Felsefi Düşün

Akademik Felsefe Dergisi

Nisan 2016 Sayı: 6 ISSN: 2148-0958



Hegel ve Hegelcilik

Felsefi Düşün | Nisan 2016 Sayı: 6 | HEGEL ve HEGELCİLİK

Felsefi Düşün
Akademik Felsefe Dergisi
Academic Journal of Philosophy
Sayı: 6, Nisan 2016
ISSN: 2148-0958

Felsefi Düşün, hakemli bir akademik felsefe dergisidir ve dergide kör hakemlik sistemi uygulanmaktadır.
Altı ayda bir (Ekim ve Nisan aylarında) yayınlanır.
Felsefi Düşün, The Philosopher's Index tarafından indekslenmektedir. Ayrıca Temmuz 2015'ten itibaren EBSCO Humanities International Index'te yer almaya başlamıştır.
Felsefi Düşün is a blind-reviewed and biannual (October and April) academic journal of philosophy.
Felsefi Düşün is indexed by The Philosopher's Index. Felsefi Düşün is also indexed by EBSCO Humanities International Index database from July 2015.

Sayı Editörü / Issue Editor
Enver ORMAN

Editör / Editor
Gökhan MURTEZA

Yayın Kurulu / Editorial Board
Uğur EKREN (İstanbul Üniversitesi)
Gökhan MURTEZA (Kırklareli Üniversitesi)
Enver ORMAN (İstanbul Üniversitesi)
Eylem YOLSAL MURTEZA (Kırklareli Üniversitesi)

Danışma Kurulu / Advisory Board
Murat BAÇ (Boğaziçi Üniversitesi, Türkiye)
Tülin BUMİN (Yeditepe Üniversitesi, Türkiye)
Sergio CREMASCHI (Piemonte Orientale Üniversitesi, İtalya)
Betül ÇOTUKSÖKEN (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)
Zeynep DİREK (Galatasaray Üniversitesi, Türkiye)
Dionysis DROSOS (Ioannina Üniversitesi, Yunanistan)
Çiğdem DÜRÜŞKEN (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Doğan GÖÇMEN (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)
Richard GUNN (Edinburgh Üniversitesi, İskoçya)
Aliye KOVANLIKAYA (Galatasaray Üniversitesi, Türkiye)
Zekiye KUTLUSOY (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)
Fania OZ-SALZBERGER (Hayfa Üniversitesi, İsrail)
Örsan K. ÖYMEN (Işık Üniversitesi, Türkiye)
Harun TEPE (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye)
Nilgün TOKER KILINÇ (Ege Üniversitesi, Türkiye)
Ahu TUNÇEL (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)
Ş. Halil TURAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Sadık TÜRKER (Kırklareli Üniversitesi, Türkiye)
Muhsin YILMAZ (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)

İmtiyaz Sahibi
PİNHAN YAYINCILIK DAĞ. PAZ. LTD. ŞTİ Adına
Mahmut SEVER

Yazı İşleri Müdürü
Çiğdem DEMİR

İletişim Bilgileri
Satış ve Abonelik İçin
Yazışma Adresi Litros Yolu Fatih Sitesi
No: 12 / 214-15 Z.Burnu / Topkapı – İST.
Telefon (212) 259-2760
Faks (212) 259 27 61
Web Sayfası www.felsefidusun.com
E-mail bilgi@felsefidusun.com
Abonelik bedelleri (Yıllık, 2 Sayı)
Kurumlar 50 TL
Bireyler 30 TL
Yurtdışı 35$
Banka: Finansbank - Davutpaşa Şb.
Şube Kodu: 1055
Alıcı : Pinhan Yayıncılık Ltd. Şti.
IBAN: TR06 0011 1000 0000 0028 6249 06

Gelecek Sayılar

Felsefi Düşün Sayı:7 / Mantık

Dergimizin yedinci sayısında konu başlığımız Mantık olacak. Bu sayımız geçmişten günümüze mantık-felsefe bağıntısını irdeleyen, mantık çeşitleri ve mantık tarihi hakkında kaleme alınmış tüm özgün makalelere açık olacak.

Sayı Editörü: Yücel YÜKSEL (İstanbul Üniversitesi)
Makale Göndermek için Son Tarih: 1 Temmuz 2016

Felsefi Düşün Sayı:8 / Heidegger

Sekizinci sayımızın dosya konusu eserleri ve dersleriyle yirminci yüzyılda felsefenin akışını derinden etkilemiş olan Alman filozof Martin Heidegger. Dergimizin bu sayısı Heidegger hakkındaki biyografik çalışmaların yanı sıra onun ontoloji, metafizik, mantık, dil, fenomenoloji, tarih, politika, sanat ve teknoloji konularındaki görüş ve etkisini inceleyen makalelere açık olacak.

Sayı Editörü: Kaan H. ÖKTEN (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)
Makale Göndermek için Son Tarih: 1 Ocak 2017

Bu sayının Hakem Kurulu
Ömer Faik ANLI (Ankara Üniversitesi)
Zehragül AŞKIN (Mersin Üniversitesi)
Güçlü ATEŞOĞLU (Mimar Sinan Üniversitesi)
Uğur EKREN (İstanbul Üniversitesi)
Mehmet GÜNENÇ (İstanbul Üniversitesi)
Gamze KESKİN YURDAKURBAN (Kırklareli Üniversitesi)
Murad OMAY (İstanbul Üniversitesi)
Şahin ÖZÇINAR (Akdeniz Üniversitesi)
Ahu TUNÇEL (Maltepe Üniversitesi)
Yücel YÜKSEL (İstanbul Üniversitesi)

İÇİNDEKİLER


Enver ORMAN / SUNUŞ / 5

MAKALELER


Ömer B. ALBAYRAK - Hegel'in Tarihselciliğinin Doğduğu Metin: *Hıristiyan Dininin Pozitifliği* / 7


Şule GECE ÇELİKKAN - Hegel'in Sanat Felsefesinde Sonlu Sonsuzluk Olarak 'Güzel' / 31


Metin DEMİR - Hegel'in Bir Geleceği Var mı? : Catherine Malabou'nun Plastik Hegelciliği / 47


Sevgi DOĞAN - Hegel'in Felsefesinde İrade ve Demokrasi İlişkisi / 79


M. Ertan KARDEŞ - Hegel ve Çağında Savaşın Anlamı / 111


İhsan Berk ÖZCANGİLLER - *Tinin Fenomenolojisi*'nin Amacı, İlerleyiş Biçimi ve Yöntemi Üzerine Bir İnceleme / 137


Özcan Yılmaz SÜTCÜ - Hegel'de Tümel ile Tikelin Diyalektiği Olarak Komedi / 173

KİTAP İNCELEMESİ


Sevgi DOĞAN- Enver ORMAN: *Hegel'in Mutlak İdealizmi* / 195

CONTENTS


Enver ORMAN / / INTRODUCTION / 5

ARTICLES


Ömer B. ALBAYRAK - The Text in which the Hegelian Historicism Was Born: *The Positivity of The Christian Religion* / 7


Şule GECE ÇELİKKAN - ' Beautiful' as Finite Infinity in Hegel's Philosophy of Art / 31


Metin DEMİR - Does Hegel Have a Future? : Catherine Malabou's Plastic Hegelianism / 47


Sevgi DOĞAN – The Relation of Will and Democracy in Hegel's Philosophy / 79


M. Ertan KARDEŞ – The Meaning of War in Hegel and his Times / 111


İhsan Berk ÖZCANGİLLER – An Examination of the *Phenomenology of Spirit*'s Aim, Manner of Progression and Method / 137


Özcan Yılmaz SÜTCÜ - Comedy as the Dialectics of Universal and Particular in Hegel / 173

BOOK REVIEW


Sevgi DOĞAN- Enver ORMAN: *Hegel'in Mutlak İdealizmi* / 195

SUNUŞ



Hegel'in felsefesini anlamanın belli bir hazırlık ve çaba gerektirdiği sıklıkla dile getirilir. Hegel'in tüm felsefe sisteminde egemen olan akıl yürütme süreci, biçimsel özdeşliğe dayalı analitik ve dedüktif bir çıkarım yönteminin düz çizgisi üzerinde ilerlemez. Biçimsel özdeşliğe dayalı yargı formunu felsefi doğruluk için zorunlu fakat yetersiz bulan Hegel, akıl yürütme sürecinde her bir yargının eksiklikleri bağlamında olumsuzlandığı ve daha gelişmiş üst bir yargıda dolayımlandığı bir yöntemi esas alır.

Hazırlıklı olmayanlar için Hegel'in diyalektik esneklikle dolayımlı düşünme yöntemi, olumsuz önyargıların ve bazı temelsiz eleştirilerin hedefi olmuştur. Kuşkusuz tüm filozoflar gibi Hegel de eleştirilebilir. Her büyük filozof gibi Hegel'e yönelik eleştirilerin de anlamlı olabilmesi için, öncelikle filozofa bir süre teslim olunması, yapılan yorumların ahlaki ve akademik ciddiyet açısından söz konusu filozofun metinlerini esas alması gerekir.

Doğrusu özellikle geçmişte tam da Hegel'in metinlerini kavrama ve yorumlama zorluğu, hem analitik hem Marksist felsefe geleneğinde hedefini bulmayan temelsiz ve yüzeysel bazı değerlendirmelere yol açmıştır. Günümüzde ise, Hegelci felsefeye yönelik olumsuz önyargı ve temel kaynaklara dayanmayan yüzeysel değerlendirmelerin, hem güçlü bir analitik geleneğe sahip Anglosakson dünyasında hem Marksist ve sol gelenekte azalmakta olduğu ve dahası ciddi ve kayda değer bir ilginin ortaya çıkmış olduğu söylenebilir.

Ülkemizde de Hegelci felsefenin sistematik ve derin kapsamına ve diyalektik düşünme yönteminin yaşamsal sorunların kavranmasındaki esneklik ve verimliliğine yönelik belli bir ilginin başlangıcında olduğumuz görülmektedir.

Dergimizin bu sayısını felsefe tarihinin en büyük filozoflarından biri olan Hegel'e ve Hegelciliğe ayırmanın uygun olacağını düşündük. Genç akademisyen arkadaşlarımızın yazıları, Hegelci felsefeye dair bir geleneğin ve birikimin ülkemizde oluşturulması konusunda bizi heyecanlandırıyor. Ömer B. ALBAYRAK, Hegel'in tarihselciliğini; Şule

GECE ÇELİKKAN, Hegel estetiğinde ‘güzel’ kavramını; Metin DEMİR, Catherine Malabou’nun ‘Plastik Hegelciliğini’; Sevgi DOĞAN, Hegel’de irade ve demokrasi ilişkisini; M. Ertan KARDEŞ, Hegel ve çağında savaşın anlamını; İhsan Berk ÖZCANGİLLER, *Tinin Fenomenolojisi*’nin amaç ve yöntemini; Özcan Yılmaz SÜTCÜ, Hegel’de tümel ve tikel diyalektiği bağlamında ‘komedi’ kavramını ele alan makaleleriyle dergimizin bu sayısına katkı sunuyorlar.

Kitap incelemesi olarak da, Sevgi DOĞAN benim *Hegel’in Mutlak İdealizmi* kitabımı değerlendiriyor.

Yeni çalışmalara vesile olması dileğiyle.

Prof. Dr. Enver ORMAN

HEGEL'İN TARİHSELCİLİĞİNİN DOĞDUĞU METİN: *HIRİSTİYAN DİNİNİN POZİTİFLİĞİ*

Ömer B. ALBAYRAK*

THE TEXT IN WHICH THE HEGELIAN HISTORICISM WAS BORN: *THE POSITIVITY OF THE CHRISTIAN RELIGION*

Öz

Hegel'in dünya tarihine kavramsal bakış olarak tanımlanabilecek olan tarih felsefesinin yanı sıra, Hegel'in düşüncesinde 'ontolojik tarihselcilik' adını verebileceğimiz başka bir tarihselcilik de bulunmaktadır. Bu tarihselcilik, Hegel'in erken dönem metinlerinden biri olan "Hıristiyan Dininin Pozitifliği" başlıklı metnin ikinci versiyonunda ilk kez kendini gösterir. Daha sonra Hegel'in sistem metinlerinde de izini sürebileceğimiz bu tarihselcilik, toplumsal bir varlık olarak insanın tarih-dışı bir özünün olmadığını, onun özünün tarihsel olarak belirlendiğini iddia etmektedir. Bu bağlamda, akıl dahil insanın tüm yetileri ve varlığı, tarih içinde bir oluş içinde varolurlar ve Hegel'in tin kavramı da bu tarihsel oluşu açıklayan başlıca kavramdır. Tin Hegel'e göre kendi kendisini kendi hareketiyle var eden, içsellik – dışsallık, özne – nesne, içkinlik – aşkınlık gibi karşıtlıkların birliğe vardıkları ve karşıtlıklarının 'kaldırıldığı' mutlak anlamda insanın dünyasıdır. Toplumdaki ve tarihteki tüm karşıtlıklar ve çatışmalar tinin mutlak zemini içinde gerçekleşir ve bu anlamda tinin dışarısı yoktur. Biz bu metnimizde bu tarihselciliği, Hegel'in "Hıristiyan Dininin Pozitifliği" metninde doğduğu haliyle tespit ederek onun Hegel sistemindeki varlığını göstermeye çalışacağız.

Anahtar kelimeler: Hegel, tarihselcilik, pozitiflik, öz, tin.

* 29 Mayıs Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Yrd.Doç.Dr., e-mail: omeralb@gmail.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 6 / Hegel ve Hegelcilik, Nisan 2016**:** 7-29.
(Makale Gönderim: 01.02.2016 / Makale Kabul: 08.04.2016)

Abstract

In addition to the Hegelian philosophy of history, which can be defined as a conceptual look at the World history, there is another historicity in Hegel's thought, which can be called as 'ontological historicism'. This historicism shows itself for the first time in the second version of one of his earlier texts, "The Positivity of the Christian Religion". This historicism, which can be tracked in the later system texts of Hegel, claims that man as a social being does not have an extra-historical essence, that its essence is determined historically. In this context, all of man's faculties, including reason, and its being, exist as a becoming in history, and Hegel's concept of spirit is the main concept that gives an account of this historical becoming. According to Hegel, spirit is the human World which creates itself by its own movement and in which oppositions like interiority – exteriority, subject – object, immanence – transcendence come into unity, and in which these oppositions are sublated. Every opposition and conflict within society and in history happen on the absolute ground of the spirit, and in this sense, there is no outside of spirit. In this text, our aim is to detect this historicity as it is born in "The Positivity of the Christian Religion" before showing its presence in the Hegelian system.

Keywords: Hegel, historicity, positivity, essence, spirit.

***

Georg Wilhelm Friedrich Hegel ve tarihselcilik dendiğinde bir çırpıda söylenebilecek ve söylenmiş olan belli kalıplaşmış ifadeler konuyla az-çok ilgili herkesin malumudur. Onun tüm dünya tarihini açıklama iddiasındaki tarih felsefesine göre, tarihte bir aklın hüküm sürdüğünü, dünya tarihinin özgürlük fikrinin gerçekleşmesinin sahnesi olduğunu, Doğu'nun despot toplumlarından başlayıp Eski Yunan ve Roma dünyasından geçerek dinde Protestan devriminin, siyasetteyse Fransız Devrimi'nin sonucunda Avrupa'da nihayetine erdiğini, bu anlamda 'tarihin sonu'nun geldiğini, bunun da Avrupa'nın 19. yüzyıl'daki siyasi ve toplumsal durumuna karşılık geldiğini pek çok yerde okuruz. Ayrıca bu tarih felsefesinin siyasi düzlemde Prusya devletinin yüceltilmesini, daha genel olarak da devletin yüceltilmesini beraberinde getirdiğini, bunun sonucunda Batı'nın dünya egemenliğini meşrulaştırdığını da 'biliriz'. Bu resim, bireyin yok sayıldığı, tümelin, yani siyasal düzlemde devletin egemenliği altında ezildiği, son

tahlilde de Hegel'in totaliter siyasetin kuramcılarından biri olduğu fikrini, liberal bakış açılı eleştiriler üzerinden bize sunar.

Başka bir bakış açısındansa Hegel'in idealist tarih felsefesi dünya tarihini maddi koşullar üzerinde sınıf çatışmalarıyla ilerleyen bir süreç olarak görmeyip, tüm tarihi 'baş aşağı' bir biçimde bir fikrin hareketine indirger, somut üretim ilişkilerinin üzerinde gerçekleşen siyasi mücadeleleri soyut fikirlerin kendi aralarındaki düşünsel ilişkiler olarak sunar, bu haliyle de modern kapitalist toplumun egemen sınıfı burjuvazinin ideolojisinden başka bir şeyi yansıtmaz.

Kabaca özetlediğimiz bu yorumlar her ne kadar ayrı ayrı tartışılmayı hak ediyorlarsa da, Hegel'in tarihselciliğini sadece Berlin'e yerleştiği 1818'den sonra Berlin Üniversitesi'nde verdiği dersler arasında yer alan ve ilk bölümü *Tarihte Akıl* başlığıyla yayımlanan dünya tarihi felsefesi dersleriyle sınırlı görürler. Dilimize de çevrilmiş olan bu metnin[1] Hegel'in tarihe bakışını değerlendirmede bu denli baskın bir metin haline gelmiş olmasının birkaç nedeni var. Birincisi, bu dersler, sistemin metafiziğinin kurulduğu temel metinlerin aksine, o sistemin somut bir malzemeye – bizim bağlamımızda, dünya tarihine- uygulanması sonucunda ortaya çıkmışlardır. Malzemenin 'elle tutulur' doğası dünya tarihinin somut olaylarını büyük bir bütünün parçaları haline getirirler ve okuyucuya heyecan veren, canlı bir tablo sunarlar. İkinci bir neden, Berlin'de halka açık olarak vermiş olduğu derslerin tümü için de geçerli olacak biçimde, bu metnin Hegel'in sistem metinleriyle karşılaştırıldığında son derece kolay okunabilir ve anlaşılabilir olmasıdır. Çünkü sözgelimi, *Tinin Fenomenolojisi*'nin dilinin zorluğu sadece diyalektik yapısından kaynaklanmaz, aynı zamanda gerek felsefe tarihinde gerekse dünya tarihinde gönderme yaptığı metinleri ve olayları açıkça belirtmemesinden, tarihte toplumsal somutluk içinde ortaya çıkmış düşünceleri tinin bu tarihsellikten soyutlanmış diyalektik hareketi içinde göstermesinden de kaynaklanır. Zorluğun bu boyutunun belki de ilk kez farkına varan kişi olan Alexandre Kojève, 1933-1939 yılları arasında Paris'teki École pratique des hautes études'de verdiği ve *Tinin Fenomenolojisi*'ni yorumladığı derslerinde bu metni tarihsel olarak somutlaştırarak anlaşılır

[1] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer (İstanbul: Kabalcı, 2003).

kılmış, yarattığı büyük etkiyle de kendi kuşağının pek çok Fransız filozofunun Hegel'i yorumlamasına damga vurmuştur.

Bizim burada eğileceğimiz ve tartışmaya çalışacağımız meseleyse, yukarıda andığımız çerçeveden oldukça farklı bir içerik taşıyor. İlkin, Hegel'in tarihselciliği derken kastımız, Hegel'in dünya tarihine bakışı olarak anlaşılan tarih felsefesi değil. Hegel'in tarih felsefesi, *Tarihte Akıl* metninde somut ürününü bulan, tarihin bir ilerleme olarak, özgürlük fikrinin dünyada gerçekleşmesi olarak sunulduğu, bu bağlamda da dünya tarihinin nereden nereye gittiğini, -Hegel'in gözünde- onun sahip olduğu içsel bütünlüğü kavramsal olarak sergileyen, 19. yüzyıl'da, özellikle de Alman düşüncesinde pek çok farklı örneğini bulduğumuz, klasik anlamda bir tarih felsefesidir. Tarihte bir bütünlük ve anlam arayışı olarak, sözgelimi Johann Gottfried Herder'in, Friedrich Nietzsche'nin tarih felsefeleri ile aynı başlık altında ele alınabilecek bir düşüncedir; nesnesi, açık ve seçik olarak dünya tarihidir. Bizim tartışacağımız tarihselcilikse, bu bilinen tarih felsefesinden ve onunla ilgili metinlerden ayrılıyor.

Bizim Hegel'in tarihselciliği derken kastımız, olup bitmiş olayların anlatısı olarak tarihe Hegel'in kavramsal bakışı değil, Hegel'in felsefesinin kendisinin ontolojik anlamda tarihselci bir felsefe olduğudur. Açmak gerekirse, eğer felsefenin tanımı, olanın olan olarak bilgisi ise, varlığın özünün düşünülmesiyse, sadece bu bilginin tarihsel olması değil, varlığın kendisinin ve özünün de tarihsel olmasıdır Hegel'de söz konusu olan. Örneğin Platon, olanın hem kaynağını hem de bilgisini İyi'nin *eidos*'unda bulurken hem epistemolojik hem de ontolojik bir yargıda bulunmaktadır, bu iki alanı koşut biçimde düşünmektedir. Hegel'de söz konusu olan tarihselcilik de benzer biçimde, sadece bilgimizin tarihselliğini değil, bilgimizin nesnesinin de tarihsel olduğunu, daha açık söylemek gerekirse, olanın ancak tarihsel olarak olduğunu söyler. *Felsefe Tarihi Dersleri*'nin girişinde, buna ilişkin şu ifadeleri buluruz: "Gerçekte *biz* ne isek, aynı zamanda tarihsel olarak oyuz, ya da daha doğrusu: nasıl ki bu alanda, [yani] düşünmenin tarihinde bulunanda, geçmiş olan sadece onun *bir* veçhesi ise, bizim olduğumuz şeyde de, hepimizde ortak olan yitip gitmeyecek o şey, bizim tarihsel olmamıza, ayrılmaz biçimde bağlıdır."[2]

[2] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, XVIII (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), 21. Bu cümle, Hegel'in 1816'da henüz Heidelberg'deyken verdiği derslerin girişindendir.

İlerleyen sayfalarda açmaya çalışacağımız tarihselcilik, bu cümlede kendisini son derece özlü bir biçimde göstermektedir. Bu aşamanda şunları söylemekle yetinelim: Felsefenin tarihine baktığımızda, geçmiş filozoflar, ya da daha doğrusu, ele aldığımız filozofların artık geçmişte kalmış olmaları, felsefenin bütününün sadece bir veçhesidir, o filozoflar artık yaşamıyor olsalar da, okuduğumuz metinleri geçmişte yazılmış olsalar da, düşünmenin hareketi açısından bugünde yaşamayı sürdürmektedirler. Ama asıl önemlisi, bizim tarihsel olmamızla ilgili olan nokta, "hepimizde ortak olan yitip gitmeyecek o şey", yani ezeli-ebedi olan, bu haliyle tarih dışıymış gibi görünen şey de aslında bizim tarihselliğimizden ayrılmaz. Tarihsel olan, gelip geçici olan, ezeli-ebedi olana karşıt değildir, ondan ayrı bile değildir; bu iki veçhe birbirlerine ayrılmaz biçimde bağlıdır. Sonraki bölümlerde bunun Hegel'in sistemindeki temellerini, ama ondan önce, sistemini kurmadan önceki bir metnindeki çekirdeğini ele almaya çalışacağız.

Biz bu çalışmamızda, Hegel'in yukarıda tarif etmeye çalıştığımız 'ontolojik' tarihselciliğini, onun sisteminden önce kaleme aldığı, nesnesi hiç de tarih olmayan, kısa bir metne dayandıracağız. Üstelik, konumuz açısından ilginç olan nokta, bu metnin Bern'de yazılmış ilk versiyonunun değil, Frankfurt'ta yazılmış ama yarım kalmış ikinci versiyonunun bu tarihselciliğin doğuşunu bize sunmasıdır. Bir sonraki bölümde göstermeye çalışacağımız gibi, ilk versiyon tarihe ve metafiziğe bakışı açısından neredeyse hiçbir özgünlük taşımazken, ikinci versiyon Hegel'in kendi dönemindeki tarih ve metafizik anlayışından kopuşunun, daha sonra tüm metinlerin temelinde karşımıza çıkacak kendi tarihselciliğinin ortaya çıkışının belgesi olacak.

Sözünü ettiğimiz metin, ilk kez 1907 yılında Herman Nohl tarafından *Hegel'in Gençlik Dönemi Teoloji Yazıları* başlığıyla yayımladığı derlemede yer alan ve Nohl'un "Hıristiyan Dininin Pozitifliği" başlığını koyduğu metin.[3] Metni Berlin'deki Kraliyet Kütüphanesi'nde bulunan elyazmalarından derleyen Nohl, Hegel'in kendi metnine düştüğü tarihi 2 Kasım 1795 olarak veriyor.[4] Bu ilk versiyonun yazıldığı dönem bugün 1795-1796 olarak kabul ediliyor. Hegel'in ikinci versiyonu yazmaya

[3] *Hegels theologische Jugendschriften*, haz. Herman Nohl (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1907), 137-240.
[4] *A.g.e.*, 139.

başladığı tarihse 24 Eylül 1800.[5] Biz bundan sonraki bölümde, önce ilk versiyon üzerinden pozitiflik kavramının bu metindeki anlamı ve yerini, Hegel'in bu kavramı işlerken dayandığı metafizik temeli ve tarih anlayışını tartışıp, ardından dört yıl sonra yeniden yazmaya başlayıp yarım bıraktığı versiyondaki kopuşu göstermeye çalışacağız. Daha sonraki bölümdeyse bu metindeki kopuşla doğduğunu savunduğumuz tarihselciliğin Hegel'in metafiziğinde kavramsal olarak nasıl bir biçim aldığını göstererek meseleyi tamamlamaya girişeceğiz. Böylece pozitiflik kavramı üzerinden Hegel'in bu erken dönem metniyle sonraki sistem metinlerinin sürekliliğini –belli bir bağlamda- göstermeye ve aynı zamanda Hegel'in tarihselciliğinin hem bir tarih felsefesinden hem de bir tarih metodolojisinden fazla bir şey olduğunu temellendirmeye çalışacağız. Bunu yaparken, izlemesi daha rahat olması nedeniyle "Hıristiyan Dininin Pozitifliği" metninin (kullandığımız öbür Hegel metinleri gibi) Suhrkamp Yayınevi'nden çıkan Hegel'in toplu yapıtlarının ilk cildinde yer alan versiyonunu kullanacağız.[6]

Öznel Din ve Nesnel Din

Hegel'in Tübingen'deki papaz okulunu bitirdikten sonra 1793-1796 arasında yaşadığı Bern'de kaleme aldığı iki önemli metnin ikisi de din üstünedir. Aslına bakılırsa din, Hegel'in tüm yaşamı boyunca üstüne düşündüğü, sisteminin asli bir parçası olarak gördüğü bir meseledir. Konuyla ilgili düşünceleri zaman içinde değişim gösterse de, dinin merkezi konumu değişmemiştir. Hem tüm sistemde, hem de erken dönem metinlerinde göze çarpan bir başka konuysa, başlangıçta çok baskın olmasa da zamanla Hegel'in düşüncesini tanımlayacak denli gelişecek olan tarih konusudur. Dolayısıyla burada tartışacağımız metin de dini tartışırken bunu tarihle ve dinin tarihselliğiyle birlikte düşünür. Hegel Jena'da artık sistemini oluşturduğunda ve ona giriş olarak *Tinin Fenomenolojisi*'ni yazdığında dinin ne kadar merkezi bir yerde durduğunu da artık açıkça görürüz, çünkü "din tinin tamamına ermesidir"[7] ve bundan dolayı da tinin oluşumunun en üst aşamasıdır. Bir toplumun üyesi olarak sonlu varlık, kendini sonsuz, ilahi varlıkla birliği içinde bildiğinde, kendinin bilinci de en yüksek düzeyine ulaşır, böylece sonluyla sonsuzun

5 *A.g.y.*
6 Metin boyunca yabancı dillerden Türkçeye yaptığımız çeviriler tarafımıza aittir.
7 Hegel, *Werke*, III, 499.

birliğinin bilincine varılmış olur. Ancak, *Felsefe Tarihi Dersleri*'nden yaptığımız alıntıda Hegel'in vurguladığı gibi, sonlu ve tarihsel olan, sonsuz ve tarih-dışı gibi görünenden asla ayrılmaz. Başka bir deyişle, sadece sonlu olan sonsuzlukla bir olmaz, sonsuz olan da sonlulukla bir olur.

Bununla birlikte, Hegel'in gençlik dönemi metinlerinin kendilerinde de onun din düşüncesinin evrim geçirdiğinden söz edilebilir. Din düşüncesinin evriminin aynı zamanda onun tarih düşüncesinin evrimiyle örtüşmesi de oldukça anlamlıdır. Bu örtüşme kesinlikle rastlantısal değildir çünkü bu ikisi birbirine sıkı sıkıya bağlıdırlar. Dolayısıyla, Bern döneminden kalan iki metinde bu birlikteliğin gösterilmesi de Hegel'in tarihselciliğinin anlaşılması bakımından son derece önemlidir.

1793-1794 yıllarına tarihlenen ve "Halk Dini ve Hıristiyanlık Üstüne Parçalar" olarak anılan ilk metin, dini düşünürken onu tarihsellikten çok öznel din ve nesnel din karşıtlığında ele alır. Bu ayrıma göre nesnel din "zorunlu olarak, aracılığıyla bize aktardığı imana ve geleneğe dayanır"[8], "küçüklüğümüzden itibaren bize okullarda öğretilir" [9] , "kendisini kafalarda düzene koyar, kendisini bir sistem olarak oluşturur, bir kitap olarak ortaya koyar ve başkalarına söz ile aktarır."[10] Bu nitelikleriyle nesnel din, inanan özneye dışsaldır, ona dışarıdan bir bilgi yığını olarak aktarılır ve aynı zamanda teolojiyi ortaya çıkarır. Bu tanıma göre, bir insan nesnel dini öğrenmiş, dinle ilgili teoloji külliyatına ilişkin bilgi sahibi olmuş olabilir, ancak bu tek başına onu 'din sahibi' biri yapmaz. Hegel'in bunun karşısına koyduğu öznel dinse, "kendisini sadece duygularda ve eylemlerde dışavurur"[11], kişi Tanrı'yı gönlünde hisseder ve buna göre yaşar. Öznel din bireysel ve canlı bir şeyken, yaşamın tüm çeşitliliğini ve zenginliğini içinde barındırırken, nesnel din Hegel'in gözünde cansız ve soyuttur, "içinde böceklerin öldürülmüş, bitkilerin kurutulmuş, hayvanların doldurulmuş olduğu, doğa bilimi öğretmenlerinin dolapları"[12] gibidir.

8 Hegel, *Werke*, I, 24.
9 Hegel, *Werke*, I, 15.
10 Hegel, *Werke*, I, 14.
11 Hegel, *Werke*, I, 14.
12 Hegel, *Werke*, I, 14.

Burada küçük bir parantez açıp, din konusunun Hegel'in düşüncesinin ve Alman İdealizmi'nin başlıca kaynağı olan Kant felsefesinde ahlakla ilişkisi içinde nasıl ele alındığına ve Kant'ın vardığı sonuçların Hegel'in erken dönem düşüncesinin öncülleriyle ilişkisine bakmakta yarar olduğunu düşünüyoruz. Aydınlanma'nın akılcılığı, insanın bu dünyada kendi aklından başka bir merci tanımamasıyla, 'bilmeye cesaret eden' insanın kendini düşürmüş olduğu reşit olmayan durumdan kurtarmasıyla kendini gerçekleştirmiştir. Artık akıl sahibi her birey, kendisi için anlayan bir kitaba, kendisi yerine vicdan sahibi olan bir din adamına, kendisine diyet yazan bir doktora gereksinim duymadan [13] kendi başına karar verebilecek hale gelmiştir. Bunun doğal sonucu olarak insanın özgür olduğu, kendi eylemlerini kendi belirleyen, bunu yaparken de başkasının (toplumsal ya da ilahi) yasasına tabi olmadan kendi ahlak yasasını koyabilen bir varlık olduğu fikri felsefede yerleşmiştir. Fransız Aydınlanmacılarının hem felsefi hem de siyasi nedenlerle yürüttükleri din eleştirisi, Kant'ın felsefesinde kendisini heteronom din yasası ile otonom ahlak yasası arasındaki çatışmada gösterir. İnsan eylemini dinin dışsal normlarına bağlamak, insanın özgürlüğünü ortadan kaldıracağından, sahici bir ahlakı da imkansız hale getirecektir. Ancak Aydınlanma'nın aşkınlığı reddeden aklının ahlakı temellendirmede yetersiz kalacağını da fark eden Kant, yine Aydınlanma'nın konularından biri olan akıl dini kavramına başvurur çare olarak.

Kant'ın gözünde ahlak alanı ikili bir yapıdadır. Bir yandan basit bir İdedir, öte yandansa duyulur, nesnel bir dünyadır: Amaçlanan ideal ahlaklı toplum olarak İde, eylemlerin gerçekleştiği somut toplumsal gerçeklik olarak da dünya. İçinde yaşadığımız dünyaya baktığındaysa Kant yine iki alan görür: bu alanlardan biri ampirik dünyadır, doğadır; öbürüyse toplumdur, "tarihte gözlemlenebilir", "ondaki akıl sahibi varlıkların oluşturduğu bir *corpus mysticum*'dur".[14]Doğaya baktığımızda, doğanın ve canlılığın yasalarıyla sıkı sıkıya belirlenmişlik görürüz; özgürlüğün söz konusu olmadığı bu dünyadan bir ahlak çıkarmak mümkün değildir.

[13] Immanuel Kant, AA, VIII, 35. *Akademie-Ausgabe*, çevrimiçi 1 Şubat 2016. https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/ adresinde tümüyle erişime açıktır.

[14] Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976), A 808 / B 836. Kant'ın toplumun insan eylemleriyle kurulmuş olduğunu kabul etmesine karşın 'gizemli bir gövde' olarak görmesini, tarihselliği felsefesine katamamış olmasına bağlayabiliriz. Buna karşın Hegel'in toplumu tinin kendi tarihsel hareketiyle kendi kendisini üreten bir şey olarak tanımlayarak bu 'gizem'i ortadan kaldırdığını söyleyebiliriz.

Topluma baktığımızdaysa, mükemmel olmayan iradelere sahip insanların her zaman da ahlaklı olmayan eylemleriyle karşılaşırız, ki bu durum bir yandan bu dünyanın, ahlak yasasının amaçladığı mükemmel dünya olmadığını gösterirken, öte yandan da toplumun yasalarını bireyin özgürlüğünü ortadan kaldıracak sınırlar olarak gören Kant'ın gözünde bu alanı yine ahlakın temeli yapmaya engel olur. Başka bir deyişle, içkinlik düzleminden ahlak çıkamamaktadır. Bu durumda aşkınlığa başvurmak kaçınılmaz olacaktır, ancak bu kez de dinin dışsal buyruklarının özgürlüğü ortadan kaldırmasının önüne nasıl geçilecektir?

Pratik Aklın Eleştirisi, bilindiği gibi, bu aşkınlık sorununu, Aydınlanma'nın doğal din kavramını oluşturan iki temel fikir olan ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı'nın varlığı fikirleriyle ahlakı tamamlama yoluna giderek çözer. Bu postulatlar zorunludur, çünkü basit İde olarak ahlakın amaçladığı dünya bu dünyada mevcut değildir, sadece bir İdedir, bu gerçek dünyaysa bu İdenin gerçekleşmesi için yeterli değildir. Dolayısıyla İdenin ve gerçekliğin birliği bu dünyada sağlanamayacağından, bu dünyayı, içkinliği aşan bir şeyleri kabul etmek kaçınılmazdır. Bu dünya gibi sonlu olan insanın, sonsuzluğa erişebilen, ölümsüz bir ruha sahip olması ve bunun karşı ucunda da onun erişebileceği mutlak ve sonsuz varlık olarak Tanrı'nın kabul edilmesi ahlakı tamamlayacaktır.

Pratik Aklın Eleştirisi'nin yayımlanışından beş yıl sonra yayımlanan *Sadece Aklın Sınırları İçinde Din* başlıklı metin de bu meseleyi din açısından ele alarak akıl dini kavramını merkeze koyar. "Böylece ahlak kaçınılmaz olarak dine götürür, din aracılığıyla da kendisini insanın dışında kudretli bir ahlak yasası koyucusu fikrine doğru genişletir, [bu yasa koyucunun] iradesinde (dünyanın yaratılışının) nihai amacı aynı zamanda insanın nihai amacı olabilir ve olmalıdır."[15] Ancak bu din tarihten gelen, gelenekle aktarılan vahiy dini değil, aklın dini olacaktır. *Sadece Aklın Sınırları İçinde Din*'in ikinci basımının önsözünde Kant'ın belirttiği gibi[16], vahiy tarihsel olanı, yani ampirik olanı beraberinde getirirken akıl dini saftır, deneyime ait tüm içerikten soyutlanmıştır. Bu niteliğiyle akıl dini, nihai amacın ne olduğunu kendisi bulabilir, bu amacı kendisine dışsal bir kaynaktan almış olmaz, böylelikle de özgürlüğünü zedelemez.

[15] Kant, *AA*, VI, 6.
[16] Kant, *AA*, VI, 12.

Bu özet ışığında Hegel'in "Halk Dini ve Hıristiyanlık" metnine baktığımızda birkaç nokta gözümüze çarpar. En başta, gelenekle aktarılan, dışsal bir iman olarak tanımladığı nesnel din kavramı, Kant'ın akıl dini – tarihsel vahiy dini karşıtlığında bu karşıtlığın ikinci tarafında yerini bulur. Ancak nesnel dinin karşısına koyduğu öznel din, Aydınlanma'nın saf akıl dinine hiçbir biçimde dayanmaz. Daha bu erken döneminde bile Hegel'in gözünde Aydınlanma, anlama yetisi yoluyla sadece nesnel dinin içeriğini anlaşılır hale getirmeye yarar, ancak anlama yetisiyle "temel ilkeler asla pratik hale getirilemezler"[17]. Eğer insan eyleyen bir varlıksa, ahlaklı eylemlerin failiyse, o zaman anlama yetisi insanı harekete geçiremez, ancak teorik bir faaliyetle dinin akli özünü anlamaya yarar, bundan dolayı da öznel dine değil nesnel dine hizmet eder.

Öte yandan, nesnel din – öznel din karşıtlığında düşünen Hegel için daha sonra Kierkegaard'da göreceğimiz bireysel imana dayanan bir anlayışın da çözüm olmadığını söylemek gerekir. Daha bu ilk metninde bile Hegel dini toplumsal bir şey olarak görmektedir, ancak henüz onu ifade edeceği uygun kavramları bulamamış gibidir. Düşüncesinin bu aşamasında Hegel'in aklındaki din, öznel dinin niteliklerini toplumsal bütünlükte taşıyan 'halk dini' kavramıyla tanımlanır. Ancak bu dini tanımlarken Hegel'in yine de Aydınlanma düşüncesinden tümüyle koptuğu söylenemez. Onun gözünde, pratik aklın kabul ettiği postulatlar olan ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı'nın varlığı yine de "en azından, dinin çıktığı tohum"dur.[18] Hatta neredeyse bir insan doğasından bile söz etmek mümkündür: "Doğa her bir insana, daha ince, ahlaktan ileri gelen duyguların bir tohumunu indirmiştir, ahlaki olana yönelik, sadece duyusallıktan ibaret olmayan amaçlara yönelik için bir duyguyu onun içine koymuştur."[19] Bu satırlarda tarihsel, toplumsal olmayan, ampirik olarak görülen bu alanlardan ayrı bir insan doğası fikrinin henüz Hegel'de bulunmayı sürdürdüğü, ya da en azından doğa-tarih karşıtlığında Hegel'in hala ikircikli bir konumda olduğu söylenebilir. İçinde bulunduğu dönemin genel kabullerini yansıtan bu konumun, "Hıristiyanlığın Pozitifliği" metninin ilk versiyonunda da tarihsellik bağlamında varlığını sürdürdüğünü bir sonraki bölümde göstermeye çalışacağız.

[17] Hegel, *Werke*, I, 21.
[18] Hegel, *Werke*, I, 17.
[19] Hegel, *Werke*, I, 15.

Hegel bir yandan bunları söylerken öte yandan da halk dinini saf akla dayandırmaz, onun yerine halk dinini "kudretli bir biçimde hayal gücü ve gönül üzerinde etkide bulunarak ruhun içine bütün olarak kuvveti ve coşkuyu –büyük, yüce erdem için vazgeçilmez olan tini üfler,"[20] diyerek tarif eder. Demek ki, halk dini Aydınlanma'nın soyut ve kuru aklına tabi, sadece teorik bir anlama faaliyetiyle sınırlı olarak kalmayacak, bir toplumun yaşamında can bulan, onda benimsenen, onun amaçlarıyla bir olan, insana erdemli eylemleri gösteren ve bunlar için onu harekete geçiren bir din olacaktır. Bunu yapamayan, gelenekle aktarılan ve hem bireylerin yaşamına hem toplumun yaşamına dışsal kalan nesnel dinse pozitif bir din[21] olarak yaşamdan çekilecektir. Şimdi, bu kavramın işleneceği "Hıristiyanlığın Pozitifliği" metnine geçebiliriz.

Pozitiflik ve Tarihsellik

Bu metnin tartıştığı konulara ve tartışma zeminine girmeden önce, 'pozitiflik' (*Positivität)* kavramıyla Hegel'in ne demek istediğini aydınlatmakta yarar var. İlk bakışta, sözcüğün 'olumlu' anlamı düşünülecek olursa, "Hıristiyanlığın pozitifliği"nin neden eleştiri konusu edildiği anlaşılamaz. Buradaki pozitiflik, 'olumsuz' anlamına gelen 'negatif'in karşıtı değildir; 'pozitif bilimler' ve 'pozitif hukuk' ifadelerindeki anlamıyla, doğal olmayan, insan tarafından nesne olarak dışsal biçimde *konmuş olan*, anlamına gelmektedir. Önceki bölümde tartıştığımız nesnel din – öznel din terimleriyle ifade edecek olursa, pozitif din nesnel dindir. "Pratik olan teorik olarak ele alındığında –başlangıçta öznel olan sadece nesnel olarak ele alındığında bir iman pozitif olarak adlandırılır; öznel olamayacak nesnel bir şeye ilişkin temsilleri yaşamın ve eylemlerin ilkesi olarak kuran bir din.[22] Yani yine söz konusu olan, toplumun yaşamına yanıt veremeyen, canlılığını yitirmiş, insanların gönüllerine, ruhlarına hitap etmekten çok onlara dışarıdan buyuran bir otorite haline gelmiş Hıristiyanlıktır. Ancak bu metinde mesele, bu durumun tarihteki nedenleri üzerinden tartışılır. Metnin yanıt aradığı soru

[20] Hegel, *Werke*, I, 31.
[21] Hegel, *Werke*, I, 24.
[22] Hegel, *Werke*, I, 239. Bu alıntı, 1797-98 tarihli "Din ve Aşk Üstüne Taslaklar" olarak anılan metindendir.

şudur: İsa'nın "bütünüyle ahlaki ve hiçbir biçimde pozitif olmayan bir din"[23] olarak kurduğu din nasıl oldu da pozitif bir din haline geldi?
Hegel'in, konumuz açısından bizi çok ilgilendirmeyen yanıtları özetle şöyledir: bu sürecin temelleri Kilise'nin tarihinden çok daha önce, temelde İsa'nın, ama asıl olarak onun havarilerinin, yeni dini kabul ettirmek için kullandıkları araçlarda aranmalıdır. İsa'nın içine doğduğu Musevi toplumu, hali hazırda pozitif hale gelmiş bir dini yaşamakta olduklarından, din onlar için ahlaki özünden uzaklaşmış haldeydi[24]. Bu durumda, Hegel'in gözünde, İsa'nın da, vazettiği din akla ve ahlaka dayansa bile, onu kabul ettirebilmek için yüksek bir otoritenin buyrukları olarak duyurmaktan başka seçeneği yoktu. "İsa bir erdem dinini önermenin yanında, aynı zamanda zorunlu olarak sürekli kendisini, bu dinin öğreticisini işin içine katmak durumundaydı –ve kendi kişiliğine imanı talep etmek zorundaydı, kendi akıl dini o imana sadece kendini pozitif olanın karşısına koymak için gereksinim duyuyordu."[25] Bu temel çelişki daha sonra, en başta aklın kabul etmediği mucizelerle, ritüellerle ve başka araçlarla dinin özünden uzaklaşıp tarih içinde tersine dönmesine yol açmış oldu.

Bu anlatıda bizi ilgilendiren nokta, onu ortaya koyan bakış açısında, o bakış açısının tarihi ve özü nasıl gördüğünde yatıyor. Bu metinde karşımıza çıkan temel karşıtlık, tarihsel olanla öze ait olan arasındaki karşıtlık. Genç Hegel'e göre en başta, "dinin özü, pozitif olandan başka bir şeyden ibarettir"[26]. Bu öz, İsa'nın sözlerinde ve eylemlerinde kendini göstermiştir ve akla ve ahlaka dayanan din olarak tarih içinde değişecek bir şey değildir. Ancak tarih içinde bu özün üstü, ona yabancı öğelerle örtülmüştür, ondan uzaklaşılmıştır. Üstelik özden bu uzaklaşma o denli ileri gitmiştir ki, "ahlak öğretilerinin kendileri bile şimdi pozitif [hale gelmişlerdir], yani kendileri için değil, İsa'nın buyrukları olarak zorlayıcı [olmuşlardır]"[27]. Bu bakış açısından, pozitif olan aynı zamanda tarihsel olandır[28], öze ait olmayandır.

23 Hegel, *Werke*, I, 108.
24 Hegel, *Werke*, I, 113.
25 Hegel, *Werke*, I, 114.
26 Hegel, *Werke*, I, 112.
27 Hegel, *Werke*, I, 123.
28 Hegel, *Werke*, I, 132.

Hegel 1800'de Frankfurt'tayken aynı metni farklı bir bakış açısıyla yeniden yazmaya başlar ama daha metnin başındayken bu iş kesintiye uğrar. İlk versiyonla karşılaştırıldığında bu metin çok kısa olsa ve sadece giriş niteliği taşısa da, Hegel'in sonraki yıllarda izleyeceği güzergâhın habercisi olması bakımından son derece büyük bir öneme sahiptir, üstelik bu önemin kaynağı, konusu olan dinde değil, pozitifliğe tarihsel yaklaşımındaki değişimdedir. Buradaki mesele ilk versiyondaki gibi pozitiflik *olgusunun* değil, pozitiflik *kavramının* hangi tarihsel koşullarda ortaya çıktığıdır. Hegel bu kavramın doğal din kavramının ortaya çıkışıyla aynı dönemde, yani modern çağda ortaya çıktığını tespit ederek "bir dine pozitif demek için (...) insan doğası kavramının ve dolayısıyla onun tanrısallıkla ilişkisinin belirlenmiş olması gerekir,"[29] der. Bu insan doğası kavramının ortaya çıkabilmesi için de zaman geçmesi, "yüzyıllara uzanan, uzun bir kültür yolunun" geçmesi gerekir. Dolayısıyla pozitiflik kavramının kendisi de tarihseldir ve Hegel'de artık tarihselliğin öze yabancı bir şey olarak değil de kavramın bir zorunluluğu olarak düşünülmeye başladığını görürüz. İlk versiyondan sadece dört yıl sonra Hegel'in düşüncesi tarihselliği bünyesine katmış durumdadır. Bu bağlamda pozitifliğin tarihsel temeli de bir dönüşüm geçirir. Terim birinci versiyonda İsa'nın öğretisini yayanların Hıristiyanlığın özüne yabancılaşması, karşıtlaşması hareketini tarif ederken, ikinci versiyonda Ortaçağ insanının 'doğal' gördüğü şeye artık pozitif diyen bir tarih dönemindeyizdir. Bunun söylenebilmesi de aslında yine Aydınlanma çağıyla ve akılcılıkla mümkün olmuştur. Böylece, tarihsel bağlamında düşünüldüğünde pozitiflik asıl anlamını bulur: modern çağda eskimiş, gereksiz ve yanlış olarak görünen durum, geçmişte bir zorunluluktu. Başka bir deyişle, modern aklın pozitif din dediği şeye o pozitif dinin yaşandığı dönemde pozitif din denmiyordu, (Katolik inancından birinin gözünde kendi dini hakiki dindi); bu ad konduğundaysa pozitif din artık yaşamdan çekilmişti zaten. Onun yaşamdan çekilmesine yol açan iki tarihsel olguysa Aydınlanma'nın getirdiği eleştirel akılla Protestanlığın imanla aklı kendinde uzlaştırmasıydı.

Burada önemli bulduğumuz noktayı biraz daha açmamız gerekiyor. Hegel'in gözünde mesele, pozitifliğin tarihsel zorunluluğunun görülmesi değildir sadece. Öyle olsaydı, tarihsel görecelilikten farklı bir şey söylemiş

[29] Hegel, *Werke*, I, 217.

olmazdı, yani, tarihin her dönemini kendi hakikati içinde düşünebilecek tarihsel bir kavrayışın gelişmesi gerektiği, tarihsel bilgimizin doğruluğunun buna dayanacağını söylemiş olurdu. Oysa buradaki bakış açısı epistemolojik alandan ontolojik alana kaymıştır. Bugün pozitivizm adını verdiğimiz, düşünen ve bilgi üreten özneden bağımsız olarak onun karşısında duran bir nesnel gerçeklikten söz eden, onu varsayan düşünme biçimi Hegel'in bu metninde sona erer. Modern düşünceyi kuran bu özne – nesne ayrımı, deneyimi ve onun nesnesini öznenin transandantal yapılarının kurduğunu söyleyen Kant'ta bile 'kendinde şey' adı altında varlığını sürdürüyordu. Johann Gottlieb Fichte *Aenesidemus* eleştirisinde Kant'ın bizi "asla aşamayacağımız bir çember"in[30] içine koyduğunu söyleyerek, bunun dışında kalan kendinde şeyin bizim için yok hükmünde olduğu sonucuna varmış, deneyimin sadece biçimini kuran özne kavramından deneyimin içeriğini de yaratan özne kavramına geçmişti. Ancak onun öznesi de tarihsellikten, yani içerikten yoksun boş bir özneydi ve ona ilişkin olarak Fichte'nin tek söyleyebildiği, onun kendisiyle özdeş olmasıydı. Bu özdeşliğin dışında kalan nesneyse ancak özneyi sınırlandırma üzerinden tanımlanabiliyordu. Yani nesnenin özneye özdeşliğini, öznenin nesnesini yarattığı fikrini Fichte de sisteminde temellendirememişti. "Hıristiyanlığın Pozitifliği" metninin ikinci versiyonu işte bunu başarır ve bunu başarmasının temelinde de Hegel'in ontolojik tarihselciliği yatar. Tekrar edecek olursak, Ortaçağ'da yaşayan Katolik kendi dinini hakiki din olarak görürken, bunun gelecekte bir gün pozitif bir din olabileceğinden habersiz olduğu gibi, bu eleştiri karşısında kendi dininin hakikiliğini savunmayı sürdürecektir. Onun gözünde kendi dini, 'kendisinden bağımsız olarak hakiki dindir'. Oysa Aydınlanma akılcılığı ve Protestanlık gibi, tarihin belli dönemlerinde ortaya çıkmış yeni öğeler, artık bu nesnenin özünü de 'değiştirmişlerdir'; onlara göre de bu dinin pozitif olması bir bakış açısına göre kabul edilecek bir kanı değil, doğrudan doğruya o dinin varlığıyla, özüyle ilgilidir. Dolayısıyla bakış açısının tarihselliği, nesnenin de tarihselliğini temellendirir. Bu tarihsel bakış açılarından bağımsız bir öz, *kendinde* bir din yoktur. Burada Alman İdealizminin, özellikle de Hegel düşüncesinin temellendirdiği özne ve nesne birliğini de bulmaktayız. Nesnel tarihsel koşullardan bağımsız bir özne olmadığı gibi, nesnesine bakarken onu kuran özneden bağımsız, kendi başına bir nesne de yoktur artık.

[30] Johann Gottlieb Fichte, *Sämmtliche Werke*, I (Berlin: Walter de Gruyter, 1965),15.

Peki bu durumda, sadece bakış açılarından ibaret farklı 'hakikat rejimlerinden' mi söz edeceğiz? Nesnel bir gerçeklikten söz etmenin olanaksız hale geldiği, 'her şey olur' diyen göreceli bir dünyada mıyız? Bizim Hegel'de bulduğumuz bu tarihselciliğe göre bu sorulara hem evet hem de hayır demek mümkündür, ama bu çifte yanıt bizi hakikatin olmadığı bir dünyaya götürmez. Ne demek istediğimizi daha anlaşılır hale getireceğini umduğumuz bir tartışmayı aktarmak istiyoruz. Birleşik Krallık'ta faaliyet gösteren IAI'ın (Institute of Art and Ideas) İnternet sitesi iai.tv'de geçtiğimiz yıl yayımlanan bir tartışma bu.[31] "Hakikat sona erdikten sonra: Post-Modernizmin Ötesi" başlıklı bu tartışmanın katılımcıları, felsefeciler Hilary Lawson, John Searle ve tarihçi Hannah Dawson. Post-modern taraftan konuşan Lawson, bizden bağımsız bir gerçekliğin olmadığını, dolayısıyla nesnel bir hakikatin de bulunamayacağını iddia ederken John Searle hakikatin nesnel olamayacağını kabul ederken bizden bağımsız bir gerçekliğin olduğunu, hakikatin de bu gerçekliğe karşılık gelmeyle tanımlandığını savunur. Buraya kadar pek çok örneğini gördüğümüz bu tartışmayı heyecanlı ve anlamlı hale getiren soruyu ise Hannah Dawson sorar: Eğer bizden bağımsız bir gerçeklik yoksa Auschwitz'in nesnel gerçekliğinden de söz edemeyecek miyiz o zaman? Bu açıdan, yani tarihsel somutluktan bakıldığında mesele 'soyut' bir felsefe sorunu olmaktan çıkıp, siyasi, etik ve tarihsel boyutlarıyla ve tüm ciddiyetiyle kendini bize gösteriyor. Bizce Hegel'in yukarıda tarif etmeye çalıştığımız tarihselciliği, meselenin öznel ve nesnel taraflarını birliğe getirebilecek bir bakış açısı sunuyor. Bunu açmak için şöyle bir varsayımda bulunalım: Eğer Naziler İkinci Dünya Savaşı'nı kazanmış olsalardı ne olurdu?[32] Şimdiki durumda da, varsaydığımız öbür durumda da Auschwitz (ve kim bilir daha başka ne korkunç olaylar) bir gerçeklik olarak var olacaktı. Ancak bu ölüm kampının varlığı bizim için bir insanlık suçu iken öbür durumda övünçle anılacak 'doğru' bir şey olacaktı. Dolayısıyla, Auschwitz'in gerçekliğinden söz ederken hiçbir zaman kendinde bir Auschwitz'den söz etmeyiz, siyasi, etik, felsefi vs. olarak kurulan bir nesneden söz ederiz ve bunlar o kendinde gerçekliğe sonradan eklenen şeyler değil, doğrudan onu toplumsal olarak kuran öğelerdir. Birbirinden bağımsız özne ve nesne fikri, Hegel'in sürekli vurguladığı gibi, bir soyutlamadır, yaşamın

31 http://iai.tv/video/after-the-end-of-truth, çevrimiçi 1 Şubat 2016.

32 Philip K. Dick'in 1962 tarihli *Yüksek Şatodaki Adam* romanı bu mümkün dünya üstüne bir romandır.

somutluğunu dile getirmekten uzaktır. Sözünü ettiğimiz tartışmanın ilerleyen bölümlerinde John Searle de "herhangi birinin 20. Yüzyıl'ın ortalarında Orta Avrupa'da gerçekleşmiş olan bu korkunç olguları inkar edebilmesi son derece abes, son derece saçma görünüyor" derken, bizce bu noktayı dile getirmektedir. Auschwitz asla Polonya'nın bir bölgesinde bulunan, taş beton, tuğla ve demirlerden oluşan, çevresi elektrikli tellerle çevrilmiş bir alandan ibaret değildir. Auschwitz'in özü korkunç bir insanlık suçu olmasıdır ve bu da ancak onu korkunç bir insanlık suçu olarak gören bir bakış açısından böyledir. Tıpkı işkencenin Ortaçağ'da günahkarın bedenindeki şeytanı çıkarmak için kullanılan 'iyi' bir şey olmaktan, hümanizmden sonra insana karşı bir suç olmaya dönüşmesi gibi, özne nesneyle tarihsel bir ilişki kurmakla kalmaz, o nesneyi de bu ilişki sonucunda tarihsel olarak kurar. Bakış açısındaki değişim toplumsal varlık kazandığı taktirde o zaman nesnenin gerçekliği de böyle kurulur. Bu bağlamda, hakikat tarihseldir. Nesnenin nesne olarak özneye göründüğü bu temel de Hegel'in terminolojisinde tin olarak adlandırılır. Bu çerçeveden bakarak şunu söyleyebiliriz: Bizden bağımsız bir gerçeklik vardır, ancak bizim bu gerçeklikle –pratik ya da düşünsel- olarak kurduğumuz tüm ilişkiler, istisnasız olarak bir tin (yani tarihsellik) dolayımından geçer, bu dolayımın dışında 'kendinde' bir gerçeklik bizim için yoktur. Şimdi, tin üstüne konuşmadan önce, Hegel'in tarihselciliğinin metafizik temelinde yer alan öz-fenomen ilişkisine bakmakta yarar olduğunu düşünüyoruz.

Özün Zamansallığı ve Tarihselliği

Mantık Bilimi'nin ilk kitabı olan "Varlık Öğretisi," sadece kitabın en başındaki anlamıyla soyut varlık kavramını değil, tek tek *varolan* şeyleri de içeren geniş bir kapsamdadır. Hegel bu kitapta varlığın bütün belirlenimlerini işledikten sonra ikinci kitapta onun özle ilişkisine bakar. Dolayısıyla öz, varlığı varsayar, *onun* özüdür. Biz deneyimimizde belirlenmiş varlık olarak şeylerle, olanlarla karşılaşırız. Bunlar birbirini sınırladıklarından (bir şeyin bittiği yerde başka bir şey başlar) sonludurlar. Varlık kavramıysa, bütün bu sonlu olanlardan soyutlama yoluyla elde edilir ve saf varlık bu belirlenimsizliği nedeniyle "aslında hiçliktir ve hiçlikten daha fazlası ya da azı değildir".[33] Öz ise, varlık kaldırıldığında onun temeli olarak tespit ettiğimizdir. Varlık dolayımsız varlıkken öz

[33] Hegel, *Werke*, V, 83.

ondaki dolayımdır. Dolayım olması itibariyle de öteki-olmayı kendinde barındırır. Bu öteki-olma hem nesnel anlamda (olanın ötekisi olma) hem de öznel anlamda (bizim-için olma) düşünülmelidir. Dolaysız varlık kendinde olarak varken, onu soyutlama, onu kaldırma işi doğası gereği negatif olan düşünmenin bir işlemi olduğundan, öz varlığa bağlı olduğu kadar bize de bağlıdır; bu anlamda "özün kendini dönüştürdüğü varlık" artık dolaysız varlık değildir, "varoluştur".[34] Böylece varoluş da "özsel ilişki olur; görünen / fenomen özsel olanı gösterir, özsel olan da onun görünmesindedir."[35] Elbette bu görünen de 'bize' görünmektedir.

Dolayısıyla fenomen ile öz arasındaki ayrım, kavramsal olarak zorunlu bir ayrımken, kendinde gerçekliği olan bir ayrım değildir, varlıkla öz, ayrımları içinde özdeştir, ya da özdeşlikleri içinde ayrıdırlar. Başka bir deyişle, "*Öz görünmek / fenomen olmak zorundadır*."[36] Çünkü yukarıda belirttiğimiz gibi, bir özden söz edebilmek için öncelikle varlığa, somut olarak da varolana gereksinimimiz vardır. İster içsel olsun ister dışsal, deneyimlemediğimiz bir şeyin özünden söz etmemiz anlamsızdır. Örneğin bir doktor, görünen işaretlerden, belirtilerden yola çıkarak o belirtilerin ardındaki bir öz olarak hastalığı teşhis etmeye çalışır. Fenomenlere ilişkin edindiği bilgiler üzerinden de hangi fenomenlerin bir araya geldiklerinde hangi öze işaret ettiklerini söyleyebilir. Bu açıdan öz doğrudan değil, belirtiler, fenomenler *dolayımıyla* ulaşılan bir şeydir, yani ilişkiseldir. Örneğimizi işletmeyi sürdürerek, günümüzde çok ilerlediğini söylediğimiz tıpta hiç de az karşımıza çıkmayan bir sorunu düşünelim: Peki ya yanlış teşhis nasıl mümkün olmaktadır? Birçok belirtiyi gözlemleyip varılan sonuç, öz, tespit edilenden başka çıkabilir, hatta kimi durumlarda hiçbir öze ulaşılamayabilir (bu durumda bir hastalıktan değil, özsel birliğe getirilememiş belirtiler toplamı olarak sendromdan söz edilir).

Bu soru, bizi özün zamansallığına getiriyor. Sonda söyleyeceğimizi baştan söyleyecek olursak, öz her ne kadar zaman dışı bir hakikati dile getiriyor olsa da, 'özünde' zamansallıktan ayrı değildir. Bu hem bilgi açısından, hem de varlık açısından böyledir. Bilgi açısından bakacak olursak, dolaysız varlığın bilgisiyle (yani sadece olanları betimlemekle)

[34] Hegel, *Werke*, VI, 124.
[35] Hegel, *Werke*, VI, 125.
[36] Hegel, *Werke*, VI, 124.

yetinmeyen insan, o varlığın ardında olduğunu düşündüğü zorunluluğa, öze ulaşmaya çabalarken, dolaysız varlığın bilgisini bir kenara atmaz, öze giden yolu tam da o bilgiyle kurar. Dolayısıyla, varlığa ilişkin biriktirdiği bilgileri unutmaması, anımsaması zorunludur. Bilim bu birikimle ilerler. Ancak Hegel'in gözünde, bu anımsama varlık açısından da geçerlidir. Hatta Almanca bunu dilde korumuştur: "olmanın [*sein*] geçmiş zamanında, '*gewesen*'da [oldu] özü korumuştur; zira öz geçmiş olandır, ama zamansız olarak geçmiş olandır / varlıktır."[37]

Daha somut anlatabilmek için, Herbert Marcuse'den bir örnek ödünç alalım.[38] 'Ağaç' sözcüğüyle söylediğimiz şey her zaman belli bir ağaçtır, meşedir, çınardır, vb. Ama belli bir ağaç olarak da belli bir durumdadır: ya tohumdur, ya tomurcuktur, ya çiçektir ya da meyvedir. Varolan gerçek bir ağaç olarak aynı anda bunların hepsini birden olamaz. Önce tohumdur, sonra zaman içinde tomurcuk, çiçek ve meyve haline gelir; gerçeklik alanında zamansallığı aşamaz. Ama 'ağaç' kavramında dile getirilen özü, zamana tabi olmadan onun bütün varlığını içerir ve zaman içinde oluşma hareketi dışında onun bütün anlarını kendinde taşır. Dolayısıyla özden söz edebilmemiz için, varlığın tamamına ermiş olması gerekir, yani tüm görünüşlerini gerçekleştirmiş olması gerekir, yoksa, diyelim ki meyve vermeden önce ağacın özünü tanımlamışsak, son aşaması eksik kalacağından, kavramımız da ağacın özünü tam olarak ifade edemez. Ama bu, zamanın özle hiçbir ilgisi olmadığı anlamına gelmez, aksine, öz kendisini zamanda açar, gerçekleştirir, ama onun kavramının ifadesi olan sözcük, bu zamansallığı soyutlayarak özü bir kerede söyler. Hegel özü zamansallaştırarak ve dolayısıyla tarihselleştirerek, özü varlıktan önceye koyan, varlığı en baştan zaman-dışı bir biçimde belirleyen ve kendisi değişmeyen bir şey olarak gören genel metafizik kabulün tersine, varlıktan *sonraya* koyar. Öz, varlığın zaman içinde kendini gösterdiği fenomenlerden bağımsız, arkada değişmeden kalan bir şey değildir, tersine, tarihsel gerçeklikte ortaya çıkan şeyin ta kendisidir. Kendisi de *Tinin Fenomenolojisi*'nin önsözünde şu tespiti yapar: "Ayrıca, çağımızın yeni bir dönemin doğuşunun ve o döneme geçişin çağı olduğunu görmek zor değildir." [39] Onun kitabını yazdığı dönemdeki bakış açısından, Avrupa'da kendini gerçekleştirmesi yüzyıllar süren bir çağ artık tamamına

[37] Hegel, *Werke*, VI, 13.
[38] Bkz. Herbert Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, çev. Seyla Benhabib (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1987), 69.
[39] Hegel, *Werke*, III, 18.

ermiştir, bu kapanış çağının filozofu olarak da kendisi, bu tarihin özgürlük fikrinin dünyada gerçekleşmesinin tarihi olduğunu tespit etmiştir. Kendisi de bu tarihsel sürecin bir parçası olarak, bu tarihin özünü görebilmiş ve dile getirmiştir. Bundan sonraki tarih, Fransa'daki Devrim ile toplumsal bir gerçeklik kazanmaya başlayan özgürlük fikrinin gerçeklikte yayılmasından başka bir şey olmayacaktır.

Başka bir deyişle, hareket sona erdiğinde öz ortaya çıkmıştır, bu öz de zaten kendilerini tarihte gösteren fenomenlerin toplamından başka bir şey değildir. Buradan hareketle söyleyebiliriz ki, bir devlet, bir din, vb. tarihte kendisini nasıl gösterdiyse, nasıl gerçekleştiyse, özü de odur, o gerçeklikten kopuk değildir. Hegel'in Hıristiyanlık okumasını anımsarsak, Katolikliğin özü pozitiflikse, Protestanlığın özü de akıl ve özgürlük dini olmasıdır. Üstelik Protestanlık dışarıdan bir yerden gelmemiş, tam da varolan yapının içeriden eleştirisiyle, kendi özünü somut eylemle ortaya koymaya başlamıştır. Hıristiyanlıktaki Reform hareketinin Kitap'taki 'öze dönüş' olarak gerçekleşmesi bu açıdan son derece anlamlıdır. Hegel'in öz anlayışına felsefe tarihinden bir örnek vermek gerekirse, buna en yakın yaklaşımı Aristoteles'in öz anlayışında görürüz. Hegel'in 'olmak' fiilinin geçmiş zaman biçiminden özü çıkarması gibi, Aristoteles de öz için '*to ti en einai*' yani 'varlığı olmuş olan' ifadesini kullanır.[40] Şimdi artık, son bölümümüzde, varlıktan öze geçişte temel rolü oynayan anımsama/içselleştirme kavramına bakabiliriz.

Anımsama, İçselleştirme, Tarih ve Tin

Özün varlığın değillenişi olarak düşünülmesi, iki biçimde anlaşılabilir: ilk olarak soyut biçimde, yani, özün nesnesinin varlığına dolaysız olarak son vermesi olarak. Örneğin, 'masa' kavramı, karşımda duran, kullandığım ve dokunabildiğim gerçek masayı 'kaldırır'. Masanın özünü ifade eden tanım, gerçek masadan bütünüyle başka bir yapıdadır: mekanda yer kaplamaz, rengi ve benzer başka nitelikleri yoktur, yazıldığında birtakım çizgilerden oluşur, söylendiğindeyse uçup giden bir sesten ibarettir. Ayrıca, masa kavramına sahip olduktan sonra masadan söz edebilmek ve masanın ne olduğunu anlayabilmek için artık gerçek masaya ihtiyacım kalmaz, sözcük varlığın yerine geçerek de onu kaldırır.

[40] Bkz. Marcuse, *A.g.e.*, 69.

İkinci olarak, yani somut haliyle, öz varlığın kendi geçmişini anımsamasıyla ortaya çıkar. Gerçekten ve zaman içinde somut olarak yaşanan süreç sona erdiğinde, onun gerçekliği değil ama özü anımsamayla içselleştirilir. Birisinin ölmeyip de içimizde yaşadığını söylediğimizde, onun elbette bedeniyle değil, özü bizim için neyse o olarak içimizde varlığını sürdürdüğünü ifade etmiş oluruz. Almancadaki *Erinnerung* sözcüğü *Tinin Fenomenolojisi*'de çift anlamıyla, yani hem anımsama hem de içselleştirme olarak kullanılır. Tinin kendi geçmişini anımsaması, kendi dışında sandığı deneyimlerini içselleştirmesi anlamına gelir. Her bir kuşağın şimdiki zaman olarak yaşadığı boyut, geçmişten kopmuş, yalıtık bir şimdi değil, aslında geçmişi içinde taşıyan bir şimdidir. Tinin geçmiş aşamalarının anımsanarak/içselleştirilerek korunduğu şimdiki zaman da işte asıl şimdiki zamandır. Dolayısıyla tin bir tarih sonucunda oluşur, ama bu oluş, Hegel'in yine erken dönem bir metninde ifade ettiği gibi, rastgele bir oluş değildir. Jena'da kaleme aldığı *Fichte'nin ve Schelling'in Sistemleri Arasındaki Fark* başlıklı kitapta felsefenin görevinin şöyle tanımlandığını görürüz: "...katılaşmış öznelliğin ve nesnelliğin karşıtlığını kaldırmak ve hem zihinsel hem gerçek dünyanın olmuşluğunu [*Gewordensein*] bir oluş olarak, onun ürünler olarak varlığını bir üretme olarak kavramak."[41] Yani insanın dünyası tarihsel bir oluş sonucu var olan bir dünyadır, verili, kendinde, değişmez bir dünya değildir. Dolaysız deneyime böyle görüneni tarihsel oluşu içinde kavrayacak olansa, yine o tarihsel dünyanın içinde yapılacak olan felsefedir. Hegel'in kendi özgün terminolojisini oluşturmadan önce büyük ölçüde Kantçı terimlerle düşündüğü bu dönemin ardından, yukarıdaki alıntıda kendini hissettiren özne – nesne, gerçeklik ve düşünme arasındaki ayrım, *Tinin Fenomenolijisi*'nde tin kavramıyla birliğe kavuşturulur: "*Töz,* ve evrensel, kendine eşit olan ve eşit kalan *öz,* -tüm kendinin bilinçlerinin düşüncede [ifade edilmiş] *kendindesi* olarak, herkesin yapıp etmelerinin sarsılmaz ve sağlam *temeli* ve *çıkış noktasıdır* ve onların *gayesi* ve *amacıdır*." [42] Metnimizin başında alıntıladığımız, Hegel'in halk dinini tarif ederken kullandığı ifadelere son derece yakın bir içerik taşıyan, ama artık hareketinin bir anı olarak dini de içeren tin, tarih boyunca insanların eylemleriyle, birbirleriyle çatışmalarıyla oluşan, ama bu çatışan tarafların hepsinin de onun mutlak birliğinde yer aldığı, dışarısı olmayan, tarihsel

41 Hegel, *Werke*, II, 22.
42 Hegel *Werke*, III, 325.

ama mutlak birliktir. Tüm karşıtlıklar onda yaşanır ve onda birliğe varır. Kavramla gerçekliğin birliği olması dolayısıyla somut yaşam açısından dışarısı olmasa da, onun içinden kendi kendini düşünme faaliyetini gerçekleştiren felsefe ona yine de dışarıdan bakarak mutlak tinin kendisini şu üç alanda gösterdiğini, gerçekleştirdiğini saptayabilir: sanat, din ve felsefe.[43] Dolayısıyla en geniş anlamıyla tin, bir toplumun güzellik anlayışında, Tanrı anlayışında ve varlık anlayışında kendini ortaya koyar. Tinin ve tarihin mutlak birliğini, Hegel'in Berlin'de 1821'de yayımladığı *Hukuk Felsefesinin Ana Hatları*'nın 343 numaralı paragrafını buraya alarak tartışmamızı tamamlayalım:

> Tinin tarihi onun *yapıp ettikleridir*, zira o sadece yaptığı şeydir, ve onun yaptığı da, burada, bu durumda tin olarak, kendini kendi bilincinin nesnesi haline getirmektir, kendini kendisi için yorumlar biçimde kavramaktır. Bu kavrama onun varlığıdır ve ilkesidir, bu kavramanın *tamamına ermesi* de aynı zamanda onun dışsallaşmasıdır / yabancılaşmasıdır ve [başka bir şeye] geçişidir. Biçimsel olarak ifade edildiğinde, bu kavramayı *yeniden* kavrayan ve, aynı anlama gelmek üzere, dışsallaşmadan / yabancılaşmadan kendi içine doğru giden tin, bu ilk kavramada durduğu haliyle kendisi karşısında daha yüksek aşamadaki tindir.[44]

Sonuç

Martin Heidegger *Die Zeit des Weltbildes* başlıklı metninde Ortaçağ bilimiyle modern bilimi birbirinden ayırmak için, onların akıl yürütme ve açıklama yordamlarının ayrımına dikkati çeker. Bilginin gözleme ve deneye değil de dinsel otoritenin metinlerinin yorumlanmasına dayandırıldığı Ortaçağ'ın açıklama yordamı *argumentum ex verbo* iken, modern biliminki *argumentum ex re*'dir.[45] Bu açıklama yordamları, nihai temellerine inildiğinde, "Tanrı böyle diyor" ve "gözlemlediğim şey böyle diyor" ilkeleriyle ifade edilebilirler. Modernliğin açıklama yordamının, zaman içinde evrilerek bir yandan 'doğanın düzeni böyle'ye, öbür yandan da 'aklın düzeni böyle'ye vardığını söyleyebiliriz. Aslında bunlar aynı paranın iki yüzü gibidirler, zira doğayı akılla kavramak demek, doğanın

[43] Bkz. Hegel, *Werke*, X, 366 vd.
[44] Hegel, *Werke*, VII, 504.
[45] Martin Heidegger, *GA*, 5 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), 82.

akılla kavranabilen bir yapısı olduğunu, dolayısıyla ikisinin de aynı akılsallığı paylaştığını söylemek demektir.[46]

Eğer, Heidegger'den hareketle, modernlik öncesinin temel açıklayıcı ilkesini 'Tanrı'nın düzeni bu' olarak tanımlayacaksak, modernliğin kendisinin bilincine vardığı 18.yüzyıl'ın temel açıklayıcı ilkesine de 'doğanın/aklın düzeni bu' diyeceksek, Hegel'den itibaren 19. ve devamında 20. yüzyıl'ın temel açıklayıcı ilkesini de 'tarihsel olarak böyle' olarak tarif edebiliriz. Hem tarih biliminin modern çehresine kavuştuğu hem de tarih felsefesinin, yani tarihte bir bütünlük, bir anlam aramanın ortaya çıktığı 19. yüzyıl'ın günümüze aktardığı şeyin, Hegel'in tarihselciliği olduğunu öne sürmek çok da abartılı olmaz sanırız. Dünya tarihine genel ve kavramsal bakış anlamında Hegel'in tarih felsefesi, günümüzde 18. ve 19. yüzyılların ilerlemeci düşüncesinin içinde değerlendiriliyor ve bu haliyle günümüzde pek kabul görmüyor. Özellikle Nietzsche'nin Adorno'nun ve Foucault'nun, farklı açılardan da olsa, getirdikleri ilerlemecilik eleştirisi, bugün 'tarihte akıl'dan söz etmeyi pek de mümkün kılmıyor. Ancak, bizim bu çalışmamızda göstermeye ve vurgulamaya çalıştığımız Hegel'in ontolojik tarihselciliği, özellikle insan bilimlerinde, varlığını günümüzde de sürdürür gibi görünüyor. Toplum sözleşmesi kuramcıları tarafından 18. yüzyıl'da başlatılan 'insan doğası' fikrinin, Hegel'in bu tarihselciliği dolayımıyla, yerini insanın kendi tarihinden bağımsız, sabit bir özünün olmadığı fikrine bıraktığı söylenebilir. Hegel'in "Hıristiyanlığın Pozitifliği" metninde, Aydınlanma'nın soyut aklıyla varsaydığı insan doğası fikrini eleştirirken dile getirdiği "asıl soru(n)" olan bu "doğanın farklı yüzyıllarda nasıl dönüştüğü" [47] meselesi, ünümüzde de pek çok düşünürün üzerinde düşündüğü zemin ve *asıl* mesele gibi görünüyor. Bu bağlamda özcülüğün sonunu getiren Hegelci tarihselcilik, başlangıçta üstüne düşündüğü din meselesinde de kendi içinde tamamına ermiş, temel ile temellendirilen arasındaki, öz ile fenomen arasındaki karşıtlıkları birliğe getirmiştir. Bunların hepsinden önemlisi, Hegel'in düşüncesinde içkinlik ile aşkınlık arasındaki karşıtlık da tarih dolayımında ve tin kavramında birliğe getirilir ve Hegel'in idealizminde artık aşkınlık da, her şey gibi, tarih olur.

