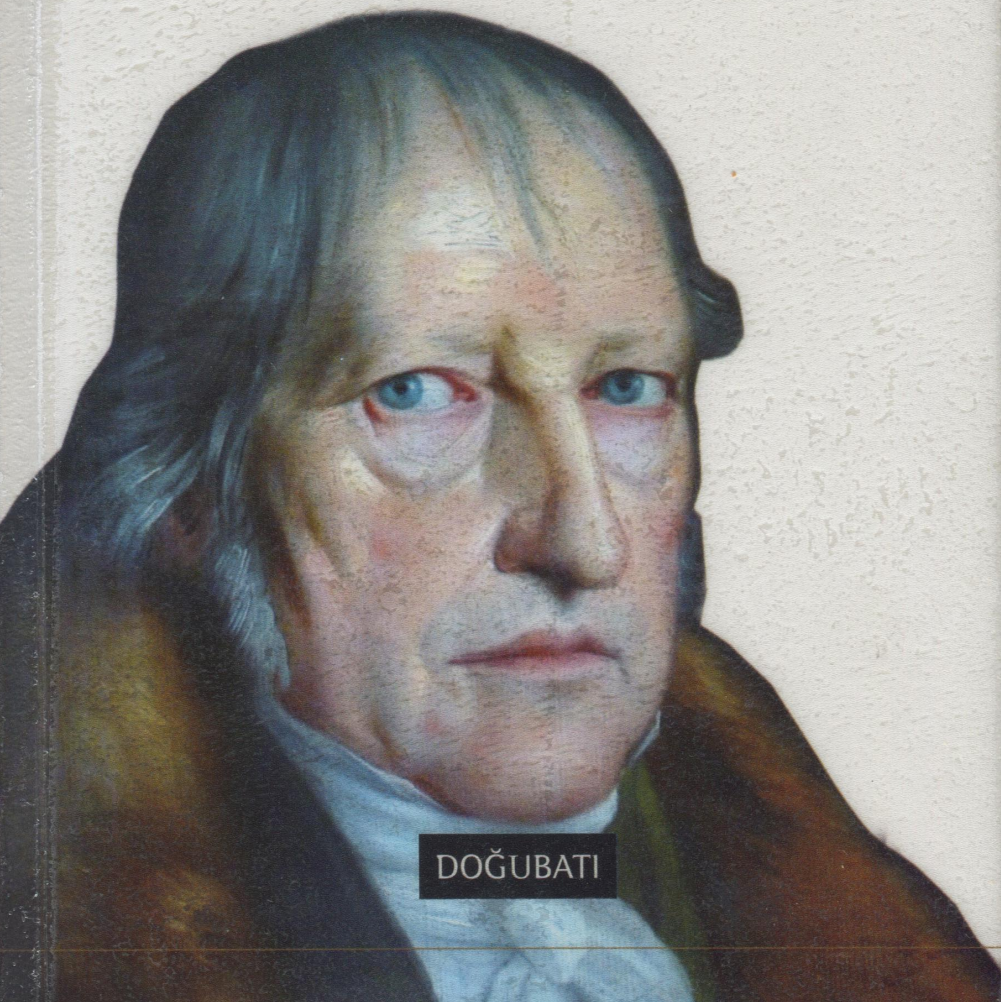
ALMAN İDEALİZMİ II

HEGEL

EDİTÖR: GÜÇLÜ ATEŞOĞLU



DOĞUBATI

Alman İdealizmi

Hegel

Alman İdealizmi

Hegel

Editör: Güçlü Ateşoğlu

DOĞUBATI

Güçlü Ateşoğlu
Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi ve *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*'nin kurucusu ve editörüdür. *Alman İdealizmi I: Fichte* (Eyüp Ali Kılıçaslan'la birlikte) ve *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler* (Doğan Özlem'le birlikte) başlıklı kitapları hazırlamıştır. Modern felsefe (özellikle Spinoza ve Vico), Alman İdealizmi (özellikle Fichte ve Hegel) ve Marksist felsefe bağlamında epistemoloji, ontoloji, metafizik, siyaset felsefesi ve tarih felsefesi alanlarında çalışmalarını sürdürmektedir.

© Türkçe çevirinin tüm hakları Doğu Batı Yayınları'na aittir.

Editör
Güçlü Ateşoğlu

Kapak Tasarım
Mr. Z & Z

Tasarım Uygulama
Aziz Tuna

Baskı
Tarcan Matbaacılık
Ekim 2013

Doğu Batı Yayınları
Ankara Merkez:
Yüksel Cad. 36/4 Kızılay/Ankara
Tel: 425 68 64 / 425 68 65

İstanbul Dağıtım:
Hobyar Mah. Narlıbahçe Sok. No:6
Cağaloğlu/İstanbul
Tel: 0 212 243 47 11

www.dogubati.com

ISBN: 978-605-5063-01-6 / Sertifika No: 15036

Doğu Batı Yayınları-95 Felsefe-28

İÇİNDEKİLER

Önsöz 15
Sunuş 19
Uluğ Nutku
Hegel'in Erken Dönem Siyaset Felsefesinden Bir Kesit 23
Güçlü Ateşoğlu
Georg Wilhelm Friedrich Hegel-*Kronoloji* 38

I. Bölüm:
Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in Yazıları

Hegel'in Özgeçmişi [1804] 45
Eleusis Hölderlin'e [Ağustos 1796] 47
Alman İdealizminin En Eski Sistem Programı [1796] 51
Kim Soyut Düşünüyor? [1807] 54
Hegel'in Berlin Üniversitesi'nde Göreve
Başlama Hitabı [22 Ekim 1818] 62
Gelenek Üzerine [*Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*] 70
Tarihte Akıl: Tarih Felsefesine Bir Giriş [1837] 73
Hukuk Felsefesinin Anahatları [1821] 77
Felsefe Tarihi Üzerine Dersler [1840] 83
Tin Felsefesi [1830] 86

II. Bölüm:
Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in Felsefesi Üzerine Yorumlar

Hegel'in 1807'ye Kadarki Entelektüel Gelişimi 107
H.S. Harris
Tinin Fenomenolojisi'ni Anlamlandırma Girişimleri [1961] 137
Otto Pöggeler
Bilinç 162
H.S. Harris

Öz-Bilinç 176
H.S. Harris

Hegel'in Öz-Bilinç Diyalektiği 189
Hans-Georg Gadamer

Tinin Fenomenolojisi'nin Merkezindeki Felsefî
Kavram Olarak *Entäusserung* ('Dışsallaşma') 213
Georg Lukács

Hegel ve Metafizik Problemi 253
Frederick C. Beiser

Fenomenoloji, Mantık ve *Ansiklopedi*'nin Karşılıklı Bağlılıkları 278
Gustav Emil Müller

Mantık ve Diyalektiği Hegel Üzerinden Yorumlamak 297
Françoise Dastur

Ansiklopedi'nin Üç Felsefî Okuması veya Hegel'de
Felsefe Kavramının Gerçekleştirilmesi 310
Théodore F. Geraets

Öncesiz-Sonrasızlık, Zaman ve Kavram Üzerine Bir Not 338
Alexandre Kojève

Hegel'in Hukuk Felsefesinin Yeni Bir Sistematik Okumasına Doğru 359
Klaus Hartmann

Hegel ve Marksizm 392
Allen W. Wood

Hegel'in Devlet Kavramı ve Marx'ın Erken Dönemindeki Eleştirisi 425
K.-H. Ilting

Ahlâkî Gerilim ve Politikanın Önceliği 457
Domenico Losurdo

Hegel'e Dönüş: Akademik Revizyonizmin Gizli Nedeni 486
Louis Althusser

Tarih: Özgürlük Bilincine Doğru İlerleme 502
Shlomo Avineri

Hegel'in *Geist* Kavramı 524
Robert R. Williams

Hegel, Marx ve Hıristiyanlık 545
Alexandre Kojève

Hegel'de Mutlak Özne ve Mutlak Öznellik 574
Walter Jaeschke

Hegel Estetiğinin Çağdaş Önemi 589
Dieter Henrich

Hegel ve Sanatın 'Son'u 599
Stephen Houlgate

Neden Şimdi Hegel? 624
Richard J. Bernstein

Hegel ve Spinoza 661
Lucio Colletti

Hegel Adına Bir Savunma 674
Sir T. Malcolm Knox

Hegel ve Heidegger 696
H.-G. Gadamer

Fransa'da Hegel 716
Bernard Bourgeois

Hegel'in Locke Yorumu 734
Howard P. Kainz

Bütün ve Parçalar, Bütünlük ve Momentler 741
Michael Inwood

Edimsellik 747
Michael Inwood

Spekülasyon, Spekülatif ve Metafizik 751
Michael Inwood

Hegel'in Farklı Dillerde Eserleri ve İkincil Eserler 756

Sevgili anneannem ve dedem
Şefika ve Zeki Demirtaş'ın aziz hatırası için…
G. A.

KISALTMALAR

Briefe: *Briefe von und an Hegel*

BS: *Lectures on the History of Philosophy: The Lectures of 1825-1826*

CPR: *Critique of Pure Reason*

E: *Encyclopedia*

ECHU: *An Essay Concerning Human Understanding*

Enc.: *Encyclopedia of Philosophy*

Enz: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*

FK: *Faith and Knowledge*

GA: *Gesamtausgabe*

GC: *The German Constitution*

G.S.A.: *Grosse Stuttgarter Ausgabe*

GW: *Gesammelte Werke*

HIA: *Inaugural Address*

HP: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*

IM: *Introduction à la métaphysique*

LHP: *Lectures on the History of Philosophy*

L: *Logik*

MEGA: *The Marx Engels Gesamtausgabe*

MENS: *Metaphysical Elements of Natural Science*

MEW: *Marx Engels Werke*

MM: *Metaphysic of Morals*

NP: *Nürnberger Propaedeutik*

NR: *Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts*

PhG: *Phänomenologie des Geistes*

PhR: *Philosophy of Right*

PR: *Philosophie des Rechts*; *Elements of the Philosophy of Right*

PWE: *Proceedings of the Estates Assembly in the Kingdom of Württemberg*

SC: *Selected Correspondence*

SL: *Science of Logic*

TF: *Tinin Fenomenolojisi*

TW-A: *Theorie Werk-Ausgabe*

V: *Vorlesungen: Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*

VG: *Die Vernunft in der Geschichte*

VPR: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*

VPR17: *Die Philosophie des Rechts: Die Mitschriften Wannenmann*

VPR19: *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung von 1819/1820*

W: *Werke in Zwanzig Bänden*

W. & C.: *Phänomenologie des Geistes* (ed. H.-F. Wessels ve H. Clairmont)

Felsefe, düşüncede kavranılan kendi çağıdır. Herhangi bir felsefenin kendi çağına özgü dünyayı aşabildiğini hayâl etmek... saçma bir şeydir... Felsefe soluk rengini solgun zemin üstüne vurduğu zaman, bir yaşam biçimi daha eskimiştir. Felsefenin soluk rengi ile o artık gençleştirilemez, sadece anlaşılabilir. Minerva'nın baykuşu kanatlarını ancak gün batarken açar. G.W.F. HEGEL

Felsefe, basit bir biçimde, tinin bu noktaya kadar ne başardığını anlama çabasındadır ve bu başarının bilim insanları ve tarihçilerce yapılan tanımını kabul etmelidir. Bir başka deyişle, felsefe olguları kabul etmelidir; fakat olguların kalbine nüfûz etme ve yalnız onların ışığında olguların tam olarak bilinebileceği kavramları orada bulma görevi ona aittir. Buradan şu sonucu çıkarabiliriz: Eleştirmenlerin çoğu zaman yapmış oldukları eleştirilere rağmen, Hegel kendi felsefesi için nihaî-oluşu/-kesinliği [*finality*] iddia edemezdi ve etmedi. *Tarih Felsefesi*'nin sonunda dediği gibi, *bilgi buraya kadar ilerledi.* Napoléon savaşlarından sonra kaçınılmaz olacağını öngördüğü değişimler yeni bir uygarlığı doğuracaktı ve felsefe, tinsel başarının bu yeni formunun kaynağını kavramak için zorunlu akıştaki daha öte ilerlemeyi sağlamak zorunda kalacaktı. T.M. KNOX [çev. Sevgi Doğan]

Dünyanın nasıl olması gerektiğini öğretmek iddiası üzerine bir söz daha söyleyecek olursak, bu konuda felsefe sahneye daima çok geç çıkar. Dünyanın düşüncesi [der Gedanke der Welt] *olarak felsefe, ancak edimsellik kendi oluşum surecini tamamladıktan sonra, dirimsiz bir biçimde hazır hâle geldiğinde ortaya çıkar.* G.W.F. HEGEL

Tutkuların manzarasına ve sonuçlarının şiddetine baktığımız zaman, onlara eşlik eden Akılsızlığa –yalnız onlara değil, özellikle *onlara– ve iyi tasarımlara, haklı hedeflere de eşlik eden Akılsızlığa baktığımız zaman; insan zihninin yarattığı en serpilmiş ülkelerin üzerine çöken fenalık ve fücura baktığımız zaman; bu genel çöküntü izi karşısında yüreğimizin hüzünle dolmasından kaçınamayız: Ve bu çürüyüş salt Doğanın değil, İnsan İradesinin işi olduğundan, –ahlâkî bir acı duyuş– İyi Ruhun (eğer içimizde yeri varsa) isyanı, düşünümlerimizin bir sonucu da olabilir. Hitabetçi abartmasına dalmadan söyleyelim: En soylu ulusları ve yönetimleri boğazlayan bu gerçekten basit bire-*

şim, kişisel erdemin en ince örnekleriyle en korkunç manzarayı çizer; en derin ve en umutsuz hüznü hafifletecek hiçbir teselli bulunmaz. Onlara bakarken zihinsel bir işkenceden geçeriz. Olan bitenin başka türlü olamayacağı düşüncesinden başka hiçbir savunma yahut kaçış bulamayız. Bunun, hiçbir müdahalenin değiştiremeyeceği bir kader olduğunu düşünürüz... Tarihi, halkların mutluluğunun, devletlerin bilgeliğinin ve bireylerin erdeminin, üzerine yatırılıp doğrandığı bir mezbaha kıyım tahtası olarak düşünsek bile, bu muazzam kurbanların hangi ilkeye, hangi son amaca sunuldukları sorusu ister istemez karşımıza dikilir. G.W.F. HEGEL [çev. Uluğ Nutku]

ÖNSÖZ

İnsanın yaşamı ister istemez her an değişiyor ve bu yaşamda onun bilincinde oldukları ya da olmadıkları, istedikleri ya da istemedikleri, ortaya çıkmasına muktedir oldukları ya da olamadıkları da değişiyor. *Hegel* de bu değişimden payını epeyce aldı. Bu çalışma boyunca, çalışmayı yapanın yaşamı yanı sıra doktorasını yaptığı üniversite, tez konusu, tez danışman(lar)ı, okuduğu şeyler, çalıştığı kurum ve yaşadığı şehir de değişti. Başlangıçta tarih felsefesi olan konusu metafiziğe dönüştü. Schelling, insanın özgür iradesiyle eylediği şeylerden sonra ortaya çıkan genel tablonun onu başlangıçta hiç de istemediği bir sonuca götürdüğünü ve başlangıçtaki özgürlüğün zorunluluğa dönüştüğünü söyler. Ne var ki bunun aksini düşünmek, başlangıçtaki istenenle sonuç arasındaki farkın kişinin gelişimini olumlu yönde etkileyebileceğini söylemek de aynı derecede doğru olabilir. Hegel'in dilini kullanacak olursak, başlangıçta *dolaysızca* istenilen şey ile belli bir *dolayımla* somutluk kazanmış sonuç arasındaki fark, kişinin bu yaşamdan istediklerinin bir tarihine ve şüphesiz istedikleri üzerine bir bilinçlenmeye dönüşebilir. Bu çalışmanın vardığı nokta, böyle bir gelişimin en azından *içsel ve olumlu* bir gelişim olduğunu yazarına hissettiriyor *–dışsal* tarafına karar vermek ise okuyuculara kalmış. Sonuçta ortaya çıkanla başlangıçtaki istek arasında değişmeden kalan tek şey, artık üzerinde fazlaca kafa yorulmayan, çoktan tarihin oldu-bittileri arasına koyulan *hakikat*e bağlanma oldu. Bir şeylere bağlanmak ve olan biteni huzur içinde geçmişe teslim ederken sebatkâr olmak... Çalışmanın bu bağlanmayı gerçekleştiremediği ya da

tam olarak başaramadığı noktalar şüphesiz ki fazlasıyla mevcuttur; bununla birlikte, eğer bu bağlanmayı içselleştirebildiği ve okuyanlara aktarabildiği kimi yerler varsa, dahası üzerine konuşulabilecek ve tartışılabilecek bir-iki husus gün ışığına çıkarılabildiyse ne mutlu.

❋

"Benim ömrüm hep dumanlar içinde geçti / Bir rüzgâr bulup da serinliyemedim" diyor Turgut Uyar. Adaletin hep tersine işlediği dumanların içinde, bir türlü rüzgâr bulup da serinleyemediğim gecelerden birinde bu çalışmaya son noktayı koymak zorunda hissediyorum kendimi. Karılan hamura daha fazla öznellik katmadan, yahut öznelliğin ağırlığını bir başka şair ve yazarın sırtına yükleyerek, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın şu sözlerini anmak isterim: "En iyisi, bırakalım hatıralar içimizde konuşacakları saati kendiliklerinden seçsinler." Bütün bunları, geciken kitabın mahcubiyeti sebebiyle dile getiriyorum. Hissedenler yüreğin sesini duyacaklardır.

Kitabın hazırlanma sürecinde dostluklarının verdiği 'kudret iradesi'yle başımı dik tutmayı becerebildiğim bazı isimleri anmadan yapamam. "Bir ve aynı kalan bilgelikten payını alan" sevgili hocam Uluğ Nutku başta olmak üzere, Erdoğan Yıldırım, Mehmet Şiray, Mehmet Elgin, Çetin Balanuye, Hakkı Hünler, Riitta Cankoçak, Kerem Cankoçak, H. Bülent Gözkân, Saffet Murat Tura, Zeynep Direk, Kubilay Aysevener, Ertuğrul R. Turan, Erdem Çiftçi, Kurtul Gülenç, Metin Bal, Nazile Kalaycı, Özlem Duva, Tuncay Saygın, Tahir Karakaş, Sefa Melih Akgün, Hacı Tekin ve Taşkın Takış'a, emek-zamanlarını ortaya çıkacak bu çalışmaya inanmayla karşılıksız olarak bağladıkları için çevirileri üstlenen herkese, yardımlarından dolayı Hegel Arşivi Müdürü Walter Jaeschke, Frederick C. Beiser ve Allen Wood'a, son olarak Doğu-Batı Yayınları'nın değerli emekçilerine ayrı ayrı sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum.

Çaldığım zamanlara kimi zaman Zeki Müren ya da Sabite Tur Gülerman, kimi zaman Turgut Uyar, kimi zamansa sevdiklerimin ve yanımda olmalarının imkânsız olduğu kişilerin hatıraları eşlik etti. Âdil bir zaman yok, ufuk çizgisi sürekli ötelenen çok büyük beklentiler de... Bu demek değil ki, bunların sonu nihilizm! Gecelerin karanlığı sadece bir karanlık değil. Görebilen, o karanlıklarda ne güzellikler seçebiliyor. "İster gökyüzünde seyret, ister gözlerimde: / Körler onları görmese de, yıldızlar vardır." [Nâzım Hikmet Ran].

Sonun sonu... Farklı yorumcular ve tercihler söz konusu olduğunda metinler arasında bir dil birliği ve tutarlılık ortaya koymanın zorluğu aşikârsa da ve bunun için 'özel bir mesai' harcamış olsam da, yine de tutarlılığın 'baykuş bakışı'ndan kaçıp gizlendiği yerler muhakkak ki olacaktır. Tüm çevirileri satır satır defalarca okuyup kontrol ettiğim ve son okumadan sonra da metinleri tekrar ele aldığım için, olası tüm hatalarından sadece benim sınırlı dünyamın sorumlu olduğunu belirtmek isterim. 2001 yılında girdiğim asistanlık sınavında, yazılı ve sözlü aşamalardan sonra ne çalışacağım sorusu yöneltilmiş, ben de, "ülkemizde Kant'tan Hartmann ve Heidegger'e doğrudan geçiş yapıldığı, çalışmalarımın aradaki boşluğu doldurmaya yönelik olacağı" şeklinde cevap vermiştim. Umarım sözümü bir nebze yerine getirebilmişimdir ve bu kitap sabrınızın sınırlarını (*Aufhebung* olarak değil!) aşmak yönünde bir cüreti sergilediği hissi uyandırmayacaktır. Her zaman söylediğim gibi, bu ortak çalışmanın hakikî tartışmalara vesile olmasını, eksikliğini duyduğumuz pek çok noktada havayı tazeleyen fırtınalara yol açmasını can-ı yürekten dilerim.

Güçlü Ateşoğlu
Nisan 2013 – Altunizâde/İstanbul

SUNUŞ

Bir filozofun yazılarının başka dillere çevrilmesi, öneminin bir göstergesi sayılabilir. Macera romanları için de aynı gösterge kabul edilebilir, fakat bu kabul popülerlik uğruna olur, sorun bilincinin genelleşmesi uğruna değil. Filozofun düşüncesinin okuyucu çoğunluğunca anlaşılabilirliği, öncelikle özel terminolojinin, dal dilinin, sonralıkla sorun bilgisinin ötesine geçen açık dilli anlatımına bağlıdır. Okuyucunun düşünce tarihine, felsefî konuşma tarzına, tartışma disiplinine ilişkin bilgisi eksik olabilir, ama felsefenin başlıca görevlerinden birisi, zaten bu eksiklikleri ortaya koymaktır, tartışma açmaktır. Bu görevi ya da sorunları daha kavrayıcı bilinçle yapan filozoflar öne çıkmışlardır. Öne çıkmaları, felsefe tarihi yazarlarının tercihlerinden dolayı değil, çoğunlukça ve çağlarca okunmalarından dolayıdır. Herakleitos, Demokritos, Platon, Aristoteles, Descartes, Hume, Kant, Hegel ve Marx kavrayıcı bilinci söz-eylem bağlamında işlemiş, geliştirmiş filozofların başında gelirler. Onlar yalnız çağlarına damgasını basmış sorunları çözümleme bakımından değil, 'sürekli sorunlar'a yeni içerikler katma bakımından da, birbirlerinden pek farklı görüşler öne sürmüş olsalar bile, düşünce tarihinde ayrı bir yer alırlar. Günübirlik gözlemden kavrayıcı düşünceye yol alış; bilincin, ne kadar karmaşıkça dolayımlanmış olsa da, daima gerçekliğin bilinci olması ve felsefenin, tüm farklılıkların, karşıtlıkların birliğini gösterme işlevi, –şimdi bizim değişik bağlantılarla kullandığımız bu deyimler Hegel' den gelirler.

Türkçe felsefe Hegel ile nispeten geç tanıştı. Bunun iki nedeni vardır. Birincisi, on dokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren Fransız

kültürünün edebiyat çevrelerinin Osmanlı aydınlarına, dolayısıyla toplumumuza etkileridir. Siyasal oluşumların sonucu olan bu yeni durum, gözleri 'kendinden başkası'na, 'kendisinin bir başkası olma' ya (Hegel) çevirdi. Bu durum toplumumuzun son iki yüzyılının belirgin özelliğidir; ancak sadece bize özgü değildir. Hegel'in kavrayışı tüm toplumsal değişimin ve yeniden yapılanmaların, diyesi tüm tarihin, gelişim ilkesini ortaya koydu. Felsefî bilincin ulaştığı nokta, tüm oluşumların şimdideki bütünlüğünün –parçaların değil, etkileşimlerin bütünlüğü– kavranışıdır. Bu kapanmayan bir süreçtir ve son noktanın da tarihsel değişken olduğunu içerir. Bir adım daha atarak denebilir ki mutlaklık, göreliliğin anlaşılması için düşünsel önkoşuldur. Bu nedenle, Hegel'in 'mutlak' kavramı, görelilikle bağı içinde incelenmedikçe, onun felsefesinin bir kısmının diyalektik, bir kısmının da metafizik olduğuna, siyasal anlamda da bir kısmının sağcı, bir kısmının solcu olduğuna dair ciddiyetten yoksun çapraşık yorumlar ortaya çıkar. Tarihsellik bilincinin şimdideki somut-bütün üzerinde oluşması, hem geçmişten şimdiye nedensel akışın doğru bilgisini hem bu bilginin anlamlandırılması olarak felsefî sentezini hem de geleceğin dünyasının olanaklarının gösterilmesini gerekli kılar. Bu işe girişen felsefî bilinç her çağda 'zamanının çocuğu'dur (Hegel), tarihsel sınırlanmıştır.

Toplumumuz yirminci yüzyıla girerken, Fransızca yazmış filozoflardan Descartes, Pascal, Voltaire, Rousseau, Comte düşünürlerimizce biliniyordu. Edebiyatta Balzac, Molière, Diderot tanınıyordu. Etkiler öncelikle roman, tiyatro, resim ve müzikte görülüyordu. Gene ama bu kez daha karmaşık siyasal oluşumlar bakışları Alman kültürüne çevirdi. Goethe ve Schiller ilk okunanlardandır. Bu tür etkilenimlerin belki de tek istisnası Shakespeare'dir; o çok önceden biliniyordu. Terminolojisi daha ayrıntılı ve incelikli duruma gelmiş olan felsefe beklemede kaldı. Dünya görüşleri ve kanaatleri bakımından uzun ve zengin geçmişe sahip Türkçe, bir bilgi türü olan felsefeye gerek kendi dilinde anlatımın kendini bulmuş olmaması, gerek felsefî problematiğin işlenmesinin yüzyıllardır kesik kalması –Bedrettin'den sonra gelenek kopukluğu– nedenleriyle aktarmacılığa teslim oldu. Bu edilgin durum Cumhuriyetle aşıldı ve özgünlükler kendilerini göstermeye başladı. Olayı anlamak için dar pratikçiliğe, 'fen'lere yaslanan Dar-ül Fünun ile 1933 sonrası Üniversiteyi bir karşılaştırmak yeter. Felsefî düşüncenin hazırlık koşulları kültürlere açılma, dinlerin

insan başarısı olduklarını anlama, bilimlerin teorik dayanaklarını kavrama, sanatları işleyerek bağımsız bir insan görüşüne kavuşmadır.

Hegel'in *Tarih Felsefesi*, onun *Mantık Bilimi*'nden Avrupada dahi daha fazla ilgi bulmuştur. Bunun da birkaç nedeni vardır. Üniversitede felsefe kürsüsüne atanmak için filozoftan 'sistem'ini açıklayan bir kitap talep edilirdi. Hegel bunu pek kapsamlı ve sıkı örülmüş biçimde yaptı. Gerek *Mantık Bilimi* gerek *Felsefî Bilimler Ansiklopedisinin Anahatları* zihinleri sıkıştıran birer kavramlar mengenesidir. Bu nedenle, okuma sabırsızlığına tutulanlar için çetin cevizdir. Fakat hiçbir kavram açıklamasız bırakılmamıştır. Terim bağıntıları bir kez anlaşıldığında Hegel en okunaklı filozof olur, –Kant'ın upuzun cümlelerini zihinde toparlamak daha zordur. Hegel, mantığı için "Herakleitos'tan almadığım hiçbir şey yoktur" sözüyle, yirmi beş yüzyıl araya rağmen, 'oluşun mantığı'nı kurmaya cesaret etmiş iki filozofun bakış yönünün buluştuğunu dile getirir.

Tarih Felsefesi sistemin bir parçasıdır. Humboldt'un dil, Herder'in kültür incelemeleri, Kant'ın antropolojik ve siyasal yazıları ve hepsinin ardındaki toplumsal etken olarak Fransız Devriminin özgürlük atılımı, tarihin anlam ve ereği sorununu öne çıkardı. Özellikle Kant bir tarih felsefesinin "metafiziksel niyetlerle de olsa" yazılması gereğini belirtti. İnsanın özgür eylemesini tarihte gösterecek bir çalışmaya kendisinin girmediğini, ama gelecekten beklediğini yazar. Eğer doğa insana tarihsel bir amaç koymuşsa, filozof bunu aramalı: "Şimdi böyle bir tarih için yönetici bir ilke bulmayı başarıp başaramayacağımızı görmek, sonra da bu ilkeye göre bir tarih yazmaya yetenekli insanın yaratılmasını doğaya bırakmak istiyoruz. Doğa, gezegenlerin dış merkezli yörüngelerini hiç beklenmedik bir tarzda belli yasalara bağlayan bir Kepler'i ve bu yasaları genel bir doğal nedene dayandırarak açıklayan bir Newton'u böyle yaratmış." Bu beklentiyi Hegel gerçekleştirdi. Yanlışları, hattâ önyargıları ne olursa olsun, tarihsel varlık alanının sorun zenginliğini bizlere açan odur.

Hegel üzerine yazılanlardan kapsamlı bir seçki yapmanın zamanı gelmişti. 'Üzerine yazmak' filozofu yeniden konuşturmaktır. Ondan hesap sormaktır da. Filozof bile ölümlü olduğundan, cevap verme, tartışmaya katılma olanağı yoktur. Fakat bu olanağı olsaydı da fazladan konuşmazdı, çünkü söylemek istediklerini zaten söylemiştir.

Uluğ Nutku

HEGEL'İN ERKEN DÖNEM SİYASET FELSEFESİNDEN BİR KESİT

Güçlü Ateşoğlu

Hegel'in siyaset felsefesini genel hatlarıyla ele almak, en az felsefî sisteminin herhangi bir kısmını genel hatlarıyla ele almak kadar zordur. Hem Hegel'in siyaset felsefesinin tarihsel gelişiminin oldukça farklı bir seyri olduğundan ve onun 'entelektüel biyografi'sinin bu alandaki iz sürülüşünün güçlüğünden, hem de sistemin kısımlarından birinin, bütünü göz önüne alınmadan yeterince anlaşılamayacağından dolayı bu böyledir. Bu iki görevin ayrı ayrı zorluğunun bilincinde olarak, görece daha az tekin bir yoldan, Hegel'in erken dönemindeki siyaset felsefesinden bir kesiti ele almaya çalışacağım.

Hegel felsefesinde dikkat çekilecek olan nokta, doğal ve sıradan olandan felsefî olana giden yolda sürecin kendisine dışsal ve transendent olabilecek hiçbir şeye izin vermeyecek şekilde form ile içerik ilişkisinin ele alınması, öznel olan ile nesnel olanın birbirlerine karşı tek-yanlı kaldıkları durumların onları içine alan bir bütünsellikte aşılmaya çalışılmasıdır. İster *Tinin Fenomenolojisi*'nde (*Phänomenologie des Geistes*) bilincin duruş noktasından sürecin kendisi açıklanmaya çalışılsın, isterse *Hukuk Felsefesinin Anahatları*'nda (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) hak kavramının ve iradenin evrilme süreci analiz edilsin, yakından bir okumayla, sıradan ve doğal bi-

linçle felsefî olan arasında birini diğerine 'yem etmeden' irdelemenin en üst çabalarından birini görürüz; aynı zamanda ise, felsefe tarihinin farklı uğraklarındaki filozofların, dünya görüşlerinin ve inançların hakikate yönelik çabalarındaki eksikli yanlar ortaya serilir.

