MARCUSE

Kitaş

Mantık ve İhtilâl

(İhtilâlin Felsefesi)

HERBERT MARCUSE

Çeviri : **MUAMMER SENCER**

MANTIK ve İHTİLÂL

(İHTİLÂLİN FELSEFESİ)

(CİLT: 1)

Kitapçılık Ticaret Limited Şirketi

Kitaş YAYINLARI

Ankara Cad. No: 107, kat 2, Sirkeci — İstanbul
Telefon: 27 01 53

P.K. 975 Sirkeci — İstanbul

İstanbul - 1971

Kapak : **ETEM ÇALIŞKAN**
Dizgi ve Baskı : **YAYLACIK MATBAASI**
Cilt : **CANER Mücellithanesi**

KİTAŞ BİLİM DİZİSİ

1 — SOSYALİZMİN VE SOSYAL MÜCADELELERİN TARİHİ
(1. 2. 3. 4. 5. kitaplar bir arada)
Yazan: MAX BEER.

2 — BATI FELSEFESİ TARİHİ (ANTİK ÇAĞ)
Yazan: BERTRAND RUSSELL

3 — TÜRKİYE'DE KÖY SORUNU
Yazan: Doçent Dr. Cavit Orhan TÜTENGİL

4 — BATI FELSEFESİ TARİHİ (ORTA ÇAĞ)
HRİSTİYAN FELSEFESİ — İSLÂM KÜLTÜRÜ
VE FELSEFESİ
(iki kitap bir arada)
Yazan: BERTRAND RUSSELL

5 — BATI FELSEFESİ TARİHİ (MODERN ÇAĞ)
(YENİ ÇAĞ)
Yazan: BERTRAND RUSSELL

6 — MANTIK VE İHTİLÂL (İHTİLÂLİN FELSEFESİ)
(2 cilt bir arada)
Yazan: HERBERT MARCUSE

KİTAŞ BİLİM DİZİSİ No : 6

GİRİŞ (1)

HEGEL'de NESNEL ve ÖZNEL İDEALİZM

Hegel'in nesnel idealizmini yorumlıyarak, onun nasıl öznel idealizme indirgenebileceğini göstermek istiyorum. Bunu yapmadan önce, «idealizm», «nesnel idealizm» ve «öznel idealizm»in ne anlama geldiğini belirtmek yerinde olacaktır:

Genel olarak idealizm, ruhsal olanın, yani maddi olmıyanın önce geldiğini ileri süren felsefe akımının adıdır. Tanımı gereği, materyalizmin tam karşıtıdır. Marksçılık - Leninçilik için bile bir idealizmin mümkün olduğunu görmekteyiz. Bu, kavramların nesnelerinden ayrılması biçiminde ortaya çıkar bu. Zaten «nesnel» ve «öznel idealizm» deyimleri de Marksçılık - Leninçiliğe aittir.

Nesnel idealizm, ruhun önce, maddenin sonra geldiğini, varlık ana kaynağının kişisel olmadığını, başka dünyaya ait nesnel bir bilinç olduğunu ileri sürer. Bu bilince «mutlak ruh», tümel akıl» v.ö. gibi adlar verilir.

Öznel idealizmse, nesnel dünyanın, insan tanıyıcı insan faaliyetinden ve onun araçlarından bağımsız olamıyacığı iddiasındadır. Dolayısiyle burada her iş bireyde biter.

---

1) Metnin anlaşılması bakımından, bu giriş gerekli bulunmuştur.

Nesnel idealizmin klasik örneği Platon, modern örneği Yeni Thomasçılardır. Öznel idealizmin klasik örnekleriyse, Berkeley, Fichte, Mach ve modern örnekleri, pragmatizm, yeni pozitivizm, existansializm ve operasyonizmdir.

HEGEL'in NESNEL İDEALİZMİ

Hegel'in nesnel idealizmini, yukarki temel üzerinde kolayca ortaya çıkarabiliriz. Gerçekten o, Zihnin Fenomenolojisi'nde karşımıza bir «dünya ruhu» (Weltgeist) kavramıyla çıkmaktadır (Jean Hyppolite çevirisi, Aubier, Paris, 1939, c. I, s. 27, 169, 198, c. II, s. 306). Ayrıca rastladığımız, mutlak (agy I. 16, 19, 21, 65, 67; II, 104, 123, 130, 144, 198, 273, 293), mutlak ruh (agy II, 198, 265, 312, 313), yeryüzünün ruhu (I, 298) halkın ruhu (agy, II, 43, 228, 259) türünden kavramlar da aynı düşünceyi tamamlar niteliktedir.

Hegel önce «rulı»un, toplum içinde «biz»i temsil ettiğine inanmıştır. O, bir toplumun yaşantısında akıl olarak ortaya çıkar (agy I, 288; II, 9), organik bir yapıya sahiptir (I, 271). Mutlak bilgi ondandır II, 302). Mutlak ruh, ruhlar ülkesinin hakimidir II, 312, 313).

Ruh olarak ortaya çıkan mutlak, nihai doğruluktur (I, 67), Hegel felsefesi yer yer bu mutlak kavramıyla örülmüştür denebilir. O, zaman zaman mutlak özden (II, 104), zaman zaman mutlak nesneden (II, 83) mutlak ruhtan (II, 198; II, 273) mutlak bilgiden (II, 293) söz eder. Mutlak öz düşünceyle varlığın özdeşleşmesidir (II, 123).

Gerçekle özdeş tutulan mutlağın (I, 67), halk ve dünya ruhunun yapısına da atladığını görüyoruz. Halk ve dünya ruhu, mutlak gibi, soyut bir yapıya sahiptir. Çün-

kü o kendinden bilinçlidir (I, 198). Mutlak bilginin yolu da dünya ruhundan geçer (II, 306).

Birey - devlet ilişkilerinde dünya ruhu devlet olarak kendini göstermektedir - (I, 346). Ruh, dünya ruhu, devlet, mutlak, akıl, nesnel zihin (veya sadece «Zihin») türünden birbirlerinin aşağı yukarı eş anlamlısı kavramların Hegel felsefesindeki gelişimini, elinizdeki kitapta bulacaksınız. Marcuse, Hegel'in çeşitli yapıtlarından yaptığı bol aktarımlarla, onun mantık ve fenomenolojisini yorumlamıştır. Hegel felsefesinin bütünü, sistemli biçimde (içerdiği kavramlara göre) ayrıştırılabilir ve gerekli dökümden sonra, bilgi kuramı ve mantık açısından eleştirilebilirdi. Marcuse bu yolu tutmak yerine, sadece Hegel'i tanıtmayı hedef almıştır denebilir. Burasını bir eksiklik olarak işaret etmekle birlikte, «Hegel gibi adına ekoller kurulmuş ve çağı geçmemiş bir düşünürü ayrıntılı olarak tanıtmak da gereklidiydi» diyebiliriz.

Gerçekten, eski ve yeni Hegelcilerden, bu arada belli başlı modern felsefe egilimlerini, Hegelciliğin bir devamı olarak gören Jean Hyppolite'ten ve Hegel'in Marksçılık - Leninciliğe etkisinden söz etmek, onun düşünce tarihindeki önemini ortaya koyar. Biz şimdilik, bütün bunları bir yana bırakarak, dünya ruhu ve onun eşliğindeki bütün nesnel idealist kavramalrın, mantıksal çözümlemeyle, nasıl, öznel idealist kavramlara indirgenebileceğini göstermeğe çalışacağız.

HEGEL DÜNYA RUHUNA NEREDEN VARDI?

Kanıma göre, dünya ruhu düşüncesine Hegel, her şeyin, yapısına ilişkin olumsuzlukla karşıtına bağlandığı düşüncesinden varmıştır. Herşey olumsuzlukla tanımlanır, içinde olumsuzluklar bulundurur (Siyah, beyaz

olmıyandır. Sert, yumuşak olmıyan'dır gibi). Bu yolda, kendi özünden olmıyan bütün şeylerle ilişki durumuna geçer. Tümel bir ilişkidir bu. Nesnenin asıl gerçekliği, başka nesnelerle kurduğu tümel ilişkiden doğar.

Böylece, tümel kavramına geçen Hegel, tümelin içeriğini, onun özünü dile getiren düşüncede, yani kavramda bulur. Tümelin mantıksal biçimi kavramdır. Tümelin içeriği kavramda olduğuna göre, kavramla, tümeli anlıyabileceğiz demektir. Böylece tümeli anlamak için şeyleri, Hegel'in anladığı anlamda tanımlamak ve zihnimizin bir varlığı olarak benimsemek zorundayız.

Sonuçta, tümeli bilmek için gerçekliğe çevirmeliyiz gözlerimizi. Fakat, Hegel'e göre mutlak bir varlığa sahip olan tümeli, gündelik bilgi araçlarıyla bilemeyiz. Çünkü bilme, mutlağın özünü yakalamak demekse, bir aygıtın bir şeye uygulanması bir biçim değiştirme, bir başkalaşmayı hatıra getirir. Yok, bilme, faaliyetimizin aracı değil de doğruluğun ışığını gördüğümüz bir ortamsa, biz bu doğruluğun kendisini değil o ortamdan geçmiş biçimini öğrenebiliriz. (Zihin Fenomenolojisi, Hyppolite s. 65). Zihin Fenomenolojisi'nin son bölümünden anladığımıza göre, böyle bir varlık, ancak kendi kendini bilir (Hyppolite çevirisi. (II, 293 - 313).

Öte yandan gerçeklik, tümelliği kapsadığı halde, tek tek olaylardan kurulu kabul ediliyor (Hyppolite çevirisi, (II, s.)

Aynı zamanda Hegel dialektiğinin olumsuz yanını dile getiren tümel kavramı siyasal felsefede büyük rol oynıyan dünya ruhu'nun temelidir. Siyasal felsefede, dünya ruhu, devleti temsil eder. Birey üstü bir yapıya sahiptir, bireyleri yönetir. Klasik ekonomistlerin, bir fizik yasası gibi doğal saydıkları toplumda, anarşik doğa yasasının ve özel eğilimlerin (itkilerin, istihaların v.ö.) sürmesini ön-

liyen, topluma yaşama olanağı ve özgürlük bağışlıyan, yasaların kamu çıkarına düzenlenmesini sağlıyan odur.

İki tümel ayırt eder Hegel:

1. Yüklemsel tümeller. (Genel terimlerin veya yüklemlerin anlamı olan ilişkiler ve özellikler gibi).

2. Biçimsel tümeller (Matematiğin, soyut varlıkları gibi).

Böylece tümel, somut değil, varlıkları tanırken ulaştığımız bir kavram olan tikellerse somut oluyor.

TÖZ KAVRAMININ TARİHÇESİ

Bence, dışlaşmış, birey üstü yapıa sahip dünya ruhu, klasik felsefedeki töz kavramıyla özdeş tutulabilir. Töz kavramının tarihçesini gözden geçirirsek durum daha iyi anlaşılır. Sokrates öncesi filosoflarda bu kavram zihin (nous) ve akıl (logos) biçiminde ortaya çıkmıştır. Anaxagoras'taki zihin, var olan tüm düşünce ve bilinç akt'larının yoğunlaşmasıdır. Her canlı varlığın terkibine giren, onu cansız maddeden ayırt eden tözdur o. Akıl'sa Herakleitos için, ebeditümel asli olan mânevî bir varlıktır. Her şey ona göre hareket eder. Stoikler için bu kavram, fiziksel ve mânevî dünyanın yasasını temsil eder. Öte yandan zihin kavramı, Demokritos ve Thales'te de kendini göstermiştir (Demokritos zihin'den, küresel biçimdeki ateşi anlar). Thales için de o, kozmolojik bir role sahitir. Eski materyalistler zihin'i duyusal materyel biçimde anladıkları doğa yasalarının toplamı gibi görmüşlerdir. Kavram, Platon'da idealist bir yoruma tabi tutulduktan sonra Aristoteles'e geçer. Aristoteles, ebedî düşünce içinde biçimlerin biçimi olarak onu ele almış ve mantık kitabının (Organon) başında da kategoriler (deyiler) arasına katmıştır.

Deyi, bir şey hakkında ileri sürülebilen herhangi bir şeydir (2 a, 5 - 10). Bu herhangi bir şey doğru ya da yanlış olabilir (aynı yer) Deyiler de, doğru ya da yanlış olabilen bir şey hakkında ileri sürüldüğüne göre, onların da doğru veya yanlış olabilme niteliği bulunmalı. Kısası, deyiler de yüklem olmalıdır. Yüklem olan tözün, belli bir nesnenin özelliği olduğu, dolayısiyle ilgili öznenin kendisinde bulunamıyacağı düşünülebilir.

Aristoteles'e göre ne bir özneye yüklenebilen, ne de bir öznede bulunabilen şey tözdür (2 a, 11 - 13). Bu anlayışta tözün yüklem olmaması gerekmektedir. Böylesi de, önce Aristoteles'in kendisinin deyi tanımına aykırıdır. Çünkü o içkin olarak deyilerin (kategorilerin) yüklem olabileceğini kabul etmiştir. Töz de deyilerin başında gelir.

Bir de ikinci derecede töz kavramı var. Aristoteles'in ileri sürüşüne göre, ikinci derecedeki töz, birinci derecedeki töze yüklem olan tözlerdir. Aristoteles, tözü bir kategori saymıştır. Kategori, bir şey hakkında, söylenen, denen şeydir. Dolayısiyle, onu Türkçeye «deyi» biçiminde aktarmaktayız. Bu durumda Aristoteles, tözü de yüklemler arasına almıştır. Gerçi, Aristoteles, her şeyin ille de yüklem olmasında direnmiş değildir. Fakat, birinci derecedeki töz dışında her şeyin, birinci derecede töze yüklem olması, onda bulunması doğruysa başka deyi sıralamağa gerek yoktur.

İkinci derecedeki töz (Deyiler, 3 a, 8 - 9), içinde, birinci anlamdaki tözün tür olarak bulunduğu nesneler için söz konusudur. Dolayısiyle, cinsler, ikinci derecede tözlerdir. Çünkü, içlerinde türleri bulundururlar. Sözün gelişi, bireysel insan, tür olarak insan cinsi içindedir. Şu halde insan, ikinci derecede bir tözdür. Aynı zamanda «insan» cinsinin bir üst cinsi olan hayvan da ikinci derecede bir tözdür.

İmdi burada Aristoteles'in «insan» sözcüğüyle, bu sözcüğün kendisini mi yoksa göstersel olarak bir insanı mı, yoksa dil üstü bir varlık olan insanlığı mı kasdettiği anlaşılmamaktadır. Fakat, bağlama dikkat edilirse üçüncü ayrılın (şıkkın) daha muhtemel olduğu sonucuna varılabilir. Çünkü Aristoteles, nötr belirleme harfi (harf-i tarifi) olan Graikos'ça (to) yu ve «bir şeye yüklem olmak» «bir şeyin içinde bulunmak» deyimlerini kullanmıştır. Yani «insan»da bir cins ayrımı gözetmemiş, onu «insan» gibi bir varlığın özelliği saymıştır.

Bir organ kümesi olan insanda, bu organların birlikte işleyişle ilgili olarak doğan bir nitelik vardır. Aristoteles, «insan» sözcülüğüyle bu niteliği kasdetmiştir. Dolayısiyle sözcüğü, «insanlık»a karşılık tutmak sakıncalı sayılmaz. Tersine, bir gerekimi doyurur. Açıkça dendikte, böyle düşünmek gereklidir. Deyiler'in mantıksal çözümlemesinden çıkan yol budur.

Aristoteles'in Deyiler'de neden anlatımları başa aldığı artık anlaşılıyor. Çünkü, bir şeyin içinde olmak, bir şeye yüklem olmak, dilsel bir anlatımdan söz etmektir. Esasen, her bir deyi, bir anlatımdan ibarettir. Bunlara, söz biçimleri de diyebiliriz. Böylece, Aristoteles, varlık tiplerini ayırt etmiş olmaktadır.

Deyilerin başlangıcında, türeysel, yani adlarını başka adlardan türeten adlardan söz edilirken (1a, 15) verilen örnekte sözcüklerin ereklendiği açıkça bellidir. Adların, birinci aragrafta anlamlarına, ikincisinde tiplerine göre ayrılması dikkat çekmektedir. Anlamlarda sözcüklerin kendileri, anlatımlardaysa dil - üstü varlık tiplerinin sıralanması söz konusudur. Anlamları dikkate alan bir sınıflamayla, söz biçimlerini dikkate alan varlık tipi böylece ayırt edilmiş olmaktadır.

Aristoteles'ten sonra felsefede varlığını sürdüren bu

kavram, Plotinos'ta işlenmiş (nous biçiminde 4. Enneados, 9. Kitap) orta çağda Origenus, Jeromius, Erigenus'ta Logos biçiminde ortaya çıktıktan sonra Descartes'e atlamıştır. Doğu felsefesinde, Tao, Logos'tan başka bir şey değildir.

Descartecilere göre, töz veya tümel, varlığı, başka varlıklarla ilişkilere bağlı bulunmıyandır. Onlar zihin ve maddeyi de töz saymışlardır (Yöntem Üzerine Konuşma, 160 - 170).

Doğallıkla şimdi, Descartesçilerin düştüğü zorlukları ele alacak değiliz. Sadece, onların, Tanrı'dan başka her şeyin töz olduğunu reddetmeleriyle, zihin ve maddenin töz olduğunu kabul etmelerinin çelişikliğine işaretle yetineceğiz. Böylece, zihin ve madde Tanrı'yla özdeş tutulmuş veya Tanrı, zihin veya maddeye indirgenmiş olur ve maddeyi algılamadan Tanrı'yı algılıyamıyacağımız sonucuna varılır. Tanrı'nın algılanmasını, zihnin algılanmasına bağlamaksa, teologça bir görüşe sahip olanlar için, kaçınılması gerekli bir anlayıştır. Çünkü insanın; kendi zihni dışında başka bir zihni algılaması için mantıksal bir ilke yoktur. Halbuki Tanrı, bütün zihinlerin, zorunlukla algıladığı bir kavram olmalıdır.

Spinoza'ya gelince o, tözü «kendi kendinin nedeni olan» biçiminde tanımlar (Martineau, Etik Kuram tipleri, Oxford, 3. Baskı, 1891, S. 288 v.ö. Töz, kendi içinde olan ve kendi kendine kavranandır. Bu anlayışa göre, bir kaç varlığın Tanrı olmasını engelliyecek bir durum yoktur. Belki Spinoza, tüm - Tanrıcı (panteist) görüşe uygun bir Tanrı ileri sürmek istemiştir.

Leibniz'in bu konudaki düşünceleri de Russell'ın kendisi için yazdığı bir inceleme yapıtından izlenebilir. (Leibniz Felsefesi, Allen - Unwin, 1937 s. 40 - 53) Yapıttan anlaşıldığına göre Leibniz'te töz için, bağımsızlık

kavramı önde gelmektedir. O, Malebranch'ın tersine, önceleri tözün somut bir varlık olduğunu kabul etmez. Somut bir varlık, uzanıma sahiptir. Töz de uzanımlıdır.

Çünkü uzanım, somut değil, uzanıma sahip olanın soyutlanmış biçimidir.

Genel olarak dendikte, Descartes, Spinoza, Leibniz, töz veya tümel kavramında, onun yüklemlerle tanımlanmadığı yolundaki ve orta çağ skolastiğinden gelme eğilimi kabul etmektedirler. Bu bakımdan Platon ve Plotinos'tanberi büyük bir değişme görülmüş değildir.

Yukarda değindiğimiz, tümelle tikelin fiziksel ayrımında tümelin değişme karşısında değişmezlik özelliğine sahip olduğu düşünülmüştür. Fakat, değişmeksizin kalmak da bir yüklemdir. Varlıklardan herhangi birinin değişmeksizin oluşla kendini sürdürdüğünü söyliyebilmek için, o varlığı tanımak gerektiği ortadadır. Varlıklar da yüklemleriyle tanınır. Bunlar, olumsuz yüklemler olmamalıdır. Yani bir şeyi bilmek istiyorsak o şeyin ne olmadığını söylemenin anlamı yoktur.

Bir kez, olumsuzlama yoluyla tanım sonsuza değin gider. İkinci kez asıl tanımlanacak şeyin tasavvurunu yaratmaz. Daima, zihine değişik varlıkların imgesini yansıtır. Aynı zamanda, değişmeye karşı değişmeksizin kalmak, niteliklerini değiştirdiği halde, değişmeden önceki niteliklerle özdeş bir niteliğe sahip olmak demektir. Bu bir varlığı hem değişebilir hem değişmez sayarak, üçüncü durumun olanaksızlığı ilkesini reddetmektir.

Hem, değişme, uzay - zaman içinde bulunmayı, dolayısiyle, bir tözün uzay zaman gibi başka tözlere bağlılığını ifade eder. Cisimlerin hareketsiz olması demek, onların uzaydaki yerlerinin konumlarının birbirleriyle zamandaş olmıyan iki olayla zamandaş olması demektir.

Değişmeyi ve değişmezliği, uzay - zaman kavramla-

rı dışında tanımlamanın üç olduğunu sanıyorum. Değişme, bir şeye bağlı, bir şeye göre olmalıdır. Buradan aynı zamanda, zaman ve uzayın tümel olmadığı da çıkarılabilir. Çünkü, uygulamada, onları bir takım değişmelere göre belirlemekte ve bir takım değişmeleri, bağımsız varlıklar olduğu ispat edilmiş uzaya ve zamana göre düşünmemekteyiz.

Benzer bir usavurmayla, sürekli değişmenin de tümel sayılabileceğini söylemekte sakınca yoktur sanırım. Çünkü, sürekli değişme, kapsadığı nitelik ne olursa olsun değişmeksizin kalmaktadır. Değişme, nedensellikten ayrıdır. Nedensellik, doğuşları birbirine bağlı, yani bağımsız varlıkları söz konusu edilmiyen olaylar arasındaki bağlantıyı dile getirir. Bu bakımdan nedensellik, cisimlerin ana niteliği olamaz. Esasen, değişmenin bir töz olması, zaman içinde değişmemesi demektir. Zaman dışına kayan deöişimse, tanımıyla çelişir.

SOSYOLOGLARIN ve HEGEL'in TÖZ KAVRAMINI GENİŞLETMESİ

İmdi, sosyologların ve Hegel gibi sosyal felsefecilerin, sınırlı bir alan için var olabileceğini özetle açıklamağa çalıştığımız töz kavramını, yersiz olarak genişlettikleri için çelişmeye düşmekten kurtnlamadıklarını bir kaç örnekle açıklıyalım :

Toplumsal görüntüleri, kişi - dışı ve organik - üstü bir varlığa yükliyen bazı sosyologların tutumları da Aris toteles'in tutumunu andırır. Örneğin Codrington, Melanesia'lılar adlı yapıtında (1891), Melanesialılarda, toplumsal yaşantıyı bütünüyle kaplıyan, maddi olmıyan, doğal - üstü, mâna adlı bir güçten söz eder. Mâna'yla, insanın duygusal yaşantısı ve değerleri arasında yakın bir ilişki vardır (Genel Büyü Kuramı üzerine Bir Deneme,

s. 120) Nitekim Marcel Mauss ve Henri Hubert, 1903'te büyünün kutsal olmıyan mana'dan doğduğunu ileri sürmüş, Durkheim, Din Yaşantısının İlkel Biçimleri'nde, kutsal manayı büyü ve dinin kaynağı saymış, büyülü mânayı totemden türetmiş ve büyünün kaynağını dinde bulmuştur.

Totem, klanın kutsal saydığı bir nesnedir, klanın cisimleşmiş biçimidir. Bundan türeyen dinin ve büyünün kaynağı mana, fizik güçlerle karşılaştırabileceğimiz, fakat tanımlanamaz bir güçtür. (Din Yaşantısının... Allen and Unwin, s. 1 - 4 v.ö.)

Duyu verileriyle kavranamıyan, fakat her yerde hazır Tanrı kavramı da mana'dan türemiştir. (Durkheim, agy, aynı yer.)

Durkheim, 1893'te. Toplumsal İş Bölümü adlı yapıtıyla, sosyolojiye kolektif bilinç kavramını getirmiştir. Toplumsal bilinç, aşağı yukarı aynen mâna'nın özelliklerine sahip olduğu için, onun ne olduğunu ayrıca anlatacak değiliz.

TÜMELLER HAKKINDA MODERN TARTIŞMALAR

Akıl, istem, bilinç türünden kavramların, felsefeden atılabileceğini sanmamakla birlikte, onların yanlış kullanılmasına engel olunmasından yanayım. Bu kavramlar felsefeden atılırsa, iç - gözlem olanağı kalmaz. «Kırmızılık», «adalet», «arasındalık», «babalık» gibi genel terimleri de atmak gerekir. Bu da felsefeyi zayıf düşürür.

Fakat o terimler yanlış kullanıldığı ölçüde, varacağımız sonuçlar doğruluktan uzak kalır. Dolayısiyle, ancak felsefede tartışabileceğimiz bu terimlerin yapısını ve fonksiyonunu, geçerli bir çözümlemeye tabi tutmak, modern düşünürlerin başlıca endişesi olmuştur.

Russell, 1911'de Aristoteles Derneği Tutanağı'nda yayınladığı bir makaleyle, tekil ve tümel ayrımının iki tür kanıttan doğduğunu ileri sürmüştü. O kanıtlardan biri, «duyu verisi beyazdır» türünden bir önermenin duyu verisiyle aynı mantıksal tipten olmıyan beyazlık, benzerlik gibi kurucu bir şeye sahip olmıyan beyazlık, benzerlik gibi kurucu bir şeye sahip olması gerektiği, ikincisiyse, örneğin «insanın varlığının, niteliklerinin tolamıyla özdeş tutulamıyacağı» konusundaydı.

Yine Russell'ı izliyerek, tümelle tikel için üç ayrım gözetebiliriz: a) Psikolojik. b) Fiziksel. c) Mantıksal.

a) Psikolojik ayrım, bir algıyla bir kavram arasındaki ayrılık gibi görülebilir. Fakat bu, pek önemli bir ayrım olmasa gerektir. Çünkü, iki zihinsel akt arasındaki ayrım onların nesneleri arasındaki bir ayrıma karşılık olmıyabilir.

b) Tikeller, belli uzay ve zaman içindeki nesnelere, tümellerse çeşitli uzay ve zaman içinde bulunan nesnelere (renk gibi, koku gibi) benzetilebilir. Fakat burada da ele alınanların özüne ilişkin bir tanım yapmış olmayız. Çünkü örneğin bir masanın sıfat mı töz mü olduğu tartışıldığında onun aynı anda kaç yerde olabileceği değil, mantıksal yapısı tartışılmaktadır.

c) Dolayısiyle, tümellerle tikeller arasındaki asıl ayrım mantıksal açıdan tartışılacaktır. Russell'a göre, tümeller sınıfı, yüklemler ve ilişkiler sınıfının toplamıdır. Ona göre terimler, bireylere (veya tikellere) niteliklere, ilişkilere ayrılmıştır. Nitelikler ve ilişkiler, tümeller olarak bir araya gelmişlerdir.

Öte yandan Johnson, terimleri tözsel olanlar ve sıfatlar diye ikiye ayırır. Johnson'un savunduğu şudur: Bir tözün (tümelin) yapısı onun bir önermede daima özne olmasıyla kendini belli eder. Bir sıfatsa yüklem ola-

rak veya ikinci derecede bir sıfatın yüklem olduğu bir özne olarak kendini gösterir:

Bir matematiksel mantıkçı herhangi bir nesne türünü usavurmasının konusu olarak alır ve ona tikeller adını verir. Tikellerin yerine değişkenler koyarak fonksiyonları elde eder. Onun için fonksiyonun değişmez kısmının bir ad veya eksik bir senbol olması önemli değildir. Çünkü her iki durumda da, fonksiyonunun tanımladığı sınıfta bir farklılaşma olmaz.

Sorun, sadece yirminci yüz yıl felsefesinde tartışılmış değildir: Asıl, orta çağın ürünüdür. Elde edilebilir bir tümel veya kavram diye bir şey bulunmadığını ileri süren nominalistlerle böyle bir varlığın bulunduğunu ileri süren realistler arasındaki kavga yüzyıllarca uzayıp gitmiştir.

Bence sorun, zaman ve uzay dışı bir varlığın bulunup bulunmamasında düğümlenmektedir. Üyelerinden bağımsı bir bütünün var olduğunu saptıyabilirsek zaman ve uzaydan bağımsız bir bütüne ulaşabiliriz demektir. Konuyla ilgili görüşlerimizi aşağıda belirtmeden önce buraya bir nokta koyarak, bütün sorununun Hegel'in siyasal felsefesinde gördüğü ödeve değinelim:

O Zihin Fenomenolojisi'nde bütün dünyaya egemen olan, birey üstü bir ruhtan söz eder. İşte bu kavram da tümelin ta kendisi olduğundan söyliyeceklerimiz onların her ikisine uzanmalıdır.

DÜNYA RUHU'ndaki MANTIKSAL BOŞLUKLAR

Birey - üstü ve organik olmıyan tözsel varlığın, zamanımıza kadar gelişini izledikten sonra, onun Hegel'deki biçimiyle içerdiği mantıksal boşlukları gözden geçirebiliriz:

Önce, dünya ruhunun kaç türlü açıklanabileceği üzerinde duralım: Hegel, bu düşüncesiyle şunları demek istemiş olabilir:

1. Devletin istemi bireyin istemiyle aynı yapıdadır. Bu durumda, yukarki tabloya bakarak Hegel'in kendi kendisiyle çelişmeye düştüğü hemen söylenebilir. Onun belli başlı gayesi bireysel istemin dışında bir istem yaratılmasını ön görmektir.

Toplumsal istemle bireysel istemin aynılığı çelişmeli olacağına göre, toplumsal istemi tanımlamak için, bireysel istemi tanımlıyan niteliklerden başka nitelikler bulmak gerekecektir. Burada Hegel'in, ispatı isteneni ispatlanmış hareket ettiği açıktır.

Hem dünya ruhu, varlığını insana borçlu görünmektedir. İnsandan doğan bu kavramın, nasıl insandan bağımsız duruma geldiğini açıklamıyor Hegel. Bu, kendi kendini içeren, totolojik bir kavram değil, düpedüz empirik bir görüştür. Empirik kavramların nasıl elde edildiğini, daima sorma hakkına sahibiz.

Bu durumda Hegel, bireyden yola çıktığını söyliyecektir. Fakat her halde onların birinden öbürüne nasıl geçtiğini açıklamakta güçlük çekecektir. Bir senteze hangi biçimde gidildiği söylenemiyorsa, her şeyden önce, onun bir sentez olduğu ileri sürülemez.

2. Salt, bireyle başka bireyler arasındaki ilişkiyi kasdetmiş olabilir. Fakat bu da Hegel'in kavramla ilgili tanımlarına uymamaktadır. Hem bu tür ilişkilerin tümel olduğu da ispatı gereksinir. İlişkinin kendisi, gerçi kendini doğuran terimlerden bağımsız bir yapıya sahiptir. Ama tek başına devinme ve ansal terimlere etkime gücü ancak bir inancı dile getirir.

Şimdi bir toplum olayıyla kolektif bilinci karşılaştıralım:

Kolektif bilinç gibi bir görüntü varsa, sanırım, toplum olayının dışından yapılan gözleme eklenmiş ve yine toplam olayından başka bir şey olmıyan bir görüntüdür o. Böyle bir görüntünün özellikleri ya toplum olayının kısmî yapısını veya onun bütününü verecektir. Eğer toplumsal bilinç varsa ve o, toplum olayının kısmi yapısını veriyorsa, kendi kendine hareket edemeyişi ve özelliklerinin toplamı dışında bir varlığa sahip olmayışı yüzünden bilinç olamıyacak ve kısmi yapıyı dile getirdiği için de «toplumsal olaylar kolektif bilinç görüntüsüdür» türünden bir vargı doğru sayılamıyacaktır.

Bu durumda, tözsel varlığı ancak insan bilincinde bulbağa kalıyor iş. Bu onun somut bir varlığa sahip olmasıyla sonuçlanır. Her şeyden önce, insan bilinci somutlanamaz. O zaman bu tür varlığın zorunluğundan söz edilmez. Herkesin algıladığı, varlığını hissettiği böyle bir varlıktan söz edilse bile, bunun tek ve aynı varlık olduğunu ileri sürmek, empirik bir varlığın tekliği ve aynılığını ileri sürmek ölçüsünde kolay olmıyacaktır. Eğer böyle bir şey ileri sürülürse, inanç ürünü olarak ileri sürülür.

Eğer toplumsal olaylar, toplumsal bilincin zorunlu bir görüntüsüyse onların kendileride zorunlu olmalıdır.

Burada, ayrıca, hangi özelliklerin, toplumsal olayın hangi özelliklerini dile getirdiğini belirleme güçlükleriyle uğraşmamız gerekecek.

Kolektif bilinç diye bir varlık var da, bu varlık, toplum olaylarının özünü dile getiriyorsa, «toplum olayları, kolektif bilinç görüntüsüdür» yargısı bir totolojiyi dile getirir. Totolojilerin bilgi içermemesi zorunlu değilse de, incelediğimiz türden bir totoloji hiç bir bilgi vermez.

Bilgi veren totolojilerde, öznenin de yüklemin de iyi tanımlanmış olması aranır. «toplum olayları, kolektif bilincin görüntüsüdür» totolojisiyse, tanımlanmamış terimler içermektedir. İmdi, kolektif bilinçle, toplumsal olayların türettiği önermenin totolojik yapısının bilgi verebilmesi için, toplumsal olayların kolektif denen bilinçten ayrı olarak tanımlanması gerekmektedir. Burada «ayrı olmak» bağımsızlık anlamına gelir.

Ayrıca, kolektif bilincin, toplumsal olaya ait kısmi özelliği dile getirdiğini düşündüğümüzde, o toplum olayının kolektif bilinç ürünü olup olmadığı, ayrı araştırma konusudur.

Öte yandan, toplumsal olaylar, bütünüyle kolektif bilinç ürünüyse, her toplumsal olay için ayrı bir kolektif bilinç kabul etmelidir. Kolektif bilinç kavramındaysa, bir çokluk içerilmemiş olması dolayısiyle, söz konusu totoloji olanaksız kalır. Bilgi sağlıyan bir totoloji olanağı yoktur. Bilgi veren totoloji için, dediğimiz gibi, özne ve yüklemin ayrı ayrı tanımlanmasından başka, o tanımların hiç değilse kısmen farklı olması aranır.

Hegel, aynı biçimde her duruma yol açan ayrı bir nesnel zihin v.ö. düşünebilirdi. Yaptığı tanımlarda bu ihtimali engelliyecek bir nitelik göremiyorum. Bu zihnin kaynağı bireylerse, ihtimal daha da artar. Yok belli değilse, zaten muhtemeldir. Yalnız burada, hangi zihnin önce geldiği yolunda bir tartışma açılabilir.

Böyle bir zihne, toplumsal olaylar yol açmaktaysa, onlardan ayrı bir varlığı düşünmek zorunda değiliz. O zihnin bir toplumsal olay olduğunu düşünülmekteyse zaten, varlığının değeri kalmaz. Bu noktada da yine iki şıktan söz edilebilir:

1. Toplum olayı, nesnel zihnin tek bir özelliğini dile

getirmiş olabilir. Fakat, o zihni tanımaksızın bu kanının doğruluğu sınanamaz.

2. Toplum olayı nesnel zihnin cinsini belirlemektedir, yani, onu içinde bulunduran daha geniş bir sınıftır. Bu da yine zihnin, toplum olayını kapsadığına dair tanımını gerektirir.

Nesnel zihni (veya dünya ruhu'nu) kabul ettiğimiz takdirde, onda içkin olan, onun ortaya çıkardığı toplumsal görüntüleri onda bulabilmemiz nasıl kabil olacaktır? Böyle bir zihin (ruh) ortaya koyduğu sonuçlarla bilinebildiğine göre, o sonuçların gerçekten onda olup olmadığını araştırmak, yine onun varlığını araştırmak olacaktır. Tersi durumda, ona yüklediğimiz değişmelerin, gerçekten onun ürünü olup olmadığını bilmiyoruz demektir.

Bir sorun daha var: Acaba toplumsal bilince özgürlük tanınabilir mi? Özgürlük, ön — görü, istem ve yaratıcılığı gereksinir. Hegel'e göre o bilincin kendisi istemdir. Fakat, toplum olaylarının kaypaklığına bakarak o istemin zorunlu olmadığı çıkarılabilir. (Burada, evrensel ruhun özgürlüğünü, toplumsal olayların özgürlüğünden ayrı olarak ele almaktayız.)

Evrensel ruhun istem oluşundan doğan özgürlüğüyle toplumun tek düze bir gidişe sahip olmayışı ayrı ayrı konuların kapsamına girer. Toplumdaki olayların süreksizliğinden söz edersek, acaba kolektif bilincin istemine mi değinmiş oluruz? Bu sorunun karşılığı da yine önce, o bilincin varlığı sonra onun istemiyle, toplumdaki özgürlüğün çakıştığının ispatını zorunlu kılar.

Eğer toplumsal olay, kolektif bilinçte içkinse, kolektif bilincin istemlediği toplumsal olayla, bireysel bilincin

algıladığı toplumsal olay birbirinden farklı olabilir. Tümel ruhun sadece algılıyarak yargı verdiğini düşünüyorsak o zaman, kendisinden ayrı bir gerçekliğin varlığı üzerinde duruyoruz demektir. Weltgeist'ın yargılarında, kendisinden ayrı gerçekliğin ayraçları (kriterleri) rol oynıyabilir pek âla. O zaman da toplumsal değişmenin ana etmeni olarak bireysel unsurlar karışır işin içine. Weltgeist, öncülüğü, kendisine, karar verme yetenek ve yetkisini veren bireye bırakmış olur.

Türlü toplumsal katmanlar, evrensel ruha yerleşmişlerse, o bilinç için, kendinde zaten bulunan bir takım özelliklerin dışlaşması konusunda bir istem aramamız gerektigine değinmiştik. Böylece o, aslında istemden daha karmaşık bir varlık olmalıdır. Bu kendi kendini yaratmış organizmasız istem konusu, epistemolojik çerçeve içinde yine organizmaya doğru sonsuz bir geri gidişe yol açar.

Dış dünyadaki oluşumları, ille de tözsel bir varlığa bağlamak zorunda değiliz. Varlıklar eylemleriyle bilinir veya eylemlerinden, soyutlama araçlığiyle türetilir. Söz gelimi bir kurşun üzerine gönderilen elektronlar dağılır. Bu, kurşun atomlarının dizilişiyle ilgili bir durumdur. Artık, kurşun atomlarının neden, nasıl olup da böyle dizildiği veya başka türlü dizilmediği anlaşılmaz. Fizikte, kuvvet kavramı da böyledir. Onun varlığı, eylemiyle, yani, bir sistemde ortaya çıkan sonuçlarla bilinir. Sistemler arası etki, güç kavramının doğmasına, dolayısiyle anlaşılmasına yeter. Fizik, bir olayı kabullenir, onu, başka fiziksel olayın yerine göre nedeni veya sonucu olarak tanıtlar, metafizik varlıklara girmez. Fiziksel olaylar için, fizik - üstü bir neden aranıyorsa kısır döngüye düşülür.

TOPLUM RUHU NE ANLAMDA İLERİ SÜRÜLEBİLİR?

İnsan, değişen durumlara rağmen, kendisinde değişmiyen bir yön kaldığını iç yaşantısıyla bilir. Bu değişmiyen yan, kişinin tözüdür. Böyle bir töz gibi toplum ruhu ileri sürülebilir. Fakat, insanın değişmiyen yani, yine insandadır. Dışlaşmış değildir.

Kolektif bilinç isteme sahipse, kendi kendini değiştirebilir aynı zamanda. Örneğin, bir öznede bulunma, bir özneye yüklem olma kararı verebilir. Toplum ruhunun asıl özgürlüğü o zaman ortaya çıkar. O, bunu yapamıyorsa, kendini ortaya koyan bir nedene bağlıdır. Toplum içinde zaman zaman çelişmeli olarak ortaya çıkan çok yönlülük nesnel zihnin (varsa) büyük bir özgürlük içinde bulunduğunu anlattığına göre, o aynı zamanda kendi kendini de değiştirmeye karar verecek güçte demektir. Fakat bu, töz tanımıyla çelişik bir sonuçtur. Hem de değişen bir zihinden, değişmiyen bir zihne geri gitmemize veya, ondaki çelişmeli özgürlüğün nedeni olan başka varlıklar aramamıza yol açar.

Beri yandan, tek başına isteme sahip olmak, devletin işlemesi için o istemi uygulıyacak bir takım araçlar bulunmaksızın yeterli değildir.

Biri kalkıp, devlet mekanizmasıyla insan üstü istem arasında hiç değilse işlevsel (fonksiyonel) bir ilişki bulunduğunu ileri sürebilir. Nedensellik ilişkisinde, bir olay veya varlığın başka bir olay veya varlığı yansıtması söz konusudur. İşlevsel ilişkideyse, olaylar birbirlerine, yaratma acısından değil, kapsamlarının uzanımı açısından bağlıdırlar.

Fakat, aynı zamanda, devlet adını verdiğimiz nesnel

zihinde, onun etkilediği ileri sürülen toplumsal yapı arasında işlevsel bir ilişkinin var olması, öncelikle o zihnin var olmasına bağlıdır.

Bütün bunlardan ayrı olarak, toplumsal olayların, bireyi etkilediği ve onları ortak davranışa sürüklediği anlatılmak isteniyorsa hiç de, bu çeşit bir yükümlülüğe yol açan temelin birey dışında bulunduğu anlaşılmaz.

Yukardanberi sıraladığımız itirazları dikkate alma. dan, soyut bir varlığı topluma yerleştirmek ve onunla bireylerin sistemli ilişkisinden söz etmek klasik felsefedeki ruh - beden ilişki ve çatışmaları üzerindeki tartışmaya yeniden dönmektir.

Sosyal felsefede, kolektif bilinç, nesnel zihin, tümel akıl türünden, insan - üstü, fakat insanları denetliyen varlıklar görmek istiyenler. her halde düşüncelerini mantık süzgecinden geçirmemişlerdir. Bu düşünürlerin, yapmak istediği, toplum içindeki olayların mekanizmasını belirlemektir. Yalnız bunun için, «toplum olayları tümel akıldan doğar» v.ö. türünden yargılar vermek gereksizdir.

Tümel ruh veya devlet, sadece olup bitenlerin kaynağını açıklamakla kalmıyor var saydığı tüzel kişilerle onların gelişmesinin de muhatabı oluyor.

Hegel, devletin bireyler adına çalışmasını sağlamak amaciyle böyle bir temel aklın var olacağını düşünmüştür. Böylece yasalar, kişilerin çıkarına yapılmıyacak, bir kamu duygusu doğacak, yargıçlar toplumun çıkarı adına karar verecek, ekonomik girişimler herkesini yararına olacaktır.

Böyle bir duygunun doğması isteğe değer. Yalnız onu, bir tanım sözde bir kısaltma amaciyle devlet veya kamu diye tüzel kişiliğe başvurmak kabildir. Fakat bunu bir kaynak açıklaması olarak değerlendirmek, baştanberi

değindiğimiz mantık sorunlarını karşımıza çıkardığından sakıncalıdır.

Kişilerin, kendilerini yasalardan üstün görmemesi içi amaciyle getirilmiş bir kavramın bireylerin varlığını inkar etmesine bireysel dinamizmi inkâr etmesine meydan vermemelidir.

Hegel'in mantığiyle siyasal felsefesi arasında, başka çelişmeler de var.

Hegel, insan üstü varlığı akılla adlandırdığına göre, onun belli bir yönde davranmasını ön görmüş demektir.

O hem «varlık nedir?» sorusuna varlığın doğruluğunun öz olduğu biçiminde cevap verirken (Mantık. c. II., s. 16) özün hiç bir belirli varlığa sahip olmadığını da ileri sürüyor (agy, s. 17).

Varlığın doğruluğunun öz olması demek, gerçek varlık özdür demektir. Bu takdir de özün de varlık olması gerekirken, ikinci düşünce, «özün hiç bir belirli varlığa sahip olmaması» bunu olumsuzluyor. Bu öz öğretisi de Hegel'in kafasındaki metafizik kalıntıları yansıtması bakımından ilgi çekicidir. O, varlığın yapısının kendini içlediği onun kendi içine dönmesine yol açtığı, kendi içine dönmenin de öz olduğu kanısındadır. Böylece, nesnel varlık ayrıca öznel olmakta veya asıl niteliğini öznellikte bulmaktadır.

Varlığın öznel oluşuyla insansal ilişkileri süper organik bir denetime bağlamak uyuşmaz gibi görünmektedir. İnsan, varlığın özünü, içinde yakalarken, düşünce yoluyla, gözlenebilir olgulara köle olmaktan sıyrılmıştır. Bu Hegel'in, matematik formalizmden sıyrılışıdır. Zaten Marcuse'nin de belirttiği gibi o, matematik yöntemi eleştirerek girer öz öğretisine.

Dikkati çeken husus, Hegel'in insanı inkar eden süper - organik zihin ve akıl kavramına geçerken, yine, var-

lıktan insana dönmesidir. Varlığın rasyonel yapısını kavram belirler, tümelin içeriği de kavramdadır. Tümel, gerçekliğin doğru biçimidir. Öz de aynı yapıya sahip olduğuna göre tümel özdür. O halde insandadır. Kavram, şeylerin özünü dile getirdiğine göre, tümeli de dile getirir. Halbuki tümel insan dışındadır.

Kavram, şeylerin özünü dile getirdiğine göre tümeli de dile getirir. Bir şeyin kavramı onun içindeki tümeldir. (Mantık, c. I., s. 9). Bu düşüncelerden ayrı ayrı kaynaklarda bulunan tümelle özün, varlığın ve gerçekliğin ana biçimi olduğu ortaya çıkar. O halde Hegel, gerçeklikle varlığı bir tutmuştur.

Fakat, Hegel'in anladığı gerçeklik, aktüel olanın anlamını vermez. Aktüel olan, akla uygun olandır, mümkünle gerçek arasındaki sürtüşmenin ortadan kalktığı bir alandır. Hegel'e göre, asıl varlık, başkalığının sınırını aşan, bütün dış koşullarını kendinde bütünliyen varlıktır. Bir durum değil, bir süreç olan bu varlık, aktüelliktir. O, her hangi bir varlık (Sein) veya başkası - için - varlık değildir :

İşte, gerçekliğin bu biçimi de öznededir (Mantık, c. II., s. 186).

Böylece, Hegel'in «öz» «tümel» ve «varlık» türünden kavramlarının insanda toplandığını göstermiş olduk. Hegel'in nesnel idalizmden çıkıp öznel idealizme vardığı meydandadır.

HANGİ ANLAMDA TÖZDEN SÖZ EDİLEBİLİR?

Hegel'in anladığı türden bir tözün imkânsız olduğunu göstermeğe çalıştıktan sonra, imdi «töz hiç mi yoktur?», «tözsel varlıktan hiç mi söz edemeyiz» türünden sorulara cevap vermeğe kalıyor iş.

Bazı alanlarda, özel ve sınırlı bazı tözsel varlıklardan kabul edilebileceği kanısındayım. Sözü uzatmamak için bir iki örnek vereyim:

a) A,B,C, diye üç parçacık alalım: B ve C, A'da ivmeye neden olsun. B ve C'nin A'da ortaya çıkardığı ivmeleri, paralelkenar yasasına göre bulacağımız açıktır. Bu, bileşkeyi elde etmek için, ayrı ayrı ivmeleri toplamak demek değildir. Bileşke, kurucu öğeleri türündendir ve B ile C'ye yüklenen etkileri içermez. Fakat, yine de o etkilerle ortaya çıkar. Kısası, bileşke, parçalarından ayrı ve onlarla ortaya çıktığı halde, onların özelliklerini taşımıyan bir bütündür.

b) Bir element, hangi biçime, hangi birleşime girerse girsin sonunda yine elde edilebilir. Böyle bir elementin değişmez özellikleri vardır. Örneğin, «hidrojen, renksiz, kokusuz, yanıcı, bir litresinin ağırlığı 0,0899 gr. olan - 253 derecede kaynıyan, - 259 derecede donan, 1241 kritik sıcaklığa sahip bir gazdır» deriz. Hidrojenin, bu saydıklarımızdan ayrı bir nitelikten ibaret olduğu doğrudur. Onun tanımı genişletilebilir. Örneğin, bir gaz olmasından hareket edilerek, Boyle, Mariotte, Gay - Lussac yasasına uyduğu söylenebilir. Fakat hidrojenliğin kendisi yine ortaya çıkmamıştır.

c) Fizik sükûnet halinde kütleye sahip kesikli biçimlenmeler (protonlar, nötronlar, elektronlar, mezonlar) gibi tözler ayırt etmiştir. Alt - atomsal seviyede, göreli bir töz - alan ayrımı vardır. Elektromanyetik ve çekim alanları o seviyede salt sürekli karakterini kaybeder, tözse, kesikli olmaktan çıkar ve tözün ilkel parçacıkları, nükleon,, mezon quantumları olarak belirir. Bu seviyede, töz ve alan ayrımı yapmak doğru değildir. Çünkü nükleon, mezon alanları sükûnet halinde kütleye sahip değildir.

Dikkat edilirse, böyle bir yorumda, maddeyle tözün özdeş tutulması diye birşey yoktur. (Alan, bir madde biçimidir.)

d) Görelik kuramı, E eşittir mc kare formülüyle, sentetik bir görüşe varmıştır. Yani, kütle, yerleşmiş enerjiyi temsil eder. O bir yığışım, bir merkez, bir yoğunlaşmadır. Enerjiyle dolu bir uzay bölgesi, eylemsizlik ve çekime sahiptir.

Genel görelik kuramı aynı zamanda, enerjinin sakımı ve itki ilkelerinin de bir arada bulunmasını mümkün kılmış ve maddenin enerjisinin toplamıyla çekim alanının değişmez olduğu anlaşılmıştır.

Enerjinin sakımı ve itki yasaları, çekim alanlarıyla, fiziksel alanların denklemlerinden çıkar. Yani, her sistem için geçerli olan, sınırlı bir uzaysal alandaki enerji toplamıyla farkı dengelenmiş olmalıdır.

Fizik, enerjiyi çalışma yeteneği yani potansiyel bir şey olarak tanımlar. Dahası, o sadece potansiyel enerji değil, aynı zamanda potansiyel olan kinetik enerjidir de. O, kuvvet şeklinde kendini gösterir. Fakat, kuvvetin kendisi de potansiyel bir kavramdır. Kinetik enerji alanını kuran kütle de potansiyel bir kavramdır ve bu nitelikle uzayın denetimindedir. Kısası, enerji bir tözdür.

Görüldüğü gibi modern bilimin töz anlayışı, doğrudan doğruya maddeye ait bir özelliği dile getirir. İnsan üstü, bilinçli bir varlığı değil. O, kendi yüklemleri dışında bir varlık izlenimi vermekle birlikte «bizatihi» madde olarak belirebiliyor madde gibi etki ediyor ve nedensellik yasasına uyuyor. Mamafih bu konu, üzerinde daha çok konuşmayı zorunlu kılar.

Muammer SENCER

Konu: I

1. TARİHSEL ÇERÇEVE

Alman idealizmine, Fransız ihtilalinin teorisi adı verilmiştir. Bu demek değildir ki, Kant, Fichte, Schelling ve Hegel, Fransız ihtilalinin teorik bir yorumunu yapmıştır. O, adı geçen kişilerin Fransadan gelen bir isteğe karşılık verdiklerini ifade eder. İstek, devlet ve toplumu, rasyonel bir temele oturtmak, sosyal ve politik kurumları, özgürlükle ve bireyin çıkarıyla uyuşturmaktır.

Fransa'daki terör devrini acı acı tenkid etmelerine rağmen Alman idealistleri, ihtilali hep birlikte hoş karşılamış, onu yeni bir çağın başlangıcı gibi görmüş, temel felsefi prensiplerini bu ihtilalin ortaya çıkardığı ideallere bağlamışlardır.

Fransız ihtilalinin düşünceleri böylece, idealist sistemlerin içinde ortaya çıkar ve büyük ölçüde o sistemlerin kavramsal yapısını belirler.

Alman idealistlerinin gördüğü gibi, Fransız ihtilali, sadece feodal mutlakçılığı ortadan kaldırmak, onun yerine orta sınıfın, ekonomik ve siyasal sistemini getirmekle kalmamış, aynı zamanda Alman reformunun başlattığı, bir hareketi tamamlamıştır. Bu hareket, bireyi hayatının efendisi yapmaktır.

İnsanın dünyadaki durumu onun çalışma ve dinlenme tarzı, artık dış bir otoriteye değil, kendi özgür rasyonel faaliyetine dayanacaktı. İnsanlar, ezici doğal ve sosyal güçlerin kurbanı oldukları çocukluk çağını geçirmiş,

kendi gelişmelerinin bağımsız bir uyruğu olmuşlardı. Artık, tabiatla ve doğal organizasyonla savaş, bilgi içindeki gelişmeyle yönetilmeliydi. Dünya bir akıl düzenine sahip olmalıydı.

Fransız ihtilalinin idealleri, endüstri kapitalizminin süreçlerine dayanıyordu. Napoleon imparatorluğu, radikal yönelimleri ortadan kaldırmış ve ihtilalin ekonomik sonuçlarını sağlam bir temele oturtmuştu. Zamanın Fransız filosofları, aklın gerçekleşmesini, endüstrinin kurtuluşu olarak yorumlamışlardı. Gelişen endüstri üretimi, insan ihtiyaçlarını doyuracak gibi görünüyordu.

Hegel sistemini bu sırada geliştirdi. Fransa'da Saint Simon endüstriyi, insanlığı özgür ve rasyonel bir topluma götürecek tek güç saymaktaydı. Ekonomik oluşum, aklın temeli gibi görünüyordu.

Almanya'daki ekonomik gelişme, Fransa ve İngiltere dekinin çok gerisindeydi. Zayıf, pek çok bölgeye dağılmış, çıkarları değişik olan Alman orta sınıfı bir devrimi zor düşünürdü. Mevcut bir kaç endüstri girişimi, süregeken feodal sistem içinde küçük birer adayı andırmaktaydı. Birey, sosyal varlığı içinde ya köleleşmişti ya da başkalarını köleleştiren bir durumdaydı. Bununla birlikte düşünür bir varlık olarak sefalet şartlarıyla yeni dönemin açığa çıkardığı insan gücü arasındaki tersliği farkedebilmişti.

Sosyal varlık olarak birey, hiç değilse kendi özel hayatında, insan vekarını ve otonomisini koruyabilmişti. Böylece, Fransız ihtilâli başlattığı özgürlüğün gerçekliğini ileri sürerken, Alman idealizmi sadece özgürlük düşüncesiyle uğraşıyordu.

Rasyonel bir toplum kurma yolundaki soyut tarihsel çabalar, Alman idealizminde felsefi alana aktarılmıştı ve akıl kavramını işleme çabaları içinde görünmekteydi.

Akıl kavramı, Hegel felsefesinin merkezini teşkil eder. Hegel, felsefi düşüncenin bu kavramdan ötesini var saymadığını ve tarihin sadece ve sadece akılla ilgili olduğunu, devletinse aklın gerçekleştirilmesinden ibaret bulunduğunu tasavvur etmiştir.

Bu ifadeler, akıl salt bir metafizik kavram olarak anlaşıldığı sürece yorumlanamaz. Zira, Regel'in akıl düşüncesi, idealistik biçimde olsa özgür ve rasyonel bir hayat düzeni konusunda materyalist çizgilere sahiptir.

Robespierre'in, aklı yüce varlık olarak tanrılaştırması, Hegel sisteminin simetrik bir kopyasını teşkil eder. Hegel felsefesinin özü, özgürlük, özne, zihin, görüş gibi sözcüklerin akıl düşüncesinden türetilmesidir. Bu düşüncelerin muhtevasını ve onlar arasındaki içkin ilişkiyi ortaya koymadıkça, Hegel sistemi karanlık bir metafizikten ibaret kalır. Gerçekse böyle değildir.

Hegel'in kendisi, akıl düşüncesini Fransız ihtilaline bağlamıştır hem de büyük bir vurguyla. Devrim, «bir kurumda aklı aşan hiç bir şeyin geçerli sayılmamasını» ön görmekteydi. (Über die Verhandlung der württembbergischen Landstaende, Politika ve Hukuk Felsefesi üzerine yazılarda, Georg Lasson baskısı, Lepizig, 1913, s. 198)

Hegel bu yorumu Tarih Felsefesi Üzerine verdiği derslerde de işlemiştir:

«Güneş göğe yerleşip gezgenler onun çevresinde dönmeğe başladığında, insan varlığının onun kafasında, yani düşüncesinde olduğu ve gerçeklik dünyasının bu düşünceyle kurulduğu farkedilmişti. Anaksagoras, nous'un dünyayı yönettiğini ilk ileri süren kişidir. Fakat, şu zamana kadar, insanoğlu düşüncenin ruhsal gerçekliği de yönetmesi gerektiği prensibini kabul etmemiştir. Bu düşünce muhteşem bir zihni şafaktır. Bütün düşünen varlıklar, bu dönemi kutlamağa katılmaktadır.» (Philosophy

of History, J. Sibbree çevirisi, New York, 1899, s. 447).

Hegel'in görüşüne göre, tarihin Fransız ihtilâliyle kazandığı keskin dönüş, insanın kendi zihnine dayanması ve gerçekliği akıl standartları karşısında ikinci dereceye indirmesidir. Hegel, yeni gelişmeyi aklın kullanılmasıyla, hayatın hakim şartlarını eleştirmesiz kabul ediş arasındaki terslik açısından yorumlar. «Düşünce ürünü olmıyan hiç bir şey akıl değildir.»

İnsanlar, gerçekliği düşüncelerini mevcut düzene ve geçerli değerlere uyduruvermek yerine kendi özgür akli düşüncelerine göre organize etmeğe giriştiler. İnsan, düşünen varlıktır. Onun aklı, kendi yetenekleriyle bu dünyanın yeteneklerini kestirmeğe elverir. O, kendisini kuşatan olguların tutsağı değildir. Onları daha yüksek bir standarda, akıl standardına baş eğdirecek güne sahiptir. Eğer insan, aklı izlerse, onun mevcut duruma aykırı olduğu yolunda bazı sonuçlara varacaktır.

Tarihin özgürlük savaşından ibaret olduğu, insanın kendini bütünlemek tatmin etmek için mülkiyete ihtiyaç gösterdiği bütün insanların insani yetenekleri geliştirmek yolunda eşit hakka sahip oldukları anlaşılır. Gerçekteyse, kölelik ve eşitsizlik hâkimdir. Çok insanın özgürlüğü yoktur. Onlar en küçük mal ve mülkten yoksun bırakılmıştır. Sonuçta akla aykırı olan gerçek, akla uygun duruma gelinceye kadar değiştirilmelidir.

Verilen durumda, mevcut sosyal düzen yeniden teşkilatlanmalı, mutlakçılık, feodalite artıkları ortadan kaldırılmalı, özgür yarışma ortaya konmalı herkes kanun önünde eşit yapılmalıdır.

Hegel'e göre Fransız ihtilali, aklın gerçeklik üzerindeki nihai gücünü dile getirmiştir. O, Fransız ihtilali ilkesinin, gerçekliği düşüncenin buyruğuna vermek olduğunun söyliyerek kanısını özetler.

Bu düşüncedeki içerimler, bizi Hegel felsefesinin özüne götürür. Düşünce, gerçekliğe hâkim olmalıdır. İnsanların doğru, haklı ve iyi saydıkları, onların toplumsal ve bireysel kurumlarında belirmelidir. Mamafih, düşünce, bireyler arasında ayrılık gösterir. Bireyler arasındaki ayrılık, hayatın ortak kuruluşu için önder bir prensip sağlar.

İnsan, evrensel geçerliğe sahip kavramlara ve prensiplere sahip olmadıkça gerçekliğe hâkim olduğunu iddia edemez. Batı felsefe geleneğiyle aynı çizgide olarak Hegel, bu tür nesnel kavram ve prensiplerin var olduğunu düşünür. Onların bütününe akıl der.

Fransız ayınlanma felsefeleri ve onların ardılları, aklın nesnel tarihsel bir gücü olduğunu ve bu gücün bir kez insanı zincirlerinden kurtardı mı, dünyayı gelişme ve mutluluk alanı yapacağını düşünmüşlerdi. Onlara göre, «bizim muhteşem ihtilalimizi silahların değil , aklın gücü tamamlıyacaktır» (Robespierre.) Georges Michon tarafından, Robespierre et la guerre révolutionnaire adlı eserde aktarılmıştır. Paris 1937, s. 137).

Kendi gücü dolayısiyle, akıl sosyal irasyonelliğe galip gelecek ve insanlığa eziyete edenleri ortadan kaldıracaktır. «Bütün uydurular, akıl karşısında ortadan kalkar ve bütün çılgınlıklar akıl karşısında baş eğer.» (Robespierre.) Yüce varlık kültü üzerine bildiride, Albert Mathiez tarafından Autour de Robespierre adlı esere alınmıştır, Paris, 1936, s. 112)

Mamafih, aklın kendini uygulamada hemen ortaya çıkaracağı yolundaki içerim, tarihin akışı yönünden desteklenmemiş bir dogmadır. Hegel, aklın görünmez kuvvetine inanmıştı, Robespierre'in yaptığı gibi. «İnsanın 'kendimin' diyebileceği yetenek ölüm ve çözülüşün üstündedir... insanların tek başlarına karar verme-

sini sağlar. Kendinin akıl olduğunu ilan eder. Aklın yasa yapması, başka hiç bir şeye dayanmaz, o standartlarını, yerdeki veya gökteki herhangi bir otoriteden de almaz.» (Hegel, Theologische Jugendschriften, H. Nohl baskısı, Tübingen, 1907, s. 89)

Hegel'e göre, akıl gerçeklik kendi için rasyonel oluncaya kadar gerçekliğe hâkim olamaz. Bu gerçeklk, öznenin, tabiat ve tarihin içeriğine girmesiyle mümkün kılınır. Nesnel gerçeklik, böylece, öznenin gerçeklenmesidir. Hegel'in temel önermelerinde özetlediklri bunlardır. Yani varlığın önce bir «özne» oluşu. (Hegel, Phenomenology of Mind, J. B. Baillie çevirisi, Londra, Macmillan Company, New York, 1910, s. 15).

Son önermenin anlamı, Hegel mantığının yorumuyla anlaşılabilir ancak. Fakat biz şimdi, geçici bir açıklama yapıp, bu açıklamayı sonra geliştireceğiz (Aşağıda Hegel'in ilk Sistemi ve Mantık Bilimi konularına bakınız.)

Öznenin töz olduğu düşüncesi, gerçekliği bütün varlıkların çelişkili güçlerinin birleşimi gibi anlar! «Özne» sadece epistomolojik bir ego veya bilinç olarak değil, bir varlık biçimi yani çelişkili oluşumda kendi kendine gelişen bir birlik ifade eder. Dolayısiyle o, içkin çelişmelerini açığa vurarak kendini yaşatan bir «özne» olmalıdır.

Söz gelimi, bir taş sadece harekette, tepkide, karşılıklı etkide aynı şey kaldığı sürece taştır.

Taş yağmurda ıslanır. Baltaya mukavemet eder. Belli bir ağırlığa sahiptir. Taş olarak, üzerine etki eden her şeye belli bir tepki gösterrir. O sürekli bir taş oluş durumudur. Fakat bu oluş, bilinçli bir varlık olmaya varmamıştır.

Taş, yağmur, balta ve üzerine yüklenen basınçla karşılıklı etki durumuna sahiptir. O kendini değiştirmez. Öte yandan bir bitki açılır, gelişir, Tomurcuk durumundan

çiçek verme durumuna geçer sonra solar. Bitki bu hareket-te bitkidir ve kendini korur. Taştan daha çok «özne» olmaya yönelir. Çünkü, gelişiminin çoğunu kendi başına sağlar. Onlar onun hayatıdır, fakat dışardan değil kendi içinden doğmuştur.

Bununla birlikte, bitki, gelişimi «kavramaz». Onu kendi gelişimi gibi görmez. Böylece kendi yeteneklerini akledemez. Böyle bir gerçekleşme gerçek öznenin oluşumudur ve sadece insan tarafından sağlanır.

Kendi kendini gerçekleme gücüne sahip olan, yalnız insandır. Zira yetenekleri anlıyan «çeşitli görüşleri bilen odur. Burada en önemli akıl kategorisine yani özgürlüğe rastlıyoruz. Akıl, özgürlüğü önceden var sayar. Doğru bilgiye göre hareket etme, gerçekliği yeteneklerine uygun olarak biçimleme gücüne sahip olan odur. Bu sonuçların yerine getirilmesi kendi gelişmesinin efendisi olan ve çevresindekiler kadar kendi yeteneklerini de anlıyan öznenin eseri olur.

Özgürlükse aklı önceden var sayar. Çünkü, bireyin, söylenen gücü kazanmasına ve yerleştirmesine elveren kavrayıcı bilgi sadece akıldır. Taş ona sahip değildir. Bitki de öyle. Ne olduğunu bilen, sadece insandır. Akıl ve özgürlük bu bilgi olmadan hiçtir (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, J. Hoffmeister baskısı, Leipzig, s. 104).

Akıl, özgürlük içinde tamamlanır ve özgürlük, öznenin varlığıdır. Öte yandan, aklın kendisi sadece onun gerçeklenmesiyle vardır. Akıl nesnel bir güçtür, nesnel bir gerçektir. Çünkü, bütün varlık biçimleri az çok öznellik biçimidir.

Özne ve nesne, aşılmaz bir uçurumla ayrılmış değildir. Nesne kendi içinde bir tür öznedir, bütün varlık tür-

leri kuşatıcı ve aklı gerçekleştiren bir öznede birleşir. Böylece tabiat, özgürlüğün gelişmesine araç olur.

Aklın hayatı, insanın var olanı anlama ve onu kavranan doğruluk uyarınca aktarma çabasında ortaya çıkar. Akıl aynı zamanda esas tarihsel bir kuvvettir. Onun uygulanması zaman — uzay dünyasında bir oluşum olarak ortaya çıkar ve son bir çözümlemeleyle, bu zaman — uzay dünyası insanlığın bütün tarihine ulaşır. Tarih olarak aklı gösteren terim zihindir (Geist). Geist, insanlığın rasyonel gelişimiyle ilgili olarak tarihsel dünyayı temsil eder. Bu, aktlar ve olaylar zinciri olarak olan tarihsel bir dünyayı değil, dünyayı insanlığın büyüyen yeteneklerine uydurmağa çalışan kesintisiz bir savaşı dile getirir.

Tarih, değişik dönemlere ayrılmıştır. Her bir dönem, ayrı bir gelişme seviyesini ve aklın gerçekleşmesinde belli bir safhayı işaret eder. Her bir safha bütün olarak içindeki hakim düşünce ve yaşama yolları, siyasal, sosyal kurumlar, bilim, din ve felsefe açısından anlaşılmalıdır.

Aklın gerçekleşmesinde ayrı sahneler çıkar ortaya. Fakat, sadece tek bir akıl vardır. Tek bir bütün, tek bir doğruluk olduğu gibi. Sonuç özgürlüğün gerçekleşmesidir.

«Dünya tarihinin yöneldiği nihai gaye budur. Dünyanın geniş mihrabında yüzyıllar boyu kesilen kurbanların gayesi budur. Kendi kendini gerçekleştiren ve doyuran tek gaye de odur. Hareketli olaylar zincirinde sarsılmadan kalan tek sütun, onlar arasındaki tek gerçeklik de ondan ibarettir.» (Philosophy of History, s. 19 - 20).

Aklın ve gerçekliğin dolaysız birliği hiç bir zaman var olmamıştır. Birlik, uzun bir oluşumun ardından gelir. Tabiatın en aşağı seviyesinde başlar, varlığın en yüksek formuna ulaşır. En yüksek varlık biçimi özgür ve rasyo-

nel kendi potansiyel yeteneklerinden bilinçli olarak yaşıyan ve hareket eden öznedir.

Gerçek olanla potansiyel olan arasında bir uzaklık var oldukça gerçek olan üzerine etki yapılmalı ve o, akılla aynı çizgiye getirilmeli. Gerçeklik, akıl yönünden biçimlenmedikçe o, kelimenin tam anlamıyla gerçeklik olarak kalamaz.

Böylece, gerçeklik. Hegel sisteminin kavramsal yapısı içinde anlamını değiştirir. 'Gerçek', dışarda var olan her şey anlamına gelmez, (buna daha çok görünüş denir) akıl standardına uyuşkun bir biçim içinde var olan anlamına gelir. Söz gelimi devlet, insanın verilen potansiyelliklerine karşılık olduğu ve onların tam gelişimine elverdiği ölçüde gerçektir. Devletin herhangi bir başlangıç biçimi henüz akla uygun olmadığından gerçek değildir.

Hegel'in akıl görüşü böylece açık bir kritik ve polemik karaktere sahiptir. O, verilen durumların hazır hazır kabul edilişine karşı bir görüştür. Kendisini başka biçimlere ayrıştıran çatışmaları belirterek her hakim varlığın hegemonyasını reddeder. Çelişme ruhunun, Hegel dialektiğinde itici bir kuvvet olduğunu göstereceğiz. (Hegel bir keresinde, dialektiğini «çelişme ruhu olarak tanımlamıştı. (Eckermann, Goethe'yle Hayatının Son Yılında Konuşmalar, Ekim 18, 1827).

1793'te Hegel, Schelling'e şunları yazmaktaydı:

«Akıl ve özgürlük bizim prensiplerimiz olarak kalmaktadır.»

Onun ilk yazılarında, bu prensiplerin felsefi ve sosyal anlamları fark göstermez. Bunlar, Fransız Jacobinlerinin ihtilalci dilinde ifadelerini bulmuştur. Hegel, yaşadığı zamanın «zalimleri ve yer yüzünün tanrılarını ku-

şatan hale» kaybolduğu için anlam kazandığını ileri sürmüştür.

Filosoflar, insanın üstünlüğüne işaret eder. Halk, onu hissetmeyi öğrenecek ve tozlar içinde sürünen, hakkını istemekle kalmıyacak onu bizzat alacaktır da. Din ve siyaset de aynı oyunu oynamıştır.

Din despotizmin arzu ettiğini öğretmişti (insanlığı küçük görme, insanın iyiyi başaramıyacağı, kendi çabalarıyla özünü doyuramıyacağı düşüncesi) (Hegel, Schelling'e Mektup, Nisan 1795, Hegel'den ve Hegel'e Mektuplar, Leipzig 1887).

Biz daha uç ve aklın gerçekleşmesinin verilen düzene karşı çıkan sosyal bir sema gerektirdiğini ileri süren ifadelere de rastlamaktayız. Alman idealizminin İlk Sistem Programında (1796 da yazılmıştır) şu satırları okumaktayız :

«Makine düşüncesi gibi, devlet düşüncesi de olmadığını göstereceğim. Çünkü devlet, makanik bir şeydir. Özgürlük nesnesi olana, düşünce adı verilebilir. Böylece, devleti aşmalıyız. Zira her devlet, özgür insanları, çarklardaki dişler gibi görür. Bu, yapılmaması gereken şeyin ta kendisidir. Böylece devlet ortadan kalkmalıdır.» (Dokumente zu Hegels Entwicklung, J. Hoffmeister, Stuttgart, 1936, s. 219 v.ö.)

Bununla birlikte, temel idealist kavramların radikal anlamı yavaş yavaş bırakılmış ve onlar gittikçe artan bir oranda hakim sosyal biçime uydurulmuştur. Bu işlem, göreceğimiz gibi, toplumun kesin ilkelerini alıkoyan ve onun ötesine geçmeyi engelliyen Alman idealizminin kavramsal yapısı gereğidir.

Felsefeyle gerçeklik arasında, Hegel felsefesinin varsaydığı uyuşma Almanya'nın o zamanki aktüel durumuy-

la belirlenmişti. Hegel'in ilk felsefesi, çöken bir Alman imparatorluğu döneminde formüllenmiştir.

Hegel, Almanya'nın kuruluyuşla ilgili risalesinin (1802) başında belirttiği gibi, on sekizinci yüzyılın son 10 yılındaki Alman devleti artık devlet değildi. Feodal despotluğun kalıntıları geçerliydi ve despotluk, birbirleriyle rekabet eden küçük despotluklara ayrıldığı için daha da eziciydi.

Avusturya ve Prusya'dan teşekkül eden imparatorlukla seçici prensler, 94 dinsel ve din dışı prens, 103 baron, 40 yüksek rahip, 51 imparatorluk şehri vardı. Kısaca 0,300 bölgeden teşekkül etmekteydi. İmparatorluğun kendisi bir tek askere bile sahip değildi, yıllık gelir, ancak bir kaç bin florindi. Merkezi adalet teşkilâtı yoktu. Yüksek Mahkeme (Reichskammergericht) «rüşvet, iltimas yatağıydı.» T. Perthes, Das deutsche Staatsleben vor der Revolution, Hamburg, 1954, s. 1934, 41.)

Serfik hâlâ geçer akçeydi. Köylü sınıfı hâlâ hayvan muamelesi görüyordu. Bazı prensler hâla, uyruklarını ücretli asker olarak kiralıyor veya satıyorlardı. En küçük aydınlanma emaresini sansür bastırıyordu (T. von Heigel Deutsche Geschicte vom Tode Friedrichs des Grossen bis zur Auflösüng des alten Reichs, Stuttgart, 1899,c.I,s.77)

O sıralarda yaşıyan biri manzarayı şöyle tanımlıyor:

«Kanun ve adalet yok. Keyfi vergiden kaçınma yok. Çocuklarımızın hayatı, özgürlüğümüz ve haklarımız emniyyette değil. Birlik ve ulusal ruh kayıp... İşte durumumuz.» (J. Müller, von Heigel'ın eserinden, yukarda adı geçmişti, s.115)

Fransa'nın tersine Almanya, güçlü, bilinçli, siyasal öğrenim görmüş bir sınıfa sahip değildi. Dolayısiyle bu mutlakçılığa karşı duramıyordu. Asalet, muhalefetsiz yürütülüyordu. Goethe «bu muazzam imtiyazlı

kütleye kimse gıpta etmiyor, onların mutlu avantajını kimse kıskanmıyordu» demektedir. (Dichutung und wahrheit, Werke, Cottasche tubilae umsausgabe, c. XXII, s.51)

Şehirli orta sınıf, her biri kendi hükûmetine ve kendi yerel çıkarlarına sahip çok sayıda kasabaya dağılmıştı. Bir muhalefeti billurlaştıracak ve işletecek yeteneğe sahip değildi. Yönetici patriciuslarla, loncalar ve zanaatkarlar arasında uyuşmazlıklar görülüyordu. Fakat uyuşmazlıklar, hiç bir yerde ihtilalci bir yönetim oranına ulaşamadı.

Buralarda yaşıyanlar, dilek ve şikâyetlerini şu duayla birleştirirlerdi : «Tanrı yurdumuzu, ihtilâl belâsından korusun.»

Alman reformundanberi kütleler, kendileri için özgürlüğün, köleliğin her biçimiyle bağlaşır bir iç değerine sahip olduğu olgusunu alışmışlardı. Ayrıca onlara göre, var .olan otoriteye baş eğme, ebedi kurtuluşun çaresiydi, meşakkat ve yoksulluk, Tanrı'nın rahmetine vesileydi.

Uzun bir disiplinci eğitim, Almanya'da özgürlük ve akıl isteklerinin içe dönmesine yol açmıştı. Protestanlığın kesin fonksiyonlarından biri serbest bireyleri yeni sosyal sistemi kabul yolunda ikna etmek olmuştur. Bu iş, onların isteklerini dış dünyadan iç hayata çevirmek yoluyla başarılmıştır.

Luther, hıristiyan özgürlüğünü, her hangi bir dış şarttan bağımsız olarak kurmuştu. İnsanın gerçek özü söz konusu oldukça, sosyal gerçeklik tarafsızdı. Kişioğlu, gizli yeteneklerini doyurmak için kendine dönmeyi, hayatının isteklerinin dış dünyada değil, içinde aramayı öğrendi. (Studien über Autoritaet und Familie, Forschungcberichte aus dem Institut für Sozialforschung, Paris 1936,s.136 v.ö.)

Alman kültürü, özce protestanlıktan pek ayrılmaz. Protestanlıkta, bir güzellik, özgürlük ve ahlaklılık ülkesi ortaya çıkmıştı. Dış gerçeklik ve çatışmalarla sarsılmayacak bir ülke. O, kötü sosyal dünyadan ayrılmış, ve bireyin ruhuna demir atmıştı.

Bu gelişme Alman idealizminde çok göze batan, sosyal gerçekliğe baş eğme eğiliminin kaynağıdır. İdealistlerin bu uyuşturucu eğilimi sürekli olarak, onların kritik rasyonalizmiyle çatışır Nihayet, kritik görüşlerin ortaya attığı ideal, dünyanın siyasal ve sosyal yeniden kuruluşu manevi bir değer haline gelir.

Aydın sınıflar, kendilerini pratik işlerden sıyırmıştı. Böylece, aklını toplumun yeniden kurulması yolunda kullanamadı, bilim, san'at, felsefe ve dine döndü. Bu alan onlar için, mevcut sosyal şartların sefaletini aşan «doğru gerçeklik» ve güzellik, iyilik, mutluluk sığınağı olmuştu: Özellikle sosyal kanala dönemiyen kritik mizaçlılar için.

Kültür, esas olarak idealistti, şeylerin kendilerinden çok, düşüncesiyle uğraşıyordu. Düşünce özgürlüğünü, eylem özgürlüğünden, ahlaklılığı pratik adaletten iç hayatı, sosyal hayattan öne almıştı. Mamafih bu idealist kültür, gerçeklikten uzak durduğu ve nisbeten dokunulmaz ve lekesiz kaldığı için, yalancı tesellilerine ve yüceliklerine rağmen, insanlık tarihinde belirmemiş doğrulukların yaşadığı alan oldu.

Hegel sistemi bu kültür idealizminin son ifadesidir. Düşünceyi akıl ve özgürlük sığınağı yapan son çabadır. Onun, ana kritik itkisi Hegel'in tarihe yaklaşmasına ve felsefeyi somut bir tarihsel etmen yapmasına yol açmıştır.

Bununla birlikte tarih, idealist çerçeveyi parçalar.

Hegel sistemi, zorunlu olarak, belirli bir siyasal felsefe ve belirli bir siyasal - sosyal düzenle ilişkidir. Uy-

gar toplumla, restorasyon devleti arasındaki dialetik, Hegel felsefesinde, tesadüfi değildir. Hak felsefesi'nin bir kesimi de sayılmaz. Bu dialektiğin ilkeleri, Hegel'in kavramsal sisteminde zaten vardır.

Öte yandan Hegel'in temel kavramları, batı düşünce geleneğinin üst ucudur. Bu gelenek açıklandığında onlar da anlaşılır.

Hegel'ci kavramları, somut tarihsel çerçeve içinde gözden geçirdik. Şimdi Hegel sisteminin çıkış noktasını, zamanın felsefi konumu içindeki kaynaklarına doğru izliyelim.

2. FELSEFİ ÇERÇEVE

Alman idealizmi, felsefeyi, İngiliz empirikliğinin saldırısından kurtardı ve her iki akım sırasındaki çatışma, iki okul arasında kalmadı, bütün felsefede bir mücadeleye dönüştü.

Felsefe, insanın tabiata ve topluma hakim olma çabasını yönetme ve felsefenin dünyayı tanımak için en yüksek ve en genel kavramları sağladığı iddiasından vaz geçmiş değildir.

Descartes'le birlikte felsefenin pratik yanı, modern tekniğin baş döndürücü gelişimine uyuşkun yeni bir biçim aldı. Descartes

«Kuvveti, ateşin, suyu, havanın, yıldızların, göklerin ve bizi kuşatan başka cisimlerin eylemini bileceğimizi ve... Bu sayılanları uygun yerlerde kullanmamızı, dolayısiyle tabiata hakim olmanızı sağlıyacak» felsefeyi ilân ediyordu. (Discourse on Method, VI. Bölüm.)

Bu işin, gittikçe artan bir oranda başarılması, bilgide evrensel geçerliğe sahib yasaların ve kavramların ortaya atılmasıyla ilişkiliydi. Tabiata ve topluma akıl yönünden hakim olmak, doğruluğun bilgisini önceden var saydırmıştı. Ve doğruluk, nenlerin çok katlı görünüşüne ve onların bireylerin algılarındaki dolayısız biçimine karşıt olarak evrenseldi.

Bir ilke, Graikos epistemolojisinin ilk çabalarında vardı : Doğruluk evrenseldir ve gereklidir, dolayısiyle alalâde değişme ve arazın deneyimiyle gelişir.

Doğruluğun, varlık durumlarına karşıt ve zorunsuz bireylerden bağımsız olduğu görüşü, insanın sosyal hayatının, çatışmaya düşen bireyler veya guruplar arasındaki uyuşmazlıklardan biri olduğu bütün tarihsel dönem boyunca süregelmiştir.

Evrensel, toplumda sadece bireysel çıkarların geçerli olduğu ve kamu çıkarlarının bireyin gerisinden geldiği yolundaki tarihsel olguya felsefi bir tepki olarak ileri sürülmüştü.

Evrenselle bireysel arasındaki çatışma, modern özgürlük sloganları ortaya çıkınca, daha ciddi bir hal almıştı. Uygun sosyal düzenin özgür bireylerin bilgi ve faaliyetiyle gerçekleşebileceği savunulmuştu. Bütün insanların özgür ve eşit olduğu ilân edilmişti. Yine de bilgisine ve çıkarına göre bir bağımlılık, adaletsizlik ve buhran dönemi yarattığı görüldü.

Özgür ekonomik özneler arasındaki rekabet bütün insanların ihtiyacına cevap verebilecek rasyonel bir topluluk yaratamamıştır.

İnsanların hayatı, bireyleri birbirine, emtia alıcı ve satıcısı olarak bağlıyan sosyal sistemin mekanizmesına uyruk oldu. Rasyonel bir topluluğun olmayışı, birlik ve evrensellik yolunda bir felsefe araştırmasının bulunmayışından ileri geliyordu.

Bireysel usavurmanın yapısı (öznellik), evrensel rasyonellik standartlarını teşkil edebilecek genel yasa ve kav-

ramları verir mi? Evrensel rasyonel düzen bireyin otonomisi üzerine kurulabilir mi?

Bu sorulara olumlu karşılık verebilmek için, Alman idealizminin epistemolojisi, bireysel toplumun temel ideallerini, o toplumun çatışmalarının kurbanı olmaksızın koruyacak birleştirici bir ilkeyi hedef almıştı. İngiliz empirikleri, sadece tek bir kavramın veya akıl yasasının evrensellik iddiasında bulunmayacağını, aklın birliği olguları yönetmeyip, sadece onlara uyduğu için, alışkanlıkların birliğinden başka birşey değildir.

Alman idealistlerine göre, bu saldırı, hakim hayat biçimleri üzerine bir düzen empoze etme yolundaki bütün çabaları tehlikeye düşürmüştü. Birlik ve evrensellik, empirik gerçeklikte yoktu. Onlar, verilen olgular değildi. Dahası, empirik gerçekliğin yapısı onların, verilen olgulardan asla türetilemiyeceği kanısını sağlar görünmüştür.

Eğer insanlar, kendi bağımsız akıllarıyla ve hatta olgulara karşıt olarak birlik ve evrensellik yaratmayı başaramamışsa sadece zihni varlıklarını değil, maddi varlıklarını da kör baskıların ve empirik hayat süresinin buyruğuna vermek zorundadır.

Dolayısiyle sorun, sadece felsefi değildi. insanlığın tarihsel kaderiyle ilgiliydi.

Alman idealistleri, sorunun, somut tarihsel yanını kabul etmişlerdi. Bu onların, teorik aklı, pratik akılla birleştirmesinden anlaşılır. Kant'in aşkın bilincinin çözümünden Welbürgerreich'a; Fichte'nin salt egosundan, birleşmiş ve düzenli topluma (der geschlossene Handelsstaat), Hegel'in akıl düşüncesinden, ortak ve bireysel çıkarın birliği dolayısiyle devleti aklın gerçeklenmesi olarak göstermeğe doğru zorunlu bir geçiş vardır.

İdealist karşı saldırı, Locke ve Hume'un empirik yaklaşımlarınca değil, onların genel düşünceleri reddetmesiyle kızıştı. Aklın, gerçekliği biçimleme hakkının, insanın genel geçer doğruyu elde etme yeteneğine dayandığını göstermiştik. Akıl, var olanı çıplak gerçeğin ötesine, olması gerekene, sadece kavramlarının evrenselliği ve zorunluğuyla götürebilirdi (bu kavramlar aynı zamanda, aklın doğruluğunun ayraçlarıdır.)

Bu görüşleri, empirikler reddettiler. «Genel düşünceler» der Locke «anlığın yaratıklarıdır, onun adına kullanılacaktır, sadece işaretlerle ilgilidir... Böylece tikelleri bıraktığımızda, kalan geneller, sadece kendi bulgularımızdır.» (Essay Concerning Human Understanding, III. Kitap 3. Kesim Konu, I, 2. kesim.)

Hume için genel düşünceler, özelden soyutlanmıştır ve sadece tikel'i temsil eder. (A Treatise of Human Nature, I. Kısım, VII. Kesim.) Onlar, evrensel kural veya ilkeler sağlamaz.

Eğer, Hume'un düşüncesi kabul edilirse, aklın gerçekliği organize etme iddiası reddedilecektir. Zira gördüğümüz gibi, bu iddia, aklın doğruluğu elde etme yeteneğine dayanıyordu. Bunun gerçekliği, deneyimden türemek şöyle dursun deneyime karşıydı da. «Hayatı yöneten akıl değil alışkanlıktır.» (An Abstract of A Treatise of Human Nature, Cambridge University Press, 1938, s. 16.)

Empirik araştırmaların vardığı bu sonuç, metafizi sarsmaktan daha çok iş görmüştü. O insanları, verilen'in sınırına, var olanın ve olaylarının düzeni içine hapsetmişti. İnsan bu düzen içinde bir tikelin değil de bütün düzenin kendisinin ötesine geçme hakkını nereden elde edebilir? Bu düzeni, aklın yargısına baş eğdirme hakkını nereden bulur?

Eğer yaşantı ve alışkanlık, onun bilgisinin ve inancının tek kaynağı olsaydı o, alışkanlığa karşı ve henüz kabul edilip yerleşmemiş düşünce ve ilkelere uyuşkun olarak nasıl davranabilirdi?