[46] Hegel'e göre idealizm tam da budur. Bkz. *Werke*, III, 179.
[47] Hegel, *Werke*, I, 222.

Kaynakça

After the End of Truth: Beyond Post-Modernism. Çevrimiçi 1 Şubat 2016. http://iai.tv/video/after-the-end-of-truth.

Fichte, Johann Gottlieb. *Sämmtliche Werke*, cilt 1. Berlin: Walter de Gruyter, 1965.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke in zwanzig Bänden.* Frankfurt am Main: Surkamp, 1986.

Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe* (GA), cilt 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.
-.*Akademie-Ausgabe*. Çevrimiçi 1 Şubat 2016. https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/

Marcuse, Herbert. *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*. İngilizceye Çeviren Seyla Benhabib. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1987.

Nohl, Herman (Hazırlayan). *Hegels theologische Jugendschriften*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1907.

HEGEL'İN SANAT FELSEFESİNDE
SONLU SONSUZLUK OLARAK 'GÜZEL'

Şule GECE ÇELİKKAN*

'BEAUTIFUL' AS FINITE INFINITY IN HEGEL'S PHILOSOPHY OF ART

Öz

Bu makalede Hegel'in tin felsefesinde önemli gelişim basamaklarından biri olan sanatın ve güzelin nasıl konumlandırıldığını göstermek amaçlanmıştır. Aynı zamanda Hegel'in sanat pratiğine bakışı ve sanatın sonu söylemini kendi sistemi içinde nasıl temellendirdiği açıklanmaya çalışılmıştır. Hegel'de sanatın sonu söylemi, sanatın yaratıcı işlevini bir canlandırma girişimi olarak mı ele alınmalıdır? Yoksa sanat gerçekten sona mı ermiştir. Dolayısıyla sanatın sonu söylemi düşünürleri, sanatçıları, sanat tarihçilerini nasıl etkilemiş ve Hegel'in modern sanata olumlu ya da olumsuz katkılarının neler olduğu ele alınmaya çalışılmıştır. Sanatın her şeyden önce bir varoluş meselesi olduğunu düşünen Hegel için, sanat ve güzel nasıl bir varoluştur çeşitli sanat pratikleri ile açıklanmaya çalışılmıştır. Estetik yerine sanatsal güzellik ve sanat felsefesi terimlerini kullanan Hegel, sanatın anlamının ve işlevinin araştırılmasını kendi diyalektik felsefesinde adeta bir görev bilinciyle gerçekleştirirken sanatı pratik tüm arzu ve isteklerden özgürleştirmiştir. Bu anlamda sanatın kendi amacını kendi içinde taşımasını ve özerkleşmesini sağlamış ancak tüm bu özerkleşmenin felsefede nihai noktasını bulacağından bahsetmiştir. Bu makalede bu anlamda Hegel'in sanata ve sanatsal nesneye tinin gerçekleşmesi için verdiği önem ve değerin üst derecelerde olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hegel, Sanat Felsefesi, güzel, sanatın sonu, modern sanat.

* Kırıkkale Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Yrd. Doç. Dr., e-mail: gecesule@gmail.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 6 / Hegel ve Hegelcilik, Nisan 2016**:** 31-45.
(Makale Gönderim: 29.01.2016 / Makale Kabul: 02.04.2016)

Abstract

It is aimed in this article to show how the art and beautiful which is an important development step in Hegel's spirit philosophy has been positioned. It is also aimed to explain how Hegel's perspective into art practice and his discourse on the end of art have been grounded in its system. Should Hegel's discourse on the end of art be taken as a stimulus initiative of creative function of art, or has the art really come to an end? Thus, it is intended to discuss how discourse on the end of art has affected thinkers, artists, art historians, and what the positive or negative impacts of Hegel are in the modern art. For Hegel, who thinks that the art is first of all a matter of existence, it is attempted to explain by various art practices what kind of existence the arts and beauty are. Hegel who uses terms like artistic beauty and philosophy of art instead of aesthetics, liberated the art from all practical desires in its own dialectical philosophy for the investigation of the meaning and function of art almost in a sense of mission. In this regard, he provided the art to have its own purpose in itself and its autonomy, however, he mentioned that all this autonomy will find the final point in philosophy. In this article, it is presumed in this sense to show how Hegel places a great emphasis on the realization of the spirit in art and art objects and esteems it very highly.

Keywords: Hegel, Philosophy of Art, beautiful, end of art, modern art.

***

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, felsefe tarihinde sisteminin tutarlılığı ile bilinen, mantık siyaset, hukuk, tarih ve estetik gibi çeşitli disiplinler üzerinde kitapları ve dersleriyle ses getiren, bu yönüyle de kendi çağında ve sonrasında takip edilen, sevilen ya da eleştirilen çok boyutlu bir düşünürdür. Arthur Schopenhauer gibi kimi düşünürler tarafından 'arkasında bulanıklık bırakan bir mürekkep balığı' olarak anılsa da, öğrencileri tarafından ikircikli sözleri ile tanımlansa da bu onun felsefe tarihindeki önemini şüphesiz göz ardı ettiremez. 19.yy'ın romantik sanat anlayışını idealist perspektifle birleştiren diyalektik yöntemi, en güzel biçimine sanat, din ve felsefe ile ulaşırken bu aynı zamanda onun için adeta sonsuzluğa, ölümsüzlüğe ulaşmanın bir yoludur. Bu anlamda yazdığı *Estetik Dersleri* aslında tam olarak sanatın tarih ve düşünce içindeki evrimine, güzele ve güzelliğe bakışın, sanat üzerine söylem ve pratiklerin

nasıl değiştiğine şahitlik etmiş önemli bir kaynak kitaptır. Bu nedenle sadece kendi döneminde değil sonrasında da kendi muhaliflerini ve takipçilerini oluşturmuştur. Bu muhaliflerden biri olan Theodore Adorno, Hegel'in sanat anlayışına oldukça fazla eleştiri getirdiyse de yine de onun sanat konusundaki muazzam bilgisine saygı duymuştur.

> Hegel ve Kant sanattan hiç anlamadan büyük estetik eserler yazabildiler diye yakınıyor. Bu Kant için doğru ya da yanlış olabilir, ama açıkçası Hegel için çok doğru sayılmaz; O Batı geleneğindeki büyük sanat eserlerinin pek çoğu hakkında geniş bir bilgiye ve anlayışa sahipti. Ayrıca Hegel'in bilgi ve ilgisi sadece Batı sanatıyla sınırlı değildi; O, Hint ve Fars şiir sanatına ait eserleri (tercümelerini) okumuştu ve O, Berlin'de Mısır sanatının ilk elden eserlerini incelemişti.[1]

Dolayısıyla Hegel, sanat içinde ortaya çıkan değişik güzellik anlayışlarını takip eden bir düşünür olarak sanata gereken hassasiyeti gösterir. Hele ki Hegel'in Estetik üzerine verdiği derslerin oldukça kapsamlı olmasına bakarak - yaklaşık bin iki yüz sayfa- ve oldukça uzun yıllar- 1818, 1830 yılları arası- gereken önemde aksatmadan yapılması adına bu hassasiyeti bütünüyle hissederiz. "Hegel'in Estetik'i, onun Berlin Üniversitesinde vermiş olduğu derslerin H.G.Hotko tarafından bir araya getirilmesinden oluşmuş ve tüm yapıtları arasında ilk kez 1832 yılında Berlin'de çıkmıştır."[2]

Hegel'in ölümüne değin ders vereceği Berlin Üniversitesinde, estetik üzerine kapsamlı olarak verdiği derslerinin bir uzantısı olan bu eser, öğrencilerinin ders notlarına sadık kalınarak oluşturulmuş ve çeşitli dillere çevrilmiştir. Eserin kapsamlı ve zengin olmasının nedeni, bu kitapta sanatla koşut olarak tarihin, düşüncenin, mantığın ve tek kelimeyle varlığın kendisini duyurmasından kaynaklanmaktadır. Yaşamın içindeki bilincin kendisini tam anlamıyla bulduğu, duyurduğu ve aştığı bu eser aynı zamanda Hegel'in felsefi sisteminin özeti gibi de okunabilir. Bu kitapta aynı zamanda 'nasılsa öyle' olan bir sanatın yalın ve kendini olduğu gibi gösteren doğallığı içinde tinin duyusallığı zorlamadan kendini duyurur. Kitabın başında estetiği bir sanat felsefesi hatta bir güzel sanatlar felsefesi

---

1 "Hegel" maddesi, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N.Zolta, çevrimiçi 10 Şubat 2014, http:// hegelstanfordedu/archive/.

2 G.W.F.Hegel, ***Seçilmiş Parçalar***, çev. Nejat Bozkurt (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1986),125.

olarak değerlendiren Hegel, bu yönüyle adeta sanattan çok felsefenin altını çizmektedir.

> Estetik sözcüğünü olduğu gibi bırakacağız; o salt bir ad olarak, bizim için önemsiz bir şeydir ve ayrıca bu arada gündelik dile de geçmiştir. O halde o, bir ad olarak alıkonulabilir, ama bizim bilimimizin asıl ifadesi Sanat Felsefesi'dir ve daha da açıkçası Güzel Sanat Felsefesi'dir.[3]

Kendi diyalektik felsefesinin tarihsel tamamlanışını felsefede bulan Hegel sanatın eninde sonunda felsefe içinde eriyeceğinden ve nihai tamamlanışını bulacağından emindir.

> Hegel'e göre, sanat ve felsefe maddi olarak değil de formal olarak farklılık gösteren bilme yollarıdır. Bu yüzden, Hegel'in teorisi, sanatın (yani Geist) içeriği ancak felsefe ile anlaşılabilir düşüncesine dayanır gibi görünmektedir.[4]

Hegel'in sanatın ancak felsefe ile anlaşılabileceği düşüncesi onun en çok eleştiri alan '*sanatın sonu*' söylemine öncülük etmiştir. Bu düşünüş, her tarihsel olayın bir tamamlayıcısı varsa bu da felsefe ile bir tamamlanış ve evrilmedir sözünü kanıtlamak ister gibidir. Dolayısıyla Hegel'de sanatın ortadan kalkışı tarihsel bir süreçtir ama bu gerçek anlamda bir sonlanma ya da ölüm değil, daha yüksek bir biçim için gelişimdir. Tinin kendini buluşu bir anda gerçekleşmez ve bu nedenle kendini buluşun basamaklarından ilki olan sanat çok değerlidir. Bu değerin farkında olan Hegel'e yöneltilecek acımasız eleştirilerden biri onun sanata kıymet vermeyip sanatı ortadan kaldırılacak basit bir şey gibi görmesidir. Hâlbuki tam bir sanatsever düşünür olan Hegel, daha önce de bahsettiğimiz gibi, müziğe, resme, şiire, temsil sanatına oldukça ilgilidir. Okumaya, dinlemeye, görmeye açık ve duyarlıdır.

> Hegel sanatlara karşı gerçek bir çoşku gösterir. Hölderlin ve Schelling'le dostluk kurduğu Tübingen'deki Protestan papaz okulunda Yunan trajiklerini, Shakespeare'i, Schiller ve Goethe gibi çağdaş şairleri okur. Önce Heidelberg'de sonra Berlin'de tiyatrolara, konserlere sergilere gider. Bach, Haendel, Gluck, Mozart, Rossini gibi müzisyenlere hayran kalır.

---

3 G.W.F.Hegel, *Estetik Güzel Sanat Üzerine Dersler Cilt 1*, çev. Taylan Altuğ-Hakkı Hünler (İstanbul: Payel Yayınları, 1994),1l.

4 Aakash Singh ve Rimina Mohapatra, *Reading Hegel The İntroduction* (Australia: Re Press, 2008), 98.

> Eleştiri de ressamlara ve çağdaş müzisyenlere karşı katı hatta haksızdır. Ne Beethoven ne de Caspar David Friedrich üzerine bir tek kelime yazar.[5]

Kendi döneminin sanatçılarına kızması, onları eleştirmesi ve çokça da ilgisiz durmasının nedenlerinden biri ve belki de en önemlisi Hegel için sanatın geçmişte kalan bir şey olmasıdır. Çoktan aşılmış bir şey üzerine ancak konuşulur ve düşünülür. O, artık üretilen bir şey değildir. Dolayısıyla Hegel geçmişin sanatıyla ilgilenir. Modern dönemlerin sanatını gizemli bulur. Ancak bu gizem kafa karıştırıcı, bozulmuş ve arzulara yenik düşmüş bir bilinmezliktir. Dolayısıyla Hegel' e göre;

> Sanat, geçmiş çağlarda olduğu gibi o eski doyumları insanlara tattırmaktan uzaktır. Antik Yunan sanatının güzel günleri bitmiş, Ortaçağ'ın altın dönemi son bulmuştur. Genel durumu bakımından 19.y.y.da sanata elverişli bir çağ değildir. Tin ya da ide öylesine hızla gelişiyor ve dönüşüme uğruyor ki, sanatçı bile bu değişmiş düşüncenin egemenliğinden ve ağır baskısından kendisini kurtaramıyor. Sanat bu bakımdan artık geçmiş bir şeydir. Bugün sanat yapmaktan çok sanat üzerine düşünüyoruz.[6]

Sanatın eylemle pratiğe dökülen bir şey olmaktan çok, düşünülen, kavranılan ve üzerine söylem üretilen bir şey olması Arthur C. Danto'yu da harekete geçirmiştir. Danto, Hegel'in sanatın sonu söylemine, *Sanatın Sonundan Sonra* adıyla bir kitap yazarak bu söylemin doğru olup olmadığını irdelemiştir. Bu konuyu irdelerken çağdaş sanatçılardan örnekler veren Danto, özellikle kavramsal sanatın önemli ismi olan Joseph Kosuth' un adeta Hegel'in tezine bilmeden destek verdiğini belirtir.

> Kavramsal sanatçı Joseph Kosuth 1969 tarihli bir röportajında zamanın sanatçısının tek rolünün sanatın kendisinin doğasını sorgulamak olduğunu iddia ediyordu. Bu iddia, Hegel' in sanatın sonuna dair görüşlerime destek sağlamış olan o satırı ile çarpıcı bir benzerlik içeriyor: "Sanat bizi entelektüel düşünceye davet eder; bunu yaparken ki amacı yeniden sanat eseri yaratmak değil sanatın ne olduğunu felsefi açıdan bilmektir.[7]

Danto, Hegel'in iddiasının ne derece doğru olduğunu birçok örnekle desteklemiştir. Çünkü ona göre de aynen Hegel' de olduğu gibi, sanat, sanattan çok kendi üzerine düşünme pratiğine dönüşmüştür. Sanatın

---

5 Marc Jimenez, *Estetik Nedir*?, çev. Aytekin Karaçoban (İstanbul: Doruk Yayınları, 2007), 129.

6 Nejat Bozkurt, *Sanat ve Estetik Kuramları* (Bursa: Asa Yayınları, 2000),153.

7 Arthur C. Danto, *Sanatın Sonundan Sonra Çağdaş Sanat ve Tarihin Sınır Çizgisi*, çev. Zeynep Demirsü (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010), 37.

duyusal yönü kaybolmuş, sanat bir bilgi ve kavram arayışına indirgenmiştir. Artık gizemliliğini yitirmeye yazgılanmış olan sanat, kendi kendinin keşfine gitmeye, bunu yaparken de içindeki tini olduğu gibi değil de bir bilgisel arayışla gerçekleştirmeye dönüşmeye başlamıştır. Hegel ve Danto gibi düşünen Jean Baudrillard'da sanatın giderek bir söyleme dönüştüğünden bahseder. Dolayısıyla söyleme dönüşmüş bir sanatta ne yaparsanız yapın yapıt arkada kalmaya silinip gitmeye yazgılıdır. Hatta onun aurası artık bir ışık vermez, insanları etkilemez. Böyle bir ortamda neyin sanat olup olmadığına karar vermek imkansız hale gelir. Bu sanatın kuru ve ruhsuz bir şeylere dönüşmesidir.

> Sanat her yerde çoğaldı, ama sanat üzerine söylem daha da arttı. Ama sanatın ruhu yok oldu. Aşkın bir figür olarak sanat yok oldu. Temel yargı da zevk ölçütü de yok artık.[8]

Sanatın çoğalması fakat ruhunun yok olması, gizemini kaybetmesi, neyin sanat olup olmadığına dair ölçütlerin belirsizleşmesi, zevk hoşlanma ölçütlerinin söylemlere göre değerlendirilmesi Hegel'in modern sanatlara neden mesafeli durduğunun çarpıcı işaretlerinden birkaçını vermektedir. Peki, sanat eskiden ne ile ilgilenirdi ki artık o geçmişte kaldı. Ve onun gizem içinde hakikate ulaşmaya çalışması içinde derin anlamlar barındırmıyor muydu? Elbette Hegel'de sanatın derin anlamları vardır. Ancak sanat, bu derin anlamları aramayla uğraşmaz. İçindeki bu derin anlamı, tini ele geçirmeye çalışmaz. O duyusallığı içinde birlik halindedir ve asıl bu haliyle güzelin ve güzelliğin özünü verir. Onun bir şeyi tamamlama ihtiyacı yoktur. Sonluluk ve sınırlılığı yoktur. O böyle olduğu müddetçe sınırsız ve tanımlanmamış bir içeriktir. Tin, sanatta, "kendini kendisi için" duyular alanında gösterir. Sanat belki tinin hakikatine ulaşmasında bir son basamak değildir, ama o evrim içinde hakikate götüren ilk basamaktır. Bu anlamda Hegel aslında bizleri bir sanat ontolojisine de davet etmektedir. Biz beden ile maddeselliğimizi temsil ediyorsak, aynı şekilde tin ile de özgürlüğümüzü, duyarlılığımızı ve bilincimizi temsil etmekteyizdir. Bu anlamda sanat içini ve dışını bilmek isteyen insan için bir ihtiyaçtır. O, hem akılsal, hem duyusal hem de bütün bunların birbirinde erimesinde ve en sonunda da aşılmasındadır. Sanat duyusalken kavram aramaz ancak o tutkuyu (*pathos*) yaşar. Maddeselliğinde ideali aramaz, salt duyusal olanda kalır. Ve o salt

[8] Rıfat Şahiner, *Sanatta Postmodern Kırılmalar ya da Modernin Yapıbozumu* (İstanbul: Yeni İnsan Yayınları, 2008), 162.

duyusallığında kalarak idealin ortaya çıkışına şahitlik eder. Hegel bu anlamda Platon'cu idealden ayrılır. Görünüşler öz için gereklidir. Bakacağız ki görebilelim ve aramaya çalışalım. Aradığımız şey, gerçeklik ile idealin birleşimi, gerçek bir özgürleşmenin ilk basamağı ve kendi saflığı içinde ifadesini bulan yaratıcılıktır. Bu anlamda sanat gelgeç istekleri değil, insanlığın en derin ilgilerini içinde barındırır. "Güzel sanat yalnız bu kendi özgürlüğü içersinde hakiki biçimde sanat olur ve o ancak kendisini din ve felsefe ile aynı alan içersine yerleştirdiği zaman ve ilahi olan'ı, insanlığın en derin ilgilerini ve tinin en kapsamlı hakikatlerini zihinlerimize getirmenin ve ifade etmenin yalnızca bir yolu olduğu zaman en yüksek ödevini yerine getirir."[9]

O halde sanat her ne olursa olsun sonunda din ve felsefeye giden duyusalın hakikatidir. Bunu bir sanat sonu olarak okumak mümkün müdür? Çoğunca evet, ama kimi zamanda bu tinin çeşitli kılıklarda seyahati olarak düşünülebilir. Tin bu seyahatinde tebdil-i kıyafet gezer. Ve kendini bir derviş gibi bulup kendinden geçmeyi bekler. Bu yolculuk sırasında sanatta çeşitli basamaklarda, türlerde kendini açar ya da kapar. İlk arayışı sembolik sanattadır. Sembolik sanat Hegel'e göre adı üstünde semboller ile anlatımı tercih ettiğinden çokta açık bir sanat değildir.

> İlkin hala belirlenmemişliği ve bulanıklığı içindeki yada kötü ve hakiki olmayan belirlenmişliği içindeki idea, sanatsal şekillerin içeriği kılındığı zaman, sanat başlar. İdea, belirlenimsiz olduğu için, İdeal'in talep ettiği bireyselliğe henüz kendisinde sahip değildir; onun soyutluğu ve tek yanlılığı, şeklini de dışsal olarak kusurlu ve keyfi bırakır. İlk sanat biçimi, dolayısıyla hakiki bir sunum yeterliğinden ziyade bir salt resmetme arayışıdır.[10]

Bu resmetmenin de karanlık kaldığından bahseden Hegel için ilk sanat basamağı tinin eksikliğini yansıtma da başarısız kalmıştır. Tinin birlik ve bütünlük içinde kendisini, kendisi için, olduğu gibi arama ihtiyacı devam edecektir. Soyutun ve somutun, öznel ve nesnelin, dışsal ve içselin, bireyselin ve evrenselin birlik içinde olacağı ve karşıtların birbirlerini tamamlayacağı yeni sanat arayışı devam edecektir. Ancak Hegel sembolik sanatın hangi toplumları yansıttığından bahsederken Doğu toplumlarına oldukça sert davranmıştır. Çünkü sembolik sanat bu toplumların

[9] Hegel, *Estetik,* 8.
[10] *A.g.e.*,75.

bağrından çıkar ve dışsal bir arayış içinde sınırlanmamış ve soyut biçimlerde kendisini gösterir.

> Doğu kavimleri sembol olan yapıtlarıyla, anıtlarıyla düşüncelerini anlatmaya çalışmışlar ama onları karışık ve karanlık bir biçimde anlatmışlardır. Doğu sanatı-İran'ın, Hindistan'ın, Mısır'ın sanatı-gözlerimizin önünde güzelliği ve düzeni canlandıracağı yerde, garip, muazzam, fantastik bir görüntü canlandırmaktadır.[11]

Hegel, bu şekilde soyut ve fantastik olarak değerlendirdiği Doğu toplumları sanatıyla, aslında bu toplumların bilinçlerinin de bu şekilde olduğunu ve dolayısıyla bu bilincin sanatsal üretimlerine yansıdığını belirtmektedir. İkinci basamakta Hegel'in birlik arayışının bulunduğuna şahit oluyoruz.

> Klasik sanat, Hegel için bir özel evrenselliğin, biçim ve içerik birliğinin sanatıdır. En azından fantastik düzenden akılsal düzene geçişin müjdecisidir. İlk dönemde aklın güçsüzlüğü boş inançlara olan bağımlılıktan kaynaklanır. Klasik dönem Yunan sanatında ise sanat aklın ulaştığı huzuru ve dengeyi sergiler. Doğa ile uyum, anlama yetisi gibi, beden kültürünün de gelişmesi için ölçü idealidir.[12]

Sanat daha bilinçli olana ve daha duyarlı olana doğru evrilirken aynı zamanda daha da özgürleştiğini duyumsar. Çünkü her sanat yapıtı içinde güzelin sonlu sonsuzluğunu barındırmaktadır. Onun içinde sonlu ve sınırlı amaçlar yoktur. Sanat, bir tüketim nesnesi değildir. Bir varoluştur. Kavramlarla, tutkularla bir varoluştur. Yalnız bu varoluş tutkulu olsa da geçici arzularla dolup taşmaz. Dolayısıyla Hegel' in sanata ve güzelliğe bakışın değişmesinde önemli katkıları olduğunu göz ardı etmemeliyiz. O her şeyden önce sanatta ve güzelde geçici arzunun görülmemesi taraftarıdır.

> Hegel, sanatın bakışının arzunun pratik çıkarından ayrıldığını ifade etmektedir. Sanat, nesneye bakarak özgürlüğü düşünmektir, özgürlüğü serbestleştirmede ve arzunun hegomanyasından kurtarmaktadır. Hâlbuki arzu, nesneyi belli bir amaç için kullanarak mahveder.[13]

---

11 Suut Kemal Yetkin, *Estetik Doktrinler* (Ankara: Palme Yayınları, 2007), 107.
12 Beatrice Lenoir, *Sanat Yapıtı*, çev. Aykut Derman (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 66.
13 Ali Akay, *Sanatın Durumları* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2002), 15.

Sanatın her türlü çıkardan uzaklaştırılması ve sadece kendi için değerlendirilmesi için sınırlı ve sonlu olan arzulardan uzaklaştırılması Hegel estetiğinin can alıcı noktalarından biridir. Bu anlamda kimi zaman Romantik sanatta ölümsüzlüğe erişme yollarından biri olan dini tecrübenin diğer bir yol olan sanat formlarıyla iç içe geçmesi Hegel'de adeta *geist*ın kendini açması ile koşut gider. Bu durum Hegel' in dini sanatsallaştırdığı yorumlamalarına sebep olmaktadır. "Hegel, birlikte tasarımladığı ve zaman içinde dizgeleştirdiği Romantik akımda öne çıkarılan bir anlatım olan sanat dini kavramıyla, sanatın dinselleşmesini değil, tam tersine, dinin sanatsallaşmasını dile getirmek istemiştir."[14]

Dini sanatsallaştıran Hegel, modern dönemde tüm anlamların anlamsızlaştığını haykıran Karl Marx'ın "*Katı olan her şey buharlaşıyor*" sözünün sanat ve onun duyarlı doğasıyla aşılabileadeta vurgulamaya çalışmıştır. Anlaşılacağı gibi artık her şeyin anlamını yitirdiği bir dönemde arzulardan uzak tutmaya çalıştığı sanat anlayışıyla Hegel, sanat yapıtının sıradan bir tüketim nesnesi olmadığını göstermektedir. Sanatın kendi içindeki üçüncü ve son basamağı olan romantik sanat ise Hegel için ayrı bir önem taşımaktadır. Çünkü romantik sanat, aranan ve bulunan birlik ve bütünlük aşamasının üstüne yükselen, onu aşan bir sanat biçimidir. Hegel'in felsefesi bir aşma felsefesidir. Arama, bulma ve aşma onun sisteminin anahtar kelimeleridir. Çünkü sanat bir varoluş meselesiyse, yaşam gibi hem zıtlık, hem uzlaşma hem de aşma gerektirir. Çünkü yaşam için bilinç gerekir. Varolmak için de bilinç gerekir. Kendi varoluşu içinde düşünmeyen, duyarlılık ve bilincini bütünleştirip onun üstüne yükselmeyen bir varlık ne gerçek anlamda yaşar ne de kendi için varoluşuna sahip olabilir. Sanat, yaşamın önemli uyaranlarından biridir. Onunla bütün duyular kendilerini tedavi ederler. Ama bunu yaparken özlerinden, duyarlılıklarından fedakârlık etmezler. Büyük sanat yapıtlarını büyük yapan onların duyulara ulaşmadaki başarıları fakat bunu yaparken de kendilerinde nasıllarsa öyle olmalarıdır. Romantik sanat, kendi içselliğini kendi tinselliğinde kurmuş ve kazanmış bir sanattır.

> Bu üçüncü evrede, sanatın konusunun tinsel biçimde içsel olana tinsellik olarak iletilmek durumunda olan özgür somut tinsellik olduğu görüşüne bağlanabiliriz. Bu konuya uygunluk içinde, sanat duyusal görüyle iş göremeyecektir. Bunun yerine o bir yandan nesnesiyle birliği yalnızca

[14] Onur Bilge Kula, *Dil Felsefesi Edebiyat Kuramı-1* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012), 134.

> sanki kendisiyleymiş gibi kuran içsellikle, tinsel olarak kendinde özgürlük için çabalayan ve kendi uzlaşımını ancak içsel tinde arayıp bulan öznel iç derinlikle, düşünücü çoşumla, duyguyla iş görmek zorundadır.[15]

Bu içsellik hayal gücünün, dehanın alanıdır. Kendi içsel dünyasında özgürleşmiş ve aradığını kendinde, kendi içinde Hegelci ifade ile söylersek kendi yüreğinde bulmuş bir mükemmelliktir. Ancak elbette bu ifade ne derece mükemmel olsa da yeterli değildir. Güzelliğin hakikate giden en son basamağı felsefeye kadar bu arayış devam edecektir. Hegel, bütün sanatsal basamaklarla ilgili yetkin sanat biçimlerini de ifade etmiştir. Mimari sembolik sanata bir örnekken, heykel klasik sanatın, resim, müzik ve şiir ise romantik sanatın örnekleridir. Bu sanatlar içinde özellikle şiire ağırlık veren Hegel için, "şiiri öbür sanatlardan kesin olarak ayıran özellik, mutlak ruhu (geist), artık duyulara değil, doğrudan doğruya ruha hitap eden imgelerle ifade etmesidir."[16]

Şiir hem söz ile ifadenin hem de tutku ile eylemenin en güçlü yoludur. Ruhu açığa çıkaran ve söz ile ruhu yine kendisine döndüren yüksek bir sanat biçimidir. Kendi içinde epik, lirik ve dramatik olarak ayrımladığı şiirin de dramatik şiiri diğerlerinden daha üstün bulur. Onda tutku daha yüksektir. Hegel, sanatsal güzelliği, akıl ve ruh birlikteliği olarak değerlendirdiği için onda sanatsal güzel, doğa güzelliğinden daha önemli ve ayrıcalıklı bir değere sahiptir. "Sanat, varoluşu, görünüşü içerisinde, hakiki olarak yani varoluşu, tam uygun, kendinde ve kendisi için olan içeriğe uygunluğu içerisinde kavrama ve sergileme işlevine sahiptir."[17]

Ve böyle bir sanatsal kavrama da, doğal güzellikten farklı olarak aklın varoluşu ve tini yakalamak için verdiği mücadele de insanın önemine dikkatleri çekmektedir. Hegel' e göre sanat, bir insan etkinliğidir. Tinsel bir varlık olan insanın, nesneleri kendisi için akılsal ve ruhsal olarak biçimlendirme, onlara kalıcılık kazandırma, onları zaman ve mekânın geçiciliğinden kalıcılığa taşıma yoludur. "Hegel için öz veya evrensel idea insan yapısı olan şeylerdir; o soyutlama işlemi hakkında, doğanın mevcut ve kısa süreli olan görünümünün insan tarafından yeniden

[15] Hegel, *Estetik*, 80.
[16] Yetkin, *A.g.e.*, 120.
[17] Hegel, *A.g.e.*, 154.

oluşturulmasına, ressamın yeniden yaratmasına imkan veren bir şey olduğunu yazmıştır."[18]

Dolayısıyla soyutlama, sanatçı için yaratıcılık ve hayal gücünü tetikleyen ve ona basit bir taklit değil, yeniden yaratmanın hazzını tattıran bir işlemdir. Doğa mevcut olan görünümü içinde güzeldir. Ancak insanın kendi aklıyla ve tiniyle yaratması daha da güzeldir. Bunun için de sanatçının taklitle olan bağlarını koparması gerekmektedir.

> Hegel, kendisi gibi idealist bir estetik anlayışa sahip olan Platon'un tersine, sanatın mimesis olduğu düşüncesini kabul etmez. Çünkü o, doğada zaten olan şeyleri tekrarlamanın gereksiz olduğunu düşünür. Ona göre varolanı taklit etmek konusunda sanatın gerçek karşısında hiçbir şansı yoktur.[19]

Sanat felsefesinin en ilgi çekici konularından biri olan sanat yaratma mıdır? Yoksa salt bir modele bağlı kalınarak yapılan bir taklit midir? sorusunun Hegel' de de karşımıza çıktığını görmekteyiz. Ancak bu konuda sanatçının bir modele bağlı kaldığı durumlarda bile bu modele kendi içsel biçimini ve kendi özgünlüğünü yansıtacağını kabul etmemizin daha uygun bir görüş olabileceğini düşünebiliriz. Çünkü dünyanın ve nesnelerin birebir kopyası demek her şeyden önce o nesneyi gören ve onu sanatına yansıtan sanatçılara haksızlık olacaktır. Bu konuda orijinal bir fikir de ünlü sanat eleştirmeni Susan Sontag'dan gelmektedir. Sontag, aynı Hegel gibi, Hollanda resmindeki gerçekçi elementleri över ve bu tarz resimlerin insanı kendi evrenine çeken ve yorumlamaya meydan bırakmayacak şekilde canlı izdüşümlere sahip etkiler yaratabilmesinden dolayı bize zengin bir estetik duyum sağlamalarını takdir eder. Çünkü ona göre; "yorumlama ve taklit, zaten fakir olan dünyayı daha da yoksullaştırmaktan başka bir işe yaramaz."[20]

Önemli olan onu zenginleştirmektir. Dolayısıyla Hegel için de kopya etme tutkusu yararsız ve boş bir uğraştır. Dahası sanat, eğer doğanın basit bir görünümü olsaydı, tin ve özgürlük onun için de kendini nasıl açabilirdi.

---

[18] Robert Zimmer, *Abstraction in art with implications for perception* London: The Royal Society, 2003),1286.

[19] İbrahim Yıldırım, *İdealist ve Pragmatist Estetik* (Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 2014), 56.

[20] Susan Sontag, *Sanatçı: Örnek Bir Çilekeş*, çev. Yurdanur Salman- Müge Gürsoy Sökmen (İstanbul: Metis Yayınları,1998), 10.

Bu her şeyden önemlisi tinin tin olmaktan çıkarılması demektir. Bu da Hegel' in sanatı konumlandırdığı yerden çok uzaktır.

> Hegel, doğayı güzelin paradigması gibi basmakalıp düşünceyi reddeder; sanatın amacı doğanın taklit edilmesi değildir. Sanata doğayı taklit amacı yüklemek, ona tinsel olmayan bir paradigma vermektir. Bu ada layık tek şey olan sanatsal güzel fikrin duyulur görünümüdür.[21]

Sanatın hiçbir şekilde doğayı yansıtmadığını tam tersine onu yansıtmak istese bile bunu taklit aracılığıyla yapmayacağının altını çizen Hegel için, sanat ancak doğayı daha ruhsal ve derinlikli bir şeylere dönüştürebilir. Sanatın içindeki güzel kendini sonlu sonsuzlukta açan ve bulan en sonunda da aşan bir güzeldir. Bu anlamda Hegel'in estetiği metafiziksel bir estetiktir. Metafiziksel estetik, görünende daha üst bir gerçeğe vurgu yapan, varlığı ve varoluşu hatırlatan bir estetik olarak, bilincin açıklığını gerektirir. Sanat, Hegel'in anladığı anlamda tinin duyusallık içinde belirmesiyse, o halde bu duyusal yönden çok daha fazlasını düşündüren bir iç ışığa da sahiptir. Duyusallık ve tin birbirini tamamlar. Biri diğerini, diğeri ötekini birbirine anlatır ve düşündürür. Sonuç, sanatın *pathos*udur. Bu *pathos*, sanatın nesnelere kalıcılık kazandırmasının ve onları ölümsüz hale getirmesinin, zaman ve mekanın aşılmasının da *pathos*udur. Geçici olanın kalıcılığa, süreksiz olanın sürekliliğe, duyusal olanın tinselliğe, ölümlü olanın ölümsüzlüğe gidişinin aşıcı yoludur sanat. Ancak bunu yapmak için yolun yaşamdan ve yaşamaktan geçtiğini belirten Hegel bu noktada sanatçılara önemli görevler yükler.

> Hegel sanatçının yaşamın derinliklerini somut görünümler olarak verebilmesi için, pek çok şeyi, doğrudan yaşamasını ileri sürer. Hegel'e göre bu durum zorunludur. Hatta zorunlu bir koşuldur. Sanatın nesnesinin yaşam olduğunu saptaması önemlidir.[22]

Hegel'in sanatın ölümüyle, tarihin sonuyla bahsettiği aslında bunun bir açımlanmasından başka bir şey değil gibi gözükmektedir. Her şeyi anlamlandırma çabamız o kadar fazlalaştı ki sonunda sorgulamaktan yaşamayı ve onun getirdiklerine kucak açmayı unuttuk ve hem kendi varoluşumuzu hem de içinde bilincimizi, duyuşumuzu, yüreğimizi bize açan alanları daralttık. Dolayısıyla günümüzde sanat, imgelemin sanatçıya

---

21 Jean François Kervegan, *Hegel ve Hegelcilik*, çev. İsmail Yerguz (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2011), 117.

22 Vecihi Timuroğlu, *Estetik* (İstanbul: Berfin Yayınları, 2013), 215.

özgü olan iç üretimlerinden ziyade, kendine özgü nesnelerin sunulması, üretilmesi ve tüketilmesi edimine yönelik bir alan olarak kendini yinelemenin ebedi döngüselliğine sürüklendi. Şüphesiz, modernizm, ilerlemeye duyduğu güven duygusu ve tarihin tanrısal krallığının mutlak zaferine olan sarsılmazlık inancıyla başlattığı kendi eleştirisi ile dayanaklarını sağlamlaştırmak ve otoritesini kabul ettirmek istemiştir. Ancak kendini arama ve bulma süreci, Hegel'in *geistı* gibi, bir hakikatin olgunlaşarak çeşitli safhalarda kendini açmasına olanak tanımaktan ziyade, gerçek ile anlatının örtüşmediği, kendi sonunu hazırlayan ve de yaşama esaslı bir iz çekemeyen bulanık bir açımlama olarak kalmıştır. Sanatın özerk doğasına pekte uygun olmayan bu iç hesaplaşmalar, sanatsal bir özbilinci oluşturma adına giderek imgeleme ket vurmuş ve sanat yaratmaktan ziyade, kendini soruşturan ve işlevselliğinden uzaklaşan bir görünüm kazanmıştır. Bu anlamda Hegel'in sanatın sonu söylemiyle kast ettiği, sanatın gerçek anlamda sonunun geldiği ya da sanatçıların artık sanat yapıtı üretmeyecekleri değil, sanatta her tür anlatının sona ermiş olmasıdır. Bugün Hegel'in sanat üzerine düşünceleri de olumlu ya da olumsuz söylemlere konu olmaya devam etmektedir. Ancak yaşamı ve varoluşu derinliğiyle kavramak isteyen bir düşünürün sanat anlayışının da bu açıdan değerlendirilmesi ve onun sanata verdiği önemin ayrımına varılması gerekmektedir.

Kaynakça

Akay, Ali. *Sanatın Durumları*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2002.

Bozkurt, Nejat. *Sanat ve Estetik Kuramları*. Bursa: Asa Yayınları, 2000.

Danto, Arthur, C. *Sanatın Sonundan Sonra Çağdaş Sanat ve Tarihin Sınır Çizgisi*. Çeviren Zeynep Demirsü. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Seçilmiş Parçalar*. Çeviren Nejat Bozkurt. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1986.

-. *Estetik Güzel Sanat Üzerine Dersler, Cilt 1*. Çeviren Taylan Altuğ- Hakkı Hünler. İstanbul: Payel Yayınları, 1994.

Jimenez, Marc. *Estetik Nedir*? Çeviren Aytekin Karaçoban. İstanbul: Doruk Yayınları, 2007.

Kervegan, Jean François. *Hegel ve Hegelcilik*. Çeviren İsmail Yerguz. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2011.

Kula, Onur Bilge. *Dil Felsefesi Edebiyat Kuramı 1*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012.

Lenoir, Beatrice. *Sanat Yapıtı*. Çeviren Aykut Derman. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.

Sontag, Susan. *Sanatçı: Örnek Bir Çilekeş*. Çeviren Yurdanur Salman- Müge Gürsoy Sökmen. İstanbul: Metis Yayınları, 1998.

Singh, Aakash ve Mohapatra, Rimina. *Reading Hegel The Introductions*. Melbourne: Re Press, 2008.

Şahiner, Rıfat. *Sanatta Postmodern Kırılmalar ya da Modernin Yapıbozumu*. İstanbul: Yeni İnsan Yayınları, 2008.

Timuroğlu, Vecihi. *Estetik*. İstanbul: Berfin Yayınları, 2013.

Yetkin, Suut Kemal. *Estetik Doktrinler*. Ankara: Palme Yayınları, 2007.

Yıldırım, İbrahim. *İdealist ve Pragmatist Estetik*. Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 2014.

Zimmer, Robert. *Abstraction in art with implications for perception*. London: The Royal Society, 2003.

Zolta, E.N. (Editör). "Hegel" maddesi. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Çevrimiçi 10 Şubat 2014. http:// hegelstanfordedu/archive/10.

HEGEL'İN BİR GELECEĞİ VAR MI? : CATHERINE MALABOU'NUN PLASTİK HEGELCİLİĞİ

Metin DEMİR*

DOES HEGEL HAVE A FUTURE? : CATHERINE MALABOU'S PLASTIC HEGELIANISM

Öz

Heidegger, Hegel'in zaman anlayışının temelinde geçmişin olduğunu iddia etmiş, Hegel'de gelecek düşüncesinin ve buna bağlı olarak hakiki bir zamansallığın olmadığını öne sürmüştür. Bu iddiaya karşılık olarak Catherine Malabou, Hegel'de tek bir zamansallık olmadığını ve farklı öznellik biçimine denk düşen farklı zamansallık biçimlerinde gelecek düşüncesinin olduğunu göstermiştir. Bu yazıda Malabou'nun Hegel yorumunu incelenerek, bu yorum üzerinden geliştirdiği plastisite kavramı tartışılacaktır. Hegel felsefesinden türetilmiş plastisite kavramı yoluyla Derridacı dekonstrüksiyon, Heideggerci metafiziğin yıkımı (*Abbau*) ve Hegelci diyalektiği eş zamanlı olarak okuyarak nasıl yeniden biçimlendirdiği incelenecektir. Ayrıca plastisite kavramının günümüz çağdaş beyin araştırmaları yorumlama da sağladığı elverişlilik ile birlikte, kavramının etik ve politik imkanlarına da değinilecektir. Böylece Hegel diyalektiğinin plastik bir formda günümüzü ve geleceği karşılayabilme potansiyeli; etik, politik ve psişik gücü, çağdaş bilim ile yüzleşebilme kabiliyeti gösterilmiş olacaktır. Plastik bir Hegel yorumunun gelmekte olan dünyaya nasıl biçim verip kendisinin yeni bir biçim aldığı gösterilecek, kısacası Hegel felsefesinin plastikiyeti test edilmiş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hegel, gelecek, zamansallık, temporalite, voir venir, beyinsellik, öz-duygulanım.

* İstanbul Şehir Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Arş. Gör., e-mail: metindemir@sehir.edu.tr.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 6 / Hegel ve Hegelcilik, Nisan 2016**:** 47-78.
(Makale Gönderim: 31.01.2016 / Makale Kabul: 30.03.2016)

Abstract

Heidegger had claimed that the essence of Hegel's understanding of time lies in the past, there is no future and accordingly there is no genuine temporality in Hegel thought. Against this idea, Catherine Malabou has displayed that there in no single form of temporality in Hegel and there are various subjectivities that correspond to various forms of temporalities which have the idea of future. In this article, the notion of plasticity will be discussed by examining Malabou's Hegel interpretation. It will be presented how Malabou simultaneously re-read and re-form Hegelian dialectics, Heideggerian destruction of metaphysic (*Abbau*) and Derridian deconstruction by means of the concept of plasticity which has developed from Hegel's philosophy. Moreover, this notion's efficiency for interpretation of current brain researches and philosophy of nature, as well as ethical and political opportunities will be mentioned. Thus, the potency of Hegelian dialectics in encountering with today and future, it's ethical, psychical and political power, it's capacity to facing contemporary science will be indicated. How such a plastic interpretation of Hegel will give form to the coming world and how itself receives new forms will be showed, so that, it would be tested the very plasticity of Hegel's plasticity.

Keywords: Hegel, future, temporality, voir venir, cerebrality, auto-affection.

***

Giriş

20. yüzyılın başında Kıta Felsefesi Hegel hakkında hükmünü vermiş gibiydi. Hegel, Platon'dan beri süregelen idea uğruna gerçekliğin, birlik uğruna farkın feda edildiği klasik metafizik düşüncenin son temsilcisiydi. Sir Karl Popper'ın 1945 yılında Aristotelesci özcü geleneğin bir devamcısı olarak gördüğü Hegel'i "modern tarihsiciliğin ve totaliterliğin babası"[1] olarak yargılamıştı. Hegel'in diyalektiğini bir özdeşlik felsefesi olarak görmüş,[2] tarihsel diyalektiğin zorunlu ilerleyişini her türlü totaliter, faşist

[1] Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları, Cilt 2: Hegel, Marx ve Sonrası*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2. Bsm. 1989), 28.
[2] *A.g.e.*, 44.

rejimin meşrulaştırıcısı bir 'falcı felsefe' olarak yaftalamıştı. Ona göre Prusya monarşisi adına çalışan Hegel'den öğrenecek bir şeyimiz yoktu. Gilles Deleuze 1960'ların sonunda Hegel'i farkı ortadan kaldıran totaliter aynılık düşüncesinin başkahramanı ilan etmiş ve neredeyse tüm felsefesini Hegel diyalektiği ile savaşmaya hasretmiştir. Ona göre, Hegel'in sistemi ikili karşıtlık mantığı ile çalışarak, biri bire ekleyip tekrar bir/tek/aynı olana indirgeme, başlangıçta görülen zahiri farkı sonda tümleme ve tekleme mücadelesinde aynılık felsefesidir. "Hegel'in diyalektiği fark yaratmayan tekrardan ibarettir."[3]

20. yüzyıl felsefesinin en önemli eserlerinden biri olan Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ın son kısmı da Hegel felsefesini ele alır. Popper kadar acımasız olmasa da, Heidegger'in de Hegel konusunda net bir yargısı vardır. Heidegger'e göre Platon ve Aristoteles'ten beri Batı felsefesi daima zamanı bir 'şimdiler dizisi' şeklinde tasavvur etmiştir. Zamanı peş peşe gelip geçen şimdiler şeklinde tasavvur eden bu anlayışa 'alelade zaman anlayışı' adını verir. "Alelade zaman kavrayışı için zaman, her daim "mevcut olan" aynı zamanda ortadan kaybolan ve ortaya çıkan şimdilerin peşpeşe dizilişi olarak kendini gösterir".[4] Dolayısıyla Batı geleneğindeki alelade zaman kavrayışı şimdiyi merkeze alarak tüm zamanı henüz olmamış şimdiler ve gelecek şimdiler olarak kavrayan ve bu şimdiyi de mevcudiyet bağlamında düşünen bir yaklaşımdır. *Dasein*'in "ekstatik-ufuksal zamansallığı kendini birincil olarak istikbalden husule getirmekte, oysa alelade zaman anlayışı zamanın temel fenomenini *şimdi* diye görmektedir."[5] Zamanı önce ve sonralığa göre hareketlerin sayımı (*aritmos*)[6] olarak gören Aristotelesci geleneğin alelade zaman kavrayışı tüm metafizik tarihi boyunca farklı biçimlerde yeniden tezahür etmiş ve Hegel'de nihayetini bulmuştur. Heidegger'in bu konuda yargısı nettir: "Hegel'in zaman kavramı anlayışı alelade zaman anlayışının en radikal bir kavramsal ifadelenişini temsil etmektedir."[7] Bu yoruma göre, geleceğe yönelik varlığın zamansal ufkunu göremeyen, alelade 'şimdiler zamanı'nı

---

3 Deleuze'ün bu konudaki görüşleri ve eleştirisi için bakınız: Catherine Malabou, "Who's Afraid of Hegelian Wolves?" *Deleuze: A Critical Reader* içinde, ed. Paul Patton (Oxford: Blackwell, 1996), 114–138.

4 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008), 447.

5 *A.g.e.*, 452.

6 **"**touto gar estin ho khronos, arithmos kineseos kata to proteron kai husteron" (219b 1-2), Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 2. Baskı, 2001).

7 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 454.

esas alan Hegel'in zaman ve tarih temelli felsefesi aleladedir. Heidegger'e göre bu o kadar açıktır ki sorgulamaya bile gerek yoktur: "Hegel'in zaman yorumunun tümüyle alelade zaman anlayışı istikametinde hareket ettiğini göstermek için teferruatlı bir irdelemeye gerek bile yoktur."[8]

Hüküm böyle verilmişken, Hegel'in zaman anlayışından bahsetmeye gerçekten lüzum yok mudur? Her şey daha baştan Kavramda zaten içerilmiş olduğu için her tarihsel gelişme zaten bir tekrar demek değil miydi? "Tarihi, İdea'nın sakin yaşamının açımlanması olarak gören diyalektik görüş için gerçekten 'yeni' bir şey olabilir miydi?"[9] Mevcut şimdi temelinde akan Hegel'in diyalektik zamanında bir gelecek düşüncesine, zamansal ufka yer yok mudur? Hegel'de gelecek yok mudur ya da Hegel'in geleceği yok mudur?

Catherine Malabou, Heidegger'in bu kendinden emin yargısına katılmaz. Derrida ve Jean-Luc Marion koordinatörlüğünde yazdığı *L'Avenir de Hegel* adlı doktora tezi ile Hegel'in zaman anlayışına dair bu eleştirilerin temelsiz olduğunu göstermiş, dahası Hegel felsefesini tanımlamak için kullandığı 'plastisite' kavramından hareketle yeni bir materyalist ontoloji geliştirmeyi başarmıştır.

Bu yazıda Catherina Malabou'nun Hegel yorumunu incelenerek, bu yorum üzerinden geliştirdiği plastisite kavramı tartışılacaktır. Hegel felsefesinden türetilmiş plastisite kavramı ile Malabou'nun nasıl yeni bir materyalist metafizik geliştirdiğini, bu kavram yoluyla Derridacı dekonstrüksiyon, Heideggerci metafiziğin yıkımı (*Abbau*) ve Hegelci diyalektiği eş zamanlı olarak okuyarak yeniden biçimlendirdiği incelenecektir. Ayrıca bu kavramın günümüz çağdaş beyin araştırmaları ve doğa felsefesini yorumlama da sağladığı elverişlilik ile birlikte, plastisite kavramının etik ve politik imkanlarına da değinilecektir. Böylece Hegel diyalektiğinin plastik bir formda günümüzü ve geleceği karşılayabilme potansiyeli; etik, politik ve psişik gücü, çağdaş bilim ile yüzleşebilme kabiliyeti gösterilmiş olacaktır. Plastik bir Hegel yorumunun gelmekte olan dünyaya nasıl biçim verip kendisinin yeni bir biçim aldığı, kısacası Hegel felsefesinin plastikiyeti test edilmiş olacaktır.

---

8 *A.g.e.*, 456.

9 Lisabeth During, "Catherine Malabou and the Currency of Hegelianism", *Hypatia*, Sayı: 15/4 (Fall 2000), 190.

1. Hegel'de Gelecek ya da Gelmekte-Olan Hegel

Acaba Hegel'de alelade (vulgar) zaman anlayışı dışında bir gelecek düşüncesi var mıdır? Eğer bu soruya olumlu cevap verilebilirse, Hegel'in günümüz felsefesi için de bir geleceği var demektir.

Bu soruyu derinlemesine incelemeden önce gelecekten ne anlaşıldığı netleştirilmesi gerekir. Fransızca'da gelecek manasını taşıyan iki farklı kelime mevcuttur: *le futur* ve *l'avenir*. *Le futur* gündelik manadaki şimdinin ardından gelen zaman, uzakta ve ötede olan, şimdiyi dikkate alarak mümkün olan manasında kullanılır. Bu anlamdaki bir gelecekte düşünülemeyen veya beklenmeyen hiçbir şey yoktur. Mesela gelecekte bir gün yıldızlar arası geziler düzenlenebilir ya da gelecekte *bir gün* ölebiliriz. Bundan farklı olarak *l'avenir* yakın bir gelecekteki beklentiyi ifade eder, sonunda umut ve hayal kırıklığını içerir. *L'avenir* hem beklentisi içerisinde olduğumuz hem de nasıl sonuçlanacağından emin olmadığımız bir gelecek kipini ifade eder.[10] Böylece *À-venir* hem şimdi içerisinde devam eden bir gelecek beklentisini hem de şimdinin elde-hazır (*vorhanden*) olmasına müsaade etmeyen, ölçülemeyen, hesaplanamayan, kronolojikleştirilemeyen bir beklenmedik boyutu ihtiva eder. Uzakta, mümkün bir şimdide var olacak bir mevcudiyet değil, şuanın içine sızarak onun saflığını bozan ama asla ele geçirilip, mevcut bir şey gibi hesaba katılamayan rayından çıkmış (*out-of-joint*) bir gelecek kipidir.

Batı düşünce tarihinde ağırlıklı olarak şimdiyi esas olan *le futur* manasındaki gelecek öne çıkmıştır. Heidegger'e göre, Batı metafizik geleneği zamanı hep şimdi (*gegenwart*) üzerinden ve dolayısıyla mevcudiyet (*ousia*) üzerinden düşünmüş, mezkûr zamansallığın ufkunu kapatmıştır. Ona göre Hegel'de bu talihsiz çerçevenin içinde kalmış ve geleceği gözden kaçırmıştır:

> Gördüğümüz gibi Hegel çoğunlukla olagelmekten (having been) bahsetmiş ama asla gelecek hakkında konuşmamıştır. Bu sessizlik onun için geçmişi zamanın belirleyici özelliği olarak görmesine denk düşer, zaman geçip gidendir, yitip gider (fade away), zaman hep mazide kalmıştır (bygone).[11]

[10] Jean-Paul Martinon, *On Futurity: Malabou, Nancy and Derrida* (New York: Palgrave Macmillian, 2007), 1-2.

[11] Martin, Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, çev. Parvis Emad ve Kenneth Maly (Bloomington: Indiana University Press, 1988), 82.

Heidegger'e göre "zaman varlığın esas özüdür oysa Hegel için varlık (sonsuzluk) zamanın özüdür". Üstelik Hegel'de "evvel zaman, geçmiş, zamanın hakiki özünü oluşturur".[12] Geleceği olmayan bir zaman, elde hazır ve geçmiş şimdiler üzerine kurulmuş bir mevcudiyet düşüncesi ile Hegel felsefesi onto-teolojik Batı metafizik geleneğinin esas temsilcilerinden biri olarak felsefe tarihindeki yerini alır.

Oysa, Catherine Malabou *L'Avenir de Hegel* kitabında Hegel'de gelecek düşüncesinin olmadığı fikrine karşı çıkar. Diyalektik ve zamansallık, gelecek ve zaman arasındaki dinamik ilişkiyi açıklamak için Hegel'in plastisite (*Plastizität*) kavramına başvurur. Malabou'nun iddiasına göre plastisite bağlamında düşünülünce Hegel'in zamanı, arda arda şimdilerin bir birine eklemlenmesine indirgenemez. Peki, nedir bu plastisite?

Yunanca *plassein* (πλασσειν) kelimesinden türetilen plastic (*die Plastik* ya da sıfat haliyle *plastisch*) iki manayı ihtiva eder: birincisi plastik sanatlardan bildiğimiz, kil gibi şekil alabilir, biçim verilebilir maddeleri ifade eder, ikinci olarak plastik cerrahi ifadesinde kullandığımız gibi şekil verme, biçimlendirme gücü manasına gelir. Öyleyse plastik, 'form alabilme ve form üretebilme yetisi' olarak tanımlanabilecek Hegelci anlamda bir "spekülatif kelimedir".[13]

Hegel'in plastik ifadesini kullanma biçimi dikkat çekicidir. *Estetik Dersleri*'den Yunan sanatını plastik olarak tanımlar. Ona göre, Perikles, Sofokles, Sokrates gibi karakterler de 'plastik şahsiyetler'dir. Bu kişiler kendi topraklarının ruhunu kendi bedenlerinde cisimleştiren şahsiyetlerdir.[14]

Mantık Bilimi'nin İkinci Baskıya Önsöz'ünde bu kavramı, bilinçsiz dilde gözden kaçan düşünce belirlenimleri ile mantıksal belirlenimleri içeriğe dışsal olarak düşünen refleksiyon felsefesini de aşan Mantığı tanımlamak için kullanır:

> Kendinde ve kendi için hiçbir nesnenin açımlanması (darstellung), böylesine sağın olarak içkin bir plastikliğe (ganz immanent plastisch zu

[12] *A.g.e.*, 146.

[13] Catherine Malabou, *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*, çev. Lisabeth During, London: Routledge, 2005.

[14] Hegel, *Aesthetics. Lectures on Fine Art,* çev. T. M. Knox (Oxford: Clarendon Press, 1975), vol. II, p. 709; Suhrkamp 14, 374, aktaran Malabou, *The Future of Hegel,* 9.

> sein) kendi zorunluğu içindeki düşüncenin gelişimi denli yetenekli değildir. … Plastik bir söylem (ein plastischer Vortrag) kabul etmede ve anlamada (einen plastischen Sinn des Aufnehmens und Verstehens) plastik bir duyarlılık ister.[15]

Tinin Görüngübilimi'nin Önsözü'nde ise şöyle ifade eder:

> Kaçınılması gereken bir güçlüğün nedeni, kurgul ya da sıradan uslamlamacı yolların (spekulativen und räsonierenden Weise) karşılaştırılmasıdır, öyle ki kimi zaman Özneye ilişkin olarak söylenen şey onun Kavramını (seines Begreiff) imlerken, bir başka zaman yalnızca yüklemini ve ilineğini (seines Prädikats oder Akzidens) imler. Yollardan biri ötekine karşıdır, ancak bir önermenin parçalarının olağan ilişki türünü kesin bir biçimde dışlayan felsefi açımlama plastik olmayı başarabilir (es erreichen plastisch zu sein)[16]

Estetik derslerinde plastik kavramı tinsel olana bedensel, tözsel olana ilineksel bir karşılıklı ilişki, öz ve arazın birbirini belirleme süreci olarak karşımıza çıkarken, *Tinin Görüngübilimi*'nde plastik hedef, önermenin parçalarının yüklemsel (*predikatif*) anlaşılmasından spekülatif anlaşılmasına geçişi ifade eder.

Malabou bu verilerden yola çıkarak plastik bir hamle ile Hegel'de arızi görünen bu kavramı özsel hale getirir. Hegelci diyalektiğin plastik olduğunu iddia eder. "Diyalektik plastik bir süreçtir, çünkü eski formların çözülüp yeni formların oluşması, aynı anda hem yeninin çıkışı hem de yok olma",[17] arızi olanın özsel, özsel olanın arızi olma sürecidir.

Plastisite kavramının Hegel'de gelecek sorunu ile bağlantısı nedir? Malabou, plastisite kavramını hem Hegel felsefesinin tek bir sözcükte tanımlayan bir kavram olarak kullanır, hem de zamansallık ve gelecek arasındaki ilişkiyi bu kavram üzerinden açıklar. Plastik diyalektiğin şekil alma ve şekil verme yetisi, diyalektiğe bir beklentisel yapı (*anticipatory structure*) kazandırır. Diyalektik süreçte daima yeni olan mevcut formun içine alınır, ona şekil verilir ama yeni gelenle birlikte Tin'in kendisi de farklılaşır, olduğundan başka bir şeye dönüşür. Böylece diyalektik, yeninin beklendiği ama yeniliğin gelişi ile beklenmedik bir sonuca ulaşan plastik

---

15 G.W.F. Hegel, *Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: Idea Yayınevi, 2008), 26.
16 G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi), 2011, §64, 48.
17 Malabou, *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*, 12.

bir süreçtir. Malabou, bu plastik karakterli diyalektiği tek bir ifade ile *voir venir* diye adlandırır. Beklemek ve görmek manasına gelen bu iki mastar halindeki ifade; bir yandan beklentiyi, öte yandan belirsizliği, neyin geldiğini bilmemeyi (*ne pas savoir ce qui va venir*) işaret eder. *Voir Venir* (to see (what is) coming, dur bakalım[18]) "Hegel felsefesindeki teleolojik zorunluluk ve sürpriz arasındaki karşılıklı oyunu yeniden ortaya koyar."[19] Yani Hegelci diyalektik, sürekli bir erteleme ve farklılaşma sürecinde *différance* yapısını gösterir. Aşağıda görüleceği üzere tarihin momentleri, kesik kesik durak noktaları (*Pünklichkeit*) değil, farklılaşma ve dönüşüm gerçekleştiği devinimlerdir. Dolayısıyla zamanı ard arda dizilmiş mevcut şimdilerin geçişi şeklinde değil, gelecek ufkunun zaten ânın içine sızdığı bir zamansallığı ortaya koyar.

Hegel'in zaman anlayışı esasında tam bu plastik ya da *voir venir* (dur bakalım) yapısına uygun düşer. Onun zaman kavrayışı, stratejik olarak kronolojik farklılaşma ve mantıksal farklılaşma olmak üzere iki boyutta ele alınabilir. Kronolojik olarak düşünüldüğünde "zaman kendisi iken kendisi olmayan ve kendisi değilken kendisi olandır".[20]Öyle zaman kendisinde aynı kalamayan, kendini kendinden farklılaştıran bir süreçtir, yani zamanın kendisi zamansaldır. Farklı momentlerde farklı formlar alan, zamanın kendisini zamansal olarak farklılaştırmasına kronolojik zaman, ya da *tarih* denilebilir. Öte yandan sistemin mantıksal yapısı açısından bakıldığında tinin hareketi tözden özneye doğru bir dönüşüm gerçekleştirir. Öznenin töz içerisinden çıkarak kendini belirlemesi, tözün kendi farklılaşan devinimi içerisinden öznenin kendisini töz olarak kavrama süreci, yani sistemin kendisi *voir venir* türünden bir zamansallığı işaret eder. Malabou bu ikili hareketi şöyle ifade eder:

---

[18] Bu Fransızca ifade görmek (*voir*) ve gelmek, varmak (*venir*) manasında iki mastardan oluşan bir ifadedir. Bu ifade İngilizceye '*wait and see'* şeklinde ve '*to see (what is) coming'* şeklinde çevirilmiş, Derrida 'bir şey görmeden görmek' diye tercüme etmiştir. Jean Martinon, *On Futurity* adlı çalışmasında tüm bu çevirilerin yetersiz olduğunu göstermiştir. Bu çalışmada *voir venir* ifadesinin Türkçeye 'dur bakalım' ifadesi ile aktarması uygun görüldü. Türkçe anlam dünyasında dur bakalım, hem olanı karşılamayı, hem de gelmekte olanın ne olacağını bilmeden onla karşılaşmaya hazır olmaya işaret eder. Dur bakalım demek, anın kendi içine kapanmadığına, hala tamamlanmadığına işaret ederken, geleceğin beklenmedik şeyler getireceğine de inancı ifade eder.

[19] *A.g.e.*, 13.

[20] Sie ist das Sein, das, indem es ist, nicht ist, and indem es nicht ist, ist' (Philosophy of Nature, §258; Suhrkamp 9), aktaran Malabou, *The Future of Hegel,* 202.

> Bu hareket iki yola ayrılmıştır. Mantıksal olarak: Hegel'in zaman anlayışının farklı anlamlarını bir araya getirir: momentlerin ilişkisi ve bütün (geçmiş, şimdi ve gelecek), sentetik bir yapı (kendini belirleme) ve kavramın duyusal bir tercümesi. Kronolojik olarak; zamanın kendisi, tarihe indirgenmeden onda açılan bir tarihe sahiptir. Töz-özne (the substance-subject) kendi birliğinin, Yunan ve modern iki momenti aracılığıyla kendisini gelmekte olan olarak görür.[21]

Öyleyse zaman tek bir özdeş kavram olarak değil, Yunan, Hıristiyan ve modern formlarında farklılaşan bir hareket olarak görülmektedir. Bu üç zamansallık boyutu, insan, Tanrı ve özne şekilde üç farklı öznellik biçimine denk düşmekte, insan, Tanrı ve filozof (ya da Töz, Özne, Mutlak Bilgi) kendi öznelliklerine denk düşen üç farklı zamansal hareket yaratmaktadır. Yani Hegel'in zamanı onto-teolojik bir kapanım değil, üç farklı zamansallığın devinimidir. Malabou insan (antropoloji), Tanrı (teoloji) ve Felsefede câri olan plastikliği göstermek suretiyle Hegel'in *Ansiklopedi*'sinin son bölümü olan Tin Felsefesinin plastik bir yeniden yorumunu yapar.

Zamansallığın ilk momenti Yunan zamanı ve onun biçimlendirdiği töz-özne öznellik momentidir. Öznellik Hegel'in *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi* eserinde ele alınmakta eve Ansiklopedi; Mantık, Doğa Felsefesi ve Tin Felsefesi bölümlerinden oluşmaktadır. Üçüncü cilt olan Tin Felsefesi; Öznel Tin (insanın içsel durumunun bilimi), Nesnel Tin (özneler arası alanın bilimi) ve Mutlak Tin (ikisinin sentezi, kendi kendini bilen tinin bilimi) bölümlerinden oluşur. Antopoloji, Fenomenoloji ve Psikoloji momentlerinden oluşan Öznel Tin'in birinci bölümü, Ruh'un (*Seele*) antropolojik incelenmesidir. Doğal Ruh, Hisseden (*Fühlende*) Ruh ve Edimsel (*Wirkliche*) Ruh antopolojinin, yani insanın momentleridir. Doğal Ruh kısmında insanın doğal özellikleri, içinde bulunduğu iklimsel şartlar, bunlara bağlı olarak ırki nitelikler ve katılımsal özellikler *doğal nitelikler* olarak zikredilir. Yaş, cinsiyet ve şuur gibi sosyolojik doğal belirlenimler *doğal dönüşümler* (*alterations*) başlığı altında incelenir. İklimsel doğal koşulların zamansal belirlenimlerinde somutlaşması ile kişisel duyumlar (*Empfindung*) evresi gelir.[22] İçsel yaşamla ilişki ve ifade momentlerini içeren Duyum evrede, esasen Ego'nun zuhuruna şahitlik ederiz. Doğal evrensel niteliklerin, doğal partiküler değişimlerle

---

21 Malabou, *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*, 18.

22 G.W.F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Mind*, çev. William Wallace (Oxford: Clarendon Press, 1894).

sentezinden tekil Ego'nun duyumları ortaya çıkar. Ego'nun ortaya çıktığı duyum momenti evrensel ve partikülerin bir tekillikte sentezidir. "Duyum ile birlikte, aynılık ve farklılığın bir birliği olarak egonun kendisi ile ilişkisi imkanı ortaya çıkar."[23]

Doğal Ruh momentinin ardından Hisseden Ruh momenti gelir. Bu da kendi içerisinde üç momente bölünür: Doğrudanlığında Hisseden Ruh, Hisseden Ruh ve Alışkanlık (*Gewohnheit*). Alışkanlık ise kendi içinde üç momentten müteşekkildir: katılaşma (*Abhärtung*), düzleştirme, kültleştirme (*Abstumpfung*) ve beceri, hüner (*Geschicklichkeit*). Hisseden Ruh'un son momenti alışkanlıktır, buradan sonra Edimsel Ruh momenti gelir ve o da İfade, Mimik ve Ses'ten oluşur ve böylece Antopoloji kısmı sona erer.[24]

Hegel'in *Ansiklopedi*'sinin bu özetinde odaklanılacak kavram alışkanlıktır. Malabou'ya göre alışkanlık üç açıdan kıymetlidir. Birincisi alışkanlık kavramıyla Hegel öznelliğin tarihinde orijinal bir perspektif açması, Antropoloji Yunan töz-özne kurucu momentine dönüştürmesidir. İkincisi, alışkanlığu "hisseden ruhun mekanizmasını" olarak tanımlayarak önemli bir antropolojik belirlenim sağlamasıdır. Üçüncüsü ise, tam da bu mekanizma antropolojik momentteki çifte olumsuzlamaya işaret etmesidir. Alışkanlık, bir yandan katılaşma ve düzleşmeye (*Abstumpfung*) yol açmakta bireysel varlığın dinamizmini ve direnme gücünü kırmakta, öte yandan da kazandırdığı mekanik hüner sayesinde öznelliğin devamlılığını ve hayatiyetin gücünü artırmayı mümkün kılmaktadır.[25] Alışkanlık ile insan doğayı olumsuzlayarak 'ikinci bir doğa' oluşturur, ama aynı zamanda bu ikincil doğa da doğal bir zorunluluk gibi işleyerek ayrıldığımız doğanın yerine yeni bir doğallık ikame eder, olumsuzlamayı olumsuzlar. İnsan doğayı olumsuzlayarak Tine geçerken, olumsuzlamayı ikinci kez tekrarlayarak (*Verdopplung*), Tini kendisine ikincil bir doğa (*eine zweite Natur*) haline getirir. Alışkanlıkla karakterize olan Yunan töz-özne momenti bu nedenle plastik bir karakter taşır. Alışkanlıkla ve onun son momenti olan hüner sayesinde özne, tözün biçimini alırken aynı zamanda ona biçim de verir. Alışkanlık, plastik şahsiyeti aynı anda hem bireylik hem de evrensellik karakterleri ile mücehhez kılar. Platon'un

---

23 Malabou, *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*, 32.

24 Hegel'in *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi* ile ilgili daha ayrıntılı ve sistemli bilgi için bakınız: Enver Orman, *Hegel'in Mutlak İdealizmi*. İstanbul: Belge Yayınları, 2015.

25 Malabou, *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*, 24, 26.

felsefe, Perikles'in siyaset, Phidias'ın heykel tutkusu gibi başlangıçta sadece arızi olan olgular, aynı tavrın devamlı tekrarı ile bir forma ulaşır. Bu kişiler Yunan tözünün bedenlenmiş hali, tözün en canlı örnekleri (*hypoptyposis*) haline gelirler. Alışkanlık ile arızi olan bu özellikle plastik şahsiyetin karakterinde *aposteriori bir töz*e dönüşür.[26] Öyle ise alışkanlık, arazın öz haline geldiği, tözün kendini kendisinden farklılaştırdığı tinsel mekanizmadır.

Antik Yunan'ın öznelliğini belirten akışkanlık, *Heksis* (ἕξις) ile ikinci bir doğaya ulaşan insanda, zaman artık dışsal ard ardalıklar dizisi, bir birine dışsal anların lineer dizisi olarak yaşanmaz, içselleşen ve bedenselleşen zaman farklı bir form kazanır.[27] *Heksis* ile zamanın üç ekstazı birbirini domine etmeden bir arada durur: Geçmiş (alışkanlık geçmişi şimdi içerisinde işleme sokar), şimdi (alışkanlığın kendisi bir şimdiki zaman modalitesidir) ve gelecek (alışkanlık gelmekte olanın belirleyen beklentiye form verir).[28]

"Arızi olanın tözsel olması" öznelliğin Yunan momentini tanımlar. Bu öznelliğe denk düşen zaman modu, sistem açısından tözün, *töz-özne*ye doğru kendini kendinden farklılaştırarak kendini dönmesi, tarihsel olarak alışkanlık (*heksis*) ile doğadan tine geçiştir. Alışkanlık ile gelecek, şimdi ve geçmişin içine sızar, alışkanlığın gösterdiği zaman kavrayışı 'dur bakalım' *voir venir* kavramındaki gördüğümüz beklenti yapısını, yani ne geleceğini bilmeden geleceğe yönelme yapısını gösterir. Yani, Hegel'in *Antropoloji*'sinde insan anlayışı ve ona bağlı zaman formu Heidegger'in iddia ettiği gibi şimdi üzerinden kurulan bir zaman değildir.

