasında durum böyledir. İktisat dünyası Hegel'e o kadar çarpıcı gelmiştir ki, yayımlamadığı Jena derslerinde (1806-7) bu "laissez faire, laissez passer" dünyasının içten yırtılıp bölünüşünden, modern toplumun büyük dramı diye söz eder. "Toplum, özel kişinin, içinde ilkel ve kör bir şekilde hareket ettiği tabiattır; o, bu tabiata bağlıdır ve bu tabiat, onu mânen ve maddeten destekler, ya da yok eder" (2). Piyasanın kör tahavvülleri, giderek "bütün bir sınıfı yoksulluğa" mahkûm ederken, servetlerin zorunlu bir konsantrasyonu sonucu olarak başka birtakım özel kişiler muazzam servetler biriktirirler. " Varlık, varlıklıya gider" (3). Ve nihayet, Hegel şunu belirtir —yine 1806'da— :"Zenginlik ve yoksulluk eşitsizliği, sosyal iradenin en büyük yırtılışı olmaya doğru gidiyor, iç isyan ve kin oluyor" (4).*

(1) *Fenomenoloji*, zikr.es., I, s.17.

(2) HEGEL, *Realphilosophie*, Hoffmeister bas., Band XX, s.231.

(3) Ay.es., s.233.

(4) Ay.es., s.233. HEGEL, *Hukuk felsefesinin prensipleri*'nde, korporasyon sisteminin, sivil toplumun bireyciliğini devletin birliğine götürebileceğini düşünüyordu.

*Sivil toplum, evrensel'in bir çeşit hile yoluyle gerçekleşmesidir. Her özel kişi, özel kişi olarak, yaptığını sandığından başka bir şeyi yapar; gerçi Bütün, böylece gerçeklik kazanmış olur, ama kendi kendisi hakkında doğrudan bilinç sahibi olmadan kazanılmış bir gerçekliktir bu. Özel kişi, vatandaş değildir. Bu yüzden, sivil toplum, devlet içinde karşıtlık ve bölünme momentidir. Hegel daha 1807'de,* Fenomenoloji'de, *Zenginlik'in kaderini Devlet'te, Devlet'in kaderini de Zenginlik'te görüyordu (1). Eğer sivil toplumda kalınırsa, daha öteye gidilmezse, tıpkı iktisadî liberalizmin, ya da hattâ düpedüz liberalizmin düşündüğü gibi bir devlet ortaya çıkar. "Devlet sivil toplumla karıştırılır da, onun asıl gayesinin şahsî mülkiyet ve özgürlüğün güvence altına alınıp korunmasından ibaret olduğu düşünülecek olursa, o zaman, bireylerin çıkarları, kendi başına en yüce gaye, bireylerin uğrunda biraraya geldikleri gaye halini alır ve bundan da bir devletin üyesi olmanın ihtiyarî birşey olduğu sonucu çıkar. Oysa; devletin bireyle ilişkisi büsbütün başka türlüdür. Devlet objektif espri olduğuna göre, bireyin kendisi ancak onun bir üyesi olduğu takdirde objektifliğe, hakikî bireyliğe ve ahlâklılığa sahip olabilir. Birlik ve topluluk, başlıbaşına, bireylerin hakikî muhtevası ve hakikî gayesidir; ve kolektif bir hayat sürmek bireylerin kaderidir. Onların başkaca özel tatminleri, faaliyetleri ve davranış tarzları, başlangıç noktası ve sonuç olarak, hep bu cevhersel ve evrensel fiili alır" (2). Bunun için, nasıl mukavele, yalnızca, daha derin bir birliğin habercisi ise, burjuva toplumu da, özel kişiler toplumu da, öylece, daha yüksek toplumun habercisidir. Üyeleri, Bütün'ün birliğini isteyen bilinçli varlıklar olan hakikî devlet, sivil toplumun üstünde yer alır. Devlet, sivil toplumun hem ruhu, hem de gayesidir. Birey, ancak devleti bilinçli şekilde istiyerek, keyfî iradenin olağanlığını aşarak, özgürlüğün toprağına ayak basabilir. "Devlet, cevhersel iradenin fiil halindeki realitesi olarak, bu iradenin evrenselleşen ve evrenselleştiğini bilen özel kendilik bilinci içinde aldığı realite olarak,* kendiliğinde ve kendisi-için *rasyonel'dir. Bu cevhersel birlik, kendi başına, mutlak ve hareketsiz bir gaye olup, özgürlük bu gayede en yüksek değerini bulur. Bu yüzden, bu nihaî gaye, en yüksek görevleri devletin üyesi olmak olan bireyler karşısında mutlak bir hakka sahiptir" (3).*

*
* *

*Hegel'in, bu rasyonel devlet hakkında, kendi zamanının devletini örnek alarak sunduğu tanımlama üzerinde durmıyacağız. Bilindiği gibi, Prusya monarşik*

(1) Devletin gücü ile Zenginlik, *Fenomenoloji*'de, sırasıyla, İyilik ve Kötülük olarak görülür.

(2) § 258.

(3) § 258. HEGEL, sivil toplumdan devlete bir korporasyon sistemi aracılığıyle geçmeyi düşünür (§ 252 ve dev.). —"Korporasyon, ailenin yanısıra devletin ikinci ahlâkî kökünü, sivil topluma kol salmış kökünü oluşturur (§ 255).

*yönetimi bunda büyük bir rol oynar. Fakat, Hegel'i, bu yüzden kınamak haksızlık olur. Hegel, bir ütopya üzerinde değil, yalnızca "var olan" üzerinde düşünmek istemiştir. Ona göre, nasıl Platon* Devlet'*ini keyfî bir şekilde kurmayıp, onda antik site idealini dile getirdiyse, o da kendi devletinin özü üzerinde düşünmüştür. Nitekim,* Hukuk felsefesi'*nin önsözünde şöyle yazar: "bireye gelince, herkes kendi zamanının çocuğudur, felsefe de öyle, o da kendi zamanını düşüncede özetler. Herhangi bir felsefenin çağdaş dünyayı aşabileceğini sanmak, bir kimsenin kendi zamanının üstünden atlıyabileceğini, Rhodus'u aşabileceğini sanmak kadar saçmadır» (1). Fakat, gerçekte tarihin bir ürünü olan bu devleti, Hegel bize rasyonelliği içinde, sanki tarihin dışındaymış gibi sunmaya çalışır. Ama, onun bu sunuş sırasında harcamış olduğu sentez çabasını anlamak için, Berlin ürünü* Hukuk felsefesi'*nden, Hegel'in daha önceki çalışmalarına inmek yeter. Hegel, sonsuz hıristiyanlık sübjektivitesini, antik site idealiyle —ki buna göre, site yurttaşı için devlet "onun dünyasının nihaî gayesi" dir— birleştirmek istemiştir. Bir yandan devletin, sivil toplumun üstünde olduğunu ve onun bilinçli benlik birliğini oluşturduğunu ileri sürerken, bir yandan da devletin içinde burjuva liberalizmini muhafaza etmeye çalışmıştır. Böyle bir sentez, yani antik çağın sitesi ile modern dünyanın sentezi mümkün müydü ve 1820'lerin Prusya devleti Hegel'in gözünde bu sentezi hakikaten gerçekleştiriyor muydu? Bunlar,* Hukuk felsefesi'*ni okurken ister istemez akla gelen sorulardır. Ama, Hegel'in düşündüğü sentezin gerçekliğinden şüphe etsek bile, onun uzlaştırmaya çalıştığı zıtlıklar karşısında kayıtsız kalamayız. Bu zıtlıklar, yani hıristiyanlık ile dünyevî devlet, özel kişi ile vatandaş, ekonomi dünyası ile politik devlet arasındaki zıtlıklar, bugün bizim için de hâlâ geçerliğini koruyan zıtlıklardır. Bunun içindir ki, hegelci hukuk felsefesi, kesin bir sonuca bağlamış olmak iddiasında olduğu şeylerle değilse bile, ortaya koymuş olduğu problemlerle canlılığını bugün de korumaktadır.*

*JEAN HYPPOLİTE*

(1) s. 26.

# NOT

Hegel'in bu eseri, fransızca (*Les Principes de la philosophie du droit*, trad. par André Kaan, Gallimard, Paris, 1949) ve ingilizce (*Hegel's Philosophy of Right*, trans. by T. M. Knox, Oxford University Press, London, Oxford, New York, 1975) edisyonlarından yararlanılarak türkçeye çevrilmiştir.

# ÖNSÖZ

Bu taslağın yayımlanmasının birinci nedeni, görevim gereği olarak hukuk felsefesi üzerine vermekte olduğum dersler için dinleyicilerimin elinde yedici bir ip ucu bulunmasını sağlamak ihtiyacıdır. Bu elkitabı, başka bir yerde vermiş olduğum dersler için daha önce yazdığım *Felsefî bilimler ansiklopedisi*'nin (Heidelberg, 1817) aynı konu ile ilgili olarak içerdiği temel fikirlerin daha etraflı ve daha sistemli bir ekspozesidir.

Bu taslağın basılıp geniş okuyucu kitlesine sunulmasının ikinci bir nedeni de: argümantasyonuma yakın veya bundan farklı görüşlere, bunun uzak sonuçlarına, vs. kısa atıflardan ibaret kalması ve ancak daha sonra deslerde açıklanması gereken notları, bu kez redaksiyon sırasında daha genişletmek ve, böylece, sırası düştükçe, metnin nispeten soyut muhtevasını aydınlatmak ve günümüzde yaygın bir geçerliği olan bazı fikirlere daha etraflı ve açık göndermeler yapmak arzusudur.

Bu yüzden, bir özetin normal amacını ve üslûbunu aşan genişlikte bir sıra Remarklar ortaya çıktı. Fakat, hakikî anlamda bir özetin konusu, tamama ermiş gözüyle bakılan bir bilimin alanıdır; ve onun orijinal yanı, aslında, arasıra küçük bir ek belirtmenin dışında, uzun süreden beri bilinen ve kabul edilen belli bir muhtevanın esas momentlerinin düzenli bir şekilde biraraya getirilmesi ve iyice belirlenmiş bazı kural ve prosedelere göre sunulmasıdır. Bir felsefî taslaktan böyle bir tamama ermişlik beklenemez; çünkü, en azından, felsefenin sunduğu şeyin, tıpkı Penelopeia'nın hergün yeni baştan örmeye başladığı örgüsü gibi, bütün çabalara meydan okuyan bir iş olduğu düşünülür.

İmdi, bu denemenin alışılmış şekilde bir özetten farklı yanı, şüphesiz, her şeyden önce, onun kılavuz prensibi, yani metodudur. Fakat, bir noktanın herkesçe kabul edilmiş olduğunu farzediyoruz: felsefenin bir konudan bir başkasına geçmesi, bilimsel bir ispatlama ortaya koyması, yani genel olarak spekülatif bilgi, başka her türlü bilgiden tamamen farklıdır. Ancak bu ayırtedici karakterin zorunluluğu anlaşıldığı zamandır ki, felsefeyi bugün içine düşmüş olduğu utanç verici çöküş durumundan kurtarmak mümkün olur. Müdrikenin [diskürsif düşüncenin] kurallarını içeren eski mantığa, tanımlama, sınıflandırma ve muhakemeye [sillojizm] ait şekil ve kuralların, spekülatif bilime uygun gelmediği artık kabul edilmiş ya da, kabul edilmese bile, hiç olmazsa hissedilmiş bulunuyor. Böylece, bu kurallar, basit zincirler olarak bir yana atılmış ve gönüllere,

muhayyilelere danışılarak, sezginin rastlantılarına belbağlanarak, gelişigüzel yazılıp çizilmeye başlanmıştır. Fakat, her halükârda, refleksiyondan [kendine dönük düşünce] ve entelektüel bağlantılardan büsbütün vazgeçilemiyeceğine göre, hor görülen her zamanki dedüksiyon ve muhakeme prosedeleri yine de farkına varılmadan kullanılmaktadır. Spekülatif bilginin mahiyetini, *Mantık bilimi*'nde etraflı bir şekilde açıklamış olduğum için, bu denememde prosedür [fikirlerin gelişme süreci] ve metot hakkında ancak şuraya buraya bazı açıklamalar eklemekle yetindim. Konu son derece somut olduğu ve büyük bir çeşitlilik içerdiği için, mantıkî sürekliliğin bütün ayrıntılarıyle belirtilmesinden sarfınazar edilmiştir. Kaldı ki, bir yandan, bilimsel metot biliniyor sayıldığı; öbür yandan, gerek genel bütünün, gerekse bunun kısımlarının formasyonunun mantık esprisine dayandığı kendiliğinden ortaya çıkacağı için, böyle bir şey gereksiz olurdu. Ben, bu kitabın özellikle işin bu yanı göz önünde tutularak ele alınmasını ve yargılanmasını isterdim, çünkü söz konusu olan şey bilimdir ve bilimde muhteva, mahiyeti gereği, şekle bağlıdır.

Şüphesiz, varlığın daha derin yanıyle ilgilenir görünen kimselerden, şeklin dışa ait birşey olduğu, eşyanın mahiyetiyle ilgisi bulunmadığı, oysa asıl bunun önemli sayılması gerektiğine dair sözler işitebiliriz. Denilebilir ki, bir yazarın ve özellikle bir filozofun işi, hakikatleri keşfetmek, hakikatleri söylemek, geçerliği olan hakikatlerin ve kavramların yaygınlaşmasını sağlamaktır. Fakat, böyle bir görevin realitede nasıl yerine getirildiğine bakılacak olursa, hep aynı eski gevezeliklerin yeniden ısıtılıp ortaya konulduğunu ve dört bir yana yayılmasına çalışıldığı görülür. Her ne kadar, bu uğraş, hislerin eğitilmesi ve uyandırılması bakımından şüphe götürmez bir değer taşırsa da, daha çok, fuzulî bir gayretkeşlik sayılır. "Musa ile peygamberleri var; onları dinlesinler" (*Luka*, XVI, 29).

İnsanı çoğu kez hayrete düşüren şey, özellikle, burada kendisini gösteren iddialı tavır ve edadır; sanki şimdiye kadar yeryüzünde bu gayretkeş hakikat propagandacılarına hiç rastlanmamış, sanki yeniden ısıtılan bu eski temcit pilâvı yeni ve işitilmedik hakikatler içeriyormuş ve sanki bu hakikatlere "tam işte şimdi" sarılmak gerekiyormuş gibi. Ayrıca, bir yanda teklif edilen bu türden birtakım hakikatlerin, başka bir yanda dağıtılan aynı türden başka birtakım hakikatlerce silinip süpürüldüğü görülür. Bu hakikatler keşmekeşi içinde eski ya da yeni olanı değil de sürekli olanı, bu şekilsiz ve sağlam temelden yoksun mülâhazalar arasından bulup çıkarmak nasıl mümkün olabilir? Böylesi bir hakikat, bilimden başka neyle, nasıl ayırt edilebilir ve güvenceye bağlanabilir?

Esasen, hukuk, ahlâklılık ve devlete ilişkin hakikat, bunun kanunlar, kamu ahlâkı ve din içinde sunuluşu ve bilinişi kadar eskidir. Düşünen zihin, bu hakikate, bu dolaysız şekli içinde sahip olmakla yetinmediği takdirde, onu

düşüncede kavramak, ve zaten *kendiliğinde* (1) rasyonel [aklî] olan bir muhteva için rasyonel bir şekil bulmak ihtiyacını duymaktan kendisini alamaz. Bu durumda, bu muhteva özgür düşünceye artık doğruluğunu ve haklılığını kanıtlamış gibi görünecektir. Çünkü, özgür düşünce, verilmiş [bir] şeyle yetinecek yerde— bu veri devletin pozitif otoritesiyle, insanlar arasındaki inanç hakikatle veya kalbin derinliğinden gelen bir hissin ve zihnin dolaysız tanıklığının otoritesiyle desteklenmiş olsa bile—, kendi kendisini prensibin yerine koyar ve böylece hakikatle derunî bir birlik içinde olmayı ister.

Safdil duygunun tavrı, kamuca kabul edilen hakikate sarsılmaz bir inançla bağlanıp, hayatta davranışlarını ve tutumunu bu sağlam temele dayandırmaktan ibarettir. Bu sade tavrın karşısına, kanıların sonsuz çeşitliliğinden doğan ve bunların evrensel bir şekilde geçerli olarak içerebilecekleri şeyi belirtmeyi ve ortaya çıkarmayı engellediği söylenen sözde güçlüğü koyarlar. İlk bakışta, güçlüğün hakikaten ve cidden eşyanın tabiatından geldiği kolayca sanılabilir. Fakat, gerçekte, bu güçlükten yararlanmayı tasarlıyanlar, ağaçlara bakmaktan ormanı görememe durumundadırlar: kendi kendilerine yarattıkları bir güçlük, bir karışıklık karşısındadırlar. Hattâ, bu güçlük, o kişilerin, evrensel bir şekilde kabul edilen ve geçerliği olan şeyden, hukukun ve objektif ahlâklılığın cevherinden başka bir şeyi istediklerini gösterir. Çünkü, gerçekten istedikleri bu olsaydı, kanılarının ve varlıklarının boşluğu ve bireyselliği söz konusu olmasaydı, cevhersel hukukla, objektif ahlâklılığın ve devletin buyruklarıyle yetinir ve hayatlarında bunlara uyarlardı. Fakat, güçlüğü doğuran, insanın düşünmesidir, özgürlüğünü ve ahlâklılığının prensibini düşüncesinde aramasıdır. İmdi, bu hak [düşüncenin hakkı] ne kadar yüce, ne kadar tanrısal olursa olsun, düşünce sırf onu tanıdığı ve ancak evrensel bir şekilde tanınan değerlerden uzaklaşmakla kendisini özgür hissettiğini ve kendisine özgü bir şeyi keşfettiğini sandığı takdirde, haksızlık halini alır.

Günümüzde, özgür düşüncenin yahut, daha genel bir deyişle, özgür esprinin, ancak kamuca benimsenmiş değerlere muhalefet ederek ve hattâ düşmanlık göstererek kendini kanıtlayabileceğine ilişkin fikirlerin en güçlü şekilde kök saldığı yer, denilebilir ki devletle ilgili sorunlardır. Bu nedenle, bir devlet felsefesine düşen görevin, her şeyden önce, mevcuda ilâve yeni—yeni ve tabiî özel— bir teori daha kotarmak ve sunmak olduğu sanılabilir. Bu anlayışa ve bundan çıkan sonuçlara bakıldığında, yeryüzünde şimdiye kadar ne bir devlet, ne de bir anayasa bulunmuş olduğu ve bunların şimdi de bulunmadığı düşünülebilir. Ancak şimdiden (ve bu "şimdi" ilânihaye yenilenip durur) sonra her şeye yeni baştan başlanacaktır, ve ahlâk dünyası şu âna kadar kendisinin

(1) *Kendiliğinde* (bizatihî, bizatihen), *kendisi-için* ve *kendiliğinde ve kendisi-için* terimlerinin altı, çeviri sırasında, tarafımızdan çizilmiştir. (Tr. çev.)

esaslı bir şekilde düşünülmesini ve bir temele oturtulmasını bekleyip durmuştur. Tabiat söz konusu olduğunda, felsefenin onu olduğu gibi bilmesi gerektiği, eğer "filozof taşı" herhangi bir yerde saklıysa, olsa olsa yine bizzat tabiatın içinde saklı olacağı, tabiatın kendi sebebini kendisinde taşıdığı ve bilimin tabiatta var olan bu gerçek sebebi —yüzeyde gözüken olağan (1) şekilleri değil, fakat tabiatın ezelî ve ebedî âhengini— kavraması, tabiatın immanent kanununu, mahiyetini araştırması gerektiği kabul edilir. Ama, buna karşılık, ahlâk dünyası, devlet —yani kendilik bilinci düzeyinde mevcut şekliyle akıl— söz konusu oldu mu, bunun, aslında, aklın kuvvet kudret kazandığı, çeşitli kurumlar içinde, bunların immanent esası olarak, yer aldığı dünya olduğuna hiç bakılmaz. Spiritüel evren sanki olağanlığa ve keyfîliğe bırakılmış, tanrı tarafından terkedilmiştir. Nitekim, bu ahlâk dünyası ateizmine göre, hakikat bu dünyanın dışındadır, ya da —her şeye rağmen bu dünyada akla bir yer vermek gerektiğine göre— hakikat burada ancak problematik bir varlığa sahip olabilir. İşte, her düşüncenin kendi başına kanatlanıp uçmak hakkı ve, aynı zamanda, vazifesi buradan kaynaklanır. Ne var ki, bu uçuş, "filozof taşı"nı bulmak için, bunun peşinde bir uçuş değildir, çünkü zamanımız felsefesinde kimse araştırmak zahmetine katlanmamakta, herkes bu taşı hiç zahmetsizce elde etmiş olduğuna inanmaktadır. Şüphesiz bu yüzdendir ki, devletin fiilî realitesi içinde yaşayan, bilgi ve iradelerinin tatminini burada bulan kişiler (ki bunlar pek çoktur, hattâ bunun bilincinde olanlardan da fazladır, çünkü aslında herkes bu durumdadır), hiç olmazsa bilinçli olarak tatminlerini devlette bulanlar, bütün bu girişimlere ve iddialara gülüp geçmekte, bunlara boş bir oyun —az ya da çok ciddî, az ya da çok tehlikeli bir oyun— gözüyle bakmaktadırlar. Boş düşüncenin bu durup dinlenmek bilmez çabası ve gördüğü iyi kabul, kendi alanında ve kendi tarzında sürüp gitse, ve felsefe onun yüzünden küçümsenip itibar kaybına uğramasa idi önemli olmayabilirdi. Bu küçümsenişin en vahim şekli de, söylediğimiz gibi, herkesin genel olarak felsefe hakkında zahmetsizce bir şeyler bildiğine ve bu konuda tartışabilecek durumda olduğuna inanmasıdır. Başka hiçbir sanat, hiçbir bilim, böyle herkesin ona hemen kolayca tasarruf edebileceğini sanması gibi son derece aşağılayıcı bir muameleye uğramamıştır.

Gerçekten de, çağdaş felsefenin, büyük bir iddia ile, devlet hakkında yayınladığı şeylere baktığımızda, aklına esip de işe karışmak isteyen herhangi bir kimsenin, bunlara benzer bir şeyi pekâlâ kendi karihasından çıkarabileceğine haklı olarak inanabileceğini görürüz. Bu kimse, böylece, felsefeye tasarrufunu kendi kendisine kanıtlamış olacaktır. Esasen, bu sözümona felsefe, hakikatin kendisinin bilinemiyeceğini, ama ahlâkî konular ve özellikle de devlet, hükûmet, siyasî anayapı üzerine herkesin kendi yüreğinden, duygularından ve heyecanından bulup çıkardığı şeyin hakikat olduğunu açıkça ilân etmiştir.

(1) Olması ve olmaması aynı derecede mümkün olan şey. Zorunlu'nun karşıtı. (Tr. çev.)

Bu konuda, özellikle gençliğin zevkine göre neler söylenmedi ki, ve gençlik de kendisine söylenen neleri seve seve dinlemedi ki! Böylece, Kutsal Kitap'ın: "Seçkin kullarına uykularında verir" [*Mezmurlar*, CXXVII, 2; farklı alıntı] sözü bilime uygulanmış oldu ve her hayalperest kendisini seçkin kullar sırasına koydu. Onlara, böyle uykularında malûm olan kavramların hakikat olması icap ediyordu. Kendisine felsefe adını takan bu yavan doktrinin elebaşılarından biri, Herr Fries (1), pek ünlü bir açık toplantıda, "Devlet ve anayasa" konusunda verdiği bir hitabede, hiç yüzü kızarmadan, şu fikri ileri sürmüştü: "Hakikî bir ortak espri tarafından yönetilen halkın içinde kamu yararıyle ilgili her görev, hayatiyetini aşağıdan, halkın kendisinden almak zorundadır. Halk kültürüyle, halk hizmetiyle ilgili her işle ayrıca uğraşan ve dostluğun kutsal zinciriyle çözülmez bir şekilde birleştirilmiş hayat dolu dernekler bulunmalıdır", vs., vs.

Bu âmiyane sözlerin amacı, aslında, bilimi düşüncelerin ve kavramların gelişmesine dayandıracak yerde, dolaysız duyguya ve muhayyilenin olağanlıklarına dayandırmak ve ahlâk dünyasının, yani devletin, o zengin iç artikülasyonunu, onun rasyonel mimarîsini —kamu hayatının çeşitli sferlerini ve bunların birbirlerine karşı meşru haklarını gayet açık bir şekilde ayıran, her sütunu, her kemeri, her istinat duvarını sağlam ölçüleriyle ayakta tutan ve böylece, parçalar arasındaki uyumu ve, dolayısıyle, bütünün gücünü meydana getiren bu mimarîyi— kalbin, dostluğun ve heyecanın bulanık aşı içinde eritmektir. Tıpkı Epikuros'un genel olarak dünya için yaptığı gibi, bu görüş, ahlâk dünyasını keyfîliğin ve kanı'nın sübjektif olağanlığına terkeder veya, daha doğrusu, etmek zorunda kalır.

Düşüncenin ve müdrikenin binlerce yıllık çalışmasını duyguya tâbi kılmaktan ibaret olan bu kocakarı ilâcı, düşüncenin kavramları tarafından idare edilen rasyonel kavrayışın ve bilginin bütün zahmetlerini nedereyse gereksiz hale getirmektedir. Goethe'de (sağlam bir otorite) Mephistopheles, aşağı yukarı bu konuda, başka bir yerde (2) daha anmış olduğum şu sözü söyler: "İnsanlığa vergi en yüce hasletler olan bilimi ve aklı hor gördün mü, kendini şeytana teslim etmişsin ve mahvolmaya mahkûmsun demektir."

Bu görüşün tek eksiği, bir de dindarlık kisvesine bürünmekti. Bu yoldan otorite kazanmak için neler yapılmadı ki? Dindarlıkta ve Kutsal Kitap'ta, ahlâk düzenini ve kanunların objektifliğini hakir görmenin mübah olduğuna dair en yüksek kanıtı bulduklarını sandılar. Çünkü, gerçekten de dünyada tecelli eden hakikati, organize bir alana, duygudan daha basit olan sezgiye indirgeyen şey, hiç şüphesiz, dindarlıktır. Fakat, bu eğer en hâlis türden bir dindarlık ise, derunî

(1) Bu zatın felsefesinin sığlığını daha önce göstermiştim. — Bkz. *Wissenschaft der Logik* (Nürnberg, 1812), Giriş, s.XVII.

(2) *Phänomenologie des Geistes*, böl. V., a. die Lust und die Notwendigkeit.

alandan çıkıp, içinde İde'nin olanca zenginliğiyle kendini gösterdiği tecelli alanının aydınlığına girer girmez, kendi bölgesine özgü şekli terkeder. Artık tanrı hizmetinin pratiğinden onda geri kalan şey, duygunun sübjektif formu üstünde yükselen *kendiliğinde ve kendisi-için* mevcut bir hakikate ve bir kanuna karşı saygıdır.

Bu yavan görüşün, böbürlenerek sergilediği natıkaperdazlıkta kendisini gösteren kötü bilincin özel formunu da burada belirtebiliriz. Bu kötü bilinç, her şeyden önce, en az spiritüel olduğu yerde en çok espriden bahseder; dilinin en cansız, en pöstekileşmiş olduğu yerde, "hayat" gibi, "canlandırma" gibi kelimeleri en sık kullanır; en fazla bencillik ve boş gurur gösterdiği yerde, ağzından bir an bile "halk" kelimesini düşürmez.

Ama, onun alnında taşığıdı asıl ayırtedici işaret, kanun nefretidir. Hukuk, ahlâklılık, hukukî ve ahlâkî realite düşünceyle kavranır; rasyonel, yani evrensel ve belirlenmiş formunu düşünce vasıtasıyle edinir. İşte kanun, bu formdur. Bunun için, keyfîlikle yetinen, hukuku sübjektif inançtan ibaret gören bu duygusallık, haklı olarak, kanunu kendine en büyük düşman sayar. Hukukun vazifede ve kanunda aldığı şekil, ona, ölü ve soğuk bir lâfız gibi, bir zincir gibi görünür. Kendisini burada tanıyamaz, özgürlüğünü burada bulamaz, çünkü kanun her şeyde bulunan akıldır ve duygunun, kendisini özelliği içinde yüceltmesine izin vermez. Bunun için, bu kitapta görüleceği gibi, kanun, bu sahte "halk" dostlarını ve kardeşlerini belli etmeye yarayan en mükemmel "şibbolet"tir (1).

Günümüzde, keyfî irade madrabazları, felsefe adına sahip çıkmış ve bu türlü düşünme tarzının felsefe olduğu inancını geniş kitleye aşılamayı başarmış bulunuyorlar. Bu yüzden, devletin mahiyetinden felsefî olarak bahsetmek âdeta bir ayıp haline gelmiş bulunuyor. Bu durumda, felsefî devlet biliminden söz edildiğini duyunca tahammülsüzlük gösteren dürüst kişileri kınamamak gerekir. Hele hükûmetlerin, sonunda böyle bir felsefeye karşı tedbir almaya yöneldiklerini görmek bizi hiç şaşırtmamalıdır. Çünkü, bizde felsefe, eski Yunanlılar'da olduğu gibi, özel bir sanat olarak öğretilmemektedir; bütün toplumu ilgilendiren kamusal bir varlığa sahiptir ve, her şeyden önce, hattâ münhasıran, devletin hizmetindedir.

Hükûmetler, kendilerini felsefeye adamış bilginlere güvenerek, bu disiplinin geliştirilmesi ve korunması işini tamamen onlara bıraktıkları takdirde, yahut bir yerde eğer güvenden çok bu bilime karşı kayıtsızlıktan dolayı kürsüler varlıklarını gelenekle sürdürüyorlarsa, (Fransa'da olduğu gibi; bildiğim kadar bu ülkede metafizik kürsüleri kendi hallerine bırakılmışlardır), bu hükûmetler gös-

(1) Eski Ahit'e göre, Efraim sıptından olan kimseler bu kelimeyi doğru telâffuz edemezler ve, böylece, kendilerini kolayca belli ederlerdi (*Hâkimler*, XII, 6.) Ayırtedici kıstas, kriteryum. (Tr. çev.)

terdikleri bu güvenin karşılığını kötü bir şekilde alırlar; ya da, eğer güven değil de kayıtsızlık söz konusu ise, sonuçta, bu kayıtsızlığın cezası olarak, her türlü bilginin çöktüğünü görürler. Şüphesiz, ilk bakışta, bu yavan düşünceler dış düzen ve huzurla mükemmelen uyuşur gibidir, çünkü bunlar eşyanın cevherine sathî bir şekilde dokunmak şöyle dursun, bunu uzaktan olsun sezmekten bile âcizdirler; ve sırf polisiye bakımdan, bunlara hiçbir şey söylenemez; ama, devlet kendinde daha derin bir kültür ve anlayış ihtiyacı taşır ve bilimden bu ihtiyacın tatminini ister. Öte yandan, bu düşünce tarzı, ahlâklılığı, genel olarak hak ve vazifeyi ele aldığında, kendiliğinden, bu sferlerin herbirinde sathî birer hatâ teşkil eden bazı prensiplere, Platon'dan öğrendiğimiz sofistlere özgü prensiplere varır. Bu prensipler ise, hukuku sübjektif gayelere ve fikirlere, sübjektif duyguya ve özel inanca dayandırırlar ve, aynı zamanda, iç ahlâklılığın, hukuk bilincinin, sevginin ve özel şahıslar arasındaki hukukun olduğu kadar, kamu düzeninin ve devlet kanunlarının da yok olması sonucuna yol açarlar.

Birtakım unvanların çekiciliğine kapılınarak, bu gibi olayların hükûmetler için ifade edebileceği anlam önemsenmemezlik edilemez. Bu unvanlar sayesinde ve, aynı zamanda, gösterilen güvene ve bir görevin sağladığı otoriteye dayanılarak, devletten, fiillerin cevhersel kaynağını oluşturan genel prensipleri ifsat eden şeyi başıboş bırakması istenmekte, sanki bir çelişki değilmiş gibi, isyana arka çıkması ondan talep edilmektedir. Eski bir nükte şöyle der: "Tanrı mevki verdiği kişiye, akıl da verir." Günümüzde hiç kimse bu sözü ciddîye almak istemiyor.

Eğer hal ve şartlar hükûmetlere felsefe metotlarının ve esprisinin önemini hatırlatmış bulunuyorsa, felsefe öğreniminin bugün başka birçok bakımdan muhtaç göründüğü himaye ve yardım, ondan esirgenmemelidir. Nitekim, pozitif bilime, dinî öğretime veya herhangi bir yayın alanına ait ürünler okunduğunda, daha önce de belirtmiş olduğumuz, felsefeyi hor görüşün bu ürünlerde nasıl kendini gösterdiği tespit edilebilir. Şöyle ki, fikirlerin gelişme sürecinde çok gerilerde kalmış ve besbelli felsefeye yabancı olan kimseler, ondan artık terkedilmiş bir şey gibi söz etmekte ve hattâ daha da ileri giderek ona açıkça saldırıp, onun muhtevasını —yani Tanrı'nın ve fiziksel ve spiritüel tabiatın ve de hakikatin kavramsal bilgisini— çılgınca ve günahkârca bir iddia olarak ilân etmektedirler. Daima akıl, yine akıl, *ad infinitum* akıl suçlanmakta, tahkir ve mahkûm edilmektedir. Söz konusu yayınlarda, en azından, kavramın kaçınılması imkânsız taleplerinin, ideal bilimsel pratik için bir ayakbağı olduğu ileri sürülmektedir. Bu gibi olaylar karşısında, felsefe öğretimine gerekli kamusal hoşgörüyü ve varlığı şerefli bir şekilde sağlayacak geleneğin, bir kurum olarak, henüz yeterince

yerleşmiş olup olmadığı sorusu haklı olarak sorulabilir (1). Günümüzde felsefeye karşı süregiden bu beyanlar ve hücumlar, bizi garip bir manzara karşısında bırakıyor, çünkü bu beyanlar bir yandan bu bilimin düşmüş olduğu sathîlik derecesi karşısında haklı çıkarken, öbür yandan nankörce cephe aldıkları fikirlerle aynı temele dayanıyorlar.

Gerçekten de, bu sözümona felsefe, hakikatin bilgisini sâlim akla aykırı bir deneme olarak takdim etmekle, erdemle erdemsizliği, şerefle şerefsizliği, bilgiyle bilgisizliği aynılaştırmış; Roma imparatorluğu despotizminin asillerle köleler için yaptığı gibi, bütün düşünceleri ve bütün nesneleri bir seviyede tutmuş olmaktadır. Böylece, hakikat kavramları, ahlâk kanunları birtakım sübjektif kanı ve inançlardan başka bir şey değildirler ve suç prensipleri de, birer kanı olarak, aynı sıraya konulmuşlardır. Dolayısıyle, en zavallı ve en özel bir obje, en anlamsız bir madde yoktur ki, bütün düşünen insanların menfaatini ve ahlâk dünyasının bağlarını oluşturan şeyle aynı haysiyete sahip olmasın.

Bunun için, kendi başına bir okul doktrini [skolastisizm] olarak gelişmesi mümkün olan bu felsefenin realiteyle daha sıkı bir ilişki içine girmiş olmasının bilim için bir mutluluk olduğunu (zaten, realitede esyanın zorunluluğuna uygun düşen bir şeydi bu) düşünmek gerekir. Realitede hak ve vazife'nin prensipleri ciddî şeyler halini alır ve burada bilincin ışığı eğemendir. Bu nedenle, kopukluk açıkça ortaya çıkmamazlık edemez. İşte, felsefenin gerçeğe oranla bu durumu dolayısıyledir ki, hatâlar meydana gelir. Burada, evvelce belirtmiş olduğum bir noktaya dönmek istiyorum: felsefe aklî olan'ın temeli olduğu için, şimdi'nin ve gerçek'in [reel] anlaşılmasıdır, yoksa bir öte yan'ın [gerçek ötesi] inşası değildir. Bu öte yan'ın nerede olduğunu Allah bilir ya da, daha doğrusu, bunun nerede olduğu malûmdur: hatâda, tek yanlı ve boş muhakemelerde. Ben, bu eserde, boş bir idealin meselleşmiş imajı olan Platon'un *Devlet*'inin de, aslında, Yunan ahlâkının mahiyetinden başka bir şeyi ifade etmediğini belirttim. Platon, Yunan ahlâkında rahne açan daha derin bir prensibin bilincine varmıştı. Fakat, bu prensip, o aşamada, tatmin olmamış bir özleyişten başka bir şey olamazdı ve dolayısıyle, ancak ifsat edici bir prensip olarak kendini gösterebilirdi. Bu özleyişten etkilenen Platon, buna karşı bir çare aradı, ama yardım ancak yukarı-

(1) J.V. Müller'in bir mektubunda (*Toplu eserleri*, VIII, s.56 [VII, s.57]) buna benzer bir görüşle karşılaştım. Söz konusu mektupta, Roma'nın, 1803'te, Fransız eğemenliği altında bulunduğu sıradaki durumundan bahsederken, J.V. Müller şöyle diyor: "Eğitim kurumlarının durumu hakkında kendisine soru sorulan bir profesör şu cevabı verdi: "On les tolère comme les bordels" [Genelevlere gösterilen hoşgörü onlara da gösteriliyor].

Hattâ bazı kişilerin, akıl teorisi'nin, yani mantığın incelenmesini tavsiye ettiklerini bile pekâla duyabiliriz; çünkü bu kişiler, kendilerince kuru ve kısır olan bir bilimle kimsenin uğraşmıyacağına ya da, şurada burada uğraşan çıksa bile, muhtevasız formüllerden başka bir şey elde edemiyeceklerinden, bunun ne yarar, ne de zarar doğurabileceğine ve, dolayısıyle, böyle bir tavsiyenin yararlı olmıyacağı gibi zararlı da olmıyacağına aşağı yukarı inanmış durumdadırlar.

dan gelebilecek olduğu için, bunu önce ancak yine Yunan ahlâkının bir özel dış şeklinde bulabildi. Böylece, bozulmanın üstesinden gelebileceğine inanıyordu, ama sadece bunun içinde bulunan daha derin bir şeyi: sonsuz özgür şahsiyet'i derinden yaralamakla kaldı. Fakat, Platon, böylece, büyük bir düşünür olduğunu ispatlamış oldu, çünkü düşüncesindeki en önemli noktanın çevresinde döndüğü prensip, o devirde hazırlanmakta olan evrensel devrimin, çevresinde döndüğü eksendi.

*Aklî olan gerçektir ve gerçek olan aklîdir.*

Önyargıdan uzak her bilincin inancı budur ve felsefe spiritüel evreni olduğu kadar, tabiî evreni de incelerken buradan hareket eder. Düşünce, duygu ve genellikle sübjektif bilinç, herhangi bir şekilde halihazırı boş sayar, onu aşar ve daha iyisini bildiğini iddia ederse, boşlukta bulunuyor demektir ve, ancak halihazırda gerçekliğe sahip olduğuna göre, bizzat kendisi de boştur.

Bunun tersi görüşe, yani İde'nin ancak dar anlamda, yani yalnızca bir fikir olarak, kanıya ait bir tasavvur olarak, değer taşıdığı görüşüne gelince, felsefe buna karşı şu daha hakikî görüşü ileri sürer: İde'den başka gerçek [reel] yoktur ve, dolayısıyle, mesele fânilik ve geçicilik görüntüsü altında saklı duran immanent cevheri ve bilfiil var olan ezelî ve ebedî'yi teşhis etmektir.

İde ile aynı anlama gelen aklî [rasyonel], realitesiyle birlikte dış mevcudiyete girerek, sonsuz bir şekil, görünüş ve tezahür zenginliği kazanır, bir çekirdek gibi kabuğa bürünür ve önce bilincin yerleştiği bu kabuğa, sonunda kavram da nüfuz ederek iç nabız atışlarını keşfeder ve aynı atışları dış görünüş altında da duymaya başlar. Bu dışlaşma içinde, mahiyetin tezahürü sırasında meydana gelen çeşitli durumlar, bir sonsuz madde oluşturur. Bu durumların düzene sokulması, felsefenin işi değildir. Yoksa, felsefe kendi üzerine düşmeyen şeylere karışmış olur. Felsefe, bu konuda güzel öğütler vermekten kaçınmalıdır. Platon, dadılara, çocukların yanında hiç durgun kalmamalarını, onları durmadan kollarında sallamalarını salık vermeyebilirdi veya Fichte, pasaport polisinin ıslah edilmesini istemekten ve bu isteğini, şüpheli kişilerin pasaportlarına onların yalnız eşkallerinin değil, aynı zamanda resimlerinin de konulmasını teklif edecek kadar ileri götürmekten vazgeçebilirdi. Bu gibi sözlerde felsefe nâmına hiçbir şey bulunamaz. Felsefe, bu gibi aşırı bilgiçlikleri bir yana bırakabilir, çünkü bu gibi sonsuz sayıda ayrıntılar konusunda elbette ki son derece liberal olmak zorundadır. Böylelikle, bilim, kendini beğenmiş eleştirinin, çeşitli durumlara ve müesseselere karşı gösterdiği düşmanlıktan korunmuş olur. Çoğu kez, küçüklüğün büyük bir zevk aldığı bir düşmanlıktır bu, çünkü nefsini tatmine bu küçüklükle ulaşır.

Böylece, kitabımız, devletin bilimini sunarken, devleti *kendiliğinde* rasyonel bir şey olarak anlamak yolunda bir deneme olmaktan başka bir arzu taşımamaktadır. O, bir felsefî eserdir ve olması gerektiği gibi bir devlet ideali inşa etmek kadar onun niyetine yabancı bir şey olamaz. Kitabımız eğer bir ders içeriyorsa, bu, devlete verilen bir ders olmayıp, daha çok ahlâk dünyası olan devletin nasıl bilinmesi gerektiğini öğreten bir derstir.

Ἰδοὺ Ῥόδος, ἰδοὸ καὶ Τὸ πήδημα

«*Hic* Rhodus, *hic* saltus.»

Var olanı kavramak felsefenin görevidir, çünkü var olan akıldır. Bireye gelince, herkes kendi zamanının çocuğudur; felsefe de aynı şekilde kendi zamanını düşüncede özetler. Herhangi bir felsefenin çağdaş dünyayı aşabileceğini hayal etmek, bir kimsenin kendi zamanının üstünden atlayabileceğini, Rodos'u sıçrayıp aşabileceğini sanmak kadar saçmadır. Eğer bir teori yine de bu sınırları aşıyorsa, olması gerektiği gibi bir dünya kuruyorsa, bu dünya gerçi mevcuttur, ama yalnızca onun kanısında mevcuttur, ve bu kanı da şu ya da bu şekli alabilecek kadar kararsız bir unsurdur.

Yukarıdaki deyimi biraz değiştirerek şöyle diyebiliriz:

"Hier est die Rose, Hier tanze."

Gül burada, burada raks et.

Kendi kendisi hakkında bilinç sahibi espri olarak akıl ile verili gerçek olarak akıl arasındaki fark, birincisini ikincisinden ayıran ve tatminini orada bulmaktan alakoyan şey, onun [birincisinin] teoriye zincirlenmiş olması ve kavram'a erişebilmek için teorinin zincirlerinden kurtulamamasıdır.

Aklı, halihazırın ıstırap haçındaki gül gibi kabul edip, bundan haz almak, realiteyle uzlaştırıcı rasyonel ve mediasyoncu görüştür. Sübjektif özgürlüğü cevhersel olan şeyin içinde kavramak ve muhafaza etmek ve onu olağanlık ve özellik içinde bırakmayıp *kendiliğinde ve kendisi-için* olan şeye koymak zorunluluğunu içten duyanların felsefesini, işte bu görüş oluşturur.

Bu, aynı zamanda, yukarıda şekil ve muhtevanın birliği olarak soyut bir biçimde belirtmiş olduğumuz şeyin somut anlamını meydana getirir. Gerçekten de, en somut anlamıyle şekil, kavramsal bilgi olarak akıl; muhteva ise, gerek ahlâkî, gerekse tabiî realitenin cevhersel mahiyeti olarak akıldır.

Bu ikisinin bilinçli aynılığı, felsefî İde'dir. Duygularımız içinde düşünce tarafından doğrulanmıyan hiçbir şeyi kabul etmemek azmi, büyük bir azimdir,

insanoğluna şeref veren bir azimdir ve bu azim, modern zamanların karakteristiğidir. Nitekim, protestanlığın öz prensibi de budur. Luther'in duyguda ve esprinin tanıklığında bir inanç olarak kavramaya başlamış olduğu şey, daha sonra olgunlaşan —halihazır içinde özgürlüğüne kavuşmak ve burada kendisini yeniden bulmak için— esprinin, kavram şeklinde kavramaya çalıştığı şeydir. Ünlü bir söz, yarım felsefenin insanı Tanrı'dan uzaklaştırdığını (nitekim bilgiyi takribî bir hakikatten ibaret kılan, işte bu "yarım felsefe"dir), hakikî felsefenin ise Tanrı'ya götürdüğünü söyler. Devlet için de öyledir. Akıl da takribîlikle yetinmez, çünkü takribî ne sıcak, ne soğuktur ve bunun için de kusulmalıdır (*Yuhanna'nın Vahyi*, III, 16). Keza, akıl zaman içinde her şeyin kötü, ya da şöyle böyle gittiğini, daha iyi hiçbir şeyin olamıyacağını ve realitenin rahat bırakılması gerektiğini kabul eden soğuk bir umutsuzluğu da reddeder; hakikî bilgi, daha sıcak bir huzur sağlar.

Dünyanın nasıl olması gerektiğini öğretmek iddiası üzerine bir söz daha söyleyelim: felsefe bu konuda daima geç kalır. Dünyanın düşüncesi olarak, felsefe, ancak realite oluşum sürecini işleyip bitirmiş olduğu zaman ortaya çıkar. Kavramın öğrettiğini, tarih aynı zorunlulukla gösterir: ancak varlıkların olgunluk çağındadır ki, ideal, reel'in karşısında boygösterir ve aynı dünyayı cevheri içinde kavradıktan sonra, onu bir fikirler âlemi şeklinde yeniden inşa eder. Felsefenin soluk rengi (1) solgun zemine vurduğu zaman, hayatın bir tezahürü ihtiyarlık günlerini tamamlıyor demektir. Felsefenin soluk rengiyle, o gençleştirilemez, sadece bilinebilir. Minerva'nın baykuşu, ancak gün batarken uçmaya başlar.

Fakat, artık bu önsözü bitirmek gerekiyor. Aslında onun, bir önsöz olarak, başında yer aldığı metnin görüş noktasını dıştan ve sübjektif bir şekilde belirtmekten başka bir amacı yoktu. Eğer bir konudan felsefî olarak söz edilecekse, bu, ancak objektif bilimsel bir metot kullanılarak yapılabilir. Bu nedenle, yazar, konunun bilimsel incelenişine özgü şekle sahip olmayan her türlü itirazı, sübjektif bir eklenti, indî bir iddia sayacak ve, dolayısıyle, bu gibi itirazlar karşısında ilgisiz kalacaktır.

Berlin, 25 Haziran 1820.

(1) Hegel, Goethe'nin *Faust*'unda Mephistopheles'in bir sözüne telmihte bulunuyor:

Değerli dostum, bütün teoriler soluktur,
Yalnız hayatın altın ağacıdır yeşil olan. (Tr. çev.)

# GİRİŞ

## 1

Bilimsel hukuk felsefesinin konusu hukuk idesi'dir, yani hukuk kavramı ve bunun gerçekleşmesidir.

REMARK: Felsefe İdeler'le uğraşır, dar anlamda kavramla uğraşmaz; aksine, bunun kısmî ve inadekuat olduğunu gösterir ve bunu yaparken de ancak hakikî kavramın (yoksa çoğu kez böyle adlandırıldığı halde, yalnızca müdrikenin soyut bir determinasyonundan ibaret olan şeyin değil) realiteye sahip olabileceğini, çünkü onun, kendi kendisine realite verdiğini belirtir. Kavramın kendisi tarafından vaz'edilmiş realite olmıyan her realite, geçici mevcudiyettir, dış olağanlıktır, kanı'dır, yüzeysel görünüştür, hatâdır, hamhayaldir, vs. Kavramın gerçekleşmek suretiyle kendisine verdiği somut form, bizzat kavramın bilgisinde, onun saf kavram formundan farklı ikinci momenttir.

## 2

Hukuk bilimi, felsefenin bir kısmıdır. Şu halde, onun konusu, kavramdan hareketle, İde'yi geliştirmek —çünkü İde, konunun aklî [rasyonel] unsurudur — yahut, aynı şey demek olan, şeyin kendisine özgü immanent evrimin müşahede etmektir. Felsefenin bir kısmı olmak itibarıyle hukuk biliminin belirli bir hareket noktası vardır. Bu hareket noktası, kendisinden önce gelen şeyin sonucu ve hakikatidir ve "kanıt"ı denen şeyi onda bulur. Şu halde, hukuk kavramı, doğuşu bakımından ele alındığında, hukuk biliminin dışında kalır; burada bu kavramın dedüksiyonu yapılmış sayılmaktadır ve onun bir veri olarak kabul edilmesi gerekir.

R: Bilimsel ekspozenin hiç olmazsa dış şekline sahip olabilmek için, önce tarif arayan ve isteyen metot, felsefî metot değil, formel metottur. Kaldı ki, pozitif hukuk bilimi işin bu yanıyle fazla meşgul olamaz, çünkü o, en başta, hukukî olan nedir, yani özel kanunî hükümler nelerdir, onu formüle etmeye çalışır. Şu söz bunun için öylenmiştir: *omnis definitio in iure civili periculo-*

*sa* (1). Gerçekten de, hukuk kurallarının muhtevasında ne kadar çok tutarsızlık ve çelişki olursa, tarifler yapma imkânı o kadar azalır, çünkü tariflerin genel kurallar içermesi gerekir ve bu genel kurallar da çelişkiyi —ki burada adaletsizliktir— derhal bütün çiğliğiyle görünür hale getirirler. Meselâ, Roma hukukunda asla bir insan tarifi yapılamazdı, çünkü durumu bu kavram için gerçekten de bir hakaret teşkil eden köleyi, bu tarife sokmak imkânsızdı. Keza, mülkiyetin ve mülk sahibinin tarifi de birçok durumda tehlikeli görünecekti. Tarifin dedüksiyonu etimolojiden de gelebilir, ama çoğu kez, o, özel hallerden çıkarılır ve bu takdirde insanların duygularına ve tasavvurlarına dayanır. Bu durumda, tarifin doğruluğu, onun mevcut tasavvurlara uydurulması demektir. Bu metotta, asıl önemli olan şey bir yana atılır: muhteva bakımından, *kendiliğinde ve kendisi-için* objenin (burada hukukun) zorunluluğu; şekil bakımından, kavramın mahiyeti. Oysa, felsefî bilgide, kavramın zorunluluğu en başta gelen şeydir ve bir oluş'un sonucu olarak ona erişmek için katedilen yol, onun kanıtı ve dedüksiyonudur. Böylece, *kendisi-için* zorunlu bir muhtevaya bir kere erişildi mi, artık atılacak ikinci adım, çevreye bir bakıp, tasavvurda ve dilde bu muhtevaya uygun düşen şeyi bulmaktır. Bir yanda, bu *kendisi-için* ve kendi hakikati içinde kavramın varlık tarzı; öbür yanda, onun tasavvurdaki görünüşü, soyut şekil bakımından olduğu kadar, dış veçhe bakımından da farklı olabilirler ve hattâ olmak zorundadırlar. Hiç şüphesiz, eğer tasavvur bizzat muhtevası bakımından yanlış değilse, kavramın gün ışığına çıkarılması pekâlâ mümkündür; çünkü o, bu tasavvurun içinde mahiyetçe mündemiç ve mevcuttur. Böylece, tasavvur kavram şekline yükselir. Fakat, tasavvur, *kendisi-için* zorunlu ve hakikî kavramın ölçüsü ve kıstası olmaktan uzaktır ve, daha çok, hakikatini ondan almak, kendisini ona göre ayarlamak ve bilmek durumundadır.

Her ne kadar, bu birinci bilgi metodu, formel tarifleri, kıyasları [sillojizmleri] ve kanıtlamalarıyle, vs. günümüzde az çok ortadan kalkmış bulunuyorsa da, genellikle İdeleri, özellikle de hukuk İdesini ve bunun determinasyonlarını bilincin verileri olarak dolaysızca benimsemek ve kavramak ve hukuku tabiattan veya bir yüce duygudan, sevgiden veya esinden çıkartmak özentisinde kendisine lâyık bir halef bulduğu söylenemez. Bu metot, metotların en kolayı ve kullanışlısı olmakla birlikte, aynı zamanda, en az felsefî olanıdır (bu anlayışın yalnız teorik bilgiyle değil, aynı zamanda ve doğrudan doğruya, pratikle de ilgili olan öbür veçhelerinden bahsetmiyoruz). Formel bir karakter taşıdığı besbelli olan birinci metodun, hiç olmazsa, tarifte kavram formunu ve kanıtlamada zorunluluk formunu gerekli kılmak gibi bir avantaja sahip olmasına karşılık, dolaysız bilince ve duyguya dayanan tarz, bilâkis, olağanlığı, sübjektifliği ve keyfîliği prensip haline getirmektedir.

(1) Medenî hukukta her tarif tehlikelidir. (Tr. çev.)

Felsefede bilimsel metodun ne olduğu mantık felsefesinde açıklanmış olduğundan, burada bunu biliniyor sayıyoruz.

## 3

Hukuk genellikle pozitif niteliktedir, çünkü: α) belli bir devlet içinde geçerli formel bir karaktere sahiptir ve bu legal geçerlilik, onun bilgisinin, yani pozitif hukuk biliminin kılavuz prensibini oluşturur; β) muhtevası bakımından da hukuk, pozitif bir unsura sahiptir ve bu unsur: α) her halkın özel millî karakterinden, tarihî gelişme düzeyinden ve tabiî zorunluluklara bağlı şartların genel bütününden; β) bir pozitif kanun sistemi için, konuların ve alanların dışarıdan verilmiş özel niteliğine evrensel bir kavramın uygulanması zorunluluğundan (bu uygulama, spekülatif düşüncenin ve kavramın dışında; müdrikenin, kapsama sokma, özel'i evrensel'e (1) tâbi kılma işleminden ibaret bir uygulamadır); γ) realitede son kararların verilebilmesi için gerekli kanun hükümlerinden, kaynaklanır.

R: Pozitif hukukun ve kanunların karşısına içten gelen duygular, eğilimler ve keyfî irade konulabilirse de, felsefe için bu gibi otoritelerin kabulü söz konusu olamaz. Cebir ve şiddetin, tiranlığın, pozitif hukukun bir unsuru olabilmesi, bunun mahiyetiyle ilgisi olmayan arızî bir olaydır. Hukukun hangi noktadan itibaren pozitifliğe geçtiği, daha aşağıda, paragraf 211-214'te gösterilecektir. O zaman karşılaşacağımız determinasyonları şimdi burada ortaya koymamızın nedeni, hukukun felsefî tetkikinin sınırlarını belirtmek ve —herhangi bir devlet için gerekli olan— bir pozitif kod'un, hukuk felsefesinin sistemli bir geliştirilmesinden çıkarılabileceğine dair ileri sürülmesi muhtemel bir fikri veya hattâ bu konuda kesin bir talebi önceden bertaraf etmek istememizdir. Tabiî veya felsefî hukuk ile pozitif hukuk ayrı ayrı şeylerdir, ama bu ayrılığı bir zıtlık veya bir çelişki haline getirmek, vahim bir hatâ olur. Bunların birbirine oranı, daha çok, kurumların Pandectae'lere oranı gibidir.

Bu paragrafta, ilk sırada zikredilen tarihî unsura (pozitif hukukun tarihî faktörleri) gelince, Montesquieu hakikî tarih görüşünü, hakikî felsefî görüş noktasını tanımlamıştır. Buna göre, genel mevzuat ile bunun determinasyonlarının tek başına ve soyut olarak değil, fakat bir totalitenin şartlandırılmış unsuru olarak, bir milletin ve bir devrin karakterini oluşturan diğer determinas-

(1) Çevirimizde *küllî, cüz'î, ferdî* (*müfret*) kelimeleri yerine sırasıyle *evrensel, özel* ve *bireysel* kelimeleri kullanılmıştır (Tr. çev.)

yonlarla bağlantılı olarak, göz önüne alınması gerekir. Genel mevzuat ve bunun determinasyonları, hakikî anlamlarını ve, dolayısıyle, doğruluk ve haklılıklarını ancak bu bütün içinde elde ederler.

Hukuk kurallarının zaman içinde doğuş ve gelişişlerinin incelenmesi — ki bu, tamamen tarihî bir çalışmadır —, ve keza bu kuralların daha önce var olan hukukî durumla karşılaştırılıp, bununla formel mantıkî tutarlılıklarının meydana çıkarılması, kendi alanlarında değeri ve meziyeti olan araştırmalardır. Ama, bu araştırmalar, felsefî araştırma ile ilgili olmaktan uzaktır, çünkü tarihî temeller üzerinde gelişme, kavramdan hareketle gelişmeye tetabuk etmez ve tarihî açıklama ve doğrulama, *kendiliğinde ve kendisi-için* geçerli bir doğrulamanın kâbına erişemez. Bu, çok önemli ve hatırda tutulması yararlı fark, aynı zamanda, çok öğreticidir de: bir hukukî determinasyon, mevcut hal ve şartlara ve kurumlara göre tamamen doğru ve haklı ve de tutarlı gözükebilir, ama buna rağmen *kendiliğinde ve kendisi-için* doğru ve haklı değildir ve irrasyoneldir. Meselâ, Romalılar'da babalık yetkisi (*patria potestas*) veya evlilik hukuku gibi bazı kurumlardan pek konsekan bir şekilde çıkan Roma özel hukuku'na ait bir sürü kural için durum böyledir. Zaten, bu kurallar doğru ve haklı ve rasyonel olsalar bile, onların bu karaktere sahip olduklarının kanıtlanması — ki bu, aslında, ancak kavram vasıtasıyle olabilir — ile ortaya çıkış tarihlerinin, teessüslerini gerektirmiş şartların, özel hallerin, ihtiyaç ve vesilelerin hikâye edilmesi arasında geriye yine de büyük bir fark kalırdı. Yakın veya uzak tarihî nedenlere dayanan böyle bir ekspozeye, böyle bir pratik bilgiye, çoğu zaman bir açıklama veya hattâ, tercihan, bir görüş adı verilir ve, böylece, bu tarihî veçhe meydana çıkartılınca, aslî olan ve kanunî veya hukukî müessesenin anlaşılması bakımından önem taşıyan tek şeye erişildiği düşünülür. Oysa realitede, hakikaten aslî olan şey, nesnenin kavramı, sükûtla geçiştirilmiştir. Meselâ, şu ya da bu kanunâmede tanımlanmış, Romalılar'a veya Germenler'e ait bazı hukukî kavramlardan bahsetmek âdet olmuştur. Halbuki, ortada kavrama benzer hiçbir şey yoktur, sadece birtakım genel hukukî kurallar, soyut prensipler, aksiyomlar, kanunlar, vs. vardır. Söz konusu fark [kanunun tarihî incelenişi ile felsefî incelenişi arasındaki fark] ihmal edilerek, görüş noktasının tahrifi; ve hal ve şartlar vasıtasıyle, hipotezlerle tutarlılık vasıtasıyle girişilen bir doğrulama çabasının— oysa, bunların ikisi de güdülen maksadı teminde işe yaramaz—, hakikî bir doğrulama çabasıymış gibi gösterilmesi imkânı sağlanır. Genellikle, bu yoldan mutlağın yerine izafî, eşyanın tabiatı yerine dış fenomen konulur. Tarih vasıtasıyla doğru ve haklı gösterme çabası, zaman içinde meydana geliş sürecini kavramsal meydana geliş süreciyle karıştırmakla, farkında olmıyarak amacının aksine davranmış olmaktadır. Bir kurumun doğuşu, belirli hal ve şartlar içinde tamamen uygun ve zorunlu göründüğü zaman, tarihî görüş noktasının ondan istediği şeyi yerine getirmiş olur. Ama, bu türlü bir doğrulamayı genelleştirecek

olursak, tamamen ters bir sonucu varırız, çünkü hal ve şartlar artık aynı olmadığına göre, söz konusu kurum anlamını ve hakkını kaybetmiş demektir. Meselâ, manastırların korunmasını sağlamak için, bunların birtakım yararları— çorak arazileri iskâna ve tarıma açmaları, kopyacılık ve öğretim yoluyle kültürü saklayıp korumaları— ileri sürüldüğü ve bu yararlar hatırlatıldığı zaman, bundan daha çok şu sonucun çıkartılması gerekir: hal ve şartlar artık tamamen değişmiş olduğuna göre, manastırlar, hiç olmazsa bu değişiklikler ölçüsünde, gereksiz ve yararsız hale gelmişlerdir.

Oluş'un tarihî anlamı — oluş'un sunuluş ve açıklanışının tarihî metodu— ile gerçek objenin oluş'u ve kavramı hakkındaki felsefî görüş, [yani tarih ve felsefe], kendi sferleri içinde kaldıkları sürece birbirlerine karşı nötr bir tavır içinde olabilirler. Fakat, bilim alanında bile bu tavır daima korunamadığına göre, bunların nasıl çakıştıklarını gösteren bazı bilgileri Herr Hugo'nun *Lehrbuch der Geschichte des römischen Rechts'* inden [*Roma hukuku tarihi elkitabı*] alarak burada zikretmek istiyorum. Bu, aynı zamanda, bu iki şeyi birbiriyle zıtlaştırmanın sunîliği konusunda, bizi biraz daha aydınlatacaktır. Herr Hugo, kitabında, Cicero'nun XII Levha'yı, filozofları hor gören bir bakışla övdüğünü, filozof Phavorinus'un ise, bunları, tıpkı o zamandan beri birçok büyük fizolofun pozitif hukuku ele aldıkları gibi ele aldığını söylüyor (5. bas., §53). Herr Hugo, aynı yerde, bu metodu mahkûm ederken bunu, şu nedene dayandırıyor: Phavorinus, XII Levha'yı, bu filozofların pozitif hukuku anladıkları kadar az anlamıştır.

Hukukçu Sextus Caecilius'un, Phavorinus'un yanlışını düzeltmesine gelince (in Aulus-Gellius, *Noctes Atticae* [*Attika geceleri*], XX,1) bunda, tamamen pozitif olan bir şeyin ancak muhtevasıyle haklı gösterilebileceği prensibinin — her zaman doğru olan bu prensibin— dile geldiğini görüyoruz. Caecilius, Phavorinus'a şu pek yerinde karşılığı veriyor: "Non... ignoras legum opportunitates et medelas pro temporum moribus et pro rerum publicarum generibus ac pro utilitatum praesentium rationibus, proque vitiorum, quibus medendum est, fervoribus, mutari ac flecti neque uno statu consistere, quin, ut facies coeli et maris, ita rerum atque fortunae tempestatibus varientur. Quid salubrius visum est rogatione illa Stolonis..., quid utilius plebiscito Voconio ...? Quid tam necessarium existimatum est... quam Lex Lincinia ...? Omnia tamen haec obliterata et operta sunt civitati sopulentia" (1).

(1) Türkçesi: "Şunu bilmeniz gerekir ki, kanunların sağladığı yararlar, getirdiği çareler, zamanın örf ve âdetlerine, siyasî anayapıların tipine, doğrudan doğruya elde edilmek istenen yararlara ve giderilmesi öngörülen marazların şiddetine göre değişir. Kanunların niteliği hiç değişmeden kalamaz; aksine, hal ve şartların, tesadüflerin fırtınaları, tıpkı denizin ve göğün yüzünü değiştiren fırtınalar gibi, kanunları değişikliğe uğratır. Stolo'nun önerdiği yasadan daha kurtarıcı..., Voconius'un, tribunusluğu sırasında çıkardığı kararnameden daha yararlı... bir şey hiç görülmüş müdür? Licinia yasası kadar... gerekli ne olabilirdi ki? Ama, devletin servet ve refahının gelişmiş olduğu günümüzde, bütün bu yasal düzenlemeler battal olmuş, nisyana gömülmüş bulunuyor" (Tr. çev.)

Bu kanunlar, anlamları ve yararları hal ve şartlara tâbi olduğu ölçüde pozitiftirler. Bunun için de, onlar ancak tarihî bir değer taşırlar ve geçici niteliktedirler. Kanun koyucuların ve hükûmetlerin, mevcut şartlara ve devrin durumlarına ilişkin kanunları yaparken gösterdikleri bilgelik, tarihin doğru ve haklı çıkarmasıyle ilgili ayrı bir meseledir ve tarihin bu konudaki hükmü, felsefî bir görüş noktasından destek bulduğu ölçüde daha da sağlamlaşır. Fakat, Caecilius'un, XII Levha'yı Phavorinus'a karşı savunurken ileri sürdüğü öteki kanıtlara gelince, bu konuda Caecilius'un, müdrikeye ve bunun muhakemelerine özgü metodun ezelî hilesine başvurduğunu açıkça gösteren bir misal vermek isterim. Bu metot, kötü bir şey için iyi bir sebep ileri sürüp, böylece bu kötü şeyi doğru ve haklı gösterebileceğini sanır.

Meselâ, belli bir sürenin sonunda alacaklıya, borçluyu öldürmek veya köle diye satmak ve hattâ, alacaklılar birden fazlaysa, borçluyu parçalara bölüp alacaklılar arasında paylaştırma hakkını veren, hem de bunu fazla ya da eksik parça kesen alacaklıyı adlî kovuşturmaya uğratmaksızın yapan dehşetengiz kanun hükmünü alalım (Shakespeare'in *Venedik Taciri*'nde, Shylock'un yararlanmaya kalkıştığı ve kendi hesabına memnuniyetle onaylamaya hazır olduğu kanun maddesi). Caecilius, gerekçe olarak, bu kanun hükmü sayesinde sadakat ve güvenin korunmuş olduğunu ve zaten bu kanun hükmünün, bizzat korkunçluğu yüzünden, hiçbir zaman uygulanmamış bulunduğunu söylüyor. Caecilius, düşüncesizliğinden ötürü akıl edemiyor ki, bu durum, güdülen amacı, yani ahde vefanın ve güvenin sağlanması amacını boşa çıkarmaktadır. Fakat, Caecilius bununla da kalmayıp, yalancı şahitlik hakkındaki bir kanunun, nispetsiz cezalar öngörmesi yüzünden etkisiz kaldığına dair başka bir misal daha veriyor.

Lâkin, Herr Hugo'nun, Phavorinus'un söz konusu kanunu anlamamış olduğunu söylerken, ne demek istediğini de unutmamamız gerekir. Yukarıda andığımız kanun hükmünü herhangi bir okul öğrencisi bile anlayabilir. Onun için, özellikle Shylock, bu kadar işine gelen bu maddeyi elbette anlıyacaktı. Herr Hugo, anlamanın müdrikeye ait bir beceri olduğunu ve müdrikenin böyle bir kanun konusunda iyi bir gerekçeyle kendisini rahatlattığını düşünmüş olmalıdır. Caecilius, başka bir yerde daha Phavorinus'u sorunu anlamamış olmakla eleştiriyor ki, aslında bu, bir filozofun hiç yüzü kızarmadan itiraf edebileceği bir anlayışsızlıktır. Kanuna göre, hasta bir kişinin mahkemeye tanıklığa gidebilmesi için kendisine bir "arcera" değil de, sadece bir "iumentum" tahsis edilmesi gerekmekteydi. Söz konusu anlayışsızlık, "iumentum"un yalnızca at anlamında değil, aynı zamanda araba veya taşıt aracı anlamında anlaşılması

gerektiği ile ilgilidir. Caecilius, bu kurallarda eski kanunların mükemmelliğini ve kusursuzluğunu gösteren yeni bir kanıt daha buluyordu. Çünkü, bu kanunlar, hasta bir tanığın mahkeme huzuruna çıkarılabilmesi için, yalnız atla araba arasındaki farkı öngörmekle kalmayıp, Caecilius'un dediği gibi, üstü kapalı ve kapitoneli özel araba ile daha az konforlu bir araba arasındaki farkı da öngörecek kadar işi ileri götürüyorlardı. Böylece, bundan önceki kanunun acımasızlığı ile bu gibi mevzuatın banalitesi arasında bir seçim yapabiliriz. Fakat, bu tür şeylerin ve bunları konu alan bilgince yorumların banal şeyler olduğunu söylemek, böylesi bir allâmeliğe ve aynı türden daha başkalarına karşı saygısızlık olur.

Herr Hugo, adı geçen Lehrbuch'unda [elkitabı], Roma hukukunu incelerken, rasyonellikten de söz ediyor. Burada beni şaşırtan şey şu oldu: Herr Hugo, önce Roma devletinin doğuşundan XII Levha kanununa kadar olan dönemi konu alan bölümde (§§ 38 ve 39), şöyle diyor: "Roma'da ihtiyaçlar çoktu ve çalışmak gerekiyordu. Bu yüzden, bizdekilere benzer yük taşıyan veya yük çeken hayvanların yardımına başvurmak mecburiyeti vardı, arazi bir tepeler ve vâdiler silsilesinden ibaretti ve kent de bir tepenin üzerinde kurulmuştu, vs." (Montesquieu vâri olmaya özenen birtakım belirtmeler, ama Montesquieu'nün kabiliyeti ve ustalığı yok.) Daha sonra, paragraf 40'ta, şöyle deniyor: "hukukî durum henüz aklın en yüksek icaplarını tatminden uzaktı" (çok doğru: Roma aile hukuku, kölelik, vs., aklın en mütevazı icaplarını bile tatmin etmez). Fakat, daha sonraki dönemler konusunda, Herr Hugo, bunlardan hangisinde aklın en yüksek icaplarının Roma hukukunca tatmin edildiğini bize söylemeyi unutuyor. Bununla birlikte, paragraf 289'da, Roma hukukunun bilim olarak en yüksek mükemmelliğe ulaştığı devrin klasik hukukçuları hakkında şöyle söylüyor: "klasik hukukçuların felsefe formasyonundan geçmiş oldukları uzun zamandan beri bilinen bir şeydir. Fakat, dedüktif muhakemelerinin mantıkî tutarlılığı dolayısıyle matematikçiler sırasına, kavramların geliştirilmesindeki olağanüstü orijinaliteleri dolayısıyle de modern metafiziğin kurucuları sırasına konulmaya, Romalı hukukçular derecesinde lâyık az yazar bulunduğunu çoğu kimse bilmez. (Herr Hugo'nun *Lehrbuch*'unun çeşitli baskıları sayesinde bu sayı herhalde artmıştır.) Kavramların geliştiğini ispatlayan dikkate değer olay şudur ki, hiçbir yerde klasik hukukçularda ve Kant'da olduğu kadar çok trikotomiye rastlanmaz." Leipniz'in büyük değer verdiği mantıkî tutarlılık, şüphesiz, matematiğin ve mantıkî dedüksiyona dayanan başka her bilimin olduğu gibi, hukukun da esaslı bir karakterini oluşturur, ama müdrikenin bu tutarlılığının, aklın icaplarının tatminiyle ve felsefe bilimiyle henüz hiçbir ilgisi yoktur. Asıl Romalı hukukçuların ve praetor'ların tutarsızlığına, onların en büyük erdemlerinden biri olarak, hayranlık duymak lâzımdır. Bu tutarsızlık sayesinde, onlar gayrıâdil ve

dehşet verici kurumlardan kurtuluyorlardı. Ama, bunun için, boş lâfzî ayrımlar "hile-i şeriye" sini icat etmek (gerçekte bir *hereditas*'tan [miras] başka bir şey olmayan bir şeye *bonorum possessio* adını vermek gibi), ya da hattâ kanunun lâfzını kurtarmak için bir saçmalığa sığınmak (çünkü bir saçmalık da bir tutarsızlıktır) zorunda kalıyorlardı. Meselâ, bir *filia*'yı bir *filius* yapan "fictio" veya *"ὑπόκρισις"* gibi (Heineccius, *Antiquitatum Romanarum iurisprudentiam illustrantium synta ma,* kitap I, bölüm II, 24). Fakat birkaç trikotonik sınıflandırma (remark 5'te verilen örneklere göre) yüzünden klasik hukukçularla Kant arasında bir yakınlık kurulabileceğini sanmak ve buna kavramların gelişmesi adını takmak gülünçtür.

## 4

Hukukun alanı genel olarak spiritüel bir alandır; bu zemin üzerinde onun öz temeli, hareket noktası, özgür irade'dir; öyle ki, özgürlük onun cevherini ve kaderini oluşturur ve hukuk sistemi gerçekleşmiş özgürlük âlemidir, esprinin kendi kendisinden hareketle ikinci bir tabiat halinde meydana getirdiği dünyadır.

R: İrade özgürlüğünü incelerken, eski bilgi metodunu hatırlatmakta yarar vardır: eskiden, önce irade fikri tasarlanıyor ve bundan bir irade tarifi çıkarılmaya çalışılıyordu. Sonra, eski ampirik psikoloji metoduna göre, vicdan azabı, sorumluluk duygusu gibi sıradan bilincin çeşitli izlenimleri ve tezahürleri temel alınarak, irade özgürlüğünün sözde "kanıt"ı elde ediliyordu; çünkü, bilincin bütün bu izlenimlerinin ve tezahürlerinin ancak özgür irade ile izah edilebileceği kabul ediliyordu. Fakat, özgürlüğün, bilincin bir verisi olduğunu ve buna inanmak zorunda olduğumuzu kabul ederek, aynı sonuca kestirmeden varmak şüphesiz daha elverişlidir. İradenin özgürlüğü ve bu iki şeyden herbirinin [iradenin ve özgürlüğün] mahiyeti, ancak bütünle [felsefenin bütünüyle] bağlantılı olarak kanıtlanabilir (daha önce § 2'de söylediğimiz gibi). Bu premislerin bir taslağını evvelce *Felsefî bilimler ansiklopedisi*'nde (1) açıklamıştım. Bunları ileride daha da işleyip geliştirebilmeyi umuyorum: Espri, başlangıçta intellekt'tir ve onun duygu'dan hareketle, tasavvur vasıtasıyle, düşünceye doğru gelişmesini sağlayan determinasyonlar, kendisini irade haline getirmesine varacak aşamalardır; ve irade, genelde pratik espri olmak itibarıyle, intellekt'in hakikatidir,

(1) Heidelberg, 1817, §§ 363-99 [3. bas. §§ 440-82].

onun bir sonraki gelişme aşamasıdır. Böylece, esprinin tabiatı hakkında daha derin bir bilgiye, umduğum şekilde, kendi katkımı getirmem şunun için de bir-zorunluluk teşkil etmektedir ki (adı geçen eserde belirtmiş olduğum gibi, § 367), genellikle psikoloji adı verilen espri teorisi kadar ihmale uğramış, bunun kadar acınacak durumda olan bir başka bilim daha güç bulunur. Bu ve bunu takip eden paragraflarda tanıtılan ve yukarıdaki premislerin sonucu olan irade kavramı unsurları üzerinde düşünürken, herkes, bunlar hakkında daha iyi bir fikir edinebilmek için, kendi iç bilincine başvurabilir. Herkes, kendisini var olan her şeyden soyutlamak, kendi kendisini belirlemek, kendi kendisine kendi kendisi vasıtasıyle herhangi bir muhtevayı vermek ve, dolayısıyle, kendilik bilincinde aşağıdaki determinasyonlarla ilgili bir örneğe sahip olmak gücünü kendisinde bulabilir.

## 5

İrade şunları içerir: α) saf indeterminasyon unsuru veya Ben'in kendi üzerine dönük saf düşüncesi. Bu saf düşünce içinde, ister tabiat, ihtiyaçlar, arzular ve içgüdüler tarafından dolaysızca sunulmuş, ister herhangi bir aracı vasıtasıyle verilmiş ve belirlenmiş olsun, her türlü muhteva silinir. Bu, mutlak soyutluğun veya evrenselliğin sınırsız sonsuzluğudur, saf kendilik düşüncesidir.

R: Düşünceyi iradeden, iradeyi de düşünceden ayrı, bağımsız özel melekeler olarak gören ve üstelik düşünceyi irade için, bilhassa iyi irade için, tehlikeli sayan kimseler, böylece, iradenin mahiyeti hakkında hiçbir şey bilmediklerini göstermiş oluyorlar (bu noktayı aynı konuda sık sık belirtmemiz gerekecektir).

Şüphesiz, irade burada yalnızca bir yanıyle tanımlanmaktadır. İradenin bu yanı, içinde bulunduğum, ya da içine konulmuş olduğum her türlü determinasyondan kendimi mutlak bir şekilde, hiçbir sınırlamaya tâbi olmaksızın, soyutlayabilmem imkânıdır; her türlü muntevadan, bir sınırlamadan kaçar gibi kaçabilmemdir. İradenin kendi kendisini belirlemesi bundan ibaret kaldığı, ya da tasavvur yalnızca iradenin bu yanını kendisi için özgürlük olarak gördüğü ve bununla yetindiği zaman, bu, negatif özgürlüktür, yahut müdrikenin anladığı anlamda özgürlüktür.

Bu, boşluğun özgürlüğüdür. Bu tür özgürlük, ihtiras halini alarak kendisini gerçek bir biçimde gösterebilir. O zaman, sırf teorik olarak kaldığı takdirde, Hindu'nun saf temaşadan ibaret dinî fanatizmi; aksiyona yöneldiği takdirde ise, dinde olsun, siyasette olsun, mevcut her türlü sosyal düzeni yıkma fanatizmi, bir

düzen istediğinden şüphe edilen her kişinin topluluk dışına atılması ve kurulmak istenen her türlü organizasyonun imhası şeklini alır. Bu negatif irade, ancak bir şeyleri imha etmekle kendi varlığının duygusuna sahip olur. Bu irade, pozitif bir durumu, meselâ evrensel eşitliği, yahut evrensel dinî hayatı istediğini düşünebilir, ama vakıada bunun pozitif gerçekliğini istemez, çünkü böyle bir gerçekleşme derhal bir çeşit düzen, gerek müesseseler, gerekse bireyler için spesifik bir determinasyon getirir. Oysa, negatif özgürlük, asıl işte bu spesifikasyonu ve bu objektif deteminasyonu inkâr etmekledir ki, ancak kendi kendisi hakkında bilinçli hale gelebilir. Böylece, onun istediğine inandığı şey, aslında soyut bir tasavvurdan ve bunun gerçekleşmesi de bir imha çılgınlığından başka bir şey olamaz.

## 6

β) Ben, aynı zamanda, farklılaşmamış determinasyonsuzluktan, farklılaşmışlığa geçiştir; spesifik bir determinasyonun, bir muhteva ve obje olarak vaz'edilmesidir. Bu muhteva, ya tabiat tarafından verilmiş, ya da esprinin kavramı tarafından meydana getirilmiştir. Ben, kendisinin böyle belirlenmiş bir şey olarak vaz'edilmesiyle, prensip olarak, varlık alanına girmiş olur. Bu, Ben'de sonlunun ve özel'in mutlaklık momentidir.

R: Determinasyonun bu ikinci unsuru da, birincisi gibi, negatiflik ve ilgadır; birinci soyut negatifliğin ilgasıdır. Genel kural olarak, özel, evrensel'de içerilmiş durumda olduğuna göre, bu ikinci moment, birincisinde içerilmiş bulunuyor demektir birinci unsurun *kendiliğinde* olduğu şeyin, kendini açıkça ortaya koymasından başka bir şey değildir. Birinci unsur, birinci *kendisi-için* şey olmak itibarıyle, hakikî sonsuzluk veya somut evrensel, yani kavram olmayıp, yalnızca belirlenmiş, tek yanlı bir şeydir. O, her türlü determinasyondan soyutlanmış olduğuna göre, *kendiliğinde* büsbütün determinasyonsuz değildir; soyut ve tek yanlı varlığı onun spesifik determinasyonunu, yetersizliğini, sonluluğunu meydana getirir. Söz konusu iki unsurun ayrımını ve determinasyonunu gerek Fichte'nin, gerekse Kant'ın felsefelerinde bulabiliriz. Fichte'nin felsefesinde, Ben, sınırsız varlık olarak, sırf pozitif bir şey olarak — dolayısıyle müdrikenin evrenselliği ve kendi kendisiyle aynılığı olarak — alınmıştır (*Wissenschaftslehre* [*Bilim doktrini*], birinci prensip). Bunun sonucu olarak, *kendisi-için* Ben, tüm hakikat olarak kabul edilir ve dolayısıyle, sınırlama (ister dış engel şeklinde olsun, ister Ben'in kendi öz faaliyeti şeklinde olsun) sırf bir eklenti olarak ortaya çıkar (2. prensip). Evrensel'de veya aynılık'ta bulunan immanent negatifliği,

Ben'de immanent olarak düşünmek, spekülatif felsefenin yapması gereken bir ilerlemeydi. Ne var ki, immanentliğin ve soyutluğun içindeki sonlu ve sonsuz düalizmini Fichte gibi farkedemiyenler, böyle bir zorunluluktan habersizdirler.

## 7

γ) İrade, bu iki momentin birliğidir: bu, kendi üzerine dönmüş ve böylece evrenselliğe yükselmiş özelliktir, yani bireyselliktir. Ben'in oto-determinasyonu demek, Ben'in kendi kendisini hem Ben'in inkârı olarak, yani belirlenmiş ve sınırlandırılmış olarak ortaya koyması, hem de buna rağmen kendi kendisi olarak kalması, yani kendi kendisiyle aynılığı ve evrenselliği içinde kalması ve, nihayet, determinasyonunda kendi kendisinden başka hiçbir şeye bağlı olmaması demektir. Ben, kendisini, kendi kendisiyle negatif ilişkisi içinde belirler ve bizzat bu ilişkinin karakteri, onu bu spesifik determinasyona karşı kayıtsız kılar, bunun kendi özüne ait ve idesel bir determinasyon olduğunu bilir; onu yalnızca bir imkân olarak kavrar; bu imkân onu bağlamaz, o yalnızca bu imkânın içinde bulunur, çünkü oraya konulmuştur. İşte, irade özgürlüğü budur ve bu, iradenin kavramını yahut cevherini, deyim yerindeyse, ağırlığını oluşturur; tıpkı ağırlığın cisimlerin cevherlerini oluşturması gibi.

R: Her kendilik bilinci, kendisini a) evrensel olarak — her türlü muhtevadan soyutlanma imkânı olarak—; b) ve özel olarak — belli bir obje ile, belli bir muhteva ile, belli bir gaye ile— idrak eder. Ancak, bu iki moment de birer soyutluktan başka bir şey değildir; somut ve hakikî (her hakikî somuttur), yalnızca evrensel'dir, ve karşıtını özel'de bulur. Fakat, bu özel kendi üzerine dönmek suretiyle evrensel ile uzlaşan, onunla eşitleşen bir özel'dir. Bu birlik, bireysellik'tir; dolaysızca verilmişliği içinde bir birlik olarak bireysellik (tasavvurdaki bireysellik gibi) değil, fakat bizzat kendi kavramına uygun bir bireyselliktir (*Ansikpoledi*, §§ 112-114). İlk iki moment (yani 1. iradenin kendi kendisini her şeyden soyutlayabildiği ve aynı zamanda 2. kendi kendisi ya da başka herhangi bir şey tarafından belirlendiği momentler) kolayca kavranır ve kabul edilir, çünkü her ikisi de *kendisi-için* ele alındıklarında, soyut momenttirler, hakikatten yoksundurlar. Fakat, üçüncü moment, yani hakikî ve spekülatif moment (her hakikî şey, anlaşılmak için spekülatif olarak düşünülmek zorundadır), müdrikenin —haklı olarak daima kavramın kavranılamaz olduğunu söyleyen müdrikenin— nüfuz etmeyi daima reddettiği şeydir. Spekülasyonun bu can alıcı noktasının, Ben'in kendi kendisiyle negatif ilişkisi olarak sonsuzluğun; her türlü faaliyetin, her türlü bilincin bu nihaî kaynağının münakaşa ve ispat edilmesi, saf

spekülatif felsefe olan mantığa ait bir iştir. Burada sadece şunu belirtebiliriz: irade evrenseldir, irade kendi kendisini belirler, dendiği zaman, bu, irade süje olarak, yahut önceden varlığı kabul edilen substratum olarak ifade ediliyor demektir. Oysa, irade, determinasyonundan önce olup bitmiş ve evrensel bir şey değildir, çünkü bilâkis irade, bu oto-determinasyon faaliyetinden önce, bu kendi kendisine dönüş'ten önce irade değildir; o, ancak bu faaliyetiyle irade olur.

## 8

Özelleşme sürecinin giderek daha ayrıntılı hale gelmesi (β § 6), irade şekilleri arasındaki farklılaşmayı meydana getirir:

*a*) Eğer iradenin spesifik determinasyonu, kendi sübjektivitesi ile dolaysız dış varlığın objektifliği arasındaki formel tezada dayanıyorsa, benlik bilincini kazanma eylemi olarak irade, formel irade, söz konusu demektir. Burada irade, kendisiyle çatışan bir dış dünya karşısında bulunur, ve bu belirli determinasyon içinde bireysel varlık kendi kendisine döndüğüne göre, burada irade kendi faaliyeti ve bazı dış vasıtalar mediasyonu ile sübjektif gayesine objektiflik verme, bunu gerçekleştirme sürecidir. Böylece, *kendiliğinde ve kendisi-için* duruma gelen [yani potansiyalitesini gerçeğe dönüştüren] esprinin belirli determinasyonu, artık onun hakikati ve öz malı olur (*Ansikl.*, § 363). Bu aşamada, bilincin dışarıyle ilişkisi, iradenin yalnızca fenomenal yanını oluşturur. İradenin bu yanı burada ayrıca incelenmiyecektir.

## 9

*b*) İradenin spesifik determinasyonları, onun öz ürünü, özelliğinin kendi üzerine yansıması olarak, onun muhtevasını oluştururlar. Bu muhteva, iradenin muhtevası olarak, iradenin önceki paragrafta (*a*) anlatılan formu uyarınca, onun gayesidir: bu, ya tahayyül eden iradenin içinde bir iç, sübjektif, gaye; ya da iradenin, süjeyi objeye intikal ettiren aksiyonu vasıtasıyle gerçekleşen tamamlanmış gayedir.

## 10

Bu muhteva veya iradenin çeşitli determinasyonları, başlangıçta dolaysız niteliktedirler. Bu yüzden, irade ancak *kendiliğinde* ya da bizim için [dışarıdan bakan bir kimse için] özgürdür; başka bir deyişle, o ancak kavramı içinde iradedir. İrade, ancak kendisini obje olarak aldığı zaman, *kendiliğinde* olduğu şeyi *kendisi-için* de olur.

R: Bu determinasyona göre, sonlu demek, bir şeyin *kendiliğinde* veya kavramsal realitesinin, o şeyin *kendisi-için* halinden farklı bir mevcudiyet veya fenomen olması demektir. Meselâ, tabiatın soyut haricîliği *kendiliğinde* haliyle mekân, *kendisi-için* zaman'dır. Burada iki noktanın belirtilmesi gerekir: 1. hakikat, İde, yalnızca İde olduğuna göre, bir obje veya bir determinasyon sadece *kendiliğinde* olduğu gibi, ya da kavramı içinde anlaşılacak olursa, henüz bu objenin veya bu determinasyonun hakikatine varılmış olmaz; 2. herhangi bir obje, *kendiliğinde* veya kavramsal varlığa sahip olduğu gibi, bir mevcudiyete de sahiptir ve bu mevcudiyet onun veçhelerinden biridir (yukarıdaki misalde, mekân için olduğu gibi). Sonlu'nun içinde meydana gelen *kendiliğinde* varlık ve *kendisi-için* varlık ayrılığı, aynı zamanda bunun kaba ve ham mevcudiyetini ve görünüşünü teşkil eder (bunun örneği, az sonra, tabiî irade ve formel hukuk münasebetiyle görülecektir). Müdrike saf *kendiliğinde* mevcudiyetle yetinir ve bu yüzden, bu tür varlık tarzına göre özgürlüğün bir meleke olduğunu söyler, çünkü gerçekten de sırf *kendiliğinde* özgürlük bir imkândan başka bir şey değildir. Fakat müdrike, bu determinasyonu mutlak ve daimî olarak görür; ve özgürlüğün, istediği şeyle ya da, genel olarak, içinde gerçekleştiği obje ile ilişkisini, yalnızca onun belli bir maddeye— *kendiliğinde* özgürlüğün mahiyetine ait olmayan bir maddeye— uygulanması olduğunu düşünür. Dolayısıyle, müdrike, özgürlüğün ancak soyut şekliyle ilgilenir, yoksa onun İde'siyle ve hakikatiyle değil.

## 11

Henüz ancak *kendiliğinde* özgür irade, dolaysız ve tabiî iradedir. Kavramın, kendi kendisini belirlerken iradeye verdiği farklı determinasyonlar, dolaysız iradede dolaysızca mevcut bir muhteva olarak görünürler. Bunlar, içgüdüler, arzular, eğilimlerdir; ve irade, tabiatta kendisini bunlar tarafından belirlenmiş bulur. Bu muhteva ve ondaki spesifik farklılıkların gelişmesi, şüphesiz iradedeki aklî [rasyonel] yandan gelir ve, dolayısıyle, o, *kendiliğinde* aklîdir, ama bu

dolaysız şekliyle kaldığı sürece, henüz aklîlik formundan yoksun bulunur. Bu muhteva, şüphesiz, benim için, genelde bana ait bir muhtevadır, ama burada şekil ile muhteva henüz birbirinden ayrı durumdadırlar, ve bu yüzden irade, burada, özü itibarıyle sonlu iradedir.

R: Ampirik psikoloji bu içgüdüleri, bu eğilimleri, bunlardan doğan ihtiyaçları, tecrübede keşfettiği, ya da keşfettiğini sandığı gibi anlatır ve bunları alışılmış yoldan sınıflandırmaya çalışır. Bu içgüdülerdeki objektif unsurun ne olduğunu ve içgüdünün, içgüdü olarak sahip olduğu irrasyonel şekilden soyutlanmış hakikî karakterini ve, aynı zamanda, onun dış —mevcudiyet içinde— görünüşünü aşağıda göreceğiz.

## 12

İradede dolaysızca kendini gösterdiği haliyle bu muhtevanın yapısı, bir içgüdüler yığınından ve çeşitliliğinden oluşur. Bu içgüdülerden herbiri, bütün diğerleri gibi, mutlak olarak benimdir, benim içgüdümdür ve, aynı zamanda, evrensel ve belirlenmemiştir, çünkü her çeşit objeyi amaçlayabilir ve her türlü yoldan kendini tatmin edebilir. İrade, bu çifte determinasyonsuzluk içinde, kendisine bireysellik formu verdiği zaman (§ 7), bu, onun kararını oluşturur ve irade ancak karar verdiği nispette gerçeklik kazanır, yani gerçek irade olur.

R: Herhangi bir şeye karar vermek, herhangi bir muhteva kadar, bir başkasının da mümkün olmasından ileri gelen determinasyonsuzluğu ortadan kaldırmak, demektir. *Etwas beschliessen*'in [herhangi bir şeye karar vermek] alternatifi olarak dilimizde bir de *sich entschliessen* deyimi vardır. Bunun anlamı şudur: nötr, fakat sonsuzca verimli, her türlü belirlenmiş mevcudiyetin ilk tohumu olan irade, kendi determinasyonlarını ve gayelerini kendinde taşır ve bunları ancak kendi kendisinden çıkarır.

## 13

İrade, karar vermekle, kendisini belirli bir kişinin iradesi olarak, ve kendisini dışta başka bir kişiden ayıran bir irade olarak koyar. Fakat, dolaysız irade bu durumda, bilinç vakıası olarak, sonlu olduktan başka (§ 8), şekli ile muhtevasının ayrılığı nedeniyle (§ 11), aynı zamanda, formeldir de. Ona ait olan sadece soyut karardır ve bu kararın muhtevası henüz onun özgürlüğünün muhtevası ve ürünü değildir.

R: düşünen intellekt için, objesi ve muhtevası evrenseldirler; onun kendi davranışı da evrensel faaliyet niteliğindedir. İradede, evrensel, aynı zamanda, "benim" anlamına, yani bireysellik anlamına gelir; ve dolaysız, yani formel iradede bu bireysellik soyuttur, henüz özgür evrenselliği ile dolu değildir. Şu halde, intellektin kendine özgü tahdidi, iradede başlar ve o, ancak, yeniden düşünceye yükselmek ve gayelerine immanent evrenselliği vermek suretiyle şekil ve muhteva ayrılığını giderebilir, ve kendisini objektif sonsuz irade haline getirebilir. Demek oluyor ki, insanın, düşüncesiyle ya da, hiç olmazsa, aklıyle sonlu olmakla birlikte, genel olarak, iradesiyle sonsuz olduğunu sananlar, gerek düşüncenin, gerekse iradenin mahiyeti hakkında yanılmaktadırlar. Düşünce ve irade birbirinden ayrı oldukları sürece, daha çok bunun tersi doğrudur ve bu durumda irade, rasyonel düşüncenin sonlu olarak kalmaya karar verme gücüdür.

## 14

Ben, sonsuz olmasına rağmen (§ 5), ancak formel olarak kendi üzerine dönük düşündüğü ve kendi kendisinde kaldığı sürece, irade sonludur. Bu durumda, irade, muhtevasının, yani çeşitli içgüdülerinin ve bunların her türlü gerçekleşmesinin ve tatmininin üstünde kalır ve, aynı zamanda, ancak formel olarak sonsuz olduğundan, tabiatının ve dış realitesinin determinasyonlarını meydana getiren bu muhtevaya bağlıdır; ama, belirlenmemiş olması nedeniyle ne şu, ne de bu spesifik muhtevaya eğilim gösterir (§§ 6 ve 11). Bu muhteva kendi üzerine dönük Ben için, yalnızca mümkün bir muhtevadır, yani benim olabileceği gibi olmayabilir de; ve Ben de, aynı şekilde, şuna ya da buna göre kendimi belirlemek, bu spesifik determinasyonlar —ki bu formel görüş açısından bakıldığında, Ben'in dışındadırlar— arasında seçim yapmak imkânıdır.

## 15

İrade özgürlüğü, bu tarife göre, keyfî irade'dir ve keyfî irade şu iki faktörü içerir: a) kendisini her şeyden soyutlayan özgür düşünce; ve b) içten, ya da dıştan verilmiş bir muhtevaya ve materyele bağımlılık. Gaye olarak *kendiliğinde* zorunlu olan bu muhteva, özgür düşünce için aynı zamanda basit bir imkân niteliği taşıdığından, keyfilik, kendisini irade olarak gösteren olağanlık demektir.

R: Özgürlük hakkında en yaygın şekilde geçerli fikir, onun keyfî irade olduğu fikridir. Keyfî irade, soyut düşüncenin, tamamen tabiî içgüdüler tarafından belirlenen irade ile, *kendiliğinde ve kendisi-için* özgür irade arasına yerleştirdiği orta terimdir. İrade, insanın mutlak olarak istediğini yapabilmesidir, dendiği zaman, böyle bir anlayışı, *kendiliğinde ve kendisi-için* özgür iradenin, hukukun, ahlâklılığın, vs. ne olduğuna dair içinde bir nebze bilgi bulunmayan tam bir espri kültürü yoksunluğu sayabiliriz. Kendine dönük düşünce, yani kendilik bilincinin formel evrenselliği ve birliği, iradenin kendi özgürlüğü hakkında sahip olduğu soyut kesinliktir, ama henüz özgürlüğün hakikati değildir; çünkü kendi özüne, kendi gayesi ve muhtevası olarak sahip olabilmiş değildir, bu yüzden de sübjektif veçhe henüz objektif veçheden farklıdır. Dolayısıyle, bu oto-determinasyonun muhtevası, ancak sonlu bir muhteva olmaktan kurtulamaz; keyfî irade, hakikati içinde irade olmaktan uzak olup, daha çok, çelişki olarak iradedir. İradenin gerçekten özgür mü, yoksa özgürlük inancının yalnızca bir hamhayal mi olduğuna dair Wolff okulu mensupları arasında geçen ünlü tartışma, keyfî irade ile ilgilidir. Determinizm, bu soyut oto-determinasyonun kesinliğine karşı, haklı olarak, bunun muhtevasını ileri sürüyordu, çünkü bu muhteva verilmiş bir şey olduğuna göre, bu kesinlikte içerilmiş olamazdı, yani ona dışarıdan geliyordu. Hiç şüphesiz, bu dışarısı içgüdüdür, tasavvurdur, yahut genel olarak bilinçtir, ama bu bilinci şu ya da bu tarzda dolduran şey, onun muhtevası, oto-determinasyon faaliyeti sonucu değildir. İmdi, keyfî iradede özgür oto-determinasyonun formel unsurundan başka bir şey bulunmadığına ve öbür unsur onun için bir veri olduğuna göre, özgürlük olmak iddiasındaki keyfî iradenin ancak bir hamhayal olduğu söylenebilir. Her türlü kendine dönük düşünce felsefesinde (Kant'ın felsefesinde, yahut bunun bozulmuş bir şekli olan Fries'in felsefesinde olduğu gibi) özgürlük, bu formel otonom faaliyetten başka bir şey değildir.

## 16

İrade, kararında seçmiş olduğu şeyden (§ 14), pekâlâ kolayca vazgeçebilir (§ 5). Fakat, öncekinin yerini alan başka herhangi bir seçimden de aynı şekilde vazgeçebilmek ve bunu *ad infinitum* sürdürebilmek imkânı, iradeyi sonlu karakterinden kurtarmaz, çünkü bu seçimlerden herbirinin muhtevası iradenin formundan farklı ve, dolayısıyle, sonlu bir şeydir ve determinasyonun aksi, yani determinasyonsuzluk— kararsızlık veya her türlü muhtevadan soyutlanmışlık—, bu durumda, iradenin bir başka ve aynı şekilde tek yanlı momentinden başka bir şey değildir.

## 17

Keyfî iradenin içerdiği çelişki (§ 15), kendisini içgüdüler ve eğilimler diyalektiğinde gösterir: bunlar, birbirlerini karşılıklı olarak redderler, yani birinin tatmini, diğerinin ona oranla alt sıraya konulmasını veya feda edilmesini gerektirir, vs.; ve içgüdünün kendi determinizminden başka bir yönlendiricisi ve kendinde taşıdığı bir itidal unsuru olmadığından, feda etme veya tâbi kılma determinasyonu, olsa olsa, keyfî iradenin tesadüfî kararı olabilir — hattâ, keyfî irade, hangi içgüdünün daha fazla tatmin sağlayacağını hesaplamak için bir muhakeme yürütmüş veya başka herhangi bir bakımdan tercihte bulunmuş olsa bile...