Doğruluk, verilen düzene karşı duramaz, akıl, onun aleyhine konuşamazdı. Sonuç, sadece kuşkuculuk değil, aynı zamanda uyuşkunculukta da. İnsan tabiatının verilen'i bilişinin empirikler yönünden sınırlanması, hem verileni aşma arzusunu hem de onun karşısında umutsuzluğa düşmeyi ortadan kaldırdı. Zira, bu umutsuzluğun, üzerimizde bir eğlence etkisi yaptığı ve herhangi bir arzuyu doyurmanın imkânsızlığını görür görmez, onun ortadan kaybolduğu kesindir. İnsan aklının uç noktasına vardığımızı görünce ikna olur otururuz (Hume, Treatise, Giriş,s.XXII).

Alman idealistleri, bu felsefeyi aklın ortadan kaldırılması olarak kabul ettiler. Genel düşünceleri alışkanlığın gücüne ve gerçekliğin anlaşıldığı prensipleri psikolojik mekanizmaya yüklemek, onlar için doğruluk ve aklın inkârı demekti. Onlar, insan psikolojisinin değişmeye bağlı ve hiç bir zorunlukla evrenselliğin türetilemiyeceği bir kesinsizlik alanı olduğunu görmüşlerdi. Ve yine de böyle bir zorunluk ve evrensellik, aklın tek garantisidir.

İdealistler, böyle bir zorunluk ve evrensellik iddiasında bulunan genel kavramların hayal gücü ürününden daha çok bir şey olduğunu ve onların geçerliklerinin ne deneyden ne de bireysel psikolojiden türediğini, başkaca dendikle, deneyden türemeden, deneye uygulandıklarını göstermedikçe, akıl empirik öğretimin diktasına baş eğmez zorunda kalacaktır. Eğer akılla, yani, deneyden türememiş kavramlarla bilme, metafiziği ifade ediyorsa, metafiziğe saldırı aynı zamanda, insan özgürlüğünün ko-

şullarına olur. Çünkü aklın deneyi yönetme hakkı, bu koşulların bir parçasıdır.

Kant, bütün insan bilgisinin deneyle başlayıp deneyle bittiği yolundaki empirik görüşü, akıl kavramları için malzemeyi sadece deneyin sağladığını kabullenmişti. Onun, Salt Aklın Tenkidi adlı kitabının başlangıcındaki ifade bu konunda en iyi örnektir :

«Bütün düşünce, doğrudan doğruya veya dolaysız olarak... Sonunda sezgilere, dolayısiyle duyarlığa bağlanır. Çünkü bir nesne bize başka türlü verilmez.

Bununla birlikte Kant, empiriklerin bu empirik malzemeyi düzenliyecek araç ve biçimleri vermemiş olduğu kanısındadır. Eğer empirik malzemeyi düzenleme ilkelerinin, insan aklının asıl malı olduğu ve deneyden türemediği gösterebilseydi, aklın bağımsızlık ve özgürlüğü kurtarılmış, deneyin kendisi aklın ürünü olmuş olacaktı. Böylece, deney karmaşık çok katlı duyum ve izlenimler olmaktan çıkacak bu duyum ve izlenimlerin düzenlenmiş şekli durumuna gelecekti.

Kant, insan zihninin, kendisine duyular yönünden sağlanmış çok katlı verilerini organize eden evrensel, biçimler'e sahib olduğunu ispata girişmişti. Bu sezgi biçimleriyle (uzay, zaman) anlık biçimleri (kategoriler) zihnin çok katlı duyumu, sürekli deneye uydurduğu, yani deneylerden gelen duyumları düzenlediği tümellerdir. Onlar birbirine karşı ve her duyum, her izlenim karşısında a prioridir. Biz izlenimleri, biçimler altında alır ve düzenleriz.

Deney, insan zihninin a priori faaliyeti dolayısiyle zorunlu ve tümel bir düzen sağlar. Zihin her şeyi ve olayları, birlik gerçeklik, özlük ve nedensellik kategorileriyle kavrar. Bu biçim ve kategoriler deneyden türememiştir. Çünkü, Hume'in işaret ettiği gibi, onlara karşılık olan hiç bir

izlenim veya duyum yoktur. Yine de teşkilatlı bir süreklilik olarak deney onlar içinde doğar.

Bu biçimler ve kategoriler, evrensel olarak geçerlidir. Çünkü insan zihninin özünü teşkil etmiştir. Evrensel ve zorunlu düzen olarak nesneler dünyası, birey yönünden değil, özne yönünden ortaya konur. Özne yönünden ortaya konur, çünkü, bu sezgi ve anlık biçimleri bütün bireylere özgüdür. Deneyin şartını biçimler ve kategoriler teşkil eder.

Zihnin bir ortak yapısını Kant «aşkın bilinç» olarak tanımlar. Kant'ın çözümlemesinde statik çerçeveler değil, kavrama ve anlama aktında var olan işlemin biçimlerini teşkil eden sezgi ve anlayış da uzayın zamanın ve dört kategorinin ürünüdür. Onlar, statik biçimler değildir, sadece kavrama ve anlama işinde var olan işlemin biçimleridir. Aşkın sezgi biçimleri veya dış duyu, çok katlı duyu vergisini uzay-zaman düzenine koyar.

Kategoriler dolayısiyle bu düzenin sonuçları, evrensel ve zorunlu, neden - sonuç, karşılılık v.ö. ilişkileri durumuna gelir. Ve bütün bu karşılılık «aşkın algı»da birleşir. Aşkın algı, bütün deneyi, düşünen ego'ya bağlar, böylece deneye «benim» deneyim olma sürekliliğini kazandırır. Bu, a priori ve bütün zihinlere özgü deney oluşumları birbirlerine içten bağlıdır ve her bilgi akt'ında toptan işe karışır.

Kant'ın «yüksek» sentez dediği aşkın algı. her deneye eşlik eden «düşünüyorum» ilkesidir. Onun aracılığiyle düşünen ego kendini sürekli, mevcut ve aktif olarak bilir. Dolayısiyle, aşkın algı öznenin birliği ve bütün nesnle ilişkiler için nihai temeldir.

Aşkın bilinçlilik, duyular aracılığıyle alınmış malzemeye dayanır. Mamafih bu izlenimlerin çokluğu sadece aşkın bilincin işlemleriyle, tutarlı nesneler ve ilişkiler dün-

yası olur. İzlenimleri sadece, zihnin a priori biçimlerinin bağlamı (context, siyak-u sibaka) içinde bildiğimizden. «kendi içinde şeyler» in nasıl ve hangi tür izlenimlere yol açtığını kestiremeyiz. Zihnin biçimleri dışında var olduğu kabul edilen bu «kendi içinde şeyler» bütünüyle bilinmez olarak kalır.

Hegel, Kant felsefesindeki bu kuşkucu öğeyi, aklı empirik saldırıdan kurtarma çabasını köstekler saymıştır. Kendi içinde şeyler, akıl yeteneği ötesinde oldukça, akıl, gerçekliğin nesnel yapısı üzerinde her hangi bir güce sahib olmıyan nesnel bir ilke olarak kalmıştır.

Ve dünya böylece iki parçaya ayrılmıştır: Özel ve nesnel, anlayış, duyum, düşünce ve varlık. Bu ayrılık Hegel için epistemolojik bir sorun değildi başlangıçta. Zamanla o, özneyle nesne ilişkisi, aykırılığı üzerinde durdu ve onların aykırılığının verlık alanında uyuşmazlığa yol açtığını belirtti. Uyuşmazlığın çözümü teori ölçüsünde pratik işiydi de.

Sonra Hegel, tarihsel uyuşmazlık biçimini, zihnin yabancılaşması biçiminde tanımlamıştı. Bununla esasında insan emek ve bilgisinin ürünü olan nesneler dünyasının, insandan bağımsız duruma geldiğini ve insanın, içinde artık kendini tanımadığı kontrolsuz güçler ve yasalarla yönetildiğini anlatmak istemiştir. Aynı zamanda, düşünce gerçekten uzaklaşmış ve doğruluk düşüncede var olan kısır bir ideal olmuştur. Dış dünyasa düşüncenin nüfuzu dışında bırakılmıştır.

İnsanoğlu, dünyasının ayrılmış parçalarını yeniden birleştirmedikçe, doğayı ve toplumu aklın sınırına sokmadıkça başarısız kalmağa mahkûmdur. Bu genel dağılma döneminde felsefenin işi, eksik olan birlik ve bütünlüğü onaracak ilkeyi işaret etmektir.

Hegel bu ilkeyi akıl kavramında ortaya atar. Fransız ihtilâlinin ilerici düşünceleriyle geçerli felsefi tartışmalar arasında bir bağ olan bu kavramı felsefi, sosyal - tarihsel kökleriyle gözden geçirmeğe çalıştık. Akıl, bütün özne ve nesne çatışmalarının gerçek bir birlik ve evrensellik biçimlemek üzere bir araya geldiği bir gerçeklik biçimidir. Hegel felsefesi böylece, bütün varlık alanlarını, kuşatıcı akıl düşüncesinde özetliyen bir sistem olmaktadır.

Organik olduğu kadar inorganik, toplum olduğu kadar doğa burada aklın egemenliği altına alınmıştır.

Hegel, felsefenin sistematik karekterinin tarihsel durumun ürünü olduğunu düşünmekteydi. Tarih, insan özgürlüğünü gerçekleştirme imkânlarının elde edildiği bir döneme ulaşmıştı. Bununla birlikte özgürlük, aklın gerçekliğini var sayar. İnsan özgür olabilirdi, bütün gizli yeteneklerini geliştirebilirdi, eğer bütün dünyası, birleştirici rasyonel bir arzu ve bilginin egemenliğinde olsaydı.

Hegel sistemi bu imkâna ulaşılan bir sistemi önceler, Onun gösterdiği tarihsel iyimserlik, Hegel'in «pan - lojizm» adını verdiği ve her varlık biçimini akıl biçimi olarak gören bir temeli vardır.

Mantıktan Tabiat Felsefesine, Tabiat Felsefesinden Zihnin Felsefesine geçiş, tabiat yasaklarının rasyonel varlığın yapısından doğduğu ve süreklilik içinde, zihin yasaklarına yol açtığı kanısıyla mümkün olmuştur. Zihin ülkesi tabiat ülkesinin kör zorunlukla başardığını, özgürlükte başarır. Bu başarı, gerçeklikte içkin olan yeteneklerin ortaya dökülmesidir. Hegel'in «doğruluk» olarak gösterdiği, bu gerçeklik durumdur.

Doğruluk sadece, önermelere ve yargılara bağlı değildir. Kısaca o, yalnız, düşüncenin bir yüklemi değil, fakat oluş halindeki gerçekliğin de yüklemidir. Eğer bir şey olabileceği bir şeyse ve bütün nesnel imkânları doyurmaktay-

sa doğrudur. Hegel dilinde o, böylece «kavramıyla» özdeştir.

Kavramır çifte bir kullanımı mevcuttur. O, öznenin yapısını ve özünü kapsar. Böylece onun hakkındaki doğru düşünceyi temsil eder. Aynı zamanda, bu yapı ve özün somut varlığını ortaya koymasını anlatır. Hegel sisteminin bütün temel kavramları böylece, ayni çift anlamlıkla karakterize edilmiştir. Onlar, formel mantıkta olduğu gibi, sadece kavramları ifade etmezler hiç bir zaman, düşünce yönünden kavranmış varlık biçimlerini gösterirler.

Hegel, düşünce ve gerekliğin mistik bir özdeşliğini var saymış değildir. Doğru düşüncenin gerçekliği temsil ettiğini çünkü gerçekliğin, gelişimi içinde doğrulukla uyuşkun olarak yaşadığı bir döneme ulaştığını söyler.

Hegel'in pan - lojizmi onun kasdettiğinin karşıtı bir anlama varır: Onun düşünce ve biçimlerini gerçeklik ilke ve biçimlerinden aldığı, böylece mantıksal yasaların gerçek hareketе egemen olan yasaları ortaya koyduğu söylenebilirdi.

Karşıtların birleştirilmesi Hegel'in tek tek her varlıkta ortaya koyduğu bir süreçtir. Yargının varlıksal biçimi, gerçeklikte bir ortaya çıkışı temsil eder. Söz gelimi «bu insan köledir» yargısını alalım ele. Hegel'e göre o, bir insanın (öznenin) köleleşmiş olduğunu (yüklem) ifade eder. Fakat o köleyse de halâ insandır, böylece öz olarak yüklemine (kölelik) karşı çıkmıştır. Yargı, değişmez bir özneye bir yüklem vermez. öznenin aktüel sürecesini gösterir. Bu süreçle özne kendinden başka biri olmuştur. Özne, yüklem olma ve o yüklemle çelişme oluşumudur.

Bu oluşum, geleneksel mantığın kabul ettiği değişmez bireyleri çatışan pek çok ilişkiye ayrılır. Gerçeklik bütün belirli biçimlerin sadece soyutlamalar olduğu bir dinamit şeklinde ortaya çıkar. Sonuçta, Hegel'in mantık kavram-

ları, bir biçimden öbürüne geçtiğinde bu, bir varlık biçiminin öbürüne dönüştüğü ve her tekil biçimin sadece, bu biçimin var olduğu düşmanca ilişkilerin toplamıyla belirlenebileceği anlamına gelir.

Hegel için gerçekliğin doğru olarak var olduğu bir dönem bulunduğunu belirttik. Şimdi, bu ifade bir düzeltmeyi gerektirir: Hegel, var olan herhangi bir şeyin, kendi gizli yetenekleriyle uyuşkun olarak var olduğunu kasdetmez. Zihnin kendi özürlüğünün bilincine ulaştığını, tabiat ve toplumu özgürleştirmeğe yetenekli olduğunu kasdeder.

Aklın gerçekleşmesi bir olgu değil, bir iştir.Yani, kendi kendine olup bitmiş olan bir şey değil, yapılıp ortaya konulması gereken bir iştir. İçinde nesnelerin dolaysız olarak göründüğü biçim, onların doğru biçimi değildir. Verilmiş olan, başlangıçta, kendi gerçek ve gizli yeteneklerinden ayrı olarak olumsuzdur. O sadece olumsuzluğu yenme sürecinde doğru olur. Böyle doğruluğun doğuşu, verilen bir varlık durumunun ölümünü gerektirir.

Hegel'in iyimserliği, verilenin yıkıcı bir gözle görünmesine dayanır. Bütün biçimler, aklın çözüştürücü hareketiyle yakalanır. Bu hareket, biçimleri, kendi kavramlarına uygun duruma gelinceye kadar ortadan kaldırır ve değiştirir. Düşüncenin aracılık (Vermittlung) sürecinde yansıttığı,bu harekettir.

Eğer biz algılarımızın ve görüşlerimizin doğru içeriğini izlersek, değişmez nesnelerin bütün sınırlanmaları çöker.

Algı ve görüşlerimiz bu nesnelerin gelişmiş içeriğini tüketen ve öznenin kuşatıcı faaliyetinde biten bir sürü ilişkiye ayrılır.

Sonraki tepkinin adlandırdığı gibi gerçekten olumsuz felsefedir. O felsefe olarak, verilen olguların sağ duyuya doğruluğun olumlu dizini (endeksi) gibi görünenin, ger-

çekte doğruluğun hayırlanması (inkârı) olduğu kanısından harekete geçmiştir. Böylece doğruluk, onların yıkılmasıyla ortaya konabilir. Dialektik yöntemin itici gücü bu kritik kanıdadır.

Dialektik, bütünlüğü içinde, bütün varlık biçimlerine esaslı olumsuzluğun sızmasıyla ve bu olumsuzluğun, o biçimlerin içerik ve hareketini teşkil etmesiyle ilgilidir. Dialektik her hangi bir pozitivizm biçimine karşı - itkiyi temsil eder. Hume'den günümüze kadar mantıksal pozitivistlerin prensibi, olgunun nihai otoritesi ve gözlem nihai doğrulama yöntemi olmuştu.

Ondokuzuncu yüz yılın ortasında ve özellikle rasyonalizmin yıkıcı eğilimlerine karşılık olarak, pozitivizm, geleneksel metafizikte karşılığı olmıyan özel bir felsefe biçimi geliştirdi. Bu pozitivizmin savunucuları, felsefelerinin tutucu (muhafazakâr) ve olumlu tutumunu belirtmek amaciyle çok gayret sarfettiler. O düşüncenin olgularla yetinmesi, onların ötesine çıkmaktan vaz geçmesi demektir.

Hegel için olgular kendi içlerinde hiç bir otoriteye sahip değillerdir. Onlar, gelişmesinin kuşatıcı süreci aracılığiyle özne yönünden ortaya konulmuşlardır. Doğrulanma, bütün olguların ilişkili olduğu ve onların içeriğini belirliyen süreçtedir. Verilen her şeyin akıl yönünden yerinde bulunması gerekir. Akıl, insan yapısının ve yeteneklerinin bütününden başka bir şey değildir.

Verilenin hayırlanmasıyla başlıyan ve bu hayırlanmayı baştan sona koruyan Hegel felsefesi, tarihin akıl gerçekliğini ortaya döktüğü sonucuna varır. Aklın temel kavramları geçerli uygulamaların sosyal yapısıyla sınırlıdır ve bu bakımdan, Alman idealizminin, Fransız ihtilâlinin mirasını muhafaza ettiği söylenebilir.

Bununla birlikte «düşünce ve gerçekliğin Hakkın felsefesinde ortaya çıkan uyuşumu,» salt uyuşumun ötesine geçen kesin bir öğeye, yatıştırıcı bir anlama sahiptir. Bu öğe, daha sonra, felsefenin hayırlanması (inkâr edilmesi) öğretisinde muhafaza edilmiş ve kullanılmıştır. Felsefe, için aklın gerçekleştiği dünya görüşünü biçimlendiğinde, gayesine varmış olur.

Eğer bu noktada gerçeklik, aklı meteryel hale getirecek şartları içeriyorsa, düşünce idealle meşgul olmaktan çıkar. İmdi doğruluk, aklı materyel duruma getirebilmek için, aktüel tarihsel uygulamayı gerektirecektir.

İdealin bir yana bırakılmasıyla, felsefe kritik işini bırakıp bir bir araça baş vurmuş olur. Felsefenin en uç noktası, böylece onun görevini bırakmasıdır. Felsefe, idealle uğraşmayı bırakınca, gerçeğe karşı durmayı bırakmış olur. Bu onun, felsefe olmaktan çıkışı demektir. Mamafih bu, düşüncenin var olan düzenle uyuşması demek değildir.

Kritik düşünce durmaz, yeni bir biçim alır. Aklın çabaları, sosyal teori ve sosyal pratik üzerinde gelişir.

Konu: II

HEGEL'İN İLK TEOLOJİK YAZILARI
(1790 - 1800)

Hegel felsefesinin doğduğu atmosferi teneffüs etmek istiyorsak Güney Almanya'nın sekizinci yüzyıldaki ve siyasal konumuna geri gitmeliyiz. Despotça bir yönetim altındaki Württemberg'te, yeni yeni ana yasal değişmeler baş göstermiş ve 1789 Fransa'sının düşünceleri, özellikle aydın gençlik üzerine kuvvetli bir etki yapmağa başlamıştı.

Eski zalim despotluk çağı geçmiş görünüyordu: Yabancı savaşlar için zorla asker toplamak, keyfi ağır vergiler, kütleleri soyan ve müsrif bir hükümdarın kesesini dolduran tekeller, en küçük kuşkuyu veya protesto kıpırtısım izliyen ani tutuklamalar, ülkeyi dehşete düşüren bütün bu zalimlikler bırakılmış gibiydi. (Bkz. Kar Pfaff, Geschichte des Fürstenhauses und Landes Württemberg, Stuttgart, 1839, III. Kısım, II. Kesim,s.82 v.ö.)

Dük Charles Eugene'le siyasal güce sahip sınıflar arasındaki uyuşmazlık 1770 yılında yapılan bir anlaşmayla yatışmıştı. Merkezi devletin çalışmasına en büyük engel, böylece ortadan kaldırılmıştı. Fakat sonuç ancak mutlakçılığı dükün kişisel yönetimiyle feodal oligarşinin çıkarları arasında bölmek olmuştu.

Bununla birlikte Alman aydınlanması, mutlakçı devletin çerçevesini yıkan bu ideoloji, İngiliz ve Fransız felsefesinin bu zayıf karşılığı Württemberg'in kültürel haya-

tına nüfuz etmişti. Dük, «aydınlanmış despot» ikinci Frederich'in öğrencisiydi ve sonraları, aydınlanmış bir mutlakçılığa yönelmişti.

Aydınlanma ruhu, dükün kurduğu okul ve üniversitelerde gelişti. Dinsel ve siyasel sorunlar, onsekizinci yüz yıl rasyonalizminin terimleriyle tartışıldı, insanın yüceliğinin göklere çıkarıldığı, modası geçmiş otorite ve gelenek biçimlerine karşı kendi hayatını biçimleme hakkına sahip sayıldı, hoş görü ve adalet övüldü.

Fakat, o sırada Tübingen üniversitesine devam eden genç kuşak bu ideallerle, Alman imparatorluğunun sefil durumu arasındaki terslikten etkilenmişlerdi. Onlar arasında, Hegel, Schelling ve Hölderlin de bulunmaktaydı. İnsan haklarının, yeniden düzenlenmiş bir toplum ve devlette yer alabilmesi için en küçük şans yoktu.

Öğrenciler, devrimci şarkılar söylüyor ve Marceillaise'i Almancaya çeviriyorlardı.

Onlar belki özgürlük ağacı ekmişler, tiranlara ve onların adamlarına karşı protestoya girişmişlerdi. Fakat onlar, bütün bu faaliyetin, ana vatanı henüz pençeleri arasında tutan karşı konulmaz güçlere karşı etkisi olduğunu da biliyorlardı. Bütün umut edilen, hükümdarla, siyasal güce sahip sınıflar arasında bir denge sağlıyacak olan küçük çapta bir anayasal reformdu.

Bu şartlar altında, genç kuşakların gözleri, özlem dolu olarak geçmişe, özellikle entelektüel insan kültürüyle, onların sosyal ve siyasal hayatı arasında bir birliğin hakim olduğu dönemlere çevrildi.

Hölderlin, eski Yunanistan'tan'ın parlak bir tablosunu çizmekteydi. Hegel, eski kent-devletini yücelten yazılar yazdı. Bunlar bazen, teologların, ilk hristiyanlık hakkında yaptığı tasvirleri bile gölgede bırakmaktaydı.

Hegel'in ilk teolojik yazılarında siyasal ilginin arada bir, dinsel sorunların tartışmasına dönüştüğünü görmekteyiz. Hegel, eski cumhuriyetlerde kültür alanlarının canlı birliğini ortaya koymuş ve sürdürmüş olan, bütün ulusal gençlerin özgür gelişimini sağlıyan gücü yeniden elde etme yolunda, hararetli gayret göstermekte; bu gizli güce Volksgeist adını vermekteydi:

«Ulusun ruhu, onun tarihi, dini, ulaştığı özgürlük derecesi, ne nüfuzları bakımından birbirinden ayrılır ne de nitelikleri bakımından. Onlar, birbirinin içine keçmiş ve tek vücut olmuşlardır...» (Theologische Jugendschriften, s. 27).

Hegel'in Volksgeist deyimiyle, Montesquieu'nün 'esprit general' deyimiyle yakın bir benzerliğe sahiptir. Montesquieu, bu deyimi bir ulusun sosyal ve siyasal temelini anlatmak için kullanmıştı. «Ulusal ruh», mistik veya metafizik bir varlık olarak değil, ulusun gelişmini belirliyen, tarihsel. teknik, ekonomik, ahlâksal ve entelektüel koşulların tümü olarak anlaşılmıştır.

Montesquieu'nün bu tarihsel temel üzerinde duruşu, modası geçmiş siyasal biçimleri yersiz olarak alıkoyan tutuma yönelmişti. Hegel'in Volksgeist görüşünde de bu kritik içerimler görüldü. Montesquieu, Rousseau, Herder ve Kant'ın Hegel'e teoloik çalışmalar konusunda yaptığı etkileri izlemek yerine Hegel'in ana ilgisi üzerinde duracağız.

Hegel'in teolojik tartışması, bireyle, artık bireyin yeteneklerini doyurmıyan ve yurttaşların aktif siyasal ilgisinin kaybolduğu yabancı bir kurum olarak var olan devlet arasındaki gerçek ilişkinin ne olduğunu araştırır. Hegel, bu devleti, hemen onsekizinci yüz yıl liberalizminin aynı olan kategorilerle tanımladı :

Devlet, bireylerin rızasına dayanır, onların haklarını görevlerini kuşatır, üyelerini, bütünün sürmesine engel olacak dış ve içi tehlikelerden korur. Devlete karşıt olarak birey, insanların yabancılaştırılamaz haklarına sahiptir. Devlet gücü, hiç bir zaman, bu güce karışamaz, karışma, bireyin çıkarına bile olsa.

'Hiç kimse, kendine yasa yapma ve bu yasayı uygulamada tek başına sorumlu olma hakkından vaz geçemez. Eğer, vaz geçmek zorunda bırakılırsa, insan insan olmaktan çıkar. Yine de bireyin bu hakkı bırakmasını engellemek, devletin görevi değildir. Çünkü bu, insanı insan olmaya zorlamak ve kaba kuvvet olur.' (Theologische Jugendschriften, s. 212).

Burada, devletin ahlaksal ve metafizik yüceltilmesi diye bir şey söz konusu değildir. Bu, onun sonraki yazılarında çıkar ortaya.

Hegel'in aynı döneminde, hatta sözü edilen dönemin aynı tür verilerinde Hegel'in yazı tonu biraz değişmiş ve o, devleti, insanın tarihsel «kaderi», taşınması gerekli bir yük saymış ve insanın tam gelişmesini sınırlıyan toplumsal ve siyasal koşulları kabullenmiştir.

Hegel'in kabul edilen aydınlanmış iyimserliği ve onun, kaybolmuş bir cennete karşı trajik övgüsü yerini tarihsel zorunluğa bırakmıştır. Tarihsel zorunluk, bireyle devlet arasında bir boşluk husule getirmişti.

Bireyle devlet, başlangıçta «doğal» bir uyuşum içindeydi. Fakat birey, bilinçli bir özgürlüğe sahip olmadığından ve toplumsal sürece hakim bulunmadığından, uyuşum, devlet lehine gelişti. İlk «uyuşum»un daha doğal olduğu ölçüde o, sosyal dünyayı yöneten kontrolsuz kuvvetlerce daha kolay çözüştürüldü.

Atina'da ve Roma'da, başarılı savaşlar, artan servet, lüks ve tatlı hayat, bir savaş ve servet aristokrasisi ya-

ratmıştı. (Theologische Jugendschriften, s. 222). Bu, cumhuriyeti yıktı ve siyasal özgürlüğün bütünüyle kaybına yol açtı.

Devlet gücü, imtiyazlı birey ve grupların eline geçmişti. Bunlar, kendi kişisel çıkarları ardında koşan, kamu çıkarına aldırış etmiyen ve bütün dünyası «mülkiyetin güvenlik hakkı» olan büyük bir kütle teşkil ediyordu. (Theologische Jugendschriften, s. 223).

Hegel'in, bu oluşumu yöneten evrensel yasaları kavrama çabası onu kaçınılmaz olarak, tarihsel gelişimde toplumsal kurumların rolüne götürdü. Onun, 1797'den sonra kaleme alınmış tarihsel yazılarından biri «mülkiyet güvenliğinin, modern hukukun ana ekseni» olduğu yolundaki bir bildiriyle başlar. (Dokumente zu Hegels Entwicklung, s. 268).

Alman Anayasası üzerine Deneme'de (1798 - 1799) «burjuva mülkiyeti» yürürlükteki sosyal çözülmenin sorumlusu görülmüştür.

Dahası Hegel, sosyal kurumların, insanlar arasındaki en özel ve kişisel ilişkileri saptırdığını savunmuştur. Teolojik, gençlik yazılarında 'sevgi' adını taşıyan, çok anlamlı bir parça bulunmaktadır. Bu yazısıyla Hegel, sevgide mülkiyetin de haklar kadar elde bulundurulması dolayısiyle bireyler arası nihai uyuşum ve birliğin doğamadığını belirtir.

Sevdiğini, mülk sahibi gibi gören âşık, onun özelliğini kendilerinin ortak hayatına aykırı sayar. Özellik, bir başkasına ait olmıyan ölü şeylerle sınırlanmıştır ve zorunlu olarak, sevenlerin dışındadır. (Theologische Jugendschriften, s. 381 - 382).

Mülkiyetin ortaya çıkışını, Hegel insanın kendine ait olmıyan bir dünyada yaşayışına bağlıyor. Bu dünya, bireyin bilgi ve emeğiyle yuğrulmuş olmasına rağmen,

onun gerekimlerine karşıdır. Amansız yasalarla yönetilir, içinde insan hayatının felce uğradığı bir dünyadır. Theologische Jugendschriften, yabancılaşma kavramının ilk formülünü bu terimlerle verir. Yabancılaşma, Hegel felsefesinin sonraki gelişiminde esaslı bir rol oynamıştır.

Hegel'in dinsel ve siyasal sorunları ilk tartışması, birlikle özgürlük kaybının (tarihsel bir olgudur bu) modern çağın genel işareti; özel ve toplumsal hayatın bütün şartlarını belirliyen faktör niteliği taşıdığını anlatır. Özgürlük ve birliğin kaybı, insan hayatında çok bol olan sayısız çatışmada özellikle insanla tabiat arasındaki çatışmada apaçıktır. Tabiatı düşman bir güç haline getiren ve insanoğlunun hakim olmak zorunda kaldığı bu çatışma, düşünceyle gerçeklik, bilinçle varlık arasında bir çatışmaya yol açtı.

İnsan sürekli olarak, itki ve arzularına karşıt, yabancı bir dünya içinde bulur kendini. O halde, dünya insanın gizli yetenekleriyle nasıl uyuşkun duruma getirilebilir?

Başlangıçta Hegel'in cevabı bir teoloji öğrencisinin cevabıydı. O hristiyanlığı, dünya tarihinde temel bir fonksiyona sahip saymıştı. Bu insana, yeni bir «mutlak» merkez yeri ve hayata nihai bir gaye vermek fonksiyonuydu.

Bununla birlikte Hegel, kutsal kitabın dünyanın gelişen toplumsal ve siyasal yapısına uymadığını da görebilmişti. Zira, kutsal kitap, bireyi sosyal ve siyasal ilişkilerinden sıyrılmış ve sadece birey olarak görmekteydi. Kitabın asıl gayesi, toplumu veya devleti değil, bireyi kurtarmaktı. Böylece sorunu çözecek olan din değildi, özgürlük ve birliği geri verecek olan teoloji değildi. Sonuçta, Hegel'in ilgisi yavaş yavaş teolojik olandan felsefi olana doğru gelişti.

Hegel, felsefeyi daima, özel bir bilim olarak değil, in-

san bilgisinin nihai biçimi olarak görmüş, felsefe gerekimini, özgürlük ve birliğin genel kaybına çare bulma gerekiminden türetmiştir. O bunu, ilk felsefi makalesinde açıkça belirtir.

Birleştirici güç ortadan kalktığında, çelişmeler, aralarındaki canlı ilişki ve bağımlılığı kaybedip bağımsız bir biçim aldığından, felsefe gerekimi doğar. (Fichte ve bağımlılığı kaybedip bağımsız bir biçim aldığından, felsefe gerekimi doğar. (Fichte ve Schelling Sisteminin Ayrılığı, Leipzig, 1913, s. 14).

Sözü edilen birleştirici güç, eski cumhuriyetlerde rastladığımız, bütünün özgürlüğünü sağlıyan, olanca çatışmayı Volksgeist birliğine götüren canlı birey - kamu yararı uyuşumuyla ilgilidir. Bu uyuşum kaybolduğunda, insan artık bütün tarafından kontrol edilemiyen aşırı çatışmalarla ezilir.

Hegel'in, bu çatışmaların özünü hangi terimlerle anlattığını belirtmiştik: Tabiat insana karşıydı, gerçeklik düşünceden uzaklaşmıştı, bilinç, varlıkla çatışıyordu. Hegel sonra, bütün bu karşıtlıkları, özneyle nesne arasındaki çatışmanın genel biçimi olarak özetledi (Fichte ve Sechelling Sistemlerinin Ayrılığı, s. 13). Bu yolda, tarihsel sorunu, Descartes'tenberi Avrupa düşüncesine egemen olan felsefi soruna bağladı.

İnsanın bilgi ve istemi «öznel» dünyaya itilmişti. Bu dünyanın kendi içindeki kesinlik ve özgürlüğü, kesin olmıyan nesnel bir dünya ve fiziksel zorunlukla karşı karşıyaydı.

Hegel, çelişmeleri, gerçekliğin evrensel biçimi gibi gördüğü ölçüde onun tartışmaları felsefi olmuştur. En evrensel kavramlar, çelişmeleri yakalıyabilir, en nihai bilgi prensipleri, çelişmeleri çözecek prensipleri verebilirdi.

Aynı zamanda, Hegel'in kavramlarının en soyutu bile onun sorunlarının somut bir gösterimini vermiştir. Felsefe, tarihsel bir görevle yükümlüdür. Gerçeklikteki çelişmelerin tüketici bir çözümlemesini vermek ve onların mümkün bir birleştirimini sağlamak göreviyle. Dialektik, Hegel'in gerçekliği çelişmeli görmesinden doğmuştur. Teolojik gençlik yazıları, henüz dialektiğin üzerinde teolojik bir örtü ihtiva eder. Fakat orada bile, dialektik çözümlemenin felsefi başlangıçları izlenebilir.

Hegel'in çelişmelerin birleşimi olarak ileri sürdüğü ilk kavram hayattır.

Hegel için bütün çelişmelerin akılda çözüldüğünü, fakat yine de akılda olduğunu öğrenirsek onun hayat düşüncesine yüklediği özel rolü daha iyi anlıyabiliriz. Hegel hayatı zihin olarak, yani, bütün varlık çatışmalarını kuşatıcı ve yönetici olan bir varlık olarak anlar. Başka türlü dendikte, Hegel hayat kavramını rasyonel ve başka varlıklar arasında tek varlıkmış gibi ele alır.

Hegel'denberi hayat düşüncesi, felsefeyi insanın somut tarihsel koşuluyla yeniden kurma ve böylece rasyonalist felsefenin soyut ve uzak karakterini yenme yolundaki pek çok çabanın çıkış noktası olmuştur. (Wilhelm Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels, Leipzig 1921, c. IV, s. 144 v.ö.).

Hayat, belirlediği şeylere ve bütün olarak dünyaya ilişkisiyle öbür varlık biçimlerinden ayrılır. Her cansız nesne, özelliği, sınırlı ve belirli biçimiyle biolojik cinsten ayrı ve ona karşıdır. Tikel, tümelle çelişir. Tümel tikel içinde kendini gerçekleştiremez.

Bununla birlikte canlı, canlı olmıyandan farklıdır. Çünkü hayat, ayrı parça ve durumları birlikte, yani «özne» de birleşen bir varlık ifade eder.

Hayatta «tikel... aynı zamanda sonsuz hayat ağacı-

nın bir dalıdır. Bütünün dışındaki her parça aynı zamanda hayatın bütünüdür, Hayat'tır. (Theologische Jugendschriften, s. 307). Yaşıyan her varlık aynı zamanda, hayatın bütününün ortaya çıkışıdır, başka deyimle, hayatın bütün özüne veya gizli yeteneklerine sahiptir.

Dahası, her canlı varlık, belirli ve sınırlıysa da canlı bir özne olarak sahip olduğu güç dolayısiyle sınırlarını aşabilir. Başlangıçta hayat belirli «nesnel» koşullar dizisidir. «Nesnel koşullar dizisidir», zira canlı bir özne, onları kendi dışında ve kendisini özgür olarak gerçekleştirmeyi sınırlayıcı olarak bulur.

Bununla birlikte hayat oluşumu, dış koşulları sürekli olarak, dayanıklı bir özne birliğinde toplamaktan ibarettir. Canlı varlık, bulduğu çok katlı belirli koşulları kendine katarak yöneterek ve kendine karşıt olanı uyuşkun duruma getirerek varlığını sürdürür.

Böylece, hayatın birliği, dolaysız ve doğal değil, kendisine karşı olan her şeyin sürekli ve aktif olarak yenilmesi sonucudur.

O, sadece canlı özneyle, onun nesnel koşulları arasındaki aracı bir oluşumun sonucu olarak ortaya çıkan bir birliktir. Aracı oluşum, aktüel bir özne olarak yaşıyan varlığın kendine özgü fonksiyonudur. O aynı zamanda yaşıyan varlığı aktüel bir özne yapar.

Hayat, içinde tözün özne olarak anlaşıldığı ilk biçimdir, dolayısiyle, özgürlüğün ilk biçimlenmesidir. O karşıtların, gerçek birleşiminin dolayısiyle dialektiğin ilk modelidir.

Bununla birlikte hayatın bütün biçimleri, böyle eksiksiz bir bütünü temsil etmez. Bilgisi dolayısiyle «hayat düşüncesi»ni sadece, insan başarabilir. Hegel için, öznenin ve nesnenin eksiksiz birliği, özgürlüğün ön - koşuludur. Birlik, doğruluğun bilgisini önceden var sayar. Bu-

rada, özne ve nesnenin gizli yetenekleri kasdedilir.

Nesnel koşullara biçim değiştirtecek, sadece insandır. Böylece o koşullar, onun öznel gelişimine aracı olurlar. İnsanın savunduğu doğruluk, sadece, onun değil, tabiatın gizli yeteneklerini de bağımsız duruma getirir. İnsan, doğruluğu dünyaya getirir, onunla dünyayı akla uygun olarak düzenler.

Hegel bu noktayı, baptist Johannes'in göreviyle açıklar ve ilk olarak, dünyanın kendi özünde, insanın tarihsel faaliyetinin ürünü olduğu görüşünü ileri sürer. Dünya ve onun bütün ilişkileri ve belirlemeleri, antropon fotos'un, insanın kendi gelişiminin ürünüdür» (Theologische Jugendschriften, s. 307).

Dünyanın insan faaliyetinin ve bilgisinin ürünü olarak görülmesi, Hegel sisteminde bu noktadan itibaren itici kuvvet olarak kendini gösterir. Burada, sonraki dialektik toplum teorisinin çizgilerini yakalıyabilmekteyiz.

«Hayat», Hegel'in ilk döneminde ulaştığı en ileri felsefi kavramdır. Özneyle nesne, insanla tabiat arasındaki düşmanlığın felsefi içerimini ilk defa açık seçik işlediği Systemfragment'ta o, bu iki ayrı alanın birleştirilmesi konusunda zihin (Geist) kelimesini kullanır.

Zihin, esas olarak, hayat gibi birleştirici bir etmendir. Sonsuz Hayat'a Zihin adı verilebilir, çünkü zihin çokluk arasında canlı birliği ifade eder... Zihin, ayrılıkları birleştiren canlı bir yasadır, böylece çokluk canlı duruma geçer. (Th. J. s. 347). Fakat o, hayattan daha çok bir şey ifade etmezse de zihin kavramı hayatın birliğinin, son çözümlemede, öznenin özgür kuşatımı ve faaliyetinin eseridir, kör doğal bir kuvvetin değil.

Teolojik gençlik yazıları, Hegel'in daha sonraki mantığına uzanan başka bir kavram da getirir. İnanmak ve Bilmek adlı bir parçada, Hegel Birleşme ve Varlık eşit-

tir. «... tir» bağlacı her önermede özneyle yüklemin birliğini, Varlığı açığa koyar der (s. 383).

Bu ifadenin yeterli bir yorumu, Avrupa felsefesinde, Aristoteles'tenberi gelen temel kavramların esaslı suretde tartışılmasını gerektirir. Biz burada, arka plânın bir kısmını verecek ve bir formüllemeyle yetineceğiz.

Hegel'in ifadesi olmakla (Sein) varlık (Seinendes) veya belirli varlıkla herhangi bir varlık arasında bir ayrım ifade eder. Batı felsefesi, «varlık nedir?» sorusuna cevap olarak gözetilen ayrımla başlar Parmenides'ten Aristoteles'e kadar Graikos felsefesinin ruhunu biçimliyen budur.

Çevremizdeki her varlık belirlidir: Bir taş, bir âlet, bir ev, bir hayvan bir olay v.ö. Biz böyle her varlığa, onun şu veya bu biçimde olduğunu anlatan yüklem veririz. Bu ona, varlık yüklemini vermek demektir. Ona yüklediğimiz bu varlık, dünyadaki herhangi tikel bir şey değildir, onun yüklenebileceği bütün tikel varlıklara özgüdür. Bu, her belirli varlıktan ayrı, yine de her varlığa yüklenebilir olan herhangi bir varlığa delâlet eder. Böylece, ayrı ayrı olan bir sürü belirli varlık içinde sadece ona «gerçek» varlık denebilir.

Herhangi bir Varlık, içinde tek tek varlıkların ortak olarak var olduğu ve onların özünü teşkil eden varlıktır. Bu noktadan, en evrensel varlığı, «bütün varlıkların özü», «tanrısal töz», «en çok gerçek» olarak ele almak ve böylece ontolojiyi teolojiyle birleştirmek kabildir. Bu gelenek Hegel mantığında işler haldedir.

Aristoteles, böyle her belirli varlığa yüklenen herhangi bir varlık'ı, ayrı metafizik bir varlık olarak değil, her tikel varlığın gerçekten var olan şey biçimine dönüşmesine yol açan oluşum veya hareket olarak görmüştür. Aristoteles'e göre, varlık alanında, özle, onun ayrı ili-

neksel (arızî) durumları ve değişimleri arasında, bütün varlık alanına uzanan bir ayrım bulunmaktadır.

Kesin anlarda, gerçek varlık özdür. Bununla, somut bireysel varlık kasdedilir. In-organik olduğu kadar organik olan bir varlık. Bireysel şey bir hareket sırasında saklı kalan özne veya tözdür. Bu hareket sırasında birey, varlığının değişik durum ve safhalarını bir araya getirir ve sürdürür.

Ayrı varlık biçimleri, çatışan ilişkileri birleştiren değişik biçimleri temsil eder. Onlar, değişme sırasında doğan, arda kalan ve kaybolan değişik biçimlerle ilişkilidir. Hegel, Aristotelesçi temel kavramı felsefesine katar :

«Ayrı varlık biçimleri az çok eksiksiz birleşimlerdir.» (Th. J. 384). Varlık, birleştirme ve birleştirme hareket anlamına gelir. Hareketi Aristoteles gizillik (potansyellik) ve aktüellik terimleriyle tanımlar. Değişik hareket tipleri, özde veya hareket eden şeyde içkin olan gizillikleri gerçekleştirmenin değişik yollarını gösterir.

Aristoteles, hareket tiplerini, gizilliğin gerçekleştiği tip, başa gelecek biçimde sıralar. En yüksek tipe göre hareket eden ve gelişen varlık salt energeia'dır. O, kendisine yabancı, kendi dışında, gerçekleşme malzemesine sahip değildir, varlığının her anında bütünüyle kendisidir.

Eğer böyle bir varlık varsa, onun bütün varlığı, düşünceden teşekkül edecektir. Kendi başına faaliyetinin var olduğu düşünülen özne, yabancılaşmış ve dış nesneye sahip değildir. Düşünce olarak nesneyi yakalayıp koruyan, düşünme faaliyetidir, aklı kavrıyansa, akli faaliyet.

Gerçek varlık, gerçek harekettir. Gerçek hareket, öznenin nesneyle eksiksiz birleşimini ifade eder. Böylece, gerçek varlık, düşünce ve akıldır.

Hegel, sunumunu, Felsefi Bilimler Ansiklopedisi'nde,

Aristoteles'in Metaphysika'sından aldığı bir paragrafla tamamlar. Bu parçada, gerçek varlığın akıl olduğu anlaşılır. Salt açıklamanın ötesinde bir anlama sahiptir bu durum. Zira Hegel felsefesi geniş bir anlamda, Aristoteles ontolojisinin yeniden yorumlanmasıdır. Burada Aristoteles ontoloisi, metafizik dogmanın saptırımından kurtarılmış, dünyayı, özgür olarak gelişen öznenin ortamı, aklın gerçeklendiği yer durumuna getirmek istiyen modern rasyonalizmin etkili isteğine bağlamıştır.

Aristoteles metafiziğinin, ziyadesiyle dinamik karakterini ilk kesfeden, bütün varlığı bir oluşum ve bir hareket olarak gören Hegel'di. (Bu dinamik, Aristotelesçiliğin formalist geleneğinde kaybolmuştu.)

Aristoteles'in, aklı değerli bir varlık sayan görüşü bu varlığı dünyanın geri kalan kısmından ayırmakla geliştirilmiştir. Nous-theos dünyanın ne nedeni ne de yaratıcısıdır. O sadece karmaşık aracılar sistemiyle ilk hareket ettirici olma niteliğini kazanmıştır.

İnsan aklı, nous-theos'un zayıf bir kopyasından başka bir şey değildir. Yine de aklın hayatı en büyük hayat ve yer yüzündeki en yüksek iyidir.

Görüş, insanların ve şeylerin hiç bir gizli yeteneğini yeter ölçüde doyurmıyan gerçeklikle sıkı sıkıya ilişkilidir. Bu yeteneklerin doyurulması, gerçekliğin hakim tutarsızlığından büyük ölçüde bağımsızdı. Zihin ülkesinin, özgürlük ve aklın tek alanı seviyesine yükseltilmesi anarşi ve kölelik dünyasıyla şartlanmıştı.

Hegel zamanında tarihsel koşullar henüz geçerliydi. Görünür yetenekler, ne toplumda gerçeklenmişti ne de tabiatta. İnsanoğlu hayatının özgür uyruğu değildi. Ontoloji en genel varlık biçimleri olduğundan ve böylece insan iç görüsünü en genel gerçeklik yapısına yansıttığından, Aristotelesçi ve Hegelci ontolojinin, birbirinin aynı olmasına şaşmamalıdır.

Konu: III

FELSEFE SİSTEMİNE DOGRU
(1800 — 1802)

1. İLK FELSEFİ YAZILAR.

1801 de Hegel, Jena'da akademik mesleğine başladı. Jena Almanya'nın felsefi merkeziydi. Fichte, 1799'a kadar, orada ders vermişti. Schelling. 1798'de oraya profesör tâyin edilmiştir.

Kant'ın sosyal ve hukuk felsefesi, Metaphysik der Sitten, 1799'da yayınlanmıştı, devrim yapan üç Eleştirisiyse hala entelektüel hayata belli başlı etki yapan kitaplardı.

Dolayısiyle, Hegel'in ilk makalelerinin, Kant Fichte ve Schelling'in öğretileri hakkında olması ve onun, sorunları Alman idealistleri için geçerli akımların terimleriyle dile getirmesi doğaldır.

Gördüğümüz gibi, Hegel, felsefenin kuşatıcı çelişmelerden doğduğu görüşünü savunmuştur. İnsanın düştüğü çelişmelerden. Bunlar, felsefe tarihini, temel çelişmelerin tarihi olarak biçimlemiştir. Zihin ve madde, ruh ve beden, inanç ve anlık, özgürlük ve zorunluk arasındaki ve sonraları akıl ve duyum, zeka ve tabiat ve çok genel biçimde «öznellik ve nesnellik» biçiminde görünen çelişmelerin. (Erste Druckschriften, s. 13).

Kant'ın, Salt Aklın Eleştirisi'nde yatan ve Hegel'in dialektik çözümlemesine yer eden kavramlar bunlardır.

Hegel'in, dialaktik açıdan yoruma tabi tuttuğu ilk

kavram, akıl kavramıydı. Akıl ve anlık arasındaki ilk ayrımı Kant yapmıştı. Hegel, her iki kavrama yeni anlam vermiş ve onları yönetiminin çıkış noktası saymıştı. Onun için, anlıkla akıl arasındaki ayrım, sağ duyuyla spekülatif düşünce, dialektik olmıyan düşünceyle, dialektik bilgi arasındaki ayrımın aynıdır.

Anlığın işlemleri, bilimde olduğu kadar, gündelik hayatta da geçerli olan, alışılmış düşünce tipini verir. Dünya, her biri öbüründen ayrı, bir sürü belirli şey olarak düşünülür. Bu başlangıçlardan geliştirilmiş olan kavramlar, bu kavramlardan teşekkül eden yargılar, tek tek şeyler ve bu şeyler arasındaki belirli ilişkileri gösterir ve ele alır.

Bireysel belirlenmeler, sanki atom veya monadlarmış gibi, birbirlerini dışarda bırakır. Biri öbürü değildir ve asla öbürü olamaz. Kesinlikle, şeyler değişir, onların özellikleri de. Fakat, onlar böyle değiştiğinde bir özellik veya belirlenme kaybolur, öbürü onun yerini alır. Bu yolda yalıtılmış ve sınırları çizilmiş bir varlığa Hegel, «sonlu» adını verir.

O halde anlık sonlu varlıklar dünyasını özdeşlik ve karşıtlık ilkesiyle yönetilen sonlu varlıklar dünyasını kapsar. Her şey başka bir şeyle değil, kendisiyle özdeştir. O, kendine özdeş oluşu dolayısiyle başka bütün şeylere karşıdır. Bütün başka şeylerle pek çok yolda birleşebilir. Fakat asla kendi özdeşliğini kaybetmez ve kendinden başka bir şey olmaz.

Kırmızı turnsol kâğıdı muaviye, gündüz geceye döndüğünde, imdi ve burada var olan, imdi ve burada var olmaz olur, onun yerini bir başka şey alır. Çocuk yetişkin bir insan olduğunda, çocukluk özelliklerinin yerine yetişkinlik özellikleri geçer.

Kırmızı ve mavi, aydınlık ve karanlık, çocukluk ve yetişkinlik, ebedi olarak uyuşmaz karşıtlar olarak kalır. Böylece, anlığın işlemleri, dünyayı, sayısız kutuplara böler. Hegel, anlığın, kutupsal kavramları biçimleyip bağladığı bağlama tarzını tanımlamak için «yalıtılmış düşünce» deyimini kullanır. Bu tür düşüncenin gelişmesi ve yayılmasını, insan hayatındaki belli ilişkilerin kaynağı ve üstünlüğüyle açıklar. (Erste Druckschriften, s. 14; 15). Yalıtılmış düşüncenin düşmanlıkları, gerçek düşmanlıkları temsil eder.

Düşünce, dünyayı yalıtılmış şeylerin ve uzlaşmaz karşıtlıkların belirli sistemi olarak anlıyabilirdi, dünya, insanlığın gerçek arzu ve ihtiyaçlarından sıyrılabilseydi.

Yine de, yalıtılma ve karşıtlık, son durum değildir. Dünya belirli uyuşmazların karmaşık bir bütünü olarak kalmamalı. Düşmanlıkların altındaki birlik, karşıtları uyuşturma ve onları gerçek birlikte eritme görevine sahip akıl yönünden yakalanıp gerçekleştirilmeli. Aklın işinin yerine getirilmesi, aynı zamanda insanın sosyal ilişkilerindeki kaybolmuş birliği onarmış olacaktır.

Anlıktan ayrı olarak, akıl, «bütünlüğü onarma» gerekimiyle harekete geçer (Erste Druckschriften, s. 16) Bu nasıl yapılabilir? Hegel işin önce anlığın sağladığı algılar ve gündelik olup bitmelerin sağladığı sahte güvenliği ortadan kaldırmakla olacağını söyler. Sağ duyu görüsü, bir «tarafsızlık», «güvenlik» ve «güvenliğin tarafsızlığı» görüsüdür (E. D. 22)

Verilen gerçeklik durumuyla yetinmek ve onun, belirli, istikrarlı ilişkilerini kabul etmek, aynı kesinlik ve istikrarla, duyu nesneleri olarak verilmemiş ve henüz gerçekleşmiyen yeteneklere karşı tarafsız yapar. Sağ duyu, şeylerin ilineksel (arızi) görünüşünü onların özü sa-

narak yanılır ve özle varlığı, dolaysız bir özdeşliğe sahip saymakta ısrar eder. (E. D. 22 - 23).

Özle varlığın özdeşliği, tersine, aklın onu yaratmadaki sabırlı çabasından doğar. O sadece, belli başlı şartı, sağ duyunun ve spekülatif düşünce için salt anlığın bırakılması olan bilgiyi harekete getirecek bilinçli bir varlık aracılığiyle gerçekleşir. Hegel, egemen şartların saptırıcı mekanizmasının ötesine yalnız bu tür düşüncenin geçtiğini ısrarla belirtir.

Spekülatif düşünce, şeylerin görünüşteki veya verilen biçimlerini, aynı şeylerin gizli yetenekleriyle karşılaştırır. Böyle yaparken de, onların özünü, ilineksel varlık durumundan ayırt eder. Bu sonuç, mistik sezgi oluşumuyla değil, her bir biçimin kendisi olduğu oluşumu inceliyen kavramsal tanıma yöntemiyle elde edilir.

Spekülatif düşünce «zeka dünyasıyla materyel dünyayı» belirli ve istikrarlı ilişkilerin tümü olarak değil, «bir oluş, bir ürün ve bir ortaya koyuş» olarak anlar. (E. D. 14).

Hegel'in «spekülatif düşünce» dediği, gerçekte, onun dialektik yönteminin en eski sunumudur. Dialektik düşünceyle (akıl) yalıtıcı düşünce (anlık) arasındaki ilişki açıkça tanımlanmıştır. Dialektik düşünce, yalıtıcı düşüncenin yarattığı belirli karşıtlıkları eleştirir ve giderir. Sağ duyunun güvenliğini yıkar ve onun, dolaysız olarak kesin saydığı şeyin, felsefe için bir gerçekliğe sahip bulunmadığını gösterir (E. D. 22).

Aklın ilk ayracı (kriteri) o halde, dışarda hazır olan otoriteye güvensizliktir. Böyle bir güvensizlik, Hegel'in her doğru felsefenin özgür parçası olarak belirlediği gerçek kuşkuculuktur.

Dolaysız olarak verilen gerçeklik biçimi, o halde, nihai gerçeklik değildir. Anlık işlemleriyle ortaya konan

karşıt durumdaki yalıtılmış şeyler sistemi, gerçek niteliğiyle yani kötü bir gerçeklik biçimi bir sınırlanma ve kölelik ülkesi olarak tanınmalıdır.

Aklın, içkin hedefi olan özgürlük ülkesi Kant ve Fichte'nin sandığı gibi, özneyi nesnel dünyaya karşı oynayarak, otonom bir kişiye dış dünyada eksik olan özgürlüğü vererek ve dünyayı, kör bir zorunluk alanı biçiminde bırakarak sağlanamaz.

Hegel burada, felsefe ve edebiyatın genellikle, sadece ruhta gerçekleştirilecek iç değerine girme özgürlüğü verdiği içleştirme veya içe dönme mekanizmasına karşı çıkıyor.

Son gerçeklikte, özgür öznenin nesnel dünyadan yalıtılması diye bir şey söz konusu edilemez. Bu düşmanlık, anlığın yarattığı öbür düşmanlıklarla birlikte çözümlenmelidir.

Düşmanlıkların çözümlendiği nihai gerçeklik Hegel'de «mutlak»tır. Felsefesinin bu safhasında o, bu mutlağı, sadece olumsuz olarak tanımlıyabilir. Böylece o, sağ duyu ve anlık yönünden kavranan gerçekliğin, bütünüyle tersidir. O, her ayrıntısında sağ duyuyu olumsuz kılar. Böylece, mutlak gerçeklik sonlu dünyaya tek bir benzerlik noktasına sahip değildir.

Halbuki, sağ duyu ve anlık, birbirine karşı olan yalıtılmış varlıkları farketmiştir. Akılsa, karşıtların özdeşliğini kavrar.

O, özdeşliği, karşıtları bağlama ve birleştirme oluşumuyla ortaya koymaz. Onları, içerikleri, daha yüksek ve gerçek olan birer varlık gibi öne sürerse de, artık karşıt olmıyacak biçimde değiştirir.

Karşıtları birleştirme oluşumu, akıl her parça sadece bütünle ilişkili olacak biçimde teşkilatınınca ve her birey sadece bütünle ilişkili bir anlama sahip bulundu-

ğunda gerçekliğin her parçasına temas eder ve bir sonuca ulaşır. (Differenz des Fichtischen end Schellingschen Systems, s. 18).

Mutlağı temsil eden, sadece akıl kavramlarıdır. Böylece akıl, sadece «kuşatıcı bir önermeler ve sezgiler organizasyonu», yani bir sistem olarak bütünüyle karşımızdadır (Differenz, s. 25, 34 - 35).

Bu düşüncelerin somut önemini, gelecek konuda inceliyeceğiz. İlk felsefi yazılarında, Hegel, özellikle, aklın olumsuz fonksiyonu üzerinde durur. Bu fonksiyon, sağ duyu ve anlık dünyasının belirli ve güvenli dünyasını yıkmaktır.

Mutlak, «gece» ve «hiç» sözcükleriyle ve gündelik hayatın açıkça tanımlanmış nesnelerine karşıt olarak ele alınır. (Differenz, s. 16). Akıl, sağ duyu dünyasının «mutlak olarak ortadan kaldırılmasını» işaret eder (Differenz, s. 17). Çünkü, zaten söylediğimiz gibi, sağ duyuya karşı savaş spekü latin düşüncenin başlangıcıdır ve gündelik güvenliğin kayboluşu felsefenin kaynağıdır.

Hegel, kendi durumunu «İnanmak ve Bilmek» makalesinde daha iyi belirler. Hegel, bu makalesinde Kant'ın Salt Aklın Eleştirisi'ne karşıt sonuçlar varır. Kant'ın aklı «verilen» deney nesnelerine dayandırma yolundaki empirik ilkesi, burada bütünüyle reddedilir. Hegel, Kant'ta aklın, zihnin iç ülkesine özgü ve kendi içinde şeyler karşısında güçsüz durumda kaldığını ileri sürer. Başkaca dendikte, Kant felsefesinde egemen olan akıl değil anlıktır.

Öte yandan Hegel, Kant'ın bu sınırlamayı pek çok noktada yendiğine Ayrıca değinir. Sözün gelişi, «algının orijinal sentetik birliği» kavramının, Hegel'in karşıtların orijinal özdeşliği yolundaki ilkelerini kabul ettiği söylenebilir. (Differenz, s. 240). Çünkü, sentetik birlik, özney-

le nesne arasındaki çatışmanın ortaya konduğu ve aynı anda yenildiği bir faaliyettir.

Böylece, Kant'ın felsefesi «düşüncenin doğru biçimini ihtiva eder» : Bu kavram, yani, özne, nesne ve sentez üçlüsü söz konusu oldukta (Differenz, 247).

Hegel'in, üçlüyü en doğru düşünce biçimi saydığı nokta budur. O, bu üçlünün boş bir tez, antitez ve sentez şeması değil, karşıtların dinamik bir birliği olduğunu ifade eder. O, tam düşünce biçimidir, Çünkü içinde her varlığın karşı koşulların sentetik birliği olduğu gerçeklik onun tam biçimidir.

Geleneksel mantık bu yargı biçimini «A, B'dir» biçiminde dile getirmişti. Hegel'in bu biçimi yorumuna işaret etmiştik. Bir şeyin, gerçekten ne olduğunu bilmek için, dolaysız olarak verilen «A, A'dır» gibi bir durumun ötesine geçmek ve onun kendisinden başka bir şey (B) olduğunu ortaya koyacak işlemi izlemek gerekir. Bununla birlikte B oluşta, A yine A olarak kalır. Onun gerçekliği, başka bir şeye dönüşünde ve kendisini «başkası»yla birleştirişindeki dinamiktedir.

Dialektik örnek, olumsuzluğun işlediği, içinde her şeyin gerçekte olduğundan daha başka bir şey olduğu, karşıtlıklı çelişmenin, gelişim yasalarını teşkil ettiği bir dünyayı ve onun doğruluğunu temsil eder.

2. İLK SİYASAL YAZILAR

Dialektik felsefeye kritik ilgi, Hegel'in bu döneme ait önemli siyasal broşürlerinde açığa vurulmuştur. Bunlar, Alman imparatorluğunun, Fransa'yla başarısız savaşından sonra içinde bulunduğu şartın, Hegel'in ilk eserlerinin kökünde bir yeri olduğunu gösterir.

Hegel'e göre, felsefeyi canlandıran evrensel çelişmeler, değişik Alman devletleri, sınıfları ve onlarla Alman İmparatorluğu arasındaki uyuşmazlık ve düşmanlıkta somut olarak vardır. Hegel'in felsefi makalelerinde açığa koyulan yalıtılma, sadece her bir devletin değil, fakat pratik olarak her bireyin çıkarını inatla izlediği bir yolda açığa çıkar. Sonuçta, birliğin kaybı, imparatorluk gücünü kısırlaştırdı ve onu herhangi bir saldırganın kolayca yok edebileceği bir av durumuna getirdi:

«Almanya, artık devlet değildir... Eğer ona hâla devlet denecekse anarşi adı verilmelidir.»

«Sadece geçmiş bağlantının anısıdır, ona birlik görünüşü veren, aktüel bir birlik değil... Fransa Cumhuriyetiyle savaşta, Almanya artık devlet olmadığını anladı... Bu savaşın açık sonuçları, en güzel bazı Alman topraklarının ve bir kaç milyon kişinin kaybı ve Almanya'nın borçlanması olmuştur.» Kuzeyde, güneyden daha çok olan bu borç, savaşın ıztırabını, barışa taşır.

«Bunların dışında, fatihlerin, yabancı yasa ve törelerin eğemenliğine giren devletler, bu alış verişte en yüksek iyiyi, yani bağımsızlıklarını kaybedeceklerdir» (Die Verfassung Deutschlands, Siyaset ve Hukuk Felsefesi üzerine Yazılar'da s. 3-4).

Hegel, çözülme temelini incelemeye devam eder. Alman bünyesinin artık, ulusun, aktüel sosyal ve ekonomik durumuna cevap vermediğini görür. Bünye eski feodal düzenin artığıdır. Uzun zamandanberi, yerini başkasına ve bireysel topluma bırakmış olan düzenin (Die Verfassung Deutschlands, s. 7).

Bütün toplumsal ilişkilerde yer almış olan radikal değişme karşısında eski anayasa biçiminin alıkonulması, verilenin sadece verilmiş olduğu için korunması cabasından ibarettir. Böyle bir uygulama, aklın her standart ve arzusuna karşıdır. Hayatın egemen olan sosyal düzeni, toplumun arzu ve istekleriyle sivri uyuşmazlık durumundaydı. O, bütün gücünü, vekarını kaybetmiş ve bütünüyle olumsuz olmuştu (Die Verfassung Deutschlands. 139).

Hegel, akıl düşüncesine uydurulmadan varlığını sürdüren empirik tarzın gerçek sayılamıyacağını söyliyerek sürdürür sözlerini (V.D. 3). Siyasal sistem yıkılıp, yeni rasyonel bir düzene dönüştürülmelidir. Böyle bir biçim değiştirme, kuvvete baş vurmadan sağlanamaz.

Hegel'in durumunun aşırı realizmi, idealistik çerçeve terminoloji içinde görünür. «Zorunluk kavramı ve görüsü bir eylem ortaya koymıyacak ölçüde zayıftır. Kavram ve görüye, güvensizlik eşlik eder. Bu bakımdan, ancak zorla yerinde görülebilecek güvensizliğe yalnız insan baş eğebilir» (V.D. 140).

Kavram, var olan düzenin kucağında gelişen aktüel tarihsel bir kuvvet ifade ettiği ölçüde, sadece bu durumda zorla yerinde buldurulur. O gerçeklikle gerçeklik çe-

lişmeli olduğunda çelişir. Egemen toplumsal bir biçim eğer bu biçim, kendi doğruluğuyla açık bir çelişmeye düşüyorsa, eğer o artık kendi içeriğinin (muhtevasının) isteklerini yerine getiremiyorsa düşüncenin saldırısına uğrar. Almanya'da durum budur (V.D., 140).

Almanya'da, yeni düzenin şampiyonları, eski sistemin üzerine çıkmış tarihsel kuvvetleri temsil eder. Uygun rasyonel bir biçimde, üyelerinin ortak çıkarını sürdürecek olan devlet (onun doğruluğu bu olabilir ancak) yapmaz bunu. Dolayısiyle, devlet yöneticileri, ortak çıkar adına durumlarını savunurlarken yanlış konuşurlar (V.D. 22) Ortak çıkarı onlar değil, onların çıkarları temsil eder. Onların, yeni düzen kavramları sadece bir ideal değil, egemen düzende artık dayanmıyan bir gerçekliğin ifadesidir.

Hegel'in tezi şudur: Eski lüzenin yerine gerçek topluluk geçmelidir. Topluluk (Allgemeinheit), bütün bireylerîn bütüne katıldığı ve sonuçta, aktüel sosyal organizmanın ortak çıkarla bütüne nazaran bir anlam alacak şekilde eriyip kaynaştığı bir bütünlüğü ifade eder.

İkinci anlam, açıkça birincinin karşılığıdır. Bilgi alanında, çözüşme kavramının, insan ilişkilerinin mevcut çözüşmesiyle, sosyal, siyasal bütünlemeye karşılık olan felsefi bütünlemeyi ifade etmesi gibi.

Mutlak yönünden temsil edilen, aklın evrenselliği tek tek çıkarların bir bütünde birleştiği sosyal topluluğun, felsefi karşılığıdır.

Gerçek bir devlet ortak çıkarı kurumlaştırır (müesseseleştirir) ve onu, dış ve iç uyuşmazlıkları içinde savunur (V.D. 13, 17 - 18). Alman imparatorluğu, bu karaktere sahip değildir.

«Siyasal kuvvetler ve haklar, bütünün kuruluşuyla, teşkilatlanmasıyla uyuşacak kamu kurumları değildir, bi-

reyin işleri ve görevleri de bütünün gerekimlerince belirlenmemiştir. Siyasal hierarşinin parçası olan her özel varlık, her hükümdar sarayı, her malikane, şehir, korporasyon v.ö. devlete karşı hak ve görevleri olan herkes onları, kendi gücüyle elde etmiştir. Devlet, kendi gücünün alanına girme teşebbüsüne karşı, kendi gücünden yoksun bırakıldığını söylemekten başka bir şey yapamaz...» (V.D. s. 10).

Hegel, Alman devletinin çöküşünü, feodal sistemi, onu izliyen yeni bireysel toplum düzeniyle karşı karşıya getirerek; bireysel toplum düzenin gelişimini, mülkiyetin gelişimiyle açıklar. Feodal sistem siyasal alanda söz sahibi sınıfların özel çıkarlarını, gerçek bir toplukta birleştirmiştir. Gurupun veya bireyin özgürlüğü, esas olarak, bütünün özgürlüğüne karşıt değildi.

Yine de, modern zamanlarda «herkesin ayrı mülke sahip olmak isteyişi özel gerekimleri birbirinden bütünüyle ayırmıştır» (V.D. 9).

Özel mülkün evrenselliğinden belki birleştirici bir bütüne aitmiş gibi söz edilir. Fakat, Hegel, bu evrenselliğin, sadece soyut adlı bir uyduru olduğunu söyler. Gerçekte, özel mülk, bütüne ilişkisi olmıyan «yalıtılmış bir şey»dir. (V. D. 26).

Mülk sahipleri arasında sağlanan tek birlik, evrensel olarak uygulanan bir hukuk sisteminden ileri gelen yapma bir birliktir. Bununla birlikte yasalar, özel mülkün anarşik şartlarını düzenleyip istikrarlı duruma getirir ve böylece devleti veya topluluğu, tek tek çıkarlar uğruna var olan bir yapar:

«Mülkiyet, yasadan önce vardı ve yasadan türemedi. Özel olarak sahip çıkılan, adli bir hak durumuna getirildi... Alman anayasal hukuku böylece, tam anlamıyla özel hukuktur ve siyasal haklar, hukuki duruma getiril-

miş sahiplik biçimleri, mülkiyet haklarıdır» (V.D. s. 11).

Böylece, düşman özel ilişkilerin bütün alanlarda üstün duruma getirildiği devlet, gerçek toplulık sayılmıyabilir. Dahası Hegel, «devlet gücünü, özel mülk haline getirme savaşının, devleti çözüştürdüğünü ve onun gücünün yıkımına yol açtığını ileri sürer» (V.D. s. 13).

Özel çıkarların elde ettiği devlet, bununla birlikte en azından genel refahı sağlıyabilmek ve aynı şekilde bütün üyelerinin mülkiyet haklarını koruyabilmek için hiç değilse gerçek topluluk görünüşüne sahip olmalıdır. Böylece topluluk, bütün bireylerin üstüne çıkan bağımsız bir güç olur. «Her bir birey, devletin gücüyle, kendi özel güvenliğine sahip olarak yaşamak ister. Devletin gücü ona... kendi dışında yaşıyan yabancı bir varlık gibi görünür.» (V.D. 18, not).

Bu dönemde Hegel modern toplumun yapısı hakkındaki eleştirisini öylesine ileri götürdü ki, devletin bireyler üstü bir varlığa sahip olduğu bir mekanizmanın iç görüsüne ulaştı. Alman ana yasası üzerindeki bir makalesini, tekrar tekrar değiştirdi. Makalenin son biçimi, Hegel'in eleştirsel tutumunda açık bir zayıflama gösterir.

Gitgide devletin yüksek biçimi, yani Almanya'daki modası geçmiş sistemin yerini tutacak olan sistem, mutlak devlet veya güç devleti biçimini alır. Hegel'in istediği reformlar, siyasal sınıfların denetiminden uzak, imparatorluğun birleşik buyruğu altında etkili bir imparatorluk ordusu kurmak, bütün resmi daireleri, maliyeyi ve adliyeyi devletleştirmektir.

Kuvvetli merkezi devlet düşüncesinin, bir zamanlar, feodal biçimlerle kösteklenen mümkün üretici güçleri serbest bırakmağa yönelmiş ilerici bir düşünce olduğuna işaret edelim. Kırk yıl sonra Marx, modern devletin kritik tarihinde, merkezileşmiş mutlak devletin, feodal ve

yarı - feodal devlet biçimlerine karşı ileri bir hamle olduğunu belirtecektir. Sonuçta, böyle mutlak bir devlet kurulması yolundaki teklif, Hegel'in kritik tutumunun zayıfladığı göstermez. Zayıflamanın, Hegel'in mutlak devlet görüsünden doğduğuna işaret etmek gerekir. Bu düşünceyi kısaca eleştireceğiz :

Hegel'in Alman ana yasası üzerine yazdığı bir makalede ilk defa olarak hakkın kuvvete baş eğmesi kavramı çıkar ortaya. O merkezi devletini, bu devletin etkenliğini önliyebilecek herhangi ve bütün sınırlamalardan kurtarmak azmindeydi. Böylece, devlet çıkarını, hakkın geçerliğinin üstüne çıkardı. Olgu, Hegel'in ideal devletinin dış politikası üzerine ileri sürdüğü görüşlerinde açıkça ortaya konmuştur:

«Hak», der Hegel, «devlet'in çıkarına aittir. Öbür devletlerle yaptığı sözleşmelerle devlet için var edilmiş ve devlete bağışlanmıştır. (V.D. 100). Sürekli olarak değişen güç takımlarında, bir devletin çıkarı, er geç başkasıyla çatışmalıdır. O halde hak, hakla karşılaşmış olur.

Savaş «ne olursa olsun» hakkın doğru ve adil olduğunu karara bağlamıyacaktır. Zira, her iki taraf dadoğru hakka sahiptir. Savaşın belirliyeceği, hangi hakkın hangi hakka baş eğeceğidir. (V.D. 101). Aynı tezi, büyük ölçüde işlenmiş olarak Hakkın Felsefesi'nde bulacağız.

Güç devleti kavramından çıkarılan başka bir sonuç da, özgürlüğün yeni bir yorumudur. Temel düşünce, yani, bireyin nihai özgürlüğünün bütünün özgürlüğüyle çelişmiyeceği, fakat bütünün içinde, bütün aracılığiyle yerine getirileceği görüşü bu sonuçta yine mevcuttur. Hegel, bu noktaya, Fichte ve Schelling'in sistemleri arasın-

daki ayrım konusundaki makalesinde epey ağırlık verir. Makalede Hegel, akıl standardına uyan topluluğun «bireyin gerçek özgürlüğünün sınırlanması olarak değil, bu özgürlüğün yayılması olarak» kavranması gerektiği üzerinde durur.

En yüksek topluluk gücüyle, gücünü uygulamasıyla, en yüksek özgürlüktür.» (Erste Druckschriften, s. 65). Bununla birlikte Alman anayasasının incelenmesinde Hegel şöyle der:

«Alman karakterinin inatçılığı, bireylerin özel çıkarlarını topluma feda etmesine veya ortak bir çıkarda birleştirmesine özgürlüklerini devletin yüksek gücüne baş eğmekte bulmasına izin vermemiştir» (Schriften zur Politik, s. 7 v.ö.)

Yeni, fedakarlık ve baş eğme öğesi, bireyin çıkarının tüm olarak bütünde korunması gerektiği konusundaki eski düşünceyi gölgede bırakır. Ve göreceğimiz gibi, Hegel, burada, özgürlüğü, zorunlukla özdeş kılan veya, son sistemde zorunluğa baş eğme sayan tutumuna doğru bir adım atar.

3. AHLAKLILIK SİSTEMİ

Aşağı yukarı aynı zamanda Hegel, sisteminin Zihnin Felsefesi olarak bilinen kısmına ait ilk çalışmalarını yaptı. Ahlâklılık Sistemi (System der Sittlichkeit) adı verilen bu taslaklar, Alman felsefesinin en güç parçalarındandır. Biz, onun genel yapısını inceliyecek ve Hegel felsefesinin materyel yönelimlerini açığa koyan parçalarını yorumlıyacağız.

Ahlaklılık sistemi, Zihin Felsefesi'nin öbür taslakları gibi, «kültür» gelişimini ele alır. Bununla insanın bilinci, toplum içindeki ereksel faaliyeti kasdedilir. Kültür, bir zihin ülkesidir. Sosyal veya siyasal kurum, sanat, din bir felsefi sistem, insan varlığının parçası, yaşamını onlar içinde sürdüren rasyonel öznenin ürünleri sayılır. Ürün olarak onlar, nesnel bir alan teşkil ederler. Aynı zamanda onlar, nesneldirler, insan tarafından yaradılmışlardır. Özneyle nesnenin mümkün birliğini temsil ederler.

Kültür gelişimi, insanla dünya arasındaki değişik ilişki seviyesini gösteren değişik safhalara; yani, dünyayı anlama ve onu, insan gerekim ve potansiyelliklerine uydurmanın değişik yollarına işaret eder. Oluşumun kendisi, tarihsel olduğu kadar, ontolojik olarak kavranmıştır. O, daha yüksek ve daha doğru varlık biçimlerine doğru ilerleme olduğu kadar aktüel bir tarih gelişimidir.

Hegel felsefesinin yavaş yavaş gelişmesinde, bununla birlikte ontolojik oluşum, tarihsel oluşumun gittikçe üs-

tüne çıkar ve nihayet büyük ölçüde orijinal tarihsel kaynaklarından ayrılır.

Genel şema aşağıdaki gibidir: İlk safha, yalıtılmış bireyle verilen nesneler arasındaki dolaysız bir ilişkidir. Birey, çevresinin nesnelerini ihtiyaç duyduğu veya arzu ettiği şeyler olarak kavrar. Onları, gerekimlerini yerine getirmek, tüketim «yiyecek, içecek v.ö.» biçiminde ortadan kaldırmak için kullanılır, (Schriften zur Politik s. 301)

Bu aşama, faaliyetlerini bir iş bölümü düzleminde organize eden bilinçli bireylerin işbirliğini önceden var sayar. (Bu iş bölümü düzeyinde teşkilâtlanan faaliyet kullanılıp, bitenin yerine yenisini koyacak sürekli bir üretim yaratır.) Toplum hayatında ve bilgi dalında evrenselliğe doğru ilk adımdır bu. Bireylerin ortak bir çıkara sahip olacak şekilde iş birliği yapmaları ölçüsünde, kavramları ve istekleri ortak olarak sahip oldukları kavramların etkisinde kalır ve onlarla yönetilir; dolayısiyle, aklın evrenselliğine yaklaşır.

İşbirliği biçimleri içlerinde gerçekleşen bütünlenme derecelerine göre ayrılık gösterir. Bütünleyici etken önce aile, sonra toplumsal emek, mülkiyet ve yasa kurumları nihayet devlettir.

Hegel'in bu şemayı doldurduğu somut toplumsal ve ekonomik kavramları ele alacak değiliz. Onları, zihin felsefesi konusundaki taslaklarda göreceğiz. Şimdilik sadece Hegel'in değişik sosyal kurumları ve ilişkileri, çelişen kuvvetler olarak, sosyal emek tarzından çıkan ve çelişen kuvvetler sistemi olarak tasvir ettiğini söyliyeceğiz.

Emek tarzı, bireyin kendi işine biçim değiştirtir; kişisel gerekimlerini doyurmak için giriştiği çalışmayı pazara mal üretecek «genel emek» biçimine dönüştürür. (Schriften zur Politik s. 428-438). Hegel, bu genel emeğe «so-

yut ve nicel» sıfatını verir ve onu insanların gittikçe artan eşitsizlik ve servetinden sorumlu tutar.

Toplum, bu eşitsizlikten ileri gelen düşmanlıkları yenmeğe yetenekli değildir. Sonuçta, hükûmet sistemi bu iş üzerine dikkat vermeğe mecbur kalır.

Hegel, üç hükûmet türü üzerinde durur. Onlar, yönettikleri toplumun yapısına içten bağlıdırlar.

Toplumun genel görüntüsü «ihtiyaçlar sistemi»nin «karşılıklı fiziksel bağlılık sistemi» olmasıdır. Bireyin emeği, gerekimlerine kulak verileceği konusunda bir garanti sağlam abaşarısı gösteremez.

Emeğin ürününün değeri «bireyden bağımsızdır ve sürekli değişmeye tabidir» (Sch. P. 492) Hükûmet sisteminin kendisi bu anarşik türdendir. Eğemen olan, «gerekimlerin ve onların doyurulmasının bilinçsiz, kör totalliği»dir. (Sch. P. 493).

Toplum, «bilinçsiz ve kör taliinin efendisi» olmalıdır. Böyle bir efendilik, genel çıkar anarşisi geçerli olduğu sürece eksik kalır. Aşırı servet, aşırı yoksullukla el ele gider ve salt nicel emek, insanı aşırı bir barbarlık durumuna sürükler: Özellikle fabrikalarda mekanik emeğe bağlı olanları (Sch. P. 493).

Bir adalet sistemi olarak temsil edilen daha sonraki hükûmet, var olan düşmanlıkları dengeye getirir, fakat bunu sadece, geçerli mülkiyet ilişkilerinin terimleriyle yapar.

Burada, hükûmet, adalet icrasına dayanır. Fakat o yasayı, «içinde herhangi bir bireyin gerekimlerine bir şeyin karşılık olduğu ilişkiye bütünüyle kayıtsız» olarak icra eder. (Sch. P. 499). Özgürlük ilkesi, yani «yönetilenin yönetenle özdeş olması», bütünüyle gerçekleştirilemez, çünkü hükûmet tek tek bireylerin çıkarları arasındaki uyuşmazlıkları ortadan kaldıramaz. Böylece özgür-

lük, sadece mahkemelerde ve dâvaların görülmesi sırasında ortaya çıkar (Sch. P. 501).

Hegel, üçüncü hükûmet sistemini de bu dizide kabaca özetler. Bununla birlikte onun tartışmasında belli başlı kavramın disiplin olması çok anlamlıdır:

«Büyük disiplin, genel ahlakta, savaş eğitiminde. bireyin savaştaki gerçek değerinin sınanmasında dile getirilmiştir» (Sch. P. 502).

Böylece, gerçek topluluk yolundaki araştırma, aşırı disiplin ve askeri hazırlıkla yönetilen bir toplumda biter. Hegel'in devletin tek gayesi olarak bireyle kamu çıkarı arasında talep ettiği gerçek birlik, bireysel toplumun artan düşmanlıklarını bastıracak otoriter bir devlete götürmüştür.

Hegel'in değişik hükûmet safhalarını tartışması, liberal olandan otoriter olan bir siyasal sisteme doğru gelişmenin somut tasviridir. Bu tasvir, liberal toplumun içkin bir eleştirisini ihtiva eder. Çünkü, Hegel'in çözümlemesinin özü, liberal toplumun, zorunlukla, otoriter devleti doğurduğu yolundadır.

Hegel'in doğal yasa üzerine makalesi (Sch. P., s. 329 v.ö.), muhtemelen, ahlâklılık sisteminden hemen sonra yazılmıştır ve bu eleştiriyi ekonomi alanına uygular.

Hegel geleneksel siyasal ekonomi sistemini inceler ve onun, mevcut sosyal sistemi yöneten ilkeleri mazur gösterecek tarzda formüle dökülmesinden ibaret olduğunu görür.

«Bu sistemin karakteri, esas olarak negatiftir» der Hegel. Çünkü ekonomik yapının mahiyeti, gerçek ortak çıkarın kurulmasını engeller. Devletin veya yeterli herhangi bir siyasal organizasyonun işi, ekonomik yapıda içkin olan çelişmelerin bütün istemi tahrib etmediğini gör-

mektir. Devlet, anarşik sosyal ve ekonomik oluşumu fren leme fonksiyonunu yüklenmelidir.

Hegel, doğal yasa öğretisine saldırır. Ona göre, devleti bireysel toplumun düşman çıkarlarına baş eğdirmeyi gaye alan, bütün tehlikeli yönelimleri doğal yasa haklı bulur. Söz gelimi toplumsal sözleşme kuramı, ortak çıkarın, bireyleri arası rekabet ve uyuşmazlıktan asla türemiyeceğini gösteremez.

Dahası, doğal yasa, salt metafizik insan kavramıyla iş görür. Ayrıca, doğal yasa öğretisine kapıldığı sürece, insan keyfi yüklemler dizisiyle donatılmış soyut bir varlıktır. Bu yüklemlerin seçimi, özel öğretinin değişen ve mazur gösterici ilgisine göre değişir. Dahası, doğal yasanın mazur gösterici fonksiyonuyla aynı çizgide olarak, insanın modern toplumda varlığının öz çizgilerini veren pek çok niteliğe aldırış edilmez. (Söz gelimi, özel mülkün somut ilişkileri, geçerli emek tarzları v.ö.)

Hegel'in sosyal felsefesinin ilk taslağı o halde, bütün sisteminin temelindeki görüşü artık dile getirmiştir: Soyut ve nicel emeğe ve gerekimlerin mal değişimi aracılığıyle bütünlenmesine dayanan verilmiş sosyal düzenin rasyonel bir topluluk kurma ve ileri sürmeğe yeteneksiz olduğu.

Bu düzen, esas olarak kör ekonomik mekanizmalarla yönetilen anarşi ve irasyonellik düzeni; bütün gelişmenin, geçici bir karşıtlar birliği olduğu ve sürekli olarak tekrarlanan bir düzen olarak kalır.

Hegel'in, kuvvetli ve bağımsız bir devlet isteği, onun, modern toplumun uyuşmaz çelişkileri yönündeki iç görüsünden doğar. Hegel, Almanya'da, bu iç görüyü ilk elde eden kişiydi. O, çözümlediği bireysel toplumun düşman yapısına zorunlu bir ek saydığı için yerinde bulmuştur kuvvetli bir devleti.

Konu: IV

HEGEL'in İLK SİSTEMİ
(1802 - 1806)

Hegel'in Jena'da geliştirdiği sistem onun ilk eksiksiz sistemidir ve birlojik, bir metafizik, bir tabiat felsefesi, bir de zihin felsefesi bölümlerinden teşekkül eder.

Hegel, sistemini Jena üniversitesindeki derslerinde biçimlemiştir (1802'den 1806'ya kadar). Bu dersler, Hegel'in orijinal el yazmalarından alınarak, her biri ayrı bir çalışma dönemini temsil eden üç cild halinde yayınlanmıştır.

1. Lojik ve Metafizik.
2. Tabiat Felsefesi.
3. Zihin Felsefesi.

Kitaplar arası dikkate değer gelişmeler burada ele alınacak değildir. Çünkü onlar, bütünün yapısını ilgilendirmez.

Biz sadece, bütünün genel eğilim ve organizasyonunu, kavramların gelişimini yöneten prensipleri ele almayı deniyeceğiz. Tek tek kavramların içeriği, onun isteminin ayrı kesimlerine ulaştığımızda tartışılacaktır.

1. MANTIK

Hegel mantığı, herhangi bir varlığı, yani en genel varlık biçimlerini ele alır. Aristoteles'tenberi felsefî gelenek, kategoriler olarak en genel biçimleri kuşatır:

1. Töz.
2. Olumlama.
3. Hayırlama (inkar).
4. Sınırlama.
5. Nicelik.
6. Nitelik.
7. Birlik.
8. Çokluk v.ö.

Hegel mantığı bu tür kategorileri ele aldığı sürece ontolojidir. Fakat, onun mantığı aynı zamanda, kavram. yargı ve tasımlama gibi, düşüncenin genel biçimlerini de ele alır. Dolayısiyle formel mantıktır.

Kant'ın Aşkın Mantık'ında, formel mantık kadar, ontolojiyi de ele aldığını hatırlarsak bu görünüşteki içerik heterojenliğinin nedenini anlayabiliriz. Kant, tözsellik, nedensellik, ortaklık (karşılılık) kategorilerini yargı kuramıyla birlikte ele almıştır.

Formel mantıkla, genel metafizik (ontoloji) arasındaki geleneksel ayrım, varlık biçimlerini, insan anlığının faaliyetinin sonuçları olarak kavrıyan aşkın idealizm için anlamsızdır. Düşünce ilkeleri, böylece, (fenomenlere ait) düşünce nesneleri olmuştur.

Hegel de düşünce ve varlığın birliğine inanmıştı. fakat görmüş olduğumuz gibi onun birlik görüşü, Kant'ınkinden başkadır. Hegel, fenomenlerden ayrı «kendi içinde şeyler» i kabul ettiği ve bu «şeyler» i insan zihninin, dolayısiyle aklının dokunamıyacağı varlıklar saydığı için Kant idealizmini reddetti.

KANT FELSEFESİ BİR KÖPRÜDÜR

Kant felsefesi, düşünceyle varlık veya özneyle nesne arasında Hegel felsefesinin kapatmağa çalıştığı bir köprü görmüştü. Hegel bu boşluğu kapatmak istemişti. Köprü, bütün varlıkların evrensel yapısını ileri sürmek suretiyle atılmıştı. Varlık, bir şeyin, varlığının değişik durumlarını «kavrayıp», anladığı ve onları «kendi»nin az çok dayanıklı birliğine götüren böylece, kendinin aktif olarak, bütün değişmeler sırasında aynı kalmasına yol açan bir oluşumdu.