Malabou, Yunan, töz-özne, alışkanlık öznelliğinden Hıristiyan *Özne-töz*, Tanrısal öznelliğine geçmektedir. Ona göre, Hegel "Tanrıyı hem 'kendini açan özne' hem de 'Tanrı'nın özne olarak kurulması' anlamında özne olarak algılar".[29] Vahyedilmiş Din (*Die Offenbare Religion*) töz-özne'nin mantıksal gelişiminin üçlemesini açıklar. Töz konumundaki Baba Tanrı kendini belirli varlıkta dışlaştırarak Oğul-Tanrı'ya dönüşür. Ruh'ul Kuds

[26] *A.g.e.*, 74.
[27] Malabou alışkanlık konusunu Hegel dışında başka filozoflar üzerinde de tartışır bkz: Catherine Malabou, "Addiction and Grace: Preface to Félix Ravaisson's *Of Habit*" içinde Felix Ravaisson, *Of Habit*, çev. Clare Carlisle ve Mark Sinclair (New York: Continuum Publishing, 2008), vii-xx.
[28] Malabou, *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic,* 56.
[29] *A.g.e.*, 82.

ise cemaat ya da kilise aracılığıyla bu iki momenti sentezler. Tözün 'özne oluşu'nu açıklayan bu sürecin teolojik kavranışı *kenosis* (κενωσις) kavramı ile ifade edilir. *Kenosis*, Tanrının kendi kendisinden boşaltarak (*kenon*) özneleşme sürecini ifade eder. İlginç bir şekilde Luther Yunanca *kenosis* kavramını Almanca *Entäußerung* kelimesi ile karşılamıştır. Protestan Hegel'in de sık sık kullandığı bu kavram, Protestan teolojisinde Tanrı'nın kendisini dışlaştırarak kendisinden farklılaşmasını (*Entfremdung)* ifade eder.[30] Tanrı, İsa'da bedenlenip insan formunu alırken, İsa Tanrı'yı dünyada temsil eder, onu zamansallaştırır, Baba'nın özneleşmesini mümkün kılar. Tanrı, kendinde varlığını (töz) olumsuzlayarak, kendisini bir başkada (İsa) cisimleştirir ve dışsallaştırarak, kendisi-için (özne) varlık olur. Tanrı'nın ölümü, İsa'nın kurban edilmesi ile birlikte, olumsuzlama olumsuzlanır ve kendinde-ve-kendisi için varlık haline gelir. Zamansallığa açılan bu kurucu olumsuzlaşma Tanrısal öznelliği ifade eder. Baba Tanrının ilahi dinginliği, ilahi plastisiteye dönüşür.[31] İnsanlaşan Tanrı ile Tanrılaşan İnsan arasındaki bu plastik form bahşetme sürecinde ikisi momentinde göreli na-mevcudiyetine işaret eder ki, buna ilahi plastisite diyebiliriz. İlahi plastisite Tanrı'nın kavramsal belirlenim adına zorunlu bir katılıkla sabitlenmediğini gösterir.[32] Hegel'in Tanrı tözsel (*hypostasis*) bir mevdiyet (*parousia*) değil, hem mantıksal hem de kronolojik olarak bir dönüşüm ya da oluş sürecidir (*procession*).

Hıristiyanlığın *kenotik* öznelliği ayrıca zamansal anlayışta yeni bir boyut açar. Tanrısal yabancılaşma, ya da İsa, dünya tarihinin etrafında döneceği yeni bir eksen (*Die Angel*) kazandırır. Zira İsa'nın kendini zamana açması, zaten akmakta olan bir zamana İsa'nın katılması değil, Tanrısallığın dahil olduğu bir zamansallığın başlangıcıdır. "Hegel'in spekülatif Hristiyanlık okuması plastikiyeti hem tanrı hem de insan öznesinin kalbine yazar: insanın *kenotik* yabancılaşması Tanrı'nınkiyle aynıdır ve kendini kendisinin parçası olduğu bir an, sona erse de, kendi özünün tarihte yerine

30 *A.g.e.*, 82.
31 *A.g.e.*, 84.
32 İlginç bir şekilde Rousseaucu itiraf ve onun politik devamı toplumsal sözleşme formu da, öznenin kendisini dışsallaştırarak töz ile uzlaştırma biçimidir. Öznenin topluluğun tözüne kendini açması itiraf, öznenin sözleşme yoluyla dışsallaşarak kendinden vazgeçerek kendini tözün yerine koyması ise sözleşmedir. Bkz: Catherine Malabou, "Is Confession The Accomplishment of Recognition: Rousseau and the Unthought of Religion in the *Phenomenology of Spirit*", içinde *Hegel & the Infinite: Religion, Politics and Dialectic*, ed. Slavoj Žižek, Clayton Crockett, Creston Davis, Jeffrey W. Robbins (New York: Columbia University Press, 2011), 19-31, 25.

getirilişini başaran zamansallaşmanın bir tezahürü olarak görür."[33] Alışkanlıkla ilintilendirilen Yunan zamanının aksine İsa 'saf olay'ı temsil eder.[34] İsa, Tin ile sonluluk arasında yeni bir tür öznelliği açarken, sonlu ve sonsuz arasında, varlık ve yokluk arasında geçişlerin olduğu yeni bir zamansal ufuk çizer. Hıristiyan Tanrısının zaman kipi, Tanrı'nın kendisini gelmekte olan kişi olarak gördüğü *voir venir* yapısını gösterir. Hegel'in ilahi plastikiyete sahip Tanrısı da, gelmekte olan bir Tanrıdır.

Arızi olanın tözsel hale geldiği Yunan töz-özne momenti ve (Baba'dan oğula) tözün araz haline geldiği Hıristiyan töz-özne momenti, mutlak bilginin *Özne-töz* momentinde birleşir. Tarihsel olarak bakıldığında öznenin doğuşu ile birlikte gelen Mutlak Bilgi de *tarihin sonu*na delalet eder. Peki, tarihin sonu, aynı zamanda beklenti yapısının, dur bakalım demenin (*voir venir*) sonu demek değil midir?

Malabou'ya göre tarihin sonu ya da Mutlak bilgi tüm ufukların kapandığı bir mantıksal metafizik kapanım değil, içerisinde Hıristiyan ve Yunan zamansallığının sentezlendiği yeni bir zamansallığın ilanıdır. Öznelliğin form aldığı ve form verdiği yeni bir plastisite çağının başlangıcıdır.[35] Mutlak bilginin formu, tözün ve öznenin Sistem içinde eridiği, bilincin tek taraflılıktan vazgeçerek özgürleştiği momenttir. Böyle bir son bir dinginlik hali değil, aksine öznenin ve tözün yeniden formasyonu ve ikisinin de trans-formasyonu anlamına gelen dinamik bir re-formasyon ve de-formasyon sürecidir. Dinin tasviri (*Vorstellung*) yapısının yüklemsel (*predicative*) önerme biçiminden felsefenin ya da Kavram'ın ayrımda özdeşliğine götüren spekülatif önerme biçimine geçiştir.

Mutlak Tinin üç momenti olan Sanat, Din ve Felsefe'e içerik bakımından değil form bakımından ayrılırlar. Sanat tasviri bir şekilde, din temsili bir şekilde, Felsefe ise kavram haline form verir. Sanat spekülatif içeriğe duyusal bir form verirken, din aynı içeriğe ikon ve işaretlerle hafızaya dayalı temsili bir form verir. Felsefenin ise önüne koyacağı böyle duyusal bir içeriği yoktur. Mutlak bilgi burcunda felsefe artık kendi kendisini

[33] Clayton Crockett, "Plastikiyet ile Felsefe ve Teolojinin Geleceği", çev. Selim Karlıtekin, içinde *Din Felsefesine Dair Okumalar -2*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 27.
[34] Malabou, *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*, 117.
[35] *A.g.e.*, 133.

nesnesi yaparak, hem nesneyi hem de özneyi içererek aşar. Mutlak bilgi (*Das Absolute Wissen*) için şöyle der Hegel:

> Özbilinç için nesnenin olumsuzu ya da kendini ortadan kaldırması (*sich-selbst-aufheben*) olumlu bir anlam taşır, ya da özbilinç bir yandan kendi kendini dışlaştırma yoluyla (*sich selbst Entäußerung*) nesnenin bu hiçliğini bilir, çünkü bu dışlaşmada kendini nesne olarak alır… ya da nesneyi kendisi olarak koyar. Öte yandan burada aynı zamanda öteki kıpı (*andere Moment*), e.d. özbilincin bu dışlamayı ve nesneliği (*Gegenständlichkeit*) ortadan kaldırdığı (*aufgehoben*) denli de kendi içine geri aldığı ve böylece genel olarak kendi başkalığında kendi kendisiyle olduğu. Bilincin devimi budur ve bilinç bunda kıpıların bütünlüğüdür (*die Totalität seiner Momente*).[36]

Görüldüğü gibi Hegel için mutlak bilgi özbilincin hem nesneden kopması, onun hiçliğini bilmesi hem de kendini nesne olarak koyarak onu içine geri aldığı (*an sich Züruckgenommen*) ikili bir olumsuzlama manasına gelir. Bilincin bu devinimi, herşeyin önceden belirlendiği kapalı devre bir hareket değil, çifte olumsuzlamanın gücü sayesinde, önceki momentlerden form alan ve aynı zamanda onlara form veren plastik bir yapıdır. Malabou'ya göre *Aufhebung*'un bu plastik yapısına 'spekülatif alışkanlık' denilebilir. Tıpkı alışkanlıkta olduğu gibi Tin her biçimlenişinde geçmişi kendi içerisinde sıkıştırıp yoğunlaştırır, fakat aynı zamanda onu aşarak kendine yabancılaştırır.[37] Tin geçip giden momentlerinde kendi *habitus*'unu oluşturur. Geniş zaman biçimleri düşüncede soyutlanmak suretiyle sıkıştırılarak (*mit Abstraktionen abkürzen*) onlara hayatiyet verme imkanı sunar. Yunanın kendi toprağının kilinden form vererek yaptığı bir heykeli biz bu gün bir güzellik ideası olarak düşüncede soyutlarız. Böylece diyalektik soyutlama forma yeninden form vermektir. Formu, re-forme ederek, trans-forme etme oyunudur. Mutlak bilgi momentinde, önceden alışkanlık ve dışlaşma, kurban etme (*Aufopfern*) ile edinilen form, *Aufhebung* ile basitleştirilip sıkıştırılarak, düşünce formuna sokulur. Mutlak bilgide tarihin önceki formları basitleştirilerek momentler haline getirilip, böylece tüm geçmiş yaşamını sürdürme şansı elde ederken, ayrı parçalar halinde durmayı bırakıp, Kavram'ın bütünlüğü içerisinde yerini alır. Artık "geleneksel-kurbansal" (customary-sacrificial) ekonomi Tin'in ikamet edeceği yeri belirler ve bu yer de *Sistem*'in kendisinden ya

[36] Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, §788, 494.
[37] Malabou, *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*, 146.

da 'mutlak form'dan başkası değildir".[38]Geçmişin saklanışı kronolojik tarih, kavramın örgütlenişi bakımından Sistem ya da Bilim formunu alır.

> Mutlak bilginin ortaya çıkışı, diyalektik sürece keskin bir son dayatmak şöyle dursun, bunun tam tersine delalet eder: diyalektiğin *metamorfozu*. Diyalektik aşma, mutlak aşma- yani bizzat kendisini aşma- haline gelecektir. Böyle bir metamorfoz da ancak felsefe "kendi bilgisine geri baktığında", kendi *sistematizasyon*u üzerine düşünmeye başladığında açığa çıkar. [39]

Böylece Mutlak Bilgi ile birlikte özne ve nesne ayrılığı sona erer. Öznenin kurucu rolü sayesinde nesnenin hiçliği anlaşılıp nesne olumsuzlanır ama aynı zamanda öznenin kesinliğindenden (Ben=Ben) vazgeçilir, *nesneleştiren özne nesneleştirilir*, bilgi kendisini kendi nesnesi olarak koyar. Mutlak bilgi aşamasında öyleyse, benin yerini Sistem alır, fakat sistem de bir metamorfoz olarak tanımlandığından, mutlak bilgi her şeyin göz önünde olduğu bir nihayet, bulunuş (*parousia*) sistemi değil, kendi kendisi üzerine dönerek kendisini gören (*se voir*) ve kendisini bilen (*sa-voir*) sistemdir.

Bu durumda sistemin otomatizmi, hiçbir değişime imkan vermeyen katı bir mekanizm değil, bilginin özneye ve nesneye bağlanmadan kendi kendini belirlemesi anlamında bir otomatizmdir (αυτοματισμός esasında dış ve iç etkilere karşı kendisini içsel zorunluluğu ile belirleyendir ve bu anlamda τέχνη'nin zıttıdır). Spekülatif otomatizm, arızi olanın tözsel, tözsel olanın arızi olduğu, zorunluluk ile olumsalın, belirlenim ile şansın düzenlendiği bir ekonomi olarak anlaşılmalıdır. Hegel'in sistemi olumsal olana yer bırakmayan bir mantıksal zorunluluk sistemi değildir. Bilakis, tözsel olanın özü olumsaldır, görünüş özün özüdür, başlangıç sondadır. Bu sistemde saf araz diye bir şey yoktur:

> İşte bu Mutlak bilginin bildiğidir. Hegelyan felsefe, rastgele olanın ortaya çıkışını tam da zorunluluğun yüreğinde olduğunu ve rastgele, şansa bağlı (aleatory) olanın zorunlu hale gelmesini mutlak bir olgu olarak varsayar.[40]

[38] *A.g.e.*, 154.
[39] *A.g.e.*, 155.
[40] *A.g.e.*, 163.

Kendi bilme sürecini kendisi olarak bilen mutlak bilgi aşamasında olan şey esasında, sistemin dışında bir mutlak aşkınlık noktasının olmadığını anlamaktır. Ne nesne özneye dışsaldır, ne de özne nesneye dışsaldır. Öyleyse, mutlak bilgi demek, bilme sürecinin kendisini bilginin nesnesi olarak almak demek, bilene dışsal bir şeyin olmadığını, yani asla erişimimizin olmadığı, kendinde şey, pür araz, pür şans olmadığı manasına gelir. Bu ise yeni olan, olumsal olan şeyin inkarı değil, olumsallığın sisteme yabancı bir şey olmaması anlamına gelir. "Bilinç yabancılığı dışsal, yabancı bir yolla ortadan kaldırma umudundan vazgeçtikten sonra kendine döner."[41] Kendini bilen öznenin dışarısı, hiç beklenmedik bir saf olay (*un événement*) ihtimalini dışlar.[42] Hegel *Tinin Görüngübilimi*'nin son cümlelerinde, kendini dışlaştırma ve kendini kurban etme (*aufzuopfern*) yoluyla kendi sınırını bilme yoluyla "Tin, *özgür olumsal olay* formunda *(in der Form des freien zufälligen Geschehens*) Tin oluş sürecini sergiler"[43] demektedir.

Mutlak bilgi düzeyinde kendisine yabancı bir yeninin, olumsalın gelişini değil, kendi metamorfozunu izler. Mutlak bilgi zamansallığın tükenmesi değildir, bilakis "zaman henüz kendi içinde tamamlanmamış Tin'in yazgısı (*das Schicksal*) ve zorunluğu olarak görünür."[44] Mutlak bilgi zamansallığın sonu değil, yeni bir zamansalığın başlangıcına işaret eder. Tarihin sonunda artık fethedilecek yenidünyalar, tamamen yabancı zamanlar yoktur. Her şey bir sistemde toparlanmış ama tinin Tin oluş süreci olumsal olay şeklinde kendini zamana bırakmasıdır. "Plastisite, gelecekten kapanma içerisinde bir geleceği, yapısal bir dönüşüm imkanını, yapının yapı içerisinden bir dönüşümünü, 'tam da form düzeyinde' bir mutasyonu anlar."[45] Tinin kendi içerisinde durup kendine bakması (*voir venir*) anlamında bir zamansallık manasına gelir.

Öyleyse Mutlak bilgi, öznellik açısından töz ve öznenin sistemde birleşmesi, kronolojik olarak tarihin kendi içinden dönüşümü anlamına gelir. Sonuç olarak Hegel'de insan, Tanrı ve Sistem farklı öznellik kiplerine delalet eder ve her öznelliğin kendine ait bir zamansallığı ve gelecek ufku vardır.

41 Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, §803, 504.
42 Derridacı tabirle Mesihsiz mesihçilik manasına gelir.
43 Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, §807, 507.
44 *A.g.e.*, § 801, 502.
45 Malabou, *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*, 192.

2. Plastisiteye Karşı Elastisite: Hegel'den Beyine

Malabou Heidegger'in Hegel'de gelecek olmadığına dair eleştirisini yeniden ele alarak, plastisite üzerinden diyalektik ve zamansallığı bağlantılandırdıktan sonra, bu sefer Heidegger'in kendisini değişim üzerinden yeniden okur. 2004 yılında yayınlanan *Le Change Heidegger, du fantastique en philosophie* kitabında Heidegger felsefesinde değişim (*Wandel*) dönüşüm (*Wandlung*) ve metamorfoz (*Verwandlung*) kavramları üzerinden okuyarak değişik (*le change*) bir Heidegger sunar.[46]

Malabou, yine 2004 yayınladığı bir başka eserinde Hegel-Heidegger bağlamında tartıştığı zamansallık odaklı plastisite kavramını çağdaş nörolojik araştırmaları da içerecek şekilde genişletir. *Que faire de notre cerveau?* (Beynimizle Ne Yapmalı) çalışmasında, nörolojik araştırmalardaki plastisite kavramını kendi felsefesine eklemler.

Malabou'nun beyin ile ilgili olarak öne çıkardığı iddia, beynin tarihsel bir yapıda olduğudur. Beynin, tarih ile kişisel tecrübeyi bir araya getiren çalışma biçiminin adı tam da plastisitedir. O, beynin kurucu tarihselliğine beynin plastisitesi adını verir.[47]

Hegel'den ürettiği, form olma ve form verme yetisi olan plastisite kavramı beyinde üç farklı boyutta işlemektedir: (i) Nöronal bağlantıların şekillenmesi anlamında 'gelişimsel plastisite', (ii) Yaşam boyu tecrübeler sonucu nöronal bağların modifikasyonu anlamında 'modüler plasitisite' ve (iii) Kendini yenileme kapasitesi anlamında 'post-lezyonal plastisite'.[48] Gelişimsel plastisite diye tanımladığı epigenetik araştırmalar, beynin işleme biçiminin genetik zorunluluğu aştığını göstermektedir. [49] Hegel felsefesinde tartışılan belirlenim ve olumsallığın dinamik ilişkisini beyinde görmekteyiz. Genetik belirlenimden farklı olarak, gündelik yaşam pratikleri, eğitim ve sosyal yapılanma beynimizin nöronal biçimlenmesinde rol oynamaktadır. Öyleyse beyin sadece dünyanın yansıtıldığı (*reflect*) bir ekran değil, dış dünyayı bize sunarken, kendisi de

---

46 Catherine Malabou, *The Heidegger Change: On the Fantastic in Philosophy,* çev. Peter Skafish (Albany: SUNY Press, 2012).

47 Catherine Malabou, *What Should We Do With Our Brain?,* çev. Sebastian Rand (New York: Fordham University Press, 2009), 1, 4.

48 *A.g.e.*, 6.

49 *A.g.e.*, 24.

dış dünyadan etkilenen, form verip form alabilen plastik bir yapıdır.[50] Modüler plastisite ile kastettiği ise, beynimiz anatomik olarak aynı özelliklere sahip olsa da, iki kişinin beyninin asla aynı olmayacağı gerçeğidir. Herkesin yaşamda karşılaştığı durumlar ve alışkanlıkları ile kurduğu nöronal bağlantılar ve hatta bazı durumlarda anatomik yapı değişmektedir. Öyleyse beyin, evrimin geçmiş kazanımlarını içerisinde taşıyan ama aynı zamanda değişime açık, geleceği (*l'avenir*) olan bir organdır. Son olarak post-lezyonal plastisite ile anlatılan, beynin yaralanma sonrasında kendisini yeniden biçimlendirme kapasitesinin olması, yani tamamen önceden programlanmış bir yapı değil, bir program dahilinde kendini yeniden biçimlendirme özgürlüğü olan bir yapı olmasıdır. Bu açılardan bakıldığında beynin plastisitesi Hegelci ayrımda özdeşlik yapısını göstermektedir. Beynin genetik olarak belirlenmiş 'kendinde' anatomisi, gelişimsel süreç içerisinde bedensel olarak yapılanarak dışsallaşmakta ve 'kendisi için' olmakta, nihayetinde plastisite sayesinde iç ve dış sentezlenerek plastik beyin 'kendinde ve kendisi için' bir forma ulaşmaktadır.

Beynimizle Ne Yapmalı? kitabında Malabou'nun dikkat çektiği en önemli husus, plastik beynin tarihselliğinin zorunluluk ve olumsallığın dinamik bir ilişkisi anlamına geldiğidir. *L'Avenir de Hegel* kitabında ayrıntısı ile açıklanan plastisitenin öz ve araz, zorunluluk ve olumsallığı telif etme karakteri, beynin form alıp form verme kapasitesini anlamamıza vesile olurken bize şunu hatırlatmaktadır: "beyin sadece bir form verici ve alıcı değil, aynı zamanda her kurulmuş biçime uymaya da bir direniştir".[51]Zira plastik olan, bir dönüşüm geçirdikten sonra eski haline aynen dönmeyen şey demektir. Bu anlamda plastik olan, elastik olanın tam karşıtıdır. Plastik maddeler dış etkileri üzerlerinden taşırlar, sonsuz bir polimorfizme müsaade etmezler.[52] Elastisite, kendine has hiçbir karakteri olmadan istenildiği gibi form verilebilecek ve yeniden eski haline gelebilecek maddelerdir. Örneğin, bir lastiği istediğiniz gibi uzatıp çekebilirsiniz, o tekrar eski haline hiçbir değişimi yansıtmadan dönecektir. Oysa plastik maddelerin belli bir biçimi vardır ve bir noktaya kadar, uygun şartlarda eğilip, bükülebilir. Öyleyse "elastisite, ruhu alınmış plastisitedir."[53]

---

50 Slavoj Žižek, *Paralaks*, çev. Sabri Gürses (İstanbul: Encore Yayınları, 2008), 209.
51 Malabou, *What Should We Do With Our Brain?,* 6.
52 *A.g.e.*, 15.
53 *A.g.e.*, 12.

Malabou'nun elastisite-plastisite ayrımı ile göstermeye çalıştığı şey, çağdaş beyin araştırmalarının belirli bir ideolojik biçimi doğallaştırmasıdır. Bir yandan beynimizin toplumsal yapısını gösterirken, öte yandan toplumsal yapılarında da beyin üzerinden nasıl doğallaştırıldığını gösterir Tarih boyunca, telefon santrali, komuta merkezi gibi imgelerle tasvir edilmiş beynimiz, günümüzde merkezsiz, ağsal bir yapı olarak tasvir edilmektedir. Beynin merkezi bir yapı olmadığı, hiyerarşik değil dinamik bir network yapısında olduğu söylenmektedir. İlginç olan bugün beyin ile ilgili tasvirlerin birçoğunun neo-liberal ideolojinin hayal ettiği dünya görüşü ile örtüşmesidir. Tek bir merkezden yönetilmeyen şirketler, tek bir iş yapmayan ve çok farklı yetenekleri olan çalışanlar, çalışanların sabit işleri değil her şarta uyum sağlayabilecek, uyumlu ve itaatkar olması gibi bir dizi özellikle, yani yeni kapitalizm ruhu ile yeni beyin tasviri birbirine denk düşmektedir. Görüldüğü gibi doğa bilimi araştırmaları her zaman bir politik boyut taşımaktadır. Plastisite kavramı ile neo-liberal ideolojinin beyne atfettiği, itaatkar her türlü formu alabilen bir yapıda elastik olduğu tasvirine karşı geliştirilir. Beynin plastisitesi, onun zorunluluk ve şans, belirlenim ve değişim, geçmiş ve gelecek arasında sürekli yeni telifler yapan, yeni formlar alan ve trans-forme olan yapısını gösterirken, aynı zamanda plastisitenin tarihselliği onun her türlü formu alma konusunda bir direnç gösterdiğini de işaret eder.

Beyin devamlı form alıp, form vererek hayatiyetini sürdüren bir yapıdır ama plastisitenin önemli bir başka anlamı daha vardır. Plastik bomba ifadesinde gördüğümüz gibi plastisitenin aynı zamanda yıkıcı, patlayıcı (*explosive*) bir boyutu vardır. Malabou yeni çalışmaları ile plastisite kavramınının bu yönde şerhini derinleştirmektedir.

3. **Yıkıcı Plastisite: Kendilik ve Başkalığı** Yara Üzerinden **Düşünmek**

Derrida *L'Avenir de Hegel* kitabına yazdığı uzun önsözde "bu kitapta her şey Freud'a işaret ediyor" demişti.[54] Gerçekten de 2007 yılında yayınlanan *Les Nouveaux Blessés* (Yeni Yaralı) kitabında Malabou plastisite

[54] Jacques Derrida, "A Time for Farewells: Heidegger (ready by) Hegel (read by) Malabou", çev. Joseph D. Cohen, içinde *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*, çev. Lisabeth During (London: Routledge, 2005), x.

kavramının manasını genişleterek, hem psikanaliz hem de çağdaş nörobilim için yeni ufuklar açabilecek bir araz/kaza (*accident*) teorisi geliştirir. Hegel çalışmasında plastisiteyi arazın öz olması, özün araz olması süreci olarak tanımlamıştı. Ancak beyin araştırmaları plastisitenin negativite boyutuna daha fazla ihtimam göstermesine yol açmıştır. Malabou, yeni yaralı diye tabir ettiği kişiler; beyin hasarı olan hastalar, Alzheimer hastaları, ya da post-travmatik stres sendromu geçirenlerdir. Bunların ortak özelliği bir kısmı sosyo-ekonomik koşullar nedeniyle bir kısmı doğal nedenlerle bir 'kaza/araz' sonucu başka bir kişiye dönüşmeleridir. Öyle ki, Alzheimer hastalarında gördüğümüz gibi kişi bir başkası olur ancak buna tepki vermez bile, yani acıya karşı bir kayıtsızlık hali söz konusudur. *Les Nouveaux Blessés* kitabı kaza/araz temelinde yeni bir nedensellik kipi geliştirme, yara ve olay arasında yeni bağlantılar kurma denemesidir.

Zikredilen türde kazalar, Freud'un nevrozları gibi olaysal bir karaktere sahiptir. Beklenmedik bir olay cereyan eder ve bu olay tüm ruhsal yapılanmayı sarsar, nevroz oluşumuna sebebiyet verir. Bu olay ve yarattığı nevroz Freud'un psişik nedenselliğin temelinde koyduğu cinsellik kavramı ile açıklanır. Oysa Malabou, Freud'cu şemanın dışında kalan yeni bir nedensellik türü keşfettiğini ilan eder: beyinsel (*cerebral*) nedensellik. Beyinselliği, cinselliğin karşısına yeni bir nedensellik formu olarak koyar. Cinselliğin açıklayıcı nedensellik iskeleti sunduğu Freud'un anlatısında, dış kaynaklı bir olay, öznenin kendi tarihselliği bağlamında yorumlanarak, içselleştirilir ve çoğu zaman nevroz oluşumuna neden olur. Beyinsellikte ise, dışsal karakterli kaza/araz, psişik yapıya dışsal kalır. Olay içselleştirilmez, "içsele dışsal kalır". Beyinsel kazalar öyle yaralardır ki, tarihi keser, tarihi kendi dışına koyar, onun akışını askıya alır, ruh yaşasa bile hermenötik olarak 'telafi edilemez' olarak kalır".[55]

Alzheimer hastası birini düşünüldüğünde bu kişinin başına (beynine) bir hal gelmiştir ve giderek o bir başkasına dönüşür. Bu yeni hal, bu kaza, ruhsal yaşamın içinde sentezlenerek, nevroz ve semptom oluşumları ile telif edilerek çözümlenemez, hatta hasta kendi durumundan acı çekmeyecek denli kendine yabancılaşmış hale gelir, anlamdan yoksun bir hal alır. Ya da Antinio Damasio'nun aktardığı meşhur Phineas Gage vakasından öğrendiğimiz gibi bir kaza sonucu kafasına demir saplanan bir

[55] Catherine Malabou, *The New Wounded: From Neurosis to Brain Damage,* çev. Steven Miller (New York: Fordham University Press, 2012), 5.

işçi, kazadan sonra yaşamını sürdürür ama kişilik olarak tamamen başka biri olmuştur.[56] Malabou, bu tarz bir kaza (*accident*) sonucu ve kaza yoluyla oluşan nedenselliğe 'beyinsel nedensellik' adını verir. "Beyin hasarı yeni bir kimlik yaratır ama bu, formun yıkımıyla bir yaratım olur."[57]

Beyin hasarları ve yaraları beynin kendi öz-duygulanım (*autoaffection*) biçimini dönüştürür. Beynin içindeki yara sonucu bilincinde olmadan beyinsel ve duygulanımsal düzeyde bir dönüşüm gerçekleşir ve hatta bildiğimiz kişiliğin tamamen dışında bir kişilik oluşabilir. Görüldüğü gibi psişik bilinçdışından ayrı bir beyinsel bilinçdışı yapısına vardır.[58] Yaralanmanın ani oluşu, geçmişe bağlanmayan, aynılıkla sentezlenemeyen bir değişim, farklılık üretir. Yıkıcı plastisite böyle çözülmeden, yok olmadan deforme olma kapasitesidir. "Geçmiş kimliklerin yitirilmesi ile yeni bir kimlik yaratabilme yeteneği"[59] olan yıkıcı plastisite, bağlanacak, sığınılacak hiçbir geçmiş kimliğin olmadığı, sentezlenmeyen yeni forma işaret eder. Ruhsal yaşamın derin katmanlarının yıkımı, beyni öz-duygulanımının böyle radikal bir dönüşümü anlamındaki 'beyinsel olay'; travma ile psişik geçmişin sentezlendiği "kazanın fantazmatik gerçekleşmesi"[60] anlamındaki Freudyen 'psişik olay'dan farklı bir yapıya sahiptir. Alzheimer hastaları gibi yeni yaralılarda, hasta önceki kimliğine karşı bir kayıtsızlık, kendisine karşı bir soğukluk hali içerisindedir. Bu yıkıcı form oluşumu hiçbir eski kimliğe bağlanmadan, bir tedavi ufku olmadan bir forma sahip olma halidir. Hasta yaşamayı sürdürür ama bu tekrar zorlantısı ne bir acıya sebep olur, hastalıktan kurtulmak için bir mücadeleye çabalar. Bir kaza/araz sonucu gelen, yeni bir ruhsuz öz ile karşı karşıya kalırız.

Malabou'ya göre bu yaralanma ihtimali, yani bir anda bir başkası olma ihtimali her an her birimizi için geçerlidir. Heidegger'in ölüme yönelik olma durumu, beyinsel açıdan bakıldığında her an ölmeden ruhsal olarak ölme ihtimali haline gelir. Bu, kişinin ölmeden yaşamın içerisinde kendisine elveda (*farewell*) demesidir. Biyolojik (lezyon) ya da sosyo-politik karakterli olsun yıkıcı olan yeni bir olaysal ufuk çizer:

---

56 Antonio Damasio, *Descartes'in Yanılgısı: Duygu, Akıl ve İnsan Beyni*, çev. Bahar Atlamaz (İstanbul: Varlık Yayınları, 1999).
57 Malabou, *The New Wounded: From Neurosis to Brain Damage*, 17.
58 A.g.e., 41.
59 A.g.e., 60.
60 A.g.e., 96.

> Yıkıcı olay duygulanımlı beyinde geri dönülmez dönüşümlere ve böylece kimliğin radikal metamorfozuna yol açar. Her an her birimizi tehdit eden varoluşsal bir imkan olarak açığa çıkar. Her an *yeni yaralı* haline gelmeye, geçmiş kimliklerimizle bağ kurmadan kendimizin bir prototipi olmaya açığız.[61]

Araz/kaza ile öznellik arasındaki bağlantıya yeni bir bakış açısı getiren *yeni yaralı* karakteri, olumsal olan ile olay arasındaki bağlantıyı yeniden düşünmemize imkan sağlar. Genel olarak kavrandığı gibi zaman benliğin kurulmasına imkan verir, değişim zaman içinde kişiliğe eklemlenir, onu engellemez. Ama travma sonrası oluşan karakterlerde bir hastalık ve kaza sonucu yeni bir *persona* eski kişiliğin yerini alır. Malabou'nun kazanın/arazın (*accident*) ontolojisi olarak tanımladığı bu yıkıcı plastisite, bize sentezlenmeyen değişimi düşünmenin imkanını, plastisitenin negatif boyutunu açar.[62] Farklılık ve aynılık, geçmiş ve gelecek, form alma ve form verme dengesinin bozulduğu radikal bir plasitisite karakteridir. Tıpkı Kafka'nın Gregor Samsa'sının dönüşümü gibi geçmişi, dolayımı olmayan ani bir dönüşüm, yıkıcı bir metamorfozdur söz konusu olan. Yıkıcı plastisitenin araz/kaza ontolojisinin en dikkat çekici yani, burada değişim ve farklılığın, kimlik ile yıkıcı bir ilişkiye girmesidir. Bu yıkıcı plastikliğin dönüştürücü gücü, "kurtulma olmadan, teleoloji olmadan, tuhaflık dışında bir anlamı olmadan gelen bir değişim gücüdür."[63] Araz/kaza ontolojisi bize negativiteyi en radikal biçimde düşünme imkanı sağlar. Olumsuzlamanın ilerleyişi, esasında onun ortadan kaldırması ile mümkündür. Diyalektik açıdan 'hayır' demek, esasında 'hayır demeye evet' demektir. Ama yıkıcı plastisite hiç evet demeden bir tür hayır demenin de mümkün olabileceğini göstermektedir. Süreklilik, hafıza, karşıtlık olmadan saf bir olumsuzlama yıkıcı plastisite ile mümkündür.[64] Bu yıkıcı potansiyel negativitenin diyalektik ilerlemesini bile olumsuzlar. Hegelci terimlerde yıkıcı plastisiteyi "olumsuzlamanın olumsuzlamasının olumsuzlaması" şeklinde formüle edebilir. Hegel'in gösterdiği olumsuzlamanın gücü, yıkıcı plastisite ile zirvesine ulaşır. Yıkıcı plasitisitenin fenomenolojisi, radikal bir başkanın kendiliğin yerini almasını gösterir.

---

61 *A.g.e.*, 213.
62 Catherine Malabou, *The Ontology of the Accident: An Essay on Destructive Plasticity*, çev. Carolyn Shread (Cambridge: Polity Press, 2012), 3.
63 *A.g.e.*, 24.
64 *A.g.e.*, 73.

4. Oto-Hetero-Afeksiyon: **Kendilik ve Başkalığı Öznellik Üzerinden Düşünmek**

Malabou beyin araştırmaları ile Kıta felsefesini birlikte okumaya devam ederek, duygulanım (*affection*) kavramı üzerinden öznelliğin kurulumuna dair bir okuma yapar. *Self and Emotional Life* eserinde Derrida, Deleuze ve nörobiyolog Damasio'nun, Descartes ve Spinoza okumasını duygulanım ve hayret (*wonder*) kavramları üzerinden yaparak, nöroloji ile Kıta felsefesi arasında bir öznellik tartışması açar.

Bilindiği üzere modern felsefede duygulanım; özneye tesir ederek onda bir değişim meydana getiren ama bu değişimi zihinsel, kavramsal, bilişsel düzeyde değil, his düzeyinde gerçekleştiren etkilerdir. Yeniçağ filozofları Descartes, Hobbes, Hume ve Spinoza ruha tesir eden bu bilişsel olmayan duygulanımlar ve tutkular (*passions*) üzerinde sıklıkla durmuşlardır. Ancak tüm diğer duyguların var olabilmesi için bir temel hissin hazır bulunması gerekir. Bu da öznenin kendisinin var olduğu hissidir. Özne kendi içinde bir şekilde ikiye bölünerek, kendi kendisini uyararak, kendisinin varlığını hisseder. Örneğin Descartes'te düşünen öznenin mevcudiyeti ile bedenli öznenin mevcudiyeti pineal bezde kesişerek bütün haline gelir. Öznenin kendi varlık hissine, kendini kendine sunmasına, öz-duygulanım (*autoaffection*) denilir. Öznelliğin yapısı temelde bu öz-duygulanım yapısına, öznenin kendi varlığını hissettiği kendine-dokunma şekline dayanır. Derrida ve Damasio'ya göre Descartes, bu öz-duygulanım düşüncesinin saf halini ortaya koyar.[65] Descartes'ta, öznenin kendi varlığından duyduğu apaçık kesinlik tam bir öz-duygulanım biçimidir. Derrida öz-duygulanımın asla saf olmadığını göstermeye çalışır. Derrida'ya göre öz-duygulanım bir tür dokunmadır (*toucher*), öz-duygulanmış özne kendini tahrik eden, kendini çağıran ve bu çağrıya kendi cevap veren öznedir, sanki tek bir yerde iki kişi varmış gibi davranır. Ona göre, özneye hayatta olduğu, var olduğu hissini veren öz-duygulanım geleneksel felsefenin transandantal bir yapısıdır. Ancak Derrida öz-duygulanımın hetero-duygulanım olmadan kendi saflığında kalamayacağını gösterir. Hetero-duygulanım iki manaya gelir. Birincisi, benden içre bir ben olarak beni içimden duygulanımlandıran öteki, ikincisi

[65] Catherine Malabou ve Adrian Johnston, *Self and Emotional Life: Philosophy, Psychoanalysis and Neuroscience* (New York: Columbia University Press, 2013), 7.

beni duygulanımlandıran şeyin her zaman benden başkası olduğu anlamına gelir.[66] Öyleyse, kendine dokunma, kendi içinde kendine yabancı birinin kendine dokunması, her zaman kendi ile öteki arasında bir mesafe, bir aralık (*spacing*) yaratır. O halde öz-duygulanımın gerçek yapısı her zaman bir hetero-duygulanımdır ya da daha doğrusu oto-hetero-afeksiyondur. Benlik duygusu her zaman, bene yabancı (ister benin içinde bene yabancı ister benden başkası anlamında) bir yerden gelir.

Malabou, Derrida'nın öznelliğin öz-duygulanım yapısı ile ilgili açmaya çalıştığı tüm problemlerin esasında günümüz nörobiliminde var olduğunu gösterir. Ona göre "sinirbilim öznelliğin biyolojik yapı-sökümüdür."[67] Antonio Damasio'nun *The Feeling of What Happens* adlı çalışmasıyla beyinde benliğin üçlü bir yapıda kurulduğunu iddia etmiştir.[68] İlksel benlik (*protoself*) dediği ilk aşama bilinçsiz, tamamen biyolojik bir sinirsel aktiviteye işaret eder. Tüm vücuttan gelen sinirsel bilgiler, homeostasis dengesi etrafında derlenerek bir sinirsel harita oluşturulur. Bu evrede kişi, bilincinde olmadan kendi bedeni kendisinden haberdardır. Çekirdek Benlik (*Core-self*) dediği ikinci evre kişinin, kendinin bilincinde olduğu, kendini ötekinden duygusal ve bedensel düzeyde ayırdığı, neler olduğunu hissetmeye başladığı evredir. Nihayet otobiyografik benlik, hafızanın ve kültürün devrede olduğu bilinçli bir şekilde kişinin kendisini 'ben' olarak bildiğimiz evre gelir. Görüldüğü üzere, Damasio beyinde öz-duygulanımın zaten bilincinde olmadığımız bir dizi hetero-duygulanım süreci ile iç içe olduğunu gösterir. En derinde ilksel benlik evresinde, 'ben'de bir duygulanım olur ama benim bundan haberim olmaz. Çekirdek benlik düzeyinde ise 'ben'deki değişimi hissederim ama bilincinde değilimdir. Öyleyse nörobiyoloji hetero-duygulanım konusunda radikal bir yaklaşım sunar: Özne biyolojik olarak kendisine doğrudan yabancıdır, öyle ki bu derin yapılarla hiç karşılaşmaz, ona hiç dokunamaz bile."Hetero-duygulanım esasında öz-duygulanımın bilinçdışı karakterinden başka bir şey değildir."[69]

Peki tüm bu duygulanım üzerinden yürütülen dekonstrüksiyon ile sinirbilim ilişkisinin Hegel felsefesi açısından anlamı nedir?

---

66 Malabou ve Johnston, *Self and Emotional Life,* 20.

67 Vahanian Noelle, "A Conversation with Catherine Malabou", *Journal for Cultural and Religious Theory*, Sayı 9/1, (2008): 10.

68 Antonio Damasio, *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness* (New York : Harcourt Brace, 1999).

69 Malabou ve Johnston, *Self and Emotional Life,* 34.

Judith Butler ve Malabou *Tinin Görüngübilimi*'nde özbilincin yapısında kurucu rol oynayan efendi-köle diyalektiğini beden ve öz-duygulanım sorunu üzerinden yeniden okurlar. Bu okumaya göre, özbilincin diyalektiği benliğin çiftleşmesi (redoubling) demektir. Yani kendi bedenine sahip olmak, bir başka beden ile karşılaşma ve ona sahip olma dolayımından geçer. Özbilinç sorunu kendi bedenine bağlanma ve ondan kopma sorunu olarak görülür. Klasik okumaya göre (Kojéve) efendi, kendi bedenini ya da yaşamı olumsuzlayarak, kendi bedeninden vazgeçerek kendisi olur ve köle de kendi bedenine bağlı kaldığı için, bedeninden kopmayı göze alamadığı için köle kalır. Oysa Butler'e göre, efendinin köleye buyruğu "benim için bedenim ol" ifadesinde formüle edilir. Efendi vazgeçtiği bedeni yerine kölenin bedenini ikame eder, böylece kendi bedenine bağlanmaz ama köleyi kendi bedeni olarak alır ve ona bağlanır. Köle dünyayı kendi emeği ile dönüştürerek özgürlüğüne kavuşamaz, çünkü onun emeği daha baştan efendi tarafından gasp edilmiştir. Özneleşme, efendinin sahip çıktığı kölenin bedeni ve kölenin zaten efendiye teslim ettiği kendi bedeni olmak üzere iki yabancı beden arasında vuku bulur. Böylelikle öznenin bedeni her zaman kendisinin dışında kalır (*ausser sich*). Yani, "kendilik (*ipseity*) ya da öz-duygulanım, öznelliğin baştan verilmiş zorunlu bir yapısı değildir… Hiçbir 'Ben' kendini duygulandıramaz ya da kendine dokunamaz. Bilinç kökensel olarak hetero-duygulanımsal yapıdadır, her zaman 'kendisinin dışındadır' "[70] Özbilincin hetero-duygulanımsal yapısı öznenin plastikliğine işaret eder. Form alma ve form verme şeklinde tanımlanan plastiklik, öznellik konusunda kişinin kendi bedenini biçimlendirmesinin aynı zamanda her zaman başka bir biçimi kabul etme manasına geldiğini gösterir. "Plastisite hetero-duygulanımın bu çelişkili yapısını ifade eder."[71] Böylece Malabou önce çağdaş sinirbilimin yapısökümcü karakterini ortaya koymuş, ardından bu ortak karakteri yine Hegelci plastisite kavramı ile açıklamıştır.

[70] Catherine Malabou ve Judith Butler, "You Be My Body for Me: Body, Shape and Plasticity in Hegel's *Phenomenology of Spirit*" içinde *A Companion to Hegel*, ed. Stephen Houlgate & Michael Baur (Oxford: Blackwell Publishing, 2011), 623.

[71] *A.g.e.*, 632.

5. Diyalektik, Destrüksiyon ve Dekonstüksiyon **Kavşağında** Plastisite

Hegel, Heidegger ve Derrida arasındaki dinamik bir okuma sonucu üretilen plastisite kavramı ile Malabou, post yapısalcı felsefenin geleneksel metafiziğin diline ait addettiği 'form' kavramını yeniden gündeme getirmiştir. Plastisite, "bir yandan formun farklılaşan yapısını, öte yandan tersine farkın formel yapısını"[72] ortaya koyar. Bu yeni "metamorfik yapısalcılık"[73], felsefenin metafiziğin yıkımı (*destruction*) ve yapı-söküm sonrasında aldığı biçime işaret eder. Buna göre yapı, başlangıç noktası değil, sonuçtur. Tarihin bakiyesi olarak görülen, dönüşümler sonucunda ortaya çıkan, aposteriori yapıdır.[74] Bu yapı, "mevcudiyet/şimdi (*presence*) olmadan sistemin formuna ve metafizik anlayışı olmadan diyalektiğin formuna delalet eder."[75] Bu metamorfik yapısalcılık sürekli dönüşen plastik formları esas alır. Malabou'ya göre "Form kavramını düşüncenin dönüştürülebilir ancak yerinden edilemez bariyeridir. Düşüncenin geleceği formun dışında yeni bir şey değil, tersine formun dönüşümü ile ulaşılan bir başka form olacaktır."[76] Malabou'nun metamorfik yapısalcılığı, form ve trans-form kavramları üzerinden Hegel, Heidegger ve Derrida arasında köprüler kurar.

Malabou; diyalektik, metafiziğin yıkımı ve yapı-sökümü "üç farklı olumsuzlama ekonomisi" olarak görür.[77] Bunları birbirlerine dönüştürülebilir ve birbirlerini dönüştürebilir şekilde, sanki aynı anda üretilmiş gibi ele alarak düşünür. Diyalektiğin içinde zaten işleyen farkın hareketini görürken, metafiziğin en zirvesinde, metafiziğin yıkımını görür. *L'avenir de Hegel*, Heidegger'in alelade zaman anlayışı kavramının yapı-sökümcü bir okuması; *Le Change Heidegger,* Derrida'nın diyalektik bir okuması; yeni yaralı kavramı ise Freud'un (Heideggerci anlamda) yıkıcı okuması olarak görülebilir.[78] Malabou'nun çalışmaları boyunca plastisite

---

72 Catherine Malabou, *Plasticity at the Dusk of Writing: Dialectic, Destruction, Deconstruction*, çev. Carolyn Shread (New York: Columbia University Press, 2010), 3.

73 *Plastic Materialities: Politics, Legality, and Metamorphosis in the Work of Catherine Malabou*, ed. Brenna Bhandar ve Jonathan Goldberg-Hiller (London: Duke University Press, 2015), 1.

74 Malabou, *Plasticity at the Dusk of Writing: Dialectic, Destruction, Deconstruction*, 50.

75 *A.g.e.*, 53.

76 *A.g.e.*, 49.

77 *A.g.e,*, 21.

78 Malabou, *Plasticity at the Dusk of Writing: Dialectic, Destruction, Deconstruction*, 7.

kavramı, Hegel, Heidegger ve Derrida'yı okumakla formunu onlardan almış, ama bu üç felsefi yaklaşıma da yeni bir form vererek plastik bir okuma gerçekleştirmiştir.

La Plasticité au soir de l'écriture (Yazının Gün Batımında Plastisite) kitabında Malabou plastisite kavramının çağımıza Derrida'nın yazı kavramından daha uygun olduğunu iddia eder. Malabou'ya göre her çağın belirli bir hermenötik motor şeması vardır. Derrida'nın yazı *(L'Ecr iture*) kavramının üretildiği dünyaya bakıldığında "kayıt", "program", "kod", "yazılım" gibi kavramların kültürel baskınlığının olduğu; yazı kavramının yapısalcılık, dilbilim, genetik, sibernetik etrafında örülmüş bir hermenötik şema içerisinde anlamlı olduğunu görülebilir. Malabou'nun tespitine göre "yazı artık doğru imaj değildir ve plastisite zamanımızın motor şemasına en uygun düşen, bu şemanın en latif ifadesi olarak kendisini sunar… Plastisite yazılı formun gün batımında görünen ve hala belli belirsiz, titreyen bir yıldız olarak görünür".[79] Beynin plastikliği DNA'da *yazılı olan*ın ötesine geçer. Öyleyse, plastisite sadece Hegel felsefesini açıklayan bir kavram olarak kalmaz, aynı zamanda edimsel Tinin türlü görünümlerinin kavramda toplanması anlamına gelir. Plastisite kavramı daha önce yazının gördüğü işlevin tarihsel olarak içerilip aşılmasıdır (*Aufhebung*). Malabou'nun felsefesi plastisite kavramı ile Hegel, Heidegger ve Derrida'nın içerilip, aşılmasını müjdeler. Yeni bir felsefi başlangıca değil, felsefenin içinden bir dönüşüme işaret eder.

Sonuç

Hegel felsefesini açıklamak için üretilmiş plastisite kavramı, kavramın kendi yaşamına uygun olarak kendini dönüştürmüş, kendi sınırlarını aşmış ve başkalaşmıştır. Malabou bize, Hegel felsefesinin estetik, mantıksal ve tarihsel tüm boyutlardaki diyalektik hareketinin plastisite kavramı etrafında anlaşılabileceğini göstermiştir. Malabou'nun plastisite kavramı üzerinden yaptığı Hegel okumasından çıkardığı sonuçları analitik olarak sıralamak yerinde olacaktır.

Birincisi, plastisite kavramı beklentisel bir yapıya işaret etmektedir. Plastisite fikri vesilesiyle Heidegger'in Hegel'de gelecek düşüncesi olmadığı yorumunun uygun olmadığını göstermiştir. Ayrıca sadece

[79] *A.g.e.*,15.

kronolojik olarak değil, Hegel sisteminin kendisinin de kapalı bir yapıda olmadığını göstermiştir. Bu yoruma göre, 'mutlak bilgi' ve 'tarihin sonu'nun bir dinginlik değil aksine bir metamorfoz olduğunu ortaya koymuştur. Tarihin sonu, olumsallığın ve değişimin nihayete etmesi değil, içkin bir metamorfoz anlamına gelir. Tarihin sonu, dışsal bir aşkınlık noktasının, 'saf olay'ın, Mesih beklentisinin olmadığına delalet eder. Bu anlayışta "*Aufhebung* hareketi kavramsal belirlenimin mutlak birliğine değil, başkalaşmaya açık bir şekilde sürekli dönüşmekte olan form alma ve form verme sürecidir".[80] Bu plastik Hegel yorumuna göre Hegel'de gelecek vardır. İnsan, Tanrı ve Özne olmak üzere üç farklı zamansallık kipi vardır ve her biri dönüşümsel bir yapı içerisinde yeniye, geleceğe açılan *voir venir* (dur bakalım) beklentisel yapısını sergiler.

Plastisite, bu içkin metamorfoz yoluyla özneleşmenin (trans-subjectivation) adıdır.[81] Plastik form anlayışı formun maddeye dayatılması ve onu ilelebet belirlemesi değil, formun form ile ilişkisidir. Plastik form daha baştan farklılaşabilmeyi ve dönüşebilmeyi barındırır. Öyleyse öznenin ve tarihin ulaştığı her form, yeni bir formasyonun habercisi olacaktır. Her form geçmişin bir soyutlaması ve geleceğe yönelik içkin bir dönüşüm anlamı taşıyacaktır. Formun bu beklenilen dönüşümü plastisite ile aynı anlamda kullanılabilecek *voir venir* (dur bakalım) beklenti yapısını gösterir.

İkincisi, plastisite kavramı ile sadece Hegel felsefesindeki zaman anlayışını yeninden şerh etmekle kalmamış aynı zamanda plastisite kavramını çağdaş beyin araştırmaları ile ilişkiye sokarak Hegel'in güncelliğini koruduğunu göstermiştir. Hegelci plasisite hem beynin doğasını anlamaya hem de beyin aracılığı ile doğallaştırılan ideolojilerin açığa çıkarılmasına imkan sağlamıştır.

Üçüncüsü, plasitisite kavramının derinleştirilmesi ile üretilen yıkıcı plastisite fikri ile Malabou psikanalitik teori ve sinirbilime yeni bir yaklaşım sunmuştur. En radikal anlamda olumsuzlayıcı yıkıcı plastisite kavramı ile, Ego'nun özdeşleştirici gücünde bir senteze ulaşmayan, kişiyi kendisine ve kendi geçmişe yabancılaştıran beyin lezyonlarının öznellik üzerinde yarattığı yıkıcı, senteze ulaşmayan bir olumsuzlama fikri geliştirmiştir.

---

80 Ian James, *The New French Philosophy* (Cambridge: Polity Press, 2012), 89.
81 Noelle, "A Conversation with Catherine Malabou", 5.

Dördüncüsü, yıkıcı plastisite, sürekli ötekiliğe, başkalığa, olumsal olana açılma, yeni formlar getiren bir dönüşüm olarak görülür. Yıkıcı plastisite, aşkınlığın, 'mutlak öteki'nin olmadığı yeni bir materyalizm ufku sunmuştur.

Beşincisi, özdeşlikte sentezlenmeyen beyinsel nedensellik yoluyla öznenin duygulanımsal yapısını yeniden ele alırken kendilik, başkalık ve öznelliği yeniden düşünmemize imkan veren, Kıta felsefesi ile çağdaş bilimin iç içe geçtiği bir felsefi zenginlik sağlamıştır. Tüm bu yorum zenginliği ile Hegelci plastisite kavramı dolayımıyla çağdaş bilim ve felsefenin en canlı tartışmalarına Hegel'in müdahale edebileceğini göstermiştir.

Son olarak, plastisite kavramı Malabou'nun 'üç olumsuz ekonomi' olarak adlandırdığı, Hegelci diyalektik, Heideggerci metafiziğin yıkımı ve Derridacı yapı-sökümü diyaloğa sokarak çağdaş felsefede Hegel'in gücünü açığa çıkarmıştır. Hatta Hegel'in plastisite kavramının günümüz dünyası için Derrida'nın yazı kavramından daha uygun olduğunu iddia etmiştir.

Görülmektedir ki, plastisite kavramı, çağdaş sinirbilim, psikanaliz ve etik alanında göstermiş olduğu dönüşüm ve dönüştürebilme kabiliyeti ile kendi plastikliğini de ortaya koymuştur. Bu vesileyle Hegel felsefesinin bu güne ve geleceğe söyleyeceği daha çok şey olduğu gösterilmiştir. Hegel felsefesi plastik biçim alırken, gelmekte olan dünya Hegelci bir hal almaktadır.

Kaynakça

Aristoteles. *Fizik*. Çeviren Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 2. Baskı, 2001.

Bhandar, Brenna ve Goldberg-Hiller, Jonathan (Hazırlayanlar). *Plastic Materialities: Politics, Legality, and Metamorphosis in the Work of Catherine Malabou*. London: Duke University Press, 2015.

Crockett, Clayton. "Plastikiyet ile Felsefe ve Teolojinin Geleceği". Çeviren Selim Karlıtekin. *Din Felsefesine Dair Okumalar -2* içinde, 15-33. Derleyen Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Damasio, Antonio. *Descartes'in Yanılgısı: Duygu, Akıl ve İnsan Beyni*. Çeviren Bahar Atlamaz. İstanbul: Varlık Yayınları, 1999.

-. *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. New York: Harcourt Brace, 1999.

Derrida, Jacques. "A Time for Farewells: Heidegger (ready by) Hegel (read by) Malabou". Çeviren Joseph D. Cohen. *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*, içinde vii-xlvii. Çeviren Lisabeth During. London: Routledge, 2005.

During, Lisabeth. "Catherine Malabou and the Currency of Hegelianism". *Hypatia*, Sayı. 17/4 (2012): 190-195

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Philosophy of Mind*. Çeviren William Wallace. Oxford: Clarendon Press, 1894.

-. *Aesthetics. Lectures on Fine Art.* Çeviren T. M. Knox. Oxford: Clarendon Press, 1975.

-. *Mantık Bilimi*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: Idea Yayınevi, 2008.

-. *Tinin Görüngübilimi*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 3. Bsk, 2011.

Heidegger Martin. *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Çeviren Parvis Emad ve Kenneth Maly. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

-. *Varlık ve Zaman*. Çeviren Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.

James, Ian. *The New French Philosophy*. Cambridge: Polity Press, 2012.

Popper, Karl. *Açık Toplum ve Düşmanları, Cilt 2: Hegel, Marx ve Sonrası*. Çeviren Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2. Bsm. 1989.

Malabou, Catherine, "Who's Afraid of Hegelian Wolves?". *Deleuze: A Critical Reader* içinde, 114-138. Hazırlayan Paul Patton. Oxford: Blackwell, 1996.

-. *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*. Çeviren Lisabeth During. London: Routledge, 2005.

-. "Addiction and Grace: Preface to Félix Ravaisson's *Of Habit*" *Felix Ravaisson, Of Habit* içinde, vii-xx. Çevirenler Clare Carlisle ve Mark Sinclair. New York: Continuum Publishing, 2008.

-.*What Should We Do With Our Brain?* Çeviren Sebastian Rand. New York: Fordham University Press, 2009.

-. *Plasticity at the Dusk of Writing: Dialectic, Destruction, Deconstruction*. Çeviren Carolyn Shread. New York: Columbia University Press, 2010.

-. "Is Confession The Accomplishment of Recognition: Rousseau and the Unthought of Religion in the *Phenomenology of Spirit*". *Hegel & the Infinite: Religion, Politics and Dialectic* içinde 19-31. Hazırlayan: Slavoj Žižek, Clayton Crockett, Creston Davis, Jeffrey W. Robbins. New York: Columbia University Press, 2011.

-. *The Heidegger Change: On the Fantastic in Philosophy*. Çeviren Peter Skafish. Albany: Suny Press, 2012.

-. *The New Wounded: From Neurosis to Brain Damage*. Çeviren Steven Miller. New York: Fordham University Press, 2012.

-. *The Ontology of the Accident: An Essay on Destructive Plasticity*. Çeviren Carolyn Shread. Cambridge: Polity Press, 2012.

Malabou, Catherine & Johnston, Adrian. *Self and Emotional Life: Philosophy, Psychoanalysis and Neuroscience*. New York: Columbia University Press, 2013.

Malabou, Catherine & Butler Judith. "You Be My Body for Me: Body, Shape and Plasticity in Hegel's *Phenomenology of Spirit*". *A Companion to Hegel* içinde, 611-641. Hazırlayanlar Stephen Houlgate ve Michael Baur. Oxford: Blackwell Publishing, 2011.

Martinon, Jean-Paul. *On Futurity: Malabou, Nancy and Derrida*. New York: Palgrave Macmillian, 2007.

Noelle, Vahanian. "A Conversation with Catherine Malabou". *Journal for Cultural and Religious Theory*, Sayı 9/1 (2008): 1-13.

Orman, Enver. *Hegel'in Mutlak İdealizmi*. İstanbul: Belge Yayınları, 2015.

Žižek, Slavoj. *Paralaks*. Çeviren Sabri Gürses. İstanbul: Encore Yayınları, 2008.

HEGEL'İN FELSEFESİNDE İRADE VE DEMOKRASİ İLİŞKİSİ

Sevgi DOĞAN*

THE RELATION OF WILL AND DEMOCRACY IN HEGEL'S PHILOSOPHY

Öz

Bu makalede demokrasi sorunu tartışılacaktır ancak demokrasi sorunu Hegel'in siyaset felsefisiyle ilişkili olarak ele alınacaktır. Fakat Hegel açısından demokrasinin sorunu nedir? Hegel neden bu kadar çok demokrasiye karşıdır? Hegel *Die Grundlinien der Philosophie des Rechts* (*Hukuk Felsefesinin Prensipleri*) çalışmasını ideal devlet anlayışını, siyasal görüşünü anlatmak için yazmıştır ve bu kitapta Hegel'in demokrasi eleştirilerini buluruz. Demokrasiyi yığının ve keyfi iradenin yönetimi olarak görecektir. Platon demokrasiyi oligarşiden çıkan bir yönetim biçimi olarak nitelendiriyordu; ona göre demokrasideki doymak bilemeyen özgürlük arzusu demokrasinin yıkımı ve zorbalığın doğuşunu getirmiştir. Hegel'in demokrasiye karşı çıkışı Platon'daki gibi aşırılıklardan dolayı ortaya çıkan bir sorun gibi görünmese de, o da halkın keyfiliğinden şikâyetçi olacaktır. Bu makalenin amacı, Hegel'in eleştirilerini, demokrasi sorununu anlamamızı kolaylaştıracak irade, keyfi irade, rasyonel, edimsellik gibi kavramlarıyla ilişki içerisinde ortaya koymaktır. Hegel sadece demokrasi biçimini eleştirmemiş aynı zamanda demokrasiye alternatif olarak yeni bir yönetim biçimi önermiştir. Bu açıdan bu makale onun ideal devlet biçimini, demokrasiye ilişkin temel sorununu ortaya çıkarmak amacıyla sunulacaktır.

Anahtar kelimeler: Hegel, demokrasi, irade, keyfi irade, rasyonellik.

* Scuola Normale Superiore di Pisa, Felsefe Bölümü Doktora Mezunu, Dr., e-mail: sevgidogan79@gmail.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 6 / Hegel ve Hegelcilik, Nisan 2016**:** 79-110.
(Makale Gönderim: 01.02.2016 / Makale Kabul: 23.03.2016)

Abstract

In this article, the problem of democracy will be discussed but it will be addressed in relation to Hegel's political philosophy. It is well-known how Hegel is against democracy. But what is the problem of democracy for Hegel? Why is Hegel very much against democracy? Hegel wrote *Die Grundlinien der Philosophie des Rechts* (*Elements of the Philosophy of Right*) to explain his ideal state, his political view and in this book we can find his critiques for democracy. He considers democracy as the governance of masses of people and arbitrary will. Plato defines democracy emerging from oligarchy as a kind of government; for him inappeasable desire of freedom leads the destruction of democracy and the rise of tyranny. Although the challenge of Hegel to democracy does not seem as a problem as in Plato which was thought to result from excesses, he also repines the arbitrary will of people. The main aim of this article is to reveal his critiques in relation to some of his concepts such as will, arbitrary will, rational, reality, which lead us to comprehend the problem of democracy. Hegel not just criticizes the form of democracy but also he suggests a new form of government as an alternative to democracy. In this regard, the article represents his ideal form of the state to reveal the fundamental problem of democracy.

Keywords: Hegel, democracy, will, arbitrary will, rationality.

***

Giriş

Bu makale, Hegel ile ilgili ve siyaset felsefesi kavramları üzerine yapılan belki de pek çok tartışmaya eklemlenebilecek başka bir çalışma sunmaktadır; başka bir ifadeyle, demokrasi anlayışına ilişkin bir tartışma yürütmek amacıyla kaleme alınmıştır. Özellikle bu tartışmalar bağlamında Hegel'in 'halk' mefhumuna getirdiği asıl eleştiriler onun hukuk (hak)[1] felsefesi çalışmasında ele aldığı bir takım önemli ve

[1] Adriaan Th. Peperzak *Felsefe ve Politika: Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Önsözüne dair bir Yorum*, adlı kitabında Almanca *Recht* kavramının çevirisindeki çetinlikten bahsederken, terimin anlam genişliğinden kaynaklanan zorluğa işarette bulunur. Notlar kısmında çevirinin zorluğuna özellikle dikkat çeker. 'Almanca *Recht* kelimesi çevirmenler için güç bir sorun yaratır çünkü ne 'hukuk' (*law*) ne de 'hak' (*right*) aynı

belirleyici kavramlar çerçevesinde ele alınacaktır. Bu kavramları eleştirirken, ona karşı savunduğu sistem sunulmaya çalışılacaktır.

Hegel'in demokrasi kavramını anlamak için onun 'halk' kavramından ne anladığına bakmamız gerekir. Hegel bir devletin kendi varlığı için bir halkı (*Volk*) ya da ulusu ön varsaydığını ifade eder. O her zaman halk (*Volkgeist*) tininden—ruhundan—bahseder. Çünkü ancak bir halkın tini bir devletin kurumlarını ve bu devlete ait inançları inşa eder. Hegel'in halk tininden anladığı şey bir halk ya da bir milletin kendine özgü geleneklerinin, göreneklerinin, alışkanlıklarının ve inançlarının yarattığı tinsel birlikteliktir. Yani sadece dilsel ya da dinsel birliktelikler değil ama o halkın diğerlerinden fakını ortaya koyan inançlarının yarattığı uyumdur. Bu uyum ya da bu tinsel birlikteliktir ki kurumların şekillenmesine neden olur. Hegel *Hukuk Felsefesi* çalışmasının (§3) paragrafında[2], her halk ya da millet, özel milli karakterinin, tarihi gelişiminin ve tabii zorunluluklara bağlı şartlarının genel bütününden

---

kapsama ve anlama sahiptir.' [Adriaan Th. Peperzak, *Philosophy and Politics: A Commentary on the Preface to Hegel's Philosophy of Right* (Martinus Nijhoff Publishers, 1987), 11]. "*Recht* genellikle Hegel tarafından kullanılan çok geniş bir anlama gelir. Bu kavram sadece hukuk sisteminin çeşitli bölümlerinde (sivil hukuk, anayasal hukuk, suç hukuku, uluslararası hukuk, dava hukuku, vs.) okutulan pozitif hukuku değil fakat aynı zamanda, örneğin, ulusların ve dünya krallıklarının yükselmesine ve düşmesine izin veren tarihin "hakkı" gibi bütün pozitif hukuktan önce gelen ve onun yerini alan hakkı (*right*) da gerektirir. Hegel'in hukuk felsefesi, insan hakları ve hukuk özgürlüğün nesnel bir geçekleşmesini oluşturdukları derecede, bütün dünyanın insan haklarının ve hukuklarının bir analizini sağlar. Bir tek ilkeden Hegel bu hukuk sistemini onun gerekli bölümlerinin bütünü içerisinde geliştirir." (Peperzak, *A.g.e.,* 1) Türk Dil Kurumunun hukuk (*law*) tanımı şöyledir: "1. Toplumu düzenleyen ve devletin yaptırım gücünü belirleyen yasaların bütünü, tüze. 2. Bu yasaları konu alan bilim. 3. Yasaların ceza ile ilgili olmayıp alacak verecek vb. davaları ilgilendiren bölümü. 4. Haklar. 5. Töre. 6. *mec.* Ahbaplık, dostluk." Hak (*right*) kelimesinin ise tanımı şöyle yapılmaktadır: "1. Adalet; 2. Adaletin, hukukun gerektirdiği veya birine ayırdığı şey, kazanç; 3. Dava veya iddiada gerçeğe uygunluk, doğruluk; 4. Verilmiş emekten doğan manevi yetki; 5. Pay; 6. Emek karşılığı ücret. 7. *sf.* Doğru, gerçek; 8. Tanrı."
Recht kavramı yukarıda ifade ettiğimiz anlamlarından sadece birine işaret eder. Aynı zorluk Türkçe çeviride de yaşanır. Hak ve hukuk iç içe kullanıldığı için Türkçe dilinde, çevirinin kimi yerlerinde hukuk ve hak kavramları bağlama göre kullanılmalıdır. Hukuk daha kapsayıcı ve bir sistemin ifadesi olduğu için Türkçe diline *recht* hukuk olarak çevrilmiştir. Hegel de zaten bir haklar (adalet) sistemi sunmaya çalışmıştır." Bkz., Sevgi Doğan, "*Hukuk Felsefesi*'nin Önsözüne Dair," *Teori ve Politika*, sayı:59-60, (2012).

2 Metin boyunca '§' şeklindeki sembol Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* (Çev. Cenap Karakaya, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991) çalışmasındaki paragraflara işaret etmek için kullanılmıştır.

oluşur der. Her ne kadar felsefi anlamda bir halkın tininden bahsetse de siyasi anlamda halkı bir 'yığın' olarak değerlendir. Bu yüzden de halkın doğrudan siyasete katılımını reddeder.

Hegel halkın yönetebilme iradesinden bahsederken, doğrudan yani kendi kendini yönetebilme becerisi olan demokratik yolla değil fakat dolaylı bir yolla siyasete katılımını dile getirir. Bu demokratik yönetimlerdeki gibi seçimlerle de gerçekleşmez. Bu açıdan 'irade' Hegel'in siyaset felsefesinin ve aynı zamanda genel olarak felsefesinin temel kavramıdır. Çünkü Hegel diyor ki hak iradenin olduğu yerde mevcuttur. Hukukun alanını tinsel bir alan olarak gören Hegel, özgür iradeyi onun temeline koyar.

> §4 Hakkın zemini genel olarak tinsel (zihinsel) olandır; onun daha kesin olan yeri ve başlangıç noktası iradedir; bu irade özgürdür bu yüzden özgürlük hakkın özünü ve belirlenimini oluşturur, oysa hak sistemi gerçekleştirilen özgürlük alanıdır; ikinci bir doğa gibi tinin kendisinden hareket ederek ortaya çıkan dünya tinidir.[3]

Bu çerçevede Hegel'in demokrasiyle ilişkili olan irade kavramını nasıl ele aldığını ve tanımladığını incelemek onun neden bu kadar demokrasiye karşı olduğunu anlayabilmek acısından elzemdir. Burada iradeden bahsetmemizin nedeni özgür iradeye sahip bireylerin bu özgür iradelerini siyasal arenada Hegel açısından nasıl gerçekleştireceklerine dair sorumuzdan kaynaklanır. Politik sistemlerin sorunu, sınırsızca isteme gücüne ve eyleme gücüne sahip olan bireylerin özgürlüklerini genelin özgürlük anlayışıyla nasıl uzlaştıracaklarına dairdir. Bunu yaparken de kişinin şahsi varlığına zarar vermeden yapmaya çabalarlar. Hegel'in de ulaşmaya çalıştığı şey bu uzlaşımdır. Birey hem rasyonel hem arzu ve irade sahibi olan bir varlık olarak tanımlanır. Onun rasyonel yanı ve sınırsızca arzu sahibi olan yanı arasında bir birliktelik hedeflenir. Burada kısaca Hegel'in özgürlük ve irade fikrinden ne anladığına

[3] Şu kaynaklardan faydalanılarak çevirisi yapılmıştır:
G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie der Rechts,*
http://www.zeno.org/Philosophie/M/Hegel,+Georg+Wilhelm+Friedrich/Grundlinien+der+Philosophie+des+Rechts/Einleitung, çevrimiçi 3 Şubat 2016 (Bu elektronik kaynakça bundan sonraki referanslarda '*Grundlinien*' olarak geçecektir.); G. G. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, çev. Giuliano Marini (Editori Laterza, 2005), 27; Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, çev. T. M. Knox (Oxford University Press, 1952), 20.

bakmadan önce Hegel'in hak felsefesinin ilkelerini yazarkenki amacını ve yönetimini kısaca ele alarak başlayalım.

İrade Kavramı

Hegel'e göre, özgürlük hukuk sistemi alanında gerçekleşir. Özgür iradenin kendini evrensel olarak gerçekleştirdiği yer bu hukuk sitemidir. İrade genel anlamıyla kendini gerçekleştirebilme yetisidir. İrade Hegel'in de dediği gibi, pratik tindir. Hegel, "genelde pratik tin olarak kavranan irade, aklın daha sonraki doğruluğudur (*Wahrheit*)"[4] der. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* çalışmasında, (§4) paragrafın ekler kısmında özgürlüğün aslında istencin temel bir belirlenimi olduğunu ifade eder. Hegel hak alanını tinsel öğelerden oluştuğunu ifade ederken bu tinselliğin en belirli olanlarının 'irade' ve 'özgürlük' olduğunu yani 'özgür irade' olduğunu belirtir. Özgürlük iradenin özü ve zaruri özelliğidir. İstenç diyor Hegel özgürlüksüz boştur. Yani bir şeye iradeli olma ya da bir şeyi isteme gücüne sahip olma ve bunu gerçekleştirebilme, özgürlüğün var olmasıyla mümkündür. Nasıl ağırlıksız bir bedenden bahsedemezsek, özgürlüksüz bir istenç boş ve anlamsız olacaktır.

Hegel'e göre özgürlüğün en çok tekrarlanan tanımı özgürlüğün istediğimiz ya da talep ettiğimiz şeyleri yapma yetisi olarak algılanmasıdır. Özgürlük anlayışına böyle bakanların, yani istediğini yapma yetisiyle ilişkilendirenlerin, sosyal yaşamın, hakkın, ahlakın, yasaların ve aynı zamanda günlük ihtiyaçların doğasını umursamadıklarını gösterir. Özgürlük sorumluluk ve ahlaki zorunlulukların farkındalığıyla ilişkilendirilmelidir. Hegel'e göre özgürlük anlaşılması gereken zorunluluktur. Bu bağlamda özgürlüğün iki öğesi söz konusudur: öznel ve nesnel özgürlük.[5]

Hegel aynı zamanda *Hukuk Felsefesi*'nde doğa yasaları ve insan yasaları arasındaki ayrıma dikkat çeker. Bu bağlamda, insan doğa yasalarından özgür olmaz fakat doğa yasaları sayesinde özgür olabilir. Bunun anlamı insan ne kadar çok doğa yasalarını anlar ise daha az ona maruz kalır ve

---

4 Şu kaynaklardan faydalanılarak çevirisi yapılmıştır: Hegel, *Grundlinien*; Hegel, *Lineamenti*, 27.
"[...]sich als Wille hervorzubringen, welcher, als der praktische Geist überhaupt, die nächste Wahrheit der Intelligenz ist." (Notlar, §4)

5 Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, 57-58, 61 (§33, §40).

kendi özgürlüğünü onu kontrol ederek sağlar. Ne kadar çok anlar ise o kadar az dış dünyanın yaptırımlarıyla karşı karşıya kalır. Bu açıdan Hegel doğaya hâkim olabilmenin yolunu bilgi süreciyle ilişkilendirir. İnsanlığın tarihi bilginin elde edilmesinin tarihidir. Bu anlamda da Hegel'de her zaman dünya tarihi özgürlük bilincinin ilerlemesinin tarihidir. Hegel özgürlük fikrinin tarihin amacı olduğunu dile getirir. Hegel ne zaman tarihle ilgili bir şey yazsa, kendi çıkarlarına, arzularına, tutkularına sahip olan ve yaşamak için ayakta kalmaya çalışan insanın tarihinden bahseder. İhtiyaçları, arzuları peşinde giden ve yaşamak için ayakta kalmaya çalışan insan, bu ihtiyaçlarını toplum içerisinde sağlar. Bu anlamda Hegel, toplumla beraber özgürlük söz konusudur der. Diğerleriyle kurulan ilişki çerçevesinde özgürlükten bahsetmek mümkün olur. Peki, özgür iradeler olarak görülen bireyler siyasal arenadaki iradesine nasıl sahip olacaktır? Hegel iradenin tanımı ve aşamalarını şu şekilde yapar:

> §5 (α) İrade saf belirlenimsizlik öğesini ya da Ben'in kendi içine saf yansımasını içerir ki, bu öğe ya doğa, ihtiyaçlar, arzular ya da dürtüler yoluyla dolayısızca sunulan ya da herhangi bir araç tarafından belirlenen ve verilen her sınırda ve içerikte çözülür. Bu mutlak soyutluğun sınırsız sonsuzluğu ya da evrenselliğidir, kendi kendisinin saf düşüncesidir.[6]

Burada iradenin özelliği bütün belirlenimlerden kendini soyutlamaktadır. İrade burada içerikten yoksundur. Saf bir soyutluk söz konusudur. Fakat elbette bu iradenin yalnızca bir yanını oluşturur. Bu soyut anlamdaki irade her türlü sınırlamadan kaçar. Buradaki özgürlük boş soyut bir özgürlüktür. Sadece düşüncede ya da tasavvurda bir özgürlük mümkündür. Bu iradenin istediği şey ve inandığı şey de dolayısıyla soyut bir tasavvurdan, soyut bir düşünceden ibarettir. Saf evrensellikten başka bir şey değildir, kendi düşüncesinde sınırsızdır. İradenin bu sınırsız özgürlüğünü stoacının ve septiğin özgürlük anlayışıyla bir tutabiliriz. İrade buradaki sınırsızlık ve soyutlukla kalmaz daha fazlasını ister.