"Hakikat Yanında Tanrılar İstemez" başlıklı aforizmasında Nietzsche, "[h]akikate duyulan inanç, o âna dek inanılan tüm 'hakikatler'e duyulan kuşkuyla başlar" der.[1] *Tinin Fenomenolojisi*'nde Hegel, hem bu aforizmayı doğrulayacak şekilde, felsefenin kendi tarihi boyunca kuşatmış olduğu yolun 'kuşku ve umutsuzluk yolu' olduğunu söyler, hem de hakikate yönelen ama kuşkuculukla sonlanan felsefelerin neden olmazsa olmaz bir biçimde kendi sonlanmalarına doğru giderek başka bir umutsuzluk ve kuşkuculuğa yol açtıklarını serimler. Bilincin duruş noktalarını ele alan bu eserde hakikat sadece bir sonuç olmayıp sürecin bütünü anlamına gelmektedir. Bir başka deyişle, bilincin bu süreçteki tüm formlarının sürecin içerisinde gösterilme, içerilme ve aşılma çabasıyla karşı karşıyayız. Bilincin farklı formları sürecin üzerinde kendi geçerliliklerini oluşturmazlar, ne de süreç bilinci 'mutlak anlamda' belirler; aynı şekilde, *Hukuk Felsefesinin Anahatları*'nda da, hakkın ya da yasanın geçerliliğini belirleyecek olan 'akıl' sürecin üzerinde işlemez, ne de 'tarih' 'mutlak anlamda' hakkı ya da yasayı belirler.

Günümüzde bazı Hegel uzmanları arasında, Hegel'in felsefî sisteminden etik ve siyaseti çekip çıkararak onları sistemin 'sıkıntılı' ve 'sorunlu' yanlarından kurtarmaya çalışmak gibi bir eğilim var. Böylelikle, Hegel'in felsefesindeki metafizik unsurlar bir yana bırakılarak 'daha değerli' olan kısımlar ortaya koyulmuş ve bu felsefenin 'şimdide-olan'la bağlantısı daha kolay sağlanmış görünür. Peki, metafizikten kurtarılmış bir etik ve siyaset Hegel felsefesi için doğru bir anlama sahip olur mu? Buna verilebilecek olumlu yönde bir cevabın, Hegel'in, *Hukuk Felsefesinin Anahatları*'nın 'hak kavramı ve onun *edimselleşmesi*'yle ilgili olduğu yönündeki iddiasını,[2] doğal hak kavramı

---

[1] Friedrich Nietzsche (2004), *İnsanca, Pek İnsanca 2*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İthaki Yay., §20, s. 26.

[2] G.W.F. Hegel (1991), *Elements of the Philosophy of Right*, İng. çev. H.B. Nisbet, ed. Allen Wood, Cambridge: Cambridge University Press; G.W.F. Hegel (2008), *Outlines of the Philosophy of Right*, İng. çev. T.M. Knox, ed. Stephen Houlgate, Oxford: Oxford University Press, §1.

ve doğal hukuku eleştirisini ve 'adı çıkmış' ünlü özdeyişi "[r]asyonel olan edimseldir, edimsel olan rasyoneldir"i[3] tam anlamıyla anlayamadığını düşünüyorum.[4]

Olgunluk dönemi eseri olan *Hukuk Felsefesinin Anahatları*, Hegel'in felsefî sistemindeki üç kısımdan ("Mantık", "Doğa Felsefesi" ve "Tin Felsefesi") sonuncusunun bölümlerinden ("Öznel Tin", "Nesnel Tin", "Mutlak Tin") biri olan "Nesnel Tin"in ayrıntılandırılmış hâlidir. *Felsefî Bilimler Ansiklopedisi*'nin (*Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften*) ilgili bölümündeki temel kavramların daha geniş bir bağlamda burada ele alınmış olması, *Hukuk Felsefesinin Anahatları*'nın sistemin içinde yer aldığını ve metafiziksel-olmayan Hegel okumalarında olduğu gibi, sistemin dışında düşünülmediğini ya da düşünülmeye çalışılmasının yanlış olduğunu gösterir.

Varlığı bir bütün olarak ele almak düşüncesinde olan Hegel, varlığı bir bütün olarak ele alacak olan kavramların birbirlerinden nasıl zorunlu bir biçimde çıktıklarını göstermeden önce, bu kavramların zorunluluğunu ortaya koyacak olan bilincin kendi gelişim sürecine bakar. Böylelikle hâlihazırda önceden varsayılmış bir kavramlar sistemiyle iş gören bir özne kavrayışıyla felsefesini başlatmaz. *Tinin Fenomenolojisi*, bu anlamda, felsefî sisteminin 'fenomenal' yanıdır, 'bilincin deneyiminin bilimi'dir.

"Mantık", sistemin ilk aşaması olarak, varlığın en genel özelliklerini ele alır, varlığı bir kavramlar sistemi içinde düşünmemize imkân sağlar. Burada, düşüncenin zamansal ve uzaysal bir pozisyon alışından bahsedemeyiz; kavramlar birbirlerinden mantıksal olarak türer. 'Bir şey' olma, 'sonlu' olma, 'nicelik'e ya da 'form'a sahip olma, 'bir nesne' olma gibi varlık belirlenimleri ele alınır. 'Gerçeklik kazanmamış' varlık, en zengin çeşitliliği içinde, 'kendini-belirleyen rasyonel bir süreç' olarak düşüncede sergilenirken, "Hegel bu süreci 'ide' [*Idee*] olarak adlandırır ve *bir bütün olarak* varlığın (transendent bir yaratıcısı olmadığından) 'ide' olduğunu iddia etmez sadece, aynı

---

[3] *A.g.e.*, s. 20; *a.g.e.*, s. 14.

[4] Bu yazının iki kısımdan oluşmasını tasarlamıştım ve bu tartışmaya da, *Hukuk Felsefesinin Anahatları*'nı, dolayısıyla Hegel'in geç dönem siyaset felsefesini ele aldıktan sonra yer vermeyi düşünüyordum ama, kitabın hazırlanış sürecinin epey uzaması ikinci kısmı kaleme almamı ne yazık ki imkânsız kıldı.

zamanda varlığın tekil formlarının, örneğin yaşamın da, öz-belirlenimli ve öz-devinimli oldukları derecede, 'ide' olduğunu iddia eder."[5]

Düşünce, Hegel'in felsefesinde her daim potansiyel olandan edimsel olana, kendinde-olandan kendi-için olana, oradan da kendinde ve kendi-için olana doğru ilerliyorsa, bu, felsefenin sürekli olarak kendini-belirleme kavramını soyuttan somuta doğru yönelme olarak kavramasından dolayıdır. "Doğa Felsefesi"nde artık uzaysal-zamansal olanla ilişki kurulmaya çalışılır ve düşüncenin kendisine fiziksel-maddî dünyada nasıl gerçeklik kazandırdığı açıklanır. Doğada insanî olmayan şeyler arasında en kompleks ve en özgür biçimde kendini-belirleyen/öz-belirlenimli şey, hayvan organizmasıdır; zorunluluğun hâkim olduğu bu alanda 'ide'yi en mükemmel biçimde hayvan ete kemiğe büründürür.[6]

*Naturphilosophie*nin "Tin Felsefesi"ne devredebileceği en önemli düşüncelerden biri ise, doğanın organik bir biçimde kavranılışıdır. Organik doğa kavramı, Kantçı ve Fichteci idealizmin Descartes'tan devraldıkları ve farklı bir yoldan sürdürdükleri dualizmi aşabilir. Böylelikle, özne ile nesne, öznel ile nesnel, transendental ile empirik, etkin/aktif ile edilgin/pasif arasındaki ilişkisellik, dolayımı sağlayan herhangi gizemli ya da kanıtlanamaz bir güç olmaksızın, yahut da özne-nesne özdeşliği ilkesi 'regülatif' bir ide olarak düşünülmeksizin kurulmuş olur. Özne-nesne özdeşliği ilkesinin kendini-belirleyen, 'kurucu' statüye sahip doğa olduğu iddiasıyla argüman desteklenir. Sıradan/doğal bilincin dualizmlerini ortadan kaldırabilecek olan bir bütünsellik için, felsefî bilincin onu kendi içerisinde, spekülasyonun duruş noktasından göstermesi gerekir; bu da, ikilikler arasındaki 'edimsel etkileşim'i açıklayacak olan yegâne bilme yoludur.[7]

Doğada ve doğa yoluyla birbirlerinden ayrılan ve birbirlerine bağlanan nesnelerin varlık kazanışı hep bir başka dolayımıyladır ve de birlik kazanmaları dışarıdan, görünüşte bir birlik kazanmadır. Gelişim, belirlenim ya da birlik kazanmanın dışsal olmayan yolu nasıl olacaktır ve düşünce kendisine bu yolda nesnesi olarak neyi alacak-

---

[5] Stephen Houlgate, "Introduction", *Outlines of the Philosophy of Right*, s. xvi.

[6] *A.g.e.*, s. vi.

[7] Frederick Beiser (2005), *Hegel*, New York ve Londra: Routledge, s. 107. Bir kez daha 'edimsel' kavramıyla karşılaştık!

tır? Buna verilebilecek cevaplar, Hegel sisteminin üçüncü ayağı olan "Tin Felsefesi"nde bulunmaktadır. Hyppolite, organik bir yaşam düşüncesine daha fazla önem veren Schelling'in tersine –bu görüşü de kapsayarak elbette–, ana temanın Hegel'de tin kavramı olduğunun altını çizer ve onun temelde kültürel ve tarihsel bir anlama sahip olduğunu belirtir: "Yaşam bilinci... yaşamın kendisinden oldukça farklı[dır]... Yaşamın hakikatini, ama sadece insan deneyiminde gerçekleşebilen bir hakikati oluşturur. İnsan[î] bilinçle bütünleştiğinde, yaşamın uğrakları *Tarih* formunda gelişir ve insan[î] bilinç zamanın akışında kendi özdeşliğini keşfeden Mutlak Öznedir."[8]

Tinin Fenomenolojisi'nde, hakikat anlamındaki mutlağın Spinoza ve Schelling'de olduğu gibi sadece 'töz' olarak değil, Kant ve Fichte' de olduğu gibi, aynı zamanda 'özne' olarak da kavramsallaştırılması gerektiği belirtilir.[9] Bu, açıkça, özne, bilinç ve deneyim kavramlarını merkeze alan, daha doğru bir ifadeyle 'başlangıç' olarak alan bir felsefeyle mümkün olur. Bir yaşam (alanı) olarak doğanın farklı kısımlarına ilişkin geliştirilmiş bilgi türleri (sözcüğün dar anlamında) tek tek bilimleri oluşturur ve bu bilimler kendi bağımsızlıklarına ve kendi ilkeselliklerine sahiptirler. Bunları birleştirici karakterde (mutlak) ilke ise, "Doğal Hukuk" makalesinde Hegel'in iddia ettiği gibi, onlara dışarıdan verilir; bu bir 'dışsal zorunluluk'tur.[10] Hem dışsallaştırmayı hem de içselleştirmeyi kapsayacak olan tin alanı ise, doğa alanından daha belirleyicidir.[11] Tin idesi, kendisini toplum, tarih ve devlet alanlarında açığa vurur ve de 'doğanın poetikleştirilmesi' çabası içinde bir bütün olarak yaşama doğal, sezgisel, dolaysız ve soyut belirlenim kazandırmaktansa, daha somut, dolayımlı ve kavramsal belirlenimler kazandırmanın önünü açar. Bununla birlikte, doğanın üstünde ya da ötesinde varolan bir şey olarak düşünmediği tin kavramını geliştirir-

---

[8] Jean Hyppolite (2010), *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, çev. Doğan Barış Kılınç, Ankara: Doğu-Batı Yay., s. 56.

[9] G.W.F. Hegel (1977), *Hegel's Phenomenology of Spirit*, İng. çev. A.V. Miller, Oxford: Oxford University Press; G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (İngilizce-Almanca), İng. çev. Terry Pinkard, 2008 [http://web.mac.com/titpaul/Site/About_Me.html], §17.

[10] G.W.F. Hegel (1982), *Natural Law*, İng. çev. T.M. Knox, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, s. 417.

[11] Frederick Beiser, *a.g.e.*, s. 113.

ken Hegel, organizma kavramını toplum, tarih ve devlet alanlarına da uygulayacaktır.[12]

"Yaşamın farklı uğrakları insanî bilinçle bütünleştiğinde tarih formunu alır" demiştim Hyppolite'e gönderme yaparak. Hyppolite, "bütünlü[ğün] her uğrağa içkin [olduğunu] ve bu bütünlüğün bir *sistem* olarak kavramsallaştırılması gerek[tiğini]","'kendisini geliştiren, kendi gelişimini çözen ve bu harekette yalın olarak kendisini saklayan bütün'[ün], ancak bir bilincin zamansallığında kendisi için var olabil[diğini]" söyler.[13] Tinin zamansallığı, tikel ile evrensel arasındaki dolayımı sağlamada bilince ihtiyaç duyar. Canlı birey ile bir bütün olarak doğa arasındaki gerçek dolayımı sağlamada (doğayı salt gözlemleyen) akıl başarılı olamaz; türün eklemlenişi her ne kadar cins ile birey arasındaki dolayımı sağlar görünse de, türü cisimleştiren bireyin evrensel bireysellikle, toprakla, iklimle ve çevrenin sonsuz çeşitliliğiyle ilişkisinde değişebilir olması olgusu, türün kendi-için olmadığını gösterir.[14] Tin zamansalsa ve tinin zaman içindeki gelişiminin sürekliliğinden bahsedebiliyorsak, bunu sağlayacak olan, "evrensel tin ile onun bireyselleşmesi veya duyu-bilinci arasında orta terim olarak, tinin yaşamının düzenli olarak kendini-oluşturan bütünü olarak bilincin girdiği biçimler sistemi"ni,[15] "nesnel varoluşsal ifadesini dünya tarihi olarak bulan bilinçli yaşam formlarının sistemi"ni[16] ortaya koymak gerekmektedir. "'Ama organik doğanın tarihi yoktur.' Biyolojik bireyde, Hegel'in dediği gibi, bütünlük gerçekten mevcut değildir, 'bütün orada yoktur, çünkü bütün *olarak* burada *kendisi için* değildir.' Gerçek sonsuzluk, her bireysel uğrağın merkezi olan bütünlük bilincindedir. Öyleyse, tarih bu bilincin somut kendi-gelişimi ve tinin yaşamının bireysel ile evrenselin derin birliğinde gerçekleşmesidir."[17]

---

[12] *A.g.e.*, s. 114.

[13] Jean Hyppolite, *a.g.e.*, ss. 56-7, 36. dipnot.

[14] *A.g.e.*, s. 57.

[15] A.g.e., s. 57.

[16] G.W.F. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, s. 326'dan (İng. çev. J.B. Baillie, New York: Harper Torchbook, 1967) alıntılayan Jean Hyppolite, *a.g.e.*, s. 57. *Fenomenoloji*'nin Miller çevirisinde, "dünya-tarihi olarak nesnel varoluşuna sahip sistem" (§295) diye yer alıyor.

[17] G.W.F. Hegel, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, §295; Jean Hyppolite, *a.g.e.*, s. 57.

Varlığı bir bütün olarak öz-belirlenim sürecinde ele alan Hegel için, bu sürecin doğal olandan kendinin-bilincini kazanmış tine doğru ilerlediğini görürüz. Tin, içinde benin diğer benle ilişkiye geçtiği düzlemin adı olması sebebiyle, transendent ve doğa-üstü olan hiçbir şeyi imlemez. "Tin Felsefesi"nde, insan bilincinin ve insan yaşamının farklı formları, en alt seviyedeki öznellikten nesnellik arz eden varoluşlara ve dışsallaşmalara, buradan da mutlak olanın zemini olan sanat, din ve felsefeye dek devam eder. Bunların tümü, idenin kendisini cisimleştirmeleridir. Duyum, bilinç, öz-bilinç, hayâl gücü, dil, düşünce, itki, iradenin özgürlüğü gibi öğeleri içeren insan yaşamı ve tini "Öznel Tin" alanında yer alırken, aile, sivil toplum, devlet, nesnel yapılar ve kurumlar olmaları anlamında, "Nesnel Tin" alanındadırlar. Tin dünyasını ya da insan yaşamını oluşturan katmanlar, birbirlerinden belli sınırlarla ayrılmamalarına rağmen –zira, organizma kavrayışının gerçek içeriği buna işaret eder–, onları felsefenin asıl anlamıyla ayıran şey, özgürlüğün öznel ve soyut hâlinden nesnellik ve somutluk kazanmasına doğru gidişi, bağımlılık ve bağımsızlık ilişkisinin farklı boyutlarda kuruluşudur.

Erken Teolojik Yazılar'da (*Theologische Jugendschriften*) Hegel için insanlar arasında birliği sağlayacak olan dolayım, 'sevgi' kavramıdır. "'Sevginin panteizmi' diye adlandırılabilecek olan Hegel'in ilk orijinal felsefesine, ödev ile eğilim, ahlâk yasası ile doğal dürtü, akıl ile tutku arasında Kant'ın getirmiş olduğu katı zıtlığa karşıtlığı yoluyla varılır... [S[evgi, aklın hiçbir zaman gerçekleştiremeyeceği şeyi gerçekleştirir; sadece insanın insanla değil, insanın kendisiyle olan uyumunu da sağlar."[18] Ancak daha sonrasında Hegel, her ne kadar sevgi kavramı insanlar arasındaki birliği bir şekilde sağlasa da ve bu düşüncesini *Hukuk Felsefesinin Anahatları*'nda 'aile'yi ele alırken sürdürse de, toplumsal ilişkileri daha sıkı belirleyecek üst-belirlenimsel öğelerin olduğunu düşünür. Bu kavrayışının gelişimsel serüveni, bir bütün olarak toplumsal olanı kavrayışının gelişimsel serüvenini bizlere verir. Sevgi, yaşamın doğal ve dolayımsız bir birliği olarak hakikî ve kompleks toplumsal ilişkileri ortaya koymada yeterli değildir. Bu yüzden Hegel, 1802 yılında "daha somut bir tin felsefesine

---

[18] Richard Kroner (1977), "Introduction: Hegel's Philosophical Development", G.W.F. Hegel, *Early Theological Writings*, İng. çev. T.M. Knox, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, s. 11.

kendini ver[ir]... ve *Mutlağı ilkin bir halkın yaşamı ile özdeşleştirir.* Tinin yaşamındaki, Hegel'in derinlemesine incelediği emek, makine, aile, dil ve hukuk gibi değişik uğraklar toplum içindeki yaşamın belirli yönlerini oluştururlar. İdeal alan ve gündelik dünya ayrı olmayacak, ... ulusun organik bütünlüğünde bir arada düşünülecektir."[19] Burada dikkat çekilebilecek iki noktadan birincisi, ideal olan ile gerçekte yaşanan arasında keskin bir karşıtlık ileri sürmeden aradaki dolayıma işaret edilmesi; ikincisi ise, toplumsal ilişkileri belirleyecek olan birlik ilkesinin 'sevgi'den 'ulus' ya da 'halk'a kaydırılmasının yanı sıra, bir ulus ya da halk içinde, eş deyişle bir 'bütünsellik' içinde farklı öğelerin (emek, makine, dil vb.) bu bütünselliği meydana getirmesi gerçeğine önem verilmesidir.

O'Hagan'ın da dediği gibi, "Hegel'in toplumsal ve politik felsefesinin ön alanını *Sittlichkeit* ['etik yaşam'] işgal eder. *Sittlichkeit* düzeyinde o iki soru ileri sürer: Rasyonel meşru bir toplumsal düzeni inşa etmek için ne tür ilişkiler kümesi istenmesi gerekir? Ne tür ilişkiler kümesi böyle rasyonel bir isteğe imkân verebilir?"[20] Bu iki soru, hem öznelliğin, bireyin bütün içindeki 'hareket'ine yönelik bir soruyu hem de nesnelliğin, toplumsal ve devlete dayalı olanın öznel ya da bireysel olanı belirlemesine işaret eden bir soruyu içerir. Her iki alanın karşılıklı etkileşimini ortaya koyacak olan bütünselliğe dair bir refleksiyon geliştirilir. İşte, erken döneminde Hegel'in buna vermiş olduğu cevap *das Volk*, eş deyişle 'halk'tır. 1802-3 tarihli "Doğal Hukuk" makalesinde, "mutlak etik bütünlük... bir halktan başka bir şey değildir... mutlak etik öğe, bir halkın üyesi olmaktır"[21] der. Peki, bireyin içinde nesnel etik bir yaşamın parçası olduğu, yasalardan ve geleneklerden oluşan *Sittlichkeit*'ın cisimleşen yüzü olan bu halk "dosdoğru bir biçimde empirik",[22] "bağlantısız bir kitle, salt bir çokluk"[23] mudur? O'Hagan, tam tersine, Hegel'in halk anlayışının 'normatif'

---

[19] Jean Hyppolite, *a.g.e.*, s. 58.

[20] T. O'Hagan (1992), "On Hegel's Critique of Kant's Moral and Political Philosophy", *Hegel's Critique of Kant*, ed. Stephen Priest, Hampshire: Gregg Revivals, s. 153.

[21] G.W.F. Hegel, *Natural Law*, ss. 92-3.

[22] T. O'Hagan, *a.g.e.*, s. 153.

[23] G.W.F. Hegel (1979), *System of Ethical Life*, İng. çev. T.M. Knox ve H.S. Harris, Albany: State University of New York Press, s. 146.

bir yapı arz ettiğini, bir halkın, ancak, "kamu standartlarıyla tikel istekler arasında canlı organik bir bağlantı olduğunda varolduğunu, ve aynı zamanda, paradoksal olarak, tüm doğal ayırımların etkisiz kalması anlamında 'mutlak bir ayırımsızlık', 'canlı bir ayırımsızlık' olduğunda, bireyin kendisini, her öteki bireyde kendisi olarak sezdiğini"[24] belirtir. Bu görüşün başka bir yorumu, Hegel'in daha sonraki eseri olan *Tinin Fenomenolojisi*'nde de fark edilebilir: "Öz-bilinç... başkasında kendi kendisini görür";[25] bir başka deyişle, özgürlük, başkasında kendin gibi olmaktır.

Hegel'in, "bir topluluğa, bir halka aidiyetin 'mutlak etik yaşam' [*absolute Sittlichkeit*] olduğunu söylemesinin sebebi, bir halkın böyle herhangi bir mutlak etik ideyi temsil etmesi değildir; [halka] bu üyeliğin, göreceli [*relative*] olmaktan çok mutlak olmasıdır; kişisel çıkar, güvenlik ya da benzer şeyler tarafından belirlenen bir amaca yönelik salt bir araçtansa, kendi başına bir amaç olmasıdır."[26] Toplumsal ve politik olanı ilk belirleme çabasında bile Hegel, etik yaşamı bireyselci her türden kurgudan özenle ayırarak, toplumsal yaşamı bir 'temsil' konusu olmaktan kurtarmaktadır. Bir bütün olarak yaşamın özelleştirilmesi ve temsil konusu hâline getirilmesi, Aristoteles'te olduğu gibi 'doğal, biyolojik yaşam'ın yanı sıra 'iyi yaşam'ı vurgulayan Hegel'e göre, "mutlak *Sittlichkeit* için en büyük tehlike"dir ve toplumun "üyelerinin kendi bireysel-özel çıkarlarının peşinden koşmalarına ve *res publica*yı ihmal etmelerine"[27] sebep olur. Aslında bu şu demektir: Tek tek bireysel olanın gelişimi ve yükselişi, kamunun zenginleşmesini ve birliğini beraberinde getirmez. Dolayısıyla, toplum denen yapı, tek tek bireylerin ya da iradelerin 'bir araya gelmesi'yle oluşmaz.

"İlk Tin Felsefesi" başlıklı 1803-4 tarihli çalışmasında Hegel, çalışma, emek ve dil kavramlarını da 'halk' kavramsallaştırmasının içeriğine katar ve böylelikle daha somut, daha hakikî bir birlik düşüncesini formüle etmeye başlar. Marcuse'nin dediği gibi, "*Jena Tin Felsefesi* özgür öznenin, insanın tarihsel gerçekleşmesi ile ilgileniyorsa", bu tarihsel gerçekleşmede "insanın dünyası... bir dizi karşıtlar bü-

---

[24] T. O'Hagan, *a.g.e.*, s. 153.

[25] G.W.F. Hegel, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, §179.

[26] Shlomo Avineri (1974), *Hegel's Theory of Modern State*, Londra ve New York: Cambridge University Press, s. 84.

[27] *A.g.e.*, s. 84.

tünleşmesi içinde gelişir. İlk aşamada, özne ve nesnesi, bilinç ve onun kavramları formunu alır; ikinci aşamada, öteki bireylerle çatışkı içindeki birey olarak görünür; ve son aşamada, ulus olarak görünür. Salt son aşama, özne ile nesne arasında daimî bir bütünleşmenin elde edilişini temsil eder; ulus, kendi nesnesine kendisinde sahiptir; çabası sadece kendisini tekrar üretmeye yöneliktir. Üç aşamaya karşılık gelen üç farklı bütünleşme 'aracı' bulunmaktadır: Dil, emek ve mülk."[28] Bu kavramsallaştırmaya göre, özne bilinçken, nesnesi kavramlarıdır ve bilinç (özne) ile kavramlarına (nesne) aracı ya da ortam, dildir (dolayım); ikinci aşamada, bireyler ya da bireylerin oluşturduğu gruplar ile doğa arasında aracı ya da ortam, emek ya da çalışmadır; son aşamada, ulus ya da bireyler topluluğu (özne) ile yine ulus ya da bireyler topluluğu (nesne) arasındaki aracı ya da ortam, mülktür.

Bu üç aracı ya da dolayım arasında 'emek' hakkında düşünceleri, daha sonraki büyük eseri *Tinin Fenomenolojisi*'nin en çarpıcı bölümlerinden biri olan "Efendilik ve Kölelik" için de önemlidir. Marcuse, "İlk Tin Felsefesi"ndeki emek kavramı üzerine etkileyici şu yorumu yapar: "İnsan, emeği aracılığıyla nesnel dünya ile öznel dünya arasındaki yabancılaşmanın üstesinden gelir; doğayı kendi gelişiminin uygun ortamına dönüştürür. Nesneler, emek tarafından alınır ve şekillendirilir; gereksinimlerini ve arzularını onlarda tanıyabilen öznenin bir parçası hâline gelirler. Bundan başka, emek aracılığıyla insan, bir birey olarak tüm öteki bireylerle karşıt olduğu o atomik varoluşu kaybeder; topluluğun bir üyesi hâline gelir. Emeği sayesinde birey, bir evrensele dönüşür; zira emek, tam da doğası gereği, evrensel bir etkinliktir: Ürünü, tüm bireyler arasında değiştirilebilirdir."[29] 'Emek'le birlikte insanlar arasındaki toplumsal ilişkiler doğal, doğrudan ya da ilksel anlamda soyut ilişkiler olarak görülmez artık; emek dolayımı somut bir anlama sahiptir ve bu somutluğunda aynı zamanda soyut ve evrensel olanı imlemektedir. Kavramın bundan sonraki içerimleri, soyut olan ile somut ve tarihsel olanın birleşme noktalarına gönderme yapılmak suretiyle dönüşmekte, kendinden menkul ve kendine referansta bulunan kavramlar sistemi ortadan kalkmakta,

---

[28] Herbert Marcuse (1968), *Reason and Revolution*, New York: Humanities Press, ss. 74-5.

[29] *A.g.e.*, s. 77.

Marcuse'nin dediği gibi, "modern meta üretiminin emek karakteristiği modu" Hegel tarafından betimlenmektedir. Bu, açıkça, "Marxçı soyut ve evrensel emek öğretisine yaklaşmaktadır" ve "Hegel'in ontolojik kavramları, tikel bir toplum düzeninin anlatımı olan toplumsal bir içerikle doyurulur."[30]

Burada, Hegel'in, 'gereksinim', 'sahip olma', 'mülk' ve 'tanınma/kabul görme' için söylediklerini de anmakta fayda var. "Öznel Tin" aşamasında doğadan henüz ayrılmış ve bu ayrılmanın ya da ayırımın farkında olan bir bilinçten bahsediyorduk. "Nesnel Tin" aşamasında söz konusu öznelliğin, ayırımın farkında olan bilincin bu ayırımı ortadan kaldırmaya çalışacağını, bu suretle doğayı ya da doğa içindeki nesne ya da nesneleri kendisine dâhil edeceğini görüyoruz. Bilinç, ayırımın öbür tarafındaki nesnede kendisini görmek ve 'tanımak' ister. Nesnenin öznelliğe dâhil edilmesi ve ayırımın ortadan kaldırılması ise gereksinim, gereksinimin üstesinden gelinişi ve doyum aşamalarıyla gerçekleşir. Ne var ki, tikel bir nesneyle girilen ilişkide doyumun sağlanıyor olması, bu ilişkinin kendisini dolayımsız, doğal ve duyusal bir aşamada sunmasını beraberinde getirir. Gereksinim nesnesinin hiçlenmesinden, olumsuzlanmasından bahsedebiliriz; ama bu hiçleme ya da olumsuzlama bir belirlenim kazanma, 'genelleşme' olanağı taşıma anlamına gelmez.

Bir şeye sahip olma ve onu mülk edinme, doğadaki nesneyi salt olumsuzlamadan ve ortadan kaldırmadan, dolayısıyla en doğal gereksinimden daha yüksek bir aşamayı sergiler. Bu yolla kendine mal edilmiş nesne, korunan ve sahip olunan bir nesnedir. Bu aşamanın ayırt edici bir yanı da, tikel bir nesneye kişinin 'sahip olma'sından 'mülk sahibi olma'ya geçişte, daha doğal ve rastlantısal olandan daha az doğal ve rastlantısal olmaya doğru bir gidişata işaret edilmekle birlikte, "*mülk [artık] başkaları tarafından kabul edilip-tanınan kişiye aittir*; başkaları tarafından onun kabul edilmesine önsel olarak, bireyin içteki bir niteliği asla olamaz. Sahip olma bireyle ilişkiliyken, mülk toplumla ilişkilidir: Sahip olma, başkalarının bizatihi mülkü kabul etmesiyle mülk hâline geldiğinden, mülk toplumsal bir özniteliktir... Mülk her zaman toplumsal bir mutabakatta, bilinçte öncüllenmiş kalır, salt sahip olma olgusunda değil."[31] Bu nokta da, hukukî ve

---

[30] *A.g.e.*, s. 77.

[31] Shlomo Avineri, *a.g.e.*, ss. 88-9.

politik ilişkilerin temeline bireysel olanın değil, toplumsal olanın koyulduğunu, "Hegel için mülkün... insanın tanınma/kabul görme mücadelesinde bir moment olduğu"nu[32] gösterir.

'Toplumsal olmayan toplumsallık' [*ungesellige Geselligkeit*] tabiriyle, toplumsal uyuma giden sürecin merkezine Kant da antagonizmayı, çatışkıyı koymuştu; ancak bu çatışkılı durumdan 'toplumsal uyum'a geçişin doğal bir biçimde olduğunu söylemek suretiyle, politik ekonominin eksik olduğu bir kavramsallaştırmayla âdeta burjuvayla [*bourgeoise*] insanı [*homme*] özdeşleştirmiş ve de tarihin o momentinde onları dondurmuştu.[33] Hegel, tanınma/kabul görme mücadelesi içinde mülkün bir moment olduğunu, dahası bu momentteki daha az doğal ve rastlantısal olan yanın da emek sürecinden geçerek daha toplumsal ve zorunluluklu bir yapı arz edeceğini belirtir. "Emek, dolayısıyla, nesneden ayrılma duygusunun dolayımlanmış bir aşılmasıdır; bundan başka, tam da doğası gereği o, öznel olan ile nesnel olanın bir sentez yeridir."[34] Demek ki, gereksinim, sahip olma, mülk ve emek sürecinden geçme, insanın evrensel olma niteliğine somut bir anlam vermektedir. Tüm bu süreç, tanınma/kabul görmenin insanlar arasındaki hakikî bireyleşmenin asıl motoru olduğu düşüncesine imkân sağlar.

Lukács'ın da işaret ettiği gibi, karşısındaki nesnelliği 'cansız' bir yapı olarak gören bir öznellik, Hegel'e göre, modern toplumun ayırt edici karakteridir ve Grek demokrasisinde olduğu gibi, içinde özgürlüğün canlı bir yapıyı bulduğu, insanın toplumsal praksisi ile toplumun kurumları arasında çürümüşlüğün olmadığı bir ilişkisellik, 'olumlu' [*Positivität*] olmayan, 'taşlaşmamış' bir ilişkiselliği ortaya koyar. 'Olumluluk' burada 'özgürlüksüzlük'ü, 'tarihin cansız tortusu'nu imlemektedir ve Fransız Devrimi, yeniden bir canlanışın, yeni bir öz-

---

[32] *A.g.e.*, s. 89.