Başkaca dendikte, her şey, az çok bir özne olarak vardır. Bütün varlık ülkesi boyunca geçerli olan benzer özdeş yapı, öznel ve nesnel dünyaları birleştirir.

Bu noktayı akılda tutarak, biz, lojikle metafiziğin Hegel sisteminde neden tek olduklarını görürüz. Mantık'ın, düşünce ve varlığın özdeşliğini önceden var saydığı çok kez söylenmiştir. İfade, sadece, düşünce hareketini varlık hareketi ortaya koyduğu ve onu, doğru biçimine getirmesi durumunda bir anlama sahipdir.

Aynı zamanda, Hegel felsefesinin kavramları, onlar sanki gerçekmiş gibi bağımsız bir ülkeye koyduğu ve birbiri çevresinde hareket ettirdiği de savunulabilir. Cevap olarak, Hegel, mantığının en başta düşünce tarafından anlaşılan biçimiyle varlığın tip ve biçimlerini ele aldığı söy-

lenebilir. Söz gelimi Hegel, niceliğin niteliğine veya varlığın öze geçişini tartışırken, aktüel olarak anlaşıldığında nicel varlıkların nitel varlıklara ve zorunsuz bir varlığın esaslı bir varlığa nasıl dönüştüğünü göstermeğe niyetlenir. O, gerçel şeyleri ele almayı kasdeder. Kavramların karşılıklı etkisi ve hareket yeteneği somut gerçeklik işleminiortaya koyar.

KAVRAMLA KAVRANAN NESNE

Bununla birlikte, kavramla, onun kavradığı nesne arasında başka bir içkin ilişkisi bulunmaktadır. Doğru kavram, bize, nesnenin yapısını açıklar, kendi içinde şeylerin neler olduğunu söyler. Fakat, doğruluk, bizim için ap açık olunca, şeylerin, doğrulukları içinde var olmadığı açığa çıkar. Onların iç yetenekleri, şeylerin, içinde var oldukları belirli koşullarla sınırlanmıştır. Şeyler eğer belirli koşullarının hayırlarlarsa, doğruluklarına ulaşırlar. Yine bu hayırlama bir belirlenmedir, daha önceki koşulların açıklanmasıyle ortaya konan bir belirlenme.

Söz gelimi, bir bitkinin tomurcuğu tohumun ve meyve tomurcuğun belirli kesin hayırlanmasıdır. Bitki büyürken, bu oluşumun «özne»si, bilgi üzerine etki etmez ve gizli yeteneklerini, kendi kuşatıcı gücü çevresinde icra eder. O, bu yerine getirme oluşumuna edilgen (pasif) olarak katlanır.

Bizim bitki kavramımız, öte yandan, bitkinin varlığının içkin bir gelişme oluşumunu anlar, tohumu, özce tomurcuk ve tomurcuğu özce meyve olarak görür. Böyle kavram, Hegel'in görüşünde nesnenin gerçek biçimini sağlar. Zira kavram bize, nesnel dünyada kör ve zorunsuz olan oluşumun doğruluğunu verir.

Bununla birlikte inorganik bitki ve hayvan dünyaları, varlıklar, esas olarak birbirlerinden kavramları yönünden ayrılık gösterir. Bu ayrılık sadece, kendi kavramını varlığı içinde gerçekleştirmeğe yetenekli düşünen özne durumunda ortadan kalkar. Değişik varlık tarzları, böylece kavramlardan esas bakımından ayrılıklarına göre düzenlenebilir.

Bütün sonlu şeylerin dile getirldiği olumsuzluğun ilk soyut biçimidir. Bir şeyin gerçek yapısı, kendinden başka bir şey görünür. Hegel'in dediği gibi, o onun başkalığındadır.

BİR ŞEYİ NİTELİKLERİYLE TANIMLAMAK

Bir şeyi nitelikleriyle tanımlamak, yine olumsuzlukta bitmez, fakat, daha ileri bir noktaya götürülmüştür. Bir şey, başka niteliklere baş vurmaksızın kendi nitelikleriyle anlaşılmaz. Bu başka nitelikler gerçekte, o şeyin sahip olduklarıyla dışarda bırakılmıştır. Söz gelimi «ceviz ağacından» sözcükleri, ceviz ağacından olmıyan başka malzemeye ilişkisi dolayısıyle anlamlıdır. «Bu masa kahverengidir» önermesinde «kahverengi» yüklemi. kahverenginin karşıtı olan renklerin bilinmesini gerektirir:

«Nitelik, dışarda bıraktığı şeyle ilişkilidir. Çünkü o, kendi başına mutlak olarak değil, başka bir nitelik var olmadıkça kendi başına var olacak şekilde vardır.» (Jena Mantığı, s. 4). Biz her noktada, şeyi sınırlıyacak ve onu başka şeyden ayırt edecek niteliklere varırız. Onun görünüşteki oturmuşluğu (istikrarı) ve açıklığı böylece, sonsuz ilişkiler zincirine ayrılır.

Hegel mantığının giriş konuları, böylece, insan anlığının, kavramlarını izlemeğe giriştiğinde, onun açıkça sınırlanmış nesnelerinin çözüşümüyle karşılaştığını gös-

terir. Önce, herhangi bir şeyi, içinde gerçek olarak var olduğu bir durumla özdeş tutmayı bütünüyle imkânsız bulur insan anlığı.

Bir şeyi, olduğu şeyle gerçekten özdeşleştiren kavramı ortaya çıkarma çabası, zihni, sonsuz ilişkiler denizine salar. Her şey, başka şeylerle ilişkili olarak anlaşılmak zorundadır. Böylece, bu ilişkiler, bu şeyin gerçek varlığı olur. Şey'in karekterini anlamakta başarısızlığa götüren bu sonsuz ilişkiler. Hegel için, tam tersine bir şeyin gerçek bilgisi yolunda atılan ilk adımdır. Yani o, yerinde atılırsa, ilk adımdır.

Bu oluşum, Hegel tarafından bir «sonsuzluk» özümlemesi yoluyla tartışılmıştır. Oluşum «kötü» ve «gerçek» sonsuzluk diye ikiye ayrılır. Kötü sonsuzluk, doğruluğun yanlış yoludur. O, ilgili niteliklerin, bir sona ulaşmayı umarak ard arda sayılmasıyla, bir tanımın yetersizliğini ortadan kaldırma faaliyetidir.

Bu vargı, Hegel Mantık'ındaki temel bölümlerin kaynağıdır. Mantık, gerçekliği, nesnel şeylerin topluluğu ve herhangi bir öznellikten özgür varlık olarak kavrıyan kavramla işe girişir. Onlar nicel ve nitel olarak, birbirleriyle ilişkilidir ve bu ilişkilerin çözümlenmesi, artık nesnel nitelik ve niceliklerin terimleriyle yorumlanamıyan ilişkilere temas etmez. Bu çözümleme, geleneksel varlık kavramlarını olumsuzluyan düşünce biçimleri ve ilkelerini gerektirir ve öznenin, gerçekliğin ta kendisi olduğunu ortaya koyar.

Bütün kuruluş, sadece Hegel'in ona Mantık Bilimi'nde verdiği gelişmiş biçimle anlaşılabilir. Biz, bu temel şemayı kısaca özetliyeceğiz:

Her tek varlık, esas olarak gizli yeteneklerinin gerçekleştirilmesi olabileceğinden, esas bakımdan farklıdır. Bu gizli yetenekler onun kavramında verilir. Gizli yetenek-

lerinin yerine getirilmesi; dolayısiyle varlığiyle kavramı arasında bir özelliğe sahip olması durumunda gerçek varlık olacaktır.

DİALEKTİK OLUŞUMUN ÇIKIŞ NOKTASI

Gerçeklikle potansiyellik arasındaki ayrım, Hegel Mantığı'nın her kavramına uygulanan dialektik oluşumun çıkış noktasıdır. Sonlu şeyler olumsuzdur. Bu, onların tanımlayıcı karakteridir. Onlar, olabildikleri, olmaları gerektikleri gibi değildir. Daima, potansiyelliklerini gerçekleşmiş gibi, bütünüyle, dile getirmiyen bir durumda vardırlar. Bu mutlak huzursuzluk, bu «olduğu şeyi olmamak» çabasıdır sonlu şeylerin özü, (Jena Mantığı, s.31).

Hatta, Mantık'ın soyut biçimlerinde, bu kavramın altındaki kritik somut itkileri görebiliriz. Hegel dialektiğe, tabiat ve tarihteki bütün dolaysız mantık biçimlerinin, şeyler'in olabilecekleri şey olmasına izin vermediği için «kötü» olduğu yolundaki köklü bir kanı yerleştirmiştir.

Doğru varlık, dolaysız, doğrudan doğruya ilişki kurulan durumun olumsuzlanmasıyla, varlıklar «özne» olunca ve dış durumlarını gizli yeteneklerine uydurunca başlar.

Özetlediğimiz görüşün tam anlamı, olumsuzluğun bütün sonlu şeylerin kurucu unsuru ve «gerçek dialektik an» ı olduğu yolundadır (Mantık Bilimi, Mac Millan, New York, 1929, c.1, 66) Bütün faaliyetin,yaşıyan ve bir ruha sahip kendi başına hareketin en iç kaynağıdır o (Mantık Bilimi, c. II, s. 477).

Her şeyin sahip olduğu bu olumsuzluk, onun gerçekliğinin zorunlu bir prelüdüdür. O, özneyi, çare aramağa zorlıyan bir yoksunluk durumudur. Bu açıdan, olumlu bir karektere sahiptir.

İÇERİK KARŞITIYLA BİLİNİR

Dialektik oluşum hareket ettirici gücünü olumsuzluğu yenme baskısından alır. Dialektik, insanların ve eşyanın varlık tarzının çelişkili ilişkilerden teşekkül ettiği bir dünyadadır. Böylece, herhangi bir özel içerik (muhteva), sadece karşıtına geçiş yoluyla ortaya konabilir. Herhangi bir tekil içeriğin karşıtıyla bilinmesi, çelişkili ilişkilerin bütünleyici bir bölümüdür. Bütün içerik, kendinde içerilen bütün çelişkili ilişkilerin bütün içeriğidir.

Mantıksal olarak dialektik, insan anlığı, verilen nicel ve nitel biçimlerden bir şeyi yakalamağa yetersiz görünmeğe başladığında başlamıştır. Verilen nicelik ve nitelik, bu nicelik ve niteliğe sahip olan şeyin (olumsuzlanması) gibi görünür. Hegel'in bu noktadaki düşüncesini biraz ayrıntılı olarak izlemek zorundayız :

Sağ duyunun gördüğü biçimdeki dünya sayısız şeyler ihtiva eder (Hegel «bazı şeyler» der onlara.) Onların her gibi, özel niteliklere sahiptir. Şeyin sahip olduğu nitelikler, onu başka şeylerden ayırt eder. Öyle ki, bir şeyi başka şeylerden ayırt etmek istesek sadece, onun niteliklerini sayarız: Buradaki masa yazı masasıdır, ceviz ağacından yapılmıştır, bir ağırlığa sahiptir, yanar v.ö. Masa, bu niteliklerden herhangi biri veya onların toplamı değildir. Tek tek nitelikler Hegel'e göre, her hangi bir masanın olumsuzlanmasıdır.

Masanın niteliklerinin, masaya yüklem olduğu önermeler, niteliklerin, nasıl birer olumsuzlanma olduğunu gösterecektir. Onlar, formel mantık yapısında A.R'dir. yani A değildir biçimine bir yapıya sahiptir.

Anlık, sadece ilişkileri izler. Her bir ilişki ortaya çıktıkça onlardan birini öbürüne ekler. Tüketme ve nesneyi sınırlama umuduyla. Süreç resyonel bir öze sahiptir. Fa-

kat, sadece, nesnenin özünün onun başka nesnelere ilişkisinden ilişkilerinden vücuda gelmiş olduğunu var saydığı ölçüde.

Bununla birlikte ilişkiler, «öte sonsuzluk, fuzuli sonsuzluk» yani sadece kamu duyusunun bir nesneyi öbürüne bağladığı, eklenmiş bağlantılarla anlaşılmaz.

İlişkiler, başka bir yolda kavranmalıdır. Onlar, nesnenin kendi hareketiyle yaratılmış gibi görünmelidir. Nesne, kendini kuran ve «karşıtına zorunlu ilişkisini ortaya koyan bir şey olarak anlaşılmalıdır. (Jena Mantığı, s. 32). Bu nesnenin kendi gelişimi üstünde belirli bir güce sahip olmasını, önceden var sayar. Öyle ki o, varlığının her somut sahnesi, kendinin hayırlanması ve bir «başkalık» olmasına rağmen kendisi kalabilir.

Başka deyimlerle nesne, «başkalık» ına ilişkileri içinde özne olarak anlaşılmalıdır.

Ontolojik bir kategori olarak, özne bir varlığın «başkalığı içinde kendisi» olma gücüdür. Sadece, böyle bir varlık tarzı olumsuzu olumluya katabilir. Olumsuz ve olumlu, öznenin itici gücü, olumsuzluğu, öznenin birliğinin parçası durumuna getirdiğinde, birbirine karşıt olmaktan çıkar.

Hegel, öznenin olumsuzluğa aracı olduğunu ve olumsuzluğu ortadan kaldırdığını söyler. Süreç boyunca nesne, değişik nicel veya nitel belirlenimlere ayrılmaz. Fakat esas olarak, öbür nesnelere ilişkileriyle birliktedir.

Hegel'in, «gerçek sonsuzluk» olarak tanımladığı varlık tarzı budur (Jena Mantığı, s. 30-34). Sonsuzluk sonlu şeylerin ötesinde veya üstünde bir şey değil, onların gerçekliğidir. Sonsuz, içinde bütün gizli yeteneklerin gerçekleştiği ve bütün varlıkların nihai biçime ulaştığı bir varlık tarzıdır.

Böylece, mantığın hedefi ileri sürülmüş olmaktadır. O hedef bir yandan, böyle bir nihai gerçekliğin doğru biçimini ve öte yandan, bu gerçekliği kavramaya çalışan kavramların, onun mutlak doğruluk olduğu sonucuna nasıl vardıklarını göstermekten teşekkül eder. Hegel, Kant felsefesini eleştirirken mantığın işinin, sadece kategorileri toparlamak değil aynı zamanda onları geliştirmek de olduğunu ileri sürer.

Böyle bir çaba verimli olabilirdi, eğer, düşünce nesneleri sistematik bir düzene sahip olsaydı. Bu düzen, Hegel'e göre, bütün varlık biçimlerinin doğruluğu onları kendi rasyonellikleriyle ilişkili olarak kavrıyan özgür özneden türer. Mantık'ın düzeni, bu sistematik kuşatımı yansıtır. O, sadece, en soyut nesnel varlık (materyel varlık) biçimlerini, yani nicelik, nitelik ve ölçüyü kavrıyan dolaysız deneyim kategorileriyle işe girişir.

Bunlar, her nesneyi başka nesneler aracılığiyle dışardan belirlenmiş olarak gördüklerinden, soyut nesnel varlık biçimleridir. Bu halde basit ilişki egemendir. Çünkü, değişik varlık biçimleri burada birbirleriyle dıştan ilişkilidir ve hiç bir varlık, karşılıklı etki durumunda bulunduğu başka şeylere ve kendisine içkin bir ilişkiye sahipmiş gibi kavranamaz.

Söz gelimi bir nesnenin, kendini itim ve çekim oluşumunda belirlediği söylenir. Hegel'e göre bu, nesnelliğin soyut ve dış bir yorumudur. Zira bir varlığın dinamik birliği, burada, onun etki ettiği etmediği bazı doğal ve kör kuvvetlerin ürünü olarak kavranmıştır. Basit ilişki kategorileri böylece, özne olarak tözün kabul edilmesine yarıyan bilgi vermekten çok uzaktır.

TÖZSELLİK GERÇEK İLİŞKİDİR

Mantık'ın ikinci kesiminde, «İlişki» başlığı altında ele alınan kategoriler, hedefe bir adım daha yaklaşır. Tözsellik, nedensellik ve karşılılık, ilk kesimdeki kategoriler gibi soyut ve eksik varlıkları göstermez fakat gerçek ilişkilerdir. Bir töz, edece ilinekleriyle (arızalarıyla) ilişkili olarak neyse odur.

Aynı şekilde, bir neden (sebep) sonuçlarıyla ve iki bağımsız töz birbirleriyle ilişkili olarak vardır.

İlişki içkindir. Töz (bu gurubun kuşatıcı kategorisi) kör çekim ve itim kuvvetinden çok daha içkin bir hareketi gösterir. O, ilinek (arıza) ve sonuçları üzerinde belirli bir kuvvete sahiptir ve kendi gücü aracılığiyle başka şeylerle ilişki kurar. Böylece, gizli yeteneklerini açığa vurur.

Bununla birlikte töz, bu gizli yeteneklerin bilgisine sahip değildir ve kendi kendini gerçekleştirme özgürlüğüne de böylece sahip sayılmaz. Yine de tözsellik, bir özneler, materyel şeyler ilişkisini veya Hegel'in dediği varlık ilişkisini gösterir. Dünyayı, gerçek varlığı içinde anlıyabilmek için onu, sadece düşünen öznenin kategorileriyle, ülkesinde bulunan özgürlük kategorileriyle kavramalıyız. Varlık ilişkisinden düşünce ilişkisine geçiş zorunludur.

TÜMEL VE ÖTESİ

Düşünce ilişkisi, kavramda, yargıda ve tasımlamada tümel bireysel arasındaki ilişkiye baş vurur, Hegel için o, bir formel mantık ilişkisi değil, ontolojik ve bütün varlık alanına dair bir ilişkidir. Tarihsel olduğu kadar, tabiatın özü, kendini birey aracılığiyle açığa koyan bir evrenseldir.

Tümel, cinsin kendini türler ve bireyler aracılığiyle gerçekleştiren doğal bir oluşumdur. Tarihte, evrensel, bütün gelişimin özüdür. Grek şehir devleti, modern endüstri sosyal bir sınıf bütün bu tümellikler, kurucu öğelerine ayrılamıyan aktüel tarihsel kuvvetlerdir.

Tarihsel, bireysel olgular ve faktörler anlamlarını, sadece, ait oldukları tümel aracılığiyle elde ederler. Birey, tikeli aracılığiyle değil evrensel nitelikleri aracılığiyle belirlenmiştir. Meselâ, bir Grek yurttaşı, modern bir fabrika işçisi veya bir burjuva oluşuyla.

Öte yandan tümellik, gördüğümüz gibi, bütün varlık belirli ve tikel olduğundan bir «varlık ilişkisi» değildir. O, sadece bir düşünce ilişkisi, yani kuşatıcı ve kavrayıcı öznenin kendi kendine gelişimi olarak anlaşılabilir.

Geleneksel felsefede, tümellik kategorisi, mantığın parçası olarak ele alınmıştır. Bu kategori, kavram, yargı ve tasımlama öğretisine uzanır. Yine de Hegel için, bu mantıksal biçimler ve oluşumlar, aktüel biçimleri ve gerçeklik oluşumunu yansıtır ve kapsar.

Hegel'in kavram ve yargıyı ontolojik olarak yorumladığına işaret etmiştik. Bu bağlamda, onun tanımı ele alması esastır. Mantıksal gelenek içinde tanım, bir nesnenin evrensel yapısını, başka nesnelerden esaslı ayrılığı bakımından kavrıyan düşünce ilişkisidir. Hegel'e göre tanım, nesneyi, ilişkili olduğu başka nesnelerden ayıran aktüel oluşumu yansıtır.

O halde tanım, bir varlığın kendi koşullarını hayırlanması aracılığiyle varlığını sürdürdüğü hareketi temsil etmelidir. Kısaca, gerçek bir tanım yalıtılmış bir önerme içinde verilmez. Nesnenin gerçel tarihini işlemelidir. Çünkü sadece onu tarihi gerçekliğini ifade eder. (Mantık Bilimi, c. I., s. 61).

Bir bitkinin gerçek tanımı, söz gelimi tohumun tomurcuk, tomurcuğun çiçek aracılığiyle ortadan kaldırmasıyla bitkinin kendini göstermesidir. O, bitkinin karşılıklı etkilerle kendini nasıl sürdürdüğünü ve çevresiyle savaştığını göstermelidir. Hegel tanımı «kendini koruma» diye tanımlar ve bu kullanımı şöyle ifade eder:

«Yaşıyan şeyleri tanımlamada, onların karakteristlikleri, saldırı ve koruma silâhlarından türemelididir. Bu silâhlarla şeyler, kendilerini başka tekil şeylerden korurlar.» (Jena Mantığı, s. 109).

Bütün bu durumlarda düşünce, nesnel dünyanın gerçek ilişkilerini yakalar ve bize «kendi içinde» şeylerin neler olduğunu gösterir. Bu gerçek ilişkileri, düşünce ortaya çıkarmalıdır. Onlar, şeylerin görünüşüyle gizlenmişlerdir. Dolayısiyle düşünce, nesnelerinden daha gerçektir.

Dahası düşünce, bütün nesneleri kavrıyan bir varlığın esaslı yüklemidir. O nesneleri, çift katlı anlamda anlar ve kavrar. Nesnel dünya, özgür öznenin dünyasında gerçek biçimi alır ve nesnel mantık öznel mantıkla biter.

Jena sisteminde öznel mantık, metafizik kesimine konu olur. Bütün nesnelliği, gelişen nesnenin, yani aklın alanı olarak kavrıyan ilke ve kategorileri bu metafizik açıklar.

Hegel'in ana düşüncelerinden çıkardığımız kaba çizgiler onun, nihai mantık sistemini tartıştığımızda işlene-

cektir. Hegel'in ilk mantığı, kavramlarımızın yanlış belirlenimini kırar bütün varlık tarzları içindeki itici çelişmeleri gösterir ve daha yüksek bir düşünce biçimini gerektirir. Mantık, sadece genel varlık biçimlerine uygulanması içinde genel dialektik biçimini ortaya koyar.

Hegel'in Realphilosophie'sinde, özellikle toplumsal felsefesinde daha somut uygulanımlar görünür. İmdi, Mantık ve Metafizik'ten Tabiat Felsefesine geçiş üzerinde durmıyacak, doğrudan doğruya, özgür öznenin, insanın tarihsel gerçeklenmesini ele alan Jena Zihin Felsefesine geçeceğiz (Tabiat Felsefesini, nihâi mantıkla birlikte tartışacağız.)

2. ZİHİN FELSEFESİ

İnsan dünyasının tarihi, bireyle tabiat arasındaki savaşla başlamaz. Çünkü birey, insanlık tarihinin daha sonraki bir ürünüdür. Topluluk, hazır, dolaysız bir biçim olarak önce gelir. Yine de o, rasyonel bir topluluk ve özgürlük niteliğine sahip değildir. Sonunda sayısız düşmanlıklara ayrılır. Hegel, tarihsel dünyadaki bu orijinal birliğe «bilinç» adını verir; böylece, içinde her şeyin özne karekterine sahip olduğu bir ülkeye girdiğimizi vurguyla belirtir.

Tarihte ilk bilinç biçimi, bireye değil evrensel bilince aittir. Belki, en iyi şekilde, topluluğa gömülmüş ilkel gurupun bilinci olarak temsil edilir. Duygular, duyumlar, kavramlar bireyin değildir. Bireyler arasında bölüştürülmüştür. Böylece bilinci, tek tek bireyler değil, kamu belirler

Fakat bu birlik bile karşıtlık ihtiva eder. Bilinç, karşıtları aracılığiyle, nesnelerine karşı durma yoluyla benliğine kavuşur. Bunlar bilinç nesneleri olarak «kavranmış» veya özneden sıyrılamıyan nesnelerdir. Onların kavranmış oluşu, nesne olarak, karakterlerinin parçasıdır. Karşıtlığın herbir yanı, bilinç veya onun nesneleri, böylece öznellik biçimine sahiptir. Zihnin ülkesinde bütün öbür karşıtlık tiplerinin yaptığı gibi. Karşıt elementlerin birleştirilmesi, öznellik içinde bir bütünleme olabilir sadece.

İnsan dünyası, bir dizi, karşıtlar bütünlenmesi içinde gelişir. İlk safhada, özne ve onun nesnesi bilinç ve onun kavramları biçimini alır. İkinci safhada onlar, öbür bireylerle uyuşmazlık durumundaki birey gibi görünür, son safhadaysa ulus niteliğinde.

Özneyle nesne arasındaki son bütünlüğü sürekli bütünlemeyi, son sahne temsil eder. Ulus, kendi içinde nesnesine sahiptir, onun çabası, sadece kendini yeniden ortaya koymaya yönelir. Üç safhaya karşılık üç ayrı bütünlenme «ortamı» (aracısı) vardır:

1. Dil
2. Emek
3. Mülkiyet

Özne Bilinç	Aracı Dil	Nesne Kavramlar
Bireyler Veya Birey Gurupu	Emek	Tabiat
Ulus Bireyler Topluluğu	Mülkiyet	Ulus Bireyler Topluluğu

Dil, içinde, özneyle nesne arasında ilk bütünlemenin yer aldığı bir aracıdır (Jena Gerçek Felsefesi, I, s, 211 v.ö.). O, aynı zamanda, nesnel olması ve bütün bireyler tarafından paylaşılması anlamında ilk aktüel topluluktur. Öte yandan dil, bireylemenin ilk aracısıdır. Zira o, birey aracılığıyle ve adlandırdığı nesneler üzerinde egemenlik elde eder.

DİLİN ROLÜ

Bir insan, dünyasını tanıdığında, başkalarının gerekimlerinden güçlerinden bilinçli olduğunda ve bilgisini başkalarına aktardığında kendi varlık küresini ortaya koymağa ve başkalarını ondan uzak tutmağa yeteneklidir. Böylece dil, ilk benimseme faaliyetini sağlıyan unsurdur.

Sonra dil, bir bireyi, arkadaşlarına karşı bilinçli bir konum almağa ve başka bireylere karşı arzu ve gerekimlerini ileri sürmeğe yetenekli duruma getirir. Sonuçtaki düşmanlıklar emek süreci aracılığiyle bütünlenmiştir. Bu emek oluşumu, kültür gelişimi için aynı zamanda sağlam güç olur.

Çeşitli tip bütünlenmeden, bütün sonraki topluluk biçimlerini şartlıyarak sorumlu olan, emek oluşumudur. Sonraki topluluk tiplerine karşılık olan bütünlenme tipleri şunlardır: Aile, uygar toplum ve devlet. Uygar toplum ve devlet, Hegel felsefesinden daha sonra ortaya çıkar. Emek, önce bütün bireyleri aile biçiminde birleştirir. Aile, kendisinin yaşaması için «aile mülkiyetini» benimser (Jena Gerçek Felsefesi, s.221).

AİLE VE ÖZEL MÜLK

Bununla birlikte aile kendini ve mülkünü öbür mülk sahibi aileler arasında bulur. Burada gelişen uyuşmazlık bireyle, onun arzularının nesneleri arasında değil, bir gurup bireyle (aile) benzer başka guruplar arasındadır. Nesneler zaten «benimsenmiş» tir. Onlar, bireylerin aktüel veya potansiyel özelliğidir.

Özel mülkün kurumlaşması, Hegel'e nesnelerin en sonunda öznel dünyaya katıldığını gösterir. Nesneler, artık ölü şeyler değillerdir. Bütünlükleri içinde öznenin kendi kendini gerçekleştirme küresine ilişkindirler. İnsan, eziyet çekip, onları teşkilatlandırmış, böylece kişiliğinin parçası durumuna getirmiştir.

Tabiat böylece, insan tarihi içindeki yerini alır ve tarih, esas olarak, insanlık tarihi olur. Bütün tarihsel çatışmalar, mülk sahibi bireyler gurubu arasındaki çatışmalar durumuna gelir. Çok uzaklara giden bu görüş, zihin ülkesinin sonraki kuruluşunu bütünüyle etkiler.

Değişik, mülk sahibi aile birimlerinin ortaya çıkışıyla, «hakların karşılıklı tanınması yolunda bir savaş başlar. Mülkiyet, bireyselliğin esaslı ve kurucu unsuru olarak görüldüğünden, birey kendini birey olarak sürdürebilmek için, mülkünü korumak ve savunmak zorundadır. Sonuçtaki, ölüm kalım savaşının Hegel, sadece karşıt bireyler ulus topluluğu şeklinde birleşmişlerse bir sonuca varabileceğini söyler.

ULUSA GEÇİŞ

Aileden ulusa geçiş, kabaca «doğa durumu» ndan XVIII. yüzyıl siyaset teorilerinin anladığı gibi, uygar topluma geçiş demektir. Hegel'in hakların karşılıklı tanınması yolundaki savaş üzerine yorumu, Zihin Fenomenolojisi'ni tartışmamızda incelenecektir. Bu çarpışma orada özgürlüğün çıkış kapısı olur.

Hakların karşılıklı tanınması yolundaki savaşın sonucu, uyuşmazlık durumundaki birey ve guruplara nesnel bir ortak çıkar veren, ilk gerçek bütünlenmedir. Bu bütünlenmeyi sağlıyan bilinç de bir tümeldir 'Ulus bilinci'

dir fakat, onun birliği artık ilkel ve «dolaysız» değildir, emeğin değerine göre, bireyler arasında dağıtılır. Böylece Hegel, değişime «somutluğun dönüşü» adını verir (Jena Gerçek Felsefesi, s. 238). Onun aracılığiyle, toplumdaki insan gerekimleri doyurulur çünkü.

EMEK

Hegel değişik bireysel faaliyetlerinin değişim ilişkilerinin bütünlüğünde birleşmesinde emeğin tam fonksiyonunu anlamağa çalışıyor açıkça. O, Marks'ın daha sonra, modern toplumun analizini toparladığı alana temas etmektedir. Emek kavramı, Hegel sisteminin her yanına dağılmış değildir, fakat, onun toplumun gelişimini kavradığı merkezi bir kavramdır. Bu boyutu ona açan iç görüyle hareket ederek Hegel, mal üreten bir toplumda geçerli olan bütünlenme tarzını Marks'ın kritik yaklaşımını gölgede bırakan terimlere tasvir eder.

Hegel, iki nokta üzerinde durur :

1. Bireyin soyut emeğin aldatmasına baş eğişi
2. Toplumun, değişim ilişkileri tarafından sürdürülen anarşik ve kör karakteri.

Soyut emek, bireyin gerçek yeteneklerini geliştiremez. İnsanı meşakkatten kurtaracak makineleşme, onu emeğinin kölesi durumuna getirir. «Emeği daha çok baş eğdikçe o, daha güçsüz olur.» Makine, meşakkatin zorunluğunu birey için değil, sadece bütün için indirger. «Emek, daha çok makineleştikçe o, daha az değere sahip olur, birey daha çok sıkıntı çekmek zorunda kalır.» (Jena Gerçek Felsefesi,I,s.237).

«Emeğin değeri, onun verimliliği artıkça azalır... Bireyin yetenekleri büyük ölçüde sınırlanır ve fabrika işçi-

sinin bilinci, en alt sıkıntı aşamasına iner. (Jena Gerçek Felsefesi, s.239). Böylece emek, bireyin kendini olumsuzlamasına dönüşürken, özel gerekimlerle bütünün gerekimleri arasındaki ilişki hesab edilmez kör bir karşılıklı ilişki niteliği kazanır.

Çatışan bireylerin soyut emek ve değişim aracılığiyle bütünlenmesi böylece, «geniş bir topluluk, karşılıklı bağlılık» sistemi, hayat verici bir sistem ortaya koyar. Bu sistem, kör ve ilkel bir tarzda oraya buraya hareket eder ve vahşi bir hayvan gibi, sürekli kontrol ve frenlemeyi zorunlu kılar. (Jena R.Ph., 240).

Tasvirlerin tonu ve duygusu, göze çarpacak derecede, Marks'ın Kapital'ini anımsatır. Mal üreten toplum hakkında yaptığı çözümlemesinden dehşete düşmüş gibi Hegel'in bu tasvirin dışına kaydığını gözlemek şaşırtıcı değildir. Bununla birlikte o, mümkün bir çıkış yolu bulur. Bu yol Realphilosophie'de geliştirilmiştir (1804 - 1805 yılları). Vahşi hayvana gem vurulmalı, böyle bir işlem kuvvetli bir devlet organizasyonunu gerektirir.

Hegel'in ilk siyasal felsefesi, modern toplumda, siyasal teorinin kaynaklarının anımsanmasıdır. Hobbes da Leviathan devletini, bireysel toplumun, başka türlü başa çıkılamıyan kaos'una herkesin herkese karşı savşasına dayandırmıştı. Hobbes'la Hegel arasında, mutlak devletin, kapitalizmin ekonomik güçlerini başı boş bıraktığı ve içinde siyasal ekonominin kapitalist emek oluşumunun mekanizmalarından bazısını açığa çıkardığı bir dönem bulunmaktaydı.

Hegel, bir siyasal ekonomi çalışmasına girmişti. Onun, uygar toplumu çözümleyişi, modern toplumun köküne uzanır ve özentili kritik bir inceleme ortaya koyar, halbuki Hobbes, iç güdüsel iç görüye sahipti ve onu kullanmıştı.

Dahası, Hegel, Fransız devriminin doğuşunda, verilen bireysel toplum çerçevesini taşan ilkeler keşfetmişti. Akıl ve özgürlük düşünceleri, kamu çıkarıyla bireysel çıkar arasındaki birlik, devlete feda edilemiyen değerler ortaya koymuştur. Hegel, bütün hayatı boyunca onları «denetleme ve frenleme» zorunluğuyla uyuşkun duruma getirmeğe çalışmıştır. Onun, sorunu çözme çabaları çok katlıdır. Zafer, Leviathan'da değil, yasa yönetimindeki nasyonel devlette kalır.

Konu: V

İKİNCİ JENA FELSEFESİ

İkinci Jena Gerçek Felsefesi, uygar toplumun devletle bütünlenme tarzının tartışımına ayrılmıştır. Hegel, «Ana Kuruluş» başlığı altında bu toplum biçimini tartışır. Yasa, değişim ilişkilerinin kör bütünlüğünü, bilinçli olarak düzenlenmiş devlet aracına dönüştürür. Uygar toplumun, anarşi ve karmaşıklığı, öncekinden daha koyu renklerle kaplanmıştır.

«(Birey) bütünün eksiksiz karmaşıklık ve tehlikesine maruzdur. Nüfusun büyük bir kütlesi fabrikaların, atölyelerin, madenlerin aptallaştırıcı, sağlıksız ve güvensiz emeğine mahkûm edilmiştir. Geniş bir nüfusu besliyen bütün endüstri kolları, tarz değişimi dolayısiyle, ürünlerinin değerleri, başka ülkelerdeki yeni buluşlar sonucunda veya başka nedenlerle düştüğünden birden sarsıldı. Kütleler böylece, çaresiz yoksulluğa düştü.»

«Geniş servetle, yoksulluk arasındaki uyuşmazlık gelişti, durumunu düzeltmeğe yeteneksiz bir yoksulluk doğdu. Servet... egemen bir kuvvet oldu. Kısmen şans eseri, kısmen de genel dağıtım tarzı dolayısiyle, kapital yığılımı yapıldı... Servet elde edilmesi, küçük iş yerlerinin kazançlı çıkmadığı alanlara dağılan çok yanlı bir sistem geliştirdi.»

«Emeğin, büyük ölçüde soyut olması, en bireysel çalışma tipine uzanır ve alanını geliştirmeyi sürdürür. Bu servet eşitsizliği ve yoksulluk, bu gerekim ve zorunluk, büyük bir istem parçalanmasına, iç ısyanına ve nefrete yol açar.» (Jena Gerçek Felsefesi, II, 232 - 3).

OLUMLU GÖRÜNÜŞ

Hegel, sonra, bu alçalan gerçekliğin olumlu görünüşü üzerinde durur.

«Bireyin varlığı içinin bütünüyle tehlike teşkil eden bu zorunluk, aynı zamanda koruyucudur da. Devlet kuvveti müdahale eder. Devlet, her bireysel hayat küresinin var olduğunu görmeli, yeni hayat yolları aramalı, yabancı ülkelerde ticaret kanalları açmalı v.ö. dır... (Jena Gerçek Felsefesi, 223).

Toplumda geçerli olan tehlike, şanstan ibaret değildir, bütünün, kendi varlığını ve üyelerinden her birinin varlığını ortaya döktüğü işlemin ta kendisidir. Pazarın değişim ilişkileri, zorunlu bütünlenmeyi sağlar. Onsuz, rekabet uyuşmazlığında, bireyler mahvolur.

Mal üreten toplumdaki müthiş çatışmalar, bütünüyle sınırlanmamış bireyler ve guruplar arasındaki kavgadan daha iyidir. «Daha iyidir» çünkü onlar tarihsel gelişimde daha yüksek bir yer alırlar ve bireysel hakların karşılıklı tanınmasını sağlarlar.

Sözleşme, toplumsal bir gerçeklik olarak, hakların karşılıklı tanınmasını dile getirir. Toplum, aktüel olarak, bireyler arası anlaşmalar çerçevesidir (J. G. F., 218).

SÖZLEŞME: MODERN TOPLUMUN TEMELİ

Hegel, sözleşmeyi, modern toplumun temellerinden biri olarak görür. Toplum, bireyler arası sözleşmeler çerçevesidir. (Bununla birlikte, sözleşmelerin geçerliğini uygar toplum, yani ekonomik ve sosyal ilişkiler küresine almak ve onların devletler arası bir fonksiyona sahip ol-

madığını göstermek amaciyle Hegel'in, sonraları, gayret sarfettiğini göreceğiz.)

Bir ilişkinin veya uygulamanın bir sözleşmeyle yapılmasını ve herhalde bu sözleşmenin sürmesini sağlamak, mal üreten bir toplulukta ilişki ve uygulamaları, hesaba elverir ve rasyonel duruma getirir. «Sözüm ahlâksal nedenlerle değil» üyeleri hesabına karşılıklı yükümlülükler bulunduğunu var sayan bir toplum dolayısiyle iyi olmalıdır.

Sözümde durmazsam, toplum sözleşmesini bozmuş olur, belirli bir kişiyi değil toplumu incitirim. Kendimi, birey olarak hakkımı savunacak tek makam olan bütünün dışına atmış olurum. «Böylece» der Hegel «temel, sözleşmenin tözüdür» (J. G. F., 219 - 220).

Sözleşmeler, birey uygulamasını düzenlemekle kalmaz, bütünün işlemesini de düzene sokar. Bireyleri, özgür ve eşit olarak ele alır. Aynı zamanda bireyleri zorunsuz tikellikleri içinde değil, «tümellikleri» içinde değerlendirir (bütünün homojen bir parçası olarak).

Tikelle tümelin bu özdeşliği, doğallıkla henüz gerçekleşmemiştir. Bireylerin özel yetenekleri, Hegel'in daha önce işaret ettiği gibi, uygar toplumda muhafaza edilmekten uzaktır. Sonuçta kuvvet, her sözleşmenin ardında bulunmalıdır. Bireyi sözleşmeye bağlıyan, onun kendi sistemi değil, sözleşmenin tehdit edici zorlamasıdır. Böylece, sözleşme, sözleşmenin bozulma ve bireyin karşı durma imkânını içerir (J. G. F., 221).

Suç, karşı durma eylemi, ceza, bütünün asi birey üzerindeki hakkını onarmasıdır. Yasa kuralının kabulü, içinde bireyin kendini bütünle uzlaştırdığı bütünleme safhasını temsil eder. Yasa kuralı bireyin kendisini dikkate aldığı ölçüde sözleşmeler kuralından ayrılır (J. G. F., 225).

Birey, sadece, yasanın gücüyle var olduğunu bilir. Çünkü yasa gücü yalnız, yasanın kendisini koruması dolayısiyle değil, onu, son analizde, gelişiminin tek garantisi gibi görmesinden ileri gelir. Bireyler, eksiksiz olarak özgür ve bağımsızdır. Yine de, ortak bir çıkarda birleşmişlerdir. Yasanın, kendine özel kavramı da budur. Birey, özünü yasada bulduğundan ve yasanın, kendi esas yeteneklerini koruyup sürdürdüğünden emindir (J. G. F., 248).

DEVLET

Böyle bir kavram, yasaları gerçekten bir araya gelmiş bireylerin özgür istemini ortaya koyan bir devleti önceden var sayar. Böyle bir devlette bireyler ortak çıkarları için bir araya gelmişler ve ortak çıkarları için en iyi yasa sistemini belirlemişlerdir. Yasa, başka türlü, herkesin istemini ve aynı zamanda «genel istemi» dile getiremezdi.

Ortak karar verildi mi, yasa, bireyle bütün arasında gerçek bir özdeşlik olacaktır. Hegel'in yasa görüşü, böyle bir toplumu kuşatır. Hegel, varılacak bir hedefi tasvir etmektedir. Egemen bir şartı değil.

İdeal olanla gerçek olan arasındaki boşluk, bununla birlikte, git gide daralır. Hegel'in tarihe karşı tutumu daha gerçekçi oldukça, o hâle, gelecek idealin büyüklüğünden daha çok şey katar. Fakat, felsefi idealizmle siyasal realizm arasındaki mücadelesi ne olursa olsun Hegel'in felsefesi, yasa kuralıyla iş görmiyen herhangi bir devleti kabul etmiyecektir.

Bir güç devletini kabul edebilir Hegel. Fakat bireylerin özgürlüğü geçerli oldukça ve devletin gücü bireyle-

rin kendi güçlerini yükselttikçe. (Siyasal Felsefe konusunda ayrıca açıklama yapılacaktır.)

Birey sadece siyasai bir varlık olarak özgür olabilir. Böylece Hegel' Polis'in insanın gerçek varlığını temsil ettiği yolundaki klâsik Yunan kavramını benimsemiş oluyor.

Aynı biçimde, sosyal düşmanlıkların nihai birleşimi, yasanın egemenliğiyle değil, yasayı biçimliyen siyasal kurumlarla, devlet gücüyle başarılır. Bu biçimlenmeyi en iyi garantiye alan hükûmet biçimi nedir? Dolayısiyle bütünle parça arasındaki birliği sağlıyan hükûmet biçimi hangisidir? Şimdi bu soruya cevap arıyalım.

Hegel bu soruya cevap vermeğe girişirken, devletin kaynağını, tiranlığın, demokrasinin ve monarşinin rolünü özetler. Toplumsal sözleşme kuramını kınar. Bu kınama, «genel istem»in, devlete girmezden önce tek tek bireylerde mevcut olduğunu kabul etmesine dayanır. Toplumsal sözleşmeye karşıt olarak Hegel, «genel istem»in, sadece sosyal düşmanlıkların nihai düzenlenmesinde zirveye ulaşan uzun bir oluşumdan doğduğunu belirtir.

Genel istem, devletin kaynağı değil, sonucudur. Devlet, bireyleri istemlerine karşı iten dış bir kuvvetten doğar. Böylece, bütün devletler büyük insanların parlak gücüne dayanmıştır. (Jena Gerçek Felsefesi, 246) Böylece Hegel, devletlerin «fiziksel kuvvet»le kurulmadığını ileri sürer.

Devletin büyük kurucuları kişiliklerinde, insanlığı kendi yolunu izlemeğe, böylece geliştirmeğe zorlıyan tarihsel güç gibi bir şeye sahiptirler. Bu kişiler tarihin daha yüksek bilgisini ve daha yüksek ahlâklılığını yansıtır. Onlar, birey olarak, bundan bilinçli olmasalar da, bütünüyle başka gerekçelerle hareket etseler de. Hegel'in bu-

rada ileri sürdüğü düşünce, daha sonra Weltgeist (Dünya ruhu, tümel ruh) olarak karşımıza çıkar.

İlk devlet, zorunlukla bir tiranlıktır. Hegel'in imdi tanımladığı devlet, tarihsel ve normatif düzene sahiptir. Tiranlık, en eski ve en aşağı; miras kalan monarşi en yeni ve en yüksek devlet biçimidir. (Jena Gerçek Felsefesi, s. 245 - 246). Yine, devletin değerlendirdiği standart, bireylerin, bütün içinde gereğince kaynaşmasını ortaya koyma başarısıdır. Tiranlık, bireyleri, onları olumsuzlıyarak birleştirir.

Fakat bir olumlu sonucu vardır tiranlığın: Bireyleri disiplin altına alıp, onlara baş eğmeyi öğretmesi. Yöneticinin şahsına baş eğme, yasaya baş eğmeye hazırlıktır. «Tiranlık aşağılık, nefret edilecek v.ö. türden ve gerçekten de lüzumsuz olduğu için, halk onu devirir» (J. G. F., 247 - 48).

Disiplin başarıya ulaşınca, tiranlık tarihsel yönden zorunlu olmaktan çıkar. Onun yerine, yasa kuralı, yani demokrasi geçer.

Demokrasi, bireyle bütün arasında gerçek bir özdeşliği temsil eder. Hükûmet bütün bireylerle birdir. Bireylerin arzuları, bütünün çıkarını temsil eder. Birey, kendi özel çıkarını izler. Bu bakımdan o «burjuva»dır. Fakat o aynı zamanda bütünün istekleri ve görevleriyle uğraşır, dolayısiyle «yurttaş»tır (J. G. F., 240).

Hegel Yunan kent-devletine baş vurarak açıklar demokrasiyi. Orada genel istem arasındaki birlik henüz alımlıydı. Birey, çoğunluğa baş eğmek zorundaydı. Kendisi de arızi olan, böyle bir demokrasi, bireyle bütün arasındaki nihai birliği temsil edemezdi. Yunanlıların «güzel ve mutlu» özgürlüğü sadece, toplumun, bilinçli, entelektüel ve ahlâkî organizasyonundan çok, insan yapısına ve duyguya dayanan «dolaysız» bir bilgide birleşmiştir.

İnsanlık, bunun ötesinde daha yüksek bir devlet biçimine, bireyin kendisini özgür ve bilinçli olarak başkalarıyla bütünlediği, fakat topluluk içinde de gerçek özünü koruduğu bir biçime doğru ilerlemek zorundaydı.

Böyle bir birliğin en iyi koruyucusu, Hegel'in düşüncesine göre, miras kalan monarşidir. Monarkın kişiliği, bütün özel çıkarlarının üstüne yükselmiş bütünü temsil eder. Doğuştan monark, toplumu, düşmanlıkların dışında kalarak, tabiatına göre yönetir. Böylece o, bütün'ün hareketi içinde, en istikrarlı ve dayanıklı bir noktadır (J. G. F., 250).

Kamu oyu ,hayat kürelerini bağlıyan ve onları denetliyen bir unsurdur. Devlet, ne zorlanmıştır, ne de doğal bir birliktir. Toplumun değişik sınıflarının rasyonel bir birliğidir. Her bir devlet, özel yerine, bilincine, ahlâklılığına sahiptir. Fakat, sınıflar, tümel sınıfta sonuçlanır. Yani, genel çıkardan başka bir şeye aldırmıyan devlet memurlarında. Memurlar seçilmiştir ve her bir alan (kasaba, gild v.ö.) kendi işine bakar (J. G. F., 251).

Bunlardan daha önemlisi şu sorulardır :

Miras kalan monarşi, zihin felsefesinde kendi yerine hangi niteliklere sahiptir?

Bu devlet, bu felsefenin kuruluşunu yöneten prensipleri nasıl uygular?

Hegel, miras kalan monarşiyi, en üstün derecede hristiyan devleti veya daha kesin konuşursak, Alman reformasyonuyla dünyaya gelmiş bir hristiyan devleti olarak görür. Onun için bu devlet, insanın bilinçsel özgürlüğünü ve Tanrı karşısında eşitliğini ileri süren hristiyan bağımsızlık ilkesinin cisimleşmesiydi.

Hegel, bu iç özgürlüğü olmaksızın, demokrasinin kurup sürdürdüğü var sayılan dış özgürlüğün hiç bir yararı bulunmadığını ileri sürmekteydi. Alman reformasyo-

nu; onun için, bireyin, ancak yabancılaştırılmaz otonomisinden bilinçli olduğu zaman, gerçekten özgür olduğunun açıklanmasıyla kendini belli eden tarihsel bir dönüm noktasını temsil ediyordu (J. G. F., 251).

Bu bilinci protestanlık kurmuş ve hristiyan özgürlüğünün, toplumsal gerçeklik küresinde, devletin tanrısal hierarşisine baş eğmekte olduğunu göstermişti. Hak Felsefesi'ni incelerken bu konu üzerinde duracağız.

Karşılık verilecek öbür soru, Hegel sisteminin bütün yapısını ilgilendirir. Tarihsel dünya, inşa edildiği, düşünen öznelerce kurulduğu, düzenlendiği ve biçimlendiği ölçüde zihin ülkesidir. Fakat zihin sadece, öz faaliyetine, yani sanata, dine, felsefeye girdiğinde bütünüyle gerçeklenmiştir ve vardır. O halde bu kültür alanları, nihai gerçeklik ve nihai doğruluk alanlarıdır.

Hegel'in tam inancı, mutlak zihnin sadece sanat, din ve felsefede yaşadığıdır. Bütün bunlar aynı biçim içinde aynı içerime sahiptir. Sanat doğruluğu, sezgiyle, dolayısiyle sınırlı bir biçimde kavrar. Din onu, böyle sınırlanmadan bağımsız fakat sadece bir iddia bir inanç olarak kavrar. Felsefeyse, bilgi aracılığıyle yakalar ve yabancılaştıramaz bir mülk olarak elde bulundurur.

Öte yandan, bu kültür alanları sadece insanlığın tarihsel gelişimi aracılığıyle vardır ve devlet bu gelişimin son sahnesidir. O halde, devletle, mutlak zihin arasındaki ilişki nedir? Devlet yasası, sanat, din ve felsefeye uzanır mı, yoksa bu alanlarla sınırlanmış mıdır?

Sorun, sık sık tartışılmıştır. Hegel'in tutumunun müteaddid kereler değiştiğine işaret etmiştik. O başlangıçta, devleti kültür alanları üstüne çıkarmıştı. Sonra onu, kültür alanlarıyla işbirliği durumunda ve onlardan daha aşağı seviyede göstermiştir. Nihayet, ana durumuna dönüp devletin üstünlüğünü tanımıştır.

Hegel'in bu noktadaki ifadelerinde, hattâ aynı felsefi dönemde Hegel açık çelişmelere düşer. İkinci Jena Gerçek Felsefesi'nde, Hegel, mutlak zihnin, başlangıçta, ulusun genel olarak hayatı olduğunu açıklar. Bununla birlikte zihin, kendini bu hayattan kurtarmak zorundadır (J. G. F., 253). Hegel, «sanat, din ve felsefeyle, mutlak özgür zihnin.... başka bir dünya ortaya koyduğunu, bu dünyada özel özel bir biçime sahip olduğunu, işinin orada bittiğini ve zihnin kendi sezgisine orada kavuştuğunu söyler (J. G. F., 263).

Bu ifadelere karşıt olarak, Hegel, dinle devlet arasındaki ilişki üzerine tartışmasında hükûmetin, her şeyin üstünde olduğunu bildirir. Kendini, evrensel öz ve gerçeklik olarak bilen, zihindir... (J. G. F., 267). Dahası, Hegel'e göre devlet, gökyüzü krallığının gerçekliğidir... Devlet, gerçekliğin ruhudur, devlet içinde ortaya çıkan her şey ona uygun olmalıdır .

TARİHİN KURUCU ROLÜ

Bu çelişmelerin anlamı ve onların mümkün çözümü, sadece, tarihin Hegel sistemindeki kurucu rolünü anlamakla meydana çıkarılır. Burada o tarihsel görüş hakkında bir başlangıç açıklaması yapacağız:

Hegel'in ilk sistemi, onun felsefesinin ileri gelen çizgilerini, özellikle, gerçek varlık olarak tümel üzerinde duruşunu açıklar. Girişte bu tümelliğin sosyal-tarihsel köklerini göstermiş ve onun temelinin bireysel toplumda «topluluğun» bulunmayışı olduğunu anlatmıştık. Hegel XVIII. yüzyıl mirasına sadık kaldı ve ideallerini felsefesinin gerçek yapısına kattı.

Hegel dialektiği, düşünceleri, düşman sosyal gerçek-

likle uzlaştırma yolunda felsefi bir teşebbüs olarak yorumlanabilir. Hegel, topluluğun üstün düzeninden doğmuş olması gereken büyük atılımları kabul etmişti. Bunlar. kültürel verimlilik kadar, malzemenin gelişmesi, insanlığın gelişimini engelliyen, modası geçmiş güç ilişkilerinin yıkımı; bireyin, hayatının özgür uyruğu olacak biçimde serbest bırakılması v.ö. ydi.

O, daha çok, var olan çatışmaları, bütünün çıkarına işleten bilinçli çabaların ürünüdür. Hegel, aracı birlik der ona. Burada «aracı» sözcüğü, onun somut anlamını gösterir. Aracılık faaliyeti, emeğin faaliyetinden başka bir şey değildir. İnsan, emeği aracılığiyle, nesnel dünya ve öznel dünya arasındaki uzaklaşmayı yener. Tabiatı, gelişimi için, uygun aracı durumuna getirir.

Nesneler, emek yönünden alınıp bütünlendiğinde, içlerindeki gerekim ve arzularını tanımağa yetenekli öznenin parçası olurlar. Dahası, emek aracılığiyle, insan, birey olarak bütün öbür bireylere karşıt olan atomik varlığını kaybeder. Böylece topluluğun bir parçası olur.

Birey, emeği dolayısiyle, evrensele döner. Zira, emek, yapısı dolayısiyle evrensel faaliyettir. Onun ürünü, bütün bireyler arasında bölüşülebilir.

Emek kavramı üzerine daha ilerki görüşlerinde Hegel, aktüel olarak modern mal üretiminin gerçek karakteristiğine ait tarzı tasvir eder. Gerçekten o, soyut ve üniversel Markscı öğretiye varır. Orada Hegel'in ontolojik görüşlerinin, toplumun özel düzenini dile getiren içerikle doyurulmuş olduğu olgusuyla karşılaşmaktayız.

Hegel, bireyin, gerekimlerinin emeğiyle doyurulduğunu ifade eder. Emeğinin özel ürünüyle değildir bu doyurum. Emeğin özel ürünü, onun gerekimlerini doyurabilmek için kendisinden başka bir şey olmalıdır (Jena Gerçek Felsefesi, s. 238).

Özel nesne, emek sürecinde evrensel olur (evrensel bir mal olur.) Evrensellik aynı zamanda, emeğin öznesine, emekçiye, onun bireysel faaliyetine biçim değiştirir. Emekçi, özel yetenek ve arzularını bir yana bırakmak zorunda kalır. Emek ürününün dağılımında soyut ve evrensel emekten başka hiç bir şey işe karışmaz.

Emek, sadece, evrensel bir faaliyete sahip olduğu zaman değer taşır. Onun değeri, onun bütün için ifade ettiği şeyle ölçülür, birey için ifade ettiğiyle değil.

Soyut ve evrensel emek, piyasanın değişim ilişkileriyle, somut bireysel gerekime bağlanmıştır. Değişim dolayısiyle emek ürünleri, bireyler arasında, soyut emeğin değerine göre dağıtılır. Böylece Hegel, değişime «somutluğa dönüşü» adını verir. Toplumun gerekimleri, onun aracılığiyle doyurulur.

Hegel, kurucu öğeleri arasında herhangi bir çatışma içermiyen her dolaysız birliğin, insan gelişiminin olanakları karşısında, gerçek düşmanlıkların birleşmesiyle elde edilen birlikten daha aşağı olduğunu savunma. (Hegel zamanındaki birliğin gerçek düşmanlıkların bütünleşmesinden doğduğunu kabul etmekteydi.)

Bireyin ve tümelin uzlaştırılması, egemen hayat formlarını, içerikleriyle açık çelişmeye düştükleri noktaya kadar iten düşmanlıkların bütün bir açılımını yapmaksızın imkânsız göründü. Hegel bu oluşumu, modern toplumu aktarırken tasvir etti.

Modern toplumun aktüel şartları, tarihteki dialektiğin en güçlü örneğidir. Bu şartlar, ekonomik zorunluk temelinde yerinde bulunabilirse de onların ideal özgürlükle çelişeceğine kuşku yoktur. İnsanlığın en yüksek potansiyellikleri özgür bireylerin rasyonel birliğindedir, yani belirli özelliklerde değil, tümeldedir. Birey, kendini sadece ger-

çek topluluğun özgür bir üyesi saydığında uygulamayı umabilir.

Anarşik toplumun dehşeti arasında böyle bir toplum için bitip tükenmiyen araştırma, Hegel'in doğruluk ve tümelliğin içten bağlantısı üzerindeki ısrarının gerisindedir. Hegel gerçek tümelliği, dialektik oluşumun sonu ve nihai gerçeklik olarak tasvir ettiğinde bu araştırmanın uygulanmasını düşünüyordu.

Tümellik kavramının somut toplumsal içerimleri, arada bir, onun felsefi formülleri arasından baş gösterir ve özgür bireylerin ortak bir çıkar çevresinde toplanmasında iyice ışığa çıkar. Estetik'teki ünlü parçayı aktarıyoruz :

«Gerçek bağımsızlık sadece birlikte, bireysellik ve evrenselliğin birbiriyle yorumlanmasından teşekkül eder. Tümel, birey aracılığiyle somut varlığına kavuşur. Bireyin öznelliği ve tekil, tümel içinde tekilin öznelliği, gerçekliğinin en halis biçimini ve dokunulmaz temelini burada keşfeder....»

«İdeal (devlette), tözsel bütünlükle ayrılmaz uyuşkunluk çinde bulunması gereken, tek tek bireyin kendisidir. Öznenin özgürlük ve bağımsızlığı, ideal devlete dış şartları büyük ölçüde bağlıyabilir. İlişkiler, özne ve bireyin dışında, esaslı hiç bir nesnelliğe sahip olmıyacaktır. (The Philosophy of Fine Arts, George Bell and Sons, Londra 1920, c. I, s. 243 v.ö.).

Zihin Felsefesi ve gerçekte bütün Hegel sistemi «bireylerin tümel olduğu» ve «evrensellik kuruluşunun yer aldığı» oluşumun bir portresidir.»

Konu: VI

ZİHİN FENOMENOLOJİSİ

(1807)

Hegel, 1806'da Zihin Fenomenolojisi'ni yazdı (Jena'da). O sırada, Napoleon orduları, şehre yaklaşmaktaydı. Hegel, Jena savaşı Prusya'nın kaderini mühürlediği ve Fransız ihtilâlinin varisini, eski Alman imparatorluğunun güçsüz artıkları üzerine çıkardığında bitirdi. Yeni bir tarih çağının başlamış olduğu duygusu, kitapta yaygındır.

Zihin Fenomenolojisi, Hegel'in tarih üzerine ilk felsefi yargısını belirler. Nihai sonuçlarını, Fransız ihtilâlinden çekip çıkartır. Tarihsel olduğu kadar, felsefi doğruluk yolunun dönüş noktasını da biçimliyen Fransız ihtilâlinin.

Hegel, Fransız ihtilâlinin sonucunu; özgürlüğün gerçeklenmesi değil, yeni bir despotluğun ortaya çıkışı olarak görmüştü. İhtilâlin seyrini ve sonucunu, tarihsel bir ilinek (araz) olarak görmemiş, zorunlu bir gelişim olarak yorumlamıştır.

Bireyin kurtuluşu oluşumu zorunlukla devlet tarafından değil de, bireyler tarafından devlete karşı yürütüldüğü sürece zorunlukla dehşet ve yıkımla biter. Kurtuluşu, eksiksiz doğruluğu değilse bile eksiksiz özgürlüğü sağlıyan devlet gerçekleştirir. Eksiksiz doğruluk ve ek-

siksiz özgürlük, zihin ülkesinde ahlâklılıkta, dinde ve felsefede bulunur yalnız. Bu küreye Hegel'in ilk Zihin Felsefesi'nde doğruluk ve özgürlüğün gerçeklenimi olarak rastlamıştık.

Bununla birlikte, ilk Zihin Felsefesi'nde doğruluk ve özgürlük elverişli bir devlet düzenine dayanır ve onunla içkin bir bağlantı halinde kalır. Bu bağlantı, Zihin Fenomenolojisi'nde hemen hemen kaybolmuştur. Devlet, artık kuşatıcı bir anlama sahip olmaktan çıkmıştır. Özgürlük ve akıl, salt zihin faaliyetleri durumuna getirilmiştir. Özgürlük ve akıl, şart olarak, belirli sosyal ve siyasal düzeni gerektirmez, zaten var olan devletle uyuşkundur.

Zamanında, liberal düşüncelerdeki çöküşün Hegel'i salt zihne sığınmağa götürdüğünü ve felsefe adına onun, yürürlükteki sistemi, yeni ayaklanışın korkunç fakat zorunsuz şartlarına uydurmayı tercih ettiğini kabul edebiliriz. Felsefi idealizmle, verilen toplum arasındaki uzlaşma; Hegelci sistemdeki bir değişme olarak değil, dialektiğin ele alınması ve fonksiyonundaki bir değişmede gösterir kendini. Daha önceki dönemlerde dialektik aktüel tarih sürecinin son ürününden çok, aktüel tarih sürecinin kendisine yönelmiştir.

Jena Zihin Felsefesi'nin taslak biçimi, zihin için yeni bir şey vuku bulabileceği ve onun gelişiminin bir sona vardırılmaktan uzak olduğu izlenimini kuvvetlendirdi. Dahası, Jena sistemi, somut emek oluşumu ve toplumsal bütünleme süreci içinde dialektiği işledi.

Zihin Fenomenolojisi'nde bu somut boyutun düşmanlıkları tesviye edildi ve uyuşkun duruma getirildi. «Dünya Zihne dönüşüyor» düşüncesi, sadece, dünyanın, bütünlüğü içinde, insanların plânlarının uygulandığı uygun bir alan anlamını değil, aynı zamanda, dünyanın mutlak doğ-

ruluğa doğru sürekli bir gelişme açığa çıkardığını, zihin için yeni bir şey vuku bulamıyacağını, zihinde olup biten bir şeyin sonuçta onun gelişimine yardım edeceğini ifade eder.

Doğallıkla, başarısızlıklar ve geri itimler görülür. Gelişim, hiç bir şekilde, doğru bir çizgi boyunca olmaz, kesintisiz uyuşmazlıkların karşılıklı etkisiyle ortaya konur. Göreceğimiz gibi, olumsuzluk, hareketin kaynağı ve itici gücü olarak kalır. Her başarısızlık ve her mahzur, kendine özgü iyiliğe ve kendine özgü doğruluğa sahiptir. Her uyuşmazlık, kendi çözümünü içerir.

Hegel'in görüşündeki değişiklik, onun sürecin sonunu belirlediği, sarsılmaz kesinlikle ortaya çıkar. Zihin, bütün sapmalara, başarısızlıklara, bütün felâket ve çöküşe rağmen hedefine ulaşacaktır veya geçerli toplumsal sistemde ulaşmıştır bile. Olumsuzluk, zihnin gelişiminde onu iteliyen kuvvetten daha güvenli bir safha görünmektedir. Dialektikteki karşıtlık, bir ölüm kalım mücadelesinden çok, kaprise bağlı bir oyun gibidir.

Hegel, Zihnin Fenomenolojisi'ni, felsefi sistemine bir giriş olarak kabul etmiştir. Eserin uygulanması sırasında o, ana plânını değiştirmiştir. Sisteminin geri kalan kısmını hemen yayınlıyamıyacağını düşünerek, onun büyük bölümlerini giriş'e katmıştır. Kitabın, karşımıza çıkardığı aşırı güçlükler, büyük ölçüde bu işlemden doğmaktadır.

Tanıtıcı bir kitap olarak eser, insan anlığını, gündelik deneyler ülkesinden, gerçek felsefi bilgiye, mutlak doğruluğa sevkeder. Bu doğruluk Hegel'in Jena sisteminde zaten göstermiş olduğunun aynıdır. Yani, bilgi ve dünya süreci zihindir.

Gerçekte dünya, göründüğü gibi değil, felsefe yönün-

den anlaşıldığı gibidir. Hegel, gündelik hayattaki, alelâde bilinç deneyiyle işe girişir. Bu deney türünün, başkaları gibi, gerçeği kavrama işinde güvenliğini sarsan ve daha yüksek anlayış biçimleri aramağa zorlıyan elementler içerdiğini gösterir.

Bu daha yüksek tarzlara doğru ilerlemek, böylece, bir iç deneme sürecidir ve dışardan ortaya konulmuş değildir. Eğer insan, deneyinin sonuçlarına, yakından dikkat ederse bir ilgi tipini bırakıp öbürüne geçecektir. O, duyu kesinliğinden algıya, algıdan anlığa, anlıktan kendi içinde kesinliğe gidecek ve akıl doğruluğuna ulaşacaktır.

FENOMENOLOJİ = İNSAN DENEYİ

Hegel'in Zihin Fenomenoloji'si, böylece, insan deneyinin genel tarihini verir. Kesinlikle, sağ duyu deneyi değildir bu. Bir kere güvenliği sarsılan, bütün doğruluğa sahip olmadığı düşüncesine kapılır. Gerçek bilgi yolunda bir deneydir bu. Eserin değişik kısımlarını anlamak istiyen okuyucu «felsefe elementi» üzerinde durmalı. Çok sık ortaya çıkan «biz» sıradan insanları değil, filosofları gösterir.

Bu deneyin akışını belirliyen faktör, bilinçle nesneleri arasındaki değişen ilişkidir. Eğer, felsefe yapan özne, nesnelerine bağlanır ve onların anlamlarıyla yönetilirse, nesnelerin, özneye olan ilişkileri kadar, biçimlerinin de değiştiği bir başkalaşmaya uğradığını görecektir.

Deney başlayınca, nesne, bilinçten bağımsız, istikrarlı bir bütün gibi görünür. Özne ve nesne, birbirine yabancı gibi olur. Bununla birlikte bilgi gelişimi, özne ve nesnenin yalıtılmış olarak yaşamadığını göstermektedir.

Nesnenin, nesnelliğini özneden aldığı açığa çıkar. Bilincin sahip olduğu duyumların ve algıların sonsuz akışı içindeki «gerçek» özneden bağımsız ve nesnel elementlere indirgenmiyen bir tümeldir. (Sözgelimi, nitelik, şey, kuvvet, yasalar). Başka sözcüklerle, gerçek nesne öznenin entelektüel faaliyetinden teşekkül eder. O, esas olarak özneye aittir.

Özne, kendisinin nesne dışında bulunduğunu, dünyanın, sadece, kavrayıcı bilinç gücünün zoruyla gerçek olduğunu keşfeder. Yine de dünya, başlangıçta, bu aşkın idealizmin yeniden dile getirilmesi veya sadece bize göre

olan bir «doğruluktur». Felsefe yapan özneler için, henüz nesnel dünyada ortaya konulmamış bir doğruluk.

Hegel, daha ileri gider. Bilincin, halis gerçeklik olduğunu göstermek zorunda olduğunu ileri sürer. Bilinç, gerçekten dünyayı gerçeklenme durumuna getirmelidir. Bu göreve değinerek Hegel, öznenin mutlak olumsuzluk olduğunu söyler. O, verilen her şartı olumsuzlama ve kendi bilinçli eseri durumuna getirme gücüne sahiptir.

Epistemolojik bir faaliyyet değildir bu ve sadece bilgi süreci içinde gerçekleştirilemez. Çünkü bu süreç, insanla dünyası arasındaki tarihsel mücadeleden ayrılamaz. Doğruluk yolunun ve doğruluğun kendisinin kurucu parçası olan mücadeledir. Özne, kendini tek gerçeklik olarak tanımak istiyorsa, dünyayı, kendi eseri yapmalıdır.

Jena Zihin Felsefesi'nde zaten bu sonuca ulaşmıştık. Bilinç, bireyler arasında bir ölüm kalım savaşına gider. Buradan itibaren Hegel, epistemolojik bilinç sürecini (duyu kesinliğinden akla kadar), insanlığın kölelikten özgürlüğe uzanan tarihsel süreciyle bağlar. («Bilinç Formları veya Tarzları» Zihin Fenomenolojisi, 1910, c. I, s. 34) aynı zamanda nesnel tarihsel gerçeklik, «dünya durumları» olarak görünürler.

Felsefi çözümlemeden tarihsel çözümlemeye sürekli geçiş (çok kez bir karmaşıklık veya tarihin metafizik bir yorumu olarak tenkid edilmiştir) temel felsefi kavramların tarihsel karakterini göstermek ve doğrulamak amacına yönelmiştir.

Bu temel felsefî kavramların tümü, insanlığın gelişiminde aktüel tarihsel safhaları kuşatır ve muhafaza eder. Genel bilgi gelişiminde ortaya çıkan her bilinç biçimi, verilen tarihsel bir dönemin hayatı olarak billurlaşır. Süreç, insanlığı Yunan şehir-devletinden Fransız ihtilâline götürmüştür.

YIKICI ÖZGÜRLÜK

Hegel, Fransız ihtilâlini yıkıcı özgürlüğün serbest kalması olarak tasavvur eder. O özgürlük yıkıcıdır, çünkü, burada dünyayı öznel çıkarlarına uyuşkun olarak değiştirmeğe çabalıyan bilinç, henüz doğruluğuna kavuşmamıştır.

Başkaca dendikte, insan kendi öz çıkarını keşfetmemiş, bütünün özgürlüğünü sağlıyan yasalara, özgür olarak bağlamamıştır kendini. İhtilâl yönünden yaratılmış yeni devlet, Hegel'e göre, sadece, nesnel dünyanın dış biçimini değiştirmiş ve onu özne için bir aracı yapmışsa da aslî özgürlüğüne kavuşturamamıştır.

Bireyin aslî özgürlüğü, Fransız ihtilâlci döneminden, Alman idealist kültürü dönemine geçişte yer alır. Halis özgürlüğün gerçeklenmesi, böylece, tarih düzeyinden, zihnin iç ülkesine kaymıştır. Şöyle der Hegel:

«Mutlak özgürlük, yıkıcı gerçeklik küresini (yani Fransız ihtilâlinin tarihsel dönemini) bırakır ve başka bir ülkeye, bilinçli zihin ülkesine geçer. Burada, özgürlük, gerçek olmadığı kadar, doğru sayılır...» (Zihin Fenomenolojisi, s. 604).

Bu yeni ülke, Kant'ın ahlâkî idealizmini bir keşif oldu. Onun içinde otonom birey, özgür istemiyle kendine empoze ettiği tümel yasalara baş eğme konusunda şartsız bir görev verir kendine. Bununla birlikte Hegel, bu «ülke»yi, aklın nihai meskeni olarak görmez. Kant'ın bireyi, tümelle uyuşturmasından gelişen, görev diktasıyla mutluluk arzusu arasındaki uyuşmazlık bireyin, doğruluğu başka çözümlerde aramasına yol açmıştır.

Birey, sanat ve dinde doğruluğu arar ve sonunda onu, dialektik felsefenin mutlak bilgisinde bulur. Orada, bilinçle nesnesi arasındaki bütün karşıtlık yenilmiştr. Öz-

ne, akıl şeklindeki gerçekliği bilir ve ona sahip olur (akıl şeklindeki gerçeklik, dünyanın gerçekliğidir).

Zihin Fenomenolojisi bu yolda Mantık'a uzanır. Mantık, evrenin yapısını açığa koyar. Henüz mutlak olmıyan bilgi adına sahip olduğu değişen biçimleri içinde değil, gerçek özü içinde yapar mantık bu işi. Doğruluğu, halis biçimi içinde sunar (Z. F., 35).

Fenomenolojinin başladığı deneyin gündel kideney olmayışı gibi onun bittiği bilgi de geleneksel felsefe değildir. Fenomenoloji, bütün önceki felsefelerin doğruluğunu çözümlemiş, insanlığın özgürlük yolundaki uzun çabalamaları sırasında yığıştırdığı bütün deneyimi o doğruluklarla çözümlemiş bir felsefedir.

Fenomenoloji, insanlara ve eşyaya egemen olmağa ve dünyayı biçimlemeğe çalışan, kendinden bilinçli bir insanlığın felsefesidir. Bireysel toplumun en yüksek ideallerini dile getirir.

Zihin Fenomenolojisi'nin geniş perspektifini böylece özetledikten sonra, onun belli başlı görüşlerini, daha ayrıntılı olarak tartışabiliriz.

Fenomenoloji'ye Ön Söz, bütün zamanların en büyük felsefi teşebbüslerinden biridir. Felsefeyi, insan bilgisinin en yüksek biçimi ve bir «bilim» olarak yeniden kurmağa çalışma teşebbüsüdür. Biz, onun belli başlı noktalarına değineceğiz burada.

FENOMENOLOJİ'YE ÖN-SÖZ

Hegel, XVIII. yüzyılın sonlarındaki felsefi akımların çözümünü yapmakla işe girişir ve felsefe, felsefi doğruluk kavramını geliştirmeğe girişir. Özün ve varlığın değişik tanıtıcı süreçlerde farklı olduğu görüşündedir bilginin kaynağı. Onun, dolaysız deneyde sağlamış olduğu nesneler bilgiyi doyurmağa yeteneksizdir. Çünkü onlar ilenekseldir ve eksiktir. Bilgiyse, nesne kavramında doğruluğu arar. Doğru kavramın salt öznel, entelektüel bir biçim değil, şeylerin özü olduğu kanısındadır.

Bilgi yolunda ilk adımdır bu. Onun belli başlı çabası, özle varlık, kavramda muhafaza edilen doğrulukla, şeylerin içinde var olduğu aktüel durum arasındaki ilişkiyi ortaya koymak ve yaymaktır.

Değişik bilimler, ele aldıkları nesnelerin doğruluklarına bağlantılarına göre birbirinden ayrılırlar. Hegel için doğruluğun, bilgi kadar varlık biçimi gösterdiği ve sonuçta, bir varlıkla, doğruluğu arasındaki ilişkinin nesnelerin kendilerinin nesnel ilişkisi olduğu hatırda tutulmadıkça karmaşıklık yanıltıcıdır.

MATEMATİK DOĞRULUK

Hegel, bu kavramı, matematik ve felsefi bilgiyi karşı karşıya getirerek açıklar. Dik üçgenin yapısı veya özü, onun kenarlarının Pythagoras teoremindeki gibi ilişkili

olmasıdır. Fakat bu doğruluk üçgenin dışındadır. Teoremin ispatı sadece, bilen öznenin yürüttüğü bir süreçtedir. «... Üçgen parçalara ayrılır. O parçalar, üçgen içinde elveren şekillere çevrilir» (Z. F. 40). Üçgenin, içinde, başka şekillere yol açması zorunluğu onun kavramı veya yapısından doğmaz.

«Matematik ispat süreci, nesneye ait olmaz değildir. Eldeki maddenin dışında bir fonksiyondur o. Dik üçgenin yapısı, parçalarının ilişkisini ifade eden teoremi ispat için gerekli matematik kuruluşta ortaya atılan tarzda parçalanmaz. Bütün sonucu ortaya koyma süreci, kendi işleme tarzına sahip olan bir bilgi işidir (Z. F. 39).

Başkaca dendikte, matematik nesneler hakkındaki doğruluk, onların dışındaki bilen öznededir. Dolayısiyle bu nesneler, dar bir anlamda doğru, esaslı olmıyan ve dışsal varlıklardır.

Öte yandan, felsefe nesneleri, doğruluklarıyla içkin bir ilişkiye sahiptir. Söz gelimi, insan yapısının özgürlüğü gerektirdiği ve özgürlüğün bir akıl biçimi olduğu ilkesi, insana keyfi filosofik teoriyle empoze edilmiş bir doğruluk değildir, fakat insanın içkin hedefiyle, onun gerçekliğinin ta kendisi olduğu ispat edilebilir. Onun ispatı, dış bilgi süreciyle değil, insan tarihiyle geliştirilmiştir.

Felsefede, bir nesnenin doğruluğuna ilişkisi, aktüel bir oluştur. Örneğe geri dönersek şöyle diyebiliriz: İnsan, özgür olmadığını, doğruluğundan ayrıldığını, doğru olmıyan, eğreti bir varlığa sahip olduğunu duyar. Özgürlük, onun elde etmesi gerekli bir şeydir. O, potansiyelliklerini bildiğinde özgürlüğe kavuşur.

Özgürlük, onun köleliği yenerek elde etmesi gerekli bir şeydir. O gerçek yeteneklerini bildiğinde özgürlüğe kavuşur. Özgürlük, özgürlüğü olanaklı kılacak şartları ge-

rektirir, yani dünya üzerinde rasyonel ve bilinçli bir egemenliği. İnsanlığın bilinen tarihi, bu vargının doğruluğunu onar. İnsan kavramı; onun tarihidir. Felsefe yönünden anlaşılan biçimiyle tarihi.

DOĞRULUK FELSEFEDE

Böylece, öz ve varlık, felsefede karşılıklı ilişki durumundadır. Doğruluğu ispat süreci, var olan nesnenin kendisini ilgilendirmelidir. Varlık sürecinde ortaya çıkar öz ve tersine varlık süreci de özün «geri dönüşü»dür (Z. F. 39).

Felsefi bilgi, sadece insanın ve bu dünyanın kaderine ana ilişkisi olan esasları hedef alır. Felsefenin tek nesnesi, doğru biçimi içinde, yani akıl olarak dünyadır. Akıl da, insanlığın gelişmesiyle kendini, kendi nesnesini bulur. Böylece, felsefi doğruluk, kesin olarak, insanlığın varlığıyla ilgilidir. İnsan varlığının en derin itkisi ve hedefi felsefi doğruluktur.

Son özümlemede bu, doğruluğun felsefe nesnesinde içkin olması demektir. Nesnenin asıl varlığını doğruluk biçimler ve doğruluk, matematikte olduğu gibi doğru nesnenin varlığına kayıtsız değildir. Doğruluk içinde var olmak bir hayat memat sorunudur. Doğruluk yoluysa sadece epistemolojik değil, aynı zamanda tarihsel süreçtir.

Doğrulukla varlık arasındaki bu ilişki, felsefi metodta kendini belli eder. Matematik doğruluk tek bir teoremde tutuklanabilir. Teorem doğrudur, onun çelişiğiyse yanlış. Felsefede doğruluk, tek bir teoreme sığdırılamıyan gerçek bir süreçtir. «Soyut ve gerçek olmıyan, gerçeğin öğesi veya içeriği değildir. Kendi kendini kuran gerçek, hayata sahiptir, kavramı içinde varlığa sahiptir.

Gerçek, sürecinin içinde kendi anlarını yaratır ve bu anlardan geçer. Bu hareketin bütünü, onun olumlu içeriğini ve doğruluğunu teşkil eder» (Z. F. 43 - 44). Hiç bir tekil teorem bu süreci yakalıyamaz.

Söz gelimi «insan tabiatı akıl içinde özgürlüktür» önermesi eğer kendi başına alınırsa doğru değildir. O, özgürlük ve aklın bütün anlamını biçimliyen olguları, özgürlük ve akla doğru olan bütün tarihsel sürüklenme içinde toplanmış olguları bir yana bırakır.

Dahası, özgürlük ve akıl, tarihsel sürecin sonucu olarak görünebildiği sürece, yukarki önerme yanlıştır. Kölelik ve irasyonelliğin fethedilmesi, dolayısiyle kölelik ve irasyonelliğin kendisi, doğruluğun esaslı kısımlarını teşkil eder.

Yanlışlık, gerçek nesnenin yanlışlanması veya doğru olmaması biçiminde anlaşılmalıdır. (Bu gerçek nesne, doğru olmıyan bir varlık içindedir.) Yanlış, «başkalık»tır, özün olumsuz görünüşüdür (Z. F. 36). Fakat yine tözü, dolayısiyle onun doğruluğunu ortaya koymanın bir parçasıdır.

Dialektik metod, felsefi nesnenin sahip olduğu yapıya uyar, kendi gerçek hareketini yeniden kurup izlemeye teşebbüs eder. Felsefi sistem, eğer olumsuz ve olumlu durumu ve yanlış olma, sonra doğruya dönme sürecini içinde bulundurursa doğrudur. Bu tür bir sistem olarak, dialektik, gerçek felsefe metodudur. O, ele aldığı nesnenin bir olumsuzluk durumu içinde var olduğunu gösterir. Nesne, bu olumsuzluk durumunu, kendi varlığının baskılarıyla, doğruluğunu kazanma sürecinde silker atar.

O halde eğer, felsefede hiç bir tek önerme, bütünden ayrı olarak doğru değilse, bütün sistem ne anlamda doğrudur? Dialektik sistem, önermenin yapısını ve anlamını değiştirir ve onu, geleneksel mantık önermesinden bütü-

nüyle farklı yapar. Hegel'in sağ duyu mantığı olarak işaret ettiği daha sonraki mantık (geleneksel bilimsel metodu da ifade eder bu), önermeleri, sağlam, istikrarlı bir temel teşkil eden ve bu temele bağlanmış yüklem hizmeti gören özneyi teşkil eder tarzda alır ele.

Yüklemler arızi özelliklerdir veya Hegel'in dilince, az çok belirli tözün belirlenimleridir.

Bu önerme görüşüne karşıt olarak, Hegel «felsefeye, spekülâtif yargıyı yerleştirir (Z. F. 61). Spekülâtif yargı, istikrarlı ve edilgen bir özneye sahip değildir. Onun öznesi etkendir ve kendi yüklemlerine doğru gelişir. Yüklemler, nesnenin varlığının değişik biçimleridir. Veya biraz değişik biçimde dile getirilirse, vuku bulan öznenin yüklemine katılır, onun yüklemine dönüşür.

ÖZNE YÜKLEMDEN AYRI DEĞİLDİR

Böylece, spekülâtif yargı, geleneksel önermenin temellerini sarsar, onun sağlam bir temeli olduğu düşüncesini ortadan kaldırır. Tek nesnenin, öznenin hareketinden başka bir şey olmadığı düşüncesini getirir. (Z. F. 59).

Söz gelimi, 'Tanrı varlıktır' önermesi, spekülâtif bir düşünce olarak alındığında, öznenin (Tanrı'nın), başka pek çok yüklemleri arasında, «varlık»a sahip olduğu veya onu desteklediği anlamı çıkmaz. Tanrı'nın «varlık» alanına geçtiğini bildirir. Varlık burada bir yüklem değil, Tanrı'nın ana yapısıdır.

Tanrı öznesi «önerme ortaya konduğunda ne ise o olmaktan, yani sabit bir özne olmaktan çıkmıştır artık, yüklem olmuştur. (Z. F. 61).

Halbuki geleneksel yargı ve önerme, öznenin yüklemden ayrılığını içerir. Spekülâtif yargı, yargının ve genel olarak önermenin yapısını yıkar ve bir yana atar.

Geleneksel formel mantığa karşı bir darbedir bu. Özne, yüklemle özdeş olmaksızın yüklem olur. Bu süreç, tek bir önermede yeterince dile getirilemez. «Göründüğü tarzda önerme, salt bir boş biçimdir» (Z. F. 65). Doğruluğun yeri önerme değil dinamik, spekülâtif yargılar sistemidir. Bu sistemde her gerçek yargı, başkasıyla çelişir. Öyle ki bütün süreç doğruluğu temsil eder.

Geleneksel mantık ve doğruluk kavramı, felsefi buyrukla değil, dinamik gerçekliğe doğru bir iç görüyle temellerinden sarsılmıştır». Spekülâtif yargı, içerik olarak özce, gerçeklik sürecine «kavranmış biçime» sahiptir. Nesnel gerçeklik süreci onun görünüşünde değildir.

Bu çok temel anlamda, Hegel'in geleneksel olandan materyel mantığa geçişi, teoriyle uygulamayı birleştirme yolunda ilk adımı teşkil etmiştir.

Onun, sabit ve biçimsel doğruluğa karşı koyuşu, doğruluğu ve onun etkilerini somut süreçlerden sıyırmaya, doğruluğu, gerçeklik üzerine dolaysız yönetici etki yapmaktan alıkoymaya karşı duruştur.

Almanya'da idealist felsefe, teorinin pratiği yönetme hakkını savunmuştur. Çünkü bu felsefe, o sırada geçerli olan en ileri bilinç biçimini temsil etmekteydi. Dünyaya özgürlük ve aklın nüfuz ettiği düşüncesi, bu uzak kültür küresinden daha güvenli bir sığınağa sahip değildi. Avrupa düşüncesinin daha sonraki temelleri, böyle idealist kaynakları dikkate almaksızın, gereğince anlaşılamaz.

Zihin Fenomenolojisi'nin etraflı bir açıklaması ayrı bir kitabı gerektirir. Böyle bir çözümlemeyi bir yana bırakabiliriz. Çünkü, kitabın daha sonraki bölümleri, Jena sisteminde zaten tartışmış olduğumuz sorunları işlemektedir. Dolayısiyle, yorumumuzu, dialektik yöntemi bütün ayrıntılarıyla işliyen ve tüm eserin örneğini veren başlangıç kesimlerine özgü kılacağız.

İMDİ ve BURADA

Felsefe, gündelik hayatın deneyini yıktığı zaman başlar bilgi. Bu deneyin çözümlenmesi, doğruluk araştırmasının çıkış noktasıdır. Deney nesnesi önce, duyular aracılığiyle verilir, duyu bilgisi veya duyu kesinliği adını alır. Bu tür deneyin karakteristiği, onun nesnesinin olduğu kadar öznesinin de «bireysel bu» biçiminde, imdi ve burada görünmesidir.

Ben bu evi, burada, bu yerde ve bu anda görüyorum. Ev, gerçek olarak alınmıştır ve kendiliğinden var görünmektedir. Gören «ben»in aslı gibi görünmüyor. Yani, olsa da oluyor olmasa da. Sadece, var olduğu için biliyor nesneyi (Z. F. 92).

Bunu biraz açıklarsak, bu deneyde bilinenin ,duyu kesinliğinin izlenimler ırmağı arasında değişmez 'kendi' gibi gördüğü şeyin, nesne, ev değil, burada ve şimdi olduğunu görürüz. Eğer başımızı çevirirsem, ev kaybolur, başka nesneler görünür. Onlar da yine başımı çevirmemle kaybolur gider.

Duyu kesinliğinin aktüel içeriğine sahip olmak ve onu tanımlamak için, nesnel verilerin sürekli değişiminde sabit kalan tek elementlere burada ve şimdi'ye dönmeliyim.