## 18

İçgüdülerin değerlendirilmesine gelince, burada diyalektik şu şekilde kendini gösterir: immanent ve pozitif olduklarından, dolaysız iradenin determinasyonları iyidirler; İnsan, öz tabiatı bakımından iyidir. Fakat, öte yandan, bu determinasyonlar, esprinin özgürlüğüne ve kavramına genellikle zıt düştükleri, yani negatif nitelik taşıdıkları için, bertaraf edilmek zorundadırlar. Bu yüzden, insan öz tabiatı bakımından kötüdür diyebiliriz. Bu durumda, bu iki iddia hakkında karar verecek olan, yine sübjektif keyfî iradedir.

## 19

İçgüdülerin arındırılması denince, genellikle, bunların aynı zamanda hem dolaysız ve tabiî determinasyonlar olan formlarından, hem de muhtevalarındaki sübjektiflik ve olağanlıktan kurtarılmaları ve böylece cevhersel özlerine indirgenmeleri gerektiği anlaşılır. Bu bulanık özleyişte mevcut hakikat payı, içgüdülerin, iradî determinasyonların rasyonel sistemi haline gelmeleri gerektiğidir. Onların, böyle kavramsal olarak —irade kavramının ürünleri olarak— kavranması, hukuk biliminin muhtevasını oluşturur.

R: Bu bilimin muhtevası, tek tek bütün unsurlarına göre, meselâ hukuk, mülkiyet, ahlâklılık, aile, devlet, vs. olarak şu şekilde ekspoze edilebilir: insan, tabiatı gereği olarak, bir hukuk içgüdüsüne, bir mülkiyet ve ahlâklılık

içgüdüsüne ve yine bir cinsel ve bir sosyal içgüdüye, vs. sahiptir. Bu ekspoze şeklini ampirik psikolojide bulabiliriz. Fakat, bunun yerine daha seviyeli bir sunuş, daha felsefî bir tarz sergilemek istiyorsak, bu, daha önce de belirttiğimiz gibi, modern felsefede hâlâ geçerli olan bir yönteme göre, yani insanın, kendi kendisinde —bir bilinç verisi olarak— hukuk, mülkiyet, devlet, vs. yönünde bir istek keşfettiği söylenerek zahmetsizce sağlanabilir. Daha sonra, aynı muhtevanın bir başka şekli ile karşılaşacağız. Burada içgüdü olarak kendisini gösteren muhteva, orada vazife şeklini alacaktır.

## 20

İçgüdüler üzerinde toplanan kendine dönük düşünce, bunları tasavvur ederek, değerlendirerek, gerek birbirleriyle, gerekse tatmin vasıtaları ve sonuçlarıyle ve, nihayet, tam tatmin durumlarıyle (mutluluk) karşılaştırarak bu materyele soyut evrensellik şekli verir ve, böylece, bunu kabalığından ve barbarlığından haricen arındırır. Kültür, düşüncenin bu evrenselliğini meydana getirmekle mutlak bir değer kazanır (karş. § 187).

## 21

Fakat, *kendiliğinde* belirlenmemiş olan ve spesifik determinasyonunu ancak yukarıda sözü geçen materyelde bulan bu formel evrenselliğin hakikati, kendi kendisini belirleyen evrenselliktir, iradedir, özgürlüktür. İrade, muhteva, obje ve gaye olarak kendi kendisini; sonsuz form olarak evrensel'i aldığı an, artık sadece *kendiliğinde* özgür irade olmaktan çıkar, aynı zamanda, *kendisi-için* özgür irade olur; o, artık hakikati içinde İde'dir.

R: Arzu olmak itibarıyle iradenin kendilik bilinci, duyusal bilinçtir ve genel anlamda duyum (ihsas) olarak, haricîlik ifade eder, yani kendilik bilincinin kendine nispetle dışarlılığı anlamına gelir. Kendi üzerine dönük düşünceli irade, iki unsuru içerir. Bu iki unsur, duyusal bilinç ve düşüncenin evrenselliğidir. *Kendiliğinde ve kendisi-için* mevcut iradenin objesi, bizzat iradenin kendisidir, yani salt evrenselliği içinde iradedir. İçgüdüsel arzunun dolaysızlığı ile kendine dönük düşüncenin ürünü olan özellik bu evrenselliğin içinde eriyip aşılırlar. İmdi, bu erime ve evrenselliğe yükselme süreci, düşünce faaliyeti denilen şeydir. Objesini, muhtevasını ve gayesini arındıran ve bunları, bu evrensellik

derecesine yükselten kendilik bilinci, iradede kendisine yol açan düşünce gibi davranır. İşte bu noktada, iradenin, ancak düşünen intellekt olarak hakikî irade olduğu, özgür olduğu açıkça görülür. Köle, kendi mahiyetini, sonsuzluğunu, özgürlüğünü bilmez; kendisini mahiyetçe insan olarak bilmez; kendi kendisinin bilgisinden yoksundur, çünkü kendi kendisini düşünmez. Kendisini düşünce vasıtasıyle, mahiyet olarak kavrayan ve böylece olağanlıktan ve hatâdan kurtaran kendilik bilinci, hukukun, sübjektif ve objektif ahlâklılığın prensibini oluşturur. Hukuk üzerine, sübjektif ve objektif ahlâklılık üzerine felsefî sözler ederek, bu alandan düşünceyi uzaklaştırmak isteyen ve bizi duyguya, kalbe, coşkuya ve heyecana itibar etmeye çağıranlar, böylelikle düşünceyi ve felsefe bilimini ne kadar hor ve hakir duruma düşürdüklerini açıkça göstermiş olmaktadırlar. Çünkü, bu yüzden felsefe bilimi kendinden ümitsizliğe, bıkkınlığa düşmekte, bağbarlığı ve düşüncesizliği kendine prensip edinmektedir; öyle ki, elinden gelse, insanda her türlü hakikati, her türlü değeri, her türlü haysiyeti yok ederdi.

## 22

*Kendiliğinde ve kendisi-için* mevcut irade, hakikaten sonsuzdur; çünkü, onun objesi bizzat onun kendisidir ve, bu itibarla, bu obje onun için bir başkası, ya da bir sınır olmayıp, daha çok, iradenin kendi kendisine dönüşünü temsil eder. Şu halde, irade, saf imkân, istidat, gizli güç (*potentia*) değil, fakat sonsuz fiil'dir (*infinitum actu*), çünkü kavramın varlığı, yahut onun objesinin dışsallığı, içselliğin ta kendisidir.

R: Bunun için, *kendiliğinde ve kendisi-için* özgür iradeyi kasdettiğini belirtmeden, yalnızca özgür iradeden söz eden bir kimse, ancak özgürlüğün istidadından, yahut tabiî ve sonlu iradeden söz etmiş olur, yoksa asla özgür iradeden değil (bütün niyetine ve kullandığı kelimelere rağmen). Sonsuzu yalnızca negatif olarak, yani bir "öte yan" olarak, anlayan müdrike, onu kendisinden uzağa ittiği, bir yabancı gibi kendisinden uzaklaştırdığı ölçüde, onu değerlendirip yücelttiğini sanır. Oysa, özgür iradede hakikî sonsuz, gerçek ve hazır olarak mevcuttur. Özgür irade, şimdi burada var olan İde'dir.

## 23

İrade ancak bu özgürlük içinde olduğu zaman kendi evinde demektir, çünkü kendisinden başka hiçbir şeye bağlı değildir ve, dolayısıyle, başka herhangi bir şeye tâbi olmak gibi bir bağımlılıktan âzadedir. Bu durumda, o, hakikî iradedir yahut, daha doğrusu, hakikatin kendisidir, çünkü onun determinasyonu, mevcudiyetinin (yani bir obje olarak kendi karşısındaki varlığının), kavramıyle bir ve aynı olmasıdır; başka bir deyişle, çünkü onun saf kavramının gayesi ve realitesi, kendi kendisinin sezgisidir.

## 24

İrade evrenseldir, çünkü her türlü tahdit ve bireysel özellik onda bertaraf edilmiştir. Çünkü, bunlar, ancak kavram ile onun objesinin veya muhtevasının farklılığından yahut, başka bir deyişle, kavramın sübjektif *kendisi-için* varlığı ile *kendiliğinde* varlığının, karar veren ve dışlayan bireyselliği ile evrenselliğinin, birbirinden ayrı olmasından ileri gelen şeylerdir.

R: Evrenselliğin çeşitli türleri Mantık'ta gösterilmiştir (*Ansikl.*, §§ 118-126). Bu terim, önce, zihinde soyut ve dışsal evrensellik fikrini doğurur, fakat burada söz konusu olan *kendiliğinde ve kendisi-için* mevcut evrenseli, kendine dönük düşüncenin evrenselliği olarak (çoğu evrensellik, hattâ hepsi bu karakterdedir), ya da bireyselliğin karşısında ve dışında yer alan soyut evrensellik — müdrikenin soyut evrenselliği— olarak düşünmek doğru olmaz (karş. § 6, R).

Kendilik bilincinin cevheri, immanent jenerik özü veya İde'si, *kendiliğinde* somut ve, dolayısıyle, *kendisi-için* mevcut evrenselliktir. Bu, objesini aşan, determinasyonlarını birer birer kat'eden, ama bu kat'ettiği determinasyonlar içinde kendi kendisiyle aynı kalan evrensel olarak, özgür irade kavramıdır. *Kendiliğinde ve kendisi-için* evrensel, rasyonel dediğimiz ve ancak spekülatif yoldan kavranılabilen şeydir.

## 25

Genel olarak irade bakımından sübjektif, iradenin kendilik bilinci vehçesidir; kendilik bilincinin, *kendiliğinde* kavramından farklılığında kendini gösteren

bireysellik veçhesidir (§ 7). Şu halde, iradenin sübjektifliği'nden şunlar anlaşılır: α) kendilik bilincinin kendi kendisiyle mutlak birliğinin saf formu. Bu mutlak birlik (Ben = Ben) içinde, kendilik bilinci tamamen içsel ve soyut olup, kendi kendinden başka hiçbir şeye bağımlı değildir. Bu, kendi kendisi olmanın saf kesin bilgisidir ve hakikat'ten farklıdır; β) iradenin özelliği (keyfî irade ve seçimlik gayelerin olağan muhtevası olarak); γ) genel olarak iradenin tek yanlı formu (§ 8); yani istenen şeyin, muhtevası ne olursa olsun, önce yalnızca kendilik bilincine ait bir muhteva, ve henüz gerçekleşmiş bir gaye olması.

## 26

α) İrade, kendi determinasyonu kendisi olmak kaydıyle, tamamen objektif ve, dolayısıyle, kendi kavramına uygun ve hakikîdir; β) fakat, objektif irade kendilik bilincinin sonsuz formundan yoksun olması nedeniyle, aynı zamanda, objesi veya hali içine gömülmüş —bunların muhtevası ne olursa olsun— iradedir (çocuğun iradesi, naif ahlâkî irade, yahut kölenin ve bâtıl inançlı kimselerin iradesi); γ) nihayet, objektiflik, iradenin sübjektif determinasyonuna karşı koyan tek yanlı formdur ve, bu itibarla, dolaysız mevcudiyettir (dış realite olarak); bu anlamda, irade ancak gayesi gerçekleştiği an objektiflik kazanır.

R: Bu mantık kategorilerinden —objektiflik ve sübjektiflik— burada etraflı bir şekilde bahsetmemizin amacı (ileride sık sık kullanılacakları için), bunların da, tıpkı kendine dönük düşüncenin başka farklılıkları ve kategorileri gibi, kendi zıtlarına dönüşebildiklerini (sonlu ve diyalektik karakterleri sonucu olarak) açık bir şekilde göstermektir. Fakat, bu iki kategori arasındaki başka zıtlık durumlarında, zıtlardan herbirinin anlamı hayalgücü ve müdrike için sabit kalır, çünkü bunların aynılığı henüz içselliğini korur durumdadır. Öte yandan, bu gibi zıtlıklar, ancak somut olarak bilinebilir olan iradede, aynı zamanda onun hem soyutlamaları, hem de gerçek determinasyonları olarak bulunurlar. Bu zıtlıklar, kendiliklerinden, aralarında bir aynılığın doğmasına ve anlamlarının karışmasına yol açarlar (müdrikenin, hiç bilincinde olmadan düştüğü bir karışıklıktır bu). Meselâ, irade, *kendiliğinde* mevcut özgürlük olarak, sübjektivitenin kendisidir; öte yandan, sübjektivite de, iradenin kavramı ve, dolayısıyle, onun objektivitesidir. Fakat, iradenin sübjektifliği, objektiflikte kendi zıttını bulması bakımından, bir sınırlamadır. İmdi, bu zıtlık dolayısıyle irade, kendi kendisinde olacak yerde, obje tarafından engellenmiş bulunmaktadır ve onun sınırlandırılması, aynı zamanda sübjektif olmamasından ötürüdür, vs. İrade ile ilgili olarak "objektif" veya "sübjektif"in ileride alabilecekleri anlamlar, her defasında, metnin genel bütünü içinde kullanıldıkları yere göre açıklık kazanacaktır.

## 27

Özgür esprinin mutlak gayesi yahut, deyim yerindeyse, mutlak içgüdüsü (§ 21), kendi özgürlüğünü kendi objesi haline getirmek, yani özgürlüğünü objektifleştirmek (çift yönlü bir objektifliktir bu, çünkü hem özgürlüğün, esprinin rasyonel sistemi haline gelmesi, hem de bu sistemin dolaysız realite âlemine dönüşmesi demektir) [§ 26] ve, böylece, iradenin *kendiliğinde* olduğu şeyi, İde olarak, *kendisi-için* hale getirmektir. Kısaca, irade İdesi'nin soyut kavramı, genel bir ifadeyle, "özgür iradeyi isteyen özgür irade" olarak tanımlanabilir.

## 28

İradenin, sübjektiflik ile objektiflik arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırmak ve gayelerini birinci alandan ikincisine aktarmak, ama bu arada objektiflik içinde dahi kendi kendisi olarak kalmak için gösterdiği faaliyet, özü itibarıyle, dolaysız formel bilincin varlık tarzı (§ 8) —ki burada objektiflik dolaysız dış realiteden başka bir şey değildir— dışında, Ide'nin cevhersel muhtevasının gelişmesidir (§ 21). Bu gelişme süreci içinde, kavram, önce soyut durumda olan İdeyi, sistemli bir bütün halinde gerçekleşmeye götürür. Bu bütün, sırf sübjektif bir gaye ile bunun gerçekleşmesi arasındaki tezada yabancı bir cevher olarak, bu iki formun ikisinde de aynıdır.

## 29

Genel olarak bir mevcudiyetin, özgür iradenin mevcudiyeti olması, Hukuk [Hak] demektir. Şu halde, Hukuk, tarifi gereği, İde olarak özgürlüktür.

R: Genellikle kabul gören kantçı hukuk tarifinin (bkz. Kant'ın *Hukuk doktrini*, Giriş) esas unsuru şudur: "özgürlüğümün (yahut keyfî irademin), herkesin keyfî iradesiyle uyuşmasını sağlıyacak bir evrensel kanuna göre sınırlandırılması". Bu tarif, bir yandan, yalnızca negatif bir determinasyonu (tahdit determinasyonu), öbür yandan da pozitif bir unsuru içerir. Tarifin bu pozitif muhtevası, yani Evrensel kanun veya sözümona "aklın kanunu", her kişinin özel iradesinin, başkalarının özel iradesiyle uyuşması, sonuçta, herkesçe bilinen aynılık [ayniyet] nosyonuna ve çelişki prensibine varır. Yukarıda anılan

tarif, bu konuda Rousseau'dan bu yana çok popüler olmuş bir görüşü içermektedir. Bu görüşe göre, ilk temel, cevhersel temel, *kendiliğinde ve kendisi-için* mevcut irade veya aklî irade değil, hakikati içindeki espri değil, fakat özelliği içindeki bireyin iradesidir, kendi keyfî iradesine göre davranan bireyin iradesidir. Bu prensip bir kere kabul edildi mi, artık aklîlik [rasyonel], bu özgürlük için ancak bir tahdit olarak kendini gösterir ve dolayısıyle, immanent bir aklîlik olarak değil, ancak bir dış, formel evrensellik olarak görünür. Bu görüş tarzı, her türlü spekülatif düşünceden yoksun olduğu gibi, felsefe konsepti tarafından da reddedilmiş bulunmaktadır. Bu görüş tarzının gerek insanların kafasında, gerekse yeryüzünde meydana getirdiği olayların dehşeti, ancak bunların temelinde yatan fikirlerin bayağılıyle kıyaslanabilecek ölçüdedir.

## 30

Hukuk, mutlak kavramın, kendi kendisi hakkında bilinç sahibi olan [kendilik bilincine sahip] özgürlüğün mevcudiyet tarzı olduğu için, sırf bunun için, genellikle kutsal sayılır. Fakat, hakkın (ve keza vazifenin) formel karakteri, ancak özgürlük kavramının gelişmesinin farklı bir aşamasında ortaya çıkar. Nispeten daha formel, yani daha soyut ve daha sınırlı olan hukukun [hakkın] karşısında daha yüksek bir hukuk yer alır. Bu, esprinin daha yüksek bir sferine ve aşamasına ait bir hukuktur, çünkü espri burada özgürlük İdesi'nde içerilmiş bulunan daha ileri momentleri belirlemiş ve gerçekleştirmiştir. Esprinin bu gelişme aşaması, daha somut, daha zengin ve hakikaten daha evrensel olmak itibarıyle, daha yüksek bir hukuka [hakka] sahiptir.

R: Özgürlük İdesi'nin her gelişme aşaması, kendi özel hukukuna sahiptir, çünkü her gelişme aşaması, özgürlüğün, kendine özgü determinasyonlarından birisi içinde cisim kazanmasıdır. Sübjektif veya objektif ahlâklılıkla hukuk arasında bir zıtlık bulunduğundan söz edildiğinde, hukuktan anlaşılan, soyut şahsiyetin formel hukukundan başka bir şey değildir. Sübjektif ve objektif ahlâklılık, devletin menfaati, hep birer özel hukuktur, çünkü bu antitelerin herbiri, özgürlüğün bir determinasyonu ve bir realizasyonudur. Bunlar, ancak, birer hukuk olmak itibarıyle aynı zemin üzerinde yer aldıkları takdirde birbirleriyle çatışmaya girebilirler. Esprinin sübjektif ahlâkî görüş noktası da bir hukuk olmasaydı, özgürlüğün şekillerinden biri olmasaydı, özgürlük hiçbir suretle şahsın hukuku ile, ya da başka herhangi bir hukukla çatışmaya giremezdi. Çünkü, her hukuk, özgürlük kavramını, yani esprinin en yüksek determinasyonunu içinde taşır ve bunun karşısında başka hiçbir şey, cevhersel bir varlığa sahip olamaz. Fakat, çatışmanın bir başka veçhesi daha vardır: o, sınırlıdır ve,

dolayısıyle, başka bir unsura tâbi bir şeydir; mutlak ve sınırsız olan yalnızca evrensel Espri'nin hukukudur.

## 31

Felsefe biliminde kavramın, kendisini, kendisinden hareketle hangi metoda göre geliştirdiği, Mantık'ta açıklanmıştır. Dolayısıyle, bu noktayı biliniyor sayıyoruz. Kavramın gelişmesi, tamamen immanent bir ilerlemedir ve o, bu süreç içinde kendi determinasyonlarını meydana getirir; yani kavram, keyfî bir şekilde, başka şeylerin de var olduğunu tasdik ederek ve evrensellik kategorisini bu gibi dışarıdan alınma materyele uygulayarak ilerlemez.

R: Kavramın hareket ettirici prensibine, evrensel'in özelliklerinin yalnızca analizi değil, aynı zamanda meydana getirilmesi anlamında olmak üzere, diyalektik adını veriyorum. Bu, duyguya, dolaysız bilince verilmiş bir prensibi veya bir objeyi dağıtan, karıştıran, sarsan ve bir zıttın dedüksiyonundan başka bir şeyle meşgul olmayan bir diyalektik —kısaca, Platon'da sık sık rastlanan şekliyle negatif bir diyalektik— değildir. Bu tür diyalektik, hareket noktası olarak aldığı bir fikrin aksine ulaşmayı veya, eskilerin şüpheciliği gibi katı ve kararlı ise, bu fikrin kendi içinde çelişkili olduğunu göstermeyi nihaî amacı olarak görebilir, yahut da takribî bir hakikatle yetinecek kadar —modern yarıyolcu tutum— ılımlı ve kararsız olabilir. Halbuki, kavramın yüksek diyalektiği, determinasyonu salt bir sınır olarak, bir zıtlık olarak meydana getirmek değildir; aynı zamanda, onun pozitif muhtevasını ve sonucunu çıkarmak ve kavramaktır, çünkü ancak bu suretledir ki, diyalektik, bir gelişme ve bir immanent ilerleme olur. Ayrıca, bu diyalektik, sübjektif bir müdrikenin dış faaliyeti değil, dallarını ve meyvalarını organik bir şekilde üreten bir düşünce muhtevasının öz ruhudur. İde'nin bu gelişmesi, onun aklîliğinden gelen kendi faaliyetidir. Düşünce ise, sübjektif niteliği dolayısıyle, İde'nin bu gelişmesine seyircilik etmeden başka birşey yapamaz; ona kendinden hiçbir katkıda bulunamaz. Bir şeyi rasyonel olarak düşünmek, objeye dışarıdan bir akıl katmak ve böylece onu değişikliğe uğratmak demek değildir; objenin kendisinin aklî [rasyonel] olduğunu görmektir. Burada, özgürlüğü içindeki espri, kendi kendisi hakkında bilinç sahibi olan aklın en yüce zirvesi, kendisine gerçeklik verir ve kendisini mevcut dünya olarak yaratır. Felsefe bilimine düşen görev, bizzat şeyin kendi aklının bu işleyişini bilinç alanına çıkarmaktır.

## 32

Kavramın kendi gelişme süreci içindeki determinasyonları, bir yandan, bizzat birer kavramdırlar; öbür yandan, kavram mahiyeti itibarıyle İde olduğu için, bunlar, mevcudiyet formu alırlar. Böylece ortaya çıkan kavramlar dizisi, aynı zamanda, bir somut figürler dizisidir ve felsefe biliminin bunları bu şekilde incelemesi gerekir.

R: Spekülatif anlamda, bir kavramın mevcudiyet tarzı ile determinasyonu tek ve aynı bir şeydir. Fakat, şurasını belirtmek gerekir ki, sonuçları kavramın daha ileri bir formunu oluşturan momentler, İde'nin bilimsel gelişme sürecinde, kavramın determinasyonları olarak, o sonuçtan önce gelirler; ama, zamanın evrimi içinde, somut figürler [müesseseler] olarak, önce gelmezler. Meselâ, aile İdesi formunun ortaya çıkabilmesi için gerekli şartlar, ileride görüleceği gibi, ailenin, kendisinden çıktığı kavramın determinasyonlarıdır. Fakat, bu iç şartların realiteler halinde *kendisi-için* mevcudiyet kazanmaları (meselâ, mülkiyet hakkı, mukavele, sübjektif ahlâklılık, vs. gibi), evrimin başka bir veçhesini oluşturur; ve evrim, kendi momentlerinin bu özüne uygun ve iyice belirlenmiş mevcudiyetini gerçekleştirmeyi, ancak daha yüksek ve daha olgun bir uygarlıkta başarır.

### ESERİN PLANI

## 33

*Kendiliğinde ve kendisi-için* özgür irade İdesi'nin gelişme aşamalarına göre, irade:

A: dolaysızdır; şu halde, kavramı soyuttur: şahsiyet; ve ampirik mevcudiyeti, dolaysız bir şeydir: *soyut hukuk* veya *formel hukuk* sferi;

B: dış mevcudiyetten kendi üzerine dönmüştür —bu yüzden, evrensel'in karşısında, ona zıt olarak sübjektif bireysel karakterdedir. Evrensel, burada, kısmen içsel (iyilik olarak), kısmen de dışsal (verilmiş bir dünya olarak) bir şey niteliği taşır; ve İdenin bu iki veçhesi, ancak birbirleri aracılığıyle elde edilebilirler. Bu, bölünmüşlüğü içinde, özel mevcudiyeti içinde İde'dir; burada, sübjektif iradenin ve İdenin (henüz kendiliği içinde [*kendiliğinde*] mevcut İdenin) hukuku yer alır. Bu, *sübjektif ahlâklılık* sferidir.

C: Bu iki soyut momentin birliği ve hakikati: yalnız düşüncede kavranılmakla kalmayıp, aynı zamanda, kendi üzerine dönük iradede ve dış dünyada gerçekleşmiş iyilik İdesi. Burada, özgürlük artık hem cevher olarak, hem gerçek ve zorunlu olarak, hem de sübjektif irade olarak mevcuttur: bu, *kendiliğinde ve kendisi-için* evrensel mevcudiyeti içinde İde'dir, *objektif ahlâklılık*'tır.

Öte yandan, objektif ahlâkî cevher de aynı zamanda:

*a*) tabiî espri'dir: *aile*;

*b*) bölünmüş ve fenomenal espri'dir: *sivil toplum;*

*c*) özgürlük olarak *devlet*'tir; bu özgürlük, devletin özel iradesinin özgür otonomisi içinde bile evrensel ve objektiftir. Bu organik ve gerçek espri α) belli bir milletin esprisidir, β) kendisini, farklı özel millî espriler arasındaki ilişkilerde fiilen gerçekleştirir ve gösterir, γ) ve bu, onun, evrensel tarih içinde, evrensel espri olarak tecelli etmesine ve gerçekleşmesine kadar devam eder; evrensel esprinin hukuku [hakkı] , en yüce hukuktur.

R: Teorik mantık uyarınca, şu noktayı bilinen bir şey olarak kabul ediyoruz: kavramına göre, yahut *kendiliğinde* olduğu gibi vaz'edilen bir şey veya bir muhteva, dolaysızlık veya saf varlık formuna sahiptir. Kavram formu içinde *kendisi-için* olan somut şey ise, farklıdır; bu artık dolaysız bir şey değildir.

Keza, bölümlendirmeyi belirleyen prensibi de biliniyor kabul ediyoruz. Bölümlendirme, bir tarihî repertuar da sayılabilir, çünkü farklı dereceler, konunun tabiatından, İdenin gelişme sürecinin momentleri olarak, kendiliğinden ortaya çıkmalıdır. Bu felsefî bölümlendirme, asla, belli bir konuya uygulanmak üzere kabul edilmiş bir veya birden çok özel prensibe göre yapılan bir dış bölümlendirme değil, aksine, kavramın kendi immanent farklılaşmasıdır.

Genellikle, aşağı yukarı aynı anlamda kullanılan *Moralität* ve *Sittlichkeit* (1), burada mahiyetçe farklı anlamlarda alınmışlardır. Yaygın kullanışın da zaten bunları birbiriden ayırdığı söylenebilir. Kant, genellikle, *Moralität* kelimesini kullanmayı tercih eder. Nitekim, kantçı felsefenin aksiyon prensipleri, daima bu kavramla sınırlı kalır ve hattâ objektif ahlaklılığın görüş açısını tamamen imkânsız kılar, yok eder ve yıkmaya çalışır. Fakat, bu iki kelime etimolojik bakımdan eş değerde olsalar bile, bu, yine de bu iki ayrı kelimenin farklı kavramlar için kullanılmalarına engel teşkil etmez.

(1) Bu terimler için, sırasıyle *sübjektif ahlâklılık* ve *objektif ahlâklılık* karşılıkları kullanılmıştır. (Ter. çev.)

# Birinci kısım

# SOYUT HUKUK

## 34

Henüz soyut kavramı içinde tecelli ettiği aşamada, *kendiliğinde ve kendisi-için* özgür iradenin spesifik determinasyonu, dolaysızlıktır. Bu aşamada, o, negatif realitedir, gerçek dünya ile çelişen bir realitedir, kendi kendisiyle ancak soyut bir ilişki içinde bulunan bir realitedir. Bu, kendi içine kapalı bireysel bir süjenin iradesidir. İradenin özellik momenti, daha sonra belirli gayelerden oluşan bir muhteva edinir, ama eksklüzif bir bireysellik olduğu için, bu muhteva onun için dolaysızca verilmiş bir dış dünyadır.

## 35

Bu bilinçli özgür iradenin evrenselliği, formel bir evrenselliktir. Bu, kendilik bilincinin —ama muhtevasız bir kendilik bilincinin—, bireyselliği içinde, kendi kendisiyle basit ilişkisidir. Bu durumda süje, bir şahıstır. Şahsiyet nosyonu şunu tazammun eder: a) ben, her yanımla (iç keyfî irademle, içgüdülerimle, arzularımla ve keza dolaysız dış mevcudiyetimle) tamamen belirlenmiş ve, bu nedenle, sonlu bir bireyim; b) ama böyle olduğu halde, ben yine de yalnızca bir kendi kendimle ilişki'yim ve, bu yüzden de, sonlu olmama rağmen, kendimi sonsuz, evrensel ve özgür olarak biliyorum.

R: Şahsiyet, süjenin kendi kendisini şu ya da bu şekilde somut olarak belirlenmiş bir Ben olarak bilmesiyle değil; fakat, içinde her türlü somut tahdidin ve değerin inkâr edildiği ve geçersiz kılındığı tamamen soyut bir Ben olarak bilmesiyle başlar. Böylece, şahsiyette bilgi, Ben'in kendisini bir obje olarak, ama düşünce tarafından basit sonsuzluk derecesine yükseltilmiş ve, dolayısıyle, kendi kendisiyle tamamen aynılık halinde bir obje olarak bilmesidir. Bireyler ve milletler, bu düşünceye ve bu saf benlik bilincine erişmedikleri sürece şahsiyet sahibi olamazlar. *Kendiliğinde ve kendisi-için* mevcut espri, fenomenal espriden şu farkla ayrılır: fenomenal esprinin, kendilik bilinci olduğu, ama yalnızca tabiî irade ve bunun dış tezatları uyarınca kendilik bilinci olduğu yerde [determinasyonda] (*Fenomenoloji*, 1807, s.101 ve *Ansikl.*, § 344),

*kendiliğinde ve kendisi-için* espri, soyut ve özgür Ben olarak, kendisini kendi objesi ve gayesi diye alır; yani o bir şahıstır.

## 36

1. Şahsiyet, her şeyden önce, özünde hukukî ehliyet içerir ve somut ve, dolayısıyle, formel hukukun temelini (bu da soyuttur) oluşturur. Şu halde, hukukun emri şudur: bir şahıs ol ve başkalarını da şahıs olarak gör ve say.

## 37

2. İradenin özelliği, hiç şüphesiz, tümüyle irade bilincinin bir momentidir (§ 34), ama henüz bu haliyle soyut şahsiyette içerilmiş durumda değildir. Yani veri olarak hazır bulunmakla birlikte (arzu, ihtiras, içgüdü, keyfî istek şeklinde), henüz şahsiyetten, özgürlüğün determinasyonundan ayrıdır. Bunun için, formel hukukta özel menfaatler (benim yararım veya benim refahım) söz konusu değildir; nasıl ki, benim isteğimi, benim niyetimi veya benim bilgimi belirleyen sâikler de burada göz önüne alınmaz.

## 38

Somut aksiyona ve sübjektif ve objektif ahlâklılık vakıalarına oranla soyut hukuk, bunların muhtevası karşısında yalnızca bir imkânı ifade eder. Dolayısıyle, hukuk kuralı bir yetkiden [haktan] veya bir müsaadeden başka bir şey değildir. Bu hukukun zorlayıcılığı, negatif bir zorlayıcılıktır ve bununla sınırlı kalır (bir kere daha soyutluğundan ötürü) : şahsiyete ve bunun tazammun ettiği şeylere zarar vermiyeceksin. Şu halde, yalnızca hukukî yasaklar vardır ve hukukî emirlerin pozitif formu, son tahlilde, bir yasağa dayanır.

## 39

3. Karar veren şahıs, dolaysız bireysellik olarak, belli bir tabiî âlemle ilişkiye girer; bu, ona karşı direnen bir âlemdir ve, böylece, iradî şahsiyet, sübjektif bir

şey olarak, bu âlemle zıtlaşır. Fakat, irade *kendiliğinde* sonsuz ve evrensel olduğundan, şahsiyetin bu şekilde sınırlandırılması (sübjektiflik içinde) bir çelişki oluşturur ve kendi kendisini yok eder. Şahsiyet, işte bu sınırlandırmayı ortadan kaldıran ve kendi kendisine geçerlik veren yahut, başka bir deyişle, bu tabiî varlığı [dış dünya] kendisine ait bir varlık haline getiren faaliyettir.

## 40

Hukuk, her şeyden önce, özgürlüğün kendi kendisine verdiği dolaysız mevcudiyettir. Özgürlük, bunu, yine dolaysız bir tarzda, aşağıdaki şekillerde yapar:

*a*) zilyetlik, yani mülkiyet: özgürlük, burada, genel olarak soyut iradenin ya da, başka bir deyişle, yalnız kendi kendisiyle ilişkide olan bir özel şahsın özgürlüdür;

*b*) kendi kendisiyle farklılaşarak başka bir şahısla ilişkiye giren şahıs (bu iki şahıs birbirleri için ancak mülkiyet sahibi olarak vardırlar): bunların *kendiliğinde* (virtüel olarak) mevcut aynılıkları, mülkiyetin birinden ötekine, karşılıklı rızalarıyle ve haklarının muhafazası şartıyle, geçmesiyle gerçeklik kazanır. Böylece mukavele ortaya çıkar;

*c*) kendi kendisiyle ilişkisi içinde farklılaşmış— (*b*) deki anlamıyle, yani başka bir şahısla ilişkisi içinde değil, (*a*) daki anlamıyle, yani kendi kendisiyle ilişkisi içinde farklılaşmış— irade, *kendiliğinde ve kendisi-için* varlığı ile tezat halinde olan iradedir, yani haksızlık ve cürümdür.

R: Hukuk sisteminin, *ius ad personam* ve *ius ad rem* ve ayrıca *ius ad actiones* diye bölümlere ayrılması ve daha başka birçok bölümlendirmeler, her şeyden önce, karşılaşılan organize olmamış materyel kitlesine sathî bir düzen vermek amacını taşır. Bu bölümleme, her şeyden önce, devlet ve aile gibi cevhersel realitelerin varlığını şart koşan haklarla, yalnızca soyut şahsiyetle ilişkili hakların bulanık bir karışımına dayanır. Aynı karışıklığa, Kant'ın, hâlâ revaçta olan, *ius reale* [gerçek haklar], *ius personale* [şahsî haklar] ve *ius realiter personale* [gerçek-şahsî haklar] tasnifinde de rastlarız. Roma hukukunun temelini oluşturan bu, *ius ad personam* ve *ius ad rem* tasnifinde (*ius ad actiones*, adaletin tatbikiyle ilgili olduğundan bu tasnifte yer almaz) hatâlı ve yanlış tahlil edilmiş olan yanı burada incelemeye girişmek bizi konudan çok uzaklaştırır. Fakat, bu söylediklerimizden de açıkça anlaşılabileceği gibi, ancak şahsiyet nesneler üzerinde bir hak sağlar ve, dolayısıyle, *ius ad personam*, özünde *ius ad rem*'dir (*rem*, burada en genel ve hattâ vücudumu, hayatımı da

içerebilecek şekilde alınmıştır). Bu anlamda, *ius ad rem,* şahıs olarak şahsın hukukudur.

Roma hukukunda, şahsî haklar adı verilen şeye gelince, bir şahıs olabilmesi için insanın, belli bir *statü* içinde nazara alınması gerekir (J.G. Heineccius: *Elementa Iuris civilis,* §125). Roma hukukunda şahsiyetin kendisi bir statüdür, köleliğe karşıt bir sosyal durumdur. Dolayısıyle, Roma hukukunun "şahıs hakları" denen bölümü, köleler üzerindeki haklardan —ki "köleler" deyimi çocukları da içine alır— ve yasal haklarını kaybetmiş kişilerin durumundan (*capitis diminutio*) başka, aile ilişkilerini de kapsar (Kant'ta, aile ilişkilerinin *iura realiter personalia* olduğunu da sırası gelmişken belirtelim). Demek oluyor ki, Roma *ius ad personam*'ı, şahıs olarak şahsın hukuku değil, yalnızca özel şahıs'ın hukukudur. (Daha ileride, aile ilişkisinin cevhersel temelinin, daha çok, şahsiyetin feda edilmesi olduğunu göreceğiz.) Buradan da açıkça anlaşılacağı gibi, genel olarak şahsın hukukundan bahsetmeden önce belirli bir şahsın hukukundan bahsetmek, düzen sırasını altüst etmek olur.

Kant'ta, *iura personalia* [şahsî haklar], bir şeyi vermeyi, ya da bir şeyi yapmayı üstlendiğimi ifade eden bir mukaveleden doğan haklardır —Roma hukukunda, bir *obligatio*'dan [borç, yükümlülük] doğan *ius ad rem.* Hiç şüphesiz, ancak bir şahıs, bir mukavelenin icaplarını yerine getirebilir ve yine ancak bir şahıs, bir mukavelenin icrasını bir hak olarak talep edebilir. Fakat, böyle bir hak, sırf bu sebeple, şahıs hakkı diye adlandırılamaz. Her türlü hak, bir şahsa ait bir haktır. Objektif bakımdan, bir mukaveleden doğan hak, asla bir şahıs üzerindeki hak değildir; yalnızca bir şahsın dışındaki, ya da bir şahsın vazgeçebileceği, elden çıkarabileceği bir şey üzerindeki bir haktır, yani her hal ve şartta bir şey üzerindeki bir haktır.

## Birinci bölüm

## MÜLKİYET

### 41

Şahıs, İde olarak var olabilmek için, özgürlüğünü bir dış alana taşıyıp yaymak zorundadır. Şahıs, henüz tamamen soyut nitelikte olan bu ilk determinasyonunda, *kendiliğinde ve kendisi-için* sonsuz irade olduğuna göre, onun

özgürlük sferini oluşturabilecek olan bu ondan ayrı şey, ondan dolaysızca farklı ve ayrılabilir şey olarak belirlenmiştir.

## 42

Özgür iradeden dolaysızca farklı olan bu şey, hem espri için, hem de *kendiliğinde,* saf ve basit haricîliktir — özgür olmayan, şahsiyeti olmayan, hiçbir hakkı olmayan bir şeydir.

R: Şey'in, tıpkı objektiflik gibi, birbirine zıt iki anlamı vardır: bir yandan, "bu, şey'in kendisidir" yahut "söz konusu olan şey'dir, şahıs değil" dediğimiz zaman, burada "şey", cevhersel bir anlam taşır. Fakat, öte yandan, "şey", şahıs olarak "şahıs"la (bir özel süje ile değil) karşıtlığı içinde ele alınacak olursa, cevhersel olan'ın zıttı anlamına gelir; yani o, tarifi gereği, dışsallık, yalnızca dışsallık demektir. Özgür düşünce için (ki bunu basit bilinçten ayırmak lâzımdır) dışa ait olan şey, mutlak olarak, yani *kendiliğinde ve kendisi-için* öyledir. Bu sebeple, tabiatın kavramsal determinasyonu, *kendiliğinde* dışsal olmaktır.

## 43

Şahıs, dolaysız kavram olarak, mahiyeti gereği bireysel olarak, tabiî bir mevcudiyete sahiptir. Bu tabiî mevcudiyet, bir yandan ona bağlı olmakla birlikte, öbür yandan ona karşı bir dış dünya gibi davranır. Burada, ilk dolaysız mevcudiyeti içinde şahısla ilgili olarak, yine yalnızca dolaysız karakterleri içindeki şeyler söz konusudur; yoksa, iradenin mediasyonu ile olabilecekleri şeyler olarak şeyler, yani belirlenmiş karakterleri içindeki şeyler söz konusu değildir.

R: Entelektüel nitelikler, bilim, sanat, hattâ dinî yetkiler (vaaz, âyin, dua, takdis), icatlar, vs. tıpkı alınıp satılan şeyler gibi, mukavele konusudurlar. Bir sanatçının, bir bilginin, vs. sanatına, bilimine, vaaz vermek, âyin yönetmek, vs. ehliyetine hukuken sahip olup olmadığı, yani bu gibi becerilerin birer şey olup olmadığı sorulabilir. Bu tür kabiliyetlere, becerilere, ehliyetlere, vs. "şey" demekte tereddüte düşebiliriz, çünkü bunlara sahip olmak, bir bakıma içsel ve spiritüel bir şeydir. Bu yüzden zihin, böyle bir zilyetliği hukukî olarak nitelendirmekte karışıklığa düşebilir. Çünkü, onun görüşü daima bir dilemma ile

sınırlıdır, yani ona göre bir obje daima ya bir "şey"dir, ya da değildir (tıpkı ya sonlu, ya da sonsuz olmak determinasyonunda olduğu gibi). Beceriler, bilgi, kabiliyet şüphesiz özgür espriye has şeyledir ve onun dışında değil, içinde bulunurlar, fakat özgür espri ifade yoluyle bunlara bir dış mevcudiyet verebilir ve bunları elden çıkarabilir (daha ilerideki paragraflara bkz.). Böylece, bunlar "şey" kategorisine girerler. Şu halde, bunlar, daha baştan itibaren dolaysız değildirler; ancak sahip olduğu içsellikleri dolaysızlığa ve dışsallığa geçiren esprinin mediasyonu sayesinde bu karakteri kazanırlar. Roma hukukunun adalete ve ahlâka aykırı yasası uyarınca çocuklar, babaları için birer "şey" idiler ve baba hukuken çocuklarının zilyedi durumundaydı, ama bir yandan da çocuklarıyle objektif ahlâkî sevgi ilişkisi içinde bulunuyordu (her ne kadar bu sevgi ilişkisi, söz konusu adaletsizlik yüzünden zayıflamış idiyse de). Böylece, bu iki nitelik, yani "bir şey olma" ve "bir şey olmama" nitelikleri arasında bir birlik (ama hukuka aykırı bir birlik) vardır.

Soyut hukukun konusu, bizzat şahsın kendisidir. Bunun için, şahsın özgürlüğünün mevcudiyet alanı ve gerçeklik kazanabilmesi için zorunlu olan özellik, ancak şahıstan ayrılabildiği ve dolaysızca farklılaşabildiği nispette soyut hukukun konusu olabilir (bu dolaysız objektifliğin, "özel"in mahiyetini oluşturması veya özel'in, bunu yalnızca sübjektif iradenin mediasyonu sayesinde elde etmiş bulunması önemli değildir). Dolayısıyle, entelektüel nitelikler, bilgi, vs. bu alanda ancak hukukî zilyetlik objesi olarak ele alınabilir. Kültür, öğrenim, egzersiz, vs. sayesinde kendi bedenimize ve esprimize sahip olmamız, ancak esprinin kendi *içsel* mülkiyetidir ve inceleme konumuzun dışında kalır. Bu tür bir mülkiyetin dış dünyaya intikal ederek, burada hukukî anlamıyle mülkiyet determinasyonu içine girmesine gelince, bunu mülkiyetin elden çıkarılması bahsinde inceleyeceğiz.

## 44

Şahıs, iradesini herhangi bir şey üzerine vaz'etmek hakkına sahiptir. Şahsın, iradesini üzerine vaz'ettiği şey, bu suretle onun mülkiyetine girer, çünkü bu şey, *kendiliğinde* böyle bir gayeye sahip değildir, kaderini ve ruhunu şahsın iradesinden alır. Bu, insanın, bütün şeyler üzerinde sahip olduğu mutlak temellük hakkıdır.

R: Dolaysızca verilmiş özel şeylere, gayrışahsî'ye, bağımsızlık anlamında, hakikî *kendisi-için* ve derunî varlık anlamında, gerçeklik atfeden sözde felsefe,

özgür iradenin bu şeylere karşı davranışında direkt reddiyesini bulur. Aynı şey, esprinin *kendiliğinde* şey'in hakikatini kavrıyamıyacağını, ya da mahiyetini bilemiyeceğini iddia eden felsefe için de geçerlidir. Sözümona "haricî" denen şeylerin, bilinç için, duyuya ve hayalgücüne dayanan sezgi için, bağımsızlık görüntüsüne sahip olmasına karşılık, özgür irade bu tür gerçekliğin idealliğini gösterir ve, dolayısıyle, bunun hakikatidir.

## 45

Ben'in *ab extra* bir şey üzerinde güce sahip olması, zilyetliği oluşturur. Bunu özel menfaat haline getiren ise, Ben'in bir şeyi kendi ihtiyaçları, arzuları ve keyfî iradesinin tatmini için elde etmesidir. Fakat, ben, özgür irade olarak, sahip olduğum şeyde, kendi kendim için bir obje haline gelmiş ve, böylece, ilk kez bir gerçek irade olmuşumdur. İşte mülkiyet kategorisini oluşturan veçhe, zilyetliğin hakikî hukukî yanı, budur.

R: İhtiyaç ön plana alındığı takdirde, bir şeye sahip olmak, bu ihtiyacın tatmin aracı olarak görünür. Fakat, hakikî durum şudur ki, özgürlük için, mülkiyet onun ilk mevcudiyet şekli, aslî *kendisi-için* gayesidir.

## 46

Mülkiyette, bir şahsın iradesi olarak ve, dolayısıyle, bireysel bir irade olarak, benim kendi irademe benim için objektif hale geldiğinden, mülkiyet, özel mülkiyet niteliği alır; ve ortak mülkiyet, tabiatı gereği, ayrı ayrı şahısların elinde bulunabileceğinden, bilkuvve dağılabilir bir ortaklık olarak tanımlanabilir. Bu ortaklıkta, ben, ancak kendi keyfî irademe dayanan bir davranışla kendi payımdan vazgeçerim.

R: Tabiat unsurlarının kullanımı, bunların mahiyeti gereği olarak, herhangi bir kimsenin şahsî tasarrufuna girecek şekilde özelleşmeye elverişli değildir. Roma toprak kanunları, ortaklık esprisi ile toprak mülkiyetinin özel karakteri arasındaki mücadeleyi dile getirirler. Toprak üzerinde özel mülkiyet, daha rasyonel unsur olduğu için, öteki hakların aleyhine olsa bile, sonunda galebe çaldı. Aile mülkiyetinin *fideicommissum* yoluyle devam ettirilmesi, şahsın hukukuna ve, dolayısıyle, özel mülkiyete aykırı bir unsuru içerir. Fakat, özel mülkiyetle ilgili kuralların, bazı hallerde, daha yüksek bir hukuk sferine —bir

kolektif varlığa, devlete— tâbi kılınması gerekebilir —özel mülkiyetin bir hükmî şahsa veya ölü el'e tevdiinde olduğu gibi. Fakat, bu tür istisnalar, tesadüfe, bireysel fanteziye veya özel istifadeye değil, ancak devletin rasyonel organizması temeline dayandırılabilir.

Platon'un devlet İdesi, bir genel tedbir olarak, kişilerin özel mülkiyet sahibi olmasını yasakladığı için, şahsa karşı işlenmiş bir haksızlığı içerir. İnsanlar arasında mal ortaklığını ve özel mülkiyetin ilgasını benimseyen, dine, dostluğa veya hattâ zora dayalı bir biraderlik topluluğu fikri, özgürlüğün, esprinin ve hukukun mahiyetinden habersiz olan ve bunu belirli momentleri içinde kavrayamıyan bir zihinde kolayca doğabilir. Bu fikrin gerisindeki dinî ve ahlâkî görüşe gelince, bu konuda Epikuros, böyle mal ortaklığına dayanan bir topluluk kurmak isteyen dostlarını; bu niyetlerinin bir güvensizlik ifadesi olduğunu, birbirlerine güvenmeyen kişilerin ise dost olamıyacaklarını söyleyerek, girişimlerinden vazgeçirmişti (Diogenes Laertius, X,6).

## 47

Bir şahıs olarak ben kendim dolaysız bir bireyim, yani —Ben'i daha belirli bir biçimde tanımlayacak olursak— ben, her şeyden önce, benim dış varlığımı oluşturan, bölünmez, muhtevaca evrensel ve gelecek her türlü belirlenmiş varlık tarzının gerçek imkânı olan bu organik beden içinde yaşayan'ım. Fakat, ben, aynı zamanda, bir şahıs olarak, kendi hayatıma, kendi bedenime, tıpkı yabancı şeylere olduğu gibi, ancak iradem onların içinde bulunduğu nispette sahibim.

R: *kendisi-için* mevcut espri olarak değil de, dolaysızca mevcut espri olarak yaşamakta olmam ve bir bedene sahip bulunmam vakıası, hayat kavramına ve ruh olarak espri kavramına dayanır; bu kavramlar ise, Tabiat felsefesi'ne (*Ansikl.*, § 259 ve dev., karş. §§ 161, 164 ve 298) ve Antropoloji'ye (ay. es., § 318) ait momentlerdir.

Ben, bu uzuvlara ve hayatıma, ancak sahip olmayı istediğim sürece sahibimdir. Hayvan, kendi kendisini sakatlayamaz veya öldüremez, ama insan bunu yapabilir.

## 48

Beden, dolaysız mevcudiyet olduğu sürece, espriyle tam bir uygunluk içinde değildir. Bedenin, uysal bir organ, canlı bir araç olması için, esprinin sahipliği altına girmesi gerekir (§ 57). Fakat, başkaları bakımından, ben, mahiyetçe, bedenimin içinde özgür bir antite'yimdir ve ona dolaysızca sahip bulunurum.

R: Ben'im özgür bir antite olarak bedenimin içinde yaşıyor olmam nedeniyle, sırf bu nedenle, bu canlı mevcudiyetin, bir yük hayvanı derekesine indirilmemesi gerekir. Ben, yaşadığım sürece, benim ruhum (yani kavram ve, daha yüksek bir deyimle, özgür antite) ile bedenim birarada bulunurlar. Bedenim özgürlüğümün mevcudiyetidir ve ben bedenim vasıtasıyle hisseder, duyarım. Bunun için, ancak fikirsiz, sofistik bir zihin, bedenle ruhu birbirinden ayırabilir ve beden kötülük gördüğü veya şahsın cisimsel varlığı başka birinin gücüne bağımlı hale geldiği zaman, *kendiliğinde* şey'in, ruhun, bundan zarar görmeyeceğini, ya da etkilenmiyeceğini iddia edebilir. Gerçi ben, kendimi bedensel mevcudiyetimden çekebilir, bunu kendimden dışlayabilirim; özel duyumları [ihsasları] kendi Ben'imin dışında şeylermiş gibi görüp, zincirlerimin içinde kendimi özgür hissedebilirim. Ama, bu da yine benim kendi irademdir. Başkalarının gözünde ben, kendi bedenim içindeyimdir. Başkalarının gözünde özgür olmam demek, ampirik mevcudiyetim içinde özgür olmam demektir. Bu iki şey birbirinin aynıdır (*Wiss. der Logik,* I, s. 49). Başkası tarafından bedenime verilen zarar, bana verilen bir zarardır.

Ben, duyarlı bir varlık olduğum için, bedenimin etkilenmesi, zarar görmesi, beni, şimdi burada vaki bir şey olarak, dolaysızca etkiler. Şahsî zarar ile dış mülkiyete verilen zarar arasındaki fark buradan kaynaklanır, çünkü dış mülkiyette benim iradem bu derece gerçek ve dolaysızca mevcut değildir.

## 49

Dış şeyler söz konusu olduğunda, rasyonel veçhe, benim bir mülkiyet sahibi olmamdır; özel veçhe ise, sübjektif gayeleri, ihtiyaçları, fantezileri, kabiliyetleri, dış hal ve şartları, vs. içerir (§ 45). Zilyetlik yalnızca bunlara bağlıdır. Fakat, bu özel veçhe, bu soyut şahsiyet sferinde, henüz özgürlükle aynılık halinde değildir. Bu yüzden, sahip olduğum şeylerin niteliği ve miktarı, hukuk açısından hiçbir önem taşımaz.

R: Bu aşamada, eğer birden fazla şahıs söz konusu ise (henüz bu tür bir farklılık bulunmamasına rağmen), bu şahısların şahıs olarak birbirlerine eşit

olduklarını söyliyebiliriz. Fakat, bu boş bir totolojiden başka bir şey değildir. Çünkü, şahıs, soyut bir şey olarak, henüz özelleşmemiş, yahut onu farklılaştıran determinasyonlar içine konulmamıştır. Eşitlik, müdrikenin soyut aynılığıdır; kendine dönük düşünce ve her türlü entelektüel yetersizlik, birlik'in bir farklılıkla ilişkisiyle karşılaştığında daima bu noktada sürçer. Burada eşitlik, soyut şahısların eşitliğinden başka bir şey olamaz ve bunun için de zilyetlikle ilgili her şey, bütün bu eşitsizlik alanı, soyut şahsın dışında kalır. Bazen toprak mülkiyetinin veya hattâ her türlü servetin eşit olarak bölüştürülmesi konusunda ileri sürülen talepler, bulanık ve sathî bir anlayışın ifadesinden başka bir şey değildir, çünkü bu özel farklılıkların temelinde yalnız tabiatın dış olağanlıkları değil, aynı zamanda bütün spiritüel tabiat alanı, bunun sonsuz özellikleri ve farklılıkları ve de rasyonel sistematizasyonu yatar.

Mülkiyetin ve servetin eşitsizce dağılışı konusunda tabiatın adaletsizliğinden söz edilemez, çünkü tabiat özgür değildir ve özgür olmadığı için de ne adaletli, ne de adaletsizdir. Bütün insanların, ihtiyaçlarını karşılayacak bir gelire sahip olmalarını istemek, ancak sübjektif ahlâklılığın bir temennisidir, bulanık bir ifade içinde yayılmış harcıâlem bir fikirdir ve bütün harcıâlem fikirler gibi de objektiflikten yoksundur. Öte yandan, gelir, zilyetlikten ayrı bir şey olup, başka bir sfere, sivil toplum'a aittir.

## 50

Bir şeyin, onu zaman içinde ilk önce zilyetliğine almış kimseye ait olması, kendiliğinden anlaşılacak fuzulî bir kuraldır, çünkü esasen bir başkasının mülkiyetinde bulunan bir şeyin zilyetliğini bir başkası alamaz.

## 51

Mülkiyet, şahsiyetin vücut bulmuş varlığı olduğuna göre, bir şeyin benim olmasını istemem veya içimden bunu geçirmem, o şeyin benim mülkiyetime geçmesi için yeterli değildir; ayrıca, o şeyin zilyetliğini de almam gerekir. İradenin böylece edindiği mevcudiyet, başkaları tarafından tanınma imkânını da kendinde taşır. Zilyetliğime alabileceğim şeyin bir *res nullius* [sahipsiz şey] olması, kendiliğinden anlaşılacağı gibi, negatif bir şarttır (§ 50), ya da başkalarıyle daha önceki ilişkilerime bağlıdır.

## 52

Zilyetlik edinme, söz konusu şeyin maddesini benim mülkiyetime geçirir, çünkü *kendisi-için* madde, kendi kendisine ait değildir.

R: Madde bana karşı direnir (zaten o, bana karşı gösterdiği direnişten ötürü maddedir), yani bana —ama ancak soyut espri olarak, duyulur espri olarak bana— soyut *kendisi-için* varlığını gösterir. (Oysa, bunun aksine olarak, duyusal idrak, esprinin duyulur varlığını somut, aklî [rasyonel] varlığını ise soyut diye alır.) Fakat, maddenin *kendisi-için* varlığı, irade ve mülkiyet ile ilişkisinde hakikatten yoksundur. Zilyetlik edinme, tabiattaki şeyler üzerinde evrensel temellük hakkının gerçekleşmesine vasıta olan dış faaliyet olarak, fizikî gücü, kurnazlığı, becerikliliği ve, genellikle, eşyaya [şeylere] maddeten sahip olmayı sağlayan her çeşit aracının varlığını şart koşar. Tabiî objelerin kalitatif farklılıkları nedeniyle, bunlara sahip olmanın, bunların zilyetliğini edinmenin sonsuzca değişik anlamları vardır ve, dolayısıyle, bunların tahdidi ve olağanlığı da aynı şekilde sonsuzdur. Öte yandan, bir eşya cinsinin veya bir unsurun kendisi, şahıs olarak birey için obje olamaz. Bunların obje haline gelmeleri ve temellük edilebilmeleri için, bireyselleşmeleri gerekir (bir nefes hava, bir yudum su). Bir haricî eşya cinsinin veya bir elemanter realitenin, mülkiyet konusu olamamasında kesin rol oynayan şey, dış maddî imkânsızlık değil, fakat irade olarak şahsın bireysel bir karakter taşıması, aynı zamanda hem şahıs, hem de dolaysızca verilmiş bir birey olmasıdır. Bu yüzden, irade olarak şahsın dış dünya ile ilişkisi, tek tek bireysel şeylerle ilişki şeklindedir (§ 13, R ve § 43).

Böylece, şeyler üzerinde dış hâkimiyet ve zilyetlik, sınırsız bir biçimde olmak üzere, az çok tamamlanmış, az çok noksan bir hâkimiyet ve zilyetliktir. Fakat, maddenin daima bir aslî formu vardır ve o, ancak bu aslî formu ile herhangi bir şeydir. Ben, bu formu ne kadar çok kendimin yaparsam, şey'in fiilî zilyetliğini de o kadar çok elde ederim. Gıda maddelerinin tüketimi, bu maddelerin yok edilmeden önce ne idiyseler onları o yapan kalitatif karakterlerine nüfuz etmek ve bu kalitatif karakterleri değişikliğe uğratmaktır. Bedenimin bazı becerileri kazanma yolunda eğitilmesi, tıpkı esprinin kültür kazanma yolunda eğitilmesi gibi, az ya da çok mükemmel bir nüfuz etme, zilyetliğe alma eylemidir. Benim en iyi kendime mâledebileceğim şey, kendi esprimdir. Fakat, zilyetlik edinmenin bu realitesi, özgür irade tarafından gerçekleştirilen, bunun eseri olan asıl mülkiyetten farklıdır. Özgür iradenin karşısında, söz konusu şey artık *kendisi-için* orijinalitesini muhafaza edemez, ama bir obje ile dış ilişki demek olan zilyetlikte, dışsal bir taraf yine de varlığını sürdürür. Hiçbir kalitesi olmayan bu soyut maddenin —bir şey benim mülkiyetim olduğu zaman, benim dışımda, o şeye özgü olarak kaldığı farzedilen bu boş soyutluğun—, düşünce tarafından hüküm altına alınması lâzımdır.

## 53

Mülkiyet, iradenin eşya [şeyler] ile ilişkilerinde kendi yakın determinasyonlarını bulur. Bu ilişki: α) şey üzerinde dolaysızca *zilyetlik edinme*'dir (burada şey, irade için pozitif bir nitelik taşır ve irade bu pozitif şeyde mevcudiyet kazanır); β) *kullanım*'dır (burada şey, irade için negatif bir şeydir, ona karşı koyar ve bu sebeple iradenin bu şeydeki mevcudiyeti, inkâr edilecek bir şeydeki mevcudiyetidir); γ) *elden çıkarma*'dır [vazgeçme, ferağ], yani iradenin, şey'den çıkıp geriye, kendi kendisine dönmesidir.

Bu üç ilişki, iradenin şey hakkındaki, sırasıyle pozitif, negatif ve sonsuz [mutlak] hükümlerini oluşturur.

### A. — ZİLYETLİĞİN EDİNİLMESİ

## 54

Zilyetliğin edinilmesi, ya α) doğrudan doğruya fizikî el koyma, ya β) imal etme, ya da γ) tahsis [şahsın bir şeyi kendi kendine tahsis etmesi] yoluyle olur.

## 55

α) Duyularla idrak edilebilir olmak bakımından maddeten el koyma eylemi, zilyetlik edinmenin en tam şeklidir, çünkü bu tür zilyetlikte ben, doğrudan doğruya hazır bulunurum ve böylece iradem açıkça kendini gösterir. Fakat, bu tür zilyetlik edinme, genellikle, sübjektif, geçici ve gerek kantitatif kapsamı, gerekse objelerin kalitatif tabiatı bakımından sınırlı bir fiildir. Bir şey ile daha önce bana ait bulunan başka şeyler arasında kurabileceğim, ya da başka mediasyonlar aracılığıyle kendiliğinden tesadüfen kurulabilecek olan süreklilik bağı, bu zilyetlik edinme yolunun portesini bir ölçüde genişletebilir.

R: Mekanik güçler, silâhlar, âletler, benim kudret alanımı büyütebilirler. Benim mülküm ile başka bir şey arasındaki bağlantılar, herhangi bir şeyin zilyetliğini edinmeyi, ya da herhangi bir şeyin kullanımından yararlanmayı, başka mülk sahiplerine oranla benim için daha mümkün yapabilir, ya da hattâ bazen bir şeyin zilyetliğini edinmeyi veya kullanımından yararlanmayı yalnız benim için mümkün kılabilir. Meselâ, arazim deniz kenarında veya bir nehrin kıyısında bulunabilir; yahut bir av sahasına veya bir otlağa veya daha başka bir amaçla

yararlanılabilecek bir araziye bitişik olabilir; topraklarının altında taş veya maden rezervleri veya defineler, vs. bulunabilir. Keza, zaman içinde ve arızî bir şekilde meydana gelen bağlantılar da vardır. Meselâ, bir kısım "tabiî katılmalar" [*accessio naturalis*] bunlardan sayılır (alüvyon birikmesi, sahipsiz atık mal gibi) —*foetura* da şüphesiz mal varlığıma bir katılıştır, ama organik bir ilişkiyi temsil ettiğinden, zilyetliğimde bulunan bir şeye dışarıdan gelen bir artış sayılmaz; bu sebeple, öteki katılmalardan tamamen farklı türden bir katılmadır. Bütün bu ilişkiler, ya bir mâlikin, başka bir mâlik aleyhine olarak zilyetlik edinme imkânlarını (daha az gerçek başka imkânlar dışında), ya da bir "tabiî katılma" kazandırdıkları şeye sıkıca bağlı bir rastlantıyı ifade ederler. Ama her halükârda, bunlar, ne kavram, ne de hayat tarafından meydana getirilmiş birtakım dış ilişkilerdir. Bu nedenle, bu ilişkilerin ele alınıp incelenmesi, olumlu ve olumsuz yanlarının iyice tartılıp değerlendirilmesi ve ne ölçüde aslî karakterde olduklarının pozitif kanunlarla hükme bağlanması, müdrikeye düşen bir iştir.

## 56

β) Bir şeyin bana ait olma determinasyonu, o şeyi benim imal etmiş olmam durumunda, *kendisi-için* mevcut bir dış realite kazanır ve benim bu an burada hazır bulunmama, bilgi ve irademin dolaysız varlığına bağlı olmaktan çıkar.

R: İmal etme, bir dereceye kadar, İdesine en uygun zilyetlik edinme tarzıdır, çünkü bir yandan sübjektif ile objektifi kendisinde birleştirirken, öbür yandan objelerin kalitatif tabiatı ve sübjektif amaçların çeşitliliği dolayısıyle sonsuz bir farklılaşma gösterir. Organik formasyon da burada yer alır. Organik formasyonda, benim objeye yaptığım şey onun dışında kalmaz, onun tarafından özümsenir. Örnekler: toprağın işlenmesi, bitkilerin yetiştirilmesi, hayvanların ehlileştirilmesi, bakımı ve üretilmesi, ayrıca, tabiat güçlerini veya ham maddeleri yararlanılabilir hale getiren tesis ve araçlar: bir maddî unsurun, bir başka maddî unsur üzerinde etkili olmasını sağlayan düzenlemeler, vs.

## 57

İnsan, kendisinde tezahür eden dolaysız mevcudiyet içinde, tabiî ve kendi kavramının dışında bir varlıktır; ancak bedeninin ve esprisinin tam gelişmesiyle, kendilik bilincinde kendisini özgür olarak bilmesiyle, kendi kendisinin zilyedi olur ve bir başkasının değil, fakat bizzat kendisinin öz mülkiyeti haline gelir.

Öte yandan, burada zilyetlik, karşı görüş açısından bakıldığında, insanın kendi kavramına göre olduğu şeyin (yani imkânının, kapasitesinin, istidadının) realite haline gelmesidir. Bu dönüşüm sırasında, insanın kendilik bilinci, ilk defa, hem onun kendi kendilik bilinci olarak, hem de saf ve basit kendilik bilincinden ayrı bir obje olarak ve, dolayısıyle, şey formu almaya elverişli olarak ortaya çıkar (karş. § 43, R).

R: Gerek köleliğin (temelde doğrudan doğruya maddî güce, savaş tutsaklığına, kurtarıcılığa, bakım ve barındırmaya, eğitime, hayırseverliğe, öz rızaya dayanan bir şey olarak), gerekse köle sahipliğinin (basit efendilik hakkına dayanan bir şey olarak) doğru ve haklı olduğu iddiası, kölelik ve efendilik hukukuna dair bütün tarihî görüşler, insanı bir tabiî antite olarak, kavramına uygun olmayan bir varlık (keyfî iradeyi de içine alan bir varlık) olarak alan görüş noktasına dayanır. Köleliğin, mutlak surette yanlış ve haksız olduğu iddiası ise, tam tersine, insanı kavramı itibarıyle spiritüel bir varlık olarak, *kendiliğinde* özgür bir varlık olarak alır. İnsanı tabiaten özgür bir varlık sayan, başka bir deyişle, İde'yi değil de, dolaysız kavramı hakikat diye alan bu görüş, tek yanlıdır. Bütün antinomiler gibi bu da formel soyut düşünceye dayanan bir antinomidir. Formel düşünce, bir İdenin iki momentini, birer *kendisi-için* moment olarak, birbirinden ayırır ve onları hakikat dışı'lıkları içinde, yani İdeye uygunsuzlukları içinde bırakır. Özgür espri demek (§ 21), yalnız saf kavram olarak, yahut *kendiliğinde* var olmak demek değildir; varlığının bu formel merhalesini ve, *eo ipso,* dolaysız tabiî mevcudiyetini aşmak, yalnız kendisine ait olan, özgür olan bir mevcudiyet kazanmak demektir. Söz konusu antinominin özgürlük kavramını vurgulayan yanı, bunun için, mutlak hareket noktasını içermek gibi bir üstünlüğe sahiptir, ama bu yalnızca hakikatin keşfi yolunda bir hareket noktasıdır; antinominin öbür yanı, yani kavramsız mevcudiyetten öteye geçmeyen yanı ise, rasyonellik görüşüne de, hukuka da yabancıdır. Hukukun ve hukuk biliminin başlangıç noktasını oluşturan özgür irade görüşü, insanın köle olabileceğini kabul eden, çünkü onu tabiî bir antite olarak ve yalnızca virtüel kavram olarak gören bu yanlış bakış açısının ötesindedir. Bu eski yanlış fikir, henüz ancak dolaysız bilinç safhasında bulunan espriye özgü bir fikirdir. Kavramın ve özgürlük hakkındaki henüz saf dolaysız bilincin diyalektiği, bu noktada, kendisini kabul ettirmek için mücadele vermeye başlar ve efendi-köle ilişkisini ortaya çıkarır. (*Ansikl.*, 3. bas., § 430 ve dev.; *Fenom.*, s.115). Fakat, objektif esprinin, hukukun muhtevasının, sürgit yalnızca sübjektif kavramlarıyle kavranır olmaktan çıkması ve, böylece, *kendiliğinde ve kendisi-için* insanın köle olamıyacağı vakıasının, bir olmasi-gereken-şey diye düşünülmekten vazgeçilmesi için, özgürlük İdesi'nin ancak devletin realitesi içinde hakikî varlığına kavuşabileceğinin kabul edilmesi gerekir.

## 58

γ) *kendisi-için* fiilî bir değeri bulunmayan ve yalnızca iradenin bir tasavvurundan ibaret olan bir zilyetlik edinme, zilyetlik konusu şey üzerine irademi vaz'etmiş olduğumu gösteren bir işaret anlamı taşır. Bu tür zilyetlik edinme, gerçek kapsam ve anlamı bakımından tamamen belirsiz niteliktedir.

### B. — EŞYANIN [ŞEYLERİN] KULLANIMI

## 59

Zilyetlik altına giren şey, "benim" predikatını alır ve irade bu şeyle pozitif bir ilişki kurar. Aynı zamanda, bu aynılık içinde söz konusu şey negatif olarak vaz'edilir ve iradem, bu durumda, bir özel iradedir (ihtiyaç, eğilim, vs.). İmdi, benim ihtiyacım, bir iradenin özel modalitesi olarak, tatmin bulan pozitif unsurdur ve *kendiliğinde* negatif olmak itibarıyle şey, ancak bu ihtiyaç için vardır ve ona hizmet eder. Kullanım, şey'in değiştirilmesi, yok edilmesi, tüketilmesi yoluyle ihtiyacımın haricen gerçekleşmesidir. Bu suretle, şey'in bağımlı tabiatı kendisini açıkça gösterir ve yine şey böylece kaderini tamamlar.

R: Metruk ve *res nullius* olarak duran bir mülk söz konusu olduğu; ve yasal olmayan bir zilyetlik edinme işlemini yasal göstermek için mâliklerin o mülkten yararlanmadıkları ileri sürüldüğü zaman, kullanım'ın, mülkiyetin fiilî yanı ve realitesi olduğu düşünülür. Oysa, mâlikin bir şeyi kendisine ait yapan iradesi, mülkiyetin esas cevhersel temelidir. Kullanım ise, mülkiyetin sonraki bir gelişimi olup, bu cevhersel temele oranla tâli niteliktedir ve ancak bunun fenomenal yanını ve özel modalitesini oluşturur.

## 60

Bir şeyi, ona el koyarak kullanmak, aslında, münferit bir şeyin şimdi burada zilyetliğini edinmekten başka bir şey değildir. Fakat, bu kullanım sürekli bir ihtiyaca dayanıyorsa, ve kendi kendisini sürekli olarak yenileyen bir ürünün tekrarlanan kullanımı ise, yalnızca bu yenilenmenin sürekliliğini korumakla sınırlı olsa bile, bütün bu ve daha başka şartlar, sonuçta bu münferit el koyma eylemine bir işaret değeri kazandırır, ona bir evrensel zilyetlik edinme anlamı

verir ve, böylece, bu zilyetlik edinme, böyle bir üretimin fizik ve organik temelinin veya daha başka şartlarının zilyetliğine dönüşür.

## 61

Mülkiyetine sahip olduğum şeyin cevheri, şeyi *kendisi-için* varlığıyle aldığımızda, onun haricîliği, yani onun gayrıcevherselliği (çünkü benim karşımda, *kendiliğinde* bir gaye olarak yer almaktadır) olduğuna (§ 42), ve bu haricîlik, benim o şeyi kullanmamda veya ondan yararlanmamda gerçeklik kazandığına göre, tam kullanım veya tam yararlanma, bütün kapsamıyle o şeyin kendisi demektir. Şu halde, bu kullanım bana ait olduğu zaman, şeyin mâliki ben'imdir, çünkü bu tam kullanım dışında, başka birinin mülkiyeti olabilecek hiçbir şey kalmaz

## 62

Ancak, kullanım veya zilyetlik geçici veya kısmî olduğu zaman (zaten zilyetlik bu gibi hallerde kısmî ve geçici bir kullanım imkânından başka bir şey değildir), bunları mülkiyetten ayırt edebiliriz. Tam kullanım bende olduğu halde, soyut mülkiyet başka birisine ait olursa, söz konusu şey, bana ait bir şey olarak, tamamen benim irademin nüfuzuna tâbi olduğu halde (§ 52 ve § 61), yine de onda benim için nüfuz edilemez bir taraf, yani başka birisinin iradesi — şüphesiz boş iradesi— bulunuyor demektir. Bu durumda, ben, bu şeyin içinde aynı zamanda hem objektif, hem de objektif-olmayan bir pozitif irade olarak bulunurum. Bu, mutlak olarak çelişkili bir ilişkidir. Öyleyse, mülkiyet mahiyetçe özgür ve tamdır.

R: Tam kullanım hakkı ile soyut mülkiyet arasındaki ayrım, boş müdrikenin eseridir. Boş müdrike, İde'yi —yani burada mülkiyet ile, yahut genel olarak şahsî irade ile bunun realitesinin birliğini— görmez; ona göre, hakikat İde değildir, aksine, bu iki momentin [mülkiyet veya genel olarak şahsî irade ve bunun realitesi] herbiri, ayrı ayrı birer hakikat'tirler. Şu halde, bu ayrım, gerçek dünyaya özgü bir durum olarak, ancak "şahsiyetin hezeyanı" adını verebileceğimiz (eğer "hezeyan" deyimini, yalnızca, bir kimsenin sırf sübjektif fikirleri ile gerçek hayatı arasında dolaysız ve anî bir çelişkinin varlığı

anlamında kullanmış olmasaydık) boş bir sahipliğin işi olabilir. Çünkü, bir objede benim olan şey, aynı zamanda, hiç mediasyonsuz, hem benim eksklüzif özel iradem, hem de bir başkasının eksklüzif özel iradesi olmak gerekir.

*İnstitutiones*'de ([*Justinianos İnstitutiones*'i] kit. II, böl. IV) şöyle denir: "Usufructus est ius alienis rebus utendi, fruendi salva rerum *substantia.*" Ve daha ileride: "ne tamen in universum *inutiles* essent proprietates, *semper* abscedente usufructus: *placuit* certis modis extingui usumfructum et ad proprietatem reverti"(1). "Placuit!" Sanki bu gereksiz ayrıma bir kanun hükmüyle bir anlam vermeye çalışmak sırf bir keyfî istek veya karar işiymiş gibi. Bir "*proprietas semper abscedente usufructu*" [intifadan sürekli yoksun mülk], yalnız *inutilis* [kullanımsız] olmakla kalmaz, bir *proprietas* [mülk, mülkiyet] olmaktan da çıkar. Mülkiyetin kendisiyle ilgili başka ayrımların, meselâ "res mancipi" [resmî formaliteyle devir ve temlik edilebilen mallar], ve "nec mancipi" [basit teslim yoluyle devir ve temlik edilebilen mallar] ya da "Dominium Quitarium et Bonitarium", vs. gibi ayrımların burada tartışılması yersiz olur, çünkü bunlar mülkiyet kavramının gelişimiyle ilgili olmayan, yalnızca mülkiyet hukuku tarihiyle ilgili birtakım inceliklerdir.

*Dominium directum* [soyut mülkiyet, mülk sahibinin, senyörün mülkiyet hakkı], *dominium utile* [intifa hakkına dayanan mülkiyet, vasalin mülkiyet hakkı], *contractus emphytenticus* (çok uzun vâdeli ve ipotek hakkı veren icar mukavelesi] müesseseleri ile irsî redevanslı bütün fieflere ve başka her çeşit census'lere, angaryalara ve stipulatio'lara — bu yükümlülükler eğer sürekli ise— gelince, bunlar bir bakıma kısmen söz konusu ayrımın kapsamına girmekle birlikte, başka bir bakıma bunun dışında kalırlar, çünkü *dominium utile*'ye bağlı yükümlülükler, *dominium directum*'u da bizzat bir *dominium utile* yapar. Bu gibi durumlar, eğer bu ayrımdan—çıplak soyutluğu içinde alınan bu ayrımdan— başka bir şey içermeselerdi, artık iki mâlik (*domini*) değil, fakat hiçbir şeye sahip olmayan bir mâlikin karşısında yer alan bir mâlik bulunurdu. Fakat, sözünü ettiğimiz yükümlülüklerden ötürü, ortada birbiriyle ilişki içinde olan iki mâlik bulunmaktadır. Ama yine de bunlar, ortak bir mülkiyetin zilyedi durumunda değildirler. Bu durum, *directum*'dan *utile*'ye geçişi temsil eder. Bu geçiş süreci, *dominium directum*'da gelir'in esas şey sayılmasıyle birlikte başlar. Dolayısıyle, mülkiyet sahipliğinin hesaba ve ölçüye gelmeyen ve belki evvelce ona asalet verdiği düşünülen yanı, *Utile*'ye bağımlı hale gelir. Burada aklî [rasyonel] olan da budur.

(1) Türkçesi: İntifa hakkı, başka birinin mülkünü, bu mülkün maddesine zarar vermemek kayıt ve şartıyle, kullanmak, onun semeresinden yararlanmak hakkıdır.(...) Fakat intifaın sürekli inkıtaı durumunda, mülkün tamamen kullanımsız kalmaması için, kanun vâzı, bazı hal ve şartlarda, intifa hakkının iptaline ve gayrımenkulün asıl mâlikine iadesine hükmetmeyi uygun görür.

Şahıs özgürlüğünün, hıristiyanlık sayesinde, gelişip serpilmeye ve insanlığın, küçük de olsa, bir bölümünde bir evrensel prensip haline gelmeye başlamasının üzerinden yaklaşık bin beş yüz yıl geçmiş bulunuyor. Ama, mülkiyetin özgürlüğü henüz daha dün, o da —deyim yerindeyse— mevzii bir şekilde, bir prensip olarak kabul edilmiştir. Bu durum, esprinin kendilik bilincinde ilerlemek için ne kadar uzun bir zamanı gerektirdiğini ve düşüncenin sabırsızlığının yersizliğini gösteren tarihî bir örnektir.

## 63

Kullanım'da şey münferittir, miktarca ve kalitece belirlenmiştir ve spesifik bir ihtiyaçla ilgilidir. Fakat, bu spesifik fayda, miktarca belirlenmiş olduğundan, başka şeylerin spesifik faydasıyle de kıyaslanabilir. Keza, onun tatmin ettiği spesifik ihtiyaç da, bir genel ihtiyaç olarak görülebilir ve, böylece, özelliği içinde, başka ihtiyaçlarla mukayese edilebilir. O halde, şey'i de başka ihtiyaçlara hizmet eden başka şeylerle mukayese etmek mümkündür. Bu, şey'in evrensel olarak belirlenebilme imkânıdır. Doğrudan doğruya şeyin özelliğinden doğan ve böyle olduğu için de onun spesifik kalitelerinden soyutlanmış bulunan bu evrensel olarak belirlenebilme imkânına biz, şeyin değeri adını veriyoruz. Şeyin hakikî cevherselliği bu değerde belirlenmiş bulunur ve bir bilinç objesi haline gelir. Şeyin tam mâliki olarak ben, aynı zamanda onun hem değerinin, hem de kullanımının mülkiyetine sahibimdir.

R: Bir feodal müstecirin mülkiyetinin ayırt edici karakteri, onun, yalnızca şey'in kullanımına sahip olması, yoksa değerine sahip bulunmamasıdır.

## 64

Zilyetliğe verilen şekil ve bunun işareti, iradenin sübjektif mevcudiyetinden yoksun oldukları sürece bizzat birer dışsallıktan ibarettirler. Bu dışsallıklara anlam ve değer kazandıran ancak iradenin sübjektif mevcudiyetidir. İmdi, kullanım, yararlanma veya iradenin başka herhangi bir tezahürü demek olan bu mevcudiyet, zaman içinde meydana gelir. Zaman içinde objektiflik ise, iradenin bu tezühürünün sürekli olmasını gerektirir. Süreklilik olmadığı takdirde, irade ve fiilî zilyetlik tarafından terkedilmiş duruma düşen şey, *res nullius* haline

gelir. Bu demektir ki, ben, zaman aşamıyle, mülkiyetin zilyetliğini kaybedebilirim, ya da elde edebilirim.

R: Şu halde, zaman aşımı hukuka basit bir dış mülâhaza ile, dar anlamda hukukun aksine olarak, ve birtakım eski taleplerle mülkiyetin güvenliğini sarsabilecek ihtilâfları ve karışıklıkları önlemek amacıyle sokulmuş değildir. Aksine, zaman aşımı, mülkiyetin "gerçek" mülkiyet olma spesifik karakterine, iradenin bir şeye mâlik olmak için tezahür etmek zorunda olmasına dayanır. Kamuya ait anıtlar, millî mülktürler yahut, daha doğrusu, kullanılışları söz konusu olduğunda, genellikle bütün sanat eserleri için olduğu gibi, içlerinde taşıdıkları hâtıra ve şeref ruhu sayesinde canlı ve bağımsız gayeler olarak değer taşırlar; ama, bu ruhu kaybedecek olurlarsa, bu veçheleriyle, belli bir millet için *res nullius* [sahipsiz şeyler] halini alır ve rastgelenin özel mülkiyeti olurlar (Türkiye'deki Yunan ve Mısır sanat eserleri gibi). Bir yazarın ailesinin, o yazarın eserleri üzerindeki mülkiyet hakkı da aynı sebeple zaman aşımına uğrar. Bu eserler de, tıpkı kamusal anıtlar gibi, *res nullius* olurlar, ama bunların aksine, kamunun mülkiyetine geçerek kullanılış şekillerine göre rastlantısal temellük objeleri halini alırlar. İşlemeden duran veya hattâ tabiatı gereği sürekli nadasa terkedilmiş bir toprak parçası, fiilen mevcut bulunmayan boş bir keyfî iradeyi içerir. Eğer böyle bir irade tecavüze uğrarsa, bu, herhangi bir gerçek şeye yapılmış bir tecavüz olmaz; bu sebeple, bu tür iradenin saygı görmesi kesin değildir.

### C. — MÜLKİYETİN ELDEN ÇIKARILMASI

### 65

Ben, mülkiyetimi elden çıkarabilirim (çünkü o, ancak ben onun üzerine irademi koyduğum sürece benimdir) ve mâlik olduğum şeyi bir *res nullius* gibi terkedebilir (*derelinquere*) veya başka birinin iradesine devredebilirim (ama, ancak şey, mahiyetçe bir dış şey olmak şartıyle).

### 66

Şu halde, benim öz şahsiyetimi ve benlik bilincimin evrensel mahiyetini oluşturan servetler yahut, daha doğrusu, cevhersel determinasyonlar elden çıkarılamaz ve benim bunlar üzerindeki hakkım zaman aşımına uğrayamaz.

Benim öz şahsiyetim, irademin evrensel özgürlüğü, objektif ahlâklılığım, dinim için de durum aynıdır.

R: Esprinin, kavram olarak ve *kendiliğinde* olduğu şeyi, mevcudiyet olarak da, *kendisi-için* de olması (ve böylece, bir şahıs, mülkiyet sahibi olmaya ehil bir kişi, objektif ahlâklılığı, dini olan bir kişi olması) gerekir. Bu İde, bizzat, esprinin kavramıdır. Espri, *causa sui* [kendi kendisinin sebebi] olarak, yani özgür sebep olarak, *cuius natura non potest concipi nisi existens*'tir [tabiatı ancak var olarak düşünülebilen şey] (Spinoza, *Etika*, böl. I, tar. 1). Bu kavram —yani esprinin ancak *kendisi-için* olmakla, durmadan tabiî dolaysızlıktan kendi kendisine dönmekle, olduğu şey olması—, özünde bir zıddiyet istidadı taşır. Bu, onun yalnızca *kendiliğinde* olduğu şey ile, bu şeyi *kendisi-için* de olamaması (§ 57) arasındaki; yahut tersine, yalnızca *kendisi-için* olduğu şeyi, *kendiliğinde* de olamaması (kötü irade) arasındaki zıtlıktır. Keza, şahsiyetin ve onun cevhersel varlığının alienasyonu [elden çıkma, yabancılaşma] (bu alienasyon ister bilinçsizce, ister bilinçli bir şekilde olsun) imkânı da buradan kaynaklanır. Şahsiyetin alienasyonuna örnek olarak köleliği, serfliği, bedenin mülkiyet objesi olmasını, mülkiyet edinmek veya mülkiyetine serbestçe tasarruf etmek ehliyetsizliğini gösterebiliriz. Zekânın ve aklın, sübjektif ve objektif ahlâklılığın, dinin alienasyonu, bâtıl inançlarda, kişinin yapacağı şeyleri (bir kimsenin hırsızlık, cinayet veya bir suçla sonuçlanabilecek herhangi bir fiili işlemeyi açıkça üstlenmesinde olduğu gibi), vicdanî görevlerini ve inanacağı dinî hakikatleri belirlemek ve kararlaştırmak güç ve yetkisini tümüyle bir başkasına bırakmasında kendisini gösterir. Bu tür bir alienasyona uğramamak hakkı, asla zaman aşımına uğrayamaz, çünkü şahsiyetimin ve onun cevhersel mahiyetinin zilyetliğini edinmem ve kendimi sorumlu hukukî şahıs, ahlâkî ve dinî varlık yapmam, haricîlik şartlarını ortadan kaldıran bir fiildir; oysa, bunların başka birisinin zilyetliğine geçmesini mümkün kılan tek şey de bu haricîliktir. Haricîliğin ortadan kaldırılmasıyle birlikte, zaman şartı ve benim daha önceki rızama veya onları elden çıkarma isteğime dayanan bütün sebepler de ortadan kalkar. Kendimin, kendine bu dönüşü, kendimi İde olarak, hukukî ve ahlâkî şahıs olarak mevcut hale getirmemi sağlayan bu dönüş, önceki durumu ortadan kaldırır ve gerek benim, gerekse başkasının— kendilik bilinci'nin sonsuz mevcudiyetine bir dış şey muamelesi yaparak ve yaptırarak— benim kavramıma ve aklıma karşı işlemiş olduğumuz haksızlığı giderir. Bu kendi kendime dönüş, benim hukukî ehliyetimi, ahlâklılığımı, dinimi başkalarının zilyetliğine vermiş olmamın taşığıdı çelişkiyi açıkça ortaya koyar. Bütün bu şeyler, evvelce benim zilyetliğimde olmayan, ama benim zilyetliğime geçer geçmez artık birtakım dış şeyler olarak değil, mahiyetçe yalnız bana ait olarak mevcut olan şeylerdir.

## 67

Bedensel ve zihinsel faaliyetime ait özel kapasitelerimin ve melekelerimin münferit [izole] bir ürününü, yahut bunların kullanımını, sınırlı bir zaman için, başka birisi lehine elden çıkarabilirim, çünkü bu sınırlandırma, kapasitelerimin ve melekelerimin, total ve evrensel varlığımla bir dış ilişki içine girmelerine yol açar. Bütün çalışma süremi ve tümüyle üretimimi elden çıkarsaydım, bütün evrensel varlığımı, bütün faaliyetimi ve realitemi, şahsiyetimi bir başkasının mülkiyeti haline getirmiş olurdum.

R: Burada benimle, kapasitelerimin ve melekelerimin kullanımı arasındaki ilişki, tıpkı bir şeyin cevheri ile onun kullanımı arasındaki ilişki (§ 61) gibidir. Ancak kullanım sınırlandırıldığı zamandır ki, kullanım ile cevher arasındaki ayrım kendisini gösterir. Bunun gibi, güçlerimin kullanımı, güçlerimin kendisinden ve dolayısıyle benden, ancak kantitatif olarak sınırlandırıldığı zaman farklılaşır. Bir gücün tezahürlerinin totalitesi, o gücün kendisidir; nasıl ki, cevher ârazlarının, evrensel de özelliklerinin totalitesidir.

## 68

Entelektüel üretimin orijinal yanı, ifade metotları sayesinde, bir dış obje haline gelebilir ve, böylece, bir başkası tarafından da üretilebilir. Şu halde, bu şeyi elden eden yeni mâlik, yalnızca orada iletilen fikirleri ve teknik keşfi elde etmekle kalmaz (bu imkân bazı hallerde, meselâ edebî üretimlerde, satın alınan şeyin yegâne değerini ve elde edilme amacını oluşturur), aynı zamanda merâmını bu şekilde ifade etmenin veya söz konusu objelerin birçok benzerini üretmenin genel prosedesini de elde etmiş olur.

R: Sanat eserlerinde, fikirleri dış maddede bir şey gibi tecessüm ettiren form, öylesine yaratıcı bireye aittir ki, bu eserlerin taklidi bile, aslında, taklit edenin teknik ve şahsî ustalığının bir ürünüdür. Edebiyat eserinde, onu dış realite yapan form, tıpkı bir teknik düzenin icadında olduğu gibi, mekanik mahiyettedir (çünkü edebiyat eserinde fikir, bir heykelde olduğu gibi toplu bir imaj halinde değil, bir sıra soyut, izole işaretler halinde sunulur; teknik icatta ise fikir, tabiatı gereği, zaten tümüyle mekanik bir muhtevaya sahiptir). Bu nedenle, bu tür mekanik şeyleri, şey olarak, üretmenin yolları ve araçları, sıradan bir ustalıktan fazlasını gerektirmez.

Sanat eseri ile mekanik üretimin temsil ettikleri iki karşı kutup arasında, herbiri bunlardan birine ya da ötekine az ya da çok yakın karakterde olan bütün bir sıra ara aşamalar yer alır.

## 69

Bu tür bir ürünü satın alan bir kimse, bunun yalnızca bir nüshasını satın almış olduğu halde, bu nüshanın bütün kullanımına ve değerine sahip olur. Şu halde, o, söz konusu tek objenin tam ve özgür mâlikidir (ama, beri yandan, kitabın yazarı veya teknik cihazın mucidi, yine de, bu tür ürünlerin çoğaltılmasına yarayan evrensel prosedenin mülkiyetini elinde bulundurmaya devam eder, çünkü o, bu prosedeyi elden çıkarmamış, bunu münhasıran kendisine ait bir ifade aracı olarak muhafaza etmiştir).

R: Yazarın veya mucidin hakkının özünü, her şeyden önce, tek nüshanın elden çıkarılması sırasında koşulmuş keyfî bir şartta (satın alan kimsenin böylece elde ettiği imkânın, yani bundan böyle benzer objeler üretmek imkânının, kendisine ait olmayıp, yazarın veya mucidin mülkiyetinde kalmaya devam edeceği şartında) aramamak lâzımdır. Her şeyden önce, şey'in mülkiyeti ile, bununla birlikte elde edilen, şey'i yeniden üretmek imkânının böyle birbirinden ayrılmasının mantıkça kabul edilebilir olup olmadığını ve özgür ve tam mülkiyeti ortadan kaldırıp kaldırmadığını (§ 62) araştırmak gerekir. Ancak bundan sonradır ki, söz konusu *kendisi-için* imkânı muhafaza etmek veya bir değer olarak satmak veyahut ona *kendisi-için* bir değer atfetmeyip özel obje ile birlikte onu elden çıkarmak, ilk entelektüel üreticinin iradesine bağlı bir iş olur. İmdi, bu imkânın ayırt edici karakteri, objeye zilyetlik kalitesine ilâveten sermaye kalitesi vermesidir (karş. § 170). Sermaye, şey'den yararlanmanın özel bir tarzı olup, şey'in dolaysızca mâtuf olduğu kullanımdan farklı ve bundan ayrılabilir niteliktedir (*foetura* gibi bir *accessio naturalis* değildir). Böylece, fark, tabiî olarak bölünebilir olanla, dış kullanımla ilgili olduğuna göre, kullanımın bir kısmının elden çıkarılması sırasında, öteki kısmının muhafaza edilmesi, mâlikliğin *utile*'siz olarak basit bir kısıtlanması değildir. —Bilim ve sanat alanlarında çalışanların hırsızlığa karşı güvenceye alınmaları ve mülkiyetlerinin himaye edilmesi, bilimi ve sanatları korumanın tamamen negatif, ama en bellibaşlı yoludur; nasıl ki, ticaret ve sanayinin gelişmesini sağlayacak en birinci ve en önemli tedbir de, bunların eşkiyalığa karşı güven altına alınmasıdır. Fakat, öte yandan, zihin ürünleri, başka kişilerce de anlaşılmak, onların fikirlerine, hâfızalarına ve düşüncelerine mâledilmek amacıyle meydana getirilirler. Bu kişilerin, böylece öğrendikleri şeyleri kendi tarzlarında ifade edişlerinde daima kolayca orijinal bir taraf bulunacağından (çünkü, öğrenmek, bir şeyi ezberlemek, hâfızaya kaydetmek değildir; başkalarının düşüncesi ancak düşünülerek öğrenilebilir ve başkalarının düşüncesini düşünmek de öğrenmektir), sonunda bu kişiler bu yoldan elde ettikleri sermayeyi kendi mülkiyetleri sayabilirler ve bu sermayeden kendileri

için bir üretim hakkı çıkarmak isteyebilirler. Genel olarak bilimlerin yaygınlaştırılmasına çalışanlar, özel olarak da öğretim alanında görevli kişiler, spesifik görevleri ve yükümlülükleri gereği olarak, *ab extra* [dışarıdan] alınan ve hepsi de daha önce ifade edilmiş birtakım yerleşik fikirleri tekrarlarlar (en başta pozitif bilimler, bir Kilise'nin doktrini, pozitif hukuk, vs. alanlarında). Aynı şey, öğretim amacıyle, bilimlerin neşir ve tamimi amacıyle yazılmış yazılar için de geçerlidir. İmdi, bu sürekli aktarmalara verilen yeni şekil, acaba ne ölçüde bilimin mevcut hazinesini ve, özellikle de, henüz üretimlerinin mülkiyetini ellerinde bulundurmakta olan başka kişilerin fikirlerini, bunları tekrarlayanların entelektüel mülkiyeti haline getirir ve, dolayısıyle, onlara bir hukukî mülkiyet hakkı kazandırır veya kazandırmaz— bir literer eserden yapılmış bu tür bir yeniden-üretim [röprodüksiyon], acaba ne ölçüde bir intihal sayılır veya sayılmaz? Bunu kesin bir kuralla belirlemeye imkân yoktur ve böyle olduğu için de bu, hukuk ve kanun yoluyle tespit edilemez. Bunun için, intihalin bir namus meselesi olması gerekir; böyle bir işi yapmaktan kişiyi ancak namus duygusu alakoyabilir. Literer sahtekârlığa karşı çıkarılmış yasalar, yazarın ve yayıncının mülkiyet haklarını korumak amacını ancak çok sınırlı bir şekilde yerine getirmektedir. Bir şeyin şeklini maksatlı olarak değiştirmenin, yahut başkasının eseri olan kapsamlı bir teoride küçük bir yenilik keşfetmenin kolaylığı, veyahut sırf bir yazardan öğrendiklerimizi anlatırken onun kelimelerine bağlı kalmanın imkânsızlığı —bu tekrarı zorunlu kılan özel amaçlardan ayrı olarak— sonsuz sayıda değişik şekillerin ortaya çıkmasına yol açar ve, böylece, bu değişiklikler başkasının mülkiyetine az ya da çok sathî bir biçimde kendi damgamızı vurmamızı sağlar. Nitekim, yüzlerce ve yüzlerce özetler, seçmeler, antolojiler,vs. aritmetik ve geometri kitapları, dinî risaleler, vs. bunun böyle olduğunu göstermektedir. Keza, bir dergi, yıllık veya ansiklopedide, vs. yayımlanan herhangi bir yeni fikir, hemen bir başka başlık altında ya da, aynı başlıkla tekrar tekrar yayımlanabilmekte ve üstelik okuyuculara orijinal bir şeymiş gibi sunulabilmektedir. Bunun sonucu olarak, yazarın veya ilk fikir sahibinin, eserinden veya yayınından umduğu kazanç ya hiç mesabesine inmekte, ya azalmakta, ya da büsbütün yok olmaktadır. Namus duygusunun intihali önleyici etkisine gelince, dikkate şayandır ki artık ne intihal, ne de fikir hırsızlığı sözü işitilmektedir. Bu durumda, ya namus duygusu, sonunda intihali ortadan kaldırmıştır, ya intihal namusa karşı olmaktan çıkmış ve böyle bir duygu duyulmaz olmuştur, ya da dış şekilde yapılan küçücük bir değişiklik bile bir orijinalite ve bağımsız düşünce eseri olarak öyle yüksek bir takdir görmektedir ki, intihal fikri onun kılına bile dokunamamaktadır.

## 70

Bütün dış faaliyeti kucaklayan total varlık, yani hayat, dolaysızca ve fiilen mevcut varlık olarak şahsiyet'in dışında bir şey değildir. Hayatın elden çıkarılması [alienasyonu] ya da feda edilmesi ise, *bu* şahsiyetin mevcudiyetine tamamen ters düşen bir şeydir. Bu nedenle, ben, böyle bir elden çıkarmaya karar vermek hakkına hiçbir suretle sahip değilimdir; ancak bu dolaysızca ve fiilen mevcut şahsiyeti kendi içinde eriten ve onu kendi etkin gücü haline getiren bir ahlâkî fikir, onun üzerinde böyle bir hakka sahip olabilir. Ve, nasıl hayat haddizatında dolaysız ise, ölüm de haddizatında onun dolaysız inkârıdır; bunun için, onun dışarıdan, tabiî nedenlerle, ya da bir fikrin hizmetinde, bir yabancı el marifetiyle gelmesi gerekir.

### MÜLKİYETTEN MUKAVELEYE GEÇİŞ

## 71

Belirlenmiş bir varlık olarak mevcudiyet, aslında, bir başka şey için var olmaktır (karş. § 48, R). Mülkiyet, bir veçhesiyle, bir haricî şey olarak mevcut olan şeydir. Bu bakımdan, o, başka dış şeyler için mevcuttur ve bunların tabiî zorunluluğu ile, olağanlığı ile bağlantılıdır. Fakat, iradenin vücutlaşması olarak mülkiyetin, başkası için mevcut olması, bir başka şahsın iradesi için mevcut olması demektir. İradenin irade ile ilişkisi, özgürlüğün, üzerinde mevcudiyet kazandığı hakikî ve aslî zemini oluşturur. Mülkiyeti, artık yalnızca bir obje ile benim sübjektif iradem aracılığıyla edinilen bir şey olmaktan çıkararak, aynı zamanda başka bir irade aracılığıyla edinilen ve, böylece, ortak bir irade içinde sahip olunan şey haline getiren bu mediasyon, mukavele sferini oluşturur.

R: İnsanlar, tıpkı mülkiyet sahibi olmalarına yol açan zorunluluk gibi rasyonel bir zorunlulukla aralarında akdî ilişkilere (hibe, mübadele, ticaret) girerler (§ 45, R). İnsanların bilinci için, mukaveleye yol açan şey, genellikle, ihtiyaç, rıza, fayda, vs. ise de, bunun *kendiliğinde* nedeni akıl'dır, yani gerçek (yani saf irade olarak) mevcudiyeti içinde özgür şahsiyetin İdesi'dir: Mukavele, tarafların birbirlerini şahıs ve mülkiyet sahibi olarak tanımalarını zımnen şart koşar: bu, objektif espri seviyesinde bir ilişki olduğundan, geçerlik faktörü onda esasen içerilmiş ve var sayılır.

## İkinci bölüm

## MUKAVELE

### 72

Mevcudiyet ve dışsallık yanı, artık şey'le sınırlı kalmayıp, aynı zamanda, bir irade (ve de bir ikinci şahsa ait bir irade) faktörünü de içeren mülkiyet, mukaveleyle vücut kazanır. Mukavele, içinde bir çelişkinin ortaya çıkıp çözümlendiği bir süreçtir. Mukavelede ben, bir şeyin bağımsız mâlikiyimdir ve öyle kalırım ve, böylece, bir başkasının o şey üzerindeki iradesini dışlamış olurum, ama bunu ancak kendi irademi başkasınınkiyle aynılaştırdığım, yani kendimi bir mâlik olmaktan çıkardığım ölçüde yapabilirim.