[33] Immanuel Kant (2012), "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", çev. Uluğ Nutku, *Tarih Felsefesi (Seçme Metinler)*, ed. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu-Batı Yay., ss. 35-7; Jürgen Habermas (1997), *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yay., ss. 201-21, özellikle de s. 213.

[34] Shlomo Avineri, *a.g.e.*, s. 89.

gürlük çağının habercisidir.[35] Dolayısıyla, modernlik, insanın emeğiyle ve yapıp-etmeleriyle ortaya çıkardığı şeyin (nesnelliğin), öznenin içinde kendisini tam olarak ifade edemediği, yabancılaşmasına [*Entfremdung*] sebep olduğu bir dışsallaşma yarattığı gibi, aynı zamanda bu kendine ait olmamanın ortadan kaldırılabileceği bir momente de işaret eder. Böylece bir çağın, modernliğin, tek-yanlı algılanışına karşı daha kapsamlı ve derinlikli bir refleksiyon geliştirilir. Hegel'in Marx tarafından eleştirilmesinde, "toplum ile felsefe problemlerinin işlenişinde iktisadî ve felsefî perspektifleri bir araya getirme"[36] anlamında muhakkak ki daha kapsamlı bir görüş hâkimdir; ne var ki, Jena dönemini karakterize edecek en önemli unsurlardan birini içeren ve Marx'ın ölümünden sonra yayımlanan el yazmalarında Hegel, "tarihte uygulamasını bulan emeğin çift yönlü olduğu"nu, "bir şey meydana getirmekle insanın kendisini dışsallaştırdığı"nı, bu olumsuzlamanın bir pozisyon/konum olduğu"nu ve "dışsallaştırmanın bir mal etme" olduğunu söylediği gibi, "aynı zamanda insanın kendisini dünyayla bütünleştirme girişimine ket vuran koşulları da doğurduğu"nu, "emek sürecindeki bu yabancılaşma öğesinin... emeğin düzeltilebilecek ya da reforme edilebilecek marjinal bir yanı olmadığını, insan toplumunun yapısına temel ve içkin olduğunu, ve de modern toplumun karakteristiklerinden birinin, bu öğenin sürekli bir biçimde güçlenmesi olduğu"nu da söylemektedir.[37] Dolayısıyla, Hegel'in sadece emeğin olumlu yanını gözlemlediği yönündeki Marxçı eleştiri, emeğin yabancılaşmayı gerektirdiğini Hegel'in fark etmesiyle, olumsuz yanın da emek kavramsallaştırmasına dâhil edildiğini gösterir. "Tanınma/kabul görmenin temel bir öğesi daima emeğe içkindir"[38] ve bu emek de, Marx için olduğu gibi, Hegel için de çift yönlüdür. İnsanın evrensel yönünün, aynı zamanda insanın insan üzerindeki kontrolünün ve bağımlılığının da evrensel bir karakter kazanmasını beraberinde getireceği açıktır. Modern politik iktisadı felsefeyle yet-

---

[35] Georg Lukács (2008), "*Tinin Fenomenolojisi*'nin Merkezindeki Felsefî Kavram Olarak *Entausserung* ('Dışsallaşma')", çev. Doğan Barış Kılınç, *Baykuş*, sayı 2, İstanbul: Alef Yay., s. 127.

[36] *A.g.e.*, s. 140.

[37] G.W.F. Hegel, *Realphilosophie II*, s. 218'den alıntılayan Shlomo Avineri, *a.g.e.*, s. 90.

[38] Shlomo Avineri, *a.g.e.*, s. 91.

kin bir biçimde buluşturmanın ve modern endüstri toplumunu sağlam bir biçimde analiz etmenin ilk radikal öncülerinden olan Hegel, "ulusların zenginliğinin, ancak, bütün sınıfların sefaleti pahasına inşa edilebileceğinin farkında oluşunu ifade ederken",[39] sadece emeğin ve dışsallaşmanın olumlu yönüne işaret etmemekte, meta üreten toplumun kanayan yarasına da parmak basmaktadır: "Fabrikalar ve manifaktürler, varoluşlarını bir sınıfın yoksulluğu/zavallılığı [*Elend*] üzerinde temellendirirler."[40] Burada Avineri'nin güzel bir biçimde ifade ettiği gibi, "sadece işçilere gönderme yaparken Hegel modern anlamda 'sınıf' [*Klasse*] terimini kullanır; diğer türlü, toplumsal sınıfları tartıştığında, geleneksel 'zümre'yi [*Stand*] tercih eder."[41]

Hegel'in düşüncesinin tarihsel gelişimi içerisinde, problematiğimizi *Tinin Fenomenolojisi*'nde nasıl sürdürebiliriz? Bir bilgi eleştirisiyle başlayıp kendisini kendi ölçütleriyle sınayan bilinç, Hegel'e göre, doğal ve sıradan hâlinden mutlak bilginin duruş noktasına yükselirken kendi içkin zorunluluğundan başka hiçbir şeyi izlememelidir. Fakat bu içkin zorunluluğu izlerken, Descartes'tan Kant'a kadarki bilinç felsefelerinde olduğu gibi, kendisinden bağımsız bir gerçekliğin bilinemeyeceği anlamında, kendi döngüselliğinde kalıp nihilizmin yeni formlarını inşa etmemelidir. Doğaya ya da karşısındaki şeye batmışlık içindeki bilincin, eş deyişle nesnenin bilincinin bir öz-bilinç, kendinin bilinci olması, bilinçlerin karşılıklı kabul görme/tanınma sürecinden geçmeleri sayesinde mümkün olur. Bu, aynı zamanda, Hegel'in felsefî sistemindeki "Öznel Tin" aşamasından "Nesnel Tin" aşamasına geçişi hatırlatır. "Öz-Bilinç" bölümünün alt bölümleri olan "Öz-Bilincin Bağımsızlığı ve Bağımlılığı: Efendilik ve Kölelik" ile "Öz-Bilincin Özgürlüğü: Stoacılık, Skeptizm ve Mutsuz Bilinç"te ortak olan bir nokta vardır ki, bu, rasyonel bir varlık olarak benin ya da bilincin kendisini bilmesinin ancak karşılıklı kabul görme/tanınmayla mümkün olmasıdır. "Diğerinin kendisini ben yoluyla bildiği gibi, benin de kendisini diğeri yoluyla bildiği karşılıklı kabul görmede/tanınmada içerilen öz-farkındalığın bu ortak yapısına Hegel 'tin'

---

[39] *A.g.e.*, s. 96.

[40] G.W.F. Hegel, *Realphilosophie II*, s. 257'den alıntılayan Shlomo Avineri, *a.g.e.*, s. 96.

[41] *A.g.e.*, s. 96.

[*Geist*] adını verir.[42] Teori ile pratiğin birlikte eşlik ettiği bu alana geçiş, Hegel felsefesini farklı kılan en önemli noktalardan biridir. "Yaşam, kendi gelişimini çözen ve bu devinimde salt kendisini koruyan, kendini-geliştiren bütün olmaya bağlıdır"[43] diyordu Hegel. Burada, 'öz-belirleniminde kendisini saklayan bütün' düşüncesi var. Bu salt bir kavram olmamalı, aynı zamanda kendisine içerik veren bir kavram da olmalı, somut hâle gelmiş kavram. Yaşamın, bir bütün olarak, dolayımsızca birlik olarak görünümünden, ayırımlarının da olduğu bir birlik olması, dolayımlanmış bir birlik olması önemli bir aşama. Yaşam denilen dolayımsız varlık, burada bilinci gerektirir. "Bu başka Yaşam... eş deyişle *öz-bilinç*"[44] ise "*İstek*tir [ve b]u başkanın yokluğundan/hiçliğinden kesin [olarak], öz-bilinç *kendi için* bu yokluğu/hiçliği başkanın hakikati olarak belirtik biçimde koyar, bağımsız nesneyi yok eder ve böylece kendi kendinin kesinliğini *hakikî* kesinlik olarak kendisine verir, bir kesinlik ki, öz-bilincin kendisi için *nesnel yolda* oluşmuştur."[45]

Bundan sonraki süreç, *Tinin Fenomenolojisi*'nde tanınma/kabul görme bağlamında nesnelliğin ve uzlaşımın kuruluşu, özgürlüğün daha geniş bir açıklaması ve buna bağlı olarak da hakkın daha fazla varoluş kazanması için yoldaki taşların döşenmesi işi olacaktır. Hakkın sadece 'verili ve var olduğu'nu değil, asıl olarak farklı varolma derecelerinde olduğunu, bunun da sistematik-tarihsel bir okumayı beraberinde getireceğini düşünerek, *Tinin Fenomenolojisi*'nden *Hukuk Felsefesinin Anahatları*'na geçişi bir sonraki çalışmaya bırakıyorum.

---

[42] Frederick Beiser, *a.g.e.*, s. 177.
[43] G.W.F. Hegel, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, §171.
[44] *A.g.e.*, §173.
[45] *A.g.e.*, §174.

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

–Kronoloji–

1770, 27 Ağustos: Hegel Güneybatı Almanya'da, Stuttgart'ta doğar. Aynı yıl ve aynı şehirde, 20 Martta, Hegel'i Klasik Yunan kültürüyle ve felsefesiyle tanıştıracak olan büyük filozof-şair Friedrich Hölderlin (1770-1843) doğar. Hegel, Lutherci bir ailenin, hukukçu Georg Ludwig Hegel ve entelektüel bir hanımefendi olan Maria Magdalena Louisa Fromm'un en büyük oğludur.

1773: Üç yaşında Almanca okulunda öğrenci olur. Kız kardeşi Christiane Louise doğar.

1775: Beş yaşında Latince okuluna gider. Hegel'i Immanuel Kant'ın (1724-1804) felsefesiyle tanıştıracak olan Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854) bu yılın Ocak ayında Württemberg'de doğar.

1776: Erkek kardeşi Georg Ludwig doğar.

1778: Shakespeare çevirilerini okumaya başlar.

1780: Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) bir Spinozacı olarak değerlendirdiği Lessing'i ziyaret eder.

1781: Özel geometri ve Fransızca dersleri alır. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* yayımlanır.

1783: Annesi Maria Magdalena Louisa safra humması yüzünden ölür.

1784: Stuttgart'ta liseye (*Gymnasium Illustre*) başlar.

1785: Kant'ın *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* yayımlanır. Bu sırada Hegel bir günlük tutmaya başlar. Jacobi ile Moses Mendelssohn (1729-1786) arasındaki mektuplaşmalar, *Spinoza'nın Öğretisiyle İlgili Olarak Bay Moses Mendelssohn'a Mektuplar* başlığıyla yayımlanır.

1787: "Türkiye'de Sanat ve Bilimin Geri Kalmışlığı" başlıklı mezuniyet konuşması ile liseden mezun olur.

1788: Hegel üzerinde olduğu gibi, Herder, Goethe ve Kierkegaard üzerinde de etkili olan ve "Kuzeyin Sokratesi" unvanıyla anılan Johann Georg Hamann (1730-1788) 21 Haziran'da ölür.

1788-93: Tübingen'de öğrenci olur. Tübingen Vakfı'nda Hölderlin ve Schelling ile aynı odayı paylaşırlar. Hegel, Tübingen yıllarında Rousseau, Schiller, Jacobi, Montesquieu, Platon ve Sophokles okur. Bu okumaları sonucunda ünlü *Tübingen Fragmanı*'nı yazar. Hegel, bu metinde, bir halk dini oluşturmaya çalışır. Din ile politika, zihin ile yürek, modern eleştirel akıl ile klasik gelenek arasında bir uyum kurmaya çalışır.

1790: Yüksek lisansını tamamladığında, Kant *Yargı-gücünün Eleştirisi*'ni yayımlar.

1790-1792: Karl Leonard Reinhold (1757-1823), *Kant Felsefesi Üzerine Mektuplar*'ı yazarak felsefe çevresi içinde Kant felsefesinin anlaşılır bir yorumunu yapar. Hemen ardından Gottlob Ernst Schulze (1761-1833) *Aenesidemus* adlı eseriyle, Kant'ın düşüncelerini destekleyen Reinhold'u eleştirir.

1791, 14 Temmuz: Tübingen Üniversitesi'nin bahçesinde üç arkadaş –Hegel, Hölderlin ve Schelling– Fransız Devrimi'nin yıldönümünü kutlar. Devrim sembolü olarak 'özgürlük' adını verdikleri bir ağaç dikerler. Bu nedenle haklarında resmî soruşturma açılır.

1793-96: Tübingen'den mezun olunca Bern'de özel öğretmenlik yapar. *Tübingen Denemeleri*'ni yazar. İsa'yı, Kant'ın *kategorik imperatif* yasalarını bildiren bir ahlâkçı olarak gösterdiği "İsa'nın Yaşamı"nı yazar.

1794: Johann Gottlieb Fichte'nin (1762-1814) *Bilim Öğretisinin Temeli* yayımlanır.

1795: Mayıs ayında, Jena'da, 'romantizm' kavramının yaratıcısı Novalis, Hölderlin ile Fichte huzurunda tanıştırılır. Hegel, "Hıristiyan Dininin Olumluluğu"nu kaleme alır. Friedrich Schiller (1759-1805) *İnsanlığın Estetik Eğitimi Üzerine Mektuplar*'ı yazar.

1796: Johann Gottfried Herder (1744-1803) "İduna ya da Gençleşme Elması"nı yazar. Herder, bu metinde, kültürü şekillendiren 'poetik hayâl gücü' üzerine düşünür. Bu düşünceyle Herder, erken Alman İdealizminin yeni bir mitoloji kurma girişimine temel olur.

1797-1801: "Din ve Aşk Üzerine Fragmanlar"ı yazar. Hölderlin'in aracılığıyla Frankfurt'a giderek, şarap tüccarlığı yapan bir aile için özel öğretmenliğe başlar. Hegel, burada, kendisinin ölümünden sonra yayımlanacak olan "Hıristiyanlığın Tini ve Yazgısı"nı kaleme alır.

1799: Babası hayatını kaybeder. Hermeneutiği, din kitaplarını da içine alacak derecede genişleten Friedrich Schleiermacher (1768-1834) *Din Üzerine: Ondan Sakınan Eğitimli İnsanlar İçin Konuşmalar* başlıklı kitabını yazar.

1800: Schelling, *Transendental İdealizm Sistemi*'ni kaleme alır.

1801: Schelling'in davetiyle Jena'ya gelir. Hegel Jena'ya geldiğinde, Karl Leonhard Reinhold (1757-1823) ve Fichte'nin bir zamanlar burada yarattığı felsefî coşku çoktan yitmiştir. Hegel, burada, gezegenlerin yörüngeleriyle ilgili bir doktora tezi hazırlayarak Jena Üniversitesi'nde yarı-zamanlı (ve maaşsız) öğretim görevlisi [*Privatdozent*] olarak çalışmaya başlar. Bu sırada felsefeyle ilgili ilk yazısını yazar: "Fichte ve Schelling'in Felsefî Sistemleri Arasındaki Fark." Burada mantık ve metafizik üzerine dersler verir.

1802 Ocak-1803 Bahar: Schelling'le birlikte yaptıkları 'felsefî tartışmalar' sonrasında, "Doğru Felsefenin Kavramı ve Sınırlarına Giriş" başlıklı dersler verir. Schelling'le birlikte *Eleştirel Felsefe Dergisi*'ni (*Kritische Journal der Philosophie*) çıkarmaya başlar. Bu dergide "İnanç ve Bilgi"yi, "Skeptizm ve Felsefe İlişkisi"ni, "Doğal Hukuk Üzerine"yi yayımlar. Ayrıca "Alman Anayasası"nı kaleme alır.

1803: Schelling'in Würzburg'a gitmesiyle ortak çalışmaları da sona erer. Schelling, felsefe tarihinde ilk kez 'sanat felsefesi' adını kullanarak 1802-1805 yılları arasında dersler verir.

1805: Jena Üniversitesi'nde kadrosuz olarak profesörlüğe atanır. Bu sırada Hegel'in karşıtı olan Jakob Friedrich Fries, daha iyi koşullarda profesörlüğe atanır.

1806, 14 Ekim: *Tinin Fenomenolojisi*'ni bitirirken, gücünün doruğunda olan Napoléon'un ordusu Jena Ovası'nda Prusya birlikleriyle savaşır. Böylece 800 yıllık Roma İmparatorluğu sona erer.

1807: Bamberg'e taşınır. *Tinin Fenomenolojisi*'ni yayımlar. Tübingen Vakfı'ndan tanıştığı Friedrich Immanuel Niethammer'in (1766-1848) teklifiyle Bamberg Gazetesi'nin (*Bamberger Zeitung*) editörlüğünü yapar. Bu sırada, Christiana Burkhardt'tan gayrimeşru oğlu Ludwig Fischer doğar.

1809: Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*'yi yazar.

1808-1816: Niethammer'in teklifiyle Nüremberg'de bir lisenin müdürlüğünü yapar.

1811: Marie Helena Susanna von Tucher ile evlenir.

1812: Erkek kardeşi Georg Ludwig, Napoléon'un Rusya seferinde ölür. Hegel *Mantık Bilimi*'nin ilk cildini yayımlar. İkinci cilt 1813, üçüncü cilt 1816'da yayunlanacaktır.

1813-1814: İki erkek çocuğu olur. Karl Friedrich Wilhelm ve Immanuel Thomas Christian.

1815: Napoléon Waterloo Savaşı'nda yenilir.

1816: Erlangen, Berlin ve Heidelberg Üniversitelerinden ayrı ayrı teklifler alan Hegel, Heidelberg'i tercih ederek profesör olur.

1817: Kendi felsefî sisteminin bütününün bir özeti olan *Felsefî Bilimler Ansiklopedisi*'ni yayımlar. Heidelberg Yıllığı'nın editörlerinden biridir ve burada, "1815-1816 Württemberg Krallığı Meclis Görüşmeleri"ni yayımlar.

1818: Berlin Üniversitesi'nde, Fichte'nin ölümüyle (1814) boşalan felsefe kürsüsünün başına geçer. Schopenhauer'in (1788-1860) *İrade ve Tasarım Olarak Dünya* kitabı yayımlanır.

1819: Hegel'in Berlin'e gelmesinden kısa bir süre sonra 'Reform Hareketi' darbeler alır. III. Friedrich yönetimi altında Prusya Devleti yeni bir anayasayı yürürlüğe koyar. Kısa bir süre sonra, üniversiteleri sansür altında tutarak göz hapsine alan 'Karlsbad Buyrukları' çıkarılır. Hegel'in öğrencilerinden bir kısmı yönetime karşıt tutumları olduğu gerekçesiyle cezalandırılır. Hegel bir süre gözaltında tutulur.

1820: *Hukuk Felsefesinin Anahatları*'nı yayımlar.

1821: Bir eğitim yılı boyunca felsefe fakültesi dekanlığı görevini üstlenir. Din felsefesi üzerine ilk derslerini vermeye başlar.

1824: Prag ve Viyana'ya gider.

1827: Paris'e gider.

1830: Berlin Üniversitesi Rektörü olur.

1831, Ağustos: Kolera salgını nedeniyle Berlin'i terk ederek Kreuzberg'e yerleşir.

1831, 14 Kasım: Berlin'de, kolera hastalığı sebebiyle ölür. Vasiyeti üzerine, Berlin Dorothea Mezarlığı'nda Fichte ve Jacobi'nin (1743-1819) yanına gömülür. Hegel'in ölümünden sonra öğrencileri tarafından kaydedilen dersleri 18 cilt hâlinde yayımlanır.

Yararlanılan Kaynaklar

Horst Althaus (1992), *Hegel und Die heroischen Jahre der Philosophie: Eine Biographie*, Münih: Carl Hanser Verlag.

Frederick Beiser (2005), *Hegel*, New York: Routledge.

P. Cobben, P. Cruysberghs, P. Jonkers ve L.D. Vos (2006), *Hegel-Lexikon*, Darmstadt: WGB.

T. Wesley Mott (ed.) (1996), *Biographical Dictionary of Transcendentalism*, Londra: Greenwood Press.

Robert C. Solomon ve M. Kathleen Higgins (ed.) (1993), *The Age of German Idealism, Routledge History of Philosophy*, cilt 6, Londra: Routledge.

I. BÖLÜM

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL'İN YAZILARI

HEGEL'İN ÖZGEÇMİŞİ
[1804]*

"Ben Georg Wilhelm Hegel, 27 Ağustos 1770'te Stuttgart'ta doğdum. Anne ve babam, Georg Ludwig Hegel, gelir bağlama sevkıyat dairesi müşaviri (Rentkammer-Expeditions-Rat) ve Christine Louise (Fromm), bana hem özel dersler aldırarak hem de beni yeni ve eski dillerin öğretildiği ve bilimlerin kaynağının anlatıldığı Stuttgart Lisesi'ne göndererek bilimsel alanda eğitim almamı sağladılar. 18 yaşında Tübingen'deki teoloji okuluna kabul edildim. İki yıl sonra filolojiyi Schmorrer, felsefe ve matematiği Flatt ve Beck'in gözetimi altında öğrenerek felsefe *magisteri* oldum ve bunun üzerine üç yıl Le Bret, Uhland, Storr ve Flatt'ın gözetimi altında teoloji bilimlerini öğrendim, ta ki Stuttgart'taki Konsistorium (Protestan mezhebindeki yönetim dairesinin) teoloji sınavından geçene ve teolog adayları arasına alınana kadar. Ailemin istediği gibi vaiz makamına erişmiştim ve teolojiden klasik edebiyat ve felsefe ile bağlantısı nedeniyle kopmadım. Buraya kabul edildikten sonra teoloji meslekleri arasında, vaizlikle bağlantısı olmayan, boş zamana ve başka eyaletlerde ve farklı koşul-

---

* G.W.F. Hegel (1970), "Jenear Schriften 1801-1807", *Werke in Zwanzig Bänden*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, s. 582 [Almanca özgün metnin ilk basımı: Nohl (1907), *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen; s.a., Briefe, cilt 4, ss. 91vd.].

larda yaşamaya olanak sağlayan edebiyat ve felsefeye eğildim. Bern ve Frankfurt'ta bulduğum 'Hofmeister' (ev öğretmeni) görevleri, hayatımın amacı hâline getirdiğim bilimsel gelişmeleri izleyebilmek için yeterince vakit ayırabilmeme olanak sağladı. Her iki yerde geçirdiğim altı yıldan ve babamın ölümünden sonra kendimi tamamen felsefe bilimlerine adamaya karar verdim ve Jena'nın ünü bu konuda yer bakımından bana başka seçenek bırakmadı. Burada öğretim görevlisi olarak çalışmalarımı değerlendirmek ve iyice geliştirmek üzere işe başladım. Fichte ve Schelling'in felsefî sistemlerinin farklılığına ilişkin bir yazı kaleme aldım ve birincisinin yetersizliğini ortaya koymaya çalıştım. Bunun üzerine hâmilerimden *de orbitis planetarium* adlı doktora tezimi resmî olarak savunma izni aldım. Prof. Schelling ile birlikte *Kritische Journal der Philosophie*'yi [*Eleştirel Felsefe Dergisi*] iki cilt hâlinde çıkardık. İçerisinde yer alan yazılarım şunlardı:

"Giriş",

"Genel İnsan Aklının Felsefeyi Ele Alışı" ["Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme"],

"Eski ve Daha Yeni Şüphecilik Hakkında" ["Über den Alten und neueren Skeptizismus"],

"Kant, Jacobi ve Fichte'nin Felsefesi" ["Die Kant, Jacobi und Fichtesche Philosophie"],

"Şimdiye Kadar Doğal Hukukun Ele Alınışı" ["Die bisherige Bearbeitung des Naturrechts"].

Üç yıllık felsefe doçentliğimden beri bu konular üzerine, geçen kış da kalabalık bir seyirci kitlesi karşısında çeşitli dersler verdim. Düklüğün Mineroloji Derneği beni geçen yıl ikinci danışmanı ve Doğa Bilimleri Derneği de beni üyesi olarak kabul etti.

Bu kadar farklı bilim arasından, felsefe bilimi mesleğim olduğundan, bu dalın öğretmeni olmak ve saygıdeğer hâmilerim tarafından bu göreve getirilmek dışında bir isteğim yoktur.

çev. Birden Güngören

ELEUSIS
HÖLDERLIN'E
[Ağustos 1796]*

Çevremde ve içimde çalışan,
hiçbir zaman yorulmayan tasasız insanların, huzuru var,
onlar bana özgürlük ve ilham veriyor
senin sayende kurtarıcım, ey Gece!
Beyaz sis perdesiyle
ay uzak tepelerin belirsiz sınırlarını sarıyor;
sevecenlikle göz kırpıyor karşıya denizin üzerindeki aydınlık şerit–
günün sıkıcı gürültülerinden uzaklaşıyor hatıralar,
sanki o an ile bu an arasında yıllar var.
Senin resmin, sevdiğim, gözümün önüne geliyor
ve yitirilen günlere özlem; ama birazdan kayboluyor
tekrar karşılaşmanın tatlı umudu–
gözümün önünde özlenen, ateşli bir kucaklaşma sahnesi,
arkadaşının duruşunda, ifadesinde
ve tarzında ne değiştiğini sorgulayan gizli ve karşılıklı bir bakışma,

---

* G.W.F. Hegel (1986), "Frühe Schriften", *Werke in Zwanzig Bänden*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, ss. 230-3 [Almanca metnin özgün baskısı: J. Hoffmeister (haz.), *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, ss. 377vd.; Schüler Nr. 58 (August 1796)].

–birliktelikteki sadakati daha sağlam, olgun olarak bulmanın sevinci,
hiçbir yemin üzerine kurulmamış olan bir birlikteliği,
sadece özgür gerçekliğe göre yaşamak,
düşünce ve duyguları düzenleyen anlaşmalı bir barışı hiçbir zaman kabul etmemek.
Nihayet ağır bir gerçeklikle istek,
beni dağlar ve nehirler üzerinden kolayca sana taşıdı,
–ama kavga birazdan bir iç çekiş getirdi ve onunla tatlı rüyaların hülyası kayboldu.

Gözüm, sonsuz gökkubbeye yöneliyor,
size, gecenin parlayan yıldızları!
Tüm isteklerin ve umutların unutuluşu senin sonsuzluğundan çağlıyor;
(Anlam, bu düşünüşte yok oluyor,
benim dediğim kayboluyor,
kendimi ölçülemez olana bırakıyorum,
onda her şeyim, sadece O'yum.
Geri dönen düşünceye yabancılaşmış,
sonsuzluktan korkuyor ve şaşırarak
bu düşüncenin derinliğini anlayamıyor.
Hayâl, sonsuzluğu anlama yaklaştırıp biçim veriyor.)[1]
Hoş geldiniz yüce ruhlar, uzun gölgeler,
alınlarından mükemmellik parlayan!
Korkmayın– ben de yurdum olan eterde [*Äther*] hissediyorum
sizi sarmalayan ciddiyeti ve ışıltıyı.
Haydi! Kutsallığın kapılarını kendiliğinizden havaya uçurun.
Ceres sen ki Eleusis'te taçlandırıldın!
Heyecandan sarhoş, hissediyorum,
yakınlığının ürpertisini,
kutsal açıklamalarını anlıyor,
resimlere yüce anlamlar veriyor,
ilâhîlerinde Tanrıları duyarak
sözlerini anlamlandırıyorum.–

Ama tanrıça, senin sesinin yankısı suskun!
Tanrılar Olympos'a geri dönüyor,

[1] Parantez içindeki bölümün üzeri çizilmiş.

kutsallığını yitirmiş sunaklardan,
insanlığın kutsallığını yitirmiş mezarından kaçıyorlar.
Masumiyetin özgünlüğüydü, onları büyüleyip var eden!–
Rahiplerin bilgeliği susuyor, kutsal takdislerden hiçbir ses
bize ulaşmıyor.

Boşuna arıyor araştırmacının merakı,
bilgelik sevgisinden çok
(onlar arayanları ele geçiriyorlar ve senden nefret ediyorlar)
onlara hâkim olabilmek için senin yüce anlayışının kavradığı kelimeler uyduruyorlar!
Nafile! Toz ve kül onları yuttu,
senin canlılığın asla onlara geri dönmeyecek.
Ama sonsuz ölüler birbirini çürüme ve ruhsuzluk içinde sever!
–yeter! -boşuna-
Senin suretinden ve resminden iz kalmadı!
Kutsanmışlığın oğlu, yüce öğretilerle doluydu,
ifade edilemeyen duyguların derinliği için fazla kutsaldı,
kuru işaretlere lâyık görülemeyecek kadar.
Bu düşünce, zaman ve uzam dışında
dalgın bir şekilde sonsuzlukta kendini unutmuş
ve tekrar bilincine varıp uyanan ruh tarafından kavranamaz.
Bunu başkalarına anlatmak isteyen, tatlı dille konuşurken
kelimelerin fakirliğini hissederek kutsal olanı küçültmekten korkar.

Onlar tarafından aşağılanmış olmaktan dolayı konuşmak ona günah gibi geliyor ve yaşarken susuyor.
Kutsanmış kişinin kendine yasakladığını,
bilgece bir yasa zavallı ruhlara yasakladı söylemeyi,
çünkü kutsal gecede gördü, duydu ve hissetti:
Maskaralıkların gürültüsü,
anlamsız sözlerin saçmalığı onu rahatsız edip,
onun kutsal kişiliğini kızdırdı,
pisliğe basmış gibi,
hafızada güvenilen bilgiler–
sofistin parayla satılan oyuncağı ve malı olunca,
güzel konuşan hilekârın postu ya da
neşeli oğlanın değneği,

sonunda o kadar boş olur ki,
yabancıların dillerinin yankısında yaşamı kök bulur.
Tanrıça, oğulların, onurunu çarşı ve pazarda sergilemeyip,
kalplerinin içinde korkarak taşıyorlardı–

O yüzden artık dillerinde yaşamıyorsun,
Onların yaşamı seni onurlandırdı, eylemlerinde hâlâ yaşıyorsun.
Ve bu gece de kutsal tanrısallık seni dinliyordum,
çocuklarının yaşamı beni aydınlatıyor,
seni sıkça onların eylemlerinin ruhu olarak seziyorum!
Sen yüce anlam, sadık inançsın,
her şey batsa da sarsılmayacak bir tanrısallıksın.

çev. Birden Güngören

ALMAN İDEALİZMİNİN EN ESKİ SİSTEM PROGRAMI [1796]*

[...]

Bir etik [*Ethik*]. Gelecekte bütün metafizik, *ahlâk teorisi*nin (Kant, iki pratik postülatında[1] sadece bunun bir *örneğini* vermişti ve alanı

---

* G.W.F. Hegel (1979), "Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus", *Werke*, cilt 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, ss. 234-7. Bu metnin İngilizce çevirisi için bkz. "Oldest Programme for a System of German Idealism (1796)", *Classical and Romantic German Aesthetics*, der. J.M. Bernstein, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, ss. 185-7. Bu fragman, şimdiki standart başlığını, 1918 yılında Franz Rosenzweig tarafından alarak yayımlandı. El yazması, Hegel'in el yazıları içinde bulunurken, içinde ifade edilen düşünceler Schelling'in ve Hölderlin'in düşüncelerine, özellikle Hölderlin'in "Din Üzerine" denemesine daha yakındır. Fragmanı üç arkadaş [Schelling, Hölderlin ve Hegel] arasındaki bir düşünce alışverişinin sonucu olarak görmek en akla yatkın olanıdır. Fragman, şimdi, 1796 Haziranı ile Ağustosu arasında tarihlenmiştir. Çeviriyi Almanca orijinal metniyle karşılaştırarak yeniden gözden geçiren Prof. Dr. Eyüp Ali Kılıçaslan'a sonsuz teşekkürlerimi sunarım –çev. n.