Burada ve şimdi olan nedir? Burada, bir evdir, fakat o aynı zamanda, ağaçtır, caddedir, insandır v.ö. İmdi, gündüzdür ,birazdan gecedir, sonra sabahtır v.ö. İmdi, günün gecenin ve sabahın değişimleri arasında özdeş kalır. Dahası, gün, gece veya başka bir zaman parçası olmadığından imdi'dir.

İmdi, olumsuz bir şey olarak vardır. Onun varlığı, var olmayışıdır. Aynı şey, burada için de söz konusudur. Burada, ne evdir, ne ağaç ne cadde. O, ev = ağaç = cadde

ortadan kalktığında kalan şeydir. Ağaca, caddeye, herhangi bir bağlantı içermez (Z. F. 94).

Yani, imdi ve burada, tümel olan bir şeydir. Hegel, onların «şu» veya «bu değil» olan, aynı şekilde «şu kadar» «bu» olması farketmiyen bir varlık olduğunu söyler. İşte tümel budur.

Böylece, duyu nesnelliğinin çözümlenmesi, tümelin gerçekliğini gösterir ve aynı zamanda felsefi evrensellik kavramını geliştirir. Evrenselin gerçekliği, gözlenebilir olguların içeriğiyle ispat edilmiştir. Evrensel, onların sürecinde vardır ve sadece tekiller içinde, onlar aracılığiyle yakalanır.

Duyu kesinliğinin özümlenmesinden elde ettiğimiz ilk sonuçtur bu. Duyu kesinliğinin doğruluğu, duyu deneyinin doğru içeriği, tekil, bireysel nesne değil, tümeldir (Z. F. 94). Daha şaşırtıcı bir şey içerir sonuç. Duyu deneyi, nesnelerin esaslı «gerçek» olduğunun ap açık doğruluğunu ileri sürer, özneninse aslî olmadığını ve onun bilgisinin nesneye dayandığını ap açık sayar.

İmdi, gerçek ilişkinin önce görünenin tam tersi olduğu açığa çıkmıştır (Z. F. 95). Tümelin böylece, deneyimin doğru içeriği olduğu anlaşılmıştır. Tümelin yeri, nesne değil öznedir. Tümel, «önceden. esaslı olmıyan etmen sayılan bilgide vardır (Z. F. 95).

Nesne kendiliğinden var değildir. Ben bildiğim için vardır. Duyu deneyinin kesinliği, böylece özneye yerleşmiştir. O nesneden sürülmüş, «ben» de yer almağa zorlanmıştır.

Duyu deneyinin daha ileri bir çözümü «ben»in nesne gibi, aynı dialektik süreçten geçtiğini ve kendisini tümel gibi bir şey olarak ileri sürdüğünü bildirir. Başlangıçta, bireysel ben, ego'm, duyu verileri ırmağı içinde tek sağ-

lam nokta olarak görünür. Tekil, imdi ve burada'nın ortadan kalkması ben onları savunduğum için kabil olmaz.

Gündüz vakti olduğunu ve bir ev gördüğümü ileri sürerim. Bu doğruluğu kaydederim. Onu başka bir zaman okuyan, gece olduğunu ve bir ağaç gördüğünü kaydedebilir. Her iki doğruluk, aynı tür otantikliğe sahiptir. İkisi de zaman ve uzayın değişimiyle yanlış olur. Böylece, doğruluk, tekil bireysel ben'e bağlanamaz. Eğer, burada ve imdi bir ev gördüğümü söylersem herkesin bu algıda benim yerimi alabileceğini söylemiş olurum.» Tümel niteliğe sahip ben'in görüşünün, şu ağacı veya evi görüş olduğunu değil, sadece görüş olduğunu kabul ederim. «Burada ve imdi'nin bireysel içeriklerine karşı tümel olmaları gibi, ben de bütün bireysel ben'lere karşı tümeldir.

Bir tümel ben düşüncesi, kamu duyusunun küçümsenmesidir. Gündelik dil ona sürekli olarak baş vursa da. «Görüyorum, işitiyorum» v.ö. dediğimde herkesi kendi yerime koymakta, bireysel ben yerine bir başka ben'i geçirmekteyim. «Ben», «bu birey» dediğimde, bütün benler'i ileri sürmüş olurum. Herkes «ben»dir, «bu bireysel ben»dir.

Böylece, duyu deneyi, doğruluğun ne tekil nesnede ne de bireysel ben'de bulunduğunu keşfeder. Doğruluk, çift olumsuzlama sürecinin sonucudur. Olumsuzlanma şu iki yoldadır :

1. Nesnenin kendiliğinden varlığının olumsuzlanması.

2. Bireyin olumsuzlanması. Bireysel, ben'in tümel doğruluğu tümel ben'e doğru kaydırarak hayırlanması.

Böylece, nesnellik, iki defa aracılaşmış veya bilinçle kurulmuş ve oradan öte, bilince bağlı kalmıştır. Nesnel dünyanın gelişmesi bilincin gelişmesi sırasında baştan aşağıya nesnel dünyayla örülerek geliştirilmiştir.

Kamu, duyusu, doğruluğunun bu şekilde yıkılışına güvenir ve belirli tikel burada ve imdi'yi gösterebileceğini iddia eder. Hegel, kabul eder bu meydan okumayı: «İmdi der «dolaysız imdi ve burada'ya bakalım, bize, kurulmuş olarak gösterilen imdi ve burada'nın» (Z. F. 19).

Tekil bir imdi'ye işaret ettiğimde o, işaret edildiği zamanda zaten imdi olmaktan çıkmıştır. Var olan imdi, işaret edilenden farklıdır. Şimdiki imdi'yle, ortadan kalkan imdi'nin aynı olduğunu görürüz.»

İmdi'ye işaret etmek, böylece şu safhaları içeren bir oluşumdur :

1. İmdi'ye işaretle, onun şöyle, şöyle olduğunu söylüyorum. Mamafih, onu olmuş olan bir şey gibi işaret ediyorum.

2. İmdi'nin olmuş olduğuna ve doğruluğun bu olduğuna, olmuş olanın var olmadığına işaret ediyorum.

3. Böylece, ikinci doğruluğu iptâl ediyor, imdi'nin olumsuzlanmasını olumsuzluyor ve onu yeniden, doğruluk olarak ileri sürüyorum.

Bütün bu süreçten çıkan imdi, artık, sağ duyunun önceden kasdettiği imdi değildir. Şimdiye ve geçmişe kayıtsızdır. Geçmiş ve halde; bir ve aynı olan imdi'dir. Başka sözcüklerle, evrensel bir şeydir.

Böylece duyu deneyi, gerçek içeriğinin tikel değil, tümel olduğunu gösterdi. Duyu kesinliğinde bulunan dialektik süreç, sürecinin (deneyinin) salt tarihinden başka bir şey değildir. Duyu kesinliğinin kendisi de bu tarihten başka bir şey değildir» (Z. F. 100). Deneyin kendisi daha yüksek ve tümeli gaye alan bir bilgi tarzına geçer. Duyu kesinliği algıya döner.

ŞEY HEM BİRLİKTİR HEM ÇOKLUK

Algı duyu kesinliğinden, ilkesinin evrensel oluşuyla ayırt edilmiştir (Z. F. 104). Algı nesneleri şeylerdir. Şeyler, burada ve imdi'nin değişmelerinde özdeş olarak kalırlar. Söz gelişi, imdi ve burada algıladığım şeye «tuz» derim. Bununla, tuzun karşıma çıktığı tek tek imdilere ve buradalara değil, onun özelliklerinin değişikliği içinde bulunan birliğe, şeyin «şeyliği»ne baş vurmaktayım.

Tuz beyazdır, kübiktir v.ö. Bu özellikler, kendi içlerinde tümeldirler. Pek çok şeye özgüdürler. Kendi içinde şey, bu gibi özelliklerin basit beraberliğinden başka, onların genel aracısından başka bir şey görünmez.

Fakat o, böyle basit bir beraberlikten daha çok bir şeydir. Şeyin kendisinin özellikleri keyfi ve değiştirilebilir değildir, başka özellikleri aradan çıkarır, olumsuzlar. Eğer tuz beyaz ve acıysa, siyah ve tatlı olamaz.

Aradan çıkarma, keyfi bir tanım meselesi değildir. Tersine tanım, kendi içinde şey tarafından ileri sürülen verilere bağlıdır. Onun tuz oluşuyla çelişen belli özellikleri aradan çıkaran ve olumsuzlıyan tuzdur. Böylece nesne «olduğu şeye, kendine kayıtsız bir birlik değil.... aradan çıkaran, reddeden bir birliktir» (Z. F. 108).

Buraya kadar nesne, algının kabul zorunda olduğu ve edilgen olarak benimsediği belirli bir varlık olarak görünmüştür sadece. Algı, duyu deneyi gibi, doğruluğu, başlangıçta nesneden toplar. Fakat, duyu deneyi gibi, öznenin kendisinin nesnenin öznelliğini teşkil ettiğini keşfeder.

Algı, şeylerin gerçekte ne olduğunu belirlemeye giriştiğinde bir dizi çelişmeye düşer. Şey bir birlik, aynı zamanda bir çokluktur. Her iki görünüşü algının iki faktörüne; birliği, bilince, çokluğu nesneye yükliyerek çeliş-

meden sıyrılamayız. Hegel bunun, sadece yeni çelişmelere götüreceğini gösterir. Gerçekten, bir birlik olduğunu ve çokluğun, başka şeylere ilişkisiyle ortaya konduğunu kabul etmemize de elvermez böyle bir tutum (Z. F. 117).

Çelişmeden kaçma yolundaki bütün bu girişimler, onun kaçınılmaz olduğunu ve algının içeriğinin ta kendisinin teşkil ettiğini ortaya koyar. Nesne kendi içinde birlik ve ayrılıktır, ayrılık içinde birliktir. Hegel'in bu ilişkiyi daha ileri çözümlemesi evrenselliğin yeni bir belirlenişine yol açar.

Gerçek evrensel, ayrılık ihtiva eder, aynı zamanda kendini, «dışarda bırakan ve reddeden» birlik olarak sürdürür bütün tikel koşullarda. Bu yolda, algının çözümlenmesi, duyu deneyinde ulaşılan noktanın ötesine geçer. İmdi, bilginin gerçek içeriği olarak gösterilen tümel, ayrı bir karakter taşır. Şeyin birliği başka şeylere ilişkisiyle, sadece belirlenmiş değil, aynı zamanda teşkil edilmiştir. Onun şeyliği, bu ilişkide ortaya çıkar.

Söz gelimi tuz, bizim tad alma duyumuza, katıldığı yiyeceğe, şeker v.ö. ilişkisiyle tuzdur. «Tuzluk»un bu tür ilişkilerin basit bir beraberliğinden daha fazla bir şey olduğu açıktır. Kendisi içinde, kendisi için bir birliktir o. Fakat, bu brlik, sadece bu ilişkilerde vardır, onların ötesinde ve dışında hiçtir.

Şey, başka şeylere karşıtlığıyle kendisi olur. O, Hegel'in söylediği gibi, kendisinin karşıtıyla veya kendisi için oluşu başkası için oluşuyla bir birliktir (Z. F. 119). Başkaca dendikte, şeyin tözü, onun başka şeylere kendiliğinden kurulan ilişkisinden süzülüp çıkarılmalıdır. Bununla birlikte, ilişkilerden tözü çıkarmak algının kârı değildir. Kavramsal anlık yapabilir o işi.

«Ayrılık içinde birlik» veya «şartlanmamış tümel»i bilginin gerçek biçimi olarak algının çözümlenmesi or-

taya koyar. Bilgi nesnesi ortaya konan tümelin şartlanmamış oluşu, nesnenin birliğinin bütün sınırlayıcı şartlara rağmen ve onlar aracılığiyle kendini ileri sürüşündendir.

Algı, nesnesinin gerçek içeriğini yakalamağa girişti-ğinde «şey» başka şeylere değişik ilişkiler içinde kendini kuran bir birlik olarak ortaya çıkar. İmdi Hegel, şeyin, bu süreçte, kendini belirliyen bir birlik olarak nasıl bir araya geldiğini izah için, kuvvet kavramını atar ortaya. Şeyin tözünün sadece kuvvet olarak anlaşılabileceğini söyler.

Kuvvet kavramı, felsefi çözümlemenin şimdiye kadar gerçek bilginin karakteristiğini bulduğu bütün elementleri içine alır. Kuvvetin kendisi bir ilişkidir. Onun elementleri belirgindir ve henüz birbirinden ayrılmış değildir. Kuvvet, bütün şartlarda zorunsuz değildir, kendisince zorunlu olarak belirlenmiştir (Jena Mantığı, s. 50. Kuvvet, kendisi içinde, ilişkinin her iki yanını birleştirir: Özdeşliği ve ayrılığı.... Kuvvet olarak anlaşıldığında, töz, kendi içinde sebeptir.... Kuvvet, tözü, bu belirli töz yapan belirliliğin ta kendisidir ve aynı zamanda, tözün kendisini karşıtına bağlar duruma getirir.) Hegel'in bu kavramı tartışmasının ayrıntıları üzerinde duracak değiliz. Sadece o tartışmanın sonuçlarına bağlı kalacağız.

ŞEYLERİN ÖZÜ ve KUVVET

Eğer, şeylerin tözünün kuvvet olduğunu kabul edersek, gerçekliği iki boyuta ayırmış oluruz. Şeylerin algılanabilir özelliklerini aşar, onların ötesinde ve gerisinde, «gerçek» olarak tanımladığımız bir şeye ulaşırız. Çünkü, kuvvet, algı dünyasında bir varlık; o bizim beyaz veya kübik olarak işaret edebileceğimiz herhangi bir şey değil-

dir. Biz sadece, onun sonucunu veya dile getirilmesini farkedebiliriz. Bizim için onun varlığı bu ifadenin kendisinden teşekkül eder. Kuvvet, onun sonucundan başka bir şey değildir.

Kuvvetin varlığı bu oluş ve ölüşten teşekkül eder. Eğer, şeylerin tözü kuvvetse, onların varlık tarzının görünüş olduğu anlaşılır. Zira, sadece bir ortadan kalkış ve kendiliğinden bir hiçlik olarak var olana biz... görünüş diyoruz (Z. F. 136).

Görünüş terimi Hegel'de çift katlı bir anlama sahiptir. O, önce bir şeyin varlığının özünden ayrı olarak var olduğunu ileri sürer. Sonra, sadece görünüşten ibaret değil, bizzat görünüş olarak var olan özün ifadesini belirtir. Başkaca dendikte, görünüş bir olmayış değil özün görünüşüdür.

Kuvvetin, şeylerin tözü olduğunu ortaya çıkarmak, bilgi oluşumuna öz ülkesinde bir iç görü verir. Duyu deneyi ve algı dünyası, görünüş ülkesidir. Öz ülkesi bu değişen ve kaybolan görünüş dünyasının ötesinde duyulur üstü bir dünyadır.

Hegel bu ilk öz görüşüne «aklın ilk, böylece eksik ortaya çıkışı» der. O aklın eksik ortaya çıkışıdır çünkü bilinç, hâla doğruluğunu nesnenin biçiminde yani, özneye karşıt bir şey olarak bulur.

Öz ülkesi, şeylerin iç dünyası olarak ortaya çıkar. Bilinç için yalın, basit bir öte olarak kalır, çünkü bilinç henüz kendisini onun çiinde bulmaz.

Fakat doğruluk, ebedi olarak öznenin ulaşma alanı dışında kalır, eğer insan, doğru olmıyan dünyada, doğru olmıyan bir varlıktan kaçıyorsa. Böylece, ortaya çıkan çözümleme, şeylerin görünüşünün ötesinde onların özünü teşkil eden öznenin bulunduğunu gösterme işine yönelir.

Hegel'in, şeyler ve görünüş ardında öznenin bulunduğunun kabul etmemiz konusundaki ısrarı, idealizmin yabancılaşmış dünyayı, insanın kendi dünyası durumuna getirmesi yolundaki temel arzunun ifadesidir.

Zihin Fenomenolojisi aynı şekilde, epistemoloji küresini, öznenin keşfedilmesinden, bilinçli uygulama yoluyla gerçekliğe hâkim olmaya geçen dünya tarihiyle kaynaştırarak sürdürür konuyu.

Kuvvet kavramı, bilinçten, kendinden bilinçli olmaya geçişe yol açar. Eğer, şeylerin özü kuvvet olarak kavranmışsa, nesnel dünyanın istikrarı, hareketin karşılıklı etkisine çözüşür. Bir kuvvet, sonuçları üzerine belirli bir nüfuza sahiptir ve değişik görünüşleri arasında kendisi kalır. Başka sözcüklerle, o, içkin yasaya göre hareket eder. Kuvvetin doğruluğu «kuvvet yasası»dır der Hegel (Z. F. 142).

Öz ülkesi, önce göründüğü gibi, kuvvetlerin kör bir oyunundan ibaret değil, algılanan dünyanın biçimini belirliyen sürekli yasalar ülkesidir. Bu biçimlerin çokluğu, başlangıçta, yasaların kendilerine karşılık olan çokluğunu gerektirir görünürse de, daha ileri bir çözümleme, farklılığın, doğruluğun eksik bir görüşü olduğunu meydana çıkarır. Bilgi, pek çok yasayı, tek bir üstün yasada birleştirmeğe giriştiğinde böyle bir genel biçimi ilk safhada süzüp çıkartmayı başarır.

Bilgi, şeylerin, eğer onlar görünüşlerinin bütün anlarını özlerinde toparlamış ve korumuşlarsa ve başka şeylerle ilişkilerinde ana özdeşliklerini sürdürmeğe yetenekliilerse bir yasa altında bulunduklarını tesbit eder.

Töz'ün bu özdeşliği, göstermiş olduğumuz gibi, öznenin, karşıtların birleştirilmesinde ana süreç olan öznenin kendine özgü işi olarak anlaşılmalıdır.

Önceki çözümleme, şeylerin özünün kuvvet ve kuvvetin özünün yasa olduğunu açığa koymuştur. Yasadan bilinçli kuvvet, bilinçli özneyi teşkil eder. Böylece, nesnel dünyanın özü, bilinçli nesnenin varlığına işaret eder. Anlık şeylerin görünüşü ardında özü aradığında kendini bulur.

BİLİNÇLİ TARİH

İç dünyayı saklıyan perde denilebilecek görünüş ardında, onun gerisine gitmeden görülecek bir şey yoktur. Anlığın doğruluğu bilinçliliktir. Fenomenoloji'nin ilk konusu biter bilinçlilik tarihi başlar.

Biz bu tarihi izlemeden ilk konunun genel anlamını değerlendirmeliyiz. Okuyucu, görünüş perdesi ardında, bilinmiyen kendi içinde şeyin değil bilen öznenin bulunduğunu öğrenir. Bilinçlik, şeylerin özüdür. Bunun Kant'tan Hegel'e bir adım olduğunu söyleriz genellikle. Yani kritik olmadan mutlak idealizme doğru bir adım. Fakat, sadece bunu söylemek, Hegel'i bu geçişe iten gayeyi aradan çıkartmaktır.

Fenomenoloji'nin ilk üç kesimi, pozitivizmin, dahası somutlaştırmanın eleştirisidir (pozitivizm, sağ duyu deneyi felsefesinin genel terimi olarak kullanılmıştır.)

Hegel insanın doğruluğunu, somutlaşmış dünyasını parçaladığında bilebileceğini gösterir. Somutlaşma deyimini Marksçı kuramdan alıyoruz. Orada bu kelime, insanla kapitalist dünya arasındaki bütün ilişkilerin şeyler arasındaki ilişkiler olarak göründüğünü veya sosyal dünyada, şeylerle onların hareketlerini düzenliyen doğa yasaları ilişki olarak görünen şeyin, gerçekte insanla tarihsel kuvvetler arasındaki ilişkiler olduğunu gösterir.

Söz gelimi, bütün nitelikleri içinde toplumsal emek ilişkilerini tecessüm ettirir. Kapital, insanlara hakim olma gücü verir v.ö. Sürecin tersine dönmesiyle dünya içinde insanın kendisini tanıyamadığı ve gerçekliyemediği, ölü şeylerle, yasalarla ezildiği yabancı, acaip bir dünya olmuştur.

Felsefe boyutu içinde Hegel, aynı olguya dokunur. Sağ duyu ve geleneksel bilimsel düşünce dünyayı şeylerin bütünü, az çok kendiliğinden var olan bir şey olarak alır ve bilen özneden bağımsız olarak alınan nesnelerin bütünlüğü olarak görür dünyayı. Bu, epistemolojik tutumdan daha çok bir şeydir.

DÜNYA, İNSAN BİLİNCİNİN UYGULANMASIDIR

Kamu duyusu ve geleneksel bilim düşüncesinin, dünyayı nesnelerin bütünü olarak alışı insanların pratiği kadar yaygındır ve onların nesnel olguları sadece bilgide ele alırken güven içinde oldukları düşüncesine götürür. Bir düşünce, itkilerden, çıkarlardan, canlı özenin ihtiyaçlarından uzak olduğu ölçüde daha doğru olur. Ve bu, Hegel'e göre, doğruluğun son aşağılanmasıdır. Çünkü, son çözülmede esas olarak canlı özneyi ilgilendirmiyen ve öznenin doğruluğu olmıyan hiç bir doğruluk yoktur.

İnsan, dünyanın ölü nesneliğin yıkıp, şeylerin ve yasaların ardında kendini, kendi hayatını bulamadıkça yabancı ve doğru olmıyan bir dünyadır. O, nihayet kendi bilincini kazanınca, sadece kendini değil, aynı zamanda dünyasının da doğruluğuna yönelmiştir. Bu doğruluğun tanınmasıyla onun uygulanması başlar. Kişioğlu, doğruluğunu harekete geçirecek ve dünyayı esasında ol-

duğu gibi yani insan bilincinin uygulanması durumuna getirecektir.

Fenomenolojinin giriş kesimlerine can veren itki budur. Doğru uygulama, doğru bilgiyi önceden var sayar. Doğru bilgi, her şeyin üstünde pozitivist iddiayla tehlikeye düşmüştür. Pozitivizm, sağ duyu felsefesi, olguların kesinliğine baş vurur. Fakat, Hegel'in göstermiş olduğu gibi, olguların gerçekliğin ne olabileceğini veya olması gerektiğini ortaya koymadığı bir dünyada pozitivizm, insanlığın, gerçek yeteneklerinin, yanlı ve yabancı bir dünya için bir yana bırakılmasına varır.

Evrensel kavramlar üzerine pozitivist saldırı, temelde, onların gözlenebilir olgulara indirgenemesi, temelinde, bilgi alanında henüz bir olgu olmıyabilen her şeyi çekip çıkartır.

Pozitivizmin baş vurduğu duyu deneyi ve algının kendi içlerinde tekil, gözlenmiş olguya değil, tümel bir şeyi içerdiği ve ifade ettiğini gösterirken Hegel, Pozitivmi, nihai ve içkin bir surette reddetmektedir. O, tekrar, tümelin, tekil üzerinde egemen olduğunu belirtirken, doğruluğu «verilen» tikele özgü kılmağa karşı savaşmaktadır.

Tümel, tikelden daha çok bir şeydir. Somut olarak bu, insanın potansiyelliklerinin, şeylerin verilen biçimlerde tüketilmediği anlamına getirir; insanların ve şeylerin olmuş oldukları, aktüel olarak oldukları gibi, yine de bütün bundan daha çok bir şeyi ifade eder.

Doğruluğu tümele yerleştirmek, Hegel'in verilen hiç bir tikel biçimin tabiatta olsun, toplumda olsun bütün doğruluğu tecessüm ettirmediği yolundaki kanısını dile getirdi.

Dahası, insanların, şeylerin ve potansiyelliklerinin yeniden mükemmel duruma getirmeleri dışında muhafaza

edilmiyeceğini kabul etmekten geri duruşlarını kınamanın yoluydu o.

Bilinçliğin ele alınmasında, Hegel, System der Sittlichkeit ve Jena Zihin Felsefesi'nde başlamış olduğu bireyle dünyası arasındaki çözümlemeyi sürdürür. İnsan, bilinçliğinin şeylerin görünüşü altında bulunduğunu öğrenmiştir. Hegel, imdi bu deneyi gerçekleştirmeğe kendinin dünyanın efendisi olduğunu ispata girişir.

Böylece bilinç, kendisini bir arzu durumu içinde bulur. Bilinçliliği uyanan insan çevresindeki nesneleri arzu eder, benimser ve kullanır. Fakat, süreç boyunca, nesnelerin, arzusunun gerçek sonuncu olmadığını, gerekimlerinin sadece, öbür bireylerle iş birliği yoluyla doyurabileceğini hisseder.

BİREY «BAŞKASI» ARACILIĞIYLE «KENDİ» OLABİLİR

Hegel şöyle diyor: «Bilinç, sadece başka bir bilinçle doyurur kendini.» (Zihin Fenomenolojisi, s. 173). Bu, biraz garip ifadenin anlamı, efendilik ve onu izliyen kölelikle açıklanır. Emek kavramı, bu tartışmada merkezi bir rol oynar. Burada Hegel, emek nesnelerinin ölü şeyler değil, öznenin özünün canlı cisimlenmesi olduğunu; bu nesneleri ele alırken, insanın gerçekten insanı ele aldığını gösterir.

Birey, sadece başka birey aracılığiyle kendisi olabilir. Onun varlığı, başkası olmaktan teşekkül eder. Bunula birlikte ilişki, kamu çıkarını kendi çıkarlarına sürdüren eş ölçüde özgür bireyler arasındaki uyuşumlu iş birliği değildir. O, esas itibariyle eşit olmıyan bireyler, efendi'yle köle arasındaki ölüm kalım savaşıdır.

Savaşı sona erdirmek, insanın tek bilinçlenme yani yeteneklerini tanıma, onları gerçekleştirme özgürlüğüne varma yoludur. Doğru bilinç «ben» değil «biz» dir. «Biz» olan ego, ego olan «biz» dir (Z. F. 174).

MARKS VE ZİHİN FENOMENOLOJİSİ

1844'te Marks, Zihin Fenomenolojisi aracılığiyle, teorisinin genel kavramlarının bilemiştir. O, emeğin yabancılaşmasını, Hegel'in efendi ve hizmetçi tartışmasının terimleriyle tasvir eder. Marks, Hegel felsefesinin Fenemolojisi'den önceki safhalarını bilmiyordu. Buna rağmen Hegel'in çözümünün kritik vurgusunu yakaladı. Bu yakalayış, Zihin Fenomenolojisi'nin sosyal problemlere elveren ince yorumunda bile olmuştu. Hegel'in insanın kendini yaratmasını, (insanın kendi özgür eylemiyle, akla uygun sosyal düzeni yaradışı demekti bu) bir «somutlaştırma» ve «olumsuzlama» sürecinde görmesi; kısaca «emeğin yapısını» yakalamış olması, insanı, «emeğinin ürünü» sayması, Marks'ı, Zihin Fenomenolojisi'nin büyüklüğüne inandırmıştı. (Marks - Engels, Gesamtsausgabe, Erste Abteilung, c. III., Berlin 1932, s. 150).

Marks, Hegel'in kesin iç görüsüne de baş vurur. Bu iç görü ve somutlaşmış dünyadaki ilişkilerle, belirli emek ilişkilerinden gelme zorunluğun sonucu olarak efendilik ve kölelik açığa çıkmaktaydı. Efendinin köleye ilişkisi böylece ne ebedidir ne de doğal, fakat kesin bir emek biçiminde ve insanın emeğine ilişkilerinde kökleşmiştir.

Gerçekte, Hegel'in çözümlemesi, içinde bilincin kendini ispat etmesi gerekli dünyanın iki çatışma alanına ayrıldığını denemekle başlar. Bu alanlardan birinde, insan emeğine bağlanmıştır. Onun bütün varlıklarını emek ta-

yin eder. Öbüründeyse insan başkasının emeğini benimser, ona sahip olur ve bu benimseyiş ve sahiplikle efendileşir. Hegel emeğine bağlı olan hizmetçi, başkasının emeğiyle geçinene efendi der (Z.F. 182).

Hizmetçi tesadüfen emeği geçen bir kişi değildir. Esas olarak emekçidir. Onun varlığı, emeğidir. Emekçi, kendine ait olmıyan nesneler üzerinde çalışır. varlığını o nesnelerden ayırmaz.

Emekçi, bu nesnelere sahip olanların elindedir bütünüyle. Bu sunuma göre, insanın insana uyruk oluşu, ne kişisel bir şarttır, ne de aşağılık, zayıflık gibi doğal şartlar üzerine bina edilmiştir. Şeyler aracılığiyle doğmuştur o.

Başka deyimle, insanın insana uyruk oluşu, insanın emeğinin ürünlerine ilişkisi sonucudur. Böylece emek, emekçiyi, nesnelere öylesine bağlar ki, onun bilinçliği «şeylik biçimi veya kılığı» dışında var olmaz. Varlığı kullanılmış oluşundan teşekkül eden bir şey olur. Emekçinin varlığı, başkası için oluş'tur (Z.F. 181).

Bununla birlikte emek, aynı zamanda ilişkiye biçim değiştirten bir araçtır. Emekçinin eylemi, emeğinin ürünü ortaya çıktığında kaybolmaz, onlar içinde muhafaza edilmiştir. Emeğin biçimlendiği ve bir kılığa soktuğu şeyler, insanın sosyal dünyasını doldurur ve orada, emek nesneleri olarak iş görür.

Emekçi, emeğinin bu dünyayı sürdüğünü öğrenir. O, kendini şeylerde kendisi hakkındaki şeylerde görür ve tanır. Onun bilinçliği eserinde, işinde dışlaşmıştır ve süreklilik şartına dönmüştür. Eziyet çeken, hizmet eden insan böylece, bağımsız birliği kendisi olarak görmeğe başlar (Z.F. 186). Onun emeğinin nesneleri artık kendisini başka insanlara bağlıyan ölü şeylerdir, ve bu bakımdan, kendi varlığının parçasıdır.

Emekçinin emek ürününün nesnelleşmiş oluşu, işinin aracılığiyle şeyi kalıba döken bilinçten başka bir şey yapmaz. Çünkü, tam böyle bir biçim, emekçinin salt varlığıdır. Emekçi, bu varlık içinde, bütünüyle gerçekleşir (Z.F. 187).

EFENDİLİK KÖLELİK

Emek süreci, sadece emekçide değil, patronda da bilinci yaratır. Patronluk, nesneler üzerinde çalışmadan, istediği nesneye hükmetmek şeklinde tanımlanır (Z.F. 182). Patron, başkasını çalıştırarak kendi tipinde bir gerekimi karşılar. Onun zevki, emekten bağımsız oluşuna dayanır. Patronun kontrol ettiği emekçi ona, istenen nesneleri zevk almağa hazır, ileri bir biçimde verir.

Böylece emekçi, efendisini, işin olumsuz yanına girmekten alıkoymuş olur. Bu olumsuz yanlarla iş, insanlara ayak bağı olur. Emekçi, bütün şeyleri, emeğinin ürünü olarak alır, ölü nesneler olarak değil. Emekçinin eline geçen mal, onlar üzerinde çalışan öznenin damgasını taşır.

Patron, bu malları kendi malı gibi gördüğünde, gerçekte başka birinin bilincini algılamaktadır. Böylece patron, bağımsız tek kendisi için bir varlık olmadığını, esasında, başkasının varlığına, kendisi için çalışanın eylemine bağlı bulunduğunu anlar.

Hegel, efendilik ve kölelik ilişkisini şu tarzda geliştirmiştir: Her bir yan, öbür yanda özüne sahiptir ve sadece öbürü aracılığiyle doğrulanır. Özneyle nesne arasında zihin biçimlerini belirliyen karşıtlık artık ortadan kalkmıştır.

Insan emeğince biçimlenmiş ve işlenmiş nesne, gerçekte bilinçli öznenin nesnelleşmesidir. Emekle, biçimine kavuşan şeylik bilinçten başka töze sahip değildir. Bu yolda düşünen ve özgür bir bilinçle karşı karşılaşırız (Z.F. 190).

ÖZGÜRLÜK - EMEK - TOPLUM

Özgür bilincin düşünen bilinçle bu özdeşliği nereden doğmuştur? Hegel, soruya, felsefenin temel kavramları içinde düşünceyi tanımlıyarak cevap verir. Ona göre, düşüncenin öznesi soyut ego değil, dünyanın tözü olduğunu bilen bilinçtir. Veya düşünce nesnel dünyanın, gerçekte öznel dünya olduğunu, yani onun öznenin nesnelleştirilmesi olduğunu bilmesidir. Gerçekten düşünen nesne, dünyayı, kendi dünyası olarak kavrar. Onun içindeki her şey, sadece kavranmış nesne ve özgür bilincin gelişimin parçası olarak gerçek biçimine sahiptir.

İnsanın dünyasını kuran nesnelerin kavramı, onların bilinçe karşıtlığından kurtarılmalı ve bilincin gelişmesine yardım edecek tarzda ele alınmalı.

Hegel düşünceyi belirli tür bir varlığın terimleriyle tanımlar. Düşüncede özgürüm, çünkü, bir başkası içinde değilim, sadece ve sadece kendimle temastayım. Ve nesne... bölünmez birlik içinde benim kendim için varlığımdır. Benim kavramdaki sürecim, kendi içimde bir süreçtir» (Z.F. 191).

Özgürlüğün bu açımlaması, Hegel'in bu temel kavramı tekil toplum biçimi prensibiyle birleştirdiğini gösterir. Hegel, başkalarıyla varlığı içinde sadece kendisiyle kalan kişinin, kendi varlığını sürdüren, ona üzerinde tartışılmaz bir mülk gibi sahip olan insanın özgür olduğunu ileri sü-

rer. Özgürlük, kendine yeterlik ve bütün dışsallardan bağımsızlıktır. Bütün dışsallığın özne tarafından benimsendiği bir durumdur.

Yarışmacı bir toplumun, korkuları, sıkıntılar, bu özgürlük düşüncesini harekete geçirmiş görünüyor. Bunlar bireyin kendini kaybetme korkusu, kendini koruma ve güvenliğini sağlama endişesidir. Bu, Hegel'in, düşünce elementine üstünlük vermesine yol açar.

Gerçekten, eğer özgürlük, eksiksiz yeterlikten başka bir şey değilse, bütünüyle benim olmıyan her şey özgürlüğümü sınırlarsa özgürlük sadece düşüncede gerçeklenebilir. Böylece Hegel'in, stoikliği, bilinç özgürlüğünün ilk tarihsel biçimi olarak ele almasını bekliyebiliriz. Stoik varlık biçimi, tabiat ve topluma uygulanan bütün sınırlamaları yenmiş görünüyor.

«Bu bilinçliliğin özü, zincirlerde olduğu kadar tahtta da, onun içinde bulunduğu bireysel varlığa yapışmış bütün bağımlılıklar boyunca özgür olmaktır...» (Z.F. 193). Böylece, özgürdür insan, çünkü o, sürekli olarak varlık hareketinden, faaliyetten, eziyetlere katlanmaktan düşüncenin esaslığına doğru çekilir.»

Yine de Hegel, bunun gerçek özgürlük olmadığını söyler. O, sadece, evrensel korku ve kölelik zamanının karşılığıdır. Böylece, Hegel bu yanlış özgürlük biçimini kınar ve yukarıya alınan ifadesini düzeltir.

«Düşüncede özgürlük, doğruluğu olarak sadece özgür düşünceyi alır. Fakat bu, hayatın somut gerçeklemesini biçimde yaşanmasını önler. Böylece, sadece özgürlük biçimidir, yaşıyan özgürlüğün kendisi değildir (Z.F. 193).

Kitapta, bu ifadelerin göze çarptığı, stoiklik üzerine kesimler, onun felsefesinde uzlaşmıyan elementlerin yer aldığını gösterir. Hegel, özgürlüğün düşünce elementinde bulunduğunu göstermişti. İmdi, özgürlükten düşünceye,

düşüncedeki özgürlükten yaşıyan özgürlüğe doğru bir ilerleyişte ısrar eder.

Hegel, bilincin özgürlük ve bağımsızlığının böylece, zihnin gerçek özgürlüğe doğru gelişmesinde geçici bir safha olduğunu ileri sürer. İnsan, soyut düşünce özgürlüğünü bırakıp, kendi dünyası olan tam bilinç dünyasına girdiğinde ikinci boyuta uzanır. O zamana kadar gerçekliğe karşı olumsuz olan bilinç tutumu, artık olumluya dönüşür.

Buraya kadar bilinç sadece kendi bağımsızlığiyle ve özgürlüğüyle ilgilenmiştir, kendisini kendisi için muhafaza etmeyi araştırmıştır. Kendi pahasına, kendi faaliyeti pahasına... (Z.F. 223). İmdi bilinç, dünyayı kendi yeni ve gerçek dünyasını keşfeder. Sürekliliği içinde, ona karşı bir ilgi gösterir. Özne, dünyayı, kendi varlığı ve doğruluğu olarak kavrar. O orada, sadece kendini bulacağından emindir (Z.F.223).

Bu süreç, tarih sürecinin kendisidir. Bilinçli özne «ben» şeklinde değil, «biz» şeklinde kavuşur özgürlüğüne. Önce, efendiyle köle arasındaki çatışmanın sonuncu olarak görünen «biz» le. Bu «biz» in tarihsel gerçekliği ulusun hayatında aktüel olarak ortaya çıkar (Z.F. 341).

Zihnin daha sonraki akışını, bu konunun ilk sayfalarında gösterdik. Yolun sonunda, salt düşünce, yine, canlı özgürlüğü yutar görünmektedir. Mutlak bilgi ülkesi, Fransız ihtilâli likide edildiği zaman biten tarihsel çatışmanın üstünde taht kurmuştur.

Felsefenin, dünyayı kuşatan kesinliği, onun, değişen pratik üzerinde zafer kazanmasına yol açar. Bu çözümün, Hegel'in son sözü olup olmadığını göreceğiz.

Zihin Fenomenolojisi'nce sunulan mutlak bilginin temelleri, imdi üzerinde duracağımız Mantık Bilimi'nde atılmıştır.

Konu: VII

MANTIK BİLİMİ
(1812 - 1816)

Hegel Mantığıyla geleneksel Mantık arasındaki çarpıca ayrım, Hegel'in formel olanın yerine materyel olanı geçirdiği ve düşünce biçimleriyle kategorilerinin, içeriklerinden ayrılmasını reddettiği yolundaki ifadede ortaya çıkar. Geleneksel mantık, bu kategori ve biçimleri onların doğru olarak formüle dökülmeleri ve kullanılışlarının nihai düşünce biçimleri ve tasımlama kurallarına uyması durumunda geçerli saydı. Onların uygulandığı içeriğin önemi yoktu.

Bu işleme karşıt olarak Hegel içeriğin, kategorilerin geçerliği kadar biçimini de belirlediğini savundu. Kategoriler ve düşünce biçimleri, ait oldukları düşünce sürecinden doğar. Onların içeriği bu süreçle belirlenmiştir.

Hegel Mantığının yeni olduğu bu bağlamda sürülmüştü ileri. Yeniliğin, gerçekliğindinamiğini ifade eden kategorilerin kullanımında olduğu var sayılmıştı. Mamafih, olgu açısından bu dinamik görüş, Hegel'ci bir yenilik değildir. Bütün varlık biçimlerinin hareket biçim ve tipleri olarak yorumlandığı Aristoteles felsefesinde ortaya çıkmıştır.

Aristoteles felsefesi, biçimlemeyi dinamik terimlerle sağlamağa çalışmıştı. Hegel, sadece Aristoteles metafiziğinin temel kategorilerini yeniden yorumlamıştır. Dolayısiyle, yeni kategori ortaya koymuş değildir.

Ek olarak dinamik felsefesinin Alman felsefesinde Hegel'den önce kullanıldığını not etmeliyiz. Kant, verilen gerçekliğin statik biçimlerini, aşkın bilincin karmaşık sentezine ayrıştırmış, Fichte, verileni ego'nun kendiliğinden hareketine indirgemeğe çalışmıştı.

Gerçekliğin dinamizmini Hegel keşfetmemişti. Bu sürecin felsefi kategorilerini ilk benimsiyen de o değildi. Onun keşfettiği ve kullandığı, belirli bir dinamik biçimiydi. Hegel mantığının ve onun nihai anlamının yeniliği bu gerçeğe dayanır. Onun işlediği felsefi metod, aktüel gerçeklik sürecini yansıtma ve onu yeterli bir biçimde yorumlamağa yönelmişti.

SON FELSEFE KADEMESİ

Mantık Bilimi'yle, Hegel'in felsefi çabasında son kademeye ulaşmaktayız. Buradan öte, onun felsefesinin temel yapısı ve temel kavramları değişmeden kalır. Böylece bu yapı ve kavramları Hegel'in çizdiği doğrultuda izlemek yerinde olacaktır.

Hegel'in, mantığı her şeyden önce eleştirsel (kritik) bir araç olarak sunduğuna yeter ölçüde dikkat edilmemiştir. Önce, materyel bilginin düşünceden ayrı olarak bitirilmiş bir kılıkta, kendisi içinde, kendisi için var olduğu yolundaki görüşün eleştirisidir Hegel'in yaptığı. Hegel'in ilk yazıları, düşünceyi gerçeklikten geleneksel olarak ayırmanın epistemolojik eleştiriden daha çok şey ifade ettiğini göstermiştir.

Hegel, düşünce - gerçeklik ikiliğinin, olduğu gibi olan dünyayla uyuşmaktan; ve düşünceyi, mevcut gerçeklik düzeniyle, doğrulukla kaynaşmış duruma getirme gibi yüksek bir görevden alıkoyduğunu savunmaktadır. Düşüncenin, varlıktan ayrılması, onun kamu duyusu saldırısı önünde gerilediğine işarettir.

GERÇEK OLUMSUZLUK

O halde, doğruluğa varılmak isteniyorsa, kamu duyusunun nüfuzu ve onunla birlikte geleneksel mantık kategorileri bir yana atılmalıdır. Bu geleneksel mantık kategorileri, yanlış bir gerçekliği sürdüren ve donduran felsefi kategorilerdir.

Kamu duyusunun tutamağını koparmak dialektik mantığa düşer. Hegel, tekrar tekrar, dialektiğin bu «olumsuz» karektere sahip olduğunu belirtir. O, dialektik mantığın olumsuzluğunu ileri sürdüğü bütün ifadelerde, olumsuzlamanın çift katlı bir ilişkiye sahip olduğunu gösterir. Olumsuzlama, önce, statik ve belirli kamu duygusunun, sonra bu kategorilerle belirlenen dünyanın olumsuz, dolayısiyle doğru olmıyan karekterinin ortadan kaldırılmasıdır.

Gördüğümüz gibi olumsuzluk, gerçekliğin her sürecinde belirgindir. Böylece, var olan hiç bir şey, verilen biçimi içinde doğru değildir. Her tekil şey, eğer potansiyelliklerini uygulıyacaksa yeni koşul ve biçimler içermek zorundadır.

O halde, şeylerin varlığı temelde olumsuzdur. Her şey doğruluğundan ayrı olarak, fakat onu gereksinerek var olur. Şeylerin içkin yetenekleriyle yönetilen aktüel hareket, onların doğruluk yolundaki gelişimleridir.

Bununla birlikte, gelişimin akışı, dolaysız doğru ve sapmıyan bir tarzda değildir. Her içerdiğini olumsuzlama, onun gerçek varlığını teşkil eder. Bir şeyin gerçekliğinin materyel parçası, şeyin ne olmadığından, onun karşıtı olarak dışarda bıraktığı ve reddettiklerinden oluşur. (Mantık Bilimi, 64 - 65).

ÇELİŞME ÖZNENİN İÇİNDEDİR

Gelişme veya onun, tartıştığımız somut biçimi olan karşıtlık, şeyin aktüel özdeşliğini yerinden oynatmaz. Şeylerin potansiyelliklerinin açığa çıktığı süreç biçiminde bu özdeşliği belirler. Geleneksel mantığın kılavuz olarak aldığı özdeşlik yasası, çelişme yasasını içerir. A,A - olmıyana karşıt olduğu sürece A'ya eşittir. A'nın özdeşliği çelişmeden çıkar, çelişmeyi içerir.

A, dışsal bir A- olmıyanla çelişmez Hegel'e göre. A'nın ta kendisine ait A-olmıyanla çelişir. Başka sözlerle, A, kendisiyle çelişmelidir.

Yapısına ait olan olumsuzluk dolayısiyle her şey, karşıtına bağlanmıştır. Bir şey, gerçekten kendisi olmak için kendisi olmamalıdır. O halde her şeyin kendisiyle çeliştiğini söylemek, onun özünün yine ona ait verilen bir varlık durumuyla çeliştiğini söylemektedir.

Bir şeyin kendine özgü yapısı, son çözümlemede onun özüdür. Bu yapı, onu, içinde kendisini bulduğu ve bir başka varlığa geçtiği varlık durumu yönünde zorlar. Sadece bu değil, o da kendi özelliğinin sınırlarını aşmalı ve kendisini başka şeylerle tümel ilişki durumuna getirmelidir.

İnsan varlığı, meselâ, kendi özdeşliğini sadece, yalıtılmış özelliğinin olumsuzlanması olan ilişkiler içinde (bir gurup veya toplumsal sınıf içindeki üyeliğinde) bulur. (O gurup veya sınıfın kurumları, teşkilatı ve değerleri, onun bireyselliğini biçimler.)

Bireyin doğruluğu onun özelliğini aşar ve çatışan ilişkilerin toplamını bulur. Bu toplam içinde bireyin bireyselliği kendini uygular. Böylece, doğru bir gerçeklik biçimi olarak bir kere daha tümele dönüyoruz.

Evrenselin mantıksal biçimi kavramdır. Hegel, şey-

lerin doğruluk ve özünün onların kavramında yaşadığını ileri sürer. İfade, felsefenin kendisi kadar eskidir. Gündelik dile bile geçmiştir.

Şeylerin doğruluğunu, onlar hakkındaki düşüncelerimizde bilip savunduğumuzu söyleriz. Kavram onların özünü dile getiren, fenomenal varlıklarının dağınıklığından ayrı olarak ifade eden düşüncedir. Hegel, bu görüşün sonucunu da çıkarır:

«Şeylerden söz ettiğimizde, onların yapısına veya özüne kavram denir.» Fakat aynı zamanda onun sadece düşüncede var olan bir kavram olduğunu savunuruz (Mantık Bilimi, 44). Çünkü, kavramın tümel olduğu ileri sürülmüştür, halbuki bütün var olanlar tikeldir.

Böylece kavram, sadece bir kavram, onun düşüncesi, sadece bir düşüncedir. Bu görüşe karşıt olarak Hegel tümelin, sadece var olmadığını değil onun tikelden daha aktüel olduğunu da ileri sürmüş olur. İnsan veya hayvan gibi, tümel bir gerçeklik vardır. Bu tümel gerçekte her bireysel insan veya hayvanın varlığını vücuda getirir.

«Her insan bireyi, sonsuz ölçüde tekse de sadece insan sınıfına ait olduğu için böyledir. Her hayvansa sadece hayvan sınıfına ait olduğu için hayvandır. İnsan veya hayvan olmak onların bireyliğinin ana özelliğidir» (Mantık Bilimi, 45).

İnsansal ve hayvansal bireyin biolojik ve Psikolojik süreçleri dar bir anlamda, kendisinin değil, türünün süreçleridir. Hegel, bireysel varlığın önce insan olduğunu ileri sürer, onun en yüksek yeteneklerinin ve doğru varlığının, insan oluşunda merkezleştiğini kasdeder bununla.

Buna göre, her bireyin eylemleri, değerleri ve gayeleri, insanın olabileceği ve olması gerekeni karşılamalıdır.

Görüşün somut önemi, modern otoriter ideolojiye karşıt duruma getirilince çıkar ortaya. Bu ideolojide, tümelin gerekliği inkâr edilir. Birey. belirli gurupların çıkarlarına baş eğer. Kendinde tümellik niteliği gören grupların. Eğer birey, bireyden başka bir şey değilse, onun hayatını baskı altında tutan kör materyel ve sosyal kuvvetlerden gelecek hiç bir yardım yerinde değildir. Daha yüksek ve daka akli hiç bir düzene bireyin baş vurması da yerinde görülmez.

Eğer birey, bir sınıfın veya ulusun üyesi olmaktan başka bir şey değilse, onun iddiaları kendi gurupunun ötesine ulaşamaz ve o, sedece gurupunun standartlarını kabul etmek zorundadır. Hegel'e göre, bireysel insan için iş görecek herhangi bir bireylik yoktur. Nihai doğruluk tümelin kendisindedir.

Tümelin içeriği, kavramda muhafaza edilir. Eğer tümel, bir soyutlama değil, bir gerçeklikse, o halde kavram bu gerçekliği gösterir. Kavramın biçimlenmesi de keyfi bir düşünce aktı değildir. Gerçeklik hareketini izliyen bir şeydir.

Tümelin biçimlenmesi, son çözümlemede tarihsel süreçtir ve tümelse tarihsel bir etmen. Hegel'in tarih felsefesinde doğu dünyasından modern dünyaya doğru, tarihsel gelişme, insanın kendini, tarihsel süreçin aktüel öznesi yaptığı bir gelişmedir. Yeteneklerini bağlıyan her tarihsel varlık biçiminin olumsuzlanması dolayısiyle insan, nihayet özgürlükten bilinçli duruma gelir. İnsanın dialektik kavramı bu materyal süreci kvrar ve içerir.

Böylece, dialektik kavram tek bir önerme veya insanın özünü geleneksel özdeşlik yasasıyla uyuşkun olarak tanımlamayı ileri süren önermeler dizisidir. İnsanın özü-

nü, geleneksel özdeşlik yasasına göre tanımlama, insanlığın gerçek gelişimini yansıtan bütün bir önermeler sistemini gerektirir. Sistemin değişik kısımlarında, insanın özü ayrı hatta çelişmeli biçimlerde görülecektir.

Doğruluk, bunlardan hiç biri olmıyacak, insanın bütünlüğü ve somut gelişimi olacaktır.

DİALEKTİĞİN OLUMLU YANI

Dialektiğin olumsuz yönünü özetledik. Onun olumlu görünüşü, bireyin hayırlanmasıyla evrenin biçimlenmesinden teşekkül eder. Bir şeyin kavramı, onun için tümeldir. (Mantık Bilimi, 45). İçkin olan tümeldir. çünkü tümel şeyin potansiyelliklerini içerir ve muhafaza eder.

Dialektik düşünce, içinde tikelin kavrandığı tümelin kaynağı olduğu için olumludur (M.B. 36).

Dünyanın, kamu duygusunun sağlamlığını çözüştürme ve yıkma süreçi böylece, «kendisi içinde somut olan tümel» i bina etme sonucunu verir. Çünkü tümel, birey dışında var olmaz, fakat kendini sadece birey içinde ve onun aracılığiyle, dahası tikellerin bütünlüğü içinde gerçekleştirir.

İnsanı, tümelin dialektik kuruluşunun bir örneği olarak aldık. Bununla birlikte Hegel, nesnel ve öznel dünyanın bütün varlıkları için aynı süreci gösterir. Mantık Bilimi, öznel ve nesnel dünya varlıklarının sahip olduğu genel ontolojiyi ele alır, onların bireysel somut varlığını değil.

Bu nedenle, Mantık'taki dialektik süreç, genel ve soyut en ve en soyut biçimi alır. Onu Jena Mantığı konusunda zaten incelemiştik. Düşünce süreci, nesnel varlık yapısını kavrama çabasıyla başlar. Çözümlemenin

gelişimi, nicelik, nitelik gibi bağımsız çok şeye çözüşür. Daha ileri bir çözümlemede düşünce, bu nicelik ve niteliklerin yarattığı çelişme kuvvetiyle yönetilen düşman ilişkilerin bütünlüğünü teşkil ettiğini keşfeder. Bu ilişkiler, varlığın özü olarak görünür.

Böylece, öz, bütün oturmuş ve sınırlı varlık biçimlerini, aynı zamanda, bu biçimleri dile getiren geleneksel mantık kavramlarını olumsuzlar. Hegel'in bu özü açmak için kullandığı kategoriler, aktüel varlık yapısını, gerçekliğin «özne» nin terimleriyle yorumlanmasını gerektiren karşıtların birleştirilmesi olarak görür.

«KAVRAM» TERİMİNİN YORUMLANMASI

Sonuçta, nesnellik mantığı, gerçekliğin doğru kavramı olan öznellik mantığına döner.

Kavram teriminin, yorumlanmasından dört anlam çıkar ortaya :

1. Kavram, düşünceyle şeyler içinde ve onlar hakkında bilinen ve gerçekten onlar hakkında doğru olan özü verir. Bu, şeylerin yapısıdır (M.B. 55). Bu anlam, gösterdiği bir sürü şeye karşılık olmak üzere, bir sürü kavram içerir.

2. Kavram, varlığın rasyonel yapısını, dünyanın Logos (akıl) olarak bilinmesini gösterir. Bu anlamla, kavram «bir» dir ve Mantığın ana temeli, aktüel içeriğidir. (M.B. 48)

3. Kavram, gerçek varlık biçimi içinde, özgür, bağımsız, kendini belirliyen özne, dahası öznenin kendisidir (M.B. 75). Hegel «öznenin karekteri açıkça kavram için muhafaza edilmeli» derken, bu anlamı kastetmektedir. (M.B. 72).

Mantık Bilimi, varlıkla hiçliğin, tanınmış karşılıklı ilişkisiyle başlar. Zihin Fenomenolojisine benzemeksizin, Mantık kamu duygusu verileriyle değil, Fenomenoloji'yi sona erdirenin felsefi kavramla başlar. Düşünce, olgular arasındaki doğruluk yolundaki araştırmasına yönelmek için, sağlam bir temel, sonsuz akış ve şeylerin farklılığı arasında evrensel ve zorunlu bir yasa arar.

Böyle bir temel, eğer gerçekten bütün sonraki belirlemelerin başlangıcı ve temeliyse, kendisi belirli olmalıdır. Çünkü başka türlü o, ne ilk ne de başlangıç olacaktır. Onun, bir başlangıç olması durumunda belirli olamayışının nedeni, belirli her şeyin, kendisini belirliyene bağlı, dolayısiyle önce olmaması olgusundadır.

İLK VARLIK

Hegel'in ortaya koyduğu ilk ve belirsiz varlık, tümel varlıktır. Bütün şeylere özgüdür o. Çünkü, bütün şeyler varlıktır. Böylece, dünyadaki en tümel varlıktır. Dünyada herhangi bir belirlemeye sahip değildir. Salt varlıktır.

Böylece mantık, batı felsefesinin bütünü olarak varlık kavramıyla başlar. «Varlık nedir?» sorusu, bütün şeyleri varlık içinde tutan ve onları, oldukları şey yapan şeyi araştırır. Varlık kavramı belirli varlıkla herhangi bir varlığı arasında sınırlamalar yapmaksızın bir ayrım var sayar. (Hegel'in İlk Teolojik Yazıları Konusuna bakınız).

Gündelik dil, varlığı, bütün yargı biçimleri içinde, belirli varlıktan ayırt eder. Gülün bitki, bir adamın kıskanç, bir yargının doğru, Tanrı'nın var olduğunu söyleriz. Burada «olmak» bağlaçları varlığı gösterir. Fakat, belirli varlıktan ayrı varlığı.

Burada «...dır» bildirme edadı, belirli bir önermenin öznesi yapılabilecek aktüel bir şeye işaret etmez. Zira, varlığı şöyle şöyle bir şey olarak belirlerken «...dır» edatını açık kullanacaktık. Bu da, tanımı imkânsız kılacaktı.

Varlığı her hangi bir şey olarak tanımlıyamayız. Çünkü o her şeyin yüklemidir. başkaca dendikte her şey vardır. Fakat, varlık, herhangi bir şey değildir. Dolayısiyle o, salt belirsizlik ve boşluktur. O hiç bir şeydir, dolayisiyle hiçliktir. Varlığı yakalama çabasında hiçlikle karşılaşırız biz.

Hegel, bu gerçekliğin olumsuz karekterini göstermek üzere bu olguyu bir araç olarak kullanır. Varlık kavramının yukarı çözümlemesinde, varlık hiçliğe dönmüş değildir. İkisi de özdeş olarak açığa vurulmuştur. Böylece, her belirli varlığın varlık kadar hiçliği de ifade ettiğini söylemek doğrudur.

Hegel'e göre, dünyada varlığın ve hiçliğin beraberliğine sahip olmıyan hiç bir şey yoktur. Her, şey, varlığının her anında olduğu sürece vardır. Henüz varlık durumuna geçmemiş ve imdi hiçliğie dönüşen bir şey olduğu sürece vardır. Şeyler, ortaya çıkıp kayboldukları ölçüde vardır, veya varlık, oluş olarak anlaşılmalıdır. (M.B.118).

Varlığın ve hiçliğin beraberliği böylece, bütün var olanların bünyesinde açıktır ve her mantıksal kategoride bulunmalıdır :

Eğer durum buysa, mantık, şimdiye kadar felsefede işitilmemiş bir göreve sahiptir. O artık, bütün doğru düşünce kural ve biçimleri olmaktan çıkmıştır. Gerçekte, geleneksel mantığın, bütün kural, biçim ve kategorilerinin, gerçekliğin olumsuz ve çelişmeli yapısına aldırış etmediğinden yanlış olduğunu savunur.

Hegel mantığında, geleneksel kategorilerin içeriği, bütünüyle tersine çevrilmiştir. Dahası, geleneksel kate-

goriler, gündelik düşüncenin (sıradan bilimsel düşünce dahil) ve gündelik uygulamanın kutsal varlıklarıdır.

Gerçekte, Hegel mantığı, yanlış düşünce ve eylemin kural ve biçimlerini ortaya döker (kamu duyusu açısından yanlış düşünce ve eylemin). Dialektik kategoriler, baş aşağı bir dünya kurar. Varlığın ve hiçliğin özdeşliğiyle başlıyan ve kavramın gerçek doğruluk oluşuyla biten, baş aşağı bir dünya.

Hegel, dünyanın saçma ve paradoksal karakterini ortaya döker. Fakat, dialektik süreci sonuna kadar izliyen kişi, paradoksun, gizli doğruluğu muhafaza eden bir kap olduğunu ve saçmalığa doğru kamu duyusu şemasının sahip olduğunu keşfeder.

Çünkü dialektik, kamu duyusunda, verilen ve organize dünyanın onun gerçek içeriğiyle çelişmeli olduğu, yani insandaki içkin yeteneklerin, verilen biçimlerin çözüşümünü gerektirebileceği yolunda tehlikeli bir içerim bulunduğunu gösterir.

İÇERİK TEK DOĞRULUK AYRAÇI DEĞİLDİR

Formel mantık, dünya biçimini olduğu gibi kabul eder ve ona teorik yönelim için, bazı genel kurallar verir. Öte yandan, dialektik mantık, verilenin kutsallaştırılması yolunda herhangi bir iddiayı reddeder ve verilenin uyruğunda yaşıyanların uysallığını ortadan kaldırır.

Dialektik mantık, dış varlığın, bir içeriğin, doğruluğunun tek ayracı olmadığını (M. B. 124), her varlık biçiminin, içeriğine yeterli olup olmadığı konusunda, yüksek bir mahkeme karşısında haklı çıkması gerektiğini savunur.

Hegel, varlığın olumsuzluğunun, onun bütün sonuçla-

rının öğesi ve temeli olduğunu söyler. Bir mantıksal kategoriden başkasına ilerleyiş, her varlık tipinde, onun varlığının olumsuz koşullarını yenme, gerçek biçim ve içeriğine kavuşacağı yeni varlık tarzına geçme konusunda her varlık tipi, içkin bir yönelime sahiptir.

Hegel, mantığında, kategorilerin hareketinin varlığın hareketinin bir yansısından başka bir şey olmadığını not etmiştik. Dahası, bir kategorinin, başkasına geçtiğini söylemek, bütünüyle doğru değildir. Dialektik çözümleme, daha çok, bir kategorinin öbürü gibi olduğunu açığa vurur. Bir kategori, başka kategorinin açılmış biçimini temsil eder. Bu, ele alınan kategori içindeki çelişmelerle kabil olur.

Bu sürece katılan ilk kategori, niteliktir. Dünyadaki bütün varlıkların belirli olduğunu görmüştük. Mantığın ilk işi bu belirliliği tesbit etmektir. Bir şey, başkasından nitel olarak ayrıysa belirlidir. «Niteliği aracılığiyle, bir şey öbürüne karşıdır. Bir şey, sadece başkasıyla karşıt olarak değil, aynı zamanda kendi içinde değişkendir, sonludur ve olumsuz olarak belirlenmiştir (M. B. 121).

Her nitel belirleme, kendi içinde bir sınırlama, böylece olumsuzlamadır. Hegel, bu eski felsefi ifadeye, onu olumsuz gerçeklik görüşüyle bağlıyarak yeni bir içerik verir (M. B. 123 v.ö.). Bir şey, belli bir nitelikle vardır. Bu, onun başka nitelikleri aradan çıkarttığı ve kendisinin sahip olduğu niteliklerle sınırlandığı anlamına gelir.

Dahası, her nitelik, başka niteliklerle ilişkili olarak neyse odur. Bu ilişkiler belirler niteliğin gerçek yapısını. Böylece, bir şeyin nitel belirleyicileri şeyi, başka şeylerin bütünlüğüne çözüştüren ilişkilere indirger. Böylece o şey, bir başkalık boyutunda var olur.

Söz gelimi, burada, bu odadaki masa, eğer niteliklerine ayrılırsa, masa değil, belli bir renk, materyel, âlet v.ö. dir. Hegel, masanın nitelikler açısından, kendisi için varlık değil başkası için varlık olduğunu söyler. Bu başkalığa karşıt olarak, kendi içinde şey (yani onun masa oluşu) veya Hegel'in dediği gibi onun kendi içinde oluşu söz konusudur. Bunlar, Hegel'in, her varlığı kurduğu iki kavramsal öğedir.

Hegel için, bu iki elementin birbirinden ayrılamadığını söylemeliyiz. Kendi içinde şey, başkalarıyla ilişkilerinde neyse odur. Tersine onun varlığını, başkalarıyla ilişkişi belirler. Fenomenler ardındaki kendi içinde şeye dâir geleneksel düşünce, iç dünyadan ayrılmış, dış dünya, sürekli olarak gerçeklikten sıyrılmış, öz bu kavramla saçma duruma getirilmiş ve felsefe somut gerçekliğe yakından bağlı olarak kendini göstermiştir.

Niteliğin çözümlenmesine geçiyoruz imdi. Belirli varlık, değişen niteliklerin akışından daha çok bir şeydir. Bu akış sırasında bazı şeyler kendini korur, bazı şeyler başka şeylere aktarılır, fakat kendi içlerinde şeyler olarak da başkalarına karşı durur. Bu bazı şey, sadece, kendi öz varlığıyle başkalarına katıldığı sürece var olabilir. Hegel, onun varlığının, «olumsuzlamanın olumsuzlaması» olarak ortaya çıktığını söyler (M. B. c. I, s. 128). İlk olumsuzlama, onun döndüğü başkası, ikinci olumsuzlamaysa bu başkasının kendisine katılmasıdır.

Böyle bir süreç, şeylerin hareketi üzerinde belirli bir kuvveti ve onların, koşullarını aracı kılmağa yetenekli belli bir 'kendine ilişki'de bulunduğunu önceden var sayar (Mantık Bilimi, 127 - 128).

Hegel, bu aracılık kavramını, son derecede önemli sayar. Çünkü, töz, entelechy, biçim gibi, eski metafizik soyutlamaları yenen, nesnel dünyayı öznenin gelişimi gibi kavrıyarak, somut gerçekliğin filosofik yorumunu yapmanın ortamını hazırlıyan odur.

Hegel, şeyin kendisine sürekli ilişkisi olduğunu ileri sürer. «Bir şey, başkası için oluştan kendine döndüğü sürece kendi içindedir.» (M. B. 132). O halde o, kendi içine dönmüş bir varlıktır. Kendi içine dönüş, öznenin karakteristiğidir. Ve bu anlamda, nesnel bazı şey, öznenin başlangıcıdır (M. B. 128). (Fakat, sadece başlangıçtır o.) Bir şeyin, kendini desteklediği, sürdürdüğü süreç kör ve bağımsız olduğundan şey, varlığını biçimliyen kuvvetleri çekip çeviremez.

Bu bakımdan bir şey, özgür ve bilinçli öznede zirveye ulaşan süreçte aşağı bir gelişme seviyesini teşkil eder. «Bir şey, kendisini kendisi için oluş olarak belirler, nihayet sonunda o, kavram olarak öznenin somut yoğunluğunu alır» (M. B. 128).

Hegel, şeyin kendisiyle birliğinin (onun belirli durumlarının temelidir bu) gerçekte olumsuz bir şey olduğunu, çünkü onun «olumsuzlamanın olumsuzlamasından» çıktığını ileri sürer. Nesnel şey belirlenmiştir. O, çok katı, doğal kuvvetlerin eylemine katlanarak, yeni tarz bir varlığa geçer. Bu bakımdan, onun sahip olduğu olumsuz birlik, bilinçli veya aktif bir birlik değil, mekanik bir birliktir.

Gerçek kuvvetinin eksikliği dolayısiyle şey, «varlık olan basit birliğe dönmek zorunda kalır (M. B. 128). Bu birlik şeyin, kendi kendine yönelmiş sürecinin sonucu değildir. Şey, sürekli geçişlerle başka şey ve durumlara bağlanmışsa da, değişmeye konudur, değişmenin konusu değildir.

ŞEYİN BİRLİĞİ NASIL GELİŞİR?

Bunu izliyen kesimler, içinde şeyin birliğinin gelişebileceği bir tarzı özetler. Hegel, nesnel dünyaya, doğrulanmalarını sadece öznenin hayatında bulan kategoriler uygulandığından o kesimleri anlamak güçtür. Belirleme, aracı olma, kendi kendiyle ilişki gibi kategoriler, öznel varlık kategorilerini önceler.

Bununla birlikte Hegel, o kategorileri, şeylerin varlığını, öznenin varlığının terimleriyle çözümliyerek nesnel şeyler dünyasını karakterize etmekte kullanır. Net sonuç, nesnel gerçekliğin, içinde nesnenin gerçekleştiği alan olarak yorumlanmasıdır.

Olumsuzluk, başkası için olmakla, şeyin birliği içinde kendisi için olmak arasındaki ayrım olarak görünür. Olduğu gibi kendi içindedir olan şey, onun aktüel olarak içinde bulunduğu şartlardan farklıdır. Şey'in aktüel şartları, onun özel yapısını vücuda getirmesi yolunda bir engeldir.

Şartların bu özelliği karşısında, Hegel, imdi, şeylerin kendine özgü yapısı anlamını alan belirlemeyle, şeyin aktüel durum veya şartına yönelen hal-i hazır durumu arasında bir ayrım gösterir. Şeyin belirlenmesi, henüz, şeyin kendine katılmıyan dış şartlara karşı, onun içkin yeteneklerini kuşatır (M. B. 136).

Söz gelimi, insanın belirlenmesinden söz edip, belirliyenin akıl olduğunu söylediğimizde, insanın içinde yaşadığı dış şartların onun gerçek varlığıyle uyuşmadığını, varlık durumunun akla uygun olmadığını, bu durumu akla uydurmanın insana düştüğünü demek isteriz.

Bu iş başarıyla sonuçlanana kadar, insan kendisi için varlık olmaktan çok başkası için varlık olarak yaşar. Onun hal-i hazır durumu, belirlenmesiyle çelişir. Çeliş-

menin varlığı, insanı huzursuz yapar. Kişi, verilen dış durumu yenmeğe çabalar. Böylece gelişme, henüz var olmıyanı anlamağa zorlıyan bir «gereklilik» gücüne sahip olur.

Dediğimiz gibi, nesnel dünya da aynı tür bir sürece katılır gibi ele alınmıştır. Şeyin bir hal-i hazır durumdan öbürüne, hattâ başka bir varlığa geçişi, onun kendi yetenekleriyle sağlanmış gibi yorumlanmıştır. Şeyin biçim değiştirmesi, başlangıçta görüldüğü gibi, başkası için varlığında değil kendi varlığına göre çıkar ortaya (M. B. 137).

Değişme süreci içinde, her dışsal şart şeyin kendine özgü varlığına alınır. Ondan başkası şeyde kendi anı olarak ortaya konmuştur (M. B. 138). Olumsuzlama kavramı da bu noktada revizyona uğrar. Bir şeyin değişik durumlarının, onun doğru varlığının değişik olumsuzlanmaları olarak yorumlandığını görmüştük.

İmdi, şey, kendisini başkalarıyla olan ilişkileriyle belirliyen bir özne olarak anlaşıldığından, onun mevcut nitelikleri ve hal-i hazır durumları, yetenekleri tarafından aşılması gerekli sınırlar veya engellerdir. Varlık süreci hal-i hazır durumlarla, yetenekler arasındaki çelişmeden ibarettir. Bu bakımdan, var olmakla sınırlanmak özdeştir.

«Bir şey, sadece sınır içinde sahiptir belirli varlığına» (M. B. 140) «sınırlar, sınırladıkları şeyin prensibidir.»

Hegel, bu yeni yorumun sonucunu, şeylerin, varlığının sınırı içinde huzursuz olan bir şey olduğunu söyliyerek özetler. Ona göre şeylerin varlığı «bir şeyin, sınırı içindeki huzursuzluğudur. Onun, sınır içinde herhangi bir şeyi, kendi ötesine gönderen çelişme olduğu açıktır.» (M. B. 140 - 141).

Böylece, Hegel'in, sonluluk kavramına ulaşmaktayız. Varlık, sürekli oluştur. Her varlık durumu aşılmalıdır.

Olumsuz bir şeydir o. İç yetenekleriyle harekete gelen şeylerin başka bir durum için bıraktıkları, kendini yeniden olumsuz sınır olarak açığa vuran bir şey.

«Şeyler, hakkında, onların sonlu olduklarını söylediğimizde... hiçliğin, onların yapısını ve varlığını teşkil ettiğini kasdederiz. Sonlu şeyler, kendilerine olumsuz bir şey olarak bağlanmışlardır. Onların kendilerine ilişkisi de bundan ibarettir. Bu kendine ilişkide şeyler kendilerini aşarlar. Onlar vardırlar, fakat onların doğruluğu sonlarıdır. Sonlu sadece değişmez... yok olur, onun mahvolması şart değildir. Mahvolmadan da olabilir o. Mahvolmanın tohumlarını, doğum ve ölüm saatlerini kendi içinde varlık olarak ihtiva eden sonlu şeylerin varlığıdır» (M. B. 142).

HEGEL FELSEFEYİ TEOLOJİDEN KURTARIYOR

Bu cümleler, daha sonra Marks'ın batı düşüncesinde devrim yapan kuramlarının ilk açıklamalarıdır. Hegel'in sonluluk kavramı, gerçekliğe doğru felsefi yaklaşımları, onsekizinci yüzyıl din-dışı biçimlerinde bile işler durumda olan teolojik etkiler ve güçlü dinlerden kurtarmıştır. Gerçekliğin, geçerli idealist yorumu, o günlerde yaygın olan, dünyanın yaradılmış bir dünya olduğu için sonlu olduğu ve olumsuzluğu açısından günahkârlığa bağlı bulunduğu görüşünü savunmaktaydı.

Olumsuz'un bu yorumuna karşı savaş, dolayısiyle büyük ölçüde dinle ve kiliseyle savaştı. Hegel'in olumsuzluk düşüncesi ahlâksal veya dinsel değildir, salt felsefidir. Onu ifade eden sonluluk kavramı, onunla Hegel'le birlikte kritik ve hemen hemen materyalistik bir prensip olmuştur.

Hegel, dünyanın Tanrı tarafından yaradıldığı için değil, onun içkin niteliği sonlu olduğu için sonlu olduğunu

söyler. Bunun karşılığı olarak, sonluluk gerçeklik üzerine onun doğruluğunun yüce bir öte varlığa ait olmasını gerektiren bir suçluluk yüklemek değildir.

Var oldukları sürece sonludur şeyler, onların sonluluğu doğruluklarının ülkesidir. Mahvolma dışında potansiyelliklerini geliştiremez onlar.

Marks daha sonra, toplumsal bir sistemin, sadece, mahvolarak, başka tür toplumsal organizasyona geçerek üretici güçlerini serbest bırakabileceği konusundaki tarihsel yasasını ortaya koymuştur. Hegel, bu tarih yasasının bütün varlıklarda iş gördüğünü görüştü.

«Herhangi bir şeyin ulaşabileceği en yüksek olgunluk veya safha onun içinde mahvolmağa başladığı safhadır» (M. B., II, 246).

Yukarki tartışma, Hegel'in, sonluluk kavramından sonsuzluğa döndüğünde önceki özümlemesinin sonuçlarını ortadan kaldıracak bir sonsuzluğa baş vurmadığını açıklıyor. Yani, Hegel, sonluluktan ayrı, bir sonsuzluk kabul etmiş değildir. Sonsuzluk kavramı, daha çok, sonluluğun daha sıkı bir surette yorumlanmasından doğar.

SONLUDAN SONSUZA

Doğrusu, nesnel şeylerin çözümünün bizi sonludan sonsuza götürdüğünü keşfederiz. Çünkü, içinde sonlu şeyin mahvolduğu ve mahvolurken, aynı işi tekrarlıyan, başka sonlu bir şey olduğu süreç, kendisi içinde sonsuza kadar bir giden bir süreçtir. Bu sonsuzluk, mahvolma gelişiminin kırılamıyacağı gibi yüzeyden bir anlamda değildir.

Sonlu bir şey, mahvolup başka bir şey durumuna geçerken, kendini değiştirmiştir. Mahvolmanın, gerçek po-

tansiyelliklerini tüketmenin yolu olduğu ölçüde büyüktür bu değişme. Şeylerin durmadan mahvolması, böylece, onların sonluluğunun eş ölçüde sürekli olumsuzlanmasıdır. Sonsuzluktur.

«Sonlu, mahvolmada, kendisini olumsuzlamada, kendi içindeki varlığa ulaşmıştır... Böylece, o, tekrar kendini bulmak için, kendini aşar. Bu kendiyle özdeşlik veya olumsuzlama, varlıktır, sonlunun başkasıdır... sonsuzdur» (M. B., I, 149).

O halde sonsuzluk, sonlunun iç dinamiğidir: Gerçek anlamında anlaşılmış olarak iç dinamiği. O, sonluluğun, sadece kendi ötesine geçmekte, bulunduğunu ifade etmekten başka bir şey değildir (M. B., 159).

Sunumuna ek olarak Hegel, sonluluk kavramının idealizmin temel ilkesini verdiğini gösterir. Eğer, şeylerin varlığı, onların varlık durumlarından çok, biçim değiştirmelerinden teşekkül ederse, sahip olduğu çok katlı durumlar, biçimleri, içerikleri ne olursa olsun, kuşatıcı süreç anlarından başka bir şey değildir ve sadece bu süreçin bütünlüğü içinde vardır. Böylece onlar «ideal» bir yapıdadır ve onların felsefi yorumu idealizm olmalıdır (Hegel, «ideal»in orijinal tarihsel anlamını kullanmaktadır. Var olan kendi aracılığiyle değil başka bir şey aracılığiyle varsa 'ideal bir yapıda'dır.)

Felsefede idealizm, sonlunun hiç bir değerli varlığa sahip olmadığını kabul etmekten başka bir şey değildir. «Esasında her felsefe idealizmdir veya hiç değilse ilkece idealizmdir...» (M. B. 168). Çünkü felsefe, şeylerin verilen durumunun doğruluğu sorulduğunda ve bu durumun, kendi içinde, nihai doğruluğa sahip olmadığı kabul edildiğinde başlar.

AKILve YASA SONLULUKTADIR

Sonlunun değerli hiç bir varlığa sahip olmadığını söylemek, doğru varlığın dünya ötesinde veya insan ruhunun derinliğinde aranması gerektiğini ifade etmez. Hegel, gerçeklikten böyle bir sıyrılışı, «kötü idealizm» diye reddeder. Onun idealistik önermesi, gününün düşünce biçimleri, verilen şeylerin biçimlerine yetmediğinden, doğruluğa ulaşana kadar onların başka biçimlere çevrilmesi gerektiğini içerir.

Hegel, bu esas bakımından kritik olan tutumunu, «meli», «malı» kavramında somutlaştırır. «meli» «malı» bir ahlâklılık veya din ülkesi değil aktüel uygulama ülkesidir. Akıl ve yasa sonlulukta içkindir. Onlar (akıl ve yasa) bu dünyada gerçekleş«meli»dir. Buna mecburuz:

«Aktüel olguda, akıl ve yasa sadece olmaları gerektiği zavallı bir geçitte değillerdir... 'meli' de kendi içinde ebedi, sonlu da mutlak değildir (M. B. 140).

Sonsuzluğun olumsuzlanması, aynı zamanda, sonsuz öte'nin de olumsuzlanmasıdır. «meli»nin bu dünyada icra edilmesi isteğini içerir o.

Böylece, Hegel, sonsuzluk kavramını, sonsuzluğun teolojik düşüncesiyle karşıt duruma getirir. Sonlu olanın dışında, onun üstünde hiç bir gerçeklik yoktur. Eğer sonlu şeyler, doğru varlıklarını buluyorlarsa, onu sadece ve sadece, sonlu varlık aracılığiyle bulmalıdırlar. Böylece, Hegel, sonsuzluk kavramına kendi içinde olumsuz olan, öte'nin olumsuzlanması der.

Hegel'in sonsuzluğu sonluluğun başkasıdır ve böylece sonluluğa bağlıdır. Kendi içinde sonlu bir sonsuzluktur o.

Sonlu ve sonsuz diye iki dünya yoktur. İçinde sonlu şeylerin, mahvolma yoluyla kendilerini belirlediği tek

dünya vardır. Onların sonsuzluğu bu dünyadadır, başka yerde değil.

Sonsuz, biçim değiştirme süreçi olarak anlaşıldığında, sonlu, kendisi için olma sürecidir. Bir şey, bütün dış şartlarını alabildiğinde ve onları güzel anlamıyla bütünlediğinde kendisi içindir. Engelin ve başkalığının ötesine geçtiğinde kendisi içindir. Burada, şey artık, sonsuz olarak kendine döner» (M. B., 171).

Kendisi için olmak, bir durum değil, bir süreçtir. Çünkü, ortaya çıkan her dış şart sürekli olarak, kendini gerçekleştirme safhasına çevrilmeli ve ortaya çıkan her yeni dış şart bu işleme bağlı olmalıdır.

Hegel, bilinçliliğin, sonsuzluğun varlığının en yakın misali olduğunu söyler (bu, kendinden bilinçli olma niteliğidir). Öte yandan «doğal şeyler, kendileri için asla özgür bir varlığa ulaşmaz. Onlar, başkaları için varlık olarak kalır (Felsefi Bilimler Ansiklopedisi, paragraf 96).

Nesnenin varlık tarzıyla, bilinçli varlığınki arasında bulunan bu ana ayrım, sonlu şeyleri, kendileri için var olmıyan, güce sahip bulunmıyan böylece, potansiyelliklerini kendi özgür, bilinçli aktlarıyla icra eden şeylere özgü kılmakla sonuçlanır. Özgürlük ve bilinç eksikliği dolayısiyle onların çok katlı nitelikleri, kendilerine kayıtsızdır (M. B. I, 192). Onların birliği, nitel olmaktan çok niceldir (M. B. 199).

VARLIKTAN ÖZE

Kategori tartışmasını bir yana bırakıp, Mantık Bilimi'nin ilk kitabını sonuçlandıran, varlıktan öze geçiş üzerinde duracağız. Nicelin çözümlenmesi, onun şeyin yapısına dıştan gelmediğini, kendisinin nitelik, yani ölçü olduğunu açığa koyar.

Niceliğin nitel karakteri, Hegel'in ünlü yasasında bulur ifadesini: Bir şey, niteliğinde herhangi bir değişme olmaksızın nicelikçe değişebilir. Böylece, onun tabiatı ve özellikleri bir ve aynı kalır. Fakat o şey, verilen bir yönde, artar veya eksilir. Her şey «içinde bu değişmeye kayıtsız kalan bir oyuna sahiptir...» (M. B. 387).

Bununla birlikte, bir şeyin yapısının, sadece nicel olarak değiştiği bir nokta vardır. Bu konuda tanınmış örnekler şunlardır:

Bir buğday yığını, içinden buğday tanelerinin teker teker alınması sonucu, nihayet buğday yığını olmaktan çıkar. Derece yavaş yavaş düşürülürse su nihayet buz olur. Bir ulus, gelişimi boyunca birden ulus olmaktan çıkar ve dağılır.

Bütün bu örnekler, Hegel'in önermesinin tam anlamına karşılık olmaz. Onun, bu önermeyi, alelâde «doğuş ve ölüş sürecinin derece derece olduğu, tabiatın hiç bir atak yapmadığı görüşünü anlatmakta kullandığını anlamalıyız (M. B. 387).

Verilen bir mantık biçimi, mahvolmadan içeriğini ortaya dökemez. Yeni, eskinin aktüel olumsuzlaması olmalıdır. Salt bir düzeltme veya revizyon değil. Şurası kesindir ki, doğruluk gelişmiş olarak gökten düşmez. Yeni, eskinin kucağında az çok mevcut olmalı. Fakat o, eskinin kucağında sadece potansiyel olarak vardır; maddi gerçeklenmesini yürürlükteki varlık biçimini dışarda bırakmakla sağlar.

Yürürlükteki varlık biçimi, kırılıp atılmalıdır. Varlık değişmeleri yavaş yavaş oluşu birdenbire durduran, önceki varlık durumundan nitel olarak başka bir süreçtir (M. B. 389). Dünyada, düz bir gelişme yoktur. Her yeni şartın ortaya çıkışı bir atılmayı içerir. Yeninin doğuşu, eskinin ölümüdür.

Mantık Bilimi «varlık nedir?» sorusuyla başlar. Soru, bizim doğru gerçeği yakalıyabilmemize elverecek kategorilerin araştırılmasına götürür. Çözümlemenin seyri sırasında, varlığın oturmuşluğu oluş sürecine çözüşmüştür ve şeylerin dayanıklı birliği olumsuz birlik olarak görülmüştür. Bu olumsuz birlik, nicel veya nitel yönleriyle bilinemez, bütün nicel ve nitel belirlemeleri içerir. Çünkü, her belirli özelliğin, şeylerin, kendileri için oldukları şeyle çeliştiği görülmüştür.

Sürekli «kendisi için» olma birliği ne olursa olsun onun dünyanın herhangi bir yerinde nicel veya nitel bir varlık olmadığını biliriz. O daha çok, bütün belirli olanların olumsuzlanmasıdır.

Sürekli, kendisi için oluş birliğinin ana karakteri, böylece olumsuzluktur. Hegel ona aynı zamanda, evrensel çelişme der. Bu çelişme, her zamanki gibi, her var olan belirliliğin olumsuzlanmasıdır (M. B. 394). Mutlak olumsuzluk veya olumsuz bütünlüktür o (M. B. 403).

Bu birlik, içinde şeylerin bütün ve başkalığı olumsuzladığı bunları dinamik bi 'kendi'ye bağladığı bir süreçten doğar görünüyor. Bir şey bütün belirleyicilerini ortaya döktüğünde ve onları kendini gerçekleme anları yaptığında kendisi içindir. Böylece, değişen durumların hepsinde daima kendine dönendir (M. B. 404).

Hegel bu, olumsuz birlik ve kendine ilişki sürecine, şeylerin özü der.

ÖZ NEDİR?

«Varlık nedir?» sorusu «varlığın doğruluğu özdür» ifadesinde cevaplandırılmıştır (M. B., II, 16). Özün ne olduğunu öğrenmek için, önceki çözümlemenin sonuçlarını toparlamak yeter.

1. Öz hiç bir belirli varlığa sahip değildir (M. B. 17). Düşünceler veya tözler ülkesi hakkındaki geleneksel bütün teklifler bir yana bırakılmalıdır. Öz, ne dünyanın içinde, ne de üstünde olan bir şeydir. O, daha çok, bütün varlığın olumsuzlanmasıdır.

2. Bütün varlığın olumsuzlanması, hiç değil, her belirli durumun ötesindeki sonsuz varlık hareketidir.

3. Hareket, şart ve dıştan olan bir süreç de değildir. Kendine ilişki gücüyle sağlanır. Bu araçla, özne, belirleyicilerini, kendini gerçekleme anları olarak ortaya döker.

4. Böyle bir kuvvet, belirli bir kendi içinde oluşu, bir bilme ve belirli durumlara yansıma yeteneğini önceden var sayar. Özün süreci, yansıma sürecidir.

5. Özün kendisini, var olarak açığa vurduğu özne, süreç dışında değildir, sürecin, değiştirilmez alt tabakası da değildir. Sürecin kendisidir o. Onun bütün karakterleri dinamiktir. Onun birliği, öz öğretisinin bir yansıma hareketi olarak tasvir ettiği hareketin bütünlüğüdür.

Hegel için yansımanın, bütün öbür öz karakterleri gibi özneli kadar nesneli de gösterdiğini bilmek, son derecede önemlidir. Yansıma her şeyden önce bir düşünce süreci değil bir kendi oluş sürecidir (M. B., II, 16). Aynı biçimde, varlıktan öze geçiş önce, felsefi tanıma işlemi değil, gerçeklik içinde bir süreçtir.

Varlığın kendi yapısı, onun kendini «içlemesine» yol açar ve varlık böylece varlığın kendine gelişi ve öz olur. Bu, nesnel varlığın, eğer gerçek biçiminde anlaşılırsa öz-

nel varlık olarak anlaşılması gerektiği, gerçekte de öznel varlık olduğudur.

İmdi özne, varlığın tözü olarak görünür veya varlık, az çok bilinçli, belirli durumlarını kavrama ve karşılamağa yetenekli, dolayısiyle onlara yansıyıp kendini biçimleme gücüne sahip öznenin varlığına aittir. Özün kategorileri, bütün varlık ülkesini kavrar. (Artık kendini doğru ve kavranmış biçimiyle ortaya koyan varlık ülkesini).

Varlık öğretisi kategorileri yeniden ortaya çıkar. Belirli varlık, önce mevcut olan şey, sonra aktüellik olarak anlaşılır. Önce, var olan şey olarak birşey, sonra töz olarak anlaşılmaktır bu v.ö.

Yansıma, içinde bir varlığın kendisini öznenin birliği olarak kurduğu bir süreçtir. O bir şeyin, edilgen ve değiştirilebilir birliğiyle tezad teşkil eder. Belirli değil, belirliyen varlıktır. Burada bütün belirleme «özün kendisi tarafından» ileri sürülmüştür ve onun belirleyici gücü alt gücünden sonra gelir.