> §6 (ß) Ben, aynı zamanda, ayrımsız belirlenimsizlikten, ayrımlaşmaya, belirlenime ve bir belirliliğin bir içerik ve nesne olarak varsayılmasına geçiştir. Dahası bu içerik doğa tarafından verilmiş ya da Tin (*Geiste*, zihin) kavramından türetilmiş olabilir. Kendisini belirli bir şey olarak ortaya koyması sayesinde, Ben, ilkesel olarak, varlığa (*in das Dasein*)

[6] Şu kaynaklardan faydalanılarak çevrilmiştir: Hegel, *Grundlinien*; Hegel, *Lineamenti*, 28; Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, 21.

> adım atar—bu, Ben'in mutlak sonluluk ya da tikelleşme (*Besonderung*) anıdır/uğrağıdır (*Moment*).[7]

Bu aşamada irade belirlenimsiz olandan, farklılaşmamışlık durumundan belirlenimli olana geçiş yapar. 'Ben' burada özel bir durumla, bir içerikle birlikte ortaya çıkar. Hegel genel olarak özel olanın evrenselde içerilmiş olduğu için bu ikinci durumun birinci durumda içerilmiş olduğunu ifade eder. Bu ikinci unsur kendiliğinde olan birinci unsurun kendini açıkça ortaya koymasıdır.

> §7 (γ) İrade bu iki anın/uğrağın (*Moment*) birliğidir. *Tikellik* (*Besonderheit*) kendi içine yansır ve bu şekilde *evrenselliğe* (*Allgemeinheit*) geri döner; yani bu *bireyselliktir* (tekilliktir, *Einzelheit*). Bu Ben'in kendi kendisini belirlemesidir; aynı zamanda kendisini kendisinin olumsuzu yani sınırlanmış ve belirli olarak kendisini ortaya koyması demektir ve *kendisiyle özdeşliğinde* ve evrenselliğinde kalmak ve belirlenimde sadece kendi kendisiyle birleşmektir.[8]

Kendilik bilinci kendini evrensel yani her türlü içerikten yoksun olarak ve aynı zamanda kendi gayeleri olan, belirli bir obje olan ve içeriğe sahip olan tikel olarak tanımlar. Ancak Hegel bu iki unsuru ya da aşamayı da birer soyutluk olarak görür. Hakiki ve somut olan evrenseldir ve karşıtını da tikelde bulur. Fakat bu tikel kendinde mevcut olan evrensele geri dönüş yapan, yani kendi üzerine geri dönen ve böylece kendini evrenselle eşleştiren bir tikeldir. Bu birlik yani tikelin kendi üzerine dönüp kendini evrensel ile eşleştirme durumu 'bireysellik' ya da 'tikellik' olarak adlandırır.

Hegel notlar kısmında iradenin evrensel ve kendi kendisini belirler demenin iradenin hala soyut ve tikel olduğunu söylemek anlamına geldiğini yazar. Hegel diyor ki oysa bu irade determinasyonundan önce son bulmuş ve oto-determinasyonundan önce yani kendi kendine dönüşünden önce irade değildir. Ancak faaliyette bulunduğunda irade olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzdendir ki Hegel irade pratiktir der. İrade dış dünyayla belli bir tezatlık içerisinde bulunur. İrade ancak bazı dış vasıtalar aracılığıyla kendi öznellik gayesine nesnellik verdiği takdirde

---

7 Şu kaynaklardan faydalanılarak çevrilmiştir: Hegel, *Grundlinien*; Hegel, *Lineamenti*, 29; Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, 22.

8 Şu kaynaklardan faydalanılarak çevrilmiştir: Hegel, *Grundlinien;* Hegel, *Lineamenti*, 30; Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, 23.

belirli bir duruma gelir. Böylece irade kendiliğinde ve kendisi için konumuna gelir.

> §10 Bu içerik ya da iradenin ayırt edici belirlenimi her şeyden önce *dolayımsızdır*. Bu yüzden irade sadece *kendinde özgür* ya da *bizim için* özgürdür yahut irade genel olarak kavramında iradedir. İrade ilk kendisine nesne olarak sahip olduğunda, *kendinde* olan *kendisi için* olacaktır.[9]

Hegel bu paragrafta da görüldüğü gibi ancak öznel olan iç amacımızı nesnel kıldığımız zaman kendisinde olan şey kendisi için olmuş olur der. Bu da dolaysız ve belirlenimsiz olan kendiliğinde iradenin faaliyetine işaret eder. Aslında Hegel'in kendinde ve kendisi için ayrımlarını değişen ve değişmeden kalan şeklinde ifade edebiliriz. Değişimi, dolayım ve dolaysızlık bağlamında mekân ve zaman ile ilişkilendirerek Hegel şunları ifade eder. "Böylece örneğin, *kendinde* doğanın karşılıklı soyut dışsallığı mekândır ama *kendisi için* zamandır (.§10)"[10]

Yani ne demek istemektedir Hegel? Tabiatta kendinde değişmeden kalan, kendi içine kapanık olan şey mekândır ama zaman tabiatı kendisi için şey yapandır. İrade bu haliyle yani dolaysız haliyle içgüdülerden oluşur. Bu içgüdüler dolaysız olarak benim içgüdülerimdir ve henüz belirlenmemişlerdir. Neden belirlenmemişlerdir? Çünkü her türlü objeyi amaçlayabilir ve her türlü yoldan kendini tatmin edebilir. Bu yüzden de henüz tam bir belirlenimliliğe sahip değildir. İstediği ve amaçladığı belli bir şey ve bunu tatmin etmek için belirli bir yolu henüz yoktur. Hegel bu bağlamda irade ancak gerçekliğini karar verdiği zaman mümkün kılar der. Yani iradenin kendine bireysellik formu vermesi karar vermesiyle alakalıdır.[11]

Hegel karar vermenin, belirlenimsiz olma durumundan kurtulmak ve kendini diğerinin karşısında görünür kılmak olduğunu söyler. Karar vererek böylece kendisini belirli bir kişinin iradesi biçiminde ortaya koymuştur ve kendini başka bir kişiden bu kararla ayırmıştır. Fakat bu karar henüz soyut bir karardır der Hegel. Bu karar henüz onun

---

9 Şu kaynaklardan faydalanılarak çevrilmiştir: Hegel *Grundlinien*; Hegel, *Lineamenti*, 32; Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, 24-25.

10 Şu kaynaklardan faydalanılarak çevrilmiştir: Hegel, *Grundlinien*; Hegel, *Lineamenti*; Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, 25.

11 Karar vermeye ilişkin (*beschliessen*) şu paragraflara bakabilirsiniz: §12 (Not); §13. Hegel, *Grundlinien* ; Hegel, *Lineamenti*, 33-34; Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, 26.

özgürlüğünün içeriği ve ürünü değildir. Peki, ne zaman bu irade gerçekten kendini özgür bir şekilde gerçekleştirir? İrade kendi kendisini içerik, nesne ve amaç olarak aldığı, evrensel form içine girdiği, kendisini sadece kendinde özgür irade olmaktan çıkardığı zaman kendisi için özgür irade olur. Özgür iradeye sahip olmak aynı zamanda kendi hakkında bilgiye sahip olmak yani kendi üzerine düşünmek anlamına da gelir. Hegel bu anlamda irade ve düşünce arasında bir denklikten bahseder. İnsanın düşünce vasıtasıyla kendi mahiyetinden haberdar olması gerçek iradeye sahip olmak demektir. Bu yüzden de köle özgürlüğünü bilmez çünkü kendi üzerinde düşünmez kendinden habersizdir.[12]

Kendi kendini düşünen bir birey, ancak irade sahibi olabilir, kendi kendini bilen birey kendi kararlarını verme yetisine sahip olabilir ve böylece bu kendilik bilinci, kendi içeriğini ve belirlenimini kendine verebilen bu birey hukukun, öznel ve nesnel alanın ilkesini oluşturabilir. Bu yüzden irade sahibi olabilmek Hegel açısından kendilik bilincine sahip olabilmek demektir. Bu bireyi özgür irade sahibi formu içerisinde hukuk ve ahlaklılık alanına taşır. Böylece bu öznellik ve nesnellik alanın ilkesi olur. Hegel daha sonraki paragrafta (§22) iradenin (kendinde ve kendisi için irade) potansiyel ya da bir olasılık olmaktan ziyade sonsuz bir eyleme hali olduğunu ve kendisini dışsal olarak var kılmak aynı zamanda iradenin içselliği anlamına geldiğini dile getirir. Çünkü dışsallık içselliğin bir tezahürü ya da yansımasıdır. Bende içsel olan şeye karar verir, onu ister ve dışsallıkta gerçekleştiririm.

İradenin kendinde ve kendisi için şey olması onun evrensel karaktere sahip olduğu anlamına gelir. Bu evrensellik nesnesini aşan ve birer birer determinasyonlarını kat eden ve bu belirlenimler içerisinde kendi kendisiyle kalan iradeye, özgür iradeye denk gelir. Bu irade ancak gayesini gerçekleştirdiği zaman nesnellik kazanır. İradenin kendinde olan şeyi, kendi nesnesi haline getirmesi yani özgürlüğünü nesneleştirmesi ya da dışsallaştırması, iradenin kendiliğinde olan şeyi kendinde şey haline getirmesidir.

İradeye dair bütün bu söylediklerimizden çıkaracağımız şey Hegel'in iradeyi bu kadar cevhersel bir ilke olarak almasının nedeni hukuk alanında ve öznel ve nesnel ahlak alanında bu ilkenin temel olmasıdır.

[12] Konuyla ilgili Hegel'in ilişkili şu paragrafına bakabilirsiniz: §21 (Not); Hegel, *Grundlinien*; Hegel, *Lineamenti*, 38; Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, 29-30.

Asıl neden bu alanların bu ilke temelinde birbirlerinden ayrılmasıdır. Evrensel ve rasyonel birlik ancak bireyde kendinde ve kendisi için iradeler bağlamında sağlanabilir. Bu açıdan iradenin var olmasını sağlayan da hukuk alanıdır. Hukuk/hak alanı bireyi kendinde ve kendisi için varlık olarak mümkün kılar. İradenin kendini hukuk alanında özgür kılması aynı zamanda keyfi iradeden de ilişiğini kesmesiyle bağlantılıdır. Bu da bizi Hegel'in keyfi irade ve rasyonellik/akılsallık arasında kurduğu ilişkiye götürür. İrade ne kadar hak felsefesinin temelini oluşturuyorsa rasyonellikle o kadar onun merkezinde yer alır.

Rasyonelliğin/Akılsallığın Belirleyiciliği

Hegel'in felsefesinde rasyonelliğin yeri ve önemi, keyfi iradenin bir arada yaşayan insanların yaşamlarında açtığı çelişkiyle ilişkilidir. Hegel de zaten *Hukuk Felsefesinin Prensipleri'*nin 'Soyut Hukuk' başlıklı bölümüne bu keyfi iradeyi açıklamakla başlar. Bütün felsefi sistemi boyunca bu rasyonelliğin gerekliliğine ve zorunluluğuna vurgu yapar ve onu temellendirmeye çalışır. Bu yüzden de onun demokrasiden ne anladığını kavrayabilmek aynı zamanda onun rasyonellikten/akılsallıktan ne anlağına açıklık getirmektir. Hegel, kendinden daha çok ünlenen şu sözüyle—*Akılsal olan edimseldir, edimsel olan akılsaldır*[13]—aslında devlet anlayışının neye karşılık geldiğini ve bu bağlamda demokrasinin yetersizliğini tarihi gelişimi içerisinde açıklar. Öylesine korkmaktadır ki keyfi iradenin dünya düzenine hâkim olmasına; bu yüzden felsefesinin

[13] "Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig."("What is rational is actual and what is actual is rational.") Enver Orman'ın ifadeleriyle bu, şu anlama gelir: "Hegel açısından kendi gerçekliği için hiçbir mantıksal neden veya koşula sahip olamayan bir şey, zaten var değildir ve varolamaz." [Enver Orman, *Hegel'in Mutlak İdealizmi*, (İstanbul: Belge Yayınları, 2015), 143]. Orman burada Hegel'in edimsellik ve gerçeklik diye Türkçeye çevrilen kavramları arasında ayrım yaparak kimi zaman Türkçede birbirinin yerine kullandığımız kavram çiftine açıklık getiriyor. "Kuşkusuz Hegel için edimsellik (*Wirklichkeit*) ve gerçeklik (*Realitaet*) arasında bir ayrım vardır. Edimsel olan gerçeklikteki akılsal ve dolayısıyla mantıksal öz olarak kalıcı olandır, öncesiz ve sonrasız olandır. Gerçeklikte yalnızca özsel ve kalıcı olan yoktur. İlineksel ve gelip-geçici olanda gerçeklikte özsel ve ideal mantıksal işleyişe göre varolur. Gerçeklik oluşa tabidir." (*A.g.e.*, 144) *Wirklich* İngilizce '*actual'* anlamına gelmektedir. Inwood'un sözlüğünde verilen açıklamaya göre etimolojik açıdan ve Hegel düşüncesinde *wirken* (etkili olmak) yani İngilizce '*to be active*' ya da '*to be effective*' (aktif, faal ya da etkili, verimli) ve *Wirkung* yani etki, tesir anlamındaki '*effect*' kavramıyla ilişkilidir. Etkin, tesirli, faal, aktif olan geçerli olacak (*wirken*) ve etkisini gösteren olacaktır. Gerçek olmak etkin ve faal olmak demektir. [Michael Inwood, *A Hegel Dictionary* (Blackwell Publishing, 1992), 33-34].

temeline aklı ve akli iradeyi koyar. Onun bu anlamda en önemli katkısı, eski Yunanlıların söylemi olan 'kendini bil' anlayışını yani 'kendi hakkında' ve 'dünya hakkında bilgiye sahip ol' anlayışını kendi bilincine varmanın temeline koymasıdır.

Goethe *Faust* adlı eserinde, akli (rasyonel) ve keyfi (hazlar ve duygular) irade arasındaki çelişki ve çatışmayı gösterdiği Faust karakteriyle, Hegel'in neden rasyonel bir temellendirmeye ihtiyaç duyduğunun aslında açıklamasını verir. Aynı çelişkiyi ve çatışmayı Oscar Wilde'ın *Dorian Gray* adlı romanındaki karakterde gözlemlemek de mümkündür. Kendi aklını şeytana satan ve dünyanın geçici hazlarına kendini teslim eden ve dolayısıyla rasyonelliğin yani akli olanın yitimine neden olan bu iki karakter, böylece ahlaki olanın da yitimine neden olan çelişkiler ve çatışmalarla karşı karşıya gelir. *Faust*'ta Mephistopheles şunları söyler: "İnsanlığa vergi en yüce hasletler olan bilim ve aklı hor gördün mü, kendini şeytana teslim etmişsin ve mahvolmaya mahkûmsun demektir."[14]

Bu noktadan bakıldığında görülecektir ki, Hegel açısından demokrasi gibi halka ya da yığına dayalı yönetim biçimleri, bireylerin kendi ruhlarını şeytana teslim etmeleri anlamına gelir. Çünkü bilimi ve aklı hor görerek, duygulara ve keyfi istence—iradeye—dayanan yönetim biçimine kendilerini teslim etmişlerdir. Goethe'nin eserinde, Mephistopheles Faust'tan bilim ve aklı bırakmasını ve hazlarının peşinde koşmasını salık verir. Faust böylece kendini arzularına bırakmaya karar verir. Faust aslında insanın trajedisini temsil eden bir karakterdir. Nedir bu trajedi? Hegel açısından insanın kendi sınırsız istenci yani özgürlük istenci ve bir 'başkası'yla var olabilme zorunluluğu arasındaki çatışmadır. Yani 'zorunluluk' ve 'sınırsızlık' arasındaki çatışmadır başka bir ifadeyle. Hegel'in amacı insanın içinde bulunduğu bu trajediden onu, bilim ve akıl yoluyla çıkarmak ve insanlığa kendi trajedisini aşmasının 'mutlak' yolunu göstermektir. Bu trajediden çıkış yolu öznellikten arındırılan ve aklın 'hâkim' olduğu hak alanın kendisidir.

> Hukuk, ahlaklılık, hukuki ve ahlaki realite düşünceyle kavranır; rasyonel yani evrensel ve belirlenmiş formunu düşünce vasıtasıyla edinir. İşte kanun, bu formdur. Bunun için, keyfililikle yetinen, hukuku sübjektif inançtan ibaret gören bu duygusallık, haklı olarak, kanunu kendine en büyük düşman sayar. Hukukun vazifede ve kanunda aldığı şekil, ona, ölü

[14] Hegel, *Hukuk Felsefesi,* 25.

> ve soğuk bir lafız gibi, bir zincir gibi görünür. Kendisini burada tanıyamaz, özgürlüğünü burada bulamaz, çünkü kanun her şeyde bulunan akıldır ve duygunun, kendisini özelliği içinde yüceltmesine izin vermez.[15]

Hegel'in bireyi içerisinde bulunduğu trajediden (—bu trajedi insanın akıl ve duygusallık arasında ya da ahlaklılık ve rasyonellik arasında, hukuki olan arasındaki çıkmazıdır—) kurtarmasının yolu hukukun ancak onunla kavranacağı 'düşünce'nin kendisidir. Ahlaki ve hukuki olan ve onların gerçeklikleri düşünce yoluyla ancak doğru bir şekilde kavranır. Bu anlamda hukuk ve ahlaklılık rasyonel ve evrensel biçimini düşünce vasıtasıyla kazanır. Hakkı öznel inançtan ibaret gören keyfi bir irade elbette kanunları kendine düşman görecektir. Hak kendi şeklini vazife ve kanunda alır. Bu bağlamda Hegel ancak vazifeleri olanların hakları olabilir ve dolayısıyla kendi özgür iradelerini gerçekleştirmiş olurlar der.[16]

Rasyonelliğin bu sorgulanması bizi Hegel felsefesindeki genel diyalektik ayrıma götürür. Bu ayrım soyut olarak 'kendinde şey', 'kendisi için şey' ve 'kendinde ve kendisi için şey' ayrımlarıdır. *Hukuk Felsefesi*'nde bu ayrımlara dikkat çekerek şu açıklamaları yapar:

> §33 Notlar: Bir şey ya da içerik, her şeyden önce kendi kavramıyla uyum içerisindeyse yahut kendinde olarak varsa, o zaman bu şey ya da içerik, doğrudanlık ya da saf varlık formuna sahiptir; burada varsayılan spekülatif mantığın konusudur; diğer bir şey ise kendisi için kavram biçiminde olan kavramdır ki bu da artık doğrudan olan bir şey değildir.[17]

Hegel'in bu ayrımına onun *Hukuk Felsefesi*'nin perspektifinde bakarsak şu ayrımla karşılaşırız—Hegel hukuk felsefesini üç bölüme ayırır. Yani hukuk felsefesi öncelikle kendinde, boş, soyut bir durumla başlar ve kendinin ve dünyanın bilincine vararak ikinci aşamadan yani kendisi için uğrağından (momentinden) geçer ve en son aşamasında bu bilinçlenmiş olma durumuyla tekrar kendisine geri döner yani kendinde ve kendisi için uğrağıyla (momentiyle) süreç tamamlanır.

Bu aşamalar: 'Soyut hukuk', 'öznel ahlaklılık' ve 'etik yaşam' yani nesnel ahlaklılık aşamalarıdır. Bütün bu aşamalar öylesine iç içe

---

15 *A.g.e*, 26.
16 *A.g.e*, 28, 55 (§30), 119 (§133, §134, §135), 122 (§137), 123 (§138).
17 Şu kaynaklardan faydalanılarak çevrilmiştir: Hegel *Grundlinien;* Hegel, *Lineamenti*, 46; Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, 36.

geçmiştir ki, onun felsefesinde bu aşamaların, birbirleri için zaruriyetlerini anlamak zor değildir. İlerleyen her aşama ya da uğrak (moment) kendinden önceki uğrağın (momentin) anlamını ve zorunluluğunu kendi içerisinde barındırır. Bir önceki aşamayı atlayarak bir sonraki aşamanın kavranılması oldukça güçtür. Soyut hukuk kısmında Hegel istenç ya da özgür iradeden bahseder. Özgür irade dolaysız özeliğe sahiptir. Burada 'ben özgürüm' dediğimde henüz her şey daha içsel ve bende belirlenimli olan bir şeydir. Karşıtımla daha karşılaşmamışımdır. Mutlak olarak özgür olan istenç henüz dolayımsız, soyut ve içsel olan bir durumdadır. Kişi kendini ve dolayısıyla bu soyut özgürlüğünü dışsal bir şeye dönüştürmelidir. Hegel tinin gelişimi olan bu durumu *Tarih Felsefesi*'nde şöylece özetler: "Tin zorunlu olarak kendi etkinliğinin sonucudur: onun etkinliği doğrudanlığın üzerinde uçar, bu etkinliğini yok eder ve kendine geri döner."[18]

Hegel *Hukuk Felsefesi*'nden önce *Ansiklopedi*'nin nesnel tin kısmında hukuk felsefesine dair meselelere değinir. Soyut hukuk kısmında hak kavramından bahsederken kişi ile olan ilişkisi bağlamında ele alır (§ 488).[19] Bir kişi olmak demek yanı zamanda irade sahibi olmak demektir. Fakat kişinin bu iradesi, sınırsız ve keyfidir. Hegel için hak her zaman bir kişiyle alakalıdır. Kişiyi onun içsel özgürlüğüyle tanımlar (*inward sense of this freedom*). Kişilik, bir kişinin sınırsız ve kendi içinde özgür olması ve kendi kendisinin bilgisine sınırsızca ve özgürce sahip olması şeklinde tanımlanır. Kişilik bir kişi olarak benim istençlerimle, eğilimlerimle, içsel kaprislerimle, dürtülerimle, arzularımla belirlenmem demektir. Bu anlamıyla ben sınırlı bir varlığım fakat diğer yanımla ben basit bir şekilde kendimle ilişkiliyimdir (*self-relation*). Böylece ben kendimi sınırsız, evrensel ve özgür bir şey olarak bilirim.

Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ne irade kavramıyla başlamasının nedeni, çok basit bir ifadeyle, bütün sosyal yaşamın ve tarihin bireyin özgür istenci ve insanlığın kolektif doğası yani sosyal olarak üreten ve yeniden kendisini üreten insanların kolektif doğaları arasındaki çelişkiyi göstermeleridir. Bu bağlamda Hegel irade kavramıyla başlar ve onun sosyal ilişkilerde aldığı formu hukuk felsefesinde geliştirir. Vardığı yer kendinde ve kendisi için özgür iradedir. Özgür irade ya da istenç ilk

[18] Hegel, *Filosofia della Storia*, ed. Eduardo Gans, çev. A. Novelli (Napoli, 1864), 77.
[19] Hegel, *Enciclopedia delle Scienze Filosofiche*, çev. Benedetto Croce (Bari, 1907), 431-2.

olarak dolayımsız ve bu yüzden de tektir, yani şahıstır. Özgürlüğüne varoluşu veren mülkiyettir. Böylesi hak formel ve soyut haktır. İrade kendi içine yansıdığı zaman, bu öznel ya da sübjektif haktır, bireysel bilincin ahlakıdır. Ahlak alanıdır.

İnsanın iradesinin gerçek belirlenimi, ona sahip olan kendisinin özgür iradesi değil özel mülkiyetin kendisidir. Özel mülkiyet iradenin öznesi olarak ya da öznel irade olarak ortaya çıkar. Kişi bu öznel iradeyi dışarıdaki bir nesneye yönelerek gerçekleştirir. Kişinin ilk defa soyut iradesinin dışına çıktığı yer mülkiyettir, sahipliktir.

Hegel, mülkiyetin rasyonelliğinin kendi ihtiyaçlarının tatmininde yatmadığını fakat öznel aşamanın aşılmasında ya da ortadan kaldırılmasında yattığını söyler.[20] Kişinin ilk defa rasyonel olduğu yer sahip olma durumudur. Yani sahip olmaktır. Soyut kişiliğin nesnesiyle ilişki kurduğu mümkün tek gerçekleşme bu sahip olma durumudur. Bu ilişki rasyonel bir ilişkidir. Yani soyut öznelliğini ortadan kaldırır ve dışsal olan nesneye yönelir. Kişi aynı zamanda soyut istenç olma özelliğini de bir nesneye yönelerek ve özellikle bu nesneye sahip olarak aşar. Özgürlüğün dışsal alanı kişiden sadece ayırt edilebilir değildir aynı zamanda doğrudan farklıdır. Çünkü kişi tamamen varoluşun ilk soyut alanıdır, sınırsız istençtir.

Hegel insanın kendini gerçekleştirmesinin yolu sahipliktir der. Fakat mülkiyete sahip olmanın yani sahipliğin gerçek hukuki anlamı ancak ben kendimin nesnesi olduğum zaman mümkündür. Yani sahiplik benim kendi ihtiyaçlarımın tatmin edilme aracı değil, özgürlük için ilk var oluş biçimidir. Böylece ilk defa sahip olma durumuyla gerçek irada özelliğine sahip olurum.[21] Hegel ihtiyaçlar ön plana alındığında sahiplik ihtiyaçların bir tatmin aracı olarak algılanır oysa özgürlüğün doğru olarak gerçekleşmesi, hukuki anlamda ancak sahipliğin kendisi için amaç olarak görülmesiyle mümkündür der.[22] Yani mülkiyet sahiplik adı altında özgürlüğün ilk cisimleşmesidir. İstencim mülkiyetin kendisinde nesne olmuş olur ve böylece dış bir nesnede kendi nesnelliğimi ve irademi cisimleştirmiş olurum. Soyut irademin somut kılındığı yer olarak da görebiliriz. Hegel bir şeyi kendimin yaptığım ve kendi istencimi bu

[20] Hegel, *Grundlinien*, (§41 Notlar).
[21] *A.g.e.*, (§45).
[22] *A.g.e.*, (§45 Notlar).

mülkiyet içerisinde şekillendirdiğim andan itibaren, özel mülkiyetin kendisi de doğmuş olur der. Çünkü benim istencim ya da irademem mülkiyet içerisinde bana nesnel olmuş olur. Mülkiyet böylece özel mülkiyet olma özelliğini kazanmış olur.

Hegel dış şeyler söz konusu olduğunda rasyonel yönüm, mülkiyet sahibi olmamdır der, özel yanım ise öznel gayeler, ihtiyaçlar, fanteziler, kabiliyetler, dış hal ve şartlar vs. içerir der.[23] Sahiplik bu iki durumla ilişkilidir. Yalnız şunu da ifade eder Hegel, sadece bir şeyi istemek, onun benim mülkiyetimde olduğunu söylemek ona sahip olmak için yeterli değildir. Aynı zamanda benim olduğumu söylediğim şeyin diğerleri tarafından da kabul edilmesi gerekir. Ancak bir tanınma ilişkisi mülkiyetin sahipliğini gerçek kılar.[24]

Mülkiyete sahip olmak demek kişinin kendi özgür istencini görünür kılması demektir. Nesne olarak sahip olduğu şeyi zihinsel aktivitesiyle şekillendirdiği zaman ona zihinsel olarak da sahip olur. Ancak sadece benim irademin kendini mülkiyette yani dış şeyde cisimleştirmesi ya da dışarıdaki şeyi istemesi söz konusu değildir. Benim gibi başkaları da aynı iradeye ya da istence sahip olduklarından onlarla bu nokta da bir çatışmaya girerim ve bu çatışma sonucunda sözleşme doğar. Bu iki farklı istenç mülkiyete dair sözleşme alanını yani ortak mülkiyet alanını oluşturur.

Hegel sözleşme ve rasyonellik arasında bağlantı kurar ve rasyonelliği öznellik ve nesnelliğin birlikteliği bağlamında şöyle tanımlar: Rasyonellik nesnel ve öznel iradenin, evrensel ve tikel olanın birlikteliği demektir.[25] Soyut ve genel tanımı içerisinde rasyonellik, evrenselliğin ve tikelliğin birliğine ve somut anlamıyla, devlette nesnel ve öznel özgürlüğün birliğine karşılık gelir. Birey, bir takım öznel istençler, ihtiyaçlar alanıyla çevrilidir. Devlet bu öznel iradenin nesnel iradeyle yani herkesin iradesiyle uzlaşımının sağlandığı yerdir. Bu yüzden de rasyoneldir. Rasyonel olduğu için de edimseldir. Bu anlamıyla, devlet hem rasyonel hem edimseldir. Edimsel olmak kavramla örtüşmek anlamında verilir. Benzer şekilde, rasyonellik de kavaramın kendisine karşılık gelir ve bunun anlamı devlet fikrinin kendisi kavramıyla

[23] *A.g.e.*, (§49).
[24] Bkz.,Hegel, *Grundlinien*; Hegel, *Lineamenti*, 299-300, (§51 Notlar).
[25] Bkz., Hegel, *Grundlinien*, (§258); Hegel, *Lineamenti*, 196.

örtüşüyor demektir. Devlet rasyonellik kavramının kendisinde mevcut olan evrensel ve bireyselin birlikteliği fikrini kendi kavramında içerir. Aynı şekilde devletin kendisi bu rasyonelliği gerçekleştirdiği içinde edimsel (*wirklich*) olandır.

Bu bağlamda, yani akli olan ve edimsel olanın ilişkisi açısından, Engels *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin sonu* adlı eserinde bu meseleye değinir. Engels Hegel'in rasyonellik ve edimsellik kavramlarını, Hegel gibi zorunluluk kavramıyla ilişkilendirir.[26] Engels Hegel'in "edimsel olan her şey rasyoneldir ve rasyonel olan her şey edimseldir" sözünün mevcut olan her şeyin kutsallaştırılması olduğu yanılgısını içerdiğini ifade eder.[27] Oysa diyor Engels mevcut olan her şey Hegel için edimsel değildir. Hegel de edimsellik kavramı zorunlu olan şeyle ilişkilidir. Mevcut olan gerçeklik bir zaman geldiğinde kendi gerçekliğini kaybeder ve başka bir gerçek onun yerini alır. Bu bağlamda Engels Hegel'in en büyük keşfinin rasyonel ya da edimsel olanın yani hakikatin/doğruluğun keşfedilmesi ve keşfedildikten sonra hayran hayran bakılması gereken şey olarak değil fakat bilgi sürecinin kendisinde aranması gereken şey olarak değerlendirilmesinden yanadır. Doğruluğa bilgi süreciyle ulaşılır. Bilgi sürecinin kendisi de aşağıdan yukarıya doğru ilerleyen fakat en sonunda artık daha ileriye gidemeyeceği mutlak olana ulaşıp orada son bulan bir tarihi süreç değildir. Oluşun hep olduğu tarihi süreçtir. Bu aşağıdan yukarıya doğru olan tarihi gelişme, insan toplumlarının gelişmesinin sonsuz geçici aşamalarıdır.[28]

Engels'e göre, her ne kadar bu görüşler onun felsefesinin bir sonucu olsa da, Hegel görüşlerini bu açıklıkla ifade etmez. Engels, Hegel her ne kadar bir oluş ve yok oluş sürecinden bahsetse de, onun bir sistem felsefecisi olmasından dolayı mutlak olana ulaşma zorunluluğunun olduğunu dile getirir. Hegel sisteminin bu zorunluluğunu yani mutlağa ulaşma fikrini, devletin, bir sonuç değil de bir başlangıç olması söyleminden çıkarabiliriz. Hegel, devleti, ne kadar bir süreç olarak görse de, başlangıçtan beri mutlak devletin kabulüyle başlar. Hegel, Engels'e göre, bu kabule varmak için de, tarihi mutlak şart olarak gördü. Hegel'in

[26] Friedrich Engels, *Ludwing Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, çev. Plamiro Togliatti (Editori Riuniti), 20.
[27] *A.g.e*, 18-19.
[28] *A.g.e.*, 20.

en sonunda vardığı yer mutlak değişmeyen şey ve bu mutlakla tarihin sonuna ulaşır.

Demokrasi **Eleştirisi**

Hegel'in bu rasyonel ve edimsellik kavramlarının belirleniminden sonra, demokrasiye karşı getirdiği öneriyi inceleyelim. Hegel için devlet edimsel olandır. Fakat var olan her şeyin edimsel olmadığını yukarıda Engels'in yorumlarıyla da açıkladık. Devletin edimselliği evrensel ve tikel (*besondere*) olanın birlikteliğidir. Hegel kötü bir devletin de var olabileceğini ama edimsel olamayacağını, hasta bir bedeninde var olduğunu ama edimsel olmadığını örneklerle açıklar. Edimsel olan şeyin kendisi zorunludur. Yani ne hasta bir beden, ne de kesik bir kol edimselliğe sahiptir. Ancak rasyonel bir devletin kendisi edimsel ve dolayısıyla sınırsız ve sonsuzdur. Kötü bir devlet ise sınırlı ve sonlu olandır.[29]

Peki, Hegel demokrasiye ve diğer yönetim biçimlerine getirdiği eleştiriye karşılık nasıl bir yönetim biçimi bize önerir? Hegel'in önerisi hükümranlık. Hegel kendi devlet biçimi içerisinde bir organizmadan bahseder. Onun devlet biçiminde organlardan birinin kendisi için var olma durumu hastalık olarak nitelendirilir. Çünkü organın bütünden bağımsızlığı bir hastalıktır. Ancak bütün içerisinde gerçek var oluşunu sağlayabilir. Fakat Hegel bu hükümranlık anlayışının bu organizma içerisinde anlaşılması ve despotizmdeki keyfilikle karıştırılmaması gerektiğinden bahseder. Hegel despotizmi kanundan yoksunluk biçiminde tanımlar. Despotizmde özel irade vardır.[30]

Hegel *Ansiklopedi*'de bu siyasal yönetim biçimlerine dair yaptığı ayrım çerçevesinde, kendi doğru monarşi anlayışıyla feodal monarşi biçimindeki doğu despotizminden ayırır. Ona göre gerçek monarşi bunlardan farklı olarak, hukuk ilkelerinin doğru, gerçek değerine dayanır. Gerçek monarşi, bu hakların gerçekliğine ve edimselliğine (*wirklichkeit*) sahip olması ve devlet gücü tarafından garanti edilmesine bağlıdır. Bu ilkler; mülkiyet özgürlüğünün ve bilhassa kişi özgürlüğünün, sanayisinin

[29] Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* ('Hak Felsefesinin Temelleri' şeklinde çevrilmesi daha doğru gibi duruyor) çalışmasının §270 (Notlar) numaralı paragrafına bakınız.

[30] Bkz., *Hukuk Felsefesi*, paragraf: §278.

ve komünterlerinin, sivil toplum ve kanunlara bağlılığında belirli bürokrasinin verimli olarak düzenlenişidir.[31]

Hegel hükümdarlığı bütünün şahsiyeti olarak tanımlar. Bu şahsiyetin en uygun gerçeklik biçimi, monarkın şahsında mevcuttur. Monark devletin yani hükümranlığın en son karar verme mercidir. Hegel aynı zamanda monarkın seçimle başa gelmesine de karşıdır. Seçime dayalı monarşinin kurumların en kötüsü olduğunu ifade eder. Doğuştan ve verasetten gelen hakkın, hükümdarlığın ve dolayısıyla İdenin de temeli olduğunu ifade ederek seçime dayalı kurumları reddeder.[32]

Hegel seçime dayalı bir devletin çökeceğini ısrarla vurgular çünkü seçime dayalı yönetim biçimleri özel iradeye dayanırlar. Devletin gücü özel bir şahsın iradesine bırakılır, devletin özel yetkileri kişisel mülkiyete dönüşür, devletin hükümdarlığı zayıflar ve yok olur. Hegel bu hükümdarlık biçiminin temeline, diğer yönetim biçimlerinde var olmamasıyla eleştirdiği, devlet organlarının birliği fikrini yerleştirir. Organların birbiriyle ilişkisi çerçevesinde devletin bütünlüğü sağlanmış olur. Bu bağlamda Hegel monarşi gibi, diğer devlet biçimlerinde, devlet işlerinin mekanik olarak bölünmesi sorunundan bahseder. Ayrıca Hegel birey ve devlet arasındaki ayrımı reddeder. Devlet ve birey arasındaki ilişki aile ve bir takım kurumlar tarafından dolaylıdır. Yani aile ve kurumlar birey ve devlet arasındaki ilişki için aracıdırlar. Bu kurumlar kişiyi birey kılan kurumlardır. Devlet ise bu bireyi vatandaş (*citizen*) yapar. Bu vatandaş görünür devletle beraber düşünür ve eylemde bulunur.

Hegel'in devlet anlayışı ve bu bağlamda demokrasiye getirdiği eleştiri onun *Sittlichkeit* yani etik yaşam olarak çevrilen kavramla yakından ilişkilidir. Bu kelime bir sınıf ya da sosyal grup tarafından alışkanlıklarla uygulanan bir gelenek ve görenek anlamına gelen *Sitte* kelimesinden türer ve 'sosyal ya da geleneksel ahlak' anlamında nadiren kullanılır. Gelenekler ve görenekler birey ve onun içinde bulunduğu toplum için aracıdır. Gelenekler bir halkın yaşam gücü için zorunludur. Bu bağlamda, Hegel *Sittlichkeit* ve *Moralität* arasında ayrım yapar.[33]

---

31 Bkz., Hegel'in *Ansiklopedi*'si, paragraf: § 544 (Notlar).
32 Bkz., Hegel, *Hukuk Felsefesi*, paragraf: §278 (Notlar).
33 Bkz., §33 (Notlar); Hegel, *Grundlinien*; Hegel *Lineamenti*, 46; Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, 36.

Moralität birinin bilinci ya da duyguları tarafından ulaşılmış bireysel ahlaktır. *Sittlichkeit* bir toplumun gelenekleri ve kurumlarına yerleşmiş etik normlardır. Bu iki kelime birbirinin karşıtı değillerdir ve Hegel felsefesinde birbiriyle ilişkilidirler. Hegel Yunanlıların şehir-devlet (*city-state*) biçimini onaylar. Çünkü şehir devletleri bireysel olamayan ve doğuya özgü toplum biçimlerinin ilerisindedir. Hegel'e göre Yunan *Sittlichkeit* en azından birey ve toplum arasında uyumu sağlamıştır. Böylesi bir toplumda özel ahlakın yeri yoktur. Böylesi bir toplumun üyeleri nesnel bireylerdir, öznel değillerdir ve dolayısıyla da özgürdürler. Bu bağlamda devlet bu etik yaşamın en son aşamasıdır.

Hukuk Felsefesinin Prensipleri'nin §256 (Notlar) numaralı paragrafında[34], devlet, tarihin gelişim seyrinde bir sonuç olarak görünmesine rağmen aslında başlangıçtır. Devletin başlangıç olmasıyla devletin süreç ya da sonuç olması arasında nasıl bir fark vardır? Devletin süreç olması herhangi bir mutlaklığa yer vermemek anlamına gelir. Bir başka ifadeyle, değişimlerin ve birtakım diğer şeylerin bir sonucu olarak kabul edilir mesela sivil toplumun ve ailenin yani insanın yapıp etmelerinin bir sonucu. Diğer yandan eğer devlete başlangıçtır dersek bütün bu süreci göz ardı etmiş oluruz ve bütün her şeyin devletten çıktığı—zaten Hegel de bunu der—sonucuna varırız. Yani devlet insanın yapıp etmelerinin tarihi bir sonucu olarak ortaya çıkmaz fakat insanın kendisi devletin belirleniminin bir sonucu olarak değerlendirilir. İnsan etkisiz hale getirilir.

Hegel her zaman belirlenimli olandan yanadır. Bu yüzden de demokrasinin belirlenimliliğe izin vermediğini eleştirerek onu reddeder. Bireyin iradesine dayanan demokrasiyi bireylerin her birini bir sınıfın üyesi yaparak ya da birer yasal kişiliğe indirgeyerek bertaraf eder.

Hegel'in demokrasiyi eleştirmesinin ve reddetmesinin nedenlerinden bir başkası ise, onun keyfi iradeyle olan ilişkisidir. Hegel Kant'ın hak öğretisini bu keyfilik bağlamında eleştirir. Çünkü Kant'ın hak öğretisi "özgürlüğümün sınırları ya da keyfiliği evrensel bir yasaya göre bir başkasının keyfiliğiyle birlikte var olabilir"[35] şeklindeki temel ilkeye

[34] Bkz., §256 (Notlar); Hegel, *Grundlinien*; Hegel, *Lineamenti*, 194;Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, 155.
[35] Hegel, *Lineamenti*, 42

dayanır. Herkesin keyfi iradesiyle uyuşan evrensel bir ilkeye göre özgürlüğümü gerçekleştirmek, Hegel'e göre hukuk kurallarına uymaktır. Şimdi burada baz alınan herkesin keyfi iradesi olunca akılsallığın yerine bireysel isteklere başvurulmuş olur. Bunun anlamı kendinde ve kendisi için iradeye göre davranmamak—yani akli iradeye göre davranmamak çünkü kendinde ve kendisi için akli olan demektir—fakat bireyin keyfi iradesini temel alarak davranmaktır. Oysa bireyin keyfi iradesi kendinde sonsuz özgürlük formuyla dolu olan irade biçimidir.

Bu açıdan Hegel bir halkın iradesini de bu keyfi irade üzerinden açıklar ve bundan dolayı demokrasiyi reddeder. Çünkü Hegel'e göre demokrasilerde bireyin tek tek seçimlere katılması birey iradelerinin belirleyici özne olması Rousseau'daki gibi, evrensel olanla çelişecektir. İrade eğer bireyin kendini gerçekleştirmesi demek ise halkın kendini irade yoluyla gerçekleştirdiği yer siyasi alan olacaktır. Hegel açısından halkın özgür iradesini gerçekleştirmesi demokratik yönetim biçimiyle değil anayasal monarşiyle mümkün olacaktır.

Hegel siyasal yapıların bütün formlarının Aristotelesçi üç temel üzerine sınıflandırılmasını kabul eder, 'monarşi', 'aristokrasi' ve 'demokrasi' (*Tarih Felsefesi*). Hegel'e göre politik kurumların biçimleri arasındaki dönüşüm insan özgürlüğünün evrensele ulaşmasını sağlayan tarihi bir süreçtir, ta ki dünya tinin amacı her bir bireyin özgürlüğü vasıtasıyla tözde gerçekleşinceye kadar. Hegel bunu *Tarih Felsefesi*'nde dile getirir. Modern devlet bu tarihi birikim sonucunda ortaya çıkar yani aslında özgürlüğün cisimleşmesi olarak ortaya çıkar.

Hegel açısından demokrasi, aristokrasi ve monarşi henüz kendiliğinde şeyler olarak kalmışlardır. Ona göre bu yönetim biçimleri, sonsuz farklılaşmasına ve derinleşmesine henüz erişmemiştir. Bu aşamada yani kendilik aşamasında iradenin kendi kendisini belirleyen (oto-determinasyon) kararı, devletin içsel (*immanent*) organik bir momenti olarak, kendisi için gerçekliği olarak yani onun kendi öz gerçekliği olarak ortaya çıkmaz. Bu yüzden de bu yönetim biçimlerini, Hegel tamamlanmamış olarak görür.[36]

[36] Bkz., §273 (Notlar); Hegel, *Grundlinien*; Hegel, *Lineamenti*, 219; Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, 176-177.

Hegel bu üç siyasal ana yapıyı da doğru bulmaz. Demokrasiyi duyguya bağlılığıyla eleştirir. Hegel'e göre İdea[37] bu üç yönetim biçimine karşı kayıtsızdır. Çünkü bu üç yapı da rasyonel gelişmesi içerisinde İdea'ya uygun olmaktan aynı derece de uzaktır. Hiçbirinde İdea kendi hakkını ve realitesini bulamaz. İdea formuna uymayan bu üç siyasal yapın hangisinin doğru olduğunu sorgulamak bu yüzden de boş ve gereksizdir. Bu formlar sadece tarihsel bakımdan incelenebilir ve daha önce de dediği gibi, bunlar ancak edimsel olan siyasal yapının uğrakları (momentleri) olabilirler. Hegel bu siyasal yapıların doğruluğunun sorgulanmasının yanlışlığını Montesquieu'nin demokrasiye dair görüşlerine değinerek açıklar.[38] Bu paragrafta (§273) Hegel Montesquieu'nun demokrasinin temeline koyduğu erdemi bireyin keyfi iradesine bağlı olduğundan eksik görür. Böylesi bir siyasi ana yapı yurttaşların duygularına dayanır. Bundan dolayı kendinde ve kendisi için iradenin, henüz kendi içinde olduğu tözsel bir formdur. Hegel bu yüzden de devletlerin çökmesinin kaçınılmaz olduğunu ifade eder. Eğer devletler erdemli kişilerin yönetimine bırakılırsa, erdemden yoksun olan bir devlet yöneticisinden dolayı o devlet düzeni söz konusu olamaz. Hegel açısından bu öznel güçlerin devlet kurumlarına hâkim olması ve dolayısıyla rasyonellikten uzak olması anlamına gelir.

Aynı paragrafta (§273) Montesquieu'yü eleştirmeye devam eder ve aristokrasinin temeline ölçülülüğü koyan Montesquieu'nün bu anlayışını da tehlikeli bulur. Benzer şekilde bu da demokrasinin temeline erdemi koymaktan farksızdır. Çünkü bu anlayış da öznel bir kanıya ya da keyfi iradeye dayanır. Buraya da kendinde bir form hâkimdir. Bu tarz devlet yapılarının temeline erdemin ve ölçülülüğün konulmasının nedeni, Hegel'e göre bunların şahısların imtiyazlarına dayanmasıdır.

Paragrafın devamında anlaşıldığı üzere Hegel için devletin birliğini koruyan şey, vazife değil onur ve şeref olunca gerçek bir devletin

[37] İdea öznel olmayan, zihinsel varlık anlamına gelmeyen yani böylece bir temsilden ya da bir sunumdan farklı olan bir şeydir. Gerçekliğe (*Reality*) ya da edimselliğe (*actualitiy*) ters olan bir şey değildir. İdea kavramın kendisidir. İdea aşkınsal değildir ve tekil ya da belirlenimli olandan ayrıda değildir. Platon'a nazaran Aristoteles'in ideaların şeylerin içinde olduğu fikrine daha yakındır. İdea gerçekleşmesi gereken (*ought to*) bir ideal değildir. Şu anda edimsel olandır (*actual*). Kavramın kendisine gerçeklik ve varoluş verdiği sürece idea kavramdır. İdea somut olan kavramdır. Nesne ve öznenin birliği, biçimi ve içeriğidir. *Mantık* (§213) çalışmasında ideanın kendinde ve kendisi için olduğunu ifade eder (Inwood, *A.g.e.,* 123).

[38] Aynı paragrafın devamında: §273.

varlığından söz etmek anlamsızdır. Demek ki ona göre devletin birliğini koruyan şey vazifenin kendisidir. Yani devletin birliği, onur ya da ölçülülük gibi öznel irade biçimlerine dayanmaz. Görev demek aynı zamanda rasyonellik demek ve öznel olan alandan çıkarak, nesnel olan alana geçiş yapmaktır. Çünkü ancak görev aracılığıyla kişi kendi öznel iradesini bertaraf eder ve evrensel olanla birlik sağlar.

Ona göre vazife ve hak ancak devlet içerisinde tam bir birliğe kavuşur. Hegel vazifenin insanı etik yaşamda özgürleştirdiğini dile getirir. Vazife somut olarak etik alana ilişkindir. Nesnel ahlak alanı ya da etik alan öznel ahlak alanının üzerine yükselir. Etik alan öznel ahlak alanından kurumlar ve kanunlarla ayrılır.[39] Etik alan kendinde ve kendisi için mevcut bir alan olarak özgürlüğün somut gerçekleşme alanıdır. Bu etik alandaki kurumlar ve kanunlar özneye yabancı değillerdir. Tam tersine özne kendi mevcudiyetine bu kurumlar ve kanunlar aracılığıyla ulaşır. Nesnel ahlaklılık alanı bir zorunluluklar alanı olarak kendini gösterir. Hegel bireylerin hayatını yönlendiren ahlaki güçlerin zorunluluklar alanın uğraklarını (momentlerini) oluşturduğunu söyler. Bu ahlaki güçler formalarını ve gerçekliklerini bireylerde bulurlar.

§145 numaralı paragrafta Hegel, etik güçlerin kendini bireyde gerçek kıldıklarından bahseder. Sonrasında bireylerin bu etik güçlerin arazları olduğunu söyler. Bu ilişkiyi tözün kendi gerçekliğini, formunu ve fenomenal gerçekliğini arazlarında bulmasına benzeterek açıklar. Bu neden önemli çünkü bu şu demek, Hegel bireyleri sadece bir araç olarak yani etik güçlerin kendini dışsallıkta gerçekleştirmesinin aracı olarak görür. Buradan anlaşılması gereken şudur, birey bu etik güçlerin bir sonucudur, etik güçler bireyin bir sonucu değil. Demokrasi açısından bu, bireyin belirleyici pozisyonunu ortadan kaldıran bir şeydir. Böylece demokrasinin temeli olan bireyin iradesi, etik alanda, nesnel iradeyi temsil eden kurumlar ve kanunların belirleyiciliğine bırakılmıştır. Bu da zaten Hegel'in hedeflediği şeydir. Peki, birey bu etik güçler olan kurum ve kanunlarda nasıl yer alır? Hegel bu sorunun cevabını yukarıda açıklamaya başladığımız vazife terimiyle verir.

Hegel kendi vazife anlayışını diğer vazife teorilerden—Kant'ınki gibi—ayırır. Ona göre bu gibi vazife teorileri ancak öznel görüşlerle

[39] Hegel, *Grundlinien*, (§144).

ilişkilendirilir. Yani bu vazife teorileri, basmakalıp, sıradan düşünceler, amaçlar, güdüler ve duygularla bağlantılıdır. Bireyin bu vazifeleri kabul etmelerinin nedeni ahlaki ilişkilerden kaynaklanır yani mutluluk, refah üzerindeki etkileri düşünülerek uygulanır. Fakat Hegel'e göre, bu tutarlı değildir. Tutarlı olmamasının nedeni İdeaya uygun düşmemesinin kaynaklanır. Başka bir ifadeyle özgürlük İdeasından zorunlu olarak çıkan şeyler değillerdir. Oysa Hegel açısından gerçek vazife teorisi, özgürlük ideasından zorunlu olarak çıkan ve ona içkin olan, bir bütün olarak devlet içerisinde kendi gerçekliğini kazanan bir teori olabilir. Birey kendini kurum ve kanunlardan, kendinde özel karaktere sahip biri olarak ayırır. Bundan dolayı bu değerler yani bu kurum ve kanunlar iradeyi bağlayan vazifelerdir.[40] Hegel'e göre, bu vazifeler her ne kadar bireyi bağlayıcı unsurlar olarak görülse de, esasında onun keyfi iradesini sınırlayarak ona çift anlamlı bir özgürlük verir.[41]

Hegel'in bahsettiği çift anlamlı özgürlükler şunlardır: ilk olarak birey, tabi içgüdüleri ve öznelliğinden dolayı olması gereken ve olması mümkün şeye dair ahlaki düşünceler yüzünden uğradığı baskıdan kurtulmuş olur. İkinci olarak öznel olma durumundan kurtulur. Yani hiçbir zaman gerçek bir varoluşa ya da nesnel bir eylem belirlenimine erişemeyen, kendi içine kapalı olan ve edimsellikten yoksun olan öznel olma özelliğini vazifeyle aşar. Böylece de birey vazifede özgürlüğünü kazanır.

Vazife, diyor Hegel, sadece öznelliğin istencinin kısıtlanmasıdır.[42] Ne zamanki 'özgür olmak istediğimizi' söyleriz bununla demek istediğimiz şey basit bir şekilde 'soyut özgürlüğü istemektir'. Her kurum ve devletin her organı bu tarz bir özgürlüğü kısıtlar. Görev özgürlüğün kısıtlanması değildir. Fakat soyutluktaki özgürlüğün kısıtlanmasıdır. Görev kendi özümüze kavuşmaktır ve pozitif özgürlüğü kazanmak anlamına gelir. Hegel vazifeyle hak arasındaki ilişkiye dikkatimizi çeker. Hegel bu açıdan vazifelerimizin olması demek aynı zamanda etik alanda haklarımızın da olması anlamına geldiğini ifade eder. Hak ve vazifenin temel ilkesi kişi olarak özgür olma durumudur. Kölenin vazifelerinin olmamasını onun haklarının olmamasına bağlar. Devlette, diyor Hegel, özel irade ve evrensel iradenin aynılığı içerisinde hak ve vazifede bir tek

40 *A.g.e.*, (§148 Notlar).
41 *A.g.e.*, (§149).
42 *A.g.e.*, (§149 Notlar).

şey olmuş olur. Çünkü bu nesnel alanda benim hakkım olan şey aynı zamanda benim vazifem ve vazifem olan şey hakkım olur. Hak ve vazife soyut hak alanında farklı şahıslara bölünmüş olarak ortaya çıkarken, devletle beraber bunlar tek bir şey olurlar. Soyut hak alanında hakların mülkiyeti diğerlerinin haklarına saygıda bulunma görevi haricinde başka bir görevi gerektirmezken, etik alanda birisi hakka sahip olduğu sürece vazifeye sahiptir ya da tam tersi bir durum söz konusudur.

Vazife Hegel için kendinde ve kendisi için olan evrensel şeye karşılık gelir.[43] Hak ise bu kendinde ve kendisi için olan evrensel tözün ampirik varlığıdır. Birey vazifesini yerine getirdiği zaman tatmin olur. Devlet içindeki durumuyla onun için bir hak doğar. Bu hak sayesinde kamusal olan bir şey onun için aynı zamanda özel olan bir şey olur. Hegel için özel menfaat kısıtlanmamalı ya da ihmal edilmemeli tam tersine genel menfaatle yani evrenselle uyumu sağlanmalıdır. Böylece hem genel hem özel menfaatler korunur. Birey vazifesini yerine getirmekle, şahsının ve mülkiyetinin korunmasını, kendi özel varlığının saygı görmesini ve tözsel içeriğinin tatminini sağlamış olur. Böylece kendini bir bütünün üyesi olma bilincine ulaştırır.

Paragraf § 261 Notlar kısmından Hegel'in demokrasiye ilişkin olarak söylediklerini dolaylı olarak çıkarabiliriz. Hegel, antik dönem ve modern dönem ayırımlarına, bireyin yeri konusundaki açıklamalarıyla değinir. Antik zamanda bireyin iradesi devletin iradesiyle bütünüyle birliktedir. Antik zamanda talep edilen en son şey devlet iradesidir. Modern dönemde ise bir bireyin iradesini, görüşünü ve bilincini talep ederiz. Hegel hep içsel olandan bahseder. Modern dönemin ve dolayısıyla modern devletin özelliğini bu içsellikle kurduğu ilişkide bulur. Modern zaman insanı kendi içsel yaşamına dikkat çekilmesinde ısrarcıdır. İnsanın içsel özü yani *self*'i (Ben'i, egosu) onurudur. Despotik Asya toplumlarında birey içsel bir doğaya sahip değildir. Aynı zamanda kendi kendisini haklı çıkarmaktan (*self-justification*) yoksundur. Yani bireyin içselliği onun saygınlığıyla ya da saygın görülmesiyle ilişkilidir. Bu da kişinin bir diğeri tarafından tanınması anlamına gelir. İnsanın kendisine olan saygısı başkası tarafından aynı zamanda onurlandırıldığında, saygı gördüğünde mümkündür. Bu da devlette ve sivil toplumda kendini kabul ettirmesi bu içsel doğayla kendine ait olanı talep etmesiyle olasıdır. Bu

[43] *A.g.e.*, (§261 Notlar).

durumda siyasal anlamda, bu içsel doğasını gerçekleştirmesi bir devletin üyesi olarak kendi vazifelerini gerçekleştirmesi ve haklarını talep etmesiyle mümkün olur. Demokrasilerdeki temel ilkede budur zaten, kendi içsel durumuna dikkat çekilmesi talebi ve bunun demokrasiyle siyasal alanda sağlanması. Fakat Hegel halkın doğrudan katılımını gereksiz ve boş bulur. Çünkü halk kendi iradesini devletle bütünlüğü içinde sağlayacaktır zaten. Bunun açıklamasını da az sonra yapacağız.

Hegel demokrasiyi neden reddettiğini kitle kelimesine getirdiği eleştiriyle açıklar. Ona göre kitle bireylerden oluşur ve genel olarak halk olarak adlandırılır. Bu yığın boş, rasyonel olmayan, vahşi ve ürkütücü olarak değerlendirilir. Halkın siyasete katılımı ancak ait olduğu sınıflar aracılığıyla mümkündür.[44] Evrensel sınıf, yani sivil hizmetliler sınıfı, evrenseli, asli faaliyetlerin gayesi olarak, öz determinasyonunda doğrudan doğruya taşır. Yani evrensel onun öz belirleniminde doğrudan doğruya bulunur. Özel kişiler sınıfı ise ancak yasama gücünün temsili unsuru olan sınıflarda siyasi anlamını bulur. Böylece bu sınıflarda siyasi bir etkinlik kazanır. Bu sınıf, sırf farklılaşmamış bir kitle, atomlara bölünmüş bir yığın olarak değil, fakat yalnızca ne ise o olarak yani ikiye bölünmüş bir sınıf olarak kendisini gösterir. Bu iki alt sınıftan biri tarımsal sınıf, diğeri ise özel ihtiyaçları karşılayan ve bunları tatmin eden emeği temel alan sanayi sınıfıdır.[45]

Yani Hegel açısından kitlenin bir siyasi anlam kazanması doğrudan doğruya katılımlarıyla değil fakat ait olduğu sınıflar aracılığıyla mümkün olur. Birey bir tarımsal sınıfın ya da bir sanayi sınıfının, korporatif ve diğer kurumların birer üyesi olarak siyasi etkinliğini kazanır. Hegel halk kitlelerinin, devlet işlerine ya bir temsilci seçerek katılmasına ya da tek tek bireylerin fikrini oy kullanarak devlet işleri için beyan etmesine ve yasama gücündeki siyasi etkinliğini bu yollarla sağlamasına karşıdır. Özel kişiler sınıfı devlet işlerine yasama gücüyle erişebildiklerine göre, burada tek tek bireyler halinde yer almaları gerekmez. Ona göre, bu bireyci ve atomcu bir görüştür ve sivil toplum ve aile aşamalarında iflasa uğrar. Çünkü ona göre birey gerek aile gerek sivil toplumda ancak evrensel bir anlam taşıyan bir grubun üyesi olarak ortaya çıkar. Bireysel keyfiliklerinin yeri olmaz der Hegel. Devlet mahiyeti itibariyle üyelerinden her biri böyle ayrı bir grup olan bir organizasyondur.

[44] *A.g.e.*, (§303).
[45] *A.g.e.*, (§303 Notlar).

Böylece devletin hiçbir uğrağı (momenti) organize olmamış bir kitle halinde kendini göstermez.[46]

Hegel sivil toplumda zaten kolektif olarak bir arada olan bireylerin, siyasi hayata ayak bastıklarında onları tekrar bireyler halinde dağıtan bu anlayışı—demokrasiyi—eleştirir. Hegel demokrasi gibi siyasi yönetim şekillerinin, halk kitlelerini siyasi arenaya sokma tarzlarının, sivil toplum ve siyasi arenayı birbirinden ayırmak olduğunu dile getirir. Bunun nedeni tek tek bireylerin zaten sivil hayatta kazandıkları evrensel mevcudiyetlerini bu yolla yitirmeleridir.

Hegel'e göre böylece siyasi hayatın temeli olan kendinde ve kendisi için olma özelliği ortadan kalkmaktadır. Bunun sonucu olarak siyasi hayat keyfi iradenin ve sübjektif kanının bireyciliğinden ibaret olur. Birey bir takım devlet kurumlarda ya da devletin alt aşamalarındaki organizasyonlarda yer alarak somut evrensellik kazanmış olur. Ancak Hegel'in kendisi demokrasi gibi halkın kendi seçimine dayanan yönetim biçimlerinin sivil toplum ve siyasi yaşam arasında açtığını iddia ettiği ayrıma benzer ayrımı da kendisi yapmış olmuyor mu? Sivil toplumda var olan kolektif varlıklar yani bireyler nasıl siyasi yaşamda karar hakkına sahip oluyorlar? Hegel bu sorunun cevabını korporasyonlarla veriyor. Bir iş alanının içinde yer almakla ve oradaki vazifeleriyle katılmış olur.

Hegel, üzerine konuştuğumuz paragrafta (§303 Notlar), sivil toplumun siyasi alana girmesinin temsilciler yoluyla gerçekleştiğini yazar. Bunun dış nedeni üyelerin kalabalık olması ve asıl nedeni belirlenimin içeriği ve faaliyetin varlığıdır. Seçimi toplum, atomik bireyler halinde dağılmış olarak yapmaz tam tersine bu seçimi korporasyonlar, komünler, birlikler halinde birikmiş bir toplum olarak yapar. Daha önce başka amaçlarla birleşmiş ya da oluşmuş olan komünler, korporasyonlar ve birlikler böylece siyasetle bağlantı kurmuş olurlar. Bireyler değil onları temsil eden kişiler siyaset sahnesinde yer alırlar.

Hegel'e göre, halkın böylesi bir hakka sahip olduğu görüşü, yani devletin işlerine dair alınacak kararlara, yapılacak müzakerelere katılma hakkına sahip olduğu görüşü, devletin bir üyesi olmasından kaynaklanır.[47] Devletin bir üyesi olduğunda, devlete dair bütün her şeyi yapma yetkisine

[46] *A.g.e.*
[47] *A.g.e.*, (§308 Notlar).

de sahip olduğu sanılır. Başka bir ifadeyle devlet işlerinin herkesi ilgilendirdiği ve herkesin işi olduğu bu görüşün temel düşünülme nedenidir. Hegel, bütün bireylerin kendi bilgi ve iradeleriyle devlet işleri konusunda alınacak kararlara katılmaları görüşünü anlamsız bulur. [48]

Hegel birçok yerde vurguladığı gibi *Hukuk Felsefesi* çalışmasında da devletin bir organizma olduğunu vurgular. Ancak bu organizma formu içerisinde devlet edimsel devlet olabilir. Bu bağlamda somut devlet dediği şey de organik guruplarıyla somut bir bütündür. Devletin herhangi bir üyesi bu somut bütünün içerisindeki bu organlardan herhangi birine dâhildir. Yani bir sosyal sınıfın üyesidir. Bu sosyal sınıflardan birisinin üyesi olmakla nesnel bir belirlenime sahiptir. Bu nesnel belirlenimiyle yani sosyal bir sınıfa üye olmasıyla devlet içerisinde söz sahibi olur. Devlet üyesinin tanımını iki şey üzerinde yapar:

1) Devletin üyesi olan kişi hem bir şahıstır,
2) Hem de düşünen bir varlık olarak evrenselin bilinci ve iradesidir. Ancak evrenselin bu bilinci ve iradesi ancak tikel tarafından (*besonderheit*) doldurulduğu zaman canlılık kazanır ve boşluktan kurtulur. Bireyin bu içeriği kazanması yani Hegel'in tikel dediği bu şey ise bireyin kendini bir sınıfta tanımlamasıdır. Kendi bütünlüğünü o sınıfta bulmasıdır.[49]

§302'deki paragrafta ifade edildiği gibi, birey korporatif, komün gibi kurumlardan birinin üyesi olmakla devlet karşısında bir yığın olmaktan kurtulur. Aynı zamanda organize olmamış bir kanı ve irade olarak organize devlet karşısında bulunmaktan da kurtulmuş olur. Hegel burada bireyin kendi gerçekliğini ancak kendine yakın cinsinde bulduğunu göstermiş olur. Her bireyin kabiliyetleri sayesinde herhangi bir sınıfa dâhil olma şansı vardır. Buna evrensel sınıfta dâhildir.

Hegel sivil toplum tarafından temsilci olarak seçilmek demek, sivil topluma dair güçlüklerin, menfaatlerin ve ihtiyaçların iyi bilinmesi ve aynı zamanda bu güçlüklere, menfaatlere ve ihtiyaçlara bağlılıkta bulunmak anlamına geldiğini dile getirir. Hegel'e göre bir sivil toplumun temsilcisi bir korporasyonun üyesi olmakla bu şartları dolaysızca yerine getirmiş olur. Böylece de seçimlere ihtiyaç duyulmaz.

[48] *A.g.e.*, (§308).
[49] *A.g.e.*, (§308).

Sivil toplumun temsilcileri bir korporasyonun üyesi olarak, yani büyük faaliyet dallarından birinde yer alarak, bu faaliyet dalına dair bilgiye sahip olmaları ve bu faaliyet dalının bir üyesi olmaları gerekir. Bu temsilciler, bir bireyin ya da yığının menfaatini temsil etmez. Asıl faaliyet alanını ve onun çıkarlarını temsil eder. Temsilcilik bu anlamda birinin yerine geçmek değildir. Tersine bu menfaatin kendisi o temsilcide mevcuttur ve temsilci kendi nesnel unsurunu temsilen burada bulunur. Yani temsilci, kendi öz çıkarları ve nesnel unsurları çerçevesinde temsilcilik yapar. Bu aslında olası bir boşluğun önlenmesi anlamına gelir. Temsil eden kişinin çıkarının aynı zamanda başkalarının çıkarlarıyla örtüşmesi temsiliyet işinin daha ciddiye alınmasını sağlar. Sadece bir kişinin ya da bir yığının temsiliyeti değil aynı zamanda kendi çıkarlarının da temsili söz konusudur.[50] Böylece demokrasilerdeki siyasete katılma işlemi Hegel tarafından önlenmiş olur.

Hegel'in demokrasiye getirdiği bir başka eleştiri ise seçimlerin büyük devletlerde büyük seçmen kitlesinden dolayı ilgisizliğe sürüklenmesidir. Çünkü Hegel'e göre böylesi büyük bir seçmen kitlesinin olduğu bir ülkede alınacak bir oyun çok bir anlamı yoktur. Hegel'e göre her ne kadar seçimler seçmene büyük ve önemli bir şey olarak gösterilse de büyük kısmı da sandık başına gitmez. Böylece seçimler amacının tam tersi yönde işler yani bir parti ya da bir azınlığın yani özel bir menfaatin etkisi altında kalır.

Sonuç

Genel olarak toparlamak gerekirse burada konuştuğumuz konu Hegel'in demokrasiye getirdiği eleştiriler ve bu eleştirileri nasıl temellendirdiği, onun edimsellik ve rasyonel kavramları ile ilişkili olarak devletin anlamı ve en sonunda önerdiği yönetim biçiminin nasıl var olduğuna dair bir tartışma yürütmeye çalışmaktı. Bu konu etrafında Hegel'in siyaset felsefesi açısından önemli bir diğer kavramı olan irade tartışmanın önemi açısından incelenmiştir. İrade hem bireyi belirleyen bir faktör olarak hem keyfi irade biçimi olarak demokrasinin önemli belirleyici öğelerinden biridir.

[50] *A.g.e.*, (§311).

Hegel'in demokrasiye karşı durmasının temel nedeni onun kitle ve halktan ne anladığıyla ilişkilidir. Hegel'e göre, halk akılsız bir yığındır ve bu akılsız yığının keyfi iradesine bırakılacak bir düzen yıkılmaya mahkûmdur. Bu bağlamda Hegel'in yaptığı ilk şey keyfi irade ve rasyonellik arasında kesin bir ayrım yapmak ve kendi devlet anlayışın da bu keyfi iradenin arındırılması olarak sunmaktır. Hegel halka dayalı bir yönetim biçiminin özel iradeye dayanacağını ve böylece tek tek bireylerin arzularının, istençlerinin evrensel olması gereken bir yönetim biçiminde yer alacağını bununda devlet için bir tehdit olduğunu ifade eder.

Bu yüzden de mutlak olacak ve bütünün bir arada olmasını sağlayacak yönetim biçimi hükümdarlığa dayalı yönetim biçimidir. Burada halkın yönetime katılımı her bir bireyin üyesi olduğu komünler, korporasyonlar ya da kurumlar aracılığıyla gerçekleşir. Bireyin böylece, kendi öznelliğini nesnellikle bir araya getirerek, somutluk kazandığı yer sadece devletin kendisidir. Devletle olan ilişkisi hakları ve vazifeleriyle sağlanır. Hegel asıl hedeflediği şey öznel olanın nesnel olanla birlikteliğini siyasal arenada mümkün kılmaktır. Çoğu siyaset felsefeleri ya öznel olanı ya da sadece nesnel olanı koruyarak bir sistem oluşturmaya çalışmışlardır. Ama Hegel açısından yapılması gereken, bireyin de katılımını sağlayacak şekilde ne öznel olanı ne nesnel olanı yitirmeden bir siyaset tahayyülü gerçekleştirmektir. İrade kendini gerçekleştirme biçimi olarak verilirken, tabi burada bahsedilen özgür iradedir, soyut belirlenimlerinden kurtarılıp, keyfilikten arındırılıp, öznel olanın nesnel olan içerisinde eritildiği bir biçim önermektedir.

Marx'ın Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'ne getirdiği eleştiriler bağlamında kısaca değerlendirecek olursak; Marx'a göre Hegel insanları yasal kişiliklere indirger. Modern anayasal devlet yasanın ilkelerine göre işler ve ilk bakışta vatandaşlarına evrensel olarak davranır. Henüz bu devlet bütün bunlara rağmen mutlak çelişkiyi barındırır. Devlet, zorunlu insani haklarını tanımak için onları yasal kişilere indirger. Burjuva sosyal yaşamı ile birlikte 'yasal kişilik' insanın edimsel varoluşundan ayrılır ve onun karşısında yer alır. Bu yasal varoluş insan olmanın mutlak ön varsayımı olur. Yani burjuva sosyal yaşamıyla beraber insanın kendisi yasal kişilik olarak görülmeye ve kendi gerçek varoluşundan ayrı tutulmaya başlanır. Böylece insan soyut yasalara indirgenmiş olur. Ve

ancak ‘yasal varoluş’ ile toplum içinde var olabilir. İnsan olmasının varsayımsal koşulu yasal olarak tanınması ya da yasalar önünde tanınmasıdır. Marx bahsi geçen çalışmasında Hegel’i eleştirirken Hegel’in demokrasiye getirdiği eleştirileri haksız bulur. Ona göre, Hegel’in idealize ettiği yönetim biçimi ya da halkın katılımını sağlayacak yönetim tarzından insanlar yasalar uğruna var olurlar. Oysa ona göre, demokrasilerde yasalar insanlar için vardır; insanlar yasalar için değil. Dolayısıyla insanın gerçek var oluşu kendinde ve kendisi için olduğu andır. Aslında siyasal sistemler insanları hem özel var oluşlar olarak hem siyasal var oluşa sahip bireyler olarak tanımlı kılmaya çalışırlar. Marx için demokrasinin en büyük ayrımını yasaların insanlar için var olduğu durumdur. Burada Marx insani var oluş ve yasal var oluş arasında ayrım yaparak insanın siyaset alanındaki yerini belirlemiş olur. İnsan artık yasalar karşısındaki var oluşuyla yani vatandaş olarak var oluşuyla insan olarak görülür. Oysa onun bir de öznel yönü, *kendinde* olan bir anlamı vardır. Hegel’in en büyük çıkmazı bu olmuştur; başka bir ifadeyle öznenin haklarını gözetmeye çalışırken nesnelin içinde ya da evrenselin içerisinde öznelin hakları yitime uğratılmıştır. İnsan yasalar ve devlet adına var olmaya çalışır Hegel’in demokrasi eleştirisinde.

Demokrasi eleştirisini rasyonellik, edimsellik ve irade kavramları etrafında sunmaya çalışırken, bunları halk eleştirisi ve devlet tasavvuruyla ilişkilendirip insanı ister istemez yasal bir varlığa indirgemiş olur. Ancak Hegel’e iradeye ve keyfiliğe getirdiği eleştiriler bağlamında baktığımızda halk kitlelerini atomik karakterden kurtarmasının derdi anlaşılacaktır. Sonuç olarak şunu söyleyerek bitirebiliriz makalemizi, Hegel’in demokrasi eleştirisi tamamen rasyonellik, keyfilik ve kitle meselesi üzerine temellenir.

Kaynakça

Avineri, Shlomo. *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge/London: Cambridge University Press, 1972.

Carritt, Edgar Frederick. "Hegel and Prussianism". *Philosophy*. Cambridge University Press. Cilt 15. No. 58 (Nisan 1940): 190-196.