[1] Bu referans, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde Kant'ın, ahlâkîliğin olanağı için zorunlu olduklarını öne sürdüğü Tanrı'nın varoluşu ve ruhun ölümsüzlüğü postülatlarınadır.

eksiksizce açıklamamıştı) bir parçası olacağı için, bu etik tüm ideleri tam bir sisteminden ya da, aynı anlama gelen, tüm pratik postülatların tam bir sisteminden daha az bir şey olmayacaktır. İlk ide, elbette, mutlak bir özgür varlık [*absolut freien Wesen*] *olarak kendimin* tasarımıdır. Bu özgür, öz-bilinçli varlıkla [*selbstbewussten Wesen*] aynı zamanda bütün bir *dünya–hiçten* [*aus dem Nichts*]– varoluşa gelir, *hiçten* tek hakikî ve düşünülebilir/kavranabilir *yaratım* [*Schöpfung*]. –Ben burada fizik alanına ineceğim; soru şudur: Ahlâkî bir varlık için, bir dünya nasıl kurulmalıdır? Diğer türlü hantal olan ve deneyler yoluyla güçlükle ilerleyen fiziğimizi bir kez daha kanatlandırmak isterim.

Böylelikle, felsefe ideleri sunar, deneyim de verileri sağlarsa, daha sonraki çağlarda geleceğini umduğum bu büyük fiziği elde edebiliriz. Günümüz fiziği, bizimkisi gibi ya da olması gerektiği gibi bir yaratıcı tini tatmin edebilecek gibi görünmüyor.

Doğadan *insan eserleri*ne [*Menschenwerk*] ilerleyeceğim. İnsanlık idesinden önce göstereceğim ki, tıpkı hiçbir *makine* idesi olmadığı gibi, hiçbir *devlet* idesi de yoktur; zira devlet *mekanik* bir şeydir. Yalnızca bir *özgürlük* nesnesi olan şeye *ide* denebilir. Öyleyse devletin ötesine geçmeliyiz! –Çünkü her devlet, özgür insanları mekanik çarklar gibi ele almak zorundadır; oysa bunu yapmaması gerekir; bu yüzden *sona erme*lidir. Kendiniz, sürekli barış vb. tüm idelerin sadece daha yüksek bir ideye *tâbî olan* ideler olduklarını görebilirsiniz. Aynı zamanda, bir *insanlık tarihi* için ilkeleri belirlemek ve devlet, anayasa, hükümet, yasama gibi tümüyle sefil insanî ürünleri açığa vurmak istiyorum. Son olarak, ahlâkî bir dünya, Tanrı/ilâhîlik [*Gottheit*], ölümsüzlük hakkındaki ideler gelir –ki tüm hurafelerin, son zamanlarda akla itaatkârlık numarası yapmaya başlayan rahiplerin zulmünün devrilmesi, aklın bizzat kendisi yoluyla gerçekleşir. –Bu, zihinsel/düşünülür dünyayı kendi içlerinde taşıyan ve ne Tanrı'yı ne de ölümsüzlüğü *kendilerinin dışında* aramayan tüm tinlerin mutlak özgürlüğüdür.

Nihayet, herkesi birleştiren ide, sözcüğün daha yüksek, Platoncu anlamında *güzellik* [*Schönheit*] idesi. Şimdi, en yüksek akıl ediminin, tüm ideleri bir araya getirmekle, estetik bir edim olduğuna ve *hakikat ile iyiliğin* yalnızca *güzellik*te kardeş olduklarına kâni oldum. Filozof, şairin sahip olduğu kadar estetik güce sahip olmalıdır. Estetik bir duyudan yoksun insanlar bizim yazı filozoflarıdır [*Buchstabenphilo-*

sophen]. Tin felsefesi estetik bir felsefedir. Estetik bir duyu olmaksızın, kişi hiçbir şeyde tinsel bir yetenek gösteremez, tarih hakkında bile düşünemez. Burada, ideleri anlamayan –ve de tabloların ve hesap çizelgelerinin ötesine geçer geçmez şeylerin kararacağını kabul edecek kadar safdil olan– insanların gerçekte neden yoksun oldukları aşikâr olmalıdır.

Böylece şiirsellik [*Poesie*] yüksek bir makam/onur [*Würde*] kazanır; o sonunda [tekrar], başlangıçta olduğu şey olur –*insanlığın öğretmeni* [*Lehrerin der Menschheit*]; çünkü artık herhangi bir felsefe, herhangi bir tarih yoktur; tüm diğer bilimler ve sanatlardan yalnızca şiir sanatı [*Dichtkunst*] varlığını sürdürmeye devam edecektir.

Aynı zamanda, büyük halk kitlelerinin *duyusal* bir dine [*sinnliche Religion*] sahip olması gerektiğini çok sık duyarız. Yalnızca büyük halk kitleleri değil, filozof da böyle bir dine ihtiyaç duyar. Aklın ve kalbin tek-tanrıcılığı, hayâl gücünün ve sanatların çok-tanrıcılığı; işte, ihtiyacımız olan şey!

Bildiğim kadarıyla kimsenin aklından geçmemiş bir düşünceden burada ilk kez söz edeceğim –bizim yeni bir mitolojimiz olmalı; fakat bu mitoloji idelerin hizmetinde olmalı, bir *akıl* mitolojisi hâline gelmelidir.

İdeleri estetik, eş deyişle mitolojik kılana dek, *halk* için onlar ilgi çekici olmayacaklardır; ve tam tersi, mitoloji rasyonel olana dek felsefe için utanç verici olacaktır. Dolayısıyla, aydınlanmış kimseler ile aydınlanmamış olanlar, halkı rasyonel kılmak için mitolojinin felsefî olması, ve felsefeyi duyusal kılmak için de felsefenin mitolojik olması gerektiği konusunda sonunda el ele vermelidirler. O zaman, ezelî-ebedî birlik [*ewige Einheit*] aramızda hüküm sürecektir. Bir daha asla kibirli/hor gören bakış, halkın bilge insanlar ve rahipler önündeki kör ürpertisi olmayacak. Ancak o zaman, tüm bireyler için olduğu gibi tekil bir kişi için de *tüm* yetilerimizin *eşit* gelişimini kendimiz için bekleyebiliriz. Bir daha hiçbir yeti bastırılmayacak; o zaman, evrensel özgürlük ve eşitlik tinler arasında hüküm sürecektir! –Cennetten gönderilen yüksek bir tin, bizim aramızda bu yeni dini kurmalıdır; insanlığın en son, en büyük görevi bu olacaktır.

çev. Metin Bal

KİM SOYUT DÜŞÜNÜYOR?
[1807]*

---

* G.W.F. Hegel (1970), "Wer denkt abstrakt?", *Werke in zwanzig Bänden 2: Jenaer Schriften 1801-1807*, Auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, ss. 575-81. El Yazması [Ms.]: Hegelnachlaß Stiftung preußicher Kulturbesitz. İlk basım: *Werke* [*W.*], cilt 17, 1835. Özgün metinle karşılaştırmalı olarak çevirisi yapılan metin için bkz. G.W.F. Hegel (1966), "Who Thinks Abstractly?" [c. 1808], İng. çev. ve yay. haz. Walter Kaufmann, *Hegel: Texts and Commentary*, Garden City, NY: Anchor Books, 1966, ss. 113-8.

Walter Kaufmann'ın metnin İngilizce çevirisine düştüğü not:

"Hegel'in *Toplu Eserler*'inin (*Werke*) on dokuzuncu yüzyıl basımında, bu makale (*Wer denkt abstrakt?*) 17. Ciltte (ss. 400-5) yer alır. Rosenkranz bu yazıyı kısaca ele alıp tartışır (355vd.) ve eldeki yazının "Hegel'in ne denli... Berlin tarzına girmiş olduğu"nu gösterdiğini söyler.

Glockner, kendi yönetiminde yayımlanan *Werke* basımında, yazıyı *Vermischte Schriften aus der Berliner Zeit* (*Berlin Döneminden Karışık Yazılar*) başlığı taşıyan 20. Ciltte (1930) yeniden basar. O, bu yazıyı, Berlin döneminin son yılları boyunca Hegel'in yerel matbuat için kaleme aldığı 'dört *feuilleton* (tefrika)' arasına dâhil eder. Fakat Glockner şunu da kabul eder: "Bu yazının tam olarak yayımlandığı yeri ne yazık ki bilmiyorum."

Hegel'in *Berliner Scriften: 1818-1831* (1956 [*Berlin Yazıları: 1818-1831*]) başlığı altında derlenip toplanan yazılarını içeren eleştirel edisyonu Glockner'inkinden çok daha kapsamlı olan (550 sayfaya karşı 800 sayfa) Hoffmeister, bu makaleyi derlemeye dâhil etmez. O, bir dipnotta, bu makalenin Hegel'in 'Jena dönemi (1807-8)'ne ait olduğunu söyler. Bu pek de alışılmadık bir dil sürçmesidir: 1807 yılının başlarında Hegel Bamberg'e, 1808 yılındaysa Nürnberg'e gitmişti; ve Jena'yı terk etmezden önceki 1807'nin ilk haftalarında Hegel'in bu makaleyi yazacak zamanı ve zihin dinginliği kesinlikle yoktu.

Hoffmeister, Glockner'in 'dört *feuilleton*'undan yalnızca tek birini alıkoyar, o da aslında bir gazeteye yazılmış ve gazetenin yeni bir oyunla ilgili değerlendirme yazısına itiraz eden bir mektuptur. Hoffmeister, eldeki makalenin yazılış tarihini niçin Rosenkranz'ın ve Glockner'in düştükleri tarihten çok daha önceki bir zamana geri çektiğine ilişkin hiçbir sebep göstermez. Olasılıkla, Kotzebue (Alman oyun yazarı, 1761-1819) hakkındaki küçümseyici değini, Kotzebue'nin bir Alman teoloji öğrencisi tarafından hançerlenip öldürülmesinden önceki bir tarihi telkin eder. Bu kısa yazının Jena'da yazılmış olması da pek muhtemel görünmüyor; zira Hegel'in o şehirdeki sıkıntılı

Düşünmek mi? Soyut mu? —*Sauve qui peut!* Canını seven kaçsın! Düşmana satılmış bir hainin bu yazıyı düpedüz metafizikle ilgileneceği için gammazlayan bu sözleri çığlık çığlığa haykırdığını şu anda bile işitebiliyorum; zira *metafizik*, tıpkı *soyut* ve hattâ neredeyse *düşünme* gibi, az çok herkesin vebaya yakalanmış bir adamdan kaçarcasına kaçtığı bir sözdür.

Gelgelelim buradaki niyet, sanki düşünmenin ve soyutun ne oldukları burada açıklanıverecekmiş gibi, aslında o kadar da kötücül değil. Güzel dünyanın açıklamalar kadar katlanılmaz bulduğu hiçbir şey yok. Birisi açıklamalar yapmaya başladığında bunu ben kendim de korkunç buluyorum, çünkü yumurta kapıya dayanınca her şeyi kendim anlıyorum. Burada düşünmenin ve soyutun açıklanması her hâlükârda bütünüyle gereksiz; zira güzel dünyanın soyuttan kaçmasının tek nedeni soyutun ne olduğunu bilmesi. İnsan nasıl ki bilmediği şeyi arzulamazsa, aynı şekilde ondan nefret de edemez.

Niyetim, güzel dünyayı düşünmeyle veya soyutla hünerbazca barıştırmaya çalışmak da değil, sanki görüntüyü kurtaracak kadar yüzeysel azıcık bir laflamayla, düşünme ve soyut sonunda çaktırmadan toplum içine çıkmalarının bir yolu bulunana dek herhangi bir tiksinti uyandırmaksızın yutturuluvereceklermiş gibi; hattâ belki de bu karmaşıklığın yaratıcısı, bütün toplumun tanıdık eski bir dostmuşçasına çok uzun zamandan beridir başka bir namla görüp tanıdığı bu yabancı konuğu, yani adıyla sanıyla soyutu birdenbire teşhir edivermeden önce, onlar toplumun kendisi tarafından farkına varılmadan benimseniverecekler [*hereingezogen*] veya Suebyalıların deyişiyle koyna alınıverecekler [*hereingezäunselt*]* imiş gibi. Dünyayı iradesine

---

ve mutsuz yılları boyunca yazdığı makalelerden –ve *Fenomenoloji*'den– oldukça farklı bir yazı bu. Gelgelelim, eldeki yazının 1807'de ya da 1808'de yazılmış olduğu konusunda Hoffmeister haklı olabilir."

Çevirinin takip ettiği ve aslında *Werke*'nin ilk basımının eleştirel bir edisyonu içerisinde yer alan özgün metin eldeki yazıyı Jena dönemine ait olarak sınıflandırmış ve 1807 yılına tarihlendirmiştir. Bu tarihle ilgili gerekçe herhâlde yazının içerisinde *Morgenblatt*'a yapılan gönderim olsa gerektir – çev. n.

* Bu deyiş, kelime kökü itibariyle Alman dilindeki *Zaun* sözcüğüne geri götürülebilir. Buna göre, Alman dilinde *der Zaun* şu anlama gelir: 'Çit', 'bahçe parmaklığı' ve buradan hareketle 'birinin mahremine veya özel mülkiyetine ait alanı çevreleyen sınırlar.' Aynı kökten gelen *einzäunen* fiili, 'bir yerin çev-

ters yönde eğitme maksadı taşıyan bu tür tanıma sahnelerinde öyle bağışlanmaz bir kusur vardır ki, aynı anda onları küçük de düşürür, ama perde arkasından ipleri idare eden kuklacı sergilediği maharetle küçücük bir ün kazanma peşindedir; gelgelelim bu küçük düşmüşlük ve bu boşuna kurumlanış etkiyi ortadan kaldırır, zira bunlar böyle bir bedel karşılığında kazanılan eğitimi tekrar gerisingeri itip püskürtür.

Her hâlükârda, böylesi bir plân tasarlamak daha en başından bozguna uğrayıp çöker, zira bu plânı uygulamak bilmecenin sorduğu sözün ilk başta söylenmemesini gerektirir. Ne var ki, daha yazının başlığında bu zaten olup bitti, bu söz söylendi bile; bu yazı bu tür bir hünerbazlıkla oyalansaydı, bu sözlerin daha başlangıçta hemen dosdoğru sahneye çıkıvermelerine izin vermemek; tersine, bir komedyadaki bakanlar kurulu üyesi gibi, bütün oyun boyunca paltolarıyla dolaşıp durmalarını ve düğmeleri ilk kez ancak son sahnede çözüp birdenbire çakıveren bilgelik yıldızını pırıl pırıl açığa vurmalarını istemek gerekirdi. Metafizik paltonun düğmelerini çözmek elbette bakanlar kurulu üyesinin paltosunun düğmelerinin çözülmesinden daha az etkili olurdu: Bu, bir çift sözden daha fazlasını günışığına çıkarmazdı; ve aslında, bu eğlenceli şakanın en iyi kısmı, toplumun konunun kendisine zaten çoktan vâkıf olduğunun gösterilmesi olsa gerek; bu takdirde, sonunda toplumun kazandığı şey sırf ad olurdu, oysa ki bakanlar kurulu üyesinin yıldızı gerçek bir şeyi imler: Bir kese dolusu para.

---

resini çitle çevirmek' veya 'kendi mahremine veya özel mülkiyetine ait alanın sınırlarını belirlemek' anlamındadır. Şimdi burada Hegel'in kullandığı bu Suebya lehçesine özgü *hereingezäunselt* deyişi, yine aynı köklere geri giden *hereinzäunen* fiilinin çekimli bir türetimi olarak belirir. Bu *hereinzäunen* fiili, harfi harfine 'bir şeyi veya kimseyi çitten içeri almak', 'içeri girmesine izin vermek', fakat daha da yerli yerini bulan deyişler kullanılacak olduğunda, 'bağrına basmak', 'mahremine almak', 'koyn[un]a almak' anlamlarındadır. Hegel'in bu deyişi incelikli bir sözcük oyununa soktuğu ilk deyiş, yani *hereingezogen* ise, *ziehen* ('çekmek', 'çıkarmak') fiilinden türetilmiştir. Buna göre *einziehen*, 'içeriye çekmek', 'içeriye sokmak', 'içeriye almak' vb.; *hereinziehen* ise 'içerisine ve kendisine almak', dolayısıyla da 'kabullenmek', 'benimsemek' vb., ama bununla birlikte *hereinzäunen* fiilinde olduğundan daha düşük bir metaforik vurguyla yine 'bağrına basmak', 'mahremine veya koynuna almak' vb. anlamlarına gelir –çev. n.

İyi toplumda, düşünmenin ne olduğunu, soyutun ne olduğunu mevcut herkesin bilmesi gerektiği önvarsayılır ve şurası kesin ki biz kendimiz böyle bir iyi toplum içerisinde bulunuyoruz. Öyleyse sorun sadece *kim*in soyut düşündüğü. Daha önce zaten sözü edildiği gibi, buradaki niyet, toplumu bu konularla barıştırmak, toplumun güç bir şeyle uğraşmasını beklemek, akıl bahşedilen varlıkların makamına ve mevkiine yakışan böyle bir konuyu umursamazca savsaklamaması için toplumun vicdanına seslenmek değil. Tam tersine buradaki niyet, bu savsaklama konusunda kötü bir vicdana sahip görünmese de güzel dünyayı kendi kendisiyle barıştırmak; hâlbuki, bu güzel dünya, en azından iç derinliğinde, soyut düşünmeye yüksek bir şey olarak belli bir saygı besliyor, gelgelelim öyle çok alçakta değil de çok yüksekte, fazlasıyla sıradan değil de fazlasıyla soylu göründüğünden ya da diğer taraftan bir *Espèce* gibi, yani pek özel, pek cins bir şey gibi göründüğünden onu görmezden gelip başka taraflara bakıyor; öyle ki bu bakımdan soyut düşünme, yeni elbiseler gibi insana genel toplum içerisinde ayrıcalık katmayıp, yırtık pırtık yoksul giysileri gibi ya da süslü püslü zengin giysileri gibi –hadi daha da zengin olsun, hani evvelden beridir Çinlileri andırır bir şekle şemale büründüren antik oymalar veya nakışlar içine kakılı kıymetli mücevherlerle süslenmiş zengin giysileri gibi– insanı toplum dışına çıkartan ya da toplum içerisinde gülünçleştiren bir şey olarak görünüyor.

Peki, kim soyut düşünüyor? Elbette bilgisiz görgüsüz insanlar takımı canım, bilgi görgü sahibi olanlar olacak değil ya. İyi toplum işte bu yüzden soyut düşünmez, çünkü bu fazlasıyla kolay, fazlasıyla bayağıdır; fazlasıyla bayağı ama dışsal duruştan ötürü değil, yani kendisini altından kalkamayacağı işlerden daha yükseğe yerleştiren içi boş bir soyluluk taslayıştan ötürü değil de, konunun kendisinin iç değersizliği yüzünden fazlasıyla bayağı.

Soyut düşünmeye yönelik önyargı ve saygı o denli muazzam ki, hassas burunlar bu noktada ince bir taşlamanın [*Satire*] veya iğnelemenin [*Ironie*] kokusunu almaya başlayacaklar; neyse ki *Morgenblatt*[1] (*Sabah Gazetesi*) okurları, taşlamalar için ortaya bir ödül koyulduğunu ve dolayısıyla boşverip vazgeçmektense burada lafı fazla

---

[1] *Morgenblatt für gebildete Stände*'nin (*Okuryazar Tabaka İçin Sabah Gazetesi*) yayımlanmaya başladığı tarih: 1.1.1807; ödüllü satirik yazı yarışmasının ilân tarihi: 2.1.1807; yazıların son teslim tarihi: 1.7.1807.

evirip çevirmeden derhâl konuya girmem ve kendime güvenip yarışmaya katılarak bu ödülü kazanmak için elimi çabuk tutmam gerektiğini biliyorlar.

O hâlde sadece ortaya attığım savı destekleyecek örnekler getirmem gerekiyor, ki herkes bu örneklerin savımı doğruladığını kabul edecektir. Bir katil idam sehpasına götürülmektedir. Halkın geneli için bu adam bir katilden başka bir şey değildir. Olur a, hanımefendiler belki onun güçlü kuvvetli, yakışıklı, ilgi çekici bir adam olduğundan söz ediverirler. Oradaki ahâli bu sözü korkunç bulur: Ne? Yakışıklı bir katil mi? İnsan nasıl böylesine çirkin düşünür de bir katile yakışıklı diyebilir; muhakkak siz kendiniz de onunla aynı soydansınız! Belki şeylerin ve kalplerin derununu bilen bir rahip de çıkıp, bunun üst tabakadaki insanlar arasında hâkim olan ahlâk çöküntüsü olduğunu ekleyiverir.

Bir insan sarrafı, suçlunun zihin yapısının işleyişini ve gelişimini araştırır, bunların izini sürer: Onun tarihinde, onu medenî toplumun düzenine karşı hırçınlaştıran kötü bir eğitimi, babasının ve annesinin kötü aile ilişkilerini,[2] bu adamın küçücük bir kabahat işlemesine gösterilen fazla acımasız herhangi bir sertliği, bu sertlik karşısındaki bir ilk tepkiyi bulur; öyle ki aslında bu adamı zorla yoldan çıkaran ve suç dışında kendini korumasına olanak tanımayan da işte bu ilk tepkidir. –Bu tür şeyler işittiklerinde şunu diyecek insanlar çıkabilir elbette: Adam, bu katili mazur görmek, mazur göstermek istiyor! Bu bir yana, gençliğimde bir belediye başkanının şöyle yakınıp sızlandığını işittiğimi hâlâ hatırlıyorum: Şu kitap yazarları da artık fazla ileri gidiyorlar canım, baksana Hıristiyanlığı da doğruluğu dürüstlüğü de büsbütün kökünden kazımaya çalışıyorlar; adamın biri çıkıp bir intihar savunusu yazmış; korkunç, hem de çok korkunç! –Sonradan işin aslı araştırılıp soruşturulduğunda meydana çıktı ki, *Werther'in Istırapları* (Goethe, *Genç Werther'in Acıları*, 1774) kastediliyordu.

Soyut düşünmek işte böyle olur: Katilde onun bir katil olduğu soyutlamasından başka hiçbir şey görmemek ve onun geri kalan tüm

---

[2] Burada el yazması metin takip edilmiştir: Ms.: "in seiner Geschichte schlechte Erziehung, schlechte Familienverhältnisse" ["onun tarihinde ...kötü bir eğitimi, ... kötü aile ilişkilerini ..."]. *W*: "in seiner Geschichte, in seiner Erziehung schlechte Familienverhältnisse" ["onun tarihinde, eğitiminde kötü aile ilişkilerini ..."].

insanî özünü bu yalın nitelik vasıtasıyla hiçlemek. Leipzig'in incelikli, duygusal dünyasında durum tamamen başka türlüdür. Oradakiler, idam çarkının ve çarka bağlanmış suçlunun üzerine çiçek demetleri serpiştirirler ve çiçeklerden örülü çelenkler bağlarlar. –Fakat bu, yine karşıt bir soyutlamadır. Hıristiyanlar pekâlâ Gülhaççılık [*Rosenkreuzerei/ Rosicrucianism*] ya da tersine Haçgülcülük [*Kreuzroserei/ cross-rosism*] oyunlarıyla oyalanıp vakit öldürebilir, haçı güllerden çelenklerle örüp süslü püslü donatabilirler. Haç, çok uzun zamandan beridir kutsanmış darağacı ve idam çarkıdır. Tek-yanlı anlamını, yani onur kırıcı bir cezalandırma aracı olma anlamını yitirmiştir ve en sevinçli manevî doygunlukla ve tanrısal onurla beraber en yüksek acı ve en derin reddiye düşüncesi uyandırır. Buna karşın menekşelerle ve gelinciklerle örülüp donatılmış Leipzig [haçı veya çarkı] Kotzebue tarzı bir bağdaştırmadır, duygusallığın kötülükle bir tür hırpanî ve derme çatma birlikteliğidir.

Bütünüyle farklı bir tarzda, hastanede çalışan sıradan bir yaşlı kadının katil soyutlamasını öldürdüğünü ve katili onura erdirmek üzere dirilttiğini vaktiyle işitmiştim. Kesilip gövdesinden ayrılmış kafa idam sehpasının üzerinde duruyor ve üstüne pırıl pırıl parlayan güneşin ışığı vuruyordu; kadın dedi ki: Tanrı lütfunun güneşi *Binder*'in kafasında ne kadar da güzel parıldıyor! –Güneşin senin üstünde parıldamasına değmezsin, der insan öfkelendiği alçak bir herife. O kadın, katilin kafasına güneşin pırıl pırıl vurduğunu ve işte bu yüzden onun yine de hâlâ daha buna değer olduğunu gördü. Kadın, katilin kafasını yukarı kaldırıp darağacının cezasından Tanrı'nın güneşli lütfuna yükseltti ve bağdaştırmayı menekşelerle ve içi boş duygusal kurumlanışla gerçekleştirmeyip, tersine katil olan ve kafası kesilen adamı daha yüksek güneşte lütfa erdirilmiş gördü.

Alışverişe çıkan hizmetçi kız pazardaki satıcı kadına: Bana bak ihtiyar kadın, sattığın yumurtalar çürük! deyiveriyor. Vay sen misin diyen? Ne? Benim yumurtalarım mı çürük? diye cevap yetiştiriyor beriki de. Çürük olan sen olmayasın sakın! Yumurtalarıma çürük dersin ha!? Ya sen? Babanı bitler kemirmedi miydi şoselerde? Anan seğirte seğirte Fransızlarla kaçıp gidivermedi miydi? Ninen kimsesizler hastanesinde boylamadı mıydı tahtalıköyü? –Sırtınızdaki cicili bicili paçavrayı atıp üstünüze başınıza adamakıllı bir gömlek alsanıza; o paçavrayı da başınızdaki şapkaları da nereden aldığınızı cümle âlem çok iyi biliyor; subaylara kuyruk sallamak için olmayaydı, bu-

gün birçokları böyle takıp takıştırmazdı; saygıdeğer hanımefendiler evlerindeki yanaşmalara daha dikkat etselerdi, birçokları daha o saat hapsi boylardı. Çoraplarınızdaki delikleri yamasanıza! –Sözün kısası, kadın kıza ağzına geleni söyleyip demediğini bırakmaz. Bu kadın soyut düşünüyor ve kızı, şalına, şapkasına, gömleğine vs., yetmedi parmaklarına ve başka kısımlarına, hattâ hattâ babasına ve bütün sülalesine varıncaya kadar, baştan aşağı sırf yumurtaları çürük bulmakla işlediği suçun altına yerleştiriveriyor. Kızın her şeyi bütün bütüne bu çürük yumurtaların rengine bürünüveriyor, hâlbuki satıcı kadının söz ettiği şu subaylar –hiç işkillenilmez de değil ya, bunda bir iş varsa– onda tamamen başka şeyler görme muradına erişmiş olabilirler.

Hizmetçi kızı bir yana bırakıp evin uşağına gelelim: Hiçbir uşak, alt tabakadan ve düşük gelirli bir adamın yanında çalışan uşaktan daha perişan bir hâlde değildir; ve efendisi ne kadar soyluysa onun da hâli vakti o kadar yerinde olur. Sıradan insan yine fazla soyut düşünür, uşağın karşısında soylu edalar takınır ve önüne gelene uşağına davrandığı gibi davranır; bir tek bu sıfatına yaslanır. En tuzu kuru uşak Fransızların yanında çalışan uşaktır. Soylu adam uşaklarıyla tanışık olur, Fransızlarsa uşakla içli dışlı sıkı dost bile olurlar; başbaşa kaldıklarında, uşak büyük büyük laflar edip sohbeti yönlendirir: Diderot'nun kitabı *Kaderci Jacques ve Efendisi*'ne (*Jacques et son maître*, 1773) bakın, efendi enfiye çekmekten ve saate bakmaktan başka bir şey yapmaz ve geri kalan her işin görülmesini uşağa bırakır. Soylu adam, uşağın sadece bir uşak olmakla kalmayıp, şehirdeki en son havadisleri bildiğini, kızları tanıdığını ve kafasında parlak fikirler beslediğini de bilir; uşağa bu konular hakkında sorular sorar, uşak da sorulanlar hakkında ne biliyorsa anlatabilir. Fransız efendinin yanında uşak yalnızca buna izinli olmakla kalmayıp, aynı zamanda durduk yerde bir konudan söz açabilir, o konu hakkında kendi görüşlerini dile getirebilir ve görüşlerinin doğruluğunda ısrar edebilir de; ve efendi uşaktan bir şey istediğinde emir vermek sökmez, tersine önce uşağın karşısında niyetinin sebeplerini açıklayıp onu ikna etmesi ve ona gönül okşayan birkaç söz söylemesi gerekir ki, dizginleri elinde tuttuğundan emin olacak şekilde dediğini yaptırtsın.

Orduda da aynen buna benzer bir farklılık bulunur; Prusyalılar[3] arasında askere dayak atılabilir, dayak yiyen asker olsa olsa kalın kafalı itin kopuğun biridir; zira edilgin sille tokat dayak yeme hakkına sahip olan her şey kalın kafalı bir it kopuktur. Bu yüzden, sıradan erat, subayın kafasında, üniformalı ve *port d'epée* (kılıç kuşanmış) bir beyefendinin cebelleşmek zorunda kaldığı dayak atılabilir bir özne *abstraktum*u sayılır –ve kendini şeytana teslim etmeye insanı dürtükleyip duran da işte budur.

çev. Hakkı Hünler

[3] Ms.: "preußichen" ("Prusyalılar"); *W.*: "österreichischen" ("Avusturyalılar").

HEGEL'İN BERLİN ÜNİVERSİTESİ'NDE GÖREVE BAŞLAMA HİTABI
[22 Ekim 1818]*

Baylar,

Majesteleri Kralımızın[1] lütfuyla bu üniversitede resmen bir öğretmen yetkisini haiz ilk görünüşüme işaret eden bugünde, söze giriş olarak gerek şu anda gerek bu yerde daha geniş bir akademik etki

---

* Erwin Metzke (1949), *Hegels Vorreden: Mit Kommentar zur Einführung in seine Philosophie*, Heidelberg: F.H. Kerle Verlag. Karşılaştırma yapılan İngilizce kaynak: G.W.F. Hegel (1999), "Inaugural Address, Delivered at the University of Berlin (22 October 1818)", *Hegel: Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, ss. 181-5. Notlar için daha ayrıntılı ve yeni olan İngilizce kaynaktan yararlanılmıştır. Kısaltmalar: *HIA*: *Inaugural Address*; *PWE*: *Proceedings of the Estates Assembly in the Kingdom of Württemberg*; *PR*: *Elements of the Philosophy of Right*; *GC*: *The German Constitution*; *FK*: *Faith and Knowledge*; *GW*: *Gesammelte Werke*. Yeni fakülte üyeleri için âdet olduğu üzere, Hegel 1818'de Berlin'e geldiğinde bir açış hitabında bulundu. Alman kültür değerlerini Prusya Devleti'yle kaynaştırma amacı güden bu konuşma mikro-tarihsel düzlemde felsefî bir girişimi birçok bakımdan ortaya koyar (bkz. Meinecke 1970: ss. 23-33, 148-59 ve 235; gönd. Hayın 1857: ss. 357-9).

[1] Hegel'in göreve tayini etrafındaki siyasal gerilimler üzerine bkz. W. Jaeschke ve K. Meist (1981: ss. 29-39).

konumuna gelişimi, özellikle arzu edilir ve memnun edici bulduğumu söylememe müsaade ediniz.[2]

Şu belirgin anda felsefenin bir kez daha dikkat ve sevgi bekleyebileceği ve neredeyse suskun[3] düşmüş bu bilimin bir kez daha sesini yükseltebileceği koşullar doğmuş görünmektedir; zira daha yakın zamanlarda, bir yandan çağın âcilliği günlük hayatın küçük ilgilerine öylesine büyük önem yükledi, diğer yandan da güncellikteki yüksek çıkarlar –ulusal hayatın ve devletin siyasal bütünlüğünü kurtarmayı ve basitçe yerine oturtmayı içeren çıkarlar ve çatışmalar– tüm zihinsel yetilerimizden ve tüm katmanların [*Stände*] ereklerinden öyle büyük taleplerde –dış kaynaklardan da bir o kadar talepte– bulundu ki, tinin iç hayatı barış ve huzura kavuşamadı; ve dünya tini güncelliğe öylesine bağlı kalmaya ve dışa dönmeye zorlanmıştı ki, kendi içine dönmesi, kendi evine[4] düşkün ve ondan hoşnut olması engellenmişti.