GELENEKSEL DÜŞÜNCE YASALARI

Hegel'in, öz sürecine yüklediği şeye ve yansımanın belirlemeleri başlığı altında tartıştıklarına bakarsak, geleneksel, nihai düşünce yasalarını, özdeşlik, değişkenlik ve çelişme yasalarını buluruz. Başka bir başlık altında bunlara temel yasası da eklenmiştir.

Bu yasaların orijinal anlamı ve onların aktüel nesnel içeriği Hegel mantığının buluşuydu. Formel mantık, onların anlamlarına dokunmaz bile. Düşüncenin öznesini, onun biçiminden ayırmak, doğruluğun temelini böler.

Düşünce, şeylerin somut hareketine uydurulduğu ve onun değişik dönüşlerini yakından izlediği sürece doğru-

dur. O, kendini nesnel süreçten ayırır ayırmaz ve gereksiz hassasiyet ve stabilite uğruna, matematik sağlamlığa özendiğinde yanlış olur.

MANTIK ve MATEMATİK

Mantık Bilimi, dialektik mantığı matematik yöntemden kurtaran, onun temel kavramlarını veren, öz öğretisidir. Hegel, öz öğretisini ortaya atmadan önce matematik yöntemin felsefi bir kritiğini yapar. (Meselâ nicelik tartışmasında. Bu kavram, varlığın dış karakteristiği, şeylerin gerçek içeriğinin kaybolduğu ülkedir.)

Niceliği işliyen matematik bilimler, tarafsız sayılar ve sembollerce sayılan, dile getirilen, ölçülen içeriksiz biçimi işlemektedir gerçekte. Fakat, gerçeklik süreci böyle ele alınamaz. Biçimleştirme ve stabilize etmeye meydan okur o. Çünkü her oturmuş biçimin olumsuzlanmasıdır. Bu süreçte görünen olgular ve ilişkiler, gelişmelerinin her safhasında yapılarını değiştirirler.

Özgürlük, yasa, ahlâklılık, hattâ Tanrı'nın kendisi gibi nesneler, ölçülüp biçilemedikleri, matematik bir formülde dile getirilemedikleri için, kesin bilginin ötesinde sayılıyorlarsa ve biz onların karanlık, genelleştirilmiş bir biçimiyle yetinmek zorunda kalıyorsak, çok ters bir çıkmazdayız demektir.» (Felsefi Bilimler Ansiklopedisi, paragraf 99).

Bu tür içeriklerin bilgisini hedef alan, sadece felsefe değil, başka doğru alanlar da olduğundan, bilimin matematiğe indirgenmesi, doğruluğun, yenilgiyi kabul ederek teslim olması demektir.

«Matematik kategoriler felsefi bilimin içerik veya yöntemine yönelen bir şeyi belirlemekte kullanıldığında böyle bir işlemin yersiz olduğu anlaşılır. Ya-

ni, matematik formüller, düşünceleri ve kavramsal ayrımları ifade ettiğinde böyle bir gaye kendini, önce felsefe içinde oraya koymalı, belirlemeli ve haklı buldurmalı.»

Felsefe, somut bilimlerde, mantıksal öğeyi mantıktan almalıdır. Matematikten değil. Felsefe mantığın başka bilimlerden aldığı biçime uzandığında yeteneksizliğini itiraf etmekte demektir. Halbuki, öbür bilimlerin çoğu, mantığın kötü kopyaları ve güdük biçimleridir.»

«Böyle ödünç biçimleri kullanmak herhalde, dışsal ve yüzeyden bir iş yapmak olur. Onların doğruluklarının ve anlamlarının bilgisi, kullanılmalarından önce gelecektir. Fakat, böyle bir bilgi, sadece kavramsal düşüncede çıkar ortaya. Matematiğin onlara sağladığı otoritede değil» (M. B. I, 231).

Öz öğretisi, bilgiyi, «gözlenebilir olgular»a tapınmaktan ve bu tapınmayı empoze eden bilimsel kamu duyusundan kurtarmağa çalışır. Matematik formalizm, olguların kritik anlaşılma ve kullanılmasını engeller, bir yana bırakır.

HEGEL POZİTİVİZMİ ÖNCELİYOR

Hegel, matematik mantıkla, olgulara toptan baş eğiş arasındaki içkin ilişkiyi kabul etmiş ve bu uzanımda, pozitivizmin gelişimini yüzyıl öncelemiştir. Gerçek bilgi alanı, oldukları gibi şeyler hakkında verilen olgu değil, şeylerin, verilen biçimlerin ötesine geçişe bir giriş olarak kritik açıdan değerlendirilmesidir.

Bilgi, görünüşlerle, onların ötesine geçmek amaciyle uğraşır. «Her şeyin bir öze sahip olduğu; yani şeylerin gerçekten kendilerini doğrudan doğruya gösterdikleri gibi olmadığı söylenir. O halde, sadece bir nitelikten öbü-

rüne, nitelden nicele, nicelden nitele geçmekten başka yapılacak işler de vardır. Şeyler içinde sürekli bir şey vardır. Bu sürekli şeye, onların özüdür en başta.» (Felsefi Bilimler Ansiklopedisi, paragraf 112).

Özle görünüşün ayrı olduğunun bilinmesi doğruluğun başlangıcıdır. Dialektik düşüncenin işareti, asli olanı arızi olandan ayırmak ve onların ilişkisini yakalamaktır. Hegel'in işlediği yansıma yasaları, dialektiğin temel yasalarıdır. İmdi bunların kısa bir açıklamasına geçiyoruz:

Öz, varlığın birliğini, onun, değişme sırasındaki özdeşliğini gösterir. Fakat nedir bu birlik ve özdeşlik Sürekli ve belirli bir alt katman değildir o. Her şeyin, içkin çelişmeleriyle başa çıktığı ve kendini bir sonuç olarak ortaya döktüğü süreçtir.

Bu yolda anlaşıldığında özdeşlik, karşıtını, ayrılığını kendi kendine farklılaşmayı ve sonuç olan birliği ihtiva eder. Her varlık olumsuzluğa yönelir ve bu olumsuzluğu olumsuzlamakla ne ise o olarak kalır. Değişik durumlara ve başka şeylerle ilişkiler ayrılır (kendisine yabancı olan ilişkilere), fakat öz harekete geçince onlar da varlığın ta kendisi olurlar.

Böylece özdeşlik «olumsuz bütünlük»le aynı şeydir. Gerçekliğin yapısı olduğu gösterilen olumsuz bütünlükle. O, «özün aynı»dır (M. B. II, 58).

Bu şekilde anlaşılınca öz aktüel gerçeklik sürecini tasvir eder:

Var olan her şeyin düşünülmesi, onun kendi içinde, kendi özdeşliği içinde çelişmeli ve farklı; bu değişkenlik, farklılık ve çelişme içinde kendisiyle özdeş olduğunu gösterir. Bu belirlemelerin birinden öbürüne geçiş hareketi kendi içindedir. Çünkü her biri, kendi içinde kendisinin karşıtıdır.» (M. B., II, 38).

Hegel'in durumu, geleneksel düşünce yasalarının ve onlardan türetilen düşüncenin bütünüyle tersine çevrilmesine işaret eder. Şeylerin bu özdeşliğini, sürekli alt katmanla onun yüklemlerini karşıtından ayırt eden bir önerme içinde dile getiremeyiz.

HER ŞEY KENDİ İÇİNDE ÇELİŞMELİDİR

Değişkenlik ve karşıtlar, Hegel için, şeyin esas özdeşliğidir. Bu özdeşliği kavrıyabilmek için düşünce, şeyin kendinin karşıtı olduğu sonra olumsuzladığı ve karşıtını kendi varlığına kattığı süreci kurmalıdır.

Hegel, sık sık, bu kavramın önemi üzerinde durur. Onlardaki içkin olumsuzlama aracılığiyle bütün şeyler kendileriyle çelişmeli olur ve onların varlığı, bu çelişmeyi hem kavrıyan hem de ona katlanan kuvvetten teşekkül eder (M. B., II, 68).

«Bütün şeyler, kendi içlerinde çelişmelidir.» Geleneksel mantık yasalarından bu kadar keskin biçimde ayrılan bu önerme Hegel için «şeylerin doğruluğunu ve özünü» teşkil eder (M. B., 66). Çelişme bütün hareket ve hayatın köküdür. Bütün gerçeklik çelişmelidir. Hareket, özellikle dış hareket, kendi kendine hareket ölçüsünden, var olan çelişmeden başka bir şey değildir (M. B. 66).

Hegel'in, yansımanın belirlemelerini çözümlemesi, dialektik düşünceyi kullanan idealist felsefenin çerçevesini parçalar. İmdiye kadar, dialektiğin, gerçekliği karakterce ve olumsuz bütün olarak çelişıneli saydığını kaydettik.

DİALEKTİK, EVRENSEL ONTOLOJİK BİR YASA OLARAK GÖRÜNÜR

Hegel mantığına girdiğimiz ölçüde, dialektik, her varlığın, karşıtına dönen, karşıtlık aracılığiyle özdeşliği ortaya koyduğunu ileri süren evrensel ontolojik bir yasa olarak görünür. Fakat, yasanın daha yakından incelenmesi, temel kritik gerekçelerini açığa vuran tarihsel içerimler gösterir.

Eğer şeylerin özü, böyle bir süreç sonucuysa, özün kendisi, somut gelişmenin ürünü olan bir şeydir (M. B. 62). Bu tarihsel yorumun vurgusu, idealizmin temellerini sarsar.

Modern toplumun gelişen düşmanlıkları felsefeyi, çelişmenin bütün faaliyetin ve kendi kendine hareketin belirli ana temeli olduğunu ileri sürmeğe zorlar. Böyle bir yorum, Hegel'in ilk sisteminde (söz gelimi, emek sürecinin çözümlemesi sırasında, bireyle kamu çıkarları arasındaki uyuşmazlığın tasvirini, devletle, toplum arasında görürken) kesin sosyal ilişkiler belirliyen işlemle desteklenmiştir. Orada toplumsal gerçekliğin çelişmeli yapısının kabul edilmesi, genel dialektik teorisinin işlenmesinden önce gelmekteydi.

Fakat, herhalde, yansımanın belirlenimlerini, tarihsel gerçekliklere uyguladığımızda, hemen hemen zorunlu olarak tarihsel materyalizmin geliştirdiği kritik teoriye varmış oluyoruz. Özdeşliğin birliği ve çelişme, sosyal biçimler ve kuvvetler bağlamında ne ifade eder Ontolojik terimler içinde o, olumsuzluk durumunun şeyin kendi özünün bozulması değil onun özünün kendisi olması demektir.

Sosyal-tarihsel terimlerle özdeşliğin birliği ve çelişme, bir kural olarak kriz ve çöküşün araz ve dış bozulmalar

değil, şeylerin yapısını ortaya koymasıdır; dolayısiyle, var olan sosyal sistemin özünün anlaşıldığı temeli sağlamasıdır. Dahası o, insanın ve şeylerin iç yeteneklerinin, toplum içinde, onların ilk kez toplandığı sosyal düzenin ölümü dışında açığa çıkmıyacağını ifade eder. Bir şey karşıtına dönünce, kendisiyle çelişince özünü dile getirir. Marks'ın dediği gibi, toplumdaki adalet ve eşitlik uygulama ve düşüncesi, adaletsizlik ve eşitsizliğe; eşdeğerlerin özgür değişimi bir yanda istismara, öte yanda servet yığımına yol açarken, bu tür çelişmeler, günün sosyal ilişkilerinin özünü teşkil etmektedir.

Çelişme, sürecin aktüel itkisidir.

Öz öğretisi böylece, genel düşünce yasasını, yıkım yasası olarak kurar. Doğruluk uğruna yıkımdır bu. Sonuçta, düşünce, görünüşteki gerçeklik biçimlerini onların doğru içeriği adına çeliştiren bir mahkeme gibidir.

Öz varlığın doğruluğu, düşünceyle savunulmuştur. Bu da bir çelişmedir.

ÇELİŞMENİN ORTADAN KALKMASI

Bununla birlikte Hegel'e göre, çelişme sona ermiş değildir. Çelişmenin yeri olan öz yok olmalı, çelişme çözülmelidir. (M. B., II, 60). Öz varlığın temeli olduğu sürece çözülür o. Şeylerin temeli olurken varlık durumuna geçer (M. B., II, 70 - 73). Hegel bu ilişkiyi, temel yasasının çözümlemesinde izah eder. Onun tartışması, iki katlı bir gayeye sahiptir:

1. O, özün, şeylerin aktüel varlığında iş gördüğünü gösterir.

2. Geleneksel temel kavramını başkaları arasında, tekil bir varlık veya biçim olarak ortadan kaldırır. Hegel

felsefede yeter sebep (temel) ilkesinin, varlığın dolaysızlığı içinde geçersiz ve esas olarak ileri sürülen bir şey olduğu yolundaki kritik görüşü içerdiğini kabul eder.

Bununla birlikte Hegel, tekil bir varlık için temel veya sebebin tekil bir varlık için başka tekil bir varlıkta aranamıyacağını bildirir.

Bir şeyin temeli, Hegel için, onun özünün bütününden, somut varlık şartlarında materyelleşmiş toplamından başka bir şey değildir. Böylece öz, ontolojik olduğu kadar tarihseldir de.

Şeylerin esaslı potansiyellikleri, kendilerini onların varlıklarını teşkil eden aynı kuşatıcı süreçte gerçekleştirir. Şeylerin potansiyellikleri kendilerini gerçeklik koşulları aracılığiyle ve onların içinde olgunlaştırdıkları zaman, öz, varlığına kavuşmuş olur. Hegel, bu süreci, aktüelliğe geçiş olarak tasvir eder.

Önceki çözümle, şeylerin uygun potansiyelliklerinin, egemen varlık biçimleri içinde gerçekleştirilemiyeceği olgusuyla yönetilirken, aktüelliğin çözümlenmesi, bu potansiyelliklerin varlık durumuna geçtiği, gerçeklik biçimini ortaya çıkarır.

Esaslı belirlemeler, burada, olması gerekli fakat olmıyan şeyler olarak şeylerin dışında kalmaz, kendi bütünlükleri içinde tecessüm etmişlerdir.

Bu genel aktüellik kavramında cisimleşen genel ilerleyişe rağmen Hegel, aktüelliği, imkânla gerçeklik arasındaki uyuşmazlığın bütünüyle nüfuz ettiği süreç olarak tasvir eder. Bununla birlikte uyuşmazlık, artık, var olanla henüz var olmıyan arasındaki bir karşıtlık değil, birlikte yaşıyan, iki düşman gerçeklik biçimi arasındaki uyuşmazlıktır.

Aktüelliğin yakından incelenmesi, onun, önce şart olmadığını açığa vurur. Yani, var olan, zorunluk dolayısiyle

var değildir. O, başka biçimde de var olabilir. Hegel, boş mantıksal imkâna baş vurmaz. Mümkün biçimler kalabalığı keyfi değildir. Verilenle mümkün arasında belirli bir ilişki bulunmaktadır. Mümkün, sadece gerçeğin içeriğinden türetilebilen şeydir.

Burada, önceden, gerçeklik kavramıyla ilgili olarak yapılan tartışmayı hatırlamaktayız. Gerçek, kendinin düşmancıl olduğunu, varlığıyla, olması gerektiği duruma ayrıldığını gösterir. Gerçek, dolaysız olarak olduğu şeyin olumsuzlanmasıdır. Bu, halis yapının olumsuzlanmasıdır. Böylece gerçek, imkânı içinde bulundurma olur» (M. B. II, 175).

Gerçeğin dolaysız olarak var olduğu biçim, içinde onun kendi içeriğini açığa vurduğu sürecin bir sahnesidir veya verilen gerçeklik imkâna eşdeğer'dir (M. B. 177).

Gerçeklik kavramı, böylece imkân kavramına dönüşmüştür. Henüz aktüel değildir. Fakat, bir aktüelin imkânıdır. Salt imkân, gerçekliğin ta kendine aittir. Keyfi, spekülâtif bir eylemle empoze edilmemiştir. Mümkün ve gerçek iş görebilmek için özel bir şartı gerektiren dialektik bir ilişkidedir. Bu şart, gerçekte bir olmalıdır.

Söz gelimi eğer, verilen bir sosyal sistemde var olan ilişkiler adil ve insanî değilse onlar, başka gerçekleşebilir imkânlarla dengeye getirilemez. Bu başka imkânlar, köklerine o sistem içinde sahip olacak biçimde ortaya çıkmadıkça.

Söz gelimi, ilişkiler, toplumda, açık bir üretici güçler serveti, insanın materyal arzu ve ihtiyaçlarının gelişimi, ilerlemiş kültür, sosyal ve siyasal olgunluk v.ö. biçiminde hazır olmalıdır.

Böyle bir durumda, imkânlar sadece gerçek değildir, aynı zamanda toplumsal sistemin doğru içeriğini onun dolaysız varlık formuna karşı temsil eder. Böylece onlar, verilenden daha çok gerçekliktir. Böyle bir durumda, imkânın gerçeklik olduğunu ve mümkün kavramının gerçek kavramına döndüğünü söyliyebiliriz (M. B., II, 177).

İMKÂN SORUNU

İmkân nasıl gerçeklik olabilir? İmkân, var olması gerektiği gibi dar anlamda gerçek olmalıdır. Onun varlık tarzı zaten gösterilmiştir. O, olumsuzlanacak ve biçim değiştirtilecek bir şey olarak alındığında, verilen gerçekliğin kendisi olarak var olur. Başka sözcüklerle, mümkün, başka bir gerçekliğin şartı olarak kavranan, verilmiş gerçekliktir (Felsefi Bilimler Ansiklopedisi, paragraf 146). Verilen biçimlerin varlık biçimlerinin toplamı, sadece, başka varlık biçimlerinin şartları olarak geçerlidir (M. B., II, 179).

Hegel'in gerçek imkân kavramı, somut tarihsel yönelim ve kuvvet olarak ileri sürülen gerçeklikten, idealist kaçınmayı önliyecek bir kavramdır.

Hegel'in olguyu var olduktan önce sayan ünlü önermesine (M. B. 105) imdi kesin anlamı verilebilir. Olgu (şey) var olmadan, var olan veriler takımında bir şart biçimindedir. Var olan durumlar, başka olgular takımı için şarttan ibarettir. Bu başka olgular takımı, verilenin iç potansiyelliklerinden yararlanmayı sağlar:

«Bir olgunun bütün koşulları hazır olunca, o varlık durumuna geçer» (M. B. 105). Böyle bir zamanda da, ve-

rilen gerçeklik, başka bir gerçekliğe geçiş için gerçek imkândır. Bu durumun gerçek imkânı, ona bağlı şartların var olan çokluğudur» (M.B. 179).

İmdi, henüz gerçekleşmemiş sosyal sistem konusuna dönelim. Böyle yeni bir sistem, eğer onun için şartlar geçmişte mevcutsa, yani önceki sosyal biçim aktüel olarak, gerçeklenmesiyle ilgili yeni sisteme yönelmekteyse gerçekten mümkündür.

Eski biçimde var olan şartlar, böylece kendi içlerinde doğru ve bağımsız olarak değil, fakat öncekinin olumsuzlanmasını içeren başka bir durumun şartları biçiminde kavranır. «Böylece, gerçek imkân, şartların bütünlüğünü teşkil eder. Bu, başkasının içinde oluş niteliğindeki bir aktüelliktir...» (M.B. 180).

Gerçek imkân kavramı, böylece, olguların kendilerinin yapısından pozitivist tutumun eleştirisini geliştirir. Olgular, henüz olgu olmıyan fakat yine de verilen içinde gerçek imkân olarak kendini belli eden şeye ilişkiliyse olgudur. Veya olgular sadece, kendilerini henüz uygulanmıyan şeye, kendi ötelerine çıkaran sürecin anları şeklinde neyseler odurlar.

Ötesine götürme süreci, verilen olgularda içkin, nesnel bir yönelimdir. Düşüncede değil, gerçeklikte bir faaliyettir o. Tam, kendini gerçekleme faaliyeti. Verilen gerçeklik, içeriği olarak gerçek imkânları bulundurur içinde ve kendi içinde gerçeklik ve imkândır.

Verilen gerçeklik her tek görünüş ve ilişkisi kadar bütünlüğünde de bir yetersizlik içinde tutuklanmıştır. Sadece onun yıkımı, imkânlarını gerçekliklerine çevirebilir.

VARLIK BİÇİMLERİ SALT İMKÂN OLARAK BELİRİR

Çok katlı varlık biçimleri, kendi içlerinde kendini aşma ve yıkımdır. Böylece, kendi içlerinde, salt imkân olarak belirirler (M. B. 180).

Var olan biçimleri yıkma ve onların yerine yenilerini geçirme süreci, var olan biçimlerin içeriklerini serbest bırakır ve onların aktüel durumlarını kazanmalarını sağlar. Verilen gerçeklik düzeninin yıkıldığı ve başka bir düzenle sonuçlandığı, süreç, böylece, eski gerçekliğin kendi kendine oluşundan başka bir şey değildir (M. B. 183). Gerçekliğin kendine, yani doğru biçimine dönüşüdür o.

Verilen gerçekliğin içeriği, onun yeni bir biçime geçişinin tohumlarını taşır ve onun biçim değiştirmesi, zorunsuz gerçeğin aktüelliğe dönüştüğü tek yol olması anlamında, bir «zorunluk süreci»dir. Dialektik aktüellik yorumu, zorunsuzluk, imkân ve zorunluk arasındaki geleneksel karşıtlığı ortadan kaldırır ve onları kuşatıcı bir sürecin anları olarak birleştirir.

Zorunluk, zorunsuz olan bir gerçekliği, yani, egemen biçimi içinde, gerçekleşmemiş imkânları bulunduran bir gerçekliği var sayar. Zorunluk, zorunsuz gerçekliğin yeterli biçimine ulaştığı bir süreçtir. Buna, aktüellik süreci der Hegel.

Gerçeklikle aktüellik arasındaki ayrımı yakalamadan, Hegel'in felsefesi, kesin prensipleri açısından, anlamsızdır. Onun, gerçekliği rasyonel veya akla uygun diye ilân etmediğinden, bu yüklemi belirli bir gerçeklik biçimine, yani aktüelliğe sakladığından söz etmiştik.

Aktüel olan gerçeklik, mümkünle gerçek arasındaki uyuşmazlığın yenildiği gerçekliktir. Onun yaşanması, bir değişme süreci, içinde ap açık imkânlarla uyuşkun ola-

rak gelişen verilmiş gerçeklikle kabil olur. Yeni, böylece, eskinin özgür bırakılmış doğruluğu olduğundan, aktüellik, eskiyle birlik olmayış içinde var olan elementlerin «basit, pozitif birliği»dir.

Aktüellik, mümkün ve gerçeğin birliğidir. Biçim değiştirme sürecinde, sadece kendine dönen bir birlik (M. B. 184).

Aktüelin değişik biçimleri arasında yorumlanmış herhangi bir ayrım, ancak görünüştedir. Çünkü aktüellik kendisini bütün biçimler içinde geliştirir. Gerçeklik, eğer o, bütün zorunsuzlukların mutlak olumsuzlaması sırasında muhafaza ediliyor ve sürdürülüyorsa, başkaca dendikte eğer onun bütün değişik biçimleri ve safhaları, doğru içeriğinin berrak ortaya çıkışlarıysa aktüeldir.

Böyle bir gerçeklikte, zorunsuzlukla, zorunluluk arasındaki ayrım yenilmiştir. Onun süreçi zorunluk sürecidir. Çünkü o, kendi yapısının içkin yasasını izler ve bütün şartları içinde aynı kalır (M. B. 184).

Aynı zamanda, bir zorunluk özgürlüktür. Çünkü o dıştan, dış kuvvetlerce belirlenmiş değildir, dar anlamda kendi kendine gelişmedir. Bütün şartlar, gelişen gerçek kendi aracılığiyle yakalanmış ve ileri sürülmüştür. Böylece aktüellik, artık değişmeye konu olmıyan varlığın nihai birliğinin unvanıdır. Çünkü o, bütün değişme üzerine otonom bir kuvvet icra eder. Sadece bir özdeşlik değil, kendi kendisiyle özdeşliktir (M. B. 186).

Böyle bir kendi kendisiyle özdeşliğe, bilinç ve tanıma aracılığiyle varılabilir. Çünkü, sadece, kendini ve dünyayı bilme yeteneğine sahip bir varlık, verilen her varlık durumunu kendini özgür gerçekleme şartına dönüştürür.

Doğru gerçeklik özgürlüğü var sayar, özgürlükse doğruluğun bilgisini. Böylece, doğru gerçeklik, bilen bir öznenin gerçeklenmesi olarak anlaşılmalıdır. Hegel'in aktüelliği çözümlemesi böylece, öznenin, bütün gerçeklik içinde hakiki aktüel varlık olduğu düşüncesine götürür.

Nesnel mantığın öznel mantığa dönüştüğü veya öznelliğin, nesnelliğin gerçek şartı olarak ortaya çıktığı bir noktaya varmış bulunuyoruz.

Hegel'in çözümlenmesini aşağıdaki şemada toparlıyabiliriz :

1. Hakiki gerçeklik biçimi özgürlüğü gerektirir.
2. Özgürlük, kendinden bilinçli olmayı ve doğruluğun bilgisini gerektirir.
3. Kendinden bilinçli olma ve doğruluğun bilgisi öznenin esaslarıdır.
4. Gerçekliğin doğru biçimi özne olarak anlaşılmalıdır.

Mantıksal özne kategorisinin insan gibi herhangi bir tikel öznellik biçimini değil, «zihin» kavramıyla karakterize edilebilecek genel yapıyı tasvir ettiğini not edebiliriz. Özne, kendini bireyleştiren bir tümeli gösterir. Eğer somut bir örnek üzerine düşünürsek, tarihsel bir çağın «ruh»una işaret edebiliriz.

Eğer bu dönemi anlamış, eğer onun görüşünü kavramışsak, bütün egemen kurumlar, olgular ve ilişkilerde, bireylerin bilinçli eylemiyle gelişen evrensel bir ilkeyi göreceğiz.

Bununla birlikte, öznenin görüşü, Hegel'in çözümlemesinin son adımı değildir. Hegel imdi, öznenin, onun «görüsü» olduğunu göstermeğe girişir. Onun özgürlüğünün, var olanı kavrama yeteneğinden kurulduğunu ile-

ri sürmüş; başka deyimlerle. özgürlüğü, içeriğin gerçek hakkındaki bilgisinden türetmiştir.

Özgürlük, son çözümlemede, böyle bir düşünen öznenin değil, öznenin sahip olduğu ve kendine malettiği doğruluğun yüklemidir. Böylece o, kavramın yüklemidir ve içinde varlığın özünün gerçekleştiği doğru biçim kavramdır. Bununla birlikte, kavram, sadece düşünen nesnede «var»dır. «Kavram, böyle bir varlığa yöneldiği sürece, kendi içinde özgürdür. Tam ego'dur. Salt, kendinden bilinçli olmaktır» (M. B. 217).

Hegel'in kavramla ego'yu veya özneyi, tuhaf bir biçimde özdeş tutması, eğer sadece, onun, kavramı soyut mantıksal biçimde veya mantık sonucu olmaktan çok, kavrama faaliyeti olarak gördüğü düşünüldüğünde anlaşılabilir. İçinde, en yüksek düşünce kavramlarının ele alındığı, Kant'ın aşkın mantığının, bilgi sürecinde daima yenilenen yaratıcı benlik aktları olduğu ileri sürülmek istenmektedir. (Birinci konuda gerekli bilgi verilmişti.)

KAVRAM GÖRÜŞÜNÜN İÇERİMLERİ

Hegel'in bu noktayı işleyişi üzerinde durmak yerine (Mantık Bilimi, II, 280) onun kavram görüşünün bazı içerimlerini geliştirmeğe çalışacağız.

Hegel'e göre, kavram, öznenin faaliyetidir ve böylece, gerçekliğin halis biçimidir. Öte yandan, özne özgürlükle karakterize edilmiştir. Öyle ki, Hegel'in kavram öğretisi, özgürlük kategorilerini geliştirir. Bunlar, düşünce kendini «somutlaşmış» gerçekliğin gücünden kurtarıp, özne varlığın tözü olarak kendini gösterdi mi, dünyayı olduğu gibi kuşatır.

Böyle özgür kalmış düşünce, sonunda, mantıksal bi-

çimleri, onların içeriklerinden ayırmayı (geleneksel ayırım) ortadan kaldırır. Hegel'in kavram düşüncesi, düşünceyle gerçeklik arasındaki alelâde ilişkiyi tersine çevirir ve kritik bir kuram olarak felsefenin temel taşı niteliğini elde eder.

Kamu duyusuna göre, bilgi gerçeklikten sıyrıldığı ölçüde gerçek dışına kaçar. Hegel için, bunun karşıtı doğrudur. Kavramın biçimlenmesinin gerektirdiği, gerçeklikten sıyrılma, kavramı gerçeklik açısından yoksullaştırmaz, zenginleştirir. Çünkü o, olgulardan esaslı içeriğine varır.

Özne içlerinde yaşamadıkça, doğruluk onlardan çıkarılamaz, daha çok onlara karşı durur. Olgular dünyası, rasyonel değildir, fakat, akla yani, içinde gerçekliğin gerçekten doğruluğa karşılık olduğu biçimde uydurulmak zorundadır.

Bu tamamlanmadığı sürece, doğruluk, soyut kavramdadır, somut gerçeklikte değil. Soyutlama işi, gerçekliğin (meselâ salt görünüşten), kendini sadece kavramda ortaya koyan esaslıya indirgenmesi ve aşkınlığından teşekkül eder» (M. B. 222).

Kavramın biçimlenmesiyle soyutlama ortadan kalkmaz, fakat aktüelliğe götürür. Tabiat ve tarihin, gerçekte olduğu şey egemen olgularda yoktur. Dünya uyuşumlu (armonik) değildir.

FELSEFİ BİLGİ GERÇEKLİĞE KARŞIT

Böylece, felsefi bilgi, gerçekliğe karşı çıkmıştır. Bu karşıtlık, felsefi kavramların soyutluğundan ileri gelir. «Felsefenin, vuku bulanın hikâyesi olduğu değil, olup bitenlerde, doğru olanların tanınması olgu kasdedilir. Ve

doğruluğun bünyesinde hikâye edilenin, olup bitmeden ibaret gibi göründüğü anlaşılmalıdır» (M. B. 223).

Felsefi tanıma, deneyin ve bilimin üstündedir. Mamafih bu, Hegel'in sadece dialektik kavramlara bağışladığı doğruluğa ilişkiyi ihtiva ettiği ölçüde mümkündür. Olguların sadece aşkın duruma gelişi, dialektik bilgiyi, pozitivist bilimden ayırt etmez.

Pozitivist bilim, olguların ötesine çıkar, yasalara ulaşır, tahminlerde bulunur. Bununla birlikte, verilen gerçeklik içinde kalır.

Pozitivist bilginin tahmin ettiği gerçek, hattâ onun biçim değişmeleri, asla verilenden ayrılmaz.

Bilimsel kavramların biçim ve içeriği, şeylerin egemen düzenine bağlı kalır. Pozitivist bilim aynı zamanda, soyut kavramlarla çalışır. Fakat onlar, soyutlama ve şeylerin biçimini değiştirme, onları ortak ve sürekli karakterlere bağlamak suretiyle tikelden doğarlar.

DİALEKTİĞİN ÖZELLİKLERİ

Dialektik kavramda doğan soyutlama süreci, bütünüyle değişiktir. Burada soyutlama, gerçekliğin çeşitli biçim ve ilişkilerinin, onların kurulduğu aktüel sürece indirgenmesidir. Değişen ve tikel, ortak ve sürekli ölçüsünde önemlidir.

Dialektiğin tümelliği, soyut karakterlerin belirli ve oturmuş toplamı değil, kendisi bu toplama ait bütün olguların tekil ayrılığını içeren somut bir gerçekliktir. Kavram, sadece, gerçekliğin kurulmuş olduğu bütün olguları ihtiva etmekle kalmaz, içinde bu olguların geliştiği ve çözüştüğü süreçleri de ihtiva eder. Böylece kavram, «ayrımlarının prensibini» kurar (M. B. 244). Kavramın ku-

şattığı değişik olgular, kavramın kendisinin iç ayrımları olarak gösterilir (M. B. 249).

Dialektik metod, bütün somut belirlenimlerini, kuşatıcı bir prensipten türetir. Konunun kendisi, aktüel gelişiminin prensibi olan kuşatıcı bir prensipten türer. Değişik durumları, nitelikleri ve şartları, onun, kendi pozitif ve açığa vurulmamış içeriği olarak görülmelidir.
lidir.

Hiç bir şey dışardan eklenemez (verilen bir olgu söz gelimi). Dialektik gelişme, öznel dünyanın dış faaliyeti değildir. Gerçeğin kendisinin nesnel tarihidir. (Hakkın Felsefesi, paragraf 31). Sonuç olarak, «dialektik felsefede kavramları biçimliyen biz değiliz, onların biçimlenmesi, bizim sadece yeniden ortaya koyduğumuz nesnel bir gelişimdir.» (Felsefi Bilimler Ansiklopedisi, paragraf 165).

Dialektiğin, biçimlenmesine dair, Marks'ın kapitalizm kavramından daha iyi örnek yoktur. Hegel gibi Marks, kavramın düşmancıl bir bütün olduğu öğretisiyle uyuşkun olarak onun pozitif yargı veya genel olarak yargı biçimlerinde doğruluğu belirlemenin imkânsız ve saçma olduğunu açıklar (M. B., II, 229).

Doğruluğu nihai önermeler bünyesi içinde belirliyen herhangi bir tanımı kınar. Kapitalizm kavramı, kapitalist süreç toplamından daha az bir şey değildir. (Geliştiği süreç içinde kavranan kapitalizm kavramı, aktüel üreticinin, üretim araçlarından ayrılmasıyla başlar, özgür emeğin tesisi ve artık değeri iş verenin kendine mal etmesiyle sonuçlanır. Bu sonuç, teknolojinin gelişmesiyle kapital yığımı ve merkezileşmesine, kazanç oranının gittikçe daha çok düşmesine ve bütün sistemin çökmesine yol açar. Marks'ta, kapitalizm üç ciltlik bir eserin yazılmasına neden olmuştur. Hegel'in kavramının Mantık Bilimi'nin üç kitabını kapsayışı gibi.

Dahası, kavram, sadece, çelişmeli güçleri aracılığiyle evreye (tekamüle) uğrıyan «olumsuz bütünlüğü» teşkil eder. Gerçekliğin olumsuz yanları, böylece, uyuşkun bir bütün içindeki «sapmalar» veya zayıf noktalar değil, gerçekliğin, yönelimlerini ve yapısını sergiliyen şartların ta kendisidir.

Bu yöntemin olağanüstü önemi, Marks'ın krizi, kapitalist sisteminin kavrayış tarzını gözden geçirirsek, bütünüyle açığa çıkar. (Bu olumsuz an, o sistemin prensibinin uygulanmasıdır.) Krizler, kapitalizmin kendi kendine ayrışmasında gerekli safhalardır ve sistem, olumsuz çöküş hareketiyle gerçek içeriğini açığa vurur.

Kavram, kendini, içinde her tikel anın, tümel'in «kendi kendine çözüşmesi» olarak görünen nesnel bir bütünlüğü sunar. Bütünlüğü yöneten prensip budur ve böylece, onun kendisi tümeldir. Kavramın kendisi tümel olur. Yani, her tikel an, içeriği olarak, bütünü içinde bulundurur ve böylece, bütün olara gibi yorumlanmalıdır. Durumu, daha iyi açıklıyabilmek için, dialektik mantığın ürününün verdiği alana, toplum teorisine dönelim:

Dialektik mantık, her tikel içeriğin bütünün hareketini belirliyen evrensel tikel yönünden biçimlendiğini savunur. Söz gelimi, tek bir insan ilişkisi meselâ, babayla çocuğu arasındaki ilişki sosyal sistemi yöneten temel ilişkilerle kurulur. Babanın otoritesi, onun aileyi besleyen etmen oluşuyla sağlanır, yarışmacı toplumun egoist çıkarları onun sevgisine girer. Yetişkine, babasının hayali eşlik eder ve onun, sosyal varlığını yöneten kuvvetlere baş eğmesine yol açar.

Böylece, özel aile ilişkisi, toplumsal ilişkilere götürür. Özel ilişkinin kendisi onun toplumsal yanını ortaya koyar. Bu ilişki, belirli olumsuzlama prensibine göre değişir. Yani, aile ilişkisi, kendi orijinal içeriğini yi-

kan çelişiğini ortaya döker. Bu çelişme, ailenin çözülmesiyle aktüel fonksiyonunu icra eder.

Tikel tümeldir. Böylece, spesifik içerik, somut varlığının süreci aracılığiyle tümel içeriğine döner. Yine burada, dialektik mantık, bir gerekliğin tarihsel biçimin yapısını yeniden üretir. Bu yapı içinde, toplumsal süreç, her belirli ve oturmuş hayat küresini ekonomik bir dinamiğe dönüştürür.

MATEMATİKLE, DİALEKTİK TEORİ ARASINDAKİ BOŞLUK

İçkin ilişkisinin, bütünün, başka her tikel anına ilişkisi dolayısiyle, verilen her yönün, içerik ve fonksiyonu, bütünün her değişimiyle değişir. Tekil anları yalıtmak ve belirlemek böylece imkânsızdır. Matematikle dialektik teori arasında var olduğu ve doldurulamıyacağı ileri sürülen boşluk buradadır. Doğruluğu, matematik biçimlerde belirleme yolundaki her çabanın onu tahrib etmesinin nedeni budur. Çünkü matematik nesneler «kendilerine özgü bir ayrım içindedir.... Onlar birbirinin dışındadır ve belirli bir belirlenime sahiptir. İmdi eğer kavramlar bu yolda alınırlarsa ve onlar matematik senbollere karşılık tutulursa, kavram olmaktan çıkarlar.»

«Kavramların belirlenimleri, sayılar ve doğrular gibi ölü madde değildir... Canlı hareketlerdir onlar. Bir yanın ayrı belirliği, aynı zamanda başkasının içindedir. Sayılar ve doğrular için, çelişme olacak şey, kavramın yapısının esasını teşkil eder» (M. B. 251).

Tek yeterli doğruluk biçiminin «sadece zihinle anlaşılabileceği» görüşü anlaşılabilir.... Onu, uzayal biçimler, göz için olan kavramsız mekânik işlemler veya kalkül

için uzaysal biçimler ve cebirsel senbollerle belirlemek anlamsızdır» (M. B. 252).

Kavram öğretisi, tarihsel bir teori olarak anlaşılıp icra edildiğinde, eksiksiz olarak gerçekçidir. Fakat, zaten işaret etmiş olduğumuz gibi. Hegel, tarihsel uygulama elementini çözüştürmeğe ve onun yerine bağımsız düşünce gerçekliğini geçirmeğe eğilimlidir. Bir sürü tekil kavram, sonunda mantığın tek içeriği olan kavrama yaklaşır. (Biraz aşağıda konu açıklanacaktır.)

Eğer biz kavramı dünyayı aklın bütünüyle ele alışı gibi görürsek Hegel'in yönelimi tarihsel yorumlamayla uyuşturulabilir.

O halde kavramın gerçeklenmesi, tümel-rasyonel toplumsal düzene; tabiat üstünde, bütün şeylerin kavramının gerçeklenmesi olarak görülebilecek bir dünyaya sahip insanın uyguladığı evrensel bir üstünlük anlamına gelir. Hegel felsefesinde böyle tarihsel bir kavram, canlı olarak vardır. Fakat, o, mutlak idealizmin ontolojik kavramlarıyla zaman zaman susturulur. Mantık Bilimi de daha çok, mutlak idealizmin ontolojik kavramlarıyla sona erer.

DÜŞÜNCE ve İDEA

Biz, kavram öğretisini, ulaştığımız noktanın ötesine götüremeyiz. Nesnel Mantık'ın kısa ve zorunlu olarak yetersiz bir özetini yapmak yerine kitabın bitiş paragraflarının kabaca yorumlamasına girmeyi tercih ettik. Onlar, Mantık'tan Doğa ve Zihin Felsefesi'ne ünlü geçici sağlarlar ve böylece, sistemin bütün uzanımını tamamlarlar.

Kavram, bütün varlığın genel biçimini ve aynı zamanda bu biçimi yani özgür özneyi yeterli olarak temsil

eden doğru varlığı bildirir. Özne, aşağıdan yukarıya doğru kendini gerçekleştirme hareketinde vardır. Hegel, kendini gerçekleştirmenin en yüksek biçimine düşünce der.

Platon'danberi düşünce, görünen gerçekliğe karşıt olarak, şeylerin gerçek potansiyelliklerinin tasvirini (hayalini) ifade etmiştir. O gerçekte, kritik bir kavramdı. (Öz kavramı gibi.) Ve şeylerin dolaysız olarak göründüğü biçimle yetinmeğe çoktan hazır bir dünyada kamu duyusunun sağladığı güvenliği kınayıştı.

Gerçek varlığın, idea olduğu gerçeklik olmadığı önermesi, böylece, özellikle düşünülmüş bir paradoks içerir.

Hegel için dünya ötesinde hiç bir doğruluk ülkesi hakkında bilgimiz yoktur. İdea gerçektir ve insanın işi, ideanın aktüelliğinde yaşamaktır. İdea sadece tanıma ve hayat olarak vardır.

Terimler, daha çok güçlük çıkartmaz. Çünkü, Hegel'in en eski yazılarında hayat, gerçek varlığın aktüel biçimine karşılık olmaktadır. (İlk Konuda Açıklama Yapılmıştı). Hayat, bir öznenin bütün başkalığı, bilinçli olarak olumsuzlaması aracılığiyle kendi özgür eserini yarattığı varlık biçimini temsil eder. Dahası hayat, sadece tanıma işlemi dolayısiyle özgür bir eser olabilir. Çünkü özne, kavramsal düşüncenin, şeylerin potansiyellikleri üstüne çıkmasını gerektirir.

Mantık'ın son bölümlerinde, uygulama elementi hâla varlığını sürdürmektedir. İdeanın yeterli biçimi, tanıma ve eylemin birliği veya teorik veya pratik ideanın özdeşliği diye adlandırılır. (M. B., II, 466). Hegel istiyerek, pratik ideanın, dış gerçekliği değiştiren iyi'nin gerçeklenmesinin, tanıma ideasından daha yüksek olduğunu belirtir... Çünkü, aynı zamanda hem tümel, hem de sadece basit aktüel olma niteliğine sahip olan odur (M. B. 460).

Hegel'in bu birliği ortaya koyuş tarzı, onun tarihin nihai biçim değiştirmesini ontoloji kılığına soktuğunu gösterir. Gerçek varlık eksiksiz özgür varlık olarak tanımlanmıştır. Hegel'e göre, mükemmel özgürlük, öznenin bütün nesneleri anlamasını gerektirir. Böylece, onların bağımsız nesnelliğinin üstüne çıkılır. O halde nesnel dünya, öznenin kendini gerçekleşemesinin aracısı olur. Bütün gerçekliği kendinin olarak bilen, kendinden başka hiç bir nesneye sahip olmıyan öznenin.

Tanıma ve eylemine henüz hâkim olamıyan, böylece, kendine yabancı ve düşman bir dış nesneye sahip özne özgür değildir. Eylem daima düşman bir dünyaya yönelmiştir. O, böyle bir düşman dünyanın varlığını içerdiğinden bireyin özgürlüğünü temelinden sınırlar. Eksiksiz özgürlüğün gerekimlerini yerine getiren, sadece ve sadece düşüncedir. Çünkü, kendi içinde düşünme, başkalık içinde bütünüyle kendisi içindir. Kendinden başka nesneye sahip değildir (M. B. 460). (Hakkın Felsefesi, 4. paragraf.).

HER FELSEFE BİR İDEALİZMDİR

Her felsefenin bir idealizm olduğu yolundaki düşüncesini de hatırlamaktayız Hegel'in. İmdi, idealizmin bu ifadeyi haklı bulduran kritik yanını anlıyabiliriz. Yine de, idealizmi, onun kritik eğilimlerinin yenmeğe çalıştığı gerçeklikle bağlamağa çalışan başka bir yön de vardır.

Kaynağından itibaren, idealizmin temel kavramları, entelektüel küreyi, materyel üretim küresinden sosyal açıdan ayırmayı yansıtır. İdealizmin temel kavramlarının içeriği ve geçerliği, «serbest sınıf»ın güç ve yetenekleriyle ilgilidir. Serbest sınıf, toplumdaki materyel üretime

zorlanmadığından idea'nın koruyucusu olmuştur. Onun istisnai durumu, materyel üretimin yarattığı insanlık dışı ilişkilerden sıyrılmasını ve o ilişkileri aşmasını sağlamıştır.

Böylece, felsefenin doğruluğu, onun materyel uygulamadan uzak kalışının bir fonksiyonu olmuştur.

Hegel'in felsefedeki bu eğilimi aklın bir yana bırakılması sayarak protesto ettiğini görmüştük. O, aklın aktüel kuvvetinden ve özgürlüğün somut maddeleşmesinden söz açmıştı. Fakat, bu görevi yüklenen toplumsal kuvvetlerden korkmuştu.

Yine Fransız devrimi, modern toplumun uzlaşmaz düşmanlıklar sistemi olduğunu göstermişti. Hegel, uygar toplum ilişkilerinin, dayandıkları özel emek biçimi dolayısiyle, mükemmel özgürlük ve mükemmel aklı asla sağlıyamadığını farketmişti. Bu toplumda, insan, hâkim olunamıyan bir ekonominin yasalarına uyruk olarak kalmıştı ve toplumsal çelişmelerle başa çıkmağa yetenekli kuvvetli bir devlet tarafından frenlenmeliydi.

Nihai doğruluk, böylece, başka bir gerçeklik küresinde aranmalıdır. Hegel'in siyasal felsefesi, baştan aşağı bu kanının yönetimindeydi. Onun mantığı böylece bir çekilme, baş eğme havasındadır.

Eğer akıl ve özgürlük gerçek varlığın kraterleriyse ve onların maddeleştiği gerçeklik, irasyonellik ve köleliklerle lekelenmişse, akıl ve özgürlük yine düşüncede bulunmalıdır. Böylece tanıma, eylemden daha çok şey olur ve felsefenin bilgisi, doğruluğa, sosyal ve siyasal uygulamadan daha çok yaklaşır.

Bununla birlikte Hegel, tarihsel gelişim aşamasının (zamanındaki aşama), idea'nın gerçek olduğunu açığa vurduğunu ve onun, düşüncede mevcut, bilim sistemi ola-

rak mevcut, kavranmış dünya olarak var olduğunu söyler. Bu bilgi artık bireysel değildir, fakat evrenselin onuruna sahiptir.

İnsan, akıl şeklindeki dünyadan ve onun gerçeklenmeğe yetenekli olduğu her şeyin gerçek biçimlerinden bilinçli olmuştur. Dünya varlığın tortularından arınmış olduğundan, bu bilim sistemi, lekesiz doğruluk, mutlak ideadır.

Mutlak idea, daha önceki çözümleme sonuçlarına ayrı bir yüce varlık olarak eklenmiş değildir. O, içeriği içinde, Mantık'ın ortaya çıktığı kavramların bütünlüğüdür ve biçimi içinde, bu bütünlüğü geliştiren yöntemdir.

Mutlak düşünceden söz etmek, bizim sonunda, doğru şeye ulaştığımız kavramı ve maddenin bütünün toplamını verir. Kesin olarak, mutlak düşünce hakkında duyusuz bir kötülemeye düşebiliriz büyük ölçüde. Fakat, onun doğru içeriği sadece, bizim şimdiye kadar, incelediğimiz bütün sistemden ibarettir (Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, 237).

Burada yine o, kendini «olumsuzlamanın olumsuzlaması» olarak, değişik tarzları aracılığiyle koruyan, nesnel varlık süreci gibi sunulmuştur. Nihayet, mutlak ideayı ortadan kaldıran ve Mantık'tan Tabiat ve Zihin Felsefesi'ne geçişi sağlıyan, bu dinamiktir.

Mutlak idea, gerçekliğin doğru biçimidir ve bu yolda o, tanımanın en yüksek biçimidir; bütünlüğü içinde kendini ortaya koyan dialektik düşüncedir. Bununla birlikte, kendini olumsuzlamayı ihtiva eder. Uyuşumlu ve durağan oturmuş bir biçim değil, karşıtların birleştirilmesi sürecidir. Başkalığı dışında eksiksiz değildir.

HEGEL MANTIĞI BAŞLADIĞI YERDE BİTER

Mutlak düşünce, nihai biçimi içinde, öznedir, düşüncedir. Onun başkalığı ve olumsuzlanması, nesnedir, varlıktır. Mutlak düşünce imdi, nesnel varlık olarak yorumlanmalıdır. Hegel'in Mantık'ı böylece, başladığı yerde biter (varlık kategorisiyle). Yine de ayrı bir varlıktır o. Artık, Mantık kitabını açan çözümlemede uygulanan kavramlar aracılığiyle açıklanamaz.

Çünkü, varlık, kavramı içinde; yani, bütün tikel biçimlerin tek bir kuşatıcı prensibin esaslı ayrım ve ilişkileri olarak varlığını sürdürdüğü somut bir bütünlük gibi anlaşılır. Böyle anlaşılınca, varlık tabiattır ve dialektik düşünce, Tabiat Felsefesi'ne geçer.

Bu açıklama, geçişin sadece bir yönünü kapsar. Mantık'ın ötesine geçiş, bir bilimden (mantıktan) başkasına (tabiat felsefesi'ne) geçiş değildir sadece. Aynı zamanda bir varlıktan (idea) başkasına (tabiat) geçiştir.

Hegel, düşüncenin kendini tabiat olarak özgürce belirlediğini söyler (Mantık Bilimi, II, 486). Gelişmeyi, aktüel bir süreç olarak ortaya döken Hegel sistemini anlamakta bizi güçlüklere uğratan, bu düşüncedir.

Dialektik mantığın, düşünce biçimini içeriğiyle bağladığını kuvvetle belirttik. Mantıksal bir biçim olarak kavram, aynı zamanda, var olan gerçeklik olarak kavramdır. Düşünen öznedir o. Mutlak düşünce, bu varlığın yeterli biçimini içinde kendini karşıtına ve bu karşıtın olumsuzlanması aracılığiyle kendine döndüren dinamiği içermelidir.

Fakat, özgür düşüncenin, nesnel varlığa (tabiata) oradan zihne dönüşmesi, aktüel bir oluş olarak nasıl belirlenebilir?

Bu noktada, Hegel mantığı, pek çok noktada ayrıldı-

ğı, batı felsefesinin metafizik düşüncesine yeniden girer. Aristoteles'tenberi, varlık yolundaki araştırma, herhangi bir varlığını karakterlerini en yeterli biçimde dile getiren belirli varlığı, halis varlığı araştırmayla ilişkilidir. Halis varlığa Tanrı adı verilmiştir. Aristotelesçi ontoloji teolojide biter (Aristoteles, Metaphysika, Kitap L, 7). Fakat bu, dinle ilgisi bulunmıyan bir teolojidir. Çünkü orada, Tanrı'nın varlığı, materyel şeylerin varlığı şeklinde ele alınmıştır.

Aristotelesçi Tanrı, ne yaratıcı ne de yargıçtır dünya için. Onun görevi salt ontolojiktir. Mekâniktir de denebilir buna. Belirli tipte bir hareketi temsil eder o.

HEGEL ARİSTOTELES'İ NEREYE KADAR İZLER?

Bu gelenekle aynı doğrultuda, Hegel mantığını teolojiyle bağlar. Mantığın Tanrı'yı, ebedi özü içinde, doğanın ve sonlu zihnin yaradılmasından önce; yani, olduğu gibi gösterdiğini söyler (Mantık Bilimi, I, 60).

Bu formülde Tanrı, bütün varlığın salt biçimlerinin bütünlüğünü veya Mantık'ın ortaya çıkardığı varlığın gerçek özünü ifade eder.

Öz, eksiksiz özgürlüğü düşünülen özgür öznede gerçekleştirilir. Bu noktaya kadar, Hegel'in mantığı, Aristotelesçi metafiziği izler. Fakat artık Hegel felsefesinin iyice kökleştiği hristiyan geleneği, hakkını ortaya atıp salt ontolojik Tanrı kavramını sürdürmeyi engeller. İmdi, mutlak idea, dünyanın aktüel içerimi olarak kavranmalıdır. O, özgürlüğünü, kendini başkalığına yani tabiata özgürce bırakarak ispat etmek zorundadır.

Bununla birlikte, Hegel'in görüşü, felsefesinin rasyo-

nalist yönelimlerine uygun düşer. Halis varlık, bu dünyanın ötesinde değildir, sadece onu sürdüren dialektik süreçtir. Dünyanın kurtuluşuna işaret olabilen bu süreç dışında, hiç bir nihai gaye mevcut değildir. Mantık kitabının tasvir ettiği gibi, dünya kendi içinde bütünlüktür ve doğruluğun kendinin salt düşüncesini ihtiva eder. (Mantık Bilimi, II, 227).

Gerçeklik süreci, bütün anları içinde, aynı mutlak biçimi gösteren bir daire'dir. Yani, varlığın başkalığını olumsuzlamakla kendisine dönüşüdür. Böylece, Hegel sistemi, hattâ yaratma düşüncesini de iptal eder. Bütün olumsuzluk, gerçekliğin içkin dinamiğiyle yenilir. Tabiat tarih alanına girince doğruluğuna kavuşur. Öznenin gelişimi varlığı kör zorunluktan kurtarır ve tabiat insan tarihinin, böylece zihnin bir parçası olur.

Tarihse, kendi payına, insanlığın, tabiatı ve toplumu pratik ve kavramsal olarak egemenliği altına alması yolundadır. İnsan, aklını kullanınca ve dünyaya akıl olarak sahip olduğunda kendini gösterir bu egemenlik.

Böyle bir duruma erişildiğinin ifadesi, Hegel'e göre, halis bilim sisteminin (yani kendi felsefi sisteminin) işlenmesidir. Bu sistem dünyayı, içinde, bütün şeylerin ve ilişkilerin kendi aktüel biçim ve içerikleri, yani kavramlarıyla göründüğü anlaşılmış bir bütün olarak kucaklar. Öznenin ve nesnenin, düşünce ve gerçekliğin özdeşliğine orada kavuşulur.

Konu IX

SİYASAL FELSEFE

(1816 - 1821)

Mantık Bilimi'nin ilk kitabı, 1812'de, ikincisi 1816'da yayınlanmıştı. Dört yıllık arada, Prusyanın «Özgürlük Savaşı», Napoleon'a karşı kutsal ittifak, Leipzig ve Waterloo savaşları ve müttefiklerin muzaffer olarak Paris'e girişi gibi olaylar cereyan etmişti.

1816'da, o sıralar Nuremberg'te bir lisenin müdürlüğünü yapmakta olan Hegel, Heidelberg üniversitesine profesör olarak atandı. Bir sonraki yıl, Felsefi Bilimler Ansiklopedisi'nin ilk baskısını yayınladı ve Berlin üniversitesinde Fichte'den boşalan kürsüye seçildi.

Onun, akademik mesleğinin bu nihai noktası, felsefi gelişmesinin sonuyla çakışır. Böylece, Hegel, Prusya devletinin resmi filosofu ve Almanya'nın, tabir caizse, felsefi diktatörü olmuştur.

Hegel'in biografisini anlatacak değiliz burada. Çünkü, onun kişisel karakteri ve işlerini ele almıyoruz.. Onun felsefesinin, sosyal ve siyasal fonksiyonu ve felsefesiyle restorasyon arasındaki yakınlık, modern toplumun, kendini Napoleon çağının sonunda, bulunduğu özel durumun terimleriyle açıklanmalıdır.

Hegel, Napoleon'u Fransız ihtilalinin kaderini tamamlıyan tarihsel bir kahraman gibi görmüştür. Ona Napoleon 1789'un başarılarını, bir devlet düzenine aktara-

cak ve bireysel özgürlüğü, oturmuş, toplumsal sistemin tümel aklıyla birleştirecek bir adam gibi görünüyordu. Hegel'in Napoleon'da hayranlık duyduğu yan, soyut bir büyüklük değil, zamanın tarihsel gerekimini ifade eden bir nitelikti.

«Dünyanın ruhu» ydu Napoleon. zamanın evrensel tümel işi onda tecessüm etmişti. Bu görev, akıl prensibine karşılık olan yeni toplum biçimini sağlamlaştırmak ve korumaktı. Toplumda, akıl prensibi Hegel için, bireyin rasyonel otonom işi üzerine kurulan toplumsal düzendi.

Bununla birlikte, bireysel özgürlük, kaba bir bireysellik biçimini almıştı. Her bireyin özgürlüğü, bir diğerine karşı giriştiği, rekabetçi ölüm kalım savaşında yer etmişti.

1793 savaşı dehşeti, bu bireysellik örneğini verdi ve onun zorunlu sonucuydu. Feodal hakim sınıflar arasındaki çatışma, feodalizmin artık bireysel genel çıkarı birleştirmeğe elvermediğini ispat etmişti. Bireylerin, yarışmaya dayanan saptırıcı özgürlüğü, orta sınıf toplumun da böyle bir işe yaramadığına tanıklık etmekteydi. Hegel, devletin egemenliğinde, birliği ortaya çıkaracak bir prensip gördü.

Napoleon büyük ölçüde, Almanya'daki feodalizm artıklarını ezmişti. Eski Alman imparatorluğunun pek çok kısmında medeni kanun yürürlüğe kondu. «Medeni eşitlik, dinsel özgürlük, öşr'ün ve feodal hakların ve din makamları satışının ilgası, loncaların sindirilmesi bürokrasinin artışı, bilgece ve özgür yönetim, ileri gelen kişilerin, yasalar ve vergiler hakkında oyuna baş vuran bir ana yasa, Fransız egemenliğinin sürdürülmesiyle sıkı sıkıya bağlantılı bir ağ ören hususlardı» (Georges Lefevre, Napoleon, Paris, 1935, 428).

NAPOLEON'A KARŞI MÜCADELE GERİCİYDİ

Akıl almıyacak derecede yeteneksiz kalan Alman imparatorluğunun yerine, küçük küçük devletler geçmişti, özellikle güney Almanya'da. Bu devletler tabii, modern hakim devletin bir karikatürüydü ancak. Fakat, yine de onlar, kapitalizmin gelişmesini eski toplum düzenine boşuna uydurmağa çalışan eski imparatorluk bölgelerine nazaran gözle görülür bir ilerlemeydi.

Yeni devletler hiç değilse daha büyük ekonamik birimler teşkil etmekteydi. Merkezi bir bürokrasiye, daha basit bir adalet sistemine ve daha rasyonel ve bir tür kamu denetimi altında bir vergilendirme yönetimine sahiptiler.

Bu yenilikler, Hegel'in, Fransız ihtilalince serbest bırakılmış yeni entelektüel ve materyel kuvvetlerin gelişimine elverecek, daha rasyonel siyasal biçimler istemesine yol açmıştı. Böylece, onun Napoleon'a karşı mücadeleyi hemen gerici bir direniş olarak görmesine şaşmamalıdır. «Özgürlük savaşı»nı küçültücü ve alaycı deyimlerle anlatır o.

Hegel, Napoleon'un nihai yenilgisini, müttefikler, muzaffer olarak Paris'e girdikten sonra bile kabul edemiyecek kadar ileri varmıştır.

Hegel'in bu yılların siyasal olaylarına karşı tutumu, 1816 yılındaki derslerinde dile getirilir. Burada o, aktüel siyasal çıkarlara karşı salt entelektüel değerleri cesaretle savunur :

Bütün çıkarları kendi çıkarlarında eritmiş devlete ek olarak, kilisenin yüksek mevkiini yeniden alacağını ümid edebiliriz. Bütün düşünce ve çabaların şimdiye kadar yöneldiği dünya krallığı bir yana, Tanrı'nın krallığı hükümdarlığı dikkate alınabilir. Başka sözcüklerle siyasetin

ve gündelik hayatın başka ilgilerinin yanı sıra, zihnin özgür rasyonel dünyasının, bilimin yeniden parlıyacağına kesin gözüyle bakabiliriz. » (Tarih Felsefesi Üzerine Dersler, Halden çevirisi, Londra, 1892, XI v.ö.).

Gerçekten acaip durumdu bu. Sadece bir yıl sonra, Rusya devletinin resmi ideolojik sözcüsü olan ve o zaman, devletin hakkının, aklın hakkı olduğunu ilân eden bir siyaset felsefesinin, yukarki parçada siyasal faaliyeti kınaması ve ulusal kurtuluşu «felsefede ustalık olarak» özgürlük biçiminde yorumlayışına şaşılır. Böylece, Hegel, doğruluk ve aklı, sosyal ve siyasal çevrintinin çok ötesine salt bilim ülkesine yerleştirmektedir.

Hegel'in yukarıya aldığımız parçadaki, mevkiini onunla birlikte sürdürdüğüne işaret edebiliriz. Onun, nasyonalist karşıtı tutumdan, nasyonalist tutuma dönüşü konusunda, modern felsefe yazıcılığının ilk günlerindeki benzer bir tutarsızlığı hatırlayabiliriz :

Gelişen burjuvazinin en karekteristik filosofu adı verilebilecek Hobbes siyasal felsefesini, önce I. Charles'ın monarşisiyle, sonra Cromwell'in ihtilalci devletiyle, en sonunda da Stuart reaksiyonunla uyuşkun görmüştü. Hobbes için hakim devletin, demokrasi, oligarşi veya sınırlı monarşi oluşu, o devlet başka devletlerle ilişkilerinde hükümdarlığını ileri sürebileceği ve otoritesini, yurttaşları karşısında sürdürdüğü sürece önemli değildi.

Hegel için de, uluslar arası siyasal biçimdeki farklar önem taşımıyordu. (Temeldeki sosyal ve ekonomik ilişkiler orta sınıf toplumunda bir düzüye sürdürüldüğü sürece.) Modern, ana yasal monarşiler, ona bu ekonomik yapıyı pek ala korur gibi göründü. Almanya'daki Napoleon sisteminin çöküşü üzerine Hegel, ortaya çıkan hakim monarşiyi Napoleon sisteminin halis miraçıcı olarak selâmladı.

Hegel için devlet egemenliği, orta sınıf toplumunu korumak için zorunlu bir âletti. Çünkü, egemen devlet, yıkıcı rekabet unsurunu bireylerden çekip alacak ve rekabeti, tümelin pozitif çıkarı durumuna getirecekti. Böylece, üyelerinin çatışan çıkarlarına egemen olmayı becerebilecekti.

KAMU ÇIKARI İÇİN, BİREYİN ÖZGÜRLÜĞÜ SINIRLANIR

Burada, toplumsal sistemin bireyin varlığını ve başkalarıyla rekabete dayanmasını gerektiği yerde, kamu çıkarının hiç değilse sınırlı gerçekleşmesi, bireyin devletin tümel düzeni içinde özgürlüğünü sınırlamakla mümkün görülmektedir.

Böylece, devletin egemenliği, düşman siyasal birimler arasındaki uluslararası rekabeti var sayar. Bu siyasal birimlerden herbirinin gücü esas olarak onun üyeleri üzerindeki tartışmasız otoritesinden gelir.

Hegel'in Wurttemberg egemen sınıflarına dair 1817'de yayınlandığı raporda görüşleri bu tutumla kaleme alınmıştır. Wurttemberg, Napoleon'un buyruğuyla, egemen bir krallık olmuştu. Modası geçmiş, yarı feodal sistemin yerine yeni bir ana yasa gerekliydi. Yeni elde edilen bölgeler, merkezi bir sosyal, siyasal bütün teşkil etmek üzere orjinal devletle birleşmeliydi. Kral bu yolda ana yasa hazırlamış ve onu 1815'te yönetici sınıflara sunmuştu.

Yönetici sınıflar, tasarıyı reddettiler. Hegel şiddetle savundu. Ve uyuşmazlığı eski ve yeni sosyal prensiplerin feodal imtiyazla, modern hükümdarlığın çatışması olarak gördü.

Wurttemberg, egemen sınıflarının tartışmaları üzerine

raporu, egemenlik prensibinin yönetici özelliğini gösterir. «Napoleon» der «devletin dış egemenliğini kurmuştu. İmdi tarihsel görev, onun iç egemenliğini, hükümetin yurtttaşları üzerindeki tartışmasız otoritesini kurmaktır.»

Bu görüş, devletin üyelerine ilişkisi konusunda yeni bir kavram çıkarır ortaya. Toplumsal sözleşme düşüncesi yerine, nesnel bir bütün olarak, devlet idea'sı geçmelidir.

Jena sistemi, toplumsal sözleşmenin devlete uygulanmasını kınamıştı. İmdi, Hegel felsefesini biçimliyen ana tema, devletin toplumdan ayrı olduğudur.

Tekil çıkarların uzlaşmaz ihtilafında (modern toplum ilişkilerinin temeli onlardır) bu toplumun iç mekanızması hiç bir ortak çıkar koyamaz ortaya. Tümel, tekillere zorla kabul ettirilmelidir. Sonuçta ortaya çıkan, bir yandan bireyle devlet, öte yandan bireyler arasındaki ilişkiler gibi olamaz.

Bireyler arası ilişkilere uygulanabilir sözleşme. Fakat bireylerle devlet arasındaki ilişkilere uygulanmaz. Zira bir sözleşme, sözleşen tarafların, birbirinden eş ölçüde bağımsız olmasını gerektirir. Onların uzlaşması öznel gerekimlerinden çıkan zorunsuz ilişkidir (Verhandlungen in der Versammlung der Landstaende des Königsreichs Württemberg im Jahre 1815 und 1816, Politika ve Hukuk Felsefesi üzerine Yazılar, 197).

Devlet, nesnel zorunlu bir ilişkidir, öznel gerekimlerden özce bağımsızdır.

Hegel'e göre, uygar toplum, sonunda otoriter bir sistem yaratmalıdır. Toplumun kendisinin ekonomik temellerinden sıçrıyan bir değişmedir. Ve onun özelliğini sürdürmesine hizmet eder. Biçimde değişmenin, tehdit edilen içeriği kurtardığı var sayılır. Hegel'in, «disiplin hükûmeti» nden söz ettiğinde (Jena ahlâk sisteminin sonunda) otoriter bir sistemin sınırlarını çizdiğini hatırlıyabiliriz.

Otoriter hükûmet biçimi, yeni bir düzene varmış değildir. fakat sadece hakim bireysel ekonomik sistemine bir metod empoze etmiştir. Burada yine, devleti toplum üzerine çıkarırken Hegel, aynı örneği izler. Modern toplumdaki çekişmelerin kaçınılmaz sonuçlarını gördüğü için, devlete üstün bir mevki verir.

Rekabet halindeki bireysel çıkarlar, bütünün sürekliliğini garanti edecek bir sistem ortaya koymağa yeteneksizdir. Bu bakımdan, onlara hafiflemez bir otorite empoze edilmelidir.

Hükümetin halk ilişkisi, sözleşme küresinden çıkarılmış ve orijinal tözsel bir birlik yapılmıştır (Siyaset ve Hak Felsefesi Üzerine Yazılar, 197). Birey, her şeyden önce, devlete karşı görev ilişkisine sahiptir, onun hakkı, devlete karşı görevden sonra gelir. Hakim devlet, disipliner devlet olarak biçim alır.

DEVLET EGEMENLİĞİ MUTLAKÇILIKTAN AYIRT EDİLMELİDİR

Bununla birlikte, devletin egemenliği mutlakçı devletten ayırt edilmelidir. Halk, devlet gücünün materyel bir parçası olmalıdır. (Politika ve Siyaset üzerine, 161). Modern ekonomi, bireyin serbest faaliyetine dayandığından, onun sosyal yetişkinliği kabul ve teşvik edilmelidir.

Bu bağlamda Hegel'in, krallık ana yasasında bir noktayı özellikle eleştirdiği dikkate değer. O nokta, oy hakkının sınırlanmasıyla ilgilidir.

Kral önce, devlet, memurlarının, rahiplerin, tıp doktorlarının seçilmemesini ve seçilenlerin, mülklerinden en aşağı net 200 florin geliri olmasını şart koşmuştu. Hegel, devlet memurlarının halk meclisinden çıkarılmalarını, bü-

tünüyle sakıncalı buldu. Çünkü, meslek ve yetişme açısından devlet adamı ve kamu çıkarlarını bireysel çıkarlara karşı asıl savunabilecek olan bunlardı. O, toplumda her özel işin, yapısı gereği, bireyi topluma karşı savunduğunu ilân etmişti.

«Mülk geliri olanlar, ticaret adamları ve başka emlâk veya sanat sahipleri, burjuva düzenini korumakla ilgilidirler. Fakat, onların asıl gayesi özel mülklerini korumaktır.» (Siyaset ve Hak Felsefesi, 169).

Onlar, tümel için mümkün olduğu kadar az şey yapmağa hazırlıklı ve kararlıdırlar. Bu tutum, bir ahlâk veya bireysel karakter sorunu değildir, işin tabiatında, sosyal sınıfın yapısında mevcuttur. (Siyaset ve Hak Felsefesi, 170).

Özel çıkarları sürdürme çabasına, oturmuş bir bürokrasi karşı durabilir. Bu, ekonomik rekabet küresinden mümkün olduğu kadar uzaklaşmış böylece,devlete özel teşebbüsün mücadelesi olmaksızın hizmet edebilecek bir bürokrasidir.

Bürokrasinin bu esaslı fonksiyonu, devlette, Hegel'in siyasal düşüncesi için maddi unsurdur. Tarihsel gelişim onun vardığı sonuçları, beklediklerinden bütünüyle ayrı yönde de olsa gerçekleştirmiştir.

Hegel, aynı zamanda seçme hakkını, mülkiyet nitelikleriyle ikinci kez sınırlamağa da karşı çıkar. Çünkü, mülkiyet, bireyin tümele karşı duruşuna ve onun yerine özel çıkarının bağlarını izlemesine yol açar. Hegel'in terminolojisiyle, mülkiyet, insansal yüklemlerle yapacak hiç bir şeyi olmıyan soyut bir nitelenmedir.

Mülkün sağladığı siyasal nüfuz, Fransız ihtilalinin olumsuz bir mirasıdır. İmtiyazların bir aracı olarak o nüfûz, sonunda yenilmelidir. Veya hiç değilse artık «en

önemli siyasal fonksiyonlardan birinin tek şartı» olmamalıdır (Siyaset ve Hak Felsefesi, 177).

Mülkiyet niteliklerinin, siyasal hakların gerekimi oluşunun ortadan kaldırılması devleti zayıflatmaz güçlendirir. Çünkü, mümkün kılınacak kuvvetli bir bürokrasi, devletin nisbeten küçük mülk sahiplerince sağlanacak çıkarlardan daha sağlam bir temel üzerine oturmasını sağlar.

Kralla Württemberg'teki egemen sınıflar arasındaki mücadeleyi Hegel, «rasyonel devlet yasasıyla, geleneksel pozitif hukuk yasası arasındaki mücadele olarak nitelendirir (Siyaset ve Hak Felsefesi, 198). Pozitif hukuk, modası geçmiş eski imtiyazların, yüzlerce yıldır geçerli olduğu için geçerli sayıldığı savunulan yasasına varır.

Pozitif yasa, varlığının koşulu olan temeli kaybettiği zaman, haklı olarak tahrib olmalıdır (Siyaset ve Hak Felsefesi, 199). Yönetici sınıfların eski imtiyazları, modern toplumda kurban cinayeti, kölelik, feodal despotizm ve bir sürü başka düşüklüklerin sahip olduğu imtiyazların modernine sahiptir (Siyaset ve Hak Felsefesi, 179). Sosyal sınıfların imtiyazları hak olarak görülmüştür. Akıl Fransız ihtilalindenberi tarihsel bir gerçeklik olmuştur.

İnsanın haklarının tanınması, eski imtiyazı ortadan kaldırmış ve kurulmuş yasa sistemi, hükümet ve yönetimin sürekli prensiplerini belirlemiştir (Aynı Eser, 185).

VAR OLAN DÜZEN KORUNMALIDIR

Aynı zamanda, Hegel'in burada tartıştığı rasyonel düzen, yavaş yavaş, ihtilalci içeriklerinden sıyrılmış ve zamanındaki toplumun gerekimlerine uymuştur. İmdi o kendisi için bu toplumun ilkece olumsuzlanmadan akla

yakın olabileceği ölçüler içindeki sınırları gösterir (kendisi için en uzak sınırları).

Hegel 1789 dehşetinin, var olan düzenin olanaklı bütün araçlarla korunması gerektiğinin vahşice bir işareti olduğunu savunur. Hükümdarlar, geçmiş yirmi beş yılın yeni kurumların kurulması ve düşünceye uyan bir gerçekliğin kriteriyle bağlantılı olduğunu bilmeliler. (Siyaset ve Hak Felsefesi üzerine Yazılar, 161 - 2).

Hegel, genellikle gerçekliği düşünceyle uyuşkun olarak biçimlemek çabasını övmüştür. Fakat, böyle bir çaba, bunu insanın imtiyazı olarak selâmlıyor topluluğu tehdit ettiğinde Hegel, egemen düzeni bütün şartlar altında savunmayı tercih etti.

Yine, var olan düzen konusundaki endişenin en umutsuz felsefeleri bile nasıl birleştirdiğine örnek olmak üzere yine Hobbes'u zikredebiliriz:

«Endişesiz, huzursuz insan olmaz. Fakat herhangi bir hükûmet biçiminde genellikle çıkan en büyük huzursuzluk ve endişe, iç savaşa eşlik eden dehşetli felâketlerin yanında hissedilmez bile..»

Şimdi daima tercih edilmeli, sürdürülmeli ve en iyi şık sayılmalıdır. Çünkü, onu yıkmağa yönelen herhangi bir hareket, hem doğa yasasına hem de tanrısal pozitif yasaya aykırıdır. (Hobbes, Leviathan, Molesworth baskısı, III. 170, 548.)

Hegel sisteminde, bireysel özgürlüğün böylece, tümelle bulunan otorite tarafından geri plana itilmesi; rasyonelin, nihayet, verilen toplumsal düzen içinde ortaya çıkması tutarsızlık değildir. Görünüşteki tutarsızlık, tarihsel doğrulukla birlikte bireysel toplumun özgürlüğü zorunluğa, aklı otoriteye çeviren düşmanlıklarının akışını yansıtır.

Hegel'in hak felsefesi, büyük ölçüde, temel kavramlarının bu toplumun gelişmelerini içermesi ve bilinçli olarak alıkoyması, onları ta sona kadar izlemeleri dolayısiyle konuyla ilgilidir.

Yansıttığı sosyal düzen gerici olduğu ölçüde iş veya eser gericidir. düzen ilerici olduğu ölçüde de ilerici.

Hak Felsefesi'ni gölgeliyen en ağır yanlış anlamlardan bazısı, emeğin Hegel sistemindeki yerini göz önüne almakla giderilebilir, Bütün kültürel dünyayı ele almaz hak felsefesi. Çünkü hak bölgesi. zihin bölgesinin bir parçasından başka bir şey değildir. Hegel'in nesnel zihin olarak gösterdiği bölgenin bir parçasıdır. Kısaca o, Hegel için nihai doğruluğu teşkil eden, sanat din ve felsefenin kültür gerçekliğini ele alır veya açıklar değildir.

Hak felsefesinin Hegel sistemindeki yeri, devleti bütün sistemin en yüksek gerçekliği bütün sistem içinde en yüksek gerçeklik olarak görmeyi imkânsızlaştırır. Dahası Hegel'in devleti şiddetle tanrılaştırması bile nesneli mutlak zihinden, siyasal doğruluğu felsefi doğruluktan daha alt seviyede görüşünü ortadan kaldırmaz.

Hak felsefesinin ön sözündeki düşünceler restorasyona bir tür yaltaklanma ve zamanın bütün liberal ve ilerici eğilimlerine karşı yatışmaz bir düşmanlık belgesi olarak saldırıya uğramıştır.

Hegel'in isyancı Alman gençliği liderlerinden J.F. Fries'i kınayışı, her liberal faaliyet veya düşünceyi baskı altına alan Karlsbader Beschlüsse'yi savunması (1819) (her liberal söz veya düşünce, demagoji olarak damgalanıyordu), sansürü, akademik özgürlüğün kaldırılmasını gerçek temsilci hükümetin bazı eğilimlerini sınırlama yolundaki gayretleri mazur göstermeğe çalışması, saldırıyı berkitmek (te'kid etmek) için örnek olarak alınmıştır.

HEGEL'İN ELEŞTİRDİĞİ DEMOKRATİK MUHALEFET

Doğallıkla, Hegel'in o zamanki kişisel tutumunu yerinde bulamamız için bir neden yoktur. Bununla birlikte, tarihsel durumun, özellikle sonraki sosyal ve siyasal gelişiminin ışığında, Hegel'in durumu ve Hak Felsefesi'nin bütün ön sözü bütünüyle başka bir anlam alır. Hegel'in eleştirdiği demokratik muhalefetin yapısını kısaca gözden geçirelim :

Hareket 1813—15 savaşından sonra, küçük burjuvanın hayal kırıklığına uğramasından doğmuştu. Alman devletlerinin Fransız yönetiminden kurtulmasına mutlakçı tepki eşlik etmişti. Halkın siyasal haklarının tanınacağı konusunda verilen söz ve yeterli bir ana yasa rüyası gerçekleşememişti.

Bu duruma A l m a n ulusunun siyasal birleşmesi konusunda girişilen propaganda, bir cevap teşkil etti. Yeni kurulan despotluğa karşı, büyük ölçüde, gerçek liberalist bir düşmanlık ihtiva eden propangandaydı bu. Bununla birlikte üst sınıflar mutlakçı çerçeve içinde kendi havalarını sürdürmekteydiler. Çünkü, hiç bir teşkilatlı işçi sınıfı yoktu. Demokratik hareket, büyük ölçüde iktidarsız küçük burjuvanın güvenikliği üstüne kurulmuştu. Bu güveniklik, akademik Burschenschaften ve onların kötülükleri Turnvereine'nin programında en çarpıcı ifadesini bulmuştu.

Sık sık özgürlük ve eşitliğin sözü ediliyordu. Fakat o, töton ırkının imtiyazındaki bir özgürlük olacaktı. Kültür, zengin tabakanın ve yabancının malı halkı bozacak ve yumuşatacak bir unsur gibi göründü. Fransızlara karşı nefret, Yahudilere katoliklere ve asillere karşı duyulan nefretle yana yana yürümekteydi.

Hareket hakiki bir Alman savaşı istiyordu. Böylece

Almanya ulusçuluk servetini ortaya dökülebilirdi. Alman birliğini başarmak için bir kurtarıcı gerektiriyordu bu hareket. Halkın, bütün günahlarını bağışlıyacağı bir kurtarıcı.

Hareket, kitapları yaktı, Yahudilere lanet yağdırdı. Kendisinin yasanın ve anayasanın üstünde olduğuna inandı. Çünkü, «haklı bir sebep için» hiç bir kanun yoktu. ((Heinrich von Trietschke, Deutsche Geschichte im neunzenhten Jahrhundert, üçüncü baskı, 1886, II, 383 - 443).

Devlet, kütlelerin heyecanıyla aşağıdan kurulmalıydı, halkın doğal birliği devletin ve toplumun katmanlaşmış düzenini bir yana itebilirdi.

Bu «demokratik» sloganlarda, faşist Volksgemeinschaft (Halk cemaati) ideolojisini farketmek güç değildir. Gerçekte, Burschenschaften'ın tarihsel rolü ırkçılığı, rasyonalizme karşıt oluşuyla nasyonal sosyalizm arasında, Hegel'in durumuyla nasyonal sosyalizm arasında olduğundan daha çok ilişki bulunmaktadır.

Hegel, Hak Felsefesi'ni yapma demokratik ideolojiye karşı, devleti savunmak üzere yazmıştı. O, yapma demokratik ideolojide, özgürlüğe karşı sürekli otoriter yönetiminden daha çok tehlike bulunduğunu görmüştü.

Hegel'in eserinin, bu otoritelerin gücünü artırdığı ve böylece, zaten muzaffer olan bir gericiliğe yardımcı olduğunda kuşku yoktur. Fakat, nisbeten kısa bir süre sonra, gericiliğe karşı bir silâh biçimine dönmüştür o.

Çünkü Hegel'in zihnindeki devlet, kritik akıl standartları ve tümel geçerli yasalarla yönetilmişti. Yasanın rasyonelliği, modern devletin hayat unsurudr. Yasa, aracılığiyle halk denen şeyin sahte dostları ve kardeşlerinin bulunup çıkarıldığı bir schibboleth'tir. (Halk Felsefesi, S. W. Dyde çevirisi, George Bell and Sons, Londra, XXIII).

Hegel'in konuyu, olgun siyasal felsefesiyle ördüğünü

göreceğiz. Devleti, her bireyin, doğal ve sosyal mevkiinin zorunsuzlukları ne olursa olsun çıkarlarını koruyan, tümel ve rasyonel yasa üzerinde bulan faşist ideoloji kadar, faşist ideolojiye uyan şey yoktur.

Hegel'in restorasyonun demokratik muhaliflerine saldırısı, organik devlet teorisinin gerici temsilcilerini keskin surette eleştirmesinden ayırt edilmez. Onun halk hareketini eleştirisi, K.L. von Haller'in Devlet Biliminin Restorasyonu adlı 1816'da yayınlanan kitabına karşı giriştiği polemikle bağlantılıdır. Almanya'daki siyasal romantizm üzerine büyük etki yapmıştır bu kitap.

DEVLET, KUVVETLİNİN ZAYIFI YÖNETMESİ ANLAMINA GELMEZ

Halk orada, devletin doğal yasa, aynı zamanda tanrısal bir ürün olduğunu savunmuştu. Böylece o, her hangi bir haklı çıkarma faaliyetine girişmeksizin kuvvetlinin zayıfı yönetebileceği kuralını benimsemişti (her devlette vardı bu kural) Devletin, özgürlüğün bireylerin kurumlaşmış haklarını temsil eder veya insan aklının taleplerine uyruk tarzda yorumlanmasını reddetmişti.

Hegel, Haller'in durumunu, «fenatiklik, zihinsel ahmaklık ve mürailikten yana nasibi büyük» olarak niteledi (Hak Felsefesi, 344). Eğer, doğal olduğu var sayılan değerler (akıl değeri değil) devletin temel prensipleriyse insandaki tesadüfi adaletsizlik ve kabalık, insan organizasyonundaki rasyonel standartların yerine geçer.

Devletin demokratik ve feodal karşıtları, yasa kuralını kınamakta uzaklaşmışlardı. Hegel, bu karşıtlara, yasa kuralının, modern toplumun tek yeterli siyasal biçimi olduğunu savundu. Modern toplumun, doğal bir cemaat ve-

ya tanrısal olarak sunulmuş imtiyazlar düzeni olmadığını söyledi. Devlet, toplumsal süreçte mevkilerini, kendilerine dayanan faaliyetleriyle sürdüren özel mülk sahiplerinin genel yarışmasına dayanırdı. Ortak çıkarın, bütünün sürdürülmesinin sadece kör şans yoluyla sağlandığı bir toplumdu o.

Böylece toplumsal düşmanlıkların bilinçli ve, tekil çıkarların çatışmasının üstünde bir kuvvetle düzenlenmesi ve yine de tekil çıkarların korunması, anarşik bireyler toplamını rasyonel topluma çevirebilirdi. Yasa kuralı, bu biçim değiştirmenin levyesiydi.

Hegel aynı zamanda böyle siyasal teoriyi ve onun siyasal hayatta herhangi bir kullanımı olduğunu inkâr etti. Yasa kuralı eldeydi. Devlet içinde tecessüm etmiş ve aklın, yeterli tarihsel gerçeklenmesini teşkil etmişti.

Verılan düzen böylece kabul edilip uysallıkla karşılaşınca, siyasal kuram fazlalık olur. Çünkü, kendilerini var olan düzene karşı düzenlerler ve mutlak olarak doğru ve zorunlu duruma getirirler. (Hak Felsefesi, XX).

Hegel, teoriyi bir yana bırakmak zorunda kaldı. Çünkü, teorinin, özellikle batı tarihinde almış olduğu biçimde, zorunlulukla kritik olduğuna kanaat getirmişti. Descartes'tenberi teorinin, evrenin rasyonel yapısının derinliğine indiği, aklın, çabalarıyla insan hayatının standardı olduğu ileri sürülmüştü.

Teorik ve rasyonel doğruluk bilgisi böylece, gerçekliğin doğru olmayışını ve standarda uygun bulunmadığını içerdi. Verilen gerçeklik hakkında eldeki bilginin yetersiz oluşu, teoriyi, onu aşmağa ve idealist olmağa zorladı.

Fakat Hegel, tarihin sakin durmadığını, insanlığın bütün araçlarla aklı gerçekleştirdiği sahneye ulaştığını söyler. Modern devlet bu gerçekliğin gerçekliğidir. Bu ba-

kımdan, teorinin siyasete doğru daha ileri uygulanması, onu ütopik duruma getirecektir.

Verilen düzen, rasyonel olarak ele alınınca idealizm, hedefine varmış demektir. Bireysel felsefe, buradan öte, devletin ne olması gerektiğini öğretmekten geri duracaktır. Devlet rasyoneldir, dolayısiyle sondur. Hegel felsefesinin devletin ahlaksal bir evren olarak tanıması gerektiğini ekler. Felsefenin görevi, insanı aktüele uydurmaktır.

Garip bir uydurma gerçekten. Modern toplumun, uzlaşmaz gelişmelerine, hiç çekişmeden ortaya koyan o çekişmelere baş eğmeden daha bozuk görünen başka bir felsefei eser yoktur. Hegel'in kritik teoriyi bıraktığı ön söz, olanla olması gereken üzerinde durduğu için dikkati çekiyor.

Aklın işaret ettiği içerik, ulaşılacak bir mesafeydi. Aklın gerçeklenmesi, felsefenin işi değildi artık. Onun kendisini, ütopik düşünceler içinde eritmesine de müsade edilemezdi.

Aktüel olarak kurulmuş olan toplum, değişiminin materyel şartlarını verimli duruma getirir. Böylece, felsefenin özünde içerdiği felsefe tüm olarak verlık durumuna gelebilir. İmdi, özgürlük ve akıl, iç değerlerinden daha çok şey olarak görülebilirler.

İmdi'nin verilen şartları, taşınacak bir yüktü, sefalet ve adaletsizlik dünyasıydı fakat, özgür aklın yetenekleri orada tomurcuklanmıştı.