Carritt, Edgar Frederick ve Knox, Thomas Malcolm. "Hegel and Prussianism." *Philosophy*. Cambridge University Press. Cilt 15. No. 59 (Haziran 1940): 51-63.

Doğan, Sevgi. "*Hukuk Felsefesi*'nin Önsözüne Dair". *Teori ve Politika*. Sayı: 59-60 (2012): 211-238.

Friedrich, Engels. *Ludwing Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*. Çeviren Plamiro Togliatti. Editori Riuniti.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia della Storia*. Editör Eduardo Gans. Çeviren A. Novelli. Napoli, 1864.

-. *Enciclopedia delle Scienze Filosofiche*. Çeviren Benedetto Croce. Bari, 1907.

-. *Hegel's Philosophy of Right*. Çeviren Thomas Malcolm Knox. Oxford University Press, 1952.

-. *Lectures on Natural Right and Political Science*: *Heidelberg 1817-1818 with additions from the Lectures of 1818-1819*. Çevirenler J. Michael Stewart ve Peter C. Hodgson. University of California Press, 1995.

-. *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*. Çeviren Cenap Karakaya. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2004.

-. *Philosophy of Right*. Çeviren Samuel Waters Dyde. New York: Dover Philosophical Classics, 2005.

-. *Lineamenti di filosofia del diritto*. Çeviren Giuliano Marini. Editori Laterza, 2005.

-. "Preface" ve "Introduction". *Phenomenology of Spirit*. Çeviren Terry Pinkard. Cambridge University Press, 2008.

-. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Çevrimiçi 3 Şubat 2016. http://www.zeno.org/Philosophie/M/Hegel,+Georg+Wilhelm+Friedrich/Grundlinien+der+Philosophie+des+Rechts/Einleitung.

Houlgate, Stephen. (Editör). *The Hegel Reader*. Blackwell Publishers, 1998.

Inwood, Michael. *A Hegel Dictionary*. Blackwell Publishing, 1992.

Kaufmann, Walter. *Hegel: A Reinterpretation*. New York, Garden City: Doubleday Anchor Book, 1966.

Orman, Enver. *Hegel'in Mutlak İdealizmi*. İstanbul: Belge Yayınları, 2015.

Pelczynski, Zbigniew A. (Editör). *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*. Cambridge University Press, 1984.

Peperzak, Adriaan Th. *Philosophy and Politics: A Commentary on the Preface to Hegel's Philosophy of Right*. Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

HEGEL VE ÇAĞINDA SAVAŞIN ANLAMI

M. Ertan KARDEŞ*

THE MEANING OF WAR IN HEGEL AND HIS TIMES

Öz

Bu makale, Hegel ve çağında savaşın anlamını konu edinmektedir. Hegel çağının savaş anlayışının çağdaş savaş figürlerinden oldukça farklı olduğu iddia edilmektedir. Hegel'in savaş üzerine düşünceleri savaşın bu dönüşümü göz önünde bulundurularak ele alınmalıdır. Alman düşünürler Hegel ve Clausewitz'te savaş, insan doğasının vahşi içgüdüleri ve basit şiddetin ötesinde bir anlam taşımaktadır. Savaş, her şeyden önce devletin egemenlik alametleri arasında durmaktadır. Devletler arasındaki ilişkinin bir türü olarak savaş, egemenler arasında hak tayinini sağlamaktadır. O halde, bir yandan savaş, devletin ya da devletlerin varoluşu açısından zorunlu olarak belirmektedir. Ancak diğer yandan da bu zorunluluk Hegel'deki etik yaşam açısından bir-aradalığın içeriklerini saptayan koşul değildir. Savaş, devletin devlet olma koşulunu sağlamasına karşın devletin etik yaşamı hangi biçimlerde ve tavırlarda tesis ettiğine dair özsel bir belirlenim sunmamaktadır. Buna karşın çağdaş dünyadaki savaşın ve hallerinin dönüşümü ise devlet için zorunlu-olan ile bir-aradalık koşulları arasındaki kökensel ilişkiyi tersine çevirmiştir. Artık Yeni savaş figürleri etik yaşamın koşullarını doğrudan saptamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hegel, Clausewitz, savaş, egemenlik, politika.

* İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Yrd.Doç.Dr., email: ertan.kardes@istanbul.edu.tr.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 6 / Hegel ve Hegelcilik, Nisan 2016**:** 111-135.
(Makale Gönderim: 01.02.2016 / Makale Kabul: 22.03.2016)

Abstract

The purpose of this paper is to retrace the meaning of war in Hegel's thought, and relate it to his era. The conception of war in this era differs widely from contemporary war figures. Hegel's thoughts about war should be considered within this transformation. For Hegel and Clausewitz, the war means more than the basic instinct of human nature and violence. It refers to true marks of sovereignty in state. As a relationship between states, it ensures the distribution of right among sovereigns. On one hand, the existence of state necessarily relies on war, on the other hand this necessity does not require the condition which determines the content of togetherness in terms of ethical life. Distinctively, the transformation of war in modern era has reversed the original relationship between what's necessary for state and the conditions of togetherness. Although new war figures directly determine the conditions of ethical life.

Keywords: Hegel, Clausewitz, war, sovereignty, politics.

***

♣

> "Bir devletin sıhhati, genellikle, barışın sakinliğinden ziyade savaşın hareketinde ortaya çıkar."[1]

1. Giriş: Hegel ve Clausewitz'in çağı

Hegel, "Alman Anayasası" (Die Verfassung Deutschlands) metninde kendi kişisel rahatı için kamu işlerine katılmayı reddeden aynı zamanda devlet işlerinin eleştirisini bu rahatın bozulup bozulmamasına göre tartan düşünce tiplerinin eleştirisini yapmaktadır. "Sadece filantroplar ve ahlakçılar politikayı hukuk aleyhine bir girişim ve kişisel çıkar arayışı; adaletsizlik tarafından kurulmuş bir yapıt ve sistem olarak mahkum

♣ Bu makale İstanbul Üniversitesi BAP Birimi tarafından 53886 sayılı "XXI. Yüzyılda Şiddet Halleri ve Olası bir Savaş Felsefesinin İmkânı" başlıklı proje bağlamında desteklenmiştir.

1 G.W.F. Hegel, *Écrits Politiques, La Constitution de l'Allemagne, Actes de l'assemblée de Wurtemberg en 1815 et 1816, A propos du "Reformbill" anglais*, çev. M. Jacob (Éditions Champ Libre, 1977, 32).

ederler."[2] Bu perspektifin dönemin zihniyetine eşlik eden liberal bir eleştiri olduğu kabul edilebilir. Liberal kavrayışa yönelen bu eleştiri ve devlet odaklı yakın politik hissiyat sayesinde bir general-düşünür olan Carl von Clausewitz (1780-1831) ile filozof G. W. F. Hegel (1770-1831) arasında bir düşünsel bir temas kurulması mümkün olabilmektedir.

Prusyalı bir yurtsever olarak Clausewitz savaş kavramsallaştırması üzerine temel referans düzeyine erişen *Savaş Üzerine* (*Vom Kriege*, 1832) kitabının yazarıdır. 1816-1830 yılları arasında değişik bağlamlarda sekiz farklı ana bölüm halinde kaleme aldığı bu kitabında Clausewitz, askeri strateji konusunda en yetkin yapıtlardan birini ortaya koymuştur. Kuru bir anlatım dili olan kitapta, bilindik felsefe tartışmalarına, kültürel referanslara ve filozoflarla diyaloglara yer verilmemiştir. Daha çok askeri strateji alanında sunulmuş teorilerin bir eleştirisinin yapıldığı kitapta, savaşa dair yapılan kavramsallaştırmalardaki hatalar ortaya çıkarılmış; savaş ve kavram ilişkisinin nasıl ele alınabileceğine dair perspektifler geliştirilmiştir. Clausewitz'in kendi metninde büyük filozoflarla bir diyalog kurmamış olması, metninin kavramsal düzeyinin olmadığı anlamına gelmemektedir. Bu çerçevede Hegel ile Clausewitz arasında kurulacak bir bağlantı, öncelikle savaş bahsi açısından olası bir kavramsal yakınlık düzeyini saptamamızı sağlar. Bilindiği kadarıyla iki düşünür birbirini alıntılamamıştır. Ancak onların savaş ve politika üzerine temel bir ortaklıkları bulunmaktadır. İkisi de savaşı, ahlaki bir çerçeve içerisine yerleştirmek yerine – Machiavelli ve Rousseau'nun yarattığı hattı izleyerek- savaşı politik olarak ele almaktadırlar.

Hegel özellikle *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* (*Die Grundlinien der Philosophie des Rechts*) kitabının son kısmı olan "Devlet" adlı son bölümünde savaştan bahsetmiştir. Buradaki savaştan (*Krieg*), çatışma ya da tanınma için savaşım/mücadele (*Kampf um Anerkennung* ya da *Bekämpfung*) gibi kavramlar kast edilmemektedir. Hegel'in başka metinlerinde de savaş referansı olmakla birlikte buradaki kavrayışı onun savaşa bakış açısını en somut şekilde gösterdiği yerdir. Hegel, savaşı, devletin 'devlet olma alametlerinden biri olarak' kavramaktadır. Clausewitz ise yine benzer bir perspektifle savaşı, 'bir muharip tarafın diğerine iradesini boyun eğdirme şiddeti olarak' tanımlamaktadır. Buna göre irade kendisini politik bir kerte olarak göstermektedir. Hiç şüphesiz iki düşünürün savaş üzerine düşüncelerinin kaydını düştükleri noktaları

[2] *A.g.e.*, 105.

daha derinleştirilebilir. Böylece Clausewitz'in *Savaş Üzerine* metninde ortaya koyduğu perspektifin aynasında Hegel'in iç ve dış egemenlik alameti olarak gördüğü savaşın resmini çıkartabilir. Ancak bu resim Clausewitz aynasına ihtiyaç duyduğu kadar XX. yüzyılın ve çağımızın savaş kavrayışı konusundaki yansımasına da ihtiyaç duymaktadır. Fransız filozof René Girard'ın kurduğu Hegel-Clausewitz ilgisi de çağdaş düzlemlerde savaş ve şiddet halleri meselesini ele almaya olanak tanımaktadır. Bu bağlamda Hegel, savaşa evrensel bir karakter atfedip onu devletin sıhhati olarak tanımladığında ne tarz bir savaştan söz etmektedir?[3] Clausewitz'in *Kriegsführung*, savaşın sevk idaresi üzerine akıl yürütmesi bilkuvve (*virtuel*) şiddetin çağını ne kadar kuşatmaktadır? Başka bir deyişle Hegel'in önem atfettiği savaş bugünün dünyasındaki çatışma ve şiddet hallerine de benzer bir önemi atfetmeye olanak tanımakta mıdır?

2. Savaş bahsinin dönemselleştirilmesi

Bu yöneltilen sorulara yanıt vermek açısından ve de Hegel'in ve Clausewitz'in üzerine konuştuğu savaş kavrayışını daha iyi kavramak açısından son dönem literatürde yapılan bazı ayrımlardan bahsetmek yerinde olacaktır. Bu ayrımlar dönemin Alman zihniyeti içerisinde savaştan ne anlaşıldığını ortaya koymak açısından verimli olacağı gibi, Hegel üzerinde sıklıkla yapılan anakronizmlerin de yersizliğini gün yüzüne çıkarmaya yardımcı olacaktır. Literatürde anılacak olan bu ayrımlar aralarında ciddi farklılıklar içermekle birlikte ortak bir noktayı ortaya koymaktadırlar: Savaşların modern Avrupa tarihindeki karakteristikleri günümüz dünyasında değişmiştir.

Savaşın değişen doğasına ilişkin tarihsel tasnifler ve ayrımlar muhteliftir. Gérard Chaliand savaşları beş ana döneme ayırmıştır[4]: Ritüelleşmiş savaşlar, sınırlı amacı olan savaşlar, klasik fetih savaşları, mutlak amacı olan savaşlar ve sınırı-olmayan savaşlar. Buna göre Clausewitz anlamında modern savaşı karakterize eden dönem 'mutlak amacı olan savaşlar' dönemidir. Bu savaşlar, klasik anlamda, devletlerin karşılıklı egemenlik sahasının tanınması üzerinden gelişmektedir. Amacı bellidir; amacı belli olduğu için savaşın sınırları da son kertede tayin edilmiştir. Chaliand

[3] W.F. Hegel, *Écrits Politiques, La Constitution de l'Allemagne, Actes de l'assemblée de Wurtemberg en 1815 et 1816, A propos du "Reformbill" anglais*, çev. M. Jacob (Éditions Champ Libre, 1977), 32.

[4] Gérard Chaliand, *Une histoire mondiale de la* guerre, (Paris: Odile Jacob); Raymond Aron, *Penser la guerre, Clausewitz, 1. L'âge européen* (Paris: Gallimard, 2009), 5-15.

böylelikle kitlelerin işin içinde olduğu ve orduların karşısında gerilla, terörist vb örgütlenmeler bulduğu asimetrik savaşlar dönemini modern devletin gramerindeki savaştan ayırt etmiştir.

Élie Barnavi, *Savaş Üzerine On Tez* metninde savaşı, XVIII. yüzyıldan bu zamana üç ana tarihsel uğrağa göre ayırt etmektedir. Birincisi devlet akıllarının karşı karşıya geldiği Clausewitz sistemine uygun rasyonel savaşlar; ikincisi kitlelerin seferber edildiği ideolojik savaşlar ve üçüncüsü günümüzü anlatan asimetrik savaşlar çağı.[5] Bu ayrımlara göre Barnavi, Chaliand'nın 'sınırı-olmayan savaşlar' kavramına asimetrik savaşlar tanımı ile yaklaşmaktadır. Hatta onun rasyonel savaşı ile Chaliand'nın 'mutlak amacı olan savaşlar' kavramı da birbirine tekabül etmektedir. Ancak Barnavi bunlar arasındaki geçişi anlamak için ideolojik savaşlar kavramını eklemektedir. Hegel çağının savaşı hala rasyonel ve belirli bir amaca uygun olarak yapılan egemen devletler savaşı olarak anlaşılmaktadır.

Alman akademisyen Herfried Münkler de *Yeni Savaşlar* kitabında[6], kitabıyla aynı ismi taşıyan 'yeni savaşlar' kavramını ortaya atmaktadır. Yeni savaşların belirsiz bir kavram olduğunun bilincinde olan Münkler, 'yeni' nitelemesiyle özellikle modernliği karakterize eden devletler savaşından ayrıştırdığını belirtmektedir. Yoksa 'yeni savaşların', devletlerarası 'eski' savaştan daha eski savaşları da içeren bir gönderme yaptığının farkındadır. Bu kavramın bir belirsizliği içerdiğinin bilincinde olan Münkler savaşa eklediği 'yeni' nitelemesiyle onu özellikle modernliği karakterize eden devletler arasındaki savaştan ayrıştırmayı amaçlamaktadır. Münkler şu tezi savunmaktadır: "savaşın devletleştirilmesinden önceki koşullara bakmak, geçen süre zarfında ortaya çıkan ve devletin henüz savaşın tekelcisi olmadığı, şimdiyse artık olmadığı koşullar arasındaki benzerliklerin saptanmasını sağlar." Savaş tanımı gereği sınırı ve amacı olan bir karşılaşma iken, artık yeni savaş eskisine bile referansla tam olarak anlaşılamayan belirsiz bir karakteristik kazanmıştır. Mary Kaldor da *Yeni ve Eski Savaşlar, Küresel Çağda Örgütlü Şiddet* (*New and Old Wars,Organized Violence in a Global Era*) kitabında[7] özellikle XX. yüzyılın sonunda savaşların değişen karakteristiğine gönderme yaparak benzer bir ayrımı hatırlatmaktadır.

---

5 Élie Barnavi, *Dix Thèses sur la Guerre* (Paris: Garnier Flammarion, 2015).
6 Herfried Münkler, *Yeni Savaşlar*, çev. Z. A. Yılmazer (İstanbul: İletişim, 2010), 13.
7 Mary Kaldor, *New and Old Wars,Organized Violence in a Global Era* (Stanford, California: Stanford University Press, 1999), 1-12.

Martin von Creveld ise *Savaşın Dönüşümü* kitabında artık Clausewitzci dünya-resminin tamamen boş ya da yanlış olduğunu temellendirmektedir.[8] Creveld açısından savaşın gelişimi beş uğrakta anlaşılabilmektedir: Devlet öncesi savaş, devletlerin doğuşuyla birlikte ortaya çıkan savaş, araç olarak devlet savaşları, ideal olarak devlet başka bir deyişle devletlerin serpilmesi çağında savaş ve son olarak devletin sönümlenmesi zamanında yapılan savaşlar. Buna göre sonuncusu Clausewitzci dünya-resminin ortadan kalktığı savaşlardır. O halde Creveld de kesin olarak devletlerin serpildiği dönemin savaşı ile çağdaş şiddet figürleriyle yapılan savaşı kategorik olarak ayırt etmektedir.

Bu listeye Frédéric Gros da *Şiddet Halleri, Savaşın Sonu Üzerine Deneme* çalışmasıyla eklenebilir.[9] Gros geniş bir savaş fenomenolojisi yaptıktan sonra mevcut olanın çatışma tiplerinin klasik hiçbir savaş tanımına uymadığını ilan etmektedir. Bu sebepten dolayı klasik anlamda savaşın sona ermesi yerini şiddet hallerinin belirdiği çağa bırakmaktadır. Derinlemesine tezleri olan bu çalışma bize tekrar olarak mevcut şiddet hallerinin bilindik savaş tanımlarıyla ele alınamayacağını göstermektedir.

Özetlemek gerekirse, Chaliand'nın ‘mutlak amacı olan savaşları’, Barnavi'nin ‘rasyonel savaşları’, Kaldor ve Münkler'in ‘eski savaşları’, Creveld'in ‘ideal olarak devletçağının savaşı’ ve Gros'nun ‘şiddet hallerine karşı savaş’ tanımı Hegel'in ve çağını yansıtan savaş kavrayışları olduğunu görürüz. Hiç şüphesiz farklı disiplinlerden gelen ve farklı bağlamlarda tartışmaya açılmış bu metinlerin birbirlerinden oldukça farklı iddiaları mevcuttur; ancak bu metnin odaklanmak istediği husus her şeyden önce günümüzdeki şiddet halleri ve savaş figürlerinin Hegel ve Clausewitz'in anladığından çok farklı olduğudur. O halde tüm bu dönemselleştirmenin gösterilmesinin amacı Clausewitz'in ve Hegel'in evreninde savaşın hangi savaş tarzına tekabül ettiğini göstermektir. Hegel-Clausewitz çağının savaşı savaşın tekeli olarak devletin, karar alabildiği savaştır.

Bu dönemselleştirmenin içinde en belirleyici olan şimdiki savaş figürlerinden hareketle Hegel'i düşünmenin zorluğudur. Hegel'in ‘savaşçılığına’ yapılan haksız vurgular bu tarz bir anakronizmin kötü kullanımlarıdır. Bu hususta Schmittyen realizmin felsefi hattından faydalanmak yerinde olacaktır. Schmitt de “Politik Düşünür olarak Clausewitz” metninde, Clausewitz'i kaybolmakta olan savaş biçiminin son

[8] Martin van Creveld, *The Transformation of War* (New York: The Free Press, 1991), 8.
[9] Frédéric Gros, *États de Violece, Essai sur la fin de la guerre* (Paris: Gallimard, 2006).

temsilcisi olarak görmektedir.[10] Devletlerarası savaşın son bulmasıyla kitlelerin dahil olduğu ve politika ile savaş arasındaki ilişkinin tersine döndüğü tarihsel bir *moment* belirmiştir. Schmitt bunun kaynağını Napoléon dönemine kadar geri götürmektedir. 'İspanyol gerilla'sı ile başlayan I. ve II. Dünya Savaşları ile devam eden sürecin sonunda beliren 'partizan'a kadarki süreçte, devlet artık savaşın tekeli olmayı yitirmiştir. Devletin egemenlik alametlerinden biri olarak savaşın sönümlenmesi başka bir deyişle savaş hakkının yitirilmesi savaşın bıraktığı boşluğun kitleler alanına doğru genişleyen bir şiddetle yer değiştirmesine yol açmıştır. Hegel ve Clausewitz'in savaş kavrayışları kitlelerin maruz kaldığı sınırsız bir şiddetten ziyade, devletlerarası bir savaşa işaret etmektedir.

3. Hegel ve Çağının Savaş Kavrayışı

Bu doğrultuda Hegel'in düşüncesinde ve çağında savaş Rousseaucu bir hattı izlemekte ve onu eleştirerek geliştirmektedir. *Savaş Hukukunun İlkeleri* metninde Rousseau özetle şu iddialar etrafında akıl yürütmelerini sürdürmektedir:

a. Savaş, savaş hali ve savaş hukuku ayrıştırılmalıdır
b. Savaş ve savaşa ilişkin duygular doğal değildir. Hobbes gibi doğada savaş aranamaz.
c. Savaş doğal değil sivil duruma aittir. Dolayısıyla her zaman için politik aygıtlar savaşmaktadır.
d. Savaş karşılıklı güç mücadelesine dayalı düşmanı alt etme etkinliğidir ve bu nedenle savaş öncelikle ilan yoluyla başlar.[11]

Savaşın tüm metaforik kullanımlarına karşı Clausewitz ve Hegel, savaşı iki düşman arasında olan bir etkinlik olarak ele almaktadırlar. Özelde Napoléon Savaşları'nın etkisinde ve genelde ise Avrupa Kamu Hukuku çerçevesinde, devletlerin eylem alanındaki tavrını üstlenmiş olduğu konumlar belirlemektedir. Bu konumlar da savaşlarda kendisini en kökten şekliyle gösterebilmektedir. Hegel bu doğrultuda Rousseau'nun doğal hukukçularla hesaplaşmasını üstlenerek onu *Geist* ve tarihin momentlerine yaslandırmaktadır.

---

[10] Carl Schmitt, "Clausewitz comme penseur politique", *Machiavel, Clausewitz, Droit et politique face aux défis de l'histoire* içinde (Paris: Krisis, 2007), 43-81.

[11] Bkz., Jean-Jacques Rousseau, *Principes du droit de la guerre, Écrits sur la paix perpétuelle* (Savaş Hukukunun İlkeleri, Sürekli Barış Üzerine Yazılar), derleyen B. Bachofen et Céline Spector (Paris: Vrin, 2008), 80.

Hegel'in *Geist'ın Fenomenolojisi* kitabındaki savaş bahsini ele almakta fayda vardır. "Geist" bölümü içindeki savaş meselesi öncelikle *Geist*'ın içinde *Geist*'ın doğasının tanınması olarak kavranmaktadır.[12] *Geist* kendisini ilk momentinde evrensellik olarak koyutlamaktadır. Saf dolayımsızlık içerisinden ikinci momente geçilir: Tikelliğe. Tikellik kendisini ötekiye göre saptamaktadır. En son moment olarak ise *Geist* kendisini tekillik olarak sunmaktadır. Bu ikinci momentte bir halkın zihni bir Devlette vücut bulmaktadır. Bu vücut bulma aynı zamanda kendisini öteki varoluşların gözünde de gösterme olarak koymaktadır. O halde savaş tam da devletin devlet olma bilincini kendi bünyesinde sağlayıp dışa karşı gösterme momentine tanıklık eden bir etkinliktir. Üçüncü moment açısından savaş ise devletin özgür *Geist*'ına işaret etmektedir.

Bu yapının içerisinde Hegel halkı şu şekilde konumlandırmaktadır: Halk böylelikle Hegel'de özel çıkarların bir araya gelmesinden oluşan bir katışmaç olarak tanımlanmamaktadır.[13] Aksine '*vulgus*'tan [sürü] farklı olarak halk evrensel olana katılımı ile anlaşılmaktadır. O halde halkın halk olabilmesi açısından halkın örgütlü olması yani devlete sahip olması gerekmektedir. Nesnel *Geist*'ın serüveni olarak devlet bir halkın dolayımsız fiiliyatına sahiptir. Savaş halinde ise devletler birer birey olarak kendilerini sunmaktadırlar. Onların aralarında özgür birey olarak birbirlerini tanımaları halklarının mevcudiyetlerini sağlamaktadır.

O halde Clausewitz'in sıklıkla dile getirdiği 'karşılıklılık ilkesi', Hegel'de 'tanınma' olarak karşılık bulmaktadır. Tanınma meselesi ve devletlerin kendisini görünür kılması savaşın temel öğesi olarak anlaşılmaktadır. Tanınma sayesinde savaş, evrensel tarihin bir unsuruna dönüşmektedir. *Geist*'ların birbirlerini karşılıklı olarak tanıma arzusu ölüme doğru bir mücadelenin önünü açmaktadır. O halde *Geist*'ın kendi gelişimi açısından savaş, *Geist*'ın kendi tekilliğini başka ulusların *Geist*'larının tikelliği karşısında kurmasıdır.

O halde Aklın buradaki konumu nedir? Hegel'in rasyonalizmi çerçevesinde savaş bahsini nasıl konumlandırmak gerekmektedir? Bu soruyu daha somut yanıtlamak için Hegel'in savaştan daha açık olarak

[12] G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, tome 2, çev. Jean Hyppolite (Paris: Aubier, 1987) 30-44.

[13] G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, Philosophie de l'Esprit, Tome 3*, çev. B. Bourgeois (Paris: Vrin, 1988), §544, 321.

bahsettiği metinlere bakmak gerekmektedir. Bu doğrultuda Hegel'in başta *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* olmak üzere *Geist'ın Fenomenolojisi, Politik Yazılar* ve kısmen *Ansiklopedisi'*nden faydalanılacaktır.

4. Nesnel *Geist* açısından savaşın anlamı

Hegel'in savaş kavrayışına odaklanmak ciddi bir teorik riski beraberinde getirmektedir. Bu risk Hegel'de savaş nosyonunun doğrudan onun tarih felsefesine, hukuk felsefesi bağlamında devlet teorisine bağlı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu sebepten dolayı birçok araştırmacının Hegel üzerine çalışmaları filozofun makro planda duran konularıyla ilgilidir. Savaş bahsine özel bir odakla yaklaşmak Hegel sistemini geri planda bırakma gayretinden çok bu sistem içerisinde savaşın tekabül ettiği ya da edebileceği noktaları ortaya çıkarma çabası gütmektedir.

Hegel oldukça statik bir savaş tanımından hareket etmektedir. Savaş, devletin iç ve dış ilişkiler ölçeğinde egemenlik unsuru olarak ele alınmaktadır. Savaş haklı iki devletin anlaşamadıkları konularda hak tayin edici olarak çağırdıkları bir üçüncü hak[14] olarak kavranmaktadır. Üçüncü düzey olarak savaş karşısındaki haklı iki tarafı olumsuzlamakta ve onları eşitsiz kılmaktadır. Savaşın anlamı bu hak tayinini yeniden gerçekleştirmesinde yatmaktadır. Bu doğrultuda Hegel'in mevcut savaş paradigması içerisinde güçlü bir realizm ürettiğini söylememiz mümkündür.[15] Hegel, Schmitt çerçevesinde tanımlamış olduğumuz realizm hattını besleyen düşünürler arasındadır.[16] Aynı zamanda Hegel, egemenlik fikri üretmektedir. Ona göre madem, her devlet kendi *causa*'sının sahibidir ve bundan doğan hakkını yorumlamaktadır, o halde

[14] G.W.F. Hegel, *Écrits Politiques, La Constitution de l'Allemagne, Actes de l'assemblée de Wurtemberg en 1815 et 1816, A propos du "Reformbill" anglais*, çev. M. Jacob (Éditions Champ Libre, 1977), 32, 169.

[15] Kervégan, Hegel'in 'gerçeklik' (Realität) ile 'fiiliyat'i (Wirklichkeit) ayırt etmesini hatırlatmaktadır: *Enzyklopädie* 'de [§6A., W8] Gerçeklik Dasein'ın ampirik ve zorunlu-olmayan durumuna gönderme yaparken fiilî-olan zorunlu bir göndermeye sahiptir. O halde gerçek-olan kendisini zorunlu-olmayan karakterde sunarken, fiilî-olan fenomeniyle bir olan bir öze işaret etmektedir. Fiiliyat, öz ile varoluş arasındaki dolayımsız birliktir. Bkz. Jean-François Kervégan, *L'effectif et le rationnel: Hegel et l'esprit objectif* (Paris: Vrin, 2008), 21-22; G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, çev. ve yorumlayan Jean-François Kervégan (Paris: Presses Universitaire de France, 2011), Marge § 1, 445. Bu doğrultuda realizmden kastımız onun 'fiiliyat' tanımına yakın bir konum üstlenmektedir.

[16] M. Ertan Kardeş, *Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı, Politik Felsefe açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi* (İstanbul: İletişim, 2015), 42-43.

'sürekli barış' ve üst düzenleyici kertelerin kurulacağını inanmaktansa, her devletin kendi egemenliğini uyguladığını kabul etmek gerekmektedir. Her devlet kendi hakkını savaşla üretmektedir. Savaş, devletin egemenlik unsurları arasında en somut olanı olarak belirmektedir.

Hegel savaşa anlam atfetmektedir. Ancak bu anlam savaşın yüceltimine yönelik değildir. Savaşın akliliği, bu görüşün aksine, kendisini egemenliğin bir unsuru ve açımlaması olarak savaşı değerlendirmektedir. Savaşın akliliği hukukunun da kaynağındadır. Tıpkı Rousseau'da olduğu gibi devletler hukukunun dolayımsız sonucu olarak savaş yine hukukun gerçekleşme momentlerini barındırmaktadır. Savaşın gerçekliği hukukun kendini gerçekleştirmesi, onun pozitifliği olarak belirmektedir. Bu sebepten dolayı Hegel, savaşın getirdiği sıhhatten söz etmektedir. Nitekim Alman filozof, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* § 324'te savaşın kurucu özelliğinin altını çizmektedir:

> Devleti yalnızca sivil toplumdan ibaret görerek ve onun nihaî gayesini bireylerin hayatını ve mülkiyetini güvencede tutmaktan ibaret sayarak böyle bir fedakârlığı istemek, çok yanlış bir hesaba dayanır. Çünkü, böyle bir güvence, güvenceye alınması gereken şeyin feda edilmesiyle sağlanamaz— tam tersine. Bu söylediklerimiz, savaşın ahlakî unsurunu da kapsar. Savaş, mutlak bir kötülük olarak düşünülemeyeceği gibi, olağan nedenini herhangi bir şeyde —iktidar sahiplerinin veya milletlerin ihtiraslarında, haksızlık ve adaletsizlikte, vs. veya, kısaca, olmaması gereken bir şeyde— bulan basit bir dış olağanlık olarak da anlaşılmamalıdır. Her şeyden önce, olağanlığın tabiatına bakıldığında, onun kaderinde daima başka bir olağanlıkla karşılaşmak bulunduğu görülür; ve işte bu kader, zorunluluktan başka bir şey değildir. Zaten, her yerde olduğu gibi, burada da olayları sırf olağanlık olarak gören görüş açısı, bunlara kavramın ve felsefenin ışığı altında bakıldığında ortadan kalkar, çünkü felsefe olağanlığın bir görüntüden ibaret olduğunu bilir ve bu görüntünün mahiyetini oluşturan şeyin zorunluluk olduğunu görür.[17]

[17] Makalede Suhrkamp 1986 Baskısı ve Kervégan çevirisi esas olarak alınmıştır. Bkz., Hegel, Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Werke 7 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986). Ancak alıntılarda bazı temel sorunlarına karşın Türkçe'deki tek çeviri olmasına istinaden Karakaya metninden faydalanılmıştır. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, çev. ve yorumlayan Jean-François Kervégan (Paris: Presses Universitaire de France, 2011), 420; G. W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. C. Karakaya (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1991), 258-259. Cenap Karakaya, André Kaan çevirisinden hareketle bu paragrafın tamamını şu şekilde Türkçeleştirmiştir:
"Bireyin hak ve menfaatini, birer unsur olarak, ortadan kaldıran bu determinasyon, aynı zamanda, onun bireyselliğinin kendiliğinde ve kendisi-için var olan, ve değişken olmayan pozitif unsurunu oluşturur. Dolayısıyla, bu durum ve bu durumun kabulü,

Halkların kendi bilincini oluşturma şekli de devletlerinin egemenliklerini kurma tarzlarıyla benzerdir. Savaş devletin oluşumu açısından olmazsa olmaz bir kerteye gönderme yapmaktadır.

---

bireyselliğin cevhersel vazifesidir. Bu vazife, bu cevhersel bireyselliği, yani devletin bağımsızlığını ve hükümranlığını korumak ve sürdürmek ve bunu, mülkiyetin ve hayatın— ve aynı zamanda fikir ve düşüncenin ve hayatın tabii akışı çerçevesi içine giren her şeyin— tehlikeye atılması ve feda edilmesi pahasına yapmak vazifesidir.
R: Devleti yalnızca sivil toplumdan ibaret görerek ve onun nihaî gayesini bireylerin hayatını ve mülkiyetini güvencede tutmaktan ibaret sayarak böyle bir fedakârlığı istemek, çok yanlış bir hesaba dayanır. Çünkü, böyle bir güvence, güvenceye alınması gereken şeyin feda edilmesiyle sağlanamaz— tam tersine. Bu söylediklerimiz, savaşın ahlakî unsurunu da kapsar. Savaş, mutlak bir kötülük olarak düşünülemeyeceği gibi, olağan nedenini herhangi bir şeyde —iktidar sahiplerinin veya milletlerin ihtiraslarında, haksızlık ve adaletsizlikte, vs. veya, kısaca, olmaması gereken bir şeyde— bulan basit bir dış olağanlık olarak da anlaşılmamalıdır. Her şeyden önce, olağanlığın tabiatına bakıldığında, onun kaderinde daima başka bir olağanlıkla karşılaşmak bulunduğu görülür; ve işte bu kader, zorunluluktan başka bir şey değildir. Zaten, her yerde olduğu gibi, burada da olayları sırf olağanlık olarak gören görüş açısı, bunlara kavramın ve felsefenin ışığı altında bakıldığında ortadan kalkar, çünkü felsefe olağanlığın bir görüntüden ibaret olduğunu bilir ve bu görüntünün mahiyetini oluşturan şeyin zorunluluk olduğunu görür. Sonlu'nun —mülkiyet ve hayat— kendisini olağan olarak vaz'etmesi zorunludur, çünkü olağan, sonlu kavramının kapsamına girer. Bir bakıma, bu zorunluluk bir tabiat gücü şeklinde kendisini gösterir, sonlu olan her şey, fanî ve geçicidir. Fakat, objektif ahlâk alanında, devlette, bu güç Tabiat'ın elinden çıkar ve zorunluluk, özgürlüğün eseri haline gelir, ahlakî bir şey olur. Sonlu'nun geçici karakteri istenen bir şey halini alır ve onun temelini oluşturan negatiflik, ahlâkî varlığa özgü cevhersel bireyselliğe dönüşür. Mal ve mülkün ve dünyevî şeylerin boşluğunun — normal zamanlarda yapmacıklı bir retorik temasından başka bir şey olmayan bu boşluğun— ciddî olarak düşünüldüğü durum olarak savaş, özel varlık'ın idealitesinin kendi hakkını elde ettiği ve bir realite haline geldiği andır. Başka bir yerde de söylemiş olduğum gibi, savaşın yüksek anlamı şudur ki, onun vasıtasıyla, "halkların ahlâkî sağlığı, sonlu spesifikasyonların [kurumlar] durağanlığına karşı gösterdikleri kayıtsızlık içinde korunmuş olur. Rüzgâr nasıl denizi, sürekli bir durgunluk sonucu uğrayacağı tefessühten korursa; savaş da, aynı şekilde, halkları, sürekli veya ebedî bir barışın onları uğratacağı ahlâkî tefessühten korur". İster sadece bir felsefi fikri densin, ister başka bir ad verilsin, bu fikir, ileride görüleceği gibi, İlâhî Takdir'in bir doğrulanmasıdır. Gerçek [reel] savaşlara gelince, bunların başka bir yoldan doğrulanması gerekir. Savaşta, yani olağan bir fenomende, dışa yönelik olarak kendini gösteren idealite ile devletin iç güçlerini bir bütünün organik momentleri yapan idealite, tek ve aynı bir idealitedir. Nitekim, bu durum, tarih sahnesinde başarılı savaşların, iç karışıklıkların önlemesi ve devletin iç gücünü pekiştirmesi fenomeninde açıkça görülür. İç hükümranlığın gereklerini yerine getirmek istemeyen, yahut bundan korkan halklar, başka halkların boyunduruğu altına girerler ve bağımsızlıklarını yeniden elde etmek için yapacakları mücadele, iç devlet güçlerini organize etmekte daha önce gösterdikleri kabiliyetsizlik ölçüsünde başarısız ve şerefsiz olur (özgürlükleri, ölmek korkusundan ölür). Bağımsızlıklarının garantisini silâhlı kuvvetlerden değil de, başka yollardan elde eden devletler (meselâ, komşularına oranla son derece küçük olan devletler), kendi başına ne içte, ne de dışta bir barış güvencesi sağlamayan bir siyasî anayapıya rağmen, varlıklarını sürdürebilirler. Bütün bu fenomenler, söz konusu aynılık'la açıklanır."

Hegel § 338'te devletlerin birbirlerini karşılıklı olarak tanımalarının, savaşın geçici olmasını gerektiren bir bağa yaslanmasından söz açmaktadır:[18]

> Hukukun ortadan kalkıp, şiddetin ve olağanlığın hükmünü yürüttüğü durum olan savaşta bile, devletlerin birbirlerini birer devlet olarak karşılıklı kabul etmeleri, aralarında bir bağın varlığını sürdürdüğünü gösterir. Bu bağ içinde, devletler, birbirleri için kendiliğinde ve kendisi-için mevcut antiteler olarak değer taşırlar, öyle ki, savaş sırasında bile, bizzat savaşın kendisi, geçici olması gereken bir şey olarak belirlenmiştir. Dolayısıyla, savaş, ius gentium'a. uygun bir karakter taşır, yani savaş durumunda bile barış imkânı varlığını korur. Nitekim, bu yüzden, meselâ savaş elçilerine saygı gösterilir ve, genellikle, iç kurumlara karşı, kişisel hayatın, aile hayatının huzuruna veya özel şahıslara karşı herhangi bir hasmane girişimde bulunulmaz.[19]

Hegel'de böylelikle savaşın devletlerin belirli bir amaca yönelik yürüttükleri, sınırlı, belirli bir etkinlik olarak anlaşıldığını söylemek mümkün hale gelmiştir. Bu sayede Hegel hem özel alanın yüceltiminden hareket eden liberal perspektifi eleştirmektedir hem de Kantçı barış paradigmasına karşı realist bir konum üstlenmektedir.

Hegel, ebedi barış projelerinden çok savaşın gerekliliğini ortaya çıkaran bir perspektife yaklaşmıştır. Bu gereklilik, fiiliyata karşı bir barış fikrini de imkansız kılmaktadır. Alexis Philonenko'nun belirttiği gibi "fiili şeyler düzenine yabancı bir barış gerçekleşemez".[20] Hegel'in § 333'teki eleştirisi de göz önünde tutulduğunda onun ahlaki bireycilik ya da özel alan yüceltimi içerisinde liberal tavra ve evrenselci kozmopolitizme karşı inançsızlığını tespit etmek mümkün hale gelmektedir. Hegel açısından devletleri yargılayacak, devletler arasındaki düzenin üstünde bir yargıç yoktur. Alman filozofun kozmopolitizme ve ahlaki tavra karşıtlığı, bu ekolün yanılsamalı bir barış fikrine sahip olmalarından kaynaklanmaktadır. Oysa Hegel § 321- § 350 arasında savaşın olumsallığından söz açarak fiiliyata uygun bir rasyonalitenin imkanını soruşturmaktadır.

O halde *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* § 321- § 350 arasında Hegel, savaşın akla uygun olduğunu gözeten bir akıl yürütme geliştirmektedir. Savaş,

---

18 *A.g.e.*, 429.
19 Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, 265.
20 Alexis Philonenko, *Essai sur la philosophie de la guerre* (Paris: Vrin, 1988), 64.

ahlakçı teorinin sınırları içerisinde bir kötülük olarak ele alınamaz.[21] Savaş aklidir tezi Hegel açısından sadece akli olanın (*Vernünftig*), müdrike (*Verstand*) olarak anlaşılabileceği anlamına gelmemektedir aynı zamanda akli olan bir özgürlük imkanı olarak da belirmektedir.[22] Böylelikle Hegel'de savaş varolanı olumsuzlayarak dönüştüren bir fiiliyat olarak anlaşılmaktadır. Bu dönüşme her seferinde *Geist*'ın kendisini açımlaması açısından iyiye doğru yol alan bir dönüşme olarak kavranmaktadır.

Bu sebepten dolayı Hegel bir yandan savaşın gerektiğinde kaçınılmaz olduğunu savunmakta diğer yandan da akli olarak savaşın sıhhatli olduğuna dair bir bakış açısı benimsemektedir. Savaş *Geist'ın Fenomenolojisi*nde saptandığı gibi tikellikleri kaldırmak açısından evrensel karakteri açığa çıkaran bir etkinlik olarak kavranmaktadır. Tıpkı Clausewitz'te olduğu gibi Hegel'in savaşı, devlet iradeleri arasındaki karşılıklılık olarak düşünmesi; onun devletler savaşı çağının kendi içerisinde realist bir konum üstlenmesi olarak yorumlanabilmektedir ancak savaşın sonuçlarına dair iyimserliği mistifikatör bir özellik olarak anlaşılabilmektedir.

Hegel § 278'te devletin egemenliğini iki belirlenimin oluşturduğundan bahsetmektedir: İçe yönelik egemenlik ile dışa yönelik egemenlik. Bütün egemenlik süreçlerinin en aslî olanı devletin kendisini tehlike altında hissettiği ve tüm diğer kertelere kendi varoluşunun kurucu olduğunu hatırlattığı zamandır. Böylelikle egemenlik tüm unsurları bünyesinde eritebildiği için kendi zindeliğini de üretebilen bir devinim olarak anlaşılmaktadır:

> Bu idealite, kendisini iki şekilde gösterir: barış halinde, özel sferler ve faaliyetler, kendi özel gayelerini gerçekleştirmek üzere kendi yollarında giderler ve, bir yandan, basit bilinçsiz zorunluluk bunların çıkar-güden çalışmalarını, gerek karşılıklı olarak birbirlerinin, gerekse genel bütünün muhafazasına bir katkı haline getirirken (§ 183); öbür yandan da, iktidarın direkt etkisi onları sürekli olarak genel menfaat yönüne çeker ve buna göre sınırlandırır; bütünün muhafazası için onlara direkt mükellefiyetler yükler. Fakat, tehlike halinde - bu ister içten, ister dıştan gelen bir tehlike olsun -, organları bu özel sferler olan organizma, tek bir hükümranlık kavramı içinde erir. Devletin kurtuluşu hükümdarın takdirine bırakılır ve bu özel otoritelerin başka zaman geçerli olan güçleri, bu kurtuluş uğruna feda

[21] Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, ¶ 324.
[22] *A.g.e.*, 471.

> edilir. Şu halde, devletin idealitesi, hakikî realitesine ancak bu gibi tehlike zamanlarında kavuşur.[23]

O halde Hegel açısından asli unsur devletin cevhersel/tözsel özelliği sayesinde egemenliğini, içeride ve dışarıda kurduğu egemenlik silsilesi zincirleri sayesinde, Tarih'te Evrensel bir konuma yükseltme çabasıdır.

Hegel felsefesi bir savaş felsefesi olarak kesinlikle kabul edilebilir. Savaş Hegel'de yanılsamaları ortadan kaldıran[24], halkların kendilerini olumsuzlayarak yeniden yarattıkları bir zorunluluk olarak anlaşılmaktadır. Ancak bu savaş felsefesi çoğu kez kendisini savaşın ortaya çıkaracağı anlam üzerinden derinleştirmektedir. Bütün tarih felsefesinin dayanak noktasını savaşın kuracağı ya da ortadan kaldıracağı bir inşa fikri oluşturmaktadır. Ancak savaşın değişen veçheleri karşısında Hegel'in 'halkların sıhhati' tezi iyimser bir konum olarak belirmektedir.

5. Clausewitz'in penceresinde **savaşın gerçekliği**

Hegel birden fazla noktada Clausewitz'e paralel bir kavrayış geliştirmiş olsa da *Geist*'a ve tarihsel akla yüklediği anlam noktalarında Clausewitzyen bir savaş kavrayışından ayrılmaktadır. Hegel realist olduğu ölçüde Schmitt ve Clausewitz'e yakınlaşırken - ki bu noktalar azımsanmayacak ölçüde çoktur - Mantık fikrine Tarih'i dahil ettiği ölçülerde ikisinden uzaklaşmaktadır. Clausewitz bu çerçevede savaşı, doğasını ve değişken biçimlerini düşünebilmek açısından bir imkan sunmaktadır. Bu kısımda Clausewitz üzerine Raymond Aron ile başlayan yorum savaşlarına girmeksizin yalın bir savaş kavrayışına yer verilecektir.[25] Bu yalın kavrayış ise *Savaş Üzerine*[26] metninin ilk 3 kitabına dayanarak ortaya konulacaktır.

---

[23] Hegel, *A.g.e.*, 227-228.

[24] Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, ¶ 324. Halkların ahlaki sıhhati tezinin savunulduğu pasaj.

[25] Hiç şüphesiz Clausewitz metinleri çok daha uzun bir ilgiyi hak etmektedir. Ancak burada Hegel'in savaş ve politika kavrayışına odaklanıldığından Clausewitz yorumları karşısındaki tavrımız başka bir makalenin konusu olacaktır. Clausewitz-Hegel yakınlaştırması filozofun savaş bahsinin işaret noktalarını kavramak aynı zamanda da düşünsel bağlamlarını herhangi bir savaşım, mücadele ve kavga ile karıştırmamak açısından tarafımızca gerekli görülmektedir.

[26] *Savaş Üzerine* kitabının farklı dillerde muhtelif baskıları ve çevirileri mevcuttur. Bu makalede faydalanılan baskılar şunlardır: Carl von Clausewitz, *Vom Kriege, Hinterlassenes Werk* (Leipzig: Als Volksausgabe herausgegeben von A.W. Bode, 1935); Carl von Clausewitz, *De la Guerre*, çev. Nicolas Waquet (Paris: Rivages, 2015); Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, çev. Fahri Çeliker, (İstanbul: Özne, 1999);Carl

Clausewitz Hegel'den farklı olarak savaştan sonuç ya da ders çıkarmak yerine savaşın bizzat kendisine yani doğasına odaklanmaktadır. Savaşın öğelerini, kurucu kısımlarını, moral güçlerini berraklaştırmaktadır. Aron'un saptadığı gibi Aydınlanmacı bir düşünür olarak Clausewitz[27], Newton fiziğini ve geometriyi savaşı anlama çabasının içine dahil etmiştir. Böylelikle Alman düşünür için aklın görevi savaşa dair hesaplama, çıkarımda bulunma, indirgeme yapma, ve sentezleme olmaktadır. Ancak Clausewitz'in özgün tarafı savaşın doğasını – diğer askeri teorisyenlerden farklı olarak- fiziğe ve geometriye indirgemeden kendinde anlamaya girişmiş olmasıdır. Böylelikle Clausewitz indirgemeci ve dogmatik bir askeri teori yerine savaşın özünü ve biçimlerini anlamaya girişen bir düşünce ortaya koymuştur.

Bu doğrultuda düşüncenin, savaşa dair, düşünemeyeceği karanlık noktalarını saptayan Clausewitz, teorisizmden de kendini kurtarmaktadır. Kitap 1 Bölüm 7'deki sürtünme (Friktion) kavramı bu tarz bir kavramsal uyanıklığın korunmasına gayret etmektedir. Bunu açımlayabilmek açısından öncelikle düşünürün karşı çıktığı kavramsal yaklaşımları ortaya koymak gerekmektedir. Bunlardan birincisi savaşı 'akıldışı' olarak tasnif eden yaklaşımlardır. Bunun doğal sonucu savaşı düşünememek olarak belirmektedir. Bir diğer yaklaşım ise – genellikle askeri okul hocaları bu yanlışa düşmektedirler- savaşın tamamen matematik-fizik dilinde yazılabileceğine dair duyulan sonsuz güvendir. Bu sebepten dolayı savaş konusunda dogma ve metafizik yaklaşım üretmeye karşı çıkan Clausewitz, savaşın düşünülemez olduğunu iddia eden tavrı da eleştirmektedir. Denilebilir ki Clausewitz'in savaşı düşünmesi, kavram ile şey arasındaki mesafeyi koruyarak, şeyler alanında değişmeleri ve düzenlilikleri yakalayabilme kapasitesidir.

O halde, Clausewitz'in gözünde, savaş nedir? Hangi kavram ve tanımlarla savaşı irdelemektedir. İlk olarak savaş ve şiddet ilişkisine dair verdiği tanımlarla başlanabilir.

---

von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, çev. Ş. Yalçın, (İstanbul: Eriş, 2003); Carl von Clausewitz, *On War*, çev. M. Howard & P. Paret (Oxford, New York: Oxford University Press, 2007); Carl von Clausewitz. *On War.* çev. O.S.Matthijs Jolles (New York: Random House, 1943).

27 Raymond Aron, *Penser la guerre, Clausewitz, 1. L'âge européen* (Paris: Gallimard, 2009).

i. “Savaş, çok genişletilmiş, düellodan başka bir şey değildir [...] Demek oluyor ki, savaş, hasmı irademizi yerine getirmeye zorlayan bir şiddet hareketidir.”[28]
ii. “Savaş bir şiddet eylemidir ve şiddetin kullanımı sınır tanımaz.”[29]
iii. “ Böylece her iki taraf da aynı şeyi düşündüğünden, birbirlerini aşırı hareketlere iterler ve bu aşırılıklar karşı tarafın güç ve direncinden başka bir sınır tanımaz.”[30]
iv. Savaş bir şiddet hareketi ise de, duyarlılığın (iradenin) da payını yadsımamak gerekir.[31] Savaş doğrudan doğruya duyguların eseri olmamakla birlikte, onları az veya çok etkiler ve bunun derecesi uygarlık düzeyine değil, karşılıklı çıkarların önemine ve süresine bağlıdır.

Savaş politik bir fenomendir. Savaş kendinde bir politik amaçsallık taşımaz. Bu sebepten dolayı da savaş politik niyetin ve yönelimin etkisini barındırmaktadır. Savaş bu sayılan tanımlara göre düşmanı alt etmek için yapılmaktadır; savaşta da bu şiddetli bir etkinlik olarak açığa çıkmaktadır. Savaşın kendi için kendisine öngörebildiği son/amaç budur. Ancak savaş kendi menzilini, ulaşmak istediği hedefi kendi şiddet etkinliğinden değil politik yöneliminden almaktadır. Clausewitz'in *Zweck* (amaç) ve *Ziel* (objektif, hedef)[32] arasındaki yaptığı ayrım, savaşın içsel dengesi ile yönelimi arasındaki farka gönderme yapmaktadır.

Savaş böylelikle çatışmanın her türüne verilen ad olmaktan çıkmaktadır. Savaş özel bir tanım olarak belirmektedir. Savaş iki muharip güç arasında yapılan bir şiddet etkinliğidir. Muharip güçler de savaştaki iki devletin ordusudur. Savaşın metaforik kullanımları devre dışı bırakılmıştır. Ancak bu tanımlarla birlikte Clausewitz savaşın bu sebeplerden dolayı sadece askeri ya da teknik terimlerle yalıtılmış bir eylem olamayacağını da savunmaktadır. Yine bununla beraber savaş, muharebelerden oluşmaktadır ancak muharebeler savaş değildir. Bu sebeplerden dolayı savaş hiçbir zaman kendisine özdeş bir bütünlük olarak kavrama dökülemez.

---

[28] Clausewitz, C1, K1, B1, Tanım 2. Carl von Clausewitz, *Vom Kriege*, Hinterlassenes Werk. (Leipzig; Als Volksausgabe herausgegeben von A.W. Bode, 1935), 63: "Der Krieg ist also ein Akt der Gewalt, um den Gegner zur Erfüllung unseres Willens zu zwingen". Bu noktada Çeliker çevirisi ‘kuvvet’ şeklinde çevirmeyi tercih ederken, Yalçın ‘şiddet’ olarak Türkçeleştirmiştir. ‘Gewalt’i şiddet olarak kullanmayı tercih etmekteyiz. Bkz. Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, çev. Ş. Yalçın (İstanbul: Eriş, 2003), 14; Clausewitz, *Savaş Üzerine*, çev. F. Çeliker (İstanbul: Özne, 1999), 20.
[29] Clausewitz, C1, K1, B1, Tanım 3.
[30] Clausewitz, C1, K1, B1, Tanım 5.
[31] Clausewitz, C1, K1, B1, Tanım 3.
[32] Clausewitz, K8, B2,

Clausewitz meşhur üçlemesinde savaşın yalıtılmış bir etkinlik olarak kavranamayacağına dair tavrını ortaya koymaktadır.[33] Clausewitz, Platon'un *Politeia*'da yapmış olduğu yönetici sınıf, askerler sınıfı ve üreticilere benzer bir ayrımı savaşın özünü çözümlemek için temellendirmiştir. Üçleme ilk düzeyde a. nefret ve düşmanlık duygusu, b. cesaret ve yetenek ve c. politik amaçlar ayrımına gitmektedir. Bu üçlü ayrıma tekabül edenler ise sırasıyla kaba içgüdü, ruhun özgür eylemi ve saf anlama gücüdür (müdrike). Dolayısıyla Alman general ayrıca halk, ordu ve politik yönetim arasındaki ilişkinin bu üçlemeye tekabül ettiğini de belirtmektedir.[34] Savaş üzerine yapılan bir kavramsallaştırmanın bu üçlü çekim noktasını kavramasının zorunlu olduğu açıktır. Bir teori bu üçünün işleyiş yapısını hesaba katmadan savaşı ele alamaz. Aynı zamanda bu üçlü çekim kutbu göstermektedir ki, savaş hiçbir zaman kendisinin kavranılabileceği bir fiiliyata sahip değildir.

Mademki "savaş, politikanın başka araçlarla devamıdır"[35] o halde savaşın yalıtılmış ve otonom bir fiziksel etkinlikmiş gibi düşünülmesi mümkün değildir. Kavram bu gerçeklikle olan kopuşun bilincini taşıdığı ölçüde savaşın doğası berraklaştırılabilecektir. Kitap 1 Bölüm 7'deki 'sürtünme' bahsi ve Kitap 1 Bölüm 1 Alt-Başlık 5'teki 'mutlak-olan' üzerine olan pasaj savaşın fiili gerçekliği ile savaşın kavramı arasındaki indirgenemeyecek açının düzeylerini ortaya koymaktadır. Clausewitz, Schmittyen realizme uygun bir şekilde kavram ve gerçeklik arasındaki açının farkındadır. Bunu her zaman vurgulamaktadır. Özellikle savaş teorisi yapan idealist yaklaşımlara karşı vurgulamaktadır. Ancak kavram-gerçeklik arasında vurguladığı açı, spekülatif bir yaklaşımın zararlarına dair bir farkındalık gayesi gütmektedir. Clausewitz bu sayede savaşın doktrinleştirilmesine, bilimselleştirilmesine karşı bir tutum gözetmektedir.

Nasıl ki savaşın iki unsurundan biri olan 'taktik', nesnelerin sınırlı alanını içeren bir tasarrufu içeriyorsa, 'strateji' de aksine barışa götüren sınırsız sayıda amacı içeren ve olasılıkların belirlenimsizliğine açık bir alana gönderme yapmaktadır.[36] Savaşın bu özü doktrinleştirmenin ya da gerçekliği bütünüyle kuşatan bir teorikleştirmenin önüne geçmektedir.

[33] Clausewitz, K1, B1, Tanım 28,
[34] Clausewitz, K1, B1, Tanım 28,
[35] Clausewitz, K1, B1, Tanım 24,
[36] Clausewitz, K2, B2,

Sınırsız sayıda olasılığın ve olasılıklar oyununun sahası olan savaş, kavramı açısından da bir belirlenimsiz alanına dönüşmektedir.

6. Savaşın politik karakteri

Hegel de Clausewitz de savaşın politik olduğu konusunda hem fikirdir. Hegel çerçevesinde savaşın politik karakteri, sistemindeki belirleyiciliği açısından somut bir şekilde açığa çıkar. Birey, aile[37], sivil toplum gibi unsurlar, devletin politikliği karşısında ikincil belirlenimler taşımaktadır. Öyle ki politik birlik olarak devletin *Dasein*'ı tüm diğer etik (*Sittlich*) unsurları saptamaktadır. Hegel'de savaş bu haliyle politik organizmanın en temel fedakarlığı olarak belirmektedir. Ancak bu fedakarlık kendisini olası bir etik yaşamın imkanı olarak koyutlamaktadır. Savaşta, birey kendisini ve hayatını tehlikeye atmayı kabul etmektedir. Bu kabul, olumsuzlamanın olumsuzlaması olarak bireyin kendisini yurttaş olarak var etmesini mümkün kılmaktadır. Hegel açısından burjuva bireyinin günlük gerçekliği, gerçekliğin yaslandığı esas mevcudiyet tarafından bozulmaktadır. Savaş, yurttaş olmanın *paideai*'sı olarak belirmektedir. Devlet "protego ergo obligo"[38] düsturu gereği koruduğu bedenleri ve yaşamları, ölüme davet edebilme merciidir. Bireyin olumsal varlığı ile devletin zorunluluğu arasındaki ilişki birbirlerini dönüştürmektedir. Ölümle yüzleşme özgürlüğün imkanını aralamaktadır.

---

[37] Hegel savaşı, ailelerin ailelerle değil halkların halklara karşı yaptığı bir etkinlik olarak ele almaktadır. Devlet halkın evrensel ve somut olarak cisimleşmesidir. Bkz. G. W. F. Hegel, *System of Ethical Life (1802/3) and First Philosophy of Spirit (Part III of the System of Speculative Philosophy 1803/4)*, çev. H. S. Harris and T. M. Knox (Albany: State University of New York Press,1979), 49.

[38] Carl Schmitt, *La Notion de Politique,* akabinde *Théorie du Partisan*, çev. Marie-Louise Steinhauser (Paris: Flammarion, 1992), 94. Ayrıca Schmitt (bizzat Hegel'in de *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* § 324 içinde referans verdiği *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* metninden hareketle) Hegel'in hem burjuvanın politikasına ilişkin ilk tanımı yapanlar arasında olduğunu hem de onun düşmanı etik farklılıkla açıkladığını duyurmaktadır.[38] Buna göre Schmitt, Hegel'in burjuvayı özel, korunaklı ve politik-olmayan alanını terk etmek istemeyen bir tip olarak betimlemesine önem atfetmektedir. Bütün güvenlikli çerçevesi içerisinde barışın sonuçlarından faydalanan burjuva tehlike ve ölümden uzak bir yaşam sürdürmektedir. Oysa devlet bu güvenliğin bizzat yaratıcısıdır. Devletin devlet olma özelliği bu güvenliği yaratmasından geçmektedir. Bu durumda yurttaşın varoluşunun politik dayanakları mevcuttur. Düşmanlık figürleri de bu tarz etik yaşamlar arasındaki farktan kaynaklanmaktadır. Söz konusu olan bir halkın varoluşunun sürdürülme biçimlerinin bir diğerininkiyle olan farkı üzerinden anlaşılmasıdır. Bir varoluş diğerini bütünselliği içerisinde olumsuzlayarak mücadelesini ve tanınma iradesini ortaya koymaktadır. Schmitt, *La Notion de Politique,* 106.

Jean-François Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt, Le politique entre spéculation et positivité* kitabında Schmitt'in savaş tanımını Hegel'den aldığını göstermektedir.[39] Schmittyen realizmin tıpkı Clausewitz örneğinde görüldüğü gibi Hegelci realist perspektifte kökleri bulunmaktadır. Kervégan'ın kitapta göstermiş olduğu gibi ayrılma noktası Hegelci spekülatif felsefedir.

Savaş evrenselin tikel-olanda, onun mutlaklaştırılmasına karşı yeniden harekete geçirilmesi olarak anlaşılabilir. Savaş tam da anlamını sonrasındaki kurduğu ya da yıktığı şeyden almaktadır. *Geist'ın Fenomenolojisi*'nde belirttiği gibi, savaş fiiliyatta ve etik tözün kendisini tasdik etmesinde mevcuttur; bu da savaşın bütün olarak saptanmış varlık karşısında, otonom etik tözün asli momentindeki biçim ve *Geist* olmasıdır.[40] Savaş bir yandan etik yaşamın olumsuzlanarak kendi özdeşliğini bozması diğer yandan da bu özdeşliğin yeniden tesis edilmesi sürecidir. Böylelikle savaş bireyin devlette kendi özgürlüğü kurma sürecini oluşturmuş olmaktadır. Aksi bir durum Hegel açısından kölelik olarak anlaşılmaktadır.

Mademki devlet yurttaşların yaşamlarını talep edebilme hakkına sahiptir - ki bu aynı zamanda onların özgürlüğü anlamına da gelir- o halde devletin her zaman için sivil toplum karşısında belirleyiciliği vardır. Birey ve sivil toplum alanlarının ahlakiliğinin öznel ve soyut karakterleri ancak devlet dolayımı sayesinde nesnel ve somut bir fiiliyata dönüşebilmektedir. Etik yaşamı imkanlı kılan bu moment bu sebepten dolayı 'Güzel Ruh'un basit taleplerine indirgenerek anlaşılamaz.

Savaşın politik karakteri onun barış kuruluşu ile olan ilişkisine yaslanmaktadır. Savaşın gerçekliği barışın tesisidir ancak barışın ilanı savaşı gerektirmektedir. Kozmopolitist düşüncenin en büyük hatası insanlık fikrini politik aygıtlar dışında tanımlama çabası olmuştur. İnsanlığın barış içinde yaşayabileceğine dair görüş, herhangi bir politik biçimden yoksundur: Barışın politik momentlerden yoksun özellikle de etik yaşamın ötesinde kurulabileceğine dair bir yanılmayı içermektedir. Savaş bir yandan kendi aralarında birer kişilik gibi eylemde bulunan

[39] Jean-François Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt, Le politique entre spéculation et positivité* (Paris: Presses Universitaire de France, 2005), 173.

[40] G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, tome 2, çev. Jean Hyppolite (Paris: Aubier, 1987), 42.

devletler alanına diğer yandan da devletlerin kendi içlerindeki etik yaşamın kurulmasına gönderme yapmaktadır.

Bu hususta Kervégan'ın önemli bir saptamasına yer vermek gerekmektedir: Politik-olan etik yaşamın dışsal koşulu değil, onun kökensel yeridir.[41] Kervégan, savaşın devlet için bir koşul olduğu fikrinden söz ederken daha önemli bir hususun altını çizmektedir: Devlet için koşul olan savaş bir-arada yaşamın etik içeriği değildir. Savaş, devletin devlet olma koşulunu sağlamasına karşın devletin etik yaşamı hangi biçimlerde ve tavırlarda tesis ettiğine dair özsel bir belirlenim sunmamaktadır. Bu Hegel'de savaş fikrinin savaşçı bir pathos içermediğini göstermektedir. Aynı zamanda etik yaşamın kurulması için başka bir rasyonaliteye ihtiyaç duyulduğunu da ortaya koymaktadır.

7. Girard'ın Hegel okuması

René Girard'ın Hegel ve Clausewitz'i birlikte okuması özellikle bu iki düşünür arasındaki farkları öne çıkarmaktadır. Buna göre Girard, Hegel'le Clausewitz arasındaki yakınlıkların altını çizse de, son kertede aralarındaki temel farkın, Clausewitz'in Hegel diyalektiğini boşa çıkaran daha realist tavrı olduğunu iddia etmektedir.[42] Bunu açmak yerinde olacaktır.

Girard, bir askeri düşünür olarak Clausewitz'in kavram ile gerçekliği arasındaki kopmayı, filozof Hegel'e göre daha fazla öne çıkardığını belirtmektedir. Buna göre Hegel, ideyi (fikri) kavram ve gerçekleşmesi üzerinden tanımlarken, Girard bu tanımlamanın Clausewitz kavramsallaştırmasına oranla daha az realist olduğunu savunmaktadır. Bunda da temel etmenin Hegel diyalektiğinin – Girard, Hegelyanizm ile Hegel'i bu hususta kesin bir üslupla ayırmaktadır- Geist'ın idealizasyonu lehine çalışması olduğunu düşünmektedir. Girard'a göre Hegel'in diyalektikten uzlaşmaya, karşılılıktan ilişkiye geçişe inanması ve güvenmesi yatmaktadır.[43] Oysa karşıt konumlar arasında kararsızlığa/tereddüte yer verme Hegel'in savaş kavrayışında bulunmamaktadır.

41 Kervégan, *A.g.e.,* 179.
42 René Girard, *Achever Clausewitz*, Benoît Chantre ile birlikte (Paris: Flammarion Champs Essais, 2011), 79.
43 *A.g.e.,* 70.

O halde Girard, *Geist*'ın teodisesine imkan tanımayan karşıtlık fikrinin hatta karşıt konumlar arasında nihayetine ermeyen bir pozitif ilişki fikrinin Clausewitz'te olduğu kanaatindedir.[44] Girard şunu yazmaktadır: " [...] Clausewitz, Marx'tan önce, özsel bir tarih ve olumsal bir tarih arasındaki ayrımı reddederek "diyalektiği ayakları üzerine" oturtmaktadır".[45] Onun gözünde Hegel her seferinde insan aklıyla *Logos* arasında bir upuygunluk ilişkisi üretmeye çalışırken Clausewitz aşırılıklara varan şiddeti, kavramla farkı açısından ele almaktadır.

Savaş, böylelikle, kavramıyla en fazla kopuşu içinde taşıyan etkinlik olmaktadır. Girard'a göre Hegel ve Clausewitz perspektifleri arasındaki fark burada belirmektedir. Clausewitz savaş ve politika bahsinde mutlak bilginin imkanını tamamen sarsarken Hegel her tür oluşu *Geist*'ın kaydında temize çekmektedir. Clausewitz düello ve karşılıklılık hallerinin belirleyiciliğini öne çıkarırken, Hegel zorunlu bir savaş kavramı içerisinde 'aklın hilesi'ni ve özsel bir tarihi belirginleştirmektedir.

Özetle Girard, yeni savaş çağında Hegel'in 'kaldırma' kavramından ziyade Clausewitz'in 'aşırılıkların tırmanması' kavramının - bazı rezervlerinin düzeltilmesi koşuluyla- daha önemli bir keşif olduğunu düşünmektedir. Başka bir deyişle, Fransız düşünür, Hegel'in savaşta gördüğü iyimserlik yerine karamsar bir Clausewitz okumasının terör ve yeni savaşlar döneminin asimetrisine daha uygun bir kavramsal tavır olduğu fikrini paylaşmaktadır. Hegel'in savaş fikrini iyimser bulduğu iddiasının bu metinde ortaya konulması, Alman filozofun tarihin uzlaşmacı bir akış olduğunu savlamasından kaynaklanmaktadır. Tarihte bir akışı olduğu fikri kadar, akış içerisindeki kertelerin öncekileri kaldırarak ilerlediği fikri de özellikle savaş gerçekliğinin dönüşümü düşünüldüğünde iyimser bir tavır olarak kalmaktadır. Buna karşın Clausewitz'in kendi savaş kavramsallaştırmaları bir yana, savaşa dair yapılabilecek olası kavramsallaştırmaların koşullarına ilişkin ortaya koydukları açısından daha realist bir perspektif sunmaktadır.

Sonuç

Clausewitz'in Hegel'i okuyup okumadığının bilgisine sahip değiliz. Ancak savaşı bu iki düşünür de Alman politik varoluşunun gerçekleşmesi için en

[44] *A.g.e.*, 71.
[45] *A.g.e.*, 71.

önemli imkanlardan biri olarak savaşı gerçekliğini kabul edilmekteydi. Savaş bu üretimin varoluşsal bir kaynağı olarak görülmektedir. Hegel *Geist'ın Fenomenolojisi*'nde ölüm bahsi ve savaş ilişkisi üzerinden savaşı, olumsuzlamanın olumsuzlaması olarak kavrayan bir enerji ve kaynak olarak değerlendirmektedir. *Hukuk Felsefesinin İlkeleri'*nde ise devleti devlet yapan yasama, yürütme, yargı alametlerinin yanı sıra savaş da iç ve dış egemenlik alameti olarak ortaya konmaktadır.

Hegel, devleti soyut ve yalıtılmış bir özneyi somut yurttaş ve halka dönüştüren bir yapı olarak temellendirmektedir. Hegel bize şunu öğretmektedir: Savaş, tüm toplumsal yaşamın üretiminin kaynağındaki devlet için gereklidir. Ancak bu gereklilik etik yaşamın yeter koşulu olmasına karşın kendisini ve neliğini saptamamaktadır. Bugün için savaş hem devletin egemenliğine gönderme yapmamaktadır hem de toplumsal alanın içerisine yerleşmektedir. Savaşın çağdaş anlamı Hegelinkinden çok uzaktır. Nasıl ki Hegel'de savaş devlet için gerekliyse bugün devlet organizmasının sağlığından çok hastalığını ortaya koymaktadır. Etik yaşamın yeter koşul olmanın ötesinde bir-arada yaşamın ilkelerini tayin eder konuma yükselmiştir. Devlet bağlamında halkların sıhhatinden, halkların bir-arada-yaşama biçimlerini saptayan bir patolojiye doğru yön değiştirmiştir

Hegel'de savaşçıl bir pathos yerine savaşın anlamı ve oluşturduğu koşullar vurgulanmaktadır. Hegel'in, Girard'ın da Clausewitz'le kıyasında ortaya koyduğu gibi spekülatif felsefesi gereği savaşın oluşturduğu ve kurduğu anlam konusunda iyimser bir tavır benimsediği iddia edebilir. Ancak Hegel tüm *Geist* teorisine karşın realist hattın en önemli düşünürü olarak belirmektedir. Hegel savaş ve barış ilişkisi üzerine liberal *pathos*'un varsayımlarını kıran bir perspektif sunmuştur. Hegel'in bu realist perspektifi son kertede Clausewitz'le olan tüm ayrışmalarına karşın savaşın politik fiiliyatına merkezi bir önem atfetmektedir.

Makalede ortaya konulmuş olan savaşın dönüşümü ise Hegel realizminin güncel anlamını daha da açığa çıkartmaktadır. XX. yüzyılda devletin alametleri arasında görülen bir savaş etkinliğinden, sivil toplum ile devlet arasındaki düzeylerin silikleştiği bir savaş düzenine doğru yol alınmıştır. Üstüne üstlük bu 'total savaş' da sivil toplumu bütünüyle kuşatan asimetrik savaşlara ve kitlesel şiddet hallerine doğru çeşitli düzeylerde dönüşümler yaşamıştır. Savaşın dönüşümü ise devlet için zorunlu-olan ile bir-aradalık koşulları arasındaki kökensel ilişkiyi tersine çevirmiştir. Yeni

Savaş figürleri etik yaşamın koşullarını doğrudan saptamaktadır. Şiddetin heryerdeliği ve düşmanın bilkuvve mevcudiyeti, savaş meselesini sadece devletler alanı içerisindeki bir egemenlik iddiası olarak algılamanın ötesinde bir moment yaratmıştır. Herhangi bir etik yaşam açısından bir-arada olmanın içeriği, terörün dolayımsızlığı karşısında yeniden tanımlanmayı gerektirmektedir. Çağdaş dünyada şiddet hallerinin heryerdeliğine karşı devletin tesisini savunmak ve bu tesis süreciyle şiddet momentinin kaldırılarak etik yaşamın kurulması mümkün olmaktan çıkmıştır. Bugünün dünyasında Hegel'in savaş kavrayışının önemini kavramak, onun realizmini iyimser bir kaldırma momentinden ziyade Girardvari bir yorumla Clausewitzci 'aşırılıklara tırmanmaya' yakınlaştırarak anlamaya çalışmak daha verimli bir okumaya izin vermektedir.

Çağdaş fiilî dünyada, savaş figürlerinin somut dönüşümü devletin en aslî özellikleri arasında kabul edilen '*protego*' ilkesini aşındırmıştır. Oysa savaş kabiliyetini ve güvenliği sağlama kapasitesini yitirmiş devletin çağında güvenlik, fikri içinde güvenliğin olmadığı bir güvenlikçilik ideolojisi ile yeniden yapılanmaktadır. Alanların güvenlileştirilmesi (Securitization) bilkuvve şiddete maruz kalmaya açık sivil toplumun etik yaşamını en az diğer şiddet figürleri kadar tehdit etmektedir. Dolayısıyla devletin '*obligo*'su etik yaşamın normativitesi açısından artık daha farklı bir anlam kazanmıştır: Bu '*obligo*' bundan böyle '*aşırılıklara tırmanma'*nın aslî unsurları arasına yerleşmiştir.

Kaynakça

Avineri, Shlomo. “The Problem of War in Hegel's Thought”. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 22, No. 4 (Kasım-Aralık 1961): 463-474.

Chantre, Benoît, “Le moment 1806”. *Commentaire*, Vol. 35, No. 140 (Kış 2012-2013): 1065-1074.

Clausewitz, Carl von. *Vom Kriege, Hinterlassenes Werk*. Leipzig: Als Volksausgabe herausgegeben von A.W. Bode, 1935.

-. *On War*. Çeviren O.S.Matthijs Jolles. New York: Random House, 1943.

-. *Savaş Üzerine*. Çeviren Fahri Çeliker. İstanbul: Özne, 1999.

-. *Savaş Üzerine*. Çeviren Şiar Yalçın. İstanbul: Eriş, 2003.

-. *On War*. Çevirenler Michael Howard ve Peter Paret. Oxford, New York: Oxford University Press, 2007.

-. *De la Guerre*. Çeviren Nicolas Waquet. Paris: Rivages, 2015.

Cormier, Youri. “Hegel and Clausewitz: Convergence on Method, Divergence on Ethics”. *The International History Review*. 36:3 (2014): 419-442.