---

[2] Hegel yıllar boyunca daha geniş bir felsefe dinleyici kitlesi aradı. 1816'da Heidelberg'e üniversite öğretimine dönüşünden evvel bir arkadaşına mektubunda bu konuya değindi (Hegel 1984b: s. 462). 1816'da *HIA*'da 'bilimin daha yüksek çıkarı'na bağlandığını daha geniş bir dinleyici kitlesi önünde kamuya ilân etti. Hegel'in Berlin Üniversitesi için ücretlendirilmesine nezaret eden (ama başlatıcısı olmayan) Freiherr K.S. von Altenstein onun görev amacını aynı terimlerle benimsedi (bkz. Altenstein, *Hegel* 1984b: ss. 457, 459, 467). Hegel'in *PWE* yazısı Almanya'nın gençlerini son yılların kurtuluş savaşlarında gösterdikleri halk tini için aynı kamusal dille över (Hegel 1964: ss. 259-65). Hegel *PWE*'de 1813-1815 savaşı süresince Almanya'nın bağımsızlık kazanmasına yardımcı olan Alman gençliğinin, devletin siyasal hayatına katılmaya hak kazandığını ısrarla vurgular. Aynı yazıda akılsal bir siyaset sisteminin, yurttaşların katılımını gerektirdiğini de belirtir, ama kendi akılsallık görüşünü, Fransa'da siyasal davranışı yönlendirdiği söylenen atomistik akılsallıktan ayırmada dikkatlidir.

[3] Almanya'da olduğu kadar Avrupa'nın diğer ülkelerinde de felsefenin kasvetli durumuna gönderim *HIA*'yı yankılıyor. Berlin'e gelmeden önce Hegel, Alman felsefesinin düştüğü tehlikeli durumun kanıtı olarak Fries'in sığ felsefesinin popülerliğine tutarlıca işaret etti.

[4] Bu cümlede Hegel'in gönderimi, 1789'dan beri Avrupa'yı parçalamış olan sarsıntılaradır. Hegel'in 'tinin hayatı' üzerine deyişiyle, Arnold Ruge'nin (1802-1880) 1840'lı yılların başında imâ ettiği 'çehre'yi –siyasal hayattan Mandarinizm'e (Ruge 1983: ss. 218 ve 222) Protestan bir geri çekilişin çehresi– kastetmediğini belirtmek önemlidir. Hegel 'içe çekiliş' tavsiye eder; böylece edimselliğin akılsallıkla ('içten bakış ve düşünceyle') aynı çizgiye na-

Bu güncellik akışı denetim altına bir kez alındığında ve Alman ulusu, canlılığın ve hayatın tüm dayanağı olan ulusallığını kurtardığında, edimsel dünyanın imparatorluğuna ilâve olarak, düşüncenin özgür dünyasının devlet içinde bağımsızca yeşerebileceği zaman da gelmiş oldu. Her yer ve olayda tinin kudreti şimdi kendisini öylesine geniş ölçüde ortaya koyuyor ki, yalnızca ideler ve idelerle tutarlı olup bitenler artık hayatını sürdürebilir ve içten bakış ile düşünce önünde[5] kendini haklı çıkarmayan hiçbir şey kabul görmez. Ve özellikle bu devlet,[6] tinsel üstünlüğü sayesinde güncellikte ve siyasal alanda kendini şimdiki önemine yükseltmiş ve, dış kaynaklar bakımından ona üstün gelebilecek devletlerle kendisini eşit kılmış olan bu devlet, beni içine almıştır. Burada bilimlerin yetişmesi ve serpilmesi en özsel momentlerden biridir –hattâ siyasal hayatın da. Bu üniversitede –merkezdeki üniversite olarak– bütün tinsel eğitimin [*Geistesbildung*] ve bütün bilim ve hakikatin merkezi, adıyla felsefe, yerini bulmalı ve özen görmelidir.

Fakat bu devletin varoluşunda temel momenti oluşturan sadece genel anlamda tinsel hayat değildir; daha özelinde, halkın bağımsızlık için, ruhsuz yabancı tiranlığın yıkılması için ve özgürlük için, yöneti-

---

sıl getirileceği üzerine olgun ('özgür') bir düşünüm başlayabilir. İçten bakış Hegel için siyasal eylemin yerini alacak –Ruge'nin yanlış imâsı– bir şey değildir (1983: s. 223); tersine, içten bakış, akılsallığı siyasal sürece damıtmak için hareket noktasıdır. *HIA*'da bu süreci tasvir için Hegel'in kullandığı cümlecik daha uygundur: Tin 'kendini toparlamak' uğruna kendi içine çevrilir, sonra tekrar dışarıya hareketlenir.

[5] Hegel burada 'duygu' karşısına 'içten bakışı ve düşünceyi' koymayı kastediyor. Yıllardır aldığı tutum buydu ve duyguyu hem felsefede (örn. Fries ile) hem dinde (örn. Schleiermacher ile) öznelcilikle daima ilişkilendirmiştir.

[6] Sorun edinilen devlet belli ki Prusya'dır. Bu devletin 'tinsel üstünlüğü'ne gönderim, tüm üniversite sisteminde yüksek eğitimin yayılmasına verdiği önemi belirtir. Sonraki cümle, Prusya'nın 1809'da Berlin Üniversitesi'ni kuruşunu Hegel'in zihninde açıkça tuttuğuna işaret eder. Altenstein bu girişimde yer aldı ve yeni üniversitede 'bilimler'i yeşertmek için bir akımın oluşturulmasında Hegel'i öncüler arasına koymak onun hep planı idi. Bu takvim planı Prusya Kralı'na uygundu; çünkü daha 1807'de, Napoléon'un Prusya'yı 1806'da Jena'da mağlup etmesinden hemen sonra, Prusya'nın 'fiziksel kudrette kaybettiğini tinsel kudrette elde etmesi' gerektiğini idrak etmişti (bkz. *GW*, cilt 18, s. 411).

cisiyle birlikte verdiği o büyük mücadele, yüksek kaynağını kendi ruhunda [*Gemüt*] buldu.[7] Kendi gücünü hisseden, bayrağını yükselten ve bu duyguyu edimsellikte bir kuvvet ve iktidar olarak dile getiren, tinin etik hareketidir. Bizim kuşağımızın bu duyguyla; bütün haklı, ahlâkî ve dinî olanın yoğunlaştığı duyguyla yaşamasının övgüye lâyık olduğunu düşünmek zorundayız. –Böyle derin ve kapsamlı etkinlik içinde tin aslî haysiyetine yükselir; hayattaki bayağılık, çıkarların beyhudeliği kahrolur ve tavırlarla kanıların yüzeyselliğinin maskesi düşürülüp darmadağın edilir. İmdi, ruhu genel anlamda kaplayan bu daha derin ciddiyet, felsefenin de hakikî zeminidir. Felsefeye karşı çıkan, tinin bir yandan zorunluluğun ve günlük hayatın çıkarına dalması, ama diğer yandan da kanıların beyhudeliğidir; eğer ruh ikincisiyle dolarsa, onda akla yer kalmaz –akıl, akıl olarak kendi ilgilerini sürdüremez. Halkın tözsel bir içerik için çalışması bir kez zorunluluk olduğunda ve ancak bu çeşit bir içeriğin tanınabileceği aşamaya bir kez gelindiğinde, bu beyhudelik kendi hiçliğinde buharlaşmalıdır. Ama biz bu çağın tam da böyle bir tözsel içeriğe sahip olduğunu gördük; ve çekirdeğin [*nucleus*], çağımıza görev olarak verilen, tüm yönleriyle (siyasal, etik, dinî ve bilimsel) daha da gelişmesiyle şekillenişini gördük.[8]

Bizim uğraşımız ve işimiz, felsefeyi şimdi yeniden canlandırılan ve onaylanan tözsel dayanak olarak beslemek ve geliştirmektir. Onun ilk etkisi ve dilegetirimi siyasal edimsellikte hissedilen yeniden canlanışındadır; sonraki görünümüne, hayatın bütün yollarında halka açılan o dik duruş talebine daha büyük etik ve dinî ciddiyetle girer; en dik duruşlu ciddiyet, özünde kendi başına ve kendisi için olan haki-

---

[7] Ruhu [canlılığı, *Gemüt*] felsefenin temeli olarak adlandırmakla Hegel 'tinsel kültürün/eğitimin' [*Geistesbildung*] oluşturulmasını kendi felsefesinin amacı sayıyor ve onu eğitim hizmetine veriyor. Tinsel kültürün karşılıklı amacı da, tini etik yaşama (ya da toplumsal tine) tercüme etmektir. Paragrafın geri kalan kısmındaki, halkın 'tözsel içerik' için çaba gösterme ihtiyacına gönderim, Hegel'in, çağın tini tarafından konulan siyasal akılsallık ölçütünü ancak etik yaşamın karşılayabileceğini söyleme tarzıdır.

[8] Paragrafın ikinci yarısı, 'zorunluluk'u ve 'kanıların beyhudeliği'ni, tinin asıl (tarihe uygun) formunu gerçekleştirmesi önündeki engeller olarak tanımlar. Her iki durumda engeller çıkar, çünkü tin kendini-kollama öznelciliğine dalmıştır. *PR*'nin geniş kısımları, kendini-kollayan öznelciliğin sivil toplum biçiminde kurumsal olarak kendini nasıl ortaya koyduğunu tasvir eder.

katin ciddiyetidir. Tinsel doğayı, sadece duyumsayan ve hoşnut olan doğadan ayıran bu ihtiyaç, tam da bu nedenle tinin en derin ihtiyacıdır;[9] –o, içkinliğinde evrensel bir ihtiyaçtır; ve bir yandan zamanımızın ciddiyeti tarafından daha derinden harekete getirilmiştir, diğer yandan da Alman tinine has bir özelliktir. Almanların felsefî kültürdeki farklılıklarına gelince, diğer uluslarda felsefî çalışmaların durumu ve onların 'felsefe' terimine iliştirdikleri anlam gösteriyor ki, adını kullanmaya devam etmeleriyle birlikte, anlamı değişmiş, konusu alçaltılmış ve ondan birazcık hatıra ya da işaretçik kalacak kadar çözüntüye uğratılmıştır. Bu bilim Almanlara sığındı ve yalnız onların arasında kendini sürdürdü; bu kutsal ışık bize emanet edildi; ona bakmak ve onu beslemek, insanın sahip olabileceği en yüce şeyin, eş deyişle insanın özsel varlığındaki öz-bilincin sönmemesini, kaybolmamasını güvenceye almak bizim belirlenimimizdir.[10] Fakat Almanya'da bile, ülkenin yeniden doğuşundan önceki o zamanın bayağılığı öyle ileri gitmişti ki, hakikatin bilgisinin hiç olmadığının; Tanrı'nın,

---

[9] Hegel, kendisinden önce Platon ve Cicero'nun yapmış olduğu gibi burada 'ihtiyaç' fikriyle oynuyor. En derin ihtiyaçlar tinsel ve kamusaldır, biyolojik ve kişisel değil. Bu nedenle Hegel, felsefeye düşünceyi ruhsal ihtiyaçlar yönünde tatmin etme görevi yükler. Fakat bu ihtiyaçlar, modern dünyada en baskın iki öznellik formu olan duyguyla ve hoşnut olma durumuyla karşılanabilir. Burada Hegel'in sivil toplum teorisinin anahatları yeniden görülebilir.

[10] Hegel, burada, Almanya'da felsefenin kültür misyonuna atıfta bulunuyor. 1790'lı yıllarda bu misyon çeşitli Alman düşünürlerince dile getirildi (bkz. Meinecke 1970: ss. 42-7 ve 55-6). Önceden *GC*'de gördüğümüz gibi, Hegel'in kozmopolit düşünceye pek tahammülü yoktur. Fakat 1813'den sonraki yazılarında, Napoléon'un düşüşünün ertesinde Avrupa'da ortaya çıkan durumların, Almanların uzun zamandır beklediğine elverişli olduğunu düşündüğüne dair deliller vardır: Avrupa'da Almanya lehine bir önderlik değişimi, bir *translatio*/dönüşüm; ve bu durumda Fransa'dan uzaklaşma (bkz. Voegelin 1971; Butler: Hegel 1984b: ss. 112, 300-2, 317 ve 324). *HIA*'da Hegel bir dizi *translationes*den/dönüşümden söz etmiş ve bu dönüşümlerle tinsel içten bakışın 'kutsal alev'inin bir dindar halktan bir diğerine geçişini belirtmişti. Burada özellikle Yahudi katkısından söz eder (belki Fries'in ve onu izleyenlerin *Burschenschaften*'daki azgın anti-semitizmine karşı). Fakat Hegel *translatio* fikrini 'dünya tini'nin Katolik Fransa'dan Protestan Almanya'ya geçişini açıklamak için de kullanır. Bu zamandan itibaren Prusya ve Protestanlık onun düşüncesinde dünya tininin Fransa'dan Almanya'ya *translatio* yoluyla geçişine içten bağlıdır.

dünyanın ve tinin özsel varlığının anlaşılamaz, kavranılamaz olduğunun keşfedildiğine inanılıyor ve bunlar onaylanıyordu. Tinin dine tutunması gerektiği söyleniyordu, –dinin de imana, sezgiye tutunması, akılsal bilgi olmaksızın.[11] Deniyordu ki, bilmenin mutlağın (yani Tanrı'nın ve doğayla tinde hakikî ve mutlak olanın) doğasıyla hiç ilgisi yoktur; sadece, bir yandan, hakikî olan hiçbir şeyin tanınamayacağı olumsuzluğuyla ilgilidir ve sadece hakikî olmayan, zamana bağlı ve gelip geçici olan, tabir caizse, tanınma ayrıcalığına sahiptir; ve diğer yandan bilme, asıl nesnesi olan dışsal (yani tarihsel olan, yakıştırılan, varsayılan bilmenin, içinde görünüşe çıktığı rastlantısal koşullar) ile ilgilidir; ve bu aynı bilme sırf tarihsel ele alınmalı ve o dışsal görünümleri eleştirel ve derinlikli bir biçimde araştırılarak incelenmelidir; bu yapılırken de onun içeriği ciddiyete alınamaz.[12] Söz konusu filozoflar, Romalı Vali Pilatus'un attığından daha ileri bir adım atmadılar; zira o İsa'nın 'hakikat' kelimesini telaffuz ettiğini duyduğu zaman, böyle kelimelerden bıkkınlık getirmiş ve hakikati bilmek diye bir şey olmadığını bilmiş bir kimse edası takınıp 'hakikat nedir?' sorusuyla cevap verdi. Böylece, kadim zamanlardan beri açıkça hakir ve değersiz görülen –hakikatin bilgisini inkâr–, bizim zamanımızdan önce tinin en üstün utkusu olarak şanlandırıldı. Bu noktaya gelmeden önce, akla karşı duyulan bu umutsuzluk duygusuna acı ve melankoli eşlik ediyordu; ama dinî ve etik hafifmeşreplik, kendisini Aydınlanma olarak tasvir eden o ahmak ve yüzeysel görüş yanı sıra iktidarsızlığını saklamadan açıkça itiraf etti ve yüksek çıkarları küstahça unutmaya koyuldu; ve nihayet, eleştirel felsefe denilen şey, ebedî ve tanrısal olan ya da hakikat olan hakkında hiçbir şey bilinemeyeceğini kanıtladığını ilân ederek, ebedî ve tanrısal olanı tanımayan bu cehalet için bir iyi vicdan sağladı. Hattâ bu güya biliş, felsefe adını gasp etti. Tam da bu cehaleti, bu yüzeyselliği ve yavanlığı mükemmel biçimde, tüm düşünsel girişimlerin amacı ve sonucu olarak

---

[11] Hegel, eleştirel felsefedeki öznelci eğilime, özellikle kendisini Kantçı ilân eden Fries'in geliştirdiği eğilime dikkat çekiyor. Daha önce *FK*'da (1802) Hegel, eleştirel felsefeyi öznelciliği dolayısıyla reddetmişti.

[12] Bu uzun cümle, tarihsel düşünmenin Berlin'deki iki şampiyonu olan Schleiermacher ve/veya Savigny'nin öfkesini çekmiş olabilir. Altenstein'ın, Hegel'i, bu iki düşünürün üniversiteye attığı kancayı sökmesi için kullanmayı plânladığına dair delil var (bkz., örn., Toews 1980: s. 60).

tasvir eden bu öğreti için bu yüzeysel bilgi ve karakterden başka hiçbir şey daha büyük hoşnutlukla karşılanamazdı. Hakikatin reddi ve yalnızca görünüşlerin, zamana bağlılığın ve rastlantısallığın, yalnızca beyhudeliğin bilgisi –bu beyhudelik felsefede etkisini genişletti, bunu yapmaya devam ediyor ve bugün hâlâ zemini kaplıyor.[13] Gerçekten denebilir ki, felsefenin Almanya'da doğuşundan beri bu bilimin durumu ne bu kadar kötü görünmüştür ne de bunun gibi bir görüş, rasyonel bilmenin böylesine inkârı bu derece arsızca bir etkiye sahip olmuştur. Bu görüş bizden önceki dönemden sürüklenerek geldi ve şimdi daha değerli duyguya ve yeni tözsel tine karşı çelişik konumdadır. Daha değerli tinin bu şafağını selamlıyorum ve teşvik ediyorum. Felsefenin bir içeriği olması gerektiğini ilân ettiğimde ve bu içeriği size açık kılmaya geçtiğimde, yalnızca ona hitap ediyorum. Fakat bunu yaparken, genel anlamda gençliğin tinine sesleniyorum; çünkü gençlik, insanın zorunluluğun sınırlı hedefler sisteminin içine henüz yakalanıp tıkılmadığı ve kendisi için [*für sich*], çıkarlardan bağımsız bir biçimde bilimsel etkinliğe yetenekli olduğu hayatın o güzel zamanıdır; gençlik, beyhudeliğin olumsuz tini, içeriksiz salt eleştirel nahoşluk tarafından da henüz etkilenmemiştir. Sağlam bir yüreğin hakikati talep etme cesareti hâlâ var ve hakikatin ülkesinde felsefe kendini yuvasında hisseder, bunu kendisi kurar ve biz de onu incelemeyi paylaşırız. Hayatta hakikî, büyük ve tanrısal olan ne varsa, ide sayesinde vardır; felsefenin hedefi, ideyi hakikî biçiminde ve evrenselliğinde kavramaktır. Doğa, aklı yalnızca zorunluluğun güdümünde ekip biçmekle sınırlandırmıştır; fakat tinin dünyası özgürlük dünyasıdır. İnsan hayatını bir arada tutan her şeyin, değeri ve yürürlüğü olan her şeyin doğası tinseldir; ve tinin bu dünyası yalnızca hakikatin ve hakkın bilincine varma sayesinde, ideleri kavrama sayesinde varolur.[14]

---

[13] 1820'li yıllar boyunca Hegel, duyuş ile biliş arasındaki farkı inceledi: Fries'in öznelci felsefesini göz önünde tutarak burada onun bilişi duyuşa çökerttiğini söylemek ister. Hegel bilişe dair kendi görüşünü aşırı akılsal kılmaksızın duyuştan ayırır.

[14] Son üç cümle insan bilincinin, aklın zorunluluktan özgürlüğe hareketi terimleri içinde evrimini ölçer. Bilinç evrildikçe odağını tinsel (yani etik ve tanrısal) amaçlara çevirir. Berlin'de kaldığı sürece Hegel, çoğu ders zamanını böyle bir ilerleyişin neyi içerdiğini ayıklayıp göstermeye çalıştı.

Çıkmak üzere olduğumuz yolda sizlerin güvenini liyâkatle kazanmayı başaracağıma beslediğim umut ve isteğimi dile getirmeme izin veriniz. Fakat her şeyden önce, sizden istekte bulunacağım tek şey şudur: Bilim, inanç ve akla güveni ve kendinize güven ve inancı beraberinizde getiriniz. Tinin kudretindeki hakikat ve inanç cesareti, felsefe çalışmalarının birincil koşuludur;[15] insan kendisini onurlandırmalı ve en yüce uğraşlara girişecek değerde olduğunu düşünmelidir; tinin yüceliği ve kudreti abartılamaz. Evrenin kapalı özü, bilme cesaretine karşı çıkabilecek hiçbir kuvveti barındırmıyor; evren onun önünde kendisini açmalıdır ve ona zenginliklerinden ve derinliklerinden hoşnutluk duyacağı manzarasını sunmalıdır.

çev. Uluğ Nutku

[15] Hitabının başlarında Hegel, 'tinin etik kudreti'nden [*die sittliche Macht des Geistes*] söz etmişti. Burada ve konuşmasının başka yerlerinde 'tinin kudreti'ni açıkça ve yalınca çağrıştırıyor. Berlin yılları boyunca felsefesinin hedefi, tini etik yaşamda [*Sittlichkeit*] temellendirmektir. Bu girişimin özünde, tinin kendisini 'içte toparladıktan' sonra etik anlamda dışa çıkarması yatar.

GELENEK ÜZERİNE
[*FELSEFE TARİHİ ÜZERİNE DERSLER*]*

Düşünce edimleri, başlangıçta tarihin bir konusu, dolayısıyla da geçmişe ilişkin şeyler ve bizim gerçek varoluşumuzun dışında olarak görünür. Fakat gerçeklikte biz, tarih yoluyla ne isek oyuzdur; ya da daha tam bir şekilde söylenecek olursa, düşünce tarihinde son bulmuş olan şey yalnızca bir tarafta yer alırken, şimdide kalıcı bir biçimde sahip olduğumuz şeyse esas olarak tarihteki yerimize bağlıdır. Günümüz dünyasının bireyleri olarak bizlere ait olan öz-bilinçli aklın sahip olduğu şey birdenbire ortaya çıkmamıştır, ne de yalnızca şimdinin toprağında yetişmiştir. Bu sahip olduğumuz şey, daha önce mevcut/şimdi olan olarak, miras alınan şey ve emeğin ürünü olarak –insanların tüm geçmiş kuşaklarının emeği olarak– değerlendirilmelidir. Dışsal yaşamın sanatları gibi, becerilerdeki ve yeniliklerdeki birikim, toplumsal ve siyasî hayatın âdetleri ve düzenlemeleri de düşüncenin, kaygının ve ihtiyaçların, istek ve ıstırabın, yaratıcılığın, tarihte bizleri önceleyen tüm şeylere dair plânların ve başarıların ürünleridir; aynı şekilde bilimde ve bilhassa felsefede, neysek o olduğumuz şeyi ortaya koyan geleneğe sahibizdir ki, bu gelenek, Herder'in belirlediği şekliy-

---

* G.W.F. Hegel (1974), *Hegel's Lectures on the History of Philosophy*, İng. çev. E.S. Hardane ve F.H. Simson, Londra: Routledge and Kegan Paul; New York: The Humanity Press, ss. 2-4, 5.

le, kutsal bir zincir gibi, geçici olmuş olan her şeyin içinden geçer ve böylece son bulur. Bunun sonucu olarak antikitede meydana getirilmiş olan şeyler bizler için korunur ve bizlere intikal eder.

Ancak bu gelenek, doğanın seyrinin, sonsuz değişiminde ve formlarındaki etkinliğinde aslolan yasalarına sadık kalması ve bir adım ileriye gitmemesi gibi, sadece [birinden] almış olduğunu inançlı bir biçimde basitçe koruyan ve dolayısıyla da sonraki kuşaklara değişmemiş bir şekilde aktaran bir vekilharç [*stewardess*] değildir. Böyle bir gelenek hareketsiz bir yapı arz etmez, tersine canlıdır ve kaynağından ileriye doğru hareket ettikçe hacmi artan güçlü bir ırmak gibi çağlar. Bu geleneğin içeriği, düşünce dünyasının meydana getirmiş olduğu şeydir ve evrensel tin durağan kalmaz. Ne var ki bizim tam da baş etmemiz gereken şeydir bu evrensel tin. Şüphesiz ki kültürü, sanatı ve bilimi –bir bütün olarak zihinsel etkinlikleri– durağanlaşmış olan tek bir ulusun durumundan da bahsedilebilir... Ancak dünyatini bu özdeşlik uykusuna yatmaz; bu onun kendi doğasından kaynaklanır, zira onun etkinliği onun kendi yaşamıdır. Bu etkinlik, üzerinde edimde bulunacağı ve sadece yeni bir maddenin eklenmesiyle artmayan, bilâkis tam anlamıyla biçim veren ve dönüşüme uğratan hâlihazırda mevcut bir malzeme varsayar. Bu yüzden, her kuşağın bilimde ve zihinsel etkinlikte üretmiş olduğu şey, tüm geçmiş kuşakların kendi birikimlerini aktardıkları bir ata yadigârıdır, tüm insan soyunun yaşamları boyunca onlara yardımcı olmuş olan ve doğa ile tinin derinliklerinden kazanmış oldukları şeyi minnet duygusu ve neşeyle emanet bıraktıkları bir tapınaktır. Bu mirası almak, aynı zamanda onu kullanmaya başlamaktır da. O, birbirlerini izleyen her kuşağın ruhunu, zamanın zihinsel/düşünceye dayalı tözünü, onun ilkelerini, önyargılarını ve de sahip olduklarını teşkil eder; ve bu vasiyet, tin tarafından metamorfoza uğrayan bir malzemenin seviyesine düşürülür. Böylelikle alınmış olan şey değişikliğe uğrar ve üzerinde işlemde bulunulmuş olan malzeme, aynı zamanda hem zenginleşmiş hem de korunmuş olur.

Bu bizim kendi çağımızın ve de her çağın görevidir. Hâlihazırda varolagelen bilgiyi kavramak, kendimizin kılmak ve bunu yapmakla onu daha da öteye geliştirmek ve daha yüksek bir seviyeye çıkarmaktır. Böylelikle onu kendimize mâl etmekle, daha önce olduğundan farklı kılarız. Kendimize mâl etmekle dönüşüme uğratılan hâlihazırda varolagelen bir zihinsel dünyanın önkabulü; felsefenin ancak, onun

zorunlu bir biçimde kendisinden doğmuş olduğu daha önceki felsefeyle ilişkide ortaya çıkabileceği olgusuna bağlıdır. Tarihin seyri bize şeylerin olagelişinin bizlere yabancı olmadığını, bilâkis kendimizin ve de kendi öz bilgimizin olageldiğini gösterir.

[...]

Bizden önce sahip olduğumuz tarih, kendini keşfeden düşüncenin tarihidir ve düşünce denilince akla gelen şey, onun yalnızca kendini meydana getirirken kendini keşfedeceğidir; gerçekte o yalnızca kendini keşfederken varolur ve edimsel olur. Bu ortaya koyulan şeyler felsefî sistemlerdir ve düşüncenin kendini keşfetme yolunda gözler önüne serdiği keşifler dizisi, 2500 yıl süren bir çalışmayı biçimlendirir.

çev. Güçlü Ateşoğlu

TARİHTE AKIL:
TARİH FELSEFESİNE BİR GİRİŞ
[1837]*

I. Özgürlük İdesi

Tinin doğası, onun doğrudan karşıtı olana –maddeye– bir bakışla anlaşılabilir. Maddenin özü yerçekimidir, tinin özü –onun tözü– ise özgürlüktür. Bu herkes için çabucak akla yatkın olacaktır ki, diğer özellikleri arasında tin, özgürlüğe de iyedir. Fakat felsefe bize tinin 'bütün' özelliklerinin yalnızca özgürlük yoluyla varolduğunu öğretir. Bütün hepsi, özgürlüğün elde edilmesinde araçtır; bütün hepsi bunu, yalnızca bunu araştırır ve ortaya koyar. Bu, özgürlüğün tinin tek hakikati olduğu spekülatif felsefenin bir kavrayışıdır. Madde, bir merkez noktasına doğru eğilimi yoluyla yerçekimine iyedir; temelde o, karma bir yapıya sahiptir ve birbirlerini dıştalayan parçalardan oluşmuştur. Birliğini ve bu birlikteki ortadan kalkışını araştırır [arar, çabalar]; karşıtını arar.[1] Bunu sağladığı takdirde daha fazla madde olarak kalamayacak ve yok olacaktır. İdealliğe doğru çabalar, çünkü

---

* G.W.F. Hegel (1953), *Reason in History: A General Introduction to the Philosophy of History* [*Die Vernunft in der Geschichte*], İng. çev. Robert S. Hartman, Indiana: The Library of Liberal Arts, ss. 22-4, 76-7.

[1] Bkz. *Felsefî Bilimler Ansiklopedisi*, §262.

birlik içinde o, ideal olarak varolur. Karşıt bir şekilde tin, kendinde kendi merkezine iye olandır. Kendi dışında birliğe sahip değildir, fakat onu kurar; o, kendinde ve kendiyledir. Maddenin tözü kendi dışındadır; tin, kendinde varolandır (başkasına gerek duymayan varoluştur). Fakat kesin olarak bu özgürlüktür; çünkü bağımlı olduğunda, kendim olmayan başka bir şeyle kendimi eş tutarım. Dışsal olan bir şeyden bağımsız olarak varolamam. Kendimde olduğum zaman özgürümdür. Tinin bu başkasına gerek duymayan varoluşu özbilinçtir, kendinin bilincidir.

Bilinçte iki şey birbirinden ayrı tutulmalıdır; ilki, bildiğim şey; ikincisi ise, bildiğimin ne olduğudur. Öz-bilinçte ikisi bir olur, çakışır, çünkü tin kendini bilir. O kendi doğasının hükmüdür ve aynı zamanda kendine geldiği, kendisini ürettiği, (potansiyel olarak) kendindeliğini edimsel hâle getirdiği etkinliktir. Bu soyut betimlemeyi izleyerek, dünya tarihinin, kendi doğasının bilgisini elde etmeye çabalayan tinin ortaya koyuluşu olduğu söylenilebilir. Tohum, ağacın bütün doğasını, onun meyvesinin şeklini ve tadını kendinde taşıdığından, tinin ilk izleri de, hemen hemen tarihin bütününü içerir. Doğulular, bu tinin –insan anlamında– özgür olduğunu henüz bilmiyorlardı. Bunu bilmediklerinden de özgür değillerdir. Onlar yalnızca 'tek'in [tek bir kişinin] özgür olduğunu düşünüyorlardı; bu nedenden dolayıdır ki, böyle bir özgürlük yalnızca tutkunun keyfiyeti, vahşiliği ve sönüklüğüdür ya da muhtemelen isteğin yumuşaklığı ve uysallığıdır –doğanın bir rastlantısı, böylece de yine keyfiyet olmanın dışında hiçbir şeydir. Dolayısıyla bu 'tek kişi' yalnızca bir despottur, özgür bir insan değildir. Özgürlüğün bilinci ilk Grekler arasında ortaya çıkmıştır ve bu nedenledir ki onlar özgürdüler. Fakat onlar, benzer bir şekilde Romalılar da, yalnızca 'bazıları'nın özgür olduğunu biliyorlardı –insanın insan olarak özgür olduğunu değil. Platon ve Aristoteles de bunu bilmiyorlardı. Bu nedenle Grekler, yalnızca üzerinde bütün yaşamlarının ve görkemli özgürlüklerinin sürdürülmesinin temellendiği köleliğe sahiplerdi; fakat özgürlüklerinin kendisi, kısmen rastlantısal, geçici ve sınırlı bir çiçeklenme, insan doğasının kısmen sert bir köleliği idi. Hıristiyanlık sayesinde yalnızca German halkları, insanın insan olarak özgür olduğunu ve tinin özgürlüğünün insan doğasının özü olduğunu kavradılar. Bu kavrayış, ilkin, tinin en

iç alanı olan dinde ortaya çıktı;[2] fakat seküler dünyada onunla tanışmak, uygarlığın ancak uzun ve büyük bir güç ile çözebileceği ve yerine getirebileceği daha büyük bir görevdi. Böylece kölelik, Hıristiyan dininin kabulü ile dolaysızca sona ermedi. Özgürlük, devletlerde hemen hâkim olmadı, ne de akıl, yönetimlerde ve anayasalarda hâkim olabildi. İlkenin seküler koşullara uygulanması, seküler dünyaya nüfûz etmesi ve ona esaslı bir biçim kazandırması, tam olarak uzun bir tarihsel süreçtir. Şu âna kadar ben, ilkenin kendisi ile uygulaması, ona bir giriş ile tinin ve yaşamın edimselliğinin gerçeklikteki hükmü arasındaki ayırıma dikkat çektim. Bu, bilimimizin temel bir olgusudur ve akıllarda sürekli olarak tutulmalı, unutulmamalıdır. Öz-bilincin ve özgürlüğün Hıristiyan ilkesinde de işaret ettiğimiz gibi, kendini genel anlamda özgürlük ilkesinde gösterir. Dünya tarihi özgürlük bilincinin ilerlemesidir [özgürlük bilincindeki ilerlemedir] –bu da, bizim araştırmak zorunda olduğumuz bir ilerlemedir.