Bu yeteneklerin tanınması, felsefenin fonksiyonu olmuştu. Doğru bir toplum zengine varmak, uygulamanın fonksiyonuydu. Hegel, hayatın bir biçiminin yaşlanmış olduğunu ve onun felsefelerle gençleştirilemiyeceğini biliyordu (Hak Felsefesi, XXX).

Ön-sözün son pasajları Hak Felsefesi'nin bütün tonu-

nu belirler. Onlar, temsil ettiği doğruluğun sonuna yaklaştığını ve artık dünyayı sarsamıyacağını bilen bir adamın teslimiyetini ifade eder.

O doğruluk, anlaşılanı ve temsil edilen toplumsal kuvvetlerin de gücünü sarsamaz. Hak Felsefesi, orta sınıf bilinçliğine ulaşmış orta sınıf toplumunun felsefesidir.

O, yetişkin ve aşılmaz sınırlarla çevrildiğini gören bir toplumun olumlu ve olumsuz unsurlarını savunur.

MODERN FELSEFE HAK FELSEFESİNDE SOMUTLAŞIR

Modern felsefesinin bütün temel kavramları, Hak Felsefesi'nde, doğdukları sosyal teoriye yeniden uygulanırlar ve somut biçimlerine yeniden kavuşurlar. Onların, soyut ve metafizik karekteri ortadan kalkar. Aktüel tarihsel karakteri ortaya çıkar. İmdi, özne kavramı, yalıtılmış ekonomik insanla, özgürlük kavramı mülkiyetle, akıl kavramı yarışma küresinde, tümellik veya cemaatla içkin bir bağlantısı olduğunu açığa vurur. Doğal yasa, yarışma toplumunun yasası olur. Bütün bu toplumsal içerik, zorlanmış bir yorumun ürünü veya bu kavramların dış uygulanımının sonucu değil, orjinal anlamlarının nihai ortaya çıkışıdır.

Kökçe, Halk Felsefesi, yaklaşım açısından materyalisttir. Hegel, Paragraf, felsefî kavramlarının sosyal ve ekonomik alt yapısının dökümü yapar. Gerçekten o, bütün sosyal ve ekonomik gerçeklikleri idea'dan türetir. Fakat idea, onların terimleriyle kavranır ve bütün sanlarında onların işaretini taşır.

Hak Felsefesi, spesifik bir devlet teorisi koymaz ortaya. O, sadece, felsefesi bir hakkın, devletin ve toplumun,

felsefi bir dedüksiyon veya Hegel'in, onların gerçeklikleri üzerine kişisel kanılarının ifadesi değildir. İzah ettikleri toplumun kaderini paylaşır onlar. İleri karakterlerini, vaad edici tonlarını, eleştirsel etkilerini kaybeder, bir yenilgi ve dumura uğrama biçimi elde ederler.

İSTEM SORUNU

Eserin sistematik kuruluşundan çok, onun iç oluşunu geliştirmeğe çalışacağız :

Kitabı sunuş, hakkın, medeni toplumun ve devletin işlenmesi genel çerçeve olarak çıkarır karşımıza. Hak ülkesi özgürlük ülkesidir (Hak Felsefesi, 21). Düşünen özne özgür varlıktır. Özgürlük, onun isteminin bir yüklemidir. Özgür olan istemdir. Böylece, özgürlük onun tözü ve özüdür (Hak Felsefesi, 22).

Bu iddia, düşüncenin tek gerçeklik ülkesi olduğu yolunda mantık kitabının ulaştığı vargıyla çelişir sayılmalıdır. Çünkü istem «özel bir düşünce yolu»dur. Yani, onun kendisini gerçekliğe çevirdiği ve pratik olduğu düşünülür.

Birey, istemi aracılığiyle eylemlerini özgür akla uygun olarak belirliyebilir. Bütün hak küresi, bireyin, ailenin, toplumun ve devletin hakkı, bireyin özgür isteminden türer ve ona uymalıdır. Hegel'in ilk yazılarında varmış olduğu sonuçları, bu uzanımda yeniden dile getiriyoruz. Yani, devlet ve toplumun özgür bireyin kritik akliyle kurulabileceği konusundaki düşünceyi.

Fakat bu nokta hemen soruya yol açar. Modern toplumun serbest bireyi, böyle bir kuruluşa yetenekli değildir. Onun, tekil çıkarları dile getiren istemi, hem tikele hem de genel isteme ortak bir temel verecek tümelliği ihtiva etmez.

Bireysel istem, kendiliğinden «genel istem»in parçası değildir. Toplumsal sözleşmenin temeli, bu nedenle hayırlanmalıdır.

İstem, iki görünüş veya anın birliğidir. Onlar şunlardır :

1. Bireyin her spesifik şartı soyutlama ve onu olumsuzlamaka, salt ego'nun mutlak özgürlüğüne dönme yeteneği (Hak Felsefesi, 5).

2. Bireyin, somut şartı özgürce benimseme ve tikel, sınırlı ego olarak varlığını özgürce olumlama akt'ı (Hak Felsefesi, 6. paragraf).

Bunların ilkine Hegel, istemin tümel görünüşü der. Çünkü, her belirli koşuldan sürekli soyutlama ve olumsuzlama yoluyla, ego tekil durumların çokluğuna karşı özdeşliğini sürer ileri. Yani, bireysel ego, her tekil koşuldan soyutlama yapması ve o koşulu aşması ve süreç boyunca kendisiyle aynı kalması anlamında, halis tümeldir.

İkinci anlam, bireyin gerçekte her tekil koşulu olumsuzladığını; fakat, içinde hayatını sürdürdüğü birini tercih etmesi gerektiğini tesbit eder. Bu bakımdan o, tikel bir ego'dur.

Her bir tarzda istemin belirlenmesi, olumsuz bir özgürlükte sonuçlanır. Eğer birey, her tikel şarttan soyutlar ve egosunun salt istemine çekilirse bütün kurulu toplumsal ve siyasal biçimleri sürekli olarak reddecek, Fransız devriminde yüceleştirilen soyut, serbestlik vve eşitlik gibi bir şey elde edecektir.

Aynı şey, Rousseau'nun devlet ve toplum teorisinde de yapılmıştı. Yani canlı birimin, iyi ve kötü gibi, keyfi olarak seçilmiş niteliklere sahib, yine aynı birimin özel mülkü bulunmıyan bir cemaatin üyesi veya özel mülk sahibi soyut bir birey olduğu teoride.

Hegel, Rousseau'nun, kaprisi içindeki tekil bireyin is-

tem ve ruhunu... Toplumun tözsel ve belli başlı kaprisi durumuna getirdiğini söyler (Hak Felsefesi, paragraf,29).

Hegel'in istem kavramı, istemin çifte karektere sahib olduğunu gösterir. Tikel ve tümel elementler arasında temel bir kutupluluktan teşekkül eden çifte karakter.

Bu kavram, istemin sosyal ve siyasal düzeni yaratmağa elvermediğini, siyasal düzenin sadece uzun tarih süreci boyunca istemle uyuşkun duruma getirebilecek başka foktörler gerektireceğini göstermeğe yönelir. Bireyin özgür istemi zorunlu olarak kişisel çıkarını sürer ileri. Böylece o, kendiliğinden, genel veya kamu ortak çıkarı istemiyecektir.

Söz gelimi Hegel, özgür insanın mülk sahibi olduğunu ve bu sıfatla, öbür mülk sahiblerine karşı çıktığını gösterir. Onun istemi «tabiat» la, dolaysız itkileri, iştihaları, eğilimleriyle belirlenmiş ve onları doyurmağa yönelmiştir (Hak Felsefesi, paragraf, II).

Doyurma onun, isteminin nesnesini kendisine ait duruma getirmesini ifade eder.

İSTEM, ZORUNLU OLARAK BİREYSELLİĞE DÖNÜŞÜR

Birey, ihtiyaçlarını, arzu ettiği negneleri özümlemesi, böylece, öbür bireyleri, aynı şeyi kullanıp, benimsemekten alıkoyması dışında yerine getirmez. Onun istemi, zorunlu olarak, bireysellik biçimini alır (H.F., paragraf 12).

Nesne, ego için benim olabilen veya olmıyabilen şeydir (H.K.14). Bireysel istem, yapısında, «benimki» ve «seninki» nin karşılıklı dışarda bırakılmasını aşacak ve ikisini ortak bir üçüncüde birleştirecek hiç bir şeye sahib değildir.

O halde, doğal boyutu içinde özgür istem, kesin bir kurala bağlı değildir, kendi benimseme süreciyle sınırlanmıştır (Hak Felsefesi, p.24).

Burada, Hegel'in doğa yasasını, yarışma toplumu yasasıyla özdeş tutmasının ilk örneğine sahibiz. özgür istemin tabiatı, tekil tarihsel istem biçimine yani, özgürlüğünün ilk gerçekleşmesi olarak özel mülkü gören bireyin tekil tarihsel biçimine baş vurur tarzda anlaşılır (Hak Felsefesi, p.41).

O halde birey, aralarında hiç bir bireysel istem hiç bir ortak temel bulunmıyan, benimki ve seninki diye bölünmüş iddiaların «bizimki» nin istemi nasıl olabilir, ortak bir çıkarı nasıl ifade edebilir? Toplumsal sözleşme ver sayımı bu konunda yardımcı olamaz. Çünkü, bireyler arasında hiç bir sözleşme özel yasa küresini aşamaz.

Var sayılan sözleşme temeli, bütünü, özel çıkarlara egemen olan aynı keyfiliğin uyruğu durumuna getirecektir. Aynı zamanda, devlet bireyin haklarının ortadan kalkmasını içeren herhangi bir prensibe dayanamaz. Hegel, gelişen orta sınıfın bütün siyasal felsefesi içinde dile getirilen bu tezden yana çıkar kuvvetle. Leviathan'da sözü edilen mutlakçı devletin, yeni orta sınıfın çıkarlarını çok iyi çok savunabileceğini söylemesi üzerinden, uzun zaman geçmiştir. Uzun bir disiplin süreci, o zamandanberi meyvesini vermiştir. Birey, ekonomik düzenin kesin birimi olmuştur ve dahası siyasal şemada artık, haklarını istemektedir.

Hegel, bu isteği sürer ileri ve bütün siyasal teorisinde ona bağlı kalmaktadır.

Hegel, istemin evrenselliğini egonun tümelliği olarak ileri sürmüş, bununla, tümelliğin bütün varlıksal şartları kendi özdeşliğinde bütünlediğini kasdetmişti. Sonuç, paradoksaldır. Tümel, insandaki bireysel öğenin, büyük

bir kısmında, onun egosunda ileri sürülmüştür. Süreç, sosyal olarak, bütünüyle anlaşılmazdır. Modern toplum, bireyleri birleştirmez. Böylece onlar, bütünün iyiliği için otonom, yine de uyuşumlu faaliyetlerini sürdürebilirler.

Toplumlarını, bilinç olarak, yani kolektif faaliyetle ortaya koymaz onlar. Böyle bir durum, egemen olarak verildiğinde, bireysel egonun soyut niteliği özgürlüğün tek sığınağı olur. Onun arzuladığı özgürlük olumsuzdur, bütünün sürekli olumsuzlanmasıdır.

Olumlu özgürlüğün elde edilmesi, bireyin özel çıkarının monadik küresini bırakmasını ve kendini, istemenin özünde, tekil bir sona vardırmağa çalışmasını değil böyle bir özgürlüğü istemenin özüne yerleştirmesini gerektirir.

Bireyin istemi, genel özgürlüğe bir istem olmalıdır. Bununla birlikte o, eğer gerçekten özgürleşmişse böyle olabilir.

İSTEM VE ÖZGÜRLÜK

Kendisi özgür olan insanın istemi olumlu özgürlüğe yönelir. Hegel bu sonucu «özgürlük özgürlüğü ister» veya «özgür istem... özgür istemi ister» biçiminde kriptik bir formüle döker (Hak Felsefesi, paragraf 21).

Formül, içinde ortaya çıkanın, soyut felsefi örneğinin bulunur göründüğü somut tarihsel hayat ihtiva eder. Özgürlüğü istiyen herhangi bir birey değil, özgür bireydir. Özgürlük, gerçek biçiminde tanınabilir ve sadece özgür olan birey tarafından arzu edilmiştir.

İnsan, sahip olmadan bilemez özgürlüğü. Özgür olmak için özgür olmalıdır. Özgürlük, sadece, onun sahip olduğu bir statü değil, fakat kendinden bilinçli özne olarak giriştiği bir eylemdir. O hiçbir özgürlük tanımadıkça böyle bir şeye kavuşamaz kendi başına. Onun, özgürlükten ya-

na eksik oluşu, hattâ, köleliği isteğiyle seçip, ona da baş eğebilmesi demektir.

Bu durumda, kişi özgürlüğüne karşı bir ilgi duymaz ve onun bağımsızlığı istemine karşıt olarak ortaya çıkmalıdır. Başkaca dendikte, kurtarma aktı, zincirli durumları dolayısiyle bağımsızlığı, kendi akışı içinde seçemiyen bireylerin ellerinden alınmıştır.

Hak Felsefesi'ndeki özgürlükle, Mantık adlı kitapta ileri sürülen düşünce arasındaki esaslı ilişkiye geri gider. Bu ilişkinin kökü, sosyal yapıda açık olarak yerleşmiştir. Ve onunla, idealizmle sahiplik ilkesi arasındaki bağlantı ortaya çıkarılmıştır.

Çözümlemeyi işlerken, Hegel'in görüşü, kritik içeriğini kaybeder ve özel mülkün metafizik açıdan yerinde bulunmasına hizmet eder. Tartışmanın bu yanını izlemeğe çalışacağız :

İstemin kendini, özgürlüğün arzuladığı noktaya kadar arılaştırdığı süreç, tarih aracılığiyle, zahmetli bir öğretim faaliyetidir. Öğretim, düşüncenin faaliyeti ve ürünüdür. Nesnesini, içeriğini ve gayesini arılaştıran ve onu tümelliğe yücelten bilinç, istem aracılığiyle kendini gösterir diye düşünülmüştür.

Bu noktada, istemin düşünen bir zeka olarak doğru ve özgür olduğu anlaşılır (Hak Felsefesi, 32). İstemin özgürlüğü, düşünceye dayanır. İnsan, sadece potansiyelliklerini bildiğinde özgürdür. Köle, iki nedenle özgür değildir.

1. Aktüel olarak köledir.
2. Özgürlüğün deney veya bilgisine sahip değildir.

Bilgi veya Hegel'in diliyle, özgürlükten bilinçli olma hakkın, ahlâklığın ve bütün sosyal ahlâk biçimlerinin prensibidir (Hak Felsefesi, 32).

Mantık, düşüncede özgürlük bulmuştur. Hak Felsefesi, bu sonuç için, sosyal tarihsel şartlara uzanır. İstem, «eğer kendinden başka hiç bir şeye geri dönmediği için bütünüyle kendi başınaysa ve başka bir şeye bağımlılık dışarda bırakılmışsa» istem özgürdür (H.F., 34).

Tabiat dolayısiyle, istem nesnesini benimsemeye yönelir. Nesneyi, kendi varlığının parçası durumuna getirir. Eksiksiz özgürlük için ön şarttır bu. Fakat, materyel nesneler böyle bir benimseme için kesin bir sınır ortaya döker. Esas olarak, benimsiyen nesnenin dışındadır onlar. Onların benimsenmesi, bu bakımdan zorunlu olarak eksiktir.

Bütünüyle, benim mülküm olabilecek tek nesne, zihinsel nesnedir. Zira o, düşünen özneden ayrı olarak otonom bir gerçekliğe sahip değildir. «En eksiksiz tarzda benimsiyeceğim zihindir» (H.F., paragraf 52). Zihinsel benimseme, materyel nesnelerdeki mülkten farklıdır. Çünkü, kavranmış nesne öznenin dışında kalmaz.

Böylece mülkiyet, benimseme ölçüsünde, özgürlüğün yerine getirilmesini temsil eden özgür istem tarafından tüketilir.

Mantık kitabı, özgürlüğün, öznenin «başkası» üzerinde eksiksiz kuvvete sahip olmasından teşekkül ettiği yolunda bir sonuca varır. Böyle bir özgürlüğün somut biçimi, eksiksizdir ve sürekli sahipliktir. İdealizm prensibinin, sahiplik prensibiyle birleşmesi böylece tüketilmiş olmaktadır.

Özdeşleştirme, Hegel felsefesini baştan başa kaplar. O, sadece istemin sınırsız ve mutlak olduğunu, bütün öbür şeylerin isteme karşıt olarak sadece göreli (izafi) bulunduğunu ifade eder. Benimseme, temelde, çevrel şeylere

karşı istemimim ihtişamını, onların kendi içinde eksiksiz olmadıklarını ve kendilerine ait gayelerin bulunmadığını göstererek sadece, istemimim şeylere karşı üstünlüğünü açıklamaktır. Bu benim, nesneye onun daha önce sahip olduğundan daha başka açıdan yaklaşmamla sağlanır.

Canlı bir şey (Hegel, potansiyel iste nesnesi olarak hayvan örneğini verir) benim mülküm olunca, o sahip olduğundan daha başka bir ruh kazanır. Ben ona, istemimi veririm. (Hak Felsefesi 44). Böylece Hegel özgür istemle, kendileri olan şeylerin mükemmel olabileceğini reddeden idealizmin ayrılamıyacağı sonucuna varır.

MÜLKİYET İDEALİZMLE BAĞLANTILIDIR

İdealizm prensibi, yani, nesnel varlığın düşünceye dayandığı prensibi, imdi şeylerin, potansiyel mülkiyet karekterinin temeli olarak yorumlanmaktadır. Aynı zamanda o, idealizmin, sahiplik düşüncesini getirir tarzda kavradığı en değerli varlık, zihindir.

Hegel'in özgür istemi çözümlemesi, bireyin kuruluşunda, özgür isteminde bir yer verir mülkiyete. Özgür istem, özgürlük yolunda salt istem olarak yalığını belli eder. «Doğrunu ideası» dır bu. Ve böyle bir özgürlükle özdeştir. Fakat o, sadece hakkın ideasıdır ve özgürlüğün ideasıdır.

İdea'nın materyelleşmesi, serbest kalmış bireyin, istemini, benimsenecek bir özgürlük gibi ileri sürer. «Özgürlüğün bu ilk safhasını biz mülkiyet olarak bileceğiz.»

Mülkiyetin, özgür istemin özünden çıkarılması, Hegel'in tartışmasında, analitik bir süreçtir. Hegel'in yaptığı,

istem hakkındaki önceki varlıklarından sonuçlar çıkartmaktır.

Özgür istem ayrılayıcı (başka nitelikleri dışarda bırakıcı) ve değişik dünya nesnelerine yönelmiş öznenin tek istemidir.

Birey, isteminin nesnelerinden başkalarını çıkarıp o nesneleri münhasıran kendisine mal etmekle, özgürlüğünü deneme sürecinde gerçekten özgürleşir. Ayrılayıcı (başkalarını dışarda bırakıcı) olması dolayısiyle özne «kişi» dir. Yani, kişilik, insanın isteminin nesneleri kendine ait duruma getirecek bilinçli bir güç sahip olduğunda başlar (Hak Felsefesi, 39).

Hegel, bireyin, sadece özgür olarak tanındığında özgür olduğu üzerinde durmuştu. Böyle bir tanıma, o özgürlüğünü ispatladığında kendisine verilmiştir. Birey böyle bir ispatı, isteminin nesneleri üzerindeki gücünü göstererek, onları benimsiyerek sağlıyabilir. Öbür bireyler, razı olup bireyin bu durumunu tanıdıklarında, benimseme akt'ı tamamlamıştır. (H.F. paragraf 44).

Hegel için, öznenin tözünün, ego, nesnelerin bağımsız varlığını olumsuzladığı ve onları gerçekliyecek aracılara çevirdiği sürece mutlak olumsuzlukta bulunduğunu görmüştük. Mülk sahibinin faaliyeti, bu olumsuzlamanın itici gücüdür. Bir kişi, istemini gerçek, pozitif hedefi niteliğindeki herhangi bir nesneye yöneltmek hakkına sahiptir.

Böylece, nesne onun olur. O kendi içinde hiç bir sona sahip olmadığından, anlamını ve ruhunu, isteminden alır. İnsan, bir şey olan bütün her şeyi benimsemenin mutlak hakkına sahiptir.

KİŞİLERİN BİRBİRİNİ KABUL ETMESİ

Hegel'in kişilerin birbirlerini karşılıklı tanımaları konusundaki görüşü üç ayrı belirgin elemente sahiptir kendi içinde : Onlar şunlardır :

1. Benimseme olgusunun karşılıklı tanımasından ibaret pozitivist element.

2. Dialektik element. Mülk sahibi, mülkten yoksun bırakılanların emeğinin onun mülküne sahip olmayı sürdürmesinin ve ondan zevk almasının şartı olduğunu kabul eder.

3. Tarihsel element. Sahiplik olgusu, toplumla berkitilmelidir.

Jena sistemi ve Zihin Fenomenolojisi ilk iki, Hak Felsefesi, ilk ve üçüncü elementler üzerinde durmuştu. Özel mülkün Hak Felsefesindeki çıkarımı, modern felsefeye özgü bütün faktörleri, özellikle bu felsefenin açık bir belirtimi yapar. Bu, Hegel'in özellikle, olguların rasyonel olarak yerinde bulunmasını isteyişiyle birlikte, onların ileri gelen otoritesine karşı saygısının belirtimidir.

Bu taraftan dialektik elemenin aradan çıkarılması, Hegel'in kavramlarına karışan somutlaştırmanın artan nüfuzunu gösterir. Jena Sistemi ve Fenomenoloji, mülkiyeti, insanlar arası; Hak Felsefesi'yse, özne nesnel arası ilişki olarak görmüştür.

Hak Felsefesi'nde salt benimseme, salt sahiplikte sonuçlanır. Fakat sahiplik, eğer sahip için olduğu kadar öbür bireyler içinde de nesnel duruma getirilirse sahiplik mülk olur. Salt öznellik biçimi nesnelerden çıkarılıp atılmalıdır. Onlar belirli bir kişinin genellikle kabul edilmiş mülkü olarak elde bulundurulmalı ve kullanılmalıdır. (Hak Felsefesi, paragraf 51).

O kişi de kendini sahip olduğu şeylerde tanımalı ve

o şeyleri, özgür isteminin uygulanması olarak işlemelidir. Zamanla sahiplik, aktüel bir hak olur (H.F. paragraf 45). Özgür istem, zorunlukla, belli bir kişinin teşkil istemidir ve mülkiyet özel olma niteliği elde eder (H.F., paragraf 46).

Özel mülkiyetin kuruluşu, yalıtılmış bireyin yapısından nadiren bu şekilde tutarlı olarak türetilmiş, nadiren yalıtılmış bireyin yapısına bu şekilde dayandırılmıştır. Buraya kadar hiç bir tümel düzen girmemiştir Hegel'in tümden gelimine. Bireysel benimseme üzerine kurulan tümelin hakkının verilmesini şart koşan hiç bir şey yoktur orada.

Hiç bir Tanrı, bireyin mülk sahibi olmasını özellikle buyurmamış ve onu, yerinde saymamıştır, insanın gerekimleri de onu ortaya koymakta sorumlu sayılmamıştır. Mülkiyet, sadece, özgür öznenin gücü dolayısiyle vardır. Özgür kişinin özünden türer o.

Hegel, mülkiyetin kuruluşunu, zorunsuz bir bağlanımdan çekip çıkartmış ve onu ontolojik ilişki olarak var saymıştır. Mülkiyetin, insansal gerekimleri doyurma aracı olarak yerinde bulunamıyacağını da tekrar tekrar belirtmiştir. «Mülkiyetin rasyonelliği, onun gerekimleri doyurmasından teşekkül etmez değil, daha çok, kurumun kişinin öznelliğini yenmesinden ve aynı zamanda onun belirlenimini sağlamasından teşekkül eder. Kişi, akıl olarak sadece mülkiyette çıkar ortaya» (H.F.p. 41).

«Mülkiyet, toplumun zorunsun gerekimlerinden önce gelir. Özgürlüğün ilk cisimleşmesi dolayısiyle, kendi içinde tözsel bir sondur o. İnsanlığın dışsal nesnelere ilişkisinde, rasyonel unsur, mülkiyet sahip oluştan teşekkül eder.»

Bununla birlikte insanın, neye ne kadar sahip olacağı, hak açısından bütünüyle zorunsuz olan bir şans işidir

(H.F.,p. 49). Mülkiyetin egemen dağılımının, ilineksel (arızi) koşulların ürünü olduğunu ve rasyonel gerekimlere bütünüyle ters düştüğünü açıkça kabul eder Hegel. Öte yandan aklı, mülkiyetin dağılımında yargı verme işinin dışında tutar. İnsanların eşitliği konusundaki felsefi prensibi, mülkiyet dağılımının eşitsizliğine uygulamaz, gerçekte bu adımı reddeder.

«HAK, AYRILIKLARA TARAFSIZDIR»

Akıldan türiyebilecek tek gerçek eşitlik, herkesin mülkiyete sahip oluşudur (H.F.,p. 49). Fakat akıl, sahipliğin, nicelik ve niteliğine, bütünüyle kayıtsızdır. Hegel «hak, bireyler arasındaki ayrılıklara tarafsızdır» sözünü bu bağlamda söylemişti (H.F.,p. 49).

Tanrı, Hegel hak felsefesinin ilerici ve gerici özelliklerini birleştirir. Bireysel ayrılıklara karşı ilgisizlik, göreceğimiz gibi, en küçük eşitlik ve rasyonelliği irasyonellik ve adaletsizlik düzeni üzerine kuran soyut yasa tümelliğinin karakteristiğidir. Yasanın nesnesi somut birey değil, soyut haklar öznesidir.

İnsanlar arasındaki ilişkileri, şeyler arasındaki ilişkilere çevirme, süreci, Hegel'in formüllemesinde faaliyettedir. Kişi mülkiyetine saplanmıştır ve sadece mülkiyeti açısından kişidir. Sonuçta Hegel kişileri ilgilendiren bütün yasaları, mülkiyet yasaları olarak gösterir:

Açıkça, bize, eşya karşısında hak veren, sadece kişiliktir. Dolayısiyle, kişisel hak, gerçek hakkın özüdür» (H.F. p. 40).

Şeyleştirme süreci, Hegel'in çözümlemesine nüfuz etmeğe devam eder. O, bütün sözleşmeler ve yükümlülüker yasasını mülkiyet yasasından türetir. Kişinin özgürlüğü,

şeylerin dış küresinde uygulandığından, kişi kendini dışlattırabilir ve dışsal bir nesne olarak ele alabilir. Kendi özgür istemiyle kendini yabancılaştırabilir, işini hizmetini satabilir.

«Zihinde elde edilenler, bilim, sanat hatta ibadet, vaaz, dua, anma törenleri gibi dinsel durumlar da buluştur. Böylece sözleşme nesneleri olurlar. Onlar, satın alma, satma v.ö. türünden nesneler gibi kabul edilir ve muamele görür (H.F.,p.43).

Bununla birlikte, kişinin yabancılaşması, zaman içinde bir sınıra sahip olmalıdır. Böylece, kişinin bütünlüğünden ve tümelliğinden, geride bazı şeyler kalacak tarzda bir zaman sınırına sahip olmalıdır. Eğer «soyut emeğimin bütün zamanının, ürettiğimin tümünü satarsam, kişiliğim, bir başkasının mülkiyeti olur. Ben artık bir kişi olmam ve kendimi hak ülkesinin dışında bulurum» (H.F.,p. 67).

Kişinin bütün şeyler üzerinde mutlak üstünlüğünü gösteren özgürlük ilkesi, yukarda sözü edilen türden bir insanı bir şey durumuna çevirmekle kalmaz, onu zamanın da fonksiyonu yapar.

Hegel, daha sonra Marks'ın «iş gününün kısaltılmasını, özgürlük ülkesine geçiş»in şartı saymasına yol açan olgunun üzerinde durmuş oluyordu. Hegel'in kavramları aynı zamanda, emek zamanının gizli kuvvetine temas edip, eski köleyle, özgür işçinin «efendi»lerine ayırdıkları zaman arasındaki nicelik farkıyle dile getirilebileceğini ortaya koyar (H. F. p. 67).

Özel mülkün kurulması kişinin özgür isteminden türemiştir. Bununla birlikte o başka kişilerin özel mülkiyetinin teşkil ettiği bir sınıra sahip olacaktır. Ben, başkasının mülk sahibi olmasına razı olduğum sürece mülk sahibiyim. Böylece, özel mülk, yalıtılmış bireyin ötesine, onun kendisi gibi olan bireylerle ilişkisine götürür.

Mülkiyetin kuruluşunu, bu boyutta güvenlik altına alan, sözleşmedir. (Hakkın Felsefesi, paragraf 72).

Burada da yine ontolojik akıl düşüncesi, meta üreten topluma ayarlanmış ve onun somutlaşmasını sağlamıştır. «İnsanların sözleşmesi, alış verişi, ticareti, onların mal sahibi olmaları kadar zorunludur.» Sözleşmeler, elde bulundurmayı, özel mülke çevirmek için gerekli «karşılıklı tanıma»dan teşekkül eder.

Hegel'in, esasında dialektik olan «tanıma» kavramı, bir şeylerin elde edildiği toplumdaki durumu ifade eder. (Kişilerin biribirini tanıması hakkındaki kavramdan ve onun, pozitivist, dialektik ve tarihsel elementi içerdiğinden yukarda söz etmiştik.)

TOPLUMSAL SÖZLEŞMELER

Bununla birlikte sözleşmeler, sadece, mülk sahiplerinin tekil çıkarları düzenler ve hiç bir yerde özel hukuku aşmaz. Hegel, toplumsal sözleşme öğretisini bir kez daha kınar. Çünkü o, insanın devletten ayrılmak veya ayrılmamak konusunda keyfi bir seçme hakkına sahip olduğunu söylemenin yanlışlığını ileri sürer. «Herkesin devlet içinde olması zorunludur.» Modern devletin, feodal devlet karşısındaki büyük gelişmesi, modern devletin kendi içinde bir son oluşu ve o açıdan kimsenin özel anlaşmalar yapamayışı dolayısiyledir (H. F. p. 75).

Özel mülkün içerimleri, Hegel'i hakkın temellerinin karanlık patikalarına daha çok girmeğe sevkeder. Hak Felsefesi'nin girişi, suç ve cezanın, esasında özel mülke, dolayısiyle aynı zamanda hakka ait olduğunu ilân etmiştir (paragraf 33).

Mülk sahiplerinin hakları zorunlu olarak çatışmalı-

dır. Çünkü, onların her biri ötekine karşıdır ve kendi özel isteminin uyruğudur. Özel mülk sahiplerinden her biri, eylemlerinde, bilgisinin ve isteminin buyurduğu «kapris ve gelişi güzel seçim»e dayanır (H. F., p. 81). Özel mülk sahibinin isteminin, genel istemle uyuşması yeni uyuşmazlığın tohumlarını taşıyan bir tesadüftür sadece.

Sonuçta özel mülk, zorunlu olarak hatalıdır. Çünkü, yalıtılmış birey, genel hakka karşıdır. Hegel «hilekârlık ve suç»un, önceden düşünülmemiş veya uygar bir yanlış olduğunu, onların uygar toplum için maddi bir kısmı teşkil ettiğini ileri sürer.

Uygar toplumdaki hak, tekil çıkarların soyut bir genellemesi olduğu olgusundan doğar. Eğer birey, çıkarını izlerken, hakla çatışırsa, başkalarının kendisine karşı kullanmak istediği otoriteyi kendi lehine kullanmak istiyecektir. Yani, o, kendi çıkarını savunmak ister. Bununla birlikte hak, daha yüksek otoriteyi savunur. Çünkü o, aynı zamanda yetersiz bir biçimde de olsa bütünün çıkarını temsil eder.

Bütünün ve bireyin hakkı aynı geçerliğe sahip değildir. Bütünün hakkı, tohumun isteklerini temsil eder. Bireylerin de yaşaması ve refahı buna bağlıdır. Eğer bireyler bu hakkı tanımazlarsa, tümele karşı değil, kendilerine karşı da suç işlemiş olurlar. Onlar hatalıdır ve işledikleri suçların cezasını görürlerse aktüel haklarına yeniden kavuşurlar.

Hegel'in ceza teorisine hâkim olan bu formülleme, yanlış düşüncesini, ahlâksal düşüncelerden bütünüyle sıyırır. Hak Felsefesi, herhangi bir ahlâksal kategoriye sokmaz «yanlış»ı, fakat, soyut hak başlığı altında inceler.

Yanlış, mülk sahibi bireylerin, birbirlerine ilişkilerinde zorunlu bir elementtir. Hegel'in sunumu, bu kuvvetli

mekanist elementi ihtiva eder. Hobbes'un materyalist siyasal felsefesine, çarpıcı bir paralellik gösterir bu.

Kesinlikle Hegel, özgür aklın, istemi ve bireylerin eylemini yönettiğini savunur. Fakat bu akıl bir doğa yasası tarzında hareket eder. Otonom insansal bir faaliyet olarak iş görmez. Akıl, insanoğlunun bilinçli gücüne uygulanmaz o bilincin üstündedir.

Böylece Hegel, akıl yasasını doğa yasasıyla özdeş tuttuğunda, bu formül, Hegel'in niyetlerine ters bir anlam alır.

Hegel, aklın, toplumun ta kendisini olduğunu fakat akıl yasasının doğal karakterinin, rasyonel toplumun bilinçli özgürlüğü olmaktan çok, kör zorunluğa yaklaştığını savunmuştur.

YANLIŞ (HATA) NASIL DOĞAR?

Hegel'in uygar toplumda aklın kör zorunluğu üzerinde tekrar tekrar durduğunu göreceğiz. Marks'ın daha sonra, kapitalizmin anarşisi olarak kınadığı aynı kör zorunluk böylece, Hegel felsefesinin merkezinde yer alır. Özellikle Hegel felsefesi, egemen düzenin özgür rasyonelliğini gösterir biçimde düzenlendiğinde.

Özgür istem yani aklı toplumda harekete geçiren etken, zorunlu olarak yanlışı yaratır. Birey, nesnel biçimi içinde kendi istemini temsil ettiğini ileri sürdüğü sosyal düzenle çatışmalıdır. Fakat, bireyin istemine çare bulan yanlış ve intikam alan adalet, sadece yüksek bir mantıksal zorunluğu gerektirmekle kalmaz (H. F., p. 81) onun daha yüksek özgürlük biçimine, soyut haktan ahlâklılığa geçişi hazırlar.

Çünkü, yanlış bir iş yapınca ve yaptığı için cezalan-

dırılınayı kabul edince birey, özgürlüğünün sonsuz öznelliğinden bilinçli olur (H. F., p. 104). Sadece, özel bir kişi olarak özgür olduğunu öğrenir. Hak düzeniyle çatıştığında, uyguladığı özgürlük tarzının yenilmez olduğunu, aşılmaz sınırlara ulaştığını görür.

Dış dünya tarafından redde uğradığı için, istem içe döner, mutlak özgürlüğü orada arar. Özgür istem, ikinci uygulama alanına girer. Özgür istemi benimsiyen özne, ahlâksal özne olur.

Hegel'in eserinin birinci kısmından ikinci kısmına geçiş, böylece, modern toplumda kesin bir eğilimi belirler. Özgürlüğün içselleştiği bir öz eğilimini Hegel'in ontolojik bir süreç olarak ortaya koyduğu istemin dinamiği, Alman reformasyonuyla başlıyan tarihsel bir sürece karşılık olur. Bunu, kitabımızın giriş kesiminde belirtmiştik.

Hegel, bu bildiriyi ortaya atan bir yazıdan söz eder. Luther'e ait bu yazı, **Hıristiyan Özgürlüğü** adını taşır. Burada, beden kötü muameleye maruz kaldığında ve kişi başka birinin gücüne boyun eğdiğinde, ruhun hiç bir şekilde etkilenmeden ve duygulanmadan kalabileceği savunulmaktadır. Bu ifadeyi Hegel, anlamsız sofistik bir usavurma olarak tanımlar, fakat aynı zamanda insanın zincirler içinde bile özgür olduğu bir durumun var olabileceğini savunur.

Bu durum Hegel'e göre, eğer sadece, insanın özgür isteminin sonucuysa ve sadece o kişi açısından doğrudur. Bir başkası açısından, insanın bedeni köleleşmişse o özgür değildir, insan, sadece aktüel ve somut olarak özgürse özgürdür (H. F., p. 48).

İÇ ÖZGÜRLÜK

Hegel için iç özgürlük, dış özgürlüğü başarma sürecinde geçici bir sahnedir yalnız. İç özgürlük ülkesini ortadan kaldırma eğiliminin, içinde içleme süresinin artık, bireyin özgürlük isteklerini sınırlama aracı olarak etki yapmadığı bir toplum safhasını gölgede bıraktığı söylenebilir.

İç özgürlük bireye hiç değilse, hiç bir otoritenin müdahale edemiyeceği şartsız bir özellik küresi bırakır ve ahlâklılık onu, tümel olarak geçerli yükümlülükler altına sokar. Fakat toplum, tekelci emperyalizmin gerekimleriyle uyuşkun olarak totaliter biçimlere döndüğünde kişinin bütünlüğü siyasal bir gaye olur. Onun, en iç ahlâklılığı devlet karşısında ikinci derece duruma getirilir ve mahrem yaşantısı ortadan kaldırılır.

Önceden, değerleri içleştiren şartlar imdi bütünüyle dışlaşmayı gerektirir.

Hegel'in hak felsefe'si bu iki kutupsal gelişme arasındaki bir dengeyi gösterir yine de. Hegel, istemin öznelliğin, özgürlüğün varlığının temeli olarak kaldığını savunur (H. F., p. 106) ve özgürlüğün, tüm kuvvetli bir devlette sonuçlanmasını uygun bulur. Ahlâklılık, iç özgürlük ülkesi, bununla birlikte Hegel'in eserinde bütün haşmet ve debdebesini kaybeder ve özel hukukla anavasal hukuk, soyut hakla toplumsal hak arasında bir bağ olur.

Hegel sisteminin, hiç bir gerçek ahlâk ihtiva etmediği çok kez belirtilir. Onun ahlâksal felsefesi siyasal felsefesinde özümlenmiştir. Fakat, ahlâkın politikada eriyişi Hegel'in uygar toplumu yorumlama ve değerlendirmesine uygundur. Onun ahlâklılık üzerine yazdığı kesi-

min, herhangi bir eserinin çok kısa ve en az anlamlı kesimi oluşu tesadüfi değildir.

İmdi Hak Felsefesi'nin, toplumsal ve siyasal ahlâkı ele alan son kesimine geçiyoruz. Eserin bu kısmı, aileyi, uygar toplumu ve devleti inceler. Onun önce, kitabın önceki iki kesimiyle sistematik bağlantısını gözden geçirmeliyiz.

Orada, istem, toplumsal gerçekliğin dış ülkesine yönelir. İç özgürlüğünden zevk alan ve ahlâklılığının doğruluğundan güvenli olan bireyin, özgürlük ve doğruluğa ulaşmadığını tesbit etmekteyiz. «Soyut iyi» «güçten yoksun»dur. O, verilen herhangi bir içerikle uyuşkundur (p. 141).

Mantık Bilimi, idea'nın sadece aktüellikte uygulandığını göstermiştir. Aynı şekilde, özgür istem, iç ve dış dünya, öznelle tümel hak arasındaki zoraki ayrılığı yenmeli ve birey, yine istemiyle uyuşması gerekli, nesnel sosyal ve siyasal kurumlarda istemini doyurmalıdır.

Hak Felsefesi'nin, bütün üçüncü kısmı, öznenin özgür istemine dayanmıyan hiç bir nesnel kurumun var olmadığını ve nesnel toplumsal düzende görülür olmıyan hiç bir öznel özgürlük bulunmadığını var sayar.

Üçüncü kısmın başlangıç paragrafları tamamı tamamına bunu ifade eder. Dahası, idealin aktüel bir varlık olarak gösterileceğine dair söz verilmiştir. İnsanlık, yetişkinlik çağına ulaşmıştır ve aklın gerçeklenmesini mümkün kılan bütün araçlara sahiptir.

Fakat bu araçlar, düzenleyici prensibi kişisel çıkarlar olan, böylece o çıkarları bütün için kullanmağa yeteneksiz bir toplum yönünden kullanılıp geliştirilmiştir.

Hak Felsefesi, özel mülkün, özgür özneye ait materyel gerçeklik ve özgürlüğün gerçeklenmesi olduğunu iddia eder. En eski yazılarından itibaren Hegel, özel mülk ilişkilerinin gerçekten özgür sosyal düzene karşı iş gördüğünü anlamıştı. Kendi çıkarını gözeten mülk sahiplerinin yarattığı anarşi, mekanizması, dolayısiyle bütünlenmiş, rasyonel ve tümel bir sosyal şema ortaya koyamamıştır.

DOĞAL YASA ve MÜLKİYET

Hegel, aynı zamanda, sosyal düzenin, inkâr edilen mülkiyet haklarıyla ortaya konulamıyacağını, çünkü bu yolla özgür bireyin ortadan kaldırılmış olacağını savunmuştu. Dolayısiyle zorunlu bir bütünleme yapma görevi, bireysel çıkarlar ve onların yarışmalı ilişkilerinin üstüne çıkacak ve yine de, onların sahip olduklarını ve faaliyetlerini muhafaza edecek bir kuruma devredilmiştir.

Hegel, doğal yasa sorununu ortaya koyduğu zaman izlediği doğrular boyunca ele alır problemi. Doğal yasa öğretisi, anarşik bir mal edinme durumunun (doğa durumu), genellikle mülkiyetin güvenli olduğu bir duruma nasıl aktarılacağı sorunuyla mücadele etmiştir. Uygar toplumun, böyle bir genel güvenlik durumu sağladığı düşünülmüştür.

Hegel, aynı sorunu ortaya koyar ve ona cevap verirken geleneksel kalıbın bir adım ötesine çıkar. İki gelişme sahnesi, doğa durumuyla uygar toplum durumunun üstüne, onları kucaklıyan üçüncü bir duruma çıkar.

Hegel, doğal yasa öğretisinin, bu öğreti, toplumu kendi içinde bir son yaptığı için yetersiz olduğunu savunur. Hattâ Hobbes'un siyasal felsefesinde, mutlak egemenlik, uygar toplumun güvenlik ve mülkleri yeterli bir garanti

gerekiminden daha alt seviyede tutulmuştur. Uygar toplumdaki mülk ve güvenlikleri koruma şartının yerine getirilmesi egemenliğin içeriği durumuna getirilmiştir.

Hegel, uygar toplumun, kendi içinde bir son olamıyacağını, çünkü o toplumun, iç çelişmeleri dolayısiyle gerçek birliği ve özgürlüğü sağlıyamadığını ileri sürer. Uygar toplumun bağımsızlığı böylece Hegel yönünden kınanmış ve otonom devlet karşısında daha alt bir mevkide tutulmuştur.

Hegel, akıl düzeninin maddeleştirme görevini, uygar toplumdan devlete aktarmaktadır. Bununla birlikte devlet, uygar topluma yer değiştirtmez, onun harekette olmasını ve içeriğini de değiştirmeden çıkarlarını korumasını sağlar.

Uygar toplumun ötesindeki adım, böylece, otoriter, toplumun materyel içeriğini dokunulmadan sürdüren otoriter siyasal sisteme götürür. Hegel'in siyasal felsefesinde ortaya çıkan, otoriter eğilim, toplumun düşmancıl yapısıyla zorunlu duruma getirilir.

Fakat, tek eğilim değildir bu. Dialektik, uygar toplumun yapısal biçim değiştirmelerini onun nihai olumsuzlanma noktasına kadar götürür. Böylece, bu olumsuzlamaya işaret eden kavramlar, Hegelci sistemin köklerindedir: Halis dialektik kavramlar olarak kavranan akıl ve özgürlük, uygar toplumun egemen düzeninde uygulanamaz. Uygar toplum düzeniyle uyuşmaz olan ve insanlığın gelecek toplumsal organizasyonunun tablosunu çizen elementler, Hegel'in devlet kavramında bu şekilde ortaya çıkar.

Bu özellikle, Hegel'in devleti, bireyin gerçek çıkarını korur ve bireyle tümel arasındaki mükemmel birlik dışında kavranamaz sayılması konusundaki temel gerekime

uygulanır. Mantık'ın soyut belirlenimleri bir kez daha, onların tarihsel anlamında açığa çıkar.

Mantık kitabı, gerçek varlığın, kendi içinde birey olan ve tekili kendi içinde ihtiva eden tümel olduğunu anlatır. Mantık'ın 'kavram' adını verdiği halis varlık imdi aklı ve özgürlüğü tecessüm ettiren devlet olarak karşımıza çıkar. Aktüel rasyonelliğini ortaya çıkaran (Hak Felsefesi, paragraf 152) genel ve tekil istemin özdeşliğini temsil eden (H. F. paragraf 155) odur.

Devlet, somut ve kişinin tekil çıkarlarının eksiksiz gelişime sahip olduğu ve haklarının yeterli bir tanımına kavuştuğu eksiksiz bir özgürlüğün cisimleşmesidir (H. F., p. 260). Birey çıkarları hiç bir durumda bir yana bırakılmaz veya baskı altına alınamaz. «Her şey devlet içinde, tümellikle tikelliğin birliğine dayanır.» (H. F., p. 261).

Akıl ve özgürlüğün gerçek dialektik içeriği, Hegel'in, verilen sosyal şemayı kurtarma yolundaki otoriter formülü aracılığıyle değişik kez, kendini gösterir. Egemen sistemi koruma gayreti Hegel'i, kendi içinde bir alan olarak devleti, bireysel hakların üstünde, hattâ ona karşıt olarak var saymağa zorlar. Devlet, mutlak otorite veya kuvvettir (H. F., p. 146). Bireyin var olup olmaması devlet için mesele değildir (H. F. 145).

Öte yandan, Hegel, aile, uygar toplum ve devletin özneye yabancı bir şey olmadığı kendi özünün parçası olduğunda ısrar eder (H. F. p. 147). Bireyin bu kurumlara ilişkisini bir görev ve yükümlülük sayar. (Onun öğgürlüğünü zorunlu olarak kısıtlıyan bir görev ve yükümlülük.) İlişkinin, sadece bireyin soyut özgürlüğünü sınırladığını ve dolayısiyle «ana özgürlüğü»nün serbest kalması anlamına geldiğini savunur (H. F., 148 - 149).

HEGEL'i ORTA SINIF BAĞLARINDAN AYIRAN DİNAMİK

Hegel'in kavramını görüşlerini, onların orta sınıf toplumuyla bağlarından ayıran ve dialektik çözümlemeyi bu toplumsal sistemin ötesine vardıran dinamik Hak Felsefesi'nin son kesiminde sık sık karşımıza çıkar.

Aile, uygar toplum ve devlet, onların olumsuzlanmasını içeren bir metodla yerinde bulunur. Bu kesimin başladığı aile konusundaki tartışma, bütünüyle şu paradoksla harekete geçer: Aile, devlet içinde en yüksek noktasına uzanan akıl düzeninin «doğal» temelidir. Fakat, aynı zamanda, çözüştüğü ölçüde bir temeldir.

Aile, mülkiyette dışsal gerçekliğine sahiptir. Fakat, mülkiyet aynı zamanda aileyi tahrib eder. Çocuklar yetişir ve mülk sahibi aileler kurarlar (H. F. p. 177). Böylece «doğal» aile birimi, bir sürü, rekâbet halinde ve tikel egoist çıkarlarını hedef alan malikler gurupuna ayrılır. Bu guruplar, uygar toplumu yaratmağa çabalarlar. Tüm ahlâk kaybedilince görülür böyle bir şey (H. F., p. 182).

Hegel, uygar toplum konusundaki çözümlemesini, modern toplumun iki materyel prensibine dayandırır:

1. Birey sadece özel çıkarlarına yönelir. Onların ardına düştüğünde «fiziksel zorunluk ve kaprisin karışımı» gibi hareket eder.

2. Bireysel çıkarlar, birbirleriyle öylesine ilişkilidirler ki, birinin iddiası ve doyumu, öbürünün iddiası ve doyumuna dayanır.

Bununla birlikte Hegel, bu sistemin daha çok olumsuz yanını izler. Uygar topluluk «aşırılık, sefalet, fiziksel ve sosyal bozulma» durumunda derhal ortadan kalkacak biçimde ortaya çıkar (H. F., p. 185).

Başlangıçtan Hegel, kendi gelişmesinin ve yeniden

ortaya konmasının özgür uyruğu olan gerçek toplumun, bilinçli özgürlüğü maddeleştiren bir toplum olarak anlaşılabileceğini savunmuştur. Uygar bir toplum içinde özgürlüğün yokluğu, onun, aklın nihai gerçeklenmesi olduğu yolunda bir sıfat almasını önler.

Marks gibi Hegel, bu toplumda özel çıkarların bütünlenmesinin özgür rasyonel bir karar değil şans ürünü olması üzerinde durur. Böylece toplam, özgürlük olarak değil zorunluk olarak görünür (H. F., p. 186). «Uygar toplumda tümellik, zorunluktan başka bir şey değildir» (H. F., p. 229).

İçinde, bireyin gerekimlerine ve yeteneklerine göre değil, parasına göre yerini bulduğu bir toplumdur uygar toplum. Burada «kapital» terimi, sadece bireyin özel ekonomik gücüne değil, onun ekonomik süreçte harcadığı gücüne yani emek gücüne de ilişkindir (H. F., p. 199-200).

Orada, bireylerin özel ihtiyaçları, soyut emekle doyurulur (H. F., 196-198). İnsanın genel ve daimi mülkü olan emekle (p. 199). Genel serveti bölüşme imkânı kapitale dayandığından bu sistem artan eşitsizliklere yol açar (H. F., 200).

Bu noktadan servet yığışımıyla, işçi sınıfının artan yoksulluğu arasındaki içkin bağlantıyı öne süren paragraflara geçiş çok kolaydır:

«İnsan ilişkilerini, onların gerekimleri açısından genelliyerek ve yine, gerekimleri karşılama tarzını genellemekle bu gerekimler hazırlanır ve ortaya konur büyük servetler biriktirilir.»

«Öte yandan, her emekçinin eserinin sınırlanması ve yeniden dağılımı ve sonuç olarak zanaatkâr sınıfın bağımlılık ve sefaleti o toplumda ortaya çıkar...»

«Çok sayıda insan, toplumun üyeleri için esas alınan

hayat standardının altında yaşadığı zaman, onlar hak, doğruluk ve kendine destek olmaktan doğan onur duygusunu kaybedince yoksul bir sınıf çıkar ortaya ve servet, nisbetsiz olarak, birkaç kişinin elinde birikir» (H. F. 243 - 244).

Hegel, geniş bir endüstri ordusunun ortaya çıkmasını ön görür ve uygar toplumun uyuşmaz çelişmelerini şu ifadede özetler:

«Bu toplum servet artışı karşısında ... aşırı derecede yoksulluğa ve yoksulların ortaya çıkışına kök olacak ölçüde yeterli servete sahip değildir» (H. F., p. 245).

Hegel'in uygar toplumun özel teşkilâtı olarak özetlediği egemen sınıflar sistemi çelişmeyi kendiliğinden çözmeğe yetenekli değildir.

Yarışan bireyler arasında üç egemen sınıf (köylüler; esnaf, imalâtçı, dahil ticaret erbabı ve bürokrasi) aracılığiyle sağlanmağa çalışılan dış birlik sadece Hegel'in bu yöndeki eski çabalarını tekrarlar.

UYGAR TOPLUMDA HER ŞEY MÜLKİYET İÇİNDİR

Burada düşünce, öncekinden daha az ikna edici görülmektedir. Uygar toplumun, bütün teşekkülleri ve kurumları, mülkiyeti korumak içindir (p. 208). Bu toplumun özgürlüğü sadece mülkiyetin hakkı demektir. Egemen sınıflar, ekonomik mekanizmalardan daha güçlü dış kuvvetlerce düzenlenmelidir. Bunlar, toplumun siyasal düzenine geçişi hazırlar. Bu geçiş, adalet, polis ve korporasyon yönetimi üzerindeki kesimlerde görülür.

Adaletin yönetimi, soyut hakkı yasaya çevirir ve uygar toplumun kör ve zorunsuz süreçlerine bilinçli bir

tümeli getirir. Yasa kavramının, Hak Felsefesi'nin merkezinde bir yer işgal ettiğini söylemiştik. Bu yer o kadar genıştır ki, esere Yasa Felsefesi dense daha çok yakışır

Hak Felsefesi'ndeki bütün tartışma, hakkın aktüel olarak, yasa şeklinde var olduğunu tasavvur eder. Hegel felsefesinin ontolojik prensiplerinden çıkan bir kanıdır bu. Görmüş olduğumuz gibi, hak, özgür öznenin, kişinin bir yüklemidir. Kişiyse, sadece düşünce aracılığiyle düşünen özne oluşuyla neyse odur.

Düşünce, başka türlü yalıtılmış olan bireyler için halis bir topluluk teşkil eder ve onlara bir tümellik verir. Hak bireylere, onlar tümel oldukları ölçüde uygulanır. Tekil ilineksel (arızi) nitelikler dolayısiyle hakka sahip olmıyabilir elde bulundurulmıyabilir. Hakka sahip olanın, ona tümel biçiminde birey, 'tümel kişi aracılığiyle ego' niteliğiyle sahip çıktığını (p. 209) ve hakkın tümelliğinin, esasında soyut bir tümellik olduğunu ifade eder bu.

Düşüncenin halis varlık olduğu yolundaki idealist prensip, hakkın, tümel yasa biçiminde olduğunu içerir. «İnsan, insan oluşu dolayısiyle bir değere sahiptir. Yahudi, katolik, protestan, Alman veya İtalian oluşu dolayısiyle değil (p. 209).

Yasa kuralı, tümel kişiye aittir, somut bireye değil. O kural, tümel olduğu ölçüde özgürlüğü tecessüm ettirir.

Hegel'in hukuki teorisi, modern toplumdaki ileri eğilimlerle aynı sıradadır. Hukuk bilimindeki daha sonraki gelişmeleri önceliyerek Hegel, yasanın tümelliğinden çok, adalet kararını haklı bulan bütün öğretileri reddeder ve yargıçları «sürekli yasa vericileri» durumuna getiren veya doğruyu yanlışı onların keyiflerine bırakan bütün görüşleri eleştirir (p. 211).

Hegel zamanında, iktidardaki toplumsal kuvvetler,

henüz öbür liberalizm fenomenleri gibi, yasanın, soyut tümelliğinin kendi tasarılarına müdahale ettiği, daha dolaysız ve etkili bir yönetim aracına ihtiyaç duyulduğu yolunda bir uzlaşmaya varamamışlardı.

Hegel'in yasa kavramı, az çok materyel olarak eşit haklara sahip bireyler arasındaki özgür yarışmayla karakterize edileni, böylece, herkesin kendi içinde bir son olduğu ve her bireysel kişiye başkalarının, kendi hedefine varmakta aracılık ettiği uygar bir toplumun eski bir safhasına uygulanmıştır (p. 182).

Bu sistem içinde Hegel, hattâ ortak çıkarın, tümelin, bir araç olarak ortaya çıktığını söyler.

Uygar toplumda ortaya çıkarılan sosyal şema budur. Şema, kendisini kuran düşmanca çıkarları, kendisini yöneten mal piyasasının işlemlerinden daha çok hesaba gelir ve daha rasyonel bir biçime dönüştürerek uyuşturmadıkça sürekli olamaz. Böylesi, sınırlanmamış yarışmacıların hiç değilse asgari seviyede ve eş olarak korunmasını ve sözleşmelerle hizmetler için güvenli bir garantiyi gerektirir. Bu asgari uyuşma ve bütünlenme, herkesin somut varlığı ve o varlığın değişmelerini soyutlama dışında elde edilemez.

«Hak, insanın özel belirlenimlerini ele almaz. Onun gayesi, insanın zorunlu gerekimleri, özel gayeleri ve itkileri (bilgi susuzluğu, hayatı, sağlığı v.ö. sürdürme isteği gibi) içinde insanı geliştirmek ve korumak değildir (Philosophische Propaedeutik, 1, paragraf 22).

İnsan kapitalin, emek gücünün başka toplumsal açıdan gerekli bir mal veya aygıtın konusu olarak sözleşmelere girer, ilişkiler kurar, yükümlülükler yüklenir. Aynı biçimde, yasa, soyut kaldığı sürece tümel olabilir, bireyleri eşit olarak ele alır. Bu bakımdan hak, bir içerik olmaktan çok, bir biçimdir.

Yasadan kendini kurtaran adalet, genel iş ve karşılıklı etkiden alır çıkış gücünü. Bireysel hayatın somut değişmeleriyse, hafifletici ve ağırlaştırıcı şartlar olarak oraya karışırlar. Böylece, bir tümel olarak yasa, olumsuz görünüşe sahiptir. Zorunlukla, bir şans elementi içerir o. Onun tekil bir duruma uygulanması eksikliğine yol açacak adaletsizlik ve güçlük yaratacaktır.

Mamafih, bu olumsuz elementler yargıcın keyfi gücünü arttırmakla ortadan kaldırılamaz. Yasanın soyut tümelliği, hakkın, bütün eksikliklere rağmen, bireyin somut ve özel kendinden çok daha iyi garantisidir. Uygar toplumda, bütün bireyler, bütüne karşı çıktıkları özel çıkarlara sahiptirler. Onlardan hiç biri, hakkın kaynağı olduğunu iddia edemez.

İnsanların soyut eşitliği, yasa önünde, onların materyel eşitsizliklerini veya, onların sahip olduğu, sosyal ve ekonomik konumu kuşatan genel zorunsuzluğu herhangi bir anlamda ortadan kaldırmaz. Tersine, olguların zorlamasıyla olumsuz elemanları kabullenir. Yasa, eşitsizlikler, tehlikeler yaratan somut toplumsal ilişkilerden daha adildir.

Yasa, bütün bireylere özgü birkaç esaslı faktöre dayanır en azından. (Özel sahipliğin bu «ana faktörler»den biri olduğunu ve insan eşitliğinin aynı zamanda bütün mülkiyete eşit hak verme anlamına geldiğini hatırda tutmalıyız.) Temel eşitlik prensibine dayanmakla yasa, adaletsizliğin, varlığının kurucu bir elemanı olarak devam etmesini istiyen sosyal düzeni alt üst etmeksizin göze çarpan bazı adaletsizlikleri düzeltmeğe yeteneklidir.

Yasa kuralı zayıfı, yerini aldığı sistemden daha çok güvenlik altına alıyor ve koruyorsa, geçerli olan felsefi

kuruluş, otoriter buyrultu kuralıdır. Hegel'in öğretisi, liberalist çağın ürünüdür ve onun geleneksel prensiplerini somutlaştırır.

Çünkü, baş eğilmesi gereken yasalar herkesçe bilinmelidir der o. Bununla, tiranlığın, yasaları, hiç bir yurttaşın ulaşamıyacağı yükseklikte tuttuğunu zikrederek, baş eğilmesi gerekli yasaların herkese ulaşması gerektiğini söyler. Aynı gerekçeyle, geriye etkili yasa gücünü dışarda bırakır. Yargıcın karar verme gücünün, yasanın hesab edilebilir terimleriyle, mümkün olduğu kadar sınırlanması gerektiğini ifade eder.

Söz gelimi, mahkemenin açık görülmesi, böyle sınırlayıcı bir düzenek için esastır ve yasanın, yurttaşlığın güvenliğini gerektirdiği ve esasında tümel olan hakkın, bütüne ait olduğu olgusuyla yerinde bulunur (H. F., 224).

Hegel'in görüşü, yasanın bünyesinin, özgür kişilerin kendi akıllarından ortaya koyacakları şey olduğunu içerir. Hegel, demokratik siyasal felsefe geleneğiyle aynı çizgide, özgür bireyin, kendine yasa veren orijinal yasa koyucu olduğu kanısını kabul eder. Fakat bu kanı, Hegel'i, yasanın «adaletin uygulanması aracılığiyle mülkün korunmasına maddeleştiğini söylemekten alıkoymaz. (Bkz. Locke, Uygar Hükûmet Üzerine, K. II, p. 134. Locke'un mülkiyet görüşü, anlamca, bireylerin temel haklarını, yani onların hayatlarını, özgürlüklerini ve mülklerini ihtiva eder. Hegel'in eserinde bu kavram hâlâ iş görür durumdadır. Hegel'e göre, özgür zihinden başka, ondan ayrılabilir her şey mülk durumuna getirilebilir.)

Yasa kuralıyla mülk kuralı arasındaki ilişkiye dair bu iç görü Hegel'i, Locke ve ardıllarına karşıt olarak liberalist öğretinin ötesine geçmeğe zorlar. Bu ilişki dolayısiyle yasa, uygar toplum için, son bütünlenme noktası olamaz onun gerçek tümelliğini de temsil edemez. Yasa kuralı sadece soyut mülkiyet hakkını tecessüm ettirir.

«Adalet yönetiminin fonksiyonu, uygar toplumda kişisel özgürlüğün soyut yanını, zorunlulukla aktüel duruma getirmektir... İhtiyaçlar sisteminin kör zorunluğu henüz bireyin bilinçliliği seviyesine yükselmemiş ve bu açıdan işlenmiştir» (Felsefi Bilimler Ansiklopedisi, p. 532). Böylece yasa, bireyleri daha dolaysız ve daha görünür biçimde yönetmeli, çok daha güçlü ve kesin bir kuvvet kazanmalı, hattâ yerini bu güce bırakmalıdır. Böylece polis (Kent) doğar.

Hegel'in kent görüşü, mutlakçılığın kent yönünden toplumsal ve ekonomik hayat üzerinde uyguladığı düzenlemeleri yerinde buldurduğu öğretinin pek çok çizgilerini kabullenir. Kent, sadece üretici ve dağıtıcı sürece müdahale etmekle, ticaret özgürlüğünü, kazancı sınırlamakla, fiatları, yoksulluğu, başı boşluğu denetlemekle kalmaz, aynı zamanda refahın etkilenebileceği özel hayatı da gözler.

Yine de, bütün bunları modern mutlakçılığın doğuşu sırasında yapan kentle, restorasyonun kenti arasında önemli bir ayırım bulunmaktadır (Kurt Wolzendorff, Der Polizeigedanke des modernen Staates, Breslau, 1918, s. 100 - 130).

Hegel'in Hak Felsefesi büyük ölçüde restorasyonun resmi teorisini ifade eder. Kentin, çok zayıf olmıyan fakat, sosyal ve ekonomik sürecin bozulmadan çalışmasını

garanti etmeğe gücü yetmiyen toplumsal kuvvetlere karşı bütünün çıkarını temsil ettiği var sayılır.

Kent, artık üretim sürecini organize etmek zorunda değildir. Zira, bunu başarmak için ayrı kuvvet ve bilgi gerekir. Kentin görevi olumsuzdur, daha çok, yasanın tümel şartlarının uzanmadığı zorunsuz alanda kişinin güvenliğini ve mülkiyeti korumaktır. (Hak Felsefesi, paragraf 230 - 231).

Hegel'in, kentin fonksiyonu hakkındaki ifadeleri, onun restorasyonda savunulan öğretinin ötesine geçtiğini anlatır. Özellikle, uygar toplumda gelişen düşmanlıkların, toplumsal organizmayı, gitgide bencil çıkarların kör bir kaosu yaptığı ve karışıklığı denetliyecek güçlü bir kurumu gerektirdiği konusu vurgulu olarak işlenirken ortaya çıkar bu.

Hegel, uygar toplumu saran yıkıcı gidiş hakkındaki en keskin ve en ileri görüşlerinin bazısını kent tartışmasında sürer ileri. O, uygar toplumun, kendi dialektiğiyle belirli ve kendi içinde eksiksiz bir toplum olarak sınırları ötesine sürüklendiği yolundaki ifadeyle tartışmayı kapatır.

Uygar toplum, gittikçe artan aşırı üretimin ürünlerini emecek yan pazarlar aramalı ve ekonomik genişleme ve sistematik kolonileşme politikası izlemelidir (H. F., paragraf 246 - 248).

Kenti dış politikanın güçlüklerine bağlamanın güçlükleri, Hegel için, bu işin uygar toplumda gelişen düşmanlıkların ürünü olduğu ve bu çelişmelerle mücadele için ileri sürüldüğü dikkate alındığında kaybolur. Böylece kentle kentin başladığını uygulıyan devlet arasındaki çizgi çok belirgin değildir.

Hegel, bütünün emeğinin yönetim tüzüğüne bağlı olduğu nihai durumu göz önüne alır (p. 236). Hegel, yönetim tüzüğünün, uygar toplumun yatkın olduğu tehlikeli ayaklanmaların süresini kısaltıp bastıracaktır. Başkaca dendikte, totaliter sosyal teşkilât, uyuşmazlıkların bilinçsiz zorunlukla kendilerini ayarlaması konusunda daha az zaman bırakacaktır (H. F., p. 236).

KORPORASYON

Bununla birlikte, kent tek çare değildir. Uygar toplumun kural tanımazlığı, Hegel'in eski lonca sisteminin çizgileri boyunca kavradığı ve çıkarların birleştiği modern devletin bazı çizgilerini eklediği değişik bir korporasyonla dizginlenebilir. Korporasyon, göreve sahip, siyasal olduğu kadar ekonomik bir birimdir. O görevler şunlardır:

1. Rekâbet halindeki ekonomik çıkarları ve faaliyetleri, egemen sınırlar içinde birliğe döndürmek.

2. Uygar toplumun devlete karşı teşkilâtlı çıkarlarını korumak.

Korporasyona devlet yönünden nezaret edilir (H. F., p. 255). Fakat o, ticaret ve endüstrinin maddi ilgilerini korumayı gaye alır. Kapital ve emek, üretici ve tüketici, kazanç ve genel refah korporasyonda buluşur. Burada, ekonomik öznelerin özel çıkarları salt egoist olmaktan çıkmıştır. Böylece onlar, devletin tümel düzenine uyabilirler.

Hegel, bütün bunların nasıl mümkün olduğunu izah etmez. Öyle görünüyor ki, korporasyon, aktüel niteliklerine göre üyelerini seçer ve onların işini ve mallarını mülklerini güvenlik altına alır. Her şey bundan ibaret gibidir.

Korporasyon, her şeyin üstünde, ideolojik bir kurum; bireyi, var olmıyan bir ideal için çalışmaya zorlıyan bir varlık; bütünün, benlikle ilişkisi olmıyan bir sonudur (H. F., p. 253). Dahası, korporasyon bireye, toplumun bir üyesi olarak tanınma şansı vermektir. Böylece birey ideolojik iyiyi elde eder. Onun aldığı taviz, korporasyona ait olan onurdur (H. F., p. 99).

Korporasyon, uygar toplum üzerine bir kesimden, devlet üzerine bir kesime yol açar. Devlet esas olarak toplumdan ayrıdır. Uygar toplumun belirgin özelliği, mülkiyetin ve kişisel özgürlüğün güvenliği ve korunmasıdır. Bireyin çıkarı onun nihai gayesidir.

DEVLETİN GENEL ÖZELLİKLERİ

Devlet, bütünüyle ayrı bir fonksiyona sahiptir ve başka bir yolda bireye bağlıdır. Böyle bir birliğin kendisi, devletin doğru içeriği ve sonudur.

Bütünleyici faktör tümeldir tekil değil. Birey devlet içinde tümel bir hayata geçebilir. Onun özel doyumları, faaliyeti, hayat tarzları ortak çıkara göre düzenlenmiştir.

Kelimenin dar anlamıyla devlet bir özne, yani, tümel yasalar ve prensiplerin temelinde yatan bütün bireysel faaliyetlerin sahibi ve sonudur (H. F., p. 258).

Özgür düşünceli öznenin faaliyetini, devletin yasaları ve ilkeleri yönetir. Böylece o yasa ve ilkelerin elemanları, tabiat değil; zihin, rasyonel bilgi ve birleşmiş bireylerin istemidir. Hegel'in, devlete «nesnel zihin» demesinin anlamı budur.

Devlet, uygar toplumun yaptığı gibi, varlığını sürdürmesi için özel gerekim ve uygulamalarının kör karşılıklı ilişkisine dayanmıyan bir düzen yaratır. Gerekimler

sistemi, insanın ortak çıkardaki otonom kararlarıyla denetlenen bilinçli bir hayat şeması olur. Böylece devlet, özgürlüğün gerçeklenmesi olarak gösterilebilir (H. F., paragraf 260).

Hegel için, devletin ana görevinin özel ve genel çıkarın çakışmasını sağlamak ve bireyin hak ve özgürlüğünü korumaktır. Yine de böyle bir istek, devlet ve toplumun özdeş tutulmasını var sayar, onların ayrılığını değil. Zira, bireyin gerekimleri ve çıkarları, toplumda mevcuttur, onların, kamu refahının gerekimleriyle nasıl değiştirilebileceği mesele değildir. Onlar, bireysel yaşantıyı yöneten toplumsal süreçler içinde doğar ve onlarla sınırlanmış olarak kalır.

Özgürlük ve mutluluğun böylece yerine getirilmesi devlete değil, topluma düşer. Hegel'e göre devlet, böyle bir iş birliğinden daha başka bir gayeye sahip değildir. Başka sözcüklerle, eğer toplumsal ve ekonomik düzen, gerçek bir işbirliği teşkil ediyorsa devlet hiç bir hedefe sahip değildir. Bireyi tümelle uyuşkun duruma getirme süreci devletin daha bir kuvvetle belirmesinden çok, kaybolup gitmesine yol açacaktır.

Bununla birlikte Hegel, rasyonel devlet düzenini, toplumun, zorunsuz karşılıklı ilişkilerinden ayırır. Çünkü o toplumu, gerçek iş birliği durumunda olmıyan uygar bir toplum gibi görmüştür. Onun dialektiğinin kritik karakteri, toplumu, gördüğü gibi görmesine yol açmıştır. Dialektik metod, var olanı, ihtiva ettiği olumsuzluğun terimleriyle anlar ve gerçeklikleri, onların değişmesinin ışığında görür. Tarihsel bir kategoridir değişme (Hegel, Philosophie der Weltgeschichte, Georg Lasson baskısı, 1920, c. I, s. 10).

Hak Felsefesi'nin ele aldığı nesnel zihin, kendini zaman içinde ortaya döker (İkinci cildin birinci konusunda

açıklama yapılacaktır). Ve çözümlenme, onun içeriğinin dialektik çözümlenmesi, bu içeriğin tarihte aldığı biçimlerle yönetilmelidir.

Böylece, doğruluk tarihsel bir başarı olarak görünür. Öyle ki, insanın uygar toplumla ulaştığı aşama, önceki bütün tarihsel çabaları uygular. Gelecekte, başka işbirliği biçimi de ortaya çıkabilir. Aktüelin bilimi olarak felsefe onunla ilgili spekülâsyonlara girmez.

Toplumsal gerçeklik, genel yarışmasıyla, bencilliği, istismarı, aşırı zenginliği, aşırı yoksulluğuyla, üstüne aklın bina edildiği bir temeldir. Felsefe, tarihte, ileriye doğru bir sıçrama yapamaz. Çünkü o, «zamanının çocuğudur», onun zamanı düşünce içinde kavranır (Hak Felsefesi, s. XXVIII).

Zamanlar, aklın ve özgürlüğün gerçeklenmesi için materyel temelin hazırlanmış olduğu uygar toplumun zamanlarıdır. Fakat, çatışan özel çıkarların yarışmasıyla saptırılmış, ekonomi ve özgürlüğün kör zorunluğuyla biçim değiştirmiş bir aklın gerçeklendiği materyel temeldir o. Yine de, gerçekten özgür ve rasyonel işbirliğini yapan çok şeye sahiptir.

Bireyin yabancılaştırılamaz hakkını, böyle bir toplum elinde bulundurur. İnsan gerekimlerini, onların doyurulmasını arttıran, iş bölümünü teşkilâtlandıran ve yasa kuralını geliştiren bu toplumdur. Bu elemanlar, özel çıkarlardan kurtulmalıdır ve uygar toplumun yarışmacı sisteminin üstünde yüksek bir mevkiye sahip olan kuvvete baş eğmelidir. Bu kuvvet, devlettir. Hegel devleti, içinde bireylerin, Tanrı'nın dünyadaki temsilcileri şeklinde anlardan ibaret bulunduğu otonom ve bağımsız bir kuvvet olarak görür (H. F., paragraf 255). O, bunun devletin özü olduğunu düşünmüştü. Fakat gerçekte, sadece uygar topluma karşılık olan tarihsel tipte bir devleti tasvir ediyordu.

LİBERALİST DEVLET DÜŞÜNCESİNİN YIKIMI

Hegel'in görüşünü sosyal - tarihsel çerçeveye yerleştirerek, bu devlet yorumunu elde ediyoruz. O, uygar toplumu sosyal ve tarihsel çerçeve içinde görmüş, devlet düşüncesini, içinde liberalist devlet ve toplum görüşünün bütünüyle çöktüğü bir felsefeden türetmişti.

Hegel'in çözümlemesinin, tikelle genel çıkar, uygar toplumla devlet arasında herhangi bir «doğal» uyuşumu reddedişine yol açtığını görmüştük. Liberalist devlet düşüncesi böylece yıkılmıştır. Verilen sosyal düzenin çerçevesinin kırılmaması için, kamu çıkarının, otonom makama aktarılması ve devlet otoritesinin, yarışan sosyal gurupların savaş alanı üstünde tutulması zorunludur.

Bununla birlikte, Hegel'in «tanrılaşmış» devleti, hiç bir şekilde Faşist devlete paralel değildir. Faşist devlet, Hegel devletinin kaçınmayı var saydığı toplumsal gelişmenin seviyesini yani, özel çıkarların bütün üzerindeki dolaysız totaliter yönetimi temsil eder. Faşist uygar toplum devleti yönetir, Hegel'in devletiyse uygar toplumu.

Kimin adına, devlet uygar toplumu yönetir? Hegel'e göre, özgür bireyin adına ve onun gerçek çıkarı için:

Modern devletin özü, tümelin, tekilin tam özgürlüğüyle ve bireylerin refahiyle birleşmesidir» (H. F., paragraf 260).

Eski ve modern dünya arasındaki belli başlı ayrım, modern dünyada insan hayatının büyük sorunlarının, üstün bir otorite tarafından değil, insanın özgür «istemliyorum»u tarafından karara bağlanmasıdır. «İstemliyorum», devletin büyük bünyesinde küçücük köşesine sahip olmalıdır (H. F., p. 279). Bu devletin temel prensibi, bireyin tam gelişmesidir (p. 260 - 261). Onun ana yasası ve bütün siyasal kurumları, «bireyin bilgi ve istemini ifade etmelidir.»

Mamafih, bu noktada, Hegel'in siyasal felsefesinde içkin olan tarihsel çelişme, onun kaderini belirler. Gerçek çıkarını, kamu çıkarında bulan birey yoktur bile. Onlar, sadece, mülk sahipleri olarak toplumun haşin süreçlerinin konusu, ortak çıkardan benlik ve onun bütün sonuçlarıyla ayrılmış varlıklar olarak mevcuttur. Uygar toplum kendilerine ulaştığı ölçüde, bireylerden hiç biri, o toplumun meşakkatlerinden bağımsız değildir.

Toplumun dışında, bununla birlikte, tabiat yer alır. Eğer, bireyliğine, sosyal varlığı dolayısiyle değil, doğal varlığı dolayısiyle sahip olan ve sosyal mekanizmalar yoluyla değil, sadece tabiat yoluyla neyse o olan biri bulunabilseydi o, devletin yönetilebileceği sağlam bir nokta olabilirdi. Böyle bir adamı, mevkiini doğal bularak, doğumunda elde etmiş, insanda hukümdarda (monarkta) bulur Hegel (H. F., p. 280).

Nihai özgürlük o insanda bulunabilir. Zira o, yanlış ve olumsuz bir dünyanın dışındadır ve bütün tekil ve şartlı olanın üstüne çıkmıştır (paragraf 279). Başkalarının benliğini her şeyi kalıba döken sosyal düzen bozmuştur. Bu şekilde bir etki altında kalmıyan, bütün eylemlerini katıksız egosuna baş vurarak yaratan ve kararlaştıran sadece hukümdardır. Kendisinin kesinliğinde bütün tikelliğini ortadan kaldırabilir o (p. 279).

Hegel sistemi için, katıksız egonun kendinden eminliğinin ne olduğunu biliyoruz. O, özne olarak tözün ana özelliğidir, gerçek varlığın öz çizgilerini çizer (Hegel Mantığı'na bkz.). Bu ilkeyi, hukümdarın doğal kişiliğini verecek biçimde, tarihsel olarak kullanarak yine idealizmin sarsılmasına varır. Özgürlük, doğanın amansız zorunluğuyla özdeş olur, akıl bir doğum arızasıyla ortadan kal-

kar. Özgürlük felsefesi yine zorunluk felsefesine dönüşür.

Klâsik, siyasal ekonomi, modern toplumu, yasaları fiziksel yasaların zorunluğuna sahip gibi görünen doğal bir toplum olarak tanımlamıştır. Bu görüş büyüsünü hemen kaybetmiştir. Marks, kapitalizimin anarşik kuvvetlerinin, insan aklına uyruk olmadıkları sürece nasıl, doğal kuvvet niteliği kazandığını, toplumdaki doğal unsurun olumlu değil, olumsuz olduğunu göstermiştir.

Hegel de bunu farketmiş gibidir. Bazen hukümdarı idealleştirmesini, onun kararlarının formalitelerden ibaret olduğunu ileri sürerek kendi de hafife alır gibi olur. O evet diyen ve zaten yazılmış olan bir harfi noktalıyan adamdır (p. 280).

O, hukümdarların, entelektüel veya fizik güçleri dolayısiyle ön plânda gelmediğini, buna rağmen milyonların onların yönetimine girmeğe razı olduğunu söyler (p. 281). Bununla birlikte, hukümdarın entelektüel zayıflığı, uygar toplumun bilgeliğine tercih edilebilir.

Hegel yanlışı, onun Prusya hukümdarlığını yüceltmesinden daha derindedir. O, kölelik zihniyetine sahip oluşundan çok, en yüksek felsefi düşüncelerine ihanet edişiyle suçludur. Hegel'in siyasal öğretisi, toplumu tabiata, özgürlüğü zorunluğa, aklı kaprise teslim eder. Böyle bir iş, özgürlüğünü izlerken, aklın çok altında tabiat durumuna düşen sosyal düzenin kaderini yansıtır.

Uygar toplumun dialektik çözümlenişi, toplumun, aklı ve özgürlüğü kendi rızasıyla kurmağa yetenekli olmadığı sonucunu vermiştir. Dolayısiyle Hegel, böyle bir sonucu sağlıyabilmek amaciyle kuvvetli devleti öne sürmüş ve bu devleti, hukümdarlığa ana yasal (meşruti) bir çeşni katarak özgürlük düşüncesiyle uzlaştırmağa çabalamıştır.

Devlet sadece, yasa aracılığiyle vardır. Yasalar, nesnel özgürlüğün içeriğini dile getirir. Onlar, mutlak nihai bir son ve tümel bir eserdir. (Felsefi Bilimler Ansiklopedisi, Wallece çevirisi, s. 263). Bu bakımdan devlet, otoriter buyrukların tersi olan yasalarla bağlanmıştır.

Yasaların bünyesi, iş birliği yapan insanların aklıyla istemini birleştiren tümel bir eserdir. Ana yasa (meşrutiyet), bütünün çıkarlarını (doğallıkla, onların doğru, saflaşmış çıkarlarını) ifade eder. Yürütme, yaşama ve tüzeme (kaza) erkleri, ana yasa organlarıdır. Hegel, bu kuvvetlerin geleneksel ayrımını, devletin bütünlüğü için yıkıcı olarak tanımlar. Üç hukümet fonksiyonu, sürekli aktüel iş birliği içinde olma demektir.

ORGANİK DEVLET GÖRÜŞÜ

Devletin birliği üzerinde duruş o kadar kuvvetlidir ki, Hegel zaman zaman, organik devlet görüşüne yaklaşan formüllemelere girer. Söz gelimi, ana yasanın, zaman içinde doğmuş olmasına rağmen insan yönünden yapılmaması ve tanrısal, sürekli olması gerektiğini söyler (Hak Felsefesi, paragraf 273).

Bu tür ifadeler uzak görüşlü filosoflardan çoğunu, devleti herhangi bir eleştiri tehlikesinin üstüne çıkartmağa zorlıyan gerekçelerden doğar. O filosoflar, yönetici sınıfın çatışan guruplarını en etkili bir şekilde bağlıyan bağın, mevcut düzenin ortadan kalkma korkusu olduğunu kabul etmişlerdi.

Hegel ana yasa görüşü üzerinde fazla zaman harcamıyacağız. Çünkü ana yasa tasviri, onun aynı konudaki eski yazılarına fazla bir şey eklemez. Yine de onun sisteminin bazı önemli noktaları, kısaca gözden geçirmeğe değer.

Geleneksel siyasal kuvvetler üçlüsü, monarşik, yönetici ve yasayıcı olarak değişmeye uğramıştır. Bunlar, yürütme erki, monarşik ve yönetici erke ait olacak ve tüzemeyi (kaza'yı) ihtiva edecek biçimde birbiri içine girmiştir. Yasama erki egemen sınıflarla birlikte, hukümdar yönünden icra edilir. Yine, bütün siyasal sistem, hukümdarın doğal kişiliğinde kökleşmesine rağmen, bütün yapıya nüfuz eden egemenlik düşüncesine yaklaşır. Devletin, uygar toplumun düşmanlıkları üzerindeki egemenliği yanında Hegel, onun halk üzerindeki egemenliği üzerinde de durmuştur.

Halk devletin, ne istediğini bilmiyen bir parçasıdır. Onun eylemi düzene sokulmazsa, akıldan yoksun, şiddetli ve korkunçtur. Yine burada Hegel, zamanındaki halk hareketini düşünmüş olacak. Prusya monarşisi, aşağıdan gelen töton hareketi karşısında üstün bir akıl örneği gibi görünmüş olabilir. Buna rağmen, Hegel'in, kütleler üzerinde kuvvetli bir el düşüncesini savunması, devletinin bütün anayasal yapısını tehdit eden, daha genel bir eğilimin parçasıdır.

Devlet, tikel ve genel çıkarın birliğini sağlar. Hegel'in bu birlik hakkındaki görüşü, devleti, uygar toplumun sosyal ve ekonomik mekanizmasına empoze edildiği, bağımsız siyasal kuvvet ve kurumlarla donatıldığı ölçüde, liberalist görüşten farklıdır:

«Nesnel istem, bireyler yönünden bilinsin bilinmesin, onların kaprislerinin nesnesi olarak istemlensin istemlenmesin kendisi içinde rasyoneldir» (H. F., p. 258).

Hegel tarafından, devletin siyasal gücünün yükseltilmesi, bununla birlikte, bazı eleştirsel özelliklere de sahiptir. Dinle devlet arasındaki ilişkileri tartışarak o, halkın felâketli ve sıkıntılı zamanlarında dine başvurulduğu-

na değinir. Ona göre, dinde, yanlışa karşı teselli ve kaybedilen şeyin telafisisi umudu bulunduğu öğretilir (H.F., p. 270).

Hegel, dinin, insanı, aktüel özgürlüğü araştırmaktan alıkoyan ve gerçek kayıplar karşısında uydursal tazminat ödiyen tehlikeli fonksiyonunu da kaydeder:

«Bir despotlukla eziyete uğrıyana, dinin tesellilerini göstermek acı bir şakadır. Dinin, en aşağı kölelik ve insanın vahşiden öte bir seviyeye indirilmesini ihtiva eden acı bir boş inan biçimine bürünebileceği unutulmamalıdır.»

Böyle bir durumda, bireyi dinden kurtaracak bir kuvvetin müdahalesi gerekir. Hakkın ve bilincin savunmasını yapmak üzere, devlet yetişir imdada: «Zamanımızda dini, tartışmalı bir sofuluk türü durumuna getiren devlettir. İnsanın tarihsel olarak uygulanması, dinsel değil, sosyal ve siyasal bir çatışmadır. Din, ruhun, inancın, ahlâkın en kutsal noktalarını işgal ederse, çoktan aşılmış bir zamana geri gidilmiş olur.»

Yine de, bu eleştirsel nitelikler, bütün otoritercilikte içkin olan baskı altında tutucu eğilimlerle değerinden kaybetmiştir. Baskı altına alıcı eğilimler, bütün kuvvetlerini, Hegel'in, dış egemenlik öğretisinde ortaya dökerler. Hegel'in, tikel devletin ulusal çıkarlarını uluslararası ilişkilerde en yüksek ve en tartışılmaz otorite durumuna nasıl yükselttiğini görmüştük.

Devlet, bireylerini tek bir topluluk durumunda birleştirerek ve bu yolda onların hak ve özgürlüklerini yerine getirerek ve yıkıcı yarışma gücünü birleşmiş bir bütüne döndürerek bireylerin çıkarlarını ortaya koyar ve gerçekleştirmeğe çalışır.

DEVLET OTORİTESİ ŞARTTIR

Devletin tartışılmaz iç otoritesi, başarılı bir yarışmanın ön şartıdır. Başarılı yarışma, zorunlu olarak, dış egemenlikte sonuçlanır. Bireylerin, uygar toplumda, birbirlerini kabul ettirmek için giriştikleri hayat ve ölüm mücadelesi, egemen devletlerde savaş biçiminde bir karşılığa sahiptir.

Savaş bir egemenlik sınamasının kaçınılmaz sonucudur. O ne mutlak bir kötülüktür ne de bir araz. Sadece, ahlâksal bir unsurdur. Çünkü savaş, uygar toplumun kendi başına tesis edemediği bütünlenmesini tesis eder. Başarılı savaşlar, uygar çalkantıları bertaraf etmiş ve devletin iç kuvvetini sağlamlaştırmıştır (p. 324).

Böylece Hegel, Hobbes gibi, devletler hukukunu bütünüyle reddetmeğe varan burjuva devleti konusunda siniktir. Yarışma toplumunu sürdüren son özne olan devlet, daha yüksek bir yasayla sınırlanamaz. Zira, böyle bir yasa, egemenliğin dıştan sınırlanması ve uygar toplumun hayat unsurunu ortadan kaldırması anlamına gelecektir («Faşist ideoloji, egemenlik, savaş ve yarışma arasındaki bağı, liberal kapitalizme karşı çıkardığı vurucu bir kanıt durumuna soktu. Bütün topluluk, sadece savaşta veya dış toplulukla yarışırken yarışmayı gereğince yapabilir. Böylece her savaşan topluluk, içten, iş birliği, dıştan yarışma temelinde iş görür. Bu yolda, içte düzen, dışta anarşi vardır. Anarşiyle karakterize edilmesi, egemen bir ulusca teşkil edilen topluluğun kaçınılmaz şartıdır. Çok katlı egemenlikleri, anarşinin eş anlamlısıdır sadece. Uluslararası anarşi, ulusal egemenliğin doğal bir sonucudur.» Lawrence Dennis'in Savaş ve İhtilâl Dinamiği adlı eserinden (1940, s. 122) alınan bu parça, Hegel'in egemenlik öğretisini aynen dile getirmektedir.)