### 73

Ben, kendi mülkiyetimi, bir dış şey olarak, sadece elden çıkarabilmekle (§ 65) kalmam, fakat üstelik irademin benim için belirlenmiş objektif mevcudiyet halini alması için, onu mülkiyet olarak kendime yabancılaştırmaya mantıken [kavram gereğince] mecburumdur da. Bu durumda, kendi kendisine yabancılaşmış [aliene olmuş] olan iradem, aynı zamanda bir başkasının iradesi olmuştur. Şu halde, içinde kavramın gereğinin gerçekleşmiş olduğu bu durum, farklı iradelerin bir birliğidir; bu iradelerin farklılık ve ayrılıklarının, içinde kaybolduğu birliktir. Fakat, iradelerin bu aynılığı (bu aşamada), herbirinin henüz yine ötekinden farklı olmasını ve öyle kalmasını, kendi bakımından kendine özgü bir karakter taşımasını tazammun eder.

### 74

Bu akdî ilişki, böylece, bağımsız mâlikler arasındaki mutlak farklılık içinde aynı kalan bir iradenin varlığını sürdürebilmesini sağlayan bir mediasyondur; ve mâliklerden herbirinin, gerek kendisinin gerekse karşısındakinin iradesiyle, hem mâlik olmaktan çıkmasını, hem de mâlik olarak kalmasını veya mâlik haline gelmesini tazammun eder. Bu ilişkide iradenin mediasyonu, bir yandan bir mülkiyetin (yani bireysel mülkiyetin) terkedilmesi, öbür yandan da aynı türden

bir mülkiyetin (yani bir başkasına ait mülkiyetin) kabul edilmesidir; ve bu mediasyon, bu iki irade bir aynılık içinde biraraya geldikleri zaman, yani iradelerden biri ancak öteki irade de karşı taraf olarak hazır bulunmak şartıyle karara varabildiği zaman meydana gelir.

## 75

İki âkit taraf, birbirlerine karşı dolaysızca bağımsız olarak davranırlar. Bu nedenle: α) mukavele, keyfî iradenin ürünüdür; β) mukavelede mevcudiyet kazanan aynılaşmış irade, ancak bu iki şahıs tarafından ortaya konulmuş bir iradedir ve böyle olduğu için de ortak olmakla birlikte, *kendiliğinde ve kendisi-için* evrensel bir irade değildir; γ) bir mukavelenin objesi, bir dış özel şeydir, çünkü ancak böyle bir şeyi tarafların keyfî iradesi elden çıkarmak gücüne sahip olabilir (§ 65).

R: Demek oluyor ki, evlenme, mukavele kavramına tâbi kılınamaz. Gerçi Kant, *Hukuk doktrininin metafizik prensipleri*'nde (s.106 ve dev.) böyle bir ilişki kurmuştu, ama açıkça söylemek gerekirse, böyle bir şey tek kelimeyle utanç vericidir. Bunun gibi, devletin tabiatı da mukavele ilişkileri çerçevesi içine girmez (bu, ister herkesin herkesle yaptığı bir mukavele olsun, ister herkesin bir hükümdar veya yönetimle yaptığı bir mukavele). Bu tür akdî ilişkilerin ve genel olarak özel mülkiyet ilişkilerinin siyasî ilişkilere sokulmaya çalışılması, gerek kamu hukukunda, gerekse realitede son derece vahim karışıklıklara yol açtı: nasıl bir vakitler siyasî imtiyazlar ve devlet görevleri, hükümdarın ve devletin mülkiyeti sayılıyor idiyse, modern devirde de hükümdarın ve devletin hakları, mukavele konusuymuş gibi, mukaveleye dayandırılmak istendi ve devletin içinde biraraya gelen tarafların keyfî iradelerinden doğan basit bir ortak iradeden ibaret şeyler olarak görüldü. Fakat, bu iki görüş tarzı birbirinden ne kadar farklı olursa olsunlar, yine de ortak bir yana sahiptirler, çünkü her ikisi de özel mülkiyetin ayırt edici karakterlerini daha başka ve daha yüksek tabiatta bir sfere taşırlar (bkz. ileride: Objektif ahlâklılık ve Devlet).

## 76

Ortak iradenin vücut bulmasını sağlayan iki rıza, iki âkit taraf arasında bölüşülmüş ise, mukavele *formel*'dir. Bu durumda, taraflardan biri negatif

momenti— bir şeyin elden çıkarılması—, diğeri de pozitif momenti— bir şeyin elde edilmesi— temsil eder. Bu tür bir mukavele, *hibe* demektir. Fakat, âkitlerden herbiri, bu iki momentin totalitesini temsil eder ve, dolayısıyle, aynı zamanda hem mâlik haline gelir, hem de mâlik olarak kalırsa, o zaman buna *gerçek* [*reel*] mukavele diyebiliriz. Mukavelenin bu türlüsü, *mübadele*'dir.

## 77

Gerçek mukavelede, taraflardan herbiri, elde ettiği şeyde ve elden çıkardığı şeyde aynı bir mülkiyeti muhafaza ettiğine göre, mukavelede *kendiliğinde* mülkiyet olarak varlığını sürekli bir biçimde koruyan bu unsur, mübadele sırasında mâlikleri değişen dış şeylerden ayrılır. Bu, kendi kendisiyle aynı kalan unsur, değer'dir. Mübadele objeleri, bütün dış kalitatif farklarına rağmen, değer'de birbirlerine eşittirler. Değer, mukavele konusu şeylerin katıldıkları evrenselliktir (karş. § 63).

R: Bir *laesio enormis*'in [gabin] mukaveleden doğan vecibeyi ortadan kaldırması kuralı, bizzat mukavelenin kavramından ve, özellikle de, onun belli bir momentinden —elden çıkarma'da [alienasyon] âkidin yine de bir mâlik olarak kalması, daha dakik bir deyişle, elden çıkardığına eşit miktarda şeyin mâliki olarak kalması zorunluluğundan— kaynaklanır. Bir mukavele, yahut bir mukavele hükmü [stipulatio] elden çıkarılamaz bir malın elden çıkarılması yükümlülüğünü getiriyorsa, gabin sadece fâhiş (böyle denmesinin nedeni, değerin yarısını aşmasıdır) değil, aynı zamanda sonsuzdur (§ 66). Bundan başka stipulatio bütünün bir parçası ve bir momenti olarak mukaveleden ayrılır ve, aynı zamanda, formel kabul olarak muhteva'nın karşısında yer alır (bu nokta daha ileride açıklanacaktır). O, yalnızca bu bakımdan, mukavelenin formel karakterine sahiptir: bir tarafın vermeyi, öbür tarafın da almayı kabul etmesi. Bunun için, stipulatio tek taraflı mukaveleler sırasına konur. Roma hukukunda mukavelelerin tek taraflı ve çift taraflı olarak ayrılması ve daha başka sınıflandırmalar, özel ve çoğu kez dıştan bir bakışla yapılmış sathî kıyaslamalardar (çeşitli mukavele tipleri konusunda olduğu gibi). Bazen de bunlar, mukavelenin mahiyetiyle ilgili bazı determinasyonları; usule (*actiones*) ve pozitif hukuka dayanan hukukî dâvalara ilişkin olup, çoğu kez tamamen haricî birtakım hal ve şartlardan doğan ve hukuk kavramını ihlâl eden başka bazı determinasyonlarla karıştırırlar.

## 78

Mülkiyet ile zilyetlik, cevhersel veçhe ile dış veçhe arasındaki fark (§ 45), mukavele sferinde, iki ortak iradenin uyuşması ile bu uyuşmayı gerçekleştirme işlemi, yahut bir taahhüt ile bu taahhüdün yerine getirilmesi arasındaki fark olarak kendisini gösterir. Bu mutabakat, bir kere kurulduktan sonra, artık *kendisi-için* ve icranın karşıtı olarak fikirde mevcut bir şeydir ve, fikirlere özgü varlık türü "işaret" olduğundan (*Ansikl.*, § 379), ona stipulatio'nun ifadesi içinde bir vücut [mevcudiyet] verilmesi gerekir; bu da, jestlerle ve daha başka sembolik davranışlarla ve, özellikle de, iyi düzenlenmiş bir lâfzî beyanla olur, çünkü espriyi temsile en elverişli araç dil'dir.

R: Bu durumda, stipulatio, hiç şüphesiz, bir mukavelenin muhtevasına, yani onda kabul edilmiş olan şeye, verilen şekildir. Böylece, söz konusu muhteva, önce sadece bir fikirden ibaret iken belirlenmiş bir mevcudiyet kazanır. Fakat, muhteva hakkında taşıdığımız fikir, *kendiliğinde*, muhtevanın büründüğü bir şekilden başka bir şey değildir. Bu yüzden, muhteva hakkında fikir sahibi olmak, henüz bunun sübjektif bir şey olduğu, şu ya da bu yolda bir arzu, bir istek olduğu anlamına gelmez. Aksine, muhteva, bu gibi sübjektif istekler hakkında verilmiş nihaî karardır.

## 79

Stipulatio, mukavelenin iradî veçhesini, yani onun hukukî cevherini içerir. Bu hukukî cevherin karşısında, mukavele icra edilmediği sürece mahfuz kalan zilyetlik, haddizatında bir dış şeyden başka bir şey değildir ve karakteri bakımından doğrudan doğruya iradeye bağlıdır. Ben, stipulatio ile bir mülkiyeti bırakır, özel keyfî irademi onun üzerinden çekerim ve, böylece, o, bir başkasının mülkiyeti olur. Şu halde, stipulatio'nun gereklerini, derhal yerine getirmek benim için hukukî bir mecburiyettir.

R: Basit vaat ile mukavele arasında şu fark vardır: vaatte benim vermek, yapmak, teslim etmek istediğim şey, geleceğe ait bir şey olarak ifade edilmiştir ve irademin sübjektif bir determinasyonu olarak kalır; şu halde, eğer istersem onu değiştirebilirim. Oysa, bir mukavele hükmü [stipulatio], aksine, *kendiliğinde* benim iradî kararımın mevcudiyet [vücut] kazanmasıdır; şu anlamda ki, ben onunla bana ait olan bir objeyi elden çıkarmaktayımdır; o, artık benim mülkiyetim değildir ve ben onu bir başkasının mülkiyeti olarak kabul ederim. Roma hukukunda *pactum* ve *contractus* ayrımı yapma bir ayrımdır.

Vaktiyle Fichte, mukaveleye uymak mecburiyetinin benim için, ancak karşı tarafın kendine düşeni yapmaya başlamasıyle doğabileceğini ileri sürmüştü. Gösterdiği sebep de, karşı tarafın beyanlarında samimî olup olmadığını daha önce kesin olarak bilmeme imkân bulunmamasaydı. Bu durumda, bir mukaveleye, onun icrasını beklemeden uymak mecburiyeti, hukukî değil, ahlâkî bir mecburiyettir. —Fakat, stipulatio gelişigüzel bir formülden ibaret bir şey değildir; o, bir müşterek iradeyi içerir ve onda gerçeklik kazanan bu müşterek iradede tarafların keyfî ve değişken iç niyetleri aşılmış durumdadır. Dolayısıyle, burada söz konusu olan şey, mukavelenin akdi sırasında, yahut daha sonra karşı tarafın niyetlerini saklamış veya değiştirmiş olup olmadığı değil, fakat böyle bir şeye hakkı olup olmadığıdır. Karşı taraf mukavelenin icrasına geçtiği zaman bile, benim keyfî iradem haksızlık yolunu seçebilir. Fichte'nin bu görüşü, negatif karakterini, ayrıca, mukaveleden doğan hakları kötü sonsuz'a, yani sınırsız değişikliğe, zaman, madde, ve aksiyonun, vs. sonsuz bölünebilirliğine dayandırmasında da kendini açıkça gösterir. İradenin formaliteye bağlı jestler veya kendiliğinden geçerli formüller halinde belirlenmiş dil vasıtasıyle kazandığı mevcudiyet, esasen onun entelektüel bir antite olarak tam anlamıyle vücut bulması demektir. Bunu takip eden icra safhası, artık berikine bağlı mekanik bir sonuçtan başka bir şey değildir.

Öte yandan, pozitif hukukta "rızaya bağlı" mukavelelerden ayrı olarak "gerçek" denen mukavelelerin de bulunması —şu anlamda ki, bu sonrakiler ancak fiilî icra (*res, traditio rei*) rıza'ya katıldığı zaman tam anlamıyle gerçeklik kazanmış sayılırlar— durumda herhangi bir değişiklik yapmaz. Bu, ya bir özel haldir ve burada bu fiilî icra beni de yükümlülüklerimi yerine getirmek durumunda bırakan bir zorlayıcı şart oluşturur ve, bu takdirde, benim yükümlülüğümün söz konusu şeyle ilişkisi, onun benim elime geçmiş olmasına bağlıdır —ikraz ve istikraz, rehin ve mevduat mukavelelerinde olduğu gibi (başka mukavelelerde de aynı duruma rastlanabilir)— ve bu durum, stipulatio ile onun icrası arasındaki ilişkinin tabiatından değil, fakat icranın modalitelerinden kaynaklanır. Ya da tarafların keyfî iradesi için her zaman mümkün olabileceği gibi, mukavelenin, taraflardan birinin yükümlülüğünü tazammun etmediği ve bu yükümlülüğün ancak karşı tarafın yükümlülüğünü yerine getirmesi halinde doğduğu mukavele hükümleri (stipulatio'lar) arasında zikredilir.

## 80

Mukavelelerin sınıflandırılması ve sonra da onların mâkul bir biçimde incelenmesi, dış şartlara dayanılarak değil, bizzat mukavelenin tabiatında yer

alan farklılıklara dayanılarak yapılmalıdır. İmdi, bu farklılıklar, formel mukavele ile gerçek mukavele, mülkiyet ile kullanım veya zilyetlik, şey'in değeri ile kalitatif realitesi arasındaki farklılıklardır. Böylece, şu aşağıdaki mukavele türlerini elde ederiz (burada sunulan sınıflandırma, ana hatlarıyle Kant'ın *Örf ve âdetler metafiziği*'ndeki [§ 31] sınıflandırmasına uygun düşmektedir). Bu arada şunu da belirtelim ki, mukaveleleri gerçek ve rızaya dayanan, zımnî ve sarih, vs. diye sınıflandırma teamülünün şimdiye kadar çoktan terkedilerek, bunun yerine rasyonel sınıflandırmanın benimsenmesi gerekirdi.

A. — Hibe mukaveleleri ve özellikle:

1) bir şeyin hibe edilmesi: asıl anlamıyle hibe;

2) bir şeyin ödünç olarak verilmesi: bu şeyin bir kısmının veya sınırlı intifaının veya kullanımının hibe edilmesi; bu durumda hibe eden, hibe edilen şeyin mâliki olarak kalır (faizsiz *mutuum* [bir şeyin tüketim amacıyle ödünç verilmesi] ve *commodatum* [bir şeyin yalnızca kullanılmak üzere ödünç verilmesi]). Burada şey, ya kalitatif bir realitedir, ya da özel olarak kalmakla birlikte evrensel telâkki edilir ve, dolayısıyle, evrensel bir değere sahiptir (para gibi);

3) ivazsız eda veya hizmet edası, meselâ, bir mülkiyetin yalnızca muhafazası (*depositum*). Ancak hibe edenin ölümünde, yani hibe eden her hal ve şartta artık mâlik olmaktan çıktığı zaman, bir başkasının mâlik haline geleceği özel şartıyle bir mülkiyetin hibe edilmesi; vasiyet hükmü mukavelenin tabiatında mündemiç olmayıp, sivil toplumun ve pozitif kanunların varlığını gerektirir.

B. — Mübadele mukavelesi.

1) Asıl mübadele:

α) bir şeyin, yani belli bir kalitatif realitenin, bir başkasıyle değiştirilmesi;

β) alım ve satım (*emptio, venditio* ); bir kalitatif realitenin, evrensel mülkiyet objesi olarak belirlenmiş olan ve kullanılışındaki maksada bakılmaksızın sırf değer olarak işe yarayan bir başka kalitatif realite ile, yani para ile mübadelesi.

2) Kiralama (*locatio, conducio*), bir mülkiyetin kullanımının, bir süre için, bir bedel karşılığında, elden çıkarılması; özellikle:

α) spesifik bir şeyin (hakikî kiralama);

β) evrensel bir şeyin; burada, veren kişi, verilen şeyin ya da, aynı anlama gelmek üzere, bunun değerinin, artık ancak genel anlamda mâlikidir (*mutuum* veya hattâ *commodatum*, eğer faiz söz konusu ise). Şey'in öteki kaliteleri ise (şey bir sermaye, bir âlet, bir ev, *res fungibilis* veya *non fungibilis* olabilir), önemli olmayan başka bazı altbölümlerin tespitine yol açar (A. 2 'de olduğu gibi).

3) Ücret mukavelesi (*locatio operae*). Elden çıkarılabilir olan üretici emeği'nin veya hizmetleri'nin sınırlı bir zaman için, ya da başka bir şekilde sınırlandırılmış olarak, elden çıkarılması [alienasyon] (karş. § 67).

Vekâlet mukaveleleri ve keza edanın, karaktere, itimada veya bazı yüksek kabiliyetlere dayandığı ve yapılan iş veya verilen hizmetle bunun dış değeri arasında herhangi bir ortak ölçü bulunmadığı durumları (bu gibi durumlarda yapılan ödemeye artık "ücret" değil, "honorarium" [hediye, câize] denir), konu alan sair mukaveleler de, ücret mukavelelerine benzer türdendirler.

C.— Rehin yatırılması yoluyle mukavelenin güvenceye alınması (*cautio*).

Bir şeyin kullanımını elden çıkardığım mukavelelerde, o şeyin zilyetliği artık bende olmadığı halde, ben hâlâ onun mâlikiyimdir (kiralamada olduğu gibi). Öte yandan, mübadele, alım veya hibe mukavelelerinde henüz zilyetliğe geçmeden mâlik durumuna gelebilirim. Esasen, mâliklik ile zilyetlik arasındaki bu ayrılık, "verene verme" usulü uygulanmadığı takdirde, her türlü edada kendini gösterir. Henüz benim mülkiyetimde bulunan veya mülkiyetime yeni geçmiş olan bir değerin gerçek zilyetliğinin bende kalması veya bana ait sayılması için—terkettiğim veya iktisap ettiğim duyulur realitesi, her iki şıkta da benim zilyetliğimde olmadığı halde— rehine başvurulur. Rehin, ancak kiraya verdiğim veya bana teslimi gereken mülk nispetinde benim mülkiyetimde olan, kalitatif hassasları ve artı-değeri bakımından ise, onu koyanın mülkiyetinde bulunan maddî realitedir. Bu nedenle, rehin verme bizzat bir mukavele olmayıp, bir stipulatio'dur (§ 77); mülkiyetin zilyetliği bakımından mukavelenin uygulanışını güvenceye alan bir unsurdur. İpotek ve kefalet, rehinin özel şekilleridir.

## 81

Dolaysız şahıslar arasındaki sıradan ilişkide, iradeler *kendiliğinde* aynılaşmış ve mukavele'de kendi kendilerini ortak olarak vaz'etmiş olmakla birlikte, yine de özeldirler. Burada dolaysız şahıslar söz konusu olduğuna göre, bunların özel iradelerinin *kendiliğinde* irade ile uzlaşması tesadüfe bağlı bir şeydir (*kendiliğinde* iradenin ancak özel irade vasıtasıyle mevcudiyet kazanabilmesine rağmen). Bu durumda, irade *kendisi-için* özel ve evrensel iradeden farklı olarak, tamamen keyfî ve tesadüfî bir görüş açısını ve yapmak isteği'ni benimser ve hukukun özüne [*kendiliğinde* hukuka] zıt bir şekilde tezahür eder. Bu, haksızlık'tır.

R: Haksızlık'a geçişi yapan, yüksek mantıkî zorunluluktur, çünkü buna göre kavramın unsurları: burada, *kendiliğinde* hak [hukuk] yani iradenin özelliği,

*kendisi-için* ayrı bir mevcudiyete sahip olarak vaz'edilmek zorundadırlar: buysa, ancak kavram soyut olarak gerçekleştiği zaman olabilir. İmdi, *kendisi-için* iradenin özelliği, keyfîlik ve olağanlıktır. Bu keyfîlikten ben, mukavelede vazgeçebilirim, ama ancak tek bir şeyin serbestçe tasarrufu konusunda vazgeçebilirim, yoksa bizzat iradenin kendi keyfîliği ve olağanlığı olarak değil.

## Üçüncü bölüm

## HAKSIZLIK

### 82

Mukavelede kendiliğinde hak, pozitif [mevzu, vaz'edilmiş] bir şey olarak, onun iç evrenselliği ise tarafların keyfî ve özel iradesi için ortak bir şey olarak mevcuttur. Hakkın bu fenomenalitesi —ki burada hakkın kendisi ile onun esas ampirik mevcudiyeti dolaysızca, yani tesadüfî bir biçimde, birbirlerine uygun düşerler— haksızlık'ta, *kendiliğinde* hak ile özel irade arasındaki zıtlık şekli altında görünür hale gelir (çünkü bir özel hak olur). Ancak, bu görüntünün hakikati, onun negatif karakteridir ve hak, kendisinin bu inkârını inkâr ederek yeniden teessüs eder. Bu mediasyon süreci sayesinde, yani kendi inkârının inkârı yoluyle kendi kendisine dönmesi sayesinde, hak, kendisini gerçek ve geçerli yapar (oysa başlangıçta yalnızca *kendiliğinde* ve dolaysız idi).

### 83

Hak, kavramının evrenselliğine ve basitliğine karşıt olarak özel bir şey halini aldığı ve bu nedenle sonsuz çeşitlilik arzettiği zaman bir görüntü formu kazanır. Görüntü halindeki hak, ya *kendiliğinde* ve dolaysızdır (kasıtsız zarar veya sivil zarar), ya süjenin kendisi tarafından bu hale sokulmuştur (hile), ya da süje tarafından düpedüz negatif bir şey olarak vaz'edilmiştir (suç veya cürüm).

A.—KASITSIZ ZARAR

## 84

Zilyetlik edinme (§ 54) ve mukavele —gerek *kendisi-için* olarak, gerekse farklı türleriyle —, her şeyden önce, benim irademin çeşitli ifadeleri ve sonuçlarıdır. Fakat, irade *kendiliğinde* evrensel olduğuna göre, bunlar [zilyetlik ve mukavele] başkaları tarafından tanındıkları nispette birer hak alanı oluştururlar. Bu hak alanlarının birbirlerine göre dışsallıkları ve, ayrıca, çeşitlilikleri, birden çok şahsın tek ve aynı bir şey üzerinde bu tür hak alanlarına sahip olabilmesi sonucuna yol açar. Öyle ki, her şahıs, kendi özel hak alanına dayanarak, o şeyi kendi mülkiyeti olarak görebilir. Böylece, bir kimsenin hakkı bir başkasınınkiyle çatışır ve buradan hukukî ihtilâflar doğar.

## 85

Tek ve aynı bir şey üzerinde hak iddia edilmesinden doğan ve hukuk dâvaları [sivil dâvalar] alanını oluşturan bu çatışma, hakkın evrensel ve kesin faktör olarak tanınmasını tazammun eder. Nitekim, tartışma konusu şeyin, hak sahibi tarafa ait olmasını sağlayan da budur. İhtilâf, yalnızca söz konusu şeyin taraflardan birinin, ya da diğerinin mülkiyetine verilmesiyle ilgilidir ve basit bir negatif hükümden ibaret olan bu işlemde, "benim" predikatında yalnızca özel olan inkâr edilir.

## 86

Hakkın taraflarca kabulü, onları karşı karşıya getiren özel menfaatlerine ve görüşlerine bağlıdır. Bu haklılık görüntüsü karşısında ve, aynı zamanda, bu görüntünün içinde (önceki §) hakkın kendisi taraflarca göz önünde tutulan ve istenen bir şey olarak tezahür eder. Fakat, *kendiliğinde* hak önce ancak olması-gereken-şey olarak mevcuttur, çünkü irade henüz menfaatin dolaysızlığından kurtularak, özelliğine rağmen, evrensel iradeyi kendisine gaye olarak alabilecek güçte değildir. Evrensel irade bu safhada henüz ancak taraflarca tanınmış bir

realite olarak — karşısında, tarafların kendi özel menfaatlerinden ve görüşlerinden vazgeçmeleri gereken bir realite olarak — belirlenmiş durumdadır.

## B. — HİLE

### 87

*Kendiliğinde* hakkın, özel ve belirlenmiş olarak mevcut haktan farkı, onun sırf bir talepten ibaret olmasıdır. Gerçi o, aslî bir şeydir, ama ancak olması-gereken-şey şeklinde aslîdir ve, bu itibarla, aynı zamanda tamamen sübjektif, gayrıaslî ve, dolayısıyle, görüntüsel bir şeydir. Bu yüzden, mukavelede önce iradelerin bir dış müşterekliğinden başka bir şey olmayan evrensel, özel irade tarafından basit bir görüntü derekesine indirilir. Bu, hile'dir

### 88

Mukavelede ben, bir mülkiyet edinirim ve bunu mülkiyet objesinin özel kaliteleri nedeniyle ve, aynı zamanda, onda evrensel olarak bulunan şeye göre (yani bir yandan onun değerine, öbür yandan da başka birisinin mülkiyetinde olmasına göre) yaparım. İmdi, başkasının keyfî iradesi, eğer işine geliyorsa, söz konusu şey hakkında bana sahte bir görüntü verebilir. Bu durumda, dolaysız realitesi içindeki şeyin, iki tarafın serbest rızasına dayanan mübadelesi olarak mukavele gerçi yeterince doğrudur, ama *kendiliğinde* evrensel veçheden yoksundur (*Ansikl.*, § 121).

### 89

Şeyin, böyle olduğu gibi, teemmülsüz kabulüne ve iradenin keyfîliğine ve arka niyetlerine karşı olarak, evrensel'in ve objektif'in değer olarak kabul edilmesi ve hak olarak tanınması, ve hakka karşı çıkan sübjektif keyfî iradenin bertaraf edilmesi gerekir. Ama, bu, başlangıçta sadece bir taleptir.

C. — ŞİDDET VE SUÇ

## 90

Ben, mülkiyet edinirken irademi bir dış şey üzerine koyduğuma göre, iradem bu şeye yansımış demektir. Öyleyse, iradem bu dış şeyde ele geçirilebilir ve zor altına sokulabilir. İradem genel olarak bir cebir muamelesine mâruz kalabileceği gibi, onun pozitif mevcudiyeti demek olan zilyetliğin şartı olarak, ona zorla bir fedakârlık veya bir fiil kabul ettirilebilir, ona karşı şiddet kullanılabilir.

## 91

Bir canlı varlık olarak insan, baskı altına alınabilir, yani onun bedensel ve dış yanı bir başkasının zoruna mâruz kalabilir; ama, özgür irade *kendiliğinde ve kendisi-için* olarak baskı altına alınamaz (§ 5), çünkü bu ancak kendisini dış objeden ya da onun hakkındaki tasavvurundan geri çekmeyi ihmal etmesi durumunda mümkündür (§ 7). Ancak zora boyun eğen bir irade zor altına alınabilir.

## 92

İrade ancak bir mevcudiyete sahip olduğu ölçüde İde veya gerçek özgürlük olduğuna, ve büründüğü mevcudiyet özgürlüğün varlığını oluşturduğuna göre, cebir ve şiddet, kendi kavramları içinde kendi kendilerini dolaysızca yok ederler, çünkü bir iradenin tezahürünü veya belirli mevcudiyetini ortadan kaldırmak, bir irade tezahürüdür. Şu halde, soyut olarak alındıklarında, cebir ve şiddet haksız fiil'dirler.

## 93

Şiddetin kendi kendisini yok etmesi, bu kavramsal prensip, realite âleminde bir şiddetin başka bir şiddet tarafından yok edilmesinde kendisini gösterir. Bu

durumda şiddet, şu ya da bu şartlar içinde yalnız haklı olmakla kalmaz, aynı zamanda zorunlu olur (birinci şiddeti ortadan kaldıran bir ikinci şiddet olarak).

R: Bir mukavelenin hükümlerini yerine getirmeyerek, o mukaveleyi ihlâl etmek, yahut aileye veya devlete karşı hukukî vazifeleri bir eylem veya bir ihmalle yerine getirmemek, bir ilk şiddet veya, hiç olmazsa, bir kuvvet suistimalidir, çünkü böyle yapmakla bir başkasını mülkiyetinden yoksun bırakmış, yahut ona borçlu olduğum bir hizmeti yerine getirmemiş olurum.

Pedagojik şiddet, yahut vahşete ve acımasızlığa karşı uygulanan şiddet, ilk bakışta şüphesiz öncekini izleyen bir ikinci şiddet olarak değil, fakat bir ilk şiddet olarak görünür. Ama, saf tabiî iradenin kendisi, *kendiliğinde* mevcut özgürlük İdesi'ne karşı bir şiddettir ve *kendiliğinde* mevcut özgürlük İdesi'nin böyle kültürsüz bir iradeye karşı koruma altına alınması ve bu kültürsüz iradenin içinde üstün duruma gelmesine çalışılması gerekir. Ya ahlâkî varlık ailede ve devlette esasen mevcuttur [mevcudiyet kazanmıştır]— ki bu takdirde, saf tabiî irade aileye ve devlete karşı bir tecavüz [şiddet] eylemi olur—; ya da ortada bir tabiat hali, mutlak şiddet hali vardır ve İde, bu durumda kendisine bir Kahramanlar hukuku kurar (§ 359).

## 94

Soyut hukuk, bir şiddet hukukudur; çünkü haksızlık, benim özgürlüğümün bir dış şey içindeki mevcudiyetine bir tecavüzdür. Bu mevcudiyetin tecavüze karşı korunması, bizzat bir dış eylem şeklini alır ve birinci şiddeti ortadan kaldıran [ikinci] şiddet olur.

R: Soyut hukuku veya dar anlamda hukuku, yeknazarda şiddet kullanımına cevaz veren bir hukuk olarak tanımlamak, onu ancak haksız fiil dolayısıyla ortaya çıkan bir sonuca göre tanımlamaktır.

## 95

Özgür varlık tarafından, tecavüz fiili olarak işlenen birinci şiddet eylemi, somut anlamıyla özgürlüğün mevcudiyetini, hukuk olarak hukuku, ihlâl eden bu eylem, suç'tur —tam anlamıyle sonsuz negatif bir hüküm (bkz. *Mantık*, [1. bas.], c. II, s. 99). Burada [bu hükümde], yalnız özel veçhe (yani belli bir şeyin benim irademe tâbi kılınması [§ 85] inkâr edilmekle kalmaz, aynı zamanda "benim" predikatında evrensel ve sonsuz olarak bulunan şey de (yani hukukî ehliyetim

de) inkâr edilir. Burada inkâr, benim düşüncemin mediasyonu ile (hilede olduğu gibi, § 88) değil, düşüncemin mediasyonu olmaksızın vuku bulur. Bu, ceza hukukunun alanıdır.

R: İhlâli suç olan hakkı, ancak şimdiye kadar incelediğimiz formasyonlarla ilişkisi içinde görmüş bulunuyoruz. Bunun için, suç, anlamını doğrudan doğruya bu spesifik haklarla ilişkisinden almaktadır. Fakat, bu formların cevheri evrensel'dir ve evrensel, daha sonraki gelişimi ve formasyonu içinde hep aynı kalır; şu halde onun ihlâli, yani suç da hep aynı kalır ve kavramıyle mutabakatını korur. Bu sebeple, bundan sonraki paragrafta belirtilen genel olarak suçun spesifik karakteri, aynı zamanda onun özel, daha belirli muhtevası için de geçerlidir: Yalan yere yemin, vatana ihanet, kalpazanlık, vs. gibi.

## 96

Ancak bir obje içinde mevcut irade haksızlığa mâruz kalabilir. Fakat, herhangi bir şeyde mevcut hale gelmekle, irade, kantitatif kapsam ve kalitatif determinasyon sferine girmiş olur ve buna göre bazı değişikliklere uğrar. Bu sebeple, suçun objektif veçhesi bakımından da bir dış farklılık ortaya çıkar. Şöyle ki: bu şekilde objektifleşen irade ve bunun determinasyonları, ya bütün kapsamları ve, dolayısıyla, kavramlarının sonsuzluğu içinde tecavüze uğrarlar (cinayette, kölelikte, dinî eziyetlerde olduğu gibi), ya da yalnızca kısmen, belli bir özel kalitatif determinasyonları içinde tecüvüze mâruz kalırlar.

R: Ancak bir tek erdem ve bir tek erdemsizlik bulunduğunu söyleyen stoacı görüş, her suçu ölümle cezalandıran Drakon kanunu ve her tecavüzü sonsuz şahsiyete yönelik bir tecavüz sayan haşin formel Şeref yasası, bir ortak noktada birleşirler. Bu ortak nokta, hepsinin de soyut özgür irade ve şahsiyet düşüncesinden öteye gitmemeleri ve bu soyut düşünceyi, İde olarak sahip olması gereken somut ve belirlenmiş mevcudiyet içinde kavrayamamalarıdır. Eşkiyalık ve hırsızlık ayrımı, kalitatif bir farka dayanır: birincisinde ben, hem o an orada mevcut bilinç olarak, şu halde belli bir sübjektif sonsuzluk olarak, zarara uğramış, hem de şahsen bir tecavüze mâruz kalmış bulurum. Suçla ilgili kalitatif determinasyonların pek çoğu, meselâ bunun kamu güvenliği için oluşturduğu tehlike, temelde, daha ileride belirtilecek olan bazı somut şartlara dayanırlar. Fakat, çoğu zaman bu kalitatif determinasyonlar, söz konusu şeyin doğrudan doğruya kavramıyle değil de, ancak ortaya çıkan sonuçlarla, yani dolaylı bir şekilde kavranırlar. Meselâ, *kendisi-için* alındığında, dolaysız karakteriyle en tehlikeli suç, hem niceliği, hem de niteliği bakımından en ağır olan bir

tecavüzdür. Bir fiilin sübjektif, ahlâkî niteliği daha yüksek seviyeden bir farka dayanır: genel olarak bir vaka veya bir olay, ne ölçüde bir eylemdir ve ne ölçüde eylemin öz sübjektif karakterile ilgilidir? sorusunda yatan bir farklılıktır bu. Bundan daha ileride söz edeceğiz.

## 97

Hak olarak hakkın ihlâli, hiç şüphesiz, olan bir şey olarak pozitif bir dış mevcudiyete sahiptir; ama, içinde bir inkârı taşır. Bu negatifliğin tezahürü, bu ihlâlin inkârıdır ve bu kez de bu inkâr, gerçek mevcudiyet alanına girer. Hakkın gerçekleşmesidir bu. Hakkın gerçekleşmesi, onun zorunluluğunun, kendi kendisiyle uzlaşmasından başka bir şey değildir ve bu da hakkın ihlâlinin ortadan kaldırılmasıyla olur.

## 98

Hakkın ihlâli, sadece bir dış mevcudiyete veya bir zilyetliğe vaki bir tecavüz olarak, mülkiyetin veya servetin herhangi bir veçhesine dokunan bir *malum* veya bir zarar'dır. İhlâlin, zarar meydana getiren birşey olarak ortadan kaldırılması, onun hukukî yoldan aynen tazminiyle —eğer aynen tazmini mümkün bir zarar söz konusu ise— olur.

R: Bu tür tazminlerde —eğer zarar bir imha ise ve aynen yerine konulması mümkün değilse—, zarar gören objenin kalitatif determinasyonlarının yerine, evrensel determinasyon —değer— konur.

## 99

Fakat, *kendiliğinde* mevcut iradeye (ve yalnız kurbanın değil, suçlunun da *kendiliğinde* mevcut iradesine) zarar vermesi bakımından tecavüz [ihlâl], bu *kendiliğinde* iradede ve onun ürününde pozitif olarak mevcut değildir. Bu *kendiliğinde* mevcut irade, (yani *kendiliğinde* hukuk veya kanun), *kendisi için* olarak daha çok, bir dış mevcudiyeti olmayan ve böyle olduğu için de tecavüze uğramasına imkân bulunmayan bir şeydir. Şu halde, zarara uğrayan tarafın ve başkalarının özel iradesi bakımından tecavüz, salt negatif bir şeydir. Tecavüz

ancak suçlunun özel iradesi olarak pozitif bir mevcudiyete sahiptir. Bu iradeyi, bir mevcut irade olarak zarara uğratmak [yani cezalandırmak], suçun ortadan kaldırılması —aksi takdirde suç geçerli sayılmış olurdu— ve hukukun ihyasıdır.

R: Ceza teorisi, modern pozitif hukuk biliminin en talihsiz konularından biridir, çünkü bu teorilerde müdrike yetersiz kalır; bizzat kavramın mahiyetidir söz konusu olan. Eğer suç ve onun ortadan kaldırılması —bu ortadan kaldırma ceza şeklinde düşünüldüğü zaman— kötülük olarak görülecek olurlarsa, ortada zaten bir kötülük varken bir ikincisini daha istemenin hiç de akla uygun olmadığı hükmüne pekâlâ varabiliriz (Klein, *Grundsatze der peinlichen Rechts* [Halle, 1796], § 9). Öte yandan, yine bu teorilere göre, cezadan elde edilecek sonucun da aynı derecede sathî bir iyilik olması gerekir. Fakat, mesele bu iyilik ya da bu kötülük uğrunda hareket edip etmemek değil, haklı ya da haksız olmaktır. Bu sathî görüşler, objektif adalet anlayışını ihmal ediyorlar. Oysa yalnız bu anlayış, suçun cevherini kavramamızı sağlayabilir. Böyle olduğu halde, işin aslı sübjektif ahlâklılık görüşünde, suçun sübjektif yanında araştırılmakta ve ayrıca buna, akla karşıt duyusal sâiklerin gücü ve tahrikleri, psikolojik baskı ve bunun tasavvur ve düşünce üzerindeki etkileri üstüne birtakım âmiyane psikolojik mülâhazalar eklenmektedir (sanki özgürlük, böylesi bir tasavvur ve düşünceyi sırf tesadüfî bir şey derekesine indirmeyi sağlayamazmış gibi). Bir fenomen olarak cezaya, onun özel bilinç üzerindeki nüfuzuna, düşünce ve tasavvur üzerindeki etkilerine (caydırma, ıshal etme, vs.) dair çeşitli görüşler, cezanın modaliteleri söz konusu olduğunda, yerinde olmalarına ve hattâ ön plana geçmelerine rağmen, cezanın *kendiliğinde ve kendisi-için* doğru olup olmadığı sorusuna dokunmaz, onu çözülmüş sayarlar. İmdi, bu tartışmada önemli olan sadece şu iki noktadır: 1. suç bir kötülük olduğu için değil, fakat hukukun hukuk olarak ihlâli olduğu için ortadan kaldırılmalıdır; 2. öyleyse, suçu içeren pozitif mevcudiyet hangisidir, hangi pozitif mevcudiyetin ortadan kaldırılması lâzımdır? Bertaraf edilmesi gereken hakikî kötülük bu mevcudiyettir ve esas mesele bunun nerede bulunduğudur. Kavramlar açık ve seçik olarak bilinmediği müddetçe, ceza teorisindeki karışıklık hükmünü sürdürecektir.

## 100

Suçluya verilen zarar [ceza] yalnızca *kendiliğinde* haklı, olmakla kalmaz, haklı olmak itibarıyle, aynı zamanda, onun iradesinin *kendiliğinde* varlığını, özgürlüğünün bir mevcudiyet [vücut bulma] tarzını, onun hakkını da oluşturur. Ayrıca, şunu da söylemek gerekir ki, suç işleyene verilen zarar, onun bizzat kendi içinde oluşmuş bir haktır, yani onun objektif olarak mevcut iradesinde,

işlediği fiilde içerilmiş durumdadır. Bu eylem, akıllı bir varlıktan geldiğine göre, içinde evrenselliği, vaz'edilmiş bir kanunu taşır. Bu akıllı varlık, bu kanunu, işlediği fiilde kendisi için kabul etmiş demektir; şu halde, bu kanunun hükmüne, kendi hakkı olarak çarptırılabilir.

R: Bilindiği gibi, Beccaria, sosyal mukavele'nin, bireylerin, öldürülmelerine zımnî rızalarını içerdiğini düşünemiyeceğimizi, asıl bunun aksini düşünmemiz gerektiğini ileri sürerek, devletin idam cezası verme hakkına karşı çıkmıştı. Fakat, devletin mukavele ile hiçbir ilgisi yoktur (§ 75) ve onun cevhersel mahiyeti de mühasıran tek tek bireylerin can ve malının [mülkiyetinin] korunması ve güvenceye alınması değildir. Bilâkis, devlet, hattâ bu can ve bu mal üzerinde hak iddia eden ve onların feda edilmesini isteyen yüksek realitedir. Bundan başka, devlet, suç kavramım, onda bireyin isteyip istememesine [iradesine] bağlı olmaksızın var olan rasyonel yanı muhafaza etmek, geçerli tutmak zorunda olduğu gibi; suçlunun eylemi de, suçun kavramını, onun bu rasyonel yanını içinde taşıdıktan başka, formel rasyonelliği, yani bireyin iradesini de içerir. Böylece, cezanın, kendi içinde suçlunun hakkını taşıdığı düşünülecek olursa, suçlunun cezaya çarptırılmakla rasyonel bir varlık olarak onurlandırıldığı anlaşılır. Eğer cezasının kavramı ve ölçüsü onun eyleminin mahiyetinden çıkarılmış olmasaydı, bu onur ona verilmemiş olurdu. Çünkü, bu takdirde ona, yalnızca zararsız hale getirilmesi gereken, yahut sindirilmek ya da ıslah edilmek istenen zararlı bir hayvan gözüyle bakılmış olurdu. Nihayet, adaletin varlık şartlarına gelince, bu bakımdan onun devlet içinde aldığı şekil, yani ceza, onun biricik şekli sayılmaz, çünkü devlet *kendiliğinde* adaletin zorunlu şartı değildir.

## 101

Suçun ortadan kaldırılması, eski hale iade'dir: a) kavramına göre: burada iade, ihlâlin ihlâli şeklinde olur; b) mevcudiyete göre: suç nicelik ve nitelik bakımından belli bir büyüklüğe erişince, inkârını ancak mevcudiyet olarak inkârda bulur. Fakat, kavrama dayanan bu aynılık, kalitatif eşitlik değildir, suçun *kendiliğinde* tabiatından doğan bir eşitliktir, yani değerce eşitliktir.

R: Ampirik bilimde, bir mahiyetin (burada cezanın) tarifi, bilinçli psikolojik tecrübeye ait evrensel fikirlerden çıkarılır. Buysa, söylendiğine göre, halkların ve bireylerin suç konusundaki hissiyatlarının, şimdi de geçmişte de, daima onun cezayı hak eden bir davranış olduğu ve suçlunun, işlediği suçun karşılığına aynen katlanması gerektiği merkezinde olduğunu göstermektedir. (Unutmamak gerekir ki, determinasyonlarının kaynağını evrensel fikirlerde bulan bilimler, öte

yandan, bilincin bu sözümona genel verisiyle çelişen bazı prensipleri benimsemekten geri kalmazlar.)

Bu eşitlik şartı, tazmin [eski hale iade] düşüncesini büyük bir zorluk içine atmaktadır. Ancak, ceza hükümlerinin spesifik tipleri veya miktarları bakımından âdilliği, bizzat cezanın cevheri probleminden sonra ortaya çıkmış bir konudur. Ama, bu sonraki determinasyon için, cezanın evrensel karakterini belirleyen prensiplerden başka prensipler kabul etseydik dahi, cezanın evrensel karakterini belirleyen prensiplerde bir değişiklik olmazdı. Bu nedenle, bizzat kavramın kendisi, spesifik yanları belirlemeyi mümkün kılan prensibi mutlaka içinde taşımalıdır. Kavramın bu veçhesi, suçun, negatif *kendiliğinde* irade olarak, bizzat kendi inkârını, —ceza olarak tezahür eden bu inkârı,— içinde taşımasını gerektiren zorunlu bağlılığın ta kendisidir. İşte bu iç aynılığın dış mevcudiyete yansımasıdır ki, müdrikeye "eşitlik" olarak görünür. Suçun ve onun ortadan kaldırılmasının kalitatif ve kantitatif karakteristikleri, böylece, dışsallık sferine geçer. Burada artık hiçbir mutlak determinasyona yer yoktur (karş. § 49). Sonluluk alanında mutlak sadece bir istek olarak kalır. Bu, müdrikenin durmadan yeni sınırlamalar yaparak kavuşmaya çalıştığı bir istektir. Bu, son önemli olmakla birlikte, *ad infinitum* bir ilerlemedir ve tatminini ancak ebediyen sürecek bir takribî yaklaşımda bulur. Sonlu'nun bu tabiatını unutur da, tam tersine soyut ve spesifik eşitlikte takılıp kalacak olursak, cezaların belirlenmesinde üstesinden gelemiyeceğimiz bir güçlükle karşılaşırız (özellikle, psikoloji buna bir de duyusal dürtülerin gücünü ve, buna bağlı olarak, kötü iradenin güçlenmesini, ya da ruh gücünün ve özgürlüğün giderek zayıflamasını —dilediğinizi seçebilirsiniz— katarsa). Kısas şeklinde cezanın (hırsızlığa hırsızlık, haydutluğa haydutluk, göze göz, dişe diş— böylece ortaya tek gözlü veya dişsiz suçlu imajı çıkar) abesliğini göstermek hiç de zor bir şey değildir. Ama, kavramın bu abeslikle bir ilgisi yoktur; bunun sorumlusu yalnızca spesifik eşitlik fikridir. Dış mevcudiyetlerinde spesifik bakımdan birbirlerinden çok farklı olan şeylerin iç eşitliği olarak değer, daha önce mukavele'de (yukarıya bkz. [§ 77])(1) ve keza sivil [medenî] hukuk alanına giren ihlâllerde (§ 95 c, [§ 98]) (2) ortaya çıkmış bulunan bir kavramdır. Değer vasıtasıyle, bizim bir şey hakkındaki fikrimiz, bunun dolaysız karakterinden evrenselliğine geçer. Suçun temel determinasyonu, suç eyleminin sınırsız karakterde olmasıdır; bu nedenle, suç'ta dış spesifik farklılıklar silinir ve eşitlik artık ancak suçlunun hak ettiği şeyin özü için bir kural olabilir, yoksa cezanın dış spesifik şekli için değil. Ancak bu şekil bakımındandır ki, bir yandan hırsız-

(1) İngilizce edisyon, diğer bütün edisyonlardan farklı olarak, "yukarıya bkz." kelimelerinin yerine paragraf numarasını veriyor. (Tr.çev.)

(2) İngilizce edisyonda, diğer bütün edisyonlardan farklı olarak, paragraf numarasının 98 olması gerektiği belirtilmektedir. Benzer göndermelere daha sonraki sayfalarda da rastlanacaktır. (Tr. çev.)

lık ile haydutluk, öbür yandan para cezası ile hapis cezası birbirine eşit şeyler değildir. Ama, bunların değer'ine, "zarar" olmak bakımından taşıdıkları ortak evrensel karaktere gelince iş değişir; bu bakımdan onlar birbirleriyle kıyaslanabilirler. Bu durumda, yukarıda söylediğimiz gibi, bu şeylerin değerleri arasında yaklaşık olarak bir eşitlik kurmaya çalışmak müdrikeye düşen bir iştir. Suç ile onu ortadan kaldıran eylemin iç virtüel bağlantısı kavranmadığı ve, dolayısıyle, değer fikri ve suçla cezanın değerlerine göre birbirleriyle kıyaslanabilir olması fikri idrak edilmediği takdirde, cezanın özünde, bir kötülüğün yasal olmayan bir eylemle "indî" bağlatısından başka bir şey görülmeyebilir (Klein, zikr.es., § 9).

## 102

Suçun ortadan kaldırılması, bu dolaysız hukuk sferinde, herşeyden önce, intikam'dır. İntikam, eğer bir tazmin ise, muhtevası bakımından doğru ve haklıdır. Şekli bakımından ise, o, her tecevüz fiiline kendi sonsuzluğunu koyan, bu sebeple de adaleti her hal ve şartta tesadüfî olan bir sübjektif iradenin eylemidir; ve başka bilinçlere bir özel irade olarak görünür. İntikam, bir özel iradenin pozitif eylemi olmak nedeniyle, yeni bir tecavüz oluşturur. Bu çelişki dolayısıyle intikam, sonsuz bir süreç içine düşer ve kuşaktan kuşağa geçerek *ad infinitum* sürer.

R: Suçların *crimina publica* olarak değil de, *crimina privata* olarak kovuşturulup cezalandırıldığı yerlerde (meselâ Yahudiler'de Romalılar'da hırsızlık ve eşkiyalık; günümüz İngiliz hukukunda bazı suçlar), ceza, prensip itibarıyle ya da hiç olmazsa kısmen, intikam karakteri taşır. Kahramanlar, gezgin şövalyeler tarafından uygulanan intikama gelince, bu, kişisel intikamdan farklı bir şey olup, devletlerin doğuşuyle ilgilidir.

## 103

Burada, suçun ortadan kaldırılması tarzlarıyle ilgili olarak karşılaştığımız bu çelişkinin de başka haksızlık türlerindeki çelişkiler gibi (§§ 86, 89) çözülmesini istemek, her türlü sübjektif menfaatten, her türlü sübjektif formdan ve rastgele kuvvet kullanımından arınmış bir adalet; öç almayan, fakat cezalandıran bir adalet istemek demektir. Bu, bütün özelliğine ve sübjektifliğine rağmen, evrenseli

sırf evrenselliği için isteyen bir iradenin varlığını istemektir. Bu, sübjektif ahlâklılık kavramıdır. Fakat, bu sübjektif ahlâklılık kavramı sadece bir istek değil, bizzat hareketin [düşüncenin mülkiyet, mukavele ve suç'tan geçerek ilerleyen diyalektik hareketinin] bir eseridir.

## HUKUKTAN SÜBJEKTİF AHLÂKLILIĞA GEÇİŞ

### 104

Suç ve intikam şeklinde adalet, bir yandan iradenin, *kendiliğinde* evrensel irade ve bunun karşıtı olan *kendisi-için* bireysel irade olarak farklılaştığı gelişme aşamasını somut bir şekilde temsil ederken; bir yandan da *kendiliğinde* mevcut iradenin, bu zıtlığı ortadan kaldırarak kendi kendisine döndüğünü ve, böylece, onun da *kendisi-için* ve gerçek hale geldiğini gösterir. Böylece, ancak *kendisi-için* mevcut olan bireysel iradenin karşısında hukuk, kendi zorunluluğundan gelen bir gerçeklik olarak yer alır ve geçerliğini kabul ettirir. Bu somut vücutlaşma, aynı zamanda, irade kavramının spesifikasyonlarının gelişmesini temsil eder. İradenin, kavramı uyarınca bu gerçekleşmesi, başlangıçta içinde bulunduğu *kendiliğinde* varlık halini ve dolaysız formu —ki soyut hukukta vücutlaşmıştır— aşması demektir (§ 21 [R]), Şu halde, irade, kendisini önce *kendiliğinde* evrensel irade ile bağımsız bireysel *kendisi-için* irade karşıtlığı içinde vaz'eder, sonra bu karşıtlığı ilga ederek— inkârın inkârı — kendisini ampirik mevcudiyeti içinde bir irade olarak belirler ve, böylece, yalnız *kendiliğinde* değil, aynı zamanda *kendisi-için* özgür irade olur, yani kendisini kendi kendisinin inkârı olarak belirlemiş olur. İradenin şahsiyeti —soyut hukukta irade şahsiyetten başka bir şey değildir— şimdi artık onun objesi haline gelmiştir. İşte, özgürlüğün bu sonsuz sübjektifliği, artık *kendisi-için* duruma gelmiş olan bu sübjektiflik, sübjektif ahlâkî görüş noktasının prensibini oluşturur.

R: Gözümüzü geriye çevirip, özgürlük kavramının, , iradenin başlangıçtaki soyut determinasyonundan hareketle, kendisini ben'in ben'le ilişkisi yönünde, yani böylece kendi kendisini sübjektiflik olarak belirleme yönünde [sübjektifliğin oto-determinasyonu yönünde] geliştirmesinin momentlerine daha yakından baktığımızda şunları görüyoruz: mülkiyet'te bu determinasyon, soyut "benim" niteliğindedir ve, dolayısıyle, bir dış şeyde cisimleşmiş durumdadır; mukavele'de "benim", tarafların iradelerinin mediasyonuyle ortak bir hal almıştır; nihayet, haksızlık'ta hukuk sferinin iradesi, bunun soyut kendiliğinde

varlığı veya dolaysızlığı, bireysel irade tarafından olağan bir şey olarak vaz'edilmiştir (bireysel iradenin kendisi de zaten olağan karakterdedir). Ahlâkî, sübjektif görüş noktasına gelince, bu noktadan bakıldığında, iradenin hukuk sferindeki soyut determinasyonunun aşıldığı görülür; öyle ki, burada olağanlık kendi üzerine dönmüş [yansımış] ve kendi kendisiyle aynılaşmış olarak, artık iradenin kendi iç sonsuz olağanlığı haline gelmiştir, yani onun sübjektivitesi olmuştur.

## İkinci kısım

# SÜBJEKTİF AHLÂKLILIK

### 105

Ahlâkî görüş noktası, iradenin, *kendiliğinde* sonsuz irade olmaktan çıkıp, *kendisi-için* sonsuz irade olduğu momenttir (karş. önceki §). İradenin, dolaysız *kendiliğinde* varlığına ve bu seviyede gelişen spesifik determinasyonlarına karşı olarak, bu kendi kendisine dönüşü ve kendi kendisiyle aynılığını *kendisi-için* mevcut hale getirmesi, şahsı süje yapar.

### 106

Kavramın spesifik determinasyonunu oluşturan şey, şimdi artık sübjektifliktir; ve sübjektiflik, kavramın kendisinden, yani *kendiliğinde* kavramdan farklı olduğu ve, aynı zamanda, süjenin, *kendisi-için* bireyin iradesini temsil ettiği (ve bu sebeple dolaysız bir karakter taşıdığı) için, kavramın belirlenmiş mevcudiyetini oluşturur. Böylece, özgürlük daha yüksek bir zemine kavuşmuş bulunur. İde'nin mevcudiyetsel [egzistansiel] veçhesi, yahut gerçeklik momenti, şimdi artık iradenin sübjektifliğidir: özgürlük ya da *kendiliğinde* irade, ancak sübjektif şekliyle iradede fiilî gerçeklik kazanabilir.

R: Demek oluyor ki, bu ikinci sfer, yani sübjektif ahlâklılık sferi, genel bütünüyle, özgürlük kavramının gerçek yanını temsil eder. Bu sferin gelişmesi, ancak *kendisi-için* mevcut durumda olan iradenin aşılması yoluyle olur. Başlangıçta evrensel iradenin mahiyetiyle ancak *kendiliğinde* aynı olan irade, evrensel iradeyle arasındaki bu farklılığı (iradenin, özelliği içine gömüldükçe, gömülmesine yol açan bu farklılığı) ortadan kaldırır ve, böylece, *kendiliğinde* mevcut irade ile *kendisi-için* aynı hale gelir. Bu hareket, bu yeni özgürlük alanının düzenleniş hareketidir. Burada, önce soyut veya kavramdan ayrı durumda olan sübjektiflik, kavramına uygun hale geçer ve İde, hakikî realizasyonuna kavuşur. Bunun sonucu olarak, sübjektif irade de objektif —şu halde, hakikaten somut— determinasyonlara erişir.

## 107

İradenin oto-determinasyonu, aynı zamanda irade kavramının bir momentidir ve sübjektiflik onun yalnızca mevcudiyetsel yanı değil, fakat kendi öz determinasyonudur (karş. § 104). Sübjektif, *kendisi-için* özgür olarak belirlenmiş olan irade, önce bir kavramdır ve İde olabilmek için bu kavramın da bizzat bir mevcudiyete sahip olması gerekir. Bu yüzden, ahlâkî görüş, sübjektif iradenin hukuku şeklini alır. Bu hukuka göre, irade ancak kendisine ait olan şeyi tanır ve ancak içinde kendisini sübjektif olarak bulduğu takdirde bu şeyde mevcuttur.

R: Ahlâkî görüşün, önceki paragrafta (R) görmüş olduğumuz gelişmesi, burada sübjektif iradenin hukukunun, yahut iradenin mevcudiyet tarzının evrimi olarak ifade edilebilir. Bu evrim sayesinde, sübjektif iradenin, objesinde kendine ait olarak kabul ettiği şey, giderek onun hakikî kavramı halini alır, bizzat iradenin evrenselliği için denildiği anlamda objektif olur.

## 108

Şu halde, *kendiliğinde*'likten ayrılmış olup, dolaysızca *kendisi-için* durumda bulunan sübjektif irade (§ 106, R), soyut, sınırlı ve formeldir. Fakat, sübjektiflik yalnızca formel olmakla kalmaz; o, aynı zamanda, iradenin sonsuz oto-determinasyonu olarak, her türlü iradenin formel unsurunu oluşturur. Bireysel irade seviyesindeki bu ilk tezahürü içinde bu formalizm, henüz kendisini irade kavramıyle aynılık halinde ortaya koymadığından, ahlâkî görüş noktası rölatif niteliktedir, bir olması-gereken-şey veya icap'la ilgili bir görüş noktasıdır. Ve sübjektifliğin spesifik farkı, onu dış mevcudiyet olarak objektiflikle zıtlaştıran bir karakter taşıdığına göre, burada dolaysız bilince ait görüş noktası (§ 8), yahut genel görüş noktası olarak iradenin spesifikliği, sonluluğu ve fenomenliği de işe karışır.

R: Her şeyden önce, ahlâk, ahlâksızlığın karşıtı olarak tanımlanamaz; nasıl ki, hak da doğrudan doğruya haksızlığın karşıtı değildir. Aslında gerek ahlâk, gerekse ahlâksızlık alanları tümüyle iradenin sübjektifliği temeline dayanır.

## 109

Her türlü iradenin bu formel unsuru, genel karakteri gereği olarak, a) sübjektif ve objektif karşıtlığını ve b) bununla ilgili faaliyeti (§ 8) içerir. İmdi,

irade kavramında ampirik mevcudiyet ve spesifik determinasyon aynı şeylerdir (§ 104) ve irade, sübjektif irade olarak, bizzat bu kavramdır. Böylece, söz konusu faaliyetin momentleri sübjektif ve objektif olarak birbirlerinden ayrılarak, önce herbiri kendisini *kendisi-için* vaz'eder, sonra da iki moment kendilerini aynı olarak koyarlar. Kendi kendisini belirleyen iradede, α) iradenin spesifik determinasyonu, her şeyden önce, iradede, irade tarafından bir iç özelleşme olarak meydana getirilmiştir, onun kendi kendisine verdiği bir muhtevadır. Bu birinci inkâr olup, bunun formel sınırı [*Granze*] sübjektif bir veri olmaktır. β) İrade bu sınırı kendi içine sonsuz dönüklük olarak hisseder ve bu engeli [*Schranke*] aşma mücadelesi halini alır, yani söz konusu muhtevayı şu ya da bu şekilde sübjektiflikten objektifliğe, bir dolaysız mevcudiyete dönüştürme faaliyeti olur. γ) Bu karşıtlık içinde iradenin kendi kendisiyle saf ve basit aynılığı; her iki karşıt had içinde de kendi kendisiyle aynı kalan ve bu formel karşıtlık ayrımına kayıtsız duran muhtevadır, [iradenin varmak istediği] gayedir.

## 110

Bundan başka, ahlâkî alandan, yani iradenin özgür olduğu veya kendi kendisiyle aynılığının *kendisi-için* mevcut hale geldiği (§105) alanda, muhtevanın aynılığı kendine özgü nitelikler kazanır. Şöyle ki:

*a*) Muhteva, benim için, "benim" muhtevam olarak şu karakterleri alır: gerek süjede, gerekse objede aynı olmak itibarıyle, benim sübjektivitemi benim için yalnızca bir iç gaye olarak değil, aynı zamanda, bir dış mevcudiyet kazanmış gaye olarak içerir.

## 111

*b*) Muhteva, içinde özel bir şey (bunun nereden geldiği önemli değildir) taşımasına rağmen, yine de determinasyonu bakımından kendine dönük iradenin, yani kendi kendisiyle aynı ve evrensel iradenin muhtevasıdır. Şu halde:

α) muhteva, *kendiliğinde* mevcut iradeye uygun olmak veya kavramın sübjektifliğine sahip bulunmak determinasyonuna mâliktir;

β) fakat, *kendisi-için* mevcut sübjektif irade olarak, o, aynı zamanda, henüz formel bir muhtevadır (§108), kavrama uygunluğu henüz ancak talep edilen bir şeydir ve böyle olduğu için de kavrama uygun olmaması da pekâlâ mümkündür.

## 112

*c*) Gayemin yerine getirilmesi sırasında sübjektifliğimi muhafaza etmekle (§ 110), aynı zamanda, onda dolaysızca bulunan şeyi, benim bireysel sübjektivitemi oluşturan şeyi ortadan kaldırmış olurum, çünkü onu objektifleştirmiş olurum. Fakat, böylece benimle aynılaşan dış sübjektivite, başkasının iradesidir (§ 73). İradenin mevcudiyet alanı şimdi artık sübjektifliktir (§ 106) ve başkalarının iradesi, benim kendi gayeme verdiğim yabancı realitedir. Şu halde, gayemin gerçekleşmesi, benim kendi irademin başkalarının iradesiyle bu aynılığını içerir. İradem, başkalarının iradesiyle pozitif bir ilişkiye sahiptir.

R: Gerçekleştirilen gayenin objektifliği üç anlam taşır, daha doğrusu üç ayrı momenti tek bir moment olarak kendinde toplar: α) dolaysız dış mevcudiyet (§109); β) kavrama uygunluk (§111); γ) evrensel sübjektiflik. Bu objektiflik içinde varlığını koruyan sübjektiflik şudur: α) objektif gaye, benim objektif gayemdir ve böylece ben, onda kendi öz karakterimi muhafaza ederim (§110); β) ve γ) objektifliğin yukarıdaki β ve γ momentleriyle uyuşan sübjektiflik momentleri (1). Sübjektif ahlâklılık alanında böylece birbirinden ayrılan bu determinasyonlar [sübjektiflik ve objektiflik], ancak bir çelişki oluşturmak üzere birleşirler. Bu sferin fenomenal ve sonlu karakterini (§108) oluşturan şey işte budur; ve bu görüş noktasının gelişmesi, bu çelişkilerin ve bunların çözümünün gelişmesidir. Ne var ki, bu alanın sınırları içinde kalındığı sürece, söz konusu çelişkilerin çözümleri ancak rölatif bir değer taşıyabilir.

## 113

Sübjektif veya ahlâkî iradenin dışsallaşması, eylem'dir [aksiyon]. Eylemin spesifik karakterleri şunlardır: α) eylem, dışsallığı içinde, benim kendi eylemim olarak bilinmelidir; β) bir "gereklilik" olarak kavramla aslî bir bağlantı içinde olmalıdır; γ) başkalarının iradesiyle aslî bir bağlantı içinde bulunmalıdır.

R: Ancak sübjektif ahlâkî irade dışsallaştığı zamandır ki, eylemden söz edilebilir. İradenin, formel hukuk sferinde kendisine verdiği mevcudiyet, dolaysız bir şey içinde edinilmiş bir mevcudiyettir ve bizzat kendisi de dolaysızdır; kavramla —henüz sübjektif irade ile zıtlaşmamış olduğundan, bundan farklılaşmamış durumda olan kavramla — herhangi bir *kendisi-için* bağlantısı

(1) §106 ve §107. (Fr. çev.).

olmadığı gibi, başkasının iradesiyle de pozitif bir bağlantı içinde değildir. Hukuk sferinde kanun, esas karakteri itibarıyle, bir yasak'tır (§ 38). Gerçi mukavele'de ve haksız fiil'de, başkasının iradesiyle bir ilişki başlangıcı bulunur; ama, mukavelede ortaya çıkan anlaşma, keyfî iradeye dayanan bir anlaşmadır; ve iradenin, başkasının iradesiyle kurduğu aslî ilişki, hukukî bakımdan negatif niteliktedir, yani taraflardan biri kendi mülkiyetini (bunun değerini) muhafaza ederken, ötekine de kendi mülkiyetini muhafaza etmek hakkını tanır. Öte yandan, sübjektif iradeden gelen veçhesiyle suç, ve bunun sübjektif iradedeki mevcudiyet tarzı sorunu burada ilk kez karşımıza çıkmaktadır.

Birtakım yasal emir ve talimatlara dayanan hukukî eylemin [*actio*] muhtevası benim sorumluluğumda değildir. Bu nedenle, böyle bir eylem, asıl ahlâkî eylemin ancak bazı unsurlarını, o da pek dıştan bir şekilde, içerir. Asıl ahlâkî eylem, tam anlamıyle hukukî eylemden farklı bir veçhe taşır.

## 114

Sübjektif ahlâkî iradenin hukuku aşağıdaki üç veçheyi içerir:

*a*) eylemin soyut ya da formel hukuku: bunun genel muhtevası, dolaysız mevcudiyet içinde gerçekleşmiş haliyle, benim olmalıdır, benim sübjektif irademin tasmimi olmalıdır;

*b*) eylemin özel veçhesi, onun içsel muhtevasıdır: α) evrensel karakterinin benim için belirleniş tarzı ve bu evrensel karakter hakkındaki bilgim, eylemin değerini ve onu yapmanın iyi olacağını düşünmemin sebebi —kısaca, benim *Niyet*'imi oluşturur; β) eylemin muhtevası benim özel varlığımın özel amacıdır— yani benim *Refah*'ımdır;

*c*) içsel olmakla birlikte, evrensellik derecesine, *kendiliğinde ve kendisi-için* objektiflik derecesine yükselmiş olan bu muhteva, iradenin mutlak gayesidir; kendine dönük düşünce sferinde, sübjektif evrenselliğin, —kısmen kötülük, kısmen de ahlâkî kesinlik şekli altında— karşıtlığı ile birlikte bulunan *İyilik*'tir.

## Birinci bölüm

# TASMİM VE SORUMLULUK

## 115

Sübjektif iradenin, fiilî davranışın dolaysızlığı içindeki sonluluğu, doğrudan doğruya, onun eyleminin, kompleks bir çevre içinde yer alan bir dış objenin varlığını şart koşmasındandır. Eylem, bu verilmiş mevcudiyette bir değişikliğe yol açar; ve değişen realite, bir soyut predikat olan "benim" predikatına ait olduğu ölçüde, iradem bu eylemden sorumlu [*Schuld*] olur.

R: Bir olay, meydana gelmiş bir durum, bir somut dış realitedir ve somutluğundan ötürü içinde sayılamıyacak kadar çok miktarda faktörler taşır. Böyle bir faktörün şartı, menşei ve nedeni olarak görünen ve, dolayısıyle, söz konusu olayın meydana gelmesinde katkısı olan unsurlardan herbiri, bu olayın meydana gelmesinden tamamen ya da kısmen sorumlu sayılabilir. Şu halde, soyut müdrike, karmaşık bir olay (meselâ, Fransız Devrimi) karşısında kaldığında, sonsuz sayıda faktörler arasında bir seçim yapmak imkânına sahip demektir; ve o, bu faktörlerden dilediği herhangi birine olayın sorumluluğunu yükleyebilir.

## 116

Mâliki olduğum ve dış objeler olarak başka şeylerle çeşitli ilişkiler ve karşılıklı etkiler içinde bulunan şeyler, başkası için bir zarara yol açtıkları takdirde, bu, hiç şüphesiz benim [kasıtlı] bir davranışım sonucu meydana gelmiş bir zarar değildir (aym şey, bedensel bir mekanizma veya canlı bir şey olarak bizzat benim için de geçerlidir). Ama, yine de bu zarar, şu ya da bu ölçüde benim sorumluluğuma girer, çünkü bu şeyler mutlak bir şekilde bana ait oldukları gibi, ayrıca, özel karakterleri bakımından, az ya da çok benim hükmüm ve gözetimim altındadırlar.

## 117

Serbestçe faaliyette bulunan irade, belli bir mevcudiyeti amaçlarken, bununla ilgili hal ve şartlar hakkında bir tasavvura sahiptir. Fakat, irade §115'teki ön şarttan ötürü, sonlu olduğundan, dış gerçekleşme onun için ancak bir olağanlıktır ve onun tasavvurunda bulunandan farklı bir şeyi içerebilir. Bu durumda, iradenin hakkı, bir olayda kendi eylemi olarak yalnızca kendi tasavvur ettiği şeyi kabul etmek ve ancak amacının şartları olarak bildiği ve niyetinde içerilmiş bulunan şeyin hesabını vermektir. Bir eylem, ancak onun sorumlusu benim iradem olduğu zaman bana isnat edilebilir —bu, iradenin kendi sorumluluğunu takdir hakkı'dır.

## 118

Eylem, dış mevcudiyete geçirilir ve dış mevcudiyet, dış zorunlulukla bağlantıları sayesinde kendisini bütün veçheleriyle geliştirir. Böylece, eylem çeşitli sonuçlar doğurur. Bu sonuçlar, ruhunu eylemin gayesinde bulunan bir yaratış olarak, eylemin sonuçlarıdır, ona aittirler. Ama, aynı zamanda, eylem, dış dünyaya vaz'edilmiş bir gaye olarak dış güçlerin etkisine açık hale gelmiştir, ve bu dış güçler ona, *kendisi-için* olduğu şeyden tamamen farklı bir şey katarlar ve onu kendisinden uzak ve kendisine yabancı sonuçlara doğru sürüklerler. Bu durumda irade, yalnızca birinci sonucun sorumluluğunu kabul ederek, bütün öteki sonuçların sorumluluğunu reddetmek hakkına da sahiptir, çünkü onun niyetinde bulunan yalnızca birinci sonuçtur.

R: Hangi sonucun zorunlu, hangisinin olağan [arızî] olduğu kesin olarak ayırt edilemez, çünkü sonlu'da mündemiç bulunan zorunluluk, dış zorunluluk şeklinde, tek tek şeylerin karşılıklı ilişkisi şeklinde, belirlenmiş mevcudiyet alanına girer; ve bu tek tek şeyler, bağımsız şeyler olarak, birbirlerine karşı kayıtsız ve birbirlerinin dışında şeyler olarak biraraya gelirler. Şu iki düsturun, yani: "davranışlarında sonuçları düşünme" düsturu ile "davranışlarını sonuçlarına göre değerlendir ve doğru ve iyi olanı ölçü al" düsturunun her ikisi de soyut müdrikeye aittir. Sonuçlar, davranışa özgü immanent tezahürler olarak, onun mahiyetini açığa vurmaktan başka bir şey yapmazlar ve onun kendisinden başka bir şey değildirler. Şu halde, eylem, sonuçlarını ne inkâr edebilir, ne de hor görebilir. Ama, buna karşılık, dışarıdan bir şey bu sonuçlar arasına girebilir, tesadüfen onlara katılabilir; ve bu, eylemin mahiyetiyle hiçbir ilgisi bulunmayan bir şey olabilir.

Sonlu'nun zorunluluğunda içerilmiş bulunan çelişkinin mevcudiyet alanında [dış dünyada] gelişmesi, zorunluluğun olağanlığa dönüşmesi —ve *vice versa*— demektir. Şu halde, bu açıdan bakıldığında, eylemde bulunmak, bu kanuna tâbi olmaktır. Bu yüzdendir ki, bir mücrimin eylemi nispeten hafif sonuçlar verdiği zaman, bu onun lehine olur (oysa, iyi bir eylemin sonuç vermemesi, ya da pek az sonuç vermesi onun lehine olmayan ve katlanılması gereken bir durumdur), çünkü bir cürmün sonuçları tümüyle geliştiğinde, bu sonuçlar onun birer parçası sayılır.

Heroik [kahramanlara özgü] kendilik bilinci (Yunan trajedilerinde Oidipus ve diğerlerininki gibi), henüz ilkel saflığının üstüne çıkamamış, olay'la eylem, dış veriler'le güdülen amaç ve hal ve şartların bilgisi arasındaki farklılık üzerinde düşünecek ve sonuçlar arasında ayrım yapacak seviyeye yükselememiştir. Aksine, heroik kendilik bilinci, yapılan işin sorumluluğunu, bunu bütün sonuçlarıyle kapsıyacak şekilde üstleniyordu.

## İkinci bölüm

## NİYET VE REFAH

### 119

Eylemin dış mevcudiyeti, kompleks bir bütün oluşturur ve bu bütün, *ad infinitum* detaylara bölünebilir. Bu durumda, eylem, her şeyden önce, bu detaylardan ancak bir tanesiyle ilgili olarak düşünülecektir. Fakat, bireysel'in hakikati evrensel'dir ve eylemin *kendisi-için* determinasyonu, bir dış detayla sınırlı izole bir muhteva olmayıp, birbirine bağlı parçaların karmaşık bütününü içinde taşıyan evrensel bir muhtevadır. Düşünen bir varlığa ait olmak itibarıyle, tasmim, yalnızca bu bir tek detayı içermez; aslında, eylemin bu evrensel yanını, yani niyet'i içerir.

R: Etimolojik bakımdan *Absicht* [niyet, kasıt] bir soyutlama fikrini içerir: o, bir yandan evrensel'in şeklini, öbür yandan da somut bir olgunun izole bir yanını alır. Bir eylemi, onun gerisindeki niyetle doğru ve haklı göstermeye çalışmak, o eylemin sübjektif mahiyeti olarak kabul edilen şu ya da bu özel yanını izole etmeye çalışmak demektir. Bir eylem hakkında, onun haklı ya da haksız olduğunu

belirlemeksizin, bir dış olgu olarak hüküm vermek, meselâ onun bir yangın, bir cinayet, vs. olduğunu söylemek, ona evrensel bir predikat atfetmekten başka bir şey değildir. Dış realitenin parçalı karakterde olması, onun tabiatını bir dış ilişkiler zinciri şeklinde gösterir: realiteye önce özel bir noktasından dokunulur (meselâ, bir yangın önce tahtanın küçük bir noktasını doğrudan doğruya etkiler; bu ise bir hükümle değil, bir kaziye ile ifade edilebilecek bir olaydır), ama bir noktanın evrensel mahiyeti, fenomenin genişleme imkânını içinde taşır. Canlı bir şeyde tek bir parça, ancak organ olarak dolaysızca mevcuttur, yoksa sırf bir parça olarak değil; ve bu organda evrensel, parça olarak değil, evrensel olarak bulunur. Bunun için, bir cinayette, zarar gören münferit bir et parçası değil, fakat bu et parçasının içinde bizzat hayatın kendisidir. Bireysel ile evrensel'in mantıkî mahiyetinden habersiz olan sübjektif düşünce [kendine dönük düşünce], tek tek parçaların ve sonuçların dağınıklığı arasında *ad libitum* [keyfince] dolaşır durur; ve sonlu olgu da, mahiyeti gereği olarak, bu gibi birbirinden ayrılabilir olağanlıklarla doludur. — *Dolus indirectus*'un [dolaylı kasıt] icadı, temelde bu düşüncelere dayanır.

## 120

Hukukî niyet veya kasıt'ta, eylemin evrensel niteliği sırf *kendiliğinde* olarak kalmaz, fakat fail tarafından da bilinir, yani onun sübjektif iradesinde önceden bulunur. *Vice versa*, eylemin objektiflik hakkı diyebileceğimiz şey de, onun süje (bir düşünen varlık olarak süje) tarafından bilinen ve istenen bir şey olarak kendisini ortaya koyma hakkıdır.

R: Temyiz gücünü gerektiren bu hak, çocukların, eblehlerin ve akıl hastalarının, eylemlerinde tam ya da kısmî sorumsuzluğunu beraberinde getirir. Eylemler, dış münasebetlerinde, yani birtakım olaylar olarak, olağan sonuçlar içerdikleri gibi, sübjektif mevcudiyet [fail] de, kendilik bilincinin ve bilgeliğinin gücü nispetinde bir indeterminasyonu içerir. Fakat, bu indeterminasyon ancak çocukluk, eblehlik ve delilik hallerinde hesaba katılır, çünkü ancak bu pek belirli haller düşüncenin ve özgürlüğün kendine özgü karakterini yok eder ve faile, düşünce ve irade sahibi bir varlık olmak onurundan yoksun bir kimse muamelesi yapılmasına cevaz verir.

## 121

Eylemin evrensel niteliği, genellikle onun, basit evrensellik formuna indirgenmiş çok çeşitli muhtevasıdır. Fakat, kendi üzerine dönük bir antite olarak süje, objesinin özelliği ile karşılıklı ilişki içinde bulunan özel bir şeydir. Onun gayesi, kendi özel muhtevasıdır ve bu muhteva, onun eyleminin ruhunu oluşturur ve karakterini belirler. Failin bu özellik momentinin eylemde içerilmiş ve gerçekleşmiş olması, en somut determinasyonuyle sübjektif özgürlüğü, süjenin eylem içinde kendi tatminini bulma hakkını oluşturur.

## 122

Bu özel veçhesi dolayısıyledir ki, eylem benim için sübjektif bir değer ve alâka taşır. Bu gaye —niyetin muhtevası— karşısında eylemin dolaysız realitesi araç derekesine iner. Böyle bir gaye, sonlu bir şey olduğu takdirde, o da daha uzun vâdeli başka bir niyetin aracı sırasına inebilir ve bu böylece *ad infinitum* gider.

## 123

Bu gayelerin muhtevasını tespit edebilmek için burada elde bulunan şey yalnızca: α) formel faaliyetin kendisidir: süje, faaliyetini kendi gayesi olarak gördüğü, kendi gayesi olarak yücelttiği şeye hasreder, çünkü insanlar ancak kendilerini ilgilendiren, ya da kendilerinin olarak görüp ilgilendikleri şeyler uğrunda çaba harcarlar; β) fakat sübjektivitenin henüz soyut ve formel nitelikte olan bu özgürlüğü, belirli muhtevasını ancak tabiî sübjektif varlığında bulur: ihtiyaçlar, eğilimler, tutkular, kanılar, fanteziler, vs. Bu muhtevanın tatmini, gerek özel determinasyonları, gerekse evrenselliği içinde refah veya mutluluktur; bütün sonlu mevcudiyet alanının gayesi budur.

R: Fakat, bu rölatif bir görüş noktasıdır (§ 108). Burada, süje kendisini farklılaştıran şeyde kendisini belirler, yani özel bir varlık değeri kazanır; tabiî iradenin muhtevasının kendisini gösterdiği (§ 11) yerdir bu. Fakat, irade burada dolaysız şekli içinde olduğu gibi değildir; bilâkis, iradenin muhtevası şimdi artık kendi üzerine dönük bir iradenin muhtevasıdır ve böyle olduğu için de bir ev-

rensel gaye, refah ve mutluluk gayesi mertebesine yükselmiştir (*Ansikl.*, [1. bas.] § 395 ve dev.). Bu, henüz iradeyi özgürlüğü içinde kavramayan, ama onun muhtevası üzerinde, tabiî bir şey, bir veri üzerinde düşünür gibi düşünen düşüncenin görüş noktasıdır. Meselâ, Karun ve Solon zamanında düşünce bu görüş noktasındaydı.

## 124

Bireyin kendi kendisini sübjektif bakımdan tatmini (şan ve şeref kazanarak kendini kanıtlamak da dahil olmak üzere), *kendiliğinde ve kendisi-için* geçerli gayelerin gerçekleşmesinde esasen içerilmiş bulunduğuna göre, yalnızca bu gibi gayelerin güdülmeye değer oldukları iddiası ve sübjektif gayelerle objektif gayelerin birbirlerini dışladıkları inancı, soyut müdrikenin boş bir dogmasından başka bir şey değildir. Hattâ, bu iddia ve bu inanç, sübjektif tatmini —sırf bilfiil mevcut olan (daima yapılmış bir iş olarak) o olduğu için— failin asıl gayesi olarak; objektif gayeyi ise, ancak sübjektif tatmini sağlamaya yarayan bir araç olarak görmeye kalkıştıkları zaman zararlı bile olurlar. Birbirlerini izleyen eylemlerinin dizisi ne ise, süje odur. Bu eylemler eğer bir dizi değersiz işlerse, iradenin sübjektivitesi de değersizdir; yok, eğer bireyin fiilleri cevhersel nitelikte bir dizi oluşturuyorsa, o zaman onun iradesi de cevhersel nitelikte demektir.

R: Süjenin özelliğine ait hak, tatmin olma hakkı ya da, başka bir deyişle, sübjektif özgürlük hakkı, Antikçağ ile modern zamanlar arasındaki farkın merkezî ve kritik noktasını oluşturur. Bu hak, sonsuz ifadesini hıristiyalıkta bulmuş ve burada yeni bir medeniyet şeklinin gerçek evrensel prensibi haline gelmiştir. Bu hakkın aldığı ilk şekiller arasında sevgi'yi, romantizm'i, bireyin ebedî mutluluk gayesi'ni, vs. sayabiliriz; bunu sübjektif ahlâklılık ve vicdan takip eder; ve, nihayet, daha sonra ortaya çıkan şekiller gelir: sivil toplumun prensipleri, siyasî anayapının unsurları ve genellikle tarih içinde, özellikle de sanat tarihi, bilim tarihi ve felsefe tarihi içinde kendini gösteren şekiller.

İmdi, bu özellik prensibi, şüphe yok ki, bir antitez momentidir ve, her şeyden önce, evrensel'den ayrı olduğu kadar, onunla aynılık içindedir de. Fakat, soyut düşünce bu momenti evrensel'le farklılığı ve zıtlığı içinde dondurur ve, böylece, belli bir ahlâk inancının doğmasına yol açar. Öz benliğin [ihtiyaçlarının] tatminine karşı aralıksız bir mücadeleden başka bir şey olmayan bu ahlâk inancı, şu emirde ifadesini bulur: "Vazifenin emrettiğini kerhen yerine getirir".

Ayrıca, herkesin bildiği psikolojik tarih görüşü de yine bu soyut müdrikenin eseridir. Bu tarih görüşü, büyük aksiyonları ve büyük kişileri küçültmek ve

alçaltmak için, cevhersel faaliyet içinde cevhersel bir işin yerine getirilmesi sırasında şan, şeref veya daha başka sonuçlar halinde dolaylı bir şekilde tatmin bulan eğilimleri, ihtirasları ve, genel olarak, müdrikenin daha önce *kendisi-için* kötü olarak ilân ettiği sübjektif yanı, tarihî aksiyonların başlıca gayesi ve motör gücü haline getirir. İddiasına göre, eğer büyük aksiyonlar ve bir sıra büyük aksiyonlardan oluşan tarihî etkinlik yeryüzünde büyük bir şey meydana getirmiş ve faal bireyin kudret, şan ve şeref kazanmasına yol açmışsa, burada büyüklük bireyin kendisine ait bir şey değildir, ona ait olan şey yalnızca bu büyük işin sonucunda onun için ortaya çıkan özel veçhe, dış veçhedir. İmdi, bu özel veçhe bir sonuç olduğuna göre, onun, aksiyonu yapanın gayesi, hattâ biricik gayesi olması gerekir. Böylesi bir düşünce, büyük kişilerin yalnızca sübjektif yanı üzerinde durur, çünkü kendisi de zaten ancak bu alanda tutunabilir; ve kendi icadı olan bu boşluk içinde, cevhersel olanı ihmal eder. "Psikolojist oda uşakları"nın görüşüdür bu. Bunların gözünde kahraman yoktur; kahramanlar, kahraman olmadıkları için değil, yalnızca bunlar oda uşakları oldukları için (*Esprinin fenomenolojisi* [1. bas.], s.616).

## 125

İradenin sübjektif unsuru, özel muhtevası olarak refah'ı içerdiği gibi, kendi üzerine dönük [yansımış] ve sonsuz olması bakımından, aynı zamanda, *kendiliğinde* mevcut irade ile de bağlantılı durumdadır. Her şeyden önce, bizzat bu özel muhteva içinde yer alan bu evrensellik momenti, aynı zamanda başkalarının ve hattâ—daha tam, ama içi tümüyle boş bir tanımlama ile— herkesin refahını da kapsar. Böylece, başka birçok belirlenmemiş özel kişilerin refahı da sübjektivitenin esas amacı ve hukuku içine girer. Fakat, böyle bir özel muhtevadan ayrı durumda olan *kendiliğinde ve kendisi-için* evrensel, henüz kendisini bir hak olarak belirlemiş olmadığından, evrensel'den farklı olan özel'in bu amaçları bazen evrensel'e uyar, bazen de uymaz.

## 126

Benim özelliğim —tıpkı başkalarınınki gibi— ancak ve ancak ben özgür bir varlık olduğum takdirde bir hak'tır. Bunun için, o, aynı zamanda kendi özel temelini oluşturan bu cevhersel temele karşı çıkarak [bununla çelişkiye girerek] kendi kendisini tasdik edemez; ve gerek benim, gerekse başkalarının refah ve

mutluluğunu korumaya yönelik bir niyet (özellikle sonraki durumda [yani başkaları söz konusu olduğu zaman] niyet'e, ahlâkî niyet adı verilir) hakka karşı bir eylemi doğru ve haklı göstermez.

R: Zamanımızın bellibaşlı kötü âdetlerinden biri de, hak ve hukuka aykırı bazı eylemlerin —bunların güya iyi niyete dayandıkları ileri sürülerek— mâzur gösterilmeye çalışılması, ve kötü niyetli birtakım kimselerin iyi yürekli olarak, yani kendilerinin ve belki aynı zamanda başkalarının iyiliğini isteyen kimseler olarak tasavvur edilmesidir. Kökleri Kant-öncesi dönem filozoflarının *guten Hergens*'ine [iyilikseverlik] dayanan bu doktrin, meselâ pek dokunaklı bazı ünlü tiyatro eserlerinin özünü oluşturur. Fakat, günümüzde bu doktrin, abartılmış bir biçimde yeniden canlandırılmış ve derunî heyecan ve duyarlılık, yani bizzat sübjektifliğin formu, haklılık, aklîlik ve yüceliğin kıstası haline getirilmiştir. Bunun sonucu olarak da, suç ve ona vardıran düşünceler, hattâ bunlar en yavan ve en boş hayaller veya çılgınca fikirler bile olsa, duygudan ve heyecandan kaynaklandıkları iddiasıyle, haklı, aklî ve yüce sayılmıştır (daha fazla ayrıntı için bkz. §140). Oysa, burada hukukun ve refahın hangi görüş noktasından ele alındığına dikkat edilmesi gerekir. Burada hukuk, soyut hukuk olarak, refah da bireyin özel refahı olarak göz önüne alınmaktadır. "Genel menfaat", devletin refahı denilen şey, yani gerçek ve somut Espri'nin hukuku, tamamen farklı bir sfer olup, burada soyut hukuk, tıpkı özel refah ve bireysel mutluluk gibi, tâli ve tâbi bir momenttir. Daha yukarıda (§ 29) belirtilmiş olduğu gibi, kişisel iyiliği ve kişisel hakkı, devletin evrenselliğine karşı *kendiliğinde ve kendisi-için* mevcut şeyler olarak görmek, soyut düşüncenin sık sık düştüğü bir yanılgıdır.

## 127

Tabiî iradenin tek bir bütün olarak, totalitesi içinde alınan menfaatlerinin özelliği, şahsî varlık veya hayat'tır. Nihaî tehlike halinde ve başkasının hukukî mülkiyetiyle çatışma vukuunda, bu hayat, yardım çağrısında bulunmak hakkına sahiptir (bu, lûtuf olarak istenen bir yardım değil, hak olarak istenen bir yardımdır), çünkü böyle bir durumda [çaresizlik durumu], bir yandan bir insanın varlığına yönelik sonsuz bir tecavüz ve, dolayısıyle, hakkın tümüyle yok olması, öbür yandan da özgürlüğün ancak sınırlı bir mevcudiyeti içinde tecavüze uğraması söz konusudur. Böylece, aynı zamanda hem hakkın kendisi, hem de mülkiyeti tecavüze uğrayan kimsenin hukukî ehliyeti tanınmış olur.

R: Çaresizlik hakkı, *beneficium competentiae*'nin (1) temelini oluşturur. Buna göre, borçlu, kendi serveti, yani alacaklının mülkiyeti üzerinden bir bağı-

(1) Borçlunun bazı mallarının haczedilememesi. (Tr. çev.)

şıklık payından yararlanır: sosyal durumu göz önünde bulundurularak ve hayatını sürdürebilmesi için gerekli miktarda olmak üzere, işyeri âletleri, tarım araç ve gereçleri, giyecekleri kendisine bırakılır.

## 128

Çaresizlik durumu, gerek hakkın, gerekse refahın sonlu ve, şu halde, olağan karakterini açıkça gösterir. Başka bir deyişle, özgürlüğün soyut mevcudiyeti olarak, yani bir özel şahsın mevcudiyeti olmayan mevcudiyet olarak hak, ve hakkın evrenselliğinden yoksun özel irade sferi olarak refah, zorunlu değildirler. Daha önce kavramın içinde belirlenmiş karakterleriyle, yani tek yanlı ve ideal olarak vaz'edilmiştirler. Hakkın, mevcudiyetini özel irade olarak belirlediğini daha önce görmüştük (§106); sübjektivite de, özelliğinin genel bütünü içinde, özgürlüğün mevcudiyetinden [vücut kazanmasından] başka bir şey değildir (§127). Ama, o, aynı zamanda, iradenin kendi kendisiyle sonsuz ilişkisi olarak, *kendiliğinde* özgürlüğün içindeki evrensel unsurdur. Hak ve sübjektiflik içinde vücut bulan ve başlangıçta birbirleriyle henüz rölatif bir ilişki içinde olan bu iki momentin giderek kendi hakikatleri ve aynılıkları içinde birbirleriyle kaynaşıp bütünleşmesi: a) İyilik ( *kendiliğinde ve kendisi-için* belirlenmiş somut evrensel) ve b) Ahlâkî bilinç veya vicdan'dır (kendi kendisi hakkında derunî bilgiye sahip olan ve derunî muhtevasını bizzat belirleyen sübjektivite).

# Üçüncü bölüm

# İYİLİK VE AHLAKÎ BİLİNÇ [VİCDAN]

## 129

İyilik, irade kavramı ile özel iradenin birliği olarak İde'dir. Bu birlikte, soyut hukuk, refah, bilginin sübjektifliği ve dış mevcudiyetin olağanlığı, *kendisi-için* bağımsız şeyler olarak aşılmış olmakla birlikte, yine de mahiyetleri itibarıyle içerilmiş ve muhafaza edilmiş olarak kalırlar. Böylece, İyilik, gerçekleşmiş özgürlüktür, âlemin mutlak nihaî gayesidir.

## 130

Bu İde'de, refah, bir özel iradenin mevcudiyeti olarak, hiçbir *kendisi-için* değere sahip değildir; yalnızca *kendiliğinde* evrensel refah olarak, yani özgürlüğe bağlı olarak bir değer taşır. Hak ve hukuk olmaksızın, Refah, bir iyilik değildir. Nasıl ki, refahsız hak ve hukuk da İyilik değildir (*fiat iustitia*'nın arkası *pereat mundus* olamaz).

Keza, İyilik, zorunlu olarak özel iradenin aracılığıyla gerçekleştiği ve, aynı zamanda, bu iradenin cevheri olduğu için, soyut mülkiyet hakkı ve refahla ilgili özel gayeler karşısında mutlak hakka sahiptir. Bu momentlerden herbiri, İyilik'ten ayrı olarak alındığında, ancak ona uygun ve tâbi olduğu ölçüde bir değer taşır.

## 131

Sübjektif irade için, İyilik ve yalnızca İyilik esastır ve o, ancak niyetinde ve takdirinde İyilik'le uyuştuğu ölçüde bir değer ve haysiyet taşır. İyilik burada henüz ancak soyut fikir şeklinde bulunduğundan, sübjektif irade henüz onunla bütünleşmemiş, onunla adekuat hale gelmemiştir; yani onunla dış ilişki halindedir. Bu ilişkiye göre, İyilik'in sübjektif irade için cevhersel şey olması, yani sübjektif iradenin İyilik'i kendine gaye olarak alması ve onu tam olarak gerçekleştirmesi gerekir. Öte yandan, İyilik de sübjektif iradede, kendisini realite alanına sokacak biricik mediasyonu bulur.

## 132

Sübjektif iradenin hak ve hukuku, onun geçerli olarak kabul ettiği şeyin, kendisi tarafından iyi olarak takdir edilmesidir. Öte yandan, sübjektif iradenin eylemi, dış objektifliğe geçen gaye olarak, ancak bu eylemin bu objektiflik içinde taşıdığı değer hakkında sübjektif iradenin sahip olduğu bilgiye göre haklı ya da haksız, iyi ya da kötü, meşru ya da gayrımeşru sayılabilir ve böyle olarak ona isnat edilebilir.

R: İyilik, prensip itibarıyle, cevherselliği ve evrenselliği içindeki iradenin, yani hakikati içindeki iradenin mahiyetidir. Bunun için o, tam anlamıyle ancak

düşüncede ve düşünce vasıtasıyle vardır. Buradan anlaşılacağı üzere, "insan hakikati değil, ancak fenomenleri bilebilir", ya da "düşünce iyi niyetli irade için zararlıdır" gibisinden iddialar, zihni yalnız entelektüel bakımdan değil, aynı zamanda moral [ahlâkî) bakımdan da her türlü değer ve haysiyetten yoksun kılan birtakım dogmalardır. Rasyonel [aklî] olarak takdir edemediğim hiçbir şeyi kabul etmemek, süjenin en yüce hakkıdır. Fakat, böyle sübjektif bir tarzda belirlendiği için bu hak, formel bir hak olarak kalır; ve onun karşısında yer alan rasyonel'in hakkı geçerliğini sağlamca korur; çünkü, rasyonel, süje cephesinden görülen objektif'tir.

Formel karakterinden ötürü, takdir, doğru [hakikî] olabileceği gibi, yalnızca bir kanı veya bir yanılgı da olabilir. Bireyin, yukarıda belirtilen takdir hakkını edinebilmesi, onun bu sfere özgü görüş noktasına —ki bu, henüz sübjektif ahlâkî görüş noktasıdır— uygun özel sübjektif formasyonuna bağlıdır. Ben, vazife bildiğim bir şeyi takdir ederken, bunun iyi sâiklere dayanan bir takdir olmasını kendimden isteyebilirim ve takdiri kendim için bir sübjektif hak olarak görebilirim; ayrıca, bu vazifeye inançla bağlı olabilir ve hattâ onu, kavramına ve esas tabiatına uygun bir şekilde bilebilirim. Ama, bir eylemin iyiliği, meşruluğu veya gayrımeşruluğu ve, dolayısıyle, onun sorumluluk yükü hakkındaki kanımı tatmin için gösterdiğim gerekçe, objektifliğin hakkını hiçbir şekilde etkilemez. İyi ile ilgili bu takdir hakkı, eylemin kendisi ile ilgili takdir hakkından (§ 117) [1] farklıdır. Bu sonraki açıdan bakıldığında, sübjektiflik hakkı şu şekli alır: eylem, gerçek bir dünyada yer alabilecek bir değişiklik olduğuna ve kendisini burada tanıtıp kabul ettirmek istediğine göre, zorunlu olarak, bu gerçek dünyada geçerli olan değerlere uygun olması gerekir. Bu realite âlemi içinde faaliyette bulunmak isteyen kimse, *eo ipso* onun kanunlarına boyun eğer ve objektivitenin hakkını kabul eder.

Keza, aklî prensibin objektifliği olarak devlet'te sorumluluğun tespiti hususundaki hukukî karar, bireyin bir şeyi kendi aklına uygun bulup bulmamasına, haklı ya da haksız, iyi ya da kötü hakkındaki sübjektif takdirine, yahut kendi kanısını tatmin için gösterdiği gerekçelere asla itibar etmez. Bu objektif alanda, takdir hakkı ancak yürürlükteki hukukta kendini gösterdiği şekliyle meşru ya da gayrımeşru olan şey için geçerlidir ve en elemanter anlamıyle sınırlandırılmıştır: meşru ve, dolayısıyle, mecburî olarak bildirilen şeyin bilgisi. Devlet, kanunların alenîliği ve ortak örf ve âdetler yoluyle, takdir hakkının formel yanını ve ahlâklılığın bu aşamasında süje için hâlâ muhafaza etmekte olduğu olağanlığını ortadan kaldırır.

(1) § 117'de iradenin kendi sorumluluğunu takdir hakkı olarak geçiyor. (Tr. çev.)

Süjenin, eylemi spesifik karakteriyle, yani iyi ya da kötü, meşru ya da gayrımeşru determinasyonu içinde bilmek hakkı, çocukların, eblehlerin ve delilerin sorumluluğunun azalması veya büsbütün ortadan kalkması sonucunu doğurur. Ancak, bu durumları [çocukluk, eblehlik, delilik] veya bunların sorumluluk derecelerini kesin olarak belirlemeye imkân yoktur. Fakat, bir anlık göz kararması, ihtirasın kışkırtması, sarhoşluk ya da, kısaca, duygularına kapılmak dediğimiz şey (çaresizlik hakkı'nın doğmasına yol açan dürtüler dışında, §127), bir suçun isnadı, spesifik karakteri ve derecesi söz konusu olduğunda, suç sâiki olarak nazara alınamaz ve bu gibi durumlara, suçlunun suçunu ortadan kaldıran şartlar gözüyle bakılamaz; yoksa bu, suçluya karşı, onun insanlık hak ve onuruna yakışır bir davranış olmazdı (karş. §100 ve §119 [120], R). Çünkü, insan soyut, gelip geçici, bölük börçük bilgiye sahip bir varlık değil, fakat mahiyetçe evrensellik istidadı taşıyan bir varlıktır; onun öz tabiatı budur. Bir kundakçı, yağlı bezinin değdiği küçük bir ahşap düzeyi tutuşturduğunda, sadece bu küçük düzeyi tutuşturmakla kalmaz, aynı zamanda onda içerilmiş bulunan evrensel'i; yani bütün evi de tutuşturmuş olur. Tıpkı bunun gibi, kundakçının kendisi de, bir süje olarak, bu ânın oluşturduğu izole bir noktadan, yahut intikam hırsının izole bir durumundan ibaret değildir. Eğer böyle olsaydı, ikide bir kapıldığı azgınlık nöbetlerinin doğurduğu tehlikeden ve güvensizlikten ötürü kafası ezilecek bir hayvandan farksız olurdu.