Özgürlük bilincinin –biz, mutlak anlamda tüm insanların, insan olmalarından dolayı özgür olduklarını bilirken, Doğuluların yalnızca 'tek'in [tek bir kişinin] özgür olduğunu, Greklerin ve Romalıların ise, 'bazıları'nın özgür olduğunu bildiği özgürlük bilincinin– çeşitli dereceleri üzerindeki başlangıç/temel ilke, aynı zamanda dünya tarihinin doğal bir bölümlenmesidir ve inceleyeceğimiz ana meseledir.

IV. Dünya Tarihinin Gidişi

II. Tarihin Başlangıcı

Yalnızca yasaların bilincinin olduğu devletlerde eylemler açıkça ortaya çıkar ve yeterince açık olan onların [yasaların] bilinci ile kayıtların [eylemlerin kaydının] saklanması olası ve istenilen/gereksinilen bir şey olur. Hint yazın alanının hazineleriyle tanışık olan herkes için çarpıcı olan şey, en derinlikli tinsel ürünleri olan böyle bir ülkenin, bir tarihinin olmamasıdır. Bu bağlamda o, en eski çağlara kadar giden olağanüstü bir tarihe sahip olan Çin'in göze çarpan derecede karşıtıdır. Hindistan sadece eski din kitaplarının ve göz alıcı şiir eserlerinin değil, bununla birlikte eski kanunnamelerin de sahibidir –

[2] "Yahudi Halkı Üzerine", *Dünya Tarihi Felsefesi*, III. Bölüm, III. Kısım, 2. Alt kısım.

fakat tarihi yoktur. Bu ülkede toplumu parça parça etmeye başlayan örgütlenme itkisi, kastların doğal ayırımlarında donup kalmıştı. Böylece yurttaşlık haklarıyla ilgili yasalar, yurttaşları kastların doğal ayırımlarına bağlı kılıyordu. Onlar, daha yüksek kastın daha aşağıdakilere karşı, karşılıklı yetki ve haklarını –haklıdan çok haksızı– önceden belirliyordu. Bununla etik yaşam öğesi, muhteşem Hint yaşamından ve imparatorluklarından sürgün edilmiştir. Kast sistemine bu kölelikten dolayı, bütün tarihsel ilişkisinde vahşi bir keyfiyet, gelip geçici bir telâşlılık ve koşuşturma ile gerçekten de ilerleme ya da gelişimin nihaî amacına uymayan bir öfkelilik [hâli] vardır. Böylelikle, Mnemosyne'yi anmayı imleyecek ne bir sunu nesnesi ne de düşünen bir bellek vardır. Vahşiliği derin olan bir hayâl gücü bütün yüzeyde dolaşmaktadır; oysa tarih yaratmak için, aynı zamanda kendinde tözsel bir özgürlüğe iye, gerçekleşecek bir amaca sahip olması gerekirdi.

çev. Güçlü Ateşoğlu

HUKUK FELSEFESİNİN ANAHATLARI
[1821]*

iii) Devlet

c) Dünya Tarihi

§350

İdenin mutlak hakkı, evlilik ve tarımla başlayan nesnel kurumlar ile açık ve net yasalarda varoluşa ilk adımını atar (§203, not); bu hakkın ilâhî yasa ve onay biçiminde ya da güç kullanımı ve haksızlık biçiminde gerçekleşip gerçekleşmediği fark etmez. Bu hak, devletleri kuran kahramanların hakkıdır.

§351

Aynı düşünce, uygarlaşmış halkların, devletin olmazsa olmaz oluşturucuları olan kurumlardan yoksun kalanlara barbar olarak davranmalarını ve onları böyle kabul etmelerini geçerli kılar. Böylece çoban

---

* G.W.F. Hegel (1995) *Elements of the Philosophy of Right* [*Grundlinien der Philosophie des Rechts*], İng. çev. H.B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press ve G.W.F. Hegel (1980) *Hegel's Philosophy of Right*, İng. çev. T.M. Knox, Londra; Oxford; New York: Oxford University Press. Her iki kaynaktan karşılaştırmalı olarak çevrilmiştir.

bir halk, avcılara barbarlar olarak davranır ve her ikisi de tarımla uğraşanların bakış açısına göre barbardır. Uygarlaşmış bir halk, kendilerinin haklarıyla barbarlarınkinin eşit olmayacağının bilincindedir ve onların otonomisini yalnızca formel olarak görür.

Böyle durumlarda savaş ve anlaşmazlık çıktığında, dünya tarihinde onlara bir anlam veren şey, kendine özgü değerleri ile bağlantısında tanınma/kabul görme için mücadele etmeleri olgusudur.

§352

Somut ideler, halk tinleri [*Völkergeister*], hakikatlerini ve belirlenimlerini/yazgılarını [*Bestimmung*] mutlak evrensellik, eş deyişle dünya tini olan somut idede bulur. Onun tahtı etrafında bütün hepsi, onun gerçekleşmesinin failleri, ihtişamının süsleyicileri ve işaretleri olarak dururlar. Tin olarak o, kendisinin mutlak bilgisine doğru, bunun için de bilincini, dolaysız kesinlik biçiminden kendisine getiren özgürleştirmeye doğru, edimsel/gerçekleşen hareketinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla, özgürleşme sürecindeki –bir başka deyişle dünya-tarihsel alanlardaki– bu öz-bilincin oluşumunun ilkeleri sayıca dörttür.

§353

Tin, ilk ve dolaysız açınımında, ilkesi olarak tözsel tinin şeklini, eş deyişle tikelliğin/bireyliğin [*Einzelheit*] içinde özsel anlamda yutulduğu ve iddialarının da belirtik olarak kabul görmediği özdeşlik şeklini alır.

İkinci ilke, bu tözsel tinin bilgiye sahip olmasıdır ki, burada tin, hem kendisinin olumlu içeriğidir hem de kendisinin gerçekleşmesi, dirimli/yaşayan biçimi olan onun bireysel kendisi için varlığıdır –eş deyişle, güzellik olan törel bireyliliktir [*Individualität*].

Üçüncü ilke, bu bilen bireysel kendi için varolmaklığın, soyut evrensellik noktasına kadar içsel bir şekilde derinlemesine uzanışıdır ve orada o, aynı zamanda tin tarafından terk edilmiş olan nesnel dünyaya karşı sonsuz karşıtlık olur.

Biçim-alışın/oluşumun [*Gestaltung*] dördüncü ilkesi, bu tinsel karşıtlığın öyle bir şekilde dönüşümüdür ki, tin kendi içselliğinde hakikatini ve somut özünü elde eder ve nesnel dünyayla barışır, onda kendini evinde gibi rahat hisseder; dahası bu tin, asıl tözselliğine geri döndürüldüğünden, sonsuz karşıtlıktan geriye dönmüş olan tindir;

kendi hakikatini, düşünce olarak ve hukukî bir gerçekleşim/edimsellik dünyası olarak üretir ve bilir.

§354

Bu dört ilkeye uygun bir şekilde, dünya-tarihsel alan[1] da sayıca dörttür: i) Doğu, ii) Grek, iii) Roma ve iv) German.

§355

i) Doğu Dünyası

Bu ilk alanın dünya görüşü, içsel bir şekilde ayırımlaşmamış tözselliktir; ataerkilce yönetilen doğal topluluklarda ortaya çıkar. Bu görüşe göre, dünyevî yönetim şekli teokrasidir; yönetici de yüksek bir papaz ya da Tanrı'nın kendisidir; dinsel ya da ahlâkî emirler –hattâ görenekler– aynı zamanda doğal ve pozitif hukukken; anayasa ve yasama da, bundan farklı olmayarak dinin kendisidir. Bu görkemli bütün içinde, bireysel kişilik hiçbir hakka sahip değildir ve bütünüyle yok olur; dışsal doğa dolaysızca ilâhî olur ya da Tanrı'nın bir süsüdür; dahası varolan/edimsel dünyanın tarihi, şiirdir. Geleneklerin, yönetim ile devletin çeşitli biçimleri arasında gelişen farklar yasaların yerini alır ve hattâ nerede gelenekler basitse, bu farklar hantal, karmaşık ve boş inançtan kaynaklanan seremoniler hâline gelir –kişisel iktidar ve keyfî kuralların rastlantısallığı [*Zufälligkeiten*] hâlini alır– ve toplumsal sınıf farklılıkları, doğal kast sisteminde katılaşır. Sonuç olarak, Doğu'nun devleti yalnızca kendi deviniminde yaşamayı sürdürür; hiçbir şey kalıcı olmadığından ve sağlam gözüken şeyler de fosilleştiğinden, bu devinim dışa doğrudur ve sonunda dizginsiz/ilkel bir öfke ve yıkım hâlini alır. Böyle bir devletin iç huzuru, [politik olmayan bir] özel yaşamın huzurudur ve güçsüzlük ile tükenmişlik içine batmadır.

Tinselliğin henüz tözsel ve doğal olduğu devletin gelişimindeki [*Staatsbildung*] bir uğrak, bir form olarak her devletin tarihinin mutlak başlangıcını oluşturur. Bu öğrenme, derin algılayış ve Dr. Stuhr'un, genel olarak tarih ve anayasal tarihe rasyonel bir bakışı açık kıldığı eseri *Doğal Devletlerin Çöküşü*'ndeki gibi (Berlin, 1812), tek tek devletlerin tarihine gönderme yapılarak vurgulanır ve gösterilir. Ya-

[1] İngilizce çevirideki *realm*, dünya ya da âlem diye de karşılık bulabilir –çev. n.

zar, aynı zamanda öznellik ilkesinin ve öz-bilinçli özgürlüğün Germanik halkta ortaya konduğunu göstermektedir; ne var ki denemesi doğal devletlerin ötesine gidemeyeceğinden dolayı, bu ilke yalnızca, ya huzursuz bir hareketlilik, insanî keyfiyet ve yozlaşma olarak görünen ya da öz-bilinçli tözselliğin nesnelliğine ya da örgütlenmiş bir hukukîliğe/yasalılığa kadar geliştirilmemiş tekil duygu biçimini varsayan bir noktaya kadar izlenir.

§356

ii) Grek Dünyası

Bu alanda, sonlu ile sonsuzun tözsel birliği ortaya konur; fakat yalnızca geleneksel imgelerde ve gizli olanın donuk/belli belirsiz bir hatırlanmasında üzeri örtülmüş gizemli bir arka plân olarak.[2] Kendini başkalaştıran tinin, bireysel tinselliğe ve bilginin gün ışığına yeniden doğması, bu arka plân/dayanak [*substratum*] güzel, özgür ve yüce bir etik yaşam [*Sittlichkeit*] olmaya değiştirilip dönüştürülür. Buna bağlı olarak, bu belirlenim içinde bireysel kişilik ilkesi meydana çıkar; daha henüz kendini tam olarak tanımamasına rağmen ideal birliğini yine de kaybetmez. Sonuç olarak bütün, tek tek halk tinlerinin [*Volksgeister*] bir dizisine bölünür[3] ve bir taraftan iradenin nihaî kararı, henüz kendisi için varlığa sahip öz-bilincin öznelliğine görevi vermemiş, bununla birlikte onun dışında ve onun üstünde duran bir güce bu görevi teslim etmiştir (bkz. §279'a not); diğer taraftan ise, ihtiyaçlarla ilişkili olan tikellik daha henüz özgürlük alanının bir parçası olmamıştır, çünkü o hâlâ bir kölelik sınıfına bırakılmıştır.

§357

iii) Roma Dünyası

Bu alanda, farklılaşma sonuç noktasına taşınır ve etik yaşam bir taraftan amaçsızca tek tek kişilerin öz-bilinci, diğer taraftan ise soyut evrensellik karşıt uçlarına ayrılır.[4] Bu karşıtlık, aristokrasinin tözsel

---

[2] Büyük bir olasılıkla Eleusis gizemciliğine gönderme yapılıyor –İngilizceye çeviren Knox'un notu.

[3] Antik Yunan, her biri kendi 'tin'ine ve otonomisine sahip şehir-devletleri çokluğuna bölünmüştür –Knox'un notu.

[4] Roma Cumhuriyeti'nin daha erken çağlarında –Knox'un notu.

sezgisi ile demokratik formun özgür kişilik ilkesi arasındaki çatışmayla başlar. Karşıtlık büyüdüğünde, bu karşıtlardan ilki, boş inanca ve vicdansızca kendi iktidarını düşünmeyi devamlı kılmaya doğru gelişirken; ikincisi [plebler] de, bir ayaktakımı oluncaya değin yozlaşmaya doğru akıp gider.[5] Buna bağlı olarak bütün dağılır ve sonuç, evrensel bir talihsizlik ve etik yaşamın yıkımı olur. Halk kahramanları, Pantheon'un[6] birliğinde yavaş yavaş gözden silinip ortadan kalkarlar; tüm bireyler, soyut yasalara sahip olmaları anlamında özel kişiler seviyesine inerler ve yalnızca onları birbirlerine bağlayan tek bir bağ kalır, o da soyut ve doymak bilmez öz-iradeleridir [kendi kişisel istekleridir].

§358

iv) German Dünyası

Böylece tin ve onun dünyası, yazgının sonsuz kederine[7] –ki bunun için bir halk, Yahudi halkı seçilmişti– gömülür ve onda kaybolur. Tin burada mutlak olumsuzluğun karşı ucunda kendine geri çekilir. Bu mutlak bir dönüm noktasıdır; tin bu durumdan çıkarak içsel karakterinin sonsuz olumluluğunu, eş deyişle ilâhî ve insanî doğanın birliği ilkesini; hakikat ile öz-bilinçte ve öznellikte açığa çıkan özgürlük olan, nesnel hakikat ve özgürlüğün uzlaşmasını kavrar; böylece kuzeyin ve Germanik halkların ilkelerinin, kendilerini ifade edişlerindeki uzlaşma güvence altına alınır.

§359

Her şeyden önce bu ilke, içe doğru ve soyut bir ilkedir; inanç, sevgi ve umut, bütün çelişkilerin uzlaşımı ve çözümü olarak duyguda varolur. Daha sonra içeriğini gerçek kılmaya ve onu öz-bilinçli rasyonelliğe yükselterek yüreğin, sadakatin ve özgür insanların yoldaşlığını izleyen dünyevî bir alan olmaya zorlar; tinin öznel olduğu bu alana ham, kaba bireysel kapris ile barbarca yapıp etmeler, tavırlar denk

---

[5] Gracchi zamanından Augustus zamanına kadarki dönemde cumhuriyetin son buluşuna gönderme yapılıyor –çev. n.

[6] İmparatorların tanrılaşmasına gönderme yapılıyor –Knox'un notu.

[7] Bu sözlerle Hegel, başka bir yerde olduğu gibi burada da Tanrı'nın öldüğünü duyumsatan 'çarmıh'a gönderme yapıyor –Knox'un notu.

düşer. Öte dünyaya karşı tinin ortaya çıktığı bu alan, zihinsel bir alandır ve içeriği gerçekten onun tininin hakikatidir; ancak, henüz düşünceye çıkarılmamış ve bu nedenle de hâlâ barbarca imgelerde örtük/gizli bir hakikattir. Bu öte dünya, dünyevî yürek [duygu] üzerindeki tinin gücü olarak, ikincisine karşı zorlayıcı ve korkutucu bir güç olarak edimde bulunur.

§360

Bu iki alan,[8] aynı zamanda tek bir birlik ve *ide*de kök salmış olmakla birlikte birbirlerinden ayrılmış bir şekilde dururlar. Burada onların ayrılması, mutlak bir karşıtlıkta derinleşir ve böylece amansızca bir mücadele, tin alanının göksellik alanından burada ve şimdinin dünyasına, olgunun ve fikrin ortak dünyasına inmesi sürecini doğurur; diğer taraftan dünyevî alan, soyut bağımsızlığını düşünce ile rasyonel varlık ve bilme ilkesine, eş deyişle hakkın ve yasanın [hukukun] rasyonelliği seviyesine çıkartır. Bu yolla onların karşıtlığı [dünyevî olanla olmayanın karşıtlığı], örtük olarak özünü [onu o yapan neliği] kaybeder ve ortadan kalkar. Olgu alanı barbarlığını ve hakça olmayan kaprisliliğini [keyfiyetini] bir tarafa bırakır ve böylece hakikat alanı öte dünya(cılığı) ve onun keyfî iktidarını ortadan kaldırır; bunun sonucunda, bir imge olarak devlet ile aklın gerçekleşmesini [edimselliğini] niteleyen hakikî uzlaşma nesnel hâle gelir. Devlette öz-bilinç, tözsel bilgilenme ve iradesinin gerçekleşmesinin organik bir gelişimini; dinde, ideal bir özsellik [nelik] olan onun kendi hakikatinin temsilini ve duygusunu bulur; felsefî bilimde [*philosophischen Wissenschaften*] ise, tinin karşılıklı tamamlayıcı öğeleri olan devlette, doğada ve ideal dünyada[9] bir ve aynı olan bu hakikatin özgür kavrayışını ve bilgisini bulurlar.

çev. Güçlü Ateşoğlu

---

[8] Ortaçağ kilisesi ve ortaçağ imparatorluğuna gönderme yapılıyor –Knox'un notu.

[9] Sanat, din ve felsefe dünyası; ayrıntılı bilgi için bkz. *Felsefî Bilimler Ansiklopedisi*, §§553-7 –Knox'un notu.

FELSEFE TARİHİ ÜZERİNE DERSLER
[1840]*

Doğu Felsefesi

B. Hint Felsefesi

[...]

Hindistan'da temel öneme sahip olan şeyin, kendisini kendisi için kuran ve oluşturan düşünceye ya da özgürlüğe yükselterek, ruhun kendini kendi içine büktüğünü görmüştük. Ruhun en soyut biçimindeki belirtik bu olageliş, zihinsel tözsellik olarak ifadelendirilebilir; fakat burada o, varolan doğa ile tinin birliği değil, dolaysızca karşıtıdır. Tin için doğanın ele alınışı, yalnızca düşüncenin bir aracıdır ya da amacı olan tinin özgürlüğü için bir alıştırma yeridir. Zihinsel tözsellik Hindistan'da bir erektir, oysa *felsefe*de genel anlamda o, hakikî başlangıçtır; felsefe yapmak, düşünceyi kendi meşru alanında hakikat ilkesi yapan idealizmdir. Zihinsel tözsellik, Avrupalının refleksiyon, anlama yetisi ve öznel bireysellik dediği şeylerin karşıtıdır. Bizimle birlikte [Avrupa düşüncesiyle –çev. n.]; beni, onu değil de bunu yap-

---

* G.W.F. Hegel (1974), *Lectures on the History of Philosophy* [*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*], İng. çev. E.S. Haldane ve F.H. Simson, cilt 1, Londra: Routledge and Kegan Paul; New York: The Humanities Press, ss. 144-7.

maya muktedir kılan temellere ve kendi irademe göre, bu tikel şeyi "ben istiyorum, biliyorum, düşünüyorum ve ona inanıyorum" fikri önem kazandı ve bunun üzerinde sonsuz bir değer inşa edildi. Zihinsel tözsellik ise bunun tam karşıtıdır; o, içinde bütün 'ben'lerin öznelliğinin kaybolmasıdır; ona göre, nesnel olan her şey boştur, gereksizdir. Onun için hiçbir nesnel hakikat, ödev ya da hak yoktur ve böylece geriye kalan yalnızca öznel kibirdir. İlgi duyulan nokta, zihinsel tözsellikte boğulmak için ona ulaşmaktır ki, bu tüm zekiliğinde ve refleksiyonunda öznel kibirliliktir. Bu görüş noktasına ulaşmak bir avantajdır.

Böyle bir görüşte eksik olan şey şudur ki; zihinsel tözsellik özne için bir son ve amaç olarak temsil edildiğinde, öznenin ilgisinde üretilmesi gerekli olan bir koşul olarak ve en nesnel şey olması zorunlu iken, henüz sadece soyut olarak nesneldir; ve böylece nesnelliğin özsel formu onu arzulayacaktır. Soyutluk içinde öylece kalmış olan zihinsel tözsellik, varoluşu olarak yalnızca öznel ruha sahiptir. Öznel olumsuzlama gücü, yalnızca boş bir kibirlilikte tek başına kaldığı için her şey ortadan silinir; zihinsel tözselliğin bu soyutluğu sadece, içinde her şeyin gözden kaybolduğu, boş ve belirlenimsiz olana bir kaçışı imler. Bu nedenle yapılması gereken şey, kendisini içsel bir şekilde oluşturan ve belirleyen nesnelliğin gerçek temeline doğru sürülmektir –bu da, kendi içindeki ebedî form, insanların *düşünce* dediği şeydir. İlkin bu düşünce, öznel anlamda benimki [benim düşüncem] olduğundan –çünkü ben düşünüyorum, ikinci olarak ise zihinsel tözselliği kavrayan evrenselliktir– benzer şekilde o, üçüncü olarak, form veren edimsellik ya da belirlenim ilkesidir. Nesnelliğin kendini açan bu daha yüksek çeşidi, tek başına tikel içeriğe bir yer verir, onun özgür bir alana sahip olmasına olanak tanır ve onu kendisine taşır. Eğer Doğu görüşünde birey sarsılır ve yazgısı gereği düşüşe geçmeye başlarsa, yine de hâlâ düşüncede temellenen bir yere sahiptir diyebiliriz. Böylece, kendine kendinde kök salması olanaklıdır, sağlam ve dayanıklı durabilir. Bu, kavranışı güç olan Avrupalı düşünce şeklidir. Bu tip Doğulu düşünceler onu ortadan kaldırmaya meyillidir; fakat o, düşüncenin toprağında etkin bir şekilde korunur ve bağımsız olarak kabul görmediğinde varolamaz; o, ancak ve sadece bütün sistemde bir uğrak/moment olarak varolmalıdır. Böylece Doğu felsefesinde, üzerine düşündüğümüz belirli bir içerik de keşfettik. Ancak, üzerine düşünmek, düşünceden ya da sistemden yoksundur; çünkü o, yuka-

rıdan gelir [dışsaldır] ve birliğin dışındadır. Bir tarafta zihinsel tözsellik durur; orada o, kuru ve yavan görünür. Böylece birey –Skolastiklerde gördüğümüz gibi, yalnızca basit akıl yürütme ve çıkarımın ölü biçimine sahiptir; diğer taraftan, ancak düşünce temeline dayandığında birey, ona gerekli olanı alabilir; böylece bütünün organizasyonunda/düzenleniminde bir uğrak, bir moment olarak kabul edilip anlaşılabilir. İde, Hint felsefesinde nesnellik kazanmamıştır; bu nedenle de dışsaldır ve nesnellik, *idey*e uygunluğunda anlaşılmamıştır. Bu, *oryantalizm*de bir eksikliktir.

Düşüncenin hakikî nesnel zemini, temelini öznenin gerçek özgürlüğünde bulur; evrensel ya da tözsel, kendi nesnelliğine sahip olmalıdır. Düşünce bu evrenselliğin kendisi, tözselliğin ve bundan farksız olan 'ben'in alanı olduğundan –düşünce örtüktür ve özgür özne olarak varolur– evrensel dolaysız varoluşunu ve edimsel varoluşunu alır; bu sadece bir amaç ya da varılacak bir durum değildir ve mutlak ayırt edici yanı nesnelliktir. Bu ilkeyi biz Grek dünyasında buluruz ve daha ileri düşünümümüzün nesnesi, onun gelişimidir. Evrensel, ilkin tamamen soyut olarak görünür ve öylece o, somut dünyayla karşı karşıya gelir; ancak onun değeri, hem somut dünyanın temeli hem de örtük olan şey içindir. O bir öte değildir, çünkü şimdinin değeri örtüklükte varolan olguda yatar ya da örtük olan şey, evrensel, burada ve şimdide olan nesnelerin hakikatidir.

çev. Güçlü Ateşoğlu

TİN FELSEFESİ
[1830]*

II. Bölüm: Nesnel Tin

C Alt Bölümü: Etik Yaşam

c) Devlet

(γ) Evrensel Tarih

§548

Belirli bir halk tini [*Volksgeist*] edimsel olduğundan ve onun özgürlüğü doğal koşullar altında bulunduğundan, bu doğa yüzünde [doğallıkta] o, coğrafî ve iklime özgü özelliklerin etkisini kabul eder. O, *zaman* içindedir; ve kendi olanaklılığı ve etkinlik alanı göz önüne alındığında, kendi bilincinin ve edimselliğinin gelişim sürecini geçirmek zorunda olduğu çizgiler üzerinde özsel olarak *belirli* bir ilkeye sahiptir. Sözün özü o, kendine ait bir *tarih*e sahiptir. Ne var ki sınırlı bir tin olarak, bağımsızlığı ikincil bir şeydir; *evrensel dünya tarihi*ne

---

* G.W.F. Hegel (1971), *Hegel's Philosophy of Mind*, İng. çev. William Wallace, Oxford: Clarendon Press. Kavramlar Almanca özgün metin *Die Philosophie des Geistes* (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, cilt 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970) ile karşılaştırılmıştır.

dâhil olur ki, *dünya mahkemesi* [*dünyanın yargı yeri, das Weltgericht*] olan bu dünya tarihindeki olaylar, birçok halk tininin diyalektiğini açığa serer.

§549

Bu devinim, tinsel tözün bağımsızlık yoludur; bir eylemdir ki, onun sayesinde dünyanın mutlak nihaî amacı onda gerçekleşir ve salt *örtük* bir hâlde olan tin, bilinç ve öz-bilinç [kendinin bilinci] kazanır. Dolayısıyla kendi özsel ve eksiksiz özünün açığa vurumu ve edimselliğidir ki, bununla o, dışarıdan bakan bir göz için *evrensel* bir tin –bir *dünya-tini*– olur. Bu gelişim, zaman içinde ve gerçek varoluşta vuku bulduğundan [ve] o bir tarih olduğundan, onun farklı momentleri ve adımları halk tinleridir; bu tinlerin her biri, tek başına ve doğa tarafından belirli bir özellikle donatılmış olarak, yalnızca *tek bir aşama*yı işgal etmek ve bir bütün olan hakikatte *tek* bir görevi yerine getirmek üzere seçilmiş/tayin edilmiştir.

Tarihin özsel ve edimsel bir sonu olduğu önvarsayımı, ki bu önvarsayıma ait ilkelerden belirli özellikler mantıksal olarak ortaya çıkar, tarihe a priori bir bakış diye ifade edilebilir ve felsefe a priori tarih yazmakla suçlanır. Bu bağlamda ve genel olarak tarih yazımında bu nokta daha fazla ayrıntılandırılmalıdır. Tarih ve her şeyin üstünde evrensel tarih, edimsel olarak varolan ve kendisinde gerçekleşecek olan özsel ve edimsel bir amaçta –öngörünün plânında [*der Plan der Vorsehung*]– temellenmektedir; sözün özü, tarihte *aklın* olduğu önvarsayımı, sadece felsefî zeminde belirlenmelidir ve bu şekilde, özsel ve gerçekten zorunlu olduğu gösterilmelidir. Böyle bir amacı önceden varsaymak, farz edilen kavramlar ya da düşünceler keyfî bir biçimde uygulandığında ve belirlenmiş bir girişim, olayları ve eylemleri bu tip kavramlarla uygunluk içinde olmaya zorladığında ancak kınanmayı hak eder. Ne var ki günümüzde bu tip a priori işleyiş yöntemleri için, saf anlamda tarihsel olduğunu iddia eden ve aynı zamanda, ilkin genelde, sonrasında ise tarihte felsefe yapma alışkanlığına karşı kendi seslerini açık bir şekilde yükseltme olanağını bulanları suçlamak gereklidir. Felsefe bu kişiler için tam anlamıyla baş belası olan bir komşudur; çünkü [felsefe], tüm rastlantısallığın ve acele önerilerin düşmanıdır. Benzer bir a priori tarih yazımı, bazen en az beklenti içinde olunabilecek yerde, bu sanatın daha sağlam ve daha

olgun hâle gelmek için bir saflaştırma süreci yoluyla gözden geçirildiği Fransa ve İngiltere'dekinden daha çok Almanya'da, özellikle filolojik alanda birdenbire ortaya çıkıp etkili olur. İlk durum [*Urzustande*] ve ilk halk [*Urvolk*] hakkında Tanrı'nın gerçek bilgisine ve papazlık sisteminin hâkim olduğu soyların tüm bilimlerine ilkin sahip olan kurmaca hikâyeler/fiksiyonlar [*Erdichtung*] ile Antik Roma ve diğerlerinin tarihi için güncelliğini yitiren efsanelerin kaynakları olarak düşünülen bir Roma epiğinin önemsiz ayrıntılarına geldiğimizde ise bunlar, psikolojik motifler ile bağlamları ortaya çıkaran pragmatik anlam çıkarma işinin yerini almışlardır. En sağlam tarihi hiçe sayarak, orijinal kaynaklardan böyle temelsiz fanteziler düzmek ve onlardan, malûmatı fazla, entelektüel çöp yığını ile önemsiz olgular yoluyla cesur bileşimler meydana getirmek için malzeme çıkartan *bilgin* [*gelehrten*] ve *yaratıcı* [*geistreichen*] bir tarihçiye bu sorumluluğu yükleme düşüncesinde görünen geniş bir çevre bulunmaktadır.