Devletler arasında hiç bir sözleşme geçerli değildir. Egemenlik, yapıları gereği tarafların birbirlerine bağlı olmasını gerektiren anlaşmalarla kuşatılamaz. Egemen devletler, uygar bağımsızlık dünyasının dışında kalır. Onlar bir doğa durumunda mevcutturlar.

Biz yine, kör doğanın işin içine karıştığını ve nesnel zihnin rasyonelliğini bir yana ittiğini görmekteyiz:

DEVLETLER-ARASI İLİŞKİ YASAL DEĞİL DOĞALDIR

«Devletler, kendilerini yasal bir ilişkiden çok, doğal bir ilişki içinde bulurlar. Bu bakımdan onların arasında sürekli bir mücadele vardır. Onlar, sözleşmeler imzalar ve aralarında yasal bir ilişki kurarlar.»

«Öte yandan, devletler, otonom ve bağımsızdır. Böylece, aralarındaki hak, gerçek olamaz. Onlar sözleşmeleri kendi adına bozmalı ve kendilerinin sürekli olarak birbirlerine güvenmemelidirler. Devletler, anlaşmaları keyfi olarak bozabilirler. Onlar, bir **doğa durumu** içinde olduğundan, şiddetle davranırlar. Haklarını kendi güçleriyle elde eder ve savunurlar ve zorunluk söz konusu olunca, savaşmalıdırlar» (Philosophische Propaedeutik, I, paragraf 31).

Hegel idealizmi, Hobbes materyalizmiyle aynı sonuca varır. Egemen devletlerin hakları, üstün bir kuvvet olarak teşekkül eden genel bir istemde değil, onların tekil istemlerinde gerçekliğe sahiptir (H. F. 333). Böylece, devletlerarası uzlaşmazlıklar, sadece savaşla çözümlenebilir. Uluslararası ilişkiler «tikel tutku, çıkar, erek, yetenek, erdem, kuvvet, yanlış, kötü ve dış zorunsuzlukların» vahşi bir oyunu için kurulmuş bir arenadan ibarettir. Ah-

lâksal son, devlet otonomisi, orada şansa bırakılmıştır (H. F. 340).

Fakat bu şans ve şiddet dramı, gerçekten nihai midir? Akıl, devlet içinde ve devletin ister istemez saplandığı merhametsiz doğal kuvvetler oyununda ortadan kalkar mı?

Hegel, bu tür vargıların olumsuz sonuçlarını Hak Felsefesi aracılığiyle reddetmiştir. Devlet hakkı, uluslararası yasayla sınırlanmamışsa da yine de nihai hak değildir. Fakat, şartsız mutlak olan, dünya zihni'nin hakkına cevap vermelidir (H. F., p. 30).

Devlet, tümel tarihte, gerçek içeriğine sahiptir. Bu içerik, üstün mutlak doğruluğu içinde bulunduran dünya zihni'nin ülkesini teşkil eder (p. 33).

Dahası, Hegel, otonom devletler arasındaki herhangi bir ilişkinin dıştan olması gerektiğini tekrar tekrar belirtir. Bir üçüncü, onların üstüne çıkıp birleştirici olmalıdır. Bu üçüncü varlık, kendini dünya tarihinde maddeleştiren ve devletler üzerinde mutlak yargıç gibi gösteren zihindir (p. 259). Devlet, dahası, yasalar ve görevler salt bir «belirli gerçek»tir. Onlar daha yüksek bir küreye çıkar ve o küreye yerleşirler (p. 270).

O halde, devletin ve toplumun nihai küresi nedir? Devlet ve toplum, dünya zihnine nasıl bağlanmıştır? Bu sorulara, Hegel'in ikinci kitapta yorumlıyacağımız Tarih Felsefesi'yle cevap verilebilir ancak.

II. Kitap

Konu: I

DİALEKTİK TOPLUM KURAMININ TEMELLERİ

1. FELSEFENİN HAYIRLANMASI (OLUMSUZLANMASI)

Hegel'den Marx'a geçiş her bakımdan, başka doğruluk türüne geçiştir, felsefe diliyle pek yorumlanamaz. Marx kuramının tüm felsefi kavramlarının sosyal ve ekonomik olduğunu göreceğiz. Halbuki Hegel'in sosyal ve ekonomi kategorileri tüm felsefi kavramlardır.

Marx'ın ilk yazıları bile felsefi değildir. Onlar, felsefi dil içinde de olsa felsefenin hayırlanmasını (negasyonunu) içerir.

Kesinlikle Hegel'in temel kavramlarının çoğu, gelişimde, Hegel'den Feuerbach'a ve Marx'a atlar. Fakat Marx'çı kurama yaklaşım, eski felsefi kavramların biçim değiştirmesini göstermekle sağlanamaz.

Marx'çı kuramda her kavram, materyel olarak ayrı bir temele sahiptir. (Önceki kuramlardan türeyemiyen yeni bir kavramsal çerçeve ve yapı gibi.)

Soruna ilk yaklaşım olarak, Hegel sisteminde bütün kategorilerin, var olan bir düzende bittiğini Marx sistemindeyse, onların bu düzenin hayırlanmasına vardığını söyliyebiliriz. Fakat, onların her ikisi de, toplumun içinde bulunduğu durumu tanıtlarken (tasvir) ederken yeni bir toplum biçimini hedef alır.

Esasında, Hegel olsun, Marx olsun, sadece içinde bulunduğumuz toplumun ortadan kalkmasıyla elde edilecek bir doğruluğa yönelmiştir. Marx kuramı, içinde tüm kav-

ramların var olan düzenin tüm aşağılanmasına dayandığı bir «eleştiri»dir.

Marx, Hegel felsefesini burjuva ilkelerinin en ileri ve en kuşatıcı bir ifadesi olarak görmüştü. Hegel yaşadığı sırada Alman orta sınıfı, batılı Avrupa ülkelerindeki orta sınıfın ekonomik ve siyasal seviyesine henüz ulaşmamıştı. Böylece Hegel'in sistemi, henüz sosyal gerçeklik olmıyan burjuva ilkelerini «düşüncede» belirledi ve tamamladı. (Bu ilkeler, aslında öbür Avrupa ulusları için gerçekti.)

O sistem, aklı toplumun tümel bir standardı yapmış; ayrı bireysel çıkarları, birleşmiş bir «gerekimler bütünü» durumuna getirmiş; soyut emeğin payını kabullenmiş; liberalist özgürlük ve eşitlik düşüncelerinin devrimci içerimlerini keşfetmiş; uygar toplumun tarihini bu toplumsal düzende içkin, uyuşmaz çatışmaların tarihi olarak tanıtlamıştı (tasvir etmişti).

Marx, Hegel'in emek kavramına kesin katkıları üzerinde özellikle durur. Hegel, emek bölümünün ve bireysel emeğin gerekimler sistemi içinde karşılıklı bağımlı oluşunun devlet ve toplum sistemini belirlediğini söylemişti. Dahası, emek süreci, bilincin gelişmesini belirlerdi. Efendiyle köle arasındaki ölüm kalım savaşı kendinden bilinçli özgürlüğün yolunu açardı.

Dahası, biz, Hegel felsefesinin özne-nesne ilişkisinin özel bir yorumuna dayandığını hatırlamalıyız. Özneyle (bilinç) nesne arasında geleneksel epistemolojik karşıtlık Hegel'de tarihsel bir karşıtlık görüşüne yol açmıştı.

Bir istek nesnesi, işlenecek ve bir insan gerekimini duyurmak üzere benimsenecek bir şey olarak görünmüştü. Bu benimseme içinde nesne, insanın «başkalığı» olarak ortaya çıkıyordu.

İnsan, isteğinin nesneleriyle uğraşırken kendisiyle de-

ğildi, dış bir güce bağlıydı. Doğayla, şansla, öbür mülk sahiplerinin çıkarlarıyla başa çıkmak zorundaydı.

Bilinç dünyasıyla nesnel dünya arasındaki ve bu ilişki noktasının ötesindeki gelişim, toplumsal bir süreçtir. O önce, bilincin toptan yabancılaşmasına götürür. İnsan kendi yaptığı şeylerin egemenliği altına girer.

Aklın gerçeklenmesi bu yabancılaşmayı yenmeyi, öznenin tüm nesneleri içinde bildiği ve sahip olduğu bir koşulun kurulmasını içerir.

Emeğin rolünün bu şekilde gösterilmesini, nesnelleşme sürecini ve onun ortadan kalkışını Marx, Hegel'in Zihin Fenomenolojisi'nin en büyük başarısı olarak niteler. Fakat, gösterimin ağırlığı kaybolmuştur. Çünkü Hegel, özne ve yüklem birliğinin tüketildiğini ve nesnelleşme sürecinin yenildiğini iddia eder:

Uygar toplumun düşmanlıkları, monarşik Hegel devletinde yatışmıştır. Bütün çelişmeler, sonunda düşünce ülkesinde veya mutlak zihinde uzlaşmaya varmıştır.

Doğruluk, gerçekten verilen sosyal ve siyasal düzenle ilgili midir? Tarih, kuramı verilen hayat sistemini aşan herhangi bir gerekimden mi çıkarmıştır?

Hegel'in olumlu cevabı, sosyal ve siyasal biçimlerin akıl ilkeleri için yeterli olduğu kanısına dayanır. Böylece, insanın en yüksek yetenekleri, var olan toplumsal biçimler aracılığiyle geliştirilebilir. Hegel'in en son vermiş olduğu biçimle kuram, olguları olduğu gibi karşılayıp yorumlamağa dayanır.

Hegel, doğruluğun, her elementte var olması gereken bir bütün olduğunu, materyel bir element veya olgunun akıl süreciyle bağdaşamaması durumunda bütün doğruluğun ortadan kalktığını savunmuştur.

Marx, böyle bir element bulunduğunu ileri sürdü. O proletarya'ydı.

Proletaryanın varlığı aklın ileri sürülen gerçekliğiyle çelişir. Çünkü o karşımıza aklın olumsuzlanmasının ispatını veren bir sınıf çıkarır. Proletaryanın payı insan yeteneklerini uygulamak değil, tersine, onları ortadan kaldırmaktır. Eğer mülkiyet, özgür bir kişinin ilk ayrıcalığıysa (imtiyazıysa) proleter ne özgürdür ne de bir kişi.

Eğer, mutlak zihnin uygulamaları, san'at, din, felsefe, insanın özünü teşkil ederse proleter bu özden ayrılmıştır.

Dahası, proleterin varlığı Hegel'in Hak Felsefesi'nin rasyonel toplumunu değil, tüm burjuva toplumunu aşağılatır.

Proleterya emek sürecinde çıkar ortaya. Emek, Hegel'in göstermiş olduğu gibi, insanın özünü ve onun aldığı sosyal biçimi belirler. Eğer, proleteryanın varlığı, insanın büsbütün kaybına tanıklık etmekteyse ve bu kayıp, uygar toplumun dayandığı emek biçiminden doğuyorsa toplum tüm olarak aşağılıktır ve proleterya toptan bir olumsuzluk ifade eder: «Tümel ıztırap» «tümel adaletsizlik» gibi. (Bu konuda bilgi edinmek için Marx'ın Zur Kritik der Hegelischen Rechtsphilosophie'sine bkz. Marx'ın, Hegel'in hak felsefesini bu eleştirisi Moskova'daki Marx-Engels Enstitüsü yönünden yayınlanmıştır, c. I.)

Aklın, hakkın ve özgürlüğün gerçekliği, bu durumda yanlışlığın, adaletsizliğin ve köleliğin gerçekliğine dönüşür.

Proleteryanın varlığı, doğruluğun gerçekleşmediğine canlı tanıktır. Tarih ve sosyal gerçeklik böylece felsefeyi olumsuzlar. Toplumun eleştirisi, felsefi öğreti yönünden yapılamaz fakat sosyo-tarihsel uygulamanın işi olur.

Marx'çı kuramın gelişimini özetlemeden, felsefenin olumsuzlanması üzerine kurulan öbür çağdaş biçimleri ayırt etmemiz gerekir.

2. KİERKEGAARD

İnsanın özünü kim ve ne uygulıyacaktır? Felsefeyi kim gerçekleştirecek? Hegel sonrası felsefesindeki eğilimleri bu sorular iyice sarmıştır. O eğilimler arasında iki genel tip ayırt edilebilir.

1. Feuerbach, Kierkegaard eğilimi tipi (yalıtılmış birey üzerinde durur.)

2. Marx tipi (Toplumsal emek sürecinde bireyin kaynaklarına nüfuz eder ve bu sürecin nasıl, insanın özgürleşmesine ve kurtuluşuna temel olduğunu gösterir.)

Hegel, bireyin bütün varlığının, toplumsal yaşantısı içinde tükendiğini göstermişti. Dialektik yöntemin eleştirsel kullanımı, bireysel özgürlüğün, özgür bir toplum var saydığını, böylece onun gerçek kurtuluşunun toplumun kurtuluşunu gerektirdiğini açıklamağa yönelmiştir.

Sadece birey üzerinde duruş böylece Hegel'in kendisinin bir yana bıraktığı soyut bir yaklaşımı benimsemeye varır. Feuerbach'ın materyalizmi ve Kierkegaard'ın var oluşçuluğu (ekzistansializmi), köklü toplumsal kuramın pek çok izini taşımaktaysa da sorunu felsefi ve dinsel açıdan ele alan daha eski yaklaşımların ötesine geçmez.

Öte yandan Marx'çı kuram, eleştirsel toplum kuramı olarak odaklaşır ve geleneksel biçimlemeler ve eğilimlerden ayrılır.

Kierkegaard'ın felsefenin olumsuzlanmasını yorumla-

ması, kaçınılmaz olarak batı rasyonalizmine güçlü bir karşıtlık geliştirdi. Rasyonalizm esas olarak üniversalistti. Düşünen zihinle, nesnel zihindeki aklı göz önünde bulunduruyordu. Doğruluk, ya bireysel hayatın koşullarından etkilenmemiş tümel «salt akıl»daydı ya da bireylerin acı çekip ölmesine rağmen var olmakta devam eden tümel zihindeydi.

İnsanın materyel mutluluğu her iki durumda da akımın içe dönümü ve onun var olan dünya için yeterli sayılması dolayısiyle bir yana bırakılmıştır.

«Rasyonalist felsefe, gerçek gerekim ve istekleriyle ilgili değildir» dedi bireyciler. Bireycilere göre, rasyonel felsefe, kişioğlunun gerçek çıkarlarına karşılık olduğunu ileri sürdüyse de, onun basit mutluluk anlayışına cevap vermedi; insanın sürekli olarak vermek zorunda olduğu somut kararlara yardımcı olamadı.

Eğer, rasyonalistlerin savunduğu gibi, bireyin tek gerçek varlığı (tümele asla indirgenemiyecek olan gerçek varlığı), felsefenin ana konusu değilse ve doğruluk bu tek varlıkta bulunamıyor, ona bağlanamıyorsa tüm felsefe gereksiz, dahası tehlikelidir.

Çünkü böyle felsefi çabalar insanı doğruluğu aradığı ve gereksindiği alandan saptırır. Böylece halis felsefe için tek ayraç ortaya çıkıyor: Bireyi kurtarma yeteneği.

Kierkegaard'a göre, birey bilen değil ahlâksal olarak var olan bir öznelliktir. Onu ilgilendiren tek gerçeklik onun kendi ahlâksal varlığıdır. (Kierkegaard, Abschliessende unwissenschafliche Nachschrift, (Hiç de Bilimsel Olmıyan Not), Werk, Jena, 1910, c. VII, s. 15).

Doğruluk bilgide değildir. Çünkü, duyu algısı ve tarihsel bilgi, görünüşten ibarettir ve katıksız düşünce hayaletten başka bir şey değildir. Bilgi sadece mümkün olanı ele alır. Herhangi bir şeyi değil gerçekleştirmek, ger-

çekliği yakalamağa bile yetenekli değildir. Sadece eylemdedir doğruluk ve eylem aracılığiyle kavranabilir.

Bireyin kendi varlığı tek gerçekliktir. Gerçeklik bu yolda kavranır. Bireyin varlığı, düşünen bir varlıktır. Fakat onun düşüncesi bireysel yaşayışla belirlenmiştir. Böylece bireyin tüm sorunları kendi bireysel faaliyetinde ortaya çıkar ve çözümlenir.

Kierkegaard'in bireyciliği vurgulu bir mutlakçılığa dönüşmüştü. Tek bir gerçeklik vardır: İsa'daki ebedi mutluluk. Tek yerinde karar vardır: Hristiyan hayatı yaşamak.

Kierkegaard'in çabası, insanlığı, ezici toplumsal düzenin yıkıcı darbesinden kurtaracak nihai araç olarak yeniden dini ileri süren son büyük girişimi temsil eder.

Kierkegaard'in felsefesi, toplumunun güçlü bir eleştirisini içerir. O, toplumu insan yeteneklerini bozan ve sarsan bir kimlikte görür. Bunun çaresi hristiyanlıkta bulunacaktır.

Kierkegaard, böyle bir toplumda, böyle bir hayat tarzının ardı arkası kesilmiyen mücadele, nihai aşağılanma ve yenilgi kapsadığını ve geçerli toplumsal biçimlerin. bir imkânsızlık ifade ettiğini anladı.

Kilisenin devletten ayrılması gerekliydi. Çünkü, devlete bağımlılık, hristiyanlık için bir tuzaktı. Sınırlayıcı kuvvetten kurtulmuş kilisenin gerçek rolü, huküm sürmekte olan adaletsizliği, köleliği kınamak ve bireyin nihai çıkarını işaretlemekti.

Kurtuluş, dış kurumlara otoritelere dayanamazdı, salt düşünceyle de elde edilemezdi. Sonuçta Kierkegaard, doğru bir hayatı somut bireye yükler. Dinin, insanı huzura kavuşturan fonksiyonuna döner.

Bununla birlikte Kierkegaard, pek dinsel biçimi olmıyan bir içeriği savunmuştur. Din, felsefenin kaderini bö-

lüşmeye mahkûmdur. İnsanlığın kurtuluşu artık inanç ülkesinde kalmaz. Tarihsel kuvvetlerin harekete geçmesi karşısında dinin protestosu zayıf ve kısırdır.

Kierkegaard'ın soyut düşünce üzerinde duruşu, onu insan eşitliği ve vekarını ayakta tutan kavramlara saldırmaya götürdü. O, insanlığa ait olumsuzluğu, bireysel olandan bir soyutlama ve varlıksal değerlerin kendini göstermesi olarak görür. (Zur Kritik der Gegenwart, Innsbruck 1922, s. 34, 42). Aklın, içinde Hegel'in doğruluğun bütünlenmesini gördüğü bütünlüğü aynı zamanda «sırf soyutlama»dır.

Kierkegaard'ın sosyal ve siyasal alandan ne kadar uzaklaştığını anlamak güç değildir. Birey üzerinde bu odaklaşmanın felsefi sorundan ne kadar uzak ve onun sosyal ve siyasal sorunlardan ne kadar uzaklaşma olduğunu, Kierkegaard'ın sosyalist harekete karşı tutumunu gözden geçirince anlıyabiliriz ancak.

Kierkegaard'a göre, sosyalizm tüm organik ve somut ayrımları ortadan kaldırarak bireyleri eşitleştiren, böylece onları aşağılıyan bir akımdır (Zur Kritik der Gegenwart, Innsbruck, 1922, s. 64).

Tümeller üzerine rasyonalist karşıtı saldırı, Avrupa düşüncesinin daha sonraki gelişiminde gittikçe önem kazandı. «Var oluşçuluk» adı verilen konum bu saldırıda önemli rol oynadı.

3. FEUERBACH

Feuerbach, Kierkegaard'ın farkedemediği bir noktadan işe girişir: Bu, çağımızda dinin insansal içeriğinin sadece dinsel, ahıretsel biçimi bırakmakla muhafaza edilebileceği gerçeğidir. Dinin gerçeklenmesi, onun hayırlanmasını içerir. Tanrı öğretisi (teoloji), insan öğretisine (antropolojiye) dönüşmelidir. Ebedi mutluluk gök krallığının yer cumhuriyetine dönüşmesiyle sağlanacaktır.

Feuerbach, insanlığın olgunluk çağına ulaştığı konusunda Hegel'le uzlaşır. Dünya insanın kolektif ve bilinçli uygulamasıyla bir akıl ve özgürlük alanına dönmüştür.

Böylece Feuerbach, geleceğin felsefesini tasarlar ve onu, Hegel felsefesinin tarihsel mantıksal uygulanması olarak görür. (Grundsaetze der Philosophie der Zukunft, Saemmtliche Werke, Leipzig, 1846, c. II. paragraf, 20, 31).

Hegel, verilen dünyayı akıl ölçütüne (standardına) yeterli saydığı zaman kendi ilkeleriyle çelişmiş, felsefeyi dış bir içeriğe çakılı bırakmış oluyor. Onun kritik ayrımları sonuçta, verilenin ayrımlarıdır, felsefesiyse kritiktir, jenetiko-kritik bir anlama sahip değildir (Feuerbach, Kritik der Hegelischen Philosophie, Saemmtliche Werke, s. 221 - 222).

İkinci tipte felsefe, sadece nesnesini gösterip anlamıyacak onun kökenini ve var olma hakkını da araştıracaktır. İnsanın kurtuluşuna yardım edecek düşünceleri sadece felsefe geliştirebilir. Feuerbach'a göre Hegel, böyle bir çözümlemeye girmemiştir.

Feuerbach'ın jenetik çözümlemesi, tersine doğanın ilk ve düşüncenin ikinci gerçeklik olduğu görüşünden hareket eder. Varlık öznedir, düşünceyse yüklem. Varlık düşünce değildir. Düşünce varlıktan türer.

İlk varlığın dış dünya ve insan dışındaki nesneler saymakla Feuerbach, materyalist filosoflar dizisine katılır. Materyalist filosoflar, insanın toplum içindeki aktüel durumunu, görüşlerine esas alır. Feuerbach gözlerini insana çevirmiştir:

«İnsan gerekimler içindedir ve eziyet çekmektedir» der (Vorlaeufige Thesen zur Reform der Philosophie, s. 263).

Marx'ın proleteryada gördüğü «tümel ıztırap» onu aklın gerçekliğinin hayırlamağa götürmüştü. Acı çekme ilkesi Marx'a göre toplumun tarihsel biçimiydi ve ortadan kalkması için eylemi gerektirmekteydi.

Feuerbach, tersine doğayı insanın kurtuluşu için temel ve aracı sayar. İnsanın acısı, yaşayan öznenin nesnel çevresine doğal ilişkisidir. Doğa egoyu dışardan ve edilgen duruma getirerek biçimler.

Ego, kendiliğinden değil, alıcıdır, bir kap görevi görür:

«Gerçek nesnel düşünce, düşüncenin hayırlanmasından, nesne yönünden biçimlenmeyi kabulden doğar.» (Vorlaefige Thesen, s. 258). Böylece, Feuerbach natüralizmi, algı, duyarlık ve duyumu, felsefenin aracı saymaktadır:

«Nesne, doğru biçimi içinde sadece duyularla verilir» (Grundsaetze der Philosophie der Zukunft, paragraf 32).

Marx'ın Feuerbach'ı eleştirmesi bu noktada başlar. Hegel, duyu kesinliğinin son doğruluk ölçütü ayraçı (kriteri) olduğunu reddetmişti. Bunun için iki temele dayanıyordu:

1. Doğruluk tikelleri ilgilendiren deneyle kavranamıyacak bir tümeldir.

2. Doğruluk, insanların kolektif uygulamasıyla ortaya çıkarılan tarihsel bir süreçtir.

Hegel'in tezi, emeğin tarihsel sürece duyu kesinliği ve doğayı getirdiğiydi. Feuerbach, emeğin materyal fonksiyonunu inkâr etmişti. Marx bu noktada Hegel'den yanadır (Theses on Feuerbach, Alman İdeolojisi'nde, International Publi shers, New York, 1939, s. 198).

Emek, insan varlığının doğal koşullarını toplumsal koşullar biçimine çevirir. Emek sürecini özgürlük sürecinden çıkartmakla Feuerbach, doğayı özgürlük aracı yapan en önemli etmeni felsefesinden atmıştır.

O, insanın özgür gelişimini «doğal» gelişim olarak yorumlarken kurtuluşun gerekli tarihsel koşullarını ihmal etmiş, özgürlüğü, verilen düzenin çerçevesindeki bir olaya oturtmuştur (Theses on Feuerbach, IX, German İdeology, s. 199). Onun algısal materyalizmi sadece burjuva toplumundaki ayrı ayrı birleyleri algılar.

Marx, kuramını emek süreci üzerinde yoğunlaştırdı ve içeriğin (gerçekliğin) yapısının, kuramının yapısını biçimlediği yolundaki Hegelci dialektiği doruğuna vardırdı. Uygar toplumun temellerini, uygar toplum kuramının temeleri yaptı.

Bireyin gelişimi ve onun özgürlüğünün uzanımı, emeğinin, toplumsal gerekimi doyurma ölçüsüne bağlıdır. Emek sürecinin incelenmesi, gerçek anlamda aklı ve özgürlüğü ortaya çıkaran koşulları keşfetmek için mutlak olarak zorunludur.

Konu: II

MARX

1. YABANCILAŞMIŞ EMEK

Marx'ın 1844, 1846 yıllarındaki yazıları, modern toplumdaki emek biçimini, insanın toptan yabancılaşması olarak ele alır. Bu kategorinin kullanılması, Marx'ın ekonomik çözümlemesini Hegel felsefesinin temel bir kategorisine bağlar.

Marx, sosyal iş bölümünün, bireylerin yeteneklerinin, bütünü çıkarının dikkate alınmasıyla değil, kapitalist meta üretimi kurallarına göre uygulandığını ileri sürer.

Bu yasalar altında emek ürünü, meta, insan faaliyetinin yapısını ve sonunu belirler görünür. Başkaca dendikte, maddi araçlar, hayatın içeriğini ve hedefini yöt yönetecektir ve insan bilinci, bütünüyle maddi üretim ilişkilerinin ürünüdür.

Böylece, Marx kuramının çıkış noktası, önce, denetimsiz ekonominin, tüm insan ilişkileri üzerinde hüküm sürdüğü bir toplumsal düzenin materyalist karakterini ortaya dökerek tarihsel bir olguyu dile getirir.

Marx'ın önermesi, aynı zamanda kritiktir. Bilinçle toplumsal varlık arasındaki egemen ilişkisinin yanlış ve gerçek ilişki ışığa çıkmadan ortadan kaldırılması gerektiğini içerir. Materyalist tezin doğruluğu, böylece onun olumsuzlanmasıyla sağlanabilir.

Marx, materyalist çıkış noktasının ona, çözümlediği toplumun materyalist niteliğince verildiğini tekrar tek-

rar belirtir. Klâsik siyasal ekonominin bile tanıdığı bir olguyla, ekonomik bir olguyla işe giriştiğini belirtir. (Ökonomisch - philosophische Manuskripte, 1844. Marx - Engels Enstitüsünün çıkardığı Marx - Engels Gesamtausgabe'de, III. cilt, Berlin, 1932, 80 - 81, 89 - 90).

Modern toplum kendi yolunda ilerlerken «işçi servet ürettiği ölçüde yoksullaşır, üretiminin gücü ve genişliği arttığı ölçüde yoksullaşır. O, ne kadar madde üretirse. o kadar ucuz meta olur. İnsansal dünyanın değerini yitirişi, nesnel dünyanın istismarıyla el ele gider.» (Marx Engels Gesamtausgabe, III, 82).

Klâsik siyasal ekonomi, büyük sosyal servetin bile, işçinin «durağan yoksulluğu»ndan başka bir şey ifade etmediğini kabul eder (Marx burada, Adam Smith'le, J.B. Say'dan parçalar alır (Gesamtausgabe, 43). Adam Smith ve J.B. Say, yoksulluğun, ters dış koşulun değil, egemen emek biçiminin sonucu olduğunu göstermiştir:

İnsanın gelişimi dikkate alındığında bu emek biçimi ne anlam ifade eder? Bu soruyla Marx'çı kuram «siyasal ekonomi düzlemini» bırakır (Gesamtausgabe, 45). Ekonomik ilişkilerin, yasaların ve kurumların tümü, sadece tek tek olgular demeti olarak değil, içinde, kişioğlunun hayatını sürdürdüğü nesnel tarihsel biçimi ortaya koyan olgular gibi ele alınabilir.

Uzmanlaşmış bilimin sınırlarından sıyrılan ekonomik kategorilerin, insan varlığını belirliyen etmenlerden olduğu görülür. (Marx bunlara, «Daseinsformen», «Existenzbestimmungen» adını vermektedir). Onlar, nesnel ekonomik olguları da gösterebilir (meta, değer, toprak kirası gibi). (Siyasal Ekonominin Eleştirisine Katkı, N.I. Stone, Charles H. Kerr, Chicago, 1904, s. 302).

Salt ekonomik faaliyetten (Erwerstaetigkeit) uzak olarak emek, insanın «varlıksal», «bilinçli» faaliyetidir»dir.

Onun yaşamını sürdürme aracı değil, evrensel yapısını geliştirme aracıdır. (Ökonomisch - philosophische Manuskripte, 87 - 88). Ekonominin, insanın evrensel yapısını (universelles Wesen, Gattungswesen) biçimleyip biçimlemediği sorunu daima Marx'ın zihnindedir.

Bu terimler, Feuerbach ve Hegel'e geri gider. İnsanın gerçek yapısı onun tümelliğindedir. Onun entelektüel ve fiziksel yetenekleri sadece insanlar insan olarak var oldukça doyurabilir. İnsan, eğer tüm insanlar özgürse ve tümel varlıklar olarak varsa özgürdür. Tümellik üzerinde bu duruş, doğayı insanın kendi gelişimi arasına katar. Eğer doğa, insanın eseriyse ve onun gerçekliğiyse özgürdür. Böylece insan, kendi yarattığı bir dünyada tanır kendini.

Bütün bunlar, Hegel'in akıl düşüncesiyle açık bir benzerliğe sahiptir. Marx daha da ileri gider, insanın kendini gerçeklemesini, düşünceyle varlık arasındaki birliğin terimleriyle tanıtlar (tasvir eder) (Ökonomisch - philosophische Manuskripte, 117). Bununla birlikte, tüm sorun felsefi değildir. Çünkü insanın kendini gerçeklemesi, egemen emek biçiminin ortadan kalkmasını gerektirir, felsefe bu sonucu sağlıyamaz.

Eleştiri felsefi terimlerle başlar, çünkü emeğin köleleştirilmesi ve onun serbest bırakılması, geleneksel siyasal ekonominin ötesine geçen koşullardır. Fakat Marx, felsefi terminolojiden çabuk ayrılır. Ekonomik kategorilerin kritik, aşkın karakteri «kapital» de ekonomik kategorilerin kendileriyle dile getirilir.

Marx, yabancılaşmayı, işçinin, önce emeğinin ürününe, sonra kendi faaliyetine ilişkisinde kendini gösterir biçimde açıklar. Kapitalist toplumda işçi, mal üretir. Büyük ölçüde mal üretimi kapitali gerektirir. Mal, özel girişimcilerce, kazanç ereğiyle piyasaya sürülür. İşçi bir ücret

anlaşmasıyla kapitalist için çalışır. Kapital, emek üretiminden vazgeçilmesini sağlıyan bir güçtür.

İşçi ne kadar üretirse kapitalin gücü o kadar artar; üretim ne kadar azalırsa işçi ürününü özümleme araçlarına o kadar sahiptir. Böylece emek, kendi yarattığı gücün kurbanı olur.

Marx bu süreci şöyle özetler:

«Emeğin ortaya koyduğu nesne, yabancı bir varlık olarak, üreticisinden bağımsız bir kuvvetle karşılaşır. Emeğin gerçeklenmesi, onun nesnelleşmesidir. Egemen ekonomik koşulları altında emeğin bu gerçeklenmesi, emekçinin hayırlanması biçiminde kendini gösterir. Buysa emeğin karşıtıdır. Nesnelleşme, nesnenin yitimi ve köleleşmesi; özümleme, yabancılaşma ve yoksun olma biçiminde belirir» (Ökonomisch - philosophishe Manuskripte, 183).

Emeğine yabancılaşan işçi, aynı zamanda, kendine yabancılaşmış, onun emeği, başkasının malı olmuştur. Gerçek biçimi içinde emek, insanın, kendi kendini, yeteneklerini uygulamasıdır. Fakat uygulamada işçi «özünü olumlamaz, hayırlar.» (agy. 85-6).

Sonuçta insan (işçi) sadece, yeme, içme, üreme gibi hayvansal fonksiyonlarda özgür duyar kendini.... insansal fonksiyonlarında da hayvandan başka bir şey değildir. Hayvansal olan insansala, insansal olan hayvansala dönüşür (agy, 118).

Marx'ın, kapitalist sistemlerdeki emeği çözümlemesi, görüldüğü gibi, köklü temellere dayanır. Marx, insanın sosyal varlığını ekonomik ilişkileriyle çözümlemiş ve özel mülkü, «emeğin yabancılaşma biçiminin kaçınılmaz sonucu» saymıştır (agy, 90-91. Alman İdeolojisi, International Lublishers, New York, 1939, 44).

Marx'ın ilk yazıları, şeyleşme (Verdinglichung) sü-

recinin ilk açık ifadesidir. Şeyleşme aracılığiyle kapitalist toplum, insanlar arası kişisel ilişkilerin, şeyler arası ilişkilere dönüşmesini sağlar.

Marx, Kapital'de bu sürece «Malın Fetişizmi» adını verir. Kapitalizm, insanları, değiştirilen mal aracılığiyle birbirine bağlar. Bireylerin toplumsal statüsü, yaşam standardı, gerekimlerini doyurması v.ö. hep değiştirdikleri mallara bağlıdır (Ekonomi - Politiğe Katkı, 41).

Bu şeyleşmenin başardığı nedir? O, insanlar-arası aktüel ilişkileri ileri sürer, onların kaynağını, kendilerini sürdürme ve başka ilişkilere çevirme mekanizmasını gizler. Her şeyin üstünde şeyleşme, toplumsal ilişkilerin insansal özünü ve içeriğini gözlerden uzak tutar.

Eğer ücretler, şeyleşme sürecinin gösterdiği gibi, emeğin değerini dile getiriyorsa, sömürü, öznel, kişisel bir yargıdır. Eğer kapital, mal üretiminde kullanılan servetin yığılımından başka birşey değilse o, üretici ustalığın, yığılıcı bir sonucundan ibarettir. Eğer, kazanç yaratımı, kullanılan kapitalin, özel bir niteliğiyse, böyle kazançlar girişimcinin çalışmasının ödülüdür.

Bu temelde, kapital - emek ilişkisi ne insafsızlığı ne de zulmü dile getirecektir. O daha çok, salt nesnel olacak, maddî ilişki ve ekonomik kuram, özel bir bilim durumuna gelecektir. İstem ve sunum yasaları, değerin ve fiatın belirlenmesi, iş çevreleri v.ö., insan varlığı üzerine etkilerinden bağımsız olarak, nesnel yasalar ve olgular olarak incelenmeğe elverecektir.

Toplumun, ekonomik süreci doğal süreç olacak ve insan, tüm arzuları ve gerekimleriyle onun içinde nesnel matematik guantum rolü oynıyacaktır.

Marx'çı kuram, böyle bir ekonomi bilimini reddeder ve onun yerine, ekonomik ilişkilerin, insanlar arasındaki varlıksal ilişkiler olduğu yorumunu getirir. Bu kuram

onu, herhangi bir insancıl duyguyla değil, ekonominin kendisinin içeriğiyle yapar.

Ekonomik ilişkiler, sadece mal üretiminin karakteri dolayısiyle nesnel görünür. Biri, bu üretim biçiminin ötesine geçip onun kaynağını çözümledi mi, onun nesnelliğinin bir görünüşten ibaret olduğunu, gerçekteyse ekonomik ilişkilerin kişioğlunun, kendine verdiği özel tarihsel varlık biçiminden doğduğunu derhal farkeder.

Dahası, bu içerik, bir kez ön plâna geçti mi, ekonomik kuram, kritik bir kurama dönüşecektir:

«Özel mülkten söz edildi mi, insanın dışında bir şey ele alınıyormuş gibi olur. Emekten söz edilince, doğrudan doğruya insana başvurmak gerekir. Sorunun bu yeni biçimde formüllenmesi, onun çözümünü kapsar» (Ökonomisch - philosophische Manuskripte, 93).

Özel mülkle emeğin gizli karakteri bir kez keşfedildi mi, ekonomik koşullar, insanlığın, tam olumsuzlanması biçiminde belirir. Toplumsal hayatın özel bir biçiminin olumsuz olduğu olgusu o hayatı geliştirici niteliklerini engellemez. Marx sık sık, kapitalist emek biçiminin, her tür materyel kaynağın istismarını olanaklı kıldığını, emeğin verimliliğini sürekli olarak arttırdığını, eskiden bilinmiyecek ölçüde çeşitli insan yeteneklerini serbestçe iş görür duruma getirmesi anlamına ilerletici bir karaktere sahip olduğunu düşünür.

Fakat, sınıf toplumundaki gelişme, artan bir mutluluk ve özgürlüğü içermez. Emeğin yabancılaşmış biçimi ortadan kalkana kadar, tüm gelişme az çok teknik olmaya devam edecek, daha rasyonel üretim yöntemleri gösterecek, insan ve doğanın daha rasyonel biçimde dizginlenmesini ortaya koyacaktır.

Bütün bu niteliklerle, gelişme, sadece toplumsal düzenin olumsuzluğunu ağırlaştırır. Bu da teknik gelişme

kuvvetlerini saptırır ve sınırlar. Burada yine Hegel'in felsefesi haklı çıkmaktadır: Aklın gelişimi, mutluluğun gelişimi değildir.

Emek biçimi, tüm insansal yetenekleri saptırır, servetin birikmesi yoksulluğu yoğunlaştırır ve teknolojik gelişme ölü maddenin, insansal dünya üzerinde egemen olmasına yol açar (Ökonomisch - philosophische Manuskripte, 77). Nesnel olgular canlı olarak gelir ve toplumun suçlanmasına yol açar. Ekonomik gerçeklikler kendi içkin olumsuzluklarını içerirler.

Marx'çı dialektiğin kökenlerine dokunuyoruz burada. Hegel dialektik gerçeklikte içkin olan olumsuzluğun, hareket ettirici ve yaratıcı ilke olduğunu belirler. Dialektik, olumsuzluğun dialektiğidir (Ökonomisch - philisophische Manuskripte, 156).

Her olgu, bir olgudan daha çok bir şeydir. O, gerçek olanakların sınırlanması ve hayırlanmasıdır. Ücretli emek bir olgudur. Fakat o aynı zamanda, insan gerekimlerini doyurabilen özgür işin kısıtlanmasıdır. Özel mülk bir olgudur. Fakat aynı zamanda insanın, doğayı kolektif olarak özümlemesinin hayırlanmasıdır.

İnsanın sosyal uygulaması, hem olumsuzluğu, hem de onun üstesinden gelinmesini somutlaştırır. Kapitalist toplumun olumsuzluğu onun, emeği yabancılaştırmasındadır. Bu olumsuzluğun olumsuzlanması, yabancılaşmış emeğin ortadan kaldırılmasıyla kabildir. Yabancılaşma en tümel biçimini özel mülkün kurtuluşunda bulur.

Şurası çok önemlidir: Marx, özel mülkün ortadan kalkışını tümüyle, yabancılaşmış emeğin ortadan kalkışına aracı gibi görür, kendi içinde bir son gibi görmez. Üretim araçlarının sosyalleştirilmesi, böylece, başka ekonomik kurumlar gibi sadece ekonomik bir olgudur. Onun, yeni top-

lumsal düzenin başlangıcı olma iddiası insanın, sosyalleşmiş üretim araçlarıyla yaptığı şeye bağlıdır.

Eğer, üretim araçları, özgür bireyin gelişimi ve mutluluğu için kullanılmamışsa onlar sadece, bireyleri var sayılmış tümelliğe baş eğdirme yolunda yeni biçim anlamına gelecektir.

Özel mülkün ortadan kaldırılması, sosyalleşmiş üretim araçlarına toplumun değil özgür bireylerin sahip olması, kökten yeni bir toplumsal sistemin doğuşuna yol açar. Marx, toplumun bir başka türlü şeyleşmesi olan bu durumu önlemek için çaba gösterir:

«Toplumu bireye karşıt bir soyutlama olarak kurmaktan kaçınmalıdır. Birey toplumsal varlıktır (das gesellschaftliche Wesen). Böylece, onun yaşamının dile getirilmesi, toplum yaşamının dile getirilmesinin doğrulanmasıdır» (Ökonomisch - politische Manuskripte, 117).

İnsanlığın gerçek tarihi kesin anlamda, özgür bireylerin tarihi olacaktır. Böylece, her bir bireyin varlığını, bütünlüğün çıkarı örecektir. Tüm, eski toplum biçimlerinde, bütünün çıkarı, bireyin hakkına karşı bütünün hakkını savunan, ayrı toplumsal ve siyasal kurumlardadır.

Özel mülkün ortadan kalkması bütün bu kurumları bir daha görünmemek üzere ortadan kaldıracaktır. Çünkü o, insanın, aileden, dinden, devletten kendi insansal ve toplumsal yapısına dönmesini belirlemektedir (agy 115).

O halde hedef özel çıkarla kamu çıkarının kaynaşmasını somutlaştıran yeni üretim biçimi değil, özgür bireylerdir. Marx'çı kuramın çıkarında bu bireysel eğilim önemlidir.

Somutlaşmış doğruluk adını verdiğimiz insansal gerçeklenmenin, toplum, soyut tümel kavramı sürdürdükçe o kavramın terimleriyle açıklanabileceğini olgusu üzerin-

de durarak, tümelin, geleneksel kuramlar içindeki rolünü gösterdik. Her anında, bireyler arası anlaşmazlıkla dolu olan somut yaşantı koşulları insan ve doğanın tümel özünü gülünç bir kılığa sokmuştur. Egemen toplumsal gerçeklikler bu özle, dolayısiyle doğrulukla çeliştiğinden, doğruluk, zihinden başka sığınacak yer bulamıyacaktır. Zihin, doğruluğu soyut bir tümel olarak alacaktır.

Marx, bu durumun, sınıf toplumunun emek dağılımındaki özellikle entelektüel - materyel üretim ayrılığındaki kökeni göstererek, bu durumun nasıl ortaya çıktığını açıklar:

«Üretim güçleri, toplumun durumu ve bilinçlilik, birbiriyle çelişmelidir. Çünkü, emeğin bölünmesi, entelektüel ve materyal faaliyetin (zevk alma, emek, üretim ve tüketim) değişik bireylere düşmesi olanağını, daha doğrusu olgusunu içerir.... Emek bölümü.... kendisini yönetici sınıfta zihinsel ve maddi emek bölümü biçiminde ortaya çıkarır. Böylece bu sınıfın içinde bir yan, sınıfın düşünürleri olarak görünürken ... öbürlerinin bu düşünce ve sanrılara karşı tutumu daha edilgendir. Çünkü onlar gerçekte bu sınıfın aktif üyeleridir ve kendileri hakkında, sanrılar, düşünceler belirlemek için daha az zamana sahiptirler....»

«... 'yüksek varlık' 'kavram' türünden hayaletler, bireyin idealist, spiritüel ifadesi; içinde, yaşanan üretim biçiminin ve ona bağlı insanlar arası ilişkinin hareket ettiği empirik zincirler ve sınırlamaların hayalidir» (Alman İdeolojisi, 21, 39 - 40,

Toplumsal bütünün maddi olarak, insanın bilinçli kuvvetlerinin kılavuzluk etmediği kör kuvvetlerin sonucu olması gibi, tümel, bağımsız ve yaratıcı bir gerçeklik olarak ortaya çıkmıştır. Toplumu yöneten guruplar, çıkarlarının özel olduğunu, onları «tümelin yüceliğine sarma-

lıyarak» gizlemek zorunda kaldı. (Alman İdeolojisi, 40-41). Yönetici sınıfın düşüncelerinin evrenselliği iddiası böylece, sınıf yönetiminin mekanizmasının bir parçası olmaktadır. Sınıf toplumunun eleştirisi, onun felsefi iddialarını da yıkacaktır.

Kullanılan tümel kavramlar, önce insan varlığının istenen biçimlerini (akıl, özgürlük, adalet, erdem, devlet, toplum, demokrasi gibi) var sayan kavramlardır. Bütün bunlar, insanın tümel özünün ya geçerli toplumsal koşullar içinde ya da onların ötesinde tarih üstü bir bölgede maddeleştiğini ortaya koyar.

Marx aynı zamanda bu tür kavramların toplumun ilerlemesiyle aynı uzanımda tümel olduğuna da işaret eder. Orta çağları karakterize eden ve aristokrasinin egemen değerlerini biçimliyen onur, bağlılık v.ö. türünden düşünceler çok daha sınırlıydı hitap edebildiği kütle bakımından.

Ayrıca burjuvazinin, özgürlük, adalet, eşitlik düşünceleri gibi, geniş kütleleri ilgilendirmiyordu. Böylece, egemen düşüncelerin gelişimi toplumsal ve ekonomik bütünlenmeyle birlikte yürür ve onları yansıtır.

«Yaygın olarak ortaya çıkan en genel soyutlamalar yalnızca, bir özelliğe pek çok kişi yönünden ortak olarak sahip olunması ve onun herkese özgü bulunması durumunda ortaya çıkar» (Siyasal Ekonominin Eleştirisine Katkı 298-9).

Toplum ilerledikçe soyut düşüncelerin egemenliği artar. Bu, düşüncelerin, egemen biçim alması demektir (Alman İdeolojisi, 40).

Bununla birlikte sınıflar ortadan kalkınca bu süreç tersine çevrilir ve bütünün çıkarı her bireyin varlığında doyurulur. Çünkü, o zaman, artık tekil bir çıkarı genel olarak veya genel çıkarı yönetici çıkar olarak temsil etmek gerekli değildir (Alman İdeolojisi, 40). Birey, tari-

hin aktüel konusu olur. Bu yolda, onun kendisi tümeldir ve insanın tümel özünü belirgin duruma geçirir.

Hegel felsefesinin temelinde yatan çelişmeler böylece özel mülkün ortadan kaldırılmasıyla çözümlenebilir. Çünkü, insanın doğayla ve insanla olan uyuşmazlığı, varlıkla öz arasındaki çatışma, şeyleşme, kendini belirleme, özgürlük, zorunluk, bireyselle cins arasındaki çatışma ortadan kalkacaktır (Ökonomisch - philosophische Manuskripte, 114).

Hegel felsefesi aklın tümelliği çerçevesinde döner. O, her parçasıyla kuşatıcı bir bütünde toplanmış rasyonel bir sistemdi. Marx, kapitalist toplumun önce, böyle bir tümelliği uygulamaya geçirdiğini gösterir. Kapitalizm, üretici güçleri tek biçimli toplumsal sistemin bütünlüğü adına harekete geçirir. Tümel ticaret, tümel yarışma, emeğin tümel karşılıklı bağımlılığı, insanları dünya tarihine bağlı, empirik olarak tümel bireyler durumuna getirir (Alman İdeolojisi, 25.)

Bununla birlikte, açıkladığımız gibi, tümellik olumsuzdur. Çünkü, üretici kuvvetler, denetlenmemiş yabancı bir kuvvetin ürünleri olarak görünür:

«Ayrı bireylerin, faaliyetlerini genişletmesi ve dünya tarihine ilişkin bir faaliyet durumuna getirmesiyle, bireylerin gittikçe, kendilerine yabancı bir gücün kölesi durumuna geldiği empirik bir gerçektir. Bu güç, gittikçe büyür ve sonunda dünya pazarı durumuna girer» (Alman İdeolojisi, 25).

Uluslar-arası mal üretiminde sunumun dağılımı kör, anarşik, tümel bir süreçtir. Orada, bireyin isteği, ancak o, değişimin gereklerini karşılıyabiliyorsa doyurabilecektir. Marx, istek ve sunumun bu anarşik ilişkisine, toplumsal bütünlenmenin doğal biçimi adını verir. Sunumla, onun, tüm insanların ortak denetiminde geçerli olmak yerine, doğal yasa gücüne sahip olduğunu anlatmak ister.

2. EMEĞİN ORTADAN KALDIRILMASI

Özgürlüğün ve aklın gerçeklenmesi hali-i hazır durumun tersine çevrilmesini içerir:

«Tümel bağımlılık, bireylerin dünya tarihine ilişkin iş birliğinin bu doğal biçimi, sosyalist devrimle birlikte bu kuvvetlerin bilinçli denetimine ve bilinçli yönetimine dönüşecektir. İnsanların birbiri üzerine eyleminden doğmuş olan bu durum, onların, kendilerine tümüyle yabancı kuvvetlerce yönetilip ezilmesine yol açmıştır» (Alman İdeolojisi, 27 - 28).

Sürüp gelen durum, tümel olumsuzluk olunca onun ortadan kalkması tümel bir devrimi gerektirir. Eksiksiz bir devrimin materyal öğeleri hazır olmalı. Böylece, sarsıntı, var olan toplumdaki özel koşulları değil, onda egemen olan hayat üretiminin ta kendisini kapsar (Alman İdeolojisi, 29). Devrimin bu bütüncül (totaliter) karakteri kapitalist üretim ilişkilerinin bütüncül karakteriyle zorunlu duruma getirilir.

Kapitalist toplum sistemini sona erdiren devrimsel çırpıntı bu sistemde gelişen bütün yeteneklerin genel olarak doyurulmasını sağlar. Böylece Marx, sosyalist devrimi bir özümleme (Aneignung) aktı olarak nitelendirir ve bununla, özel mülkün ortadan kalkışının insanlara, o zamana kadar yabancı oldukları şeyi elde etme olanağı vereceğini kasdeder.

Özümleme, özümlenenin nesnesiyle belirlenir. Yani, gelişerek bütüncül duruma gelmiş, sadece insanların tümel ilişkisinde var olan üretici güçlerle. Sadece bu açıdan, özümleme, tümel bir karaktere sahip olmalıdır... (Alman İdeolojisi, 66). İmdi var olan tümellik, başka bir toplumsal düzene aktarılacak, fakat farklı bir karaktere sahip olacaktır.

İnsanoğlu, elverişli güçleri, birleşmiş bireylerin gücüne baş eğer duruma getirince tümel istem artık, kör doğal bir kuvvet gibi hareket etmiyecektir.

Özümleme aynı zamanda, özümliyen kişilerce de belirlenir. Emeğin yabancılaşması, karşıt sınıflara ayrılmış bir toplum yaratır. Bireyin gerekim ve yeteneklerini dikkate almadan emek bölümünü etkiliyen toplumsal şema, bireyin dış ekonomik kuvvetler karşısındaki faaliyetini köstekler.

Toplumsal üretimin biçimi (bütünün, içinde yaşamını sürdürdüğü biçim) bireyin yaşamını kuşatır, onun bütün varlığını, ekonominin belirlediği koşullara bağlar (onun öznel, yetenek ve gerekimlerine bakmadan). Özgür bir yarışma sistemi içinde mal üretimi bu koşulu ağırlaştırmıştır.

Gerekimlerini yerine getirmesi için bireye ayrılan malların, onun eşine eşdeğer olduğu var sayılmıştır. Eşitliğin hiç değilse bu açıdan garanti edildiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte birey, işini seçemez. İş ona, toplumsal üretim sürecindeki konumu aracılığiyle verilmiştir.

Sınıflar olgusu özgürlükle çelişir dahası, onu soyut bir düşünce durumuna getirir. Sınıf, genel anarşi içinde bireysel özgürlüğün aktüel uzanımını kuşatır. Özgür oyun arenası, yine de bireye açıktır.

Sınıf, aktüel, sosyal ve ekonomik bir birimdir. Bireyler karşısında, bağımsız bir varlığı gerçekleştirir. Öyle ki bireyler, varlık koşullarını, önceden var olarak bulurlar. Bu bakımdan, onların hayat içindeki konumları, kişisel gelişimleri sınıfları yönünden belirlenir (Alman İdeolojisi, 65).

Toplumun var olan biçimi, tümel düzeni, sadece bireyi hayırlıyarak gerçekler. Kişisel birey, bir sınıf bireyi olur (Alman İdeolojisi, 49). Onun kurucu özellikleri, sınıfının öbür üyeleriyle paylaşılan tümel özellikler durumuna gelir. Burada Hegel'in, devletin bir üyesi olarak hareket eden bireyi tümel saymasını anımsamak gerek. Marx, bireyin hayırlanmasını, sınıf toplumunun tarihsel ürünü biçiminde anlar. O, devlet yönünden değil, emeğin düzenlenmesiyle ortaya konmuşutr.

Bireylerin, sınıflara göre toparlanması, onların emeğin bölünmesine bağlanmalarıyla aynıdır (Alman İdeolojisi, 49). Emeğin bölünmesiyle Marx, değişik ekonomik faaliyetleri özel ve sınırlı alanlara ayırma sürecini kasdetmektedir. Önce, endüstri ve ticaret tarımdan ayrılmış, sonra ticaret değişik alt öbeklere bölünmüştür (Alman İdeolojisi, 8-48).

Bu ayrıştırma, kapitalist biçiminde mal üretiminin gerekimleriyle belirir. Teknolojinin gelişimiyle hızlanan kapitalist üretim, kör ve doğal bir süreçtir. Toplumu sürdürmek için gerekli emek bütüncüllüğü, a priori olarak verilmiş iş gurupu olarak kendini gösterir.

Geçerli olan emek bölünümü bireyleri eziyete sokar. İş, insanlara bir hayat standardı veren, bir çıkarlar ve onları başka işlere kapılmış olanlardan ayırıcı olanaklar dizisi verir. Emek koşulları insanları bir kalıba döker.

Bununla birlikte, iki temel sınıf, aynı anlamda sınıf değildir. Proletarya, bir sınıf olarak, bütün sınıfların hayırlanmasını içerir. Başka sınıfların çıkarları, esas olarak tek yanlıdır, proletaryanın çıkarıysa tümel. Proletarya ne mülke sahiptir, ne de savunacağı kazanca. Onun, geçerli emek biçimini ortadan kaldırmak yolundaki isteği bütünün isteğidir.

Proletaryanın tümelliği de olumsuz bir tümelliktir. Emeğin yabancılaşmasının kendi kendini yıkma noktasına değin yoğunlaştığını gösterer. Proletaryanın emeği, herhangi bir kendi kendini doyurmayı engeller. Onun işi, tüm varlığını hayırlar.

Bununla birlikte bu nihai olumsuzluk, olumlu bir biçime döner. Geçerli sistemin tüm değerlerinden yoksun oluşu onu, bu sistemin ötesine çıkarır (Alman İdeolojisi, 57).

Proletarya, sadece belirli insan yeteneklerinin değil, insanın da olumsuzlanmasıdır. İnsanın ayırt edici bütün özellikleri, orada geçerliğini yitirir. (Mülk, kültür, din, bir ulusun uyruğu olma özellikleri gibi). Proletarya içindeki her kişi, emek gücüyle katılır topluma, bu açıdan eşittir. Onun ilgisi, verilen bir gurup, sınıf veya ulusa değil, tümele, dünya tarihinedir (Alman İdeolojisi, 26).

Devrimin alt üst edeceği egemen toplumsal ilişkiler her yerde olumsuzdur. Çünkü onlar her yerde, kendilerini sürdüren emek sürecinin olumsuz düzeninden doğarlar. Emek sürecinin kendisi, proletaryanın yaşamıdır. Emeğin olumsuz düzenlenmesi, Marx'ın diliyle, yabancılaşmış emeğin ortadan kaldırılması aynı zamanda proletaryanın ortadan kaldırılmasıdır.

Proletaryanın ortadan kaldırılması emeğin ortadan kaldırılmasına varır. Marx, devrimden söz ettiğinde, bunu, acele bir formüle dökmüş olur. Özel mülkün ve eme-

ğin ortadan kaldırılmasıyla silinir sınıflar (Alman İdeolojisi, 49). Sorun, emeğin özgürleşmesi değildir. Çünkü emek, zaten özgür duruma getirilmiştir. Özgür emek, kapitalist toplumun başarısıdır.

Burjuva hastalıklarını sosyalizm tedavi edebilir ve proletaryanın ıztırabını, o ıztırabın nedeninin yani emeği gidererek sosyalizm dindirebilir.

Marx'ın ilk yazılarındaki bu şaşırtıcı formüllemeler hep, Hegelci «Aufhebung» terimini içerir. Böylece «ortadan kaldırma» aynı zamanda bir içeriğin, doğru biçimine dönüştürüldüğü anlamını verir.

Bununla birlikte Marx, gelecek emek biçimini ve onun, geçerli emek biçiminden farklı olacağını görmüş; kapitalist ve sosyalist süreci belirlemek için aynı «emek» sözcüğünü kullanmamıştır. Son çözümlemede o, emek sözcüğünü kapitalizmin anladığı anlamda değerlendirmiştir. Bu, mal üretiminde artık değer yaratan veya kapital üreten faaliyettir (Theorien über den Mehrwert, basıma hazırlıyan Karl Kautsky, Stuttgart, 1905, cilt I, s. 258, 260 v.ö.).

Başka tür faaliyet üretici emek değil, yani emek değildir. Böylece, emek, özgür ve tümel gelişimin emekçiyi hayırlaması anlamına gelir. Böyle bir durumda bireyin kurtuluşunun emeğin hayırlanması olduğu açıktır.

Özgür bireylerin iş birliği Marx için, materyal üretim sürecinin artık, insan hayatının bütün kalıbını belirlemediği bir toplumdur. Marx'ın rasyonel toplum düşüncesi içinde, toplumsal organizasyonun ilkesini biçimliyen, emeğen tümelliği değil tüm bireysel yeteneklerin tümel doyumudur. Marx, herkese, işine göre değil, gerekimlerine göre bazı şeyler veren bir toplum tasarlar. Yaşamın materyal biçimde sürdürülmesi, yeteneklerin ve bir-

leşmiş birey mutluluğunun bir fonksiyonu olduğunda özgürdür insanlık.

İmdi, Marx'çı kuramın idealist felsefenin temel görüşüyle tüm bir çelişme geliştirdiği görülebilir. Akıl düşüncesinin üstüne orada, mutluluk düşüncesi çıkmıştır. Tarihsel olarak akıl, içinde entelektüel kuvvetlerin, üretim kuvvetlerinin materyal kuvvetlerden ayrıldığı bir toplumа sıkı sıkıya bağlanmıştır. Bu sosyal ve ekonomik çerçeve içinde aklın yaşamı daha yüksek bir vekarın yaşamıydı.

Akıl,bireylerin temel itkı (impulse) ve dürtülerinden bağımsız, daha yüksek bir tümel uğruna bireysel fedakârlığı dikte etmekteydi.

Öte yandan, mutluluk düşüncesi, toplumun sınıfsal yapısını bir yana bırakacak toplumsal bir düzen isteğinde kökleşir. Hegel, aklın gelişiminin bireysel mutluluğun doyurulmasıyla bir ilişkisi olduğunu kesinlikle reddetmişti. Hegel felsefesinin en ileri kavramları bile, gösterdiğimiz gibi, var olan toplumsal sistemin olumsuzluğu düşüncesini korumuş ve onu zararsız görmüştü.

Gerçeklik, bireyin umut kırıcılığını haykırmasına rağmen akıl galip gelebilmişti. Uygar toplumun teknolojik gelişmesi ve idealist kütürü bunun tanığıdır. Mutluluk egemen olamamıştır dünyaya. Özgür bireylerin yetinme isteği, geleneksel kültürün yapısına karşı çalışmıştır. Bu yüzden Marx, Hegelci şemanın ileri düşüncelerini bile reddetmiştir.

Mutluluk kategorisi, materyalizmin olumlu içeriğini açığa çıkartmıştır. Başlangıçta tarihsel materyalizm, önce burjuva toplumundaki materyalist düşünceyi kınamakla başladı işe. Materyalist ilke bu bakımdan, insanları maddi üretimin kör mekanizmasına köle kılan bir topluma karşı, eleştirsel bir açıklama aracıydı.

Bireysel mutluluğun özgür ve tümel gerçeklenmesi düşüncesi, tersine olumlu bir materyalizm evet olumlayıcı bir materyalizm göstermiştir. Yani, insanın materyal yetinmesinin olumlanmasını işaret etmiştir.

Marx'ın ilk yazıları üzerinde epey genişliğine durduk. Çünkü, Marx-sonrası gelişmede ağırlık verilen eğilimleri o yazılar temsil eder. Sosyalist bireyciliğin öğeleri, üretim araçlarını sosyalleştirme konusundaki fetişizmi kınamak, bütün bu etmenlerin bireyin özgür gerçeklenmesi düşüncesine bağlı kılınması, bu eğilimler arasındadır.

Hangi açıdan bakılırsa bakılsın, Marx'ın ilk yazıları, onun kuramı içinde sadece başlangıç sahneleridir.

3. EMEK SÜRECİNİN ÇÖZÜMLENMESİ

Marx, kuramlarını, insan varlığının tüm, emek süreciyle belirlendiği kanısına dayandırır. Sonra bu sürecin tam bir çözümünü yapmağa girişir. İlk yazılarında o, emeğin insanın doğayla çarpışmasının genel biçimi olduğunu savunmuştur:

«Emek, başlangıçta, insanla doğa arasındaki bir süreçtir. Bu süreç içinde insan, kendisiyle doğa arasındaki materyal reaksiyonları düşünür, düzenler ve denetler» (Kapital, I, 197).

Emeğin kapitalist düzenlenmesi Marx'ın ilk denemelerinde yabancılaşma, bu bakımdan soysuzlaşma olarak nitelendirilmiştir. quaestio facti den daha fazla bir şeydir bu. Çünkü, yabancılaşmış emek bir olgu olarak, sadece ortadan kalkışının ışığında görünür. Egemen emek biçiminin çözümlenmesi aynı zamanda onun ortadan kalkma öncüllerinin çözümlenmesi demektir.

Başka sözcüklerle Marx, var olan emek koşullarını özgür toplumda onları hayırlamak üzere gözden geçirir. Onun kategorileri hem olumsuz, hem olumludur. Olumlu çözümün ışığında olumsuz bir durum ortaya döker. Var olan toplumda gerçek konumu, toplumun yeni bir biçime geçmesinin prelüdü olarak belirler.

Tüm Marx'çı kavramlar bu iki boyutta uzanır. Onlardan biri verilen toplumsal ilişkilerden biçimlenir, öbürüyse, toplumsal ilişkilerde içkin olan ve onun özgür düzene dönüşmesini sağlıyan öğelerden. Marx'ın tüm çö-

zümlemesini bu çift boyut belirler. İmdi biz, onun bu çözümlemeyle varmış olduğu sonuçları gözden geçireceğiz: (Marx'ın ekonomik kuramın temel eğilimleri en iyi biçimde Henryk Gorssmann'ın «Das Akkumulations-und Zusammenbruchgesetz des kapitalistischen Systems» adlı kitabındadır (Kapitalist Sistemin Yığılım ve Çöküş Yasası) (Leipzig, 1929)

Egemen toplumsal sistemde emek, mal üretir. Mal, piyasada değiştirilecek kullanma değeridir. Her emek ürünü bir mal olarak başka emek ürünüyle değiştirilebilir. O, kendisini bütün başka mallarla eşitliyen bir değişme değerine sahiptir.

Tüm malları öbürleriyle eşitliyen bu tümel homojenlik, malların kullanma değerine yüklenemez. Çünkü, kullanma değerleri olarak onlar, birbirlerinden farklı oldukları ölçüde değiştirilebilir. Onların değişme değeri, «katkısız nicel ilişki»dir aynı zamanda. Değişim değeri olarak bir kullanma değeri öbürü kadar değere sahiptir. Bir kundura boyacısının sandığındaki boya kutuları gibi. (Ekonomi Politiğe Katkı, 21). Bu homojenliğin nedeni, emeğin yapısındadır.

Tüm mallar, insan emeğinin ürünüdür. Onlar, maddeleşmiş emektir. Toplumsal emeğin somut biçimleri olarak «tüm mallar, aynı maddenin kristalleşmesi» sayılır (agy, 22). Bu emek önce, onun ortaya koyduğu kullanma değerleri kadar değişiktir. Buğday üretimi sırasındaki emekle, ayakkabı veya top üretimi sırasında harcanan emek birbirinin aynı değildir (agy, 22). Eğer, tüm mallara uzanan özellik emekse o, tüm nitel ayrımlardan sıyrılmış emek olmalıdır. Bu durumda, emek gücünün niceliği, mal üretimi sırasında çıkacaktır ortaya.

Bu nicelik, emeğin, biçiminden, içeriğinden ve bireyselliğinden bağımsızdır. Böylece o, salt nicel ölçüye ha-

zırdır; ve tüm emek türlerine aynı derecede uygulanabilir. Böyle bir ölçünün birimi zamandır. Değişim değeri yaratan emek, soyut ve genel emektir (agy, 23). Emeğin özelliği soyutlanıp genelleştirilince onun süreye göre değiştiği anlaşılır.

Fakat emeğin zamanla ölçülmesi yine de bireysel bir etmen bırakır geride. Değişik işçilerce harcanan emek zamanın mikdarı, onların fiziksel ve zihinsel koşullarına ve teknik donatımlarına göre değişir. Bu bireysel değişmeler, daha ileri bir indirgeme adımında ortadan kaldırılmıştır. Emek zamanı, üretimde egemen olan ortalama teknik standarda göre hesab edilir. Bu bakımdan, değişim değerini belirliyen zaman, toplumsal olarak gerekli emek zamanıdır (Siyasal Ekonomi Eleştirisine Katkı, 26).

Böylece Marx, emek fenomeninin ap ayrı iki emek türünü örttüğü olgusuna ulaşır:

1. Özel kullanma değerine bağlantılı, somut özel emek. (Marangozluk, ayakkabıcılık, tarımsal emek gibi).

2. Malların değişiminde ortaya çıkan soyut tümel emek (agy 33). Mal üretiminde her emek aktı hem soyut, hem somut emeği kuşatır. (Herhangi bir toplumsal emek ürününün, hem değişim, hem kullanma değerini temsil etmesi gibi.)

Toplumsal üretim süreci, malların değerini belirlediği zaman, somut emeği bir yana bırakır ve ölçü birimi olarak bir maldaki zorunlu nesnel emeği alıkoyar.

Marx'ın, mal değerinin toplumsal olarak gerekli soyut emek mikdarıyla belirlendiği yolundaki vargısı, onun emeğe dayanan değer kuramının temel tezidir. Emeğe dayanan değer kuramı bir theorema olarak değil, tarihsel sürecin bir tanıtı (tasviri) olarak ortaya konmuştur.

Somut emeğin soyut emeğe indirgenmesi bir soyutlama olarak görülür, fakat o, hergün toplumsal üretim sü-

recinde yer alan bir soyutlamadır (Katkı, 24). Tarihsel sürecin kuramsal görüşü olduğundan, emeğe dayanan değer kuramı salt kuram olarak geliştirilemez.

Marx'ın çift katlı emeğin karakterini bulması, onun ekonomik kurama belli başlı katkısı ve bu karakterler siyasal ekonominin anlatacak temel direği sayılmıştır (Kapital, I, 48).

Klâsik ekonomistler, emeği toplumsal servetin tek kaynağı olarak görmüşler ve mal üreten toplumda değer yaratanın, sadece soyut emekolduğu olgusunu; somut tikel emeğin, zaten var olan değerleri koruyup aktardığını gözden kaçırmışlardır.

Söz gelimi, pamuk üretiminde iplikçilikte, işçinin somut faaliyeti sadece üretim araçlarını ürüne dönüştürür. Bu somut faaliyet, ürünün değerini arttırmaz. Bununla birlikte ürün, pazarda üretim araçlarına ek bir değerle görülür. Bu yeni değer, belli mikdarda soyut emek gücünden doğar. İşçi aynı zamanda iki iş yapmadığından, çift sonuç, onun emeğinin çift karakteri demek olur (Katkı, 223).

Kapitalizmde emek, değişim değerleri olarak beliren mal üretir. Fakat, doğrudan doğruya bireyin gerekimlerini karşılamağa yönelmemiş bu üretim, bireyi nasıl doyurur?

Kullanma değerleri, insansal gerekimlerin yerine getirilmesi için araçtır. İnsan toplumunun her biçimi, onun üyelerinin gerekimlerini yerine getirmek zorunda olduğundan, onların hayatlarını, sürdürme yolunda «şeylerin kullanma değeri» bir ön koşul olarak kalır. Üretim sisteminde, bireyin gerekimi toplumsal gerekimin pazarda ortaya çıkmış bir parçasıdır. Kullanma değerlerinin dağılımı, emeğin toplumsal dağılımına göre yer alır.

Bir gerekimin doyurulması, kulanma değerlerinin pazarlanabileceğini önceden var sayar. Kullanma değerleriyse, eğer toplum, emek zamanının bir bölümünü onlar adına ortaya koymayı uygun buluyorsa pazarlanabilir. Toplumu, içinde bulunduğu seviyede tutmak ve yeniden ortaya koymak için belli üretim ve tüketim malları gereklidir. Toplumsal gerekim, yani, toplumsal aşamada kullanma değeri, toplumsal emek mikdarı için değişik üretim türlerince sağlanacak toplumsal emek mikdarı için belirleyici etmendir (Kapital, III, 745).

Emek zamanının belli bir mikdarı, makine, bina, yol, dokuma maddeleri, buğday, top, farfüm v.ö. üretiminde harcanır. Marx, toplumun, bunlar için gerekli emek zamanını ayırdığından söz eder. Bununla birlikte toplum, bilinçli bir özne değildir. Kapitalist toplum, eksiksiz bir kuruluş veya plânlama getirmez. O halde o, emek zamanını toplumsal gerekimlere uygun olarak değişik üretim tiplerine nasıl dağıtmaktadır?

Birey özgürdür. Hiç bir otorite ona kendisini nasıl sürdüreceğini söyliyemez. Herkes, istediği işi seçmekte özgürdür. Fakat üretilen her mal, bireyin kendisi için değil başka bireyler için kullanma değeridir. Bu mal piyasaya sunulduğunda onun toplumsal emek değeri kazanıp kazanmadığı anlaşılacaktır. Eğer, mal, oluş değerine veya onun üstüne satılırsa, toplum, emek zamanının bir kısmını onun üretimine ayırabiliyor demektir. Malın değişim değeri, işçinin toplumsal kaderini belirler. (Bkz. Marx'ın Dr. Kugelmann'a mektupları, International Publihers, New York, 1934, 73 - 74).

Marx, üreten toplumun emek zamanını değişik üretim dalları arasında dağıtma sürecine emek yasası adını verir. Modern toplumun gelişiminde bağımsızlaşmış değ-

şik dallar, pazarda birleşmişlerdir. Mallar orada, yarattıkları toplumsal gerekimin ölçüsünü verirler.

Kullanma değerine sahip malı pazara sunan toplum, birey özgürlüğünü aşan kullanma yasasıyla yönetilir. Birey, gerekimlerinin doyurulması için pazara dayanır. Orada, istediği malın önceden verilmiş ve kendi gücü dışında bir niceliğe sahip olduğunu görür.

Dahası, piyasada ortaya çıkan toplumsal gerekim, gerçek gerekimle özdeş değil, sadece, satın alma gücüne elveren toplumsal gerekimle ilgilidir. Bireylerin gerekimlerini, onların satın alma gücü şartlandırmıştır. (Kapital, III, 214).

Böylece, pazardaki mala duyulan gerekim, aktüel toplumsal gerekimden nicel olarak ayrılır (Kapital, III, 223).

Piyasa, aktüel toplumsal gerekimi göstermekteyse bile, değer yasası kör bir mekanizma olarak bireylerin bilinçli denetimi dışında iş görmeğe ve bir doğal yasa baskısı göstermeğe devam edecektir (Kugelmann'a Mektuplar, Temmuz, 11, 1868).

Bağımsız bireyleri birbirlerine zorunlu emek zamanıyla bağlamak büyük bir rasyonelliği temsil eder görülebilir. Fakat gerçekte bu sistem sadece bir oransızlık ve bir yıkımı temsil eder:

Toplum, istediği maddeleri, onların üretimine yeterli emek - zamanı ayırarak satın alır. Toplumda emek bölümünün, istenen maddenin üretiminde kullandığı parçasına toplumsal emekte eşdeğeri verilmelidir. Bununla birlikte toplumun belirli bir madde için istek hacmiyle bu maddenin toplam üretimdeki hacmi arasında zorunlu değil, arızi bir ilişki bulunmaktadır.

«.... Gerçekten, her bireysel madde belki sadece üretimi için belli toplumsal emeği gerektirir. Bu görüş açı-

sından belli türde malların kütlesinin piyasa değeri sadece zorunlu emeği temsil eder» (Kapital III, 220 - 221).

Bireyin görüş açısından, değer yasası kendini sadece ex post olarak ortaya koyar. Emek ziyanı kaçınılmazdır. Piyasa bireysel özgürlük için bir düzeltme ve ceza işlemi getirir. Toplumsal olarak zorunlu emek zamanından bir sapış, ekonomik yarışma mücadelesinde kaybı ifade eder.

Marx'ın çözümlemesinde yönetici soru kapitalist toplumun üyelerine gerekli kullanma değerlerini nasıl sağladığıydı. Ona verilen karşılık, kör bir zorunluğu, şansı, anarşiyi ve şaşkınlığı ifade etti. Kullanma değeri kategorisini öne sürmek, klâsik siyasal ekonomi yönünden unutulan bir etmeni ileri sürmekti. Klâsik ekonomi uzun süre sadece değişim değeriyle uğraşmıştı. Marx'çı kuramda bu etmen mal dünyasının esrarlı şeyleşmesini yarıp geçen bir araçtır. Çünkü, kullanma değeri kategorisinin ekonomik çözümleme merkezine yeniden getirilmesi, ekonomik sürecin insan gerekimlerini karşılayıp karşılamadığı veya nasıl karşıladığını keskin biçimde sormayı ifade eder.

Kapitalizmin, değişim ilişkileri arasında o aktüel insan ilişkilerinin, olumsuz bir bütüncülüğe girdiğini ve denetlenmemiş ekonomik yasalarla düzenlendiğini gösterir. Marx, kullanma değerinin, ekonomik kuramın uzanımı dışında bulunduğunu açıkladığında önce klâsik siyasal ekonomide aktüel durumu tasvir etmektedir. Onun kendi çözümlemesi, kapitalizm içindeki kullanma değerinin sadece, değişme değerinin materyal yatırım alanı olarak göründüğünü kabul ve izah ederek başlar (Kapital I, 43). Onun eleştirisi, kapitalist kullanma değerlerini reddeder ve çalışmasını, bu ilişkinin bütünüyle ortadan kalktığı bir ekonomiye yöneltir.

Marx'ın çözümlemesi ona, var olan toplumsal sistemde aklın genel biçimi olarak değer yasasını gösterdi. Değer yasası, içinde ortak çıkarın, kendini bireysel özgürlük aracılığiyle ileri sürdüğü biçimdi. Bu yasa, kendini piyasada ileri sürmüşse de esas olarak üretim sürecinden doğmuştur. Bu nedenle o, soruya evet veya hayır cevabı verecek üretim sürecinin bir çözümlemesiydi. Bu toplum, rasyonel bir bütün içinde bireysel özgürlüğü sağlamak sözünü yerine getirebilir mi?

Marx'ın kapitalist üretimi çözümlemesi, gerçekte bireyi kurtardığını ve insanların özgür olarak üretim sürecine girdiğini, sürecin, kendi iç rasyonel yapısıyla, ortaya çıktığını kabul eder. Karl Marx, uygar topluma en uygun koşulları bağışlar, bütün karmaşıklığa yol açan sarsıntıları bir yana itmek ister.

Kapital'in ilk cildindeki soyutlamaların (söz gelimi, tüm malların değerlerine göre değiştirildiği, dış ticaretin dışarda bırakılması gibi) gerçekliği, onun kuramıyla uyuşacak biçimde ortaya konmuştur (Kapital, III, 169, 206, 223).

Bu metodolojik işlem, dialektik görüşle uyuşum içindedir. Varlıkla öz arasındaki uygunsuzluk, gerçekliğin özüne aittir. Eğer çözümleme, içinde gerçekliğin göründüğü biçimlere özgü kalıyorsa, bu biçimler ve onların yetersizliklerinin doğduğu ana yapıyı kavrıyamamıştır. Kapitalizmin özünü açığa çıkartma çabası, geçici soyutlamanın, kapitalizmin eksik ve zorunsuz biçimine yüklenebilecek bu fenomenlerden yapılmasını gerektirir.

Daha başlangıçta, Marx'ın çözümlemesi, kapitalist üretimi tarihsel bir bütün olarak alır. O üretim biçimi, köylülerin topraklarından kütle halinde sürülmesi, ekilebilir toprağın, gelişen dokuma endüstrisine yün sağlamak amaciyle çayıra dönüştürülmesi, yeni kolonilerin yağma-

sıyla geniş fonlar sağlanması, tüccar ve endüstricinin gücüyle karşılaşan lonca sisteminin yıkılması gibi ilkel birikim koşulları altında doğan mal üretimi, tarihsel mal üretimidir.

Feodal lordlara ve lonca yöneticilerine bütün bağlılıktan sıyrılmış, fakat aynı biçimde, emek gücünü kendi erekleri için kullanabileceği araçlardan uzaklaşmış emekçi böyle doğdu (Kapital, I, 632-3). O emekçi, emek gücünü, bu araçları elinde bulunduran toprağa sahip kişilere satmakta özgürdü. Emek gücü ve onun materyal gerçeklenme araçları değişik kişilerin sahip oldukları mal durumuna gelmiştir sonuçta.

Bu süreç on beş ve onaltıncı yüzyıllarda ortaya çıkmış, toplumun yeni bir katmanlaşmasında, mal üretiminin tümel genişlemesiyle sonuçlanmıştır. Ve birbirine karşı iki sınıf doğmuştur:

1. İlkel birimden yararlananlar sınıfı
2. Eski geçim araçlarından yoksun, yoksullaşmış kütleler:

Her iki sınıf da gerçekten kurtarılmıştı. Feodal düzenin doğal ve kişisel bağımlılıkları ortadan kaldırılmıştı. Malların değişimi onların kendi yapısından doğan bağımlılık dışında bir bağımlılık içermiyordu (Kapital, I, 186). Herkes, sahip olduğu malları değiştirmekte özgürdü. Servetini üretim araçlarını çözümlemek ve kullanmakta kullanan, yukarda sözünü ettiğimiz ilk gurup, bu özgürlüğü değerlendirmiş oldu. Yoksullaşmış kütlelerse kendilerine kalan tek değeri yani emeği satma özgürlüğünü kullanabildi ancak.

Kapitalizmin ilkel koşulları karşımıza çıkıyordu burada: Özgür ücretli emek, üretim araçları aracılığıyla özel mülk. Bu noktadan itibaren kapitalist üretim kendi gücüyle yoluna devam edebilirdi artık. Mallar, onlara sahip

olanların ve piyasaya bütün dış baskılardan uzak olarak girenlerin özgür istemiyle değiştirilir. Onlar, malların öbür mallarla eş değer olarak değiştirileceğini ve eksiksiz adaletin ortaya çıkacağını bilmektedir.

Aynı zamanda, her malın değişim değeri, onun için ayrılması gerekli emek zamanıyla belirlidir. Emek zamanının ölçülmesi, görünüşte en tarafsız toplumsal birimi dile getirir. Üretim, özgür sözleşmeyle başlar. Bir yan, emek gücünü öbür yana satar. Bu, emek gücünün üretimi için geçen ve emekçinin, varlığını yeniden ortaya koymak için yeterli mal sağlıyacak emek zamanıdır. Satın alan, bu malın fiatını öder. İş sözleşmesinin eksiksiz mükemmelliğine kimse karışmaz. Her iki yan da eş ölçüde özgür mal sahipleri olarak ortaya çıkar.

Onlar birbirlerine eş haklar temelinde muamele eder. Tek ayrım, bir yanın alıcı, öbür yanın satıcı olmasıdır. Emek sözleşmesi, kapitalist üretimin temeli ve dıştan bakıldığında özgürlük, adalet ve eşitliğin gerçeklenmesidir.

Fakat emek gücü, malın özel bir biçimidir. O, kullanma değeri «sadece değerin değil, fakat, kendisinin sahip olduğundan daha çok değerin kaynağı olan» tek maldır (Kapital, I, 216). Somut biçimi ardına gizlenmiş soyut tümel emek yönünden yaratılmış bir artık değer, herhangi bir eş değer olmaksızın emek gücünün satın alıcısına düşer. Çünkü, bağımsız bir mal olarak görünmez o.

Kapitaliste satılan emek gücünün değeri, kısmen, emekçinin çalıştığı zamanla yer değiştirmiştir. Bu zamanın geri kalanı ödenmemiştir. Marx'ın, artık değerin doğuşu yolundaki ifadesi şu biçimde özetlenebilir:

«Mal üretimi, emek gücünü, emek gücünün bir kısmını gerektirir. Halbuki emekçi, gerçekte bütün gün ça-

lışır. Kapitalistin ödediği değer, kullanılan gerçek emek gücünün parçasıdır. Öbür parça, kapitalist yönünden karşılıksız özümlenmiştir.

Bununla birlikte bu kanıt, eğer Marx'ın tüm emek görüşünden ayrılırsa, arızi bir öğeyi içinde bulundurur. Gerçekte Marx'ın, artık-değer üretimini sunuşu, onun emeğin çift katlı karakterini çözümleyişiyle içten bağlantılıdır ve bu fenomenin ışığında yorumlanmalıdır.

Kapitalist, malın değişim değerini, emek gücünü öder ve onun kullanma değerini, yani emeği satın alır. Kapitalist, satın aldığı emek gücünü, üretim mekanizmasında işletir. Emek gücü, hem nesnel, hem de öznel birer etmen içerir:

1. Üretim araçları nesnel etmendir.
2. Emek gücü öznel etmendir.

Emeğin çift katlı çözümlenmesinin karakteri, nesnel etmenin yeni bir değer yaratmaması, üretim araçları değerinin üründe yeniden ortaya çıkmasıdır. Yoksa o, emek sürecinin öznel etmeniyle, hareket halindeki emek gücüyle birliktedir. Emekçi, özel bir nesneye sahip özel bir tür olan emeğiyle, üretim araçları değerini ürüne çevirir; aynı zamanda, çalışma akt'ıyla her an ek veya yeni değer yaratır (Kapital, I, 231).

Yeni değer ekliyerek emeği sürdürme niteliği, emek gücünün doğal hediyesidir, emekçiye hiçe mal olur. Kapitalist için çok yararlıdır (Kapital, I, 230)). Somut biçimleri ardında gizlenmiş, soyut, tümel emeğin sahip olduğu bu özellik, yeni değerin tek kaynağıysa da özel bir değere sahip değildir. Sonuçta, emek sözleşmesi zorunlu olarak sömürüyü içerir.

Emeğin çift katlı karakteri, artık-değeri olanaklı kılmanın koşuludur. Emek gücünün özümlenmesi, dolayısiy-

le sömürüye yol açar. Sonuç, emek gücü bir mal olduğunda, emeğin yapısından doğar.

Marx'ın özgürlükle sömürü arasındaki ilişkiyi türettiği emek sözleşmesi, uygar toplumdaki bütün ilişki örneklerine temel kalıptır. Emek, insanın, doğa ve tarihle çatışmasında yeteneklerini ve gerekimlerini geliştirmesinin yoludur ve emek üzerine yerleştirilen toplumsal çerçeve, insanlığın kendine bağışladığı tarihsel yaşantı biçimidir. Özgür emek sözleşmesinin içerimleri, Marx'ı emeğin kendi sömürüsüne yol açtığını görmeğe götürmüştür. Başka sözcüklerle, kapitalist toplum sürecinde özgürlük kendi karşıtını ortaya koyar ve sürdürür.

Bu yolda bir çözümleme, kapitalist toplumda ortaya çıktığı ve kapitalizmin gelişmesiyle uygun adımda geliştiği için, özgürlüğün eleştirilmesidir. Kapitalizmin kendi başına bırakılan ekonomik güçleri, kölelik, yoksulluk ve sınıf çatışmaları, kapital yoğunluğunu yaratır. Bu özgürlük biçiminin doğruluğu, böylece onun hayırlanmasıdır.

Öte yandan kapital, artık-değerin yine kapitale dönmesini ister. Eğer kapitalist, artık-değerini tüketmek yerine yeniden yatıracaksa bu artık-değer, ona kazanç sağlamaktan çıkacak ve mal üretiminin itkisi sona erecektir. Yığılım, gittikçe artan bir ölçüde kapitalin yeniden üretimine döner (Kapital, I, 636). Bu da emek gücünün gittikçe artan kullanımıyla kabil olur.

Kapitalist üretimin gittikçe artması sömürünün de aynı oranda gelişmesi demektir. Kapital yığılımı, kütlelerin yoksullaşması, proletaryanın artması demektir (Kapital, I, 673).

Bütün bu olumsuz özelliklerle, kapitalizm, üretici güçleri hızlandırır. Kapital isteğinin içkin gerekimleri, artık-değerin, emekteki üreticiliğin artışıyla artmasını ister. Fakat, teknolojik ilerleme, üretici süreçte kullanılan

canlı emeğin mikdarını, üretim araçlarının mikdarıyla orantılı olarak azaltır. Öznel etmen azaldıkça nesnel etmen çoğalır.

Kapitalin teknik kompozisyonundaki bu değişme, onun, değer kompozisyonundaki değişmeye yansımıştır. Üretim araçlarının değeri yükseldikçe emek gücünün değeri azalır. Net sonuç, kapitalin organik kuruluşundaki artıştır. Üretimdeki gelişmeyle birlikte kapitalistlerin ellerindeki kapital de artar. Yarışma mücadelesinde güçlü, güçsüzü çeşitli şeylerden yoksun eder. Kapital daha dar kapitalistler çevresinde yığışır. Liberalist damgalı özgür bireysel yarışma, dev girişimciler arasındaki tekelci yarışmaya dönüşür.