Bazılarına göre, bir suçluya, eyleminin bir suç olarak yüklenebilmesi için, onun, bu eylemi işlediği sırada bunun haksız bir fiil veya bir suç olduğuna dair "açık bir fikir"e sahip olması gerekir. İlk bakışta, bu iddia, suçlunun sübjektiflik hakkını korur gibi görünüyorsa da, gerçekte onun immanent mâkul mahiyetini inkâr etmektedir. Bu immanent mâkul mahiyetin, var olmak için, Wolff psikolojisinin "açık fikirler"i şeklini almaya hiç ihtiyacı yoktur; ancak hezeyan hallerindedir ki, o, izole idraklerden ve eylemlerden ayrılabilecek kadar ifsada uğramış olabilir. Bu gibi durumların, cezayı hafifletici sebepler olarak göz önünde tutulabileceği yer, artık hukuk alanı değil, af alanıdır.

## 133

Özel süjenin İyilik'le bağlantısı, kendi iradesinin mahiyetiyle bağlantısı gibidir; bu nedenle, onun iradesinin yükümlülüğü, doğrudan doğruya bu bağlantıdan kaynaklanır. Özellik, İyilik'ten ayrı olduğu ve sübjektif irade içinde kaldığı sürece, İyilik'in temel karakteri, önce yalnızca iradenin mahiyetsel soyut evrenselliği —yani vazife— olmaktır. Bu determinasyonu [soyut ve evrensel karakteri] nedeniyle, vazifenin, sırf vazife için yapılması gerekir.

## 134

Eylem, *kendisi-için* bir özel muhteva ve belirli bir gaye gerektirdiğine ve böyle bir soyutluk olarak vazife, bu tür bir şey içermediğine göre, şöyle bir soru ortaya çıkar: vazife nedir? Cevap olarak elde yalnızca şu iki prensip vardır: a) hak ve hukuka uygun şekilde davranmak ve b) refah ve mutluluğu elde etmeye çalışmak, yani hem bireysel anlamda, hem de evrensel determinasyonu içinde refah ve mutluluğu —herkesin refah ve mutluluğunu— sağlıyacak şekilde davranmak (§ 119).

## 135

Gerçi bu determinasyonlar, bizzat vazifenin tarifinde içerilmiş değildirler, ama her ikisi de şartlı ve sınırlı olduklarından, *eo ipso* daha yüksek bir sfere, vazifenin şartsızlığı sferine geçişe götürürler. Vazifenin kendisi, ahlâkî benlik bilinci içinde yer alır ve bu bilincin mahiyetini veya evrenselliğini; bu bilincin kendi içinde yalnız kendi kendisiyle ilişki kurma tarzını oluşturur. Bu nedenle, vazifenin sahip olduğu tek şey, soyut evrenselliktir; o, muhtevasız aynılık veya soyut Pozitif'tir; onun determinasyonu, determinasyonsuzluktur.

R: Şurasını önemle belirtmek gerekir ki, vazifenin can damarı ve kökü, iradenin kendi kendisini kayıtsız şartsız ve saf belirlemesidir [iradenin otodeterminasyonu] ve yine irade hakkındaki bilgimizin sağlam bir temele ve bir hareket noktasına kavuşması ilk kez Kant felsefesi sayesinde ve iradenin sonsuz otonomisi düşüncesi vasıtasıyle olmuştur (§ 133). Ancak şu var ki, salt ahlâkî görüş noktasını benimsemekle kalıp, objektif ahlâklılık anlayışına geçmemek, bu kazancı boş bir formalizm, ve ahlâk bilimini, vazife için vazife üzerine bir belâgat gösterisi [retorik] derekesine indirir. Bu görüş noktasından, hiçbir immanent vazife doktrini mümkün değildir. Gerçi, dışarıdan materyel alınarak, bu materyele göre bazı özel vazifelere varılabilir, ama çelişkisizlik veya nefsin kendi kendisiyle formel mutabakatı —ki, soyut intederminasyonun tasdikinden başka bir şey değildir— şeklindeki bu vazife tarifinden, özel vazifelerin tarifine geçilemez ve bir özel davranış muhtevası söz konusu olduğunda, yukarıdaki prensip bunun bir vazife olup olmadığını belirleyecek kıstası sağlıyamaz. Tam tersine, her türlü haksız veya gayrıahlâkî davranışın bu yoldan doğru gösterilmesi mümkündür. Kant'ın daha sarihleştirilmiş formülüne, yani davranışın evrensel bir düstur olarak ifade edilebilmesi'ne gelince, bu formül gerçi

belli bir duruma ait daha somut bir tasavvuru bahse dahil etmektedir şüphesiz, ama yukarıda zikredilen "çelişkisizlik"ten ve formel aynılıktan başka *kendiliğinde* hiçbir yeni prensibi içermemektedir.

Mülkiyetin hiç var olmaması, kendi başına, filân milletin, falan ailenin, vs. var olmamasından, ya da hiçbir insanın yaşamamasından daha çok çelişki içeren bir şey değildir. Ama, daha önce, mülkiyet ve insan hayatı, var olması ve saygı görmesi gereken şeyler olarak *kendisi-için* vaz'edilmiş ve şart koşulmuş ise, o zaman bir cinayetin veya bir hırsızlığın işlenmesi, bir çelişki oluşturur. Bir çelişki, ancak bir şey'le, yani daha önce sağlam bir prensip olarak konulmuş bir muhteva ile olabilir. Ancak böyle bir prensiple ilişkisi bakımındandır ki [böyle bir prensibe oranladır ki] bir eylem, uygunluk, ya da çelişki halinde bulunur. Fakat, belli bir muhteva için değil de, sırf vazife olarak istenen vazife, formel bir aynılıktan başka bir şey değildir ve mahiyeti itibarıyle her türlü muhtevayı ve her türlü determinasyonu dışlar.

Bu bitmez tükenmez olması-gereken-şey'e ait daha başka antinomileri ve formları, *Esprinin fenomenolojisi*'nde ([1. bas.] s. 550 ve dev.; karş. *Ansikl* [1. bas.], § 420 ve dev.) açıklamıştım. Bu açıklamalardan da görüleceği gibi, söz konusu ilişkiyi münhasıran ahlâkî bakımdan ele alan görüş, bu antinomileri çözmeyi başaramadan ve olması-gereken-şey'in üstüne yükselemeden, bunun içinde oraya buraya gide gele sonunda yolunu kaybeder.

## 136

İyilik'in soyut karakterde olması, İde'nin diğer momentinin —genel olarak özellik— sübjektifliğe düşmesine yol açar. Bu aşamada, kendine dönük evrensellik olan sübjektiflik, süjenin kendi kendisi hakkındaki mutlak ve iç kesinliğidir [*Gewissheit*]: özel'i vaz'eden budur, bu onun içindeki belirleyici ve kat'î unsurdur, onun ahlâkî bilincidir [*Gewissen*].

## 137

Hakikî ahlâkî bilinç [vicdan], *kendiliğinde ve kendisi-için* İyilik'i istemek istidadıdır. Bu nedenle, onun bazı sağlam prensipleri vardır ve bu prensipler onun indinde, *kendisi-için* objektif determinasyonlar ve vazifelerdir. Kendi muhtevasından, yani hakikatinden ayrı olan vicdan, irade faaliyetinin ancak formel

yanını oluşturur. İrade faaliyeti, irade faaliyeti olarak, kendine özgü bir muhtevaya sahip değildir. Fakat, bu prensiplerin veya bu vazifelerin objektif sistemi ve sübjektif bilginin bu sistemle birleşmesi, ancak objektif ahlâklılık seviyesinde olabileceğinden henüz ortada yoktur. Dolayısıyle, burada, yani formel sübjektif ahlâklılık seviyesinde, ahlâkî bilinç bu objektif muhtevadan yoksun olarak mevcuttur, nefsin *kendisi-için* sonsuz formel kesinliğidir ve bu formel kesinlik, aynı zamanda, bu tür bir süjenin kendi kendisi hakkındaki kesin bilgisidir.

R: Ahlâkî bilinç, sübjektif kendilik bilincinin, hak ve vazifenin ne olduklarını kendisinde [kendi içinde] ve kendisiyle [kendisi vasıtasıyle] bilmeye, ancak böylece iyilik olarak bildiği şeyi tanıyıp kabul etmeye ve, aynı zamanda, bu yoldan bildiği ve istediği şeyin hakikî hak ve vazife olduğunu savunmaya mutlak surette yetkili olduğunu gösterir. Vicdan [ahlâkî bilinç], sübjektif bilgi ile *kendiliğinde ve kendisi-için* iyi'nin birliği olarak, kutsal bir şeydir ve ona zarar vermek bir cürüm sayılır. Fakat, belli bir kimsenin vicdanının, bu ahlâkî bilinç İdesi'yle uyuşup uyuşmadığını, onun iyilik olarak anladığı veya bildirdiği şeyin gerçekten öyle olup olmadığını, biz ancak o kimsenin gerçekleştirmeye çalıştığı iyiliğin muhtevasına bakarak anlayabiliriz. *Kendiliğinde ve kendisi-için* hak ve vazife, iradenin determinasyonlarının rasyonel unsurudur. Mahiyeti gereği olarak, o, ne bireyin özel mülkiyeti olabilir, ne de bir duygunun formunda veya başka herhangi bir özel, yani duyusal bilgide bulunabilir; o ancak düşüncenin evrensel determinasyonlarına tâbi olabilir, yani kanunlar ve prensipler şeklinde kendini gösterir. Demek oluyor ki, ahlâkî bilinç, doğruluğu ya da yanlışlığı hakkındaki hükme tâbidir ve karar alma hususunda onun kendi öz ben'ine başvurması, olmak istediği şeye —yani *kendiliğinde ve kendisi-için* evrensel geçerliği olan rasyonel bir davranış kuralına— doğrudan doğruya ters düşer. Bu sebeple, devlet, özel şekli içinde, yani sübjektif bilgi olarak, ahlâkî bilinci kabul edemez; nasıl ki, bilimde de sübjektif kanı, dogmatizm ve sübjektif bir kanının otoritesine başvurma hiçbir değer taşımaz. Sübjektif bilinçte birbirinden ayrı olmayan unsurlar, yine de birbirlerinden ayrılabilirler; böylece, bilginin ve iradenin belirleyici sübjektivitesi, kendisini bilincin hakikî muhtevasından ayırarak, *kendisi-için* [bağımsız bir şekilde] vaz'edebilir ve muhtevayı bir şekil ve bir görüntü derekesine indirebilir. Vicdanın [ahlâkî bilinç] iki yanlılığı şuradadır: o, bir yandan sübjektif bilgi ve irade ile hakikî İyilik'in aynılığı anlamında kabul edilmiş ve böylece kutsal bir şey olarak tanınmıştır; ama öbür yandan, o, aynı zamanda, kendilik bilincinin kendisine dönük basit sübjektif düşüncesi olarak meşruluk iddiasında bulunur —oysa, onun bu meşruluğu elde edebilmesi ancak *kendiliğinde ve kendisi-için* geçerli rasyonel muhtevası sayesinde mümkündür. Demek oluyor ki, formel ahlâkî bilinç, bu kitapta gösterildiği gibi, ancak objektif ahlâklılık aşamasından ayrı bir aşama olan sübjektif ahlâk aşamasına ait

bir bilinçtir. [Yukarıda] hakikî ahlâkî bilinçten söz etmemiz, sadece onun, ötekisinden farklılığını belirtmek ve muhtemel bir yanlış anlamayı önlemek içindir; çünkü yalnızca formel ahlâkî bilinçten söz edildiği halde, hakikî ahlakî bilinçten söz edilmekte olduğu sanılabilir. Oysa hakikî ahlakî bilinç, gerçekte ancak objektif ahlâkî istidadın bir unsurunu oluşturur ve onunla ilk kez bundan sonraki bölümde karşılaşacağız. Dinî bilince [vicdana] gelince, bu, kesinlikle bu alana ait olmayan bir bilinçtir.

## 138

Soyut oto-determinasyon ve münferit kendilik bilincinin saf kesinliği olarak bu sübjektiflik, vazife, hak ve mevcudiyetin bütün belirli karakterlerini kendi içinde eritir; çünkü, o, aynı zamanda, hem bir muhtevanın iyi olup olmadığını kendi içinde bizzat hükme bağlayan ve belirleyen kuvvet; hem de önce bir ideal ve bir olması-gereken-şey olan İyilik'in, realite haline gelmesini kendisine borçlu olduğu kuvvettir.

R: Bu mutlak kendi üzerine dönük düşünceye tam olarak erişen kendilik bilinci, bu düşüncede kendi kendisi hakkında bir bilgi edinir. Bu bilgi, hiçbir mevcut ve verilmiş spesifik determinasyonun erişemiyeceği [tatmin edemiyeceği] bir bilgidir. Doğru ve iyi olanı kendi içinde aramaya ve kendine göre bilmeye ve belirlemeye doğru iten bu eğilim, bu derinlemesine içe yöneliş, tarihin bellibaşlı veçhelerinden biri olarak (Sokrates, Stoacılar ve daha başkalarında görüldüğü gibi), ancak realitede ve örf ve âdetlerde doğru ve iyi olarak kabul edilen şeyin meraklı ve titiz bir iradeyi tatmin etmez olduğu devirlerde ortaya çıkar. Mevcut özgürlük dünyası, kendi idealine sadık olmaktan çıktığı zaman, irade [meraklı ve titiz irade], orada geçerli olan vazifelerde artık kendisini bulamaz olur ve realitede kaybettiği uyumu ancak ideal içsellikte yeniden bulabilir. Kendilik bilinci, formel hakkını böylece elde ettiği, kazandığı zaman, artık her şey onun kendi kendisine verdiği muhtevanın karakterine bağlı demektir.

## 139

Kendilik bilinci, bütün önceki geçerli determinasyonları [vazifeleri] boşluğa, kendisini de iradenin saf içselliğine indirgediği zaman, ya *kendiliğinde ve kendi-si-için* evrensel'i, ya da bireysel keyfî iradeyi prensip edinmek imkânı [potansi-

yeli] haline gelir. Bireysel keyfî iradeyi, yani özel'in evrensel üzerinde hâkimiyetini prensip edindiği ve eylemlerinde bunu gerçekleştirdiği takdirde, o, potansiyel kötülük olur.

R: Formel sübjektiflik olarak ahlâkî bilinç, her an kötülük uçurumunun kenarında olmaktan başka bir şey değildir. Ahlâklılığın da, kötülüğün de ortak kökü, *kendisi-için* [bağımsızca] bilen ve karar veren kendilik bilincinin *kendisi-için* [bağımsız] olarak mevcut kesinliğidir.

Genel olarak kötülüğün kaynağı, özgürlüğün sırrında (yani özgürlüğün spekülatif karakterinde) aranmalıdır. Özgürlük, zorunlu bir şekilde, kötülüğü, tabiî iradeden çıkarak, içten gelen bir şey gibi onunla zıtlaşmaya zorlar. İşte, kendi kendisiyle bir çelişki olarak mevcudiyet alanına giren, bu zıtlık içinde kendi kendisiyle uzlaşamıyan irade, bu tabiî iradedir; ve yine iradenin bu özelliğidir ki, kendisini durmadan kötülük olarak belirler. Gerçekten de, özellik bir ikilik olarak mevcuttur: burada bu ikilik, iradenin tabiîliği ile içselliği arasındaki zıtlıktadır. Bu zıtlık içinde, iradenin içselliği ancak rölatif ve formel bir sübjektivite'dir ve muhtevasını ancak tabiî iradenin determinasyonlarından, arzudan, içgüdüden, eğilimden, vs. alır. Böylece, bu arzu, içgüdü ve eğilimlerin, vs. iyi ya da kötü olabileceği söylenir. Fakat, irade bunları, tabiî olarak sahip oldukları olağan karakterleriyle alarak, muhtevasının determinasyon prensibi haline getirdiği ve bu aşamada sahip olduğu özellik formunu buna eklediği zaman, evrensel'le —iç objektiflik olarak, İyilik olarak evrensel'le— tezada düşer. İradenin kendi üzerine dönmesiyle ve bilincin *bilen* bir bilinç halini almasıyle birlikte, İyilik dolaysız objektifliğin —sade ve basit tabiîlik— zıt kutbu olarak sahneye girer. İşte bu durumda [bu zıtlık içinde], iradenin içselliği kötülük'tür. Şu halde, insanı kötü yapan, onun aynı zamanda hem *kendiliğinde*'lik ve tabiîlik içinde, hem de kendi üzerine dönük düşünceli olmasıdır. Yoksa, ne tabiat olarak tabiatın kendisi (yani kendi özel muhtevası içinde kalan [bununla yetinen] iradenin tabiî karakteri olarak anlaşılmayan tabiat), ne de kendi üzerine dönük düşünce, genel olarak bilgi (kendisini evrensel'le zıtlık içinde tutmadığı sürece), *kendisi-için* kötülük'türler.

Kötülük, işte bu veçhesinden, bu zorunluluk veçhesinden dolayıdır ki, zorunlulukla olmaması-gereken-şey, yani mutlaka ortadan kaldırılması gereken şey olarak tanımlanır. Kötülüğün bu şekilde tanımlanması, söz konusu ikiliğin hiçbir zaman ortaya çıkmaması gerektiği anlamına gelmez (tam tersine, ikilik burada akılsız hayvanla insan arasındaki farkı oluşturur), fakat bu aşamada kalınmaması ve özel'in evrensel karşısında aslî bir şeymiş gibi muhafaza edilmeyip, negatif bir şey olarak aşılması gerektiğini gösterir. Bundan başka, kötülüğün zorunluluğu içinde yer alan ve evrensel ile özel arasındaki zıtlıkla karşılaşan şey, sonsuz kendine dönük düşünce olarak sübjektivitedir.

Sübjektivite eğer bu zıtlıkta direnirse, yani eğer kötü ise, *kendisi-için* [bağımsız] varlık haline gelir, birey olarak davranmaya başlar ve bizzat bir keyfî irade, tabiî irade olur. Bu durumda, bireysel süje kötülük işleyecek olursa, bunun sorumluluğu haklı olarak ona yüklenir.

## 140

Kendilik bilinci, herhangi bir gayesinin taşıdığı pozitif veçheyi (§ 135) —her gayenin zorunlu olarak pozitif bir veçhesi vardır, çünkü gaye gerçek somut bir eylemin varmayı tasarladığı şeydir— açıkça farkedebildiği zaman, bu eylemi bir vazife olarak, yahut hâlisane bir niyetle yaptığını düşünmek imkânını elde eder. Kendilik bilinci, bu yorumu sayesinde eylemini, gerek kendi gözünde, gerekse başkalarının gözünde iyi bir eylem olarak geçirebilir, ama kendine dönük karakteri ve iradenin evrensel veçhesi hakkındaki bilgisi dolayısıyle, bu veçhe ile eyleminin mahiyetçe negatif muhtevası arasındaki çelişkiyi farketmemezlik edemez. İmdi, bu eylemi başkalarına iyi diye kabul ettirmek, ikiyüzlülüktür; kendi kendine iyi diye kabul ettirmek ise ikiyüzlülükten de öte bir şeydir, sübjektifliğin kendisini mutlak olarak vaz'etmesidir.

R: Kötülüğün bu son ve en sofistike şekli (burada kötülük iyiliğe, iyilik de kötülüğe dönüşür; ve kendisini bu perversiyonu yapabilecek güçte hisseden bilinç, aynı zamanda kendisini mutlak olarak görür) ahlâkî bakımdan sübjektifliğin doruk noktasını oluşturur. Kötülüğün zamanımızdaki bu en gelişip serpilmiş şekli, felsefenin, daha doğrusu derin bir kavramı bu kılığa sokan ve haksız yere kendisine felsefe adını veren —tıpkı kötü'ye iyi adını verdiği gibi— bir düşünce kofluğunun eseridir. Bu Remarkta, pek harcıâlem hale gelmiş olan bu sübjektifliğin başlıca şekillerini kısaca belirteceğim.

*a*) İkiyüzlülük şu momentleri içerir: α) hakikî evrensel'in bilgisi (hak ve vazifenin ister yalnızca duygu şeklinde, ister daha derin ve daha kesin bir şekilde bilinmesi); β) özel'in, bu evrensel'e karşı çıkan iradesi; γ) bu iki momentin [α ve β] birbiriyle bilinçli olarak karşılaştırılması ve, böylece, bilinçli iradenin, kendi özel isteğinin kötü bir şey olduğunu anlaması. Bu karakteristikler, kötü bilinçli davranışı tanımlamaya yeterse de, asıl ikiyüzlülüğün tanımlanması için yeterli değildir. Bir eylemin kötü sayılması için, onun mutlaka kötü bilinçle, yani yukarıda belirtilen üç moment hakkında açık bilinçle yapılması gerekip gerekmediği sorusu, bir zamanlar önemli bir tartışma konusu olmuştu. Pascal, bu soruya olumlu yönde verilecek bir cevabın mantıkî sonucunu çok güzel çıkarır

(*Lettres provinciales*, IV): "İls seront tous damnés ces demi-pécheurs qui ont quelque amour pour la vertu. Mais pour ces francs-pécheurs, pécheurs endurcis, pécheurs sans mélanges, pleins et achevés, l'enfer ne les tient pas: ils ont trompé le diable à force de s'y abandonner" (1).

Kendilik bilincinin, bir eylemin iyi ya da kötü olduğunu *kendiliğinde ve kendisi-için* determinasyonu içinde bilmek hususundaki sübjektif hakkı, objektifliğin mutlak hakkıyle çatışan bir hak olarak düşünülmemelidir (sanki bu iki unsur birbirlerinden ayrılabilir, birbirlerine karşı kayıtsız, birbirlerine ancak arızî olarak bağlı şeylermiş gibi). "Tam [müessir] inayet" [*wirksame Gnade*] ile ilgili eski sorunların temelinde özellikle bu iki unsurun ilişkileri hakkındaki bu anlayış yatmaktaydı. Formel bakımdan kötülük bireyin asıl kendine özgü yanını oluşturur, çünkü a) bu onun, kendisini doğrudan doğruya *kendisi-için* vaz'eden sübjektivitesidir ve bu yüzden de kötülük doğrudan doğruya bireyin kendi sorumluluğuna girer (§ 139 ve R); b) objektif bakımdan insan, kendi kavramına göre, spiritüel ve rasyonel bir varlık olarak mevcuttur ve kendisinde, kendi kendisini bilen evrenselin karakterini taşır. Şu halde, onun iyi yanını ve, dolayısıyle, kötülük olarak kötü eyleminin determinasyonunu ondan ayırmak ve bunu kötü birşey olarak ona yüklemekten kaçınmak, kavramının haysiyetine yakışan muameleyi ondan esirgemek demektir. İmdi, birbirlerinden ayrı momentler olarak

(1) Pascal, ayrıca, İsa'nın, çarmıhında düşmanları için Tanrı'dan şefaatte bulunmasını zikreder: "Baba, onları bağışla; çünkü ne ettiklerini bilmiyorlar" —eğer onların ne ettiklerini bilmemeleri, eylemlerinin kötü olmamasını sağlasaydı ve, dolayısıyle, bağışlanmaya ihtiyaçları olmasaydı, bu tamamen fuzulî bir dilek olurdu. Pascal, Aristoteles'in fikrini de zikreder (*Ethika Nikomakheia*, III,2). Aristoteles, failin fiilinin ουκ ειδως ya da ἀγνοῶν olmasına göre bir ayrım yapar. Birinci bilgisizlik durumunda, kişi özgür olarak hareket etmez (bilgisizliğin bu türlüsü dış şartlarla ilgilidir, karş. §117), bunun için eylemin sorumluluğunun ona yüklenmemesi gerekir. İkinci duruma gelince, Aristoteles bu konuda şöyle diyor: "Kötü kişi, neyin yapılması, neyin yapılmaması gerektiğini bilmez ve işte asıl bu bilmeyiştir (αμαρτία) ki, insanları haksız ve genellikle kötü kılar... İyi ile kötü arasında seçim yapmasını bilmemek, bir eylemi irade dışı (sorumluluktan âzade) yapmaz, sadece kötü yapar. Besbelli ki, Aristoteles, bilgi ile eylem arasındaki ilişki hakkında, yavan ve sığ bir felsefenin harcıâlem hale getirdiği görüşten daha derin bir görüşe sahipti. Oysa, söz konusu felsefenin öğretisine bakılırsa, ahlâkî eylemin hakikî prensipleri bilgisizlik, heyecan ve duygulardır.

[Pascal'den alıntının türkçesi: "İçlerinde bir parça erdem aşkı bulunan o yarı günahkârların hepsi de cehenneme gidecektir. Ama bu pervasız günahkârlara bu kaşarlanmış, katıksız, tam ve kâmil günahkârlara gelince, cehennem onları almaz; çünkü, kendilerini alabildiğine şeytanın hizmetine vererek onu aldatmışlardır."—Tr.çev.]

bu unsurların bilinci nasıl belirlenmiştir, bu bilinç bu unsurların bilgisine erişecek kadar gelişmişse, ne derecede berrak ya da bulanık bir bilinçtir, ve bir kötü eylem formel bakımdan ne dereceye kadar kötü bir bilinçle yapılmış olabilir— bütün bu sorular, konunun hiç de önemli olmayan ve daha çok ampirik değer taşıyan veçhesiyle ilgilidir.

*b*) Fakat, kötülük yapmak, kötü bilinçle hareket etmek, henüz ikiyüzlülük değildir. İkiyüzlülükte ayrıca sahtekârlık formel determinasyonu da işe karışır: bu, önce, başkalarının gözünde kötüyü iyi gösterme ve kendini haricen iyi, vicdanlı, dindar, vs. olarak vaz'etme sahtekârlığıdır — bu tür davranış, bu haliyle, başkalarına yalan söylemek hilesinden başka bir şey değildir. Fakat, daha sonra, kötü kişi, başka durumlarda gösterdiği iyi davranışlarda, dindarlığında ya da, kısaca, kendine göre bulduğu bazı iyi nedenlerde, yaptığı kötülüğü kendi gözünde doğru ve haklı göstermenin yolunu bulabilir, çünkü bu nedenleri, *kendisi-için* [görünür] karakterini kötü'den iyi'ye çevirmekte kullanabilir. Sübjektiviteye vergi bir imkândır bu, çünkü soyut negatiflik olmak itibarıyle sübjektivite, bütün determinasyonların kendisine bağlı olduğunu ve kendisinden [kendi iradesinden] geldiğini bilir.

*c*) Sübjektivizmin, Probabilizm adıyle tanınan şeklini bu perversiyon [kötünün zahiren iyiye dönüşmesi] cümlesinden sayabiliriz. Probabilizmin temel prensibine göre, eğer bilinç bir eylem hakkında, bir tek de olsa, herhangi bir iyi sebep —otorite sahibi bir ilâhiyatçının fikri gibi— gösterebiliyorsa (bildiği başka ilâhiyatçılar çok daha farklı fikirde olsalar bile), o eylem mübahtır ve tam bir vicdan huzuru ile yapılabilir.

Fakat, bu düşüncede dahi doğru bir taraf bulunduğunu söyleyebiliriz: otorite ve otoriteye dayandırılan sebep, sağlasa sağlasa bir ihtimaliyet [probabilite] sağlar (vicdan huzuru için bu yeterli sayılsa bile). Probabilizmde iyi bir sebebin bu seviyeden öteye geçemiyeceği, bu iyi sebebin yanısıra, en az onun kadar iyi başka sebeplerin de bulunabileceği zımnen kabul edilmektedir. Burada ayrıca eser halinde bir objektifliğin varlığını da kabul etmemiz gerekir, çünkü belirleyici faktör olarak bir sebep alınmaktadır. Fakat, iyilikle kötülük arasındaki ayrım, bir sıra iyi sebebe ve bu arada ilâhiyat otoritelerine tâbi kılındığına, ve bu sebepler çok sayıda ve birbirlerine karşıt olduklarına göre, son sözü söyliyecek olan artık bu objektivite değil, fakat sübjektivitedir. Buysa, sübjektif tercihin ve keyfiliğin, iyilik ve kötülük hakkında hüküm verme yetkisini haiz yüce yargıçlar mertebesine çıkarılması ve, aynı zamanda, objektif ahlâkılılığın ve din duygusunun alttan alta temellerinin oyulması anlamına gelir. Fakat, karar merciinin bireysel sübjektivite olduğu, Probabilizm tarafından bir prensip olarak açıkça

ortaya konulmuş değildir; aksine, o, az önce söylediğimiz gibi, nihaî faktör olarak şu ya da bu sebebi ileri sürer. Bundan dolayı, Probabilizm, bir ikiyüzlülük şeklidir.

*d*) Sübjektivizmin bir üst derecesi, iradenin iyiliğini, onun iyiyi istemesinde gören görüştür. Buna göre, iyiliği iyilik olarak soyut haliyle istemek yeterlidir, hattâ bir eylemin iyi olması için gerekli tek şeydir. İmdi, eylem belirli bir şeyi istemektir ve bu itibarla bir muhtevaya sahiptir, oysa soyut iyilikte belirlenmiş hiçbir şey yoktur. Bu durumda, bu muhtevaya determinasyonunu ve unsurlarını vermek bireysel sübjektiviteye düşen bir iştir. Probabilizmde, kendisi bizzat bir bilgin Muhterem Peder olmayan bir kimse için, belirli bir muhtevanın evrensel iyilik determinasyonu kapsamına sokulması ancak bir ilâhiyatçının otoritesi sayesinde olabildiği gibi, burada da her süje, soyut iyiliğe bir muhteva vermek, ya da —bu da aynı şeydir— bir muhtevayı evrensel bir kategorinin kapsamına sokmak yetki ve ehliyetine kendisini erişmiş sayar. Somut bir bütün olarak eylemde, bu muhteva genellikle başka birçok unsur arasında bir unsurdur ve hattâ bunların bazısı "suçlu" ve "kötü" sıfatının verilmesine bile yol açabilir. Ama, iyiliğin bu sübjektif determinasyonu, eylemde benim bilincinde olduğum iyilik'tir, benim iyi niyet'imdir (§ 111 [114]). Böylece, tarifler arasında bir karşıtlık ortaya çıkar: bazılarına göre eylem iyi, bazılarına göreyse suçtur. Şu halde, somut eylem konusunda da, eylemin gerisindeki niyetin gerçekten iyi olup olmadığı sorusu ortaya çıkmış oluyor. Gerçek niyet genellikle iyi olabilir, ama süjenin determinasyon prensibi [belirleyici motivasyonu] soyut iyilik olduğu takdirde, bunun her zaman böyle olması gerekir. İyi niyetle yapılmış, ama diğer veçheleriyle suç teşkil eden kötü bir eylemin sebep olduğu bir zarar, bu durumda pekâlâ iyi olarak da görülebilir. Böylece, şöyle bir önemli soru karşısında kalabiliriz: acaba eylemin bu veçhelerinden hangisi gerçekten aslîdir? Ancak, bu tür bir objektif sorunun sorulması burada yersiz olur; çünkü, burada objektifliği oluşturan, yalnızca sübjektif bilincin kararıdır. Ayrıca, "aslî" ve "iyi" birbirine muadil şeylerdir; birincisi ne kadar soyut ise, ikincisi de o kadar soyuttur. İyi, irade bakımından aslî olan şeydir; ve aslî, aynı bakımdan, bir eylemin benim için iyi olarak belirlenmiş olmasıdır. İmdi, gelişigüzel her muhtevanın iyilik kapsamına sokulması, *kendisi-için* olarak dolaysızca meydana gelir, çünkü bu soyut iyilik hiçbir muhtevaya sahip olmadığından, sonunda şuna gelip dayanır: genel olarak düşünülmüş pozitif bir şey. Bu pozitif şey, ancak herhangi bir bireysel görüş açısından geçerliğe sahiptir ve dolaysız determinasyonu itibarıyle, bir aslî gaye yerine de geçebilir: fakirlere iyilik etmek, kendi nefsini, hayatını, ailesini düşünmek, vs. gibi. Bundan başka, iyilik nasıl soyut bir şeyse, kötülük de muhtevasız bir şeydir, determinasyonunu benim sübjektivitemden alır; ve ahlâkî gaye —yani mahiyeti belirlenmiş şey olarak kötülük'ten nefret etmek ve onu yok etmeye çalışmak— de yine buradan kay-

naklanır. Hırsızlık, namussuzluk, cinayet, eylem olarak, yani bir sübjektif irade tarafından yapılmış işler olarak, doğrudan doğruya böyle bir iradenin tatmini olmak, yani pozitif bir şey olmak karakterini taşırlar. Bu durumda, eylemi iyi bir eylem yapmak için, sadece onun bu pozitif veçhesini benim niyetim olarak kabul etmek yeter. Böylece, bu pozitif veçhe, eylemi iyi yapan aslî veçhe haline gelir ve bu, sırf ben onu niyetimde içerilmiş bulunan iyilik diye düşündüğüm için böyle olur.

Şu aşağıda saydığımız türden fiilleri, bu yoldan, yani sırf muhtevalarının pozitif veçhesini hesaba katmak suretiyle, iyi niyetli ve dolayısıyle de iyi birer eyleme dönüştürebiliriz: yoksullara iyilik etmek için hırsızlık yapmak, kendi hayatına ya da ailesinin hayatına (zaruretin pençesinde kıvranan fakir bir ailedir belki de bu) karşı taşıdığı sorumluluk yüzünden hırsızlık etmek veya savaştan kaçmak, intikam veya kin sâikiyle adam öldürmek (yani bir kimsenin, kendi hak ve hukuk anlayışını, başka bir kimsenin kötülüğüne dair beslediği duyguyu, bir başkası tarafından kendisine ya da başkalarına, bütün dünyaya ya da bütün bir millete haksızlık yapıldığı duygusunu tatmin etmek için, şerri şahsında cisimleştiren bir şeriri ortadan kaldırarak tatmin bulmak ve böylece kötülüğün yok edilmesi dâvasına, hiç olmazsa kendi çapında, bir katkıda bulunmak için cinayet işlemesi). Mâhut allâme ilâhiyatçılar gibi her eylemde pozitif bir taraf ve, dolayısıyle, iyi bir neden keşfetmek için birazcık kültür sahibi olmak yeter. Böylece, tam anlamıyle kötü bir kişinin bulunmadığı, çünkü o kişinin, kötülüğü kötülük olsun diye, yani saf negatifliği içinde istemediği; aksine, daima pozitif birşeyi, yani —bu görüş noktasına göre— iyi bir şeyi istediği söylenir. Bu soyut iyilik içinde, iyi ile kötü arasındaki fark ve bununla birlikte her türlü vazife kaybolup gider. Bunun için, yalnızca iyiliği istemek ve bir eylemde bulunurken bunu iyi niyetle yapmak, eğer iyilik bu soyut şekli içinde isteniyorsa ve, dolayısıyle, onun determinasyonu [somut hale getirilmesi] süjenin keyfî iradesine tâbi ise, bu iyilik, iyilikten çok kötülük demektir.

Şu bilinen düstur da yukarıdaki görüş tarzına aittir: gaye vasıtayı meşru kılar. Her şeyden önce, bu şekliyle, *kendisi-için,* banal bir deyimdir bu, ve hiçbir şey söylemez. Buna, aynı kesinlikle şu karşılık verilebilir: haklı bir gaye elbette vasıtayı meşru kılar, ama haksız bir gaye asla. "Gaye haklı ise, vasıta da haklıdır" sözü bir totolojidir, çünkü vasıta *kendiliğinde* hiçbir şey olmayan bir şeydir, başka bir şey sayesinde bir şey olur ve bu başka şeyde, yani gayede kendi determinasyonunu ve değerini bulur —şüphesiz, eğer hakikaten bir vasıta ise. Fakat, bu formülün [gaye vasıtayı meşru kılar] anlamı, yalnızca formel değildir. Onun daha spesifik bir anlamı daha vardır ki, o da şudur: *kendiliğinde*

hiç de bir vasıta olmayan herhangi bir şeyi iyi bir gaye uğrunda vasıta olarak kullanmak, *kendiliğinde* kutsal olan şeye zarar vermek, kısaca, bir cürmü iyi bir gayenin vasıtası haline getirmek, mübah ve hattâ vâciptir.

Söz konusu formülde pozitifliğin diyalektiğine dair bulanık bir bilincin bulunduğu muhakkaktır. Bu diyalektiğin daha önce münferit [izole] bazı hukukî veya ahlâkî determinasyonlarda, yahut aynı şekilde belirsiz bazı genel düsturlarda — "öldürmiyeceksin" veya "kendinin ve ailenin refah ve mutluluğunu gözeteceksin", vs. gibi— görmüştük. İnsanları öldürmek, cellâtların ve askerlerin yalnız hakkı değil, aynı zamanda vazifesidir. Fakat, onlar bunu yaparken, öldürmenin hangi hal ve şartlar içinde ve ne çeşit insanlar için câiz ve gerekli olduğunu kesin olarak belirleyen kurallara göre hareket ederler. Demek oluyor ki, gerek benim, gerekse ailemin refah ve mutluluğumuz, daha yüksek bazı gayelerden sonra gelmek zorundadır ve bu gayelere ulaşmanın vasıtası seviyesine iner. Suçu belirlemeye yarayan şeye gelince, bu böyle diyalektiğe tâbi bulanık bir genel düstur değildir; bilâkis, onun spesifik karakteri önceden objektif olarak tespit edilmiştir. Oysa, burada bu determinasyonun [belirli suçun] karşısına, güya suçu suç olmaktan çıkaracak bir gaye, kutsal bir gaye, iyi veya daha iyi hakkında sübjektif bir kanıdan başka bir şey olmayan bir gaye konuluyor. Burada olan şey, iradenin iyiyi soyut iyilik olarak istemekle kaldığı, yani iyi ile kötünün, haklı ile haksızın her türlü *kendiliğinde ve kendisi-için* determinasyonunun ortadan kalktığı ve bu determinasyonu meydana getirme işinin bireyin duygu, tasavvur ve tercihine bırakıldığı zaman olan şeyin aynıdır.

*e*) Nihayet, sübjektif kanı, açıktan açığa hak ve vazifenin normu olarak alınır ve bir eylemin ahlâkî karakterini, bir şeyin hak olduğu inancının belirlediği ileri sürülür. Burada da yine istenen iyiliğin hiçbir muhtevası yoktur; yalnızca inanç prensibi, bir eylemin iyilik kategorisi kapsamına sokulmasının süjeye ait bir iş olduğunu ilâveten bildirmektedir. Bu durumda, ahlâkî objektiflik, görüntüsüne varıncaya kadar, tümüyle ortadan kalkar. Böylesi bir doktrin, doğrudan doğruya, daha önce de sıkça andığımız bir sözde felsefeye —hakikatin bilinmesini imkânsız gören bir felsefeye— bağlıdır (oysa, pratik esprinin hakikati, onun rasyonelliği'dir ki, kendisini gerçekleştirme süreci içinde, ahlâkın kanunlarını [emirlerini] oluşturur). Hakikatin bilgisini, sırf bir görünüşten ibaret saydığı bilgi sferini aşan boş bir iddia olarak gören bu çeşit bir felsefe, elbette ki eylem konusunda da görünüşü bir prensip haline getirecek ve, böylece, ahlâklılığı bireyin kendi hayat teorisine ve kişisel inancına indirgeyecektir. Felsefenin böylece içine düştüğü aşağılık durum, ilk bakışta şüphesiz aşırı bir ilgisizlik sonucu olarak, birtakım fuzulî akademik gevezelikler sınırını aşmayan bir olay

olarak görünür; ama, zamanla bu görüş, kaçınılmaz bir biçimde, bir ahlâk anlayışına dönüşür, felsefenin esaslı bir bölümü halini alır; ve işte ancak o zamandır ki, bu gibi teorilerin hakikî anlamı ilk kez realitede kendini gösterir ve onun tarafından anlaşılır.

Bir eylemin ahlâkî karakterini belirleyen şeyin sadece sübjektif vicdanî kanaat olduğu görüşü yaygınlık kazandığı zaman, evvelce pek çok sözü edilen ikiyüzlülüğün artık lâfı işitilmez olur. Gerçekten de, kötülüğün ikiyüzlülük olarak tanımlanması, bazı eylemlerin *kendiliğinde ve kendisi-için* kusur, erdemsizlik, suç sayılmasının; bu eylemleri yapan kimsenin, zorunlu olarak, bunları böylece [yani kusur, erdemsizlik, suç olarak] bilmesine dayanır (nitekim, bir kimse, meselâ, dindarlığın ve dürüstlüğün prensiplerini ve dış davranış şekillerini bildiği ve tanıdığı içindir ki, bunların görünüşlerini kötü yolda kullanabilir). Başka bir deyişle, kötülük konusunda, genel olarak kabul edilen prensip, iyi'yi bilmenin ve onu kötüden ayırmanın bir vazife olduğudur. Her halükârda, insanın suç oluşturan, ya da kötü eylemlerde bulunmaması ve [bulunduğu zaman da] bir hayvan olmadığı, bir insan olduğu için, eyleminin sorumluluğuna katlanmak zorunda bırakılması, mutlak bir zorunluluk olarak geçerliğini korumaktadır. Fakat, eylemlere değerini veren şeyin iyi yüreklilik, iyi niyet, vicdanî kanaat olduğu bir kere ilân edilecek olursa, artık ortada ne ikiyüzlülük, ne de genel olarak kötülük kalır, çünkü yapılan her şeyi iyi niyet ve sâikler üzerinde düşünerek iyi bir şey haline getirmenin yolu daima bulunur ve, böylece, vicdanî kanaat sayesinde o şey iyi olur (1). Bu durumda artık *kendiliğinde ve kendisi-için* ne suç, ne de kötülük var demektir; ve yukarıda sözü geçen o, iç huzuru yerinde, kaşarlanmış, katıksız ve "pervasız" suçlunun yerine, şimdi artık karşımızda iyi niyet ve kanaat ile vicdanı aklanmış bir kişi vardır. Eylemimdeki iyi niyet ve eylemimin iyiliği hakkındaki vicdanî kanaatim, eylemimi iyi yapar. Bir eylem hakkında hüküm vermek, onu değerlendirmek söz konusu olduğunda, bu prensip uyarınca, bu ancak eylemi yapan kişinin niyetine, kanaatine, inancına göre yapılabilir. Fakat, burada inanç, İsa'nın istediği anlamda alınmamıştır, yani objektif hakikat inancı değildir. Bu yüzden

(1) "Onun tam bir vicdanî kanaatle hareket etmiş olduğundan en ufak bir şüphem bile yok, ama böyle samimî bir vicdanî kanaatle son derece kötü işlere girişen o kadar çok insan var ki! Kaldı ki, eğer bu neden herşeyi mâzur gösterebiliyorsa, iyi ve kötü üzerinde, saygıya değer kararlarla, yergiye değer kararlar üzerinde rasyonel bir hükme varmaya artık imkân yok demektir. Delilik de bu durumda akılla aynı haklara sahip olur ya da, başka bir deyişle, akıl bütün haklarını kaybeder, hükümlerinin hiçbir değeri kalmaz; sesi kesilir; hakikate sahip çıkmak için şüphe etmemek yeter. Yalnızca irrasyonelin işine yarayan böyle bir hoşgörünün sonuçları beni dehşete düşürüyor."

F.H. Jacobi'nin, Gr. Stolberg'in din değiştirmesi konusunda kont Holmer'e yazdığı mektup, Entin, 5 ağustos 1800 (*Brennus*, Berlin, ağustos 1802).

kötü bir inanca, yani muhtevaca kötü bir vicdanî kanaate sahip kimse hakkında verilecek hüküm de ona göre, yani kötü, olur. Fakat, burada aksine olarak inanç, kişinin vicdanî kanaatine sadık kalması anlamında alınmıştır. Öyleyse, eylem hakkında sorulacak soru şu olabilir: "Eylemi yapan kişi, eyleminde vicdanî kanaatine sadık kalmış mıdır? Böylece, kişinin vicdanî kanaatine formel sübjektif sadakati, içinde iyilik bulunan biricik şey yapılmış olmaktadır.

Vicdanî kanaati açıkça sübjektif bir şey yapan bu prensibe [vicdanî kanaat prensibi], bir hatâ imkânı düşüncesinin de katılması gerekir. Buysa *kendiliğinde ve kendisi-için* mevcut kanunun varlığını şart koşar. Fakat, kanun faili muhtar değildir; sadece gerçek insan faili muhtardır; ve yukarıdaki prensibe göre, insan eylemlerinin değeri, ancak insanın, vicdanî kanaatlerinde bu kanunu ne ölçüde göz önünde tuttuğuna bağlıdır. Fakat, eğer eylemler kanun tarafından hükme bağlanmıyacak, ya da onun ölçüsüne vurulmıyacak ise, bu kanunun niçin var olması gerektiği, yahut neye yaradığı anlaşılamaz. Böyle bir kanun bir dış lâfız, fiilen bir boş söz derekesine indirilmiş olur, çünkü beni mecbur eden, bağlayan kanun işini gören şey yalnızca benim vicdanî kanaatimdir. Böyle bir kanun, gücünü Tanrı otoritesinden, devlet otoritesinden alabilir; hattâ binlerce yıllık bir otoriteye dayanabilir ve bu süre içinde insanları, onların faaliyetlerini, kaderlerini birbirine bağlayan, onları hayatta tutan bağ işi görmüş olabilir. Bütün bunlar, sonsuz sayıda bireysel vicdanî kanaatleri içeren otoritelerdir. İmdi, ben bu otoritelere karşı sırf kendi şahsî kanaatimin otoritesini koyduğum zaman (çünkü otorite eğer vicdanî kanaate bağlıysa, tek geçerli otorite, keyfî otoritedir), bu önce çirkin bir gurur ifadesi gibi görünse de, sübjektif vicdanî kanaati ölçü olarak alma prensibi, bu görüntüyü ortadan kaldırır.

Şimdi, buna rağmen, sathî bilimin ve kötü sofistiğin bertaraf etmeyi başaramadıkları aklın ve ahlâkî bilincin, soylu bir mantık tutarsızlığı sonucu olarak, hatâ imkânını kabul ettiklerini farzedelim. Bu durumda bile, kusur azamî ölçüde hafifletilmiş olur, çünkü suç ve genel olarak kötülük sadece bir hatâ halini alır. İmdi, insan hatâ eder: şu ya da bu konuda, meselâ dün yemekte lâhana mı yedim, yoksa salata mı gibisinden bir sürü az ya da çok önemli şey üzerinde yanılmamış kimse var mıdır? Kaldı ki, önemli, önemsiz ayrımının burada hiçbir kıymeti yoktur, çünkü her şey vicdanî kanaatin sübjektifliğine ve ona bağlı kalmakta gösterilen sebata tâbi kılınmıştır. Eşyanın tabiatından gelen bir kaçınılmazlıkla, hatâyı mümkün bir şey olarak kabul eden bu soylu tutarsızlık, sözü çevirip, kötü inancın bir hatâdan başka bir şey olmadığını söylediği zaman, başka bir tutarsızlığa, namussuzluk tutarsızlığına dönüşür. Bazen vicdanî kanaat, ahlâklılığın ve insanın en yüksek bildiği değerin temeli yapılır ve, bu itibarla, en yüce iyilik olarak, kutsal bir şey olarak ilân edilir. Bazen de tümüyle bir hatâ olarak görülür ki, bu bakımdan benim vicdanî

kanaatim önemsiz bir şey —daha doğrusu, şöyle ya da böyle olması mümkün herhangi bir dış şeydir. Gerçekten de, eğer ben hakikati bilebilecek güçte değilsem, vicdanî kanaatimin hiçbir önemi olamaz; çünkü, bu durumda şöyle ya da böyle düşünmem hiç farketmez ve düşüncemde kalan tek şey mâhut içi boş iyilik'ten, müdrikenin soyutlama ürününden ibarettir.

Son bir nokta daha. Vicdanî kanaat yoluyle haklı gösterme prensibinin diğer bir mantıkî sonucu da, başkalarının benim eylemlerim karşısındaki davranışlarıyle ilgilidir. Gerçekten de, başkaları eğer kendi inanç ve kanaatlerine göre, benim eylemlerimi suç olarak görüyorlarsa, onların bu eylemlerime karşı çıkmakta tamamen haklı olduklarını mantık icabı olarak kabul etmem gerekir. İmdi, bu mantıkî sonuç bana hiçbir şey kazandırmıyacağı gibi, üstelik beni özgür ve haysiyetli bir insan olmak düzeyinden, kölelik ve haysiyetsizlik durumuna indirir. Nitekim, adaleti (ki soyut [*kendiliğinde*] haliyle hem bana, hem de başkalarına aittir) yalnızca bir yabancı sübjektif kanaat olarak algıladığım ve bana uygulandığında bir dış gücün muamelesine mâruz kaldığımı düşündüğüm zaman, bu durumda olurum.

*f*) Nihayet, bu sübjektivitenin, kendisini tam anlamıyle kavradığı ve ifade ettiği en yüksek form, Platon'dan alınma bir deyimle, ironi adı verilen fenomendir. Ama, yalnızca fenomenin adı Platon'dan alınmıştır. Platon bu terimi, Sokrates'in bir metodunu tanımlamakta kullanıyordu. Sokrates bu metodu, adalet ve hakikat İdesini sofistlerin ve kültürsüz kişilerin anlayışına karşı savunurken, karşılıklı konuşma sırasında, kullanıyordu. Fakat, onun ironi konusu yaptığı şey, İdenin kendisi değil, sadece bu kişilerin düşünce tarzıydı. İroni, bu kişilere karşı kullanılan konuşma tarzının bir nüansından başka bir şey değildi. Kişilere karşı yöneltilmiş olması dışında, düşüncenin esas hareketi diyalektik'tir. Ama Platon, diyalektiği —ve haydi haydi ironiyi— kendi başına [*kendisi-için*], düşüncenin son sözü ve İdenin bir tecellisi olarak görmekten o kadar uzaktı ki, tam tersine, düşüncenin dalgalanmalarını saf sübjektif kanı içinde sona erdirmekte ve onu İdenin cevhersel varlığı içine gömmekteydi (1).

Kendisini nihaî karar mercii olarak gören bu sübjektivitenin doruk noktası — buradaki konumuz— olsa olsa şu olabilir: kendini hakikat, hak ve vazife hakkında son sözü söyleyen, karar veren hakem ya da yargıç olarak görmek (bu durum, bundan önceki durumlarda *kendiliğinde* ve virtüel olarak mevcuttu). Öyleyse, sübjektifliğin bu en yüksek şekli şu demektir: objektif ahlâklılık prensiplerini şeksiz şüphesiz bilmek, ama bunların ciddiyetini gereğince kavrayacak, bunları eylemlerine temel yapacak kadar nefsini unutmayı, nefsinden vazgeçme-

(1) Müteveffa meslekdaşım Prof. Solger, hiç şüphesiz, ironi deyimini Friedrich von Schlegel'den, onun, literer karyerinin daha önceki bir döneminde kullandığı anlamıyle almıştır.

yi göze alamamak, hem bu prensiplerle ilişkiyi kesmemek, hem de kendini onlardan uzak tutmak ve kendini şunu ya da bunu isteyen, şuna ya da buna karar veren, ama başka türlü istemek ve karar vermek gücünü de elinde bulunduran bir merci olarak görmek. Yani siz bir kanunu, *kendiliğinde ve kendisi-için* mevcut olarak bilfiil ve dürüstçe kabul ediyorsunuz. Ben de aynı şeyi yapıyorum, ama sizden daha ileriye giderek kanunun ötesine geçiyorum, onu kendi isteğime göre şu ya da bu yöne çekiyorum. Burada ön planda olan, şey'in kendisi değil ben'im: kanunun da, şey'in de mutlak hâkimi benim, her ikisiyle de keyfimce oynayabilirim; en yüksek şey'i içine attığım bu ironik bilinç hali içinde ben, artık kendi kendimle düşüncede keyif sürmekten başka bir şey yapmıyorum demektir. Sübjektifliğin bu türlüsü sadece hakkın, vazifenin ve kanunların (ve aynı zamanda kötülüğün ve de hattâ bizzat evrensel kötülüğün) her türlü ahlâkî muhtevasını boşaltmakla kalmaz, buna bir de sübjektif boşluk formunu katar ki, bu da nefsin kendi kendisini muhtevasız boşluk olarak bilmesi ve bu bilgi içinde kendisini mutlak saymasıdır.

---

Schlegel, *ironi deyimini, kendisini en yüksek derecede sübjektif sayan sübjektivitenin* bu derecesi için kullanıyordu. Oysa, daha ince düşünceli olan Solger, böylesi bir mübalâğaya düşmedi. Sahip olduğu felsefî derin görüşlülük sayesinde, Schlegel'in görüşünde kelimenin tam anlamıyle diyalektik olan yanı, yani spekülatif araştırmanın itici gücü olarak diyalektiği kavradı, vurguladı ve muhafaza etti. Fakat ben, bütün bunları yeterince açık bulmadığım gibi, Solger'in, Schlegel'in dram sanatı ve edebiyat üzerine derslerinin komple bir eleştirisini içeren son ve çok özlü eserinde (*Kritik über die Vorlesungen des Herrn August Wilhelm von Schlegel über dramatische Kunst und Literatur,* Wiener Jahrbuch, c. VII, s.90 ve dev.) geliştirdiği kavramlar konusunda da mutabık değilim. "Hakikî ironi şu görüş noktasından hareket eder, diyor Solger (s.92): insan, bu dünyada yaşadığı sürece, kaderini —bu kelimeye ne kadar yüce bir anlam atfedersek edelim— ancak bu dünyada tamamlayabilir; sonlu gayeleri aşmamızı sağlayacağını düşündüğümüz her şey, beyhude ve boş hayalden başka bir şey değildir. En yüce şey bile, eylemlerimiz bakımından, ancak sınırlı ve sonlu bir şekil altında mevcuttur." Bütün bunlar, doğru olarak anlaşıldığında, platoncu fikirlerdir ve yukarıda geçen soyut sonsuzluk yönündeki beyhude çabalara karşı çok doğrudur. Ama, en yüce şeyin [yüce İyilik], objektif ahlâklılık gibi (ki objektif ahlâklılık, esas itibarıyle, realite ve eylem olarak vardır), daima sınırlı ve sonlu bir şekilde var olduğunu söylemek, en yüce şeyin sonlu bir gaye olduğunu söylemekten çok farklıdır. Sonluluk determinasyonu, sonluluk formu, muhtevanın, objektif ahlâklılığın tabiatında mündemiç bulunan cevhersellikten, sonsuzluk'tan hiçbir şey eksiltmez. Solger, daha sonra şöyle diyor: "Bu sebepledir ki, o [yüce İyilik], bizim içimizde, en işe yaramaz tarafımız kadar negatif bir şey olarak bulunur ve zorunlu olarak bizimle ve bizim negatif duygu ve düşüncelerimizle birlikte yok olup gider. Yüce İyilik, aslında, yalnız Tanrı'da mevcuttur ve bizdeki bu zevali içinde tanrısal bir şey haline dönüşür. Eğer gerçek varlığımızın kayboluşunda tanrısallığın dolaysızca kendini gösteren varlığı bulunmasaydı, tanrısallıktan alabileceğimiz herhangi bir pay olamazdı [tanrısallıktan payımıza düşen yalnızca bu tecellidir]. Ne var ki, tanrısal varlığın beşerî durumları aydınlattığı ortam, bu trajik ironi ortamıdır." Burada ironi kelimesinin indî bir şekilde kullanılmış olması önemli sayılmayabilir, ama ortada karanlık bir nokta var: bir yandan, bizim bir hiç haline gelmemizle birlikte "en yüce şey" in de yok olduğu söylenirken, öbür yandan gerçek varlığımızın kayboluşu sırasında tanrısallığın ilk kez kendini gösterdiği ileri sürülüyor. Meselâ, başka bir yerde daha (ay.es. s.91) şöyle deniyor: "Kahramanların, ruhlarında ve duygularında bulunan en soylu, en güzel şeyler hakkında yanıldıklarını

*Esprinin fenomenolojisi*'nde (s. 605 ve dev.) — bunun bütün "das Gewissen" bölümü ve özellikle daha yüksek bir safhaya geçişten bahseden kısmı (bu safha orada farklı bir şekilde tanımlanmış olmakla birlikte) burada söylenenlerle karşılaştırılabilir— bunlara benzer bir dizi soruyu ele alıp incelemiştim: nefsin kendi kendisine sunduğu bu mutlaklık nereye kadar onun —yalnızlığı içinde— kendi kendisine tapınması olarak kalır, yani nefis hangi noktadan itibaren bu yalnızlıktan çıkarak bir çeşit topluluk —bağını ve cevherini karşılıklı iyi bilinç'e ve iyi niyet'e dayalı güvende, bu saflık ve temizliğin verdiği hazda ve de, bilhassa, kendi kendini bilmenin, kendi kendini ifade etmenin ve bu tecrübeyi sürdürüp geliştirmenin sağladığı mutlulukta bulan bir topluluk— kurmaya gider? Ve yine, "güzel ruh" adı verilen şey, yani objektifliği her türlü muhtevadan boşaltan ve böylece, sonunda kendisi de bütün gerçekliğini kaybederek sönüp giden asil sübjektiflik, tıpkı bu fenomenin diğer şekilleri gibi, incelemekte olduğumuz aşama ile akraba varlık tarzları değil midir?

## SÜBJEKTİF AHLÂKLILIKTAN OBJEKTİF AHLÂKLILIĞA GEÇİŞ

### 141

Henüz soyut bir şekil altında olmakla birlikte, özgürlüğün evrensel cevheri olan İyilik, bazı determinasyonlara [belirli karakterlere] ve bu determinasyon-

---

görüyoruz; ve bu, yalnızca onların başarıları konusunda değil, kaynakları ve değerleri konusunda da böyledir; evet, bizi yükselten, en iyi olanın düşüşüdür. Yüksek derecede ahlâklı kişilerin trajik düşüşlerinin bizim için ilgi çekici olması (çünkü, bir modern trajedide —*Die Schuld* [1813, Adolf Müllner]— olduğu gibi, kahraman mertebesine çıkarılan su katılmadık şerirlerin, cânilerin düşüşü, ceza hukuku bakımından ilgi çekici olsa bile, burada söz konusu olan hakikî sanat için asla öyle değildir),bizi yüceltmesi ve bizimle bir uzlaşma sağlaması ancak bir şartla mümkündür, o da bu kişilerin birbirleri karşısında farklı, ama aynı derecede haklı ahlâkî kuvvetleri temsilen yer almaları ve bu ahlâkî kuvvetlerin kötü bir talih eseri olarak birbirleriyle çatışmaya girmeleri üzerine, bu kişilerin, ahlâkî bir şeyle zıtlaşmaları yüzünden, suçlu duruma düşmeleridir. Bu durum, söz konusu kişilerden herbirinin haklılığını ve haksızlığını meydana çıkarır ve, aynı zamanda, hakikî ahlâkî İde'yi, arınmış ve tek yanlılıktan kurtulmuş, yani içimizde bizimle uzlaşmış olarak ortaya koyar. Şu halde, içimizde en yüce şeyin yıkılması diye bir şey söz konusu değildir ve biz en iyi olanın düşüşüyle yükselmeyiz, biz hakikatin zaferiyle yükseliriz. Antik trajedinin hakikî, hâlis ahlâkî değeri buradadır (bu determinasyon, romantik dramda değişikliğe uğramış bulunuyor). Bunu, *Esprinin fenomenolojisi*'nde ayrıntılı bir şekilde gösterdim. Fakat, objektif ahlâkî İde, çatışmaya yol açan talihsiz rastlantıdan ve bu talihsizliğe uğrayan kişilerin düşüşünden hiç etkilenmeksizin objektif ahlâklılık dünyasında gerçekliğini ve fiilî varlığını muhafaza eder. Bu en yüksek iyiliğin, realitesi içinde negatif bir şey olarak görünmemesi, objektif ve gerçek ahlâkî varlığın, devletin, amaçladığı ve sağladığı şeydir; keza kendilik bilincinin, kendi içinde sahip olduğu, temaşa ettiği ve bildiği, ve entelektüel bilginin kavradığı şey de budur.

lara ait —ve aynı zamanda kendisiyle [İyilik'le] aynılık halinde — olan bir prensibe ihtiyaç gösterir. Determinasyon prensibi — ama salt soyut prensibi — olan ahlâkî bilinç ise, kararlarının evrensel ve objektif olmasını ister. Herbiri *kendisi-için* [bağımsız] totalite seviyesine erişmiş olan bu iki haddin [İyilik ve ahlâkî bilinç] ikisi de belirlenmesi gereken belirlenmemiş şey durumundadırlar. — Fakat, bu iki birbirine bağlı [rölatif] totalitenin mutlak aynılık içinde entegrasyonu, esasen daha önce, yani nefsin saf ve kesin sübjektif kendilik bilinci boşluk içinde kaybolarak İyilik'in soyut evrenselliği ile aynılaşması sırasında, *kendiliğinde* meydana gelmiş bulunmaktadır. İyilik ile sübjektif iradenin şimdi artık somut hale gelmiş olan aynılığı ve her ikisinin hakikati, objektif ahlâklılık'tır.

R: Kavramın bir halden diğerine bu geçişinin ayrıntıları mantıkta açıklanmıştır. Burada şu kadarını söyleyelim ki, sınırlı ve sonlu olan (nitekim, yalnız virtüel karakterde olan soyut İyilik ile yalnız virtüel olarak iyi olan soyut sübjektiflik böyledirler), kendi tabiatında kendi zıttını taşır: İyilik için bu, onun gerçek ve fiilî tezahürüdür; ahlâkın gerçek fiilî tezahür unsuru olan sübjektiflik içinse, İyilik'tir; fakat, her ikisi de tek yanlı olduklarından, *kendiliğinde* oldukları şey olarak henüz açıkça vaz'edilmemiştirler. Bu duruma [vaz'edilmişlik durumuna] kendi negativiteleri [inkârları] içinde, yani şu vakıada erişirler: herbiri, tek yanlı bir şekilde, yani kendi içinde *kendiliğinde* var olan şeyi dışlamak suretiyle (bir yanda İyilik, sübjektivitesiz ve determinasyonsuz olarak; öbür yanda determinasyon prensibi veya sübjektivite, *kendiliğinde* mevcudiyetsiz olarak) bir *kendisi-için* totalite olarak teessüs eder ve, böylece, kendi kendisini ortadan kaldırmış ve bir moment durumuna, kavramın bir momenti durumuna indirmiş olur. Kavram, bu iki momentin birliği olarak kendisini gösterir ve gerçekliğini momentlerinin bu şekilde vaz'edilmiş olmalarından aldığından, şimdi artık İde olarak —yani determinasyonlarını realite seviyesine varıncaya dek geliştirmiş olan ve, aynı zamanda, bu determinasyonların aynılığı içinde, bunların *kendiliğinde* mevcut mahiyeti olarak, yer alan kavram olarak— vardır.

Özgürlüğün mevcudiyeti (α) önce hukuk olarak dolaysız bir mevcudiyetti, (β) sonra kendilik bilincinin kendine dönük düşüncesinde İyilik olarak belirlendi. (γ) Burada, İyilik'in ve sübjektifliğin hakikati olarak oluşumuna başlayan [(β) den objektif ahlâklılığa geçişi içinde] üçüncü aşama, bu sebeple, aynı zamanda hem sübjektivitenin, hem de hukukun hakikatidir. Objektif ahlâklılık dünyası, duyarlılığın sübjektif bir istidadıdır; ama, yalnızca *kendiliğinde* mevcut hukuk için... Bu İdenin, duyguya veya başka herhangi bir şeye dayanan bir faraziye uyarınca özgürlük kavramının hakikatini oluşturduğu kabul edilemez; bunun mutlaka felsefî olarak ispatlanması gerekir. Ve bu ispatlama, ancak

hukukun ve ahlâkî kendilik bilincinin, bu İdeye, başlangıçta *kendiliğinde* oldukları şeye rücu ederek, bu rücu [sürecinin] sonucu olarak, ulaştıklarını göstermekle olur. Felsefede ispatlamadan ve dedüksiyondan vazgeçilebileceğini sananlar, böylece, Felsefe'nin F'sini bile bilmediklerini göstermekten başka bir şey yapmış olmazlar. Bu kişiler, başka konularda istedikleri kadar tartışabilirler, ama felsefe vâdisinde, kavramı hesaba katmadan herhangi bir tartışmaya girmek hakkına asla sahip değildirler.

# Üçüncü kısım

# OBJEKTİF AHLÂKLILIK

## 142

Objektif ahlâklılık , yaşayan İyilik olarak — yani kendilik bilinci tarafından bilinen ve istenen ve bu bilincin faaliyeti sayesinde gerçeklik kazanan İyilik olarak— özgürlük İdesi'dir. Kendilik bilinci, bu faaliyetinin *kendiliğinde ve kendisi-için* temelini ve harekete getirici [motör] gayesini objektif ahlâklılık alanında bulur. Şu halde, objektif ahlâklılık, gerçek dünya haline, kendilik bilincinin tabiatı haline gelmiş özgürlük kavramıdır.

## 143

İrade kavramı ile bunun mevcudiyetinin —yani özel iradenin— birliği, bilgi demek olduğuna göre, İde'nin bu iki momenti arasındaki ayrımın bilinci bilfiil var demektir. Fakat, bu o türlü bir var oluştur ki, şimdi artık bu momentlerden herbiri, kendi gözünde, İde'nin totalitesini oluşturur ve bu totaliteyi kendi temeli ve kavramı olarak alır

## 144

α) Soyut İyilik'in yerini alan ahlâklılığın objektif muhtevası, sonsuz form olan sübjektiflik tarafından somut hale getirilmiş cevherdir. Bu yüzden, objektif ahlâklılık alanı kendi içinde bazı ayrımlar vaz'eder. Bunlar, aynı zamanda, spesifik karakterleri kavram tarafından belirlenen ayrımlardır ve bu ayrımlar sayesinde objektif ahlâkî realite, sabit, *kendisi-için* zorunlu ve sübjektif kanının ve kaprisin üstüne yükselen bir muhteva kazanır. Bu ayrımlar, *kendiliğinde ve kendisi-için* mevcut ve geçerli kanunlar ve kurumlardır.

## 145

Objektif ahlâklılık, İde'nin bu spesifik determinasyonlarının sistemi olduğundan, rasyonel bir karakter taşır. Bu nedenle, objektif ahlâklılık özgürlüktür, yahut *kendiliğinde ve kendisi-için* mevcut iradedir; objektif realite olarak, bir zorunluluk sferi olarak kendini gösterir; bu zorunluluk sferinin momentleri bireylerin hayatını yöneten ahlâkî güçlerden oluşur ve bu ahlâkî güçler tezahürlerini, formlarını ve fenomenal realitelerini bu bireylerde bulurlar: tıpkı cevherin, kendi tezahürünü, formunu ve fenomenal realitesini ârazlarında bulması gibi.

## 146

β) Cevhersel varlık, kendisine ait olan bu gerçek kendilik bilincinde kendi kendisini bilir ve, dolayısıyle, bu bilginin objesi haline gelir. Süje için, bu ahlâkî cevher, bunun kanunları ve güçleri birer objedirler ve obje olmak itibarıyle kelimenin en tam anlamıyle, var olmak, bağımsız bir varlık olarak var olmak hassasına sahiptirler; tabiat varlığının kudretinden sonsuzca daha sağlam bir kudret ve bir otorite oluştururlar.

R: Güneş, ay, dağlar, nehirler ve bizi çevreleyen her türden tabiî objeler, vardırlar; ve bilinç için yalnızca genel olarak var olma otoritesine sahip olmakla kalmazlar, aynı zamanda, bilincin de kabul ettiği bir özel tabiata mâlik olma otoritesine de sahiptirler, çünkü bilinç bu objelere karşı davranışında, onlardan yararlanışında ve onlarla ilgili başka her hususta, bu tabiatın icaplarına uyar. Ahlâk kanunlarının otoritesi ise sonsuzca daha yüksektir, çünkü tabiat objeleri ancak dıştan ve izole bir tarzda aklî [rasyonel] bir karakter arzederler ve bu karakteri olağanlık görünüşü altında gizlerler.

## 147

Öte yandan, bu kanunlar ve bu kurumlar, süjeye yabancı bir şey değildirler. Tam tersine, süjenin öz mahiyeti olmaları itibarıyle, onda, spiritüel karakterlerinin tanığını [kanıtını] bulurlar. Süje, onlarda kendi gurur kaynağını bulur ve

kendisinin ayrılmaz bir unsuruymuşlar gibi onlarda yaşar. Böylece, süje, ahlâk dünyasına doğrudan doğruya bağlıdır ve bu dolaysız ilişkinin, güven ve inanç ilişkisinden bile daha çok bir aynılık [ayniyet] niteliği taşıdığı söylenebilir.

R: Güven ve inanç, kendine dönük düşünce ile birlikte başlar ve fikir üretme ve ayrım yapma [temyiz] gücünün varlığını gerektirir. Meselâ, bir pagan olmakla, pagan dinine inanmak farklı şeylerdir. Bu ilişki, daha doğrusu bu ilişkisiz aynılık (objektif ahlâkî varlık ile kendilik bilincinin gerçek hayatının aynılığı), yine de bir inanç ve vicdanî kanaat ilişkisi halini alabilir ve daha sonra kendine dönük düşünce, bazı nedenlere (birtakım özel çıkar ve hesap amaçlarından, korku ya da umuttan, tarihî şartlardan kaynaklanan nedenlere) dayanarak bu ilişkiyi doğru ve haklı gösterebilir. Fakat, bu aynılığın adekuat bilgisini ancak kavramsal düşünce sağlar.

## 148

Sübjektif karakterde ve *kendiliğinde* belirlenmemiş [indetermine], ya da özel olarak belirlenmiş olan birey, kendisini, varlığının cevheri olarak gördüğü bu değerlerden [kanunlar ve kurumlar] ayırır. Bu yüzden, birey için bu değerler, cevhersel determinasyonlar olarak, iradeyi mecbur eden vazifelerdir.

R: Ahlâk felsefesinde vazife teorisi —yani objektif ahlâk teorisi demek istiyorum— asla sübjektif ahlâklılığın boş prensibine indirgenemez, çünkü bu prensip hiçbir şeyi belirlemez (§ 134). Şu halde, bu teori, bu üçüncü kısmın konusunu oluşturan objektif ahlâkî zorunluluk dairesinin [alanının] sistematik geliştirilmesidir. Burada açıklananlarla bir vazife teorisi arasındaki formel fark şundan ibarettir: aşağıdaki paragraflarda ahlâkî determinasyonlar zorunlu ilişkiler olarak verilmiş ve, bu kadarla yetinilerek, hiçbirinin sonuna "işbu determinasyon insan için bir vazifedir" gibisinden bir söz eklenmemiştir.

Felsefe bilimiyle ilgisi olmayan bir vazife teorisi, malzemesini tecrübe verisi ilişkilerden alır ve bunların, ahlâkçının kişisel görüşleriyle veya harcıâlem prensip ve düşünceler, amaçlar, güdüler, duygular, vs. ile bağlantısını gösterir; ve, ayrca, vazifeleri benimseme nedeni olarak da, herbirinin öteki ahlâkî ilişkiler veya refah ve mutluluk ve kanı üzerindeki etkilerini ileri sürer. Oysa, tutarlı [mantıkî] ve immanent bir vazife teorisi, ancak özgürlük İdesi'nden zorunlu bir şekilde çıkan ve, dolayısıyle, gerçek [reel] mevcudiyetini, bütün kapsamıyle, devlet içinde kazanan ilişkilerinin sıralı bir ekspozesini içeren bir teori olabilir.

## 149

İradeyi bağlayan vazife, belirlenmemiş sübjektivitenin veya soyut özgürlüğün; ve yine kendi belirlenmemiş iyiliğini kendi keyfî iradesiyle belirlemek isteyen tabiî içgüdülerin [tabiî iradenin], ya da sübjektif ahlâkî iradenin sınırlandırılması olarak tezahür edebilir. Oysa, gerçekte birey, vazifede çift cepheli bir özgürlüğe kavuşur: birincisi, gerek tabiî içgüdülerin, gerekse bir özel sübjektivite olarak olması-gereken-şey ile olması-mümkün-şey üzerine ahlâkî mülâhazalar yüzünden uğradığı baskının doğurduğu bağımlılıktan azat olur; ikincisi de, hiçbir zaman gerçek mevcudiyete veya objektif eylem determinasyonuna erişemeyip, daima kendi içine kapalı ve aktüellikten yoksun kalan belirlenmemiş sübjektiflikten kurtulur. Birey, vazifede serbestliğini ve cevhersel özgürlüğünü kazanır.

## 150

Objektif ahlâkî muhtevanın, bireyin tabiat tarafından belirlenmiş karakterine yansıması, erdem'dir; ve erdem, bireyin, içinde bulunduğu durumun gerektirdiği vazifeye uyum sağlamasından ibaret kaldığı zaman, dürüstlük'tür.

R: Kolektif ahlâkî hayatta, insanın erdemli olmak için neler yapması, ne gibi vazifeleri yerine getirmesi gerektiği kolayca söylenebilir: sosyal durumunun ona gösterdiği, bildirdiği ve öğrettiği şeyleri yapması yeterlidir. Dürüstlük ise, bir yandan hukukun [yasaların], öbür yandan toplumun insandan isteyebileceği şeyin evrensel veçhesidir. Sübjektif ahlâklılık bakımından dürüstlük, nispeten aşağı seviyeden bir şey olarak; insanın, hem kendi kendisinden, hem de başkalarından, onun ötesinde daha yüksek bir şeyler istemesi gereken bir şey olarak görünür çoğu kez. Çünkü, özel bir şey olmak arzusu, *kendiliğinde ve kendisi-için* evrensel'le tatmin olmaz; kendine özgü bir şey olma bilincini ancak istisnada bulur.

Dürüstlüğün çeşitli veçhelerini, fark gözetmeksizin, erdem olarak adlandırabiliriz. Çünkü, bunlar, başkalarıyle [başka bireylerle] karşılaştırıldığında, bireyin sırf kendisine ait erdemler olmamakla birlikte, yine de onun bir hasletini oluştururlar. Erdem üzerine söylenen sözler, kolayca boş bir retoriğe dönüşebilir, çünkü bunlar soyut ve belirlenmemiş sözlerdir; ve yine çünkü bu türlü söylevler, kanıtlarıyle ve örnekleriyle, keyfî irade ve sübjektif eğilim olarak alınan bireyi göz önünde bulundururlar. Şartları [ahlâkî ilişkiler sistemi] tam olarak gelişmiş bir objektif ahlâklılık düzeninde kelimenin tam anlamıyle

erdem, ancak olağanüstü durumlarda, ya da bir ahlâkî vecibe bir başkasıyle çatıştığı zaman ortaya çıkar ve realite kazanır. Ama, söz konusu çatışmanın hakikî bir çatışma olması lâzımdır, çünkü sübjektif ahlâkî düşünce her yerde maksadına uygun çatışmalar icat edebilir ve kendisinde, kendine özgü bir şey olma, fedakârlıklarda bulunmuş olma bilinci uyandırabilir. Bu yüzdendir ki, toplumun ve kolektif hayatın ilkel durumlarında hakikî şekliyle erdem, kendisini daha sık gösterir, çünkü bu gibi durumlarda ahlâkî şartlar ve bunların gerçekleşmesi, daha çok bireysel bir tercih, ya da istisnaî bir kişinin dehası sorunudur: meselâ Antikçağ insanları, erdemi özellikle Herakles'e özgü bir nitelik sayarlardı. Antikçağ devletlerinde de, objektif ahlâklılık, henüz objektifliğin bağımsızlığa eriştiği özgür bir sistem halinde gelişmiş olmadığından, bu eksikliği zorunlu olarak bireylerin dehası telâfi ediyordu. Erdem teorisi, vazife teorisinden ayrı bir teori olması ve tabiat vergisine dayanan karakter özelliklerini içermesi dolayısıyle, esprinin tabiî tarihi halini alır.

Erdemler, özel varlığa uygulanmış objektif ahlâklılık prensipleri oldukları ve, bu sübjektif görüş açısına göre, belirlenmemiş bir şey niteliği taşıdıkları için, burada, bunları belirleyecek unsur olarak, kantitatif azlık ya da çokluk unsuru karşımıza çıkar. Bu durumda, erdemlerin incelenmesi, Aristoteles'de olduğu gibi, bunlara tekabül eden kusurların, ya da kötülüklerin de hesaba katılmasını gerekli kılar. Bilindiği gibi, Aristoteles, her erdemi, özelliği içinde, bir aşırılıkla bir yokluk arasındaki tam orta yer olarak belirlemekteydi.

Önce vazife, sonra da erdem şeklini alan aynı bir muhteva, içgüdü şeklini de alabilir (§ 19, R). İçgüdüler de, vazifeler ve erdemlerle aynı temel muhteveya sahiptirler, ama içgüdülerde bu muhteva dolaysız iradeye ve tabiî izlenimlere tâbi bulunduğu ve henüz objektif ahlâklılık determinasyonu seviyesine çıkmamış olduğu için, içgüdülerin vazifeler ve erdemlerle ortaklaşa sahip oldukları şey, sadece soyut objedir. Soyut obje ise, her türlü determinasyondan yoksun olduğundan, kendi içinde içgüdüler için herhangi bir iyilik, ya da kötülük ayrımı taşımaz. Başka bir deyişle içgüdüler sırf pozitif veçheleriyle soyut olarak alındıklarında iyi, sırf negatif veçhelerile soyut olarak alındıklarında kötü'dürler (§ 18).

## 151

Objektif ahlâklılık [*das Sittliche*], bireylerin realiteleriyle basit aynılığı içinde, bunların genel davranış tarzları olarak, âdet [*Sitte*] olarak, görünür. Objektif ahlâklılığın alışılmış pratiği, ikinci bir tabiat gibidir. İlkel, saf tabiî

iradenin yerini alan bu ikinci tabiat, âdet'in ruhu, anlamı ve mevcudiyetinin realitesidir. O, canlı ve verilmiş [bilfiil mevcut] bir dünya olarak espri'dir. Ve esprinin cevheri, böylece, ilk kez espri olarak mevcudiyet kazanmış olur.

## 152

Ahlâkî cevhersel varlık, böylece, kendi hakkına kavuşur; ve onun hakkı, onun geçerliğidir, çünkü bu cevhersel varlığın içinde bireyin kendi öz iradesi ve ahlâkî bilinci —*kendisi-için* mevcut olabilecek ve onunla zıtlaşabilecek güçler olarak— ortadan kalkarlar. Objektif ahlâkî karakter, evrensel'i — determinasyonlarında gerçek [reel] rasyonelliğe açık olmakla birlikte, değişmez olan evrensel'i —kendi hareket ettirici [motör] gayesi olarak bilir; kendi değer ve haysiyetinin ve özel gayelerini ayakta tutan her şeyin bu evrensel varlık temeline dayandığını, bu gayelere ancak burada gerçek [reel] olarak erişebildiğini anlar. Bizzat sübjektivitenin kendisi, cevherin mutlak formu ve mevcut realitesi olur; ve cevherin, kendisi için bir obje, bir gaye, bir kudret olduğu süje ile olan farkı, yalnızca bir form farkı haline gelerek dolaysızca ortadan kalkar.

R: Sübjektiflik, özgürlük kavramının mevcudiyet [gerçekleşme] alanını oluşturur (§ 106). Sübjektiflik, soyut ahlâk aşamasında henüz özgürlükten, sübjektiflik kavramından ayrı durumdadır; ama , objektif ahlâklılık aşamasında, kavramına tam olarak uygun [adekuat] bir mevcudiyet [gerçeklik] kazanır.

## 153

Bireylerin sübjektif olarak özgürlüğe erişme hakları, ancak bir objektif ahlâkî realiteye mensup olmalarıyle tatmine ulaşır; çünkü, özgür olduklarına dair kesin inançları, ancak böyle bir objektiflik içinde hakikatine kavuşur ve bireyler ancak ahlâkî realite içinde öz mahiyetlerine ve derunî evrenselliklerine gerçekten [reel olarak] sahip olabilirler (§ 147).

R: Bir pythagorasçı, kendisine oğlunu en iyi yetiştirmenin yolunu soran bir babaya şu cevabı vermişti (bu söz başka filozoflara da mâledilir): "Onu iyi yasaları olan bir devletin vatandaşı yap."

## 154

Bireylerin kendi özel ihtiyaçlarını tatmin etme hakları da ahlâkî cevhersel varlıkta içerilmiş durumdadır, çünkü özellik, objektif ahlâklılığın dış görünüşüdür, ahlâkî realitenin fenomenal mevcudiyet tarzıdır.

## 155

Evrensel irade ile özel iradenin bu aynılığı içinde hak ve vazife yekvücut olurlar. Böylece, objektif ahlâk planında yer alan bir insanın, hakları olduğu ölçüde vazifeleri, vazifeleri olduğu ölçüde de hakları vardır. Soyut hukuk sferinde, benim bir hakkıma karşılık, bir başkasının bir vazifesi bulunur. Sübjektif ahlâklılık sferinde ise, benim öz bilincimin ve irademin ve keza mutluluğumun hakkı, vazife ile aynılık halindedir ve ancak olması-gereken-şey olarak objektiftir.

## 156

Kavramı ile birleşmiş bağımsız kendilik bilincini içeren cevher olarak ahlâkî cevher, bir ailenin, bir milletin gerçek [reel] esprisidir.

## 157

Bu İdenin kavramı ancak Espri olarak, yani gerçek [reel] ve kendi kendisini bilen bir şey olarak var olabilir ve bu da ancak onun kendi kendisini gerçekleştirmesiyle, kendi farklı momentlerinin formları içinden geçerek ilerleyen bir hareket olmasıyle mümkündür. Bu momentler şunlardır:

*a*) dolaysız veya tabiî [aşaması içinde] objektif ahlâkî espri: *aile*. Bu cevhersellik, birliğini kaybeder, bölünür ve —bir sonraki— dış bağlantılar safhasına geçer;

*b*) üyeleri formel bir evrensellik içinde bağımsız bireylerden oluşan topluluk: *sivil toplum*. Bu topluluğun üyelerini birarada tutan şey, bunların ihtiyaçları, şahıs ve mülkiyet güvenliğini sağlama aracı olan hukuk sistemi ve

özel ve kollektif menfaatleri düzene koyan bir dış organizasyondur. Bu dış organizasyon [devlet],

*c*) geride, *devletin siyasî anayapısı*'na dayanır ve onun içinde birliğine kavuşur. Devlet, evrensel cevherin ve ona adanmış olan kamu hayatının gayesi ve fiilî realitesidir.

## Birinci bölüm

## AİLE

### 158

Esprinin dolaysız cevherselliği olarak aile'nin spesifik karakteri sevgi'dir. Sevgi, esprinin kendi öz birliği hakkındaki duygusudur. Bunun için, ailede esprinin iç hali, kişinin bu birlik içinde bireyliğinin bilincine sahip olmasıdır; bu birliği *kendiliğinde ve kendisi-için* mahiyeti olarak görmesi ve onun içinde *kendisi-için* bir şahıs olarak değil, yalnızca bir üye [birliğin bir üyesi] olarak mevcut bulunmasıdır.

### 159

Bireyin, aile birliği dolayısıyle sahip olduğu ve her şeyden önce onun bu birlik içinde yaşama hakkı demek olan hak; ancak aile dağılmaya yüztuttuğu ve birer üye olması gereken kişilerin hem psikolojik, hem de gerçek [reel] olarak bağımsız şahıslar haline geldikleri zaman —ancak o zaman—, belirlenmiş bireyselliğin soyutluk momentini oluşturan hak formunu alır. Bu durumda, aile üyeleri, evvelce aileye yaptıkları ve bütünün teşkil edici bir momentinden başka birşey olmayan katkılarını, ayrı ayrı ve yalnızca dış veçheleriyle (para, iaşe, eğitim masrafları, vs.) geri alırlar.

## 160

Aile üç safhada tamamlanır:

*a*) *evlenme*, aile kavramının, dolaysızlığı içinde aldığı şekil;

*b*) *ailenin mülkiyeti ve serveti* (kavramın dış mevcudiyeti) ve bunların gözetimi;

*c*) *çocukların eğitimi ve ailenin dağılması.*

### A.— EVLENME

## 161

Evlenme, dolaysız bir ahlâkî olay olarak, ilk önce, tabiî hayat unsurunu içerir; hattâ, cevhersel olay olarak, hayatı totalitesi içinde, yani bütün realitesi ve çoğalması olarak kapsar (karş. *Ansikl.* [1. bas.], §§ 167 ve 288). Fakat, ikinci olarak, tabiî cinsel birlik —tamamen kendi içinde veya *kendiliğinde* olan ve, dolayısıyle, ancak bir dış mevcudiyet oluşturan bu birlik— kendilik bilinci içinde değişerek spirittüel bir birlik halini alır, bilinçli bir sevgi olur.

## 162

Evlenmenin sübjektif hareket noktası, daha çok, bu ilişki içine giren iki şahsın özel eğilimleri, yahut ana-babaların, vs. öngörüşleri ve tertipleri olabilir. Ama, onun objektif hareket noktası şahısların serbest rızasıdır, daha doğrusu, tek bir şahıs meydana getirmek ve kendi tabiî ve bireysel şahsiyetlerinden bu birlik içinde vazgeçmek hususundaki rızalarıdır. Buysa, bu tabiî görüş açısından, bir sınırlama olmakla birlikte, taraflar bu sınırlama içinde kendi cevhersel kendilik bilinçlerini kazandıkları için, aynı zamanda onların özgürleşmesidir.

R: Evlilik haline giriş, objektif gaye olduğu gibi, ahlâkî vazifedir de. Her özel evliliğin dış hareket noktası, olağan mahiyettedir ve en başta kendine dönük düşüncenin gelişme derecesine bağlıdır. Burada iki karşı uç vardır: bunlardan birinde, iyi niyetli ana-babanın tertipleri başlangıç noktasını oluşturur ve belirlenmiş derunî gayeleri karşılıklı sevgi birliği kurmak olan iki şahıs

arasında, —bu gayelerinin bilincine varmaları sonucu olarak— sevgi eğilimi doğar. Öteki uçta ise, bu eğilim, önce, sonsuzca özelleşmiş bireyler olarak söz konusu iki kişi arasında kendini gösterir.

Birinci uç ve, genellikle evleme kararını evliliğin hareket noktası olarak alan ve taraflardaki sevgi eğilimini bunun sonucu yapan ve bu iki şeyi [karar ve eğilim] gerçek [reel] evlilik hali içinde birleştiren metot, objektif ahlâklılığa en uygun metot olarak görülebilir. Öteki uçta ise, sonsuzca özelleşmişliğin biricikliği yer alır ve modern dünyanın sübjektif prensibine uygun olarak kendi talep ve iddialarını geçerli kılar (karş. § 124, R).

Aşkı başlıca ilgi konusu yapan modern dramatik ve daha başka sanat eserlerinde sergilenen ateşli ihtirasların altında gizli bir soğukluk [hissizlik] unsurunun yer aldığı görülür. Çünkü, bu eserler ihtirası tamamen ârızîlik ve tesadüfîlikle birleştirirler ve bütün dramatik ilgiyi sanki yalnızca bireylerin karakterlerine dayanıyormuş gibi gösterirler. Gerçi bireylerin karakterlerine dayanan şey, onlar için sonsuz [sonsuzca önemli] olabilir, ama *kendiliğinde* hiç de öyle [sonsuz] değildir.

## 163

Evliliğin objektif ahlâkî unsurunu oluşturan şey, tarafların kendi cevhersel gayeleri olarak bu birliğin bilincine varmaları, yani karşılıklı sevgileri, güvenleri ve bütün bireysel mevcudiyetlerini aralarında paylaşmalarıdır. Bu psikolojik ve gerçek durum içinde, tabiî içgüdü, tatmin edildiği anda sönmek üzere, bu tabiî unsurun modalitesi derekesine inerken, spiritüel bağ da evliliğin cevhersel meşru prensibi mertebesine, yani ihtirasların ve gelip geçici özel zevklerin üstüne yükselir ve *kendiliğinde* çözülmez hale gelir.

R: Daha yukarıda (§ 75) belirtildiği gibi, evlilik, cevhersel temeli söz konusu olduğu ölçüde, mukaveleye dayanan bir ilişki değildir. Aksine, evlilik, mukavele ile başlamasına rağmen, mukaveleye ait görüş noktasını —yani şahısların bireysellikleri içinde bağımsız üniteler olarak göründükleri görüş noktasını— aşar.

Şahısların aynılaşması ve böylece ailenin tek bir şahıs haline gelerek, üyelerinin de onun ârazları olması (cevheri cevher yapan, aslında, ârazlarının onunla bağlantısıdır, *Ansikl.* [1. bas.], § 98), objektif ahlâkî espridir.

Objektif ahlâkî espri, *kendisi-için* olarak, mevcudiyeti içinde aldığı çeşitli dış görünüşlerden —yani bireylerden, zamanla değişik tarzlarda belirlenen menfaatlerden— soyutlanmış olarak düşünüldüğünde, somut bir tasavvur objesi şeklinde kendisini gösterir: meselâ, eski Romalılar'ın koruyucu ev tanrıları *Penasler* [*Penates*] olarak tezahür eder ve saygı ve ibadet görür; Evliliğin ve ailenin dinî karakteri veya *pietas* da genellikle aynı objektif espri temeline dayanır. Başka bir soyutlama da, tanrısal ve cevhersel olanı, mevcudiyetinden ayırmak ve, böylece, spiritüel birliğin bilinciyle duyumunu birbirinden koparmaktır. Buna, yanlış olarak, platonik sevgi adı verilir. Bu ayrım, manastır anlayışına bağlıdır. Bu anlayış, tabiî hayat momentini mutlak olarak inkâr eder ve bu inkâr, sırf bu ayrım nedeniyle, *kendiliğinde* sonsuz bir değer kazanır.

## 164

Bir mukavelede belirtilen hususların kabulü, orada söz konusu olan mülkiyetin hakikî intikaline *kendiliğinde* yeterli olduğu gibi (§ 79), tarafların ahlâkî evlilik bağını kabul ettiklerini resmen beyan etmeleri ve onların aileleri ve toplum tarafından bunun tanınması (Kilise'nin bu işe karışması daha sonraki bir determinasyon olup, burada tartışılmasına gerek yoktur), evliliğin formel akdini ve fiilî realitesini oluşturur. Dolayısıyle, bu bağlılık ancak bir seremoniden sonra ahlâkî olarak kurulmuş olur. Bu seremoni, bir işaretle, yani esprinin en spiritüel mevcudiyet tarzı olan dil'le (§ 78), evliliğin cevhersel yanına tam olarak varlık kazandırılması demektir. Böylece, tabiî hayata ait olan duyusal unsur, ahlâkî bağın dış mevcudiyetine ait bir sonuç ve bir âraz olarak ahlâkî mevkiine konulmuş olur. Ahlâkî bağ, ancak sevgide ve karşılıklı yardımlaşmada tam olarak gerçekleşebilir.

R: Bazı kanun hükümleri veya bir yargı prensibi çıkarmak için, evliliğin başlıca amacının ne olması gerektiği sorusu sorulur. Burada, başlıca amaç'tan kasıt, evlilik realitesinin özel veçhelerinden hangisinin, diğerlerine tercihan, esas alınması gerektiğidir. Oysa, evliliğin veçhelerinden hiçbiri, kendi başına alındığında, onun muhtevasını, ahlâkî karakterini bütün kapsamıyle temsil edemez.

Evlilik bağının mahiyeti, her türlü tartışmanın ötesinde ahlâkî realite olarak evlenmenin fiilen yerine gelmesinde, evlenme töreninde ifadesini bulur ve teessüs eder, duygunun ve özel eğilimin olağanlığı üstüne yükselir. Bu tören sırf bir dış formalite, yalnızca bir "sivil [medenî] vazife" olarak anlaşılacak olursa, bu işlemin, belli bir sivil [medenî] halin kurulmasından ve güvenceye

alınmasından başka bir fonksiyonu kalmaz. Bu durumda, o, sivil ya da dinî bir otoritenin pozitif keyfî bir işlemi derekesine iner ve, böylece, yalnız evliliğin hakikî tabiatıyle ilgisiz bir şey olarak değil, fakat bilfiil buna yabancı bir şey olarak ortaya çıkar. Gönül, kural tarafından, formel seremoniye değer vermeye zorlanır ve seremoni, tarafların birbirleri için karşılıklı tam feragatte bulunmalarının ön şartı olarak görülür ve, bu yüzden, tarafların sevgi duygusunu bozabilecek ve bu birleşmenin içtenliğine karşı çıkabilecek bir dış şey olarak tezahür eder. Sevginin özgürlüğü, derunîliği ve mükemmelliği konusunda en üstün anlayışı getirdiğini iddia eden böylesi bir doktrin, aslında, sevginin ahlâkî veçhesini, basit tabiî içgüdüye ket vuran ve onu arka plana iten en yüksek veçhesini inkâr etmekten başka bir şey yapmaz. Oysa, böyle bir ket vurma, tabiî içgüdü seviyesinde bile ar şeklinde var olup, hâlis spiritüel bilinç tarafından iffet ve namus seviyesine çıkartılır.

Bundan başka, bu anlayış, evliliğin ahlâkî karakterini ortadan kaldırır. Oysa, evliliğin ahlâkî karakteri, tarafların bilincinin tabiîlikten ve sübjektiflikten çıkarak, cevhersel düşünceyle birleşmesini gerektirir. Böylece, bilinç, sürekli olarak duyusal eğilimin olağanlığında ve keyfîliğinde kalacak yerde, evlilik birliğini bu keyfîlik alanından çıkararak, onu cevhersel olanın emrine verir ve *Penaslar*'a sadakat ahdında bulunur; duyusal unsuru, tamamen evlilik ilişkisinin hakikî ve ahlâkî karakteri tarafından —evlilik birliğinin ahlâkî bir birlik olarak kabulü tarafından— şartlandırılmış bir momentten ibaret kılar. İffetsizlik ve onu destekleyen müdrike, cevhersel birliğin [bağın] spekülatif karakterini kavrayabilecek güçte değildirler. Bereket versin ki, hıristiyan halkların bozulmamış ahlâk duyguları ve yasaları bu spekülatif karakterin yerini tutmaktadır.

## 165

İki cinsin tabiî karakteristikleri arasındaki fark, rasyonel bir temele dayanır ve, dolayısıyle, entelektüel ve ahlâkî bir anlam taşır. Bu anlamı belirleyen, ahlâkî cevherin kavram olarak bizzat bölündüğü farklı veçhelerdir; ve onun bu bölünmeden amacı, bu farklılığa dayanarak hayatını somut bir birlik halinde yeniden elde edebilmektir.

## 166

Böylece, cinslerden biri, bir yanda, *kendisi-için* şahsî otonomi, öbür yanda özgür evrenselliğin bilinci ve iradesi olarak ikiye bölünen spiritüel'dir, yani kav-

ramsal düşüncenin kendilik bilinci ile objektif nihaî gayenin iradesidir. Öteki ise, kendisini birlik içinde —cevhersel olanın iradesi ve bilinci olarak, somut bireysellik ve duyarlılık şekli altında— muhafaza eden spiritüel'dir. Birincisi dışa yönelik kuvvet ve faaliyet, ikincisi pasiflik ve sübjektifliktir. Şu halde, erkeğin gerçek [reel] cevhersel hayatı devlette, bilimde, vs. ve gerek dış dünya, gerekse kendi kendisi ile mücadelesinde ve emeğindedir. Bu yüzden, o, kendi kendisiyle cevhersel birliğini ancak iç bölünmesinin ötesinde elde edebilir. Erkek, aile içinde, bu birliğin sakin bir sezgisine sahiptir ve objektif ahlâklılığa tekabül eden bir sübjektif duygusal hayat yaşar. Kadın ise, cevhersel kaderine ancak aile içinde kavuşur ve onun ahlâkî eğilim ve istidatları, ifadesini dindarca bir aile bağlılığında bulur.

R: Bu sebeplerdir ki, aile bağlılığı, bu erdemin en ulvî ifadelerinden biri olan Sophokles'in *Antigone*'sinde kadınlığın başlıca yasası olarak dile getirilmiştir. Duyulur sübjektif cevherselliğin yasasıdır bu; iç hayatın, henüz tam gerçekliğine kavuşmamış bir hayatın yasası, eski tanrıların, yeraltı tanrılarının yasasıdır; hiç kimsenin, ne zamandan beri var olduğunu bilmediği ezelî bir yasadır. Bu yasa, açıkça görülen yasanın, devlet yasasının, zıttı olarak tasavvur edilir. Bu zıtlık,en yüce ahlâkî zıtlıktır ve, dolayısıyle, en yüksek derecede trajiktir. Adı geçen oyunda, bu zıtlık, kadın ve erkek tabiatlarının zıtlığında bireyselleşmiştir (bkz. *Esprinin fenomenolojisi,* ss. 383 ve 419).

## 167

Evlilik, mahiyeti itibarıyle momogami'dir, çünkü evlilik birliği içine giren, kendini ona veren bir şahsiyet —dolaysız eksklüzif bireysellik— oluşturur. Bu birliğin hakikati ve içselliği (yani cevherselliğinin sübjektif formları), ancak bu şahsiyetin bir karşılık olarak ve bölünmez bireyselliğiyle kendisini ona vermesi sayesinde doğabilir. Bu şahsiyet, kendi varlık bilincine başkasında erişmek hakkına, ancak başkası da bir şahsiyet olarak, yani bölünmez bir birey olarak, aynı ilişki içinde bulunduğu takdirde kavuşabilir.

R: Evlenme ve bilhassa, monogami, bir topluluğun objektif ahlâklılığının dayandığı mutlak prensiplerden biridir. Bunun için, evlilik müessesesi, devletlerin tanrılar ve kahramanlar tarafından kuruluşunun momentlerinden biri olarak tasavvur edilir.

## 168

Evlilik her iki cinsten kişilerin kendi sonsuz şahsiyetlerini, karşılıklı olarak özgürce feda etmeleri sonucu olduğuna göre, tabiî bir aynılığın bulunduğu ve bireylerin birbirlerini bütün özellikleriyle bildikleri ve, dolayısıyle, diğer kişilere karşıt olarak kendilerine özgü bir şahsiyete sahip bulunmadıkları bir çevre içinde evlenme yapılmaması gerekir. Evlenmenin ayrı ailelerden gelen ve şahsiyetleri menşe bakımından farklı olan bireyler arasında yapılması icap eder. Şu halde, akrabalar arasında evlenme, evlenmenin prensibine, yani evlenmenin özgür bir ahlâkî eylem olması, yoksa tabiî bireylerin ve bunların içgüdülerinin dolaysız bir birliği olmaması prensibine aykırıdır. Ayrıca, akrabalar arası evlilik, evliliğin prensibine aykırı olduğu gibi, hakikî tabiî duyguya da karşıdır.