Tarihin bu öznel ele alınışını bir kenara bırakacak olursak, tarihin kendisine *nesnel bir amacı* dışardan dâhil etmemizi yasaklayan tam olarak karşıt bir görüşü keşfederiz. Sonuç olarak bu, tarihçinin *tarafsız bir şekilde* [*Unparteilichkeit*] izlemesi gerektiği, hâlihazırda daha meşru bir talep olarak görünen şeyle eşanlamlıdır. *Felsefe tarihi*nde bu, çoğunlukla ve bilhassa bir zorunluluk arz eder; öyle ki burada, bir düşüncenin ya da kanaatin lehine hiçbir tarafgirlik olmaması üzerinde ısrar edilir, aynen bir hâkimin çarpışan taraflardan biri için hiçbir özel sempatiye sahip olmaması gerektiği gibi. Hâkimin durumunda, eğer adalete özel bir ilgisi yoksa ve eğer amacı ve yegâne tek amacı için ona sahip değildiyse ya da yargılamayı bütünüyle reddettiyse, aynı zamanda makamını kötü ve budalaca yönetiyor olduğu varsayılacaktır. Bir hâkim için tasarlayabileceğimiz bu gereksinim, adalet için *tarafgirlik* [*Parteilichkeit*] diye ifade edilebilir; ve burada onu *öznel* tarafgirlikten ayırmada herhangi bir güçlük yoktur. Fakat tarihçiden beklenen tarafsızlık söz konusu olduğunda, bu kendi kendini tatmin eden yavan gevezelik ayırımının ortadan kalkmasına yol açar ve her iki ilgi çeşidini de reddeder. Tarihçinin, olayları onların yoluyla seçip ayırabildiği, dile getirebildiği ve eleştirdiği hiçbir belirli amaç ve görüşü beraberinde getiremeyeceğini, ancak tamamen onları keşfetmiş olduğu nedensel tarzda, tutarsız ve anlaşılmaz tikellik içinde nakledeceğini öne sürer. En azından şimdi, bir tarihin, örneğin Roma ve onun zenginlikleri, yahut Roma İmparatorluğu'nun

görkeminin son buluşu gibi bir *nesne*ye/*konu*ya [*Gegenstand*] sahip olmak zorunda olduğu kabul edilir. Ne var ki bunun, olayların bizzat kendi temelinde yatan önceden varsayılmış bir son olduğunun farkına varmak için onların göreli önemini, bir başka deyişle bu olayların onunla daha yakın ya da daha uzak ilişkisini eleştirel olarak incelemeye başlar başlamaz bir parça düşünceye [*Überlegung*] ihtiyaç vardır. Böyle bir amaç ile eleştiriden yoksun bir tarih, peri masalı kadar bile iyi olmayan, sadece ahmak bir akıl sayıltısı olacaktır, çünkü çocuklar bile hikâyelerinde bir *motif* [*Interesse*],* olayların ve eylemlerin onlar yoluyla ilişki içine sokulduğu, en azından belli belirsiz de olsa tahmin edilebilir bir amaç beklentisi içindedirler. Bir *halk*ın varoluşunda [*In dem Dasein eines Volkes*] esas amaç, bir devlet olmak ve bu şekilde kendini korumaktır. Hiçbir devlet yapısına sahip olmayan bir halk (böyle bir *ulus*), tastamam ifade edecek olursak, herhangi bir tarihe sahip değildir –devlet oluşumunun [*Staatsbildung*] doğuşundan önce varolmuş olan halklar ya da hâlen yabanıllık durumunda varolan diğerleri gibi. Bir halk için gerçekleşen ve onda meydana gelmiş olan şey, devletle ilişkisinde esas önemini kazanır; oysa bireylerin yalın tikellikleri, tarihin gerçek nesnesi olmaktan en uç noktada uzaktır. Bir çağın genel tininin, kendi izlerini o çağın ünlü bireylerinin karakterinde yansıttığı; hattâ bu kişilerin kendi tikelliklerinin, kolektif bir ışığın sayesinde, her şeye rağmen, daha soluk renklerde ortaya çıktığı çok belirsiz ve sönük bir aracı olmaktan başka bir şey olmadıkları doğrudur. Evet öyledir, hattâ ufak tefek bir olay, bir söz gibi bu münferitlikler, öznel bir tikelliğe değil, çarpıcı bir portre ve özlülük içinde bir çağa, bir ulusa ve bir uygarlığa işaret ederler; ve bu tip değersiz ya da önemsiz şeyleri seçip ayırmak, dâhi bir tarihçinin ellerine bakar. Gelgelelim, diğer yandan, münferitliklerin büyük çoğunluğu, gerçek tarihsel değeri olan nesnelerin yok edilmiş ve karanlıkta bırakılmış olduğu, itinalı bir şekilde biriktirilen boş ve yararsız bir çokluktan ibarettir. Bir tinin ve çağının özsel ayırt edici tarafı, daima büyük olaylarda içerilmiş olarak bulunur. Böyle bir tikel portreyi bertaraf etmeye çalışmak ve önemsiz kişisel özellikleri (Walter Scott'ın ve diğerlerinin ünlü aşk serüvenlerinde olduğu gibi) bir *ro-*

---

* Almanca *Interesse* terimi, genel olarak Türkçede 'ilgi' ya da 'çıkar' olarak çevrilmektedir. Burada bağlamı düşünerek ve İngilizce çevirideki terimi göz önüne alarak 'motif' teriminin daha uygun olacağı düşünüldü –çev. n.

*mam*n içinden çıkarmak arzusu yerinde bir arzudur. Yaşamın özsel olmayan bir yüzünün resmedildiği yerde, onu [yine] özsel olmayan bir malzemeyle birlikte ele almak elbette uygun olacaktır, aynen aşk hikâyelerinin özel olaylar ile öznel tutkularla birlikte düşünülmesi gibi. Ancak, sözde *hakikat*e yönelik ilgiden dolayı [*Im Interesse der sogenannten Wahrheit*], bir çağın ve bu çağda yaşayan kişilerin tekil anlamsız ufak tefek olaylarını almak ve onları genel ilgilerin bulunduğu bir tablonun içine katmak sadece beğeni ve yargıya karşı gelmez, aynı zamanda nesnel hakikat kavramını [*den Begriff objektiver Wahrheit*] da ihlâl eder. Tin için tek hakikat, tözsel olan ve altta yatan özdür, yoksa dışsal varoluş ile rastlantısallığın önemsizliği değildir. Bu yüzden, bu tip önemsiz olayların belgeler sayesinde hakkıyla teyit edilip edilemeyeceği ya da aşk hikâyelerinde olduğu gibi, bir karaktere uygun hâle getirilip bu ya da şu adın ve olayın atfedilip atfedilemeyeceği tamamen önemsizdir. *Biyografi*ye gelince (burada onun üzerine bir şey söyleyecek olursak), herhangi genel bir niyet ve amaca doğrudan karşı çıkar görünür. Ne var ki biyografi de, kendi arka plânı için, kişinin onunla sıkı sıkıya bağlı olduğu tarihsel bir dünyaya sahiptir. Hattâ salt öznel köken, mizaç vb. bile, imâ yoluyla da olsa, asıl gerçeklik ile onun ilgisinin telkin yoluyla kuvvetlendirilmiş olduğunu akla getirir. Sadece duygu etkinliği ise, tam tersine, tarihten başka bir temele ve ilgiye sahiptir.

Felsefe tarihi (ve dahası, ekleyecek olursak, genel olarak *din* tarihi, ikinci olarak ise kilise tarihi) için gereken *tarafsızlık* [talebi], genel anlamda herhangi bir nesnel amaç gerekliliğini/önvarsayımını dikkate almaması gerekir. Devlet, yukarıda da belirtildiği gibi, politik tarih incelemesinde tüm olayların gönderme yapmak zorunda oldukları noktayı ifade ettiğinden dolayı, burada *hakikat*, tinin birçok eylem ve olayının gönderme yapılmak zorunda olacağı bir nesne olmak zorundadır. Edimsel olarak meydana gelen şey, az çok karşıt önvarsayımı da olanaklı kılar. Din ile felsefe gibi bir nesnesi olan tarihler, kendi konuları için yalnızca öznel amaçlara sahip oldukları anlaşılır, yani sadece kanaatlere ve fikirlere sahiptirler, hakikat gibi özsel ve gerçekleşen bir nesneye değil. Bunu da sırf hakikatin olmadığı gerekçesiyle yaparlar. Bu varsayımda hakikate duyulan ilgi, yalnızca alışıldık türde bir tarafgirlik olarak görünür; öyle ki bu tarafgirlik, kendilerinde, tümüyle aynı şekilde, hiçbir tözselliğin olmadığı ve de tümüyle farklılaşmamış, zorunsuz şeyler gibi temsil edilen fikir ve iş-

lenmemiş düşüncelere yönelik bir tarafgirliktir. İzlenilen bu yolda tarihsel hakikat [*Die geschichtliche Wahrheit*], bu durumda hiçbir zorunluluk ya da kavram üzerine yargıları değil (krş. §§172 ve 175'e [Almanca baskıda §§172 ve 178'e –ed. n.] notlar), sadece niteliksel ve niceliksel yargıları kabul eden doğruluğu [*Richtigkeit*] –[bir başka deyişle], bu doğruluk hakkında kayda değer eleştirel bir tutum olmadan yüzeyde kalan olayları eksiksiz bir biçimde bildirmeyi– ifade eder. Oysa, eğer gerçekten Roma ya da German İmparatorluğu gibi imparatorluklar politik tarihin etkin ve hakikî birer nesnesini oluşturuyorsa ve amaç da, olayların [*die Erscheinung*] birbirleriyle ilişkilendirilmesi ve bu amaç sayesinde onlar hakkında yargı vermek ise, o zaman evrensel bir tarih içinde evrensel bir tin, onun ve özünün bilinci çok daha yüksek derecede hakikî ve edimsel bir nesne ya da konu olacaktır ve tüm diğer olaylar da, özsel ve edimsel olarak bir amaca hizmet ederler. Bu yüzden, sadece onunla ilişkileri yoluyla, yani bu olaylar onda ayrılmaz bir biçimde mevcut olduklarında bile onun altına koyuldukları yargı [*das Urteil*] sayesinde, kendi değerlerine ve bunun yanı sıra kendi varoluşlarına sahip olurlar. Sadece su yüzeyini kaplar gibi, tarihin de *üzerini* kaplamayan, aynı zamanda onda yaşayan ve kendi başına hareketin kendi ilkesi olan tindir bu. Ve bu tinin yolu üzerinde, özgürlük, bir başka deyişle tinin kavramı sayesinde belirlenmiş olan bir gelişim, kılavuz ilkedir ve yalnızca onun kavramı onun nihaî amacı, yani hakikattir; çünkü tin, bilinçtir. Böyle bir öğreti –yahut bir başka deyişle tarihte *akıl* [*daß Vernunft in der Geschichte*]– en azından kısmen akla yatkın bir inanç [*ein plausibler Glaube*] olacaktır [ve] kısmen de felsefî bir bilgidir [*Erkenntnis der Philosophie*].

§550

Tinin kendi kendine gelişini ve kendi hakikatini gerçekleştirmeyi sürdürdüğü bu özgürleşme ile bu tip bir yapıp etme etkinliği, en yüce ve mutlak *hak*tır [*Recht*]. Tikel bir halkın kendinin bilinci, kolektif bir tinin kendi varoluşunda kendi çağındaki gelişimi için bir araçtır. Bu, içinde o tinin geçici olarak kendi iradesini emrine verdiği nesnel edimselliktir [*die objektive Wirklichkeit*]. Bu mutlak iradeye karşı, diğer tikel halk tinlerinin iradesi hiçbir hakka sahip değildir. *O* halk dünyaya hükmeder; ancak yine de, evrensel irade geçici olarak onun

varlığı üzerinden özel bir aşamayı geçer gibi ileriye doğru adım atar ve sonrasında onu kendine bırakır.

§551

Öyle ki, edimselliğin bu işleyişi bir eylem olarak ve bu yüzden de, *bireyler*in bir emeği/çabası olarak ortaya çıktığından, onların emeğindeki tözsellik hesaba katıldığında, bu bireyler [birer] *araç* olacaklar ve onlara özgü olan kendi öznellikleri de, etkinliğin boş formundan [*die leere Form der Tätigkeit*] başka bir şey olmayacaktır. (Onlardan bağımsız olarak hazır ve önceden tespit edilmiş tözsel bir işleyişte almış oldukları tekil pay yoluyla) kişisel olarak elde etmiş oldukları şey, o hâlde, formel bir evrensellik ya da öznel bir kanaattir* –[ki bu], onların ödülü olan *ün*den [başka bir şey değildir].

§552

Halk tini, doğa zorunluluğunu içerir ve dışsal varoluş içinde bulunur (§483); potansiyel olarak sonsuz olan etik töz [*unendliche sittliche Substanz*], edimsel olarak tikel ve sınırlı bir tözdür (§§549, 550); kendi öznel yüzüyle o, rastlantının [şemsiyesi] altında, kendi üzerine düşünmeyen [bilinçsiz] doğal bir alışkanlık biçiminde işler ve içeriği de, zaman içinde *varolan* bir şey olarak ona sunulur ve dışsal bir doğa ve dışsal bir dünya ile bağlıdır. Buna rağmen (bu etik yaşamda *düşünen* şey olan) tin, hukuk ve etik sistemde yer alan [*System der Gesetze und der Sitten*], devletin ve onun geçici çıkarları içinde bir halk tini olarak ona eklenen sonluluğun ötesine geçer ve onu kendi içinde eritir. Kendini, kendi özselliği içinde kavramak üzere yükselir. Böyle bir kavrayış, bunun yanı sıra, hâlâ bir halk tininin içsel sınırlılığına sahiptir. Oysa aynı zamanda birçok halk tininin tüm bu sınırlanımlarını ve onların kendi geçici kısıtlanımlarını üzerlerinden bir bir soyup alan dünya tarihinin düşünen tini [*Der denkende Geist der Weltgeschichte*], kendi somut evrenselliğini ele geçirir ve kavrayıcı aklın [*die wissende Vernunft*], doğanın zorunluluğu ile tarihin zorunluluğunun onun açımlanışına yalnızca yardımcı olduğu ve onu

---

* Almanca asıl metindeki *eine formelle Allgemeinheit subjektiver Vorstellung* ifadesi, formel anlamda evrensel bir öznel fikir/kanaat diye de çevrilebilir – çev. n.

onurlandıracak olan damarlar olduğu yerde, içinde özgürlükten keyif duyacağı sonsuz anlamda edimsel hakikat olan mutlak bir tini kavramak [*Wissen des absoluten Geistes*] üzere yükselir.

Tinin Tanrı'ya yükselişinin en uygun şekli [*Von dem Formellen der Erhebung des Geistes*], *Mantık*'a "Giriş"te bahsedilmiştir (krş. özellikle §51, not). O yükselişin bir başlangıç noktası olduğunu kabul ettiğimizde, Tanrı'ya olan inançta *pratik aklı* izleyerek tutum alan Kant, bazı hususlar hariç en doğru yolu seçmişti; çünkü o başlangıç noktası, Tanrı kavramının *içeriğini* oluşturan bir malzeme ya da muhtevayı kapsar. Ne var ki hakikî somut malzeme, ne (kozmolojik anlamda olduğu gibi) *varlık* [*das Sein*] ne de (psiko-teolojik kanıtta olduğu gibi) sadece amaca uygun olan eylemdir [*die zweckmäßige Tätigkeit*]; bunun yerine, mutlak anlamda ayırt edici yanı ve işlevi etkin akıl, yani kendini belirleyen ve kendini gerçekleştiren kavramın kendisi olan *tin*dir –özgürlüktür. Bu akıl yürütmenin ortaya koyduğu, öznel tinden Tanrı'ya doğru bir yükseliş düşüncesinin, yine Kant tarafından bir *postüla/koyut* –sırf bir *olması gerek/gereklilik*– olarak ifade edilmesi, hakikatin yerine geçen sonlunun antitezinin o yükselişin özü olduğunun doğru ve geçerli olarak rahatlıkla basit bir şekilde koyulduğu, daha önce belirtildiği gibi, alışılmamış bir karışıklığa neden olur.

Daha önce (§192, krş. §204, not) gösterilmiş olduğu gibi, Tanrı'ya doğru yükselişin gerçekten içermiş olduğu *dolayım* [*Vermittlung*] kabul edildiğinde, özellikle dikkat edilmesi gereken nokta, onun sayesinde bir başlangıç noktasının özsel içeriğinin, özgürlüğe doğru uzanması için kendi sonluluğundan arındığı *olumsuzlama* momentidir. Mantığın formel işleyişinde soyut olan bu etken, şimdi en somut anlatımını kazanır. Kendisinden şu an için başlangıcın gerçekleştiği sonlu, gerçek etik öz-bilinçtir [kendinin bilincidir, *das reelle sittliche Selbstbewußtsein*]. O bilincin, sayesinde kendi tinini kendi hakikatine yükselttiği *olumsuzlama, edimsel olarak* etik dünyada gerçekleştirilen bir arıtma işlemidir [saflaştırmadır, *Reinigung*]; öyle ki, onun sayesinde kendi vicdanı öznel fikirden arınır ve iradesi arzunun bencilliğinden kurtulur. hakikî din ile hakikî dindarlık sadece etik yaşamdan çıkar. Din, düşünmeye, yani kendi somut özünün özgür evrenselliğinin farkına varmaya doğru yükselen o [etik] yaşamdır. Sadece etik yaşam sayesinde ve etik yaşamla Tanrı idesi özgür tin ola-

rak görülür. Bu yüzden, etik tinin [*sittlichen Geistes*] dışında hakikî din ile dindarlığı aramak boştur.

Ne var ki –tüm spekülatif anlamlandırmalarda olduğu gibi– bir şeyin başka bir şeyden bu gelişimi, çıkarım ve türetme olarak görünen şeyin aslında kendi hakikati tarafından dolayımlanmış olarak görünen ve burada zihnimizde kendi hakikati olarak biliniyor da olanın mutlak *prius*u [mutlak önselliği/önce oluşu] anlamına gelir.

Artık geldiğimiz nokta, *devlet ile din arasındaki karşılıklı ilişki*ye daha derinlemesine dalma ve bunu yaparken de, konu üstüne alışıldık ve güncel terminolojiyi ortaya koyma noktasıdır. Önceki ortaya koyulanlardan kesin ve açık bir biçimde görünen odur ki, devlet etik yaşamın örgütlenmesi ve edimselleştirilmesi olduğunda, etik yaşam, kendi yüreğinin içlerine ve tözüne geri dönmüş devlettir; din ise, etik yaşamın bizzat kendisinin ve devletin tözüdür. Bu durumda devlet, etik duyguya ve etik duygu da dinsel duyguya dayanır. Eğer din *mutlak hakikat*in bilinci olursa, o zaman hak ve adalet, yasa ve ödev olarak, bir başka deyişle özgür iradenin dünyasında hakikî olarak neyi değerlendirirsek değerlendirelim, o sadece bahsedilen hakikate *katılan bir şey* olarak, onun *altına koyulan* ve ondan *çıkarsanan* olarak öylece itibar görebilir. Oysa hakikî etik yaşam dinin bir sonucuysa, o zaman zorunlu olarak din de, hakikî *içeriğe* sahip olmalıdır; bir başka deyişle, bildiği *Tanrı* idesi hakikî ve gerçek olmak zorundadır. Etik yaşam, edimsel olarak bir halkta ve onun tekil üyelerinde [bireylerde] varlık bulduğundan, öz-bilincin içinde yaşam bulan tanrısal tindir. Kendi empirik edimselliğinden uzaklaşan ve kendi hakikatini bilince ulaştıran bu öz-bilinç, kendi *inanç* [*Glauben*] ve *vicdan* [*Gewissen*] alanında sadece, tinsel edimselliğinde bilinçli olarak güvende olduğu şeye sahiptir. İki şey birbirinden ayrılamaz. Biri dinsel, diğeri ise öncekinden, bedende olması ve hakikat değeri yüzünden ayrılan etik olan şeklinde iki tür vicdan olamaz. Ne var ki form bakımından, yani düşünmek ve bilmek [*das Denken und Wissen*] için –(din ile etik yaşam, zekâya/kavrayış gücüne sahiptir; dahası bir düşünme ve bilmedir)– dinsel hakikatin yapısı, salt kendini var etme ve bu yüzden de nihaî hakikat olduğundan, empirik edimsellikte kök tutan etik yaşam üzerinde bir yaptırım uygular. Dolayısıyla öz-bilinç için din, etik yaşam ile devletin *temeli*dir. Birbirlerinden ayrılmayan bu şeyleri ayrılabilir ve hattâ karşıtlık içinde ilgisiz şeyler gibi görmeye çalışmak, çağımızın son derece büyük hatasıdır. Dinin devlet ile ilişkisi

ele alınırken, ikincisi, iktidar ve güçten kaynaklanan bağımsız bir varoluşa sahip olarak düşünülürken, ilki ise, buna destek veren, bireyin öznelliği olarak görülür ya da görülmez –yahut din, devletin etik yaşamı, yani kendi zemini üzerinde temellenen kendi akılsal yasası ve anayasası üstünde etkisiz bir şey olarak görülebilir. Bu iki tarafın [din ile devletin] ayrılamayacağı gösterilmiş olduğundan, din tarafında görünen ayırıma dikkatleri çekmek anlamlı olacaktır. Bu öncelikle bir *form* meselesidir, bir başka deyişle öz-bilincin hakikatin içeriğiyle olan ilişkisidir [*das Verhältnis des Selbstbewußtseins zu dem Inhalte der Wahrheit*]. Bu hakikat içeriği, kendi edimselliğindeki öz-bilincin tözü ya da içinde kök saldığı tin olduğu sürece, öz-bilinç bu içerikte kendi kesinliğine sahip ve özgürdür. Ancak, bu mevcut öz-bilinç eksik olduğunda, o zaman her ne kadar dinin *örtük* içeriği mutlak tin olsa da, form bağlamında, tinsel bir kölelik durumu yaratılmış olacaktır. Bu önemli fark (belirli bir örnekle ifade edecek olursak) bizzat Hıristiyan dininde ortaya çıkar; her ne kadar burada o, içinde Tanrı idesinin ete kemiğe büründüğü doğa-öğesi [*das Naturelement*] olmasa ve bir etken olarak hiçbir tür, *tin*de ve *hakikat*te bilinen bir Tanrı'nın merkezî dogması ve tek uğraş konusunun içine dâhil olmasa bile. Hattâ Katoliklikte bile, tüm hakikate yönelik bu tin, edimsellikte, öz-bilinçli tin karşısında esnemez bir karşıtlık içinde olur; dahası, her şeyden önce Tanrı, bir *dışsal şey* [*äußerliches Ding*] gibi dinsel tapınmaya sunulan 'ev sahibi' [konumundadır] (Lutherci kilisede, bunun aksine, böyle bir ev sahibi ilk başta tapınılan değil, *eğlence* ânında, yani kendi dışsallığının yok oluşunda ve de *inanç* ediminde, bir başka deyişle özgür kendinden kesin [öz-pekin] tindedir. Ancak o zaman tapınılan ve Tanrı'ya sunulmak için yüceltilen olur). O ilk ve en yüce dışsallaştırma hâlinden diğer türden tüm dışsallık evreleri –köleliğin, tinsel olmayanın ve boş inancın evreleri– doğar. Bu, tanrısal hakikate yönelik *bilgi*sini kazanırken, uğraşlarının farklılaşmasına neden olur; aynı zamanda *iradesi*nin ve *vicdan*ının yönelimini de dışarıdan ve başka bir düzenden alır –öyle ki, bu düzen yine o bilgiye sadece tinsel bir tarzda sahip olmaz, o amaç için özsel olarak dışsal bir kutsamaya ihtiyaç duyar. Bu, kendi bağlılığını mucizevî imgelere, hattâ kemiklere dayandırarak ve bunlardan mucize bekleyerek tinsel olmayan bir ibadet biçimine yol açar; kısmen sadece dudak oynatarak, kısmen de öznenin Tanrı'ya doğrudan başvurma hakkından vazgeçtiği ve başkalarına ibadet etmek için ibadet

ettiği tarzda. Genel anlamda ise bu, edimlerle kazanılacağı ve hattâ diğerlerine aktarılabileceği varsayılan bir yeteneği/değeri dış dünyadaki çabayla haklı çıkarmaya hizmet eder. Tüm bunlar, onun yoluyla tinin gerçek anlamının kendi kaynağında çarpıtıldığı ve yanlış anlaşıldığı, hukuk ile adaletin, etik ile vicdanın, sorumluluk ile ödevin köklerinde bozulduğu bir dışsalcılık [*externalism, Außersichsein*] altında tini bağlar.

Tinsel köleliğin bu ilkesi ve onun dinsel yaşamdaki bu gelişimi [*Entwicklung*] boyunca, hukikî ve anayasal sistemde hukukî ve ahlâkî bir kölelik, politik yaşamda [edimsel devlette, *wirklichen Staate*] ise haksızlık [*Unrechlichkeit*] ve ahlâksızlık [*Unsittlichlichkeit*] durumu işlerlik kazanabilir sadece. Katoliklik, bugüne kadar fazlasıyla övgü görmüş ve hâlâ birçok durumda hükümetlerin istikrarını güvence altına alan bir din olarak –mantıksal olarak yeterince– övgü görmeye devam etmektedir. Ne var ki gerçeklikte bu, tinin köleliğinde (hukukî ve ahlâkî özgürlüğe sahip olması gereken o tinin köleliğinde) temellenen kurumlarla, yani adaletsizliği cisimleştiren kurumlar ile ahlâkî olarak bozuk ve barbar toplum şekilleriyle ayrılmaz bir şekilde bağlı hükümetlere uygulanır sadece. Ama bu hükümetler, sırf adaletsizlik ile ahlâksızlığın esaretinde yıkılıp kaldıkları sürece ve sadece bu konumda kalmakla, kendilerine karşı düşmanlıkla ortaya çıkmayan fanatizmde dehşet verici bir güce sahip olacaklarının farkına varmazlar. Ancak yanlış bir dinin sebep olduğu o dışsalcılık [*externalism, Außersich*] ile parçaları birbirinden ayırmaya/yalıtmaya [*Zerrissensein*] karşı akılda tutulması gereken emrimize amade çok daha başka bir güç vardır. Tin, kendi içsel özgür edimselliği içinde [*in seine innere freie Wirklichkeit*] kendini kavrar. Felsefe, hükümetlerin ve halkların tini içinde, gerçek dünyada özsel ve edimsel olarak doğru/hakça [*recht*] ve aklî olanı [*vernünftig*] *ayırt etme bilgeliğini* [*dünya bilgeliğini, Weltweisheit*] harekete geçirir. Tüm bu düşünce ürünlerine daha iyi bir şekilde seslenir; dahası *felsefe*, özel bir anlamda bir *dünya bilgeliğidir* [*Weltweisheit*]; çünkü düşünce, tinin hakikatini edimsel bir şimdi/mevcudiyet kıldığından, onu gerçek dünyaya sürükler ve böylece kendi edimselliği ile bizzat kendi beninde onu özgürleştirir.

Dolayısıyla, serbest bırakıldığında dinin içeriği, oldukça başka bir şekil alır. *Form*, yani bilme gücümüz ve öznelliğimiz özgürlükten mahrum olduğu sürece, bunu zorunlu olarak öz-bilincin, dinin ete

kemiğe büründüğü etik ilkelerde içkin [*immanent*] olmayan bir şey olarak kavranması ve bu ilkelerin, edimsel öz-bilince göre sadece negatif anlamda hakikî varlığa sahip görünmek için böyle bir mesafeyle kurulması izler. Bu hakikat-dışılıkta [hakikatten uzak oluşta, *Unwahrheit*] etik içerik *kutsallık* [*ein Heileges*] adını alır. Ancak, bir kez tanrısal tin kendini edimsellikte gösterdiğinde ve edimsellik kendini tinin etkisinden kurtardığında, o zaman dünyada *kutsallık* postülası/koyutu denen şey, etik yaşamın edimselliği ile yerinden edilir. İffet yemini [*des Gelübdes der Keuschheit*] yerine, *evlilik* şimdi etik bir ilişki olarak sırasını alır; ve böylece insanlığın bu sayfasındaki en yüksek şey olarak *aile* ayakları üzerine dikilir. (Bir yoksula her kim bedava mal dağıtıyorsa, bir başka deyişle yoksulları her kim zenginleştiriyorsa, o kişiye değer atfetme çelişkisiyle karışık) yoksulluk yemini [*des Gelübdes der Armut*] yerine, birinin yurttaş toplumundaki [*bürgerlichen Gesellschaft*] kısa etik yaşam sürecinde, kendi aklı ve gayreti sayesinde malı elde etmek için *eylem* zorunluluğu –ticarî sözleşmelerde ve mülk kullanımında *dürüstlük* [*Rechtschaffenheit*]– ortaya çıkar; dahası, itaat yemininin [*des Gelübdes des Gehorsams*] yerine hakikî din, yasaya ve devletin hukukî düzenlemelerine itaati onaylar –öyle bir itaat ki, kendisi bizzat hakikî özgürlüktür, çünkü devlet kendine hâkim, kendini edimselleştiren akıldır [*verwirklichende Vernunft*]; sözün özü [bu], *devletteki etik yaşam*dır. Dolayısıyla, ancak ve sadece bu şekilde hukuk ve ahlâk varoluş kazanır. Dinin temel ilkesi olan "Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya ver" [*Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist*] yeterli değildir. Sorun, Sezar'ın olanın ne olduğuna karar vermekte, dünyevî otoriteye ait olanda bir çözüme kavuşur; ve kilisenin otoritesinden daha aşağı kalmayan dünyevî olanın, hemen hemen her şeyi bizzat kendinin olarak talep etmiş olduğu yeteri kadar bilinen bir gerçektir. Tanrısal tin, tüm dünyevî yaşamın içine nüfûz etmek zorundadır. Onun sayesinde bilgelik, onda somut hâle gelir ve bizzat kendi haklı çıkarılışının koşullarını taşır. Ne var ki bu somut anlamda nüfûz etme, sadece bahsi geçen etik yaşam organizasyonlarında [*Gestaltungen der Sittlichkeit*] olur. Özellikle dinî sebeplerle evlenilmeyen bir düzenin kutsallığına karşı olan evlilik ahlâkıdır bu –yoksulluk ile tembelliğin kutsanmasına karşı ekonomik ve kazanca dayalı eylem [*Erwerbstätigkeit*] ahlâkıdır; hukuk ile ödevin mevcut olmadığı ve vicdanın esir olduğu itaatkârlığın kutsanmasına karşı olan devlet hu-

kukuna hizmet eden bir itaat ahlâkıdır. Hukuk ile etik yaşam için artan gereksinim ile tinin özsel özgürlüğü [tinin özgür doğası, *die freie Natur des Geistes*] anlayışıyla birlikte, tinin özgürlüksüzlük diniyle bir çelişkisi belirli hâle gelir. Dindeki özgürlüksüzlük ilkesi [*das Prinzip der Unfreiheit*] ortadan kaldırılmadığı sürece, adalet ile akıl ilkeleri üzerinde politik yasaları ve düzenlemeleri organize etmenin hiçbir faydası olmaz. Din kendi kabuğunu kırıp özgürleşmediği sürece, devletin içindeki yasal ve toplumsal düzenlemelerin hiçbir etkisi olamaz. Farklı doğaları nedeniyle birinin diğerine karşı sessiz kalmayı sürdüreceği ve çelişki ve kavga yaratmayacağı şeklindeki düşünce ile onlar için ayrı alanlar tahsis edebileceğimizi zannetmek aptalca olacaktır. Hukikî özgürlüğün temel ilkeleri [*Grundsätze der rectlichen Freheit*], kendi bilgiçlikleri dâhilinde; aklın maksimlerinin edimsellik alanında kendi gerçekleşimlerine ve *mutlak* hakikat bilinci altında yer alan dinsel vicdandaki en yüksek onaya sahip olduklarını bilmediği yönünde dini çok yanlış bir şekilde anladıkları sürece, bu hukikî özgürlüğün ilkeleri soyut ve yüzeysel olabilecek ve onlardan türetilen politik kurumlar da, tek başlarına alındığında savunulamaz olmak zorunda kalacaklardır. Hattâ bir hukuk kuralının, âdeta aklın ilkeleri üzerinde temellenmiş hâlde a priori, fakat tinsel özgürlüksüzlüğün ilkelerine dayanan varolan dinle [o ülkenin/halkın diniyle, *Landesreligion*] çelişki içinde olduğunu farz edelim; her şeye rağmen yasaları uygulama görevi hükümetin *tekil üyeleri*nin ve çeşitli yönetici *kadrolar*ın ellerinde olduğundan, bireylerin yalnızca yazıya [bilim ya da dar anlamda hukuka –çev. n.] ya da yasanın anlamına göre eyleyeceği, vicdanlarının en derin noktasının ve en yüce zorunluluğun yattığı dinlerinin tininde eylemeyeceği soyut ve boş varsayımla kendimizi aldatmak nafiledir. Dinin kutsal bir şekilde dile getirdiğiyle karşıtlık içinde yasalar, insan eliyle yapılmış bir şey olarak görünür. Her ne kadar cezalarla desteklenseler ve dışsallığın içine sokulsalar da, dinsel tinin çelişkilerine ve saldırılarına karşı direnç gösteremeyeceklerdir. Buna rağmen bu tip yasalar, hükümetlerin derinliğini yoklayabilirler; bu yüzden, tini diğer yasaların tininden farklı olan ve onları onaylamayı reddeden vicdanda tökezlerler. Dini değiştirmeksizin, politik anayasası ile yasalarındaki kaideyi/kuralı düzeltmekle etik yaşam örgütlenmesinde bir bozulmayı düzeltmeye çabalamak –bir reformasyon yapılmış olmadan bir devrim yapmak, eski dine karşıt olan politik bir anayasanın onunla ve onun kutsallığıyla barış içinde

ve uyumla yaşayabileceğini, dahası istikrarın dışsal garantiler, örneğin sözde meclisler ile bütçe ve benzeri şeyleri sabitlemek/tespit etmek için bu meclislere verilmiş olan iktidar/yürütme gücü tarafından yasalarla sağlanabileceğini varsaymak– daha yakın çağlara özgü bir budalalıktan başka bir şey değildir (krş. §544, not). Dinsel tinin derinliklerine inmek ve aynı tini onun hakikatine yükseltmek belirgin bir biçimde çok muazzam bir görev hâline geldiğinde, olsa olsa o ancak, dinden hukuk ile yasayı/adaleti ayırmaya çalışan geçici bir çare olur. Tüm bu garantiler, yasaları uygulama işini üstlenen kişilerin *vicdanları*na karşı çürük tedbirlerden başka bir şey değildirler –bu garantiler yasalarda içerilmektedir. Salt dünyevî yasa koymanın [*die weltliche Gesetz-gebung*] onun için kutsal olmayan bir şey olduğu dinsel vicdanı dünyevî/seküler kurala bağlamaya ve ona tâbî kılmaya çalışmak, gerçekte doruk noktadaki, en kötü çelişkidir [*der höchste, der unheiligste Widerspruch*].