Kazancın azalma tehlikesi, sınıf mücadelesi kadar yarışma mücadelesiin de arttırır. Siyasal sömürü yöntemleri, ekonomik sömürü yöntemlerine eklenir. Kapitalin kullanılma gerekimi ve üretim için üretim, ideal koşullar altında bile, iki üretim alanı arasında oransızlıklara yol açar. Bu iki alan, üretim maddeleriyle, tüketim maddeleridir. Doğallıkla sürekli bir aşırı-üretime girilmiş olur (Hanryk, Grossmann, Das Akkumulations und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems, Leipzig 1929, s. 179 v.ö.)

Marx'ın, kapitalizmin yasaları üzerine çözümlemelerini özetlemiş olduk. Ortaya çıkan tablo, toplum düzeninde içkin çelişmelerin gelişimiyle ilerliyen toplumsal düzendir. Bu toplumsal düzen gelişir ve bu çelişmeler, doğal kaynakların kuşatıcı kullanımı, onlar üzerindeki egemenlik ve o zamana değin bilinmiyen yetenek ve gerekimlerin serbest kalışında kendini gösteren araçların ta kendileridir.

Kapitalist toplum bir çelişmeler birliğidir. Sömürü aracılığiyle özgürlük, yoksullaştırma aracılığiyle servet, tüketimin sınırlanması aracılığiyle üretimde ilerleme sağlar.

Kapitalizmin yapısı dialektiktir. Ekonomik sürecin her biçim ve kuruluşu, onun belirgin hayırlanmasını doğurur. Kriz, içinde çelişmelerin dile getirildiği uç biçimdir.

Toplumsal çelişmelere egemen olan değer yasası, doğal zorunluk gücüne sahiptir. «Sadece bir iç yasa ve bireysel etmenler açısından bir kör yasa olarak, emek yasası burada etkisini gösterir ve arızi dalgalanmaların karmaşıklığı içinde, toplumsal üretim dengesini sürdürür. (Kapital, III, 1026).

4. MARX'ÇI DİALEKTİK

İmdi, Marx'çı dialektiği Hegel'ci dialektikten ayırt eden nitelikleri özetlemeğe çalışacağız. Marx'ın gerçeklik hakkındaki dialektik görüşünün, esas olarak Hegel'le aynı veriden türeyişi üzerinde durmuştuk. Bu veri, gerçekliğin olumsuz karakteriydi. Toplumsal dünyada bu olumsuzluk, sınıf toplumunun çelişmelerini ardında sürüklemiş, böylece toplumsal sürecin hareket ettirici gücü olmuştu.

Her tek olgu ve koşul bu sürece sürüklenmişti. Öyle ki onun anlamı, ait olduğu bu bütünlük içinde görüldüğü zaman kavranabilirdi. Hegel için olduğu kadar Marx için de doğruluk sadece bütünde, olumsuz bütünlüktedir.

Bununla birlikte, toplumsal dünya, sadece bir soyutlama sürecinde olumsuz bir bütün olur. Soyutlama süreci, dialektik yönteme, öznesinin maddesiyle, kapitalist toplumla empoze edilmiştir. Dahası, soyutlamanın, kapitalizmin kendi eseri olduğunu ve Marx'çı yöntemin sadece bu süreci izlediğini söyliyebiliriz. Marx'ın çözümlemesi kapitalist ekonominin, somut emeğin soyut emeğe sürekli olarak indirgenmesiyle sürdürüldüğünü ve ona dayandığını göstermiştir.

Bu ekonomi, somut insan faaliyeti ve gerekimlerinden adım adım geriye gider ve bireysel faaliyetlerle gerekimleri ancak karmaşık soyut ilişkiler aracılığiyle bü-

tünler. Bu karmaşık soyut ilişkilerde bireysel çalışma, toplumsal olarak gerekli emek zamanını temsil ettiği ölçüde geçerlidir ve orada, insanlar arası ilişkiler şeyler (mallar) arası ilişkiler biçiminde ortaya çıkar.

Mal dünyası, sahteleşmiş ve mistik duruma getirilmiş bir dünyadır. Onun eleştirsel çözümlemesi önce, bu dünyayı yapan soyutlamaları izlemeli, sonra onların gerçek içeriğine ulaşmak için bu soyut ilişkilerden ayrılmalıdır.

Böylece, ikinci adım, soyutlamadan soyutlama veya yanlış somutluğun bir yana bırakılmasıdır. Gerçek somutluk böylece iade edilmiş olur. Aynı biçimde Marx'çı kuram önce mal dünyasını belirliyen soyut ilişkileri izler (mal, değişim değeri, para, ücretler gibi) ve onlardan, kapitalizmin, bütünüyle gelişmiş içeriğine (kapitalist dünyanın yıkımına götüren yapısal yönelimlerine) döner.

Hegel için olduğu kadar Marx için de, doğruluğun sadece, olumsuz bütünlükte bulunduğunu söylemiştik. Bununla birlikte Marx'çı kuramın, içinde hareket ettiği bütünlük Hegel felsefesinden başkadır. Bu ayrım, Hegel'le Marx'ın dialektikleri arasındaki kesin ayrımı gösterir:

Hegel için bütünlük aklın bütünlüğüydü. Kapalı, ontolojik bir sistemdi bu. Nihayet, tarihin rasyonel sistemiyle özdeşti. Hegel'in dialektik süreci böylece, içinde tarihin, metafizik varlık sürecine göre kalıba döküldüğü tümel, ontolojik bir sistemdi.

Öte yandan Marx, dialektiği ontolojik temelden ayırmıştı. Onun eserinde, gerçekliğin olumsuzluğu metafizik bir durum olarak var sayılamıyan tarihsel bir koşul olur. Başkaca dendikte o olumsuzluk, toplumun özel bir tarihsel biçimiyle ilişkili toplumsal bir koşul olur. Marx'çı dialektiğin sarıldığı bütünlük, sınıf toplumunun bütünlüğüdür. Bu toplumun çelişmelerinin altındaki ve onun içe-

riğini biçimliyen olumsuzluk, sınıf ilişkilerinin olumsuzluğudur.

Yine, dialektik bütünlük doğayı kapsar. Fakat doğa, toplumsal yeniden üretimin tarihsel sürecine girdiği ve onu koşulladığı sürece. Sınıf toplumunun gelişiminde bu, yeniden üretim gelişiminin değişik safhalarında, değişik biçimler alır. Bunlar, bütün dialektik kavramların çerçevesidir.

Dialektik böylece, yapısı gereği tarihsel bir yöntem olmuştur. Dialektik ilke herhangi bir özneye eş ölçüde uygulanabilen genel bir ilke değildir. Aslında herhangi bir olgu, Lenin'in ünlü tartışmasında görüldüğü gibi bir bardak su bile, dialektiğe uydurulabilir. (Seçilmiş Eserler, New York 1934, International Publishers, cilt IX, s. 62 v.ö.). Fakat bütün bu çözümlemeler sosyo-tarihsel sürecin yapısına götürecek ve onun çözümlenen olgudaki kurucu bir öğe olduğunu gösterecektir.

Bir bardak su örneğini anlatırken Lenin «insan uygulamasının bütününün nesnenin tanımına girmesi gerektiğini dile getirir. Bir bardak suyun bağımsız nesnelliği böylece çözüşmüş olur. Olgular, toplumsal sürecin çekişmelerinden etkilendiği sürece dialektik çözümlemeye tabi tutulabilir.

Marx'çı dialektiğin tarihsel karakteri, egemen olumsuzluğu, onun hayırlanması kadar kuşatır. Verilen durum olumsuzdur ve sadece, onun içinde içkin olarak bulunan olanakları açığa çıkartmakla olumlu duruma getirilebilir. Bu sonuncusu, hayırlanmanın hayırlanması, yeni bir düzen kabul edilerek sağlanır. Olumsuzluk ve onun hayırlanması, aynı tarihsel sürecin iki ayrı safhasıdır. Yeni durum, eskinin doğruluğudur. Fakat bu doğruluk sürekli ve otomatik olarak önceki durumdan çıkmaz.

Yeni durum sadece insan yönündeki otonom bir hareketle serbest bırakılabilir ancak. Bu kişiler, var olan olumsuz durumu, bütünüyle ortadan kaldıracaklardır. Kısaca doğruluk, tarihsel gerçeklikten ayrı bir ülke, ebedi olarak geçerli düşüncelerin alanı değildir. Kesinlikle o, verilen toplumsal gerçekliği aşar. Fakat, sadece, tarihsel bir evreden (safhadan) öbürüne geçtiği ölçüde. Olumsuz durum, onun hayırlanması kadar somut bir olaydır aynı bütünlük içinde.

Marx'çı dialektik, başka bir anlamda tarihsel bir yöntemdir. O, tarihsel sürecin özel bir safhasını ele alır. Marx. Hegel dialektiğini, o dialektik, bütün varlığın hareketi yönünde genetlendiği ve böylece tarih hareketinin soyut mantıksal ve spekülâtif ifadesine vardığı için eleştirir (Ökonomisch - politische Manuskripte, 152-3).

Dahası, Hegel'in böyle soyut bir ifade kazandırdığı ve genel saydığı hareket, gerçekte insan tarihinin sadece belirli bir evresini (safhasını) karakterize eder. Yani insanın olgunlaşma tarihini (Entstehungsgeschichte) (Manuskripte, 153). Marx'ın bu olgunlaşma tarihiyle gerçek tarih arasındaki ayrımı onun dialektiğinin sınırlarını çizer. İnsanlığın Entstehungsgeschichte'si (Marx buna tarih-öncesi der) sınıf toplumunun tarihidir. İnsanın aktüel tarihi bu toplum ortadan kalkınca başlıyacaktır. Hegelci dialektik, tarih öncesi gelişmenin soyut mantıksal biçimini, Marx'çı dialektik gerçek somut hareketini verir. Marx'çı dialektik, böylece, yine tarih öncesi evreyle (safhayla) bağlanmıştır.

O dialektiğin başladığı olumsuzluk, sınıf toplumunda insan varlığını karakterize etmektir. Bu olumsuzluğu yoğunlaştıran ve sonunda ortadan kaldıran düşmanlıklar, sınıf toplumunun düşmanlıklarıdır. Sınıf toplumu yönünden temsil edilen tarih öncesinden, sınıfsız topluma ge-

çiş, tarihsel hareketin tüm yapısının değişeceğini içerir. Bir kez insanlık, gelşimin bilinçli öznesi olunca, onun tarihi artık tarih öncesi evreye uygulanan biçimlerle özetlenemez.

O dialektik yöntem yine de toplumun gidişi üzerindeki kör ekonomik kuvvetlerin egemenliğini yansıtır. Toplumsal gerçekliğin, orada içkin çelişmelerin terimleriyle çözümlenmesi, bu gerçekliğin, doğal (fiziksel) yasalarla çalışan nesnel mekanizmaların egemenliğinde olduğunu gösterir. Böylece çelişme, toplumu hareket durumunda tutan nihai kuvvet olur.

Hareket, öbür olarak bir araya gelmiş bireylerin bilinçli faaliyetiyle yönetilmediği sürece kendi içinde dialektiktir. Dialektik yasalar, toplumun doğal yasalarının gelişmiş bilgisidir. Böylece, onların ortadan kaldırılması yolunda bir ileri adımdır. Fakat, onlar hâlâ doğal yasaların bilgisidir.

Zorunluk ülkesiyle mücadelenin, insanın aktüel tarihinin evresine geçişle süreceği, olumsuzluk ve çelişmenin ortadan kalkmıyacağı kesindir. Buna rağmen toplum, bu mücadelenin özgür öznesi olunca, mücadele değişik kılıklarda ortaya çıkacaktır. Bu nedenle, insanlığın gelecekteki tarihine, tarih öncesinin dialektik yapısının empoze edilmesine doğru değildir.

Marx'ın dialektiğini, sınıf toplumunun tarihiyle bağdaştıran kavram, zorunluk kavramıdır. Dialektik yasalar, zorunlu yasalardır. Sınıf toplumunun değişik biçimleri, iç çelişmeleri dolayısiyle, zorunlu olarak mahvolur. Kapitalizmin yasaları, kaçınılmaz sonuçlara doğru demirden bir zorunlukla iş görür.

Bu zorunluk yine de kapitalist toplumun olumlu biçim değiştirmesine uygulanmaz. Marx'ın, kapital birikimi ve merkezileşmesini emeğin sosyalleşmesi saydığı doğ-

rudur. Kapitalist üretim, doğa yasasının merhametsizliğiyle, kendi hayırlanmasını, yani, toprak ve üretim araçlarındaki iş birliği ve sahipliğe dayanan mülkiyeti doğurur (Kapital, I, 837).

Bununla birlikte kapitalist gelişimi yöneten merhametsiz zorunluktan sosyalizme geçiş konusunda benzer bir zorunluğa gitmek Marx'çı kuramın tüm anlamını saptırmak olacaktır.

Kapitalizm hayırlandığında, toplumsal süreçler artık kör doğal yaasların egemenliği altında değildir. Yeninin yapısını eskiden ayıran budur. Fakat sosyalizme geçişte bireyin tüm gelişimi bireylerin yeni bir toplumsal birliği de gereklidir. Burada bireylerin genel yetinimi için tüm üretci güçler kullanılacaktır. Birleşmiş bireylerin hayatlarının örgütünü belirliyecekleri bir düzenin kurulmasını özgürlük ve mutluluk zorunlu kılar.

Gelecek toplumun niteliklerinin onu gerçeklemeye yönelen geçerli kuvvetlere yansıdığı konusu üzerinde durmuştuk. Özgür ve bilinçli bir toplumda biten eğilimlerse kör zorunluk olamaz. Kapitalizmin hayırlanışı, kapitalizmin kendisiyle başlar. Fakat, devrimden önce geçen evrelerde bile devrim sonrası evreleri canlandıracak rasyonel bir kendiliğindenlik bulunmaktadır.

Devrim gerçekte, nesnel koşulların bütünlüğüne dayanır. O, belli bir aşamada, materyal ve entelektüel kültür, uluslar-arası bilinçli ve sınıflanmış işçi sınıfı ve şiddetli bir sınıf mücadelesi ister.

Kapitalizmin kendisi rasyonel uygulamaları hatırı sayılır bir dereceye ulaştırmıştır. Kapitalizmi yapan doğal yasaların karşısına başka tür eğilimler çıkar. Bunlar, zorunlu süreçlerin çalışmasını geciktirmiş ve böylece kapitalist düzenin yaşantısını uzatmışlardır (Kapital, III,

278 - 281). Kapitalizm, belirli alanlarda büyük ölçüde siyasal ve yönetimsel düzenlemelere bağlı kalmıştır. Söz gelimi, plânlama, sosyalist toplumun, ayırt edici bir özelliği değildir. (Gotha Programının Eleştirisi, 1891 New York, 1938).

Marx'ın açıkladığı, toplumsal yasaların doğal zorunluğu, onlar bilinçli eylem, kör mekanizma, düzen ve şansın karşılıklı oyununa vardığında, kapitalist plânlama olanağını getirmişlerdir. Rasyonel plânlama olanağı, Marx'ın o sistemde keşfettiği temel yasaların geçerliğini bozmaz. Sistem, bu yasaların geçerliğini mahvetmeğe yönelmiştir.

Fakat, süreç, uzun bir barbarlık dönemini kapsıyabilir. Bu dönem, sadece özgür eylemle engellenebilir. Devrim, pek çok kuvvetin olgunlaşmasını gerektirir. Fakat, onlar arasında en büyükleri öznel kuvvettir. Yani devrim sınıfının kendisidir (Felsefenin Sefaleti, H. Quelceh çevirisi, 1910, s. 190). Özgürlük ve aklın gerçeklenmesi, onu başaranların özgür rasyonelliğini gerektirir.

Bu durumda Marx'çı kuram, fatalist determinizmle uyuşkun değildir. Gerçekte tarihsel materyalizm, bilincin toplumsal varlıkla koşullandığı konusundaki determinist ilkeyi kapsar. Bununla birlikte biz, bu ilkeyle dile getirilmiş zorunlu bağımlılığın tarih öncesi yaşantıya, yani sınıf toplumunun yaşamına uygulandığını göstermeğe çabaladık.

İnsanın yeteneklerini sınırlıyan ve saptıran üretim ilişkileri, kaçınılmaz olarak onun bilincini belirler. Çünkü toplum özgür ve bilinçli bir özne değildir. İnsan bu ilişkilere egemen olmakta ve onları, bütünün istek ve gerekimlerini doyurma işinde kullanmakta yetersiz kaldığı sürece onlar, bir nesnel ve bağımsız varlık biçimi kazanacaklardır.

Bu ilişkilerin sarmaladığı ve onlarca yönetilen bilinç zorunlukla ideolojik olacaktır.

İnsan bilincinin, toplumları yeniden ortaya koyan materyal süreçlerle belirleneceği açıktır. İnsanoğlu, toplumsal ilişkilerini, onlar bütünün özgür gelişimine yardımcı olacak biçimde düzenlendiğinde bile bu böyledir. Bu materyal süreçler rasyonel duruma getirildiğinde ve insanların bilinçli çalışması olduğunda bilincin, toplumsal koşullara kör bağlılığı ortadan kalkacaktır.

Akıl, rasyonel toplumsal koşullarla belirlendiğinde, kendisi yönünden belirlenir. Sosyalist özgürlük, bilinçle toplumsal varlık arasındaki ilişkinin her iki yanını kuşatır. Tarihsel materyalizm ilkesi onun kendi hayırlamasına yol açar.

Marx'ın çözümlemesinde temel olarak ortaya çıkan emek süreci, kapitalist toplumda, kuram ve uygulamanın değişik dallarının iş gördüğü bir zemindir. Böylece, emek sürecini anlamak, aynı zamanda kuram-uygulama ayrılığının kaynağını ve onların karşılıklı ilişkisini yeniden kuran öğeyi anlamaktır.

Marx'ın kuramı, yapısı gereği toplum kuramının bütünleyicisi ve bütünüdür. Kapitalist ekonomi süreci tüm kuram ve uygulamaya totaliter bir etki yapar. Kapitalist kamuflajı sarsan ve onun «şeyleşmesi»ne katılan ekonomik çözümleme bu toplumdaki tüm kuram ve uygulama için ortak bir zemine ulaşacaktır.

Marx'çı ekonomi, bağımsız felsefe, psikoloji ve sosyolojiye yer bırakmaz:

«Ahlâk, din, metafizik, tüm öbür ideolojiler ve onlara karşılık olan bilinç biçimleri artık bağımsızlık belirtisi göstermez.... Gerçeklik tasvir edildiğinde, bağımsız bir faaliyet dalı olarak felsefeye, varlık ortamını kaybeder.

Onun yeri, en genel sonuçları, insanın tarihsel gelişiminin gözleminden doğan soyutlamaları toparlamakla belirlenir» (Alman İdeolojisi, 14 - 15).

Kuramın uygulamadan ayrılmasıyla felsefe doğru kuramın mihrabı olmuştu. Bilim, ya kapitalin hizmetine zorlanmış ya da insanlığın aktüel mücadelesinden uzak bir vakit geçirme aracı olmuştu. Felsefeyse, insan gerekimleri, korkuları ve arzularıyla ilgili sorunları çözümliyecek soyut düşünceye girmişti. «Salt akıl», empirik zorunsuzluklardan sıyrılmış, doğruluğun gerçek ülkesi durumuna girmişti.

Konu: III

B İ T İ M

Salt Aklın Eleştirisi'nin sonuna doğru Kant, insan aklının üç hayati sorununu atar ortaya :

1. Nasıl bilebilirim?
2. Ne yapacağım?
3. Ne umud edebilirim?

Bu sorular ve çabalar, çözümlerinde felsefenin özünü, gerçeğin yoksunlukları arasında, insanın ana yeteneklerine ilgiyi kapsar.

Hegel bu felsefi ilgiyi, zamanının tarihsel bağlamı içinde ortaya koymuştu. Böylece, Kant'ın sorularının aktüel tarihsel sürece işaret ettiği anlaşıldı. Marx, bu hedefi engelliyen ve geliştiren somut güç ve yönelimleri belirlemeğe girişti. Marx'ın bilgisi, faaliyeti ve umudu, yeni bir rasyonel toplum kurmağa yöneldi. Onun kuramının, uygulamanın belirli tarihsel biçimiyle bu materyal bağlantısı yalnız felsefeyi değil, sosyolojiyi de hazırladı.

Marx'ın çözümlediği toplumsal olgular (sözün gelişi, emeğin yabancılaşması, mal dünyasının fetişizmi, artıkdeğer, sömürge), boşanma, suç, nüfus aktarımları, iş çevreleri türünden toplumsal olgulara benzemektedir. Marx'ın kategorileri, sosyolojinin uzanımı veya toplumun nesnel fenomenlerini örgütleyen tanıtlıyan bir bilimin uzanımı içinde değildir. Onlar sadece, kendilerini yapan kuram hayırlanmalarının ön görüşü olarak belirirlerse olgu olacaklardır.

Marx'a göre, bir uygulama bilincinin doğru kuramı, dünyayı değiştirmeğe yönelen bir uygulamanın bilincidir.

Bununla birlikte, Marx'ın doğruluk kavramı görecilikten uzaktır. Onu gerçekleştirecek tek bir doğruluk ve uygulama vardır. Kuram, rasyonel yaşam düzenine ulaşılmasını ortaya çıkaran yönelimlerin, bunu yaratan koşulların ve başlangıç adımlarının gerçeklenebileceğini göstermiştir.

Yeni toplumsal uygulamanın nihai ereği formüllenmiştir:

Emeğin ortadan kalkması, sosyalleşmiş üretim araçlarının, tüm bireylerin özgür gelişimi için kullanılması.

Geri kalan, insanın özgürleşmiş faaliyetidir. Kuram her an uygulamaya eşlik eder. Değişen durumu çözümler, onun kavramlarını belirler. Doğruluğu gerçeklemenin somut koşulları değişebilir, fakat doğruluk aynı kalır, kuram onu nihai koruyucusu olur. Devrim uygulaması onu, kendi yolundan saptırsa da kuram, doğruluğu koruyacaktır. Uygulama, doğruluğu izler, bunun tersi doğru değildir.

Doğruluk hakkındaki bu mutlakçılık, Marx'çı kuramın felsefi mirasını tamamlar ve dialektik kuramı, daha sonraki pozitivizm ve görelikçilik (rölativizm) kuramlarından esaslı biçimde ayırır.

Konu: IV

KİTAPTA BAZI NOKTALARIN DAHA İYİ ANLAŞILMASI İÇİN GEREKLİ AÇIKLAMA:

HEGEL'de MUTLAK'tan HAREKETE GEÇİŞ

Hegel'in Zihin Fenomenolojisi'nden söz ederken, Marcuse'ün değindiği, fakat uzun süre pek üzerinde durmadan geçtiği bir nokta vardır: Bir devrim sırasında kişinin kendi çıkarlarını belirlemesi ve tümel yasalarla uyuşkun duruma getirmesi.

Aynı zamanda, yıkıcı olmıyan özgürlüğü ve mutluluğu dile getiren bu belirleyiş ve uyuşkunluk, bütünün özgürlüğünü ve mutluluğunu sağlıyan asıl devrimdir. Hegel'in devrim düşüncesi bu noktada belirir. O, bireyin özgür istemine empoze edilmiş yasalara uymasını, sözü edilen sonuçların sağlanması açısından yeterli bulmaz. Akla, devrim, dolayısiyle özgürlük yolunda bir üstünlük, bir sınırsızlık tanır.

Akıl bu üstünlüğünü, bilinçle nesnesi arasındaki çatışmayı ortadan kaldırdığı dialektik felsefe bilgisinde bulur. Doğruluğun ta kendisidir dialektik felsefe. Bazısı onu, dolayısiyle özgürlük ve mutluluğu dinde aramıştır. Hegel, Zihin Fenomenolojisi'nde, dinin bu tür fonksiyonlara elverişli olmadığını göstererek, onu devrim alanından çıkarır.

Bizim bu yazıyla görevimiz, Hegel'in vahiy dini hakkındaki çözümlemelerinden söz ederek onu nasıl durağanlığa (statikliğe) geri götürdüğünü göstermek ve böylece, ülkemizde çok kez sanıldığı gibi, din dogmalarıyla bilinç uyuşumunun toplumsal hareket için yeterli olduğu sanısının elverişsizliğini ispata çalışmaktır.

Vahiy dininde belli başlı ön-sanı şöyle dile getirilebilir: «Kendi, mutlağın özüdür.» Bu kural aslında, dinsel olmıyan bir düşüncenin ürünüdür.

Mutlak dinin basit bir içeriği, Tanrı'nın somutlaşmasıdır. Bu kavram, kendi içinde iki yana sahiptir. Bir yandan, töz, tözlük durumundan yabancılaşır ve kendinin bilinci olur. Öte yandan, kendinin bilinci, yabancılaşır ve şeylik veya tümel kendi durumuna gelir. Birbirini bütünlüyen bu iki yanın dikkate alınması, mutlak bilgiyi anlamakta en büyük yardımcıdır. Vahiy dininin ön-tasarısı da budur.

Bunu yaparken, Ruhun Fenomenolojisi'nin, ünlü Hegelcilerden Jean Hyppolite yönünden yapılan Fransızca çevirisini kullanacak ve Hegel terminolojisi içinde kalarak, onun metafiziğini, tarih felsefesine aktaracağız. Böyle bir aktarımla da yanılgıya düştüğümüzü sanmıyor, tersine, Hegel'in kişiliğini biraz daha aydınlığa kavuşturacağımızı düşünüyoruz.

MUTLAK ve DİALEKTİK

Genel olarak bilindiği gibi Hegel, insanlarca bilinmesi olanaklı, karmaşık bir bütün kabul eder. Bu bütünün başka bir adı da mutlaktır. Mutlak ruhsaldır. Var olan tek gerçek odur.

Parmenides'in var olan tek gerçeğinden, Bir'inden ayıramıyacağımız bu görüş, evrensel dinlerin de temel

dogmasını teşkil eder. Önce, Hegel'in tarih sahnesinde gerçekleştiğini varsaydığı ve bizim bu kitaba yazdığımız ön sözde mantıksal yapısını tartıştığımız nesnel ruhla mutlak dinin, aynı yapıda olduğunu belirtelim. Sonra, devrimlerin, toplum içinde nesnelleşen bu bütünsel ruh aracılığiyle doğduğunu söylersek, Hegel'i, dinsel (mistik) düşünceden devrim düşüncesine götüren mekanizmayı ortaya çıkarmış oluruz.

Ayrıca «vahiy dini»yle, mutlak varlığa dayanan soyut ve dogmatik düşünce sisteminin kasdedildiği de yukarki genel açıklamalara eklenmelidir.

Hegel'e göre, dinde belli başlı ön-sanı şöyle dile getirilebilir: «Kendi, mutlağın özüdür.» Kendi, içsel bir varlıktır. Tek gerçek ve bütün olan varlık, ondan teşekkül eder. Bu kuralın dinsel olması şart değildir. Toplumda da birey, Kendi olarak, aynı fonksiyonu yüklenmiştir. Hegel felsefesi dikkatle incelendiğinde bu sonuca varmak güç olmamaktadır.

Öte yandan, toplum bilinci de dindeki tanrı imajı gibi somutlaşan bir özelliğe sahiptir. Somutlaşmanın, kendi içinde iki özelliği vardır:

1. Tanrı veya bilinç, tözlük durumundan yabancılaşır, şeylik veya tümel kendi durumuna gelir.

2. Kendi'nden bilinçli olma yabancılaşır, şeylik veya tümel kendi durumuna geçer.

Dialektik, burada da kendini göstermektedir. Birinci durumda tözlük, ikinci durumda bilinçli olma durumu ortadan kalkmaktadır. Bu Kendi'nin kendinden bilinçli olmasıdır. Demek ki Tanrı, töz durumundayken, kendinden bilinçli olmak zorunda değildir. Tözün, kendinden bilinçli olmaktan çıkması demek, tözlükten çıkması demektir. Onun şeyleşmesinin, tümel ve evrene özgü bir duruma gelmesinin yolu budur.

Marx'taki sosyal sınıfların yerini tutan uluslar, böyle bir somutlaşmayla, başka türlü dendikte, bu somutlaşmanın derecesine göre kazanır özelliklerini. Tarihin konusu da tümeldir, birey değil. Yani, özgürlüğünün kendi bilincinin gerçekleşmesidir, çıkarların, kişisel gerekimlerin gerçeklenmesi değil. Kısası, bir bilinç faaliyetidir tarih. Tarihsel yasalar, insanın bilinçli uygulamalarından doğar.

Fakat burada, kişisel çıkarlarıyla hareket eden bireylerin, nasıl olup da özgürlüğün kendinin bilinciyle hareket edebileceği sorusu çıkıyor karşımıza. Hegel, soruyu cevaplandırmak amaciyle İskender, Caesar ve Napoleon gibi dünya tarihine ait kişileri işaret eder ve «işte der, onların yardımiyle». Onlar, kişisel çıkarlarını bir yana itip, tarihi geliştirmeğe çalışanlardır.

Şurasına hemen değinelim: Özel çıkarlarla genel çıkarların varlığı ve çatışmasını modern sosyologlar bir postulatum olarak doğru saymaktadırlar. Georges Gurvitch, mikrososyolojik tiplerin ayraçlarını sınıflarken, kendiliğinden sosyabilitenin bir alt sınıfı olan kısmî kaynaşmayla sosyabiliteyi (nous), kütle, cemaat ve cemiyete ayırmış ve onların her birinde aktif bir yan, o aktif yanlarda da tek fonksiyonlu özel ve üstün fonksiyonlu genel çıkarların bulunduğunu var saymıştır. (La Vocation Actuelle de la Sociologie, Presses Universitaries de France, 1950, s. 120 - 121).

Dünya tarihinde rol oynıyan, tek tek insandır. İnsanda, onu özel belirlenimler ötesine çıkaran, dış şeyleri onun gelişimine araç yapan bir düşünce vardır. Bunlar onun çift tümelliğidir. Düşüncenin, insanı, özel belirlenimlerin üstüne çıkaran yani öznel, dış şeyleri gelişim aracı yapan aynı özneldir. Böylece tarih, zihin ülkesine ait olduğundan zorunlu olarak tümel tarihir.

Tarihin içeriğini ulus, devlet, çiftçi, feodal, uygar, despotluk, demokrasi gibi genel kavramlar aracılığiyle anlamamız da onun zihinsel oluşunun ispatıdır.

Böylece, mutlağın, kendinden bilinci insanlığın kaderinde önemli rol oynamaktadır. Çelişkiler aracılığiyle olayların içeriğini belirliyen odur. Olayların değişmez yapısını belirliyen Hegel mantığiyle, onların değişim sürecini belirliyen tarih felsefesi arasında, varlığın fonksiyonu açısından, yakın bir bağlantı kurmak kabildir. Mantık'ta, gerçek varlığın düşünce olduğu gösterilmiştir. Düşünce, zaman ve uzay içinde zihin olarak ortaya çıkar. Bu akıl demektir. Gerçek olan akılsal olan, akılsal olan gerçek olandır. Tarih felsefesi, aklın tarihsel içeriğini belirler.

Böylece, tarihsel olayların tözden (mutlak'tan) daha doğrusu, mutlağın yabancılaşması, onun karşıtına aktarılmasından ileri geldiği söylenir. Bu, zorunluk alanından zorunsuzluk alanına geçişi dile getirir aynı zamanda. Fakat, geçişin kendisi bilinçsizdir.

Tözün kendinden bilinçli oluşa geçişi, bilinçli bir zorunluktur. O geçiş, tözün kendi içinde gerçekleşir. Kendinden bilince geçiş, onu gerçekliyen bilincin kendine aittir. Bu nedenle yabancılaşma tözün kendini gerçeklemesi için zorunludur. Dinde, tanrısal somutlaşma aynı şeydir. Tanrı, toplumsal bilincin, tarihi yapan zihnin kendinden bilince geçerek, dolaylı yolla kendini göstermesine benzer biçimde somutlaşır.

Bilincin kendinden yabancılaşmasıyse, onun, kendinden tümel bir öz olduğunu ifade eder. Bu yabancılaşmayı sağlıyan dış etkenlerden söz edilebilir. Bireysel bir çaba, koşulların hazırladığı bir devrim olabilir bu. Çünkü, gerçeklik ve kendi içinde bilinç, karşılıklı yabancılaşmanın iki anıdır. Tözün doğması gerekmez, gerçekliğin doğması gerekir. Fakat, herhangi bir varlık, onların birliğinin eseridir.

Anlattıklarımız, Hegel felsefesinin genel çizgilerine uygundur. Her şey karşıtını içermekte ve olaylar, karşıtların birliğinden doğmaktadır. Bu noktada Russell'ın yaptığı ve kanımıza göre yanlış bir örneklemeyi anmak istiyorum:

Russell, Batı Felsefesi Tarihi'nin Hegel konusunda tez, karşı tez ve sentezi anlatırken tezi, «gerçek bir amcadır», karşı tezi «mutlak yeğendir», sentezi «mutlak, amca ve yeğenden ibaret bir bütündür» önermeleriyle dile getiriyor. Bizce bu örnek önermeler Hegel düşüncesini saptırmaktadır. Çünkü, bir kez, «gerçek amcadır» dediğimizde, «amca'nın gerçekten var olduğunu» kabul etmekteyiz. Halbuki Hegel'e göre, mutlak dışında her şey görünüşten ibarettir. Gerçekten var olan sadece mutlaktır. Kendilerinden ayrı bir varlığın varlığını var saydıran varlıklar gerçek değildir. Halbuki tez ve karşı tez önermelerinin varlıksal olması şart değildir. Aynı zamanda onlardan birinin ileri sürülmesi, öbürünü dışarda bırakmamalı, başka türlü dendikte, başka varlığı göz önüne aldırmamalıdır. Russell'ın örnekleri, ayrı ayrı, amca ve yeğen hakkındadır. Aynı varlıktaki çelişmeyi ifade etmemektedir.

Öte yandan gerçekliğin var ve amca olduğu, yani varlığı var sayıldıktan sonra, yeğenin de mutlaklık değil gerçek olduğu veya mutlaklığın bir amca ve aynı zamanda yeğen olduğu ileri sürülmeliydi.

Yalnız Russell, Hegel'in tek gerçek varlık (bütün, Ruh) görüşünü modern ilişkiler, mantıkla doğru olarak, şu biçimde çözümlemektedir:

«... Her olgu, bir özelliğe sahip olan bir şeyden teşekkül eder. Buradan, ilişkilerin gerçek olmıyacağı çıkar (Hegel'e göre). Çünkü onlar bir değil, iki şey içerir. 'Amca'

bir ilişkidir ve bir insan, amca olduğunu bilmeden amca olabilir. Bu durumda o, önceden sahip olmadığı bir özelliğe sahip değildir. Eğer 'nitelik'le amca'yı, başkalarına ilişkilerinden ayrı oarak kendi içinde tanıtlamamız (tasvir etmemiz) için gerekli herhangi bir şeyi anlıyorsak bu böyledir.»

«Özne-yüklem varlığının ana özelliği bundan ibarettir. Bu varlığın bu güçlükten kurtulmasının tek yolu, doğruluğun sadece amca'nın özelliği olmadığını veya yeğenin değil, amca ve yeğenin aynı zamanda özelliği olduğunu söylemektir.»

«Bütün dışında her şey kendisi dışındaki şeylerle ilişkili olduğundan, ayrı şeyler hakkında tam doğru herhangi bir şeyin söylenemiyeceği; sadece Bütün'ün gerçek olduğu anlaşılır.»

Biz bütünün böyle bir gerçekliğini kabul etmenin yarattığı mantıksal güçlüklere de kitaba yazdığımız girişte değinmiştik. Şimdi sadece, Hegel'in ona yüklediği toplumsal görevler üzerinde durmaktayız.

MUTLAK'ın DIŞLAŞMASI

Yukarda da kısaca değindiğimiz gibi, dünya ruhu, tözün kendinden bilinçli olmasıdır. Fakat bu töz, yani mutlak varlık bir etkenle kendinden bilinçli olur, yani kendine yabancılaşır. Bu etkenin de İskender, Caesar, Napoleon gibi kişiler olacağına işaret etmiştik. Onlar, evrenin sırrını bir Peygamber gibi kavrıyabilen kişilerdir. Modern çağda Toynbee de, olayların başındakilere dikkat etmiştir (Tarih, IX. cild).

Hegel'in bu düşüncesi, toplumdaki belirginciliği (determinizmi)ortadan kaldırır, ona mikrofiziksel bir karakter kazandırır. Kanıma göre burada aynı zamanda, dış

ve iç evrenin simetrisi de kabul edilmektedir. Dış evren biz'den kuruludur, iç evrense ben'den. Ve biz'den ben'e doğru güçlü bir akım ve baskı vardır.

İşi bilgi kuramına (epistemolojiye) aktarırsak, fizik dünyanın varlığına, insanlar-üstü duyu verilerini yardımıyla geçildiğini söyliyebiliriz. (Bununla, insan-üstü bir varlığın duyu verileri kasdedilmektedir). Biz böyle bir varlığı duyuyorsak o vardır, adeta fizik kavramlara indirgenebilir. Einstein, Podolsky ve Rosen'ın bundan 36 yıl önce fizik dergisine yazdığı ortak makalede (Phys, Rev, 47/477) belirttikleri gibi «bir sistemi bozmaksızın, fiziksel bir niceliğin değerini kesinlikle belirliyebilyorsak, bu nceliğe karşılık bir fizik gerçeklik öğesi vardır.»

Bu düşünceyi bir postulatum gibi alırsak, söz gelimi «evrenin entropisi» gibi bir kavramın indirgenmiş gerçek durumuna gelinceye değin geçirdiği işlemle, mutlak kavramının aynı gerçek durumuna gelmesi için tabi tutulduğu işlem arasında ayrım gözetmiyeceğiz. (Entropi, Robert Clausius'un fiziğe getirmiş olduğu bir kavramdır, enerjinin değiştirirliğini ifade eder. Bir sistemin enerjisi yüksek olduğu ölçüde o enerjinin çevrilebilirliği, yani, kendine eş değer başka bir biçim, fiziksel varlık biçimi alması o derece yavaş olur.)

(Entropi, kapalı bir sistemde azalamaz. Statistik fizikte entropi, bir sistemin ihtimalliğini dile getirir. Entropinin artışı, bir sistemin daha az muhtemel durumlardan daha muhtemel durumlara geçmesini içerir. Entropi mikro sistemlere göre uygulanmaz, sonsuz ölçüde geniş parçacıklara sahip evren gibi bir sisteme de uygulanamaz. Çünkü, bu sistemlerde, en muhtemel durum anlamını yitirir. Sonsuz ölçüde büyük sistemlerde bütün durumlar, eş ölçüde muhtemeldir.)

(Termodinamiğin, ikinci yasası uyarınca evrenin entropisinin bir noktada ortadan kalkacağı düşünülmüştür. Termodinamiğin ikinci yasası, ısının soğuk bir cisimden sıcak bir cisme, başka cisimlerde değişme olmaksızın, kendiliğinden geçemiyeceğini ön görmektedir. Isı ve ısı yayılımı, tersinemez bir çevirtime gelince evren denge durumuna geçer ve termik açıdan ölür.)

Hegel'in, dünya ruhunun somutlaşması görüşünü epistemolojik açıdan incelemeyi sürdürdüğümüzde bir solipsizmle karşı karşıya kalırız. Bilindiği gibi, solipsizm, sadece insanın ve insan bilincinin varlığını kabul eder. Mutlak'ın ve bütün gerçekliğin bilinçte bilinebileceğini kabul eden Hegel de, öznel idealist filosoflar gibi bu görüşe varmaktadır.

Fakat Hegel'i solipsistlerden ayıran belli başlı özellik, belki de onun, mutlak gibi bir kavramı duyumlara gerek kalmaksızın algılıyabileceğimizi kabul etmesidir. Çünkü duyum ancak, fiziksel bir nesnenin varlığı ve uyarısı sırasında gerekir.

Yalnız felsefe tarihindeki duyumculuk okulunda iki akım vardır:

1. Duyumların dış dünyadan geldiğini ve onu yansıttığını kabul edenlerin okulu (Holbach, Feuerbach gibi).

2. Duyumları, öznel sayanların (Berkeley, Hume, Kant gibi) okulu.

Hegel, öznellik açısından ikinci okulla birleşme eğilimindedir. Ancak Berkeley, manevi tözlerin çokluğunu kabul etmesi açısından solipsist değildir. Fakat düşüncelerin, Tanrı zihinde olduğunu ileri sürerek, mutlağı her düşüncenin babası sayan Hegel'le kaynaştırılabilir.

Kant'sa, fenomenel bilgiyi kabullenir. Kuramsal bilgi, sadece matematik ve doğal bilimlerde kabildir. Kant'ı, insan zihninde a priori duyumsal düşünce biçimlerini ka-

bullenmesi açısından Hegel'e yaklaştırabiliriz. Çünkü, somutlaşan mutlak, ancak bu biçimler aracılığiyle bilinebilir.

Genel olarak dendikte, Hegel, kendi yabancılaşmasını kendiliğinden içinde bulundurmıyan ruhu kabullenmekle, doğaya ve tarihe bir iç anlam yüklemiştir. Dinlerin mistik sunumlarını andıran bu iç anlam, bilgi kuramı yönünden bir tümdengelimdir. Başka türlü dendikte, tarih ve doğa, bu ruh aracılığiyle tünıdengelimsel olarak bilinir.

Bu durumda doğa içinde bir zorunluk düşüncesi kabul edilmelidir. Çünkü, şartlanmamış, değişmez, mükemmel olan ve mutlaktan çıkanın da doğru olması gerekir (matematikte doğru sayılan postulatumdan çıkan teoremlerin doğru sayılması gibi.) Böyle bir düşünceyse, Hegel'in tarih felsefesiyle uyuşmaz. Çünkü, tarihte özgürlüğü, değişebilirliği kabul etmiştir o. Dolayısiyle, tümel zihnin toplumsal olaylarla zorunlu ilişkisine gidildiğinde, düşülen çelişıneden Hegel'in farkında olup olmadığını, farkında olmuşsa ondan nasıl sıyrıldığını araştırmak yerinde olur.

Hegel, mutlak'ın doğruluğunu bir üst dereceden saymışsa çıkar yol bulunabilir. Fakat, Zihnin Fenomenolojisi'nde böyle bir ip ucu da yoktur. Orada açık olan, mutlak'ın, salt düşünülmüş öz anlamına da geldiğidir. Düşünülmüş özün doğruluğu ve yanlışlığının, herhangi bir önermenin doğruluğu veya yanlışlığı gibi ele alınabileceği açıktır.

Mutlak'ın öz anlamı, Tanrı'nın bilinçte bilinmesi gibi, dolaysız bir bilgiye varır. Hegel'e göre, varlıkla düşüncenin bu birliği, kendinden bilinçtir ve o da bir varlıktır, dinsel bilincin düşüncesidir. Tanrı'nın veya mutlağın insanlaştırılması, dahası toplumlaştırılması, insanların tan-

rılaştırılması sonucunu da vermişti. Bir ulus ve bir lider (Führer) çevresinde doğan Alman faşizminin, Hegel felsefesindeki dayanağı budur.

Fakat, mutlağı ve tanrıyı bilen bireyin, toplumsal amaçlar ve genel mutluluk için feda edilmesi, Hegel felsefesinin çelişmeleri noktalarından bir tanesidir. Hegel, kişinin bu biçimde feda edilmesine «aklın hüneri» adını vererek (Tarih Felsefesi, 21) çelişmeden sıyrılmak ister.

İNSAN ve TOPLUMUN ORTAYA ÇIKIŞI

Tarih içinde Hegel yönünden, bütün'ün bilincine varması dolayısiyle büyük önemli bir rol yüklenen insan, üç deneyime girişebilir kanısındayız:

1. Sadece doğanın değil, gerçekliğinin bir parçası olarak giriştiği deneyim. İmgelemenin (hayal gücünün) ürünü olan bu deneyim, gerçekte insanı geri dönülmez biçimde doğadan uzaklaştırır.

2. İnsanın ölümlü olduğunu ve öbür varlıklardan ayrı olduğunu duyduğu deneyim. Ölümlülük sadece sonluluk, zorunsuzluk, koşullanmış durum, bütün öbür şeyleri karakterize eden bir şey değildir. Onda çift deneyim vardır:

a. Orada, bütün insansal olmıyan varlıkların «bütün»den özlerini aldıkları, Bütün'ün bir parçası oldukları anlaşılır. Bu niteliğiyle insan kosmos'un, physis'in merkezindedir. Bu anlamda kişioğlu Grek ilâhlarını andırır.

b. Fakat insan aynı zamanda ölümlülük deneyiminde ölümlü bir ilâh olduğunu anlar. Bu onda bir çelişmedir. İnsan, anlamını aldığı başka bir şey içinde özümlenmeden mahvolur.

İlâh olan insanın ölümü dehşet vericidir. Bu ölümü duyan insan dehşet verici olur. O, kendinde anlamına sa-

hiptir. Onu korumak zorundadır. Bir gün gelip ortadan kalkacağı için bunu yapamıyacağını bilir. Atalarımızdan, ana babalarımızdan aldığımız hiç bir özellik, özümüzü korumağa elverişli değildir.

İşte Hegel'ci başkaldırma buradadır. İnsanın acı kaderini değiştiremiyeceğini bilememenin uyandırdığı tepkidir o. Fakat bu tepki, gözler toplumsal mutluluğa çevrildiğinde hafifler ve tamamen unutulur. İnsanlar orada eylemleri ve eserleri içinde ölümsüzlüğe kavuştuklarını düşünürler. Toplumda insanların gelecekte yaşaması garanti edilirken geçmişle bağlar da güçlenir.

Geçmişe bağlanma, köklüğünü duyma, bir güven ve onur aracıdır. Toplum ruhunun kurulmasını ve sürmesini sağlıyan etmenlerdendir. Yaratılan efsaneler destanlar, insanın biolojik varlığı dışındaki ölümsüzlüğünü ve yüceliğini, hattâ biolojik varlığı feda etmenin önemsizliğini anlatır.

Bu bakımdan, insanların çoğunu baş eğer köleler durumuna getiren Nietzsche'nin tersine Hegel, toplumda bireye onur kazandıran olumlu yana sahiptir.

3. Tarihin insan için olduğu kadar insan hayatı için değerli olduğuna varan bir yaşantı. Zira, insan denen bu canlı, sadece insan türünün bir örneği değil bir bireydir de. Yani, bütüne sığınmış bir parça değil, tekil bir varlıktır da.

Bütün'ün parçası için bir son demektir bu. Fakat bu son, başka bir şeye doğru geçişim; tümel bir hareketin faktörü, yeni bir başkaldırmanın düşünülmesi, bireyleşme sınırlarının bir yana bırakılması, sınırsızlığa açılma değildir. Bireysel olmayı ileri süren bir gerçekliği kökten tehdit eden mutlak insanın; anlamı ve özü göstermekten hoşlanmıyan, fakat kendisi onları gerçekleştiren; Bütün'

ün bir parçası olmakan kaçınan, fakat kendisi bir bütün olmak istiyen bireyin ölümüdür.

Böylece yorumlandığında Hegel felsefesi, bütün (mutlak) düşüncesiyle, tarih felsefesindeki özgür insan arasındaki çelişmeyi siliyor. Başka türlü dendikte, özgür insanı da bütünden ayırt etmiyor. Birey, aslında onların birliğidir. Bu birlik herhangi bir varlıktır, kendinden bilinçtir. Toplumsal hareketi yaratan birey, varlık yapısı bakımından, dinin sezgiyle anlaşılan ve vahiyle anlatılan Tanrı'sına benzer.

Birey de, Tanrı da, kendiliğinden, ap açık birer varlıktır. Tanrı (Mutlak) da birey de bilicilik özelliğine sahiptir. Tanrı-birey ayrımı, birincinin salt spekülâtif bilgi olmasında, sadece düşünce ve öz olarak bilinmesindedir. İkincinin bir toplumsal gerçekliği vardır.

Spekülâtif bilgi, Tanrı'yı, düşünce ve salt öz; düşünceyi varlık veya herhangi bir varlık, herhangi bir varlığı öz kendinin olumsuzluğu, tıpatıp ve tümel kendi olarak bilir. Vahiy dininin bilgisi olan ve Tanrı'yı olanaklı kılan spekülâtif bilginin üç anı şudur:

1. Katıksız düşünce veya öz olarak Tanrı.
2. Varlık veya dünya olarak düşünce.
3. Dolaysız ve tümel kendi olarak olumsuzluk (ruh).

Dinde bu öğelerin karşılığını bulmak kolaydır:

1. Tanrı.
2. Peygamber.
3. Cemaat (islâm, hristiyan).

Toplumda şöyle bir adlandırma yapılabilir:

1. Toplum ruhu.
2. Önder olarak birey.
3. Özel çıkarlarını aşarak tümelliğe yükselebilen bireysel ruh.

Düşüncede bilinen, kendisi de düşünce olan Tanrı veya ruh kavramının kendisi dolaysız kavramdır, henüz gelişmemiştir. Öz ruhtur, ruhta açığa çıkar, vahyedilir. Bu bakımdan vahiy dolaysızdır. Dolaysızlık da salt düşüncedir.

Açıkçası Tanrı olsun, toplum ruhu olsun, dolaysızlık içinde, kendinden bilinçli olmaktır. Bu tekil (birey) oluştur. Dolayısiyle tümel (bütün) kendinden bilinçli olmağa karşıttır. Bir başkası olarak tümeli algılıyan ruh, çok iyi bir dindar, «fena» mertebesine ermiş bir mistik veya kendini topluma adamış bir önder olacaktır.

Önce töz olarak temsil edilen ruh, dolaysız olarak basit özdür, kendine eşittir, ebedidir. Özün soyut anlamına değil ruhun mutlak anlamına sahiptir.

Fakat ruh, anlam olmaktan, içsel olmaktan değil, gerçek olmaktan teşekkül eder. Sonuçta o, ebedi ve basit özün dile getirilmesi ve sunumuyla kalırsa boş bir sözcükten ibaret olacaktır.

İmdi, basit öz, soyutlama olduğundan, gerçekte kendi içinde olumsuzdur ve kesinlikle, düşüncenin olumsuzluğudur. Veya onun gibi olumsuzluk, kendiliğinden özdedir. Yani, kendi kendinden mutlak ayrım veya onun salt başka oluşudur.

Öz olarak o kendiliğindendir veya bizim içindir. Bu saflık, tam tamına soyutlama veya olumsuzluk olduğundan, o kendisi içindir, kendidir, kavramdır. O halde nesneldir. Sunum, kavramın zorunluğunu kavrar ve ifade eder. Ebedi öz, kendisi için bir başkasını ortaya koyar. Fakat, bu başkasında, dolaysız olarak kendine dönmüştür. Çünkü ayrılık, kendiliğinden ayrılıktır. Yani o, sadece kendinden dolaysız olarak ayrıdır ve böylece kendine dönen bir birimdir.

Birbirinden ayrı üç öğe vardır :

1. Öz.
2. Kendisi için varlık.
3. Kendinin, başkası içindeki birliği.

Öz, kendisi için varlığında kendini düşünür. O, bu yabancılaşmada, sadece kendine yakındır. Özden ayrılan kendisi için varlık, özün kendinin bilgisidir.

HEGEL'si HAREKET

Böyle statik anlamlı bir ruh veya tümel kavramından hareketin varlığına nasıl geçiyor Hegel? Sanıyoruz bu, Hegel felsefesine sık yöneltilmiş sorulardan değildir. Hegel'de mutlak bilgi, kendi'nin yabancılaşmasından başlıyarak tersinmez ve biricik bir harekete girer. Bu süreç sırasında hiç bir şey kendini tekrarlamaz, hiç bir şey de kaybedilmez. Çünkü her şey bütünlenmiş ve düşünülmüştür.

Hegel'de doğa hareketi, bütünlüğü içinde döneldir ve tarihin ortasında kabul edilmiş olarak sona erer. O, tarihsel bir kendinden yabancılaşma derecesine sahiptir. Kendinden bilinçli olmağa başladığı tarihsel etaptan itibaren ruh, dönel hareketi özümlemiştir.

Böylece tarih görüşünün sessiz sedasız geçiştirildiği Grek görüşü tersine çevrilmiş olmaktadır. Greklerin 'kinesis' adını verdikleri hareket polis'te ortaya çıkan bireyin tarihsel yaşantısından farklıdır.

Girişilen bir eylemin, ona girişenden yabancılaşmasını kabul etmesi Hegel'in doğru teşhislerindendir. Toplumsal bir atılım, kaynama, yaratma, çıkış noktasından ve yönünden ap ayrı biçimlerde gelişip sonuçlanmaktadır. Rus asıllı Fransız sosyologu Georges Gurvitch, La Vocation Actuelle de la Sociologie adlı yapıtında «derinliğine

sosyoloji» hakkındaki görüşlerini ortaya koyarken, kolektif gidişlerin bu özelliğine değinmiştir.

Gurvitch'in, en basit ve somuttan en karmaşık ve soyuta doğru sıraladığı lo toplum katmanından sekizincisi olan bu kolektif gidişler «taşkın, yenileştirici ve yaratıcı»dır, pratik yaşantının «kendiliğindenliğini» dile getirir. Bu bakımdan onları, hareket durumunda yakalamak gerekir. Salt, kurumları inceliyen, bir düzen ve ilerleme görüşüne saplanan okullar yanlışa düşmüşlerdir. Bireylerin geleneğe ve birbirine bağlı olduğu kapalı cemaatlerde bile, bir coşkunluk veya patlama biçiminde, yenileştirici, değişik bir sistem getiren davranışlar doğar. Üzerlerindeki gözlemler ihtimallik alanına giren bu davranışlar, tüm, çıkış noktasından yabancılığı, dolayısiyle Hegel'in görüşünü saptarlar.

Bir eylemin herhangi bir varlığı (öznel varlığı), aynı zamanda kendini anlama hareketidir. Dolayısiyle, eylemin varlığiyle, onu yaratan arasındaki ayrım ortadan kalkar. (Eylemle onu yaratan arasındaki yabancılaşma görüşü karşısında Hegelci çelişme). Bireyin eyleme girişebilmesi için o eylemle yabancılaşmaması gerekir. Başkaca dendikte, eylem, birey onunla kendisi arasındaki yabancılaşmanın ortadan kalktığını gördüğü anda ortaya çıkar. Gerçek ve doğru olan, bireyden eyleme, eylemden bireye doğru bu dönel harekettir.

Bu iç (bireye özgü) hareket, mutlak özü ruh olarak dile getirir. Ruh olarak yakalanmıyan mutlak öz, sadece soyut boşluktur. Soyutluk, bir olumsuzluktur. Bu aynı zamanda, onun ne olmadığının bilinmesidir. Dolayısiyle o ruh, başkası yönünden değil kendi yönünden bilinebilir. Onun varlığı, ancak kendisi için bir anlam taşır, kavramdır. Kavramın zorunluğu, ortaya çıkmasıyla anlaşı-

labilir. Onun somutlaşabilmesi, bir anlamda nesnel oluşu demektir.

Grek felsefesi, hareketi genel olarak bütün deneyimin temeli sayar. Gerçekte bu bir rastlaşma birbirine karşı hareket eden iki hareketin yaklaşmasıdır. O duyulur bir görü (istek)le, ruhsal bir görü (istek) nün karşılaşması olabilir. Greklere göre aistêsis'le noiêsis'in. Bu nedenle Aristoteles felsefesi, hiç değilse hareket bilmecesinin çözümüne indirgenebilir.

Hareket bir yandan değişmedir. Ancak başka bir harekete dönüşünce tamamlanır. Kinêsis ateleia veya Lâtince deyimiyle motus imperfectus, yani eksik harekettir bu.

Öte yandan, bir akt, bir bütünlenme olarak hareketten söz edilebilir. Bu kendisiyle, kendisi içinde olan varlığın bütünlenmesidir (energia, kinêsis teleeia, Lâtince actus).

İki temel hareket biçimi, bizim dışımızda, karşımızda ve içimizdedir. İki hareket biçiminin kendinden bilinçli olmanın tamamlandığı bir deneyim vardır. Gnozeolojik görüş noktasından bu deneyim kesin ve karşı koyulmaz biçimdedir.

Fakat insan, kendi hayatının hareketini sözü edilen temel hareketlerin karşı karşıya gelmesi, eklenmesi veya karşılıklı hareketi gibi değil, onlarla çakışmıyan üçüncü bir terim gibi görür. Yine insanda deneylenen bu hareket tarihsel harekettir. İnsanlık tarihi, bu üç katlı deneyimle biçimlenir.

Hegel, Mutlak'ta bu üç hareket biçimini de toplamıştır. Bu, Grek felsefesindeki aidion'dur. Platon da bir örnek, her şeyin aslı olan eidos'u öyle gözlemişti. Pratik Kant metafiziğine göre, postulatumun ön deneyimi olmaksızın salt postulatumlar bulmak imkânsızdır. Platon da

eidos'u deneyimlediğini düşünmektedir. Başlangıcı sonu olmıyan o otarşik varlık, sonraları Aristoteles'te energeia biçimine dönüşecektir.

Energeia, kendinden yabancılaşmıyan, kendine dönmek gereğinde olmıyan bir akt'tır. O, eidos gibi mutlak bir akt'ta anlaşılır ve üstün varlığın (Agathon'un) ışığıyla aydınlanmıştır. Hegel, din görüşünde, eidos'la Agathon'u özdeşleştirmiştir.

Bu iç hareket mutlak özü ruh olarak dile getirir. Ruh olarak yakalanmıyan mutlak öz sadece soyut boşluktur. Aynı biçimde bu hareket olarak yakalanmıyan ruh sadece boş bir sözcüktür. Eğer bu anlar, kendi saflıkları içinde ele alınırsa onların kendi içlerinde karşıt olan ve bütüne dayanan kavramlar olduğu görülecektir.

Katkısız özü içinde temsil edilen mutlak ruh, katkısız soyut öz değildir. Fakat bu, sadece ruh içinde an olması olgusuyla daha çok, elemente indirgenmiştir. İmdi, ruhun, bu elementte sunumu, kendiliğinden, özün öz olarak sahip olduğu biçimin aynı kusura sahiptir.

Öz soyuttur. Böylece, onun basitliğinin olumsuzu bir başkasıdır. Aynı biçimde ruh, öz elementinde, basit birlik biçimidir (aynı biçimde, esas olarak bir başkası olan birlik biçimi). Veya ebedi özün, kendi kendisi için varlığına, salt düşüncenin, dolaysız olarak basit ilişkisidir. (Bu da birinciyle aynı şeydir.) Kendi'nin başkasındaki bu basit sezgisinde, başkası olmak o halde bu biçimde ortaya konulmuş değildir.

O, katkısız düşüncede dolaysız olarak hiç bir ayrılık olmıyan ayrılıktır. İki kişinin özlerine göre çatışmadığı bir sevgidir.

Orta çağda Augustinus'un, modern çağda Nietzsche'nin deneyimleri (Den Hohen Mittag, Vom Wesen der Stimmungen) aynı niteliktedir. Hegel de mutlak düşün-

cenin dialektik gerçeklenme sisteminde otarşik bir mutlaktan insana dönerek aynı yolu izlemiştir. O felsefedeki hareket, mutlağın kendinden yabancılaşmasıdır.

Fichte, olgu durumuyla (Tatsache) yaratıcı eylemi ayırt eder. Bilim öğretisinde yaratıcı eylemden söz edilebilir. Fakat bu tür ayrımlar bizim varlık biçimimizi anlatmağa elvermez. Çünkü, kendimizde ebedi olanın deneyimine giriştiğimiz her kez, zaman ve ebedilik uyuşmazlığını, nötr duruma getirebilir, bir uyuşmazlık olarak yorumlıyabiliriz. Ebedi zaman, eksik hareket dikkate alındığında geriler. Eksik hareket, sayılabilir nokta ve anlardan müteşekkildir. Bu nedenle, mutlak harekete doğru bir eğilim doğar.

Geçiş ve oluştan, Var Olma'nın bütünlendiği hareket türünden ayrıdır bu. İnsan, var oluşunun biçimi içinde sadece, zaman ve ebediliğin, madde ve ruhun karşılaştığı yer değil, aynı zamanda doğduğu ve işlendiği sahnedir de. Fakat, bazı kavramların, insana bağlı kılınması da sonsuzluğun sonlu, mutlağın eksiklik sayılması gibidir. İnsanla birlikte yitecek bir kavramı önlemek için, tarih boyunca dinlere baş vurulmuştur.

Hegel'deki hareket, bir kavramdan ibaret değildir. Yani, dolaysız gerçeklenmesinden aşılmış bir biçim değildir. Türlerinde mutlak özün açığa çıktığı tekil insan, kendi içinde, tekil bir varlık olarak, duyulur varlığın hareketini tamamlar. Tanrı'yla özdeşleştirilen mutlak varlığın kendisiyse, olmuş olanı aştığı için, sadece, duyulur genel bir varlıktır.

Hareketi doğuran mutlak varlık, kendi katıksız bilincinde içerilmiştir. Onda bulunan düşünce elementi de tekilliğe, herhangi bir varlığa doğru inişi temsil eder. Bu hareketle mutlak arasında sentetik bir bağlantı vardır.

Mutlak, kendinde içerilen bu hareket nedeniyle kendini ortaya koyma (başkası olma) anını da kapsar.

Mutlak'ın bir başkası olması, belirlenmiş bir tarz teşkil eder. Bu belirlilik, onun anlarının belirliliğidir. Mutlağın gelişme, kendini sunma hareketi, herhangi bir elementte olduğu gibi, her anında yapısını ortaya serinek, dönencelerinden birini kendi üzerine kapatmaktır. Fakat onun içeriği, yine bilinçtir.

Töz somutlaştığı zaman, devlette içeriğine kavuşur. Hegel, hem mutlağın, içeriğine kavuşma hareketine girmeyince doyup, yatışmıyacağını, kısası eksik olduğunu, hem de bütün olduğunu belirtiyor. Doğallıkla, Hegel'in karakteristik çelişmelerindendir bu.

Öte yandan toplumda, bireyin bilinci, dünyanın özünü içerik olarak kendinde bulundurur. Bu içerik, genellikle gerçeklenemez ve dolayısiyle kendinin bilincinin kesinliğine sahip değildir. Kendinden bilincin kesinliği, içeriğinden, kısmen salt anlık, kısmen, bilgisinin boş olmayışı açısından ayrılır.

Böylece, bireyin tarih içindeki rolü biraz daha açığa çıkıyor. Sören Kierkegaard, aşkın deneyden hareket ederek bir tarih felsefesi kurmak istemişti. Tarihin tersinmez bir akışa sahip olduğunu ve dönel olmadığını söylüyordu.

Kierkegaard, aşkınlığı, Hegel gibi mutlak bir ruh yerine somut bireye ve onun kurtuluşuna yönelmesi açısından Hegel'den ayrılır, dahası ona karşı çıkar. Fakat, dikkat edilirse, Kierkegaard da toplumsal bir düşünceye girmemiş, toplumu ön plânda tutmamıştır. Hegel içinse birey bir çarkın bir dişlisidir, cinsin hizmetindedir. Fakat, ruhun başarısı birey ve insanlık demek değildir. Aslında, ruhun insanlığa ilişkisi, İsa'nın çarmıha gerildiği tepenin hristiyanlara ilişkisine benzer. Ruhun egemenliği, mut-

lak bilginin zaferini ifade eder. Mutlak bilgi de ilkece bir noktaya varıştır.

Kierkegaard için, insanlığın kurtarıcısı olan Tanrı'yla insan arasında aşılmaz bir uçurum bulunmaktadır. Bu nedenle, ruhun sonsuzluğuna ulaşmak imkânsızdır. Hegel'de bu, dialektik aracılığıyle kabildir. Kierkegaard'a göre Hegel, insanın kendini kişilik olarak yakaladığı ve sonluluğunun gerçek olduğunu anladığı temel deneyi reddeder. Ölümün, insan hayatına egemen olduğu, şimdi yapılabilenin yapılması gerektiği böylece anlaşılır.

Bu deneyin aracılığiyle insan, hayatının kendi arzularına bağlı olmadığını, zamanın tersinmezliğini farkeder. Fakat aynı kolla, kişioğlunun mutlak bir öneme sahip olduğu anlaşılır. Böylece, sonlu hayat, ulaşması güç olmıyan bir erek çıkarır ortaya. Bu, mutlak güzellik ve kurtuluş veya felâket ve kötülük olabilir.

Bu deneyim, global anlamda Ruh'a varmanın bilgisiyle yetinmez. Çünkü o yol bize ait değildir. Kierkegaard, daha çok bize, insana ait olan üzerindedir. Hegel'i de, bir üst tekil varlık uğruna insanı ihmal ettiği için kınar. Bu bakımdan Hegel, özellikle gençlik yazılarında, Tanrı düşüncesinden toplumların tarihine geçerken, Kierkegaard bireylerin tarihine ulaşmıştır.

Burada, tarihin değişik bir anlamıyla karşılaşıyoruz. O, Hegel için olsun, Kierkegaard için olsun, olayların ardışıklığı veya yazılı ve sözlü gelenek değil, yaşanmışın ta kendisidir. Kierkegaard için tarih, birey ölünce, Hegel içinse toplum ölünce ortadan kalkar. Tarihin uygulamada kullanılan, sözünü ettiğimiz iki anlamıyla (olayların ardışıklığı ve gelenek) Hegel ve Kierkegaard'taki anlamının ayrılığı önemlidir.

düşüncede biçim değiştirmekteyse de bir yandan kendi içinde yoğunlaşmanın kendisi düşünülmüş, bununla birlikte özün başka olma anı kesin olarak belirlenmişse, bu kötü oluş, herhangi bir varlık niteliğindeki dünyadan, ilk düşüncenin egemenliğine itilebilir.

Sosyologların ve sosyal felsefecilerin «Başkası»nı değişik biçimde yorumladıklarına tanık olmaktayız. Örneğin G.H. Mead gibi rasyonalist eğilimde olanlar onu, rollerin değişiminin anlaşılabileceği bir varlık sayar. Böylece 'Başkası', akılla anlaşılabilir olmaktadır. Mead, onun genellenmesinde, toplum ve aklın, birbirine özdeş olan çalışmasını bulur.

Jean Paul Sartre da, «L'Etre et le Néant»da, Başkası'nın, Ben'e giden bir yolu açtığını kabul eder (s. 301 v.ö.). Böylece Sartre, bir tözün başka bir tözü etkileyeceğini kabul eden Descartesçiliğe yönelmiştir (okazyonalizm). Max Scheler'se Başkası'nın, bir yandan basit algıya, öte yandan sempati ve sevgi aracılığiyle sezgiye aktüel olarak verilmiş olarak yorumlar (Sezgici görüş. Bkz. Das Wesen und die Formen der Sympathie, II. Baskı, 1929). Hegel'de, başkası kavramının, dialektiği içeren ideal bir yanı olduğuna dikkat edilmelidir.

Hegel'de Başka'sı, yine Ben'de merkezîleşir. Ahlâksal temel, bu süreçte gizlidir.

İyi ve kötü, düşüncemizin belirli ayrılıklarıydı. Onların karşıtlıkları bir çözüme varmadığından ve onlar, düşüncenin özleri olarak temsil edildiğinden insan bir öz olan Kendi'dir. Onların herhangi bir varlığının ve savaşının sentetik alanıdır. Fakat bu tümel güçler aynı zamanda Kendi'ye aittir. Veya kendi onların gerçekliğidir.

Bu ana göre kötülük, ruhun herhangi doğal bir varlığının kendi içinde yoğunlaşmasından başka bir şey olma-

dığından, tersine iyilik herhangi bir varlık biçiminde, kendinden bilinç olarak ortaya çıkar.

Salt olarak düşünülmüş ruhta genellikle, başkası olmak biçiminde tasarlanan, burada gerçeklenmeğe yaklaşır. Bu gerçeklenme kendisi için özün isteğe bağlı aşağılanmasından teşekkül eder. Bu aşağılanma onun soyutlanmasına ve gerçek alanından ayrılmasına yol açar.

Öbür yana gelince, kötülük onu, tanrısal öze yabancı bir olay gibi gösterir. Kötülüğü bu özde yakalamak, sunumun (ruhun belirmesinin), kendisiyle çarpışan en katı, en üstün baskısıdır. Kavramı eksik olan çaba verimsiz kalır.

Tanrısal öz o halde iki türde ortaya konulmuştur. Ruhun kendisi ve onun basit düşüncesi, mutlak birimi, ruhun kendisi olan iki andır. Onun yabancılaşması bu anların ve onların eşi olmıyan değerlerinin ayrılmasından teşekkül eder. Bu eşitsizlik, o halde çift eşitsizliktir. Ortak anları belirtilmiş olan bağlantılar böyle doğar. Birinde tanrısal öz asli, herhangi bir varlık natüreldir. Kendi, asli gibi görünmez. Ortadan kaldırılacak olan budur.

Sözü edilen karşıtlığın çözümü ayrı ve bağımsız olarak temsil edilmiş özlerin çarpışmasıyla sağlanmaz. Doğrusu onlar, bağımsızlıkları dolayısiyle ve özel kavramları yardımıyla kendi içinde çözüşmelidir. Savaş, iki terimin düşünce karışımı ve bağımsız herhangi bir varlık olmaktan çıktığı, sadece düşünce olarak karşı karşıya geldiği yerde gösterir kendini. Çünkü onlar, belirlenmiş kavramlar olarak karşıtlık ilişkisindedir.

Bu son durumda onların hareketi, kendilerine ait olan özgür, kendiliğinden harekettir. Bu hareket, bir istem olarak temsil edilir. Fakat onun yabancılaşmasının zorunluğu kavramdadır. Buna göre, sadece karşıtlıkta belirlenen kendi içinde oluş, halis bir varlığa da sahip değildir. Ken-

disi için varlık'ın değil basit tözün daha iyi gittiği bu terim, kendine yabancılaşan bir terimdi ve ölüme gider. Orada mutlak öz kendisiyle uyuşur.

Bu harekette mutlak öz, ruh olarak ortaya çıkar. Soyut öz kendine yabancılaşır. O, herhangi bir doğal varlığa ve kişisel bir gerçeklenmeğe sahiptir. Onun duyulur varlığı olan bu başka oluş, ikinci başka oluşa dönüşür ve tümeller, ortadan kalkar.

Tanrısal öz, bu duyulur varlıkta kendine gelmiştir. Herhangi gerçek bir duyulur varlık olmak, herhangi bir yabancı veya dıştan bir duyarlı varlık olmaktan çıkar. Çünkü o, ortadan kalkmıştır, tümeldir. Bu ölüm, onun ruh olarak yeniden doğuşudur.

Kendi'nin bilinçli özünün, ortadan kalkmış dolaysız varlığı, tümel kendinin bilinci gibi olan özdür. Mutlak öz olan bu ortadan kalkmış tekil kendi kavramı, sonuçta dolaysız olarak, bir cemaatin kuruluşunu ifade eder. Bu cemaat, o zamana kadar kendini ortaya koyma durumundayken kendi kendinin içine döner; Kendi'nin ve ruhun içinde olduğu gibi, onun belirlenmesinin ikinci öğesi buradan doğar. Üçüncü öğeye, herhangi bir kendinden bilince geçiş böylece kabildir.

Bu sunumun, süreci içindeki davranış tarzını gözden geçirirsek, önce, tanrısal özün insansal bir yapıya sahip olduğunu; Tanrısal özle insansal yapının ayrılmadığını farkederiz. Aynı biçimde, tanrısal özün yabancılaşması, onun herhangi bir varlığının kendiliğinden yoğunlaşması ve kötü olması dile getirilmemiş, fakat içerilmiştir. Bu herhangi kötü varlığın yabancı bir şey olmadığı, fakat içerildiği anlaşılır. Gerçekte, başka, yabancı herhangi bir şey olsaydı, mutlak öz boş addan ibaret olacaktı. Başka, mutlak öze tanım gereği aittir, onda yoğunlaşır. Mutlak her türlü varlığı kapsamıyorsa, mutlak olmaz, boştur.

Kendinde yoğunlaşma, ruhun kendinin asli öğesini teşkil eder. Kendinde yoğunlaşmış varlık ve bununla, gerçeklenme, özün kendine aittir. Bizim için kavram olan, kavram olduğu sürece bilinçte, kendiliğinden, kendisi için tarafsız bir varlık olarak belirir.

Ruhun kendinde yoğunlaşmasında mutlak öz, kendisi için oluş ve kendi anları ayrılmış değildir. Ruh, o anda tensel (bedensel) duruma geçmiş olan tanrısal özün yabancılaşmasıyla gerçek içeriğine sahiptir. Tanrısal öz, dolaysız ve ruhsal olmıyan bir belirimden ve bedenleşmiş özün hareketine katıldıktan sonra yeniden ruhsal duruma geçer. Dolaylı varlığı feda edip kendi içine dönmektir bu. Tanrısal özün genel olarak başkasıyla uyuşması, daha açık dendikte, kötü-başkası'yla (insanla) uyuşması böylece gerçekleşir.

Sonuçta insan, karşıtların uyuştuğu bir alandır. Kendinden bilinci de hareketi de bu uyuşum meydana getirir. İnsan bilinci, bu uyuşmaya sahne olduğu için tümelleşmiştir.

RUH'la HAREKETİN BİRLEŞME NOKTASI

Kierkegaard'ın genel tutumunda, insanın bütün cinsleri yani doğayı içinde bulundurması gibi bir eğilim vardır. Onu bu açıdan Hegele' yaklaştırmak kabildir. Bilindiği gibi Hegel'in Bütün'ü de aynı özelliğe sahiptir. Gerek Kierkegaard'ta, gerekse Hegel'in ilk yazılarında, toplumun, dahası, ahlâkın mutlak bir Bütün'den, bir Ruh'tan çıkarıldığı açıktır. Bu Ruh, evrensel dinlerin Tanrı kavramından ayrı olmadığı için dinsel bir düşünceyi temsil eder.

Hegel aynı toplum için bilincin gelişmesini esas almıştır. Bu bilinç özgürdür. Fakat bu nitelik tarihi, zamansız değerlerin gerçeklenimi olmaktan çıkartmaz. Bu bakımdan tarihi kısmen tarih-üstü değerlerin sunumu saymak da kabildir. Fakat bu tür özgürlük mutlağa ters düşmektedir. Ahlâk, Mutlak'a, özgürlüğe karşıt olarak bireyin özgürlüğünü gerektirir. Tarihsel düşünce, temel deneyiminde kendi özgürlüğüyle birlikte ahlâksal özgürlüğü de algılar. Onlardan birincisi sonsuz. ikincisi sonludur.

Tarihsel zamanı düşünürken, tarihsel düşünce iki tür zaman üzerinde durur:

1. Bizim hayatımızın zamanı.

2. Tarihsel kader zamanı. Bu, dinsel görüş açısından Tanrı'nın, lâik görüş açısından dünyanın ve Varlık'ın zamanıdır. Merkezinde hayatımızın aktığı ufku teşkil eden odur.

İnsan, Mutlak'ın çağrısında, hareketsiz bir öz yasası görür. Ahlâk ve doğal yasa hukuk kurallarına baş eğer. Koşullanmamış olan, zaman dışı yasa niteliğiyle bir yaklaşıma girer. Fakat birey yine de özgürlüğün ve tarihin bir boyutu kalır. Bu boyutla insan kendi özel zamanını gerçekleştirir.

Öte yandan ahlâksal özgürlükten de geride bir şeyler vardır. Bu özgürlük, mutlağı bilmezlikten gelmektedir. Bu durumda Mutlak'ı ancak, aşkın bir vahiy dininin yapısında yakalıyabilmekteyiz. Böyle bir mutlak insanın kendi yaşanımında bir rol oynamaz. Sanctus Augustinus ve Pascal'da rastladığımız bu yapı, doğrusu, bir tarih felsefesi değil, tarih teolojisidir.

Augustinus, basit ve katıksız evrensel tarihi, anlamdan yoksun, dönel bir hareket gibi, saçma ebedi bir dönüş, herhangi bir nihai ereği, belli bir yörüngesi olmıyan dönel bir hareket biçiminde yorumlamıştır. Onun için vahiy, tüm olayları barındıran gerçek bir birliktir. Hegel'in ilk yazılarındaki tarih de aşağı yukarı aynı anlamdadır. Fakat o, tarih felsefesinin, tarih teolojisiyle kabil olmıyacağını, Zihnin Fenomenolojisi'nde anlamış, kiliseden insana, insanın özgürlüğüne, toplumsal nedenlerle huzursuzluğuna ve kaynaşmasına dönmüş bulunmaktadır. Marcuse'ün de, elinizdeki kitapta belirttiği gibi, onun devlet düşüncesi, Fransız devrimi, Napoleon, Prusia'nın doğuşuyla ilgilidir. Hegel, bir düşünür olarak, insanlığın, bu devrimci ve yaratıcı yanını görmemezlikten gelemezdi. Vahiy dininden hareket felsefesine böylece geçti.

MUAMMER SENCER

İÇİNDEKİLER

Sayfa :

GİRİŞ

Hegel'de Nesnel ve Öznel İdealizm ... ... 7—8
a. Hegel'in Nesnel İdealizmi ... ... 8—9
b. Hegel Dünya Ruhuna Nereden Vardı? ... ... 9—11
c. Töz Kavramının Tarihçesi ... ... 11—16
d. Sosyologların ve Hegel'in Töz Kavramını Genişletmesi ... ... 16—17
e. Tümeller Hakkında Modern Tartışmalar ... ... 17—19
f. Dünya Ruhu'ndaki Mantıksal Boşluklar ... ... 19—24
g. Toplum Ruhu Ne Anlamda İleri Sürülebilir? 25—28
h. Hangi Anlamda Tözden Söz Edilebilir? ... ... 28—30

KONU: I

1. Tarihsel Çerçeve ... ... 31—44
2. Felsefi Çerçeve ... ... 45—57

KONU: II

Hegel'in İlk Teolojik Yazıları ... ... 58—70

KONU: III

Felsefe Sistemine Doğru
1. İlk Felsefi Yazılar ... ... 71—77
2. İlk Siyasal Yazılar ... ... 78—84
3. Ahlâklılık Sistemi ... ... 85—89

Sayfa :

KONU: IV

Hegel'in İlk Sistemi 90
1. Mantık 91
a. Kant Felsefesi Bir Köprüdür ... ... 92—93
b. Kavramla Kavranan Nesne ... ... 93—94
c. Bir Şeyi Nitelikleriyle Tanımlamak ... ... 94—96
d. Dialektik Oluşumun Çıkış Noktası 96
e. İçerik Karşıtıyla Bilinir ... ... 97—99
f. Tözsellik Gerçek İlişkidir 100
g. Tümel ve Ötesi 101
h. Tanım ... ... 102—103

KONU: V

Zihin Felsefesi ... ... 104—105
a. Dilin Rolü 106
b. Aile ve Özel Mülk 106
c. Ulusa Geçiş 107
d. Emek ... ... 108—110

KONU: VI

İkinci Jena Felsefesi 111
a. Olumlu Görünüş 112
b. Sözleşme: Modern Toplumun Temeli ... ... 112—114
c. Devlet ... ... 114—119
d. Tarihin Kurucu Rolü ... ... 119—122

KONU: VII

Zihin Fenomenolojisi ... ... 123—126
a. Fenomenoloji = İnsan Deneyi ... ... 127—129

Sayfa :

b. Yıkıcı Özgürlük ... ... 129—130
c. Fenomenolojiye Önsöz 131
d. Matematik Doğruluk ... ... 131—133
e. Doğruluk Felsefede ... ... 133—135
f. Özne Yüklemden Ayrı Değildir ... ... 135—137
g. İmdi ve Burada ... ... 137—140
h. Şey Hem Birliktir Hem Çokluk ... ... 141—143
ı. Şeylerin Özü ve Kuvvet ... ... 143—145
j. Bilinçli Tarih ... ... 146—147
k. Dünya İnsan Bilincinin Uygulamasıdır ... ... 147—149
l. Birey «Başkası» Aracılığıyle «Kendi» Olabilir 149—150
m. Marsk ve Zihin Fenomenolojisi ... ... 150—152
n. Efendilik Kölelik ... ... 152—153
o. Özgürlük - Emek - Toplum ... ... 153—155

KONU: VIII

Mantık Bilimi ... ... 156—157
a. Son Felsefe Kademesi 157
b. Gerçek Olumsuzluk 158
c. Gelişme Öznenin İçindedir ... ... 159—160
d. Tümelin Ortaya Çıkışı ... ... 161—162
e. Dialektiğin Olumlu Yanı ... ... 162—163
f. «Kavram» Teriminin Yorumlanması ... ... 163—164
g. İlk Varlık ... ... 164—166
h. İçerik Tek Doğruluk Ayraçı Değildir ... ... 166—167
ı. Başkalık ve Kendi İçinde Oluş ... ... 168—169
j. Şeyin Birliği Nasıl Gelişir? ... ... 170—172
k. Hegel Felsefeyi Teolojiden Kurtarıyor ... ... 172—173
l. Sonludan Sonsuza ... ... 173—174
m. Akıl ve Yasa Sonluluktadır ... ... 175—176
n. Varlıktan Öze ... ... 176—177

Sayfa :

o. Kategorilerin Araştırılması 178
ö. Öz Nedir? ... ... 179—180
p. Geleneksel Düşünme Yasaları ... ... 180—181
r. Mantık ve Matematik ... ... 181—182
s. Hegel Pozitivizmi Önceliyor ... ... 182—184
t. Her Şey Kendi İçinde Çelişmelidir 184
u. Dialektik Evrensel Ontolojik Bir Yasa Olarak Görünür ... ... 185—186
ü. Çelişmenin Ortadan Kalkması ... ... 186—189
v. İmkân Sorunu ... ... 189—191
y. Varlık Biçimleri Salt İmkân Olarak Belirir ... 191—192
Hegel Mantığı Öznel Mantığa Dönüşüyor ... 193—194
Kavram Görüşünün İçerimleri ... ... 194—195
Felsefi Bilgi Gerçekliğe Karşıt Dialektiğin Özellikleri) ... ... 196—199
Matematikte Dialektik Teori Arasındaki Boşluk 199—200
Düşünce ve İdea ... ... 200—202
Her Felsefe Bir İdealizmdir ... ... 202—204
Hegel Mantığı Başladığı Yerde Biter ... ... 205—206
Hegel Aristoteles'i Nereye Kadar İzler? ... ... 206—207

KONU: IX

Siyasal Felsefe ... ... 208—209
Napoleon'a Karşı Mücadele Gericiydi ... ... 210—212
Kamu Çıkarı İçin, Bireyin Özgürlüğü Sınırlanır ... ... 212—214
Devlet Egemenliği, Mutlakçılıktan Ayırt Edilmelidir ... ... 214—216
Var Olan Düzen Korunmalıdır ... ... 216—218
Hegel'in Eleştirdiği Demokratik Muhalefet ... 219—221
Devlet, Kuvvetlinin Zayıfı Yönetmesi Anlamı-

Sayfa :

na gelmez ... ... 221—224
Modern Felsefe, Hak Felsefesinde Somutlaşır 224—225
İstem Sorunu ... ... 225—227
İstem, Zorunlu Olarak Bireyselliğe Dönüşür 227—229
İstem ve Özgürlük ... ... 229—230
İstem Özgürdür ... ... 231—232
Mülkiyet İdealizmle Bağlantılıdır ... ... 232—233
Kişilerin Birbirini Kabul Etmesi ... ... 234—236
Halk, Ayrılıklara Tarafsızdır ... ... 236—238
Toplumsal Sözleşmeler ... ... 238—240
Yanlış Nasıl Doğar? ... ... 240—241
İç Özgürlük ... ... 242—244
Doğal Yasa ve Mülkiyet ... ... 244—246
Hegel'i Orta Sınıf Bağlarından Ayıran Dinamik ... ... 247—249
Uygar Toplumda Her Şey Mülkiyet İçindir ... 249—251
Adalet ... ... 252—253
Hegel ve Liberalist Öğreti ... ... 254—256
Korporasyon ... ... 256—257
Devletin Genel Özellikleri ... ... 257—259
Liberalist Devlet Düşüncesinin Yıkımı 260
Siyasal Felsefedeki Tarihsel Çelişme ... ... 261—263
Organik Devlet Görüşü ... ... 263—265
Devlet Otoriteri Şarttır ... ... 266—267
Devletler-Arası İlişki Yasal Değil Doğaldır ... 267—268

II. KİTAP

KONU: I

Dialektik Toplum Kuramının Temelleri
1. Felsefenin hazırlanması (Olumsuzlanması) ... 271—274

Sayfa :

2. Kierkegaard ... ... 275—278
3. Feuerbach ... ... 279—281

KONU: II

Marx

1. Yabancılaşmış Emek ... ... 282—292
2. Emeğin Ortadan Kaldırılması ... ... 293—299
3. Emek Sürecinin Çözümlenmesi ... ... 300—313
4. Marx'çı Dialektik ... ... 314—322

KONU: III

Bitim ... ... 323—324

KONU: IV

Kitapta Bazı Noktaların Daha İyi Anlaşılması İçin Gerekli Açıklama

Hegel'de Mutlak'tan Harekete Geçiş ... ... 325—326
Mutlak ve Dialektik ... ... 326—329
Russell'ın Bir Açıklaması ... ... 330—331
Mutlak'ın Dışlaşması ... ... 331—335
İnsan ve Toplumun Ortaya Çıkışı ... ... 335—339
Hegelsi Hareket ... ... 339—345
Ruhun Toplumsal Fonksiyonları ... ... 346—351
Ruhla Hareketin Birleşme Noktası ... ... 352—353



HERBERT MARCUSE

1970 yılında bütün dünya, doğumunun 200. yılı dolayısıyla büyük Alman düşünürü Hegel'i andı. Çağdaş düşünce akımlarının hepsini dolaylı ya da dolaysız etkilemiş olan Hegel, son yüz yılın düşünce ve eylem alanında en güçlü akımı olan Marxizmin de çıkış noktası olmuştur.

Son yılların en güçlü düşünürü Marcuse, bu DEV yapıtında, Hegel'in Felsefe- Politika ilişkisi üzerine olan düşüncelerini yorumlamaktadır.

Bütün dünyada büyük ilgiyle karşılanan bu eser, devrimci düşünceyi tarihsel bir temele oturtmak gibi küçümsenmiyecek bir anlam da taşımaktadır.

Büyük düşünür Herbert MARCUSE'un bu değerli yapıtını KİTAŞ, okurlarına güvenle sunar.

Kapak : Etem ÇALIŞKAN

15 TL.

DURAN OFSET BASIMEVİ 27 71 34