R: Bazen, evliliğin tabiî hukuka değil de, tabiî cinsel içgüdüye dayandığı söylenir ve evlilik keyfî bir şekilde aktedilen bir mukavele olarak görülür. Monogamiye arka çıkmak amacıyle, kadınların ve erkeklerin sayıları gibi fizikî bir duruma dayanan kanıtlar ileri sürülür. Kandaşlar arasında evlenmeyi önlemek için sırf birtakım karanlık tiksinti duygularının varlığı iddia edilir. Bütün bu görüşlerin temelinde, pek revaçta olan tabiî hal fikri, hukukun tabiî bir kaynaktan geldiği fikri ve genellikle de akıl ve özgürlük kavramı yokluğu yatar.

## 169

Aile, bir şahıs olarak, dış realitesini mülkiyette bulur; ve ancak bu mülkiyet bir servet olduğu zamandır ki, bunda cevhersel şahsiyetinin mevcudiyetine kavuşur.

### B.— AİLENİN SERVETİ

## 170

Aile yalnızca mülkiyet sahibi olmakla kalmaz, fakat evrensel ve devamlı bir şahıs olmak itibarıyle, bir serveti sürekli ve güvenli bir şekilde elinde bulundurmak onun için bir ihtiyaç ve bir şart olarak görülür. Tek tek mülkiyet sahiplerinin özel ihtiyaçlarının keyfîliği, soyut olarak alman mülkiyetin momentlerinden

biridir; ama, bu moment, arzunun bencilliğiyle birlikte, burada, kolektif bir varlığın idamesi uğrunda iktisapta bulunmaya ve tedbir almaya dönüşür, yani objektif olarak ahlâkî bir şey halini alır.

R: Devletlerin yahut, hiç olmazsa, toplumsal ve düzenli bir hayatın kuruluşuna ait efsanelerde, sürekli mülkiyetin ortaya çıkışı, evlenme müessesesinin ortaya çıkışıyle ilişkili görünmektedir. Söz konusu servetin kompozisyonuna ve kendine has korunma ve sürdürülme yollarına gelince, bunlar sivil toplum sferine ait sorunlardır.

## 171

Bir hükmî şahıs olarak aile, başkalarına karşı, reisi olan koca tarafından temsil edilir. Koca, bundan başka, dışarıda çalışıp kazanmak, ihtiyaçları önceden görüp karşılamak ve ailenin servetini elinde bulundurmak ve yönetmek imtiyazlarına sahiptir. Ailenin serveti ortak mülkiyettir, aile üyelerinden hiçbirinin kendine ait bir mülkiyeti yoktur, ama herbiri ortak mülkiyet üzerinde hak sahibidir. Bu hak ile aile reisine ait yetkiler çatışabilir, çünkü ailenin ahlâkî durumu henüz ancak dolaysızlık seviyesinde olup (§158), bu yüzden her türlü bölünmeye ve olağanlığa açıktır.

## 172

Evlenme yeni bir aile meydana getirir. Bu yeni aile, üyelerinin geldikleri klanlardan veya soylardan bağımsız, *kendisi-için* mevcut bir şeydir. Onlarla bu yeni aile arasındaki bağ, tabiî bir kan akrabalığına dayanır. Yeni ailenin temeli ise, sevginin objektif ahlâkî türden realitesidir. Böylece, bir bireyin mülkiyeti, esas itibarıyle, onun ailevî durumu ile bağlantılıdır ve soyu veya klanı ile ancak uzaktan ilişkilidir.

R: Evlenme mukavelelerinde eşlerin mal ortaklığına bir sınırlama getirildiği ve kadın için belli bir hakkın mahfuz tutulması öngörüldüğü takdirde, bu, evliliğin bozulması, tabiî ölüm, ayrılma, vs. gibi hallere karşı tedbir anlamına gelir. Bütün bunlar, bu gibi hallerde ailenin farklı üyelerinin ortak servet üzerindeki paylarını güvenceye alma girişimleridir.

## C. — ÇOCUKLARIN EĞİTİMİ VE AİLENİN DAĞILMASI

### 173

Evlilik, cevheri itibarıyle bir birlik olmakla beraber, bu ancak derunî ve duygusal bir birliktir; yoksa, dış mevcudiyeti bakımından bu birlik iki süjeye ayrılır. Bu birlik, ancak çocuklarda bizzat bir dış, objektif ve *kendisi-için* birlik halini alır, çünkü ana ve baba çocuklarını birbirlerini sevdikleri gibi, kendi cevhersel varlıkları gibi severler. Tabiî bakımdan, ana ve babanın şahıslarının dolaysız mevcudiyeti burada bir sonuç halini alır; sonsuz bir sıra kuşaklar içinde, herbiri bir sonrakini meydana getiren ve bir öncekini şart koşan kuşaklar içinde devam edip giden bir süreç olur. *Penas* ruhlarından birinin, sonlu tabiat içinde, bir şey olarak mevcudiyetini açığa vurmasıdır bu.

### 174

Çocuklar, ailenin ortak servetiyle beslenmek ve yetiştirilmek hakkına sahiptirler. Çocuklarına bakmakla yükümlü ana ve babanın bundan doğan hakları, genel olarak ailenin bakımını ortaklaşa sağlama görevine dayanır ve bununla sınırlıdır. Aynı şekilde, ana ve babanın, çocukların irade serbestliği üzerindeki hakları da, onları disiplin altında tutmak ve terbiye etmek amacıyle belirlenmiştir. Çocukların cezalandırılmasındaki amaç, adaletin adalet olarak yerine getirilmesi değildir; daha çok sübjektif karakterdedir, soyut ahlâklılığa aittir, henüz tabiatın örtüsüne bürülü bir özgürlüğü kullanmaktan onları vazgeçirmek ve bilinç ve iradelerindeki evrenselliğin meydana çıkmasını sağlamaktır.

### 175

Çocuklar potansiyel olarak özgür varlıklardır ve hayatları bu özgürlüğün dolaysız mevcudiyetinden başka bir şey değildir. Bunun için, onlar, eşya değildirler ve ne ana-babalarına, ne de başkalarına eşya gibi ait olabilirler. Onların eğitilmesi, aile bakımından, önce pozitif bir amaca yöneliktir: objektif ahlâklılık onlara dolaysız izlenimler şeklinde ve hiç muhalefetsiz aşılanır ve, böylece, ahlâkî hayatın temeliyle donatılmış olarak ruhlarının hayattaki ilk

yıllarını bu duygu içinde, sevgi, güven ve itaat içinde geçirmesi sağlanır. Sonra, yine aynı bakımdan, bu eğitim bir de negatif bir amaç taşır ki, bu da çocukları, başlangıçta içinde bulundukları dolaysız tabiî halden, bağımsızlık ve özgür şahsiyet haline, yani ailenin tabiî birliğinden kopup ayrılmak gücüne erişebilecekleri seviyeye çıkarmaktır.

R: Roma hukuku için en kara lekelerden birini oluşturan bir husus da, çocukların, babaları tarafından köle muamelesine tâbi tutulmalarına cevaz veren kanun hükmüdür. Objektif ahlâkî hayatı en iç, en rakik yanından vuran bu illet, Romalılar'ın cihan tarihi içindeki karakterlerini ve hukukî formalizme olan düşkünlüklerini anlamamızı sağlayan en önemli unsurlardan biridir.

Terbiye edilip yetiştirilme zorunluluğu, çocuklarda, oldukları gibi olmaktan memnun olmamak gibi, onlara özgü bir duygu halinde bulunur. Bu, onların, kendilerinden üstün gördükleri yetişkin kişilerin dünyasında yer almak eğilimlerinin, büyük adam olmak arzularının ifadesidir. İmdi, oyun pedagojisi, çocukluğu *kendiliğinde* değerli bir şey olarak görür ve çocuğa onu bu şekilde tanıtır; böylece, hem ciddî birşeyi, hem de kendi kendisini onun gözünde çocukça bir şekle sokar. Oysa, çocukların böyle bir şeye zaten saygıları yoktur. Bu pedagoji metodu, çocuğu, onun kendisini hissettiği olgunlaşmamışlık hali içinde olgunlaşmış gibi ele alarak, onu kendi kendisinden memnun etmeye çalışır. Halbuki, böyle yapmakla, çocuğun aslında çok daha iyi olan hakikî spontane ihtiyacını bozmuş, tahrif etmiş olur. Böylece, bu metot, çocuğun cevhersel realitelerden, spiritüel dünyadan uzaklaşmasına ve büyüklerini hor görmesine —çünkü büyükler, onun karşısına hor görülmeye lâyık, çocukça bir kılıkta çıkmaktadırlar— ve, nihayet, herkesten ayrı ve imtiyazlı bir durumda olmak duygusuna dayanan bir kendini beğenmişliğe ve şımarıklığa kapılmasına yol açar.

## 176

Evlilik, objektif ahlâk İdesi'nin ilk dolaysız şeklinden başka bir şey değildir. Bunun için, onun objektif realitesi ancak bilincin ve sübjektif duygunun iç derinliğinde bulunur ve mevcudiyetinin ilk olağan karakteri orada kendini gösterir. İnsanları evlendirmek için üzerlerine baskı yapılamıyacağı gibi, aralarında zıt ve düşmanca duygular başgösterdiği zaman tarafları birarada tutmaya yarıyacak pozitif hukukî bir bağ da yoktur. Böyle olmakla birlikte, bu gibi duyguların varlığı kuşkusuna ve sırf geçici bir izlenimin rastlantılarına karşı evliliğin, ahlâkî cevherselliğin, hukukunu koruyup devam ettirmek amacıyle bir

üçüncü şahsın otoritesine başvurulabilir. Bu otorite, bu gibi durumları tarafların birbirlerine karşılıklı tam yabancılaşmasından ayırarak, tam yabancılaşmanın olup olmadığına bakar ve bunun varlığını tespit ettiği takdirde, yalnız bu takdirde, evliliğin bozulmasına karar verir.

## 177

Ailenin ahlâkî olarak dağılması, özgür şahsiyetler haline gelecek şekilde eğitilip yetiştirilen çocukların, reşit olduklarında, hukukî şahıslar olarak tanınmaları ve bir yandan özgürce kendi özel mülkiyetlerine sahip olmaya, öbür yandan da aile kurmaya —erkek çocuklar aile reisi olarak, kız çocuklar eş olarak— ehil hale gelmeleri sonucudur. Böylece, çocuklar kendi cevhersel kaderlerine artık bu yeni aile içinde sahip olurlar. Öte yandan, eski aile esas temel, başlangıç noktası sırasına iner ve soyut soy bağı, pek tabiî olarak, bütün hukukî değerini kaybeder.

## 178

Ana ve babanın, özellikle babanın, ölümüyle ailenin tabiî dağılışı, ailenin serveti bakımından, miras sorununu ortaya çıkarır. Miras, esas itibarıyle, *kendiliğinde* ortak bir servetin özel mülkiyete geçmesi demektir. Nispeten uzak akrabalık derecelerinin söz konusu olduğu ve şahıs ve ailelerin sivil toplum içinde otonomi kazanacak kadar dağılmış bulundukları göz önüne alınacak olursa, söz konusu geçiş, birlik —aile birliği— duygusu kaybolduğu ve her evlilik önceki aile durumunun bırakılıp yeni, otonom bir aile kurulması anlamına geldiği ölçüde, belirsiz bir hal alır

R: Mirasın temelinin şu olayda yattığı ileri sürülmüştür: bir kimse öldüğü zaman, onun serveti açık bir mülkiyet halini alır; böyle olduğuna göre de, onu ilk zilyetliğine alacak kimseye ait olması gerekir. Bu zilyetliğe alış, çoğu kez, ölenin her zamanki çevresinden olan akrabalarca yapıldığından, sürekli rastlanan bu olay, düzen endişesiyle, pozitif kanunlarca kural mertebesine çıkarılmıştır. Bu zekice düşünce, aile realitesinin tabiatını gözardı etmektedir.

## 179

Bu dağılış, bireysel irade için bir özgürlük doğurur: kişinin, servetini kendi arzusuna, fikrine ve amaçlarına göre kullanmak veya bir dost veya tanıdık çevresini ailesi yerine koyup, bunu bir vasiyetnamede açıkça bildirmek ve böylece bu çevrenin, kendi hukukî mirasçısı olmasını sağlamak özgürlüğüdür bu.

R: Bir kimsenin kendi servetine, bunu bir vasiyetname ile bir dost çevresine devredebilircesine tasarruf etmek özgürlüğünün ahlâkî bakımdan doğru ve haklı olabilmesi, böyle bir çevrenin oluşturulmasına bağlıdır. Ancak, böyle bir çevrenin oluşturulması, özellikle işin içine bir vasiyetname girdiği zaman, öyle çok rastlantıya, keyfîliğe, bencil hesaplara, vs. yol açar ki, ondaki objektif ahlâklılık unsuru son derece bulanıklaşır. Bir kimseye, mülkiyetini böyle keyfî iradeyle vasiyet etme yetkisinin tanınması, kolayca ahlâkî yükümlülüklerin çiğnenmesine yol açabilir ve yerilmeye değer birtakım girişimlere ve kullıklara vesile olabilir; ve, ayrıca, söz konusu hayır ve hibeleri, vasiyet sahibinin ölümünden sonra —yani mülkiyetinin nasıl olsa artık elinden çıkmış olacağı zaman— işlerlik kazanacak birtakım gereksiz, despotça ve zahmetli şartlara bağlamak için fırsat ve bahane sağlayabilir.

## 180

Aile üyelerinin bağımsız hukukî şahıslar haline gelmeleri prensibi (§ 177), aile çevresi içine, tabiî mirasçıların belirlenmesindeki keyfîliğe ve ayrımcılığa benzer bir şeyler sokar. Fakat, temel aile ilişkilerine zarar gelmemesi için, bu faktörlerin son derece sınırlı tutulması gerekir.

R: Ölen kişinin direkt keyfî iradesi, vasiyet hakkının prensibi olamaz — özellikle, bu irade ailenin cevhersel hukukuna ters düştüğü zaman... Çünkü bu takdirde, kişinin istekleri, onun ölümünden sonra yerine getirilmez. Bununla birlikte, aile, eski üyesine olan sevgi ve saygısından ötürü, onun keyfî iradesine uygun bir biçimde hareket edebilir. *Kendisi-için* alındığında, böyle bir keyfîlikte ailenin hukukundan daha çok saygıya değer hiçbir taraf yoktur— tam tersine.

Vasiyet hükümlerinin değer taşımasının bir başka şartı da, bunların başkaları tarafından, yine keyfî olarak, kabul edilmesidir. Fakat, vasiyet hükümlerine böyle bir geçerlik atfedilmesi, ancak bunların ait olduğu aile realitesinin uzak ve

etkisiz olmasıyle mümkündür. Ama, aile bağlarının hem gerçek olarak mevcut, hem de etkisiz olması, ahlâka aykırı bir durumdur; ve keyfî hükümlere, ailenin aleyhine olarak, daha geniş bir geçerlik verildiği ölçüde, onun ahlâkî karakteri zayıflar.

Babanın keyfî iradesinin aile içinde mirasın temel prensibi haline getirilmesi, Roma kanunlarının daha önce de belirtmiş olduğumuz sertliklerinden, ahlâka aykırılıklarından biridir. Roma kanunları, babanın, oğlunu satabileceği hükmünü bile içermekteydiler. Ve eğer oğul, yeni efendisi tarafından azat edilecek olursa, tekrar babanın "potestas"ı altına girmekte ve ancak üçüncü azat edilişten sonra kölelikten bilfiil kurtulabilmekteydi. Bir oğul, hiçbir zaman "de iure" reşit olamaz ve hukukî şahıs haline gelemezdi; sahip olabileceği biricik mülkiyet de savaş ganimeti ("peculium castrense") idi. Ve o, böyle üç kere satılıp azat edildikten sonra, babasının "potestas"ından kurtulsa bile, aksine bir vasiyet hükmü bulunmadığı takdirde, aile reisine bağlı kalan diğer kişilerle birlikte mirastan pay alamazdı. Kadın da (yani aileye "matrona" olarak giren kadın, yoksa köle durumunda olan "in manum conveniret, in mancipio esset" kadın değil), evlenerek kendisine kurduğu ve artık gerçekten kendisinin olan aileye değil, fakat içinden çıkıp geldiği aileye aitti ve, dolayısıyle, gerçekten kendisinden olan kimselerin mirasından pay alamıyordu; nasıl ki, bu kimselerin de kadının veya ananın mirasına konmaları mümkün değildi. Gerçi, zamanla rasyonellik duygusunun giderek artması sayesinde, bu hukukun içerdiği ahlâka aykırı şeyler, uygulama içinde, giderilmeye çalışılmış ve, bu amaçla, meselâ "hereditas" yerine "bonorum possessio" deyimi kullanılmış (bu iki deyim arasında yapılan ayrım, gerçekten uzman bir hukukçuya yaraşır derin bir bilgi işidir), ya da bir "filia"yı bir "filius" diye kayda geçirmek hilesine başvurulmuştur. Ama, daha önce de gördüğümüz gibi (§ 3), akla uygun olanı kötü kanunların şerrinden korumak için, onu birtakım kurnazlıklarla veya, hiç olmazsa, kanunlardan çıkan bazı sonuçlarla örtüp gizlemek zorunda kalmak, bir yargıç için acı bir şeydir. En önemli kurumların içine düştükleri korkunç istikrarsızlık ve bundan doğan kötülüklere karşı koyacak kanunların düzensizliği hep bu duruma bağlıdır. Romalı aile reisinin, kendi vârislerini dilediği gibi belirlemek hakkına sahip olmasının ahlâka aykırı sonuçlarını gerek Roma tarihinden, gerekse Lukianos ve daha başkalarının anlattıklarından yeterince biliyoruz. Evlilik, dolaysız ahlâkî hayat olarak cevhersel realite, tabiî olağanlık ve iç keyfîlik karışımını kendi tabiatında taşır. Fakat, keyfîliğe, hukukun aleyhine olarak, üstünlük tanındığı takdirde, örf ve âdetlerin bozulması yönünde yasal bir yol açılmış veya, daha doğrusu, bu bozulma kanunlarca zorunlu kılınmış olur. Nitekim, çocukların köle statüsünde olmaları ve bununla ilgili mevzuat ve yine Romalılar'da boşanmanın kolaylığı (bu kolaylık o kadar fazlaydı ki, Cicero bile *De Oficiis*'inde ve daha birçok yerde "honestum" ve "decorum" üzerine yazdığı bunca güzel şeylere

rağmen, borçlarını ödeyebilmek için bir hile-i şeriye'ye başvurarak karısını boşamış ve aldığı yeni kadının drahomasıyle borçlarını ödemişti) konusunda durum böyledir.

Ailenin "splendor"u veya korunması amacıyle, erkek çocuklar lehine kızları, yahut büyük erkek çocuklar lehine küçüklerini "fideicommissa" veya "substitutiones" yoluyle miras dışında bırakmaktan ibaret bir miras hukukunun kurulması ve, genellikle, bu alana ait bütün eşitsizlikler, mülkiyet özgürlüğü prensibinin çiğnenmesidir (§ 62) ve *kendiliğinde ve kendisi-için* hiçbir tanınma hakkına sahip olmayan bir keyfîliğe ya da, daha açık bir deyişle, filân aileyi değil de, daha çok falan klanı veya falan soyu korumak arzusuna dayanır. Halbuki, falan klan ya da falan soy değil, asıl ailenin kendisidir İde olan ve bunun için de tanınmak hakkına asıl o sahiptir; kaldı ki, mülkiyet özgürlüğü ve miras eşitliği sayesinde ahlâkî düzen muhafaza edilmiş olur, çünkü bu suretle aileler, aksi yöndeki kanun hükümleriyle olduğundan çok daha iyi korunurlar.

Roma kurumlarına benzer kurumlarda, evlilikten doğan haklar, genellikle tanınmazlıktan gelinir (§ 172), çünkü evlenme ayrı gerçekliği olan bir ailenin tam olarak kurulması olup, bunun karşısında "stirps" veya "gens" gibi eski anlamda aile denilen realite, kuşaktan kuşağa, gittikçe daha uzak, gittikçe gerçeğe daha yabancı bir soyutlamadan ibaret kalır (§ 177). Evliliğin ahlâkî unsuru olan sevgi, hakikî anlamıyle, gerçek ve bilfiil mevcut bir varlığa karşı duyulan bir histir, yoksa soyut bir varlığa değil. Daha ileride görüleceği gibi (§ 356 [357]), müdrikenin bu soyutlaması ["gens"], tarihte Roma İmparatorluğu'nun evrensel tarihe katkısının temel prensibini oluşturur. Oysa, yine ileride görüleceği gibi (§ 306), siyasî sferin daha yüksek bir gelişme aşamasında, keyfîlik unsuru hiç işe karışmadan, salt devlet İdesinin zorunlu sonucu olarak, miras üzerinde büyük evlât hakkı, ferağ veya satış yasağı ile birlikte, en sert şekliyle ortaya çıkabilmiştir.

## AİLEDEN SİVİL TOPLUMA GEÇİŞ

### 181

Aile, hem tabiî olarak hem de mahiyeti gereğince, yani şahsiyet prensibinin işleyişi sonucu olarak, birçok aileye bölünür ve böylece ortaya çıkan aileler, genellikle, bağımsız soyut şahıslar halinde davranırlar ve, dolayısıyle, birbirleriyle bir dış ilişki içinde bulunurlar. Başka bir deyişle, ailenin oluşturduğu birlik içinde birbirlerine bağlı durumda olan momentler —çünkü aile henüz kavramı

içinde olan ahlâkî İde'dir—, kavram tarafından serbest bırakılarak, bağımsız bir realite kazanırlar. Farklılaşma aşamasıdır bu. Önce soyut bir dille söylemek gerekirse, bu farklılaşma, bize özellik determinasyonunu verir; ama bu özellik, evrensel'le bağlantılı bir özelliktir. Fakat, bu bağlantıda evrensel, yalnızca iç temeldir ve, dolayısıyle, ancak formel bir biçimde ve görünüş olarak özel'de mevcuttur. Bu yüzden, kendine dönük düşüncenin ortaya çıkardığı bu durum, ilk bakışta objektif ahlâklılığın kaybolmasıdır yahut, başka bir deyişle, objektif ahlâklılık mahiyet olmak itibarıyle kendisini zorunlu olarak görüntülediğinden (*Ansikl.*, §§ 64 ve 81), objektif ahlâklılığın fenomen alanıdır — sivil toplum'dur.

R: Ailenin, yeni bir prensibe geçmek üzere açılıp yayılması, mevcudiyet alanında bazen bir halk, bir millet meydana getirmek üzere, onun kendiliğinden genişlemesi şeklinde tecelli eder ve, böylece, aile ile halkın veya milletin ortak tabiî kökünü oluşturur. Bazen de, dağınık aile grupları, ya güçlü bir kişinin etkisiyle, ya da bağlayıcı ihtiyaçların ve bunların karşılıklı tatmininin yol açtığı serbest rıza ile biraraya toplanırlar.

## İkinci bölüm

## SİVİL TOPLUM

### 182

Bizzat kendi özel gayesinin objesi olan somut şahıs, bir ihtiyaçlar bütünü ve tabiî zorunlulukla keyfî iradenin bir karışımı olarak, sivil toplumun en birinci prensibidir. Fakat, özel şahıs, mahiyeti gereği, başka şahıslarla ilişki içindedir; öyle ki, her şahıs ancak başkası aracılığıyle kendisini ortaya koyar ve tatmin eder ve, aynı zamanda, burada ikinci prensip olan evrensellik formundan geçmek zorundadır.

### 183

Bencil gaye, bu şekilde belirlenen gerçekleşmesi sırasında, bir karşılıklı bağımlılık sistemi kurar. Bu sistem sayesinde bireyin geçimi, refahı ve mevcudi-

yeti; herkesin geçimi, refahı ve mevcudiyeti ile iç içe geçmiş durumdadır, bunlara dayanır ve ancak bu bağımlılık içinde gerçeklik ve güvenlik kazanır. İlk bakışta, bu sisteme dış devlet, ihtiyaçların devleti, müdrikenin devleti denilebilir

## 184

İde, bu kendi içinde bölünme safhasında, momentlerinin herbirine karakteristik bir mevcudiyet verir: özelliğin hakkı, gelişip her yönde yayılmak; evrenselliğin hakkı, hem özelliğin temeli ve zorunlu şekli, hem de ona hükmeden kuvvet ve onun en yüce gayesi olarak kendini göstermektir. Bu, ekstremleri içinde kaybolan objektif ahlâklılık sistemidir ve İde'nin soyut momentini, gerçeklik momentini oluşturur. İde, burada, yalnızca rölatif bir totalite olarak ve bu dış görünüşün gerisinde saklı bir iç zorunluluk olarak mevcuttur.

## 185

Her yandan hücum eden ihtiyaçların tatmini, olağanlığı içinde keyfî irade ve sübjektif tercih olarak *kendisi-için* özellik, bu tatmin süreci içinde kendi kendisini ve cevhersel kavramını yok eder. Öte yandan, ihtiyaç, sonsuzca yeni arzular doğurduğu, sürekli olarak keyfîliğe ve dış olağanlığa tâbi bulunduğu ve de evrenselliğin gücüyle sınırlandırılmış olduğu için, onun tatmini —ihtiyaç ister zorunlu, ister olağan olsun— daima olağandır. Sivil toplum, bu zıtlıkları ve karmaşıklıkları içinde, hem sefahat ve sefalet, hem de bu ikisi için ortak olan fizik ve moral yozlaşma manzaralarını gösterir.

R: Özelliğin bağımsız gelişmesi (karş. § 124), eski devletlerde örf ve âdetlerin yozlaşması şeklinde başgösteren moment olup, bu devletlerin en birinci çöküş sebebidir. Bazısı henüz patriyarkal ve dinî prensip aşamasında, bazısı ise nispeten basit olmakla birlikte daha spiritüel bir objektif ahlâkî prensipler aşamasında bulunan, ama hepsi de genellikle ilkel dolaysız sezgi temeline

dayanan bu devletler, kendi içlerinde, ne bu sezginin bölünüp parçalanmasına ne de kendilik bilincinin sonsuzca kendi üzerine dönük düşünmesine dayanabilirlerdi. Bu tür düşünce kendini göstermeye başlayınca, bu devletler de önce bilinçte, sonra da realitede çöktüler; çünkü, çok basit olan prensipleri, ancak birlik'te bulunabilen hakikî ve sonsuz gerçeklikten yoksundu; çünkü, aklın çelişkisinin bütün gücüyle gelişmesini sağlayan, ama sonra ona hâkim olmasını da bilen, bu çelişki içinde kendisini koruyan ve aynı zamanda onu kendisiyle bütünleştiren ancak birlik'tir.

Platon, *Devlet*'inde, cevhersel ahlâklılığı, ideal güzelliği ve hakikati içinde gösterir, ama yaşadığı devirde Yunan ahlâkî hayatına artık girmiş bulunan bağımsız özellik prensibiyle uzlaşma sağlamayı başaramaz; sadece bu prensibin karşısına kendi salt cevhersel devletini koymakla yetinir ve onu, esas kaynağı olan özel mülkiyet (§ 46, R) ve aile ve, bittabi, daha ileri şekilleri —sübjektif irade, meslek seçme hakkı, vs.— ile birlikte devletinin dışında bırakır. Platon'un *Devlet*'inin büyük cevhersel hakikatinin anlaşılamaması ve bunun, genellikle, soyut düşüncenin bir hamhayali ve, çoğu kez denildiği gibi, "yalnızca bir ideal" sayılması, bu kusuru yüzündendir.

Hıristiyan dininde içsel bir şekilde, Roma âleminde ise dışsal olarak ortaya çıkan ve bu sebeple bu sonrakinde soyut evrenselliğe bağlı bulunan *kendiliğinde* sonsuz otonom şahıs, birey, sübjektif özgürlük prensibi, Platon'un gerçek [reel] espriye vermiş olduğu bu salt cevhersel şekil içinde hiçbir hakka sahip değildir. Bu prensip, tarihî bakımdan Yunan âleminden sonraya ait olduğu gibi, bu derinliğe kadar inebilen felsefî düşünce de Yunan felsefesinin cevhersel İdesinden sonra gelir.

## 186

Fakat, totalite derecesine varacak kadar kendisini bağımsızca geliştiren özellik prensibi, evrenselliğe geçer ve gerek hakikatini, gerekse pozitif gerçekliğinin meşruiyetini ancak orada bulur. Bu birlik objektif ahlâklılığın gerektirdiği aynılık değildir, çünkü bölünme aşaması olan bu aşamada (§ 184), bu iki prensip de birbirinden bağımsız durumdadırlar. Bu yüzden, söz konusu birlik, burada özgürlük olarak değil, fakat zorunluluk olarak mevcuttur: özel, evrensel'in formuna yükselmeye, sürekliliğini bu formda aramaya ve bulmaya zorlanmıştır.

## 187

Bu devletin *bürger'leri* [sivil yurttaşları] olarak bireyler, gayeleri kendi öz çıkarları olan özel şahıslardır. Bu gaye, evrensel'in mediasyonuyle elde edildiğinden, evrensel onun gerçekleşmesinde bir vasıta olarak görünür. Şu halde, bireyler, kendi gayelerine, ancak bilgilerini, iradelerini ve eylemlerini evrensel bir tarzda belirledikleri ve kendilerini bu bütünü meydana getiren zincirin halkaları haline getirdikleri ölçüde ulaşabilirler. Burada, İde'nin menfaati, sivil toplum üyelerini —ki bunlar, bu sıfatla, bu menfaatin bilincinde değildirler—, birer birey olarak ve tabiî halleri içinde, formel özgürlüğe ve bilginin ve iradenin formel evrenselliğine yükselten (aynı zamanda hem tabiî zorunluluğu, hem de ihtiyaçların olağanlığını kullanarak) ve sivil toplum üyelerinin özel sübjektivitesine kültür kazandıran [bu sübjektiviteyi eğiten] süreçte yatar.

R: Gerek tabiî halin masumluğu, ilkel [*ungebildeter*] kavimlerin örf ve âdetlerinin sadeliği hakkındaki görüşler, gerekse ihtiyaçları ve bunların tatminini, özel hayatın zevklerini ve konforlarını mutlak gayeler olarak gören haz düşkünlüğü, her ikisi de, aynı bir korolere sahiptirler: kültürün [*Bildung*] dışsal nitelikte bir şey olduğu inancı. Birinci şıkta, kültür ifsat edici bir şey, ikinci şıkta ise basit bir vasıta gibi görülür. Her iki görüş de, esprinin tabiatı ve aklın gayeleri hakkında bilgisizliğe delâlet eder. Esprinin gerçekliğine kavuşması, ancak onun kendi içinde bölünmesi, kendisini tabiî ihtiyaçlara ve dış zorunluluğun bağlarına tâbi kılması ve, böylece, kendisine bir sınır, bir sonluluk getirmesi ve, nihayet, kendisini içten, bizzat bu sınırın gerisinde, formasyondan geçirerek [*bildet*], onu aşması ve sonluluk içinde kendi objektif mevcudiyetini elde etmesi ile mümkündür. Şu halde, aklın gayesi, ne örf ve âdetlerin tabiî sadeliği, ne de özelliğin gelişmesi içinde uygarlığın sağladığı zevklerdir. Aksine, onun gayesi, tabiî sadelik ve basitliği, yani kendilik bilincinin yokluğu demek olan pasifliği ve bilgice ve iradece kültürsüzlüğü, başka bir deyişle, esprinin içine gömülü olduğu dolaysızlığı ve bireyselliği yok etmektir. Onun gayesi, her şeyden önce, bu dışsallığa, edinme gücünde olduğu dış rasyonelliği, yani evrensellik formunu, müdrikeye uygunluğu [*Verstandikeit* ] vermektir.

Ancak bu suretledir ki, espri, bu alanda, yani dış mevcudiyet alanında, kendisini kendi evinde hisseder; esprinin özgürlüğü mevcudiyet kazanır ve onun özgürlük gayesine *kendiliğinde* yabancı olan bu unsurun içinde espri *kendisi-için* mevcudiyete erişir. İde'nin mevcudiyeti için biricik uygun unsur bu formdur.

Bunun için, kültürün mutlak determinasyonu [nihaî gayesi] özgürleşme'dir, daha yüksek bir özgürlük uğrunda çaba harcamaktır; ahlâklılığın sonsuz

sübjektif cevherselliğine, artık dolaysız ve tabiî olmayan, spiritüel nitelikte ve evrensellik formuna erişebilecek kadar yüksek bir objektif cevherselliğe geçiştir.

Süje için, bu özgürleşme, davranışların sübjektifliğine, dolaysız ihtiyaçlara, duyusal izlenimlerin sübjektif boş tatminlerine ve keyfî eğilimlere karşı zahmetli bir mücadeledir. Kültürün karşılaştığı muhalefet, kısmen, gerektirdiği bu zahmetli mücadeleden kaynaklanır. Oysa, bu kültür mücadelesi sayesindedir ki, sübjektif irade bizzat kendi içinde objektifliğe erişir; ve yine ancak bu objektiflik içindedir ki, İde'nin realitesi olmak gücüne ve ehliyetine kavuşur. Öte yandan, özelliğin böyle reorganizasyondan ve reformdan geçerek evrensellik formu kazanması, bizi müdrike seviyesine getirir. Özellik, bireyselliğin hakikî *kendisi-için* mevcut varlığı halini alır; ve evrenselliğe, onu dolduran ve kendi kendisini sınırsızca belirlemesini [sınırsız oto-determinasyon] mümkün kılan muhtevayı vererek, bizzat objektif ahlâklılığın içinde sonsuz olarak *kendisi-için* mevcut özgür sübjektiflik olur.

Kültürün, Mutlak'ın immanent bir momenti olarak taşıdığı sonsuz değeri gösteren görüş noktası işte budur.

## 188

Sivil toplum şu üç momenti içerir:

A. İhtiyacın mediasyonu ve bireyin, hem kendi emeği, hem de bütün başka bireylerin emeği ve ihtiyaçlarının tatmini sayesinde tatmin bulması: *İhtiyaçlar sistemi.*

B. Bu sistemin içerdiği evrensel özgürlük unsurunun realitesi: mülkiyetin *yargı gücü* vasıtasıyle korunması.

C. İlk iki sistemdeki olağanlık kalıntılarına karşı alınan tedbirler ve özel menfaatlerin *kamu yönetimi* ve *korporasyon* vasıtasıyle, ortak menfaatler olarak, korunması.

### A.— İHTİYAÇLAR SİSTEMİ

## 189

Özellik, önce, iradenin evrenselliğine zıtlığı ile genel olarak belirlenmiş bu haliyle sübjektif ihtiyaçtır (§ 60 [59]). Bu sübjektif ihtiyacın objektifleşmesi, yani tatmin bulması iki yoldan olur:

α) Bu aşamada, başkalarının irade ve ihtiyaçlarının mülkiyeti ve ürünü olan dış şeyler vasıtasıyle.

β) İki had (subjektif ve objektif) arasındaki mediasyon olan emek ve faaliyet vasıtasıyle. İhtiyacın gayesi, sübjektif özelliğin tatminidir; ama evrensel, burada bu tatminin başkalarının ihtiyaçları ve irade özgürlüğü ile olan bağlılığında kendisini dayatır. Bu sonlu sferde ortaya çıkan bu rasyonellik görünüşü, müdrike'dir. Müdrike, söz konusu sferin en önemli yanını oluşturur ve bu sfer içinde uzlaştırıcı faktör rolünü oynar.

R: Ekonomi politik, bu görüş noktasından [emek ve ihtiyaçlar] hareket eden bilimdir, ve buradan hareketle kitlelerin ilişkilerini ve davranışlarını, bütün karmaşıklığı ve kalitatif ve kantitatif karakteri içinde açıklamaya çalışır.

Ekonomi politik modern çağın meydana getirdiği elverişli zemin üzerinde doğan bilimlerden biridir. Onun gelişmesi, düşüncenin (bkz. Smith, Say, Ricardo), başlangıçta karşılaştığı bitmez tükenmez detaylar içinden, bunları iten ve yöneten kavramsal unsuru, maddenin basit prensiplerini nasıl bulup çıkardığını gösterir (ilgi çekici yanı da budur).

İhtiyaçlar sferinde, eşyanın tabiatı gereği olarak bulunan ve faaliyet gösteren bir rasyonellik görüntüsü keşfetmek, burada bir uzlaştırıcı faktörün bulunduğunu göstermekle birlikte, aksi görüş noktasından bakılacak olursa, bu sfer, müdrikenin sübjektif gayeleri ve ahlâkî fantezileriyle hoşnutsuzluğunu ve moral tatminsizliğini alabildiğine sergilediği alandır.

### *a*) İHTİYAÇLARIN VE TATMİNLERİN MODALİTELERİ

## 190

Bir hayvanın ihtiyaçları da, bu ihtiyaçları tatmin edişinin modaliteleri de sınırlıdır. Oysa, insan, kendisi de böyle bir sınırlamaya tâbi bulunmakla birlikte, bundan kurtulabilecek güçte olduğunu ve evrenselliğini açıkça gösterir; bunu, önce ihtiyaçlarını ve bunları tatmin vasıtalarını çoğaltarak sonra da somut ihtiyaçlarını ayrı ayrı parçalara ve veçhelere bölüp farklılaştırarak ve bunları da, ayrıca, daha farklı, daha özel ve, dolayısıyle, daha soyut ihtiyaçlar haline getirerek yapar.

R: Hukukta [soyut hukukta], obje şahıstır; soyut ahlâk sferinde, süje'dir; ailede, aile üyesidir. Sivil toplum genelinde obje, *bürger* veya *bourgeois*'dır (1). Yine sivil toplumda, ihtiyaçlar (karş. § 123, R) bakımından obje, *insan* denilen somut fikirdir. İlk kez burada ve yalnız burada, insandan bu anlamda söz edilecektir.

## 191

Aynı şekilde özelleşmiş ihtiyaçların ve bunları tatmin etmenin çeşitli vasıtaları da bölünüp çoğalırlar; ve bunlar da ayrıca birtakım rölatif gayeler ve soyut ihtiyaçlar halini alırlar. Bu çoğalma *ad infinitum* gider ve, çeşitli ihtiyaçlar arasında bir ayrım yapmak ve vasıtaların gayelere uygunluğunu takdir etmek gücünü içerdiği ölçüde, incelik adını alır.

## 192

İhtiyaçlar ve tatmin vasıtaları, gerçek [reel] olarak mevcut şeyler olarak, başkası için varlık halini alırlar ve, böylece, tatmin, başkasının ihtiyaçları ve emeği tarafından bilmukabele şartlandırılır. İhtiyaçlar ve vasıtalar soyut bir karakter aldığından (§ 191), soyutluk aynı zamanda bireyler arasındaki karşılıklı ilişkilerin bir determinasyonu olur. Bu soyut karakter, yani evrensellik, burada, bireylerin birbirlerini karşılıklı olarak tanıyıp kabul etmeleridir; ve bu münferit ve soyut ihtiyaçlarla bunların tatmin tarzlarını ve vasıtalarını somut, yani sosyal hale getiren momenti oluşturur.

## 193

Bu sosyal moment, böylece, *kendisi-için* vasıtalara ve bunların edinilmesine ve de ihtiyaçların tatmin ediliş tarzlarına bir özel gaye determinasyonu verir. Bu, ayrıca, tatmin konusunda, başkalarıyle eşit olmak talebini dolaysızca içeren bir momenttir. Bir yandan, başkalarıyle eşit olmak ve onların durumuna benzer duruma gelmek ihtiyacı, öbür yandan bu alana ait başka bir ihtiyaç, yani özel'in

(1) Aslında fransızca olarak. (Fr. çev.)

kendini seçkin bir kişi olarak ortaya koymak ihtiyacı da, ihtiyaçların çoğalıp yaygınlaşmasını sağlayan verimli bir kaynak oluşturur.

## 194

Tabiî ve dolaysız ihtiyaçlarla, fikirlerden doğan spiritüel ihtiyaçların birliği olan sosyal ihtiyaçlar içinde, spiritüel türden ihtiyaçlar —evrensellikleri nedeniyle— üstün durumda olduklarından, bu sosyal momentte özgürleştirici bir yan vardır. İhtiyacın sıkı tabiî zorunluluğu gizli durumdadır ve insan, kendi kanısına —aslında evrensel nitelikte olan bir kanıya—, kendi koyduğu bir zorunluluğa göre, dışsal değil de içsel bir olağanlığa, yani kendi keyfî iradesine göre hareket eder.

R: İnsanın, tabiat halinde iken ihtiyaçlara bağlı olmadan yaşadığı, bütün ihtiyaçlarının basit tabiî ihtiyaçlardan ibaret olduğu ve bunları tatmin etmek için, tabiattaki rastlantıların kendisine doğrudan doğruya sağladığı vasıtaları kullanmakla yetindiği fikri, yanlış bir fikirdir. Bu fikir, daha sonraki paragraflarda söz edeceğimiz, emeğin özündeki özgürleştirici unsur hesaba katılmasa bile yanlıştır. Çünkü, tam anlamıyle tabiî ihtiyaç ve bunun dolaysızca tatmini, olsa olsa, esprinin tabiata gömülmüşlük hali ve, dolayısıyle, bir vahşet ve özgürlükten yoksunluk hali olurdu. Halbuki, özgürlük ancak esprinin kendi üzerine dönük düşüncesinde, kendini tabiattan ayırmasında ve onun üzerindeki aksiyonundadır.

## 195

Bu özgürleşme, formel bir özgürleşmedir, çünkü gayelerin özelliği, temel ve muhteva olarak kalmaktadır. Sosyal şartların, ihtiyaçları, tatmin vasıtalarını, yararlanma şekillerini sınırsızca çoğaltmaya ve spesifikleştirmeye doğru gitmesi —tabiî ihtiyaçlarla sunî [incelmiş] ihtiyaçlar arasındaki ayrım gibi, kalitatif sınırları olmayan bu süreç— lüksü doğurur. Bu süreç, aynı zamanda, bağımlılığı ve yoksulluğu da *ad infinitum* arttırır. Bu bağımlılığı ve yoksulluğu gidermeye yarayan madde, özel tabiatının [başkalarının mülkiyetinde olmak, başkalarının özgür iradesinin mevcudiyeti olmak] bütün dış imkânlarıyle muhtaç insanın özgür iradesinin mülkiyetine dönüşmeye karşı sonsuz bir direniş gösterir, yani o bu bakımdan mutlak nüfuz edilemezlik'tir.

*b*) EMEĞİN MODALİTELERİ

## 196

Özelleşmiş ihtiyaçlarımız için yine özelleşmiş tatmin vasıtaları hazırlamanın ve elde etmenin yolu [mediasyonu] emek'tir. Emek, tabiatın dolaysızca verdiği maddeyi, gayet değişik birtakım prosedelerle, çeşitli amaçlara uyacak şekilde spesifikleştirir. Bu işleyiş, vasıtaya değerini ve yararlılığını kazandırır. İnsan, tüketimi sırasında, en başta, [başka] insanlar tarafından üretilmiş şeylerle karşılaşır. Onun tükettiği şeyler, insan çabasının ürünleridir.

## 197

Teorik kültür, pek çeşitli şartların ve objelerin etkili olduğu bir ilgi alanı içinde gelişir. Bu kültür, yalnızca, bol fikir ve bilgi sahibi olmaktan ibaret bir şey değildir, aynı zamanda spiritüel çeviklik ve çabukluktur; bir fikirden öbürüne kolayca geçmek, karmaşık ve evrensel ilişkileri kavramak, vs. kabiliyetidir. Teorik kültür, genel olarak, müdrikenin eğitilmesi ve aynı zamanda dilin işlenmesidir. Emek aracılığıyle edinilen pratik kültür ise, önce, kendi kendisini otomatik olarak yenileyen, bir şey yapmak ihtiyacı'dır, genel olarak da bir işle uğraşmak alışkanlığıdır; sonra, faaliyetin, sırf üzerinde çalışılan maddenin tabiatına uydurulmakla kalmayıp, aynı zamanda ve bilhassa, başka çalışanların iradesine [zevkine] uydurulmasıdır; ve, nihayet, bu şekilde eğitilmenin kazandırdığı objektif faaliyet alışkanlığı ve evrensel niteliklerdir.

## 198

Öte yandan, emeğin evrensel ve objektif unsuru, vasıtaların ve ihtiyaçların spesifikleşmesi dolayısıyle meydana gelen soyutlanma sürecine bağlıdır; ve bu soyutlanma süreci aynı zamanda, üretimin de spesifikleşmesine yol açar ve iş bölümünü doğurur. Bu bölünme sayesinde bireyin emeği daha basitleşir ve gerek soyut [kendi bölümüne ait] emeğindeki kabiliyeti, gerekse ürünlerinin kitlesi artar. Aynı zamanda, kabiliyetlerin ve üretim araçlarının bu soyutlanması, diğer ihtiyaçlarının tatmininde insanların birbirlerine karşılıklı bağlılıklarını ta-

mamlar ve bunu kaçınılmaz bir zorunluluk haline getirir. Nihayet, bir insanın üretiminin öteki insanların üretiminden soyutlanması, emeği gittikçe daha çok mekanikleştirir; öyle ki, sonunda, insanın emeği dışlayıp, kendi yerine makinaları koyması imkân dahiline girer.

### c) ZENGİNLİK

### 199

Emeğin ve ihtiyaçların tatmininin bu bağımlılığı ve karşılıklılığı içinde, sübjektif tamah, bütün öteki insanların ihtiyaçlarının tatminine bir hizmet halini alır. Yani burada, sübjektif tamah, diyalektik bir hareketle, özel ile evrensel arasında mediasyona dönüşür; böylece, herkes kendisi için kazanır, üretir ve yararlanırken, aynı zamanda başkaları için kazanmış, üretmiş ve yararlanmış olur. Herkesi kendine tâbi kılan bu karmaşık karşılıklı bağımlılıktaki zorunluluk, herkese kendi kültürü ve kabiliyetleriyle katılıp pay almak imkânını veren evrensel ve istikrarlı bir servettir (§ 170). Böylece, herkes kendi hayatı konusunda güvenliğe kavuşurken, bir yandan da kendi emeği mediasyonu ile kazandığı şeyle genel serveti korur.

### 200

Bir özel kişinin serveti ya da, başka bir deyişle, genel servetten pay alma imkânı, onun kazanılmış sermayesi, kısmen de kabiliyeti tarafından şartlandırılır. Beri yandan, kabiliyet de, hem bizzat bu sermaye, hem de bazı olağan haller tarafından şartlandırılır. Bu olağan hallerin çeşitliliği, tabiatta zaten kendiliğinden eşitsiz olan bedensel ve zihinsel niteliklerin gelişmesinde farklılıklar meydana getirir. Bu özellik sferinde, bu farklılıklar her yönde ve her seviyede ve bu sferin içerdiği olağanlıklar ve keyfiliklerle birlikte görülür. Bu farklılıkların kaçınılmaz sonucu, bireysel servetler ve kabiliyetler arasındaki eşitsizliktir.

R: Esprinin objektif özellik hakkı, İde'de içerilmiş durumdadır; ve bu hak, sivil toplumda, tabiat tarafından konulmuş olan insanlararası eşitsizliği (tabiî eşitsizlik unsuru) ortadan kaldırmaz; aksine, bu eşitsizliği bizzat espriden türeterek kabiliyetlerin, servetin ve hattâ entelektüel ve ahlâkî kültürün eşitsizliği seviyesine çıkarır.

Bu hakka karşı ileri sürülen eşitlik talebi, boş müdrikeye ait bir taleptir. O, kendi soyutlamasını ve kendi olması-gereken-şey'ini gerçek ve rasyonel yerine alır. Evrensel'in kendi içinde meydana getirdiği bu özellik sferi, evrensel'le henüz ancak rölatif bir aynılık halindedir ve, dolayısıyle, tabiattan ve keyfî iradeden gelme özelliğe ait karakterleri, yani tabiat halinin kalıntılarını henüz kendinde muhafaza eder. Bundan başka, sürekli hareket halinde bulunan insan ihtiyaçları sisteminde, onu farklı unsurlara sahip organik bir bütüne bağlayan immanent bir rasyonellik vardır (§ 201).

## 201

Karşılıklı üretim ve mübadele hareketlerinin sonsuz karmaşıklığı ve bu üretim ve mübadelelerde kullanılan vasıtaların yine sonsuz çeşitliliği, muhtevalarının immanent evrenselliği nedeniyle, sonunda birtakım genel gruplar içinde toplanıp farklılaşırlar. Böylece ortaya çıkan kolektif bütün, birtakım sistemlerden oluşan bir organizma görünüşü alır. Bunlar, ihtiyaçlardan, bu ihtiyaçları tatminde kullanılan vasıtalardan, tekniklerden ve işlerden, teorik ve pratik kültürden oluşan özel sistemlerdir. Bireyler bu sistemler arasında dağılmış durumda [bu sistemlerden birinin üyesi durumunda] bulunurlar —sınıf farklarını meydana getiren şey işte budur.

## 202

Sınıfları, kavramlarına göre: a) *cevhersel* veya dolaysız [veya tarımsal] sınıf; b) kendine dönük veya *formel* [veya endüstriyel] sınıf; ve, nihayet, c) *evrensel* sınıf [sivil hizmetliler sınıfı] olarak ayırabiliriz.

## 203

*a*) Cevhersel [veya tarımcı] sınıfın serveti, işlediği toprağın tabiî ürünlerinden kaynaklanır. Bu toprak, ancak ve ancak kişisel mülkiyet altında bulunabilir ve rastgele bir işletmeyi değil, fakat objektif bir transformasyonu gerektirir. Emek ve kazanç, yılın değişmeyen belirli zamanlarına bağlı olduğu, ve gelir, tabiatın akışındaki değişikliklere tâbi bulunduğu için, ekonomik gaye bu sınıfta geleceğin tahminine dönüşür. Fakat, bu sınıfın içinde bulunduğu şartların ona sağladığı gerçekleşme tarzında, kendine dönük düşünce ve bağımsız irade

ikinci sıradan vasıtalar olduğundan, cevhersel sınıfın ruhu, aileye ve güvene dayanan dolaysız bir objektif ahlâklılığa sahiptir.

R: Evlenmenin yanısıra tarımın ortaya çıkışının, devletlerin kuruluş başlangıcı olduğunu düşünenler haklıdırlar. Gerçekten de, bu prensip, beraberinde toprağın transformasyonunu ve eksklüzif özel mülkiyeti getirir (karş. § 170, R). Maişetini bir yerden başka bir yere göçerek sağlamaya çalışan vahşinin göçebe hayatı, yerini özel hukukun dinginliğine ve ihtiyaçların güvenli tatminine bırakır. Buna bağlı olarak, cinsel hayat evlilikle sınırlanır ve bağlılık sürekli ve *kendiliğinde* evrensel bir ittifak halini alır. İhtiyaçlar, ailenin bakım ihtiyaçlarına; şahsî tasarruflar, ailenin mal ve para varlığına dönüşür. Güvenlik, dayanıklılık, ihtiyaçların tatmininde süreklilik, vs. —yani evliliği ve tarımı daha ilk bakışta övülmeye lâyık kurumlar yapan bütün bu nitelikler—, aslında, evrenselliğin formlarından, rasyonelliğin nihaî gayesinin bu sferlerde kendisini ortaya koyuş tarzlarından başka bir şey değildir. Bu konuda, çok saygıdeğer dostum Herr Creuzer'in bilgince olduğu kadar derin mülâhazalarından daha enteresan bir şey olamaz. Kendisi, özellikle *Mythologie und Symbolik* adlı eserinin IV. cildinde, eski insanların tarım bayramları, imajları ve tanrıları hakkında aydınlatıcı bilgiler sunmuş; tarımın ve ona eşlik eden kurumların ortaya çıkmasının tanrısal işlerden olduğunun bilincine vardıkları içindir ki, eski insanların bunlara karşı dinî bir saygı beslediklerini göstermiştir.

Bu sınıfın cevhersel karakteri, zamanla, kanunlar, sivil [medenî] haklar ve özellikle yargı gücü bakımından olduğu kadar, eğitim, kültür ve din bakımından da değişikliklere uğrar. Başka sınıflarda da meydana gelen bu değişiklikler, bu sınıfın cevhersel muhtevasını değil, yalnızca onun formunu ve kendine dönük düşünce gücünün gelişmesini etkiler.

## 204

*b*) Endüstriyel [sanayici] sınıf, ham maddelerin transformasyonuyle uğraşır; ve onun geçim vasıtaları, emekten, kendine dönük düşünceden ve zekâdan ve de başkalarının ihtiyaçlarının ve emeklerinin mediasyonundan gelir. Bu sınıf, ürettiği ve tükettiği her şeyi, esasında, kendi kendisine, kendi öz faaliyetine borçludur. Bu sınıfın faaliyetini şu bölümlere ayırabiliriz:

α) somut bireysel ihtiyaçlar için ve bireysel sipariş üzerine çalışma: zanaatkârlık;

β) yine bireysel ihtiyaçlar için olmakla birlikte, daha evrensel bir talep için yapılan, daha soyut çalışma, kitlesel üretim çalışması: fabrika.

γ) özel ürünlerin birbirleriyle değiştirilmesi demek olan ve, bilhassa, bütün metallerin soyut değerlerine gerçeklik kazandıran para aracılığıyla yapılan mübadele faaliyeti: ticaret..

## 205

*c*) Evrensel sınıf [sivil hizmetliler sınıfı] toplumun genel menfaatleriyle uğraşır. Bu sınıfın, ya bir kişisel servet, ya da onun faaliyetine gerek duyan devletin sağladığı bir ödenek sayesinde, ihtiyaçlarını tatmin etmek için doğrudan doğruya çalışmak mecburiyetinden bağışık olması gerekir. Böylece, kişisel menfaat, evrensel için harcanan bu emekte kendi tatminini bulur.

## 206

Görüldüğü gibi, sınıfsal yapı, kendi kendisi için objektifleşen özellik olarak, kavramın kuralı uyarınca, genel bölümlerine ayrılmaktadır. Bireylerin sınıflara dağılmasına gelince, bu, kısmen tabiatın [tabiî kapasite], doğumun, hal ve şartların etkisine bağlı olmakla birlikte, bu konuda esas faktör, nihaî belirleyici faktör, hak ve hukukunu, lâyığını ve şerefini şu ya da bu sferde gören sübjektif kanı ve özel keyfî iradedir. Öyle ki, burada bir iç zorunlulukla meydana gelen her şey, aynı zamanda keyfî iradenin mediasyonu ile meydana gelmiş olur ve sübjektif bilince, kendi iradesinin eseri olarak görünür.

R: Bu bakımdan da, özellik prensibi ve sübjektif irade konusunda, doğu ile batının, antik dünya ile modern dünyanın politik hayatları arasında göze çarpıcı bir fark vardır. Öncekilerde, bütünün sınıflara bölünmesi objektif bir biçimde kendiliğinden olur, çünkü *kendiliğinde* rasyoneldir. Ne var ki, burada sübjektif özellik prensibinin hakkı inkâr edilmiştir, çünkü bireylerin sınıflara dağılması, ya Platon'un devletinde olduğu gibi (*Dev.* III) hâkim sınıf tarafından yapılan bir iştir, ya da Hindistan'ın kastlarında olduğu gibi doğuştandır. Bu durumda, bütünün organizasyonuna sokulan sübjektif özellik, bununla uzlaşamaz, bir düşman prensip olarak, sosyal düzeni bozup yıkan bir şey olarak kendisini gösterir (§ 185); çünkü, aslî bir moment olduğundan, her vesileyle kendisini açığa vurmaması mümkün değildir. Böylece, sübjektif özellik prensibi, ya — Yunan devletlerinde ve Roma cumhuriyetinde olduğu gibi— sosyal düzeni

alaşağı eder, ya da —düzen kendisini siyasî iktidarın yahut dinî otoritenin yardımıyle ayakta tutmayı başaracak olursa— içten içe bir bozulma, tam bir yozlaşma halinde kendini gösterir. Nitekim, Isparta'da bu, bir ölçüde, böyle olmuştur ve bugün de Hindistan'da aynen böyle olmaktadır.

Fakat, sübjektif özellik, objektif düzen içinde ve bununla uyumlu bir şekilde muhafaza edilir de, hakkı inkâr edilmeyip tanınacak olursa, o zaman, o, sivil toplumu canlandıran, entelektüel faaliyetin, liyakatin ve şerefin gelişmesini mümkün kılan bir prensip halini alır. Keyfî iradenin, sivil toplumda ve devlette rasyonel olarak zorunlu olanı meydana getiren mediasyon olduğu kabul edildiği, ona bu hak tanındığı zaman, gündelik dilde adına özgürlük denilen şeyin, daha aslına uygun bir determinasyonu ortaya konulmuş olur.

## 207

Birey, ancak mevcudiyet sferine girdiği, yani belirlenmiş bir özellik haline geldiği zaman, bir realite kazanır; onun için, kendisini bir özel ihtiyaç sferiyle ve yalnızca bununla sınırlandırmak zorundadır. Bu sınıf sisteminde, objektif ahlâkî ruh hali, doğruluk ve meslek haysiyetidir. Bu sayede, insan kendisini, bireysel bir determinasyonla, enerjisi ve çalışkanlığı ve becerisiyle sivil toplumun momentlerinden birinin üyesi yapar. İnsan, varlığını ancak bu şekilde koruyabilir, ancak evrensel'in mediasyonu ile hayatî ihtiyaçlarını sağlayabilir ve yine ancak bu şekilde gerek kendi gözünde, gerekse başkalarının gözünde kendisini kanıtlar ve kabul ettirir.

Sübjektif ahlâklılığın da bu sferde kendine özgü bir yeri vardır, çünkü burada bireyin kendi eylemi üzerinde düşünmesi, özel mutluluk ve refah arayışları hâkimdir ve, yine burada, bu arayışların ve isteklerin tatminindeki olağanlık, aynı şekilde olağan olan en küçük bir yardım eylemini bile vazife haline getirir.

R: Birey, ilk başta, bilhassa gençliğinde, özel bir sosyal sınıfta karar kılma fikrine karşı isyan eder ve bunu, evrensel karakterinin sınırlandırılması ve sırf bir dış zorunluluk olarak görür. Bunun sebebi, onun düşüncesinin henüz soyut bir düşünce olmasıdır. Soyut düşünce, evrenselin dışına çıkmayı reddeder ve bu yüzden hiçbir zaman gerçeklik kazanamaz; kavramın, mevcut olabilmek için, her şeyden önce, kavramla onun gerçek mevcudiyeti arasında ayrılık haline girmesi gerektiğini ve ancak bundan sonra özellik determinasyonuna geçtiğini (karş. § 7) takdir edemez. Kavram, ancak bu suretle ahlâkî gerçeklik ve objektiflik kazanır.

## 208

Bu ihtiyaçlar sisteminin prensibi, iradede ve bilgide özellik'tir ve, böyle olmak itibarıyle, *kendiliğinde ve kendisi-için* evrenselliği: özgürlüğün evrenselliğini, ancak soyut bir tarzda, yani mülkiyet hakkı olarak içerir. Fakat, bu hak, sırf *kendiliğinde* olarak kalmaz, gerçekliği içinde de tanınır ve kabul edilir, çünkü yargı gücü tarafından korunur.

### B. — YARGI GÜCÜ

## 209

İhtiyaçların ve bunları tatmin eden emeğin karşılıklı bağlılığı, herşeyden önce ve genel olarak, sonsuz şahsiyet'te, soyut hukuk'ta kendi üzerine döner. Ama, hukuka mevcudiyetini veren şey de işte bu rölatiflik [karşılıklı bağlılık] sferidir, yani kültür'dür [eğitim]. Böylece, o, evrensel olarak bilinen, tanınan ve istenen bir şey olur ve bu bilinme ve istenmenin mediasyonu ile geçerlik ve objektif gerçeklik kazanır.

R: Ben'in, içinde her şeyin aynılık halinde bulunduğu evrensel bir şahıs olarak kavranması, kültür sayesinde, düşünce (bireyin evrensellik formu içindeki bilinci olarak düşünce) sayesinde olur. İnsan, musevi, katolik, protestan, alman veya italyan olduğu için değil, insan olduğu için insandır. Evrensel düşüncenin değerinin bu şekilde bilincine varılması, sonsuz bir önem taşır. Bu bilinç, ancak kozmopolitizm şeklinde kristalleşip, devletin hayatına karşı tavır aldığı zaman yanlış bir bilinç olur.

## 210

Hukukun objektif realitesi, önce, onun bilinç için mevcut olmasında, şu ya da bu tarzda bilinen bir şey olmasında; sonra da, gerçek bir güce ve geçerliğe sahip bulunmasında ve bunun yanısıra evrensel olarak geçerli bir şey olarak bilinmesindedir.

*a*) KANUN OLARAK HUKUK

## 211

*Kendiliğinde* hukuk olan şey, objektif mevcudiyeti içinde vaz'edilmiştir (*gesetzt*), yani düşünce tarafından bilinç için belirlenmiştir. O, bu karakteriyle, var olan ve geçerli olan şey olarak bilinir —yani kanun'dur (*Gesetz*). Ve bu hukuk, aldığı bu determinasyona göre, genel anlamıyle pozitif hukuk'tur.

R: Bir şeyi evrensel olarak koymak, ya da evrensel bir şey olarak onun bilincine varmak, bilindiği gibi, düşünce'dir (karş. § 13, R ve § 21, R). Düşünce, bir muhtevayı en basit şekline indirgediği zaman, ona en son determinasyonunu vermiş olur. Hukuk olan şey, yalnız evrensellik formunu değil, fakat hakikî determinasyonunu almak için de kanun haline gelmek zorundadır. Bunun için, kanun yapma fikri, yalnızca, bir şeyin herkes için geçerli bir davranış kuralı halinde ifade edilmesi anlamına gelmez (kanun yapmanın bir momenti olmasına rağmen); asıl önemli olan moment, meselenin derin özü, kanun muhtevasının evrensel determinasyonu içinde bilinmesidir. Örf ve âdetler hukukuna bakılacak olursa (çünkü yalnız hayvanlar, kanun yerine içgüdülere sahiptirler, insanlarınsa kanun yerine alışkanlıkları vardır), bu hukukların bile, düşünce olarak mevcut olmak ve bilinmek momentini içerdikleri görülür. Bunların, yazılı hukuktan farkı, yalnızca sübjektif ve olağan bir tarzda bilinmelerinden ibarettir. Bunun için, bu tür hukuklar daha az belirlenmiş niteliktedirler ve düşüncenin evrenselliği bunlarda o kadar açık değildir. Bu yüzden, hukukun [bir kanunlar sisteminin] şu ya da bu yanıyle veya tümüyle bilinmesi, az sayıda kişilerin tesadüfî bir imtiyazı olarak kalır. Örf ve âdetler hukukunun, alışkanlıklara dayanmaktan, bu formel karakterden aldığı güçle hayatın bir parçası olmak [hayata geçebilmek] avantajını elde ettiği söylenmektedir. (Günümüzde "hayat"tan, "hayatın bir parçası" olmaktan söz edenler, aslında, çoğunlukla maddeye ve ölü düşüncelerin en ölüsüne saplanmış olanlardır.) Oysa, bu bir kuruntudan başka bir şey değildir, çünkü bir millette yürürlükte bulunan kanunlar, yazılmış ve kodifiye edilmiş olmakla, onun âdetleri olmaktan çıkmazlar.

Örf ve âdetlere dayanan kanunlar toplanıp kodifiye edildikleri zaman — ki biraz da olsa bir kültür edinmeyi başaran bir halk, çok geçmeden bu işi mutlaka yapar—, böylece meydana gelen derleme'ye kod denir. Kod, bir derlemeden oluştuğu için, şekilsiz, bulanık ve bölük börçük karakterdedir. Bu türlü kod ile tam anlamıyle bir kod arasındaki fark, bu sonrakinin, hukukun prensiplerini ev-

rensellikleri ve, dolayısıyle, açıklık ve seçiklikleri içinde düşünüp kavramasında ve dile getirmesindedir.

Bilindiği gibi, İngiliz millî hukuku veya genel [örf ve âdetler] hukuku, *statüler*'de (yazılı kanunlar) ve "yazılı olmayan" denen kanunlarda içerilmiş durumdadır. Fakat, bu "yazılı olmayan" kanunlar da, öteki kanunlar gibi pekâlâ yazılıdır ve bilinmesi, ancak doldurduğu bir sürü *in-quarto*'nun okunmasıyle mümkündür. Bu konuda bilgi sahibi olanlar, bu yüzden, gerek hukuk biliminde, gerekse hattâ kanun yapımında ne müthiş karışıklıların ortaya çıktığını anlatmaktadırlar. Bu kimseler, özellikle, bu yazılı olmayan kanunlar, mahkeme ve yargıç kararlarında içerilmiş bulunduğuna göre, yargıçların sürekli olarak kanun yapıcı durumuna geçtiklerini belirtiyorlar. Bu durumda, bir bakıma, bu yargıçların, seleflerinin otoritesine başvurmak zorunda oldukları, çünkü bunların yazılı olmayan kanunları dile getirmekten başka bir şey yapmamış oldukları söylenebileceği gibi; bir bakıma da, bu yargıçların, seleflerine başvurmak zorunda olmadıkları, çünkü bizzat kendilerinin de onlar kadar bu kanunlar üzerinde tasarruf hakkına sahip bulundukları söylenebilir. Gerçekten de, bu yargıçlar, kendilerinden önceki kararlar konusunda hüküm verirken, bunları eleştirmek ve yazılı olmayan kanuna uygun olup olmadıklarını bildirmek hakkına sahiptirler.

Buna benzer bir karışıklık, Roma İmparatorluğu'nun son zamanlarında, hepsi de ünlü birtakım iurisconsultus'lerin birbirinden farklı, ama aynı derecede güçlü hükümleri dolayısıyle imparatorluğun hukuk sisteminde ortaya çıkmıştı. Sonunda, imparatorlardan biri [Valentianus III], adına Başvurular Kanunu denen bir kanunla, çoktan ölmüş bulunan hukuk bilginlerini içinde toplayan bir çeşit *collegium* kurarak, duruma oldukça etkili bir çare buldu. Bu *collegium*'un bir de başkanı vardı ve kararlar oy çokluğu ile alınıyordu (bkz. Hugo: *Lehrbuch der Geschichte des römischen Rechts*, § 354).

Kültürlü bir millete veya onun hukuk bilginlerine bir kod vücuda getirmek yetkisini tanımamak, bu millete ve bu bilginler sınıfına yapılabilecek en büyük hakaretlerden biridir (bu iş için, muhtevaları bakımından yeni kanunlardan oluşan bir sistem meydana getirilmesi gerekmez; sadece, mevcut kanunların muhtevasını belirli evrenselliği içinde anlamak, yani düşüncede kavramak ve sonra bunu özel hallere uygulamak yeter).

## 212

*Kendiliğinde* olan'la vaz'edilmiş olan arasındaki bu aynılık sayesindedir ki, pozitif kanun zorlayıcı hukukî güce sahip olur. Pozitif kanun olarak vaz'edilmekle hak, belirlenmiş bir mevcudiyet kazanır. İmdi, böyle bir mevcudiyet içine keyfî iradenin olağanlıkları ve daha başka bazı özel realiteler de girebileceğinden, kanunun muhtevası ile *kendiliğinde* hak arasında bir farklılık ortaya çıkabilir.

R: Bunun için, pozitif hukukta hak olan yahut, daha doğrusu, meşru hak olan şeyin bilgisi, kaynağını kanunî [yasal] olan'da bulur. Bu bakımdan, pozitif hukuk bilimi, otorite prensibine dayanan tarihî bir bilimdir. Bu tarihî bilimin dışında ve ötesinde olan her şey, müdrikenin konusu olup, kanunların derlenmesi, dış prensiplerine göre sınıflandırılması, dedüksiyon yoluyle bu prensiplerden çıkarılması ve detaylara uygulanması, vs. ile ilgilidir. Müdrike, eşyanın bizzat tabiatına karıştığında, kullandığı gerekçeli muhakeme metodu ile neler kotarabileceği, meselâ, onun ceza hukuku teorilerinden pekâlâ görülebilir. Pozitif verilere dayanarak ve bütün detaylarıyle hukuk kurallarının gerek tarih boyunca uğradığı değişiklikleri ve geçirdiği gelişmeleri, gerekse uygulanış ve bölümlere ayrılış tarzlarını bulup çıkarmaya çalışmak, pozitif hukuk biliminin yalnız hakkı değil, kaçınılmaz vazifesidir de. O, böylece, hukuk kurallarının iç mantığını göstermiş olur. Ama, bütün muhakemelerden sonra, herhangi bir hukuk kuralının rasyonel olup olmadığı kendisine sorulduğunda —böyle bir soru her ne kadar onun konusu dışında kalsa da— şaşırıp kalmaya artık hakkı yoktur (karş. § 3, R'deki açıklamalar).

## 213

Pozitif kanunlar şeklinde mevcudiyet kazanan hukuk, muhteva olarak da kendisini uygulamada gerçekleştirir ve, böylece, hem sivil topluma özgü materyelle (yani mülkiyet ve mukavele çeşitlerinin sonsuzca karmaşık ve türünde tek durumlarıyle), hem de duygu, sevgi ve güvene dayanan (ama yalnızca soyut hukukun bir veçhesini içerdikleri ölçüde) ahlâkî durumlarla ilişkiye girer (§ 159). Sübjektif ahlâklılık ve ahlâkî emirler, ancak kendi sübjektivitesi ve bireyselliği içindeki iradeyi ilgilendirirler ve bunun için de pozitif kanunların konusu olamazlar. Nihayet, kanunların muhtevasını belirleyen başka bir materyel daha vardır ki, bunu da yargı gücünün kendisinden ve devletten kaynaklanan haklar ve vazifeler sağlar.

## 214

Hukukun pozitif realitesi [pozitif kanunlardan oluşan mevcudiyeti], özel hallere uygulanabilir olduktan başka, bireysel hallere uygulanabilme imkânını da kendinde taşır. Böylece, o, determinasyon prensibi kavram değil de nicelik olan sfere girer. Bu, *kendisi-için* nicelik sferidir; bir kalitatif realitenin başka bir kalitatif realite ile mübadelesi sırasında rölatif değeri belirleyen nicelik olarak, nicelik sferidir. Bu sferde, kavramın spesifikasyonu, ancak genel bir limit gösterir; bu limit dahilinde gidip gelmeler daima mümkündür. Fakat, uygulamanın sağlanabilmesi için bu gidip gelmelerin bertaraf edilmesi gerekir ve bu yüzden de sözü geçen limit dahilinde olağan ve keyfî kararlar ortaya çıkar.

R: Kanunun saf pozitif yanı, esas itibarıyle, evrensel'in yalnız özel üzerinde değil, aynı zamanda bireysel üzerinde, yani dolaysız uygulama üzerinde bu odaklanışındadır. Herhangi bir suçun cezası on dört kamçı mıdır, yoksa bir eksiği ile on üç kamçı mı? Yahut, bu suç beş thaler'lik bir tazminatı mı gerektirir, yoksa dört thaler yirmi üç groschen'lik bir tazminatı mı? Yahut, ona bir yıllık bir hapis cezası mı verilmelidir, yoksa üç yüz altmış dört günlük veya bir yıl ve iki ya da üç günlük bir hapis cezası mı? Bunu ne akılla, ne de kavramın gösterdiği herhangi bir kesin şartla belirlemeye imkân vardır. Oysa, bir kamçı, bir thaler, bir groschen, bir haftalık veya bir günlük hapis, daha fazla ya da daha az oldu mu, bu bir adaletsizlik demektir.

Bizzat aklın kendisi, olağanlığın, çelişkinin ve görüntünün, sınırlı olmakla birlikte, kendilerine ait sferleri ve hakları olduğunu kabul eder ve bu sfer dahilinde çelişkileri hukukun katı aynılığına indirgemek gibi bir iddiada bulunmaz. Burada önemli olan tek şey realiteye geçirilme ihtiyacıdır; mutlaka bir determinasyonun, bir kararın, her ne şekilde olursa olsun (belli sınırlar içinde), ortaya konulması gereğidir. Bu karar, formel kesinliğe, soyut sübjektifliğe ait bir şeydir. Buysa, kararını ancak söz konusu sınırlar içinde belirleyebilir ve tespit edebilir ve onun determinasyon prensipleri de, ya bir yuvarlak rakam, ya da indî olarak seçilmiş bir sayıdır (kırk eksi bir gibi) [1]. Zaten, kanun, realite [gerçek hayat] tarafından gerekli kılınan bu nihaî determinasyonu tespit etmez; yalnızca

(1) Hegel, *Jamaica Consolidated Slave Law*'a (1816) telmihte bulunuyor. Bu kanun, bir köleye, ceza olarak, aynı bir gün içinde, 39 kırbaçtan fazlasının vurulmasını yasaklıyordu. (Tr. çev.)

bunun azamî ve asgarî sınırlarını belirleyerek, gerisini yargıcın takdirine bırakır. Ama, böyle olması bir şey değiştirmez, çünkü bu azamî ve asgarî hadler de aslında birer yuvarlak rakamdır ve, bu yüzden, yargıcı salt pozitif ve sonlu bir determinasyon bulmak yükümlüğünden kurtarmaz. Kaldı ki, bu marj, kanunun ona tanıdığı bir haktır.

*b*) KANUNUN MEVCUDİYETİ

## 215

Kanuna uymak bir mecburiyet olduğuna göre, kendilik bilincinin hakkı (§132 ve R) açısından bakıldığında, bundan, kanunun evrensel olarak [herkesçe] bilinmesi gerektiği sonucu çıkar.

R: Tiran Dionysios'un yaptığı gibi, kanunları hiç kimsenin okuyamıyacağı kadar yüksek bir yere asmak, yahut bilgince yazılmış heybetli kitaplara, birbirleriyle çelişen yargı ve içtihat koleksiyonlarına, örf ve âdetleri toplayan metinlere, vs. ve üstelik bir de ölü bir dile gömmek ve, böylece, yürürlükteki hukuku ancak özel olarak yetiştirilmiş kişilerce bilinip anlaşılabilir hale getirmek, hep tek ve aynı bir adaletsizliktir.

## 216

Bir kamu kodundan beklenen, onun basit genel kurallar koymasıdır. Buna karşılık, kanunun uygulandığı maddenin sonlu tabiatı, sonsuz bir sıra determinasyonlara [genel kanunu belirleyici unsurlara] yol açar. Bir yandan, kanun, kapsamlı, kapalı ve eksiksiz bir bütün olmak zorundadır; oysa öbür yandan, durmadan yeni determinasyonlara [hukukî kurallara] ihtiyaç hasıl olur. Bu antinomi, ancak sabit ve değişmez olarak kalan evrensel prensiplerin özel hallere uygulanışında ortadan kalkabileceğinden, hukukun, tamamlanmış, eksiksiz bir kod içinde bütünlüğünü koruyabilmesi, ancak basit ve *kendisi-için* evrensel prensipler uygulanışlarından bağımsız olarak vaz'edilebilir ve anlaşılabilir oldukları takdirde mümkündür.

R: Kanunların karmaşık hale gelmesinin başlıca nedenlerinden biri de, bir adaletsizliği içeren ve dolayısıyle sırf bir tarihî kalıntı niteliği taşıyan bazı ilkel

hukukî kurumların içine zamanla aklın veya *kendiliğinde ve kendisi-için* hukukî'nin sızmasıdır. Nitekim, yukarıda belirtilmiş olduğu gibi, alacak hakkı konusunda Roma hukukunda (§ 180), Ortaçağ feodal hukukunda, vs. böyle olmuştur. Fakat, esaslı bir nokta olarak şunu belirtelim ki, kanunun zorunlu olarak uygulandığı maddenin sonlu tabiatı, *kendiliğinde ve kendisi-için* rasyonel olan'ın, evrensel kuralların, uygulanışında sınırsız bir ilerlemeye yol açar. Bir kod'dan tam bir mükemmellik beklemek, onun hiçbir ilâveye yer bırakmayan mutlak olarak olup bitmiş bir şey olmasını istemek (bu istek bilhassa Almanlar'a özgü bir hastalıktır) ve yeterince mükemmel olmadığı bahanesiyle onu eksik mükemmellikte bir mevcudiyete, yani fiilî gerçekliğe erişsin bırakmamak, hep sonlu objelerin —özel hukuk gibi— tabiatını bilmemekten ileri gelen hatâlardır. Oysa, bu sonlu objelerde sözümona mükemmellik denilen şey, aslında mükemmelliğe ebedî bir yaklaşımdan başka bir şey değildir. Bu, aynı zamanda, aklın evrensel'i ile müdrikenin evrensel'i arasındaki farkı ve bu sonrakinin, bireysel'in ve sonlu'nun belirlenmemiş maddesine uygulanmasını bilmemek demektir. "Le plus grand ennemi du bien, c'est le mieux" (1). Gerçekten sağlıklı insan sağduyusunun, boş muhakemeye ve soyut düşünceye [kendine dönük düşünce] karşı söylenmiş sözüdür bu.

## 217

*Kendiliğinde* hukuk, sivil toplumda kanun halini alır. Benim bireysel hukukumun [hak], daha önce dolaysız ve soyut olan mevcudiyeti de, şimdi artık, herkesçe tanınıp kabul edilmiş olmak anlamında, evrensel irade ve bilgi içinde mevcudiyet halini alır. Bu yüzden, mülkiyetle ilgili iktisap ve intikallerin, artık yalnızca bu mevcudiyetin onlara verdiği şekil altında ele alınması ve yapılması gerekir. Böylece, sivil toplumda mülkiyet, onu ispatlanabilir yapan ve hukuken geçerli kılan mukaveleye ve formalitelere dayanır.

R: Mülkiyet edinmenin ilkel ve dolaysız tarz ve vasıtaları (§ 54 ve dev.), sivil toplumda ortadan kalkarlar, ya da ancak münferit rastlantılar veya sınırlı momentler [mülkiyet intikallerinde tâbi rol oynayan faktörler] olarak tezahür ederler. Burada ya sübjektif sferin dışına çıkmayı reddeden duygu, ya da soyutluğu esas sayan ve formaliteleri reddeden kendine dönük düşünce geçerli-

(1) Aslında fransızca olarak. (Fr. çev.) [Daha iyi, iyinin en büyük düşmanıdır. — Tr. çev.]

dir. Cansız, kuru müdrike ise, beri yandan, asıl gerçek şeyin yerine formalitelere sıkıca sarılabilir ve bunları sonsuzca çoğaltabilir.

Kültüre gelince, onun tabiî ilerleyişi, belli bir muhtevayı duyulur ve dolaysız formundan kurtarıp, ona uygun düşen entelektüel forma kavuşturmak yolunda uzun ve zahmetli bir mücadeledir. Bunun için, yeni gelişmeye başlayan bir hukukî kültürde, seremonilerin ve formalitelerin çok büyük bir önemi vardır, ve yalnızca sembolden ibaret şeyler olmaktan öte bir değer taşırlar. Nitekim, Roma hukukunda seremonilerden gelme bir sürü kurallar ve, özellikle, ifadeler olduğu gibi muhafaza edilmiş, bunların yerine entelektüel kurallar ve bunlara uygun düşen ifadeler konulmamıştır.

## 218

Mülkiyet ve şahsiyet, sivil toplumda geçerli olarak tanınmış ve kabul edilmiş şeyler olduğundan, suç burada artık sadece sonsuz sübjektiviteye yapılmış bir tecavüz olmakla kalmaz; aynı zamanda, *kendiliğinde* güçlü ve sağlam bir mevcudiyete sahip kamusal [evrensel] varlığa karşı da bir tecavüz olur. Böylece, yeni bir durum ortaya çıkar: eylem, toplum için bir tehlike görünümü alır ve, dolayısıyle, suçun önemi artar. Fakat, öte yandan, toplumun güçlü ve kendine güvenir hale gelmiş olması, tecavüzün dış önemini azaltır ve cezanın hafiflemesine yol açar.

R: Toplumun tek bir üyesinin şahsında bütün öteki toplum üyelerinin de tecavüze uğraması, suçun mahiyetini kavramında değiştirmez, ama dış mevcudiyetinde değiştirir. Tecavüz, yalnız doğrudan doğruya ona uğrayanın dış mevcudiyetini değil, aynı zamanda bütünüyle sivil toplumun esprisini ve bilincini etkiler.

Kahramanlık çağlarında (bkz. antik tragedyalar), yurttaşlar, kral aileleri üyelerinin birbirlerine karşı işledikleri suçlarda kendilerine dokunan bir taraf görmüyorlardı.

Suç, *kendiliğinde*, sonsuz bir tecavüz olmakla birlikte, bir mevcut olay olarak, nicelik ve nitelik bakımından (§ 96) ölçülebilmelidir. İmdi, suçun burada mevcudiyetinin esas karakteri, kanunların gücü ve geçerliği hakkındaki düşünceyi ve bilinci zedelemek olduğuna göre, sivil toplum için arzettiği tehlike onun büyüklüğünün belirlenmesinde kullanılabilecek bir ölçüdür, ya da hiç olmazsa bu niteliğin karakteristiklerinden biridir. Fakat, bu nitelik veya bu

büyüklük sivil toplumun durumuna göre değişir. Bu durum, bir metelik veya bir şalgam çalan bir kimseye ölüm cezası verilmesini haklı kılabileceği gibi, bundan yüz, hattâ bin kere daha önemli bir hırsızlığın daha hafif bir şekilde cezalandırılmasını da haklı kılabilir. Sosyal tehlike görüşü, ilk bakışta, suçu ağırlaştıracakmış gibi görünürse de, aslında tam tersine daima cezanın hafiflemesine yardım eden sebeplerin başında gelmiştir. Bir ceza kanunu, her şeyden önce kendi zamanının ve sivil toplumun o zamanki durumunun ürünüdür.

### c) MAHKEME

## 219

Kanun şekli altında mevcudiyet alanına giren hukuk, artık *kendisi-için* mevcuttur ve özel iradenin, sübjektif hukukî kanının karşısında otonom [bağımsız] bir şey olarak yer alır; kendisini evrensel bir şey olarak kabul ettirmek onun tabiatı gereğidir. Hukukun her özel halde, kişisel menfaatlerle ilgili sübjektif duygular dışında tanınmasını ve gerçekleşmesini sağlamak, ayrı bir kamu gücüne, mahkemeye ait bir iştir.

R: Yargıçlık görevinin tarih içinde ortaya çıkışı, bir patriyarkal kurum, bir kuvvet kullanımı veya bir iradî seçim şeklinde olabilir. İşin kavramıyle bir ilgisi yoktur bunun. Yargı gücünün ortaya çıkışını, hükümdarlar veya hükûmetler tarafından gösterilen iyi bir keyfî irade eseri olarak veya bir lûtuf olarak görmek (Herr von Haller'in, *Restauration der Staatswissenschaft*'ında yaptığı gibi), hukuk ve devlet konusunda asıl önemli noktayı gözden kaçıran bir düşünce yetersizliğine delâlet eder. Burada önemli olan nokta, hukukî ve siyasî kurumların *kendiliğinde ve kendisi-için* rasyonel ve, dolayısıyle, mutlak olarak zorunlu kurumlar oldukları; bu sebeple de, doğuş veya ihdas ediliş şekillerinin, bu rasyonel temeli göz önüne alan bir kimse için hiçbir önemi bulunmadığıdır.

Bu görüşün [Herr von Haller'in görüşünün] tam zıttı ise, ilkel kabalığı, *Faustrecht* çağı adaletini, bir zorbalık, özgürlük üzerinde bir baskı, bir despotizm olarak görmektir. Yargıyı, kamu gücünün hem bir vazifesi, hem de bir hakkı olarak görmek lâzımdır. İmdi, bu vazife ve bu hak, toplum üyelerinin bunları, keyfî iradeleriyle herhangi bir otoriteye tevdi etmelerine bağlı olamaz.

## 220

Cürme karşı çıkan hukuk, öç alma şeklini taşıdığı zaman (karş. § 102), sadece *kendiliğinde* hukuktur, hukuk formuna sahip hukuk değildir, yani mevcudiyeti içinde doğru hukuk değildir. Bir taraf olarak zarara uğrayan'ın yerine, şimdi artık evrensel olarak zarara uğrayan sahneye çıkar. Bunun [zarara uğrayan evrensel'in] kendine özgü realitesi, mahkemedir. Mahkeme, suçun kovuşturulmasını ve cezalandırılmasını kendi üzerine alır ve, böylece, bunlar artık öç almada olduğu gibi sübjektif ve olağan misillemeler olmaktan çıkar. Misilleme, hukukun cezada kendi kendisiyle uzlaşması halini alır. Objektif bakımdan, suçun ortadan kaldırılması yoluyle sağlanan bir uzlaşmadır bu. Böylece, kanun kendi kendisini onarmış ve geçerliğini gerçekleştirmiş olur. Suçlunun sübjektif görüş noktasına göre ise, onun kendisince de bilinen, kendisi için de, kendi korunması için de geçerli olan kanun'la uzlaşma söz konusudur. Bunun için, kanun ona karşı uygulandığı zaman, o bunda adaletin tatminini bulur ve, dolayısıyle, bizzat kendi eyleminin bir sonucu olarak buna katlanır.

## 221

Mahkemede taraf veya müdahil olmak [*iudicio stare*] her sivil toplum üyesinin hakkı; buna karşılık, mahkeme huzuruna çıkmak ve bir hakkı ihlâle uğradığı zaman bunun ihyasını mahkemeden başka bir yerde aramamak onun vazifesidir.

## 222

Mahkeme karşısında, hak, kanıtlanması-gereken-şey karakterini taşır. Yargı usulü, taraflara kanıtlarını ve hukukî gerekçelerini geçerli kılmak, yargıca da dâva konusu hakkında bilgi edinmek imkânını sağlar. Bu işlemler de ayrıca birer haktır. Bunun için, bunların birbirini izleyiş tarzının da hukuken belirlenmesi gerekir. Nitekim, bu konu teorik hukuk biliminin esaslı bir bölümünü oluşturur.

## 223

Bu işlemlerin giderek daha özel birtakım işlemlere ve bunlara tekabül eden haklara bölünmesi ve bu karmaşıklaşmanın sınırsızca devam etmesi nedeniyle, başlangıçta *kendiliğinde* bir vasıtadan başka bir şey olmayan yargı usulü, kendi gayesine yabancı, onun dışında, ona karşı bir şey halini alır. Gerçi, bu uzun formaliteler sürecine başvurmak ve bunu başından sonuna kadar yerine getirmek taraflar için bir haktır, ama yine de bu süreç onlar için bir eziyet ve hattâ bir haksızlık vasıtası olabilir. Bunun için, gerek tarafları, gerekse hukukun kendisini, yani asıl cevhersel olan şeyi, yargı usulüne ve bunun suistimallerine karşı korumak amacıyle, kanun, tarafları önce basit hakem usulüne (hakem mahkemesi, sulh mahkemesi [*Schieds-Friedensgericht*]) başvurarak ihtilâflarını adlî prosedür dışında gidermeye çalışmak, ve ancak bundan sonra yargı yoluna gitmekle yükümlü kılmıştır.

R: Nasafet [hakkaniyet], sübjektif ahlâklılığa ait veya başka bir sebeple, formel hukukla ilişkinin kesilmesi demektir. Bu, her şeyden önce, hukukî ihtilâfın muhtevasıyle ilgilidir. Bir nasafet mahkemesi [divanı], tek bir özel vaka hakkında karar vermek amacıyle hareket eder; usul formaliteleri ve, özellikle, kanunda öngürülen objektif sübut vasıtaları üzerine durmaz. Bundan başka, nasafet mahkemesi, ele aldığı özel vakayı, türünde tek bir vaka olarak ve kendi öz tabiatına göre inceler ve ilerisi için bağlayıcı bir hukukî emsal ortaya koymak endişesi taşımaz

## 224

Daha önce de gördüğümüz gibi, kanunların alenîliği, sübjektif bilincin hakları arasında yer alır (§ 215). Bu haklardan bir diğeri de, hukukun özel safhaları içinde (dış hukukî prosedürlerin cereyanı, hukukî gerekçelerin ortaya konulması, vs.) gerçekleşme tarzının açıkça bilinebilir olmasıdır. Çünkü, bu süreç evrensel olarak geçerli bir olaydır ve bir dâvanın özel muhtavası yalnızca tarafların menfaatlerini ilgilendirse bile, onun evrensel muhtevası, yani söz konusu hak ve bu hak üzerine verilen karar, herkesi ilgilendirir. Bu, adaletin alenîliği prensibidir.

R: Mahkeme üyelerinin, verilecek hüküm hakkında kendi aralarında yaptıkları müzakereler, henüz kişisel bazı görüşlerin ve fikirlerin ifadesidir ve tabiatları gereği olarak herkese açık değildir.

## 225

Kanunun özel bir vakaya uygulanması demek olan yargı tekniğinin iki ayrı veçhesi vardır: birincisi, özel vakanın mahiyetinin, dolaysız bireyselliği içinde, bilinmesidir (bir mukavele söz konusu mudur? bir [hakka] tecavüz var mıdır? varsa faili kimdir?); ceza hukukunda bu, fiilin suç teşkil eden esas [cevhersel] karakterini (karş. § 119, R) belirlemeye yönelik düşünce şeklini alır; ikincisi, söz konusu vakanın, ihlâle uğrayan hakkı onaracak olan kanun maddesinin (ceza hukukunda, gerekli cezayı içeren kanun maddesinin) kapsamına sokulmasıdır. Bu iki farklı veçheye ait kararlar, farklı görevler oluşturur.

R: Roma hukuk sisteminde, bu farklı görevler şu şekilde kendini gösteriyordu: önce praetor, olayın şu ya da bu şekilde geçmiş olduğuna dair bir karara varıyor, sonra özel bir *iudex*'i olayın mahiyetini araştırmakla görevlendiriyordu. İngiliz hukukunda ise, fiilin cürüm karakterinin (meselâ, bir öldürme olayının mı, yoksa taammüden işlenmiş bir cinayetin mi söz konusu olduğunun) belirlenmesi, dâvacının serbest iradesine bırakılmıştır ve yargıç, ilk belirlemeyi [dâvacının seçimini] uygun bulmadığı takdirde, başka belirlemeleri göz önüne almak yetkisine sahip değildir.

## 226

Tahkikat prosedürünün ve tarafların birer hak teşkil eden hukukî girişimlerinin (karş. § 222) baştan sona yönetilmesi ve yargı tekniğinin ikinci veçhesi (§ 225), tümüyle kanunun yetkili kıldığı yargıca ait bir iştir. Yargıç, kanunun eli koludur; ve dâva konusunun, bir kuralın kapsamı içine sokulabilecek şekilde hazırlanmış olarak ona sunulması, yani görünür ampirik karakterlerinden soyutlanarak evrensel bir olay haline getirilmiş bulunması lâzımdır.

## 227

Yargı tekniğinin birinci veçhesi, yani vakanın dolaysız bireyselliği içinde bilinmesi, genel karakteriyle tanımlanması, *kendiliğinde*, hiçbir hukukî kararı içermez; her kültürlü insanın erişebileceği bir bilgidir bu. Bir eylemin karakterini belirleyebilmek için, sübjektif moment, yani failin niyeti ve kanaati esastır

(bkz. kısım II). Bundan başka, bu alanda kanıtlama, aklın objelerine veya müdrikenin soyutlamalarına değil, ancak bazı özelliklere, bazı hal ve şartlara, duyusal sezgi objelerine ve sübjektif kesinliğe dayanır. Bunun için, burada kanıtlama mutlak objektif bir determinasyonu içermez. Şu halde, olaylar hakkındaki kararı belirleyen şey, son tahlilde, sübjektif kanaattir, vicdandır (*animi sententia*). Bunun gibi, başkalarının beyanlarına ve teminatına dayanan kanıtlama konusunda da, sübjektif niteliğine rağmen, yemin en yüksek garantidir.

R: Bu konuda en önemli şey, söz konusu olan kanıtlama türünün mahiyeti üzerinde durarak, onu öteki bilme ve kanıtlama türlerinden ayırmaktır. Bizzat hukuk kavramının kendisi gibi rasyonel bir determinasyonun kanıtlanması, yani zorunluluğunun bilinmesi, bir geometri teoreminin kanıtlanması için gerekenden başka bir metoda ihtiyaç gösterir. Üstelik, geometride, şekil müdrike tarafından belirlenmiş ve önceden bir kurala göre soyut hale getirilmiş bulunur. Oysa, bir olay gibi ampirik bir muhtevada, bilginin maddesi verilmiş bir duyusal sezgidir, sübjektif duyusal kesinliktir, bunlara tekabül eden ifade ve tasdiklerdir. Bu alanda, hal ve şartlar hakkındaki bu gibi beyanların ve tanıklıkların sonuçları ve kombinezonları rol oynar. Bu türlü bir maddeden ve buna uygun düşen metottan çıkan objektif hakikat, yalnız başına ve objektif bir biçimde belirlenmeye kalkışılacak olursa, birtakım yarıbuçuk kanıtlamalara ve buradan da, izlenecek sıkı bir mantıkla —ki bu aslında formel bir mantıksızlıktan başka bir şey olamaz— birtakım olağanüstü cezalara götürür. Fakat, böylesi bir objektif hakikat, rasyonel bir determinasyonun hakikatinden, yahut maddesi müdrike tarafından daha önce soyut hale getirilmiş bir prensibin hakikatinden büsbütün başka bir anlam taşır. Bu türlü bir ampirik hakikatin bilinmesi işinin bir mahkemenin esas hukukî fonksiyonuna dahil olup olmadığı, bu fonksiyonun bu işe uygun bir nitelik taşıyıp taşımadığı ve, dolayısıyle, böyle bir araştırma hakkını münhasıran içerip içermediği —gerek olaylar, gerekse hukukun bizzat kendisi hakkında hüküm verme yetkisinin ne ölçüde adaletin resmî dağıtım organlarında var sayılabileceği tartışmasında— kanıtlanması gereken temel görüş noktasını oluşturur.

## 228

Niteliği tespit edilen bir vakanın, kanunun belli bir maddesi kapsamına sokulması demek olan hüküm'de, taraflardan herbirinin sübjektif hakkı, gerek

kanun bakımından, gerekse kanun kapsamına sokulma bakımından güvenceye alınmıştır; çünkü kanun, kanun olarak tanınmış ve yine çünkü kanun kapsamına sokulma işlemi, yani yargılama, açık olarak yapılmıştır. Dâvanın özel sübjektif ve dış muhtevasına gelince (ki bunun bilinmesi, § 225'te sözü edilen iki veçheden birincisini oluşturur), bu bakımdan bilincin hak ve hukukunu tatmin eden şey, karar verenin sübjektivitesine olan güvendir. Bu güven, her şeyden önce, kararı verenle taraflar arasındaki eşitliğe —özel durumları, sınıfları, vs. bakımından— dayanır.

R: Açık yargının ve jürinin zorunluluğu konusu tartışılırken, kendilik bilincinin hak ve hukuku, sübjektif özgürlük unsuru, asıl göz önünde tutulacak nokta olarak görülebilir. Nitekim, yararlı oldukları mülâhazasıyle, bu kurumlar lehine ileri sürülen şeylerin özü, sonunda buna gelip dayanmaktadır. Başka görüş noktalarından hareketle, bu kurumların şu ya da bu avantajları, ya da sakıncaları olduğunu ileri sürerek tartışmayı sonsuzca uzatmak mümkündür. Fakat, bu türlü akıl yürütmeler, bütün dedüktif akıl yürütmeler gibi, ancak tâli bir önem taşır ve kesin olmaktan uzaktır, ya da birtakım başka, belki daha yüksek sferlerden alınma yararsız argümanlardan ibarettir. Yargı gücü, jüri heyeti gibi kurumlarla değil de, sırf meslekten yetişme yargıçlardan oluşan mahkemeler aracılığıyle yürütülseydi, belki aynı derecede ya da daha iyi yürütülmüş olurdu, denilebilir. Bu mümkündür, ama mesele bunun mümkün olup olmadığı değildir, çünkü bu imkân genellikle bir ihtimal veya bir zorunluluk olarak kabul edilse bile, öte yandan sübjektif bilincin hak ve hukuku varlığını sürdürmekten geri kalmıyacak, isteklerinde direnecek ve hiçbir zaman tatmin bulmıyacaktı.

Bir sınıf, kanunların tümüne has ortak bir karakterden yararlanarak hukukun ve hukukî prosedürlerin icra tarzının bilgisini ve hakkını yasal yoldan takip edebilme imkânını elde ettiği ve, ayrıca, hakları söz konusu olan insanların diline yabancı bir terminoloji kullanarak kendisini dışa kapalı bir klik haline getirdiği zaman, geçimlerini kendi faaliyetlerine, kendi iradelerine, kendi bilgi ve becerilerine borçlu olan sivil toplum üyeleri, hukukun dışında bırakılmış olurlar, yani yalnız kendilerine özgü ve kendi şahıslarına ait olan şeyin değil, aynı zamanda işlerindeki cevhersel ve rasyonel olan şeyin de uzağında kalırlar; bu sınıfın bir çeşit vasiliği ve hattâ köleliği altına girerler. Sivil toplum üyeleri gerçi şahsen mahkeme huzuruna çıkmak, taraf veya müdahil olarak (*in iudicio stare*) orada hazır bulunmak hakkına sahiptirler, ama eğer esprileriyle, kendi öz bilgileriyle orada bulunmuyorlarsa, bu pek bir şey ifade etmez ve elde ettikleri hak, onlar için kaderin bir *ab extra* hükmü olarak kalır.

## 229

İde'nin, özellik içinde kaybolduğu ve iç ve dış ayrılığı içinde momentlerini geliştirdiği yer olan sivil toplum, yargıda kendi kavramına, *kendiliğinde* mevcut evrensel ile sübjektif özelliğin birliğine döner. Ancak, sübjektif özellik burada türünde tek hallerden ibarettir ve söz konusu olan evrensellik de soyut hukuka ait evrenselliktir. Bu birliğin, bütün özellik alanını kapsıyacak şekilde gerçekleştirilmesi, önce kamu yönetiminin, sonra da korporasyonun görevini oluşturur. Kamu yönetimi bu birliği ancak rölatif olarak gerçekleştirir; korporasyon ise, onu tam olarak gerçekleştirmekle birlikte, bu işi ancak somut, ama sınırlı bir bütün içinde yapar.

### C. — KAMU YÖNETİMİ VE KORPORASYON

## 230

İhtiyaçlar sistemi içinde, her özel kişinin geçimi ve refahı bir imkândan ibarettir. Bu imkânın fiil haline gelmesi [aktüelleşmesi], o kişinin keyfî iradesine, öz tabiatına ve objektif ihtiyaçlar sistemine bağlıdır. Yargı gücü sayesinde mülkiyete ve şahsiyete tecavüz giderilir, ama özel'in gerçek hukuku, bu gayelerden herhangi biriyle çatışan olağanlıkların da ortadan kalkmasını ve böylece mülkiyet ve şahsiyetin mutlak güvenliğinin ve de bireyin geçim ve refahının güvence altına alınmasını, yani tek kelimeyle özel'in refah ve iyiliğinin bir hak sayılıp, böylece gerçekleşmesini tazammun eder.