Harris, Errol E. “Hegel’s Theory of Sovereignty, International Relations, and War”. *Selected Essays on G.W.F. Hegel* içinde, editör Lawrence S. Stepelevich, 104–15. New Jersey: Humanities Press International, 1993.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Écrits Politiques, La Constitution de l'Allemagne, Actes de l'assemblée de Wurtemberg en 1815 et 1816, A propos du “Reformbill” anglais*. Çeviren Michel Jacob. Paris: Editions Champ Libre, 1977.

-. *System of Ethical Life (1802/3) and First Philosophy of Spirit (Part III of the System of Speculative Philosophy 1803/4)*. Editörler ve Çevirenler Henry Silton Harris ve Thomas Malcolm Knox. Albany: State University of New York Press, 1979.

-. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Werke 7. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1986.

-. *Phénoménologie de l'Esprit*. Cilt 1-2. Çeviren Jean Hyppolite. Paris: Aubier, 1987.

-. *Encyclopédie des sciences philosophiques, Philosophie de l'Esprit, Tome 3*. Çeviren Bernard Bourgeois. Paris: Vrin, 1988.

-. *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*. Çeviren Cenap Karakaya. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1991.

-.*Principes de la philosophie du droit*. Çeviren ve yorumlayan Jean-François Kervégan. Paris: Presses Universitaire de France, 2011.

Herbert-Rothe, Andreas. *Clausewitz's Puzzle, The Political Theory of War*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2007.

Holeindre, Jean-Vincent. "Violence, guerre et politique, Étude sur le retournement de la 'Formule' de Clausewitz". *Res Militaris*, Vol.1, No. 3 (Yaz 2011): 1-13.

Kardeş, Murat Ertan. *Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı, Politik Felsefe açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi*. İstanbul: İletişim, 2015.

Kervégan, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt, Le politique entre spéculation et positivité*. Paris: Presses Universitaire de France, 2005.

-. *L'effectif et le rationnel: Hegel et l'esprit objectif*. Paris: Vrin, 2008.

Orman, Enver. *Hegel'in Mutlak İdealizmi*. İstanbul: Belge, 2015.

Smith, Steven B. "Hegel's Views on War, the State, and International Relations". *American Political Science Review*, 1982 77(3): 624–632.

Verene, D.P. "Hegel's account of war". *Hegel's political philosophy: Problems and perspectives* içinde, editör Z. A. Pelczynski. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

Walt, Steven. "Hegel on War: Another Look". *History of Political Thought*. 1989, 10 (1):113-124.

TİNİN FENOMENOLOJİSİ'NİN AMACI, İLERLEYİŞ BİÇİMİ VE YÖNTEMİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

İhsan Berk ÖZCANGİLLER*

AN EXAMINATION OF THE *PHENOMENOLOGY OF SPIRIT*'S AIM, MANNER OF PROGRESSION AND METHOD

Öz

Tinin Fenomenolojisi eseri ile birlikte Hegel felsefe tarihinde kendi bakış açısını tam olarak ortaya koymuştur. Bu eser doğal bilincin bilimsel ya da mutlak bilgiye doğru gerçekleştirdiği fenomenolojik bir yolculuktur. Bir başka ifadeyle bu yolculukta tin kendisini tin olarak bilecek ve böylece özbilinç kazanacaktır. Bu gelişim ya da ilerleme zorunludur ve bilinç bu süreci çeşitli bilinç şekillerinden geçerek deneyimleyecektir. Gelişiminin zorunlu olmasının nedeni doğal bilincin, tıpkı bir tohumcuk gibi amacını daha yolun en başında taşıyor olmasındandır ve bu amaca diyalektik hareket sayesinde erişilecektir. Doğal bilinç diyalektik hareket sayesinde mutlak bilgiye ulaşacaktır. Bilinç kendisinin çeşitli şekillerinde oyalanacak ancak mutlak bilgiye ulaşana dek onlardan hiç birinde durmayacak ve asla hareketsiz kalmayacaktır. Sonuçta doğrunun yalnızca töz olmadığı ancak bir o kadar da özne olduğu düşüncesi kendisini bu fenomenolojik yolculukta açacaktır. Böylece bu makalede bilincin ilerleyiş biçimini, gayesini ve yöntemini eserin "Önsöz" ve "Giriş" kısımlarına dayanarak açıklamaya çalışacağız. Amacımız bu zorlu ve muhteşem eseri anlama çabasına girişecek okuyucular için *Tinin Fenomenolojisi*'ne bir nevi giriş yolu sağlamaktır.

Anahtar Kelimeler: doğruluk, töz, özne, bilinç, diyalektik, aşma (*Aufhebung*), mutlak, ölçüt.

*İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Doktora Öğrencisi, e-mail: berkozcangiller@gmail.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 6 / Hegel ve Hegelcilik, Nisan 2016: 137-172.
(Makale Gönderim: 01.02.2016 / Makale Kabul: 19.03.2016)

Abstract

With the *Phenomenology of Spirit*, Hegel put forward his own point of view in the history of philosophy. The work is a phenomenological journey of the natural consciousness toward a scientific or absolute knowledge. In other words, in that journey spirit will know itself as spirit, so it will gain a self-consciousness. This development or progression is necessary and consciousness will experience this process by going through the various shapes of consciousness. The development is necessary because the natural consciousness, like the bud, has its end at the beginning of the road and the end will be achieved through the dialectical movement. Natural consciousness will reach the absolute knowledge by the way of the dialectical movement. It will linger on various shapes of consciousness but it will never stop at anyone of them and never at rest until it obtains the scientific knowledge. And ultimately the idea which the true is not only substance but equally subject, is reveal itself in the phenomenological journey. So in that article, we will try to explain how is consciousness's form of development, what is its aim and its method, based on the work's "Preface" and "Introduction". Our aim is to provide some kind of access road about *Phenomenology of Spirit* for readers who will attempt to understand this difficult and magnificent work.

Keywords: truth, substance, subject, consciousness, dialectics, sublation, absolute, criterion.

***

1. *Tinin Fenomenolojisi*'nin Sistemdeki Yeri

Jena döneminin sonunda yazılmış olan *Tinin Fenomenolojisi*'nin[1] (1806-7) amacını ve yöntemini belirtmeden önce, Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in sisteminde oynadığı role, sisteminde işgal ettiği yere değinmek gerekir. Çünkü eserin başlığına dayalı olarak, *Tinin Fenomenolojisi*'nin

[1] *Tinin Fenomenolojisi* eserin ilk adı değildi. Başlangıçta eserin tam başlığı *Bilim Sistemi: Bölüm Bir, Bilincin Deneyiminin Bilimi*'ydi. *Bilincin Deneyiminin Bilimi*, sonradan *Tinin Fenomenolojisinin Bilimi* ve son olarak da *Tinin Fenomenolojisi* olmuştur. Bkz. Martin Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, çev. Parvis Emad ve Kenneth Maly (Indianapolis: Indiana University Press, 1988), 2.

bilim sistemine bir giriş[2] mi yoksa sisteminin ilk bölümü mü olduğu konusunda muğlaklık söz konusu olmuştur. Buna ek olarak başlığın *Bilincin Deneyiminin Bilimi*'nden *Tinin Fenomenolojisinin Bilimi*'ne değişimi de, kimi yorumcular için eserin tutarsız oluşunun ve sistematik bir birlik taşımadığının kanıtı sayılmıştır. Böylece *Tinin Fenomenolojisi'*nin amacı ve yönteminin açıklanmasına girişmeden önce, sistemdeki yeri ve rolü problemine değinilmesi gereklidir.

Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'ni ilk başta sistemine bir giriş olarak *Mantık* ile birlikte yayınlamayı planlamıştı ve bu çalışma için belirlediği başlık "*Bilincin Deneyiminin Bilimi*"ydi.[3] Ancak bu tasarısı hiç gerçekleşmedi ve *Tinin Fenomenolojisi*'ni kendi başına bir eser olarak yayınlattı.

Tinin Fenomenolojisi'nin sistemdeki yerinin muğlaklığına yönelik tartışmaların, Hegel'in *Fenomenoloji*'yi hem *Mantık*'a bir giriş olarak düşünmesinden hem de ana başlık sayfasında *Bilim Sisteminin İlk Bölümü* olarak tanımlamasından kaynaklandığı söylenebilir.[4] Martin Heidegger'in de belirttiği üzere, sistem başlangıçta iki bölüme ayrılmış olarak düşünülmüştür. İlk bölüm *Tinin Fenomenolojisi*, ikinci bölüm ise *Mantık* ile birlikte felsefenin somut bilimlerini (*Doğa felsefesi* ve *Tin felsefesi*) içermektedir.

Hegel bu konuda 1812 *Mantık*'ın ilk cildine Önsöz'de şöyle yazar:

> ....Fenomenoloji'yi içeren Bilim Sisteminin bu ilk bölümünü takiben, ikinci bir bölüm amaçlanmıştı. Bu ikinci bölüm Mantık ile birlikte her iki real felsefe bilimini, Doğa Felsefesi ve Tin Felsefesini, içermiş olacak ve bilim sistemi tamamlanacaktı. Ancak Mantık'ın kendi başına talep ettiği bu zorunlu genişleme, beni bu bölümü ayrı olarak yayınlamaya götürmüştür. Böylece Mantık, bilim sisteminin genişlemiş planı içerisinde, Tinin Fenomenolojisi'nin devamındaki ilk eserdir. Bunun ardından ise

[2] Enver Orman Hegel'in Mutlak İdealizmi adlı kitabında Fenomenolojiyi spekülatif felsefeye, bir başka deyişle Hegelci bilim sistemine bir hazırlık ve giriş kitabı olarak değerlendirir ve Hegelci spekülatif felsefeye ancak fenomenolojik bir çözümleme yoluyla girilebileceğini ileri sürer. Ayrıca Platon'un mağara metaforuna bir gönderme yaparak Tinin Fenomenolojisi'nin rolü hakkında değerli bir yorumda bulunur: "Hegel'in Tinin Fenomenolojisi bizi mağaranın içinden mağaranın çıkış kapısına getirir." Enver Orman, *Hegel'in Mutlak İdealizmi* (İstanbul: Belge Yayınları, 2015), 111.

[3] Robert Stern, *Hegel and the Phenomenology of Spirit* (London: Routledge, 2002), 8.

[4] Charles Taylor, *Hegel* (London: Cambridge University Press, 1975), 127.

> bahsedilmiş olan her iki real felsefe biliminin incelemesiyle devam edeceğim.[5]

Yukarıda aktardığımız Önsöz'deki bilgiye göre Hegel'in arzu ettiği bilim sisteminin ilk bölümü *Tinin Fenomenolojisi* ve ikinci bölümü de *Mantık* ile birlikte felsefenin iki real bilimi olarak *Doğa Felsefesi* ve *Tin Felsefesi* olarak belirlenmiştir. *Tinin Fenomenolojisi* burada sistemin birinci bölümü olarak ikinci bölümün temeli ve zemini olacaktır. *Tinin Fenomenolojisi,* Heidegger'in de dile getirdiği gibi, bilimsel bakış açısının doğruluğunun kanıtlanması için bir hazırlıktır.[6] Ancak Hegel *Mantık*'ın ilk cildinde (1812) aktarmış olduğu bu planını gerçekleştirmemiştir ve *Mantık Bilimi*'ni de kendi başına, özgün bir eser olarak yayınlamıştır.

Hegel yaşamının son yıllarında (1830 civarı) uzun süredir basılmayan *Tinin Fenomenolojisi* ile *Mantık Bilimi*'nin yeni baskılarını hazırlamaya girişmiştir. 1831 yılında *Mantık Bilimi*'nin ikinci baskısını hazırlarken ve ilk baskıya önsözü düzenlerken, yukarıda alıntıladığımız, *Tinin Fenomenolojsi*'nin (sistemin ilk bölümü) *Mantık* ile dışsal ilişkisi hakkında bilgi verdiği paragrafa önemli bir dipnot eklemiştir:

> Bu başlık [yani Bilim Sisteminin İlk Bölümü] önümüzdeki Paskalya'da yayımlanacak olan ikinci baskıda tekrarlanmayacaktır. Burada bahsedilen ve diğer felsefi bilimlerin tamamını içerecek şekilde tasarlanan ikinci bölümün yerine o zamandan bu yana, geçen yıl üçüncü baskısı çıkan Felsefi Bilimler Ansiklopedisi'ni yayınladım.[7]

Böylece Hegel ilk bölümü *Tinin Fenomenolojisi* olmak üzere iki bölümden oluşan 'bilim sistemi' tasarısından zaman içerisinde vazgeçmiş ve sistemin son şekli olarak *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'ni yayınlamıştır. Buna göre *Tinin Fenomenolojisi*'nin bu son sistemdeki yeri de, *Ansiklopedi*'nin üçüncü kısmı *Tin Felsefesi*'nin ilk bölümü Öznel Tin'in bir altbölümü olarak belirlenmiştir. Ancak burada *Ansiklopedi*'de yer alan *Tinin Fenomenolojisi*, 1807 yılında yayınlanan *Tinin*

---

5 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Science of Logic*, çev. George di Giovanni (New York: Cambridge University Press, 2010) 11; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik 1: Erster Teil Die Objektive Logik* (Frankfurt am Main: Shurkamp Verlag, 1986), 18. Hegel'den yapılan alıntılarda İngilizce ile Almanca metinler karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir ve bu sebeple yapılan çevirilerde hem İngilizce metine hem de Almanca metine referansta bulunulmuştur.

6 Heidegger, *Hegel's Phenomenology*, 3.

7 Hegel, *Science of Logic*, 11; *Wissenschaft der Logik* I, 18; Hegel'in burada 'ikinci bölüm' diye kastettiği *Mantık*, *Doğa Felsefesi* ve *Tin Felsefesi*'dir.

Fenomenolojisi'nin Tin, Din ve Mutlak Bilgi bölümlerini içermez. Bilinç, Özbilinç ve Akıl olmak üzere üç bölümden oluşur.

Bununla birlikte 1807 yılında yayınlanan *Tinin Fenomenolojisi*'nin Hegel için önemini yitirmiş olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü az önce de belirttiğimiz gibi Hegel yaşamının son yılında *Tinin Fenomenolojsi*'nin ikinci baskısını hazırlamaya girişmiş ancak tamamlayamamıştır. Yine de eseri ikinci baskıya hazırlarken, son görüşüne ilişkin önemli bir not yazmıştır. Bu notta, eserin, soyut mutlağın felsefeye hakim olduğu zamanla ilişkili olduğu için yeniden incelenmesine gerek olmayan, erken döneme ait özgün bir çalışma olduğunu belirtir.

Tinin Fenomenolojisi'nin sistematik ya da bütünlük sahibi bir eser olmadığına ilişkin eleştirilere gelince, *Fenomenoloji'*de ortaya konulan kanıtlamanın muğlak doğasına işaret eden en erken yorumculardan biri *Hegel und seine Zeit* (1857) eseriyle Rudolf Haym'dır.

Haym, *Fenomenoloji*'nin iki tür argümantasyon içerdiğine işaret etmiştir. Bunlardan ilki onun tanımıyla 'transendental-psikolojik'[8] argümantasyondur; transendental-psikolojik argümantasyon, bilincin kendisinin bilgisine ulaşma yolunda, bireysel (tekil) bilincin biçimlerini takip eder ve eserin Bilinç, Özbilinç ile Akıl bölümlerini kapsar. Haym'a göre eserde içerilen ikinci argümantasyon ise 'tarihsel'dir[9]; eserin ikinci kısmı olarak değerlendirebileceğimiz bölümlerinde, bilincin bireysel (tekil) biçimlerinden bir anda somut tarihsel dönemlere geçiş yapılır. Sonuçta Haym bu iki farklı kanıtlama biçiminin eseri sistematik bir birlikten uzak kıldığını iddia eder. Haym, klasik filolojiden bir metafor kullanarak, eserin bir palimpsest olduğunu, yani başta yazılmış olan bir metnin, farklı bir düşünce aktaran bir başka metin tarafından üstünün örtülmüş olduğunu belirtir. Böylece bu iki farklı metin aynı esere ilişkin farklı görüşleri yansıtır.[10]

Tinin Fenomenolojisi'nin sistematik bir birliğe sahip olmadığını ileri süren, erken döneme ait bir başka yorumcu da Theodor Haering'tir.

---

8 Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Enstehung und Entwickelung,Wesen und Werth der Hegelischen Philosophie* (Berlin: Verlag von Rudolph Gaertner, 1857), 235–236.

9 Haym, *Hegel und seine Zeit*, 236–238.

10 Jon Stewart, "Hegel's Phenomenology as a Systematic Fragment", *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy* içinde, haz. Frederick C. Beiser (New York: Cambridge University Press, 2008), 81.

Roma'da 1933 yılında yapılan Hegel kongresinde yayınlanan ünlü bir bildirisinde Haering, metnin oluşumu esnasında, Hegel'in eserin amacına ilişkin düşüncesini değiştirmiş olduğunu belirterek, sistematik bir birlikten uzak olduğu görüşünü devam ettirmiştir. Haering'e göre *Fenomenoloji* başta 'felsefi sisteme giriş' ve 'bilincin deneyimi' olarak düşünülmüş ve Akıl bölümünün başlangıcı boyunca bu düşünce devam etmiştir. Ancak Akıl bölümünün ortasına gelindiğinde, bireysel bilincin biçimlerinin gelişim açıklaması tinin ya da grup bilincinin biçimlerinin açıklamasına dönüşmüştür. Bu nokta itibariyle eser artık sadece bir giriş olarak düşünülmemiş ve kendi başına sistemin bağımsız bir parçası haline gelmiştir.[11]

Hegel'in *Fenomenoloji'*nin konumu ve felsefi görevi konusunda, eserin yayınlanmasının ardından kısa bir süre sonra Friedrich Wilhelm Joseph Schelling'e yazdığı bir mektup, yaşadığı kafa karışıklığının işareti olarak gösterilmiştir. Bu mektupta Hegel: "Aslında giriş olan bu ilk bölüm için ne söyleyeceğini merak ediyorum, zira henüz konunun özünü tanıtmaktan öteye geçmiş değilim" diye yazar. Bu yazıya göre *Fenomenoloji* bir giriş olarak değerlendirilmiş ve sistemin asıl konusuna henüz girilemediğine işaret edilmiştir.

Hegel'in, *Tinin Fenomenolojisi*'ni 'bilim sistemi'ne bir giriş ya da ilk bölüm olarak yazıp yazmadığına ilişkin tartışmaların, eserin sistematik olmayışını ya da bir bütünlük sahibi olmadığını kanıtlamak için yetersiz kaldıklarını düşünmekteyiz. Hegel ilk başta eserini *Bilincin Deneyiminin Bilimi* olarak düşünmüş olup, sonradan eserin seyri içerisinde konuyu genişleterek adını *Tinin Fenomenolojisi* olarak değiştirmiş olsa da, bu metnin bütünlükten uzak olduğu ve iki farklı görüş ortaya koyduğu anlamına gelmemelidir. Bilincin, *Tinin Fenomenolojisi* boyunca deneyimlediği biçimler dizisinin tümü, mutlak bilgiye ulaşmak, bilimin bakış açısına sahip olabilmek için zorunlu görülen aşamalardır. *Fenomenoloji*'de bilincin yaşadığı deneyim sadece teorik deneyim, yani nesnenin bilgisi değildir. Bilinç burada tüm deneyim biçimlerini yaşar. *Fenomenoloji* genel olarak bilincin deneyimi olduğu için ahlaki, hukuki ve dini vd. tüm deneyim biçimleri burada içerilecektir. Bu konu hakkında Hegel *Ansiklopedi Mantık*'da şöyle yazar:

> Tinin Fenomenolojisi adlı eserimde....benimsenen yöntem, tinin ilk ve en yalın görünüşünden, yani dolaysız bilinçten başlamak ve zorunluluğu süreç

[11] *A.g.e.*, 81.

> ile gösterilen diyalektiğini, felsefi bilim bakış açısına kadar geliştirmekti. Ancak bu amaç için bilincin yalnızca biçimsel yanına bağlı kalmak imkansızdı. Çünkü felsefi bilginin bakış açısı aynı zamanda kendi içinde en zengin ve somut olandır; böylece ilerlemenin bir sonucu olarak ortaya çıkarken, ayrıca bilincin ahlak, etik yaşam, sanat ve din gibi somut şekillerini de öngerektiriyordu.[12]

Bu paragraftan da anlaşılacağı üzere Hegel bilincin, bilimin bakış açısına, felsefi bakış açısına ulaşabilmek için ahlak, törellik ve din gibi somut şekillerin deneyimini yaşamasının diyalektik bakımdan zorunlu bir ilerleme olduğunu ortaya koyar.

Sonuç olarak *Tinin Fenomenolojisi*'nin sistematik olmadığını ileri sürmenin yanlış olduğunu düşünüyoruz. Çünkü bilincin tinin yalın, dolaysız varoluşu olarak duyusal kesinlik aşamasından başlayıp felsefi bilgi aşamasına dek sürdürdüğü ilerlemede deneyimlediği bilinç şekillerinin hepsinin zorunlu oldukları *Fenomenoloji*'de kanıtlanacaktır. Bu kanıtlama açıkçası bizden uzun bir yolculuğa eşlik etmemizi gerektirir. *Tinin Fenomenolojisi*'nde 'mutlak bilgi'ye dek ortaya çıkan bilinç şekillerinin birbirleriyle olan bağlantısı ancak bilimsel bilgi olarak da adlandırılan mutlak bilgi aşaması ile birlikte açıklığa kavuşacaktır. Bir başka deyişle 'doğru ya da mutlağı töz olduğu denli özne' olarak da kavrayıp ifade edebildiğimiz aşamada bu bilinç şekillerinin zorunlu ilerleyişini ve birbirleriyle olan ilişkilerini organik bir bütünlük içerisinde anlayacağız. *Tinin Fenomenolojisi*'nin Hegel'in sistemindeki yeri ve rolüne ilişkin bu açıklamaların ardından şimdi de eserin Önsöz ve Giriş kısımları temelinde *Tinin Fenomenolojisi*'ni incelemeye devam edelim.

2. **Hegel'in Doğruluk** (*Wahrheit*) ve Bilimsel Sistem **Anlayışı**

Hegel felsefenin amacının *doğruluğa*[13] erişmek olduğunu ileri sürer ve bunu *Ansiklopedi Mantık*'da şu şekilde dile getirir: "Her ikisinin de [felsefe ve din] nesnesi en yüksek anlamı içerisinde *doğruluktur*, çünkü her ikisi

[12] George Wilhelm Friedrich Hegel, *The Encyclopaedia Logic: Part I of the Encyclopeadia of Philosophical Sciences with the Zusatze*, çev. T. F. Geraets, W. A. Suchting, H. S. Harris (Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc, 1991), 64; George Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: Erster Teil, Die Wissenschaft der Logik* 1830 (Hamburg: Felix Meiner, 1969), 59.

[13] *Wahrheit* kavramının Türkçe karşılığı hakkında bkz. George Wilhelm Friedrich Hegel, *Karalama Defterinden Aforizmalar*, çev. Enver Orman (İstanbul: Belge Yayınları, 2010), 22-23.

için de Tanrı, yalnızca Tanrı bu doğruluktur."[14] Ancak felsefenin amacının doğruluğa erişmek olduğunu ileri süren tek filozof Hegel değildir. Felsefe tarihi içerisinde felsefenin amacını 'doğruluk' olarak belirleyen pek çok filozof vardır. Bu durumda Hegel'in doğruluk anlayışını diğer filozofların doğruluk anlayışından ayıran özellik nedir?

Hegel, '*doğruluğun,* içerisinde varolduğu *doğru* şeklin yalnızca bu *doğruluğa* ilişkin *bilimsel sistem* olabileceğini'[15] ileri sürer. Böylece doğruluğa, bir başka ifadeyle mutlağa erişebilmeyi ya da bilgisine ulaşabilmeyi olanaklı kılacak olan bilimsel sistem anlayışı, Hegel'in doğruluk konusunda kendine özgü bakış açısını ortaya koyar. Hegel'in 'bilimsel sistemi'nin diğer sistemlerden farkı hakkında *Tinin Fenomenolojisi* Önsöz'de oldukça önemli bir paragraf vardır : "Benim görüşüme göre, ki yalnızca sistemin serimlenmesi ile haklılandırılabilir, her şey *Doğru*'yu yalnızca *Töz* olarak değil, eşit derecede *Özne* olarak kavramaya ve ifade etmeye bağlıdır."[16]

'Doğrunun töz olduğu kadar özne olarak kavranıp ifade edilmesi' Hegel'in bilimsel sisteminin ayırt edici özelliğidir ve diğer felsefi sistemlerden farkını ortaya koyar. Doğrunun, bir başka ifadeyle mutlağın özne olması onun hareketsiz değil hareketli, canlı, dinamik bir yapıya sahip olduğuna işaret eder. Özne, canlılık sahibi töz'dür; yani kendisini koyan harekettir ya da kendi-başkasının kendisiyle dolayımıdır. Bu töz, özne olarak, saf, yalın olumsuzluktur. Kendi karşıtını oluşturur ve ardından bu karşıtını olumsuzlayarak baştaki dolaysız yalınlığı bozar ve dolayımlı dolaysızlık olarak kendini tekrardan ortaya koyar. Sadece bu kendini yeniden kuran özdeşlik ya da başkasında kendisine yansıma, 'doğru'dur. Doğru, kendisinin bu oluş süreci, başka bir ifadeyle, sonunu amacı olarak önvarsayan, ayrıca başlangıcı olarak sonuna sahip olan dairedir ve yalnızca bu sonun tamamlanması ile edimseldir.[17]

Doğrunun özne olması, doğrunun, kendisini oluşturan parçaların birbirleriyle organik bir ilişki halinde olduğu bütün olarak, sistem içerisinde varolduğunu söylemektir. Hegel, parça ve bütün arasındaki

---

14 Hegel, *Encyclopedia Logic*, 24; Hegel, *Enzyklopädie Logik*, 33.

15 George Wilhelm Friedrich Hegel, Hegel's Phenomenology of Spirit, çev. A. V. Miller (New York: Oxford University Press, 1977), 3; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, haz. Johannes Hoffmeister (Hamburg, Felix Meiner, 1952), 12.

16 Hegel, *Phenomenology*, 10; Hegel, *Phänomenologie*, 19.

17 *A.g.e.*,10; *Ag.e.*,19.

organik ilişki çerçevesinde bilimsel sistem anlayışını *Tinin Fenomenolojisi* Önsöz'de tomurcuk benzetmesi ile açıklar:

> Tomurcuk çiçeğin patlak vermesiyle birlikte ortadan kaybolur ve bu durumda tomurcuğun çiçek tarafından çürütüldüğü söylenebilir; benzer olarak, meyve ortaya çıktığında, çiçeğin bitkinin yanlış bir görünümü olduğu ortaya çıkar ve şimdi meyve bitkinin doğruluğu olarak belirir. Bu biçimler sadece birbirlerinden ayrı olmakla kalmazlar, ayrıca karşılıklı olarak uyumsuzluk içerisinde birbirlerinin yerini alırlar. Bununla birlikte akışkan doğaları aynı zamanda onları organik bir birliğin momentleri yapar. Bu organik birlik içerisinde onlar birbirlerine karşı çelişkili olmamakla kalmaz, ayrıca her biri bir diğeri kadar zorunludur; ve sadece bu karşılıklı zorunluluk bütünün yaşamını oluşturur.[18]

Bu paragrafa göre 'bütün' ancak kendisini oluşturan parçaların organik birliği olarak görüldüğünde gerçek anlamıyla bütündür.[19] Hegel'in felsefenin amacı olarak belirttiği 'doğruluk' ve onun kendisinde varolabileceği 'doğru şekil' olarak 'bilimsel sistem', kendisini oluşturan parçaların organik birliği olarak bir 'bütün'e işaret eder.

Yukarıda yapılan benzetmeye göre, bitkinin ne olduğuna ilişkin doğru bilgi ancak sonda ve önceki aşamalar ile zorunlu ilişkisinin bilinci içerisinde olanaklıdır. Söz konusu bitki ancak sonda ne ise odur; bununla birlikte bu durum sondan önceki aşamaların tamamen yanlış oldukları anlamına gelmemelidir. Başlangıçta önvarsayılı olarak son, ancak tüm aşamaların sonucu olarak doğrudur. 'Kendinde' (potansiyel) olarak tomurcuk, sondan önceki tüm aşamaları ileri taşıyan diyalektik hareketin sonunda ne ise o olur, yani 'kendisi-için varlık' (edimsel) olur ve doğruluğuna ulaşır.

Tinin Fenomenolojisi'nin Önsöz'ünde 'doğrunun bütün olduğuna', yani doğrunun ancak bilimsel sistem içerisinde varolabileceğine ilişkin bir diğer önemli paragrafta Hegel şunları dile getirir:

> Doğruluk bütündür. Ancak bu bütün kendi gelişimi yoluyla kendisini tamamlayan özden başka bir şey değildir. Mutlak hakkında söylenmesi gereken, onun özsel olarak bir sonuç olduğu, ancak sonda gerçekte ne ise o olduğudur; ve onun doğası, yani edimsel olmak, özne, kendisinin kendiliğinden oluş süreci, tam olarak buna dayanır....İlk başta dolaysızca ileri sürüldüğü şekilde başlangıç, ilke ya da Mutlak yalnızca evrenseldir.[20]

---

18 *A.g.e.*, 2; *A.g.e.*, 10.
19 Stewart, *Companion to Hegel and Nineteenth-Century*, 78.
20 Hegel, *Phenomenology*,11; Hegel, *Phänomenologie*, 21.

Böylece 'doğruluk ya da mutlak', yalnızca organik bir birlik olarak bütünde, yani bilimsel sistem içerisinde kendisini ortaya koyabilir. Yukarıda tomurcuğun ancak sonuçta ne ise o olduğuna benzer olarak 'doğruluk ya da mutlak' da ancak kendi gelişimi yoluyla, yani kendi içsel zorunlu diyalektik hareketi ile kendisini tamamlayan, bir başka ifadeyle 'töz olduğu denli özne olan' ve yalnızca sonuçta kendisinin doğru bilgisine ulaşan bütündür.

Hegel, organik bir birlik olarak bütünü inceleyen felsefeyi "spekülatif felsefe" diye adlandırır ve bu felsefe türünü "dogmatizm" olarak adlandırdığı türle karşılaştırır.[21] Dogmatizm, bir şeyi katı bir şekilde 'ya/ya da' biçiminde görür ve bu sebeple doğruluğu organik bir bütün olarak kavrayamaz. Bunun sonucunda da anlama yetisinin (*verstand*) eseri olarak düalizmlerden kurtulamaz. Örneğin dogmatizm açısından baktığımızda evren ya 'sonlu'dur ya da 'sonsuz'dur. O, kavramları tekil olarak, organik birliklerinden soyutlanmış bir şekilde inceler.[22] Bu sebeple katı bir tek yanlılığa sahiptir ve ona göre bir şey ya yanlış ya da doğrudur, başka bir ifadeyle ya olumlu ya da olumsuzdur.

Spekülatif düşünce biçimi ise dogmatizme ait bu katı düşünme biçiminin karşıtıdır. Dogmatizm için örneğin evreninin sonlu ya da sonsuz olması gibi belirlenimler tamamen birbirlerinden ayrı oluşları içinde sabit ve doğru olarak değerlendirilirlerken, spekülatif düşünce bu belirlenimleri kendi içinde birleşmiş bütünlük olarak kapsar. Bütünün dışında kendi başına ele alındığında tek yanlı bir şeyin kalıcılığı yoktur. Aksine bu tek yanlılık, aşılmış olarak (*aufgehoben, sublated*) bütünün içerisinde kapsanır.[23]

Dogmatik düşünce biçiminin katı tek yanlılığına karşın, spekülatif ya da olumlu akılsal, belirlenimlerin birliğini karşıtlıkları içerisinde kavrar.[24] Hegel, *Mantık Bilimi*'ne Giriş'de benzer bir paragrafta der ki, "Burada anlaşıldığı şekilde, spekülatif, bu diyalektik harekette, yani karşıtlıkları birlikleri içerisinde ya da olumluyu olumsuzda kavramaya dayanır".[25] Spekülatif felsefe, dogmatizmden farklı olarak, çelişkinin karşıtlarından

21 Hegel, *Encyclopaedia Logic*, 69-70; Hegel, *Enzyklopädie Logik*, 62.
22 Stewart, *Companion to Hegel and Nineteenth-Centruy*, 79.
23 Hegel, *Encyclopaedia Logic*, 70.
24 Hegel, Encyclopaedia Logic, 131; Hegel, Enzyklopädie Logik, 103.
25 Hegel, Science of Logic, 35; Hegel, Wissenschaft der Logik I, 52.

biri üzerinde ısrar etmek ya da bir çelişki gerçekleştiğinde durmak yerine, karşıt çiftlerde meydana gelen dinamik hareketi gözlemler ve bu dolaysız çelişkili terimlerin ardında bu çelişkinin diyalektik gelişiminden doğan daha yüksek bir doğruluğa yönelir.[26]

Şimdi *Tinin Fenomenolojisi*'nin amacı ve yöntemine geçmeden önce son olarak, hem Hegel'in doğruluk ve bilim anlayışı hem de *Tinin Fenomenolojisi*'nde bilinç biçimlerinin mutlak bilgiye doğru içsel zorunlu ilerleyişi için büyük bir öneme sahip 'Hegelci diyalektiğin' özelliklerini genel çizgileriyle açıklamaya çalışalım.

Hegelci diyalektiğin, 'olumsuz' (*negare*), 'olumlu' ya da Hegel'in 'aynı anda olumsuzlama ve muhafaza etme' olarak tanımladığı (*conservare*) ve son olarak da 'yükselten' olarak adlandırabileceğimiz (*elevare*) üç yanı vardır.[27] Diyalektik, *Tinin Fenomenolojisi*'nde sıradan bilincin çeşitli düalist ve bilimsel olmayan görüşlerine uygulandığında, bu görüşlerin içsel olarak nasıl tutarsız olduklarını ve terkedilmeleri gerektiğini ortaya koyar. Bu ilk yanı ile diyalektiğin görevi yalnızca olumsuz ya da eleştireldir. Hegel pek çok kez diyalektiğin bu olumsuz yanını Plato'nun diyalektiği ile ilişkilendirir. Platoncu diyalektiğin, bir yandan sınırlı iddiaları kendileri aracılığıyla ortadan kaldırmayı ve çürütmeyi amaçladığını, diğer yandan da genel olarak sonucunda hiçliğe sahip olduğunu belirtir.[28] Buna ek olarak *Hukuk Felsefesi*'nde Hegel Platoncu diyalektiği şu şekilde dile getirir:

> Evrenselin tikelleşmelerini hem meydana getiren hem de çözen, kavramın bu hareket ettirici ilkesini 'diyalektik' diye adlandırıyorum. Ancak bunun ile kastettiğim, duyguya ya da genel olarak dolaysız bilince verilen bir nesneyi, önermeyi vb. ele alan, savuşturan, karıştıran, bu ya da şu yolla onu takip eden ve tek görevi olarak başladığı şeyin karşıtının çıkarsanmasını gerçekleştiren diyalektik değildir – genelde Platon'da da ortaya çıkan olumsuz diyalektik tarzı.[29]

---

[26] Stewart, *Companion to Hegel and Nineteenth-Century*, 80.

[27] Jon Stewart, The Unity of Hegel's Phenomenology of Spirit (Illinois: Northwestern University Press, 2000), 39.
Almanca *aufheben* sözcüğü diyalektiğin bu üç farklı yanını da içerir. *Aufheben* sözcüğünün Türkçede tam karşılığını vermemekle birlikte biz bu yazıda bu kelimeyi 'aşma' kelimesi ile karşılayacağız. Yalnız *aufheben* kelimesinin yukarıda belirtilen her üç anlamı da içerdiğini akılda tutmak yararlı olacaktır.

[28] Hegel, *Science of Logic*, 35; Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, 52.

[29] George Wilhelm Friedrich Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, çev. T. M. Knox (New York: Oxford University Press, 1976), 34; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986), 84.

Ancak yukarıda belirttiğimiz gibi, Hegelci diyalektik yalnızca bu 'olumsuz' yandan oluşmaz, onun buna ek olarak bir de 'olumlu' yanı vardır. *Hukuk Felsefesi*'nden yukarıda alıntıladığımız aynı paragrafta Hegel diyalektiğinin Platoncu diyalektiğe karşıt olarak, bu olumlu yanından bahseder:

> Kavramın daha yüksek diyalektiği yalnızca bir karşıtlık ve bir sınır olarak belirlenim üretmeye dayalı değildir, o aynı zamanda olumlu içeriği ve bu belirlenimin sonucunu üretmeye ve sıkıca tutmaya bağlıdır. Çünkü gelişimi ve içkin ilerlemeyi gerçekleştiren bu olumlu yandır. Dahası, bu diyalektik, içeriğe dışsal olarak uygulanan bir öznel düşünce etkinliği değil, aksine tam da içeriğin, organik bir biçimde dallarını ve meyvesini ortaya çıkaran ruhudur.[30]

Öyleyse, Hegel'e göre bu 'daha yüksek diyalektik' yalnızca olumsuz değil, aynı zamanda yanlışlıkta olumlu (doğru) bir şey bulan diyalektiktir. Bu diyalektiğin uygulamasına örnek olarak *Tinin Fenomenolojisi*'nde, herhangi bir belirli konum (örneğin duyusal kesinlik) tutarsızlığa düştükten sonra, tekrar başlangıçtan başlamayız. Bu tutarsız görüşten geriye kendisiyle devam edebileceğimiz bir şey kalır ya da muhafaza edilir (*conservare*).[31]

Diyalektiğin bu yüksek biçimi Hegel'de 'belirlenimli olumsuzlama' olarak da adlandırılır. Hegel belirlenimli olumsuzlama öğretisini pek çok yerde tanımlamıştır. Örneğin *Tinin Fenomenolojisi* Önsöz'de belirlenimli olumsuzlama hakkında şöyle yazar

> ...diğer yandan, kavramsal düşünmede, önceden görmüş olduğumuz gibi, olumsuz içeriğin kendisine aittir ve hem içeriğin *içkin* hareketi ve belirlenimi hem de bu sürecin bütünü olarak *olumlu*dur. Bir sonuç olarak bakıldığında, bu süreçten meydana gelen şey *belirlenimli olumsuz* ve dolayısıyla da olumlu bir içeriktir.[32]

Bu konuda bir diğer açıklama da *Tinin Fenomenolojisi*'nin Giriş kısmında yer alır:

> Hiçlik kendisinden kendisini ortaya çıkaranın sonucu olarak görüldüğünde doğru sonuçtur; bu durumda o, belirlenimli bir hiçlik, içeriğe sahip bir hiçliktir. Hiçliğin ya da boşluğun yalın soyutlamasıyla son bulan

[30] Hegel, *Philosophy of Right*, 34; Hegel, *Philosophie des Rechts*, 85.
[31] Stewart, *The unity of Hegel's Phenomenology*, 41.
[32] Hegel, *Phenomenology*, 36; Hegel, *Phänomenologie*, 49.

> skeptisizm buradan bir adım öteye geçemez, ancak onu da aynı boş uçuruma atmak için yeni bir şeyin meydana gelip gelmediğini ve bunun ne olduğunu görmeyi beklemelidir. Ancak, diğer yandan sonuç gerçekte olduğu şekilde, yani belirlenimli olumsuzlama olarak kavranıldığında, dolaysızca yeni bir biçim ortaya çıkar ve olumsuzlamada bu geçiş, biçimlerin tüm şekiller dizisinin kendiliğinden ortaya çıktığı süreç boyunca gerçekleşir.[33]

Yukarıda alıntıladığımız paragraflardaki ana düşünce, herhangi bir verili konum olumsuzlanmış ve tutarsızlığa düşmüş olsa bile, bundan geriye bir şeyin kaldığı ve yeni bir konum için başlangıç noktası ya da zemin sağladığıdır. Hegel *Mantık Bilimi*'nde, bilimsel ilerlemeyi gerçekleştirmek için gerekli olan tek şeyin, 'olumsuzun bir o kadar da olumlu olduğu' mantık ilkesinin tanınması olduğunu söyler.[34] Başka bir deyişle kendiyle çelişkili olan şey yokluğa, soyut hiçliğe gitmez. Bu, kendisini ortadan kaldıran belirli bir içeriğin olumsuzlamasıdır ve sonuçta belirlenimli bir olumsuzlamadır. Belirlenimli bir olumsuzlamadır, çünkü içeriğe sahiptir. O, bir öncekinden daha yüksek ve zengin olan yeni bir kavramdır. Onun daha yüksek ya da zengin olmasının nedeni, bir öncekini olumsuzlayıp içermesi ve sonuçta hem kendisinin hem de karşıtının birliği olmasıdır.[35]

Tinin Fenomenolojisi çerçevesinde baktığımızda, belirlenimli olumsuzlama, verili bir ölçütün eksikliği ortaya konulduğu her defasında, en yalın ölçüte geri dönmemeyi sağlar; bunun yerine çok daha kapsamlı ve karmaşık bir ölçüte doğru ileri götürür. Sonuç olarak belirlenimli olumsuzlama yoluyla, eski görüş '*elevare*' sözcüğü ile ifade edilebilen daha yüksek bir düzeye yükseltilir ve bu da Hegelci diyalektiğin üçüncü yanını oluşturur.

Buraya kadar anlattıklarımızı toparlayacak olursak, Hegel için felsefenin amacı doğruluktur. Ancak felsefede amacın doğruluk olarak belirlenmesi Hegel'in bir yeniliği değildir. Hegel'in yeniliği, felsefenin amaç edindiği doğruluğun elde edildiği, gerçekleştiği sistemdir. Doğruluğun içinde varolduğu sistem bilimsel sistemdir. Bilimsel sistemin özelliği, organik bir birlik sergilemesidir. Bu sistemde olumsuz olan şey aynı zamanda olumludur ve bu sebeple tamamen yanlış diye soyut hiçliğe gitmez. Bilimsel sistem, parçalarının birbirleriyle karşılıklı dinamik ve akışkan bir ilişki içerisinde olduğu canlı bütündür. Bu durumda bilimsel sistemin

---

33 *A.g.e.*, 51; *A.g.e.*, 68.
34 Hegel, *Science of Logic*, 33; Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, 49.
35 *A.g.e.*, 33; *A.g.e.*, 49.

hareketi, ilerleyişi kendi içinden gerçekleşir, dışarıdan bir hareket ettiriciye gerek yoktur. Bu da en iyi şekilde 'doğrunun töz olduğu kadar özne olduğu' ifadesiyle ortaya konulur. Bilimsel sistemin organik yapısını, organik kılan şey Hegelci diyalektiktir. Diyalektik Hegel'de yalnızca olumsuz anlamı içerisinde kullanılmaz. Diyalektik olumlu, olumsuz ve yükselten diyebileceğimiz üç yan taşır. Diyalektiğin bu üç yanı '*aufhebung*' (aşma) kelimesinde içerilir ve bu kelime Hegel'de oldukça önemli bir yere sahiptir. Aşma, olumsuzun aynı ölçüde olumlu olması sonucu aynı yere geri dönmeyip, daha ileriye gitmeye işaret eder. Hegel'de doğruluğun, içinde varolduğu bilimsel sistem kendi içerisinde bu diyalektik hareketi taşır. Böylece bilimsel sistem kendi içinde tamdır ve hareketini kendinden üreten bir bütündür. Bu bilgilerin eşliğinde şimdi *Tinin Fenomenolojisi*'nin amacı ve yöntemi konusunu incelemeye geçebiliriz.

3. **Tinin Fenomenolojisi'nin Amacı, İlerleyiş Biçimi** ve Yöntemi

3.1. Tinin Fenomenolojisi'nin Amacı

Bu bilimsel sistem anlayışı içerisinde *Tinin Fenomenolojisi*, bizi özne-nesne düalizmine dayalı 'sıradan bilinç' (doğal bilinç) aşamasından, özne ve nesnenin bir oldukları mutlak bilgi (saf bilgi) aşamasına ulaştıran 'merdiven'dir (*Leiter*).[36] Doğruluk ancak bilimsel sistem içerisinde varolabilir ve bu bilimsel sistem kendi içerisinde organik bir bütündür. Bizi organik bir bütün olarak, doğruluğun ya da mutlağın kendisinde varolduğu bilimsel sisteme götürecek olan yol ise *Tinin Fenomenolojisi*'dir.

Hegel *Mantık Bilimi*'nde bilimin başlangıcının önvarsayımsız ve mutlak olması gerektiğini belirtir.[37] Ancak bu önvarsayımsız ve mutlak başlangıç için bilincin bilimi, yani *Tinin Fenomenolojisi* gereklidir (önvarsayımdır). Çünkü doğrudan mutlağın kendisiyle yapacağımız bir başlangıç, haklılandırılmamış (kanıtlanmamış) ve soyut (içeriksiz) olacaktır. Böylece

[36] H.S. Harris, *Hegel: Phenomenology and System* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1995), 98.; Hegel, *Phenomenology*, 14; Hegel, *Phänomenologie*, 25.

[37] William Maker, "Hegel's Phenomenology as Introduction to Science", *G.W.F. HEGEL: Critical Assessments*, Cilt III içinde, haz. Robert Stern (New York: Routledge, 2004),82; Hegel, *Science of Logic*, 48; Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 68-69.

Tinin Fenomenolojisi diğer bir yandan saf bilim kavramının (bilimin) haklılandırılmasını (dedüksiyon) sağlar.[38] Saf bilim kavramı ya da başka bir deyişle *Tinin Fenomenolojisi*'nin son aşaması olarak mutlak bilgi (saf bilgi) doğal bilincin deneyimlediği zıtlıkların üstesinden gelindiği aşamadır. Bu zıtlıkların aşıldığı, 'doğruluğun kesinlikle' ve 'kesinliğin doğrulukla' birleştiği noktada bilimin önvarsayımsız ve haklılandırılmış mutlak başlangıcı yapılabilir.

Bilim başlangıçta, ilk ortaya çıkışında tamamlanmış (gerçekleşmiş) değildir. O, henüz dolaysızlığı içerisinde ya da 'kavram' olarak belirir, yani görünüştür (*erscheinung*). Ancak bilim bu görünümden (*schein*) kendisini kurtarmalı ve mutlak bilgiye, saf bilgiye ulaşmalıdır. Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'nde tanımlananın 'bilimin' ya da 'bilginin' bu oluş süreci olduğunu söyler.[39] 'Bilincin bilimi' olarak *Tinin Fenomenolojisi*'nde son aşama olan mutlak bilginin ya da bilimin bakış açısının karşıtı olan bilinç kendisini, bilimin ya da genel olarak bilginin zemini ve toprağı olan 'Ether'e, yani mutlak başkalıktaki saf kendinin bilincine yükseltmelidir.[40] Bu yükseliş *Tinin Fenomenolojisi*'dir. Hegel *Mantık Bilimi*'nin Giriş kısmında *Tinin Fenomenolojisi* hakkında şunları yazar:

> *Tinin Fenomenolojisi*'nde bilinci, kendisi ve nesnesi arasındaki ilk dolaysız karşıtlıktan mutlak bilgiye doğru ileri hareket edişi içerisinde sunmuştum. Bu yol *bilincin nesne ile ilişkisinin* tüm biçimlerinin içinden geçer ve sonucu *bilim kavramı*dır. Böylece bu kavramın (mantıkta ortaya çıkmasını bir yana bırakacak olursak) burada haklılandırılmasına ihtiyaç yoktur. Çünkü haklılandırılmasını bu diğer eserde kazanmıştır...[41]

Bilincin bilimi olarak *Tinin Fenomenolojisi*'nin ilk aşaması içerisinde bilgi ya da dolaysız tin, tinsel değildir yani duyusal bilinçtir. Gerçek bilgi olmak ya da saf bilim kavramı olan bilim öğesini meydana getirmek için dolaysız tinin zahmet çekerek uzunca bir yoldan geçmesi gerekir. Bilinç nesne ile ilk dolaysız karşıtlığından itibaren sonucu olarak bilim kavramını, yani *Tinin Fenomenolojisi*'nin son aşaması olarak mutlak bilgiyi içerir. Ancak bilincin mutlak bilgiye ulaşması ya da tinin kendisini tin olarak bilmesi için bilim kavramının kendisini bu yolda, bilincin deneyimlediği her bir bilinç biçiminde durarak gerçekleştirmesi (doğrulaması) gerekir. Hegel

[38] Hegel, *Science of Logic*, 29; Hegel, Wissenschaft der Logik, 42.
[39] Hegel, *Phenomenology*, 15; Hegel, *Phänomenologie*, 26.
[40] *A.g.e.*, 14; *A.g.e.*, 24.
[41] Hegel, Science of Logic, 28; Hegel, Wissenschaft der Logik, 42.

Tinin Fenomenolojisi Önsöz'de bilincin bilimin bakış açısına ilerlerken deneyimlediği her bir bilinç biçiminin gerekliliğini şu şekilde dile getirir:

> Amaç Tin'in bilginin ne olduğuna dair içgörü kazanmasıdır. Sabırsızlık imkansız olanı, yani amaca araçsız ulaşmayı talep eder. Ancak bir yandan bu yolun uzunluğuna dayanılması gerekir, zira her bir aşama zorunludur; diğer yandan her bir aşamada oyalanılması gerekir; çünkü her biri tam olan tekil bir şekildir ve belirlenimliliği somut bir bütün olarak kabul edildiğinde ya da bütün söz konusu belirlenimle kendine özgü bir şekilde nitelenmiş olarak kabul edildiğinde mutlak bakış açısı içerisinde görülür.[42]

Böylece Hegel bilincin bilime yolculuğunda deneyimlenen her bir bilinç biçiminin zorunlu olduğunu ve bu bilinç biçimlerinin her birinin doğrulukları sınanmadan bilim kavramına ulaşılamayacağını dile getirir. Bilincin bilime yolculuğunda önemli bir diğer nokta da doğrudan mutlak ile ya da mutlağın bilgisi ile başlanamayacağıdır. Hegel'in doğrudan mutlak bilgi ya da mutlağın bilgisiyle başlayamayacağımızı söylemesi Schelling'e bir eleştiridir. Mutlağın bilgisi yolun başlangıcında, duyusal bilinç aşamasında içeriliyor olsa da, ancak bu yolun sonunda edimseldir. Yalnızca bu aşamada, mutlağın bilgisi kendisine ulaşılabilir ve kavranılabilirdir. Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'nin Önsöz'ünde Schelling'in mutlak anlayışını, "tüm ineklerin siyah olduğu gece"[43] ifadesi ile eleştirir. Bu tarz bir mutlak anlayışı soyut ve tamamen belirlenimsizdir. Bu sebeple de kavranılabilir ve bilgisi edinilebilir de değildir. Ancak Hegel 'mutlağın sadece töz değil aynı zamanda özne" olduğunu ifade ederek, onun bizim bilgimiz dışında olmadığını, yani mutlağın bir yanda bizim bir yanda olmadığımızı belirtir. Böylece fenomenal bilgi mutlağın aşama aşama kendisi hakkında sahip olduğu bilgi olacaktır. Bilinç için söz konusu olan görünüş böylelikle öze ilgisiz olmayacak, aksine onu ifşa edecektir.[44]

---

[42] Hegel, Phenomenology, 17; Hegel, Phänomenologie, 27.

[43] *A.g.e.*, 9; *A.g.e.*, 19; 'Geceleri tüm inekler siyaktır' ifadesine ayrıca Goethe'nin Faust'unda da rastlamaktayız: "Senin olsun bunlar! Ne faydası var karanlığın?/ Değeri varsa bir şeyin, çıkmalı aydınlığa./ Kim tanır ki gece karanlığında düzenbazı layıkıyla?/ Siyahtır inekler, kediler ise gri....", Johann Wolfgang von Goethe, *Faust*, çev. İclal Cankorel (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012), 260; " Die laβ ich dir!/ Was will das Düstre frommen?/ Hat etwas Wert, es muβ zu Tage kommen./ Wer kennt den Schelm in tiefer Nacht genau? Schwarz sind die Kühe, so die Katze grau...", Johann Wolfgang von Goethe, *Goethe's Werke: Faust. Der Tragödie zweyter Theil in fünf Acten*, Vollständige Ausgabe letzter Hand, Cilt 41 (Stuttgart und Tübingen, 1832), s.21.

[44] Jean Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, çev. Samuel Cherniak ve John Heckman (Illionis: Northwestern University Press, 1974), 7.

Doğrudan mutlağın bilgisiyle başlayamadığımız için, görünüş olarak tinin biliminde başlangıç duyusal bilinçle yapılır.[45] Bu tam olarak dolaysız bilgi olan bilinç aşamasıdır. Bu aşamada bile mutlak bilgi içerilmektedir ancak kendisini henüz gerçekleştirmemiş, kendisi için olmamıştır. Bu ilk aşamada (duyusal kesinlik) bilinç en zengin ve en içerikli bilgiye sahip olduğunu iddia eder; ancak bu tam tersine en fakir ve en içeriksiz bilgi olarak kendisini ortaya koyar. Bilinç kendi içinde taşıdığı ancak farkında olmadığı diyalektik hareket ile kendisini zorunlu bir biçimde ileriye, artık özne-nesne arasında bir karşıtlığın olmadığı mutlak bilgi aşamasına doğru iter. Bilinç farketmese de bu şiddeti kendi kendisine uygular. Bilinci hareket ettiren güç dışarıdan gelmez. Bilinç daha ilk başından itibaren kendisi bilmese bile bilim olduğundan, diyalektik hareket bilincin kendi içinden gerçekleşir ve zorunludur. Mutlağın töz olduğu denli özne olmasının bir anlamı da budur. Bilincin bilime yolculuğundaki diyalektik hareketin dıştan değil içten olması, bilincin kendisinde hareket gücünün bulunması 'mutlağın özne olması'ndandır. Özne, bir anlamda Hegel'in Önsöz'de belirttiği gibi yalın olumsuzlama olmasından ötürü hareketi kendi içinde sağlayandır. Bilincin kendi ötesine gidebilmesini, bilime doğru ilerleyebilmesini sağlayan güç öznedir. Mutlak töz olduğu denli özne olduğu için kendisini nesne olarak ele alıp sonra bu mutlak başkalıkta kendinin bilincine vararak, bu mutlak başkalıktan kendisine dönerek edimselleşir. Mutlak kendisinin ne ise o olarak bilgisine ulaşır, doğruluk kesinlikle ve kesinlik de doğrulukla bir olur. Bu sürecin biçimi ise, sonucun başta içerilmesi nedeniyle dairedir. Mutlak bilgide ya da mutlağın bilgisinde töz kendisini esasen özne olarak gösterdiğinde tin varoluşunu özüyle özdeş kılmış olur ve *Tinin Fenomenolojisi* bu şekilde sonlanır.[46] Şimdi de bilincin ilerleyiş biçimini ve bu ilerleyişin yöntemini *Tinin Fenomenolojisi*'nin Giriş kısmını inceleyerek açıklamaya çalışalım.

3.2. Bilincin İlerleyiş Biçimi ve Zorunluluğu

Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'nin Giriş bölümünde öncelikle bilgiyi bir 'araç' ya da 'ortam' olarak değerlendirmenin yanlışlığını ortaya koyar. Bilginin bir araç ya da ortam olarak değerlendirilmesi, mutlağın ya da doğrunun bilgisine kendisinde olduğu şekilde erişememiz anlamına gelir. Hegel Jena'da *Tinin Fenomenolojisi*'nden önce yazdığı felsefe eserlerinde, felsefeye ilişkin her türlü girişi eleştirmiştir. Felsefe bilginin

[45] Hegel, *Science of Logic*, 47; Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 67.
[46] Hegel, *Phenomenology*, 21; Hegel, *Phänomenologie*, 32-33.

kendisinden önce bilginin aracını inceleyen bir mantık, bir *organon* olmadığı gibi doğruluğa sahip olmayan doğruluk sevgisi de değildir. Felsefe bilim ve hatta mutlağın bilimidir.[47]

Hegel'in bilginin kendisinden önce sınırlarının çizilmesine yönelik eleştirisi sadece Immanuel Kant'ı değil, ayrıca John Locke, David Hume, Rene Descartes ve bilgi kapasitesinin sınırlarını belirlemeye çalışan diğer filozofları da kapsar. Böylece Hegel, Descrates'dan miras alınan modern felsefeye ilişkin epistemolojik plandan bağımsız olduğunu belirtir.[48] Hegel *Ansiklopedi Mantık*'da bilginin sınırlarının belirlenmesi konusunda eleştirel felsefeye yönelik şöyle yazar:

> Eleştirel Felsefe'de ki ana görüşten biri şu şekildedir: Tanrının ya da şeylerin özlerinin vb. bilgisine girişmeden önce, bu şeylerin bilgisini elde edip edemeyeceğini görmek için, ilk başta bilgi yetimizin kendisini araştırmalıyız.... işe girişmeden önce *aracı* tanımalıyız. Zira araç bu iş için yetersizse, diğer tüm çabalar boşa gitmiş olacaktır. Bu düşünce akla o denli yatkın gelmiştir ki büyük bir hayranlık ve onay kazanmıştır....Ancak kendimizi kelimelerle kandırmayacak olursak, diğer araçların da, kullanılmak için belirlendikleri kendilerine özgü işin üstlenilmesinden daha başka yollarda araştırılabilir ve değerlendirilebilirler. Ancak bilginin araştırılması bilişsel olmanın dışında bir başka yolda gerçekleşemez; bu sözde aracı araştırmak onu bilmekle aynı şeydir. Ancak bilmeden önce bilmeyi araştırmak, Skolastik düşünürün, yüzmeyi öğrenene kadar suya girmeye kalkışmama şeklindeki bilgece çözümü denli saçmadır.[49]

Hegel bilgiden önce bilginin bir araç olarak araştırılmasını, yüzmeyi öğrenene kadar suya girmeme örneği ile karşılaştırır ve saçmalığını gösterir. Zira bilginin sınırlarını ölçen de yine aynı bilişsel yetimizdir. Hegel *İnanç ve Bilgi*'de (*Glauben und Wissen*) bilgiden önce bilginin sınırlarını ortaya koyan Kant'ın eleştirel felsefesinin Locke'ın ötesine geçemediğini söyler ve Kant'ın transendental idealizmini, kategorilerin dedüksiyonuna rağmen, öznelliği aşamadığı için eleştirir: "Kantçı felsefenin özü eleştirel idealizme dayandığından, açıkça ilkesinin öznellik ve biçimsel düşünce olduğunu itiraf eder".[50] Kant'ın eleştirel idealizmi "insanın anlama yetisinin eleştirel bir incelemesi" olmayı amaçladığı için,

---

47 Hyppolite, *Genesis*, 5.

48 Merold Westphal, *History and Truth in Hegel's Phenomenology* (Indianapolis: Indiana University Press, 1998), 2.

49 Hegel, *Encyclopaedia Logic*, 34; Hegel, *Enzyklopädie Logik*, 43.

50 George Wilhelm Friedrich Hegel, *Faith and Knowledge*, çev. Walter Cerf ve H. S. Harris (Albany: State University of New York Press, 1977), 67-69; George Wilhelm Friedrich Hegel, *Glauben und Wissen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), 301-304.

kendisini başlangıç noktasının ötesine geçememeye mahkum etmiştir. Ancak Schelling'de olduğu gibi bilgide öznel ve nesnelin mutlak özdeşliğiyle başlayabilmek için bu eleştirel bakış açısının ötesine geçilmelidir.[51] Yukarıda gördüğümüz gibi Hegel için bilim ya da felsefenin başlangıcı mutlak ya da önvarsayımsız olmalıdır. Bu mutlak ya da önvarsayımsız başlangıç ise ancak özne ve nesnenin mutlak özdeşliğinin bilgisi ile olanaklıdır. *Tinin Fenomenolojisi* de bilincin deneyimlediği biçimlerin sonucunda bizi bu mutlak bilgi noktasına yani özne ve nesnenin özdeş olduğu yere ulaştırır. Böylece bilim, başlangıcı kendi içerisinde haklılandırmış olur. Bilimin ya da felsefenin kendisini kendi içerisinde haklılandırması da mutlağın töz olduğu denli özne olmasından dolayıdır. Hegel Schelling'in bilgide öznel ve nesnelin mutlak özdeşliğiyle başlanılması görüşünü savunmakla birlikte Schelling'i doğrudan bu bilgiyle başladığı için eleştirir. Belirlenimsiz ve soyut bir başlangıç olacağı için özne ve nesnenin mutlak özdeşliği ya da mutlağın bilgisiyle doğrudan bir başlangıç yapamayız. Özne ve nesnenin mutlak özdeşliğinin, bilimin mutlak başlangıcından önce kendisini haklılandırması gerekir ki bu da *Tinin Fenomenolojisi*'nde sunulur.

Hegel araç ya da ortam olarak bilgi konusunda ayrıca *Fenomenoloji*'nin Giriş kısmında şöyle yazar:

> Felsefede meselenin kendisiyle, yani gerçekte varolanın edimsel bilgisiyle, ilgilenmeye başlamadan önce, ilk başta Mutlak'ı elde etmenin aracı ya da kendisi aracılığıyla Mutlak'ı keşfettiğimiz araç olarak düşünülen bilgi hakkında anlaşmaya varılması gerektiğini düşünmek doğaldır. Bu tip bir kaygı kısmen çeşitli bilgi türlerinin olması ve onlardan birinin hedefe ulaşmada diğerlerinden daha uygun olabileceğinden..kısmen de bilginin belirli bir tür ve kapsamın yetisi olup, doğası ve sınırları hakkında tam bir tanımlama olmadan, doğruluğun gökleri yerine hata bulutlarını yakalayabileceğimizden dolayı haklı görünür...[52]

Hegel bilgiden önce bilginin sınırlarını tanımlama çabasının 'hataya düşme korkusu' olduğunu belirtir ancak ardından da aslında hataya düşme korkusunun kendisinin bir hata olduğunu dile getirir. Bilginin sınırlarını belirleme çabası sonucunda bilgi ile doğruluk ya da mutlak arasında aşılmaz bir ayrıma neden olunur. Bilgiden önce bilgiyi bir araç ya da ortam olarak incelememiz gerektiğini düşünmek yanlıştır. Zira bilgi mutlağı yakalamak için araçsa, bir şey üzerinde bir aracın kullanımı, o şeyi kendisi

[51] Hyppolite, *Genesis*, 5.
[52] Hegel, *Phenomenology*, 46; Hegel, *Phänomenologie*, 63.

için olduğu şey olmasına izin vermez; aksine onu yeniden biçimlendirir ve değiştirir. Bunun dışında bilgi eğer doğruluğun ışığının bize ulaşmasını sağlayan bir tür edilgin ortamsa, bir kez daha doğruluğu kendinde olduğu gibi değil, bu ortam aracılığıyla ve ortamda varolduğu şekilde alırız.[53] Böylece araç ya da ortam olarak bilgi anlayışının sonucunda mutlağın ya da doğruluğun bilgisine varmamız imkansızlaşır ve bilgi ile mutlak arasında aşılmaz bir uçuruma oluşur. Başlangıçta hataya düşme korkusu olarak gözüken şey kendisini doğruluk korkusu olarak ortaya koyar.

Böylece Hegel araç ya da ortam olarak bilginin doğruluğu elde etmeyi nasıl imkansız kıldığını göstermiş olur. Hegel *Fenomenoloji*'de bilgiyi bir araç ya da ortam olarak görmeden yalnızca bilinçte varolduğu şekilde inceler ve henüz başlangıcında tam gerçekliğine ulaşmamış olan fenomenal bilginin mutlak bilgiye doğru zorunlu içsel ilerleyişini sunar. Yukarıda da belirtmiş olduğumuz gibi doğrudan mutlak bilginin kendisiyle başlayamamanın sebebi, bu bilginin henüz kendisini haklılandırmamış olmasındandır. Mutlak bilgi ya da bilim ilk ortaya çıkışında bir görünüştür (*erscheinung*) ve bu görünüşünden kurtularak tam anlamıyla gerçekleşmiş bilime doğru ilerlemelidir. Hegel bu sebeple *Tinin Fenomenolojisi*'nde fenomenal bilginin (*erscheinenden wissens*) serimine girişileceğini belirtir.[54]

Nesnesi fenomenal bilgi olup henüz kendine özgü biçimi içerisinde özgür ve öz-devinimli bilim olmayan, bu serimleme (*Tinin Fenomenolojisi*) doğru bilgiye ilerleyen doğal bilincin (*natürliche Bewußtsein*) yolu ya da kendisini tine yükselten ve sonunda kendisinin tam bir deneyimi aracılığıyla kendinde gerçekte ne olduğunun bilgisini kazanan ruhun yolu olarak görülebilir. Hegel dünyaya ilişkin sıradan bilinç durumumuzu ve onun hakkında bilgi sahibi olmamızı 'doğal bilinç' olarak adlandırır ve bunun henüz gerçek bilgi olmadığını, 'bilginin kavramı' olduğunu ileri sürer.[55] Jon Stewart'ın belirttiği üzere doğal bilinç deyim yerindeyse Hegel'in fenomenolojik aktörüdür. Biz, yani felsefe okuyucusu izlerken, doğal bilinç çeşitli diyalektik hareketlerin içinden geçer.[56] Hegel'e göre doğal bilinç sağduyunun tüm genel önyargılarını bünyesinde barındıran evrensel bir bilinci temsil eder. Doğal bilinç çeşitli özne-nesne kavramları

53 *A.g.e.*, 46; *A.g.e.*, 63.
54 *A.g.e.*, 48; *A.g.e.*, 66.
55 Harris, *Phenomenology and System*, 17; Hegel, *Phenomenology*, 49; Hegel, *Phänomenologie*, 67.
56 Stewart, *Unity of Phenomenology*, 45.

boyunca düşünen herhangi bir belirli birey değil, evrenselleştirilmiş, ideal bir örnektir. Doğal bilince ait bu görüşle altı çizilen nokta, düşüncenin diyalektik hareketinin kendiliğindenliğidir. Çünkü önemli olan şey doğal bilincin kim olduğu değil, düşüncenin kendi kurallarına göre kendisini belirlemesi ve belirli bir özneden ziyade herhangi bir öznenin çeşitli görüşler boyunca düşünmesine ihtiyaç duyulmasıdır. Doğal bilinç ayrıca Hegel'in "doğal fikirler" olarak adlandırdığı sağduyuya ilişkin düşünceleri temsil eder. Doğal bilinç, diyalektiğin sınaması ve yanlış olarak açığa sermesi gereken sağduyuya ilişkin tanındık önyargılarla yola çıkar.[57] Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nin Önsözün'de belirttiği gibi, tanındık olan şey tam da tanındık (*bekannt*) olduğundan ötürü gerçek anlamda bilinen (*erkannt*) değildir.[58]

Doğal bilinç sadece bilginin kavramı olup, gerçek bilgi olmamasına rağmen, kendisini gerçek bilgi olarak gördüğünden bu yol onun için olumsuz bir anlam taşır. Doğal bilinç bu yolda doğruluğunu kaybettiğinden, kavramın gerçekleşmesini kendinin kaybı şeklinde düşünür. Böylece Hegel bilimin bakış açısından, doğal bilincin kendisini doğru bilgiye, mutlak bilgiye doğru ileri taşıdığı bu yolu, kuşku (*zweifels*) yolu ya da daha uygun bir deyişle umutsuzluk (*verzweiflung*) yolu olarak niteler.[59] Ancak Hegel doğal bilincin bilimin bakış açısına doğru ilerlerken deneyimlediği 'kuşku'nun sıradan anlamındakinden farklı olduğunu belirtir ve Giriş kısmında *Tinin Fenomenolojisi*'ni "kendisini tamamlayan kuşkuculuk" (*sich vollbringende Skeptizimus, self-consummating*) olarak tanımlar.[60]

Michael Forster kendisini tamamlayan kuşkuculuk olarak *Fenomenoloji*'nin sistematik bir biçimde doğal bilincin ileri sürdüğü doğruluk ölçütlerini sınamasını antik kuşkuculuğun öğretisine (doğruluk ölçütü eleştirisi) benzetir.[61] Doğal bilincin bilimin bakış açısına doğru

---

57 *A.g.e.,* 46.

58 Hegel, *Phenomenology*, 18; Hegel, *Phänomenologie*, 29.

59 *A.g.e.*, 49; *A.g.e.*, 67.

60 *A.g.e.*, 50; *A.g.e.*, 67; Hegel ve kuşkuculuk konusunda bknz., Michael N. Forster, *Hegel and Skeptisizm* (Harvard University Press, 1989); *Tinin Fenomenolojisi* ve kuşkucuk konusunda bknz. Michael N. Forster, *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1998),126-192.

61 *Fenomenoloji*, Forster'ın dile getirdiği gibi, ironik bir şekilde kuşkuculuğu aşmayı hedefler ama bunu yaparken de kendisini bir çeşit kuşkuculuk, yani "kendisini tamamlayan kuşkuculuk" olarak kabul eder. Bunun yanı sıra *Pyrronizm*'e benzer olarak hem doğruluğun ölçütüne ilişkin sistematik bir eleştiri gerçekleştirir hem de *Pyrroncu* argümanlarda olduğu gibi tatmin olunan bir bakış açısına ulaşılınca atılacak bir

yolculuğu sırasında deneyimlenen bilinç biçimleri, mutlak bilgi aşamasına ulaşıncaya kadar kendiyle çelişkiye düşer. Doğal bilincin her bir bilinç aşamasında başta ileri sürdüğü doğruluk ölçütü çöker, olumsuzlanır ve bu artık bir çelişkinin yaşanmadığı mutlak bilgi aşamasına dek sürer. Burada belirtilmesi gereken nokta *Fenomenoloji*'nin sistematik bir biçimde doğruluk ölçütlerini eleştiriye tabi tutan kuşkuculuk çeşidinin, antik kuşkuculuktan farklı olarak her defasında aynı noktaya geri düşmemekte ve ileriye, mutlak bilgiye doğru ilerlemekte olmasıdır. Ancak doğal bilinç bu ilerlemenin farkında değildir. Doğal bilincin mutlak bilgi aşamasına dek deneyimlediği şey, her bir bilinç biçiminde ileri sürdüğü doğruluk ölçütünün yıkılmasıdır. Doğal bilinç açısından bu yol olumsuzdur, çünkü her bir aşamada doğruluğunu kaybeder. Doğal bilincin mutlak bilgiye ilerlediğini, bunun sadece olumsuz bir süreç olmadığını gözlemleyen ise bilim bakış noktasına erişmiş olan bilinçtir ve Hegel bunu "biz" olarak adlandırır. Böylece Hegel'in "kendisini tamamlayan kuşkuculuk" olarak tanımladığı Fenomenoloji, doğruluk ölçütlerinin eleştirisi bakımından antik kuşkuculuğa benzemekle birlikte, ortaya konulan doğruluk ölçütlerinin olumsuzlanmasının ardından sürekli aynı yere geri gelmeyip, bir sonraki bilinç aşamasına ilerleyerek antik kuşkuculuktan ayrılır. Bu biçimiyle kuşkuculuk *Fenomenoloji*'de baştan sona etkindir.

Forster *Fenomenoloji*'de etkin olan kuşkuculuk ile antik kuşkuculuk arasında bir benzerlik daha olduğunu ileri sürer. Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'nin Önsöz'ünde *Fenomenoloji*'yi bilim bakış açısına ulaşmak için kullanılan bir 'merdiven' olarak tanımlar. Forster'ın ileri sürdüğü üzere bu tanımlama bize Sextus Empiricus'un *Mantıkçılara Karşı* eserindeki ünlü kuşkucu akıl yürütme tanımlamasını hatırlatır[62]:

> ....merdivenle yüksek bir yere tırmanmış olan biri için tırmandıktan sonra ayağıyla merdiveni devirmesinin imkansız olmadığı gibi, kuşkucunun da bir çeşit ayaklı merdivenle – kanıtlama olmadığını gösteren akıl yürütme –

"merdiven" oluşturur, bknz. Forster, *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*, s.177, n.109; ayrıca "merdiven" metaforuna ilişkin *Pyrroncu* argüman açıklaması için bknz., Sextus Empiricus, *Against the Logicians*, çev. Richard Bett (New York: Cambridge University Press, 2005), 183; "merdiven" metaforunu kullanan bir diğer düşünür de Ludwig Wittgenstein'dır: "Benim tümcelerim şu yolla açımlayıcıdır ki, beni anlayan, sonunda bunların saçma olduklarını görür, onlarla – onlara tırmanarak- onların üstüne çıktığında. (Sanki üstüne tırmandıktan sonra merdiveni devirip yıkması gerekir.) Bu tümceleri aşması gerekir, o zaman dünyayı doğru görür." Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), 173.

62 Forster, *Hegel's Idea*, 283-284.

> görevini tamamladıktan sonra bu akıl yürütmenin kendisini ortadan kaldırması da beklenilmedik birşey değildir.[63]

Bu alıntı doğrultusunda bilimsel bakış açısına ulaştıran merdiven olarak *Fenomenoloji* ile Sextus Empiricus'un antik kuşkuculuğun akıl yürütme tanımlaması arasında bir benzerlikten bahsedilebilir. Burada Forster'ın üzerinde durduğu şey bilim bakış açısına uzanan merdiven olarak *Fenomenoloji*'nin, bilimsel bakış açısı elde edildikten sonra aşıldığıdır (*aufhebung*). Ancak bu noktada belirtilmesi gereken nokta, merdiven olarak *Tinin Fenomenolojisi*'nin doğal bilinci bilim bakış açısına ulaştırdıktan sonra yukarıdaki kuşkucu akıl yürütme örneğinde olduğu gibi tamamen ortadan kaldırılmayacak olmasıdır. İstenilen noktaya ulaşıldıktan sonra merdivenin ortadan kaldırılması, sürecin sadece olumsuz yanını ortaya koyar. Mutlağın ya da doğrunun töz olduğu denli özne olması görüşü, doğrunun bütün olduğunu ortaya koymasıyla, yani bir bakıma yanlış ile doğrunun, olumsuz ile olumlunun birliğini ileri sürmesiyle sürecin sadece olumsuz olmadığını, olumsuz olduğu denli de olumlu olduğunu gösterir. Mutlağı henüz özne olarak kavrayamamış olan bilinç, yani doğal bilinç için bu kuşku yolu olumsuz bir anlam taşır. Ancak mutlak bilgi aşamasına ulaşıp mutlağı özne olarak kavrayan bilinç için ise süreç aynı zamanda olumludur. Böylece doğal bilincin, doğruluğun ölçütü konusunda yaşadığı olumsuz deneyimlerin sonucu her seferinde başta olduğumuz noktaya geri düşmemiz değildir. Hegelci diyalektiğin önemli bir özelliği olan aşmanın sonucu olarak her bir olumsuzlama aynı şekilde bir olumlamayı da içerir ve böylece söz konusu olan olumsuzlama bizi soyut hiçliğe götürmez. Bilincin deneyimlediği olumsuzluk belirlenimli olumsuzlama olarak birbirini zorunlulukla takip eden her bir bilinç biçiminin daha zengin olmasını sağlar ve bu mutlak bilgi aşamasına dek devam eder.