#### *a*) KAMU YÖNETİMİ

## 231

Şu ya da bu gayenin gerçekleştirilmesinde belirleyici rol oynayan prensip, henüz ancak özel irade olduğu cihetle, güvenliği sağlayan evrensel otorite, her şeyden önce, olağanlıklar sferiyle ve organizasyonla sınırlı kalır.

## 232

Evrensel kamu gücünün, önlemek veya adaletin hükmüne tâbi kılmakla yükümlü olduğu suçların, yani sübjektif kötülük iradesi olarak olağanlığın dışında keyfî irade ayrıca bazı *per se* hukukî eylemlere ve kişisel mülkiyet kullanımlarına sebep olur ki, bu eylem ve kullanımlar, başka bireylerle veya kolektif bir gayeye yönelik kamu kurumlarıyle bazı dış ilişkilere yol açar. Böylece, benim kişisel eylemlerim, bu evrensel veçheleri dolayısıyle, olağan şeyler halini alırlar ve benim kontrolümden çıkarak başkası için bir zarar veya tecavüz vesilesi oluşturabilirler ya da oluştururlar..

## 233

Şüphesiz, burada yalnızca bir zarar imkânı söz konusudur; ama, şey'in hiçbir zaman zarara yol açmaması zorunluluğunun, olağanlaşarak riayet edilmez hale gelmesi için bu kadarı yeter. Bu durum, bireysel eylemlerde daima hatâlı bir yanın bulunabileceğini bize gösterir ve idarî baskının temelini oluşturur.

## 234

Dış varlıklar arasındaki ilişkiler, müdrikenin sonsuzluğu içine düşer. Bunun için, zararlı olan'la zararlı olmayan arasında *kendiliğinde* bir sınır yoktur; hattâ, suç bakımından, şüpheli olan'la şüpheli olmayan arasında, yasaklanması veya nezaret edilmesi gereken'le yasak, nezaret ve şüphe'den, araştırma ve soruşturma'dan muaf tutulması gereken arasında da böyle bir sınır yoktur. Bu konularda daha kesin determinasyonları, ancak örf ve âdetler, tüm siyasî anayapının esprisi, içinde bulunulan hal ve şartlar, yaşanan bir tehlike, vs. verir.

## 235

Alabildiğine çeşitli ve birbirine bağımlı günlük ihtiyaçların tatmini —ki herkes buna engelsizce erişmeyi ister ve bekler— için gerekli vasıtaların temini

ve mübadelesi ve bu vasıtaları elde etme sürecini mümkün olduğunca kısaltmak amacıyla harcanan çabalar ve yerine getirilen işlemler, değişik faaliyet türlerinin doğmasına yol açar. Bu faaliyet türlerinin gerisinde ortak bir menfaat vardır, çünkü bir kimse bu faaliyet türlerinden birini icra ederken, aynı zamanda bütün herkes için emek harcamış olur. Bu durum, aynı zamanda, bazı kurum ve organizasyonların ortaya çıkmasına sebep olur. Bu kolektif işler ve kamu yararına kurumlar, kamu gücü tarafından gözetilmeyi ve bakılmayı gerektirir.

## 236

Üreticilerle tüketicilerin farklı çıkarları birbirlerile çatışabilir. Her ne kadar, genel bütün içinde kendiliğinden ortaya dürüst ilişkiler çıkarsa da, uyum sağlanması, her iki tarafın da üstünde yer alan bilinçli bir düzenlemeye ihtiyaç gösterir. Böyle bir düzenlemenin bazı özel hallerde (en lüzumlu gıda maddelerinin fiyatlarına nark konulması gibi) meşruluğu şuradan gelir: günlük ve evrensel kullanım mallarının açıkça satışa sunulması, onların şu ya da bu bireyin değil, fakat evrensel bir alıcının, yani halkın alımına sunulması demektir; ve halkın aldatılmama hakkı, metaların kontrolü, kolektif bir görev olarak ancak bir kamu gücü tarafından temsil edilebilir ve sağlanabilir. Ama, evrensel bir kontrolü ve yönetimi asıl zorunlu kılan şey, büyük sanayi dallarının, dış şartlara, uzaklarda cereyan eden birtakım kombinezonlara tâbi bulunması ve hayatları bu sanayi dallarına bağlı olan insanların, bu şartları tümüyle kavramalarına imkân olmamasıdır.

R: Sivil toplumda sanayi ve ticaret özgürlüğünün karşı kutbunda, herkesin emeğinin kamu kurumları tarafından yönetilmesi ve düzenlenmesi yer alır: Antikçağda Mısır'da ve Asya'da kamusal amaçlarla inşa edilen Piramitler ve daha başka devâsâ eserler için kullanılan emek için olduğu gibi. Bu eserlerin meydana getirilmesinde, bireyin kendi iradesi ve özel menfaati tarafından belirlenen emeğinin mediasyonu söz konusu değildir. Bu menfaat, yukarıdan gelen düzenlemeye karşı, sanayi ve ticaret özgürlüğünü ileri sürer; oysa, kendini körükörüne bencil gayelere kaptırdığı ölçüde, yeniden evrensel'le bütünleşmesini sağlayacak böyle bir düzenlemeye muhtaçtır. Ayrıca, menfaatlerin birbirleriyle çarpışmasından doğacak karışıklık tehlikesini azaltmak ve bilinçsiz zorunluluğun bu menfaatler arasında uyum kurabilmesi için gerekli süreyi kısaltmak için de bu düzenlemeye gerek vardır.

## 237

Her ne kadar bireyler için kolektif servetten pay almak imkânı varsa da, ve kamu gücünün güvencesi altında bulunuyorsa da, sübjektif veçhesi bakımından bu imkân, yine de olağanlığa tâbidir (söz konusu güvencenin, ister istemez, tam bir güvence olamıyacağını bir yana bıraksak bile). Ayrıca, bu imkân, bazı beceri, sağlık, sermaye, vs. şartlarının varlığını gerektirdiğinden, onun olağanlığa olan bağımlılığı bu gereklilik ölçüsünde daha da artar.

## 238

Başlangıçta, özel yanıyle bireyin ihtiyaçlarını karşılamak, cevhersel bütün olan aileye düşen bir görevdir. Aile bu görevini, bireye, kolektif servetten payını alabilmesi için gerekli bilgi ve becerileri edindirerek ya da, yeteneksiz çıkması durumunda, onun bakımını ve geçimini sağlayarak yerine getirir. Fakat, sivil toplum bu bağı koparıp atar, aile üyelerini birbirlerine yabancılaştırır ve onları bağımsız şahıslar olarak görür. Bireyin geçimini sağladığı baba toprağının ve inorganik dış tabiat kaynaklarının yerine kendi öz toprağını koyar ve tümüyle ailenin geçimini kendine, kendi olağanlıklarına bağımlı kılar. Böylece, birey sivil toplumun çocuğu olur. Sivil toplum bireyden birçok şey isteyebilir, ama bireyin de sivil toplum karşısında bazı hakları vardır.

## 239

Sivil toplumun böyle evrensel bir aile karakteri taşıması, ona, çocukların eğitimi konusunda, ana-babaların olağan iradesine karşı bir denetleme ve etkili olma hak ve vazifesi verir; çünkü, eğitim, çocukların sivil toplum üyesi olabilme vasıf ve kabiliyetleriyle ilgili bir şeydir. Özellikle, eğitim bizzat ana-babalar tarafından değil de, başkaları tarafından verildiği hallerde, sivil toplumun hakkı, ana-babaların keyfî ve olağan tercihlerinin üstünde yer alır. Yine bu amaçla, sivil toplum, mümkün olduğu takdirde, toplu öğretim kurumları açabilir.

## 240

Keza, bazı kişiler savurganlıkları yüzünden kendi geçim güvenliklerini veya ailelerininkini yok etmeye kalkışacak olurlarsa, sivil toplum bunları vesayet altına almak ve hem toplumun gayesini, hem de bu kişilerin özel gayelerini, onların yerine gerçekleştirmeye çalışmak hak ve vazifesine sahiptir.

## 241

Yalnız sübjektif irade değil, fakat bazı olağanlıklar, fizik şartlar ve dış ahvale bağlı faktörler (§ 200) de insanları yoksulluğa düşürebilir. Bu durumda da, bireyler, sivil topluma özgü ihtiyaçları duymaya devam ederler, ama toplum onları tabiî mülkiyet edinme vasıtalarından yoksun bırakmış (§ 217) ve aile bağlarından koparmış olduğundan (§ 181), toplumun sağladığı bütün avantajları (bilgi, beceri ve kültür edinme, yargı gücünden, sağlık hizmetlerinden ve hattâ bazen dinin tesellisinden yararlanma imkânı, vs.) kaybetmiştirler. Kamu gücü, yoksullar için, yalnız onların dolaysızca içinde bulundukları çaresizlik hali konusunda değil, fakat haylazlık, kötülük eğilimi gibi sefaletten ve gadre uğramışlık duygusundan kaynaklanan başka kusurlar konusunda da ailenin yerini alır.

## 242

Yoksulluğun ve genel olarak her bireyin tabiî hayat seyri boyunca, başlangıçtan itibaren, uğramak tehlikesine mâruz bulunduğu her türlü çaresizlik halinin sübjektif bir yanı da vardır ki, bu yanıyle o, yine sübjektif (aynı zamanda hem özel bir duruma ait spesifik şartlardan, hem de sevgi ve sempatiden kaynaklanması bakımından sübjektif) bir yardıma ihtiyaç gösterir. Sübjektif ahlâklılık, her türlü kolektif organizasyona rağmen, burada daima kendine yapacak bir şeyler bulur. Fakat, sübjektif yardım gerek *kendiliğinde,* gerekse sonuçlarında olağanlığa tâbi bulunduğundan, toplum, yoksulluğun evrensel sebeplerini ve evrensel çarelerini keşfetmek ve, böylece, söz konusu yardımı gereksiz kılmak için sürekli çaba harcar.

R: Sadakaların, hayır kurumlarının, aziz tasvirleri önünde yakılan mumların olağanlığını, kamusal yardım kurumları, hastaneler, yolların aydınlatılması, vs. tamamlar.

Hayırseverlik konusunda, bu söylenenlerden başka yapılabilecek daha pek çok şey vardır. Eğer o, sefalete karşı çarelerin sırf kişisel duygulara ve kendi istihbaratının, kendi tertibatının olağanlığına vergi şeyler olduğu üzerinde ısrar eder; uyulması zorunlu evrensel [kolektif, sosyal] kural ve emirleri kendi işine saygısızlık veya müdahale sayarsa, yanılmış olur. Bilâkis, tek kişinin kendi özel kanısına göre yaptığı şey, evrensel bir tarzda meydana getirilen şeye oranla daha az önemli olduğuna göre, genel sosyal şartlar da, tek kişinin özel kanısına dayanan inisyatifine bırakılmış şeye oranla daima daha mükemmel sayılmalıdır.

## 243

Sivil toplum, aksaksız bir faaliyet içinde bulunduğu sürece, nüfusun ve sanayinin kesintisiz bir iç gelişmesi olarak görülebilir. İhtiyaçlar dolayısıyle insanlar arasındaki dayanışmanın ve bu ihtiyaçları tatmine yarayan tekniklerin evrenselleşmesi sayesinde servetlerin birikimi artar, çünkü bu çifte evrenselleşme süreci son derece büyük kazançlar meydana getirir. Ama bir yandan böyle olurken, öbür yandan özel emeğin parçalanması ve sınırlanması yüzünden, bu emeğe bağlı sınıfın bağımlılığı ve yoksulluğu da büyür ve, aynı zamanda, emekten başka melekelerden, sivil toplumun sunduğu daha geniş özgürlük imkânlarından ve, bilhassa, entelektüel nimetlerden yararlanmak ve kâm almak imkânları azalır.

## 244

Geniş bir kitle, asgarî geçim düzeyinin —bir toplum üyesi için zorunlu olan ve kendiliğinden ayarlanan düzeyin— altına düştüğü ve, böylece, kendi öz faaliyeti ve öz emeği ile yaşamak onurunu, hak, hukuk ve kendine güven duygusunu kaybettiği zaman, ortaya bir pleb yığınının çıktığı görülür. Bu oluşum, aynı zamanda, nispetsiz ölçüde büyük servetlerin az sayıda ellerde toplanmasını büsbütün kolaylaştıran şartları da beraberinde getirir.

## 245

Sefalete itilen kitlenin normal hayat düzeyinde tutulması işi, zorunlu bir görev olarak, doğrudan doğruya zengin sınıfa yüklenebilir, ya da bunun çaresi

doğrudan doğruya başka bir kamu mülkiyeti şeklinde (zengin hastaneler, manastırlar ve daha başka kuruluşlar) bulunabilir. Ama, her iki halde de yoksulların geçimi, onların kendi emekleri aracılığıyle değil, dolaysızca sağlanmış olur ki, böyle bir şey hem sivil toplumun prensibine, hem de bireyin bağımsızlık ve haysiyet duygusuna aykırı düşer.

Buna karşılık, yoksulların geçimi, doğrudan doğruya değil de dolaylı bir şekilde, yani emek aracılığıyle (onlara çalışma imkânı verilerek) sağlanacak olursa, o zaman da ürünlerin miktarı aşırı ölçüde artar. İmdi, uygun sayıda tüketici bulunmadığı, çünkü tüketiciler de üretici durumuna geçtiği için, asıl kötülük işte bu aşırılıktan gelir; hem de bir kat artmış olarak. Buradan da görüldüğü gibi, sivil toplum yeterince zengin değildir, yani bütün zenginliğine rağmen, doğurduğu aşırı sefaletin ve pleb kitlesinin kefaretini ödeyebilecek güçten yoksundur.

R: Bütün bu fenomenleri, İngiltere örneği üzerinde geniş ölçüde inceleyebiliriz. Hattâ, yalnız bu fenomenleri değil, fakat özel olarak yoksulluk vergisinin, sayısız vakıfların ve kişisel yardım kurumlarının ve, nihayet, bütün bunların varlık şartı olarak, korporasyonların lâğvının ne gibi sonuçlar doğurduğunu orada araştırabiliriz.

Britanya'da ve özellikle İskoçya'da gerek sefalete, gerekse toplumun sübjektif temelleri olan insanlık onurunun ve ar duygusunun yok olmasına ve pleb kitlesini doğuran tembelliğe ve savurganlığa karşı bulunan en kestirme çarenin, yoksulları kendi kaderlerine terketmek ve onları sokaklarda dilenmeye zorlamak olduğu görülüyor.

## 246

Sivil toplumun bu iç diyalektiği, onu kendi sınırları dışına çıkmaya zorlar. Bir sivil toplum, yahut spesifik bir sivil toplum, her şeyden önce, kendi dışında tüketiciler aramak; bu yüzden de, fazlasıyle sahip bulunduğu kaynaklar veya genellikle sanayi bakımından, kendisinden geri durumda olan halklar arasında kendisine geçim yolları bulmak zorundadır.

## 247

Ailenin hayat prensibi, toprağa, gayrımenkule, yere bağlı olduğu gibi, sanayinin tabiî unsuru —onu dışa açılmaya teşvik eden tabiî unsur— da denizdir.

Kazanç hırsı aynı zamanda bir riski içerdiğinden, sanayi, kazanca olan bütün bağlılığına rağmen, kendisini bu gayenin üstüne yükseltir; toprağa ve sivil hayatın sınırlı çevresine ve bunun zevk ve arzularına bağlı kalacak yerde, hareketlilik, tehlike ve yok olma unsurunu benimser. Bundan başka, kazanç hırsı, birbirinden uzak ülkeleri, ulaşım yollarının en büyüğü aracılığıyle, ticarî ilişki içine sokar. Ticaret, mukaveleyi doğuran bir hukukî faaliyet ve, aynı zamanda, büyük bir kültür vasıtasıdır; evrensel tarih'teki anlamını buradan alır.

R: Modern zamanlarda nehirler tabiî sınır olarak görülmelerine rağmen, öyle değildirler; tıpkı denizler gibi, insanları ayırmaktan çok, birbirlerine bağlarlar. Bunun için, Horatius'un şu sözleri yanlış bir düşünceyi yansıtır (*Carmina* I, 3):

"Deus abscidit
prudens Oceano dissociabili
terras." (1)

Bir klan veya bir kabilenin tek başına oturduğu nehir havzalarına baktığımızda, yukarıda söylenilenlerin doğru olduğunu görebiliriz. Aynı şeyi Yunanistan ve İonia ile Magna Graecia (2); Bretagne ile Büyük Britanya; ve Danimarka ile Norveç, İsveç, Finlandiya, Livonya, vs. arasındaki sıkı bağlarda ve, özellikle, bunun tersi bir olay olan, bir kıyı ahalisi ile iç taraflarda oturanlar arasındaki ilişkilerin gevşekliğinde de görmemiz mümkündür. Denizle temasın ne gibi kültür imkânlarını içerdiğini anlayabilmek için, sanayii gelişmiş milletlerin deniz karşısındaki tavrıyle, Mısırlılar ve Hintliler gibi denizcilikten uzak durup kendi içlerine kapanmış ve en korkunç ve menfur bâtıl inançlar içine gömülmüş olan milletlerin onun karşısındaki tavrını karşılaştırmak yeter. Oysa, ilerleme gayreti içinde olan bütün büyük milletler, tam tersine, hep denize açılırlar.

## 248

İlişkilerin böyle genişlemesi, koloniler kurma imkânını da beraberinde getirir. Ergin bir sivil toplum, sistemli ya da ârızî bir şekilde, koloniler kurmaya

(1) Tanrı bilhassa ayırdı toprakları yabancılaştırıcı denizle. (Tr. çev.)
(2) Büyük Yunanistan: İtalya yarımadasının güneydoğusunda yeralan, yüksek bir refah seviyesine erişmiş yunan kolonilerine verilen ad. (Tr. çev.)

yönelir. Sivil toplum, koloniler kurmak suretiyle nüfusunun bir kısmına, yeni bir toprak üzerinde, yeniden aile prensibine dönmek; kendisine de, endüstrisi için yeni bir pazar sağlamak imkânını elde eder.

## 249

Kamu yönetiminin ilk gayesi, sivil toplumun özelliği içinde evrensel olarak bulunan şeyi gerçekleştirmek ve korumaktır; ve o, bu işi özel amaçların ve menfaatlerin kitlesel olarak himayesini ve güvenliğini hedef alan bir dış düzen şeklinde, kurumlar şeklinde yapar, çünkü bu amaçlar ve menfaatler ancak evrensel'in içinde varlıklarını sürdürebilirler. Bundan başka, o, en yüce direktif mercii olarak, bizzat toplumun sınırları dışına taşan menfaatlere de gözcülük eder (§ 246). Söz konusu evrensel, bizzat özel'in menfaatlerinde immanent olarak bulunur ve, İde'ye uygun olarak, özellik bu evrenseli kendi iradesinin ve faaliyetinin gayesi ve objesi yapar. Böylelikle, objektif ahlâklılık yeniden sivil toplumla kaynaşır. Korporasyonun görevi, işte bu kaynaşmayı sağlamaktır.

### *b*) KORPORASYON

## 250

Tarımcı sınıf, ailevî ve tabiî hayatının cevherselliği nedeniyle, kendi somut evrenselini kendi içinde dolaysızca taşır. Sivil hizmetliler sınıfı [evrensel sınıf] öz karakteri itibarıyle evrenseldir; *kendisi-için* evrensel, onun faaliyetinin zeminini ve gayesini oluşturur. Bu ikisi arasında yer alan sanayici sınıf ise, mahiyetçe özel'e yönelik olduğu için, korporasyonun asıl uygun düştüğü sınıf, bu sınıftır.

## 251

Sivil toplumun iş organizasyonu, onun tabiatında mündemiç özellik'e göre çeşitli dallara ayrılır. Bu özellik içindeki *kendiliğinde* benzerlikler bir dernek içinde gerçek mevcudiyet kazanır (dernek üyelerinin ortak yanı olarak) ve,

böylece, özel menfaate yönelik bencil gaye, kendisini aynı zamanda evrensel olarak kavrar. Sivil toplum üyesi özel kabiliyet ve becerilerine göre, bir korporasyonun üyesi olur. Böylece, korporasyonun evrensel gayesi, tamamen somut hale gelir ve sanayinin, ona özgü işlerin ve kişisel menfaatlerin gayesi olarak kalır.

## 252

Bu tanımlanan fonksiyonu ile, korporasyon, kamu gücünün gözetimi altında olmak şartıyle, şu haklara sahiptir: a) kendi alanı içinde, kendi çıkarlarını kollamak; b) genel sosyal durumun gerektirdiği [belirlediği] sayıda olmak üzere, kabiliyet, beceri ve dürüstlük gibi bazı objektif niteliklere sahip kimseleri üyeliğe kabul etmek; c) üyelerini özel olağan durumlara karşı korumak; d) üye olmak için gerekli nitelikleri edinebilmeleri için dışarıdan kimseleri eğitmek. Kısaca, korporasyon âdeta ikinci bir aile gibi davranır. Halbuki, bütün herkesi içine alan ve, dolayısıyle, bireylere ve onların özel ihtiyaçlarına uzak kalan sivil toplum, ancak belirlenmemiş [indetermine] bir tür aile hüviyeti taşıyabilir.

R: Korporasyon üyesi, bir gündelikçiden veya rastgele çıkan münferit işler yapmayı meslek edinmiş bir kimseden farklıdır. Korporasyon üyesi, yani usta veya usta olmak isteyen kişi, münferit ve ârızî kazanç sağlamak için değil, fakat özel geçiminin evrensel totalitesi için girmiştir bu meslek teşkilâtına. Sivil toplumun korporasyon içinde organize olmuş bir dalının hakları anlamında imtiyazlar ile, kelimenin etimolojik anlamıyle imtiyazlar birbirinden ayrı şeylerdir. Bu sonrakiler, evrensel kanunun dışında kalan olağan türden istisnalardır; öncekiler ise, aksine, bizzat toplumun aslî bir dalında, mahiyeti itibarıyle özel olarak bulunan şeyde içerilmiş salt yasal determinasyonlardır.

## 253

Korporasyonda, aile yalnız sağlam bir temele kavuşmakla kalmaz —çünkü, ona geçimini sağlayan kabiliyet istikrarlı bir servettir— (§ 170), aynı zamanda, bu geçim ve bu servet resmen tanınmış olur; başka bir deyişle, bir korporasyon üyesi, gelir kaynağını ve ehliyetini, yani kişisel değerini ispat etmek için, üyeliğinden başka herhangi bir dış kanıta başvurmak zorunda değildir. Ayrıca, onun bir bütüne ait bulunduğu, tüm toplumun bir üyesi olduğu ve bu totalitenin

egoistçe olmayan gayeleriyle ilgilenip, bunlar için çaba harcadığı da resmen kabul edilir. Yani o, sosyal mevkiine yaraşır bir saygı ve itibar görür.

R: Servetin güvenceye alınması bakımından, korporasyonun kurulması, tarımın ve özel mülkiyetin —başka bir sferde— ortaya çıkmasına tekabül eder (§ 203, R). Sanayici sınıfların lüks ve israfından —ki bir pleb yığınının ortaya çıkması buna bağlı bir olaydır (§ 244)— şikâyet edilirken, bu fenomenin başka bazı sebepleri (işin sürekli olarak makinalaşması gibi) yanında, daha önce belirtilmiş olan, objektif ahlâkî sebebinin de gözardı edilmemesi gerekir. Birey, eğer yasal bir korporasyonun üyesi değilse (ki bir topluluk ancak yasal müsaade ile bir korporasyona dönüşebilir), meslek şeref ve haysiyetine sahip olamaz. Onun yalnızlığı, mesleğini bencil çıkar arayıcılığı derekesine indirir, geçimi ve tatmini sürekli bir şey olmaktan çıkar. Bu durumda, o kişi, işindeki başarısının dış görünüşleriyle takdir toplamaya çalışacaktır. Bu görünüşlerse sınırsızdır, çünkü sosyal bir mevkiin bulunmadığı bir yerde (zira, sivil toplumda özel şahıslar için ortaklaşa var olan tek şey, yasal olarak konulup tanınmış olan şeydir), yani aynı zamanda hem kolektif, hem de bireysel bir hayat tarzına temellik edecek bir şeyin ortada olmadığı bir yerde, sosyal mevkie uygun bir hayat da olamaz.

Korporasyonda, yoksulluktan ötürü alınan yardım olağan karakterini kaybeder ve, dolayısıyle, haksız olarak sanıldığı gibi, aşağılayıcı bir şey olmaktan çıkar. Ve servet, korporasyona karşı vazifesini yerine getirdiği zaman, bunun, bir yandan servet sahibinde, öbür yandan yardım görende —sırasıyle— meydana getirdiği gurur ve haset duyguları ortadan kalkar. Korporasyon, dürüstlük ve doğruluğun hakikaten makbul sayılıp, saygı gördüğü yerdir.

## 254

Korporasyonda, kabiliyet ve becerilerini kullanmak ve, böylece, kazanabildiğince kazanmak hakkı, bu sözümona tabiî hak, ancak o, bu kabiliyet ve becerilere rasyonel bir gaye tahsis ettiği ölçüde [yalnız bu ölçüde] sınırlandırılmıştır. Bu demektir ki, korporasyon, bu kabiliyet ve becerileri şahsî kanının olağanlığından, gerek başkaları, gerekse kendisi için tehlikeli olan bu olağanlıktan kurtarır; böylece, onların takdir edilmesini sağlar, onları güven altına alır ve kolektif bir gaye uğrunda bilinçli bir faaliyet olmak şeref ve haysiyetine eriştirir.

## 255

Korporasyon, aileden sonra devletin ikinci objektif ahlâkî kökünü, sivil topluma kol salmış kökünü oluşturur. Bu köklerden birincisi, sübjektif özellik ile objektif evrenselliğin unsurlarını cevhersel bir birlik içinde içerir. Fakat, bu iki moment başlangıçta sivil toplumda bölünmüş durumdadırlar: ihtiyaç ve tatminin kendi üzerine dönük özelliği bir yanda, soyut hukukun evrenselliği öbür yanda yer alır. Korporasyon bu iki momenti içten bir bağla birleştirir. Böylece, özel refah, bu birliğin içinde, aynı zamanda hem gerçekleşmiş, hem de hak olarak tanınmış olur.

R: Evliliğin kutsallığı ve mesleğin şeref ve haysiyeti, sivil toplumun inorganize maddesinin [atomlarının] çevresinde döndüğü iki mihverdir.

## 256

Korporasyonun gayesi sınırlı ve sonludur. Öte yandan, kamu gücü bir dış organizasyon olup, yönetenlerle yönetilenler arasında bir ayrılığı ve ancak rölatif bir aynılığı tazammun eder. Korporasyonun gayesi ile kamu gücünün dışsallığı ve rölatif aynılığı kendi hakikatlerini *kendiliğinde ve kendisi-için* evrensel gayede ve bunun mutlak realitesinde bulurlar. Bunun için, sivil toplum sferi, giderek devlete varır.

R: Kent, sivil iş hayatının yeridir. Burada, düşünce doğar, kendi üzerine döner ve gelişerek parçalayıcı görevini sürdürür. Burada her kişi, kendisi gibi bir hukukî şahıs olan başka kişilerle ilişkiye girerek, kendi varlığını bu ilişki içinde ve bu ilişki aracılığıyle devam ettirir. Köy [kırsal bölge] ise, tabiata ve aileye dayanan bir objektif ahlâklılığın yeridir. Böylece, kent ve köy, henüz idesel nitelikte iki moment oluştururlar. Devlet, bu iki momentten doğmakla birlikte, aslında onların hakikî temelini teşkil eder.

Objektif ahlâklılığın, dolaysız olduğu safhadan başlayıp, sivil toplumdan, bölünme safhasından, geçerek devlet'e —bu önceki safhaların temeli olarak devlet'e—doğru bu gelişmesi, devlet kavramının bilimsel felsefî ispatını oluşturur. Felsefe biliminde ispat demek, ancak bu tür bir gelişme demektir. Devlet, hakikî temel —önceki safhaların hakikî temeli— olduğu halde, kavramın bilimsel ilerlemesi onu bir sonuç olarak karşımıza çıkarıyorsa da, bu mediasyon ve bu illüzyon devletin dolaysız mevcudiyeti karşısında yok olur. Bunun için, realitede devlet bir sonuç olmaktan çok, bir başlangıçtır. Devlet

içindedir ki, aile gelişerek sivil topluma geçer; bizzat devlet İdesi'nin kendisidir ki, bölünerek bu iki momente ayrılır. Sivil toplumun gelişmesi sırasında, objektif ahlâkî cevher, kendinde şu iki momenti içeren sonsuz formuna ulaşır:

1. kendilik bilincinin, *kendisi-için* iç mevcudiyete ulaşıncaya kadar sonsuz farklılaşması,

2. kültürün [eğitim] taşıdığı evrensellik formu, espriyi objektif ve gerçek hale getiren (onun düşünceli iradesi demek olan kanunlardan, kurumlardan oluşan organik totalite olarak) düşüncenin formu.

## Üçüncü bölüm

## DEVLET

### 257

Devlet, objektif ahlâk İdesi'nin fiil halindeki realitesidir — kendi kendisine açıkça görünen, kendi kendisini bilen ve düşünen ve bildiğini, bildiği için, yapan cevhersel irade olarak ahlâkî espri'dir. Devlet, örf ve âdetlerde dolaysız olarak; bireyin kendilik bilincinde, bilgisinde ve faaliyetinde dolaylı olarak mevcuttur. Buna karşılık, birey de devlete, kendi öz mahiyetine, gayesine ve faaliyetinin bir ürününe bağlanır gibi bağlanarak, onda kendi cevhersel özgürlüğünü bulur.

R: *Penaslar*, iç dünyanın ve yeraltı dünyasının tanrılarıdır, bir milletin esprisi [*Volksgeist*] (meselâ, Athena), kendi kendisini bilen ve isteyen tanrısal varlıktır. *Pietas* [aile sevgisi], duygudur, duyarlılık sınırları içinde objektif ahlâklılıktır; politik erdem, *kendiliğinde ve kendisi-için* mevcut olarak düşünülen gayenin iradesidir.

### 258

Devlet, cevhersel iradenin fiil halindeki realitesi olarak, bu iradenin evrenselleşen ve evrenselleştiğini bilen özel kendilik bilinci içinde aldığı realite

olarak, *kendiliğinde ve kendisi-için* rasyonel'dir. Bu cevhersel birlik, *kendiliğinde* mutlak ve hareketsiz bir gayedir ve özgürlük, bu gayede en yüksek değerini bulur. Öte yandan, bu nihaî gaye, en yüksek vazifeleri devletin üyesi olmak olan bireyler karşısında mutlak bir hakka sahiptir.

R: Devlet, sivil toplumla karıştırılarak, onun spesifik gayesinin, şahsî mülkiyet ve özgürlüğün güvence altına alınıp korunmasından ibaret olduğu düşünülecek olursa, o zaman bireylerin menfaati, kendi başına, en yüce gaye, bireylerin uğrunda biraraya geldikleri gaye halini alır ve bundan da bir devletin üyesi olmanın ihtiyarî birşey olduğu sonucu çıkar. Halbuki, devletin bireyle ilişkisi büsbütün başka türlüdür. Devlet objektif espri olduğuna göre, bireyin kendisi, ancak onun bir üyesi olduğu takdirde objektifliğe, hakikî bireyliğe ve ahlâklılığa sahip olabilir. Birlik içinde olma, başlıbaşına, bireyin hakikî muhtevası ve hakikî gayesidir; kolektif [evrensel] bir hayat sürmek birey için bir kaderdir. Onun başkaca özel tatminleri, faaliyetleri ve davranış tarzları, başlangıç noktası ve sonuç olarak hep bu cevhersel ve evrensel fiili alır. Rasyonellik, genel ve soyut bir biçimde alındığında, esas itibarıyle, evrensel ile bireysel'in içten birliğinden ibarettir. Burada, yani devlette, somut olarak ele alındığında ise, o, muhtevası bakımından objektif özgürlük (yani evrensel veya cevhersel iradenin özgürlüğü) ile sübjektif özgürlüğün (yani bireysel bilincin ve özel gayeleri peşinde giden iradenin özgürlüğü) birliği; ve, dolayısıyle, form bakımından da, düşünülmüş, yani evrensel bazı kanun ve prensiplere göre kendisini belirleyen bir davranıştır. Bu İde, esprinin *kendiliğinde ve kendisi-için* evrensel ve zorunlu varlığıdır. İmdi, genel olarak devletin yahut, tercihan, özel olarak herhangi bir devletin kaynağı nedir? onun hakları ve çeşitli kurumları nasıl doğmuştur? devlet patriyarkal ilişkilerden mi, yoksa korkudan veya güvenden veya korporasyonlardan veya başka herhangi bir şeyden mi çıkmıştır? ve nihayet, devletin haklarının temelleri nasıl anlaşılmış ve bilinçlerde yer etmiştir —pozitif tanrısal hukuk olarak mı, yoksa mukavele, âdet, vs. olarak mı? gibisinden soruların devlet İdesi'nin kendisiyle hiçbir ilgisi yoktur. Biz, burada, sırf devletin felsefî bilgisinden söz ediyoruz; ve bu görüş noktasından bakıldığında, bütün bu şeyler bir fenomenden başka bir şey değildir ve böyle olduğu için de tarihi ilgilendirir. Gerçek [reel] bir devletin otoritesine gelince, eğer bu otorite temelde bazı prensiplere dayanıyorsa, bu prensipler o devlette geçerli olan hukuk formlarından alınmıştırlar. Bu konuların felsefece ele alınışı, onların yalnızca iç yanıyle, kavramlarının düşüncesiyle ilgilidir. Rousseau'nun bu kavramın incelenişine katkısının değerli yanı, devletin temeline, kendisine hem şekil (meşelâ, toplumsal içgüdü, tanrısal otorite gibi), hem de muhteva olarak düşünceyi alan, hattâ bizzat kendisi düşünce olan bir prensibi, yani iradeyi koymasıdır. Ama ne yazık ki, o, iradeyi yalnızca bireysel irade olarak belirlenmiş şekliyle düşündüğü (tıpkı Fichte'nin daha sonra yaptığı gibi) ve evrensel

iradeyi, iradedeki *kendiliğinde ve kendisi-için* rasyonel unsur olarak değil de, bu bireysel iradeden, bilinçli bir iradeden çıkar gibi çıkan bir "genel" irade olarak gördüğü için, Rousseau'da bireylerin bir devlet içinde biraraya gelmeleri bir mukavele sonucu halini alır ve bu mukavelenin temeli, bireylerin keyfî iradeleri, kanıları ve açık beyana dayanan ve ihtiyarî katılımları olur; ve buradan kalkan soyut düşünce, mantık yoluyle, *kendiliğinde ve kendisi-için* mevcut tanrısal devlet prensibini, bütün haşmeti ve mutlak otoritesiyle birlikte yıkan birtakım sonuçlar çıkarır. Nitekim, bu soyut sonuçlar, iktidarı ele geçirdikleri zaman insanlık tarihinde şimdiye kadar görülmemiş azamette bir manzara ortaya koydular: büyük ve gerçek [reel] bir devletin anayapısını yıkarak bütün mevcut malzemeyi yok ettikten sonra, onu yalnızca saf düşünce temeli üzerinde, *ab initio*, baştanbaşa yeniden kurmak girişimiydi bu. Yeni devletin kurucuları, ona, tamamen rasyonel olduğunu iddia ettikleri bir temel vermek isteğindeydiler, ama bu maksatla kullandıkları şeyler soyut düşüncelerden başka birşey değildi; İde'siz soyutluklardı bunlar; bu yüzden de, girişimleri, zulüm ve dehşet dolu olaylarla son buldu.

Bireysel irade prensibine karşı şu temel prensipleri hatırlamamızda yarar vardır: objektif irade, kavramı içinde *kendiliğinde* rasyonel olan şeydir; onun birey tarafından bilinmesi, ya da bireyin keyfî iradesi tarafından kabul edilip edilmemesi hiçbir şey değiştirmez. Yine hatırlamamız gerekir ki, karşı terim, yani bilme ve isteme veya sübjektif özgürlük (bireysel irade prensibinde içerilmiş bulunan tek şey) ancak tek bir momenti içerir ki, bu yüzden tek yanlı olan bu moment, rasyonel irade İdesi momentidir; *kendiliğinde* olduğu şeyi, *kendisi-için* de olduğu takdirde ancak rasyonel olan momenttir. Devleti *kendisi-için* rasyonel bir şey olarak kavrayan ve onu böyle bilen düşüncenin başka bir karşıtı daha vardır: fenomende dışa ait olarak bulunan şeyi, yani ihtiyacın olağanlığını, korunma zorunluluğunu, kuvveti, zenginliği, vs. tarihî evrimin momentleri olarak değil de, devletin cevheri olarak almak. Burada da bilginin prensibini oluşturan şey, yine bireyin özelliğidir; ama, artık söz konusu olan, bireysel varlığın düşüncesi olmayıp, aksine, sadece olağan nitelikleriyle —gücü ya da güçsüzlüğü, zenginliği ya da fakirliği, vs. gibi olağan nitelikleriyle— alınan ampirik bireydir. Devlette *kendiliğinde ve kendisi-için* rasyonel ve sonsuz olarak bulunan şeyi görmezlikten gelmek ve onun iç tabiatının anlaşılmasında her türlü genel düşünceyi bir yana atmak yönünde bu entelektüel eğitim, hiçbir yerde Herr von Haller'in *Restauration der Staatswissenschaft*'ında olduğu kadar saf ve hâlis şekliyle kendini ortaya koymamıştır. "Saf ve hâlis şekliyle" diyorum, çünkü devletin mahiyetini anlamak için yapılan bütün girişimlerde —bunların prensipleri ne kadar tek yanlı ve sığ olursa olsun— devleti rasyonel olarak kavramak arzusu, düşünceyi, yani evrensel determinasyonları da haliyle berabe-

rinde getirir. Ne var ki, Herr von Haller, devleti oluşturan rasyonel muhtevayı ve düşünce formunu bilinçli olarak bir yana bıraktığı gibi, üstelik hem bu muhtevaya, hem de bu forma karşı büyük bir hırsla saldırıyor. Bu *Restauration*, etkisinin yaygınlığını (Herr von Haller'in kendisinden menkûl olan yaygınlığını), hiç şüphesiz, kısmen sayın yazarın, ekspozesinde her türlü düşünceyi bile bile bir yana atmasına ve, böylece, yine bile bile kitabını tümüyle düşüncenin dışında tutmasına borçlu olsa gerektir. Çünkü, ârızî'nin ve olağan'ın cevhersel'e telmihlerle birlikte ele alındığı, sırf ampirik ve dışsal olan'ın evrensel ve rasyonel olan'ı anımsatmalarla karıştırıldığı ve virtüellik ve boşluk sferi içinde, ikide bir, daha yüksek bir sferde —sonsuzluk sferinde— yer alan şeyden dem vurulduğu zaman, ekspozenin gücünü azaltan karışıklık ve bulanıklık ancak bu yoldan giderilebilir. Şu halde, bu ekspoze eğer her şeye rağmen tutarlı olmayı başarabiliyorsa, bu, devletin esası olarak cevhersel olan şeyi değil, salt olağanlık ve ârızîlik sferini almasındandır. Ne var ki, salt böyle bir sferi incelemenin sağladığı tutarlılık, son tahlilde, hiç gerisini kolmadan burnunun dikine giden mutlak bir düşünce yokluğunun tutarsızlığına varmakta ve bir an önce onayladığı şeyin, bir an sonra tam tersini büyük bir rahatlıkla söyleyebilmektedir (1).

## 259

Devlet İdesi:

*a*) Dolaysız bir mevcudiyete sahiptir ve yalnız kendi kendisine bağımlı bir organizma olarak bireysel devlettir —*İç siyasî hukuk yapısı* [*siyasî anayapı*].

*b*) Münferit bir devletin başka devletlerle ilişkisi halini alır — *dış siyasî hukuk* [*uluslararası hukuk*].

*c*) Tek tek devletlerin üstünde bir tür olarak, mutlak bir güç olarak, evrensel İde'dir — *Evrensel tarih* süreci içinde kendisini gerçekleştiren espri.

(1) Andığımız kitap, orijinal yanını söz konusu karakterine borçludur. Yazarın öfkesinde kendi başına soylu bir taraf bulunduğu söylenebilir, çünkü yukarıda bahsettiğimiz ve en başta Rousseau tarafından ortaya atılmış olan yanlış teorilere ve bunları gerçekleştirme girişimlerine karşı parlayan bir öfkedir bu. Ancak, Herr von Haller bu teorilerden kurtulmak isterken, mutlak düşünce yokluğu demek olan ters yöndeki aşırılığa düşüyor ve, bu yüzden, eserinde muhteva diye bir şeyden söz etmek imkânı bile ortadan kalkıyor; geriye en koyu şekliyle bir düşmanlık —her türlü yasaya, yasamaya, formel ve yasal olarak belirlenmiş hak ve hukuka karşı düşmanlık — kalıyor. Yasa ve yasal olarak belirlenmiş hak ve hukuk düşmanlığı, iyi niyetlerin fanatizmini, düşünce güçsüzlüğünü ve ikiyüzlülüğünü, hangi kılığa girmiş olursa olsun, mutlaka açığa çıkaran ve ele veren "şibbolet"tir. Herr von Haller'inki, gibi bir orijinalite, daima ender rastlanan bir fenomen olduğundan, onun kitabını henüz okumamış olan okuyucularıma örnek olarak birkaç pasaj sunmak isterim.

A.— İÇ SİYASÎ HUKUK [SİYASÎ ANAYAPI]

## 260

Devlet, somut özgürlüğün fiil halindeki realitesidir. İmdi, somut özgürlük demek, şahıs olarak bireyin ve bunun özel menfaatlerinin tam gelişmişliklerine varmaları ve *kendisi-için* haklarının tanınması (aile ve sivil toplum sistemleri içinde) ve, aynı zamanda, kendiliklerinden genel menfaatle bütünleşmeleri, yahut onu bilinçli ve iradî bir şekilde kendi esprilerinin cevheri olarak kabul etmeleri ve onu kendi nihaî gayeleri olarak alıp, bu gaye uğrunda faaliyet göster-

---

Herr von Haller, önce temel prensibini şöyle ortaya koyuyor (cilt I, s.342): "Nasıl inorganik âlemde büyük küçüğü, güçlü güçsüzü ezerse, aynı kanun hayvanlar âleminde ve giderek insanlar arasında da daha soylu şekiller altında (hattâ çoğu kez, şüphesiz, daha az soylu şekiller altında, öyle değil ?) olmak üzere kendini gösterir" ve işte [s.375] "bunun için, daha güçlünün güçsüze hükmetmesi, bunun böyle olması gerektiği ve daima böyle olacağı, Tanrı'nın ezelî ve ebedî, değişmez buyruğudur". Daha bu sözler bile, gücün, kuvvetin ne anlamda anlaşıldığını gösteriyor. Burada söz konusu olan âdil ve ahlâklı kuvvet değil, fakat olağan tabiî kuvvettir. Herr von Haller, daha sonra, bu doktrini çeşitli tarzlarda savunuyor ve, bu arada, tabiatın, hayran olunacak bir bilgelik eseri ortaya koyarak, üstünlük duygusunun —zorunlu bir şekilde— karakterin asilleşmesine yol açmasını ve, böylece, astların iradesi için en gerekli erdemlerin gelişmesini sağladığı iddiasını ileri sürüyor (s. 365). Sayın yazar, şatafatlı bir öğrenci belâgatıyle şöyle soruyor: "Acaba bilim alanında otoritelerini ve kendilerine beslenen güveni, bazı bencil aşağılık amaçlar uğrunda ve saf insanların mahvına sebep olacak şekilde kötüye kullananlar güçlüler midir, yoksa zayıflar mı? ve yine, hukukçular arasında, bu bilimin üstatları, safdil müşterilerin umutlarıyle oynayan, akı kara, karayı ak gösteren, hukuku adaletsizliğin arabasına koşan, himayelerine muhtaç kimseleri dilenmek zorunda bırakan ve mâsum koyunları kurtlar gibi parçalayıp yiyen, düzenbaz dâvavekilleri, küçük iş simsarları mıdır, yoksa büyük avukatlar mı? ve ilh."

Burada, Herr von Haller, bütün bu belâgat gösterisinden güttüğü amacın, güçlünün güçsüze hükmetmesinin ezelî ve ebedî bir Tanrı buyruğu olduğu tezini desteklemek olduğunu; bu buyruk gereğincedir ki, kurdun mâsum koyunları parçalayıp yediğini ve kanunları bildikleri için güçlü durumda olanların, tıpkı zayıflar gibi korunmaya muhtaç safdilleri pekâlâ soymak hakkına sahip bulunduklarını unutuyor. Fakat, bu iki düşüncenin uzlaştırılmasını istemek, ortada bir tek düşüncenin bile bulunmadığı bir yerde fazla şey istemek olur.

Herr von Haller'in kod düşmanı olduğunu ayrıca söylemeye gerek yok. Ona göre, sivil [medenî] kanunlar tamamen "gereksiz şeylerdir, çünkü bunlar tabiat kanunlarından kendiliğinden açıkça anlaşılırlar". Eğer insanlar her zaman düşüncelerinin temeline "kendiliğinden açıkça anlaşılırlığı" koymakla yetinebilselerdi, devletler var olduğundan beri kanunlar yapmak ve kodlar düzenlemek için harcadıkları bunca çabadan kurtulmuş olurlardı. "Öte yandan, kanunlar özel kişiler için çıkarılmış olmayıp, yüksek yargı merciinin, kendisine bağlı yargıçlara iradesini bildirmek için verdiği talimat mesabesindedirler [cilt II, kısım I, bölüm 32]. Bundan başka yargı (c.I,

meleri demektir. Şu halde, ne evrensel, özel menfaat olmadan ve özel bilinç ve iradenin işbirliği bulunmadan bir değer taşıyabilir veya tamama erebilir; ne de bireyler, evrensel'i istemeden, sırf kendi menfaatlerini hedef alan şahıslar olarak yaşayabilirler; bütün faaliyetleri bilinçli olarak bu evrensel gayeye yöneliktir. Modern devletler, fevkalâde güçlü ve derin bir prensibe sahiptirler; çünkü bu prensip, hem sübjektiflik prensibini son haddi olan otonom şahsî özelliğe varıncaya kadar gelişmekte serbest bırakır, hem de aynı zamanda bunu tekrar cevhersel birliğe indirgeyerek, böylece bu birliği bizzat sübjektiflik prensibi içinde muhafaza eder.

## 261

Kişisel hak ve menfaat sferleri (aile ve sivil toplum) karşısında devlet, bir bakıma, bir dış zorunluluk ve daha yüksek bir otoritedir; onların kanunları ve menfaatleri, bunun tabiatına tâbi ve bağımlı durumdadır. Fakat, öte yandan, devlet, onların immanent gayesidir ve gücünü, kendi nihaî evrensel gayesiyle bireylerin özel menfaatlerinin birliğinden alır; ve bu birlik, bireylerin devlete karşı bazı vazifeleri ve o nispette de hakları olması vakıasında yatar (§ 155).

---

s.297 ve c.II, kıs. I, s.254) devletin bir vazifesi olmayıp, bir lûtuftur, yani güçlülerin bir yardımıdır ve tamamen fazladan yapılan bir şeydir; insanın haklarını güven altına almanın en mükemmel yolu değildir; bilâkis, güvenliği ve kesinliği olmayan bir yoldur, "modern hukukçularımızın bize bıraktıkları tek yoldur. Bunların bize yasakladıkları öteki üç yol ise, hedefe vardırmak bakımından hem daha kestirme, hem de daha emindir ve dost tabiatın insanoğluna, hukukî özgürlüğünü güven altına alabilmesi için sunduğu yollardır."

Bu üç yol şunlardır:

1. şahsen tabiat kanununu kabul etmek ve ona uymak;

2. haksızlığa karşı direnmek;

3. başka çare kalmadığı zaman kaçmak. (Hukukçuların, dost tabiata kıyasla çok daha acımasız oldukları anlaşılıyor!)

"Her şeyiyle iyi tabiat tarafından herkese sunulan, Tanrı'nın tabiî kanunu şöyle der (I, 292): "Herkesi kendi hemcinsin olarak say (yazarın prensibine göre, bu kanunun şöyle olması gerekirdi: hemcinsin olanı değil, senden daha güçlü olanı say). Sana zarar vermeyene zarar verme; kimseden alacağından fazlasını isteme (alacağın ne olabilir ki?). Ve nihayet, hemcinslerini sev ve elinden geldiğince onlara yararlı ol." Bu kanun insanlarda bir kere yer ettikten sonra, artık kanun yapıcıya da, anayasaya da gerek kalmaz. Buna rağmen, yeryüzünde kanun yapıcılar ve anayasalar bulunmasını, Herr von Haller'in nasıl açıkladığını görmek enteresan olurdu.

R: Yukarıda § 3'ün Remarkında belirtmiş olduğumuz gibi, Montesquieu,ünlü eseri *De l'Esprit des Lois*'da, kanunların —özellikle şahıs haklarıyle ilgili kanunların— devletin spesifik karakterine bağımlılığını görmüş ve etraflı bir şekilde incelemiştir. Montesquieu, aynı zamanda, parçanın ancak bütünle ilişkisi içinde ele alınıp incelenebileceği fikirini, bu felsefî fikri de kavramıştır. Vazife, her şeyden önce, benim görüşüme göre cevhersel, *kendiliğinde ve kendisi-için* evrensel bir şeye karşı bir davranıştır. Hak ise, aksine, bu cevhersel realitenin genel ampirik mevcudiyetidir; bu nedenle, onun özel veçhesini, benim de özel özgürlüğümü oluşturur. Böylece, bunlar [hak ve vazife], formel [soyut] aşamalarında, farklı veçhelere veya farklı şahıslara bölünmüş olarak ortaya çıkarlar. Devlet, ahlâkî realite olarak, benim cevhersel realiteye karşı yükümlülüklerimin, aynı zamanda özel özgürlüğümün mevcudiyeti olmasını gerektirir. Yani hak ve vazife, devletin bağrında tek ve aynı bir ilişki içinde birleşirler. Fakat, aynı zamanda, farklı momentler devlette kendi öz çehrelerini ve gerçekliklerini kazandıklarına ve, dolayısıyle, hak ve vazife arasındaki ayrılık burada yeniden ortaya çıktığına göre, bunlar *kendiliğinde*, yani formel

---

Yazar, cilt III, s. 362'de, "sözde millî özgürlükler"i (onun bundan anladığı millî devletlerin hukukî ve anayapısal kanunlarıdır [hukuk kanunları ve anayasaları]; hukukî olarak tanımlandığında her hak, kelimenin bu geniş anlamıyle, bir özgürlüktür) ele alıyor. Yazar, bu kanunlar hakkında ezcümle şöyle diyor: "kitaplarda bu gibi temel özgürlüklere büyük bir değer atfedilirse de, muhtevaları hiç de o kadar önemli değildir. Ve arkadan, yazarın sözünü ettiği şeylerin, *Alman standları*'nın, İngiliz halkının ("az okunan ve arkaik dilinden ötürü, okunduğundan da daha az anlaşılan" Magna Carta [s.367] gibi, Bill of Rights gibi, vs.), Macar halkının, vs. millî özgürlükleri olduğunu görüyor; ve vaktiyle son derece önemli sayılmış olan bu kazançların aslında önemsiz şeyler olduğunu, halkların giydikleri her parça eşyada, yedikleri her lokma ekmekte bir katkısı bulunmuş olan ve hâlâ da hergün, her dakika bu katkısını sürdüren bu kanunların sırf kitabî bir değer taşıdıklarını hayretle öğreniyoruz. Alıntımızı sürdürerek şunu da belirtelim ki, Herr von Haller, Prusya Genel Kodu'na karşı özellikle sert çıkmaktadır, çünkü burada felsefî hatâların (her ne kadar bunlar, Herr von Haller'i özellikle öfkelendiren Kant felsefesine ait hatâlar değilse de) etkisi inanılmaz ölçülere varmakta ve her şeyden önce devlet, devletin malları, devletin gayesi, devletin hükümdarı, hükümdarın ve sivil hizmetlilerin görevleri söz konusu edilmektedir.

Herr von Haller için işin en dayanılmaz yanı, "devletin ihtiyaçlarını karşılamak için, şahısların özel servetini, kazancını, üretim ya da tüketimini vergilendirmektir; çünkü bu durumda, —devlet emvali hükümdarın özel mülkiyeti değil de kamu malı sayıldığına göre,— kıralın, kendine ait hiçbir şeyi olamıyacağı gibi, Prusya vatandaşları da artık ne kendi şahıslarına, ne de kendi mallarına sahip olabilirler; hepsi de toprak kölesinin hukukî şartlarına tâbi tebaalardır, çünkü hiçbiri devlet hizmetinden kaçamaz".

bakımdan [şeklen] aynı olsalar bile, muhteva bakımından farklıdırlar. Özel hukuk [şahsî haklar] ve sübjektif ahlâklılık sferinde, hak ve vazife arasındaki zorunlu ilişki gerçeklik kazanamaz; bu yüzden, bunların arasında muhtevaca ancak soyut bir eşitlik kurulabilir. Bu soyut sferlerde, bir kimse için hak olan şeyin, bir başkası için vazife ve bir kimse için vazife olan şeyin de bir başkası için hak olması gerekir. Hak ve vazifenin devlet içindeki mutlak aynılığı, bu sferlerde hakikî bir aynılık olarak değil, yalnızca bir muhteva benzerliği olarak bulunur, çünkü bu muhteva onlarda tamamen genel bir biçimde belirlenmiştir ve sadece hakkın ve vazifenin temel prensibi —insanın şahıs olarak özgür olduğu prensibi— olarak kalır. Bunun için, kölelerin vazifesi yoktur, çünkü hakları yoktur ve *vice versa* (dinî vazifeler burada söz konusu değildir).

Fakat, somut İde'nin kendi içinde gelişmesi sırasında, onun momentleri birbirinden ayrılır ve bunların spesifik determinasyonları, aynı zamanda bir muhteva farklılığı halini alır. Ailede, oğulun babaya karşı vazifesinin muhtevası, onun haklarının muhtevasından farklıdır; keza, bir sivil toplum üyesinin devlete karşı, hükümdara ve hükûmete karşı haklarının muhtevası da, vazifelerinin muhtevasıyle aynı değildir.

Hak ve vazifenin bu birliği kavramı, hayatî bir önemi haizdir ve devletin dahilî gücünü içinde taşır.

Bununla birlikte, vazifenin soyut veçhesi, yani özel menfaati gayrıaslî ve hattâ yerilmeye değer birşey sayarak gözardı eden ve dışlayan veçhesi, varlığını sürdürür. İde olarak, somut bir biçimde, ele alındığında vazife, özellik momentini *kendiliğinde* aslî bir şey olarak gösterir ve, dolayısıyle, onun tatminini kesinlikle zorunlu sayar. Birey, vazifesini şu ya da bu tarzda yerine getirdiği zaman,

---

Bütün bu akıl almaz yâvelerden sonra, Herr von Haller'in keşiflerinden duyduğu olağanüstü memnuniyeti dile getirişindeki heyecanını gülünç bulabiliriz (c.I, Önsöz [ss. XXV—XXVII]):"Bu sevinç, ancak Hakikat dostunun, titiz bir araştırmadan sonra, tabiatın sesini, hakikî Tanrı Kelamı'nı aslında olduğu gibi (evet, aynen "aslında olduğu gibi"!) keşfettiğine kaani olduğu zaman duyabileceği bir sevinçtir." (Halbuki, aslında Tanrı Kelamı, kendi vahiylerini, tabiatın ve tabiat halindeki insanların sesinden çok açık bir şekilde ayırır.) Herr von Haller, "duyduğu hayranlığın şiddetinden nasıl olduğu yere yığılıp kalayazdığını, nasıl gözlerinden sel gibi mutluluk yaşları boşandığını ve nasıl o andan sonra içinde canlı bir din duygusunun doğduğunu" da anlatıyor. Oysa, bu "din duygusu"nun ona asıl kendi haline gözyaşları dökmesini öğütlemesi gerekirdi, çünkü aklı, düşünceyi ve kanun saygısını ihmal etmek, devletin ve vatandaşların hak ve vazifelerinin hukukî bir şekilde belirlenmesinin ne kadar önemli bir şey olduğunu unutmak, tıpkı saçmalığı Tanrı Kelamı sanmak gibi, bir Tanrı cezasıdır (yani bir insanın uğrayabileceği en ağır ceza).

bunda kendisi için bir kazanç, bir şahsî menfaat ve tatmin bulmalıdır. Onun devlet içindeki pozisyonundan, kendisi için bir hak ortaya çıkmalı ve bu hak sayesinde kamusal bir şey aynı zamanda onun özel bir şeyi olmalıdır. Gerçekte, özel menfaat ne ihmal edilmeli, ne de baskı altına alınmalıdır; gerçekte, o, genel menfaatle [evrensel'le] uyum haline sokulmalı ve, böylece, her ikisi de korunup muhafaza edilmelidir. Birey, vazifeleri bakımından bir tebaadır; ama, o, bir sivil toplum üyesi olarak vazifelerini yerine getirmekle şahsının ve mülkiyetinin korunmasını, özel varlığının [servetinin] saygı görmesini, cevhersel mahiyetinin tatminini ve, nihayet, bu bütünün üyesi olmak bilinç ve gururunu elde eder; ve vazifelerini, devlet için bazı iş ve hizmetlerin ifası şeklinde tamamen yerine getirmek suretiyle de kendi muhafazasını ve geçimini sağlar. Vazife, soyut olarak alındığında, genel menfaatin yapılmasını empoze ettiği iş ve hizmetlerin vazife olarak yapılmasından başka bir şey değildir.

## 262

Fiil halinde gerçek İde veya espri, kavramının iki idesel sferi olan ve sonlu veçhesini oluşturan aile ve sivil toplum olarak ikiye bölündükten sonra, bunların *kendisi-için* idealitesinin üstüne yükselir ve sonsuz gerçek [reel] espri olmaya yönelir. Fiil halinde gerçek İde, bu amaçla, sonlu realitesinin materyelini, yani bireyleri, kitleler halinde bu ideal sferlere dağıtır; ve bunu o şekilde yapar ki, bireylerden herbirine tahsis edilen yer, ona, hal ve şartların, kendi keyfî iradesinin ve hayattaki kendi şahsî seçiminin sonucu gibi görünür (§ 185 ve Remarklar).

## 263

Esprinin bireysellik ve özellik momentlerinin dolaysız ve kendine dönük düşünceli realitesini oluşturan bu sferlerde, espri, bunların objektif evrenselliği olarak esasen mevcuttur, ve zorunluluk içinde aklın gücü olarak (§ 184), yani önceki bölümde ele alınan kurumlar olarak kendisini gösterir.

## 264

Kolektivitenin bireyleri birer spiritüel varlıktırlar ve bu itibarla tabiatlarında iki zıt kutup oluşturan iki unsuru içerirler: bir yanda, bilinçli ve iradeli bireysellik, öbür yanda cevhersel realiteyi bilen ve isteyen evrensellik. Bu yüzden, bireyler, her iki bakımdan birden, haklarına ancak hem özel şahıs, hem de cevhersel şahıs olarak faaliyet gösterebildikleri ölçüde, yalnız bu ölçüde, kavuşabilirler. İmdi, ailede ve sivil toplumda bireyler, haklarını birinci bakımdan doğrudan doğruya, ikinci bakımdan ise dolaylı olarak elde edebilirler. Bu ikinci elde ediş, iki yoldan olur: ya bireyler, cevhersel kendilik bilinçlerini —özel menfaatlerinde virtüel olarak içerilmiş evrensel olan— sosyal kurumlarda bulurlar; ya da korporasyon onlara bir iş, evrensel bir gayeye yönelik bir faaliyet imkânı sağlar.

## 265

Bu kurumlar, siyasî anayapı'yı, yani özellik sferi içinde gelişmiş ve gerçekleşmiş rasyonelliği [aklı] oluştururlar. Bu yüzden, bunlar, yalnız devletin değil, aynı zamanda vatandaşların ona güvenlerinin ve ona karşı besledikleri duyguların da temelidirler. Söz konusu kurumlar, kamu özgürlüğünün temel direkleridir, çünkü özel'in özgürlüğü onların içinde gerçeklik ve rasyonellik kazanır ve, dolayısıyle, özgürlük'le zorunluluk'un birliği onlarda zımnen içerilmiş bulunur.

## 266

Fakat, espri, yalnız bu zorunluluk olarak ve bir görünüş âlemi olarak kendi kendisi için objektif ve fiil halinde gerçek değildir; o, aynı zamanda, bu zorunluluğun idealitesi ve ruhu olarak da böyledir. Ancak bu suretledir ki, bu cevher-

sel evrensellik kendi kendisi için bir obje ve bir gaye haline gelebilir ve bu zorunluluk onun kendisine özgürlük şeklinde görünebilir.

## 267

İdealite içinde zorunluluk demek, İde'nin kendi içinde gelişmesi demektir. O, bireysel süjenin cevheri [sübjektif cevher] olarak, siyasî duygudur. [patriyotizm, vatanseverlik]; ve ayrıca, objektif dünyanın cevheri olarak, devlet organizmasıdır, salt siyasî devlet ve onun anayapısıdır.

## 268

Siyasî duygu, genel olarak vatanseverlik hakikate dayanan kesinlik gibidir (sırf sübjektif bir kesinlik hakikatin ürünü olamaz, o ancak bir kanı'dır) ve alışkanlık halini almış bir istektir. O, ancak devlet içinde var olan kurumların bir ürünü olabilir, çünkü rasyonellik [akıl] fiilî mevcudiyetini ve gerçekliğini bu kurumlarda bulur ve etkinliğini onlara uygun faaliyetlerinden alır. Bu duygu, en başta, benim gerek özel, gerekse cevhersel menfaatimin, bir başkasının (burada devletin) menfaati ve gayeleri içinde, yani o başkasının benimle bir birey gibi olan ilişkisinde korunup muhafaza edildiği konusunda sahip olduğum inanç (bu inanç az ya da çok kültüre dayanan bir görüş halini alabilir) ve kesinliktir. Böyle olunca, bu başkası artık benim için bir başkası olmaktan çıkar ve ben, bu bilinç hali içinde kendimi özgür hissederim.

R: Vatanseverlik denildiğinde, çoğu kez, olağanüstü bazı fedakârlıklar ve işler yapmaya olan yatkınlık anlaşılır. Oysa, o, aslında bilincin, günlük işlerde ve alışılmış hal ve şartlarda, kolektif hayatı cevhersel temel olarak, gaye olarak görme yatkınlığıdır. Hayat boyunca ve bütün durumlarda varlığını sürdüren bu bilinç, aynı zamanda, olağanüstü işler başarmaya çalışma yatkınlığının da temelini oluşturur. Fakat, insanlar çoğunlukla cesur ve cüretkâr olmayı, hakşinas olmaya yeğ tuttuklarından, hakikî vatanseverliğe has bilinç yatkınlığını ken-

dileri için gereksiz saymak, ya da bundan yoksunluklarını kendilerine hoş göstermek için, olağanüstü vatanseverliğe sahip olduklarına kendilerini kolayca inandırırlar. Öte yandan, bu hakikî vatanseverliği, kendiliğinden ortaya çıkan, sübjektif fikir ve düşüncelerden doğan bir şey olarak görmek, onu kanı ile karıştırmak demektir, çünkü bu şekilde görüldüğünde vatanseverlik hakikî temelinden, yani objektif realiteden koparılmış olur.

## 269

Vatanseverlik duygusu, özel muhtevasını devlet organizmasının çeşitli veçhelerinden [organlarından] alır. Bu organizma, İde'nin, bütün farklı veçheleri ve bunların objektif realitesi içinde gelişmiş halidir. Bu farklı veçheler, ayrı fonksiyonları ve faaliyet sferleriyle devletin çeşitli güçlerini oluştururlar. Bu güçler aracılığıyle evrensel, kendi kendisini sürekli olarak yaratır ve bunu zorunlu bir şekilde yapar, çünkü onların spesifik karakteri kavramın tabiatı tarafından belirlenmiştir. Bütün bu süreç içinde evrensel, aynılığını korur, çünkü kendisi kendi eserinin ön şartıdır. Bu organizma, siyasî anayapı'dır.

## 270

1) Devletin soyut realitesi, yahut cevherselliği, onun, bizzat evrensel menfaatin kendisini ve bu evrensel menfaatin içinde özel menfaatlerin korunmasını (çünkü özel menfaatlerin cevheri evrensel menfaattir) gaye olarak almasındandır. 2) Fakat, devletin cevherselliği aynı zamanda onun zorunluluğudur, çünkü bu cevhersellik devletin farklı faaliyet sferlerine bölünmüştür ve bunlar onun [devletin] kavramının farklı momentlerine tekabül ederler ve yine bu cevhersellik dolayısıyle onun değişmez determinasyonlarını ve gerçek güçlerini oluştururlar. 3) İşte devletin bu cevhersel varlığı, kültür formunu alan bir süreç içinde kendi kendisini bilen ve isteyen espri'dir.

Bu demektir ki, devlet neyi istediğini bilir ve bunu evrenselliği içinde bilir, yani düşünülmüş bir şey olarak bilir. Şu halde, o, bilinçli olarak benimsenmiş gayelere, açıkça bilinen prensiplere ve yalnız *kendiliğinde* mevcut olmakla kalmayıp, bilinç için de mevcut olan kurallara [kanunlara] göre hareket eder. Ayrıca, eylemleri mevcut hal ve şartlarla veya durumlarla ilgili olduğuna göre, bu hal ve şartlar ve durumlar hakkında açık ve kesin bir bilgiyle iş görür.

R: Devletin dinle ilişkisi konusuna dokunmanın yeri gelmiş bulunuyor. Çünkü, şu son zamanlarda dinin, devletin temeli olduğu sık sık söylenmekte ve hattâ bu iddiada bulunanlar, böylece siyaset biliminde son sözün söylenmiş olduğunu ima edecek kadar işi ileriye vardırmaktadırlar. Oysa, hiçbir doktrin, bu iddia kadar karışıklık yaratmaya ve hattâ karışıklığı bizzat devletin siyasî anayapısı haline getirmeye, onu bilginin öz formu yapmaya elverişli olamaz.

Her şeyden önce, dinin, bilhassa, genel sefalet, düzen bozukluğu ve baskı devirlerinde aranan ve öğütlenen bir şey olduğu ve insanların onda adaletsizliğe karşı bir teselli, uğradıkları bir kayba karşı bir telâfi umudu buldukları iddiası, şüpheyle karşılanabilecek bir iddiadır. Sonra, dinin dünya işlerine, olayların realitedeki akışına karşı kayıtsızlığı salık verdiği, devletin ise dünyaya kök salmış espri [*der Geist der in Welt steht*] olduğu düşünülecek olursa, insanların dikkatini dine çevirmek, hiç de devletin çıkarlarını ve işlerini, hayatın aslî ve ciddî gayesi mertebesine çıkarmanın yolu olarak gözükmez. Bilâkis, bu, siyaseti tamamen olağan ve keyfî bir şey olarak göstermek olur. Çünkü, dikkatlerin böyle dine çevrilmek istenmesi, eğer onun kendi kendine yeten bir geçerliği olduğu, bu yüzden hukuku belirlemesi ve yönetmesi gerektiği iddiasını taşımıyorsa, olsa olsa, devlet sferinde hâkim olan şeyin yalnızca ihtirasın ve hak ve hukuk dışı şiddetin gayeleri olduğunu söylemenin bir yolu olabilir.

Ezilenlerin dinde teselli bulduklarını ileri sürmekle, istibdada karşı her türlü nefret duygusunun ortadan kalkacağını sanmak ciddiyetten uzak bir tutum sayılabileceği gibi, dinin bazen bâtıl inanış zincirleri içinde en çetin kölelik şartlarına ve insanın hayvandan da aşağı bir derekeye inmesine yol açan bir şekil alabileceği de (hayvanlara, üstün varlıklarmış gibi saygı ve ibadet gösteren Mısırlılar'da ve Hintliler'de olduğu gibi) unutulmamalıdır. Bu fenomen bize, hiç olmazsa, hiçbir zaman dinden genel bir ifadeyle söz etmememiz gerektiğini ve, çoğu zaman, onun bazı şekillerine karşı kurtarıcı bir gücün —aklın ve kendilik bilincinin haklarını temsil eden bir gücün— varlığına ihtiyacımız bulunduğunu açıkça gösterir.

Fakat, dinle devlet arasındaki ilişkilerin asıl temel determinasyonu, ancak onların kavramlarına başvurularak elde edilebilir. Dinin muhtevası, mutlak hakikattir ve bunun için de din duygusu duyguların en yücesidir. Sezgi, duygu ve duyulara dayanan bilgi olarak bütün objesi Tanrı'dan —her şeyin kendisine bağlı ve bağımlı olduğu sonsuz sebep ve prensip olarak Tanrı'dan— ibaret olan din, başka her şeyin kendi görüş noktasına göre anlaşılmasını ve doğruluğunu, haklılığını ve kesinliğini kendisinden almasını ister. Devlet, kanunlar ve vazifeler, bilinç için en yüce doğrulanışlarını, en yüce zorunluluklarını hep işte dine olan bu bağımlılıklarından alırlar, çünkü gerek devletin kendisi, gerekse kanun-

lar ve vazifeler, realiteleri bakımından belirlenmiş şeylerdir ve daha yüksek bir sfere, yani kendilerinin temeli ve prensibi olan bir sfere geçiş aşamasıdırlar (bkz. *Ansikl.*, § 453).

Bunun için, dinde öyle birşey vardır ki, dünyanın bütün değişkenliğine, gayelerin boşluğuna, menfaat ve mülkiyetlerin gelip geçiciliğine rağmen, insana daima bir değişmezlik, en yüksek derecede bir özgürlük ve mutluluk bilinci bulabilmenin güven ve huzurunu verir (1). Fakat, din, böyle tanrısal irade olarak devletin prensibini meydana getirse bile, yine de bir temel olarak kalır ve bu noktadan sonra din ve devlet birbirinden ayrılmaya başlar. Devlet bir âlemin formasyonu ve organizasyonu [süreci] içinde gelişen mevcut veya fiil halinde espri olarak tanrısal iradedir. Devlete karşı olarak dinin formu üzerinde direnenler, hep mahiyet'te kalıp, bu soyutluktan mevcudiyet'e geçmeyi reddetmekle doğru bir şey yaptıklarını sanan mantıkçılar; veya yalnızca soyut İyilik'i isteyip neyin iyi olduğunu belirleme işini keyfî iradeye bırakan ahlâkçılar (karş. §140, R) gibi davranmaktadırlar. Din, Mutlak'la —duygu, muhayyile ve inanç formu içinde— bir ilişkidir; ve her şeyi içine alan merkezinde, bütün mevcudat ânzî ve fanî hale gelir.

İmdi, devlet sorununda salt bu forma bağlı kalır ve bunu, devletin esasını belirleyen, onun değerini meydana getiren şey olarak alırsak, farklılaşmış sabit kısımlar, kanunlar ve kurumlar halinde gelişmiş bir organizma olan devlet, istikrarsızlığa, güvensizliğe ve güçsüzlüğe mahkûm edilmiş olur. Devletin objektif ve evrensel unsuru, yani kanunlar, sağlam ve geçerli bir biçimde belirlenecek yerde, dinin formuna —belirli her şeyi bir tüle bürüyen formuna— uygun negatif bir karakter edinir ve böylece sübjektif bir şey halini alır. Bundan, insanlar için şöyle bir davranış düsturu çıkar: "doğru insan için kanun yoktur; yeter ki dindar olsun, gayrı istediğinizi yapabilirsiniz; keyfî iradenize ve ihtirasınıza göre davranabilir, hak tanımazlığınızdan acı çeken başka insanları dinin avutuculuğuna ve umutlandırıcılığına havale edebilir ya da, daha kötüsü, onları dinsizlikle suçlayabilir ve mahkûm edebilirsiniz". Bu negatif davranış tarzı, yal-

(1) Din de tıpkı bilgi ve bilim gibi kendine özgü ve devletinkinden farklı bir prensibe sahiptir. Bu nedenle, bunlar, kısmen birer vasıta —kültür ve daha yüksek bir mantalite vasıtası— olarak, kısmen de —mevcut kurumlar içinde gerçeklik kazanmış olduklarından— mahiyetçe birer *kendiliğinde* vasıta olarak, devlette yer alırlar. Her iki bakımdan da, devletin prensipleri onlar için de geçerlidir. Devleti konu alan kapsamlı bir eserin, hem bu sferleri, hem de sanatı ve salt tabiatla olan ilişkileri [coğrafî konulara ait şeyleri] ele alması ve bunların devletle bağlantılarını ve bunun içindeki yerlerini incelemesi gerekir. Fakat, devletin prensibini, kendi öz sferi içinde ve İdesine göre etraflı bir şekilde açıklamaya çalışan bu kitapta, dinin veya başka sferlerin prensiplerinden ve devletin hak ve hukukunun onlara uygulanışından ancak istitrat kabilinden söz edilebilir.

nızca bir iç yatkınlık, bir kanı olarak kalmaz da realiteye yönelir ve kendini orada tasdik ederse, o zaman dinî taassup ortaya çıkar ve, tıpkı siyasî taassup gibi, her türlü siyasî organizasyonu, her türlü yasal düzeni, iç duygunun sonsuzluğu için kısıtlayıcı ve uygunsuz bir sınır sayarak bir yana atar. Bu durumda, özel mülkiyet, evlilik, sivil topluma ait bağlar ve işler, vs. vs. de sevgiyi ve duygunun özgürlüğünü aşağılayıcı şeyler olarak bir yana atılırlar. Fakat, bu takdirde bile, gerçek [günlük] hayat ve pratik, bazı kararların alınmasını gerekli kıldığına göre, tıpkı irade sübjektifliğinin kendisini mutlak olarak aldığı zamanki duruma benzer bir durum ortaya çıkar (§ 140), yani sübjektif fikirlere, kanıya ve keyfî eğilimlere göre karar verilir.

Sübjektif fikir ve duyguların tülüne bürünen bu hakikatin aksine olarak, hâlis hakikat, içten dışa doğru, muhayyileye gömülmüş akıldan gerçek dünyaya doğru çok büyük bir geçiş hamlesidir. Dünya, bütün tarihi boyunca bu işi başarmaya çalışmıştır. Bu çalışma sayesindedir ki, kültürlü insanlık, akla uygun mevcudiyetin, politik organizasyonun ve kanunların bilincine ve etkinliğine ulaşmış bulunmaktadır. Tanrıyı kendilerine kılavuz yapma çabasında olan ve sübjektivitelerini hakikatin bilincine, objektif hak ve vazifelerin bilgisine yükseltmek zahmetini ihtiyar edecek yerde, kültürden yoksun kanılarında her şeyin dolaysızca var olduğuna inananların yapabilecekleri şey, olsa olsa, bütün objektif ahlâk ilişkilerini yıkmak olabilir. Bu menfur ve ahmakça tutum, sırf kendi sezgisel formuna bağlanıp kalan ve evrensel'in, kanunların formunda bulunan gerçekliğe ve hakikate karşı çıkan bir din duygusunun zorunlu sonucudur. Ancak, bu istidadın mutlaka dışa vurması ve böylece kendini gerçekleştirmesi gerekmez, o, pekâlâ negatif görüş noktasını koruyarak, derunî bir şey olarak da kalabilir, kanun ve nizamlara uyabilir, dine adanmışlıkla, ateşli dualarla, ya da horgörüş ve bekleyişle yetinebilir. Zamanımızın gücü değil, güçsüzlüğüdür ki, din duygusunu, üzerinde ileri geri tartışılan —ister hakikî bir ihtiyaçla olsun, ister boş bir gururu tatmin amacıyle— bir çeşit sofuluk haline sokmuştur. Sübjektif düşüncemizi zahmetli bir çalışma ile terbiye edecek ve irademizi disipline sokup gönüllü olarak [özgürce] itaate alıştıracak yerde, objektif hakikatin bilgisinden vazgeçmeyi, içimizde bir baskı ve gurur duygusunu özenle beslemeyi çok daha elverişli buluyoruz. Kanunların ve kurumların tabiatına nüfuz edebilmek, bunlar hakkında hüküm verebilmek, nasıl ve ne olmaları gerektiğine dair konuşabilmek için dindarlıktan medet umuyoruz; ve bütün bunlar sofu bir yürekten kaynaklandığına göre, metodumuz elbette ki yanılmaz ve itiraz götürmez bir metot oluyor, çünkü dine dayanan niyetler ve iddialar asla mantık ve ahlâk dışı olmakla itham edilemezler.

Halbuki, din, eğer hakikî bir dinse, devlete karşı —yukarıda belirtildiği gibi— negatif veya polemikçi bir tavır almak şöyle dursun, aksine, onu tanır ve destekler, ama öte yandan kendi varlığını ve dış görünüşünü korumaktan da geri kalmaz. Dinin pratiği, birtakım davranışlardan ve inanışlardan oluşur. Bunun için, onun birtakım mülklere ve zilyetliklere ve de kendilerini camianın hizmetine adamış kişilere ihtiyacı vardır. Böylece, devletle Kilise [dinî topluluk] arasında bir ilişki ortaya çıkar. Bu ilişkinin karakteri kolayca belirlenebilir. Devlet, dinî topluluğa, dinî gayesini gerçekleştirebilmesi için her türlü güveni ve himayeyi sağlamakla bir vazifesini yerine getirmiş olur; bu, eşyanın tabiatında olan birşeydir. Hattâ din, devletin bütünlüğünü en iyi şekilde, bilincin [vicdanın] ta derinliklerine inerek sağlayan bir faktör olduğu için, devlet, bütün tebaasından bir dinî topluluğa katılmalarını bile isteyebilir. Bunun, şu ya da bu dinî topluluk olması önemli değildir, çünkü bir insanın inancının muhtevası onun kişisel fikirlerini ilgilendiren bir konu olduğu için, devlet bu muhtevaya karışmaz. Organizasyonu iyice olgunlaşmış, bunun için de güçlü olan bir devlet, bu konuda son derece liberal davranabilir, dinî uygulamalarda kendisi için zararlı bazı detaylara göz yumabilir ve hattâ kendisine karşı doğrudan doğruya yerine getirilmesi gereken bazı vazifeleri dinî mülâhazalarla yerine getirmek istemeyen bazı cemaatlerin, sinesinde barınmasına bile katlanabilir (sayıya bağlı bir hususdur şüphesiz bu). Bu tür bir liberal devlet, bu gibi dinlerin sâliklerini sivil topluma ve onun kanunlarına havale edip, onların doğrudan doğruya devlete karşı olan vazifelerini pasifçe yerine getirmelerini yeterli bulur. Hattâ, vazifelerin böyle pasifçe yerine getirilmesi, bir vergi veya hizmetin tebdili veya ikamesi yoluyle de olabilir (1).

(1) Quakerler, anabatistler ve daha başkaları için, bunların yalnızca sivil toplumun aktif üyeleri oldukları ve özel kişiler olarak, başkalarıyle ancak kişisel ilişkiler içinde bulundukları söylenebilir. Fakat, bu durumda olmalarına müsaade edildiği zaman bile, bunlar yemin etme yükümlülüğünden muaf tutulurlar.

Bunlar, devlete olan direkt vazifelerini pasifçe yerine getirirler; direkt olarak yerine getirmeleri gereken en önemli vazifelerden birini, yani yurdu düşmanlarına karşı korumak vazifesini yerine getirmeyi reddetmelerine ise, muhtemelen buna karşılık başka bir hizmet ifa etmeleri şartıyle cevaz verilir. Bu gibi mezheplere karşı devletin hakikaten tolerans gösterdiği söylenebilir, çünkü bu mezhepler devlete karşı olan vazifelerini tanımadıklarına göre, onun mensubu olmak hakkını talep edemezler. Bir vakitler, Amerikan kongresinde zenci köleliğinin kaldırılması görüşülürken, Güney eyaletlerinden birinin bir temsilcisi, muhatabına şu çarpıcı karşılığı vermişti: "Siz bize kölelerimizi bırakın, biz de size quakerlerinizi bırakalım." Devlet ancak çok güçlü olduğu zaman, bu gibi anormalliklere göz yumabilir ve tahammül gösterebilir; çünkü, ancak o zaman haklarını cebren kabul ettirmek gereğini duymaksızın , ayrılıkları hafifletmek ve ortadan kaldırmak hususunda, kurumlarının iç rasyonalitesinin ve örf ve âdetlerinin gücüne temelli bir güven besleyebilir.

Yahudilerin, kendilerini sadece dinî bir fraksiyon olarak değil, aynı zamanda yabancı bir kavmin mensupları olarak gördüklerini ileri sürerek, onlara sivil hakların verilmesine bile açıkça karşı çıkanlar, hukuk tekniği bakımından haklı olabilirler. Ama, bu ya da buna benzer başka bir bahaneyle Yahudiler aleyhinde gürültü koparanlar, onların herşeyden önce insan olduklarını ve bunun hiç de öyle sathî ve soyut bir nitelik olmadığını (§ 209, R) unutuyorlar. Oysa, tam tersine bu nitelik kendi başına öyle bir potansiyel temel oluşturur ki, bunun üzerine sivil [medenî] hakların tevcihi, sivil toplum içinde hukukî şahıs olarak değer taşımak onurunu doğurur ve bu sonsuz ve her türlü kısıtlamadan âzâde tohum, giderek, gerek düşüncede, gerekse duygularda istenen asimilasyonu meydana getirir.

Fakat, bir dinî topluluk aynı zamanda mülkiyet sahibi olduğuna ve ayrıca birtakım dinî uygulamalarda bulunduğuna ve bu amaçla hizmetinde birtakım insanları kullandığına göre, iç yaşayış alanından çıkarak dünyevî alana, yani devletin alanına girer; ve, böylece, dosdoğru onun kanunlarına tâbi duruma gelir. Gerçi, yemin, genel olarak ahlâkî realite ve evlilik bağı, derunî duygunun kökleşmesine yol açarlar ve bu duygu en derin kesinliğini dinde bulur; ama, objektif ahlâkî ilişkiler mahiyetçe gerçek rasyonel düzene ait ilişkiler olduğundan, bu düzenin içerdiği hakların önce bu düzen içinde tasdiki gerekir. Bu hakların Kilise tarafından teyidi [güvence altına alınması] ancak bundan sonra gelir ve işin ancak derunî ve diğerine oranla soyut yanını oluşturur. Kilise içinde birliğin diğer tezahürlerine bakıldığında, doktrin açısından, ibadet eylemlerine ve bunlarla ilgili başka davranış şekillerine —ki bunların hiç olmazsa hukukî veçheleriyle birer *kendisi-için* devlet işi oldukları derhal kendisini belli eder— kıyasla, bunlarda içselliğin dışsallıktan, büyük ölçüde, daha ağır bastığı görülür. (Sözü geçen hukukî veçhelerin devlet işi olmasına gelince, bu konuda, bazı Kiliseler, hizmetkârlarının ve mülkiyetlerinin, devlet gücü ve onun yargı yetkisi dışında kalmasını sağladıktan başka, ayrıca, boşanma ve yemin etme gibi dinin işe karıştığı bazı durumlarda, lâik kişiler üzerinde bile yargı hakkı elde etmişlerdir.)

Devletin bu gibi eylemleri denetleme fonksiyonu, kapsamı bakımından şüphesiz oldukça indetermine'dir [belirlenmemiş], ama bizzat bu fonksiyonun tabiatından gelen bir şeydir bu, ve salt sivil nitelikte başka eylemler için de aynen geçerlidir (karş. § 234).

Ortak dinî görüşlere sahip bireylerin oluşturduğu topluluk, bir cemaat, bir korporasyon halini aldığı zaman, mutlaka devletin yüksek idarî gözetimi altına girer. Fakat, doktrinin kendisi, yeri bilinç olan bir şeydir ve, bu yüzden, o, kendilik bilincinin sübjektif özgürlük hakkına, derunî hayat sferine aittir. Oysa, bu sfer, mahiyeti gereği olarak, devletin alanı değildir. Ama, öte yandan, devletin

---

Buna karşılık, Yahudiler'in sivil haklardan yoksun bırakılması, daha çok, onların kendilerini toplumdan soyutlamalarını, bunca eleştirilen bu yanlarını koruyup devam ettirmek ve bunu, haklı olarak devlete ait bir sorumluluk, bir yüzkarası haline getirmek olur; çünkü, bu takdirde, devlet bizzat kendi temel prensibini objektif ve güçlü bir kurum olarak öz tabiatını reddediyor demektir (karş. § 268 R, son kısım).

Böylece Yahudiler'in sivil haklardan dışlanmaları en yüce soyundan bir hak sayılarak talep edilebilir, ama tecrübe onların bu şekilde dışlanmalarının akla ve mantığa tamamen aykırı bir şey olduğunu göstermiş; tam tersine, hükûmetlerin bu konudaki tutumlarının bilgece ve takdire değer olduğu ortaya çıkmıştır.

de bir doktrini vardır, çünkü onun kurumları ve hukukî değerleri, genel olarak siyasî yapısı, vs., esas itibarıyle, kanunlardan oluşan bir düşünce formu içinde mevcutturlar; ve yine çünkü, o, bir mekanizma değil, fakat kendi bilincine sahip özgürlüğün rasyonel hayatıdır, ahlâk dünyası sistemidir [objektif ahlâklılık dünyası]. Bunun için, yurttaşların moral tavırları ve bu moral tavrın içerdiği prensipler hakkında sahip oldukları bilinç, gerçek devletin esaslı bir momentini oluşturur.

Öte yandan, Kilise'nin doktrini yalnızca bilinç içi bir şey değildir. O, bir doktrin olarak, daha çok, bir şeyin —ahlâk prensipleri ve devletin kanunları ile gayet içten ilişkileri olan veya hattâ bunları doğrudan doğruya ilgilendiren bir objenin— ifadesidir. Böylece, devlet ve Kilise, ya direkt bir uyum, ya da direkt bir karşıtlık içinde bulunurlar. Eğer Kilise, dinin muhtevasını mutlak olarak elinde bulundurduğunu bahane ederek, tüm spiritüel realiteyi ve, dolayısıyle, objektif ahlâklılık unsurunu kendi parçası olarak görür, ve devleti profan ve dış gayelere hizmet eden mekanik bir cihaz sayarsa; kendisini Tanrı'nın alanı veya, hiç olmazsa, ahrete görüten yol, buna açılan kapı, devleti ise dünyevî alan, yani geçici ve sonlu birşey telâkki ederse; kendisini en yüce gaye, devleti ise basit bir vasıta olarak alırsa, o zaman bu iki alan, yani devletin alanıyle Kilise'nin alanı arasındaki ayrım en keskin cinsinden bir çelişkiye kadar varabilir. Devletin Kilise'ye yalnız tam bir doktrinal öğretim özgürlüğü sağlamakla kalmayıp, aynı zamanda, bu öğretime, her ne türlü olursa olsun, öğretim olarak, mutlak bir saygı göstermesi —bunun karakterini belirlemek yalnız Kilise'ye vergi bir şey sayıldığına göre— talebi, işte bu yukarıdaki iddialı tutumdan kaynaklanan bir taleptir.

Kilise bu iddiasını, geniş bir temele, bütün espri alanının münhasıran kendi malı olduğu iddiasına dayandırır. Oysa, bilim ve her türlü bilgi de temelde aynı alana dayanırlar; onlar da, tıpkı Kilise gibi, kendilerine özgü bir yedici prensipler manzumesi oluştururlar; hattâ, kendilerine göre pek haklı bazı nedenlerle, Kilise'nin yerini alabileceklerini düşünebilir, devlete karşı aynı bağımsızlık talebinde bulunabilirler; onun yüce bir gaye uğrunda iş gören bir vasıta olarak kendilerine hizmet etmesini isteyebilirler.

Bu durumda, dinî topluluk reislerinin, ya da kendilerini bir dinî topluluğun hizmetine adamış kişilerin, devletten tamamen ayrı bir kapalı hayat sürmeleri ve ancak öteki topluluk üyelerinin devlete tâbi olmaları; ya da dinî hüviyetleri dışındaki yaşayışlarında devlet içinde yer almaya devam etmeleri ve ruhanî sıfatlarını durumlarının sadece bir veçhesi, devletten ayrı veçhesi saymaları, Kilise ile devlet arasındaki ilişkilerin belirlenmesi bakımından hiç önemli değildir.

Burada her şeyden önce belirtilmesi gereken nokta, Kilise-devlet ilişkileri hakkında bu tür bir görüşün, devletin öz misyonunun, tek tek herkesin hayatını,

mülkiyetini ve keyfî iradesini korumak ve güvenceye almaktan— başkalarının hayatına, mülkiyetine ve keyfî iradesine zarar vermemek şartıyle —ibaret olduğu fikrini kendinde taşımasıdır. Bu açıdan bakıldığında, devlet, yalnızca insanların zorunlu ihtiyaçlarını tatmin etmek için kurulmuş bir organizasyon olarak görünür; en yüksek spiritüel unsur, *kendiliğinde ve kendisi-için* hakikat, devletin dışına, sübjektif din duygusu veya teorik bilim alanlarına atılır. Devlet ise, *kendiliğinde ve kendisi-için* lâik şey olarak, her türlü hâlis objektif ahlâklılık karakterinden yoksun birşey olarak, yalnızca onlara uzaktan saygı göstermekle yetinir. Şimdi artık tarih sayfalarında kalmış eski devirlerde, barbarlığın hüküm sürdüğü zamanlarda, bütün yüksek spiritüel hayatın toplandığı yer Kilise idi; devlet ise, bir şiddet, keyfîlik ve ihtiraslar rejiminden başka bir şey değildi. O zamanlar, devlet ile Kilise arasındaki soyut zıddiyet, realitenin [tarihin] temel prensibini oluşturuyordu (karş. § 358 [359]). Bütün bunlar artık tarihte kaldı. Onun için, bu durumu İde'ye hakikaten uygun biricik durum olarak takdim etmek, ancak kör ve sathî bir metodun harcı olabilir.

Halbuki, İde'nin evrimi bunun tam tersini kanıtlamış bulunuyor. İde'nin evrimi gösteriyor ki, özgür ve rasyonel varlık olarak o, *kendiliğinde*, objektif ahlâklılık'tır; hakikati içinde İde, gerçekleşmiş akıl'dır; ve bu gerçekleşmiş akıl da, devlet olarak mevcut olan şeydir. Yine İde'den açıkça anlaşıldığı üzere, ondaki objektif ahlâkî hakikat, düşünen bilinç için evrensel bir form altında işlenip kotarılmış bir muhteva olarak, yani kısaca kanun olarak, mevcuttur; devlet, kendi gayelerini mutlak bir şekilde bilir, bunları belirli bir bilinçle ve bazı prensiplere göre kavrar ve gerçekleştirir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, din de kendisine evrensel obje olarak hakikati alır, ama hakikat onun için sadece verilmiş bir muhtevadır ve bu muhteva, onun tarafından, bir düşünce ürünü olarak, kavramlar aracılığıyle, esas karakterleri içinde bilinen birşey değildir. Keza bireyin bu obje ile ilişkisi, otoriteye dayanan bir mecburiyettir; kalbin ve esprinin —içinde özgürlük momentini barındıran kalbin ve esprinin— buna tanıklığı ise, inanç ve duygu'dur.

Devlet'le Kilise arasındaki ayrılığın, sırf şekilce bir ayrılık olduğunu, yoksa muhtevaca aralarında bir zıtlık bulunmadığını, çünkü her ikisinin de muhteva olarak hakikati ve rasyonaliteyi içerdiklerini ancak felsefî bilgi bize öğretir. İmdi, Kilise doktrin öğretimine geçtiği (bazı öyle Kiliseler vardır ki ve var olmuştur ki, yalnızca belli bir ibadet tarzına sahiptirler, başka bazılarında ise ibadet tarzı esas olmakla birlikte, bunun yanısıra ve ancak ikinci derecede önemli olmak üzere, doktrin öğretimine ve bilincin eğitilmesine de yer verilir) ve öğretimi, objektif prensipleri, objektif ahlâklılık ve rasyonalite [akıl] üzerine düşünceleri ilgilendirmeye başladığı zaman, bu tezahürüyle o, *eo ipso*, devletin alanına girmiş olur. Kilise'nin ahlâk, hukuk, kanunlar ve kurumlar konusundaki inancı ve otoritesi, sübjektif kanısı karşısında, devlet, daha çok, bilgiyi temsil

eder. Gerçekten de, onun prensibine göre, muhtevası sürgit duygu ve inanç formu içinde kalamaz; giderek, belirlenmiş düşünce katına yükselir.

*Kendiliğinde ve kendisi-için* hakikat'in muhtevası, dinin formu [realitesi] içinde bir özel muhteva olarak —bir dinî topluluk olmak itibarıyle Kilise'ye özgü bir doktrin olarak— ortaya çıktığı takdirde, bu doktrin devletin dışında kalır (hattâ, protestanlıkta rahiplerin de dışında kalır, çünkü protestanlıkta Kilise doktrinini tekelinde bulunduran bir ruhban sınıfı yoktur, çünkü onun gözünde lâik insan yoktur). Objektif ahlâklılığın prensipleri ve genel olarak devlet düzeni, dinin alanına çekildikleri ve yalnız ona bağlanarak kurulabildikleri için değil, aynı zamanda, ona bağlanarak kurulmak zorunda oldukları için, devlet dinî bir güvenceye kavuşur. Ama, devlet bir yandan bu güvenceye kavuşurken, öbür yandan da kendi bilincine sahip, objektif, aklın [rasyonalite] formunu ve hakkını, bu formu saydırmak hakkını —saydırmak ve de hakikatin sübjektif formundan kaynaklanan iddialara karşı (bu iddialar ne türlü kesinlik ve otorite kisvesine bürünmüş olursa olsunlar) onu savunmak hakkını— mahfuz tutar.

Devlet, formu itibarıyle evrenseldir ve bu formun aslî prensibi düşünce'dir. Düşünce ve bilim özgürlüğünün neden dolayı devletten kaynaklanmış olduğunu bu bize açıklar. Oysa, aksine, Giordano Bruno'yu yakan ve Galilei'yi, güneş sistemi hakkındaki kopernikçi açıklamasından ötürü diz çöküp tövbe etmeye zorlayan ve buna benzer başka şeyler yapan, bir Kilise'ydi (1).

Bilimin de devlet içinde bir yeri vardır, çünkü devletle aynı formel unsura sahiptir: gayesi, hakikatin, daha sarih bir deyişle, rasyonel [aklî] ve objektif hakikatin bilgisidir.

Gerçi böyle bir bilgi [entelektüel bilgi] de, hiç şüphesiz bilim seviyesinden kanı ve dedüktif argümantasyon derekesine düşebilir ve dikkatini objektif ahlâklılık konularına ve devlet teşkilâtına çevirerek, bunların temel prensipleriyle karşıtlık içine girebilir. Nitekim, Kilise, kanıya —sanki kanı, aklı temsil edermiş gibi— ve sübjektif kendilik bilincinin fikir ve inançlarında özgür olmak hakkına dayanan aynı türden bir iddia ile böyle bir karşıtlık içine girmiştir. Sübjektif bilginin prensibinden daha önce (§ 140) bahsetmiştik. Burada, yalnızca, devletin kanı karşısındaki ikili tavrı konusunda bir belirtme yapmamız gerekiyor. Şöyle ki: bir yandan kanı, yalnızca bir kanı olarak, yani sübjektif bir muhteva olarak kaldığı sürece, kendini ne kadar önemserse önemsesin, hiçbir gerçek güce sahip olamıyacağına göre, devlet, kanıya karşı sonsuz bir kayıtsızlık gösterebilir —tıpkı paletindeki üç temel renk üzerinde direnip, aslın-

(1) "Galilei, Venüs'ün safhaları vs. hakkında teleskopla yaptığı keşifleri yayımlamakla, dünyanın hareketini itiraz götürmez bir şekilde ispatlamış oluyordu. Fakat, dünyanın hareket ettiği düşüncesi, bir kardinaller meclisi tarafından dinin dogmalarına aykırı ilân edildi ve bu düşüncenin İtalya'daki en ünlü savunucusu Galilei, Enkizisyon Mahkemesi karşısına çıkarılarak, ağır bir hapis cezası tehdidi altında, fikirlerini ret ve inkâr etmek zorunda bırakıldı.

da yedi renk bulunduğunu kendisine söyleyip duran akademi allâmelerine hiç aldırış etmeyen ressam gibi. Fakat, öbür yandan, kötü prensipler edinmiş bir kanı, evrensel bir mevcudiyet haline gelerek, gerçek düzeni kemirip yemeye başlayacak olursa; ve, hele hele, mutlak sübjektivizmin formalizmi, temelde bilimsel bir çıkış noktasına dayanmaya çalıştığı ve devletin kendi öz öğretim kurumlarını, Kilise gibi, iddialı taleplerle devlete karşı tavır almaya kışkırttığı zaman, devletin bu kanıya karşı çıkarak objektif hakikati ve ahlâkî hayatın prensiplerini koruması gerekir. Ve keza, *vice versa*, mutlak bir otorite sahibi olmak isteyen Kilise'ye karşı, devletin, genel bir şekilde, kendilik bilincinin formel hakkını, yani neyin geçerli objektif hakikat olduğu konusunda kendi öz kanısına, kendi inancına, kısaca, kendi düşüncesine sahip olmak hakkını ileri sürmesi icap eder.

Modern zamanlarda çok sözü edilen ve bazı kimselerce en yüce ideal sayılan devlet-Kilise birliği şartını da burada anabiliriz. Devletle Kilise'nin birliği, esasında, prensiplerin hakikatiyle duyguların hakikatinin birliği olmakla beraber, bunların bilinç formları arasındaki farklılığın, bu birlikle aynı zamanda, özel bir mevcudiyet içinde kendini göstermesi de aynı derecede esastır.

Devletle Kilise arasında sık sık istenen bu birlik, doğu despotizminde vardır, ama doğu despotizmi devlet değildir yahut, hiç olmazsa, devletin kendi bilincine sahip formu değildir. Oysa, Espri'ye yaraşan biricik devlet formu budur, yani or-

---

İnsanoğlunun en güçlü tutkularından biri de, bir dâhinin kalbinde beslediği hakikat aşkıdır. Yaptığı rasatlarla dünyanın hareket ettiğine gittikçe daha çok inanan Galilei, içinde bu hareketin kanıtlarını etraflı bir şekilde sergilemeyi tasarladığı yeni bir eser üzerinde uzun uzun düşündü. Fakat, daha önce az kalsın kurbanı olacağı eziyetli kovuşturmanın bir benzerine uğramaktan kaçındığı için, bu kanıtları üç konuşmacı arasında geçen bir diyalog şeklinde sunmayı planladı. Konuşmacılardan biri Kopernik'in sistemini savunuyor, peripatetisyenin biri de ona saldırıyordu. Yeterince bir açıklıkla anlaşılacağı şekilde, üstünlük Kopernik sisteminin savunucusunda kalıyordu. Fakat, Galilei, konuşmacılardan herhangi biri lehinde tavır almadığı ve Ptolemaios yanlılarının itirazlarına elden geldiğince fazla ağırlık verdiği için, çalışmalarının ve ileri yaşının hak ettiği huzurun kendisinden esirgenmiyeceğini umuyordu. Ne var ki, Galilei, 70 yaşında, bir kere daha Enkizisyon Mahkemesi'ne çıkarıldı. Onu hapse attılar ve aynı doktrini tedris etmeyi sürdürecek olursa, tövbesini bozmak suçundan cezalandırılmak tehdidiyle bir kere daha düşüncelerini yalanlamaya onu zorladılar. Ona şu feragatnameyi imzalattılar: "Ben, Galilei, yetmişinci yaşımda ve çıkarılmış olduğum mahkemenin huzurunda diz çökerek, gözlerim ve ellerim önümde duran kutsal İncil'in üzerinde olarak, bütün kalbim ve imanımla, dünyanın hareket ettiği hakkındaki bâtıl ve sapık doktrini reddediyor, nefretle kınıyor ve lânetliyorum."

Ne korkunç bir manzara! Tümüyle tabiatın incelenmesine vakfedilmiş uzun bir ömrün üne kavuşturduğu saygıdeğer bir yaşlı insan, apaçık ispatlamış olduğu bir hakikati, vicdanının sesine rağmen, diz çökmüş reddediyor. Enkizisyon'un bir kararıyle süresiz olarak hapse atılan Galilei, Floransa Büyük Dukası'nın araya girmesi sayesinde bir yıl sonra serbest bırakıldı. 1642'de öldüğü zaman, onun çalışmalarıyle aydınlanan, menfur bir mahkemenin böylesine büyük bir adama reva gördüğü mahkûmiyetten derin üzüntü duyan Avrupa, baştanbaşa ona yas tuttu. "(LAPLACE, *Exposition du système du monde*, k.V, böl.4.)

ganik bir biçimde gelişmiş ve içinde hakların ve özgür objektif ahlâklılığın yer aldığı devlet formudur. Espri'nin kendi bilincine sahip [kendi kendini bilen] ahlâkî realitesi olarak devletin, mutlaka otorite ve inanç formundan ayrı, ondan farklı bir form kazanması gerekir. İmdi, bu farklılaşma, ancak din alanının bir iç bölünmeye uğramasıyle meydana gelebilir. Ancak o zaman, devlet, formel prensibi olan düşüncenin evrenselliğine erişebilir ve bu evrenselliği özel Kiliseler'in üstünde gerçekleştirebilir. Bunu anlayabilmek için, yalnız *kendiliğinde* evrensellik'in değil, fakat bunun mevcudiyetinin de ne demek olduğunu bilmek lâzımdır. Kilise birliğinin parçalanması, devlet için bir felâket değildir ve olmamıştır da. Tam tersine, devlet, derunî gayesine, yani kendi kendisinin bilincine sahip akıl ve ahlâkî düzen [objektif ahlâklılık] olmak gayesine, ancak bu bölünme sayesinde ulaşabilmiştir. Bu bölünme, üstelik, hem Kilise, hem de düşünce için, özgürlükleri ve rasyonaliteleri bakımından en büyük mutluluktur

## 271

Siyasî anayapı, her şeyden önce, devletin organizasyonu, ve onun organik hayatının kendi kendisiyle ilişkisi içindeki sürecidir. Bu süreç boyunca o, çeşitli momentlerini kendi içinde farklılaştırır ve bunları sabit mevcudiyetler halinde geliştirir. İkinci olarak, devlet, tek ve eksklüzif bir bireydir ve, böyle bir birey olarak, kendisi gibi başka bireylerle ilişkiye girer. Yani, farklılaşmış organizmasını dışa doğru çevirir ve, bu determinasyon içinde, kendi iç farklı mevcudiyetlerine kendi içinde idealite kazandırır.

### I.— *KENDİSİ-İÇİN* İÇ SİYASÎ ANAYAPI

## 272

Devlet, kendi faaliyetini kendi içinde, kavramın tabiatına uygun olarak belirlediği ve farklılaştırdığı zaman, siyasî anayapı rasyoneldir. Bu durumda, devlet güçlerinin herbiri, bizzat siyasî anayapının totalitesini temsil ediyor demektir, çünkü herbirinde diğer momentler içerilmiştir ve herbiri diğer momentlerin faaliyetini ve etkisini kendinde taşır; ve yine çünkü, momentler kavramın farklılaşmasını ifade ettikleri için, hepsi de onun ideal varlığı içinde yer alırlar ve tek bir bireysel bütün oluştururlar.

R: Modern zamanlarda, akıl üzerinde olduğu gibi, siyasî anayapı üzerinde de sonu gelmez gevezelikler edilmiş ve özellikle Almanya'da son derece kof fikir-

ler ileri sürülmüştür. Bazı kimseler, siyasî anayapı konusunu herkesten daha iyi bildiklerine inanıyor ve hattâ kendilerinden başka herkesi, en başta da hükûmetleri, bu bilgiden yoksun sayıyorlardı. Bu baylar, ileri sürdükleri bütün bu yavan ve sığ düşüncelerin temelde dine ve dindarlığa dayandığını farzettiklerinden, bunların çürütülemez şeyler olduğu inancı içindeydiler. Bu gevezeliklerin, sonuç olarak, aklı başında insanları, "akıl", "aydınlanma", "hak", "hukuk", vs. kelimelerinden olduğu gibi, "siyasî anayapı" ve "özgürlük" kelimelerinden de tiksinti duyar hale getirmiş olmasında ve hattâ bir kimsenin şimdi bile siyasî anayapıdan bahsetmekten utanç duyabilmesinde şaşılacak bir taraf yoktur. Fakat, yine de bu tiksintiden hayırlı bir sonuç çıkmasını ümit edebiliriz, çünkü onun sayesinde hiç olmazsa bu gibi konular hakkındaki felsefî bilginin, gayeler sâikler ve menfaatler üzerine soyut muhakemelerden çıkarılamıyacağı, hele duygu, sevgi ve heyecan'dan hiç çıkarılamıyacağı herkesçe anlaşılıp kabul edilebilir.

Bu bilgiyi bize ancak kavram verebilir; ve tanrısal varlığı anlaşılmaz sayanlar, hakikati bilmeye çalışmanın boş bir girişim olduğunu iddia edenler, bu konudaki tartışmalara katılmaya kalkışmamalıdırlar. Bu kişilerin ortaya koydukları duygu ve heyecan ürünü karışık ve bilgiççe fikirlerin felsefe bakımından hesaba katılmaya değer bir yanı olamaz.

Bu konuda revaçta olan görüşler arasında, devlet güçlerinin mutlaka birbirlerinden ayrılması gerektiğini ileri süren görüşü zikredebiliriz (§ 269 ile bağlantılı olarak). Devlet güçlerinin ayrılığı çok önemli bir şart olup, hakikî anlamıyle alındığı takdirde, kamu özgürlüğünün garantisi olarak anlaşılabilir. Fakat, sevgi ve heyecan adına konuşmak iddiasında olan kimselerin, hakkında hiçbir şey bilmedikleri ve zaten bilmek de istemedikleri bir görüştür bu. Çünkü bu görüş, içinde rasyonel determinasyon momentinin yer aldığı görüştür. Gerçekten de, güçlerin ayrılması prensibi, aslî moment olarak farklılaşmayı, gerçekleşmiş rasyonelliği [realite içinde akıl] içerir. Fakat, bu prensip, soyut müdrikenin onu anladığı şekilde ele alınacak olursa, bir yandan devlet güçlerinin birbirlerine karşı mutlak bağımsızlığı doktrinine —bu yanlış doktrine—; öbür yandan da, bu güçler arasındaki ilişkileri negatif bir şekilde, birbirlerini karşılıklı olarak sınırlandırmaları şeklinde anlayan tek yanlı görüşe varılır. Bu görüşe göre, söz konusu güçlerden herbirinin diğerlerine karşı tavrı, düşmanlık ve korku tavrıdır, herbiri bir kötülüğe karşı direnircesine diğerlerine karşı direnir; görevleri, birbirleri karşısında ayrı bir güç olarak yer almak ve bütün bu karşı çıkmalar sonunda bir genel denge yaratmaktır. Ne var ki, bu denge hiçbir zaman canlı bir birlik olamaz. Devlet güçleri arasındaki ayrımın mutlak kaynağı, herhangi bir başka gaye, herhangi bir başka fayda değil, yalnız ve yalnız kavramın kendi öz deter-

minasyonudur. Ancak bu determinasyon sayesindedir ki, devletin organizasyonu *kendiliğinde* rasyonel bir şey olur, ezelî ve ebedî akıl'ın imajı halini alır.

Kavramın ve sonra daha somut olarak İde'nin, kendilerini bu güçlerde nasıl belirlediklerini ve, böylece, evrensellik, özellik ve bireysellik momentlerini, birbirlerinden soyutlanmış olarak, nasıl vaz'ettiklerini öğrenmek için mantığa (harcıâlem mantığa değil elbette) başvurmak lâzımdır. Negatifliği mutlak hareket noktası olarak almak ve ilk sıraya kötülük iradesini, ona karşı da güvensizliği koymak ve bu faraziyeden hareketle ince kurnazlıklara başvurmak, birtakım barajlar icat etmek ve birliği bu barajlara karşıt barajların kurulması sonucu olarak anlamak, bütün bunlar, düşünce bakımından negatif müdrike, duygu bakımından da plebeyen [avamî] anlayış için karakteristik hususlardır (karş. § 244).

Güçlerin bağımsızlığı, meselâ yürütme gücü denen güçle, yasama gücü denen gücün birbirlerinden bağımsızlığı, son zamanlarda büyük çapta görmüş olduğumuz gibi, dosdoğru devletin parçalanması sonucuna götürür; ya da devlet, esasında kendini korumuş olsa bile, ancak güçlerden birinin diğerlerini kendisine bağımlı kılmasını ve böylece sureta bir birlik meydana getirmesini sağlayan bir mücadele sayesinde varlığını kurtarmış olur.

## 273

Şu halde, devlet, bir politik antite olarak, şu aşağıdaki cevhersel farklılıklara bölünür:

*a*) evrensel'i belirleyen ve tesis eden güç: Yasama gücü;

*b*) özel sferleri ve bireysel halleri evrenselin kapsamına sokan güç: Yürütme gücü;

*c*) nihaî karar iradesi olarak sübjektif güç: Hükümdarlık gücü. Ayrı ayrı güçler, hükümdarın şahsında bireysel bir birlik halinde toplanırlar ve, böylece, hükümdar, meşrutî krallık denen şeyin meydana getirdiği bütünün hem zirvesi, hem temeli olur.

R: Devletin meşrutî krallık içinde olgunluğa ermesi, modern dünyanın bir eseri olup, cevhersel İde burada sonsuz formunu [sübjektiflik formu —§144] kazanır. Evrensel Espri'nin kendi içinde bu derinleşmesinin tarihi, başka bir deyişle bu özgürce açılıp gelişme —ki bu gelişme sırasında İde, kendi moment-

lerini (yalnız kendine ait olan bu momentleri) totaliteler halinde serbest bırakır ve bunu yaparken bir yandan da onları kavramın ideal birliği içinde, yani gerçek [reel] aklın makamı olan yerde, tutmaktan geri kalmaz—, evet, ahlâkî hayatın bu hakikî formasyon tarihi, evrensel tarihin konusunu oluşturur.

Siyasî anayapıların monarşi, aristokrasi ve demokrasi olarak eski sınıflandırılması, henüz bölünmemiş cevhersel birlik temeline dayanır. Bu birlik, henüz iç farklılaşmaya (gelişmiş bir iç organizasyona özgü farklılaşmaya) erişmemiş ve bu yüzden de somut rasyonelliğin derinliğine ulaşmamıştır. Bunun için, antik dünya bakımından bu sınıflandırma hakikate uygun ve doğrudur, çünkü böyle yalnızca cevhersel olan ve mutlak gelişmesine henüz erişememiş bulunan bir birlik için, farklılık, aslında dışa ait bir farklılıktır ve önce bu cevhersel birliğin kendilerinde immanent olarak var sayıldığı insanların sayı farkı halinde tecelli eder (*Ansikl.*, § 82). Bu prensip uyarınca, farklı somut totalitelere ait bu formlar, meşrutî monarşilerde birer moment rolü oynamak durumunda bırakılmışlardır. Monark, tek bir şahıstır; *azlık*, yürütme gücü'yle, kitlesel *çokluk* ise yasama gücü'yle sahnede yer alırlar. Fakat, daha önce de belirtilmiş olduğu gibi, böyle sırf nicelik farkları, ancak sathî karakterde farklar olup, objenin kavramını vermekten uzaktır. Fakat, bu da modern zamanlarda monarşilerde demokratik, ya da aristokratik unsurdan söz edebilmemiz için yeterli değildir, çünkü göz önünde tutulan karakterler —bilhassa bir monarşide ortaya çıktıkları için— artık demokrasiye veya aristokrasiye ait olmaktan çıkarlar. Siyasî anayapı hakkındaki bazı teorilerde devlet, dipten doruğa, bir soyutlama olarak gösterilir ve yönetip kumanda ettiği düşünülen bu soyut devletin başında tek bir kişinin mi, birçok kişinin mi, yoksa bütün herkesin mi bulunduğu sorunu çözülmeden bırakılır, önemsiz bir sorun sayılır. Meselâ, Fichte *Tabiî Hukuk*'unda (I, s.196, §16): "Bütün bu şekiller —diyor— ancak bir ephorat (hükümdarın gücünü dengelemek için Fichte tarafından uydurulan hayalî bir karşı ağırlık) var olduğu takdirde hukuka uygundurlar ve ... devlet içinde evrensel bir hukuku meydana getirebilir ve koruyabilirler." Böyle bir görüş (ve aynı zamanda "ephorat" uydurması), yukarıda belirtmiş olduğumuz sathî devlet anlayışının bir ürünüdür. Şüphesiz, pek basit sosyal şartlar içinde bu farklar fazla bir önem taşımaz. Meselâ, Musa, koyduğu yasalarda, kavminin kendisine bir kıral istemesi durumunda, kurumlarda herhangi bir değişiklik yapılması gereğini öngörmemiştir. O, sadece, kıralı atlarının, karılarının, altın ve gümüşünün miktarını çok arttırmamakla yükümlü kılar (*Tesniye*, XVII, 14-17). Kaldı ki, İde için de bu üç formun bir anlamda eşdeğerde oldukları (aristokrasi ve demokrasi formlarının yanısıra kullanıldığı zaman anlaşıldığı gibi dar anmalıyle monarşi formu da dahil olmak üzere) söylenebilir. Fakat, İde bunların hepsine karşı kayıtsızdır —Fichte'nin anladığı anlamda değil de, aksi anlamda olmak üzere—, çünkü hepsi de rasyonel gelişmesi içindeki İde'ye (§ 272) uygun olmaktan aynı derecede uzaktırlar

ve İde, onların hiçbirinin içinde kendi hakkına ve realitesine kavuşamaz. Bu yüzden, bu formlardan hangisinin en uygun form olduğu sorusu tamamen anlamsızdır. Bu formlardan ancak tarihî bakımdan söz edilebilir, o kadar. Yalnız, başka birçok noktada olduğu gibi, bu noktada da Montesquieu'nün hükûmet şekillerinin temel prensiplerine dair yaptığı ünlü sıralamada ileri sürdüğü derin görüşlerin hakkını vermek lâzımdır. Fakat, bu sıralamanın değerini teslim etmek, bu değeri yanlış anlamamıza yol açmamalıdır. Bilindiği gibi, Montesquieu, demokrasinin prensibi olarak erdemi gösterir; çünkü, gerçekten de, böyle bir siyasî anayapı yurttaşların duygularına dayanır ve bu da, *kendiliğinde ve kendisi-için* iradenin, henüz kendisini içinde gösterebildiği biricik cevhersel formdur. Fakat, Montesquieu daha ileri giderek, "XVII. yüzyıl İngiltere'sinin, liderlerin erdemden yoksun oldukları bir yerde demokrasi kurmak için harcanan çabaların ne kadar beyhude olduğunu gösteren güzel bir örnek sunduğunu" ekliyor. Ayrıca, şunu da ekliyor: "Bir cumhuriyette erdem ortadan kaybolduğu zaman, tabiatı elverişli olan kimselerin gözünü hırs bürür ve tamahkârlık herkesi pençesine alır ve herkesin talan yerine dönen devletin elinde birkaç kişinin iktidarından ve herkesin herşeyi yapmakta serbest olmasından başka bir güç kalmaz"(1). Bu alıntılar şu şekilde yorumlanabilir: nispeten daha olgun sosyal şartlar içinde, özellik güçleri gelişip özgürleştiği zaman, devlet liderlerinin erdemi yetersiz kalır. Bütünün, dayanacak gücü kendinde bulabilmesi ve gelişmiş olan özel güçlere hem pozitif, hem de negatif haklarını verebilmesi için, sübjektif duygularda kendini gösteren formuyle rasyonel kanundan farklı formda bir rasyonel kanun zorunlu hale gelir. Bunun gibi, demokratik cumhuriyette erdem duygusu cevhersel form olduğuna göre, bu duygunun monarşide bulunmasına gerek olmadığı, hattâ orada bunun bulunmadığı —sanki erdemle, alt bölümlere ayrılmış bir organizasyon içinde belirlenmiş bir kamu gücü birbirine zıt ve uzlaşmaz şeylermiş gibi— faraziyesinde dile gelen saçmalığı da bir yana atmak gerekir.

Aristokrasinin prensibi itidal, yani aşırılıktan kaçınmadır, çünkü kamu gücüyle kişisel menfaat arasındaki ayrılık onunla başlar. Fakat, bu iki had birbiriyle o kadar doğrudan temas halindedir ki, bu siyasî anayapının her an en şiddetli bir anarşi veya bir istibdat durumuna düşmesi işten değildir (Roma tarihinde görüldüğü gibi).

Montesquieu eğer şeref ve haysiyeti monarşinin prensibi olarak gösteriyorsa, bu, onun genel olarak antik patriyarkal monarşiyi, yahut objektif bir siyasî ana-

(1) *Esprit des Lois*, III.

yapı içinde organize olacak kadar gelişmiş monarşiyi değil, fakat yalnızca feodal monarşiyi göz önünde tutmasındandır. Hattâ bu [Montesquieu'nün göz önünde tuttuğu monarşi], daha çok, bağrında iç siyasî hukuk ilişkilerinin, yasal kişisel mülkiyetler ve bireysel ve korporatif imtiyazlar halinde billûrlaştığı bir monarşidir. Bu siyasî anayapıda, devlet hayatı imtiyazlı şahıslara dayandığı, devletin bekası için yapılması gereken şeyler bu şahısların keyfine bağlı bulunduğu cihetle, bu hizmetlerin objektif muhtevası vazifeyle belirlenmiş olmayıp, hayalgücü ve kanı tarafından belirlenmiştir. Bunun için, devletin birliğini koruyan şey vazife değil, şereftir.

Burada akla hemen bir başka soru daha gelir: siyasî anayapıyı kim yapar? İlk bakışta apaçık bir sorudur bu, ama daha yakından bakıldığında anlamsızlığı ortaya çıkar. Gerçekten de, daha önce herhangi bir siyasî anayapı bulunmadığı, yalnızca atomsal bir bireyler yığını bulunduğu hipotezini içerir bu soru. Bir yığın, nasıl olur da bir siyasî anayapıya kavuşur? Kendi kendine mi, başkasının yardımıyle mi, bir lûtuf eseri olarak mı, düşünce ya da kuvvetle mi? Nasıl olursa olsun önemli değildir bu, çünkü kavramın yığınla bir ilgisi yoktur. İmdi, eğer bu soru daha önce bir siyasî anayapımn varlığını tazammun ediyorsa, o zaman "yapmak", sadece değiştirmek anlamına gelir ve böyle bir anayapının var sayılması, zımnen, bu değişikliğin yine ancak anayapısal bir değişiklik olabileceğini gösterir. Bunun için, genel olarak, siyasî anayapının, zaman içinde meydana gelmesine rağmen, hiç yaratılmamış bir şey olarak görülmesi esastır. Bilâkis, o, *kendiliğinde ve kendisi-için* mevcut bir şeydir, tanrısal ve değişmez bir şey olarak, yaratılmış şeyler sferinin üstünde bir şey olarak anlaşılmalıdır.

## 274

Espri, ancak içinde var olduğu bilincini taşıdığı şeyde gerçek olarak bulunduğuna; ve bir milletin esprisi olarak devlet, o milletin bütün hayatına nüfuz eden bir yasa olduğuna göre, bireylerin örf ve âdetleri ve bilinçleri, belirli bir milletin siyasî anayapısı, o milletin kendilik bilincinin tabiatına ve kültürüne [eğitilmişliğine] tâbidir. Devletin sübjektif özgürlüğü ve, dolayısıyle, siyasî anayapının realitesi, o milletin kendilik bilincine kök salmış durumdadır.

R: Bir millete *a priori* olarak, *a priori* bir siyasî anayapı vermeye kalkışmak, bu anayapı az çok rasyonel bir muhteva taşısa bile, onu yalnızca bir akıl varlığı olmaktan fazla bir şey yapan unsuru gözardı eden bir fantezi olur. Şu halde, her millet kendisine elverişli olan, kendisine uygun düşen siyasî anayapıya sahiptir.

*a*) HÜKÜMDARLIK GÜCÜ

## 275

Hükümdarlık gücü, totalitenin üç momentini (§ 272) kendi içinde taşır: α) siyasî anayapımn ve kanunların *evrenselliği;* β) özel'in evrensel'le bağlantısını sağlamayı amaçlayan *müşavere ve müzakere;* γ) *oto-determinasyon* olarak nihaî karar momenti (geri kalan her şey buna indirgenir ve realitesinin başlangıcını buradan alır). Bu mutlak oto-determinasyon, hükümdarlık gücünün ayırt edici prensibini oluşturur. Biz de açıklamamıza bu prensiple başlıyacağız.

## 276

1) Siyasî bir antite olarak devletin esas karakteri, cevhersel birlik'tir, yani momentlerinin idealitesidir.

α) Bu birliğin içinde, farklı [özel] güçler ve bunların fonksiyonları, hem erimiş, hem de muhafaza edilmiş durumdadırlar. Ama bunlar, ancak otoriteleri bağımsız olmadığı, yalnızca bütün'ün İdesi tarafından belirlendiği takdirde muhafaza edilirler. Bunlar, bütün'ün İdesi'nin gücünden çıkarlar ve şahsî ben'in basit birliğine oranla organların durumuna benzer bir şekilde, onun artikülasyonlarını oluştururlar.

## 277

β) Devletin farklı [özel] fonksiyonları ve faaliyetleri onun aslî momentleri olup, ona özgüdürler; ve bu fonksiyonları yürüten bireyler görevlerine dolaysız şahsiyetleriyle değil, fakat sadece evrensel ve objektif nitelikleri dolayısıyle bağlıdırlar. Öyle ki, bu görevler özel şahıslarla ancak dıştan ve olağan bir tarzda ilişkili durumdadırlar. Bunun için devletin fonksiyonları ve güçleri kişisel mülkiyet olamaz.

## 278

Devletin farklı güçleri ve fonksiyonları, ne *kendisi-için,* ne de bireylerin [fonksiyonerlerin] özel iradesinde, bağımsız ve sabit bir mevcudiyete sahiptir-

ler: onların kökleri derinlerde, tek ve basit şahsî ben'leri durumunda olan devletin birliği'ndedir: bu iki şart [α ve β] devletin hükümranlığını oluşturur.

R: Hükümranlığın iç yanıdır bu. Hükümranlığın bir de dış yanı vardır ki, onu daha ileride göreceğiz.

Eski feodal monarşide, gerçi devletin dışa karşı bir mevcudiyeti vardı, ama içe karşı yalnız monark değil, devletin kendisi de hükümran değildi. Bir yandan (karş. § 273), devletin ve sivil toplumun özel fonksiyonları ve güçleri, bağımsız korporasyonların ve komünlerin çevresinde toplanmış bulunuyor ve genel bütün bir organizmadan çok bir agregat oluşturuyordu. Öbür yandan ise, bu fonksiyonlar ve güçler, bireylerin kişisel mülkiyetindeydiler ve bu durumda bunların, bütün [toplum, kamu] için yapmaları gereken şeyler, kendi kanılarına ve keyiflerine bağlı bulunuyordu.

Hükümranlığı meydana getiren idealizm, hayvan organizmasının meydana gelmesini sağlayan şartın aynıdır. Bir hayvan organizmasında parça denen şeyler, aslında parça olmayıp organdırlar, organik bütüne ait birer momenttirler ve ayrılmaları, *kendisi-için* mevcudiyet kazanmaları, hastalık demektir (karş. *Ansikl.*, § 293). Soyut irade kavramında da (bkz. § 279) aynı prensip, inkârın inkârı olarak ve, dolayısıyle, bireysellik içinde tecelli eden evrensellik olarak (§ 7) karşımıza çıkmıştı. Bireyselliğin içinde her türlü özellik ve her türlü determinasyon aşılmış olur. Bu, kendi kendisini belirleyen temel prensiptir. Hükümranlığın anlamını kavrayabilmek için, cevher ve kavramın hakikî sübjektifliği anlayışını tümüyle iyi bilmek gerekir.

Hükümranlığın, her türlü özel otoritenin ideal karakterinin tasdiki anlamına gelmesi, çoğu zaman yanlış olarak sanıldığı gibi, onun mutlak bir kudret olarak, tam bir keyfîlik olarak anlaşılabileceğine ve, böylece, despotizmle bir tutulabileceğine delâlet etmez. Despotizm demek, kanun yokluğu demektir. Despotizmde, özel irade —ister bir monarka, ister halka (oklokrasi) ait olsun—, kendi başına, kanun sayılır ya da, daha doğrusu, kanunun yerini alır. Oysa, tam tersine, yasal, meşrutî devlette hükümranlık, özel sferler ve faaliyetler içinde idesel olarak var olan şeyi temsil eder. Bu demektir ki, bu sferlerden herhangi biri, gayelerinde ve modalitelerinde bütünün gayeleri (genellikle bulanık bir terim kullanılarak buna "devletin iyiliği" deniyor) tarafından belirlenmiştir. Bu idealite, kendisini iki şekilde gösterir: barış halinde, özel sferler ve faaliyetler, kendi özel gayelerini gerçekleştirmek üzere kendi yollarında giderler ve, bir yandan, basit bilinçsiz zorunluluk bunların çıkar-güden çalışmalarını, gerek karşılıklı olarak birbirlerinin, gerekse genel bütünün muhafazasına bir katkı haline getirirken (§ 183); öbür yandan da, iktidarın direkt etkisi onları sürekli olarak genel menfaat yönüne çeker ve buna göre sınırlandırır (karş. *Yürütme gücü*, § 289); bütünün muhafazası için onlara direkt mükellefiyetler yükler. Fakat, tehlike ha-

linde —bu ister içten, ister dıştan gelen bir tehlike olsun—, organları bu özel sferler olan organizma, tek bir hükümranlık kavramı içinde erir. Devletin kurtuluşu hükümdarın takdirine bırakılır ve bu özel otoritelerin başka zaman geçerli olan güçleri, bu kurtuluş uğruna feda edilir. Şu halde, devletin idealitesi, hakikî realitesine ancak bu gibi tehlike zamanlarında kavuşur (karş. § 321).

## 279

2) Önce bir idealitenin evrensel düşüncesinden başka bir şey olmayan hükümranlık, ancak kendinden emin sübjektivite olarak, soyut determinasyon olarak, yani nihaî kararın tâbi olduğu iradenin kendi kendisini sebepsizce belirlemesi [sebepsiz oto-determinasyon] olarak mevcudiyete geçer. Bu devletin tamamen bireysel yanıdır. Devlet bu yanıyle tektir ve tekliğini ancak bu yanıyle gösterir. Fakat, sübjektivite hakikîliğini ancak süje olarak, şahsiyet de ancak şahıs olarak elde edebilir; ve rasyonel gerçekliğe erişmiş bir siyasî anayapıda, kavramın üç momentinden herbiri ayrı ve gerçek bir *kendisi-için* formasyona sahiptir. Şu halde, bütünün bu kesin ve mutlak momenti, genel olarak bireysellik değil, fakat bir bireydir, yani monark'tır.

R: Bir bilimin immanent gelişmesi, yani bütün muhtevasının dedüksiyon yoluyle tek ve basit bir kavramdan çıkarılması (bu yapılmadan bir bilim, ne kadar değerli olursa olsun, felsefî bilim adına lâyık olamaz), kendine özgü bir karakter gösterir; şöyle ki, tek ve aynı bir kavram —burada irade— başlangıçta soyut haldedir (henüz başlangıçta olduğu için), bu hali içinde aynılığını korur, ama bir yandan da kendi başına ve kendi öz faaliyetiyle determinasyonlarını meydana getirir ve, böylece, kendisine somut bir muhteva kazandırır. Şu halde, şahsiyetin temel momenti, önce dolaysız hukuk içinde soyut halde bulunan bu moment, sübjektifliğin çeşitli formları içinde geliştikten sonra, şimdi artık mutlak hukuk'ta, iradenin tamamen somut objektifliği demek olan devlette, devletin şahsiyeti olmakta, onun kesin kendilik bilinci halini almaktadır. Bütün özel veçheleri kendi birliği içinde eriten, konular ve nedenler üzerinde bitmez tükenmez tartışmaları kesip atan, "isteğim budur" diyerek kararını bildiren ve, böylece, her türlü eylemi, her türlü realiteyi başlatan en yüksek mercidir bu.

Genelde, şahsiyet ve sübjektivite —herbiri sırf kendi kendisine bağlı sonsuz bir varlık olmak itibarıyle— ancak bir şahıs olarak, *kendisi-için* mevcut bir süje olarak hakikate (hiç olmazsa en ilkel, en dolaysız hakikate) sahiptir. İmdi, *kendisi-için* mevcut olan şey, zorunlu olarak tek ve *bir*'dir. Şu halde, devletin şahsiyeti ancak bir şahıs olarak gerçektir [reel] ve bu şahıs, monark'tır. Şahsiyet, kavram olarak kavram'ı ifade eder. Şahıs, aynı zamanda kendi realitesini kendi içinde taşır. İmdi, kavram, ancak bu gerçeklik karakteri dolayısıyle İde'dir ve hakikat'tir. Hükmî şahıs denen bir şahıs, yani toplum, komün, aile ne kadar so-

mut olursa olsun, ancak bir moment olarak, soyut bir şekilde, şahsiyet sahibidir; böyle olduğu için de, mevcudiyetinin hakikatine erişemez. Oysa, aksine olarak, devlet, içinde kavramın momentlerinin kendi öz hakikatleri sayesinde gerçekliğe eriştikleri totalitenin kendisidir. Bütün bu determinasyonlar, bu kitapta, gerek kendi başlarına, gerekse somut formları içinde ele alınıp incelenmiştir. Bunları yeniden hatırlatmamızın nedeni, bu determinasyonların, özel dış formları içinde mevcudiyetlerinin kolayca kabul edilmesine karşılık, hakikî durumları içinde, yani yalnız başlarına değil de, İde'nin momentleri olarak, hakikatleri içinde ortaya çıktıkları zaman tanınmamaları ve anlaşılmamalarıdır. Monark kavramı, üzerinde ileri geri muhakeme yürütülmesi, yani müdrikenin kendine dönük düşünce metodu tarafından tahlil edilmesi en güç kavramdır, çünkü bu metot, münferit [izole] determinasyonlar seviyesinde kalır ve, bu yüzden de, sebeplerden, sonlu görüş noktalarından ve sebeplerden yola çıkılarak yapılan dedüksiyonlardan başka bir şey bilmez. Böyle olduğu için de, o, monarklılığı, yalnız formu bakımından değil, fakat tabiatı bakımından da dedüksiyonla çıkarılan bir şey olarak düşünür. Oysa, bu kavram, dedüksiyonla çıkarılmak şöyle dursun, aksine, varlık kaynağını kendi kendisinden alan şeydir. Bunun için, hakikate en yakın anlayış, monarkın hukukunun Tanrı otoritesi temeline dayandığı görüşünde olan anlayıştır; çünkü bu anlayış, bu hukukun kayıtsız şartsız karakterini tanrısallığından aldığını kabul eder. Fakat, bu anlayışın ne büyük yanlış anlamalara yol açtığı bilinen bir şeydir. Halbuki, felsefenin görevi, işte asıl bu "tanrısal" unsuru kavramaya çalışmaktır.

Bir halkın hükümranlığından söz edebilmemiz için, o halkın, meselâ Büyük Britanya halkı gibi, dışa [diğer halklara] karşı bağımsız olması ve kendi millî devletini kurmuş bulunması gerekir. Oysa, İngiltere, İskoçya veya İrlanda halkları, yahut Venedik, Cenova, Seylan, vs. halkları hükümran değildirler, çünkü kendi öz hükümdarlarına, kendi öz hükümran hükûmetlerine sahip olmaktan çıkmıştırlar. Keza, devletin bütününden genel bir şekilde söz ederek ve yalnızca yukarıda (§§ 277, 278) anlatılanları, yani hükümranlığın devlete ait bir şey olduğunu göz önünde tutarak, iç hükümranlığın da halkta bulunduğunu söyleyebiliriz. Fakat, modern zamanlarda, halkın hükümranlığından söz edilirken, buna monarkta yer alan hükümranlığa karşıt bir anlam verilmesi âdet haline gelmiştir. Böyle, monarkın hükümranlığına karşıt bir halk hükümranlığı, barbarca bir "halk" anlayışına dayanan bulanık fikirlerden biridir. Monarkı olmayan, bütünü zorunlu ve dolaysız bir şekilde ona bağlayan artikülasyondan yoksun bir halk, artık bir devlet değil, şekilsiz bir kitledir. Böyle bir halk, ancak *kendiliğinde* organize bir bütünde var olan determinasyonlardan —hükümranlık, hükûmet, adalet, otorite, düzen, vs..— hiçbirine sahip olamaz. Bir organizasyona ve siyasî hayata delâlet eden bu unsurlar bir halkta ortaya çıkar çıkmaz, o halk, genel "halk" anlayışında olduğu gibi, belirlenmemiş [indetermine] bir so-

yutluk olmaktan çıkar. Eğer halkın hükümranlığından anlaşılan cumhuriyet şekli ise, ya da —daha spesifik bir deyişle— demokrasi ise (çünkü cumhuriyet denildiği zaman, bir felsefî incelemede yer almasına imkân olmayan başka her çeşit karma ve tamamen ampirik hükûmet şekilleri anlaşılmaktadır), buna karşı söylenmesi gereken her şeyi daha önce söylemiş bulunuyoruz (§ 273, R). Kaldı ki, tam olarak gelişmiş devlet İdesi karşısında böyle bir anlayışın sözü bile edilemez. Ne bir patriyarkal kabile olan, ne de demokrasi veya aristokrasinin hükûmet şekilleri olarak ortaya çıkmasını mümkün kılan basit şartları haiz bir hayat süren (§ 273, R), hattâ ne de başka bazı tesadüfî ve inorganize şartlar içinde yaşayan bir halkta, yani *kendiliğinde* gelişmiş hakikî bir organik totalite oluşturan bir halkta, hükümranlık, bütünün şahsiyeti demektir; ve bu şahsiyet, kendi kavramına tamamen uygun bir realite içinde, bizzat monarkın şahsı olarak mevcuttur.

Yukarıda belirtilen aşamaya, yani siyasî anayapıların demokrasi, aristokrasi ve monarşi olarak sınıflara ayrıldığı aşamaya özgü görüş noktası, henüz *kendiliğinde*'liği içinde bulunan, sonsuz farklılaşmasına ve derinleşmesine erişmemiş olan cevhersel birliğin görüş noktasıdır. Bu aşamada, iradenin nihaî, kendi kendisini belirleyen [oto-determinasyon] kararı, devletin immanent organik bir momenti olarak, kendi öz realitesi olarak, *kendisi-için* realitesi olarak tecelli etmez. Gerçi, devletin bu tamama ermemiş, noksan tecessümlerinde de, şüphesiz bireysel bir zirvenin [bir liderin] mevcudiyeti bir zorunluluktur. Bu zirve, bu aşamadaki monarşilerde olduğu gibi, ya *kendisi-için* olarak zaten mevcuttur, ya da aristokrasilerde ve, bilhassa, demokrasilerde olduğu gibi, rastlantıya bağlı olarak ve şartların doğurduğu özel ihtiyaçlara göre, devlet adamları ve kumandanlar arasından ortaya çıkar. Bunun böyle olması gerekir, çünkü her yapılan iş [aksiyon] ve her gerçekleşen şey [realite], başlangıcını [gayesini] ve tamamlanışını bir öncünün tek ve kesin aksiyonunda bulur. Fakat, farklılaşmamış bir güçler birliği içinde mahpus bulunan bir sübjektivite, yani kararın sübjektivitesi, ya doğuşu ve ortaya çıkışı bakımından rastlantıya bağlı bir şey olmak, ya da şu veya bu tarzda başka bir şeye tâbi bulunmak zorundadır. Bunun için, bu gibi devletlerde, liderlerin gücü şartlara bağlıdır; ve saf ve katıksız bir karar, işleri dışarıdan belirleyen bir *kader* halinde, ancak onların ötesinde olan bir şeyde bulunabilir. Gerçi, bu karar İde'nin bir momenti olarak eninde sonunda mevcudiyet alanına girer, ama kökü insan özgürlüğünün ve bunun devlet sferi içine giren alanının dışında olarak girer. Büyük işler hakkında, devlet hayatının önemli dönüm noktaları hakkında, son kararı verebilmek için kâhinlere, *daimon*'a [tanrı işareti] (Sokrates'te olduğu gibi), kurbanların iç organlarına, kuşların yem yemesine ve uçmasına, vs. başvurmak ihtiyacının kaynağı burada aranmalıdır. Henüz kendilik bilincinin derinliklerine varmamış olan, henüz safdil cevhersel birlikten, *kendisi-için* mevcudiyete geçmemiş bulunan insanlar, son kararı verebilmek

için kendi iç dünyalarına bakacak güce sahip değildiler. Sokrates'in *daimon*'unu (karş. § 138), kendisini kendi dışına çıkarmış olan iradenin, artık tekrar kendi kendisine dönmeye ve kendi iç tabiatını tanımaya başlaması olarak görebiliriz. Kendi bilincine sahip ve, dolayısıyle, hakikî özgürlüğün başlangıcıdır bu. Aklın momentlerinden herbirine fiilen mevcut ve bilinçli öz realitesini veren şey olan İde'nin gerçek özgürlüğü, aynı zamanda, bir bilincin faaliyetine kendi kendisini belirleyen en yüksek kesinliği —irade kavramının doruk noktası— veren şeydir. Bu nihaî oto-determinasyon, ancak kendi başına ayrı [izole] bir doruk —her türlü özelliğin, her türlü şartın üstünde bir doruk— oluşturma durumuna geldiği takdirde, insan özgürlüğü sferine girebilir, çünkü ancak böylelikle kavramına tıpatıp uygun bir gerçeklik kazanabilir.

## 280

Devletin iradesinin bu en yüce bireyselliği, bu soyut şekliyle tek ve basittir ve, bu yüzden de, dolaysız bir bireyselliktir. Onun "tabiî" karakteri, bizzat kavramında içerilmiş bir şarttır. Şu halde, monark, mahiyeti itibarıyle, başka her türlü muhtevayı dışlayan bir şeydir ve bu birey, monarklık payesine doğuştan, yani dolaysızca tabiî bir şekilde erişmiştir.

R: Kavramın saf oto-determinasyon'dan dolaysız varlığa ve, böylece, tabiat alanına bu geçişi, tamamen spekülatif karakterde bir geçiş olup, bu yüzden, anlaşılması mantık felsefesine ait bir şeydir. Böyle olmakla birlikte, bu geçiş, genel olarak, tabiatta ve iradenin gelişmesinde görmüş olduğumuz geçişin, yani bir muhtevayı sübjektivite alanından (varılmak istenen bir gaye olarak) mevcudiyet alanına aktaran geçişin aynıdır (§ 8). Fakat, burada söz konusu olduğu kadar, bu İde'nin ve bu geçiş'in aldığı özel form, iradenin (yani basit kavramın kendisinin) saf oto-determinasyonundan, özel bir muhtevanın (bir eylemin gayesi) mediasyonu olmaksızın tek ve tabiî bir mevcudiyete dolaysız geçişidir. Tanrı'nın varlığının ontolojik ispatı denen şeyde de, mutlak kavramdan varlığa aynı direkt geçişle karşılaşırız. Bu geçiş, modern zamanlarda İde'ye derinlik kazandırmış, ama son zamanlarda akıl için kavranılması imkânsız bir şey olarak ilân edilmiştir. Oysa, bu sonraki görüş, hakikatin bilgisinden vazgeçilmesi sonucunu doğurur, çünkü hakikat kavram'la mevcudiyet'in birliğinden oluşur (§ 23). Müdrike, bu birlik hakkında kendi içinde bilinç sahibi olmadığı ve hakikatin bu iki momenti arasındaki ayrımın ötesine geçmeyi reddettiği için, Tanrı söz konusu olduğunda, olsa olsa bu birliğe inanmaya razı olabilir. Fakat, monark fikri alelâde bilinç için tamamen alışılmış bir şey olarak görüldüğünden, müdrike, söz konusu ayrım ve bu ayrımdan kendi ferasetine göre çıkardığı sonuçlar üzerinde, başka her yerde olduğundan daha çok direnir ve devlette nihaî karar momentinin, *kendiliğinde ve kendisi-için* (yani rasyonel kavramı içinde) dolaysız bir tabiî realiteye [monark] bağlı olmasını kabul etmez. Bu yüzden, önce,

bu birliğin ârızî ve olağan karakterde olduğunu iddia eder; sonra da —bu momentlerin mutlak farklılığını rasyonel bir şey olarak gördüğünden— böyle bir birliğin irrasyonel olduğu sonucunu çıkarır ve, buradan da, devlet İdesi'ni yıkıcı ve dağıtıcı başka bazı sonuçlara varır.

## 281

Bölünmez birlikleri içinde bu iki moment, yani a) iradenin mutlak ve en yüksek otonomisi ile, b) tabiata bırakılmış determinasyon olarak aynı şekilde mutlak mevcudiyet, bölünmez birlikleri içinde, keyfîliğin asla kendisini etkileyemiyeceği bir şeyin İdesini, monarkın "haşmet"ini, meydana getirirler. Devletin gerçek [reel] birliği, bu birlikte yatar ve ancak bu birlik, bunun iç ve dış dolaysızlığı sayesindedir ki, devletin birliği, keyfîliğin, çıkarların ve kanıların hüküm sürdüğü özellik sferine düşmek tehlikesinden kurtulur ve, aynı zamanda, hiziplerin taht kavgalarından, devlet gücünün zayıflamasından ve dağılmasından korunmuş olur.

R: Doğuştan ve verasetten gelen hak, yalnız pozitif hukuk bakımından değil, fakat İde bakımından da meşruiyetin temelidir. Tahta geçiş tarzı iyice belirlenmiş olduğu, yani taht tabiî bir şekilde verasetle intikal ettiği takdirde, cülûs sırasında hizip ayrılıkları önlenmiş olur. Çok uzun zamandan beri, tahtın verasetle intikali lehinde haklı olarak ileri sürülen bir hususdur bu. Fakat, işin bu veçhesi sadece bir sonuçtur. Sadece bir sonuç olan bu veçhe bir prensip haline getirilecek olursa, o zaman, tahtın haşmeti soyut muhakeme sferi seviyesine indirilmiş, onun dolaysız mutlaklık ve en yüce derunîlik karakterleri unutulmuş ve onda immanent olarak bulunan devlet İdesi değil de, bir dış şey, ondan farklı birtakım düşünceler, meselâ "devletin menfaati" veya "halkın menfaati" gibi fikirler ona temel yapılmış olur. O, bir kere böyle temellendirildikten sonra, şüphesiz, birtakım *medii termini* [orta terimler] aracılığıyle, bundan onun veraset yoluyle intikal edici karakterini çıkarmak mümkündür. Fakat, bu determinasyon pekâlâ başka *medii termini* ve, dolayısıyle, başka sonuçlar da kabul edebilir. Nitekim, "salut du peuple"den (1) ne türlü sonuçlar çıkarıldığını herkes çok iyi bilmektedir. Bu nedenle, monarkın haşmeti, ancak felsefenin düşünce vasıtasıyle inceleyebileceği bir konudur. Çünkü, yalnız kendisine, kendi kendisine dayanan sonsuz İde'nin spekülatif metodundan başka bir araştırma metodu, bu *kendiliğinde ve kendisi-için* haşmet'in tabiatını yok eder. Seçime dayalı monarşi, şüphesiz, kolayca pek tabiî bir fikir olarak görülebilir, yani sığ düşünceye pek yakın gelen bir fikirdir bu. Bir monark, halkının işlerini ve menfaatlerini

(1) Aslında fransızca olarak. (Fr. çev.) [Halkın selâmeti. —Tr.çev.]

gözetmek ve kollamakla yükümlü olduğuna göre, halkın, kendi selâmetini kollayıp gözetmekle yükümlü olacak kimseyi bizzat seçmesi gerekir; yönetmek hakkı, ancak bu şekilde verilen vekâletten doğar.

Gerek bu görüş, gerekse monarkın en yüce devlet görevlisi olduğu görüşü, ve onunla halk arasında mukaveleye dayanan bir ilişki bulunduğu fikri, vs., vs., hep çokluğun zevki, kanısı ve keyfî isteği şeklinde anlaşılan irade'den kaynaklanır. Böyle bir irade, epey önce görmüş olduğumuz gibi, sivil toplumda en başta gelen şeydir ya da, daha doğrusu, tek başına geçerli olmak isteyen şeydir; ama bu, ne ailenin, ne de devletin prensibi olabilir ve, genel olarak, objektif ahlâk İdesi'ne karşıttır.

Doğrusunu söylemek gerekirse, seçime dayalı monarşi, kurumların en kötüsüdür. Aklî muhakeme, onun sonuçlarına bakarak bunu kolayca görebilir. Ne var ki, bu sonuçlar, aslında bu kurumun mahiyetinde içerilmiş oldukları halde, muhakemeye sırf mümkün ve muhtemel bir şey olarak gözükürler. Seçime dayalı monarşide, nihaî prensibi özel irade olan rejimin tabiatı, siyasî anayapıyı seçime dayalı bir teslimiyet [*Wahl-Kapitulation*] haline sokar, yani devletin gücü özel iradenin ihtiyarına bırakılır, devletin özel yetkileri kişisel mülkiyete dönüşür, devletin hükümranlığı zayıflar ve kaybolur; içte bir çözülüş, dışta bir parçalanış meydana gelir.

## 282

Suçluları bağışlama hakkı, monarkın hükümranlığından doğan bir haktır, çünkü olmuş bir şeyi olmamış hale getiren ve suçu af ve nisyan içinde yok eden gücün, espriye özgü bu gücün bu gerçekleşmesi, ancak onun hükümranlığı delâletiyle olabilir.

R: Bağışlama hakkı, Espri'nin haşmetini gösteren en yüksek kanıtlardan biridir. Aslında, bu hak, daha yüksek bir sfere ait bir kategorinin, daha aşağı bir sfere uygulanması ve yansımasıdır. Bu gibi daha yüksek kategorilerin daha aşağı bir sfere uygulanması, konusunu ampirik veçhesi içinde ele alıp inceleyen özel bilime ait bir iştir (karş. § 270 [ikinci] not). Aynı mahiyette bir uygulama sayılabilecek olan diğer bir şey de, genel olarak devlete veya hükümranlığa, hükümdarın haşmetine ve şahsına yapılan hakaretlerin, daha önce gördüğümüz (§§ 95 ilâ 102) suç türü kapsamına sokulması ve hattâ en ağır suç sayılması ve bu suçlar için buna göre cezalandırma prosedürleri öngörülmesidir.

## 283

Hükümdarlık gücünün ikinci momenti, özellik momentidir, yani iyice belirlenmiş bir muhteva ve bu muhtevanın evrensel'in kapsamına sokulması momentidir. Bu momentin özel bir objektif mevcudiyet kazanabilmesi için, yüksek bir kurula ve bu kurulu oluşturacak bireylere gerek vardır. Bunlar, câri devlet işlerinin muhtevasını veya başgösteren ihtiyaçların zorunlu kıldığı kanun hükümlerini, karara bağlanmak üzere, objektif veçheleri —yani karara mesnet olacak gerekçeler, ilgili kanunlar, hal ve şartlar, vs.— içinde monarka sunarlar. Bu işle görevli kişiler monarkın şahsıyle doğrudan doğruya temas halinde olduklarından, bunların gerek seçilmesi, gerekse azledilmesi salt onun serbest ihtiyarına bağlıdır.

## 284

Kararda objektif olarak bulunan şey, yani onun içerdiği sorunun ve bu soruna ait hal ve şartların bilgisi ve sorunun çözümünü belirleyen yasal ve daha başka nedenler, objektif olarak kanıtlanabilecek tek şey olduklarına ve yalnız onlar sorumluluk yaratabileceklerine göre, yalnız onlar hükümdarın şahsî iradesinden farklı bir karara vesile olabilirler ve, dolayısıyle, yalnız bu kurullar ve bu kişiler, hesap vermek yükümlülüğü taşıyabilirler. Monarkın haşmetli şahsiyeti ise, kararın yüce sübjektivitesi olarak, hükûmet işlerine ait her türlü sorumluluğun üstündedir.

## 285

Hükümdarlık gücünün üçüncü momenti, *kendiliğinde ve kendisi-için* evrensellik'le ilgilidir. Bu evrensellik, sübjektif olarak monarkın bilincinde, objektif olarak da bütünüyle siyasî anayapıda ve kanunlarda bulunur. Böylece, hükümdarın gücü bütün öteki momentlerin varlığını, bu öteki momentlerin herbiri de onun varlığını şart koşar.

## 286

Hükümdarlık gücünün, taht üzerinde düzenli veraset hakkının, objektif garantisi şuradan kaynaklanır: monarşi devletin rasyonel olarak belirlenmiş diğer

momentlerinden ayrı bir realiteye sahip olduğu gibi, bu diğer momentler de kendi öz karakterlerine uygun hak ve vazifelere sahiptirler. Devletin rasyonel organizmasında her organ, kendi kendisini korumakla, aynı zamanda, başka organları da kendi öz karakterleri içinde korumuş olur.

R: Tahtın büyük evlâda miras kalması prensibine erişecek kadar gelişmiş bir monarşik anayapı, tarih içinde kendisinden çıkıp gelmiş olduğu patriyarkal prensibe dönmüş olur; ama, bu dönüş, daha tam bir determinasyon içinde bir dönüştür; çünkü, monark, organik olarak gelişmiş bir devletin mutlak zirvesidir. Tarihin bu geç ortaya çıkan ürünü, kamu özgürlüğü ve siyasî anayapının rasyonelliği bakımından son derece önemli olduğu halde, yukarıda belirtilmiş olduğu gibi, —çoğu zaman saygı görmesine rağmen,— nadiren gereğince anlaşılmıştır.

Despotik yönetimlerin ve eski feodal monarşilerin tarihi, bir dizi ayaklanmalar, hükümdarlığı ele geçirmek için yapılan darbeler, iç savaşlar, monarkların ve hanedanların yok olup gitmesi ve bütün bunların sonucu olarak devletlerin gerek içte, gerek dışta harabiyete ve yıkıma uğraması sürecinden ibarettir. Bunun nedeni, bu tip monarşilerde, devlet işlerinin tamamen mekanik bir şekilde bölünmüş olması ve çeşitli kısımların birtakım vasallere, paşalara, vs. tevdi edilmiş bulunmasıdır. Ayrı kısımlar arasındaki fark, bir spesifik karakter farkı olmayıp, sadece daha büyük, ya da daha küçük bir güç farkıdır. Böylece, kısımlardan biri kendisini muhafaza ederken, yalnızca kendi kendisini devam ettirir ve yaratır; yoksa aynı zamanda başka kısımları da değil. Her kısım bağımsız ve otonomdur ve kavramın bütün momentlerini, tümüyle kendi içinde taşır. Oysa, kısımların değil de organların birbirleriyle ilişki halinde oldukları organik bölünmede, herbir organ kendi öz sferi içindeki rolünü yerine getirirken, aynı zamanda, diğer organların muhafazasına da katkıda bulunur. Her organ için, diğer organların muhafazası, bizzat kendi muhafazasının cevhersel gayesi ve aynı zamanda bunun ürünüdür.

Tahtı miras yoluyle devralma sırasına uyulması veya genel olarak hükümdarlık gücü veya adalet, kamu özgürlüğü, vs. hususlarında söz konusu olan garantiler, bu şeyleri bazı kurumlar vasıtasıyle güvenceye almanın tarzlarından başka bir şey değildir. Sübjektif garantiler olarak, halk sevgisini, sadakat yeminini, kuvveti düşünebiliriz, ama siyasî anayapı söz konusu olunca ancak objektif garantiler geçerli olabilir. Bu garantiler ise kurumlardır, yani organik olarak belirlenmiş ve birbirlerini karşılıklı olarak şartlandıran momentlerdir. Böylece, genel olarak kamu özgürlüğü ve tahtın verasetle intikali, birbirlerinin karşılıklı garantisidirler ve birbirlerine çözülmez bir bağla bağlıdırlar, çünkü kamu özgürlüğü objektif siyasî anayapıdır ve soydan gelme hükümdarlık gücü,

göstermiş olduğumuz gibi, bu siyasî anayapımn kavramında içerilmiş bir momenttir.

*b*) YÜRÜTME GÜCÜ

**287**

Monarkın kararları ile bu kararların yerine getirilmesi ve uygulanması yahut, genel olarak, daha önce alınmış kararların, mevcut kanunların, düzenlemelerin ve kolektif amaçlara yönelik kurumların, vs. uygulanması ve muhafazası ayrı ayrı şeylerdir. Özel'in, evrensel'in kapsamına sokulması demek olan bu iş, hükûmetin, yani yürütme gücünün alanını oluşturur. Bu alan, aynı zamanda, yargı gücünü ve kamu yönetimini de içine alır ki, bunlar sivil toplumun özellik unsuru ile doğrudan ilişkili durumdadırlar ve özel gayelerin üzerinde genel menfaatlerin otoritesini tesis ederler.

**288**

Kolektivitelere ait özel menfaatler, sivil toplum sferine girer ve devletin *kendiliğinde ve kendisi-için* evrenselliğinin dışında yer alır (§ 256). Bu özel menfaatlerin idaresi, korporasyonların (§ 251), ticarî ve meslekî kuruluşların, komünlerin ve bunların yetkili kişilerinin (başkanlar, müdürler, yöneticiler, vs.) elindedir. Bunlar, bu özel sferlere ait mülkiyet ve menfaatleri korumak ve kollamakla görevlidirler ve, bu bakımdan, otoriteleri, meslekdaşlarının ve kurumdaşlarının güvenine dayanır. Fakat, öte yandan, bu özel menfaat sferlerinin, devletin yüksek menfaatine tâbi bulunması gerekir. Bunun için, bu görevlerin tevcihi, genellikle, karma bir yoldan, ilgililerin çoğunluk tarafından seçimle belirlenmesinin yanısıra yüksek sfer (en yüksek makam) tarafından bunun onaylanması yoluyle olur.

**289**

Bu özel haklar ortamı içinde, devletin evrensel menfaatinin ve yasallığın korunması, bu özel hakların devletin genel menfaatine tâbi kılınması, yürütme gücü [hükûmet] temsilcilerinin, icra görevlilerinin müşavere ve müzakere yetki-

sine sahip —ve bu nedenle kurul halinde organize olmuş— daha yüksek mercilerin gözetim ve denetimini gerekli kılar. Bütün bu merciler, giderek, monarkla direkt temas halinde olan en yüksek makamlara kadar ulaşır.

R: Sivil toplum, bütün bireysel menfaatlerin birbirleriyle çatıştığı bir savaş alanıdır. Böyle olduğu gibi, ayrıca, burada a) bir yandan, bu bireysel menfaat, özel topluluğun menfaatlerine karşı, b) öbür yandan da, ikisi birden [bireysel menfaat ve özel topluluğun menfaati beraberce] devletin düzenlemelerine ve yüksek görüş noktasına karşı mücadele ederler. Bu özel sferlerin meşruiyet kazanmasından doğan korporasyon esprisi, giderek, kendi içinde devlet esprisine dönüşür, çünkü devlette kendi özel gayelerine erişmenin vasıtasını bulur. İnsanlardaki vatan sevgisinin [patriyotizm] sırrı burada aranmalıdır: vatandaşlar, devleti kendi cevherleri olarak görürler, çünkü özel menfaat sferlerini, meşruiyetlerini devlet sayesinde korurlar. Korporasyon esprisi, özel'in evrensel'e köklü bağlılığını kendi özünde dolaysızca içerir; bunun için, devletin kalplerde uyandırdığı derin ve güçlü duyguların kaynağı, bu korporasyon esprisidir.

Korporasyon işlerinin, korporasyon başkanlarınca yürütülmesi, çoğu kez aksamalara yol açar, çünkü bunlar her ne kadar korporasyonların öz çıkarlarını ve işlerini iyi bilirlerse de, bunların bazı uzak şartlarla olan bağlantısını ve devletin genel görüş tarzını o kadar iyi bilemezler. Üstelik, başka bazı durumlar da bunun böyle olmasına yardım eder: bazı içli dışlı kişisel ilişkiler, başkanlarla teorik bakımdan onların astı olan kişiler arasında günlük hayattaki eşitlik, başkanları bağımsızca davranmaktan alakoyan başka birçok haller gibi. Ama yine de, bu özel menfaatler sferi, formel özgürlüğün keyfine terkedilmiş sayılabilir; çünkü, burada bireysel bilgi, bireysel karar ve bunun icrası, küçük ihtiraslar, fanteziler, kendilerini açıkça sergileyebilecek bir alan bulurlar. Bu suretle bozulan, ya da ihmale uğrayan durumlar, devletin evrensel görüş noktası bakımından önemli olmadığı ve, ayrıca, bu ikinci sıradan işlerin akıllıca, ya da akılsızca idaresi ile bunlardan duyulan tatmin veya övünme duygusu arasında doğrudan [başkalarını ilgilendirmeyen] bir ilişki bulunduğu sürece, bu olup bitenlere hoşgörüyle bakılır.

## 290

Yürütme gücünün işleyişinde bir iş bölümü (§ 198) ortaya çıkar. Otoritelerin [resmî makamlar] organizasyonu, formel olmakla birlikte güç bir şartı yerine getirmek zorundadır; şöyle ki, a) sivil toplum hayatı, aşağıda, somut olduğu yerde, somut bir biçimde yönetilmelidir; b) ama, bu yönetme işi, öte yandan, soyut dallara bölünmeli ve bunlar da ayrı ayrı merkezler halinde ve kendi otoriteleri tarafından idare edilmelidir; ve c) nihayet, bu ayrı merkezlerin faaliyetleri, gerek

aşağıya doğru, yani sivil toplum yönünde, gerekse yüksek yürütme gücü katında, bütünü kucaklayan bir genel görüş içinde tekrar bir araya toplanabilmelidir.

## 291

Yürütme gücünün icraatı, objektif, *kendisi-için*, niteliktedir ve özü itibarıyle daha önce alınmış kararlarda açıkça tespit edilmiştir (§ 287). Bu icraat, ancak bireyler tarafından yapılabilir ve gerçekleştirilebilir. Bu iki şey [birey ve onun görevi] arasında dolaysız tabiî bir bağ yoktur. Yani bireyler, tabiî kişilikleri ve doğuştan durumları dolayısıyle bazı görevlere getirilmezler; getirilmeleri için, objektif bir unsura, bilgi ve yeteneklerinin sınanmasına gerek vardır. Bu sınama, devlete, ihtiyacını karşılayabilme, her yurttaşa da evrensel sınıfa katılabilme garantisi sağlar.

## 292

Bir mevki için, zorunlu olarak, pek çok aday bulunmasına, ve bunlar arasında mutlak bir kesinlikle tercih yapma imkânı bulunmamasına rağmen, o mevkie filân kişinin seçilip, bir kamu [devlet] görevini yerine getirme yetkisinin başka birçok kişi arasından o kişiye verilmesinde sübjektif bir taraf vardır. Çünkü, burada objektiflik dehada bulunamaz (sanatta olduğu gibi). Birbirine göre daima rastlantıya tâbi iki taraf olan birey'le görev'in birliği, devlet içinde son kararı veren hükümran güç olarak, hükümdar tarafından sağlanır.

## 293

Monarşide çeşitli otoritelere tevdi edilen kamu görevleri, monarkın şahsında temerküz etmiş bulunan hükümranlığın objektif yanının bir parçasını oluşturur. Bunun için, bu görevler arasındaki spesifik farklar, bizzat eşyanın tabiatından kaynaklanır. Ve resmî makamların faaliyeti, bir vazifenin yerine getirilmesi demek olduğu gibi, bu görevlerin tevcihi de artık olağanlığa tâbi olmaktan çıkmış bir haktır.

## 294

Hükümdarın bir kararıyle (§ 292) bir resmî göreve atanan kimsenin mevkiini koruması, bunun cevhersel yanını oluşturan vazifesini yerine getirmesi şartına bağlıdır. Bireyle görevi arasındaki birlik, ancak böyle teessüs eder ve bu cevhersel ilişki sonucu olaraktır ki, birey, mevkiinde kendi mesleğini, özel çıkarlarının güvenli bir tatminini bulur (§ 264) ve, ayrıca, gerek dış durumunun, gerekse resmî faaliyetinin başka her türlü sübjektif bağımlılıktan ve etkiden masun kalmasını sağlar.

R: Devlet, ihtiyarî ve keyfî hizmetlere (meselâ, gezgin şövalyelerin adalet dağıtması gibi) belbağlayamaz, çünkü bu hizmetler, söylediğimiz gibi, ihtiyarî ve keyfîdir ve bunları yapanlar, kendi sübjektif gayelerine göre davranmak hakkını ellerinde tutarlar.

Devlet hizmeti bakımından, gezgin şövalyelerin tam karşıtı, mevkiine hakikî bir vazife duygusuyle, yani hakikî bir hakla değil, fakat yalnızca ihtiyaç sâikiyle, geçimini sağlamak kaygısıyle sarılan bir devlet hizmetlisidir. Halbuki, devlet hizmeti, bilâkis, bireysel ve keyfî tatminlerin, sübjektif gayelerin feda edilmesini ister ve, buna karşılık, bu tatminleri, vazifenin yerine getirilmesinde, ama yalnızca bunda bulmak hakkını bireye tanır. Devletin prensibini oluşturan ve onun iç istikrarını meydana getiren, özel menfaat ile genel menfaatin birliği işte burada, bu olguda yatar (§ 260). Buradan anlaşılacağı gibi, devlet hizmetlisinin durumu, iki taraflı bir rızaya ve karşılıklı taahhüde dayanmasına rağmen, akdî bir durum değildir (§ 75). Hizmet sunan taraf, bir vekil gibi bir defaya mahsus ârızî bir hizmetin edasıyle yükümlü kılınmamıştır; tam tersine, o, başlıca menfaatini (yalnız özel menfaatini değil, aynı zamanda spiritüel menfaatini de) bu duruma bağlı görür. Keza, ona emanet edilmiş olan ve yapmakla yükümlü olduğu iş, dışsal nitelikte salt özel bir şey değildir; içsel bir değer taşır ve böyle olduğu için de bu değer, o şeyin dış niteliğinden farklıdır ve yapılması şart olan şeyin yapılmaması, bu değeri asla azaltmaz (§ 77). Bir devlet hizmetlisinin sunmakla yükümlü olduğu hizmet, dolaysız şekliyle *kendiliğinde ve kendisi-için* bir değerdir. Bu nedenle, onun yerine getirilmemesi veya onun pozitif bir ihlâli (hizmete ters düşen bir davranış veya hizmetin ihmali) evrensel bir muhtevanın ihlâli demektir (karş. § 95, sonsuz negatif hüküm). Dolayısıyle, bu bir suç, hattâ bir cürümdür.

Özel ihtiyaçlara güvenli bir tatmin sağlanmasıyle, bunları resmî faaliyetin ve vazifenin zararına olarak tatmin etme çareleri aramaya iten dış zorlamalar da ortadan kalkar. Devletin evrensel gücünü kullanmakla görevli kişiler, bu evrensel güçte, başka bir özel [sübjektif] güce —yani evrensele üstünlük tanınmasıyle kişisel çıkarları zarara uğrayan yönetilenler'in kişisel ihtiraslarına— karşı muhtaç oldukları himayeyi bulurlar.

## 295

Resmî makamların ve buralarda çalışan görevlilerin güç ve yetkilerini kötüye kullanmalarına karşı devletin ve yönetilenlerin güvencesi: bir yandan, doğrudan doğruya onların hiyerarşik düzenine ve sorumluluğuna; öbür yandan da, komün ve korporasyonlara tanınan yetkilere dayanır. Komün ve korporasyonlara tanınan bu yetkiler, bir sivil hizmetliye tanınan yetkilerin kullanımına bireysel keyfîliğin karışmasını önler ve kamu yönetiminin [devletin], özel icraatlar konusunda yetersiz kalan yukarıdan kontrolünü, aşağıdan tamamlar.

R: Kanunların ve hükûmet kararlarının bireylerle temasa geldiği ve realite içinde geçerlik kazandığı yer, resmî görevlilerin davranış ve kültür sferidir. Yalnız yurttaşların hükûmetten hoşnutlukları ve ona güvenleri değil, fakat devlet tasarılarının başarısı —ya da başarısızlığı ve boşa çıkması— da resmî görevlilerin davranışlarına bağlıdır. Çünkü çoğu kez, duygu ve duyarlılık, uygulanacak hükümlerin asıl muhtevasından çok, bunların uygulanış tarzına önem verir (özellikle bu muhteva külfet yükleyen bir şey olduğu zaman). Bireyler arasında bu tür temaslar dolaysızca ve şahsî olduğundan, yukarıdan kontrol burada amacına tam olarak ulaşamaz. Ayrıca, bu kontrol, görevlilerin ortak çıkarlarından doğan bazı engellerle de karşılaşabilir; bunlar, yöneticilere karşı olduğu gibi üstlerine karşı da kendi içine kapanık bir klik oluşturabilirler. Kurumları henüz iyice gelişip olgunlaşmamış devletlerde bu gibi direnişlere karşı mücadele, bazen hükümdarın yüksek müdahalesini —haklı olarak— gerektirebilir (Friedrich II'nin [Büyük Friedrich] ünlü "değirmenci Arnold" dâvasında yaptığı gibi).

## 296

Her türlü hırstan arınmışlığın, hakseverliğin ve nezaketin bir davranış alışkanlığı haline gelmesi [sivil hizmetlilerde], 1) kısmen, doğrudan doğruya ahlâkî ve entelektüel bir eğitime bağlıdır. Böyle bir eğitim, yönetimle ilgili konulardaki sözde bilimsel incelemelerin, gerekli pratik uygulamaların ve gerçek [reel] çalışmanın, vs. mekanik yanını dengeler. 2) Öbür yandan, devletin büyüklüğü de, kişisel aile, vs. ilişkilerinin önemini azaltan, intikam ve kin tutkularını zayıflatan ve körelten esaslı bir faktördür. Büyük bir devlette ortaya çıkan büyük menfaat sorunlarıyle uğraşan kimselerde bu gibi sübjektif görüşler kendiliğinden kaybolur ve yerini, giderek yaygınlaşan, evrensel [kolektif] görüşleri, menfaatleri ve işleri benimseme alışkanlığına bırakır.

## 297

Sivil hizmetliler ve yürütme gücü [hükûmet] üyeleri orta sınıfın ana bölümünü oluştururlar. Orta sınıf, halk kitlesinin kültürlü [eğitilmiş] zekâsının ve hak ve hukuk bilincinin, içinde yer aldığı sınıftır. Yukarıdan hükümdarlık kurumları, aşağıdan da korporasyon hakları, bu kültürlü zekânın ve hak ve hukuk bilincinin [yani orta sınıfın] toplum içinde ayrı [izole] bir aristokrasi durumu elde etmesine ve kültür ve yeteneğin böylece birer keyfîlik ve tahakküm aracı haline gelmesine engel olurlar.

R: Nitekim, eskiden, devletin üyesi olan bütün bireylerin öz menfaatlerini korumakla görevli olan yargı gücü, bir kazanç ve tahakküm aracına dönüşmüştü; sebebi de, hukuk bilgisinin bir bilgiçlik ve halka yabancı bir dil örtüsüne bürünmüş olması ve hukuk usullerinin karmaşık formaliteler içine gömülmüş bulunmasıydı.

### c) YASAMA GÜCÜ

## 298

Yasama gücü, bir yandan, bizzat kanunların kendisiyle —bunlar, tamamlayıcı determinasyonları gerektirdikleri ölçüde—, bir yandan da muhtevaları bakımından tamamen genel mahiyette olan iç işlerle ilgilidir. Yasama gücünün kendisi, siyasî anayapının bir parçası olup, varlığı bunun varlığını şart koşar ve, dolayısıyle, siyasî anayapı bu güçten kaynaklanan determinasyonların mutlak surette dışında kalır. Böyle olmakla birlikte, kanunlar mükemmelleştikçe ve genel yönetim organizasyonu derece derece geliştikçe, siyasî anayapı da giderek daha olgunlaşır.

## 299

Bireylerle ilgili yasamalar, iki bakımdan kesin olarak belirlenmiştir:

α) devletin, bireylerin yararına [refah ve mutlulukları için] yapacağı veya bireylerin devletten sağlıyabilecekleri şeyler;

β) bireylerin devlete karşı yükümlülükleri.

Bunlardan birincisi, tüm kişisel haklarla ilgili kanunları [sivil (medenî) kanunlar], komün ve korporasyonlara ait hakları, devletin bütün idarî teşkilâtını ve, dolaylı olarak da, tümüyle siyasî anayapıyı (§ 298) kapsar. Vatandaşın devlete karşı yükümlülüklerine gelince, bunların paraya, yani şeylerin ve hizmetlerin gerçek olarak mevcut ve evrensel değerine indirgenmesi gerekir, çünkü bu yükümlülüklerin yasal olarak tanımlanması ancak bu yoldan olabilir, ve bireyin yerine getireceği özel işler ve hizmetler, onun serbest iradesi aracılığıyle ancak bu şekilde sağlanabilir.

R: Evrensel yasamanın konusu ile, idarî mercilerin yetki alanına ve hükûmet düzenlemeleri kapsamına giren şeyi birbirinden ayırmak gerektiğinde, şöyle bir genel ayrım yapılabilir: bunlardan birincisi, muhtevaca tamamen evrensel olan şeyi, yani belirli kanunları konu alır; ikincisinin konusu ise, aksine, muhtevaca özel olan şey ve bunun icra tarz ve şekilleridir. Fakat, bu ayrım, istisna kabul etmeyen, kesin bir ayrım değildir, çünkü bir kanun, kanun olarak, alelâde bir emirden (meselâ, "öldürmiyeceksin" gibi; § 140, R) fazla bir şeydir. Böyle olduğu için de, onun, bizzat belirlenmiş bir şey olması gerekir. İmdi, bir kanun ne kadar belirlenmiş olursa, muhtevası olduğu gibi uygulanmaya o kadar elverişli olur. Ne var ki, kanunlarda böylesine büyük bir kesinlik, aynı zamanda, onlara gerçek [reel] uygulama içinde değişikliklere uğramaya mahkûm ampirik bir görünüş verir. Buysa, kanunların kanun olma karakterinin ihlâli demektir. Devlet güçlerinin organik birliği, bu birliğin kendisi, evrensel'i sağlamca belirleyen ve ona belirli bir realite veren bir espri'nin varlığını gösterir.

Devletin, pek çok kabiliyet, mülkiyet, faaliyet ve ehliyetler ve bunlarda potansiyel olarak içerilmiş servetler üzerinden —bütün bu niteliklere vatandaşlık duygusu içten bağlı bulunduğu halde— herhangi bir eda talebinde bulunmaması, ilk bakışta garip görünebilir. Devlet, yalnızca para şeklinde kendini gösteren servetler üzerinden bir talepte bulunur. Savaşta devletin düşmana karşı savunulmasıyle ilgili hizmet tekliflerine gelince, bunlar, bir sonraki bölümde söz konusu olan vazifeler cümlesindendir. Fakat, aslında para, öteki servetler arasında özel bir servet değildir. Para, bütün öteki servetlerin evrensel formudur; servetler bir dış mevcudiyet halini alabildikleri ve, böylece, bir "şey" olarak kavranabildikleri ölçüde para tarafından evrensel bir şekilde temsil edilirler. Devlet tarafından edası zorunlu kılınan hizmetlerin, miktarca ve muhtevaca belirlenmesi kadar, âdilce ve eşitçe belirlenmesi de ancak bu son haddine varmış haricîleşme içinde mümkündür.

Platon, *Devlet*'inde, bireyleri "koruyucular" vasıtasıyle özel sınıflara ayırır ve onları bazı hizmetlerle yükümlü kılar (bkz. § 185, R). Feodal monarşide de, vasallerin tam olarak belirlenmemiş bazı vazifeleri ve bunların yanısıra bazı özel vazifeleri —yargıçlık yapmak gibi— vardı. Doğu'da ve Mısır'da devâsâ inşaatlarda çalışma yükümlülükleri de yine özel nitelikte yükümlülüklerdi. Bütün bu durumlarda eksik olan bir şey vardır: sübjektif özgürlük prensibi; yani bireyin cevhersel faaliyetinin —ki bu gibi hizmetlerde, muhtevası bakımından, her şeye rağmen, özel bir şeydir— onun özel iradesi aracılığıyle sağlanması

prensibi burada yoktur. Böyle bir hakkın olabilmesi, ancak hizmetlerin evrensel değer formu altında talep edilmesi halinde mümkündür. Nitekim, söz konusu değişikliğin meydana gelmesinin nedeni de budur.

## 300

Bir bütün olarak ele alındığında, yasama gücü içinde önce iki momentin etkisi kendisini hissettirir:1. monarşi momenti (nihaî kararı veren moment olarak) ve 2. yürütme gücü [hükûmet] momenti (devletin genel bütünü, çeşitli özel veçheleri ve bunların prensipleri hakkındaki bilgisi ve kapsamlı görüşü ve yine devlet güçlerinin ihtiyaçları konusundaki vukufu sayesinde kararları müzakere eden, tartışan ve fikir bildiren moment). Yasama gücünün son momenti ise, stand [sınıf] meclisleridir [veya kısaca standlar].

## 301

Stand meclislerinin fonksiyonu, genel menfaate, yalnız *kendiliğinde* değil, aynı zamanda *kendisi-için* mevcudiyet kazandırmak, yani sübjektif evrensel özgürlük unsurunu, kamu bilincini, kitleye has özel kanıların, özel düşüncelerin ampirik evrenselliği olarak mevcut kılmaktır.

R: "Kitle" (οἱ πολλοί) deyimi, ampirik evrenselliği, genellikle kullanılan "herkes" deyiminden daha iyi ifade eder. Çünkü, her şeyden önce, en azından çocuklarla kadınların, vs. bu "herkes" deyiminin açıkça dışında kaldığı söylenebilir. Ama, daha açıkçası, pek belirli bir anlamı olan bu deyimin, tamamen indetermine bir şey söz konusu olduğunda asla kullanılmaması gerektiğidir.

Beylik düşünce akımları tarafından "halk", "anayasa" ve "standlar" hakkında o kadar çok yanlış ve sapık fikirler ve iddialar ortaya atıldı ki, bunları bir bir saymaya, tartışmaya ve düzeltmeye kalkışmak boşuna zahmet olur. Kanunların hazırlanması işine standların da katılmasının gereği veya yararı hakkında avam kafasının taşıdığı fikir, her şeyden önce, a) halk temsilcilerinin veya hattâ bizzat halkın, kendi çıkarlarına en uygun gelen şeyin ne olduğunu en iyi şekilde bildikleri ve b) bu iyiliği gerçekleştirecek en iyi iradenin hiç şüphesiz kendi iradeleri olduğu inancına dayanır.

Bu iki noktadan birincisinde, hakikat şudur: eğer "halk" kelimesi devletin üyesi olan bireylerin [yurttaşlar] özel bir kesimini ifade ediyorsa, olsa olsa, bunların ne istediğini bilmeyen kesimini ifade eder. Ne istediğini bilmek ve üstelik *kendiliğinde ve kendisi-için* iradenin, Akıl'ın, ne istediğini bilmek, asla halkın

harcı olmayan bir derin bilginin ve sezgi gücünün işidir. Standların genel refaha ve kamu özgürlüğüne katkısı, biraz düşünülürse anlaşılacağı gibi, onların özel sezgi güçlerinden kaynaklanan bir şey değildir. Nitekim, en yüksek devlet görevlileri, devletin teşkilât ve ihtiyaçlarının mahiyeti hakkında, zorunlu olarak, daha derin ve daha kapsamlı bir görüşe sahiptirler ve, aynı zamanda, hükûmet işlerine daha alışkın ve bu işlerde daha beceriklidirler; standlar olmadan da en iyi olanı yapabilirler. Nasıl ki, standlar toplantı halindeyken de bunu yapmayı sürdürmektedirler. Standların asıl katkısı, hiç şüphesiz, bunlarda yer alan temsilcilerin, her şeyden önce, devlet memurlarının yüksek makamların gözünden uzak kalan davranışlarını daha yakından bilmelerinde ve, ayrıca, en âcil, en spesifik ihtiyaçlar ve eksiklikler hakkında daha somut bir görüşe sahip olmalarındadır. Fakat, bu katkı, aynı zamanda, Kitle'den gelebilecek bir eleştirinin, özellikle bir kamu eleştirisinin ön etkisi olarak da kendisini gösterir. Bu etki, görevlileri, görevlerine ve ellerindeki işlere en büyük bir dikkatle eğilmeye ve bunları en hâlis niyetlerle yerine getirmeye sevkeder. Bizzat, stand meclisleri üyeleri üzerinde de kendini duyuran bir baskıdır bu. Genel menfaat konusunda standlarda var olduğu düşünülen o pek spesifik iyi iradeye gelince, bu, daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi (§ 272), plebeyen bir fikirdir; yürütme gücünde bir kötü iradenin, ya da daha az iyi [yönetilenlerin iradesine oranla] bir iradenin varlığını kabul eden negatif bir görüştür. Bu hipoteze kendi seviyesinde bir cevap vermek gerekirse, şöyle bir karşı ithamda bulunulabilir: standlar ayrı ayrı bireylerden, kişisel görüş noktalarından ve özel çıkarlardan oluştuğuna göre, yetkilerini genel menfaatlerin aleyhine olarak, bu özel çıkarların hizmetinde kullanmaya yatkındırlar; halbuki, devlet gücünün öteki momentleri, tam tersine, daha başlangıçtan itibaren açıkça devletin görüş noktasında yer alırlar ve kendilerini evrensel gayeye adarlar.

Standlarda bulunduğu düşünülen genel güvenceye gelince, devletin bütün diğer kurumları da standlar kadar genel menfaatin ve rasyonel özgürlüğün güvencesidirler; ve bu kurumlar arasında, monarkın hükümranlığı, tahtın veraset yoluyle intikali, yargı sistemi, vs. gibi bazıları, bu güvenceyi standlardan çok daha etkili bir şekilde sağlarlar. Standlara özgü kavramsal determinasyon, evrensel özgürlüğün sübjektif momentinin —bu kitapta "sivil toplum" adı verilen sfere özgü bilgi ve iradenin— bu meclisler aracılığıyle, tamamen devletle ilişkili bir mevcudiyet kazanması olgusunda aranmalıdır. Bu moment, totalite derecesine erişecek kadar gelişmiş İde'nin bir determinasyonu olup, dış zorunluluklar ve çarelerle karıştırılmaması gereken bir iç zorunluluğun sonucu olarak ortaya çıkar. Bunun böyle olduğunu kanıtlayan şey, devletle ilgili her konuda olduğu gibi, felsefî görüş noktasıdır.

## 302

Bir mediasyon organı olarak ele alındığında standlar, bir yanda genel olarak hükûmet [yürütme gücü], öbür yanda özel bireyler ve kuruluşlar halinde dağılmış halk arasında yer alırlar. Fonksiyonları gereği olarak, bunlar, hem devlet anlayışına ve devlete sadakat duygusuna, hem de özel gruplara ve bireylere has menfaat duygusuna sahiptirler. Bu durum, aynı zamanda, standların, organize yürütme gücüyle birlikte, bir mediasyon oluşturdukları anlamına gelir. Öyle ki, bu mediasyon sayesinde hükümdarlık gücünün bir ekstrem uç halinde izolasyona uğraması önlendiği gibi (yoksa bu güç, salt keyfî bir otorite, bir zorbalık görüntüsü alabilir), komün, korporasyon ve bireylerin özel menfaatleri de izolasyondan korunmuş olur. Ayrıca, daha önemlisi, standlar, bireyleri devlet karşısında bir yığın, bir agregat oluşturmaktan ve böylece inorganize bir kanı ve irade olarak organize devletin karşısında yer almaktan alakoyar.

R: Bir karşıtlık içinde yer alan belirlenmiş [determine] bir momentin, uçlardan biri durumundayken, bu durumunu bırakıp, aynı zamanda bir ara had haline gelmesi ve böylece organik bir bütünün bir momenti olması, mantığın en önemli keşiflerinden biridir. Sorunun bu veçhesinin belirtilmesi, konumuz bakımından çok önemlidir, çünkü standların özellikle yürütme gücüne karşı kurumlar olarak görülmesi —sanki aslî pozisyonları bu imiş gibi— yaygın ve son derece tehlikeli bir önyargı oluşturmaktadır. Halbuki, organik olarak, yani totalite içinde ele alındığında, temsilî unsur [standlar veya stand meclisleri] varlığının hikmetini ancak gördüğü mediasyon fonksiyonuyle kanıtlar. Böylece, zıtlık görünüş derekesine inmiş olur. Ve eğer standlarla yürütme gücü arasında böyle bir zıtlık görüntüsü ortaya çıktığında, bu zıtlık sırf yüzeysel olmakla kalmayıp, fiilî [gerçek] ve cevhersel bir zıtlık halini alacak olursa, o zaman devlet çöküş süreci içinde bulunuyor demektir. Fakat, zıtlığın bu türlü bir zıtlık olmadığı eşyanın tabiatında kendini açıkça gösterir, çünkü standların uğraştıkları konular, devlet organizmasının aslî unsurlarıyle ilgili olmayıp, daha çok spesiyal ve önemsiz konularla ilgilidir; ve, buna rağmen, bu tür bir muhtevaya karşı uyanabilen ihtiras, en yüksek devlet makamlarını bile hedef alsa, sonuç olarak, salt sübjektif menfaatleri tatmin hırsından başka bir şey olamaz.

## 303

Evrensel sınıf, daha açık bir deyişle, sivil hizmetliler sınıfı, evrensel'i, aslî faaliyetinin gayesi olarak, öz determinasyonunda doğrudan doğruya taşır. Gayriresmî sınıf [özel kişiler sınıfı] ise, ancak yasama gücünün temsilî unsuru olan standlarda siyasî bir anlam ve etkinlik kazanır. Böylece, bu sınıf, standlar-

da, sırf farklılaşmamış bir kitle, atomlara bölünmüş bir yığın olarak değil, fakat yalnızca ne ise o olarak, yani ikiye bölünmüş bir sınıf olarak kendini gösterir. Bu iki alt sınıftan biri cevhersel bir durumu temel alan sınıf [tarımsal sınıf], diğeri de özel ihtiyaçları ve bunları tatmin eden emeği temel alan sınıftır [endüstriyel sınıf] (§ 201 ve dev.). Gerçek olarak mevcut özel ile evrensel arasında hakikî bağlılık devlet içinde ancak bu yoldan kurulur.

R: Bu görüş, başka bir yaygın anlayışa daha karşı bir görüştür. Bu yaygın devlet anlayışına göre, gayriresmî sınıf, devlet işlerine katılabilecek düzeye ancak yasama gücünde erişebildiğine göre, bunun, burada tek tek bireyler halinde yer alması gerekir. Bu da, bireylerin ya bu iş için kendilerine temsilciler seçmeleriyle, ya da her bireyin yasama işlerinde fikrini oyu ile dile getirmesiyle olur. Bu soyut ve atomcu görüş, daha aile ve sivil toplum aşamalarında iflâsa uğrar, çünkü gerek ailede, gerekse sivil toplumda birey, ancak evrensel bir anlam taşıyan bir grubun üyesi olarak ortaya çıkar. Devlete gelince, o, mahiyeti itibarıyle, üyelerinden herbiri böyle bir ayrı grup olan bir organizasyondur ve böyle olduğu için de onun hiçbir momenti inorganize bir kitle halinde kendini göstermez.

Kitle bireylerden oluşur; genellikle anlaşıldığı anlamda "halk", gerçi bir bütün teşkil eder, ama bu bütün sadece bir agregattır, şekilsiz bir yığındır ve hareketleri, eylemleri ancak ilkel, irrasyonel, vahşi ve ürkütücüdür. Bunun için, siyasî anayapı veya anayasa ile ilgili konularda halktan, bu inorganize kolektif varlıktan söz edildiği zaman, birtakım belirsiz genel ifadelerden, boş lâflardan başka bir şey dinlemiyeceğimizi önceden tahmin edebiliriz.

Sivil toplumda bireyler zaten kolektif varlıklar halinde mevcutturlar. İmdi, bu kolektif varlıkları, siyasî hayata, yani en yüksek somut evrensellik alanına ayak bastıkları sırada, yeniden bir bireyler sürüsü halinde dağıtan bu anlayış, sivil hayatla siyasî hayatı birbirinden ayırmakta ve siyasî hayatı âdeta kökü havada bir duruma sokmaktadır; çünkü, bu suretle siyasî hayatın temeli artık *kendiliğinde ve kendisi-için* sağlam ve meşru bir temel olmaktan çıkmakta ve ancak keyfî iradenin ve sübjektif kanının, yani olağanlığın soyut bireyciliğinden ibaret kalmaktadır. Bu çeşit sözde teorik açıklamalarda, her ne kadar sivil toplumun sınıfları [standlar] (1) ile siyasî anlamda "sınıflar" demek olan meclisler [standlar] (1) birbirinden ayrı şeyler olarak gösterilirse de, dil (2) bu iki şey arasında geçmişte fiilen var olan birliği korumayı bilmiştir.

## 304

Sivil hayatın daha aşağı sferlerinde mevcut olduğu şekliyle sınıf ayrılıkları, öz determinasyonu içinde alınan temsilî unsurda, yani standlarda [meclislerde]

(1) Her iki halde de *Stände*. (Fr. çev.)
(2) Almanca (Tr. çev.)

varlığını sürdürür. Temsilî unsur, başlangıçta, ekstrem ampirik evrensellik olarak, soyut bir karakterdedir ve hükümdarlık gücüne veya tümüyle monarşi prensibine karşı bir pozisyon içinde bulunur. Bu pozisyon, uzlaşmayı ancak bir imkân olarak içinde taşır ve, dolayısıyle, düşmanca karşıtlığı da aynı derecede bir imkân olarak içerir. Bu durumun rasyonel (kıyasa [sillojizme] dayanan; karş. § 302, R) bir ilişki halini alması, ancak karşıtlar arasında bir orta terim'in —bir mediasyonun— varlığıyle mümkündür. İmdi, hükümdarlık gücü açısından bakıldığında, yürütme gücü zaten böyle bir karaktere sahiptir (§ 300). Şu halde, sınıflar açısından bakıldığında da mahiyeti itibarıyle bu fonksiyona uygun düşen bir mediasyon momentinin bulunması gerekir.

## 305

Sivil toplum sınıflarından bir tanesi vardır ki, bu sınıfın öz prensibi, onu bu siyasî fonksiyon için *kendiliğinde* elverişli bir sınıf yapar. Bu sınıf, tabiî ahlâklılık sınıfıdır ve temelinde aile hayatına dayanır; geçim bakımından dayandığı temel ise, toprak mülkiyetidir.

Bu sınıf, öz karakteri bakımından, tıpkı monarşi unsuru gibi, kendi kendisine dayanan bir iradeye ve, yine monarşiyle ortak bir yan olarak, tabiî bir determinasyona sahiptir.

## 306

Bu sınıf, siyasî bir anlam ve pozisyon yüklenmeye özellikle elverişli bir sınıftır. Çünkü, onun serveti, devletin hazinesinden bağımsız olduğu gibi, sanayinin belirsizliklerinden, kazanç dalgalanmalarından ve mülkiyet gelgit'lerinden de masundur. Bu sınıf, yürütme gücünün ve avam tabakasının teveccühlerinden de müstağnidir; hattâ, kendi keyfî iradesine karşı bile güvence altındadır, çünkü bu sınıfın temsilî bir göreve getirilen üyeleri, öteki yurttaşlar gibi, tüm mülkiyetlerine diledikleri gibi tasarruf etmek, yahut mülkiyetlerinin, hepsini eşit derecede sevdikleri çocuklarına, yine eşit paylar halinde intikal edeceğinden emin olmak hakkına sahip değildirler. Böylece, bu sınıfın serveti, ancak en büyük evlâda kalan, devir ve temliki imkânsız bir irsî varlık halini alır.

## 307

Cevhersel [tarımsal] sınıfın bu bölümünün hakları, böylece, bir yandan ailenin tabiî prensibine dayanır. Ama, öte yandan, bu prensip, siyasî gayeler uğrunda katlanılan ağır fedâkarlıklar dolayısıyle değişikliğe uğramıştır. Bu

yüzden, bu sınıfın faaliyetleri, esas itibarıyle, bu gayelerin gerçekleştirilmesine yöneliktir. Ve böyle olduğu için de, bu sınıf, siyasî gayeler uğrunda faaliyet göstermeye, seçim rastlantılarına bağlı olmaksızın, doğuştan atanmış ve hak kazanmıştır. Demek oluyor ki, bu sınıf, sabit ve cevhersel bir pozisyona sahiptir; ve, bir yandan, hükümdarlık gücü momentiyle bir benzerlik taşırken (§ 305), öbür yandan onun karşı kutbu [sivil toplum] ile aynı ihtiyaçları ve aynı hakları paylaşır ve, böylece, hem taht'a, hem de topluma destek olur.

## 308

Temsili unsurun diğer kısmında ise, sivil toplumun hareketli veçhesi yer alır. Sivil toplumun bu veçhesi, siyasî alana ancak temsilciler aracılığıyle girebilir. Bunun dış nedeni, üyelerinin çok kalabalık olması, asıl nedeni ise determinasyonunun ve faaliyetinin mahiyetidir. İmdi, bu temsilciler, sivil toplumun temsilcileri olduklarına göre, bundan, bu temsilcileri toplumun, toplum olarak, seçmiş olduğu direkt bir sonuç olarak çıkar. Yani bu seçimi yaparken toplum, atomik bireyler halinde dağılmış, tek ve geçici ve başkaca sürekliliği olmayan bir iş için toplanmış değildir. Bilâkis, o, bu seçimi korporasyonlar, komünler, birlikler halinde artiküle olmuş bir toplum olarak yapar ve, daha önce başka amaçlarla kurulmuş olmalarına rağmen, korporasyon, komün ve birlikler, böylece, siyasetle bağlantı edinmiş olurlar. Bu sınıfın, hükümdarın çağrısı üzerine temsilciler gönderme hakkına sahip olması ve, keza, önceki sınıfa ait üyelerin stand meclislerinde kendilerini şahsen temsil etme hakkı (§ 307), standların ve onların meclisinin özel ve sağlam bir garantisini oluşturur.

R: Tek tek her bireyin, devletin genel işleri hakkında yapılacak müzakerelere ve alınacak kararlara katılması gerektiği, çünkü hepsinin devletin üyesi oldukları ve devlet işlerinin herkesin işi olduğu ve yine bütün bireylerin bilgi ve iradeleriyle bu işlerle meşgul olmak hakkına sahip bulundukları söylenir. Devlet organizmasına —devlet, ancak bu organizma formu içinde bir devlettir— demokrasi unsurunu herhangi bir rasyonel form dışında sokmak isteyen bu anlayış, devletin üyesi olmak gibi soyut bir determinasyona dayandığı ve sathî düşünce soyutlukların ötesine geçemediği için, pek tabiî görünür. Rasyonel görüş, İde bilinci somuttur ve, dolayısıyle, hakikî pratik duygusuna uygun düşer. Bu duygunun kendisi de zaten rasyonellik duygusundan, İde duygusundan başka bir şey değildir; bu nedenle, işlerin basit rutiniyle veya belli bir alanın sınırlı ufkuyle karıştırılmamalıdır. Somut devlet, kendi özel gruplarıyle organik bir şekilde artiküle olmuş bir bütündür. Devletin üyesi, böyle bir grubun, yani bir sosyal sınıfın üyesidir ve ancak bu objektif determinasyonuyle devlet içinde söz konusu olabilir. Devlet üyesinin genel tanımı iki unsuru içerir: o, hem bir şahıstır, hem de düşünen bir varlık olarak, aynı zamanda, evrensel'in bilinci ve iradesidir. Ama bu bilinç ve bu irade, ancak özel tarafından doldurulduğu zaman, boşluktan kurtulur ve bir muhteva, gerçek bir canlılık kazanır. Özellik,

burada herkesin özel sınıf statüsü ve özel determinasyonu demektir. Başka bir deyişle, birey cinstir, ama immanent evrensel realitesini, yakın cinsinde bulur. Demek ki, birey, evrensel'e yönelik gerçek ve canlı eğilimini, ancak bir korporasyon, bir komün, vs. üyesi olarak gayesine ulaştırır (§ 251). Aslında, o, kabiliyetleri sayesinde ehliyetini kanıtlayarak, bu sınıflardan herhangi birine (evrensel sınıf da dahil olmak üzere) girmekte serbesttir. Herkesin devlet işlerine katılması gerektiği fikri, ayrıca, herkesin bu işlerden anladığı faraziyesini içerir ki, bu da, pek sık tekrarlanan bir söz olmasına rağmen, sağduyudan yoksun bir düşüncedir. Fakat, genel kanıda (§ 316), herkes evrensel üzerine kendi sübjektif fikrini dile getirmenin ve bunu geçer akçe kılmanın bir yolunu bulabilir.

## 309

Temsilciler devlet işlerini müzakere etmek ve bunlar hakkında kararlar almak için seçildiklerine göre, bunların seçimi, bazı kimselere bu konuda güven duyulduğu, yani bu kimselerin devlet işlerini müvekkillerinden daha iyi bildikleri ve, aynı zamanda genel menfaate karşı belli bir komünün veya korporasyonun menfaatini değil, fakat genel menfaatin bizzat kendisini savunacakları anlamına gelir. Dolayısıyle, bu kimseler, bazı talimatları yerine getirmekle yükümlü görevliler veya vekiller durumunda değildirler; bilâkis, içinde karşılıklı olarak birbirlerini bilgilendirdikleri, birbirlerini ikna ettikleri ve ortaklaşa kararlar aldıkları canlı bir meclis oluşturmak amacıyle toplanırlar.

## 310

Bunun için bazı niteliklere ve yeteneklere gerek vardır. Toplumun hareketli ve değişken unsurdan gelen ikinci bölüm temsilciler için bu nitelik ve yeteneklerin garantisi —birinci standda, bu garantinin, burada meşru bir rol oynayan servetin sağladığı bağımsızlıkta bulunmasına karşılık—, her şeyden önce, işlerin yönetilmesi sırasında, yetkili görevlerde ve kamu görevlerinde edinilmiş bilgiden (devlet kurumları ve politik [devlete ait] ve sosyal [sivil topluma ait] menfaatler hakkında), ruh halinden ve beceriden kaynaklanır. Otorite anlayışı, devlet anlayışı bir temsilcide ancak böyle oluşur ve sınanıp kanıtlanır.

R: Kendinden memnun sübjektif kanı, halk denen şey söz konusu olduğunda, bu gibi garantilerin gerekli görülmesini çoğu zaman fuzulî ve hattâ hakaretâmiz görür. Ne var ki, devlet için belirleyici olan, objektifliktir; yoksa sübjektif kanı ve onun kendine olan güveni değil. Bunun için, devlet, bireyleri ancak objektif olarak bilinebilen ve sınanabilen yanlarıyle tanır. Kaldı ki, devlet, temsilî unsu-

run bu bölümünde bu noktaya son derece dikkat etmek zorundadır, çünkü bu bölüm, kökleri menfaatlerde ve özel'e yönelik faaliyetlerde, yani olağanlığın, değişkenliğin ve keyfîliğin serbestçe at oynatmak hakkına sahip olduğu alanda bulunan bölümdür.

Bir kimseye oy hakkı sağlayan mülk sahipliğinin oluşturduğu dış garanti, kendi başına alındığında, dışsallığı içinde ne kadar tek yanlı ise, bunun karşı ucunda yer alan seçmenlerin sübjektif güveni ve kanısı da o kadar tek yanlıdır. Bunların ikisi de, soyutlukları içinde devlet işlerini müzakere etmek ve karara bağlamak için gerekli olan ve § 302'de belirtilen şartlarda mündemiç somut niteliklere ters düşer. Bununla birlikte, servet sahibi olmak, korporasyonların ve komünlerin başkan ve görevlilerinin seçilmesinde —bilhassa, bu görevlerin bir çoğu eğer ücretsiz olarak yerine getiriliyorsa ve, doğrudan doğruya temsilî görevler söz konusu olduğunda, eğer meclis üyeleri maaş almıyorlarsa— etkili olabilir.

## 311

Sivil toplum tarafından seçilmiş olmak, ayrıca, sivil toplumun güçlükleri, spesifik ihtiyaçları ve özel menfaatleri hakkında bilgi sahibi olmak ve bu güçlük, ihtiyaç ve menfaatlerle bağlılığı bulunmak anlamına gelir. Sivil toplumun tabiatı gereği olarak, onun temsilcileri çeşitli korporasyonların (§ 308) temsilcilerinden oluştuğu ve bu basit prosedür, seçmenleri soyut bir biçimde ve bir atomik agreat olarak görmekten doğacak karışıklık engeline çarpmadığı takdirde, temsilciler, yukarıdaki şartı kendiliğinden ve dolaysızca yerine getirirler. Böylece, seçimler tamamen fuzulî bir hale gelir, ya da sübjektif kanının ve keyfîliğin basit bir oyununa indirgenmiş olur.