Böylece *Tinin Fenomenolojisi*'nde daha en başından itibaren bulunan ancak henüz gerçekleşmemiş olan, yani kendinde olan ve aynı zamanda kendisi için olması gereken bilim görünüş olmaktan kurtulmalı, kendinde ve kendisi için olmalıdır. İlk sahneye çıkışında bilim, "doğru şekli içerisinde doğrunun bilimi" değildir. Bu bilime ancak *Tinin Fenomenolojisi*'nin sonunda ulaşılacaktır. *Tinin Fenomenolojisi*'nde bilim görünüş halindedir.[64] Doğru şekli içerisinde doğrunun bilimi olabilmek için bilim görünüş halinde olmaktan kurtulmalıdır ve daha en başından

[63] Sextus Empiricus, *Against the Logicians*, 183.
[64] Forster, *Hegel's Idea*, 284.

itibaren bilim olduğundan, gerçekleşmemiş olsa da, zorunlu bir şekilde mutlak bilgi, yani bilimsel bakış açısına ulaşacaktır. *Tinin Fenomenolojisi* 'bilimin görünüşünü' serimlediği için, mutlak bilgiye ulaşana dek yaşanan deneyim doğal bilinç açısından olumsuzdur. Ancak sonda bu sürecin sadece olumsuz olmadığı ortaya çıkar; çünkü Hegel *Fenomenoloji*'nin Giriş kısmının sonunda bilincin "görünüşün özle bir olduğu"[65] noktaya varacağını dile getirir. Bilincin bu noktaya ilerlemesi Hegelci diyalektik hareketle gerçekleşir ve Hegelci diyalektiğin özelliği olarak *Tinin Fenomenolojisi aşılır* (*aufheben*) ve bilimin bakış açısına yükselinir. Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde belirttiği gibi, *Mantık*'ın başlangıç noktasına ulaşmamızı sağlayan dolayım, yani *Fenomenoloji*, sonda kendisini *aşar* (*aufheben*).[66] Sonuçta "aşma" kelimesinin özelliği olarak *Fenomenoloji* yalnızca olumsuz bir anlama sahip değildir, aynı zamanda olumlu bir anlam taşır ve böylece bizi bilimsel bakış açısına yükseltir.

Böylece *Tinin Fenomenolojisi*'nde sürecin bir parçası olarak kuşkuculuk bir tehdit oluşturmaz.[67] Hatta fenomenal bilincin tümüne karşı yönelen kuşkuculuk, tini ilk kez doğrunun ne olduğunu sınamak için yeterli kılar, çünkü kim tarafından ileri sürüldüğüne bakmaksızın sözde doğal fikirler, düşünceler ve kanılar hakkında umutsuzluğa neden olur. Doğrudan sınamaya geçen bilinç, bu tarz fikirlerle doludur ve tam da bu sebeple üstlenmeyi arzu ettiği işi başarmak için yetersizdir.[68] Sürecin bir parçası olan kuşkuculuk böylece sözde doğruluk iddialarının sınanmasını sağlar. Bilincin içinden geçtiği şekiller dizisi farklı düzeylerdeki kuşkuyu devamlı olarak aşan bilincin eğitim/biçimlenme (*Bildung*) tarihinden, bilincin bilim bakış açısına doğru kültürel gelişim tarihinden başka bir şey değildir.[69]

Bilincin bilim bakış açısına doğru gelişim ya da ilerleme tarzına gelince, bu ilerlemenin 'olumsal' değil 'zorunlu' olduğunu görürüz.[70] Süreçteki aşamalardan (bilinç şekli) hiçbiri tamamen geride bırakılmaz. Bir önceki bilinç şeklinin yerini alan yeni bilinç şekli zorunlu bir şekilde eski bilinç şeklinin üzerinde yükselir ve böylece bir öncekine göre daha zengindir.[71] Bu şekilde gittikçe zenginleşerek ilerleyen bilincin (bilgi) gelişimi sınırsız

65 Hegel, *Phenomenology*, 57; Hegel, *Phäomenologie*, 75.
66 Hegel, *Science of Logic*, 47; Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, 68.
67 Tom Rockmore, *Before and After Hegel:A Historical Introduction to Hegel's Thought* (University of California Press, 1993), 92.
68 Hegel, *Phenomenology*, 50; Hegel, *Phäomenologie*, 67.
69 Rockmore, *Before and After Hegel*, 92.
70 Hegel, Phenomenology, 50; Hegel, *Phäomenologie*, 68.
71 Rockmore, *Before and After Hegel*, 93.

değildir. Her bir aşamanın ya da bilinç şeklinin tatmin olmayıp bir sonraki aşamaya ya da bilinç şekline ilerlemesi, nesne ile ona ilişkin düşüncemizin (kavramımızın) uyuşmamasından kaynaklanır. Nesne ve özne, başka bir deyişle nesne ve kavram uyuşmazsa, yeni bir aşamaya geçmeye ihtiyaç duyulur. Bu şekilde süreç bir aşamadan bir diğerine ilerler. Sürecin harekete geçirici gücü onu bir bilinç şeklinden diğerine ilerlemeye zorlayan nesne ve özne (kavram) özdeşsizliğidir.[72] Özne (kavram) ve nesnenin bir olduğu mutlak bilgi aşamasına kadar ilerleme sürer ve ancak bu aşamada tatmin sağlanır ve hareket son bulur.

Hegel'in belirttiği gibi doğru olmayan bilincin bu serimlenmesi sadece olumsuz bir hareket değildir.[73] Yukarıda da dile getirdiğimiz gibi eğer süreç yalnızca olumsuz bir karakter taşısaydı, o zaman mutlak bilgi aşamasına ulaşılamazdı. Hareketin sadece olumsuz olmaması ayrıca bir o kadar da olumlu olması ise bilincin doğasına aittir. Böylece ilerlemenin zorunluluğu olumsal olmamakla birlikte önvarsayılan bir durum da değildir. Bu, bilincin kendi doğasına aittir ve *Tinin Fenomenolojisi* de doğal bilinç aşamasından mutlak bilgiye doğru zorunlu bir şekilde ilerleyen bilincin seriminden başka bir şey değildir. Bilincin kendi doğası itibariyle bu zorunluluğa sahip olmasının bir nedeni de doğrunun töz olduğu denli özne olmasındandır. Burada bilinç için ileriye, mutlak bilgiye ilerleme gücünü kazandıran şey özne olma özelliğidir. Çünkü hatırlayacak olduğumuz üzere öznenin yalın olumsuzluk olma özelliği, mutlağın, kavramın ya da doğrunun kendisinden hareket etme gücü bulmasını sağlar. Böylece dışarıdan hiçbir güce ihtiyaç olmadan bilinç kendi doğası sayesinde ilerlemenin zorunluluğuna kendi içinde sahiptir. Ancak kendisinde sahip olduğu bu kendisini hareket ettirme, ileri taşıma gücüne, yani özne olduğu bilincine ancak *Fenomenoloji*'nin son aşaması olan mutlak bilgide varacaktır.

Doğal bilincin, mutlak bilgiye doğru giden bu yolda, deneyimlediği sadece hareketin olumsuz yanı olduğundan, sahip olduğu bakış açısı tek yanlıdır ve bu sebeple de bu yol onun için yukarıda dile getirdiğimiz gibi kuşku yoludur. Az önce de belirttiğimiz gibi bu hareket yalnızca olumsuz değildir. Olumsuzun ya da yanlışın bilincinde olmak bir doğruluğun bilincinde olmaktır ve algılanan yanlış ya da olumsuz bir doğruluğa işaret eder. Bu da "aşma" (*aufhebung*) kavramının söz konusu çift anlamlılığının

[72] *A.g.e.,* 94.

[73] Hegel, *Phenomenology*, 50; Hegel, *Phänomenologie*, 68 : "Doğruluksuz oluşu içerisinde doğru olmayan bilincin serimi yalnızca *olumsuz* değildir."

Fenomenoloji'nin bütünü için ne derece özsel olduğunu bize gösterir.[74] Hegel doğal bilincin bu tek yanlılığına,yani süreci sadece olumsuz bir hareket şeklinde görmesine ilişkin şöyle bir açıklamada bulunur:

> Bu, her seferinde sonucunda sadece *saf hiçlik* gören ve bu hiçliğin tam da *kendisinden doğduğu* hiçliğin belirlenimli şekli olduğunu soyutlayan kuşkuculuktur. Bununla birlikte bu, yalnızca kendisinden meydana geldiği şeyin hiçliği olarak kabul edilen, aslında doğru sonuç olan hiçliktir. Dolayısıyla bu hiçliğin kendisi *belirlenimli* ve *içerik* sahibidir.[75]

Böylece Hegel doğal bilincin tek yanlı, sadece olumsuz yanı gören bakış açısını, her şeyde sadece saf hiçliği gören kuşkuculuk olarak değerlendirir. Ancak Hegel hatırlayacak olduğumuz üzere, *Fenomenoloji*'nin kendisini de bir tür kuşkuculuk şeklinde tanımlamıştır. Kendisini tamamlayan kuşkuculuk olarak *Fenomenoloji*, her şeyde sadece saf hiçliği gören kuşkuculuktan farklıdır. Yukarıdaki alıntıda da görüldüğü gibi söz konusu hiçlik saf hiçlik değildir. O, kendisinden meydana geldiği şeyin hiçliği olarak belirlenimli, içerik sahibi bir hiçliktir. Saf hiçlik ya da boşluk soyutlamasıyla biten kuşkuculuk bulunduğu noktadan ileriye gidemez ve yeni ortaya çıkan her ne olursa aynı boş uçurumun içine atar.[76] Böylece doğal bilinç, mutlak bilgi aşamasına kadar olumsuzun yanında olumlu olanı göremediğinden bu yol onun için olumsuz anlamını korur. Ancak sonuç, doğruluğu içerisinde, yani belirlenimli olumsuzlama olarak kavrandığında ise, yeni bir biçim dolaysızca meydana gelmiş olur ve bu olumsuzlamada geçiş tüm şekiller dizisinin kendi başına ortaya çıktığı ilerleme aracılığıyla meydana gelir.[77] İşte bu tam da kendisini tamamlayan kuşkuculuk olarak *Fenomenoloji*'nin ilerleme şeklidir. Süreçte olumsuz olanın dışında olumlu olanın varolduğunu gören, bir hatanın olumsuzlanması sonucu yeni bir doğruluğun oluşumunu farkeden ise doğal bilinç değil, filozoftur.[78]

Bu ilerlemenin, bilginin oluşumunun amacı (*Ziel*), ilerleme dizisinin zorunluluğu gibi belirlidir. İlerlemenin son noktası bilginin kendisinin ötesine gitmeye ihtiyaç duymadığı yerdir. Bilinç aslında bilginin kavramıdır, gerçekleşmiş bilgi değildir. Son noktada bilgi doğruluğa ulaşır ve kavram nesneyle, nesne de kavramla bir olur.[79] Bilincin, bilginin

---

74 Hyppolite, *Genesis*, 14.
75 Hegel, *Phenomenology*, 51; Hegel, *Phänomenologie*, 68.
76 *A.g.e.*, 51; *A.g.e.*, 68.
77 *A.g.e.,* 51*; A.g.e.*, 68.
78 Hyppolite, *Genesis*, 14.
79 Hegel, *Phenomenology*, 51; Hegel, *Phänomenologie*, 68.

kavramı olduğunu söylemek, onun kendisini aştığını, yani 'kendisi için' olması gereken 'kendinde' olduğunu söylemektir. Bilinç için hedefe yönelik ilerleme kesintisizdir ve yoldaki herhangi bir durakta (bilinç şeklinde) tatmin gerçekleşmez. Bilinç kendisi için kendi kavramı olduğundan sınırlamanın ötesine geçer. Hatta bu sınırlama kendisine ait olduğundan, kendisinin de ötesine geçer. Burada *aufhebung* (aşma) kavramının üçlü anlamının üçüncüsünü görürüz. Bu üçüncü anlam zenginleşerek yeni bir aşamaya ilerleme ya da yükselmedir. Bilinç ilerleme, yani aşma eylemini, Hegel'in deyişiyle ise şiddeti kendi kendisine uygular.[80] Yukarıda da belirttiğimiz gibi bu aşma ya da zenginleşerek ilerleme öz ve görünüşün bir olduğu, nesne ve öznenin birbirine uyduğu noktaya, yani mutlak bilgiye kadar devem eder; buraya ulaşana dek ise önceki hiçbir bilinç şeklinde tatmin olamaz. İlerlemenin şekli ve zorunluluğuna ilişkin yapılan bu açıklamaların ardından şimdi de serimlemenin (ilerlemenin) yöntemine bir göz atalım.

3.3. **Bilincin İlerleyişinin** Yöntemi

Hegel'in *Fenomenoloji*'nin serimlenmesinde kullandığı yöntem diyalektik değildir. İlerleme diyalektik hareketle gerçekleşir ancak serimlemenin yöntemi 'diyalektik' değil, 'betimleyici'dir.[81] *Fenomenoloji*'de nesnemiz olarak fenomenal bilginin belirlenimleri (bilinç şekilleri) kendilerini sundukları şekilde dolaysızca ele alınır. Burada benimsenen yöntem gereği, dışarıdan hiçbir şey kabul edilmemeli[82] ve ana konunun içkin ilerleyişi (içerik) kendi akışı içerisinde izlenmelidir.[83] Bir başka deyişle bilinçte gerçekleşen diyalektik hareketi (deneyimi), hiçbir müdahalede bulunmadan yalnızca izlememiz gerekir.[84] Hegel *Fenomenoloji*'deki tüm bilinç şekillerinde ortaya çıkan 'ölçüt ve bilgi' ya da 'kavram ve nesne' (özne ve nesne) uyumunun, bilincin kendi kendisiyle karşılaştırması olduğunu belirterek, bize düşenin sadece bilincin diyalektik hareketini seyretmek olduğunu dile getirir.[85]

---

80 *A.g.e.*, 51; *A.g.e.*, 69.
81 Taylor, *Hegel*, 29; Kenley Royce Dove, "Hegel's Phenomenological Method", *G.W.F. HEGEL: Critical Assessments,* Cilt 3 (New York: Routledge, 1993) 17.
82 Rockmore, *Before and After Hegel*, 95.
83 Dove, *G.W.F. Hegel*, 17.
84 Taylor, *Hegel*, 129.
85 Hegel, *Phenomenology*, 54; Hegel, *Phänomenologie*, 75.

Hegel *Fenomenoloji*'nin Giriş kısmında yöntem üzerine yaptığı açıklamalarda *ölçüt* (*Maßstab, criterion*) meselesine değinir:

> Eğer bu serimleme, *Bilimi fenomenal bilgiyle ilişkilendirme* yolu ya da *bilişin gerçekliğinin incelenmesi* ve *sınanması* olarak görülürse, kendisinin temellendirici *ölçütü* olarak hizmet edebilecek bir önvarsayım olmadan gerçekleşemezmiş gibi gözükecektir. Zira sınama sınanan şeyin doğru ya da doğru olmadığına karar vermek için kabul edilmiş bir ölçüte başvurmayı gerektirir ve o, bunu sınanan ile ölçüt arasında sonuçta ortaya çıkan eşitlik ya da eşitsizliğe dayanarak gerçekleştirir. Böylece genel olarak ölçüt (ve ölçütmüş gibi Bilim) *öz* ya da *kendinde* olarak kabul edilir.[86]

Daha önceden de dile getirdiğimiz üzere *Fenomenoloji*'de bilinç şekillerinin her biri kendisine ait bir doğruluk iddiasında bulunur ve her bir bilinç şeklinin kendine özgü ölçütü ile bu doğruluk iddialarının tutarlılığı sınanır. Yukarıda yaptığımız alıntıda da Hegel *Fenomenoloji*'de ki serimlemenin temel sağlayıcı bir ölçüt (ya da ölçüt olarak değerlendirilen Bilim) olmaksızın gerçekleşemez gibi göründüğünü dile getirir. Ancak hatırlayacak olduğumuz üzere bilim henüz bu ilk ortaya çıkışında tam anlamıyla, yani gerçekleşmiş bilim değildir. Bu sebeple bilimin ilk kez belirdiği bu aşamada ne bilim ne de başka bir şey kendisini *öz* ya da *kendinde* olarak doğrulamamıştır.[87] Böylece serimlemenin başlangıcında, bilimsel bir ölçüt önvarsayamayız.[88] Bu sebeple başlangıç sıradan bilinç ile yapılmalı ve hiçbir müdahalede bulunmadan bu bilincin diyalektik hareketi izlenmelidir.

Serimlemenin başlangıcında, kabul edilmiş bir ölçütle başlanmasının gerekli olduğu görüşüyle, bilimin ilk kez ortaya çıktığı bu aşamada ölçütün kendisini öz ya da kendinde olarak doğrulamamış olması bir çelişki yaratır ve bu tarz bir ölçüt olmadan sınama gerçekleşemez gibi görünür. Ancak Hegel ilk olarak doğruluğun ve bilginin soyut belirlenimlerini bilinçte ortaya çıktıkları şekilde hatırlayacak olursak, söz konusu çelişki ve onun ortadan kaldırılmasına ilişkin çok daha açık bir kavrayışa sahip olacağamızı belirtir.

Şimdi bilinçte 'doğruluk' ve 'bilgi' olmak üzere iki moment vardır. Bilinçli olmak bir kimsenin bilincinde olduğu şeyi kendisinden ayırması anlamına gelir: "Bilinç eş zamanlı olarak hem kendisini bir şeyden *ayırır*

86 *A.g.e.,* 52; *A.g.e.*, 70.
87 *A.g.e.,* 52; *A.g.e.*, 70.
88 Stewart, *Unity of Phenomenology*, 45.

ve hem de onunla kendisini *ilişkilendirir*."[89] Bir başka deyişle, bilincinde olunan şey (varlık) bilinç içindir (başkası için varlıktır) ve bilinç için bir şeyin varlığının belirlenimli tarafı (*Seite*) 'bilgi'dir. Aynı zamanda bilinç varlığı kendinde olarak, ilişkiye dışsal bir şekilde koyar ve kendinde varlığı, söz konusu başkası için varlıktan ayırt eder. İlişkiye dışsal olan 'kendinde'nin tarafına 'doğruluk' (*Wahrheit*) denir.[90] Böylece bilginin doğruluğunu araştıracak olduğumuzda, görünen bilginin 'kendinde' ne olduğunu araştırıyor olduğumuzdur. Ancak bu araştırmada bilgi 'bizim' nesnemizdir, 'bizim için'dir ve bu sebeple bilginin kendindesi de 'bizim için' bilginin varlığı olacaktır. Sonuçta 'özü' olarak ileri sürdüğümüz şey de onun 'doğruluğu' değil yalnızca 'bizim' ona ilişkin 'bilgimiz'dir. Bu durumda öz ya da ölçüt bizdedir.[91] Böylece fenomenal bilgi kendi kendisini sınamalı, filozof (biz) ise sadece onun deneyimini izlemelidir.[92] Bilincin deneyimlediği şekiller dizisi boyunca ortaya çıkan çeşitli soyut özne-nesne belirlenimleri aslında bilincin kendisindedir.[93]

Bilinç kendi ölçütünü kendi içerisinden sağladığı için, inceleme bilincin kendi kendisiyle karşılaştırması olacaktır.[94] Bir doğruluk momenti ve bir de bilgi momenti koyan ve ardından da bunları birbirinden ayıran yine bilincin kendisidir. Böylece bilincin kendi içerisinde kendinde ya da doğru diye ilan ettiği şeyde bilincin bilgisini ölçmek için kendisinin hazırladığı ölçüte sahibiz. Her bir bilinç biçimi ya da şeklinin kendine özgü bir ölçütü vardır. Başta kararlaştırılmış ve dışarıdan sokulmuş sabit, *a priori* bir ölçüt yoktur. Fenomenolojik süreçte, bilincin doğasını oluşturan diyalektik hareket aracılığıyla her bir bilinç şekli kendine ait bir ölçüt kuracak ve bu işlem bilincin kendi içinde gerçekleşecektir. Bilgi ve doğruluk momentleri bilincin kendisinde bulunduğundan ya da özne ve nesne daima ilişkili olduğundan, ne Aristoteles'in ileri sürdüğü gibi dünya bize nesnellik belirlenimlerine ilişkin önceden hazırlanmış kurallar sağlar ne de Kant'ın iddia ettiği gibi insan zihni anlama yetisine ait sabit kategoriler ya da görü biçimleri aracılığıyla bize nesnelliğe dair *a priori* ölçütler sağlar.[95] Az önce dile getirdiğimiz gibi nesnellik ya da öznellik için ileri sürülen ölçütler ya da bilgi ve doğruluğa ilişkin soyut belirlenimler bilincin kendisine aittir ve bu ölçütler önceden belirlenmiş ya da sabit değildir. Bilincin mutlak

89 *A.g.e.*, 52; *A.g.e.*, 70.
90 *A.g.e.*, 52; *A.g.e.*, 70.
91 *A.g.e.*, 53; *A.g.e.*, 71.
92 Hyppolite, *Genesis*, 22.
93 Stewart, *Unity of Phenomenology*, 48.
94 *Ag.e.*, 53; *A.g.e.*, 71.
95 Jon Stewart, *Unity of Phenomenology*, 49.

bilgiye ilerleyişini sağlayan diyalektik hareket sayesinde her bir bilinç şeklinin ölçütü, özne ve nesnenin birbirine denk geldiği mutlak bilgi aşamasına dek değişim gösterir.

Yukarıda yapılan açıklamalar doğrultusunda *Fenomenoloji*'de gerçekleşen sınamanın (incelemenin) doğruluk ve bilgi momentlerini kendisinde taşıyan bilincin kendi kendisini sınaması olduğunu görürüz. Şimdi bilgiyi kavram, doğruyu nesne olarak adlandırabileceğimiz gibi doğruyu kavram ve bilgiyi nesne, yani bir başkası için olduğu şekilde nesne olarak da adlandırabiliriz. Bilgiyi kavram, özü, yani doğruyu da varolan ya da nesne olarak adlandırdığımızda, sınama kavramın nesneye uyup uymadığını görmeye dayanır. Ancak özü, yani nesnenin kendindesini (doğru) kavram ve nesneyi de nesne olarak kavram, yani bir başkası için varolan kavram diye ele alırsak, bu durumda da sınama nesnenin kavrama uyup uymadığını görmeye dayanır. Hegel burada bu sınamaların her ikisinin de aynı olduğunu dile getirir ve şöyle devam eder:

> Bununla birlikte tüm inceleme boyunca akılda tutulması gereken başlıca nokta, bu her iki momentin, 'kavram' ve 'nesne'nin, 'başkası için varlık' ve 'kendinde varlık'ın, incelediğimiz bilginin içinde yer aldığıdır. Sonuç olarak beraberimizde bir ölçüt getirmeye ya da inceleme boyunca kendi parlak fikirlerimizi ve düşüncelerimizi kullanmaya gerek duymayız.[96]

Böylece kavram ve nesne, ölçüt ve sınanan bilinçte bulunduklarından ve bilinç kendi kendisini incelediğinden bize düşen tek şey yalnızca bilincin diyalektik hareketini izlemektir. Bilinç bir yandan nesnenin bilinci diğer yandan kendisinin bilincidir. Bir başka deyişle bilinç hem kendisi için doğru olan şeyin bilinci ve hem de bu doğruluğa ilişkin bilgisinin bilincidir. Bilinçte bulunan bu iki moment hem ayrıdır hem de birbirleriyle ilişkilidir ve bu ilişki 'deneyim' olarak adlandırılır.[97] Nesnenin bilgisinin nesneye uyup uymadığını bilmek her iki momenti de kendisinde taşıyan bu bilinç içindir.[98] Bilinç bilgisini doğru olarak kabul ettiği şeyde sınar ve sonlu bilinç, belirli bir şekil oldukça, diyalektik hareketin gereği kendisinin ötesine gitmeye, kendisini aşmaya zorlanır. Bilincin doğruya ilişkin bilgisi, varsaydığı doğruda ortaya çıkan yetersizliği, yani nesnesinin kavramına uymadığını keşfettiğinde değişir. Karşılaştırma bilinçte bulunan bilgi (bilinç için nesnenin varlığı) ve doğru (kendinde) momentlerinin birbirlerine uymadığını ortaya koyduğunda, nesnesine

[96] *A.g.e.,* 53-54; *A.g.e.*, 71.
[97] Hypolite, *Genesis*, 23.
[98] *A.g.e.*, 54; *Ag.e.*, 72.

uyabilmek için bilinç nesnesine ilişkin bilgisini değiştirmek zorunda kalır. Ancak bu durumda bilgi değiştiğinde nesne de değişir, çünkü bilgi nesnenin bilgisidir.[99] Bilinç nesnesinde kendisini, kendisinde nesnesini deneyimler ve bu yolla kendi kendisine belirli bir şekilden bir diğerine doğru ilerler. Nesne ve ölçüt arasında bir uyuşmazlık (çelişki) olduğunda yeni bir ölçüt ortaya konur.[100] Bilgi değiştiğinde nesnenin de değişmesiyle birlikte, öncesinde bilinç için kendinde (doğru) olarak kabul edilen şey artık kendinde olarak değerlendirilmez. Bilinç bu kendindenin yalnızca onun için (*für es*) kendinde olduğunu keşfeder. Bu durum deneyimin sonucudur, yani önceki nesne olumsuzlanır, yeni bir nesne belirir ve böylece yeni bir bilgi meydana gelir. Bilinç bilgisinin nesnesine uymadığını farkettiğinde, nesne artık sınamaya direnemez. Burada hem sınanan hem de sınamanın kendisine göre gerçekleştirildiği ölçüt de değişir, çünkü sınanma sadece bilginin değil ayrıca bilginin ölçütünün de sınanmasıdır.[101]

Bilincin kendi üzerinde uyguladığı ve hem bilgisinin hem de nesnesinin değişimine neden olan diyalektik hareket 'deneyim' olarak adlandırılır. Yeni ve doğru nesnenin ortaya çıkışının sebebi bu diyalektik harekettir (deneyim). Ancak bu diyalektik hareket ile bilincin yaşadığı deneyim arasında bir fark vardır. Bu ayrım üzerine düşünmek niçin fenomenolojinin bir bilim olabildiğini ve niçin yalnızca felsefi bilinç (süreci yeniden izleyen bilinç) için bir anlam ifade eden ancak deneyimi yaşayan bilinç için bir şey ifade etmeyen bir zorunluluk ortaya koyabildiğini anlamamızı sağlayacaktır.[102]

Bilinç bir şeyi bilir ve bu nesne öz ya da kendindedir; ancak o aynı zamanda bilinç için kendindedir. Sonucunda ise bu doğruluğun muğlaklığı ortaya çıkar. Şimdi karşımızda biri bu ilk 'kendinde' ve ikincisi 'bu kendindenin onun için varlığı' (bilinç için varlığı) olmak üzere bilince ait iki nesne vardır.[103] Deneyimde bilinç bir nesneyi doğru olarak kabul eder ancak sonrasında bu doğru (kendinde) kaybolur ve nesne bilinç için değişir. Söz konusu ilk nesne kendinde olmaya son verir ve yalnızca bilinç için kendinde olur. Yine de bu ilk nesne tamamen ortadan kaldırılmaz ve yeni ortaya çıkan nesnenin oluşumunun dayanağıdır. Bu diyalektik hareket

99 A.g.e., 54; *A.g.e*., 72.
100 Stewart, *Unity of Phenomenology*, 51.
101 *A.g.e*., 55; *A.g.e*., 72.
102 Hyppolite, *Genesis*, 24.
103 Hegel, *Phenomenology*, 55; Hegel, *Phänomenologie*, 73.

deneyimi yaşayan bilinç tarafından farkedilmez. Deneyimi yaşayan bilinç için yeni nesne bir öncekinin hiçliğinin sonucu olarak görülmez. Süreçteki diyalektik hareketi gören felsefi bilinçtir. Deneyimi yaşayan bilinç ise ilk nesnenin doğruluğunu reddettikten sonra bir öncekinden tamamen farklı olan yeni bir doğruluk keşfettiğine inanır. Bu yeni nesne bilinç için ilk hareketin sonucu olarak anlaşılmaz. Bilinç böylece her seferinde doğruluğu yeniden keşfeder ancak yeni doğruluğun bir öncekinin sonucu olduğunu ve çok daha zenginleştiğini farkedemez. Kuşkuculukta olduğu gibi, geçmiş deneyiminin yalnızca olumsuz sonucunu görür. Bilinç içinden geçtiği deneyim dizisi yoluyla bilimsel bakış açısına yükseltilir ancak bu bizim gözlemlediğimiz bilinç için ta ki son aşamaya dek bilinemez kalmaya devam eder.

Burada önemli olan şey bizim bakış açımızdan baktığımızda doğru olmayan bilginin sonucunun kuşkuculukta olduğu gibi boş hiçliğe karışmasına izin vermemektir; çünkü yeni oluşan bilgi, sonucu olduğu şeyin hiçliği, yani belirlenimli hiçlik şeklinde (önceki bilgide doğru olanı içeren sonuç) kavranmalıdır.[104] Tüm bilinç şekilleri dizisine rehberlik eden, onları bilimsel bakış açısına yükselten şey bu ilerleyiş tarzıdır.

Böylece bilincin yaşadığı deneyimin zorunluluğu kendisini iki şekilde ortaya koyar. Bunlardan ilki yaşadığı deneyimde, bilgisini sınamasında bilinç tarafından meydana getirilen nesnenin olumsuzlanmasının zorunluluğudur. İkincisi ise önceki deneyim yoluyla şekil kazanan yeni nesnenin görünüşünün zorunluluğudur. Burada deneyimi yaşayan bilinç ile ilk bilinç şeklinin yerini diğer bilinç şeklinin nasıl aldığını kavrayan ve bunu diyalektik hareket olarak gören biz, yani filozoflar arasında bir ayrım vardır.[105] Hegel diyalektik hareketi deneyimleyen ve yeni nesnenin oluşum sürecini göremeyen doğal bilinci 'bilinç', bu bilincin hatalarını gözlemleyen bakış açısını ise 'bizim için' (biz, felsefi bilinç) olarak adlandırır. Hegel 'bizim için' ifadesini kullandığında bu genelde, daha geniş çaplı bir bakış açısı kazanmak ya da biz, felsefi gözlemcilerin görüp de bilincin (doğal bilinç) göremediği argümanda bir değişikliğe işaret etmek için bahsi geçen argümanın detaylarından geri adım atması anlamına gelir.[106] Böylece yukarıda bahsettiğimiz ikinci zorunluluk yalnızca fenomenolojik gelişimi tekrardan düşünen, gözlemleyen filozofa (felsefi bilinç, felsefi okuyucu) aittir. Hegel bu konuda şunları söyler:

[104] *A.g.e.*, 56; *A.g.e.,* 73.
[105] Taylor, *Hegel*, 136.
[106] Stewart, *Unity of Phenomenology*, 46.

> Ancak bu zorunluluğun kendisi ya da yeni nesnenin ortaya çıkışı bunun nasıl gerçekleştiğini anlamadan bilince kendisini sunar ve sanki o bizim için bilincin ardından ilerler. Böylece bilincin hareketinde kendinde varlık ya da bizim için varlık momenti meydana gelir ve bu kendisini deneyimde kavranan bilince göstermez....Böylece onun için [bilinç için], ortaya çıkan şey sadece bir nesne olarak vardır; bizim için ise, o aynı zamanda hareket ve oluştur.[107]

Böylece *Fenomenoloji*'de karşılaşılan çeşitli bilinç şekilleri birbirlerine olumsal bir ilerlemeyle değil, sadece filozofun görebildiği içsel bir zorunlulukla bağlıdır.[108] Olumsallık sadece fenomenal bilinç için geçerlidir. Bilincin yaşadığı deneyimleri hatırlayan biz ise, bilinç şekillerinin birinden diğerine ilerlemesinde ki zorunluluğu keşfederiz.

Sonuç

Hegel diyalektik zorunluluk nedeniyle bilime giden yolun şimdiden bilim olduğunu ve içeriğinden ötürü de 'bilincin deneyiminin bilimi' olduğunu söyler.[109] Bilinç içsel zorunluluk dolayısıyla, kendisini doğru varoluşuna ulaşmak için ileri ittiğinden dolayı sonunda sadece onun için olan 'bir tür 'başka'yla, yabancı bir şeyle yüklü olma görünüşünden (*schein*) kurtulacağı ve görünüşün özle bir olacağı bir noktaya gelecektir. Bilinç bu noktada kendi özünü kavradığında, mutlak bilginin doğasını ortaya koyacaktır. Böylece 'başkasının bilgisinin' 'kendisinin bilgisi' olması ne denli doğruysa, 'kendisinin bilgisinin' 'başkasının bilgisi', dünyanın bilgisi olduğu da o derece doğrudur. Amaç bilginin bilgisini başkasının bilgisine karşı koymak değil, onların özdeşliğini keşfetmektir. *Fenomenoloji*'nin sonunda artık bilginin bilgisinin karşısına bir şey konmaz. O artık kendinin ve nesnenin bilgisidir. Özne ve nesne, öz ve görünüş, kesinlik ve doğruluk, öznellik ve nesnellik bu son aşamada birdir. Bilinçte kendisini bilen aslında tindir. Son aşamada tin özbilincine ulaşacak ve bilinç kendisini tin olarak bilecektir.[110] Sonunda mutlak, kendinin bilgisi olarak, tüm refleksiyonun ardındaki mutlak değil, kendisine geri yansıyan mutlak olacak ve böylece artık yalnızca 'töz' değil aynı zamanda 'özne' olacaktır.

---

107 Hegel, *Phenomenology*, 56; Hegel, *Phänomenologie*, 74.
108 Hyppolite, *Genesis*, 26.
109 Hegel, *Phenomenology*, 56; Hegel, *Phänomenologie*, 75.
110 Hyppolite, *Genesis*, 21.

Kaynakça

Empiricus Sextus. *Against the Logicians*. Çeviren Richard Bett. New York: Cambridge University Press. 2005.

Dove Kenley Royce, "Hegel's Phenomenological Method". *G.W.F. HEGEL: Critical Assessments,* Cilt 3 içinde, 17-38. Hazırlayan Robert Stern. New York: Routledge. 1993.

Forster Michael N. *Hegel and Skepticism*. Harvard University Press. 1989.

-. *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*. Chicago: The University of Chicago Press. 1998.

Goethe Johann Wolfgang von. *Faust*. Çeviren İclal Cankorel. Ankara: Doğu Batı Yayınları. 2012.

-. *Goethe's Werke: Faust. Der Tragödie zweyter Theil in fünf Acten*. Vollständige Ausgabe letzter. Hand, Cilt 41. Stuttgart und Tübingen. 1832.

Harris Henry Silton. *Hegel: Phenomenology and System*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc. 1995.

Haym Rudolf. *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Enstehung und Entwickelung, Wesen und Werth der Hegelischen Philosophie*. Berlin: Verlag von Rudolph Gaertner. 1857.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, Hazırlayan Johannes Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner. 1952.

-. *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: Erster Teil, Die Wissenschaft der Logik* 1830. Hamburg: Felix Meiner. 1969.

-. *Hegel's Philosophy of Right*. Çeviren Thomas Malcolm Knox. New York: Oxford University Press. 1976.

-. *Faith and Knowledge*. Çevirenler Walter Cerf ve Henry Silton Harris. Albany: State University of New York Press. 1977.

-. Hegel's Phenomenology of Spirit. Çeviren Arthur V. Miller. New York: Oxford University Press. 1977.

-. *Glauben und Wissen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1986.

-. *Wissenschaft der Logik 1: Erster Teil Die Objektive Logik*. Frankfurt am Main: Shurkamp Verlag. 1986.

-. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1986.

-. *The Encyclopaedia Logic: Part I of the Encyclopeadia of Philosophical Sciences with the Zusatze*. Çevirenler Theodore F. Geraets, Wallis A. Suchting ve Henrey Silton Harris. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc. 1991

-. *The Science of Logic*. Çeviren George di Giovanni. New York: Cambridge University Press. 2010.

-. *Karalama Defterinden Aforizmala*r. Çeviren Enver Orman. İstanbul: Belge Yayınları. 2010.

Heidegger Martin. *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Çevirenler Parvis Emad ve Kenneth Maly. Indianapolis: Indiana University Press. 1988.

Hyppolite Jean. *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Çevirenler Samuel Cherniak ve John Heckman. Illionis: Northwestern University Press. 1974.

Maker William. "Hegel's Phenomenology as Introduction to Science". *G.W.F. HEGEL: Critical Assessments*, Cilt III içinde, 78-92. Hazırlayan Robert Stern. New York: Routledge. 2004.

Orman Enver. *Hegel'in Mutlak İdealizmi.* İstanbul: Belge Yayınları. 2015.

Rockmore Tom. *Before and After Hegel: A Historical Introduction to Hegel's Thought*. University of California Press. 1993.

Stern Robert. *Hegel and the Phenomenology of Spirit*. London: Routledge. 2002.

Stewart Jon, *The Unity of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Illinois: Northwestern University Press. 2000.

Stewart Jon. "Hegel's Phenomenology as a Systematic Fragment". *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy* içinde, 74-93. Hazırlayan Frederick Charles Beiser. New York: Cambridge University Press. 2008.

Taylor Charles. *Hegel*. London: Cambridge University Press. 1975.

Westphal Merold. *History and Truth in Hegel's Phenomenology*. Indianapolis: Indiana University Press. 1998.

Wittgenstein Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Çeviren Oruç Aruoba. İstanbul: Metis Yayınları. 2011.

HEGEL'DE TÜMEL İLE TİKELİN DİYALEKTİĞİ OLARAK KOMEDİ

Özcan Yılmaz SÜTCÜ*

COMEDY AS THE DIALECTICS OF UNIVERSAL AND PARTICULAR IN HEGEL

Öz

Bu çalışmanın amacı, Hegel'in felsefesinde önemli bir kavram olan komedinin konumunu açıklamaktır. Hegel'in modern filozoflar arasında komediye en yüksek değeri veren isim olduğundan şüphe yoktur. Hegel komediyi, tinin serüvenini anlattığı *Tinin Fenomenolojisi* eserinde "Sanat Biçimindeki Din" bölümünde ele alır. Grek sitelerinin ortaya çıkmasıyla Tin, doğal dinden sanat biçimindeki dine geçiş yaparak, tinin serüveni söylemsel bir biçime bürünmüştür. Tümelin mutlak bilgisine doğru ilerleyen yolculuğunda Tin, öncelikle toplumsal gerçekliğe bağlı olan bir bilinç formu ile hareket eder ve bu bilinç formunun en iyi örneği ise Grek dünyasının sosyal ve kültürel ortamıdır. Grek dininde bu serüven epik, tragedya ve komedi şeklinde bir gelişim gösterir. Epikte özne, tümeli, özsel ve Mutlak olanı anlatırken, tragedyada özne tümel, özsel ve Mutlak olanı canlandırır, komedi ise özne tümel, özsel ve Mutlak olandır. Bu yüzden bu üçlünün içinde Hegel komediyi, 'en yüksek tinsel sanat eseri' olarak görür.

Anahtar kelimeler: Fenomenoloji, bilinç, özbilinç, etik yaşam, etik tin, epik, tragedya, komedi, komik bilinç.

*Katip Çelebi Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Yrd.Doç.Dr., e-mail: ozcansutcu@hotmail.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 6 / Hegel ve Hegelcilik, Nisan 2016**:** 173-192.
(Makale Gönderim: 18.01.2016 / Makale Kabul: 29.03.2016)

Abstract

The aim of this study is to describe the position of the comedy which is an important concept in Hegel's philosophy. There is no doubt that Hegel is the philosopher who gives the highest value to the comedy among modern philosophers. Hegel discusses comedy in the "Art Formed as Religion" section in his work *The Phenomenology of Spirit* in which he explains the adventure of Spirit. With the emergence of ancient Greek sites, Spirits witching from natural religion to religion formed as an art, the adventure of Spirit has taken the form of discursive way. Spirit that moves toward the absolute journey of universal firstly act with an awareness form that is connected to social reality and the best example of this awareness form is the social and cultural environment of ancient Greek world. In ancient Greek religion, this adventure makes progress as epic, tragedy and comedy. In epic, the subject explains universal, essential and Absolute, in tragedy the subject stimulates the universal, essential and Absolute, and in comedy the subject is the universal, essential and Absolute. Therefore, Hegel views comedy as 'the highest spiritual work of art' in this trio.

Keywords: Phenomenology, consciousness, self-consciousness, ethical life, ethical spirit, epic, tragedy, comedy, consciousness of comic.

***

Giriş

Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* eseri, iki büyük üçlü şeklinde bir seyir izler. Bu üçlünün ilki, Bilinç-Özbilinç-Akıl şeklindeyken üçlünün ikincisi de Tin-Din-Mutlak Bilgi şeklindedir. Hegel, gerek ilk üçlüde yani bilincin kendi içindeki gelişiminde (bilinç-öz bilinç ve akıl) gerekse ikinci üçlüde yani tinin mutlak bilgi haline gelişiminde (din, sanat ve felsefe) 'insan bilincinin serüvenini' sunar. Hegel'in eserinin sanat tartışmaları açısından önemi, ikinci üçlüden kaynaklanır. İlk üçlü bilincin, kendi içindeki soyut gelişiminin serüvenini ifade ederken, ikinci üçlü diyalektik olarak eylem halinde olan tinin, insani kültürel dünyadaki serüvenini anlatır. Çünkü "akıl kendisinin dünyası olduğunun, dünyanın kendisine ait olduğunun bilincine vardığında ve tüm gerçekliğin hakikati olma kesinliğine

yükseldiğinde Tin haline gelir"[1] ve insanın eylemlilik alanı tam da bu noktada başlar. Burada 'dünya' kavramı, metafizik ya da doğal olguları ayıran değil, fakat bireylerin ve kurumların ortak eylemlerini yönlendiren pratik normları organize eden tarihsel ve ortak alanlar olarak anlaşılmalıdır.[2] Hegel felsefesinde *Tin*, doğayı aşan, duyular üstü varlıkla yani tanrıyla ilişki biçimine (din) büründüğünde; dünyayı duyusallık biçiminde (sanat) sunduğunda ve son olarak kendine içkin kavramsal düşüncede (felsefe) kendisini bulduğunda *olumsuzlayıcı/yaratıcı* insan eylemini ifade eder. Dolayısıyla tinin pratik dünyada bir eylemlilik olarak serüvenin ilk başladığı yer 'toplumun etik dünyası'dır. Bu dünyanın önemi, tamamen insani olmasından ve insanı insan kılan kültürü yaratmasından ileri gelir. Tinin kendisine döndüğü eylemlilik alanı tinin kendi acısının taşıyıcısı olarak seçtiği bireysel insani dünya olan kültürdür. Kültür dünyasının ilk evresi ise Dindir ve Hegel'in komediye ilişkin görüşlerinin de sergilendiği yer bu bölümüdür. Çünkü "tinin kendini insani öznede etkin olarak gösterdiği ilk görünüş, ilahi sürecin yansısını insanın kendine yansıtmasında ve kendini Tanrı'nın öncesiz- sonrasız tarihinin yeni bir varoluşu haline getirmesinden oluşur."[3]

Sanat Biçimindeki Din

Hegel'in *Tin'in Fenomenolojisi* eserinde dinin gelişimini "Doğal Din", "Sanat Biçimindeki Din" ve "Vahiy Edilmiş Din" olarak aşamalandırır. İlahi olanla estetik olanın birbirine uyumlu olmasından dolayı Hegel ikinci evreyi "Sanat Biçimindeki Din" olarak ifade etmiştir. Hegel'in komediye değindiği yer de bu bölümdür. Sanat biçimindeki din evresi, tinin daha önceki din yani doğal din konumundan daha üst bir boyuta geçişini temsil eder. "Sanat Biçimindeki Din" aşamasında "tin, bilincin kendi biçimi içindeki bilinçliliğinin mevcut biçimine yükselir ve kendi kendisi için bir biçim yaratır."[4]Bu yeni biçim, bilincin pratik ve kültürel dünyada *söylemsel* olarak kendini kavramsallaştırmasıdır. Mutlak tümelin bilgisine doğru ilerleyen yolculuğunda tin, öncelikle toplumsal gerçekliğe bağlı olan bir bilinç formu ile hareket eder ve bu bilinç formunun en iyi örneği

1 G. W.F., Hegel, *The Phenomenology Of Spirit,* (1979), çev. A.V. Miller (Oxford/New York: Oxford University Press,1977), 264.
2 K.R. Westphal (ed.), *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2009),172.
3 G. W.F., Hegel, *Estetik II,* çev. Taylan Altuğ ve Hakkı Hünler (İstanbul: Payel Yayınları, 2015), 316.
4 Hegel, *The Phenomenology Of Spirit,* 424.

ise Grek sitesinin sosyal ve kültürel dünyasıdır. Grek sitesi, insanın kendisini her şeyden bağımsız kılacak şekilde tümelden ayıran bir öznel dünya yaratmaktan ziyade onun tinin tözsel ve özsel yönlerini bir arada keşfetmesine imkân sağlar. Dolayısıyla site dünyasında insanlar, içinde bulundukları toplumdaki sosyal rollerine göre kendilerini kavrarlar. Bu kavrayış, ilahi olanın tümelliğine ilişkin içeriği ulusun bilinci olarak dile getiren şairlerin (Homeros), tragedya yazarlarının (Sophokles), komedya yazarlarının (Aristophanes) eseridir. Bundan dolayı "Greklerde sanat, insanların kendilerine tanrılar tasarımladıkları ve bir hakikat bilinci edindikleri en yüksek biçimdi."[5]Tanrının insan olarak yaratılmasıyla ortaya çıkan şey, artık tanrının aşkın niteliklerinden sıyrılıp dolayımsız varoluşa sahip *Tin* olarak yeryüzüne inmesidir. Tanrılar Grek dünyasında sadece bir içsellik öğesi haline gelir. Böylelikle hem öznel hem de tümel olan tanrının varoluşu, insani ve ilahi olanın bir arada var olması anlamına gelir. Bu ikiliğin bir arada var olması sanatçı eli ile mümkündür. Yunan tanrılarının sanatçı eli ile var olması, tanrısal olanın insan eliyle işlenmesi ve ulusal kılınmasıdır. Ancak bu, sanatçıların daha önce var olan inanç veya tasarımları yeni bir şekle sokup sunmaları şeklinde değil, daha ziyade onların kendilerinde mayalanan kültürel dünyayı yani etik dünyayı söylemsel olarak ortaya koymalarıdır.

Dinsel içeriğin sanatsal bilince dönüştüğü bu sosyal düzende, öncesiz-sonrasız tanrı idesi, sonlu insanlık idesi içinde kültürel bir kategoridir. Dahası, Grekler için sanat, insanların kendilerini tanıdıkları ve kültürel dünyalarına dokundukları en yüksek biçimdir. Bu yüzden onların yaşamlarının ya da bireysel eylemlerinin nihai anlamı ve hedefi, yasaları ve gelenekleri ile karşılık bulur. Grek toplumu hem tarihsel hem de kavramsal olarak etik tin için saf bir biçim olarak görünür.[6]Buradan hareketle hemen aklımıza şu soru gelebilir: Tanrıların bir ulusun kültürel dünyasında var olması neden ileri gelir. Edimsel bir toplumun kültürel dünyası, o toplumu oluşturan bireylerin düşünme biçiminin ve eylemlerinin gerçekleşiminin eseridir. Bu gerçekleşim, mevcut dünyaya içkindir. Dolayısıyla tin, Grek dünyasının kültürel dünyası ile *etik tin* biçimine ulaşır. "Tin dolaysız bir hakikat olduğu sürece bir ulusun etik yaşamıdır ve bir dünya olan bireydir."[7]Ancak yine de tinin, etik tine ulaşmış olması Hegel'e göre henüz salt düşünce ile ifade edilme noktasına

5 G.W.F., Hegel, *Estetik I,* çev. Taylan Altuğ ve Hakkı Hünler (İstanbul: Payel Yayınları, 1994), 102.
6 Westphal, *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, 173.
7 Hegel, *The Phenomenology Of Spirit,* 265.

erişemediğini gösterir. Çünkü etik dünyada tin, tek bir bireyin değil, tüm bireylerin özü ve çalışmasıdır. Tinin bu noktası ya da etik "tin, yalnızca tüm bireylerin tümel tözü değildir; aksine bu töz, edimsel bilinç için bilincin biçimine sahip olduğundan ve bireyselleştirildiğinden tüm bireylerce kendi özü ve çalışması olarak bilinir."[8]Tin, tüm bireylerin özü ve çalışması konumuna geldiğinde, tanrılar doğal bir biçim olmaktan çıkıp insani bir biçime bürünür. Bu yüzden etik tin, tümelin dolaysız sunumu değil, ancak tümelin tikel dolayımı ile görünüm kazanmasıdır. Bu görünüm paradoksal olarak, tinin kendi bilincinden tam olarak yoksun olmadığını ifade ettiği gibi, onun tam olarak kendi bilincinde olmadığını da ifade eder. Böylece kendine özdeş bir töz olan tin, kendini bir yandan tümel (tanrı) bir öz olarak korurken, diğer bir yandan ise tekil etik özlere böler. Bu yüzden etik tinde iki bilinç seviyesi yani tümel ve tikel birbiriyle zorunlu olarak çarpışarak, birbiriyle mücadele ederek ve birbirini tamamlayarak bir arada var olur.

Hegel'in *Tin'in Fenomenolojisi*'nin "Sanat Biçimindeki Din" bölümünün ana problemi 'temsil'dir. Hegel tikeli, diyalektik biçimde tarihsel bağlamı içinde tümelin bir temsili olarak ele alır. Tinin eylemliliğinin temsilcisi olan insan, hem doğayı hem de kendi doğasını dönüştürme özelliğine sahiptir. Bu dönüşüm, tikellikten tümele doğru aşamalı bir seyir arz eder. Dinde bilincin kendi belirlenimi özgür bir başkalık biçimini taşımadığı için tin, eylemlilik alanı ile kendi özgün varlığı arasında bir yarılmaya sahne olur. Başka bir deyişle din, bilincin empirik ve sonlu olandan empirik ve sonlu olmayana ilişkin eylemliliğidir. Bu yüzden sanat eseri olan dinsel biçimler, aslında tinin mutlak tine ulaşmasından önceki bir yarılma ve ikilik durumuna sahiptir: insani olan-tanrısal olan, olumsal olan-zorunlu olan, bireysel olan-evrensel olan, tikel olan-tümel olan vb. Bu öyle bir ikiliktir ki bir yandan tanrı, töz, zorunluluk, evrensellik, tümel, gibi kavramlar diğer yandan tinin eylemlilik alanı olarak insani, olumsal, bireysel, olumsallık, tikellik gibi zıt kavramlar. Dolayısıyla Grek dünyasında sanat eseri olan dinsel biçimlerde, tikel insan, içerisinde tanrısal olanın dışsal olarak ikame ettiği bir dışsal varoluş olarak görünür. Çünkü insan, somut dünyada tümelin bilincinde olan tek doğal varlıktır. Kojeve'in de belirttiği gibi,

> Hegel'de "dinselliğin ayırt edici özelliği, *Entzweiung*'dur, yani Bilincin birliğinin, -Dünyaya bağlı olduğu için– ölümlü olan empirik ben ile

[8] *A.g.e.,* 424.

> Tanrıyla doğrudan ilintisi olan bir aşkın Ben halinde bölünmeye uğramasıdır."[9]

Benlik, ilahi olan ile somut gerçeklik arasında bölünmüş olarak görünür. Bu iki farklı eğilimi içinde taşımakla insan bilinci, bir yandan tanrıların tümelliğini temsil eder, diğer yandan insanın tekilliğini temsil eder. Bu yarılmada insanın gelişim yönü, diyalektik olarak her zaman özbilince doğrudur. İnsan özbilince kendisini dünya ya da gerçeklikten ayırarak değil, tümel ile ilişkiye geçerek ulaşır. Dünyayı ya da nesneyi seyretme eylemi, Hegel'e göre seyredenden ziyade seyredilenin içeriğini açığa çıkartır. Oysa bilincin kendi kendisi ile kurduğu ilişki onun tümele dönmesini sağlar. Bu geri dönüş işleminin gerçekleşmesi için, dahası bilincin özbilinç olması için onun konusunun nesne değil, bir başka özne (tanrı) olması gerekmektedir. Dolayısıyla Hegel'de insanın kendi kendinin farkında olması yani özbilinçli olması, bireysel düşüncenin tümel olanla ilişki kurmasına ve bu tümelin temsilinden sıyrılmasına bağlıdır. Bu açıdan sanat biçimindeki din, tözün özler olarak yarılmasının hikâyesidir.

Hegel'e göre tinin sanat biçiminde ifade bulması, her şeyden önce doğal dindeki inanç nesnesinin yerini toplumun tinini yansıtan bir inanç nesnesine bırakmasıyla olmuştur. Tanrıların bilinçli bir toplumun kültürel tininden doğması onların biçimlerini de değiştirmiştir. Etik dünyada tanrılar, artık doğal bir fenomenden ziyade sanat formunda –Zeus, Athena, Apollo, Ares, Hades, vb - görünürler. Doğal din dönemindeki kadim tanrılar, yerini ulusların etik tinine ve insan yaratımı olan tanrılara bırakırlar.[10] Bu tanrılar, doğaüstü ve insanüstü olsalar da artık insan biçimindedirler ve topluma bağlıdırlar. Bu tanrıların yaratıcısı ve yapıcısı da 'dini sanatçı'dır. Bir yaratıcı ve yapıcı konumunda olduğundan sanatçı, asla onlara tapanlarla aynı noktada değildir. Çünkü kendisinin yaptığı bir eser olduğundan diğer inanlardan farklı olarak sadece ilahilikten esinlenen bir 'araç' konumundadır. Bu yüzden sanatçı, yarattığı ve yaptığı şeyle insanlar ve tanrılar arasında kalan bir figürdür. Buna mukabil bu tanrılara inanan kişiler, kendilerinin bu biçimlerin (tanrılar) bir parçası olduklarını ve bu biçimler sayesinde var olduklarını düşünürken, sanatçı ise onların kendisinin yaptığı bir tasarım olduğunu düşünür ve bu tasarımın içinde kendisini asla unutmaz.[11] Sanatçı, tinin Mutlak'a doğru giden bilincinin

---

9 A. Kojeve, ***Hegel Felsefesine Giriş***, çev. Selahattin Hilav (İstanbul: YKY, 2000),19.
10 Hegel, ***The Phenomenology Of Spirit,***428.
11 R. Stern, ***Hegel and the Pehonomology of Spirit*** (London/New York: Routledge, 2002), 187.

'tikel/bireysel' kipi aşamasındadır. Bu kip bir çift yönlülük sergiler; tikeldir, çünkü içerisinde bireyin bilincini taşımaktadır, tümeldir, çünkü içerisinde Mutlak'ın bilincini taşımaktadır.

Grek dini, bilinç formu olarak temsili düşünmeye sahiptir. Çünkü tanrı, aşkın olandan temsili nesnenin içselliğine taşınmış ve keşfedilmeyi beklemektedir. Öyle ki burada tümel ve tikel, genel olarak içsel öznel hayat olarak somutluk kazanır. Aşkından içkine olan bu yönelişte dinsel bilinç için Grek tanrı heykeli, tek başvuru kaynağıdır. Nitekim tümel ile tikelin birlikte olduğu Grek tanrı heykelinde sessizlik hâkimdir. Sessizliğin hâkim olduğu "Grek tanrı heykeli, sanata özgü sunum tarzının ne olması gerektiğini gösterir; fakat bu heykel, aynı zamanda, kendisi aracılığıyla insanın ilahi olan ile özdeşliğini kavradığı ve insana insanın ne olduğunu gösteren saygı duyulan, kutsal bir nesnedir de."[12]

Grek tanrıları kutsal bir nesne olduklarından içsel bir canlanma duyumu taşımazlar. Sanat biçimindeki dinde tin, kendisini doğadan ayrı olarak ifade etme ihtiyacı duymuşsa da, o henüz dile gelmemiştir. Tanrılar sessizdirler ve sessiz oldukları için inananlar onlarla konuşmak ister. Çünkü onlar sadece kendisine ibadet edilen heykelsi formlar değil, aynı zamanda insanın kendisini tanıması için de birer kaynaktır. Böylece tanrılar, insani varoluşun tümel yanını açığa çıkarmada bir aktör haline gelirler. Başka bir ifade ile insanlar, kendilerini tanrılarla tanırlar.

> Bu yüzden sanat çalışması, varoluşun bir diğer unsurunu talep eder; tanrı, önceki durumdan daha yüksek bir kiptir…Bu yüksek kipin en yüksek öğesi ise DİL'dir – bir dışsal gerçeklik olarak dil dolaysız kendi bilinçliliğin varoluşudur… Bu yüzden tanrı kendi kendisinden esinlenen ve bir sanat yapıtı olan biçiminin bir öğesi olarak bir dile sahiptir...[13]

Böylelikle her türlü tapınma nesnesi henüz dışa vurulmamış bir içeriği bünyesinde barındırır. Bu içerik, yalnızca dışa vurulduğunda bir anlam kazanır. Bu dışa vurmada, bilinç, tanrılarla yabancı bir dile konuşur. Çünkü dil, bilincin dolaysız konuşuncaya kadar (kavramsal olarak) dolaylı olarak kendisine başvurduğu bir araçtır. Dolayısıyla sanat biçimindeki din aşamasında, tanrıların tümel içeriği, insanın bireysel söylemiyle dile getirilir. Başka bir deyişle "tin olarak kendimizi sözel sanatlar, drama ve şiir aracılığıyla ifade ederiz."[14]

---

12 Taylan Altuğ, *Son Bakışta Sanat* (İstanbul: YKY, 2012),91.
13 Hegel, *The Phenomenology Of Spirit,* 429-430.
14 R.C. Solomon, *In the Spirit of Hegel* (Oxford: Oxford University Press, 1983), 604.

Tinin Söylemsel Serüveni

Dinin dünyevileşmesi ile birlikte tin, doğal dinin suskunluğundan sıyrılıp etik dünyanın *söylemsel* zeminine yerleşir. Bu şekilde ortaya çıkan içsel ve dışsal dönüşüm, Grek dünyasını özgün kılar. Bu özgün kimlik, tümelin (tanrıların) sonlu insan biçimleri (tikel) içinde sonsuz bir söyleme yönelmesi ile olmuştur. Bu açıdan sanat biçimindeki tin, bir yandan kültürel dünyanın toplumsal ahlaki betimiyken diğer yandan ise bireyin duygu ve düşüncesinin söylemidir. O halde tinin sanat biçiminin önemi, kültürel dünyanın söyleminden bireyin söylemine geçişinden ileri gelir. Bu konumu, Hegel, *epik, tragedya* ve *komedi* zemininde ele alır. Bilincin kendi içine yoğunlaşması sonucu bu üç söylem biçimi ortaya çıkar. Bu söylem biçimleri, kendi içeriklerini açık kılmak için özün belirlenimliliğini ve tümelliğini kendi güçleri oranında bilince getirir. Dolayısıyla bu üç biçimde artık sorun, bilincin Mutlak Tini nasıl gördüğü ya da algıladığı değildir. Hyppolite'in belirttiği gibi sorun,

> insan deneyiminin (ki bu deneyimin dışında hiçbir şey yoktur) en yüksek biçiminin, varlık ile bilginin özdeşliğinin ifşası ve tümel özbilincin yapısına nüfuz etmek olduğu görülüyor; varlık bu özbilincin bağrında, konuşulan şey hakkında olduğu kadar konuşan 'ben' hakkında da söz söyleyerek kendini dile getirir, dışa vurur.[15]

Grek dünyasında boy gösteren tanrılar, Ben'in yani özbilincin huzur içinde gizlenmiş olarak kaldığı içsel anlamın dışsal çevreleridir. Bundan dolayı kendileri için öznellikten yoksundurlar ve içsel öznellik öğesini ancak kendileri dışında bulurlar. Grek tanrıları, 'ben'i ifade etmek yerine onu kendilerinde özsel olmayan bir nitelik olarak taşırlar. Bu yüzden Grek tanrıları, insanlar onlarla ilişkiye girdiğinde ya da insanların yakarışlarının nesnesi olduklarında öznellik ya da benlik kazanırlar. Benin kendisi hakkında söz söylemesinde önemli uğraklar, epik, tragedya ve komedidir. Komedi, epik ve tragedyadan sonraki bir bilinç seviyesini ifade etmektedir. Bu nedenle komediye geçmeden önce epik ve tragedyaya kısaca değinmekte fayda vardır.

[15] J. Hyppolite, *Mantık ve Varoluş*, çev. İsmail Yılmaz ve Celal Gürbüz (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2013),11.

Tümel**in Anlatımı Olarak Epik**

Epik, tinin söylemsel olarak kendini dışa vurmasının ilk uğrağıdır. Tinin din pozisyonunda kendine doğru ilk basamağı olan epik, tanrıların genel ve tümel dünyasından insanın öznel ve tekil bireyselliğine yönelimini ifade eder. Bu yönelim, bilincin öz bilince doğru eylemi şeklindedir. Eylem, tözün dinginliğinin bozulup kendi içinde yarılmasıdır. Bu yolla töz bölünmeye uğrar ve kültürel güçlerin karmaşık dünyasına açılır. Dolayısıyla epik, tinin tümel düşüncelerin soyutluğundan ve belirlenimsizliğinden sıyrılıp kendine içkin öznelliği ve edimselliği söylemle açığa vurma deneyimidir.[16] Tinin bu öznel deneyimi, özgürlüğe yönelen bir özne olarak kendine içkin kılınmamış başka bir özne ile ilişkiyi zorunlu kılar. Bu, tümelin dışsal bir şekilde şekillendirdiği doğal dindeki öznenin, dış dünyanın rastlantısallığından uzaklaşıp özünde tümel olan ve rastlantısal olmayan bilincin tikelleşmiş bir tümelliği olarak görünmesidir. Tümel ile tikelin diyalektiğinde tümelin dışsal olarak tikelle dolayımlandığı epikte, kahramanların eylem ve kaderlerine rehberlik yapan "tanrılar, güçlerine karşı dayanamayan ölümlülerin bireyselliklerine karşı tümel ve olumludurlar…"[17] Dahası tanrılar bir tümellik sembolü olarak ölümlülerin bireysel dünyası üzerinde dururlar. Bir yanda sıradan insanlar ve diğer yanda Olympos'un tanrıları vardır. Tin özbilincin eylemiyle bireyselliğe, tanrıların tasarımları ile tümelliğe bağlanır. Bu açıdan tin, epikte kavramsal olmasa da tasarımsal düşünceyle özbilinçli varlıkların söylemine yükselmiştir. Tasarımsal düşüncenin kendini sunma aracı da dildir. Dilin kullanıcısı olan ozan, bireysel edimi ile tümel dünyanın sözcülüğünü yapar.[18] Dolayısıyla tümel ucu ile tanrılar bireyselliğe yani ozana bağlanır. Ancak bu bağlanmada ozan tek bir kişiyi değil, içinde yer aldığı toplumla değer kazanan ve onun etik tinini taşıyan bireyleri temsil eder. Bu açıdan epik'in dünyasında görülen şey, "tümel ile tikelin sentetik bir birleşimi"[19] dir.

Bu birleşimin iki yönü vardır: İlki, ulusların oluşturduğu topluluk ya da ulusların başlarındaki yöneticilerin topluluğu olan edimsel tikellik ve ikincisi bireyselliklerin tözsel gücü olan edimsel olmayan tümellik. Tinin kültürel dünyada bulunmasının temeli bu birleşimdir. Bu birleşimde tümel, tikelin eylemini tutarsızca bölmekte ve onun eylemini içinde bulunduğu

16 Hegel, *The Phenomenology Of Spirit,* 441.
17 *A.g.e,* 443.
18 *A.g.e,* 440 – 441.
19 *A.g.e.*, 441.

yaşam koşullarında gereksiz kılmaktadır. Çünkü tümel güçler kendi içlerinde eylemin ilkesini taşırken, insan bu ilkenin edimsel bir şekilde sunumudur. Görünürde tanrılar ve insanlar bir ve aynı şeye hizmet ediyor olsalar da tümelin mümkün potansiyeli ile tikelin eylemliliği arasında bir uyumsuzluk söz konusudur. Bu da epikteki söylemin eylemle birbirine karşılık gelememesi anlamına gelmektedir. Uyumsuzluk ilahi olan ile dünyevi olanın arasındaki kopukluktan kaynaklanır. Nitekim "bu ilahi güçlerin ciddilikleri gülünç bir gereksizliktir, çünkü onlar gerçekte güçlüdür ya da eylemde bulunan bireyselliğin gücüdürler, bireyin uğraşıp didinmesi de aynı ölçüde faydasız bir çabadır, çünkü her şeyi evirip çeviren daha ziyade tanrılardır."[20]

İnsanlar birer ölümlü olarak tümel varlıkların buyrukları altındadır ve onlara yaranmak için edimlerde bulunurlar ve üstelik bu edimler de kendilerinin inisiyatifinde değildir. Bu yüzden epik, tümel ile tikel olan arasında özdeşleşmenin gerçekleşmemesinin 'anlatımı'dır. Hegel bu anlatımı, Sophokles'in Antigone eseriyle somut kılar. Antigone'de iki temel eylem vardır: Bir yandan Antigone'nin kardeşi Polynices'ın cenazesini gömmek istemesi, diğer yandan ise Creon'un bu cenazenin gömülmesine ilişkin yasağı. Antigone kardeşinin cenazesi için ailevi görevini yerine getirmek ister ki bu görev ilahi yasaca belirlenen etik bir zorunluluktur. Creon "hain"lere karşı kamusal güvenliği sağlayarak görevini yerine getirmek ister ki bu görev, insani yasaca belirlenen etik bir zorunluluktur. Buradaki zorluk sadece iki karakterin görevlerinin çarpışması değil, aynı zamanda ikisinin de içinde bulundukları toplumun etik ilkelerini kendi bakış açılarına göre sarsılmaz yasalar olarak ikame etmeye çalışmalarıdır.[21] Bu yüzden Hegel'e göre,"Sophokles'in Antigone'si, tanrıların yazılmamış ve mutlak yasaları olarak kabul edildiğinde"[22] epikte tümel ile tikel birbirine dışsal kalır.

Tümelin **Canlandırılması Olarak Tra**gedya

Hegel, dini bilincin bir sonraki aşaması olan *Tragedya*yı da tümel ve tikel kavramları çerçevesinde ele alır. Hegel, durağan olmayan insan ve tanrı ilişkisini ve bu ilişkinin bir yansıması olan tragedyayı, tinin kendisini epikten daha yüksek bir aşamada temsil etmesi olarak görür. Tragedya,

[20] *A.g.e.*,441-442.
[21] Westphal, *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, 175.
[22] Hegel, *The Phenomenology Of Spirit,* 261.

kendi "özgül doğasının gücünün ve iradesinin ve onları nasıl ortaya koyabileceğinin farkında olan özbilinçli insanların"[23] sunulduğu bir türdür. Tragedyada da kahramanlar epikteki gibi etik bir yarılmayı temsil eder: ölümsüz-ölümlü, tanrı-insan, kadın-erkek, devlet-aile gibi. Ancak bu ikili yön, adeta birbirine karşı kör, acımasız ve kayıtsızdır. Bu anlamda tragedyada "eylemin gerçekleşimi, hem güçlerin doğaya düşüşünü hem de karakterin kendi özbilinçsel durumlarını sunar."[24] Karakterlerin kendi özbilinç durumlarını sunması, evrensel ve dışsal bir öğe olan tanrıların, dünyevi ve insani bir içeriğe dönüştüğü anlamına gelir. Bu dönüşümde dil, artık özün ve eylem dünyasının dağınık anlarının toparlandığı daha üst düzey bir konumun aracıdır. Dolayısıyla Yunan tragedyasında dil, artık tümel bir temsil aracı değildir; epikteki gibi anlatı olmaktan çıkar ve eylemin içeriğine girer. Bu yüzden kahramanlar başkası adına değil, kendi adlarına konuşurlar.[25]

İçeriğin bir temsili olarak açığa çıkan epiğin tersine tragedya, sonsuz içeriğin sonludaki eylemini temsil eder. Dolayısıyla temsil tragedyada varlığını korusa da bu içeriğin değil, eylemliliğin temsilidir. Eylemlilik izleyiciye haklarını, amaçlarını, özgül doğalarının gücünü ve bu gücünü nasıl ortaya koyacaklarını bilen özbilinçli insanlar sunar. Tragedyada "karakterler kahramanları taklit ederken ve onları resmederken bir anlatıcı olarak değil, fakat kendi adlarına konuşan gerçek birer insan olarak var olurlar"[26] Örneğin *Kral Oidipus*'de Oidupus, tanrıların elinde bir oyuncak olsa da, kendi yaşamı ve eylemleriyle var olan bir karakterdir. Oidupus'a tanrılar, doğrudan bir etkide ve yönlendirmede bulunmaz. Bunun yerine sahnede tanrılar, daha çok 'kader' olarak yer alırlar. Kader, kahramanın dünyasına referansta bulunduğundan tragedyada dil, anlatısal olmaktan kesilir. Tragedyanın dili, tümel (tanrı) ve tikel (insan) dünyaların bozulmuş ve dağılmış anlarını bir araya getirme üzerine kuruludur. Başka bir deyişle kahramanlar, kendi konumlarından haberdar olan yani kendi haklarının, amaçlarının, duygu ve düşüncelerinin farkında olan ve onları sahnede tanrılara rağmen sergileyen kişilerdir. Epikteki gibi kahramanlar, bilinçsiz bir doğallık ve saflık içinde başkalarının kararları ve eylemlerini sergilemezler. Tersine özbilinçli durumlarını, kendi eylemlerinin

---

23 *A.g.e.*,444.
24 *A.g.e.*,448.
25 Alenka Zupančič, *The Odd One In: On Comedy* (Cambridge, MA: MIT Press, 2008), 24; Ayrıca bkz. Zupancic, A. *Komedi: Sonsuzun Fiziği*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), 30
26 Hegel, *The Phenomenology Of Spirit*, 444.

haklılığını ve kendilerine ait olan 'patos'u ilineksel durumlar ve kişilerden bağımsız kendi "tümel bireyselliği" içerisinde dile getirirler.

İş Başındaki Tümel Olarak Komedi

Tinin söylemsel serüveni bir temsildir ve bu temsil bir maske olarak tinin özünün açığa çıkmasına engeldir. Bu yüzden "kahramanın öz bilinci, maskesinden çıkmalı ve kendisini hem koronun tanrılarının ve hem de mutlak güçlerin kendilerinin yazgısı olduğunu bilerek sunmalıdır…"[27] O halde tanrısal maskesinin düştüğü yer, *komedi'*dir. Daha doğru bir ifadeyle komedi, tinin eylemsel özbilinç olarak kendisini tanrıların yazgısı olarak sunduğu uğraktır. Bu anlamda komedi özün temsili değil, tersine "fiziksel olarak özün ta kendisidir."[28] Çünkü komedide kahramanın canlandırdığı ile uyuştuğu görülür. Bu uyuşmada oyuncuların artık oyuncu olmadıkları düşüncesine kapılmamak gerekir. Çünkü sahnedeki canlandırma yine canlandırmadır. Canlandırmada temsil yine varlığını korumaktadır. Fakat temsilini kaybeden artık tümel güçler, yani tanrılardır. "Tümelin temel sunumları, kendiliğinden meydana çıkar; kendisini mevcut varoluş içinde dolaşık olarak gösterir ve hakiki bir şey olmak istediği için maskeyi düşürür."[29] Bu, aslında ironik bir durumdur. İroni, eylemsel bir varlık olma isteği ile ortaya çıkan özbilincin, gerçek olmak için taktığı maskesi ile oynamasıyla başlar, ancak özbilinç, hemen bu yanıltıcı durumdan sıyrılır ve içinde bulunduğu sıradanlık ve çıplaklık içinde var olmayı sürdürür. Özbilincin kendisi olması, aslında oyuncunun kendisinden, oyuncudan ve seyirciden ayrı bir şey olmadığını fark etmesiyle başlar.[30] Dolayısıyla komedide "aktörün gerçek benliği, canlandırdığıyla örtüşür, seyirci de önünde gerçekleşen dramda kendini bütünüyle evinde hisseder ve kendini onun içinde oynarken görür"[31]

Epik ve tragedyada özbilinç edimsel değil, temsilidir. Bu iki türde özbilinç, tanrıların yazgısının hizmetkârı olarak görünür. Oysa komedide temsil süreci devam etmekle birlikte tanrıların maskeleri yeni bir aşama için bütünüyle yere serilir. Bu anlamda komedi, aslında asla ifade edilemez

27 *A.g.e.*,450.
28 Zupančič,*The Odd One In: On Comedy,* 26.
29 Hegel, *The Phenomenology Of Spirit,* 450.
30 *A.g.e.*,450.
31 *A.g.e.*,452.

olanı ifade eder.[32] Tanrılar artık kendileri somut varlıklar olarak görünürler ve temsil edilen varlıklar olmaktan kesilirler. Örneğin Aristophanes'in *Bulutlar* oyununda tanrılar, her yönüyle alaya alınarak Platon'un soyut tümelleri (idea) haline getirilir. Böylelikle dini bilinç, artık kendisini kutsala dayalı olarak yeniden üretmez.[33] Komedi, bilincin söylencede ve başka edimselliklerde kendi belirlenimindeki tümele dönüşüdür. Bu dönüş, bilincin kendisine yabancı olan her şeyden duyulan korkunun da yitişi anlamına gelir. İnsan korkulardan sıyrılıp özgürlüğün bilincine vardıkça, dindeki tümel öğeler hayatın temel ilkesi haline gelir. Bu anlamda komedi tümel olanın devre dışı bırakılması değildir, tümelin soyuttan somut olana çevrilmesidir. Tümel olana meydan okuma değildir, tümelin dünyada somut olarak işe koyulmasıdır. Daha açık olarak Zupancic'in belirttiği gibi "komedi, iş başındaki tümeldir."[34] Bu anlamda Grek tanrıları,

> hiçbir şekilde tinsel tümelliklerden ve dolayısıyla tümel idealler denen şeylerden ibaret salt soyutlama değildir; tam tersine, onlar, bireyler oldukları için, kendinde varoluşa ve dolayısıyla belirlenimliliğe, yani tin olarak *karaktere* sahip bir ideal olarak görünürler. Karakterler olmaksızın hiçbir bireysellik ortaya çıkmaz. Bu bakımdan …tinsel tanrılar bile belirlenimli ethik bir tözle kaynaşıp birleşen ve her bir tanrıya daha özelleşmiş etkinliği için sınırlı bir alan sağlayan belirlenimli bir doğa kudretini kendilerinin temeli olarak bulurlar.[35]

Bu yüzden komedide tanrılar, insanların tutku ve ölüme hizmet eder ve kendi küllerinde yeniden doğarlar. Bu doğum, tümellerin temsilcisi olan 'tanrıların ölmesi' ve ilahi olanın insana özdeş kılınmasıdır. "Tanrı insan haline gelir ve insan da tanrı haline gelir."[36] Tanrı ve insani özelliklerin birleştiği yer, 'bu dünya'dır. Bu açıdan insanın eylemi, kendisinin eylemidir. Mutlak, kendi belirlenimliliği içinde açığa çıkan kendisinin eylemidir. Yalnızca kendi sonluluğunda sonsuzluğunu yitirdiği bir eylemdir: tözsel- duyusal, ölümlü - ölümsüz, iç - dış, madde - tin. Komedi bu ikiliklerin mutlak olarak birlikte var olduğu tek gerçek zemindir. Komik eylem, epik ve tragedyadaki gibi, birbiriyle uyumsuz değil, fakat kendi dışında veya kendi yanında bir başka öze sahip olmadığından tek bir bütün

---

[32] Jacob Loewenberg,. "The Comedy of Immediacy In Hegel's Phenomenology".(II.)." *Mind,* Vol. 44, No. 173 (1935), 35.

[33] Stern, *Hegel and the Pehonomology of Spirit,* 189.

[34] Zupančič,*The Odd One In: On Comedy,*27.

[35] Hegel, *Estetik II,* 239-240.

[36] Jean Hyppolite,*Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, çev. Samuel Cherniak- John Heckman (Illinois: Northwestern University Press, 2000), 352.

olarak görünür. Bu bütün, tikelin tümelin bilincinde var olmasıdır. Tümel olanın bilincinde olmak, kendini onun karşısına koymadan onda kendini yeniden keşfetmektir. İnsan komedide kendisinin bilgisinde tümelin temsil olduğunun bilincine varır. Tüm tümel biçimlerin olumsuzlanması olarak komedi, aynı zamanda somut yaşamın olumlanmasıdır

Hegel için komedi, temsil açısından özbilincin epik ve tragedyadan bir adım daha ötesine geçmesini sağlayan bir uğraktır. "Komedi, ilahi bilgelik iddiasını hala sergilemektedir, fakat insanların gülme denemeleri daha üstün bir bilgeliğe ulaşma olarak görünür."[37] Bilincin sahip olduğu bu yeni konum, Mutlak Bilgi gibi yetkin bir konumla kıyaslandığında yetersiz ancak öz bilinçliliğe daha yaklaşması noktasında yeterlidir. Bu yeterlilik epik ve tragedyanın sahnede gerçekleştiremediğini gerçekleştirmesinden kaynaklanır. Komedyen epik ve tragedyanın oyuncularının tersine sahne sürecinde hem kendisiyle hem de sunduğu şeyle birleşir. Burada vurgulanması gereken şey, sahnede komedyenlerin veya oyuncuların rol yapmaktan kesilmesi değil, tersine komedyenlerin veya oyuncuların bireysel bilinçlerinin farkında olmasıdır. Daha önceki (epik ve tragedya) bilinçsiz yazgı, boş bir sükûnet ve unutuluştan ibretti ve özbilinçten ayrıydı, ancak komedi de yazgı özbilinç ile birleşir. Bu anlamda komedide "bireysel kendilik öyle bir olumsuz güçtür ki, onun içinde tanrılar ve onların anları, dışsal doğa ve onun özel karakterli düşünceleri kaybolur."[38] Ancak Hegel'e göre bu bireysel kendilik, bir kayboluş ya da yokluğu ifade etmez, tersine bu hiçliğin içinde korunan ve kendine göre eyleyen bir kimliğe sahiptir. Daha doğrusu tanrıların ve mutlak güçlerin ortadan kalkmasını sağlayan bu olumsuz güç, tanrılara atfedilen gücün artık bireysel bilincin gücü haline gelmesinden başka bir şey değildir. Mutlak ancak kendisini belirleyerek, sınırlayarak kendini dışarıya çıkarak, kendisini doğadan ayırarak, kendisini düşünerek ve nihayet kendisine göre eyleyerek var olur. Bu olumsuzlama sonucunda tin kendisini aşar, çünkü daha önceki konumundan daha fazladır, olumsuzlamayla kendini kendisinin eylemi haline gelir. İçsel olarak gerçekleşen bu yeni hareket, Mutlak'ın yani artık *dolaysız olanın iş başında olması*, kendini dolayımlı değil, dolaysız olarak sunmasıdır.[39] Bu olumsuzlama, evrensel bilinç ve temsilin yerini bireysel benliğe bırakması anlamına gelir. Bireysel benlik,

---

37 L. Krasnoff, *Hegel's Phenomenology of Sipirit, An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press 2008), 133.

38 Hegel, *The Phenomenology Of Spirit,* 452.

39 Donald Phillip Verene, *Hegel's Absolute* (Albany: State University of New York Press, 2007), 92.

tanrıların ve onların temsillerinin ortadan kaldırılmasının yaşandığı hiçliktir ve bu hiçliği sürdürme arzusudur.

Epik ve tragedya da kaskatı olan tanrıların soğukluğu, komedi de sadece sonlu olanın içindeki bir 'coşku' olarak var olur. Komedi açısından tanrılar duyusal, görüsel ve tasarımsal olarak bilince taşınmış olan her şeydir. Bu yüzden komedide bilinç, her zaman tanrılara ve onların bildirimlerine karşı kayıtsızdır. Bu kayıtsızlık, tinin, ilahi olan ve onun niteliklerini kendi öz alanı içerisine daha fazla çekmesinin ve böylelikle de ilahi olan karşısında bireysel olana daha sıkı tutunmasının bir sonucudur. Tümelliğin tikele yüklenmesi komedide her ne kadar bireyin kendi içinde bir çelişki yaşamasına neden olsa da bu, öznellik adına dışsal olanın terk edilmesidir. Başka bir deyişle bu, dünyevi bir konumda ilahi olandan vazgeçiştir. Fakat bu vazgeçiş tümeli bütünüyle geride bırakma anlamında değildir. Daha çok onu dışsaldan içsele çekmektir. O halde komedi, bireysellikte tümel ile tekilin somut dünyanın içinde eylemler ve olaylar olarak var olabilmesidir. Fakat tümel ne kadar bireyselliğe gömülürse gömülsün bir özdeşlikle sonuçlanmaz. Bu yüzden komik öznellik kavramında tümellik ile tikellik arasında bir karşıtlık vardır. Bu karşıtlıklar epik ve tragedyadakinden farklı olarak komik bilinçte "ya bir an için saf kendi belirlenimlerinde dağılan gölgeler olarak görünür ya da bir hiçlik ya da illüzyon olarak açığa çıkan mutlağı sonluda kapana kıstırdığında kendi kendini zıtlıklarında yakalar."[40]

Hyppolite'in de belirttiği gibi, komedide tanrıların tümelliği dışsal bir çatışma ve savaş hali içerisine sokulmanın tersine öncesiz ve sonrasız bir iç dinginlik olarak bireyselleşmeye dâhil edilir. Ancak bu bireyselleşme, özbilincin kendi içinde Mutlak adına daha da yüksek bir seviyeye çıkarması anlamına gelir. O halde komediyle birlikte artık "benlik, Mutlak Varlıktır."[41] Kendini mutlak bir güç olarak teşhir eden özbilinç, kendi kendisini seyreder. Dahası bireysel özbilinç, kendisine yabancı olan (epiğin ya da tragedyadaki başlıca karakterler gibi) hiçbir şeyle ilgili değildir, sadece kendisi ile ilgilidir. Özbilincin eylem olarak amacı, bizzat kendisidir. Özbilinç bir özne olarak ne kadar kendisinin bilincinde ise nesne olarak da o kadar kendisinin bilincindedir. Özbilincin bu eylemi, artık bir şeyi temsil etme değildir, sadece kendisini ortaya koymaktır. Kendi başına bir şey olmak isteyen özbilinç, komedide bireysel ve tekillik

[40] Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, 349
[41] Hegel, *The Phenomenology Of Spirit,* 453.

adına bütün kutsal ve evrensel kahramanları ve figürleri (tanrılar, devlet, değer yargılar ve evrensel fikirler) aralıksız bir şekilde gülmeye açar. Gerçekten de komedi ya da gülme olayına dikkatlice bakıldığında "bireysel, somut, olumsal ve öznel olanın, tümel, zorunlu ve tözsel olana (kendisinin başkası olarak) karşı çıktığı ve onu baltaladığı"[42] görülür. Komedi, tanrıların kaderi olarak özbilincin kendini sunmasıdır. Özetle komedide daha önce bilinçsiz ve boş bir dinginlik olarak anlam kazanan kader, özbilinçle birleşir. Kader, artık özbilincin kendi kendisini seyredip kendi haline gülebilmesidir. "Bundan dolayı komedi kaderin yokluğudur, daima kendindenlik içine çekilen öznelliğin, özgüllüğün zaferidir. Komedi sadece güçsüzlüğün kahkahasıdır ve o kendi yetersizliğinde kendi içindeki trajik kaderi bulur."[43]

Komiklik somut yaşamda var olan ve eylem halinde olan özbilincin, kendi kendisi ile ilgili olmasıdır. Tözün eylem haline geçmesi yani özne olması, zorunlu olarak "her türlü ilahi varlığın geri dönmesi ya da komedi tözün bütünüyle kendine yabancılaşmasıdır"[44] Ancak bu, tözün özneye değil, kendine yabancılaşmasıdır. Çünkü somut dünyada sonsuzu yaşamak, her tümel varlık kipinin sürekli olumsuzlanması demektir. Tanrılar kendisinin bilgisine insanda varır. Bu, tanrıların artık insanın varoluşundan doğduğu ve töz ile özne arasında en büyük çelişkinin yaşandığı noktadır: Sonsuzu sonluya içkin kılmak ya da dışsal olanı içsel olana dâhil etmek. Tüm tümel biçimlerin olumsuzlaması olarak ortaya çıkan bu deneyim, *gerçek yaşamın deneyimi*dir. Somut yaşamın içkinliğine gömülü olarak tanrıları oynamak, gerçek yaşamın deneyimiyle tanrılar karşısında var olmaktır. Aynı zamanda komik bilinçte özne'nin sadece kendini deneyimlemesi, bilincin inanç nesnesiyle de ilişkini de askıya alması anlamına gelir. İnsanın, yaşamın bilincinde olması, soyut bir inanç nesnesini kendine çekmesi ve onu içinde özümseyerek bütünüyle kendine ait kılmasıdır. Böylece insan, komik bilinç aşamasında,'tikelin tümelliği' sınırında ya da 'tümel olan tikel'in içinde var olur.

Sonuç

Hegel felsefesinde tinin söylemsel serüvenin üç ifade biçimi olan epik, tragedya ve komedinin Mutlak'ı ne kadar ifade ettiğini bulup çıkarmaya

[42] Zupančič, *The Odd One In: On Comedy*,27.
[43] Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, 349
[44] Hegel, *The Phenomenology Of Spirit,* 455.

yönelmek aynı zamanda bizzat tümel (ilahi) olanın ne kadar insani (tikel) olduğunu sormak demektir. Epikte özne, tümeli, anlatır; tragedyada özne tümeli canlandırır; komedi ise tümel, Mutlak olandır. Bu demektir ki, tinin söylemesel serüveni, belirsiz soyut tümellerin aşamalı olarak özgür bireysel biçimlere evrilmesidir. Her bir aşama Mutlak'ın açığa çıkarılması için kendisinden önceki aşamaya göre daha ileri bir biçimdir. Bu açıdan özne, komedide kendisi için anlamlı olan ve kendi kendisi için açığa çıkandır. Onun hissettikleri, düşündükleri, yaptıkları, başardıkları, başarmadıkları, eylemleri, bizzat kendisine aittir. Onun duyusal dünyası, kendini dolaysız olarak açma sürecinde nesnelliğinin de garantisidir. Bu garanti, iki farklı dünyanın yani tümelin ve tikelin bireysellikte birleşmesinden gelir. Bu anlamda komedi, mevcut olana katlanmadır, onu onaylamaktır, onunla yaşamaktır. Mevcut olanı deneyimlemek kendi özgür isteğiyle ilahi olandan vazgeçmektir. İnsanın mevcut olanı onaylaması noktasında tin, kendi içinde mutlak bir çehreye bürünür ve kendi kendisiyle uzlaşır, doyuma ulaşır ve kendisini kutlu hisseder. Komedi kendine başkalaşmış tözün kendine yine özne olarak dönmesidir. Kendine yabancılaşmış olan tözün, kendi kendisiyle başkalaştığı, bireysellik biçimidir. Bu açıdan onun gerçek özü, kendinin bilincinden vazgeçme kendini bir başka kendinde unutma ama yine de bu vazgeçme ve unutma içinde ilk defa kendini yeniden bulmadır. Tin komedide kendi kendisi ile dolayımlanmış ve kendisini bir bütünlüğe erişmiş Mutlak olarak bulur. Demek ki tinin söylemsel serüveninde "mutlak uğrağı", komedidir.

Hegel'in komedi tartışması, öznellik üzerindeki stres ve olumsuzlamanın olumsuzlaması olarak çağımızın bireysel dünyasında da özel bir yere sahiptir. Çünkü komedi veya komiklik, bireyin "bu dünyada olması ve bu hayatı" olumlamasına ilişkin bir insani deneyimdir. Dahası komik deneyim, bilincin özbilinç olma noktasındaki bir uğrağıdır. Bu uğrak, modern dünyada parçalanmış önemsiz bir değer olarak görünen öznelliği tekrar yükseltebilir. Çünkü "komik bilinç, bireyin enerjisi ve özel ilgileri, arzuları üzerine odaklanır."[45] Bu anlamda Hegel'in komedi tartışmasının en büyük gücü, öznellik ve ona ilişkin kavrayıştır. Komik olan şey, modern dünyada öznenin yaşadığı parçalanmaları bir anda olsa ayrılmaz tözün bütünselliğini hissetmesini sağlar. Öznellik, Hegel için, nesnel dünyadaki çelişki oluşturan bilinç ve özbilinç geriliminin öznelerarası alanda yani toplumun tini noktasında aşılması anlamındadır. Komik bilinç, insanın

[45] Roche Mark W., "Hegel's Theory of Comedy In The Context Of Hegelian And Modern Reflections On Comedy", *Revue Internationale De Philosophie,* 2002/3 (No:221), 412.

kendisi ve onun ilgileri ve arzuları üzerine odaklanır. Kişi içinde bulunduğu dünyanın özelliklerini göz ardı etiği sürece ve kendi nitelikleriyle daha fazla meşgul olduğunda komik dünyaya giriş yapar. Bu anlamda Hegel'in komik bilince vurgu yapması, başat bir çelişkinin varoluşsal koşullarını içinde taşıyan insani deneyimin özsel olana daha fazla yaklaştığını gösterir.

Kaynakça

Altuğ, Taylan. S*on Bakışta Sanat.* İstanbul:YKY, 2012.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *The Phenomenology Of Spirit,* (1979). Çeviren A.V. Miller, Oxford/New York: Oxford University Press. 1977.

-. *Estetik I*. Çevirenler Taylan Altuğ ve Hakkı Hünler. İstanbul: Payel Yayınları, 1994.

-. *Estetik II*. Çevirenler Taylan Altuğ ve Hakkı Hünler. İstanbul: Payel Yayınları, 2015.

Hyppolite, Jean. *Mantık ve Varoluş*. Çevirenler İsmail Yılmaz ve Celal Gürbüz. Ankara:BilgesuYayınları, 2013.

-. *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Çevirenler Samuel Cherniak ve John Heckman. Illinois: Northwestern University Press, 2000.

Kojeve, Alexandre. *Hegel Felsefesine Giriş*. Çeviren Selahattin Hilav, İstanbul: YKY, 2000.

Krasnoff, Larry. *Hegel's Phenomenology of Sipirit: An Introduction.* Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Loewenberg, Jacob. "The Comedy of Immediacy In Hegel's "Phenomenology" (II.)". *Mind,* Vol. 44, No. 173 (Ocak 1935): 21-38.

Roche, Mark W. "Hegel's Theory of Comedy In The Context Of Hegelian And Modern Reflections On Comedy". *Revue Internationale De Philosophie,* No:221 (2002/3): 411- 430.

Solomon, Robert C. *In the Spirit of Hegel*. Oxford: Oxford Unıversity Press, 1983.

Stern, Robert. *Hegel and the Pehonomology of Spirit*. London/New York: Routledge, 2002.

Verene, Donald Phillip. *Hegel's Absolute.* New York: State University of New York Press, 2007.

Westphal, Kenneth R. (Editör). *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

Zupančič , Alenka. *The Odd One In: On Comedy*. Cambridge, MA: MIT Press, 2008.

-. *Komedi: Sonsuzun Fiziği.* Çeviren Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2001.

KİTAP İNCELEMESİ

HEGEL'İN MUTLAK İDEALİZMİ

Sevgi DOĞAN*

Enver Orman, *Hegel'in Mutlak İdealizmi*, Belge Yayınları, 2015, 271 sayfa.

I

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), üzerinden ne kadar zaman geçerse geçsin tartışılmaya ve üzerine yazılar yazılmaya devam eden yegâne filozoflardan biridir. Hegel'e her dönem farklı açılardan ilgi duyulmuştur. Hegel'in Türkçeye nerdeyse bütün kitaplarının çevirisi yapılmıştır (Hegel'in seçme yazılarının çevirisi bir yana Hegel'in temel metinleri *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* ve idea yayınlarından çıkmış Hegel'in temel metinleri, *Mantık Bilimi*, *Fenomenoloji*, *Estetik* gibi kitapları Türkçeye çevrilmiştir.)—çevirinin ne kadar sorunlu olduğu bir yana—bir anlamıyla Hegel Türkiye'nin entelektüel ortamında bir tartışma zemini bulmaya çabalamış/(hâlâ) çabalamaktadır. Hegel farklı biçimlerde Jean-Paul Sartre (1905-1980), Jacques Lacan (1901-1981), Baruch Spinoza (1632-1677) gibi filozoflarla ilişkilendirilerek incelenme konusu yapılmıştır. Hegel yorumları ve Hegel'in kendi metinleri parçalar halinde Türkçeye kazandırılmıştır. Örneğin *Alman İdealizmi II: Hegel*, (ed. Güçlü Ateşoğlu, Doğu-Batı Yayınları, 2013) hem Hegel üzerine önemli Hegel uzmanları tarafından yazılan yorumların hem Hegel'in kendi metinlerinin çevirisini içermektedir. Hegel'e 1960'larda Marksizm üzerinden yeniden ilgi duyulmuş ve bu ilgi aynı zamanda varoluşçuluk gibi felsefi akımların gündeme gelmesine neden olmuştur. 2000 yıllarda Türkiye'de Hegel'e belli bir oranda ilgiyi, Hegel'e dair İngilizce konuşulan dünyada yürütülen tartışmalar ve eleştiriler yol açmıştır.

* Scuola Normale Superiore di Pisa, Felsefe Bölümü Doktora Mezunu, Dr., e-mail: sevgidogan79@gmail.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 6 / Hegel ve Hegelcilik, Nisan 2016: 195-212. (Kitap İncelemesi)

Örneğin pragmatizmin babası William James (1843-1910) gibi filozofların Hegel'in kavramlarını reddetmesi ve eleştirmesi Hegel'in pragmatizm üzerinden yeniden gündeme gelmesine vesile olmuştur.

Hegel'in Türkçeye ilk çevirisi 1976 yılında Onur Yayınlarının bastığı "Bütün Yapıtları (Seçmeler)" adlı Hegel'in seçme yazılarından oluşan çeviri (Hüseyin Demirhan tarafından) kitaptır. Bu seçme kitapta Hegel'in *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften* (*Felsefe Bilimleri Ansiklopedisi*), *Wissenschaft der Logik* (*Mantık Bilimi—Büyük Mantık*), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (*Felsefe Tarihi Dersleri*), *Philosophie der Weltgeschichte* (*Tarih Felsefesi*), *Vorlesungen über die Aesthetik* (*Estetik Dersleri*), *Erste Druckschiften* (*İlk Yayınları*), *Schriften zur Politik und Rechtphilosophie* (*Politika ve Hukuk Felsefesine İlişkin Yazılar*), *Phänomenologie des Geistes* (*Tinin Fenomenolojisi*) ve benzeri metinlerinden parçalar yer almaktadır. Hegel'in Avrupa'da alımlanmasına göz attığımızda ya da Hegel'in Avrupa'da çevirisine baktığımızda kendi dilimize Hegel'in oldukça geç bir tarihte girdiğini ve bunun da Hegel'in kendisinden dolayı değil başka bir ihtiyaçtan kaynaklandığını görürüz. Hegel'in hem Türkiye'de hem Avrupa'da tartışılıyor ve inceleniyor olması genellikle Karl Marx'ın (1818-1883) düşüncesi ve Marksizm ile olan ilişkisi üzerinden gerçekleşmiştir. Yani solun Marx'ın düşüncelerinin ve Marksizm'in kökenlerinin dayandığı noktaya gitme arzusuyla Hegel mesele olarak görülmüştür.

Fransa'da Hegel çevirisi 1800'lü yıllarda gerçekleşmiş ve İtalya'ya Hegelcilik tartışmaları Fransa üzerinden gelmiştir. Hegel'e İtalya'da duyulan ilgi üzerinden Avrupa'da Hegel çalışmalarına dair az çok fikir edinebiliriz. Paul Piccone'nin *Italian Marxism* çalışmasından aktararak özetlemeye çalışalım durumu. Hegelciliğin İtalya'ya Fransa üzerinden gelmesi oldukça garip görülebilir çünkü Piccone'nin aktardığına göre on dokuzuncu yüzyılda Fransa'da Hegelcilik fazla tutunamamıştır. (Paul Piccone, *Italian Marxism*, University of California Press, 1983, 11) Hegel'in *Ansiklopedi*'si Fransızcaya Napolili göçmen Augusto Vera (1813-1885) tarafından 1859 ve 1870 arasında çevrilmiştir. Augusto Vera'nın bu çevirisi Fransa'da var olmasına rağmen, ancak Alexandre Koyré (1892-1964), Alexandre Kojève (1902-1968) ve Jean Hyppolite (1907-1968) sayesinde 1930'da Hegel düşüncesi Fransız kültürü üzerinde etkili olmaya başlamıştır. (Piccone, 11) 1830'larda Victor Cousin (1792-1867), Hegel'i Fransa'ya tanıtan ve Alman düşüncesindeki gelişmeleri *Fragmentes Philosophique* çalışmasında tartışan kişi olmuştur (Piccone,

11). O dönemlerde İtalyan entelektüeller, Fransız kültüründen fazlasıyla etkilenmiştir. Dolayısıyla Piccone'ye göre, Cousin, o dönemde İtalyan entelektüellerine Hegel'i başarılı bir şekilde tanıtmıştır. Victor Cousin'ın kitapları 1831'de Napolili düşünür Pasquale Galluppi (1770-1846) tarafından İtalyancaya çevrilmiştir. (Eugenio Garin, *History of Italian Philosophy*, çev. Giorgio Pinton, Vibs, (cilt. 1, 2) 2008, 961) Bunu daha sonra Hegel üzerine yapılan çalışmalar ve çeviriler takip etmiştir. (Daha ayrıntılı bilgi için bakınız: Garin, *History of Italian Philosophy*) Kısacası, İtalya'da 1800'ün ortalarına gelindiğinde Hegel'in temel metinlerinin bir kısmı çevrilmişti. Örneğin Giambattista Passerini (1793-1864) ilk İtalyan Hegelci düşünürlerdendi. Passerini çok iyi bilinen Fransız filozofların tehlikeli teorilerini çalışmakla suçlanıp sürgün edilmiş ve 1824 yılında Berlin'e gitmiştir. Burada Hegel ve Friedrich Schleiermacher ile tanışır. 1840 yılında Hegel'in *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (*Tarih Felsefesi üzerine Dersler*) çalışmasını İtalyancaya çevirir. Aynı şekilde 1848'de ilk defa *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (*Hukuk Felsefesinin İlkeleri*) İtalyancaya çevrilir; De Sanctis (1817-1883) ve Bertrando Spaventa (1817-1883) Hegel'in *Wissenschaft der Logik* (geniş Mantık) ve *Phänomenologie des Geistes* (*Fenomenoloji*) kitaplarının bir kısmını çevirmişlerdir (Piccone, *Italian Marxism*, 12). Dolayısıyla Hegel'in fikirleri sonrasında sadece akademiyle sınırlı ve 'kendinde' entelektüel bir çalışma alanı olarak kalmamıştır. İtalya'daki Hegelciler, özellikle de Napolililer, kültürel ve ulusal yenileşme projelerine Hegel'i dâhil etmişlerdir. (Piccone, 13-14) Böylece, bir kez daha belirtecek olursak, Hegel'in düşüncesi kendinde bir şey olarak kalmamış kültürel ve ulusal fikirlerle iç içe geçmiştir. Bu noktada Hegel'in, anlaşılmanın ötesine geçmiş olduğunu söyleyebiliriz.

Bunlardan bahsetmemizin amacı Hegel'in çevirileri ve Hegel üzerine farklı dillerde yapılan çalışmaları kısaca ortaya koymak ve Türkiye'de Hegel nerede duruyor onu göstermeye çalışmaktır. Hegel'in Türkiye'nin entelektüel camiasında da yer edinmeye çalıştığını yukarıda belirtmiştik. Hegel ile ilgili yapılan çalışmaların sayısı artmış (tez çalışmaları da dâhil), Hegel üzerine çeviriler dışında metinler yazılmaya başlanmıştır. Örneğin yakın zamanda yayınlanan Eyüp Ali Kılıçaslan'ın *Hegel Tartışmaları* (2015) gibi. *Hegel Tartışmaları*, Hegel'in şimdiye kadar aşılamadığını vurgulamasının yanında aynı zamanda birçok filozofun Hegel'in düşüncesine dayandığını da iddia etmektedir. Hegel üzerine yapılan çalışmaları şöyle verebiliriz: Atilla Tokatlı'nın *Çağdaş Diyalektiğin Kaynağı: Hegel* (2011); Şener Aksu'nun *Hegel ve Tarih*

Felsefesi (2000); Tülin Bumin'in *Hegel-Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi* (2005); Onur Bilge Kula'nın, *Hegel Estetiği ve Edebiyat Kuramı I-II-III*, (2010). Bu son çalışma Hegel'in estetik anlayışını temel alarak Hegel felsefesini edebiyat açısından inceleme konusu yapıyor. Müzik ve resim bağlamında Hegel estetiğini tartışıyor. Bunların dışında elbette Türkiye'den Hegel üzerine ulusal ve uluslararası yazılmış makaleleri de ekleyebiliriz. Hegel üzerine yapılan çalışmaların artmasına neden olan etkenlerden biri, hem Hegel'in kendi metinlerinin parçalar halinde de olsa çevrilmesi, hem de onun üzerine yapılan çalışmaların dilimize kazandırılması olmuştur. Diğer bir etkenin ise yabancı kaynaklardan ya da metinlerin ana dilinden —Almancadan— okuyan entelektüel sayısının nispeten artmasıdır.

Hegel üzerine yapılan çalışmalar arasında Hegel'in genel olarak felsefesine dair ve özel olarak Hegel'in mutlak idealizmine dair geniş çaplı bir araştırma uzun süre söz konusu olmamıştır. Türkiye entelektüel çevresinde Hegel üzerine yapılan çalışmalar, genel olarak, Hegel'e farklı bağlamlarda getirilen yorumlara ya da eleştirilere dayanmıştır. Hegel'in çalışmalarına dair sistematik bir incelemeyi Türkçede bulmak neredeyse imkânsızdır. Bu sistematik yaklaşımı Hegel'e yakıştırılan mutlak idealizmi acısından ele alan çalışma ise var olmuş değildir. Genellikle Hegel diyalektikle ilişkisi içerisinde ele alınmış ve mutlak idealizmine çok az değinilmiştir. Bu yazı, Hegel'in mutlak idealizmini onun temel kavramları çerçevesinde ele alan ve böylece Hegel'in Türkiye'de daha kolay anlaşılmasını sağlayacak bir çalışma niteliğini taşıyan Enver Orman'ın *Hegel'in Mutlak İdealizmi* adlı kitabını sunmak için kaleme alınmıştır.

Enver Orman Hegel üzerine kaleme aldığı makale çalışmalarının yanı sıra böylesi bir çalışmayla Hegel felsefesinin Türkiye'de tartışılabilmesine zemin hazırlamıştır. Orman kitabın amacını şöyle dile getirmektedir: "Bu kitabın amacı, Hegel'in mutlak idealizminin anlamını, felsefesinin sistematik bütünlüğü içinde ortaya koymaktır." (1) Orman, Hegel'in mutlak idealizmini açımlamaya çalışırken her şeyden önce, metnine onu klasik idealizmden ve kendisinden önceki Alman idealizminden ayıracak bölümler yerleştirir. Hegel'in mutlak idealizmine giden yolu adım adım döşer. Yedi bölümden oluşan kitabın ilk iki bölümü klasik ve Alman idealizmine ayrılmış, geriye kalan diğer bölümler Hegel felsefesindeki mutlak idealizm uğrakları olarak sunulmuştur. Sistematik bir şekilde ilerleyen Orman, öncelikle III.

bölümden başlayarak Hegel'in mutlak idealizmine dair genel bir çerçeve vermiş ve IV. bölümde, Hegel'in fenomenolojisini inceleme konusu yapmış ve "Mutlak idealizme giden fenomenolojik yol" başlığıyla Hegel'deki ilk uğrağını (momenti) okuyucuya sunmuştur. V. Bölümde, Hegel'in tüm sistemini özetleyen yapıt olarak nitelendirdiği, *Ansiklopedi*'yi (*Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*) konu almış ve mutlak idealizme dair temel kavramları bu çalışmanın ilk bölümü olan *Mantık Bilimi* (*Wissenschaft der Logik*) çerçevesinde tartışmıştır. VI. bölümde mutlak ideanın maddi görünümü ele aldığı ve Ansiklopedi'nin ikinci bölümü olan *Doğa Felsefesi*'ne (*Naturphilosophie*) değinir. Son bölümde *Ansiklopedi*'nin üçüncü bölümü olan *Tin Felsefesi* (*Philosophie des Geistes*) üzerinden mutlak idealizm anlayışını tartışır. Dolayısıyla Orman, Hegel'in *Ansiklopedi* çalışmasının sıra düzenini takip ederek Hegel'in mutlak idealizmini serimlemeye çalışmıştır.

Orman Hegel'in çalışmalarının serüvenini çok yerinde bir benzetmeyle, Platon'un 'mağara metaforuyla' açıklamaya çalışır. Şöyle dile getirir Orman: "*Tinin Fenomenolojisi* temel olarak filozofun mağaradan çıkış ve idealar âleminin kapısına varış süreci, *Mantık Bilimi* idealar âleminde arı düşünce ve kavramlarla hemhal oluş süreci, *Doğa Felsefesi* ve *Tin Felsefesi* ise, mağaraya dönüş ve doğayı ve insanlık toplumunu idealist bir bakışla kavrama çabası olarak yorumlanabilir." (10)

II

İdealizm genel tanımı içerisinde gerçekliğin zihinsel olarak şekillendiğini ya da yapılandırıldığını ileri süren felsefi anlayıştır. Bir biçimiyle cisimsiz, maddi olmayan şeklinde tanımlı kılınır. Epistemolojik anlamda ise, insan bilgisinin içeriği insan düşüncesi yahut zihni tarafından belirlenir. Yani bilebilmenin sınırlarını veren bir yaklaşım epistemolojik idealizm olarak nitelendirilebilir. Dolayısıyla burada ikili karşıtlıklar ortaya çıkar ve bunlar üzerinden idealizm tartışması yürür. Ancak Orman, idealizmin sadece düaliteler üzerinden yürümediğini, yani ruh-beden, akıl-algı ikili karşıtlıklara yönelmediğini, fakat teori ve pratik arasındaki gerilimli ilişkiyi de ortaya koyduğunu ifade eder (43). Orman, Hegel'in idealizmin pratik ve teori, ideal ve reel, olan ve olması gereken arasındaki ilişkiyi "içsel, zorunlu, sistematik bir olgunlukla" ortaya koyduğunu dile getirir (44). Aslında Orman'ın burada ve belki de genel

olarak kitabın bütününde Hegel'e çok fazla eleştirel bir yerden bakmak yerine, yorumlayıcı bir yerden bakmayı tercih ettiğini söyleyebiliriz. Daha açık bir ifadeyle Orman, Hegel'in neyi ne kadar başardığını, gerçekleştirdiğini, teori ile pratik, olan ile olması gereken arasındaki ilişkiyi ne kadar sistematik bir şekilde içsel bir zeminde verebildiğini sormaz. Bu çalışmanın bütünselliği ya da bütünü açısından değerlendirildiğinde tercih edilen bir şey gibi durmaktadır.

Orman bu çalışmasıyla sadece Hegel'in mutlak idealizm anlayışını açık kılmaya çalışmaz aynı zamanda mutlak idealizm kavramı üzerinden Hegel'in felsefe sistemini bütünlüklü bir şekilde ortaya koymaya çabalar. Filozoflar çoğunlukla kendilerinden önceki sistemin devamı niteliğinde ortaya çıkarlar; ya onların eleştirmenleridirler ya da kendinden öncekilerin savunucuları, Hegel felsefesini de kendinden önceki felsefelerden ayrı düşünmek, daha doğru bir ifadeyle ilişkisiz düşünmek imkânsızdır. Bu yüzden bu yapıt aynı zamanda mutlak idealizmin Hegel öncesi kökenlerine kadar gitmektedir. Hegel her zaman kendisinden önceki filozofları sert eleştirilere tabi tutarak onlara karşı bir 'alternatifle' ortaya çıkmıştır. Örneğin *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* çalışmasında Immanuel Kant (1724-1804), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) gibi filozofların siyasete ilişkin kavramlarını—irade, görev, sözleşme gibi—eleştirirken ve bu kavramlara alternatif tanımlar yahut kavramlar getirirken, aynı zamanda kendi çağdaşlarından Herr Jakob Friedrich Fries'e de sert eleştiriler getirir. Hegel şunları yazar:

> Hakiki bir ortak espri tarafından yönetilen halkın içinde kamu yararıyla ilgili her görev, hayatiyetini aşağıdan, halkın kendisinden almak zorundadır. Halk kültürüyle, halk hizmetiyle ilgili her işle ayrıca uğraşan ve dostluğun kutsal zinciriyle çözülmez bir şekilde birleştirilmiş hayat dolu dernekler bulunmalıdır. (Hegel, *Hukuk Felsefesin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, 2004, 25)

Hegel'in buradaki eleştirisi Fries'in rasyonelliği temel alacağı yerde, bireysel iradeleri temel almasına dairdir. Aynı şekilde Hegel'in mutlak idealizminin de diğer idealizmlerden farklı olduğunu ve Hegel'in Platon ve Kant gibi düşünürlerin idealist yaklaşımdan kendini ayırdığını söyleyebiliriz. Bu ayrılıkları ve varsa aynılıkları ortaya koyabilmek ve böylece Hegel'in mutlak idealizmini daha iyi anlayabilmemizi sağlamak için Orman, klasik idealizmin ve klasik Alman idealizmin bu iki önemli ismini ayrıntılı bir şekilde, kavramlarını anlaşılır kılarak, belli başlı eserleri üzerinden vermeye çalışmıştır. Örneğin Kant'ın idealizme yaptığı

katkıyı kavramlarını açık bir şekilde anlaşılır kılmaya çalışarak vermeye çabalamıştır. Orman, Platon'un felsefesinin, Hegel'in mantığı göz önünde bulundurulduğunda, yeterince idealist olmadığını dile getirir. (Orman, 7)Bu iki büyük filozofun idealizm konusundaki ayrılıkları, Platon'un fenomenler ve numenler dünyasını birbirinden ayırmasından kaynaklanır. Hegel ise bu düaliteyi (ikiliği) ortadan kaldırma derdindedir.

> […]idealar ve duyulur maddi gerçeklik arasındaki aşılmaz düalite (ikilik), ideaları maddi gerçeklikten soyutlayarak, tikel ve göreli bir konuma itmekteydi. İdealar aşkın (*transendent*) bir gerçekliğe ait olmakla, duyulur maddi gerçekliğe içkin (*immanent*) bir edimsellikten uzaklaştırılmış olurlar. Hegel için idealar, olması gereken değil olan gerçekliğin doğruluğudurlar (7).

Orman, Platon felsefesinde üzerinde durulan şey, olması gerekendir, oysa Hegel, ideaların olan gerçekliğin doğruluğu olduğunu ileri sürer. Daha basit ifadeyle Hegel, ideaların olan gerçeklik ile içkin ve doğrudan bir ilişki içerisinde olduğunu ifade eder. Dolayısıyla Orman'a göre, Hegel açısından Platon'da, görünen ile gerçeklik ya da töz ile ilinek, ya da mutlak ile göreli arasındaki 'diyalektik' ilişki yetersiz durmaktadır. Orman'a göre bu iki öğe arasındaki düalitenin aşılamaması "bir 'analitik' zekânın çözümsüzlüğüne işaret etmektedir."(7). Peki, Hegel'in idealizmine özgü olan diyalektik mantık neye dayanmaktadır ki kendisinden önceki bu idealist anlayıştan ayrılmaktadır? Orman bu farklılığı, Hegel'in diyalektiğinin temel kavramı olan *Aufhebung*'a dikkat çekerek vermektedir: "Hegelci idealizme özgü diyalektik mantık, klasik, analitik ve dedüktif perspektife dayalı temel mantığın tümüyle olumsuzlanmasına değil, olumsuzlanarak ya da *kaldırılarak-içerilmesine* (*Aufhebung*) dayanır." (8). Bir anlamıyla, Orman'ın da ifade ettiği gibi, aslında birbirine karşıt olarak görünen kavramlar, örneğin mutlak ile göreli, sonlu ile sonsuz, idea ile madde ne birbirine indirgenecek unsurlar ne aşkın öğeler olarak Hegel felsefesinde yer alırlar (8). İşte *Aufhebung* kavramı tam da bunu açıklamak için ortaya atılmış bir kavramdır.

Burada her şeyden önce belki de sormamız gereken temel soru, bütün bu açıklamaların ötesinde ve öncesinde, 'ideanın' ya da 'mutlak ideanın' Hegel açısından taşıdığı anlamdır.

> İdea ya da Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin son kategorisi olarak *mutlak idea*, bu dünyada, duyulur maddi gerçeklikte edimsel olan akılsallıktır. İdeanın bu dünyada göreli değil mutlak anlamda edimsel olabilmesi için, aşkın değil içkin bir biçimde evrensel ve akılsal öz olması gerekir. Düşünme edimi açısından mutlak bir indirgeme ayrımlara, aşkınlık ise özdeşlik ve

> sürekliliğe haksızlık yapar. İndirgeme, ayrımsız ve soyut bir özdeşliğe, aşkınlık ise, özdeşlik ve süreklilik içermeyen soyut ayrımlara yol açar (8).

Orman'ın yukarda alıntıladığımız idea tanımı bize gösteriyor ki Hegel, kendinden önceki mutlak idea anlayışlarının yaratacağı sorunların farkında olarak, diyalektik bir şekilde ilerleyen sisteminde, ideayı aşkınlıktan kurtarıp Aristotelesçi bir yaklaşımla burada—yeryüzünde—var olanla uğraşıp, içkin bir yolla ilerlemiştir. Bu noktada, Orman, Hegel'in idealizmini Platon'dan çok, bir takım farklılıklarıyla birlikte, Aristoteles'e yakın bulur. Hegel ve Aristoteles arasındaki temel fark Orman'a göre Herakleitos'a dayanır. Çünkü Herakleitos anlayışını Orman diyalektik olarak görüp bu anlamda Aristoteles'tekinin diyalektik olmaktan çok analitik bir nitelik taşıdığını ifade eder (8). Yani Aristoteles'teki maddi gerçeklik ile onun formu arasında diyalektik bir ilişki değil de analitik bir ilişki vardır; "analitik bir düşüncenin ürünüdür" (8). Daha ayrıntılı açıklama için Orman'ın çalışmasının I. bölümündeki "Klasik İdealizm" başlığı altında tartışılan Platon ve Aristoteles anlayışlarına bakınız. Orman idealizmin ortaya çıktığı antik kökenleri Sofistler ve Sokrates'ten başlatarak Platon ve Aristoteles'e varır. Burada sofistleri eleştiren ve onları Sokrates karşısında küçük düşüren anlayışların tersine, Orman, sofistlerin Yunan felsefe dünyasındaki yerini görmezden gelmemektedir. Sofistleri Yunan kültürüne ve felsefesine yenilikler getiren kişiler olarak görmektedir. Onların var olan kemikleşmiş geleneğe getirdikleri eleştirileri, bu geleneğin temelini sarsan bireysellik, öznellik ve görelilik vurgularıyla önemser (15). Sofistlerin olumsuz değerlendirilmesinin birincil nedeni Platon ve Sokrates'tir. Onların sofistleri kötülemeleri ve eleştirmeleri olumsuz değerlendirilmelerine yol açmıştır.

Dolayısıyla kitap öncelikle klasik idealizmin bir açıklamasını verir ve daha sonra Alman İdealizmin Hegel idealizminden ayrılan yönlerini sunacak olan Kant'ın transendental, Johann Gottlieb Fichte'nin (1762-1814) öznel ve Friedrich Wilhelm Joseph Schelling'in (1775-1854) nesnel idealizmlerini karşılaştırmalı bir açıklamasını sunar. Peki, Alman idealizmin babası olarak görülen ve o olmadığı takdir de Alman idealizmin şimdiki halinden söz etmenin imkânsız olduğu (50) Kant'ın idealizminden Hegel hangi noktalarda ayrılmaktadır? Buradaki ayrımı, ontolojik ve epistemolojik doğruluklar üzerinden açıklayabiliriz Orman'a göre. Çünkü ona göre *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki kategoriler epistemolojik bir doğruluk içerirler yani Hegel'deki gibi ontolojik bir doğruluğa işaret etmezler. Hegel'in *Mantık Bilimi*'ndeki kategoriler bu bağlamda

ontolojik bir karaktere sahiptirler epistemolojik bir özelliğe sahip olmalarının yanında (9).

Orman Hegel öncesi Alman idealizmini incelerken öncelikle onun modern felsefeyle olan ilişkisinden başlamaktadır. Bu noktada Orman klasik Alman idealizmin başlangıç noktasına modern felsefenin babası olarak görülen René Descartes'ı (1596-1650) ve felsefesini koyar. Böylece Descartes hem klasik Alman idealizminin hem modern idealizmin başladığı yerdir. Klasik idealizm her şeyin temeline ya da her şeyin dayandığı yerin, bir tek şey olduğunu ileri sürerken ya da ilk neden ilkesini temel alıp ontolojik bir düzlem sunarken, klasik Alman idealizmi bunu aşmaya çabalar. Öznenin merkezde olduğu bir idealizm anlayışı ya da düşünen öznenin, belki de Orman'ın iddia ettiği gibi, "modern felsefenin gereklerine uygun versiyonu" Alman idealizmiyle belirmiştir. (38) Descartes'ın Kartezyen felsefesinin düşünen özne çıkışlı olması, Kant, Fichte, Schelling ve Hegel gibi Alman idealistlerinin de felsefesinde belirleyici rol oynamıştır. Klasik dönemin ontolojik temelli bir idealizm anlayışı sunduğunu söylersek, modern dönemin Descartes ile başlayan süreci epistemolojik bir düzlemde ortaya çıkar diyebiliriz. Orman, bu karşılaştırma temelinde idealizm tartışmasını en temeline, en derinine inerek anlamamızı sağlayacak uğrakları tek tek inceleme konusu yapar. Klasik düzlemden modern düzleme yapılan bu geçişi Orman şu şekilde ifade eder: "Klasik anlamda ontolojik düzlemden epistemolojik tartışma düzlemine zamanın ruhunu belirleyen bir geçiş söz konusudur." (40).

Orman bu geçişin zamanın ruhunu yansıtıyor olmasını, ortaya çıkan teknolojik gelişmelerin yarattığı bilgi ve dolayısıyla uzmanlaşma durumuna bağlamaktadır. Epistemolojinin ontolojiden devir aldığı düzlem felsefedeki idealist yaklaşımda yeni bir zemin oluşturur. Bu anlamda Orman, bu geçişlerin ve bu yeni düzlemlerin idealizm açısından yarattığı yeniliklere getirdiği yorumlarla okuyucusuna zihin açıcı bir çalışma sunmaktadır. Modern dönem, ona göre bir ayrımlaşmaya gitmiştir, yani teorik ve pratik ilgi arasındaki ayrımlaşma gibi. Bu ayrımlaşma, ona göre, "Kant'ın transendental idealizminde de kendine özgü bir tarz ve terminolojiyle ifade edilir." (44). Kant'ta aklın teorik, pratik ve estetik kullanımı farklı düzlemlerde incelenir. Orman'a göre Kant'ta "aklın teorik kullanımı idealizm ve rasyonalizm adına törpülenirken, pratik kullanımı ise belki de Platon'dan daha radikal bir tarzda rasyonalist ve idealist bir konumlanış içindedir." (44). Dolayısıyla

teorik alan kadar pratik alan da aklın egemenliği altına girmiştir. "Aklın estetik ya da sanatsal kullanımı bağlamında ise, yine transendental idealizmin ruhuna uygun olarak, ideal ve maddi, akılsal ve duyular, evrensel ve bireysel belirlenimler arasındaki uyum, temel olarak öznellik zemininde kurgulanır." (44). Böylece Orman'a göre Kant, modern dönemin ruhunu yansıtacak şekilde transendental idealizmiyle, bilen özneyle bilinen nesnenin özne zemininde sistematize edilmesini ifade eder. Kant'ın idealizmi epistemolojik düzlemde ve özneye dayanan bir yaklaşımla sunulur. Kant genel olarak idealizmin içerisinden çıkamadığı çıkmaza saplanmıştır; yani "evrensel ve zorunlu ilişki ve bağıntılar saptamak." (56).

Dolayısıyla basit bir şekilde idealizmi tanımlamamız gerektiğinde, bu saptamadan yola çıkarak, Orman idealizmin "ideaları, ideal düzlemi, yani evrensel ve zorunlu ilişki ve bağlantıları başlangıç alan düşünce sistematiği olarak" (56) tanımlayabileceğimizi belirtir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Kantçı idealizm ile Hegelci idealizm arasındaki temel fark Hegel'deki karşıtlıkların diyalektik ilişkisidir. Orman Kant'ın diyalektikle olan ilişkisini ve Kant'ın diyalektiği mahkûm edişini ve analitik düşünceyi öne çıkarmasını okuyucusunun anlayacağı şekilde açıklamaya çalışır.

Yazar Kant ile başladığı analize Fichte'nin öznel ve Schelling'in nesnel idealizmini ele alarak devam eder. Yazara göre Kant 'kendinde-şey' (bilinemez ama düşünülebilir olan) kavramıyla "özne ile nesne, madde ile ideal, akıl ile algı, evrensel ile bireysel arasında" var olabilecek "içsel ve zorunlu diyalektik ilişkinin olasılığını" (74) yadsımıştı. Orman Kant'ın diyalektik ilişkiyi yadsımasından dolayı "ontolojik doğruluğun kendisinin bilinemez" (74) kaldığını ifade eder. Bu yüzden de böylesi bir durum Fichte'den başlayarak Alman idealistler için yetersiz olarak değerlendirilir.

Her şeyden önce Fichte için Kant'ın 'kendinde-şey' kavramının bilinemez olması çelişkilidir. Çünkü bilinemez olması hakkında bir şeyler biliniyor olduğu anlamına gelecektir. O yüzden de Fichte için 'kendinde-şey' soyut ve boş bir kavram olarak görülür. Orman, Kant ve Fichte arasındaki ayrılıkları açıklamaya çalışarak, Alman idealizmindeki aşamaların, öznellikten nesnelliğe ve en nihayetinde özne ile nesne arasındaki uzlaşmanın vuku bulacağı idealizmin son aşamasına doğru ilerlediğini gösterir. Fichte her ne kadar Kant'ı eleştirse de aynı zamanda

bir Kant takipçisidir ve pratik felsefe üzerinden felsefesini kurar. Fichte felsefesinin çıkış noktasını ararken bunu iki yolla yapabileceğini düşünür ya nesnede (objeden), varlıktan yola çıkacak ya da özneden yola çıkacaktır. Burada nesneden yola çıkıldığında öznenin var oluşu açıklanmadan kalır. Bir başka sorun, maddeden bilincin nasıl ortaya çıktığı sorunudur. Bu meseleler ayrıca Hegel'in Fichte'yi eleştiriye tabi tuttuğu konulardır. Özneden yola çıkıldığında benzer bir sorun ortaya çıkar yani nesneler dünyasının nasıl ortaya çıktığı sorunu. Fichte bu sorunun cevabını verebileceğini düşünür. Fichte Descartes'in 'düşünüyorum'dan çok 'eyliyorum' anlayışıyla bilinç tanımını verir. Yani onun 'beninin asıl niteliği 'eylem'dir; dolayısıyla 'etkinliktir'.

Schelling'i diğerlerinden ayıran şey doğa ve sanat felsefesi üzerine yürüttüğü tartışmalardır. Kant doğayı anlığın kategorileriyle açıklamaya çalışır ve doğayı bu kategorilere bağlar. Kant'a göre doğayı anlığın apriori kategorileriyle anlayabiliriz. Fichte için ise doğayı 'ben'in kendinden bir etkinliği oluşturmaktadır. Schelling için doğa bilinçsiz bir zekânın ürünüydü. Fichte ve Schelling arasındaki ayrım 'ben' ile 'ben olmayan' arasındaki ayrımda yatıyordu. Fichte 'ben'den başlayarak diğer benlerin arkasındaki 'mutlak benin' peşindeydi; Schelling ise doğaya, nesneye yönelmişti. Schelling Fichte'den farklı olarak doğa 'ben'den bağımsız bir şeydir. Ama elbette cansız bir madde de değildir. Schelling için özne ile nesne, doğa ile *Geist* aynı şeylerdir yani özdeştirler. Schelling Fichte'nin öznel idealizminin karşısına nesnel idealizmi yerleştirir. Böylece Schelling'in Fichte'ye getirdiği eleştiriler ve alternatifler Hegel'e yol açar.

III

Orman, Hegel felsefesinde mutlak idealizmin anlamını tartışmaya başlarken öncelikle genel bir çerçeve vererek yola koyulur. Bu noktada Orman, mutlak idealizm kavramını oluşturan 'mutlak' ve 'idealizm' kavramlarının Hegel açısından neye karşılık geldiğini açıklar. Mutlak, Michael Inwood'un *A Hegel's Dictionary* sözlüğünde kelime anlamı bağlamında şöyle açıklanır: Latince *absolutus* (çözülmüş, bağımsız, tamamlanmış) kelimesinden türer ve bu da başka bir şeye bağlı olmayan, başka bir şeyle ilişkili olmayan, başka bir şey tarafından sınırlandırılmayan anlamındadır. Mükemmel ve tam olana karşılık gelir. (Inwood, 27) "Hegel *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi'*nin 1. Kitabı *Mantık*

*Bilimi'*nin (*Wissenschaft der Logik*) 3. Bölümü olan *Kavram Öğretisi'*nin (*Die Lehre vom Begriff*) başlangıç paragrafında" (97) mutlak idealizmin konumunu, kavramın konumu olarak tanımlı kılar. Kavram Hegel felsefesinin temel unsurlarından biridir. Orman'ın ifade ettiği biçimiyle, tanımı gereği kavram 'tasarım'dan (*Vorstellung*) farklıdır. Kavram "tikel belirlenimleri ve onlara dair ilişkileri ifade eden içsel ve zorunlu sistem ya da bütünlük (*Totalitaet*) olarak anlaşılabilir." (97) Kavram, mutlak ideaya karşılık gelir ve mutlak idea bütün tikel kavramların "içsel ve zorunlu sistematik doğruluğudur." (98).

Hegel mantığının son aşaması ve Orman'a göre onun idealizminin mantıksal özü ve iskeleti mutlak ideadır (98). Orman'a göre Hegel'in *Mantık Bilimi*'ndeki sonlu-sonsuz diyalektiği onun mutlak idealizm anlayışını ortaya koyar. Orman'ın ifade ettiği gibi, Hegel'e göre sonlu olan hakiki ve doğru bir varlığa sahip değildir; bunu söylemek zaten felsefi açıdan idealizmin asıl özünü vermek demektir. Hegel'in bu belirleniminden yola çıkarak Orman materyalizmde dâhil olmak üzere bütün felsefenin özünde idealist olduğunu ifade eder. Çünkü maddi olan şeyler sonlu ve hem tikel hem tekil olan şeylerdir. Oysa materyalizmin kendisinde ise genel ve evrensel olan maddeden asıl bahsedilir. Thales örneğini vererek onun 'su'yu kullanması bile tikelliğe işaret etmez, tam da Hegel'in kastettiği evrensel ve genel 'su'ya işaret eder der. Hegel açısından "ideal ve kavramsal belirlenimler" (100) insan zihninin sadece içerikleri değil fakat aynı zamanda nesnel ve evrensel belirlenimleridirler. Hegel'in bütün felsefeleri en nihayetinde idealist olarak görmesinin sebebi Orman'a göre, bu felsefelerin en sonunda aradıkları şeyin evrensel ve zorunlu doğruluk ya da gerçeklik olmasından dolayıdır.

Hegel'in mutlak idealizmini klasik idealizmden ayıran şey, mutlak idealizmin maddi, sonlu ve bireysel olanı fazlasıyla önemsemesidir. Bir anlamıyla maddi ve bireysel olanı onaylar. Orman'ın Hegel'in idealizminden bahsederken ve onu diğer idealist anlayışlardan ayırırken özellikle vurgulamaya çabaladığı şey, bu maddi, sonlu ve bireyselin fazlasıyla merkeze konulduğudur. Hegel'in mutlak idealizmini diğerlerinden ayırarak farklı kılan temel şey budur Orman'a göre. Dolayısıyla Hegel'in hem etik hem politik konularda empirik ve maddi unsurları önemsediğini vurgular. Orman'a göre Hegel'in felsefesindeki bu temel ayrım onun farklı kesimlerden ve farklı düşüncelerden, inançlardan insanların ilgisini toplamasına neden olmuştur (101). Bunun

bir başka nedenini de Orman onun diyalektiğine bağlamaktadır. Onun idealizmini klasik Alman idealizminden ayıran bir özelliktir bu ve Orman'ın Hegel'in *Mantık Bilimi*'nden yaptığı şu alıntı bu durumu açıklar: "ne gökte ne de yerde varlığı olduğu gibi yokluğu da kendi içinde kapsamayan hiçbir şey yoktur." (103).

Orman'a göre Hegel, mutlak için verilen tanımların dışına çıkar. Yani mutlak soyut ve yalıtılmış, bağımsız değildir fakat "sonlu ve tikel belirlenimlerin dinamik içeriğini oluşturduğu somut bütünsel süreçtir." (105). Orman, Hegel'in mutlak idealizminin daha önce belirttiğimiz gibi özünü oluşturan mutlak ideanın diyalektik sürecini *Mantık Bilimi*'nde verdiğini ifade eder. Orman kitabın her bölümünde görülebilecek bir tutumla Hegel'in mutlak idealizmine yaklaşır. Bu tutum açıktan olmasa da Hegel'e getirilen soyut olma ve 'aşırı' idealist bulunma şeklinde yapılan saldırılarına karşı bir Hegel savunması niteliği taşımaktadır. Orman bir yandan tarafsız bir şekilde kavramları açık kılınmaya ve pek çok ilişkilendirilebilecek filozoftan ve akımdan farklarını ortaya koymaya çabalarken, diğer yandan Hegel'i ampirik ve maddi olana yakınlaştırmaya çalışmış gibi görünüyor ve onun bu girişimi onu adeta idealist formundan çıkarma çabasını yansıtmaktadır.

Hegel'in mutlak idealizmini sonsuzun içinde sonluyu, sonlunun içinde sonsuzu içkin olarak verdiğini söyleyen ve felsefesinde sonsuz doğruluğun ideal niteliğiyle maddi gerçekliğin ötesinde olmadığını (110) dile getiren Orman, mutlak idealizme giden sürecin başladığını düşündüğü fenomenolojik yolun ilk çıkış noktası olduğunu yazar. Ona göre *Fenomenoloji* çalışması onun spekülatif felsefesine hazırlık niteliği taşımaktadır. Peki, bu ne anlama gelir? Yani fenomenolojik yoldan kasıt nedir? Bunun anlamı yetersiz bilinç düzeylerinin, soyut düşünceyle iş görmek ve felsefe yapmak için açık kılınması ve aşılması gerekir. Felsefe bizleri yanıltan imgeler, metaforlar ve tasarımlarla iş göremez; soyut düşüncenin işleyebilmesi için epistemolojik açıdan yetersiz bilinç düzlemlerinin aşılması önemlidir. Hegel'e göre bunu aşmamızı sağlayacak, felsefi bilincin üst düzeyine bizi ulaştıracak olan da fenomenolojik yoldur. Bu yol

> bizi duyulur algı ve imgelere dayalı maddi dünyanın bilincinden, felsefi spekülasyonun bilincine yükseltir. *Tinin Fenomenolojisi*'ni izleyen *Mantık Bilimi*'yle birlikte, bütün tikel inanç ve tahminleri geride bırakmış

> olarak, 'arı düşüncelerin', yani idealar dünyasının alanına ayak basmış oluruz (111).

Fenomenolojik yol duyulara ve imgelere dayanan maddi dünyanın bilincinden felsefi kurguya bir yol açar ve *Mantık* ile saf olan düşünceler dünyasına, tikel olan inançların geride bırakıldığı alana gelinmiş olur. Fenomenoloji bir biçimiyle Orman tarafından nesneyi bilme sürecinde alınan bilinç düzeyindeki aşamalar ve diyalektik gelişmeler olarak tarif edilir. *Fenomenoloji*'de görebileceğimiz gibi, en soyut bilinç düzeyinden en somut olana doğru diyalektik bir yol alındığını gözlemleriz. Orman kitabının her aşamasında yaptığı gibi *Fenomenoloji*'yi inceleme konusu yaptığı bölümde de Hegel'in daha iyi anlaşılması için her kavrama konunun bütünlüğü açısından açıklık getirmeye devam etmektedir. Bu bağlamda fenomenin Hegel'de neye karşılık geldiğini açıklayarak fenomenolojik yoldan kastının ne olduğun ve mutlak idealizmin anlaşılması açısından ne anlam ifade ettiğini göstermiş olur. "Hegel bağlamında *fenomen* kısaca, bilincimizin içeriğini oluşturan, duyum, algı, duygu, tasarım, düşünce ve kavramlar dahil her şeydir." (112). *Fenomenoloji* çalışmasında Hegel bilincin bu fenomenolojik aşamalarını ya da fenomenal yanlarını adım adım en soyut olandan başlayarak verir. Orman'ın metnini önemli yapan özelliklerden biri de Hegel'in çalışmalarını ayrıntılı bir şekilde ele alması ve kavramsal açıdan anlaşılırlık kazanması için bir açıklık bırakmamaya çalışmasıdır. Bu sadece *Fenomenoloji* için değil Hegel'in konu bağlamında ele aldığı diğer her bir metni için geçerlidir.

Mutlak olana doğru giden yolu açan fenomenolojik aşamalar *Ansiklopedi* ile birlikte farklı bir aşamayı yansıtır. Orman'a göre mutlak idealizmin kavramsal metodolojisini ve sistematiğini burada buluruz. *Fenomenoloji*'de en soyut ve genel olan aşamadan yani duyulur kesinlikten, algıya oradan anlama yetisine, anlama yetisinden akla gidilmiş ve en nihayetinde tine ulaşılmıştır. Felsefe bu sistem içerisinde yani insanın tinsel yolculuğunda en üstte duruyordur. Orman'a göre *Ansiklopedi*'de, *Mantık Bilimi* bölümü anlaşılması en zor çalışmalarından biridir. *Ansiklopedi* ona göre Hegel'in genel olarak felsefesini özetlemektedir (114). Daha öncede belirttiğimiz gibi Orman, bu çalışmasında *Ansiklopedi*'nin sıra düzenine göre mutlak idealizmin gelişme seyrini incelemektedir. Aslında Orman bu çalışmadaki ilk bölüm olan *Mantık Bilimi*'ni Hegel felsefesinin özü ve temeli olarak değerlendirmektedir. Orman Hegel'in mantığını ele alırken bu çalışmanın sadece epistemolojik bir temel ya da metafizik bir esas taşımadığını ama

aynı zamanda varlığın ve ideanın doğrulukla ilişkileri düşünüldüğünde ontolojinin de zemini olduğunu ileri sürer. İdea ya da düşünce için doğru olan aynı zamanda varlık için de doğru olacaktır bu da ontolojik bir zeminin varlığına ister istemez işaret etmiş olacaktır.

Orman Hegel'in *Mantık Bilimi*'ni ampirik verilere ve doğaya önsel ve spekülatif olduğunu dile getirir. Ampirik verileri içerdiği ve doğaya önsel olduğu dolayısıyla spekülatif olduğu için Kant'ın 'kendinde-şey' tasarımından ayrılır. Çünkü onun ifadesine göre bir biçimiyle Kant aslında düşünceyi de sınırlamış olur oysa düşüncenin sınırlanması düşünceye içkin olan bir şeydir. (146) Düşüncenin sınırlanması düşünceye içkindir demek meselenin fenomenolojik ve mantıksal bir mesele olduğunu ileri sürmek anlamına gelir. Kant'ın tanımıyla yani 'kendinde-şey' belirlenimiyle düşünceyi sınırlamış ve soyut kalmış olur. Buna karşılık Hegel'in *Mantık*'ına ampirik verilere dayanan bir nitelik atfedilir. *Mantık Bilimi* de *Fenomenoloji* gibi diyalektik bir karakter taşımaktadır. Orman özellikle mutlak idealizmin ele alınan her aşamasında bu diyalektik niteliğe vurgu yapar. Orman bu çalışmada *Mantık Bilimi*'nin kategorilerini Kant'ın transendental kategorileriyle karşılaştırır ve onlara benzetir. Kategorileri arasındaki fark daha öncede çokça belirtilen analitik ve diyalektik yöntem arasındaki farktır. Kant'taki analitik doğruluğa karşılık Hegel'de diyalektik doğruluk vardır. "Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde ortaya konan ve diyalektik bir sarmal ve sentez çabasıyla ilerleyen düşünüş süreci, karşıt belirlenimleri dışlayıcı değil de birbirini bütünleyen ve kavranılır kılan bir ilişkinin parçaları olarak konumlar." (150) Bu Hegel'in diyalektikten anladığı şeydir ve olumlu diyalektik olarak nitelendirir. Aslında diyalektik denilince Palton'un öncüsü olduğu ve Hegel'in ise geliştirdiği ve modern tanımıyla anlam verdiği bir kategori akla gelir. Ancak Orman diyalektiğin farklı kavranış biçimleri olduğunu dile getirerek diyalektiğe farklı bir yerden bakmamızı sağlamaktadır. Diyalektik dolayısıyla basit tasviriyle, dinamik olan ve dinamikten yoksun olan şeklinde olumlu ve olumsuz biçimiyle ortaya konabilir. Hegel ise Orman'a göre olumsuz diyalektiği dışlamak yerine bir uğrak (moment) yani olumlu diyalektiğin zorunlu bir uğrağı olarak alınır; Hegel'in kavramıyla 'ortadan-kaldırarak-içerilir' (*Aufhebung*). Hegel insan düşüncesini soyut bağlamıyla kendi diyalektiğinin ilk aşaması ve "düşünsel olgunlaşmanın doruğu" (183) olarak *Mantık Bilimi*'nde ele aldı ve bu düşüncenin zaman ve mekân açısından kendini açtığı ya da dışa-vurduğu yer ise doğa ya da doğal gerçeklik olacaktı.

> Nasıl ki insan düşüncesi ve benliği, farklı duyum, duygu, tasarım ve düşüncelerin içsel, zorunlu ve dinamik özdeşliği ise, evrensel varoluş da farklı ve karşıt belirlenimlerin içsel, zorunlu ve dinamik bir özdeşliğidir. Bu diyalektik varoluşun mekân ve zaman düzleminde dışa-vurumu, doğal gerçekliği ve dolayısıyla *Doğa Felsefesi*'nin içeriğini oluşturur (183).

Mantık Bilimi'nde saf düşünceden başlandığını, dolayısıyla Hegel diyalektiğinin soyut ve evrensel, dolayımsız kısmını oluşturduğunu ifade etmiştir. Şimdi burada yani doğa alanında artık bu soyutluktan çıkma ve zaman-mekân ikilisi içerisinde düşüncenin kendini dışa-vurması söz konusu edilir. *Ansiklopedi*'nin ikinci aşaması *Doğa Felsefesi*'ne geçiştir. *Mantık Bilimi*'nin neden doğa felsefesini öncelediği şeklindeki soruyu uzun uzun yanıtlayan Orman, en nihayetinde *Mantık Bilimi*'nin yol açtığı spekülatif birikimle ancak doğa felsefesinin yapılabileceğini yazar. *Ansiklopedi*'nin son bölümü olan *Tin Felsefesi*'nde Hegel insanın bilinciyle oluşturduğu kültür ve tarih gibi alanları konu edinir. Orman tini şöyle tanımlar:

> Genel olarak tin, maddi doğada bilinçsiz dışsallık formunda egemen olan mantıksal ideanın akılsal bilinci ve bu bilincin dışavurduğu her şeydir. Tin, evrensel aklın ya da mantıksal doğruluğun bilinciyle dışavurulan her şeydir. Denilebilir ki, Hegel için tin kendini dışavurduğu kadardır. (195)

Hegel tin kendini dışa-vurduğunda ancak gerçekten var olur düşüncesindedir. Kendini dışa vurduğunda aynı zamanda edimselde olacaktır. Nasıl ki mantığın ve doğanın gelişim aşamaları vardı aynı şekilde tinin de uğrakları, gelişim aşamaları olacaktır. Bu noktada Orman tinin bu aşamalarını ayrıntılı bir şekilde inceler. *Ansiklopedi*'nin her aşaması aslında bir önceki aşamayı içererek ortadan kaldırılır. Aşılan her aşama bir öncekini içermeye devam etmektedir.

> Hegelci mutlak idealizm için, maddi belirlenimler alanı olarak doğa mantıksal ideayı, tinsel belirlenimler alanı olarak tarih doğayı zorunlu olarak varsayar ve gerektirir. Temel ontolojik ve epistemolojik düzlemler arasındaki bu içsel ve zorunlu ilişki, bir sonraki öğe-aşamanın bir öncekini kaldırarak-içermesine işaret eder. (197)

Burada da görüleceği üzere her aşama bir *Aufhebung* karakteri taşımaktadır. Hegel'in temel kavramlarını onun felsefesindeki karşılıklarını kaçırmadan vermeye çalışan Orman, onun mutlak idealizminin temeli olan mutlak ideayı, bütün varlık düzlemlerinde sunmaya çalışmıştır. Böylece mutlak ideanın kendini farklı varlık

düzlemlerinde dışsallaştırması ve edimselleştirmesiyle kendini mümkün kılmış olur. Dolayısıyla bir şeylerin dışlanmasıyla değil, bir şeylerin içkinleştirilmesiyle Hegel felsefesi tanımlı kılınır. Bu noktada Orman Hegel'in idealizmini şöyle tanımlar: "Hegel'in idealizmi, düşünceyi ve ideayı duyulur gerçeklikten soyutlayarak sınırlayan, göreli ve ütopik bir idealizm değil, mutlak ve içkin bir idealizmdir." (251) Orman Hegel'in düşünceyi ve aklı bu dünyada mümkün kılarak ve edimsel olabileceğini söyleyerek onu gerçekçi ve seküler bir filozof olarak adlandırabileceğimizi ifade eder. Öyle görünüyor ki bir biçimiyle Orman Hegel'i muhafazakâr ve gerici olarak nitelendiren eleştirmenlerine karşı gelebilecek savlar da ileri sürmüş oluyor.

Orman çok doğru bir belirlenimle günümüzde yaşadığımız sorunlara kavramsal açıdan yararlanabileceğimiz bir isim olarak Hegel'in yeterince ele alınmadığını ifade eder. Bir başka ifadeyle Orman Hegel felsefesinin günümüz sorunlarına çözümler üreten bir filozof olarak ele almıştır. Neden Hegel? Çünkü "Hegel'in kendine özgü idealist sistemi, diyalektik yöntemiyle materyalist ve empirik geleneklerin tüm artılarını ve meziyetlerini içerme savındadır." (253). Ancak gene de Orman kısaca da olsa, sadece sonuç kısmında, Hegel'in diyalektik düşünmeden uzaklaştığını, böylece idealist ve rasyonalist geleneğin tek yanlı sapmalarına düştüğünü kabul eder. Burada Hegel'e bu bağlamda getirilen kimi eleştirilere yer verir.

Özetlemek gerekirse, Hegel felsefe tarihinde modern felsefeye yaptığı kayda değer ve sistematik katkısından dolayı her zaman büyük bir filozof olarak değerlendirilmiştir. Bu makalede sorunsallaştırılan şey, Enver Orman'ın Hegel üzerine yazdığı önemli çalışmayı sunmak ve eleştirmekti. Orman'ın kitabı, *Hegel'in Mutlak İdealizmi*, klasik ve Alman idealizminden ayrıştırılan 'mutlak idealizm' kavramına odaklanmıştır. Orman'ın kitabı Hegel'e daha önce Türkiye'de hiç yapılmayan çok önemli bir katkı sunmaktadır. Hegel'in felsefesinde mutlak idealizm sorununa yoğunlaşırken, aynı zamanda Hegel felsefesine ilişkin genel bir çerçeve çizmiştir. Onun bu çalışması aynı zamanda Hegel'i muhafazakâr, idealist ve rasyonalist olarak görenlere karşı bir savunma niteliğindedir. Dolayısıyla onun mutlak idealizmi Orman açısından fenomenolojik, diyalektik, ampirik bir niteliğe sahiptir.

Kısacası Orman'ın büyük bir çaba ve emekle ortaya koyduğu bu yapıt, Hegel'e getirilen kimi önemli eleştirilere çok fazla yer vermese de,

Hegel'in bütünsel olarak metinlerine dair Türkçede şimdiye kadar yapılmış en geniş kapsamlı çalışmayı sunmaktadır. En azından benim Hegel okumalarımdan bildiğim kadarıyla Hegel'e dair şimdiye kadar bütün felsefesine ilişkin bu kadar geniş içerikli bir eser yazılmış değildir. Hegel'in felsefe tarihi ve düşün dünyasındaki önemi, yeri, belirleyiciliği, zenginliği, dinamiği düşünüldüğünde oldukça kayda değer bir katkı olduğunu söylemek gerekir. Bütün getirdiğimiz eleştiriler bir yana, Hegel'in zorluğu, kavramlarının yarattığı kafa karışıklıkları, çeviri sıkıntıları, dil sıkıntıları göz önünde bulundurulduğunda, Türkiye entelektüel dünyasında Hegel çalışmalarına yön verebilecek önemli bir katkıdır.

Bu sayıda yer alan makaleler

Enver ORMAN
SUNUŞ

*

MAKALELER

Ömer B. ALBAYRAK
Hegel'in Tarihselciliğinin Doğduğu Metin: *Hıristiyan Dininin Pozitifliği*

*

Şule GECE ÇELİKKAN
Hegel'in Sanat Felsefesinde Sonlu Sonsuzluk Olarak 'Güzel'

*

Metin DEMİR
Hegel'in Bir Geleceği Var mı? : Catherine Malabou'nun Plastik Hegelciliği

*

Sevgi DOĞAN
Hegel'in Felsefesinde İrade ve Demokrasi İlişkisi

*

M. Ertan KARDEŞ
Hegel ve Çağında Savaşın Anlamı

*

İhsan Berk ÖZCANGİLLER
Tinin Fenomenolojisi'nin Amacı, İlerleyiş Biçimi ve Yöntemi Üzerine Bir İnceleme

*

Özcan Yılmaz SÜTCÜ
Hegel'de Tümel ile Tikelin Diyalektiği Olarak Komedi

*

KİTAP İNCELEMESİ

Sevgi DOĞAN- Enver ORMAN: *Hegel'in Mutlak İdealizmi*

ISSN 2148095-8

15 ₺

felsefidusun.com
/felsefidusun