R: Bu söylenenlerden açıkça anlaşılacağı gibi, temsilciler arasında, toplumun büyük faaliyet dallarından (ticaret, sanayi, vs.) herbiri için, o faaliyet dalını iyice bilen ve bizzat kendisi de o faaliyet dalının bir üyesi olan kimselerin bulunmasında yarar vardır. Bu önemli husus, hiçbir kayıt ve şarta bağlı olmıyan bir serbest seçim anlayışında tamamen tesadüfe bırakılmıştır. Oysa, bu faaliyet dallarının herbiri, temsil edilme konusunda ötekilerle eşit hakka sahiptir. Temsilcilere, temsil etme gücüne sahip kişiler gözüyle bakılır; ama, bu gücün organik bir anlam taşıyabilmesi için bu kişilerin, birtakım bireyleri ya da bunlardan oluşan bir kitleyi değil, toplumun aslî sferlerinden birini ve bunun geniş çaplı menfaatlerini temsil etmeleri gerekir. Bundan dolayı, temsilcilik demek, herhangi bir kimsenin, bir başkasının yerini alması demek değildir; menfaatin kendisinin, onu temsil eden kişide bilfiil mevcut olması ve de temsilcinin, kendi öz varlığının objektif unsurunu temsilen orada bulunması, demektir.

Büyük sayıda bireylerce yapılan seçimler hakkında belirtilebilecek bir başka husus da, özellikle büyük devletlerde bunun, seçimleri zorunlu olarak ilgisizliğe sevketmesidir. Çünkü, büyük sayıda seçmenin bulunduğu bir yerde, alınacak tek bir oyun önemli bir etkisi yoktur ve oy hakkının seçmenlere çok yüce ve değerli bir şey gibi gösterilmesine rağmen, bunlar oy sandığı başına gelmezler. Böylece, bu çeşit bir müessese, amacının tam tersi yönde işler ve seçim, bir azınlığın, bir partinin ve, dolayısıyle, asıl zararsız hale getirilmesi gereken rastgele bir özel menfaatin etkisi altına girer.

## 312

Temsilî unsurun iki veçhesinden [iki sınıf veya standdan] herbiri (§ 305 ve § 308) müzakere ve karar sürecine, kendine özgü bir katkıda bulunur. Ayrıca, bu momentlerden biri, siyasî alanda bir mediasyon —mevcut iki şey arasında mediasyon— fonksiyonuna sahip olduğu için, bu iki momentten herbirinin kendine özgü ayrı bir varlığı olması gerekir. Dolayısıyle, temsili meclisin iki kamaradan oluşması yerinde olur.

## 313

Bu ayrımla çoğalan merciler sayesinde, yalnızca daha olgun kararlar alınması, anlık izlenimlerin yol açtığı rastgele sonuçların ve yine çoğunluk kararlarındaki rastgeleliğin önlenmesi güvenceye alınmakla kalmaz, aynı zamanda temsilî unsurun hükûmete doğrudan muhalefet şansı da azalır. Aracı unsur ikinci meclisle aynı safta yer alacak olursa, bunun görüşü daha bir ağırlık kazanır, çünkü bu suretle daha tarafsız görünür, yani muhalif görüş nötralize edilmiş olur.

## 314

Stand meclislerinden oluşan temsil müessesesinin asıl amacı, devlet işlerinin müzakeresinde ve karara bağlanmasında azamî mükemmelliği sağlamak değildir, çünkü bu bakımdan o yalnızca bir yardımcıdır. Temsil müessesesinin asıl amacı, hükûmet içinde yer almayan sivil toplum üyelerine ait formel özgürlük faktörüne hakkını vermek ve bunu sağlamak için de sivil toplum üyelerini devlet işleri hakkında bilgilendirmek ve onları devlet işlerini tar-

tışmaya, bu işler hakkında fikir beyan etmeye çağırmaktır. Bu genel bilgilendirme işinin gereği, stand meclisleri müzakerelerinin alenîliği yoluyle yerine getirilir.

## 315

Bu bilgi edinme imkânının sağlanmasıyle elde edilen daha genel mahiyette sonuçlardan biri de, genel kanının [kamuoyu] böylece devlet kavramı ve devlet işlerinin durumu hakkında bir görüşe ve doğru fikirlere varması; diğeri de, bu konularda daha rasyonel bir değerlendirme imkânına kavuşmasıdır. Bu suretle, genel kanı, aynı zamanda, devlet yetkililerinin ve görevlilerinin işleri, kabiliyetleri, erdemleri ve becerileri hakkında bilgi edinmeyi ve onları değerlendirmeyi öğrenir. Öte yandan, devlet yetkililerinin ve görevlilerinin kabiliyetleri, bu alenîlik sayesinde, güçlü bir gelişme fırsatı ve kendini gösterebileceği bir şeref meydanı bulmuş olur. Bu aynı zamanda, gerek bireylerin, gerekse kitlenin boş yere övünme hastalığına karşı bir deva, bunlar için önemli —hem de çok önemli— bir terbiye aracıdır.

## 316

Bireylerin, devlet işleri hakkında kendi yargı, fikir ve tavsiyelerine sahip olma ve bunları ifade etme özgürlüğü, bu sübjektif formel özgürlük, kolektif tezahürünü genel kanı [kamuoyu] adı verilen fenomende bulur. Genel kanı'da *kendiliğinde ve kendisi-için* evrensel ile cevhersel ve hakikî, kendi karşıtları — *kendisi-için* özel, kitle kanısının özelliği— ile birleşmiş durumdadır. Dolayısıyle, genel kanının varlığı, verili haliyle, kendi kendisiyle çelişki içindedir, görünüş olarak bilgi'dir; aynı zamanda hem mahiyetseldir, hem de [dolaysız mevcudiyeti içinde] mahiyetsel değildir.

## 317

Bu haliyle genel kanı, yalnızca günlük hayatın gerçek ihtiyaçlarını ve köklü eğilimlerini içermekle kalmaz; aynı zamanda, insanların ortak duyusu (yani önyargılar şekli altında, herkeste immanent olarak bulunan temel ahlâk prensipleri) şekli altında, ezelî ve ebedî ve cevhersel adalet prensiplerini, kanunların hakikî muhtevasını ve sonucunu, bütün siyasî anayapıyı ve genel olarak kolektif

hayatı da içine alır. Fakat, aynı zamanda, bu iç hakikat, dolaysız bilinç seviyesinde kendini gösterdiği ve, genel ifadelere bürünmüş olarak, düşünce ve tasavvur alanına girdiği için —kısmen kendi başına, kısmen de bazı veriler, düzenlemeler, siyasî durumlar ve duyulan ihtiyaçlar hakkında yürütülen somut muhakemeleri desteklemek amacıyle—, kanının bütün rastgeleliği, kesinlikten yoksunluğu ve sapkınlığı —yanlış bilgileri ve yargılarıyle birlikte— ona bulaşır. Bir kanının veya enformasyonun değerine olan inanca gelince, bir kanının muhtevası ne kadar kötü ise, o, o kadar bireysel demektir, çünkü kötülük onun muhtevasında tamamen özel ve bireysel olarak bulunan şeydir. Rasyonel ise, tersine, *kendiliğinde ve kendisi-için* evrensel'dir. İmdi, kanı, kendine övünme payını özel'den çıkarır.

R: Şu halde, "Vox populi, vox dei" (1) sözü ve, öte yandan, Ariosto'nun:

*Che'l volgare ignorante ogn' un riprenda*
*E parli più di quel che meno intenda.* (2)

veya Goethe'nin:

*Zuschlogen muss die Masse,*
*Dann ist sie respektabel;*
*Urteilen gelingt ihr miserabel.* (3)

demiş olmaları, yalnızca farklı sübjektif görüşlerin ifadesi sayılamaz.

Bu iki farklı görüşten ikisi de genel kanı için doğrudur; çünkü hakikat ve hatâ onda öyle dolaysızca birleşmiştir ki, bunlardan ne biri, ne de öteki gerçekten ciddîye alınabilir. Ciddîyet unsurunun nerede bulunduğunu ayırt etmek güç görünebilir; ve genel kanının ifadesine bağlı kalınacak olursa gerçekten de öyledir. Ama onun iç hakikatini oluşturan şey cevhersel varlık olduğuna göre, gerçekten ciddî olan unsurun bu cevhersel varlık olması gerekir. İmdi, cevhersel olan genel kanıya bakılarak keşfedilemez, çünkü cevher olma keyfiyetinin kendisi zaten, onun ancak *kendiliğinde ve kendisi-için* bilinebileceğini tazammun eder.

Bir kanı ne kadar ihtirasla ileri sürülürse sürülsün, ne kadar ciddîyetle savunulursa savunulsun veya yerilirse yerilsin veya tartışılırsa tartışılsın, bu, onun

(1) "Halkın sesi hakkın [tanrının] sesi". (Tr. çev.)
(2) Cahil avam, önüne geleni yerer
Ve en az bildiği şey üstüne en çok konuşur. (Tr. çev.)
(3) Kitle vurabilir
Ve vurduğu zaman saygıdeğer olur;
Ama yargılamaktan yana pek zavallıdır.
İngilizce edisyonda, Hegel'in, Goethe'den yaptığı alıntıda, *muss* kelimesini *kann, dann* kelimesini de *da* olarak zikrettiği belirtiliyor. (Tr. çev.)

realitede ne olduğunu [gerçek muhtevasını] belirlemeye yarıyan bir kriteryum olamaz. Ama, her halükârda bu kanı, görünüşteki ciddîliğinin aslında hiçbir ciddî yanı olmadığına hiçbir zaman ikna edilemez.

Büyük bir deha (1), bir genel yarışma konusu olarak, şu soruyu ortaya koymuştu: "Bir halkı aldatmak mübah mıdır?" Bu sorunun cevabı şu olmak gerekirdi: bir halk kendi cevhersel temeli, mahiyeti ve esprisinin belirli karakteri hakkında aldatılamaz; ama, bu şeyler hakkındaki bilgisinin modalitesine ve yaptığı işler, yaşadığı tecrübeler vs. hakkındaki hükümlerine gelince, bu konuda o kendi kendisini aldatır.

## 318

Şu halde, genel kanı, hem sayılmaya, hem de yerilmeye lâyıktır. O, dolaysız somut bilinci ve bunun somut tezahürü bakımından yerilmeyi; bu somut tezahürün içinde, az ya da çok bulanık bir şekilde, kendini gösteren mahiyetsel temeli bakımından saygı görmeyi hak eder. Fakat, genel kanının kendisinde, cevhersel unsuru bulup çıkarmaya yarayan bir kriteryum, yahut onu belirli bir bilgi düzeyine çıkarabilecek bir güç yoktur. Bunun için, hayatta olsun, bilimde olsun, herhangi bir büyük ve rasyonel iş başarabilmenin birinci formel şartı, genel kanıdan bağımsız olmaktır. Genel kanının, daha sonra, bu büyük başarıyı minnetle benimseyeceğine ve onu önyargıları sırasına koyacağına kesin gözüyle bakılabilir.

## 319

Kamusal ifade özgürlüğü (ifadenin iki aracı vardır: basın-yayın ve söz; bunlardan birincisi kapsamca daha üstün olmakla birlikte, canlılık bakımından ikincisinden sonra gelir), fikrini, kanısını söylemek, söylemiş olmak içgüdüsünün —bu zaptedilmez içgüdünün— tatmini, kanunlarca, idarî mevzuatça doğrudan güvence altına alınmıştır. Bunlar, aynı zamanda, bu özgürlüğün kullanılışında aşırıya kaçmaları önler ve cezalandırırlar. Fakat, söz konusu özgürlüğün bir de dolaylı bir güvencesi vardır ki, o da, en başta, siyasî anayapının veya anayasanın rasyonelliği ve hükûmetin sağlamlığı, sonra da stand meclisleri müzakerelerinin alenîliği sayesinde onun zararsız bir karakter kazanmasıdır. Bu sonraki hususun ifade özgürlüğünü zararsız hale getirmesinin nedeni meclislerde devletin çıkarları sağlıklı ve olgun bir görüşle dile getirildiği ve başkalarına pek az söy-

(4) Büyük Friedrich. (Fr. çev.)

lenecek söz kaldığı için, bu konularda ifade edilecek başkaca fikir ve görüşlerin büyük bir önemi ve etkisi olabileceği inanıcının ortadan kalkmasıdır. Nihayet, son bir güvence de, mantıksız veya usandırıcı bir gevezeliğe karşı duyulan ve onu kısa kesmek zorunda bırakan kayıtsızlık ve hor görüştür.

R: Basın özgürlüğünü, istediğini söyleyip yazmak özgürlüğü olarak tanımlamakla; özgürlüğün kendisini, istediğini yapmakta serbest olmak diye tanımlamak arasında paralellik vardır. Bu şekilde anlaşılan söz, kültürsüz barbarca düşünceye özgüdür ve onun kadar da sığdır. Ayrıca, bu konu, formalizmin direnmekte en fazla inat ettiği, ama kabul görmeye de en az lâyık olduğu konulardan biridir. Çünkü, söz konusu olan şey, düşüncenin —muhteva ve tumurlerinin sonsuz çeşitliliğiyle düşüncenin— en gelip geçici, en rastlantıya tâbi ve en kişisel yanıyle ilgilidir. Hırsızlığa, cinayete, isyana doğrudan teşvikin ötesinde, bunun incelikli ifadeleri yer alır. Öyle ki, kendi başlarına tamamen genel ve belirsiz görünmekle birlikte bu ifadeler, aynı zamanda, içlerinde tamamen belirli bir gizli anlam taşırlar, ya da açıkça dile getirilmiş olmayan ve gerçekten kendilerinden çıkıp çıkmadığını, ya da görünen şekillerinde içerilmiş bulunup bulunmadığını tespite imkân olmayan bazı sonuçlara yol açarlar.

Maddenin ve şeklin bu determinasyonsuzluğu, kanunları, bu konularda onlardan beklenen açıklık ve kesinliğe erişmekten alakoyar; ve suç, kusur ve zarar burada şekilce son derece şahsî ve sübjektif olduğundan, yargının da tamamen sübjektif bir karar olarak ortaya çıkması sonucunu doğurur. Öte yandan, zarar, başkalarının düşünce, kanı ve iradesine karşı yapılmış bir şeydir ve o, ancak bu unsurlar vasıtasıyle realite kazanır. Oysa, bunlar, başkalarının özgürlük alanını oluşturan unsurlardır ve, dolayısıyle, kusurlu davranışın gerçek bir eylem olması, başkalarına bağlıdır.

Şu halde, kanunları belirlenmemiş olmalarından dolayı eleştirmek mümkün olduğu gibi, düşüncenin ifadesi için onları etkisiz kılmayı sağlayacak birtakım formüller ve üslûp tumurleri keşfetmek veya yargı kararlarının sübjektif hükümler olduğunu ileri sürmek de mümkündür. Ayrıca, bir kanının ifadesi, zarar verici bir fiil sayıldığı zaman, buna karşı, onun asla bir fiil olmayıp yalnızca bir kanı, bir düşünce, ya da hattâ bir söz olduğu ileri sürülebilir. Böylece, yalnızca düşünülmüş, ya da söylenmiş bir şeyin cezalandırılamıyacağı, çünkü bunun gerek şekil, gerekse muhteva bakımından tamamen sübjektif karakterde olduğu, hiçbir anlamı ve önemi olamıyacağı iddia edilmiş olur. Bu, aynı zamanda, kanının şahsî ve manevî mülkiyet olarak, onun ifadesinin de bu mülkiyetin tezahürü ve kullanılışı olarak, takdir ve saygı görmesini istemek demektir.

Fakat, cevhersel realite, genellikle bireylerin şeref ve haysiyetine tecavüzler (iftira, hakaret, hükûmeti, hükûmet yetkililerini, devlet memurlarını ve özellikle hükümdarın şahsını tahkir, kanunlara saygısızlık, türlü çeşit nüanslarıyle isyana, cinayete ve suça teşvik) olduğunu göstermiştir ve göstermektedir. Bu gibi fiillerin, içinde ifade edildikleri unsur sayesinde kazandıkları belirsizlik, onların cev-

hersel karakterini ortadan kaldırmaz; sadece, üzerinde işlendikleri sübjektif zeminin, aynı zamanda, onlara gösterilen tepkinin mahiyetini ve şeklini de belirlemesine yol açar. Suça gösterilen tepkide (bu, suçun polis marifetiyle önlenmesi şeklinde olabileceği gibi, uygun bir ceza şeklinde de olabilir) görüşlerin sübjektifliğini ve olağanlını zorunlu kılan şey, işte suçun üzerinde işlendiği bu zemindir. Formalizm [soyut düşünce], her yerde olduğu gibi, burada da dış görünüşe ait özel veçhelerden ve bunlardan çıkardığı soyutlamalardan yararlanarak, söz konusu şeyin gerçek ve somut mahiyetini spekülasyon yoluyle yok etmeye çalışır.

Bilimlere gelince, bunlar, eğer gerçekten bilim iseler, hiçbir zaman kanı üzerinde, sübjektif görüşler zemini üzerinde yer almazlar. Bilimlerin açıklamaları, tumürler, imalar, telmihler sanatına dayanmaz; söyliyecekleri şeyin anlamını ve önemini hiçbir tereddüte yer bırakmıyan, açık ve kesin bir biçimde ortaya koyan bir ifadeye dayanır. Bu nedenle, bilimler, genel kanı kategorisine girmezler (§ 316).

Öte yandan, yukarıda görüldüğü gibi, kanıların ve bunların ifadesinin, işlenmiş bir eyleme dönüşmesini ve böylece bir gerçek varlık kazanmasını sağlayan unsur, başkalarının zekâsı, prensipleri ve kanılarıdır. Bu nedenle, eylemlerin bu veçhesi, yani etkinlikleri ve bireyler için, toplum ve devlet için oluşturdukları tehlike (§ 218), üzerinde yer aldıkları zeminin tabiatına bağlıdır. Nitekim, bir barut yığını üzerine düşen bir kıvılcımın oluşturduğu tehlike, kuru toprak üzerine düşen bir kıvılcımın oluşturduğu tehlikeden çok farklıdır, çünkü toprağa düşen kıvılcım hiçbir iz bırakmadan kaybolup gider.

Bilim, konusu ve muhtevası sayesinde, kanı ve düşüncelerini ifade etmek hakkına ve güvencesine sahip olduğu gibi, ifade suçu da, uyandırdığı horgörü sayesinde belli ölçüde bir güvence veya hiç olmazsa bir tahammül sağlayabilir. Aslında cezalandırılması gereken bu suçlardan bir bölümü, bir tür Nemesis'e (1) havale edilebilir; ve başkalarının daha yüksek yetenek ve erdemlerinin baskısını üzerinde hisseden iç güçsüzlük, böyle bir üstünlük karşısında kendisini temize çıkarabilmek için tıpkı bir Nemesis gibi davranarak, belli bir benlik bilincini yok olmaya zorlayabilir. Meselâ, Romalı askerler, komutanlarının şerefine düzenlenen zafer töreninde, sövgü ve alay dolu şarkılar söyleyerek ona karşı, daha az zararlı türden, bir Nemisis gibi davranırlardı. Zahmetli ve fedakârca hizmetleri ve itaatkârlıkları için olduğu kadar, adları törende şerefle anılmadığı için de askerlerin bu davranışları haklı görülürdü; ve onlar böylece komutanlarıyle kendi aralarında bir çeşit denge kurmuş olurlardı. Bu tür bir Nemesis, yani kötü ve kindar Nemesis, uyandırdığı horgörü nedeniyle etkisini kaybeder ve tıpkı böyle bir sövgü gösterisinin çevresinde oluşabilecek dar bir seyirci halkası gibi, kötülükten duyulan anlamsız zevkle ve kendi mahkûmiyetini kendi özünde taşımakla sınırlı kalır.

(1) Eski Yunanlılar'ın adalet ve intikam tanrıçası. (Tr. çev.).

## 320

Sübjektiflik, en dışsal şekliyle tezahürünü, kendi olağan karakterinin otoritesini kabul ettirmeye çalışan kanının ve muhakemenin, kurulu devlet düzenini çözüntüye uğratmalarında bulur. Ne var ki, kanı ve muhakeme böyle yapmakla, aynı zamanda kendi yıkımlarına da yol açmış olurlar. Oysa sübjektiflik, hakikî realitesine tam bunun aksi kutbunda erişir. Bu, devletin cevhersel iradesiyle aynılık halindeki sübjektifliktir. Bu sübjektiflik, hükümdarlık gücünün kavramını oluşturur; ve, totalitenin, yani devletin idealitesi olarak, mevcudiyetini ve meşruiyetini ancak bu noktaya eriştiği zaman kazanır.

### II.— DIŞ HÜKÜMRANLIK

## 321

İç hükümranlık (§ 278), Espri'nin momentlerinin ve realitesinin —yani devletin— kendi zorunlulukları içinde gelişmiş oldukları ve ancak devletin organları olarak mevcut bulundukları anlamına gelen bir idealitedir. Fakat, özgürlüğü içinde kendi kendisiyle sonsuz negatif ilişki olan Espri, aynı zamanda, mahiyetçe, mevcut bütün farklılıkları kendi içinde toplayan *kendisi-için* varlıktır ve bu nedenle tek ve eksklüziftir. Devlet bu determinasyonuyle, bir bireyselliğe sahiptir ve bu bireysellik, mahiyeti gereği, birey olarak, dolaysız gerkçekliğini hükümdarda bulan bir birey olarak, mevcuttur (§ 279).

## 322

Eksklüzif *kendisi-için* varlık olarak bireysellik, başka devletlerle ilişki içinde kendini gösterir. Bunlar, herbiri diğerlerinden bağımsız otonom devletlerdir. Gerçek [reel] Espri'nin *kendisi-için* varlığı, bu otonomide mevcudiyet kazandığından, bu otonomi bir halkın başta gelen özgürlüğü ve en yüce şerefidir.

R: Az çok bağımsız bir devlet oluşturan ve kendine özgü yurdu bulunan bir kolektivitenin, bu yurttan ve bu bağımsızlıktan vazgeçerek başkalarıyle bütünleşmek istiyebileceğinden söz edenler, bir kolektivitenin mahiyeti ve bağımsız bir milletin şeref duygusu hakkında fazla bir şey bilmiyorlar demektir.

Devletlerin tarih sahnesine çıkmalarını sağlayan güç, henüz soyut ve dış gelişmeden yoksun da olsa, işte bu bağımsızlıktır. Dolayısıyle, bir devletin başında daima bir bireyin —bir ata, bir klan şefi,vs.— bulunması bu aslî fenomenden kaynaklanır.

## 323

Devletin, kendi kendisiyle bu negatif ilişkisi, ampirik mevcudiyette [yeryüzünde], bir devletin başka bir devletle ilişkisi olarak —sanki negatif, bir dış şeymiş gibi —kendisini gösterir. Dolayısıyle, amprik mevcudiyette bu negatif ilişki, olgu şeklinde, dış verilerle karışmış şekilde tezahür eder. Oysa, aslında bu negatif ilişki, devletin en yüksek momentidir, onun gerçek sonsuzluğudur, yani onun sonlu olarak içerdiği her şeyin, idealitesini sergilediği yerdir. Devletin cevheri, yani onun mutlak kudreti, bu veçhesiyle, bireysel ve özel olan her şeyin, hayatın, mülkiyetin ve bunlara ait hakların ve bütün diğer sferlerin karşısında yer alarak, bu sonlu şeylerin varlık ve bilinç içinde hiçliğini ortaya koyar.

## 324

Bireyin hak ve menfaatini, birer unsur olarak, ortadan kaldıran bu determinasyon, aynı zamanda, onun bireyselliğinin *kendiliğinde ve kendisi-için* var olan, ve değişken olmıyan pozitif unsurunu oluşturur. Dolayısıyle, bu durum ve bu durumun kabulü, bireyselliğin cevhersel vazifesidir. Bu vazife, bu cevhersel bireyselliği, yani devletin bağımsızlığını ve hükümranlığını korumak ve sürdürmek ve bunu, mülkiyetin ve hayatın— ve aynı zamanda fikir ve düşüncenin ve hayatın tabiî akışı çerçevesi içine giren her şeyin— tehlikeye atılması ve feda edilmesi pahasına yapmak vazifesidir.

R: Devleti yalnızca sivil toplumdan ibaret görerek ve onun nihaî gayesini bireylerin hayatını ve mülkiyetini güvencede tutmaktan ibaret sayarak böyle bir fedakârlığı istemek, çok yanlış bir hesaba dayanır. Çünkü, böyle bir güvence, güvenceye alınması gereken şeyin feda edilmesiyle sağlanamaz— tam tersine.

Bu söylediklerimiz, savaşın ahlakî unsurunu da kapsar. Savaş, mutlak bir kötülük olarak düşünülemiyeceği gibi, olağan nedenini herhangi bir şeyde — iktidar sahiplerinin veya milletlerin ihtiraslarında, haksızlık ve adaletsizlikte, vs. veya, kısaca, olmaması gereken bir şeyde— bulan basit bir dış olağanlık olarak da anlaşılmamalıdır. Her şeyden önce, olağanlığın tabiatına bakıldığında, onun

kaderinde daima başka bir olağanlıkla karşılaşmak bulunduğu görülür; ve işte bu kader, zorunluluktan başka bir şey değildir. Zaten, her yerde olduğu gibi, burada da olayları sırf olağanlık olarak gören görüş açısı, bunlara kavramın ve felsefenin ışığı altında bakıldığında ortadan kalkar, çünkü felsefe olağanlığın bir görüntüden ibaret olduğunu bilir ve bu görüntünün mahiyetini oluşturan şeyin zorunluluk olduğunu görür. Sonlu'nun —mülkiyet ve hayat— kendisini olağan olarak vaz'etmesi zorunludur, çünkü olağan, sonlu kavramının kapsamına girer. Bir bakıma, bu zorunluluk bir tabiat gücü şeklinde kendisini gösterir; sonlu olan her şey, fanî ve geçicidir. Fakat, objektif ahlâk alanında, devlette, bu güç Tabiat'ın elinden çıkar ve zorunluluk, özgürlüğün eseri haline gelir, ahlakî bir şey olur. Sonlu'nun geçici karakteri istenen bir şey halini alır ve onun temelini oluşturan negatiflik, ahlâkî varlığa özgü cevhersel bireyselliğe dönüşür. Mal ve mülkün ve dünyevî şeylerin boşluğunun —normal zamanlarda yapmacıklı bir retorik temasından başka bir şey olmayan bu boşluğun— ciddî olarak düşünüldüğü durum olarak savaş, özel varlık'ın idealitesinin kendi hakkını elde ettiği ve bir realite haline geldiği andır. Başka bir yerde (1) de söylemiş olduğum gibi, savaşın yüksek anlamı şudur ki, onun vasıtasıyle, "halkların ahlâkî sağlığı, sonlu spesifikasyonların [kurumlar] durağanlığına karşı gösterdikleri kayıtsızlık içinde korunmuş olur. Rüzgâr nasıl denizi, sürekli bir durgunluk sonucu uğrayacağı tefessühten korursa; savaş da, aynı şekilde, halkları, sürekli veya ebedî bir barışın onları uğratacağı ahlâkî tefessühten korur". İster sadece bir felsefî fikir densin, ister başka bir ad verilsin, bu fikir, ileride görüleceği gibi, İlâhî Takdir'in bir doğrulanmasıdır. Gerçek [reel] savaşlara gelince, bunların başka bir yoldan doğrulanması gerekir.

Savaşta, yani olağan bir fenomende, dışa yönelik olarak kendini gösteren idealite ile devletin iç güçlerini bir bütünün organik momentleri yapan idealite, tek ve aynı bir idealitedir. Nitekim, bu durum, tarih sahnesinde başarılı savaşların, iç karışıklıkları önlemesi ve devletin iç gücünü pekiştirmesi fenomeninde açıkça görülür. İç hükümranlığın gereklerini yerine getirmek istemiyen, yahut bundan korkan halklar, başka halkların boyunduruğu altına girerler ve bağımsızlıklarını yeniden elde etmek için yapacakları mücadele, iç devlet güçlerini organize etmekte daha önce gösterdikleri kabiliyetsizlik ölçüsünde başarısız ve şerefsiz olur (özgürlükleri, ölmek korkusundan ölür). Bağımsızlıklarının garantisini silâhlı kuvvetlerden değil de, başka yollardan elde eden devletler (meselâ, komşularına oranla son derece küçük olan devletler), kendi başına ne içte, ne de dışta bir barış güvencesi sağlamayan bir siyasî anayapıya rağmen, varlıklarını sürdürebilirler. Bütün bu fenomenler, söz konusu aynılık'la açıklanır.

(1) *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (*Toplu eserler*, I, s. 373). [İng. çev.]

## 325

Devletin bireysel varlığı uğrunda fedakârlık, devletle onun üyeleri arasında cevhersel bir bağdır ve, dolayısıyle, evrensel bir vazifedir. İmdi, bu bağ, idealitenin, realite ile, özel mevcudiyetin realitesi ile karşıtlık arzeden bir veçhesi olduğundan, aynı zamanda özel bir bağ halini alır ve bu özel bağın içinde yer alanlar ayrı bir sınıf, ayırt edici niteliği cesaret olan bir sınıf oluştururlar.

## 326

Devletler arasındaki çatışmaların konusu, bunların birbirleriyle ilişkilerinin ancak özel bir yanını oluşturur. Devleti savunmakla görevli özel sınıf, işte en başta bu çatışmalar için kurulmuştur. Fakat, bizzat devletin kendisi, onun bağımsızlığı tehlikeye düştüğünde, onun savunulması bütün vatandaşların vazifesi olur. Böyle bir durumda, devletin üyeleri hep birden silâhlanacak ve iç hayattan koparak dışa dönecek olurlarsa, savunma savaşı bir fetih savaşına dönüşür.

R: Devletin silâhlı gücü, sürekli bir ordu halini alır ve devletin savunulması gibi özel bir işte görevlendirilmiş olmak, onu zorunlu olarak ayrı bir sınıf yapar; tıpkı devletin içindeki diğer özel unsurların, çıkarların ve mesleklerin, zorunlu olarak belli bazı statülerin ve sınıfların —evlilik statüsü, sanayiciler sınıfı, tüccarlar sınıfı, siyasî sınıflar (standlar)— doğmasına yol açması gibi. Bir nedenden ötekine gidip gelen sözde aklî düşünce, muvazzaf orduların yararları ve sakıncaları arasında yaptığı kıyaslamalar içinde yolunu kaybeder. Kanı ise, ona karşı çıkmaya teşnedir, çünkü hem bir objenin kavramının kavranması, onun münferit ve dış yanlarının kavranmasından daha güçtür, hem de sivil toplumun bilincinde özel çıkarlar ve gayeler (muvazzaf ordunun gerektirdiği masraflar, bunun sonucu olarak vergilerin artması), *kendiliğinde ve kendisi-için* zorunluluktan daha ağır basan şeylerdir. Sivil toplum için, *kendiliğinde ve kendisi-için* zorunluluk, ancak özel gayeler için bir vasıta değeri taşır.

## 327

Cesaret *kendiliğinde* formel bir erdemdir. Çünkü, o, özgürlüğün, kendisini bütün özel gayelerden, mülkiyet ve zevklerden ve bütün hayattan soyutladığı en yüce aksiyondur. Fakat, bu inkâr, dış gerçek modalitelerin bir inkârıdır ve bun-

ların feda edilmesi, cesaretin bu doruk noktası, özünde spiritüel [*geistiger*] mahiyette değildir. Cesur insanı böyle davranmaya iten iç motif, şu ya da bu özel neden olabilir ve onun davranışının gerçek sonucu da ancak başkaları için mevcut olabilir, yoksa kendisi için değil.

## 328

Bir psikolojik istidat olarak cesaretin değeri, hakikî, mutlak, nihaî gayede aranmalıdır. Bu nihaî gaye devletin hükümranlığıdır ve bu gayenin vasıtası da şahsî realitenin feda edilmesidir. Cesaretin bu şekli, en yüksek çelişkileri bütün keskinliğiyle içerir: nefsin, bireysel özgürlüğün gerçek mevcudiyeti olmasına rağmen, özgürce feda edilmesi; *kendisi-için* varlık bilincinin en yüksek derecede bağımsız olmasına rağmen, bu varlığın bir dış organizasyonun, bir hizmetin mekanizmasına bağlanması; mutlak bir itaate ve şahsî kanı ve muhakemeden vazgeçişe, kısaca, tam bir düşünce yoksunluğuna rağmen, görevin icrası sırasında en yoğun ve en kapsamlı bir düşüncenin ve kararlılığın varlığı; insanlara karşı son derece düşmanca, son derece şahsî bir davranışın yanısıra, yine insanlara karşı tamamen kayıtsızca ve hattâ bazen sevecen bir tutum.

R: İnsanın, hayatını tehlikeye atması, ölüm korkusunun üstünde bir şeydir şüphesiz, ama yine de salt negatif bir şeydir ve, dolayısıyle, herhangi bir determinasyona veya *kendisi-için* değere sahip değildir. Cesarete anlam kazandıran, onun pozitif yanı, yani gayesi ve muhtevasıdır. Gayeleri suç işlemek olan hırsızlar, katiller de; kendi kafalarından uydurdukları gayeler peşinde koşan maceraperestler de, hayatlarını tehlikeye atmak cesaretini gösterirler. Modern dünyanın prensibi —düşünce ve evrensel— cesarete en yüksek şeklini vermiştir: o, artık daha çok mekanik bir şekilde tezahür ediyor, bir özel şahsın eylemi olarak değil, bir bütünün üyesinin eylemi olarak kendini gösteriyor. Bundan başka, cesaret, artık bireylere yönelik bir eylem olarak değil, fakat bir düşman topluluğa yönelik bir eylem olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden, şahsî cesaret artık gayrışahsî bir görünüş almıştır. Nitekim, ateşli silâhı icat eden de aynı prensiptir ve bu silâhın icadının, cesaretin sırf şahsî formunu, daha soyut bir forma dönüştürmüş olması bir rastlantı değildir.

## 329

Devlet, bireysel bir süje olarak, dışa açılma eğilimindedir. Bu nedenle onun başka devletlerle ilişkileri, hükümdarın yetki alanına girer. Silâhlı kuvvetlere kumanda etmek, elçiler aracılığıyle başka devletlerle ilişkiler kurmak, barış ve

savaş kararı almak ve her türlü anlaşmalar aktetmek doğrudan doğruya hükümdarın, yalnızca onun, işidir.

## B.— DIŞ SİYASÎ HUKUK [ULUSLARARASI HUKUK]

### 330

Uluslararası hukuk, bağımsız devletler arasındaki ilişkilerden kaynaklanır. Onun, *kendiliğinde ve kendisi-için* muhtevasının formu, olması-gereken-şey formudur; çünkü, gerçekleşmesi farklı hükümran iradelere bağlıdır.

### 331

Devlet olarak millet, cevhersel rasyonelliği ve dolaysız realitesi içinde Espri'dir. Şu halde o, yeryüzünde mutlak kudrettir. Dolayısıyle, devlet, başka devletlere oranla hükümranca otonomdur. Başka bir devlet için bu şekilde var olmak, yani onun tarafından tanınmak, bir devletin birinci ve mutlak meşruiyet şartıdır. Ancak, bu aynı zamanda formel bir meşruiyettir; ve bir devletin yalnızca bir devlet olduğu için tanınmasını istemek, soyut bir şeydir. Onun hakikaten *kendiliğinde ve kendisi-için* bir devlet olması, muhtevasına, siyasî anayapısına ve genel durumuna bağlıdır; ve iki devletten birinin gerek şekil, gerekse muhteva bakımından kimliğinin tanınması, aynı zamanda, öteki devletin hüküm ve iradesine dayanır.

R: Bir birey, başka şahıslarla ilişkisi dışında bir gerçek şahıs olamadığı gibi (§ 71), bir devlet de başka devletlerle ilişkisi dışında bir gerçek birey olamaz (§ 322). Gerçi, bir devletin meşruluğu veya, daha doğru bir deyişle, dışa dönük yüzü söz konusu olduğunda, onun hükümdarının meşruluğu tamamen o devletin bir iç sorunudur (bir devlet, başka bir devletin iç işlerine karışmamalıdır); ama, öte yandan, bu meşruluk yine de başka devletlerce tanınmakla, tam ve nihaî geçerliğini kazanır. Fakat, bu tanıma, aynı zamanda, bir garantiyi de gerektirir ki, bu da tanınan devletin, aynı şekilde, kendisini tanıyan öteki devletleri tanıması, yani onların bağımsızlığına saygı göstermesidir. Bunun için, bir devletin iç işlerine karşı öteki devletler kayıtsız kalamazlar.

Göçebe halklar veya, genel olarak, aşağı bir kültür düzeyinde bulunan bir halk söz konusu olduğunda, bunun ne dereceye kadar bir devlet olarak görülebileceği sorusu ortaya çıkar. Dinî fikirler (eskiden yahudi halkıyle müslüman halklar için söz konusu olduğu gibi), bir halkla komşuları arasında

çok büyük bir zıtlaşmaya yol açabilir ve, böylece, tanınmaya bağlı olan genel kimliğin oluşmasını engelleyebilir.

## 332

Devletlerin birbirleri gözünde sahip oldukları dolaysız realite, çeşitli durumlara ayrılır ve bu durumlar, otonom taraflar arasında, bunların serbest iradesiyle düzenlenir. Bu nedenle, bu düzenlemeler genelde formel mukavele mahiyetindedir. Ancak formel mahiyetteki bu mukavelelerin konusu, sivil toplumdaki mukavelelere oranla çok daha az çeşitlidir, çünkü sivil toplumda bireyler çok daha fazla bakımdan birbirleriyle karşılıklı bağımlılık içinde bulunurlar. Bağımsız devletler ise, aksine, her şeyden önce, ihtiyaçlarını kendi sınırları içinde tatmin eden bütünlerdir.

## 333

Uluslararası hukukun (yani devletler arasında, mukavelelerin özel muhtevasından farklı olarak, *kendiliğinde ve kendisi-için* geçerli olması gereken evrensel hukukun) temeli, antlaşmalara saygı gösterilmesi ve uyulması mecburiyetidir, çünkü devletlerin birbirlerine olan vecibeleri, bu antlaşmalara dayanır. Fakat, devletler arasındaki ilişkilerin prensibi, onların hükümranlığı olduğundan, devletler, bu bakımdan, birbirlerine oranla tabiat hali'nde bulunurlar. Devletlerin hakları yalnızca onların özel iradelerinde gerçekleşir, yoksa onların üstünde teessüs etmiş bir iktidarın iradesinde değil. Bu nedenle, uluslararası hukukun bu evrensel şartı, olması-gereken-şey'in ötesine gitmez; ve gerçekte cereyan eden şey, antlaşmalara uygun durumların bu antlaşmalarla birlikte teessüs edip, bu antlaşmalarla birlikte bozulmasından ibarettir.

R: Devletleri yargılayacak bir Praetor yoktur, çok çok devletler arasındaki anlaşmazlıklarda hakemler ve aracılar vardır ve üstelik de bu hakemlik ve aracılıklar zorunlu değil olağan karakterdedir, devletlerin özel iradelerine bağlıdır. Kant, devletler arasında kurulacak bir birlik sayesinde ebedî barışın sağlanacağı fikrindeydi. Bu Devletler Ligi, bütün devletlerce tanınan yetkili merci olarak her türlü anlaşmazlığı halledecek, her türlü güçlüğü ortadan kaldıracak ve, böylece, savaşla çözüm arama yolunu ortadan kaldıracaktı. Bu fikir, devletler arasında varılacak bir anlaşmayı şart koşar; oysa, böyle bir anlaşma, bazı sübjektif ahlakî ve dinî nedenlere dayansa bile, her halükârda, son tahlilde, daima devletlerin özel hükümran iradelerine bağlı kalır ve, dolayısıyle, olağanlıkla malûl olmaktan kurtulamaz.

## 334

Devletler arasındaki anlaşmazlıklar, onların özel iradeleri bir anlaşma zemini bulamadığı takdirde, ancak savaşla giderilebilir. Bir devletin, vatandaşları dolayısıyle çok geniş kapsamlı ilişkileri ve çok yanlı çıkarları vardır. Bu yüzden, bu ilişkiler ve çıkarlar birçok hususta kolayca zarara uğrayabilir. Fakat, bu zararlar arasında hangilerinin, *kendiliğinde*, anlaşmaların açıkça ihtilali sayılması gerektiğini veya devletin şeref ve haysiyetine ve hükümranlığına bir tecavüz oluşturduğunu belirlemeye imkân yoktur. Nitekim bir devlet, şeref ve haysiyetinin ve sonsuz değerinin tek tek herbir ünitesinde içerilmiş bulunduğunu düşünebileceği gibi, uzun bir iç barış ve sükûn döneminin etkisiyle kendisine dışta bir faaliyet alanı arama ve yaratma isteğine kapılan güçlü bireyselliği, onu bu gibi tecavüzlere karşı çok duyarlı da yapabilir.

## 335

Bundan başka, devlet, spiritüel varlık olarak, tecavüzün yalnız maddî realitesini göz önünde tutmakla yetinemez; başka bir devletten gelmesi muhtemel bir tehlikeyi de gerçek bir tecavüz gibi görebilir; ve bu da, ihtimaliyet dereceleri üzerine yapılan ileri geri birtakım hesaplar, art niyetlilik suçlamaları, vs., vs. ile birleştiğinde yeni bir sürtüşme ve çatışma sebebi oluşturabilir.

## 336

Devletler, bağımsız varlıklar ve, dolayısıyle, özel iradeler olarak birbirleriyle ilişki içinde bulunduklarına, antlaşmaların geçerliği bu özel iradelere dayandığına, ve bir bütünün özel iradesinin muhtevası, o bütünün iyiliği [refah ve mutluluk] olduğuna göre, bu iyilik, devletlerin birbirleriyle olan ilişkilerini yöneten en yüce kanundur. Kaldı ki, devlet İdesi'nin karakteristiği, soyut özgürlük olarak hukukla, gerçekleşmiş özel muhteva olarak iyilik arasındaki çelişkinin ortadan kaldırılmasıdır, ve devletler ancak somut totaliteler haline geldikleri zaman tanınırlar (§ 331).

## 337

Devletin cevhersel iyiliği [refahı], onun bir özel devlet olarak, yani kendine özgü menfaatleri ve belirli bir durumu olan, akdî ilişkilerini de kapsayan başka

bazı özel hal ve şartlar içinde bulunan bir devlet olarak iyiliği demektir. Bu nedenle, devletin yönetimi, özel bir bilgelik işi olup, evrensel İlahî Takdir işi değildir (§ 324, R). Yine, bir devletin başka devletlere karşı davranışının gayesi ve savaş ve antlaşmaları haklı kılan prensipleri, evrensel (filantropik) bir düşünce olmayıp, yalnızca onun belirli özelliği içinde zarara, ya da tehdide uğrayan gerçek iyiliğidir [refah ve mutluluğu].

R: Bir zamanlar, ahlâkla siyasetin zıtlığından ve bunlardan ilkinin sonrakine kumanda etmesi gerektiğinden çok söz edildi. Bu konuda, genel olarak, yalnızca şunu belirtmek icap eder ki, bir devletin iyiliği, bireylerin iyiliğinin dayandığı meşruiyet zemininden tamamen farklı bir meşruiyet zeminine dayanır; ve ahlâkî cevher, devlet, belirlenmiş varlığını, yani hakkını, dolaysızca mevcut bir şeyde, soyut olarak değil, somut olarak mevcut olan bir şeyde bulur; ve onun yönetiminin ve davranışlarının prensibi, ancak bu somut mevcudiyet olabilir, yoksa sübjektif ahlakî emirler diye kabul edilen birtakım genel fikirlerden herhangi biri değil. Söz konusu zıtlık çerçevesi içinde, siyasetin güya ahlâkla ilgisi olmadığı inancı, sübjektif ahlâklılık, devletin mahiyeti ve onun sübjektif ahlâk bakımından durumu hakkındaki yanlış anlayışlara dayanır.

## 338

Hukukun ortadan kalkıp, şiddetin ve olağanlığın hükmünü yürüttüğü durum olan savaşta bile, devletlerin birbirlerini birer devlet olarak karşılıklı kabul etmeleri, aralarında bir bağın varlığını sürdürdüğünü gösterir. Bu bağ içinde, devletler, birbirleri için *kendiliğinde ve kendisi-için* mevcut antiteler olarak değer taşırlar; öyle ki, savaş sırasında bile, bizzat savaşın kendisi, geçici olması gereken bir şey olarak belirlenmiştir. Dolayısıyle, savaş, *ius gentium*'a uygun bir karakter taşır, yani savaş durumunda bile barış imkânı varlığını korur. Nitekim, bu yüzden, meselâ savaş elçilerine saygı gösterilir ve, genellikle, iç kurumlara karşı, kişisel hayatın, aile hayatının huzuruna veya özel şahıslara karşı herhangi bir hasmane girişimde bulunulmaz.

## 339

Bundan başka, bu karşılıklı davranış biçimi (meselâ, savaş esirleri konusunda) ve barış zamanında bir devletin, başka bir devletin vatandaşlarına tanıdığı kişisel ticaret hakkı, vs. milletlerin örf ve âdetlerine, yani davranışın bütün durumlarda geçerliğini koruyan genel iç karakterine bağlıdır.

## 340

Devletler, birbirleriyle ilişkilerinde özel antiteler olarak davranırlar. Bu yüzden, devletler arasındaki ilişkiler, bir yandan iç özelliğin —ihtiraslar, kişisel çıkarlar, bencil gayeler, istidat ve kabiliyetler, erdemler, şiddet, haksızlık ve kötülük—, öbür yandan dış olağanlığın alabildiğine hareketli ve değişken faaliyetine sahne olur. Bu hercümerç içinde, bizzat ahlâkî organizmanın kendisi, devletin bağımsızlığı, rastlantıya bırakılmış durumdadır. Milletlerin esprisinin prensipleri, tamamen onların kendi özellikleriyle sınırlandırılmıştır, çünkü mevcut bireyler olarak objektif gerçekliklerini ve kendilik bilinçlerini bu özellikte bulurlar. Onların birbirleriyle karşılıklı ilişkileri içinde yaptıkları işler ve uğradıkları akıbetler, bu sonlu esprilerin diyalektiğinin fenomenal tezahürleridir. Bu diyalektik içinde evrensel espri, cihan esprisi, kendi kendisini sınırsız espri olarak yaratır ve kendi hukukuna —bu en yüce hukuka— dayanarak, dünya tarihi [evrensel tarih] içinde bu sınırlı esprileri yargılar: dünya tarihi, dünyanın yüce yargı divanıdır.

### C.— EVRENSEL TARİH

## 341

Evrensel espri'nin, içinde mevcudiyet kazandığı unsur, sanatta sezgi ve imaj, dinde duygu ve tasavvur, felsefede saf ve özgür düşüncedir. Evrensel tarihte ise, bu unsur, derunî bütün anlam ve kapsamıyle, fiil halinde spiritüel realitedir. Evrensel tarih bir yüce yargı divanıdır, çünkü onun *kendiliğinde ve kendisi-için* evrenselliği içinde özel —yani *Penaslar,* sivil toplum ve çeşitli realiteleri içinde millî espriler— ancak idesel bir şey olarak mevcuttur ve esprinin bu unsur içindeki hareketi, bu durumun açıkça kendini göstermesinden başka bir şey değildir.

## 342

Öte yandan, evrensel tarih, sadece kuvvetin yargısı, yani kör bir kaderin soyut ve irrasyonel zorunluluğu değildir. Aksine, espri *kendiliğinde ve kendisi-için* akıl olduğuna, ve evrensel tarih *kendisi-için* varlığını espride bilgi olarak gösterdiğine göre, bu tarih, salt esprinin özgürlüğü kavramı uyarınca, aklın momentlerinin, esprinin kendilik bilinci ve özgürlük momentlerinin zorunlu gelişmesidir; evrensel esprinin kendi kendisini yorumlayıp açıklaması ve gerçekleştirmesidir.

## 343

Esprinin tarihi, onun kendi aksiyonudur, çünkü espri kendi yaptığı şey ne ise ancak odur; ve onun yaptığı, kendisini kendi bilincinin objesi haline getirmektir. Esprinin tarihte yaptığı, bir espri olarak, kendi bilincine erişmek, kendini kendisine yorumlayıp açarak kendi kendisini kavramaktır. Bu kavrayış, onun varlığı ve prensibidir. Bu kavrayışın bir aşamada tamamlanması, aynı zamanda, esprinin alienasyonu, yani kendi kendine yabancılaşması, ve daha yüksek başka bir aşamaya geçmesi demektir. Soyut bir ifadeyle, yeniden kendilik bilinci kavrayışına varan, ya da kendi kendisine yabancılaştıktan sonra tekrar kendisine dönen (bu ikisi aynı şeydir) espri, ilk kavrayışına oranla artık daha yüksek bir aşamaya ulaşmış espridir.

R: Burada insan soyunun eğitilmesi ve daha mükemmel hale getirilmesi sorunu karşımıza çıkıyor. Bunun mümkün olduğunu ileri sürenler, esprinin mahiyeti hakkında bazı şeyler sezinlemişlerdir. Gerçekten de, esprinin tabiatı, γνῶθι σεαυτόν'un (1), onun varlığının temel yasası olmasıdır; kendisini, olduğu şey olarak kavrayarak, varlığını oluşturan şeyin formundan daha yüksek bir forma kavuşmasıdır. Fakat, bu düşünceye karşı çıkanların gözünde espri, boş bir kelime olarak kaldı ve tarih, rastlantılara bağlı, sözümona "salt insanî" ihtirasların ve çabaların sathî bir faaliyet alanı olmaktan öteye gidemedi. Bunlar, tarihte İlahî Takdir'den, İlahî Takdir'in planından söz etseler ve, böylece, bir yüce kudrete inançlarını dile getirseler bile, bu eksik bir tasavvur olarak kalır, çünkü açıkça söyledikleri gibi, onlara göre İlahî Takdir'in planı anlaşılmaz ve kavranılamaz bir şeydir.

## 344

Evrensel esprinin bu ilerleyişi içinde devletler, milletler ve bireyler, iyice belirlenmiş olan kendi özel prensipleriyle tarih sahnesinde boy gösterirler. Herbirinin özel prensibi, onun siyasî anayapısında ifadesini bulur ve tarihî durumunun gelişmesi içinde gerçeklik kazanır. Onların bilinci bu prensiple sınırlıdır ve bunun menfaatini kendi menfaatleri olarak görürler; ama, aynı zamanda, bir gizli faaliyetin, kendi içlerinde çalışan evrensel esprinin, bilinçsiz âletleri ve momentleridirler. Bu derunî faaliyet içinde özel şekiller yok olup giderken, *kendiliğinde ve kendisi-için* espri, bir sonraki yüksek aşamaya geçişinin yolunu hazırlar.

(1) Kendi kendini bil. (Tr. çev.)

## 345

Adalet ve erdem, suç, şiddet, kötülük, istidat ve kabiliyetler ve bunların başardığı işler, güçlü ve güçsüz ihtiraslar, suçluluk ve suçsuzluk, bireysel ve kolektif hayatın ihtişamı, bağımsızlık, devletlerin ve bireylerin mutluluğu, mutsuzluğu, belirli anlam ve değerlerini dolaysız gerçek [reel] bilinç alanında bulurlar ve yine bu alanda yargılanır, doğruluk ve haklılıklarını —ancak kısmen olmak şartıyle— burada edinirler. Evrensel tarih, bütün bu görüş noktalarının dışında ve üstünde kalır. Evrensel tarihin aşamalarından herbiri, evrensel esprinin İdesi'nin zorunlu bir momentine, yani o andaki gelişme düzeyine tekabül eder; ve bu moment, bu aşamada mutlak bir hakka sahip olur. Bu momenti temsil eden millet, parlak bir talihe ve şana erişir ve yaptığı işler başarıyle taçlanır.

## 346

Tarih, esprinin olaylar şeklinde, dolaysız tabiî realite formu içinde cisimleşmesi olduğundan, onun gelişme aşamaları, dolaysız tabiî prensipler olarak verilmiştir. Bunlar, tabiî prensipler olduklarından, birbirlerine oranla bir dış çokluk halinde mevcutturlar ve herbiri ayrı bir millete tahsis edilmiştir. Bu, esprinin coğrafî ve antropolojik mevcudiyetidir.

## 347

İde'nin böyle bir momenti tabiî prensip olarak kendisine verilen bir millet, bu prensibi, gelişme sürecindeki evrensel esprinin kendilik bilincini kazanma yolunda ilerleyişine en tam ifadesini verecek şekilde gerçekleştirmek gibi bir tarihî misyona sahip demektir. Bu millet, belli bir dönem boyunca evrensel tarihe eğemen olur. Ama, bu millet, tarihte ancak bir kez devir oluşturabilir (§ 346 [345]); ve evrensel esprinin gelişmesinin aktüel aşamasının temsilcisi olarak, onun sahip olduğu mutlak hak karşısında öteki milletlerin esprileri hiçbir hakka sahip değildir; ve gerek bu milletler, gerekse devri artık kapanmış olanlar, evrensel tarihte hesaba katılmazlar.

R: Evrensel tarihte yer alan bir milletin özel evrimi, a) bir yandan, onun prensibinin latent embriyonik durumundan, iyice serpilip objektif olarak ahlakî ve özgür kendilik bilincine kavuştuğu ve böylece evrensel tarih sahnesine girdiği duruma kadar olan gelişmesini; b) öbür yandan da, gerileyiş ve çöküş dönemini —çünkü, onun içinde, onun prensibinin basit inkârı şeklinde kendini gösteren daha yüksek bir yeni prensip, bu gerileyiş ve çöküş içinde uç verir—

içerir. Bu ilerleyiş ve çöküşle birlikte, evrensel espri yeni bir prensibe geçer ve böylece, başka bir milleti evrensel tarih bakımından önemli kılar. Bu yeni dönemin başlamasıyle birlikte, önceki millet mutlak önemini kaybeder. Gerçi, o da yeni yüksek prensibi benimsiyecek ve yaşayışını ona göre düzenliyecektir, ama yeni prensip onun için sonradan edinilmiş evlât gibidir, bu yüzden bu eğreti alanda içten bir canlılık ve dinçlikle hareket edemez, bağımsızlığını kaybedebilir, özel bir millet ya da milletler topluluğu olarak varlığını sürdürebilir veya süründürebilir, hattâ içeride rastgele birtakım işlere girişerek kendini değiştirebilir ve dışarıda çeşitli savaşlar yapabilir.

## 348

Bütün aksiyonların ve bu arada evrenselce tarihî aksiyonların başında, cevhere realitesini veren sübjektiviteler olarak, bireyler bulunur (§ 279, R). Evrensel esprinin cevhersel faaliyetinin bu canlı şekilleri, yani bireyler, bu evrensel faaliyetle dolaysızca aynılık halindedirler. Ancak, cevhersel faaliyet, onun bu canlı şekilleri için gizli kalır, yani onların objesi veya gayesi değildir (§ 344). Bu yüzden, onlar, evrensel esprinin faaliyetlerinden ötürü ne çağdaşları, ne de sonraki zamanların genel kanısı tarafından onurlandırılır veya şükranla anılırlar. Genel kanının onlara lûtfedip verdiği tek şey, yaptıkları işlerin sübjektif formuyle ilgili ebedî ündür.

## 349

Bir millet, başlangıçta devlet değildir. Bir aşiret, bir aile, bir klan, bir topluluk durumundan siyasî şartlara geçiş, genel olarak, İde'nin millet şeklinde gerçeklik kazanmasıdır. *Kendiliğinde* ahlâkî cevher, bu şekil içinde, objektiflikten yoksundur, yani düşünülmüş determinasyonlar olarak kanunlar halinde ne kendisi, ne de başkaları için evrensel ve evrensel olarak geçerli bir mevcudiyete sahiptir. Böyle olduğu için de tanınmamıştır, objektif realitesi ve sabit rasyonel ifadesi bulunmayan bağımsızlığı, ancak formel bir bağımsızlıktır, yoksa bir hükümranlık değildir.

R: Nitekim, genellikle geçerli olan görüş için de, patriyarkal bir rejime bir siyasî anayapı denilemiyeceği gibi, böyle bir rejim altında yaşıyan bir halka devlet, yahut bu halkın bağımsızlığına hükümranlık denilemez. Gerçek tarih başlamadan önce, hiçbir çıkar kaygısı olmıyan izansız masumiyet halinden, yahut öç almak ve kendini tanıtmak için savaşmak cesaretinden başka bir şey yoktur. (karş. § 311 ve § 57, R).

## 350

İde, mevcudiyetini ilk önce kanun hükümlerinde ve evlenme ve tarımla birlikte ortaya çıkan objektif kurumlarda gösterir (§ 203, R). Bu, İde'nin mutlak hakkıdır. Bu hakkın, bir Tanrı yasası, bir Tanrı lûtfu veya hukuk dışı bir zorlama formu altında gerçekleşmesi farketmez. Bu hak, kahramanların devlet kurma hakkıdır.

## 351

Bu görüş açısına göre, uygar milletler, devletin aynı cevhersel momentine erişememiş olan öteki milletlere barbar gözüyle bakmakta ve onlara karşı böyle davranmakta haklıdırlar. Böylece, bir çoban kavim, avcı kavimleri; bir çiftçi kavim, bunların her ikisini, vs. barbar olarak görebilir. Uygar milletlerin bilincinde, barbarlar onlarla eşit haklara sahip değildirler ve bu milletler, barbarların bağımsızlığını formel bir şey olarak görürler.

R: Bu gibi durumlardan doğan savaş ve düşmanlıklarda, belli bir uygarlık değerinin tanınmasını sağlamak için mücadeleler söz konusudur; ve bu savaş ve düşmanlıklara, evrensel tarih bakımından bir anlam kazandıran şey, onların bu niteliğidir.

## 352

Somut İdeler, milletlerin esprileri, hakikatlerini ve kaderlerini, mutlak evrensellik olan somut İde'de bulurlar. Bu, evrensel Espri'dir. Evrensel Espri'nin tahtı çevresinde öteki espriler, onun realizasyonunun icracıları olarak, büyüklük ve ihtişamının tanıkları ve süsleri olarak, dizili dururlar. O, espri olarak, kendi kendisini mutlak olarak bilme, yani bilincini dolaysız tabiat şeklinden kurtarma ve, böylece, kendi kendisine dönme faaliyeti hareketinden başka birşey değildir. İmdi, bu kendilik bilincinin, özgürleşme süreci içinde büründüğü somut şekillerin prensipleri dört tanedir ve herbiri bir evrensel tarihî âlem oluşturur.

## 353

Espri'nin birinci tecellisinde —bu onun dolaysız tecellisidir— prensibi, cevhersel espri formudur, yani bireyselliğin kendi mahiyeti içinde kaybolduğu ve kendisini *kendisi-için* olarak vaz'edemediği aynılık [ayniyet] formudur.

İkinci prensip, bu cevhersel esprinin bilgi sahibi olmasıdır. Öyle ki, burada espri, kendi kendisinin pozitif muhtevası ve realizasyonudur; kendi canlı formu olarak *kendisi-için* bireysel varlıktır. Bu prensip, güzellik olarak objektif ahlakî bireysellik'tir [güzel bireysellik].

Üçüncü prensip, soyut evrenselliğe varana dek kendi içinde derinleşen ve bu yüzden —esprinin bu süreç içinde terkettiği— objektiflikle sonsuz çelişkiye giren bilinçli *kendisi-için* varlıktır.

Dördüncü tecellinin prensibi, kendi üstüne dönen esprinin çelişkisidir. Burada espri, kendi hakikatini ve somut mahiyetini bizzat 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

## 354

Bu dört prensibe, dört evrensel tarih âlemi tekabül eder: 1. Doğu âlemi, 2. Yunan âlemi, 3. Roma âlemi, 4. Germen âlemi.

## 355

### 1.— DOĞU ÂLEMİ

Bu âlemlerden birincisinin dünya görüşü, cevhersel görüştür; iç farklılıklar göstermez ve tabiî patriyarkal topluluklardan doğar. Bu dünya görüşüne göre, dünyevî yönetim şekli teokrasidir; yönetimin başı, bir yüksek rahip veya bir Tanrı'dır; siyasî anayapı ve kanunlar, dinin kendisidir; ve aynı zamanda dinî ve ahlakî emirler, daha doğrusu teamüller, devletin güvencesine dayalı hukukî kanunlardır. Bu bütünün ihtişamı içinde, bireysel şahsiyet tüm haklarıyle birlikte kaybolur, dış tabiat dolaysızca tanrısaldır, yahut Tanrı'nın ziynetidir, ve realitenin tarihi, şiirdir.

Örf ve âdetlerin, hükûmetin ve devletin yönetimi içinde gelişen farklı fonksiyonlar, kanun yerini tutan basit bir âdet uyarınca, debdebeli, karmaşık ve bâtıl inançlarla yüklü törenler halini, şahsî iktidarın ve keyfî tahakkümün rastlantıları halini alır. 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 tahripkârlıktır. Onun iç huzuru, siyaset dışı hayatın huzurudur, güçsüzlük ve yorgunluk içinde kendini bırakıştır.

R: Esprininin bu henüz cevhersel, tabiî hali, devletin gelişme sürecinin belli bir momentini; her devletin tarihinde, şekil bakımından, onun mutlak başlangıç noktasını oluşturur. Bu durum, Dr. Stuhr'un *Der Untergang der Naturstaaten ([Tabiî devletlerin çöküşü],* Berlin, 1812) adlı eserinde, özel bazı devletlerle ilgili olarak, derin bir bilgi ve nüfuzlu bir görüşle belirtilmiş ve kanıtlanmıştır. Siyasî 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 tabiî devletlerin çöküşüyle sınırlı kaldığından, yazar, söz konusu prensibi, bir yandan, sürekli hareketlilik, beşerî kapris ve ahlâk bozukluğu; öbür yandan da, duygunun özel formu olarak göründüğü noktadan öteye vardırmıyor, yani onu kendilik bilincine sahip cevherin objektiflik aşamasına, örgütlenmiş bir hukuk sistemi aşamasına kadar geliştirmiyor.

## 356

### 2.— YUNAN ÂLEMİ

Yunan âlemi, Doğu âlemi'nden, sonsuz'la sonlu'nun cevhersel birliğini alırsa da, bu cevhersel birlik, onun için, geleneksel imajların karanlık derinliğinde yatan ve ancak bulanık bir biçimde anımsanan esrarlı bir temeldir. Espri, bireysel spiritüelliğe erişmek için kendi kendisiyle farklılaştığı zaman, bu birlik prensibi, bilginin gün ışığına çıkar ve ölçü ve açıklık halini alarak kendisini güzellik ve özgür ve sakin ahlâklılık olarak gösterir. Bireysel şahsiyet prensibi, bu determinasyon içinde tezahür eder; henüz kendi kendisiyle çatışmaya girmiş olmayıp, ideal birliğini korur durumdadır. Sonuç olarak, bütün bu âlem, herbiri kendi özel esprisine sahip milletlere bölünür; nihaî iradî karar, kendilik bilincinin sübjektivitesine değil, onun dışında ve üstünde yer alan bir güce aittir (§ 279, R); öte yandan, özel ihtiyaçların tatmini işi, özgürlük sferi dışına atılmış, bir köleler kastına bırakılmıştır.

## 357

### 3.— ROMA ÂLEMİ

Bu âlemde, farklılaşma doruk noktasına varır ve objektif ahlakî hayat, bir uçta şahısların kişisel kendilik bilinci, öbür uçta soyut evrensellik olmak üzere sonsuzca yırtılıp ayrılır. Önce bir aristokrasinin cevhersel sezgisi ile, demokratik formu içinde özgür şahsiyet prensibi'nin çatışması şeklinde başlayan zıtlık, giderek gelişir ve aristokrasi kanadında kalpsiz ve bencil bir iktidarı her ne pahasına olursa olsun koruma bâtıl inancına, demokrasi kanadında da pleb sınıfının ahlakî tefessühüne kadar varır. Sonunda, genel bütün dağılır, evrensel bir mutsuzluk ve çaresizlik ortalığı kaplar, ahlakî hayat ölür. Milletlerin kişiliğini temsil eden kahramanlar, Panteon'un birliği içinde eriyip kaybolurlar. Bütün bireyler, formel haklara sahip eşit özel şahıslar derekesine inerler ve onları birarada tutan bağ olarak alabildiğine soyut keyfîlikten başka ortada hiçbir şey kalmaz.

## 358

### 4.— GERMEN ÂLEMİ

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 ıstırabın 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. Bu ittifakın gerçekleştirilmesi, Nordik prensibin, Germen halklarına vergi prensibin misyonudur.

## 359

Bu prensip, her şeyden önce, derunî ve soyut bir prensiptir; iman, umut ve sevgi olarak, her türlü çelişkinin bağdaştırılması ve çözülmesi olarak, duyarlılıkta yer alır. Bu muhteva gelişerek fiil halinde realite ve bilinçli rasyonellik seviyesine erişir ve özgür insanların gönül, sadakat ve arkadaşlık duygularına

dayanan bir dünyevî âlem oluşturur. Ancak, bu âlem, bu sübjektifliği içinde, aynı zamanda, *kendisi-için* mevcut haşin bireysel keyfîlik ve barbarca örf ve âdetler âlemidir. Bunun karşısında bir öbür âlem, irreel ve entelektüel bir âlem bulunur. Bu âlemin muhtevası, onun esprisinin hakikati olmakla birlikte, bu henüz düşünce seviyesine erişmemiş, barbarca tasavvurlara bürülü bir hakikattir; ve reel duygunun üstünde yer alan spiritüel kudret olarak bu muhteva, önceki âlem karşısında zorlayıcı ve ürkütücü bir güç olarak davranır.

## 360

Aynı bir İde'nin birliğine kök salmış oldukları halde, burada en mutlak bir zıddiyetle birbirlerinden ayrılmış durumda olan bu iki âlem arasındaki mücadelede, espri âlemi, semavî varlığını dünyevî bir mevcudiyet derekesine — realitede ve tasavvurda sıradan bir dünyevîlik derekesine— indirir. Dünyevî âlem ise, buna karşılık soyut *kendisi-için* varlığını düşünce seviyesine, aklî varlığın prensibi seviyesine, yani hukukun ve kanunun rasyonelliği seviyesine çıkarır. Böylece, bu iki âlem arasındaki zıtlık, varlık nedenini içinden kaybeder ve silinir. Aktüel âlem, barbarlığını ve adaletsiz keyfîliğini, hakikat âlemi de öte yanlılığını 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 olarak, kendi cevhersel bilgisinin ve iradesinin fiilî realitesini bulur; dinde, 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.

# EK

*Marx ve Engels'in felsefede yaptıkları devrimle Hegel'in felsefesi arasında sıkı bir bağlılık bulunduğu bilinen bir şeydir. Bu bağlılık yalnız hegelci felsefenin radikal bir eleştirisi (alt-üst edilip "ayakları üzerine oturtulması") şeklinde değil, ondan büyük ölçüde yararlanılması şeklinde kendini gösterir. Hegel felsefesinin bütün geleceğe dönük, ilerici ve devrimci yanlarının mirasçısı olan marksizmin kurucuları, eserlerinde Hegel'i sık sık anarlar ve bunu, çoğunlukla, büyük filozofu överek yaparlar. Ayrıca, onların, zaman zaman Hegel'e oranla durumlarının bir muhasebesini yaptıkları da görülür. Bunun son ve mükemmel örneği olarak, Engels'in,* Ludwig Feuerbach ve klasik Alman felsefesinin sonu *adlı eserinin ilk bölümünde yer alan değerlendirmesini gösterebiliriz.*

*Hegel'in* Hukuk felsefesinin prensipleri'*nin bu ilk türkçe çevirisini yayımlarken, Engels'in "yalnız yaratıcı bir deha değil, aynı zamanda ansiklopedik erüdisyona sahip bir bilgin" olarak nitelendirdiği Hegel hakkındaki değerlendirmesini okuyucularımızın ilgi çekici bulacaklarını düşünüyor ve bu düşünceyle aynen aşağıya alıyoruz.*

# HEGEL'DEN FEUERBACH'A (1)

Bu eser (2), zaman bakımından aramızda çok çok bir nesillik mesafe bulunduğu halde, şimdiki Alman nesline sanki bütün bir yüzyıl uzaktaymış gibi gelen bir devre bizi geri götürüyor. Oysa, o devir Almanya'nın 1848 ihtilâline hazırlanış devri idi ve o zamandan beri ülkemizde bütün olup bitenler 1848'in bir devamından, yani ihtilâlin vasiyetinin yerine getirilmesinden başka bir şey değildir.

Tıpkı XVIII. yüzyıl Fransa'sında olduğu gibi XIX. yüzyıl Almanya'sında da felsefî devrim siyasî devrime öncülük etti. Fakat, ikisi arasındaki fark, ne fark! Fransızlar her türlü resmî bilime, Kilise'ye, hattâ çoğu kez devlete karşı açık mücadele halindedirler; eserleri sınırın öbür yanında Hollanda'da veya İngiltere'de basılır, hattâ kendileri de sık sık Bastille'i boylamak tehlikesiyle karşılaşırlar. Almanlar ise, aksine, profesördürler, gençliğin devletçe atanmış hocalarıdırlar, eserleri ders kitabı olarak kabul edilir ve bütün bu gelişmeyi taçlandıran sistem —Hegel'in sistemi— âdeta Prusya krallığının resmî felsefesi mertebesine çıkartılmıştır. Bu profesörlerin, onların o karanlık, o ukalâca

(1) F. ENGELS *Ludwig Feuerbach ve klasik Alman felsefesinin sonu*, birinci bölüm, *Neue Zeit* 1886, gözden geçirilmiş ayrı basım 1888.

(2) *Ludwig Feuerbach,* K. N. STARCKE, felsefe doktoru, Stuttgart, Ferd. Enke, 1885. (Engels'in notu.)

cümlelerinin, o ağır ve sıkıcı ibarelerinin gerisinde bir devrim gizlenebilir miydi? O dönemde devrimin temsilcileri diye tanınan kimseler, liberaller, bu zihin bulandırıcı felsefenin en amansız düşmanı değil miydiler? Fakat, ne hükûmetin, ne de liberallerin görebildiği bir şeyi hiç olmazsa bir adam daha 1833'te gördü. Bu adamın adı Heinriche Heine idi (1).

Bir örnek alalım. Hiçbir felsefî formül, Hegel'in ünlü: "Gerçek olan her şey aklîdir ve aklî olan her şey gerçektir" tezi kadar dar kafalı hükûmetlerin minnettarlığını ve dar kafalılıkta onlardan aşağı kalmayan liberallerin gazabını üzerine çekmemiştir. Bu tez, açıkça, mevcut olan her şeyin kutsallaştırılması, istibdadın, polis devletinin, keyfî adaletin, sansürün, vs. takdisi değil miydi? Nitekim, Friedrich-Wilhelm III ve onunla birlikte tebası, bunu böyle yorumladılar. Oysa, Hegel'e göre mevcut olan her şey mutlaka gerçek değildir. Hegel'de gerçek [reel] sıfatı ancak aynı zamanda zorunlu olan şey için kullanılır: "gerçek, gelişmesi sırasında kendisini zorunluluk olarak gösterir"; yani onun gözünde gelişigüzel her hükûmet tedbiri —ki Hegel kendisi "belli bir vergi kurumu"nu buna örnek gösterir— hiç de zorunlulukla gerçek değildir. Fakat zorunlu olan şey, son tahlilde, kendisini aklî olarak da gösterdiğinden, Hegel'in tezi zamanın Prusya devletine uygulandığında ancak şu anlama gelir: bu devlet zorunlu olduğu ölçüde aklîdir, akla uygundur, ama böyle olduğu halde bize kötü görünüyor ve kötülüğüne rağmen var olmakta devam ediyorsa, hükûmetin kötülüğü tebaasının buna uygun düşen kötülüğünde kendi doğrulanışını ve açıklanışını buluyor demektir. Devrin Prusyalılar'ı lâyık oldukları hükûmete sahiptiler.

Halbuki, Hegel'e göre gerçeklik hiç de belli bir sosyal ve politik düzene her hal ve şartta, her zaman verilebilecek bir sıfat değildir. Tam tersine. Roma cumhuriyeti gerçekti, ama onun yerini alan Roma İmparatorluğu da gerçekti. 1789'da Fransa kırallığı o kadar gerçek dışı, her türlü zorunluluktan o kadar yoksun, o kadar gayrıaklî bir hal almıştı ki, Hegel'in daima en büyük coşkunlukla söz ettiği büyük Devrim tarafından yıkılması vâcip olmuştu. Demek oluyor ki, burada kırallık gerçek dışı, devrim ise gerçek idi. Böylece, gelişme seyri içinde evvelce gerçek olan her şey gerçek dışı hale gelir, zorunluluğunu, var olma hakkını, aklîliğini kaybeder; ölen gerçeğin yerini —eğer eski düzen karşı koymaksızın ölmeyi kabul edecek kadar mâkul ise barışıklıkla, yok bu zorunluluğa karşı koyarsa zor ve şiddetle— yaşama gücü olan yeni bir gerçek alır. Bu suretle, Hegel'in tezi, bizzat hegelci diyalektiğin işleyişiyle kendi zıttına döner: insanlık tarihi alanında gerçek olan her şey zamanla gayrıaklî hale gelir, yani onun kaderinde gayrıaklîlik vardır, o peşinen gayrıaklîlikle mâluldür; ve insanların kafasında aklî olarak bulunan her şeyin, mevcut zahirî gerçeğe ne kadar zıt olursa olsun, gerçekleşmesi mukadderdir. Gerçek olan her şeyin aklî olduğu tezi, hegelci diyalektiğin bütün kurallarına uygun olarak şu diğer teze dönüşür: mevcut olan her şeyin lâyığı ölümdür.

(1) Engels, burada, Heine'nin 1835 yılında yazmış olduğu *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland (Almanyada din ve felsefe tarihi üzerine)* adlı eserinde "Alman felsefî devrimi" hakkındaki düşüncelerine telmihte bulunuyor.

Fakat, Hegel felsefesinin (ki Kant'tan beri bütün felsefe hareketinin sonucu olduğundan, burada sadece onunla yetinmemiz gerekiyor) asıl önemi ve devrimci karakteri, özellikle, insan düşüncesine ve faaliyetine ait bütün ürünlerin nihaî karakterine her zaman için toptan son vermesidir. Hegel'e göre, artık felsefede kabul edilmesi gereken hakikat, keşfedildikten sonra ezberlenmesinden başka yapılacak bir şey kalmıyan, olup bitmiş bir dogmatik prensipler koleksiyonu değildir. Bundan böyle, hakikat, bilgi sürecinin kendisinde; bilginin aşağı derecelerinden yukarı derecelerine doğru yükselen, ama herhangi bir sözümona mutlak hakikatin keşfiyle artık daha ileri gidemiyeceği ve elde edilen mutlak hakikati kollarını kavuşturup hayran hayran seyretmekten başka birşey yapamıyacağı bir noktaya asla ulaşmıyan bilimin uzun tarihî gelişmesinde bulunuyordu. Ve bu durum, felsefe alanında olduğu kadar, diğer bilgi ve pratik faaliyet alanlarında da böyleydi.

Tıpkı bilgi gibi tarih de insanlığın bir mükemmel ideal durumunda, mükemmel bir sona varamaz. Mükemmel bir toplum, mükemmel bir "devlet" ancak muhayyilede mevcut olabilecek şeylerdir. Tam tersine, birbiri ardınca gelen bütün tarihî sistemler, aşağıdan yukarıya doğru yükselen insan toplumunun sonsuz gelişmesinde geçici aşamalardan başka bir şey değildir. Her aşama zorunludur ve bu itibarla içinde doğduğu çevre ve şartlara göre doğru ve haklıdır, fakat kendi bağrında yavaş yavaş gelişen yeni üst şartlar karşısında geçerliğini kaybeder, doğru ve haklı olmaktan çıkar; yerini— çöküş ve ölüş dönemine girme sırası ileride kendisine de gelecek olan— daha yüksek bir aşamaya bırakmak zorunda kalır. Burjuvazi, büyük endüstri, rekabet ve dünya piyasası vasıtasıyle istikrarlı, saygı gören eski kurumların hepsini nasıl bilfiil oradan kaldırıyorsa, bu diyalektik felsefe de, bu kurumlara uygun düşen nihaî, mutlak hakikat ve buna tekabül eden mutlak insanlık şartları kavramlarını öylece ortadan kaldırır. Onun [diyalektik felsefe] için nihaî, mutlak, kutsal hiçbir şey yoktur. O, her şeyin geçiciliğini ve her şeydeki geçiciliği gösterir; onun indinde oluş ve geçişin, aşağıdan yukarıya doğru sonsuzca yükselişin kesintisiz sürecinden başka hiçbir şey yoktur ve zaten kendisi de bu sürecin düşünen beyindeki aksinden başka bir şey değildir. Diyalektiğin de, şüphesiz, muhafazakâr bir yanı vardır: bilginin ve toplumun belli gelişme aşamalarını, kendi devirleri ve şartları için doğru ve haklı bulur; ama yalnızca kendi devirleri ve şartları için. Bu görüş tarzının muhafazakârlığı rölatif, devrimci karakteri ise mutlaktır— zaten kabul ettiği tek mutlak da budur.

Bu görüş tarzının; bizzat dünyanın varlığının muhtemelen son bulacağını, onun iskân kabiliyeti için ise bu sonun oldukça kesin olduğunu şimdiden haber veren ve, dolayısıyle, insanlık tarihinin yalnız yukarıya doğru yükselen bir dalı bulunmayıp, aşağıya doğru inen bir dalı da bulunduğunu kabul eden tabiat bilimlerinin bugünkü durumuna tamamen uyup uymadığı sorununu burada tartışmaya gerek yoktur. Herhalde, insanlık tarihinin aşağıya doğru inmeye başlıyacağı dönüm noktasından henüz çok uzakta bulunuyoruz ve Hegel felsefesinden, kendi zamanında tabiat bilimlerinin henüz gündeme almamış oldukları bir konu ile uğraşmasını isteyemeyiz.

Ancak şu kadarını söyliyebiliriz ki, yukarıda anlatılan görüşlere Hegel'de aynı açıklıkla rastlanmaz. Bunlar onun metodunun zorunlu bir sonucu olmakla birlikte, o hiçbir zaman bu sonucu, bizzat, bu kadar açık bir şekilde çıkarmamıştır. Sebebi basit. Çünkü, Hegel bir sistem kurmak mecburiyetinde bulunuyordu; ve bir felsefe sisteminin de, geleneğin icaplarına göre, sonuçta bir çeşit mutlak hakikate ulaşması gerekir. Bunun için, Hegel özellikle *Mantık*'ında, bu ezelî ve ebedî hakikatin mantık —yani tarih— sürecinden, bu sürecin kendisinden başka bir şey olmadığını ne kadar kuvvetle iddia ederse etsin, sırf sistemini herhangi bir gayeye ulaştırmak zorunda olduğu için, yine de bu süreci bir sona vardırmamazlık edemez. Hegel, *Mantık*'ında, bu sonu tekrar bir başlangıç yapabilmektedir; şu anlamda ki, burada bu son noktası, yani mutlak İde —Hegel'in, mutlak surette hakkında bize söyleyecek hiçbir sözü olmadığı için mutlak olan İde— "terk-i nefs" eder, yani tabiat halini alır ve daha sonra espride, yani düşüncede, tarihte kendisine döner. Fakat, bütün felsefenin sonunda, hareket noktasına böyle bir dönüş ancak bir tek yolla mümkündür, o da insanlığın bu mutlak İde hakkında bilgi sahibi olmasını tarihin sonu saymak ve mutlak İde hakkındaki bu bilgiye de Hegel'in felsefesinde erişildiğini ilân etmek yoludur. Fakat, bu suretle, Hegel sisteminin bütün dogmatik muhtevası mutlak hakikat ilân edilmiş olur ki, bu da onun her türlü dogmatizme son veren diyalektik metoduna aykırı düşer. Böylece, Hegel doktrininin devrimci yanı, muhafazakâr yanının taşkını altında boğulur. İmdi, felsefî bilgi için doğru olan, tarihî pratik için de doğrudur. Hegel'in şahsında mutlak İde'yi kotarmayı başarmış olan insanlığın pratikte de bu mutlak İde'yi gerçekleştirmeyi başarabilmesi lâzımdır. Bunun için, mutlak İde'nin çağdaş insanlardan pratik siyasî talepleri haddinden aşırı olmamalıdır. Böylece, Hukuk felsefesi'nin sonunda, mutlak İde'nin Friedrich-Wilhelm III'ün tebaasına boş yere, bunca ısrarla, vaad edip durduğu temsilî monarşide, yani devrin Almanya'sına ait küçük burjuva şartlarına uydurulmuş dolaylı, sınırlı, ılımlı bir varlıklı sınıflar hâkimiyetinde gerçekleşmesi gerektiğini görürüz. Üstelik, bu vesileyle, soylular sınıfının gerekliliği de spekülatif yoldan bize ispat edilir.

Şu halde, derinden devrimci bir düşünce metodunun nasıl olup da son derece ılımlı bir politik sonuç ortaya çıkardığını sırf sistemin iç icapları yeterince açıklamaktadır. Bu sonucun kendine özgü şekli, aslında Hegel'in Alman olmasından ve tıpkı çağdaşı Goethe gibi kafasının arkasında kuyruklu bir filisten perukası taşımasından ileri gelmektedir. Goethe de, Hegel de kendi tarzlarında birer Olympos Jüpiter'i idiler, ama ikisi de Alman filistenliğinden kendilerini büsbütün sıyıramamışlardır.

Fakat, bütün bunlar Hegel sisteminin daha önceki sistemlerden herhangi birisiyle kıyas edilemiyecek kadar geniş bir alanı kucaklamasına ve bu alanda bugün bile hayranlık uyandıran bir düşünce zenginliği geliştirmesine engel olmuyordu. Esprinin fenomenolojisi (buna esprinin bir tür embriyolojisi ve paleontolojisi veya bireysel bilincin kendine özgü çeşitli aşamalardan geçen —ve insanlık bilincinin tarih boyunca katetmiş olduğu aşamaların kısaltılmış bir tekrarı

olarak anlaşılan— gelişmesi de denilebilir), mantık, tabiat felsefesi, espri felsefesi ve bu sonuncusunun da kendi içinde ayrıldığı ikinci dereceden çeşitli tarihî şekiller: tarih, hukuk, din felsefeleri, felsefe tarihi, estetik, vs. —bütün bu farklı tarih alanlarının hepsinde, Hegel, bağlantı kurucu gelişme zincirinin varlığını keşfetmeye çalışır. Ve o yalnız yaratıcı bir deha olmayıp, aynı zamanda ansiklopedik erüdisyona sahip bir bilgin de olduğundan, çalışmaları bu alanların herbirinde bir çığır açmıştır. Gerçi Hegel'in "sistem" icapları dolayısıyle, bugün bile cüce muârızlarının büyük bir şamata koparmalarına vesile veren bazı indî inşalara sık sık başvurmak zorunda kaldığı ortadadır. Ama, bu inşalar onun eserinin ancak çerçevesi ve dış yapı iskelesidir; üzerlerinde gereksiz yere durulmayıp, güçlü yapının derinliklerine doğru gidilecek olursa, orada bugün bile değerlerini olduğu gibi muhafaza eden hadsiz hesapsız hazineler keşfedilir. Bütün filozoflarda özellikle ölümlü olan şey, "sistem"dir; çünkü, insan zihninin ölümsüz bir ihtiyacından, bütün çelişkileri yenmek ihtiyacından doğar. Fakat, bütün bu tezatlar toptan bir defa ortadan kaldırıldı mı, mâhut mutlak hakikate varmışız, cihan tarihi sona ermiş demektir. Oysa, artık yapacak şeyi kalmıyan bu tarihin, yine de devam etmesi lâzımdır — İşte, çözülmesi imkânsız yeni bir çelişki! Böylelikle felsefeye yükletilmek istenen görevin, ancak bütün insanlığın sürekli gelişmesi içinde yapabileceği bir işi bir filozofun tek başına gerçekleştirmesi mecburiyetinden başka bir şey olmadığını anladığımız an—ki netice itibarıyle hiç kimse Hegel'in kendisi kadar bize bu anlayışa erişmekte yardımcı olmamıştır—, evet bunu anladığımız an, kelimeye şimdiye kadar verilen anlamda felsefenin tamamen işi bitmiş demektir. Bundan böyle, artık bu yoldan ve tek başına herhangi bir kimse tarafından elde edilmesine imkân olmıyan her türlü "mutlak hakikat"ten vazgeçilir ve bunun yerine pozitif bilimler yoluyle, bunlara ait sonuçların diyalektik düşünceden yararlanılarak yapılacak sentezi yoluyle erişilebilen rölatif hakikatler peşinden koşulur. Her halükârda, felsefe Hegel'le sona ermiştir. Bunun nedeni, bir yandan, onun kendi sisteminde bütün felsefenin gelişmesini en muhteşem bir tarzda özetlemesi; öbür yandan, bilinçsiz bir şekilde de olsa, mâhut sistemler labirentinden dışarıya, dünyanın hakikî pozitif bilgisine götüren yolu bize göstermesidir.

Hegel sisteminin, Almanya'nın felsefe rengine bulanmış atmosferi içinde ne muazzam bir etki yapmış olduğu kendiliğinden anlaşılır. Bu bir zafer alayı idi ki, on yıllarca sürdü ve Hegel'in ölümüyle bile sona ermedi. Bilâkis, 1830-1840 yılları "hegelcilik"in, muârızlarına bile az ya da çok büyük ölçüde sirayet ederek en rakipsiz bir şekilde hüküm sürdüğü yıllar oldu. Hegelci görüşlerin en çeşitli bilimlere, bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde alabildiğine nüfuz etmesi, "kültürlü kişiler"in orta halli zekâsına entelektüel gıda kaynaklığı eden gündelik basınla popüler edebiyatı bile mayasıyle yoğurması işte bu döneme rastlar. Fakat, bütün cephelerde birden kazanılan bu zafer aslında bir iç mücadelenin başlangıcından başka bir şey değildi.

Gördüğümüz gibi, Hegel doktrini, bütünüyle ele alındığında, en farklı pratik parti görüşlerine sinesinde barınacak geniş yer bırakıyordu. Ve o dönem teorik

Almanya'sında pratik bakımdan başta gelen iki şey vardı: din ve siyaset. Hegel'in sistem'ini ön planda ele alanlar bu iki alanda da nispeten muhafazakâr olabiliyor; buna karşılık, diyalektik metod'u esas sayanlar gerek din, gerekse siyaset bakımından en aşırı muhalefete katılabiliyorlardı. Eserlerinde devrimci öfkenin parlayışlarına oldukça sık rastlanmasına rağmen, Hegel'in kendisi, genel olarak, daha çok muhafazakâr yana eğilir görünmekteydi. Sistemi ona metodundan daha "çetin bir düşünce çabasına" mâlolmamış mıydı? 1830-1840 dekadı sonlarına doğru Hegel okulundaki bölünüş kendisini gittikçe daha açık bir şekilde göstermeye başladı. Sol kanat, kendilerine "genç-hegelciler" adı verilenler, sofu ortodokslara ve feodal gericilere karşı mücadelelerinde günlük sıcak aktüalite meseleleri karşısında gösterdikleri ve o vakte kadar doktrinlerine devletin hoşgörüsünü ve hattâ himayesini sağlıyan kibar felsefî ölçülülüğü yavaş yavaş bir yana bıraktılar. Ve 1840'ta, Friedrich-Wilhelm IV ile birlikte ortodoks yobazlık ve mutlakiyetçi feodal irtica da tahta çıkınca açıkça taraf tutmak onlar için artık kaçınılmaz hale geldi. Gerçi, mücadeleye yine felsefî silâhlarla devam edildi, ama bu kez mücadele artık soyut felsefî gayeler uğrunda yapılmıyordu; geleneksel dinin ve mevcut devletin yıkılmasıydı düpedüz söz konusu olan. Nitekim, *Deutsche Jahrbücher*'de (1) nihaî pratik gayeler, büyük kısmıyle, henüz felsefî bir kisve altında ileri sürüldüğü halde, 1842'de çıkan *Rheinische Zeitung*'da (2) genç-hegelci okul açıkça yükselen radikal burjuvazinin felsefesi olarak boy gösterdi; ve felsefî kisveye artık sadece sansürü atlamak için ihtiyaç duydu.

Fakat, o devirde siyaset pek dikenli bir saha olduğundan, asıl mücadele dine karşı yürütüldü. Zaten bu mücadele özellikle 1840'tan bu yana dolaylı bir siyasî mücadele değil miydi? Hareketi başlatan Strauss'un 1835'te yayımlanan *İsa'nın Hayatı* (3) adlı eseri olmuştur. Daha sonra, Bruno Bauer bu eserde İncil efsanelerinin meydana gelişi hakkında geliştirilen teoriye itirazla, İncil'deki kıssalardan birçoğunun bizzat İncil yazarları tarafından uydurulmuş olduğunu kanıtladı. Bu iki akım arasındaki mücadele "bilinç"le "cevher" arasında bir çatışma olarak felsefî bir kılık altında yürütüldü. İncil'deki mucize kıssalarının, cemaatin bağrında geleneksel ve bilinçdışı olarak efsaneler oluşması suretiyle mi doğduğu, yoksa bizzat İncil yazarları tarafından mı uydurulduğu sorunu, dünya tarihini hareket ettiren esas gücün "cevher"mi, yoksa "bilinç"mi olduğu sorunu halini aldı. Ni-

(1) *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst (Bilim ve Sanat Alman Yıllığı):* A. Ruge ve T. Echtermeyer tarafından çıkarılan ve 1841'den 1843'e kadar Leipzig'de yayımlanan genç-hegelciler organı.

(2) *Rheinische Zeitung (Ren Gazetesi):* Renanya radikal burjuvazisinin organı. Camphausen tarafından kurulmuş ve Köln'de yayımlanmıştır. Önce Moses Hess, Oppenheim ve Rutenberg'in sonra da Karl Marx'ın yönetiminde yayınını sürdürmüştür. Gazeteye verdiği yön sansürle bazı ihtilâflara yol açtığından, K. Marx bir kaç ay sonra yönetimi bırakmak zorunda kalmıştır.

3) Strauss, *İsa'nın hayatı* adlı eserinde Kilise dogmalarının hıristiyan cemaatlerinin bilinçsizce yaratışlarından ibaret olduğunu gösteriyordu. Strauss'a göre asıl önemli olan İncil'deki hikâyelerin muhtevasını oluşturan dış olaylara inanış değil, bizzat insanlıkta cisimleşen Mesih fikridir.

hayet, bugünkü anarşizmin peygamberi —Bakunin'in kendisine çok şeyler borçlu olduğu— Stirner çıkageldi ve her şeye kadir "bilinç"in üstüne, her şeye kadir "ego"su(1) ile tüy dikti.

Hegelci okulun dağılış sürecinin bu yanı üzerinde fazla durmıyacağız. Bizce asıl önemli olan şudur: pozitif dine karşı mücadelelerinin pratik icapları genç-hegelcilerin en azimli kitlesini ingiliz-fransız materyalizmine geri götürdü. Böylece, bunlar kendi okullarının sistemiyle anlaşmazlığa düştüler. Materyalizm tabiatı biricik realite saydığı halde, Hegel'in sisteminde tabiat mutlak İde'nin [mutlak fikir] "haricîleşme"sinden, aşağılaşmasından başka bir şey değildir. Her halükârda, düşünce ve onun entelektüel ürünü fikir burada ilk unsur olup tabiat ondan çıkar ve, genellikle, ancak fikrin aşağılaşması sayesinde vardır. Genç-hegelciler bu çelişkinin içinde iyi kötü bocalayıp duruyorlardı.

İşte tam bu sırada, Feuerbach'ın *Das Wesen des Christentums* (*Hıristiyanlığın mahiyeti*) [2] adlı eseri yayımlandı. Feuerbach, söz konusu tezadı bir darbede tuzla buz ediyor ve lâfı evirip çevirmeden materyalizmi tekrar tahtına oturtuyordu. Tabiat her türlü felsefeden bağımsız olarak vardır; onun ürünü olan biz insanların, üzerinde serpilip büyüdüğümüz temeldir. Tabiatın ve insanın dışında hiçbir şey yoktur ve dinî hayalgücümüz tarafından yaratılan yüksek varlıklar, bizim kendi öz varlığımızın fantastik bir aksinden başka birşey değildirler. Büyü bozulmuş; "sistem" parçalanıp bir yana atılmış ve zaten muhayyileden başka bir yerde bulunmıyan çelişki çözülmüştü. Bu kitap hakkında bir fikir edinebilmek için insan onun kurtarıcı etkisini nefsinde denemiş olmalıdır. Ortalığı genel bir heyecan kaplamıştı; hepimiz bir anda "feuerbachçı" kesilmiştik. Bu yeni görüş tarzını Marx'ın ne büyük bir çoşkuyle karşıladığı ve —bütün eleştirici ihtiraz kayıtlarına rağmen— onun ne kadar etkisinde kaldığı *Kutsal Aile* okunduğu zaman anlaşılır.

Kitabın kusurları bile o an için başarısına yardım etti. Edebî ve hattâ yer yer tumturaklı üslubû uzun yılların soyut ve karanlık hegelciliğinden sonra, herşeye rağmen, canlandırıcı bir etki uyandırdığı için kitaba geniş bir okuyucu kitlesi kazandırdı. "Saf akıl"ın çekilmez hale gelen sultası karşısında kendisine, bir doğruluk ve haklılık nedeni değilse bile, bir mazeret bulan sevgi'nin alabildiğine yüceltilmesi için de aynı şey söylenebilir. Fakat, şunu da unutmamak lâzımdır ki, 1844'ten itibaren "kültürlü" Almanya'yı bir salgın hastalık gibi sarıp bilimsel bilginin yerine edebî cümleleri, proletaryanın üretimin ekonomik transformasyonu yoluyle kurtuluşu yerine, insanlığın "sevgi" vasıtasıyle özgürlüğe kavuşmasını koyan, sözün kısası Herr Karl Grün'nün en tipik bir şekilde temsil etti-

(1) Engels burada Max Stirner'in (Kaspar Schmidt'in takma adı) 1845'te yayımlanan *Der Einzige und sein Eigentum (Ego ve öz malı)* adlı eserine atıfta bulunuyor. Genç-hegelciler grubu mensuplarından olan Stirner bu eserinde dine ve filantropiye karşı çıkıyor ve bireyin, hareketlerinde öz menfaatinden başka bir sâik tanımaması gerektiği fikrini savunuyordu.

(2) Feurbach'ın bu eseri 1841 yılında Leipzig'de yayımlanmıştır.

ği o gönül bulandırıcı edebiyata ve yapmacık santimantalizme gömülen "hakikî sosyalizm" işte Fuerbach'ın bu iki zayıf yanına bağlanır.

Unutulmaması gereken bir başka nokta da şudur: gerçi Hegel okulu dağılmıştı, ama Hegel felsefesi henüz eleştirilerek aşılmış bulunmuyordu. Strauss ve Bauer, herbiri, bu felsefenin bir yanını öbür yanından ayrı olarak ele almış ve bu öbür yana karşı polemik yapmakta kullanmıştı. Feuerbach ise, sistemi bütünüyle kırıp öylece bir yana atmakla kaldı. Fakat, sadece yanlışlığını ilân etmekle bir felsefenin hakkından gelinemez. Hele Hegel felsefesi gibi ulusun entelektüel gelişmesi üzerinde son derece etkili olmuş güçlü bir eser düpedüz bilinmemezlikten gelinerek baştan savulamazdı. Onu bizzat kendi anladığı mânada "ortadan kaldırmak" gerekiyordu; yani eleştiri yoluyle onun şeklini yıkarken, sayesinde kazanılmış olan muhtevayı kurtararak. Bunun nasıl yapıldığını aşağıda göreceğiz.

Fakat, bu arada, 1848 ihtilâli, Feuerbach'ın Hegel'e karşı göstermiş olduğu aynı umursamazlıkla, tekmil felsefeyi bir yana atıverdi. Böylece, Feuerbach'ın kendisi de arka plana atılmış oldu.

# İÇİNDEKİLER

# İÇİNDEKİLER

SUNUŞ (J. HYPPOLİTE) ..... 7
NOT ..... 20
ÖNSÖZ ..... 21
GİRİŞ ..... 33

Birinci kısım.— SOYUT HUKUK ..... 59

1. Bölüm. Mülkiyet ..... 62
*a*) Zilyetliğin edinilmesi ..... 70
*b*) Eşyanın kullanımı ..... 73
*c*) Mülkiyetin elden çıkarılması ..... 77

Mülkiyetten mukaveleye geçiş ..... 82

2. Bölüm. Mukavele ..... 83
3. Bölüm. Haksızlık ..... 90
*a*) Kasıtsız zarar ..... 91
*b*) Hile ..... 92
*c*) Şiddet ve suç ..... 93

Hukuktan sübjektif ahlâklılığa geçiş ..... 101

İkinci kısım.— SÜBJEKTİF AHLÂKLILIK ..... 103

1. Bölüm. Tasmim ve sorumluluk ..... 108
2. Bölüm. Niyet ve refah ..... 110
3. Bölüm. İyilik ve ahlakî bilinç ..... 116

Sübjektif ahlâklılıktan objektif ahlâklılığa geçiş ..... 135

Üçüncü kısım.— OBJEKTİF AHLÂKLILIK ..... 138

1. Bölüm. Aile ..... 145
A. Evlenme ..... 146
B. Ailenin serveti ..... 151
C. Çocukların eğitimi ve ailenin dağılması ..... 153

Aileden sivil topluma geçiş ..... 158

2. Bölüm. Sivil toplum ..... 159
A. İhtiyaçlar sistemi ..... 163
*a*) İhtiyaçların ve tatminlerin modaliteleri ..... 164
*b*) Emeğin modaliteleri ..... 167
*c*) Zenginlik ..... 168

B. Yargı gücü ..... 173
*a*) Kanun olarak hukuk ..... 174
*b*) Kanunun mevcudiyeti ..... 178
*c*) Mahkeme ..... 181
C. Kamu yönetimi ve korporasyon ..... 187
*a*) Kamu yönetimi ..... 187
*b*) Korporasyon ..... 195

3. Bölüm. Devlet ..... 199
A. İç siyasî hukuk [siyasî anayapı] ..... 203
I. *Kendisi-için* iç siyasî anayapı ..... 220
*a*) Hükümdarlık gücü ..... 226
*b*) Yürütme gücü ..... 236
*c*) Yasama gücü ..... 241
II. Dış hükümranlık ..... 257
B. Dış siyasî hukuk [uluslararası hukuk] ..... 262
C. Evrensel tarih ..... 266

EK

HEGEL'DEN FEUERBACH'A (F. ENGELS) ..... 277

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER ..... 287