Kendi zamanında bir taraftan kurulu din ile politik anayasayı ayırmaya başlamış olan uçurumun muazzam berraklığı, diğer taraftan, kendi içsel yaşantısını kavramayı öğrenmiş olan özgürlük sayesinde din ile politikada gerekli olan tüm bu daha derin ihtiyaçlar, Platon'da [yeni] bir düşünceyi ortaya çıkarmıştır. Platon, hakikî bir anayasa ile tutarlı bir politik yaşamın, kendi daha sağlam dayanağına *ide*de –ezelî-ebedî doğruluğun/adaletin [*Gerechtigkeit*] özsel ve edimsel anlamda [kendinde ve kendi için, *an und für sich*] evrensel ve hakikî ilkeleri üzerinde– sahip olacağı düşüncesini kavrar. Bunların ne olduklarını şimdi kavramak ve onları bilmek, kesinlikle *felsefe*nin uğraşı ve görevidir. Bu bakış açısından yola çıkarak Platon, halkların kurtuluşu için *ide*nin yargı verme konumuna geçmek [son sözü söylemek –çev. n.] zorunda olduğu yönünde, *felsefe*yle *politik gücün* [*Staatsmacht*] uzlaşmak/bir araya gelmek [*zusammenfallen*] zorunda olduklarını Sokrates'e güçlü bir şekilde söylettirdiği ünlü ve dillere düşmüş bir paragrafa geçiverir.[1] Bununla birlikte, Platon'un kesin bir biçimde tasarladığı şey –aslında örtük olarak [kendinde, *an sich*] özgürce kendini belirleyen düşünce olan– *ide*nin yalnızca bir düşünce formunda saklı tutulan bilincin içine giremeyeceği; [ve] düşünce(nin) tözünün, bir evrensel olarak açıklandığı ve bu şekilde kendi en soyut formunda bilince getirildiğinde ancak hakikî olabileceğidir.

---

[1] *Politeia*, Steph. 473.

Devlet ile din ilişkisinin burada ele alındığı bakış açısıyla Platoncu duruş noktasını tüm kesinliğinde karşılaştırmak için, her şeyin onlar üzerinde döndüğü kavramsal farklılıklar akla getirilmelidir. Bunlardan ilki[ne göre], doğal şeylerdeki onların tözü [*die Substanz*] ve *türü* [*die Gattung*], içinde o tözün *özne* olduğu varoluşlarından farklıdır. Ayrıca türün bu öznel varoluşu, özel olarak tür olarak, yahut *basit bir şekilde* ifade edecek olursak, zihinsel bir kavram ya da ideдeki evrensel olarak sabitlendiğinde, elde ettiği şeyden farklıdır. İlâve edilen bu 'bireysellik' [*Individualität*] –ki, evrensel tözün *özgürce* üzerinde varolduğu topraktır [*Boden der freien Existenz der allgemeinen Substanz*]– düşünen tinin *benidir* [Düşünen tinin *kendisi/benidir*, *das Selbst des denkenden Geistes*]. Doğal şeyler mevzu bahis olduğunda, onların hakikati ve gerçekliği [içeriği, *Der Gehalt*], bu doğal şeyler sayesinde evrensellik ile özselliğin formunu almaz ve bu doğal şeylerin 'bireyselliği'nin kendisi bir *form* değildir. Bir form, felsefede o evrensel hakikat ile gerçekliğe [içeriğe] kendi öz varoluşunu veren öznel düşünmede bulunur. *İnsan* mevzu bahis olduğunda ise işin rengi başka türlüdür. *Onun [insanın] hakikati ve gerçekliği*, özgür tinin kendisidir ve varoluşa gelmesi öz-bilincinde [kendinin bilincinde] gerçekleşir. İnsanın bu mutlak özü [*Dieser absolute Gehalt*], esas olarak/kendinde somut olan tin, bundan ibarettir –içerik için formun (düşünmenin) kendisine sahip olmak. Aristoteles, (*νοήσις τής νοήσεως* [*noesis tes noeseos*, düşüncenin düşüncesi] olan) kendi düşüncenin entelekhiası [*der Entelechie des Denkens*] kavramında,[2] Platoncu *ide*nin (türün [*die Gattung*], özsel varlığın [*das Substantielle*]) üstesinden gelerek bu ilkeyi düşünen bilincin en üst noktasına yükseltmiştir. Ne var ki, düşünce her zaman –dahası, bu aynı ilkeden dolayı o– içerdiği evrensellikten daha azı olmayan, dolaysızca *öznelliğin kendini var edişi*ni [*öznelliğin kendi için varolmasındaki* dolaysızlığı, *das unmittelbare Fürsichsein der Subjektivität*] içerir; ve kendinde somut olan tinin hakikî *ide*si, tek kelimeyle diğeri (evrensellik) altında olduğu kadar, kendi belirlenimlerinden biri (öznel bilinç) altında da özseldir; dahası, diğerinde olduğu gibi berikinde de aynı tözsel içeriktir o. Bununla birlikte, duygu [*Gefühl*], görü [*Anschauung*], tasarım [*Vorstellung*] öznel formun altına girer; ve gerçekte zamansal açıdan mutlak *ide*nin bilincine ilk olarak *bu* formda ulaşıl-

[2] *Metaphysik XII*, 9, 1074b34.

ması ve onun ilk olarak bu formda kavranılması gerektiği zorunludur; bir başka deyişle, felsefe olarak varolmadan önce kendi dolaysız gerçekliğinde o, din olarak varolmak zorundadır. Felsefe, bu temelde daha geç bir gelişim gösterir (aynen Grek felsefesinin kendisinin, Grek dininden daha geç olması gibi) ve gerçekte kendi eksiksizliğine, ilk olarak dinde kendini açığa vuran o tinin ilkesini tüm belirli özselliğinde yakalayıp kavrayarak ulaşır. Ne var ki, Grek felsefesi kendini yalnızca Grek dinine karşıtlık içinde kurabilmiştir. Düşüncenin birliği ile *ide*nin tözselliği [*die Einheit des Gedankens und die Substantialität der Idee*], hayâl gücüne dayanan bir çoktanrıcılık ile onun poetik yaratımlarının neşe dolu ve uçarı mizacına düşmanca bir tutumdan başka hiçbir şeye tahammül etmez. Kendi sonsuz hakikatinde *form*, tinin *öznelliği*, henüz *tözselliğin* kendisiyle özdeş olmamış olan sadece öznel bir özgür *düşünme* olarak ilkin birdenbire ortaya çıkmıştır –ve bu yüzden bu temel ilke, henüz *mutlak tin* olarak kavranmamıştır. Bunun için din, ilkin yalnızca felsefe yoluyla –salt kendini var eden [kendi için varolan] düşünce sayesinde– saf hâlde ortaya çıkacaktır. Ancak bu temel ilkeye sirayet eden [onu istilâ eden] *tözsel içkin form* [*Substantiellen immanente Form*] –ki felsefenin saldırdığı formdur– o poetik/yaratıcı hayâl gücüydü. Dinden, felsefeyle benzer bir şekilde fakat ondan daha önce gelişen *devlet* [*politik güç/iktidar*], edimsel dünyada kendi *örtük* [*kendinde, an sich*] hakikî *ide*sine sirayet edebilen bir *bozulma* [*Verdorbenheit*] anlamında bir *tek-yanlılık* [*die Einseitigkeit*] sergiler. Platon, tüm düşünen çağdaşlarıyla ortak bir şekilde, demokrasinin bu bozuluşunun ve hattâ onun ilkesindeki zayıf tarafın, kendi ilkesinden kaynaklandığını fark etmiştir; devletin altında yatan ilkeyi/tözselliği ortaya koymuş, fakat kavrayış gücünden daima kaçmış olan öznelliğin sonsuz formunu [*die undendliche Form der Subjektivität*] kendi devlet *ide*sine [*Idee des Staats*] dâhil edememiştir. Bunun için, onun bizzat kendi gösterdiği şekliyle devlet, *öznel bir özgürlüğe* ihtiyaç duymaktadır (§503, not, §§513vd.). Devlette içsel olması gereken hakikat, onunla kaynaşmalı ve onu kontrol etmelidir; bu nedenlerden dolayı Platon, düşünsel bir çabanın ürünü olan [*gedachten*] hakikatin, felsefenin yalnızca formunda olanı kavramıştır; ve bu yüzden bunu şu şekilde ifade etmiştir: "Devleti filozoflar yönetmedikleri sürece, yahut bugün kral ya da yönetici dediğimiz kimseler kusursuzca ve çok yönlü bir şekilde felsefe yapmadıkları sürece, ne devlet ne de insan soyu çok

uzun bir zaman kötülüklerden yakasını kurtarabilir –politik anayasa fikri, çok uzun bir zaman için olanaklılığını yitirecek ve özgürlüğe kavuşamayacaktır.[3] Hakikî din dünya yüzünde ortaya çıkıp yeşermediği ve politik yaşamda etkili olmadığı sürece, devletin hakikî ilkesinin çok uzun zaman edimsellik kazanmamış olduğunu söylemeyi şimdiye kadar sürdürmek, Platon'a lutfedilmiş değildir. Ne var ki, bu ilke de çok uzun süre düşüncede ortaya çıkamazdı, ne de düşünce devletin hakikî *ide*sini –bu ide, tözsel etik yaşamın *ide*sidir ki, onunla kendi için varolan bir öz-bilincin özgürlüğü [*die Freiheit des für sich seinden Selbstbewußtsein*] özdeştir– ele geçirebilirdi. Bizzat kendi özünün farkında olan [*Wesen wissenden*], mutlak özgürlükte *örtük hâlde* [*kendinde, an sich*] bulunan ve kendi edimselliğine kendini özgür kılma ediminde sahip olan tinin ilkesinde ancak, mutlak olanaklılık ve zorunluluk, bir [olanda] uzlaşan politik iktidar, din ve felsefenin ilkeleri için, ve genel olarak edimselliğin tinle, devletin de felsefî bilinçle olduğu kadar dinsel vicdanla da uzlaşmasını gerçekleştirmek için varolur. Bu durumda kendini gerçekleştiren [kendi için varolan, *fürsichseiende*] öznellik, tözsel evrensellikle mutlak olarak özdeştir. Bundan sonra, bu tip bir dinle bu tip bir devlet –içinde ilkenin varolduğu formlar olarak her ikisi de– mutlak hakikati içermektedir; öyle ki hakikat, felsefe olarak, yine de kendi formlarından birisidir sadece. Hattâ din bile, kendi gelişimi sırasında, *ide*nin içerdiği ayırımların serpilip gelişmesine ve yayılmasına olanak tanıyabilir (§§566vd.). Bu nedenle, kendi dolaysız ilk hâlinde ve aynı zamanda tek-yanlı bir aşamada bırakıldığında *din*, kendi varoluşunda duyguya ait dışsallığa [*sinnlicher Aeußerlichkeit*] düşmüş görünmek ve böylece bunun sonucu olarak, tinin özgürlüğünü baskı altına alan ve politik yaşamı ahlâken bozan bir etki olmak durumunda kalabilecek, ya da daha doğrusu, kalmak zorunda olacaktır. Bununla beraber ilke, form-belirleniminin [*Formbestimmungen*] (ve bu sayede içeriğin) bu bozulmuşluğunun üstesinden gelmek ve kendinde tinin uzlaşımını sağlamak için, kendinde 'mutlak' formun sonsuz 'esnekliği'ne sahiptir. Nitekim, sonuçta Protestan vicdan için dinsel ilkeler ile etik vicdan, bir ve aynı hâle gelirler: Kendi akılsallığı ve hakikatinde kendini fark eden/kavrayan özgür tin. Anayasa ve kanun koyma, muhtelif uygulamalarına ek olarak, ilke ile [birlikte] kökensel/aslolan kendi ilkesine

[3] Bkz. Fn. 7, s. 361.

geri döndüğünde ve bu yolla bu şekilde ilkin edimsel olduğunda, dinin hakikatini takip eden ve sadece bu hakikati takip edebilen etik yaşamın gelişimini ete kemiğe büründürür. Böylece devletin etik yaşamı ile devletin dinsel tinselliği bizzat karşılıklı olarak gücün garantisidir.

çev. Güçlü Ateşoğlu

II. BÖLÜM

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL'İN FELSEFESİ ÜZERİNE YORUMLAR

HEGEL'İN 1807'YE KADARKİ ENTELEKTÜEL GELİŞİMİ*

H.S. Harris

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 27 Ağustos 1770 tarihinde Stuttgart'ta doğdu. Württemberg Dukalığı yönetiminin malî işlerinden sorumlu yüksek düzeyde bir memurun en büyük oğluydu; ailesi dukalığın 'ileri gelen' ailelerinden biriydi. Ciddi ve zeki bir çocuktu. Annesi (ki, okula gitmeden önce ona Latince dersleri vermiştir) Hegel'in geleceğini belirleyen şeyin kilisede çalışmak olduğunu ummuş olabilir; babasının beklentisi ise, muhtemelen onun kendisi gibi bir kamu görevlisi olarak çalışacağı yönündedir.

Hegel, annesinin öldüğü 1783 yılına kadar içinde akademik konularla dolu olan ve sayesinde Latincesini geliştirdiği bir günlük tutuyordu. Stuttgart Gymnasiumu'nda her yıl sınıf birincisiydi. Bir üst okula geçtiği zaman (1784 sonbaharında) kişisel çalışmalarını 'ansiklopedik olarak' düzenlemeye başladı. Okuduğu kitaplardan uzun pasajları başlıklar ve alt başlıklar altında yazmaya başladı ki, bu du-

---

* H.S. Harris (1993), "Hegel's Intellectual Development to 1807", *The Cambridge Companion To Hegel*, Cambridge; New York; Victoria: Cambridge University Press, ss. 25-51. Bu makalede birincil kaynak olarak kullanılan metinler yazının sonunda belirtilmiştir –ed. n.

rum Hegel'de her bilgiyi kendine özgü 'bilim' altında düzenlemeye yönelik Baconcı bir tutkunun varlığını gösterir. Bu alışkanlığını, 1788 Ekimi'nde Tübingen'deki Teoloji Enstitüsü'ne girdiği zaman da devam ettirdi. Bir elinde kalemle okuma alışkanlığını hiçbir zaman kaybetmedi ve bu alışkanlığı, yaşamının her dönemine ait 'pasajlar'a sahip olmamıza olanak sağladı; ancak Tübingen'de, sayfanın başına sınıflayıcı başlıklar yazmayı bıraktı. Okul dönemine ait koleksiyonunu bütün yaşamı boyunca sakladığı için, biyografisini yazan Rosenkranz bunu ayrıntılarıyla inceleme imkânı buldu. Bu koleksiyondan geriye kalan küçük bir parça, Gustav Thaulow tarafından 1854 yılında yayımlandı (Bkz. *Dok...*, ss. 54-166).

Hegel, Ekim 1788'de teoloji fakültesine girdiğinde, Alman Aydınlanması'nın tipik bir ürünüydü –Rousseau ve Lessing'in heyecanlı bir okuruydu ve (en azından ikinci elden) Kant'la bir tanışıklığı, bununla beraber modern olan şeylerdense muhtemelen klasiklere daha derin bir bağlılığı vardı. Kariyerini kilisede devam ettirmemeye karar vermiş olması muhtemeldir (teoloji fakültesine katılma sebebi, dukalık bursundan yararlanıp bedava eğitim alabilecek olmasıydı ve kilisede veya Stuttgart Kilise İdarî Heyeti tarafından yönetilen okul sisteminde dukalığa hizmet etmek için bir 'sözleşme' imzalamıştı).

Tübingen'de, Stuttgart Gymnasiumu'ndan gelen ve yıllardır aynı 'sözleşme'ye tâbî olan dört öğrenci, dukalığa ait 'manastır okulları'ndan bir sınıfa kayıt olurlar. Giriş sınavından sonra gymnasiumun en başarılı iki öğrencisi, Hegel ve Märklin, sıralamada Hölderlin'i geçer. Bu durum, Hölderlin için pek hoş bir durum olmaz; ancak Hegel yıllar sonra ilk defa kendi okulundan birinin ardında kalarak Märklin ile yer değiştirince Hölderlin'in bu kederine ortak olur. Bir önceki yılın en başarılı öğrencisi C.P.F. Leutwein, 1789-1790 yılları arasında çalışma odasını Hegel'le paylaşmıştı. Leutwein, daha sonraları bu yer değişmenin sebep olduğu 'kalıcı yara'nın Hegel'in akademik hırsının asıl kaynağı olduğunu yazacaktı.[1] Ancak bu tespit saçmadır. Fakat Leutwein'ın olayı aktarış biçimi, Hegel'in (öğretmenleri de dâhil) herkesin onun akademik hırsının kiliseyle ilgili olmadığını bilmesine izin vermiş olabileceğini imâ etmektedir (Märklin bir papaz

[1] Leutwein'ın, hayatının son aylarında yazdığı (1837/8, 69 yaşındayken) bu mektup, *Hegel-Studien* III içinde (1965, ss. 53-7) ya da Nicolin [ss. 10-3 (Belge 8)] içinde bulunabilir.

ailesinden gelmekteydi ve nihayetinde bir piskopos olmuştu). Hegel, (algıladığı biçimiyle) sıralamada aşağı çekilerek 'cezalandırılınca', muhtemelen tercih ettiği çalışmalara olan ilgisini yoğunlaştırmış olmalıdır. Asıl istediği şey ise, teoloji fakültesini bırakmak ve hukuk çalışmaktı; ancak babası böyle bir şeye izin vermezdi. Açıkçası, kiliseden kaçma isteği, Hegel ile Hölderlin arasında erken bir yakınlaşmayı meydana çıkarmıştı.

Fransız Devrimi'nin patlak vermesi fakültede büyük bir heyecana neden olur; öğrenciler taraf tutarak kendilerini 'kralcılar' veya 'yurtseverler' olarak adlandırmaya başlarlar. Elimizde Hegel'in 'yurtsever' tarafın tutkulu ve etkili bir hatibi olduğuna dair malûmatlar var. Bu oldukça şaşırtıcı bir durumdur; çünkü Hegel, bunun aksine, yetersiz bir vaiz olarak bilinmektedir ve daha sonraları da asla iyi bir konuşmacı olmamıştır. Bununla birlikte, aynı paradoksa yazılarında da rastlıyoruz: Mantıksal geçişlere dair zorunluluğu tutkulu bir biçimde gösterme arzusu tarafından yönlendirilmediği vakit ortaya çıkan hitap yeteneği. Görünüşe göre, (sonradan adlandıracağı üzere) bu 'görkemli şafak' dilini açmış olmalı; Hegel, tüm yaşamı boyunca Bastille Günü'nü kutlamaya devam etmiştir.

Fakültede en çok göze çarpan 'yurtseverler'den biri, 1790 yılında okula o yılki sınıfın 15 yaşındaki birincisi olarak gelen genç Schelling'dir. 1792 yılında 'yurtseverler' bir konser düzenleyip Marseillaise'yi* söyledikleri zaman, iktidardakileri devirmeyi tasarlayan bu marşı Almancaya çeviren Schelling dükün gazabına uğradı. Saf felsefe değil ama devrime karşı duydukları tutku, Schelling ile Hegel arasındaki ilk bağı oluşturmuş olmalı. İleriki yıllarda bu bağ koptuğunda –ki Hegel artık ünlü biridir ve Schelling onun gölgesinde kalmıştır– Schelling, Leutwein'ın, Hegel'in Kant, Reinhold ve Fichte'nin yeni idealizmini dikkate almayan bir 'eklektik' olduğu yönündeki iddiasını tamamen onaylar bir şekilde fakülte yıllarındaki Hegel'den bahsetmiştir.[2]

Belki de Hegel'in âlimane eklektizminin felsefî olmayan boyutlarından bahsetmenin tam zamanıdır. Kız kardeşi, Hegel'in hastalık izni alıp okuldan eve döndüğünde (Sophokles kadar) 'fizik' ve botanik

---

* Fransa milli marşı –ed. n.

[2] Özellikle Nicolin'in eserindeki 760 ve 769. belgelere bkz. Ancak 552, 570, 581, 585, 630 ve 634. belgelerle krş.

çalışmaktan çocukça bir zevk aldığını aktarır. Tübingen'de bir anatomi dersini izlemiş ve burada (modern diller üzerine çalışmalarına muhtemelen Stuttgart'ta başlamış olmasına rağmen)[3] Fransızca ve İngilizce öğrenmiştir.

Ne var ki öğrencileri bir araya getiren şey felsefe, din ve ahlâk üzerine olan çalışmalardı. Okul oldukça küçük bir cemaatten ibaretti. Çalışma grupları farklı ilgi alanlarına yönelmişti ve bu gruplar farklı şekillerde birbirleriyle çakışmaktaydı. Öğrenciler arasında en iyileri, hem birbirlerini hem de ilgi alanlarını gayet iyi bilmekteydi. Leutwein, neredeyse 50 yıl sonra bile kimlerin gerçek 'Kantçı' olduğunu hatırlayabiliyordu. Bu gruba Hölderlin'i katmıyor, Hegel'i ise açık bir biçimde dışta bırakıyordu. Bununla birlikte, Hölderlin saplantı derecesinde 'Kant ve Grekler' üstüne çalışmaktaydı; Hegel ise, Rousseau ve Lessing üstüne çalışmayı tercih etmesine rağmen Kant üstüne de çalışmıştı. Her şeye rağmen Grek filozofları –özellikle de Platon– her ikisi için de ilk sırada gelmekteydi.[4] Radikal Kantçı grubun merkezinde Karl Immanuel Diez adlı bir *Repetent* (: ders veren asistan) vardı. Oldukça irrasyonel bir inanç türüne yer açmak için Kant'ın eleştirel kuşkuculuğunu kullanmaya yönelen teoloji profesörü G.C. Storr'un aksine Diez, Kant'ı 'hakikî Mesih' olarak yüceltiyor ve İsa'yı saf akla 'ihanet' eden biri olarak görüyordu.[5] Hegel ve Hölderlin, Diez'in standartlarına göre 'Kantçı' sayılmazlardı, ancak her ikisi de Kant'ın gerçek birer öğrencileriydiler.

Hegel, Hölderlin ve diğer arkadaşları, muhtemelen 1790 yılında, Jacobi'nin *Spinoza Üzerine Mektuplar*'ını (ve diğer çalışmalarını) okumaya başladılar. Bilebildiğimiz kadarıyla, Hegel'in bütün ömrü boyunca Spinoza'ya olan tutkunluğunun başlaması; Hölderlin'in ise, Lessing'in, onun 'simge'si diye belirttiği Spinozacılığın *hen kai pan*-

---

[3] Christiane'nin anıları, Nicolin'in eserindeki 1, 2, 12 ve 15. belgelerde mevcuttur. Hegel'in modern diller üstüne çalışmaları için bkz. N. Waszek (1988) *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of Civil Society*, Dordrecht. Ancak Waszek, Hegel'in 1804 yılındaki *özgeçmiş*inde de açıkça bahsi geçen (bkz. *Briefe*, IV, 88) Stuttgart'taki linguistik çalışmaları hakkında boş yere şüphelenmektedir.

[4] Bkz. (Hegel'in bizzat kendi anılarına dayanan) "Conversations-Lexicon" makalesi. Bu makale, bu metnin sonunda alıntılanmış ve tartışılmıştır (aşağıda, 62. dipnotta).

[5] Bkz. Henrich'in *Hegel-Studien* III (1965, 276-82) içindeki özeti.

nı (bir ve her şey) benimsemesi bu olayla başlamıştır. Hegel, bu sıralarda, Herder'in *Tanrı* [*Gott: Einige Gespræche*] isimli eserini şüphesiz okumuş olmalıdır. Bu iddiayı destekleyecek kanıtlar her ne kadar seyrek olsa da,[6] muhtemelen Hegel bir süredir Herder'i okuyordu. Rasyonel zorunluluk ile rasyonel özgürlüğün 'özdeşliği'nin Hegel ve Hölderlin üzerindeki etkisi, Jacobi üzerinde olduğundan oldukça farklı olmuştur; ve onlar için 'panteizm', 'ateizm'den oldukça farklı bir şeydi. Ne var ki, Jacobi'nin sonlu zihnin kaçınılmaz olan tüm çelişkilerine tek cevap olarak doğal inancı sunan öğretisi ile karşılaşması, Hegel için bütün yaşam boyu süren bir öneme sahip olmuştur.

Hegel'in bu aşamadaki ilgisi, kendi kültürünün dinsel geleneğini yaşamla ilişkilendirme sorunu üzerine yoğunlaşmıştı. Hegel'in ilham kaynağı Rousseau'dan, onun [*Émile* adlı eserindeki] Savoy bölge papazının öğrettiği, yalnızca kalbin yüklemiş olduğu sorumlulukların hakikî anlamda özgür olduğu gerçeğinden; 'tin' ve 'yazı'nın birbirine tamamen karşıt olduğu ve tinler arası evrensel bir uyumun öne sürüldüğü Lessing'in *Nathan der Weise* [*Bilge Nathan*] adlı oyunundan; her şeyden çok da akıl ile arzunun, din ile siyasetin fiilî toplumsal yaşam içinde nasıl uyumlu hâle getirilebileceğini göstermiş olan Greklerden gelmekteydi. Greklere dair resmin merkezinde kişisel trajedi yatmaktaydı; ancak bu trajedi için, ölümden sonra yaşamda zorunlu olarak bir ödül ya da karşılık düşüncesi yoktu. Özgürlük uğruna ölenler, daha iyi bir kaderi rasyonel anlamda isteyemezlerdi. (Hegel'in 1802 yılında söyleyeceği gibi,) "*Volk* [halk] içinde yaşayan" insanlardı onlar ve ölümsüzlükleri, şairler tarafından muhafaza edilen belleğin içerisindeydi.

Hegel'in ancak on yıl sonra söyleyeceği şeyleri göz önünde bulundurmak, 1793 yılında yazdığı ilk yazısını anlamamıza yardımcı olacaktır. "Tübingen Fragmanı"nda (*G.W.* I. 83-114; *T.W-A.* I. 9-44; *Sunlight*, ss. 481-504), yukarıda bahsedilen tüm etkilerin (ve *Stift* içindeki birçok dindar yurtseverin paylaştığı Logos üstüne mistik Johannine teolojisi gibi diğer bazı etkilerin)[7] her türden kesinliği bir tarafa bırakma ihtiyacı duymuş olan gevşek bir uyum içinde birbirle-

---

[6] Bu duruma ait en açık işaret, Hölderlin'in 26 Ocak 1795 tarihli mektubudur (*Briefe* I, 19).

[7] Bu etkiye dair en güvenilir delil, Henrich'in, Leutwein'ın kariyeri ve yazıları üzerine açıklamalarında bulunabilir. Bkz. *Hegel-Studien* III, 1965, ss. 43-50.

riyle karıştıkları gözlenebilir. Nitekim bu yazı üstünde saptanabilen en yakın ve en yeni etkiler, Kant'ın *Religion* ve Fichte'nin *Critique of All Revelation* adlı eserlerine aittir. Hegel'in Kant üzerine olan çalışmaları ve tartışmaları, onu hem "sevginin eylem için patolojik bir güdü olduğu"nu hem de "empirizmin, ilkelerin oluşturulmasında hiçbir değerinin olmadığı"nı kabul etmeye götürdü. Yine de "sevgi, empirik karakterin temel ilkesidir" ve "onun içindeki akla benzer bir şeye sahiptir." Hegel, 'sevgi' kavramı ile 'kendine yönelik saf bir sevgi'yi değil, sevilen 'öteki' içinde kendini kaybeden bir bağlanmayı kastetmektedir. Bu tanım, sevgiyi "aklın etkisi altına girebilen" tüm duygulanımların genel adı hâline getirmektedir (*G.W.* I, 100, 13-101. 20; *T.W-A.*, I, 29-30; *Sunlight*, s. 496). Hegel'in bu erken dönemindeki yıllarda anladığı biçimiyle akıl, şüphesiz ki bir 'buyruk ilkesi'dir. Ne var ki, Hegel'in tüm erken dönem el yazmalarının konusu olan 'din', bir inanç/ikna etme ilkesidir. Din, aklı destekleyen her itkiyi bulmaya çalışır ve onları işler hâle getirir; böylece eğilimlerimiz, akıl ile uyum sağlar ve aklın buyruksal [imperatif] yönü gözden kaybolur.

Dinin kendisi, dışsal ya da pozitif bir otorite hâline gelmeksizin buyurucu bir işlevi yerine getiremez. Bu dışsallaşma, bizzat kendi aklımızın içsel buyruğundan başka hiçbir otorite kabul etmeyen hakikî dinin ölümüdür. *Stift*'in Lutherci Hıristiyanlığı, bir yandan pozitif dışsal bir otoriteye; diğer yandan ise, öteki üzerinde tamamen özel, duyguya dayalı düzenleyici bir güç hâline dönüşmüştür. Onun yeniden kamusal tine sahip eğitici bir güçle bütünleştirilmesi gerekmektedir. Hıristiyanlığın en büyük avantajı, Greklerin kamusal dinlerinin aksine evrensel sevgi ve kardeşlik dini olmasıydı. Bu anlamda, Hıristiyanlığa dayalı öğretiler zaten "evrensel akıl üzerine temellenmiştir." Eğer sevgi ilkesi, ardındaki temeli akıl olmak üzere, ortaya çıkan şey olursa, [böylelikle] "hayâl gücü, gönül ve duyusallık kavramları da anlamlarını yitirmek zorunda kalmazlar" (*G.W.* I, 103, 19; *T.W-A.* I, 33; *Sunlight*, s. 499). Duyumsanabilir olan ile duyuüstü arasındaki uzlaşmanın yönlendirici tini, Friar'a "senin gözünde beni Hıristiyan yapan şey, benim gözümde seni Yahudi yapan şeydir"[8] diyen Lessing'in *Nathan*'ıdır. Evrensel akıl kilisesi, karşılıklı hoşgörünün bir uyumu şeklinde bu dünyada varolan 'görünmez kilise' hâline gelmiştir. Bizim hepimizin bu anlamda birbirimizi sevmemiz gerektiği dü-

[8] *Nathan the Wise*, Perde IV, sahne 7, bkz. *G.W.* I, 92, 5-7; *Sunlight*, s. 487.

şüncesi, gerçek anlamda aklın kategorik imperatifidir. Belirsiz olarak kalan şey ise, "yaşama ve devletin kamusal işlerine dair tüm gereksinimler"in bu yeni din ile nasıl birleştirileceğidir (*G.W.* I, 103, 20-1; *T.W*-A. I, 33; *Sunlight*, s. 499).

Lessing'in tin ile yazı arasındaki karşıtlığı, aynı zamanda Hegel'in (genel olarak bizim "İsa'nın Yaşamı" olarak adlandırdığımız) 'İncil'lerin uyumu' [*harmony of the Gospels*]* için de bir anahtardır. Bu yazıyı 'Kantçı bir deneme' olarak nitelendirmeye yönelik genel bir eğilim vardır; çünkü kategorik imperatifin ilk formülü, sıkı bir biçimde Altın Kural'ın içine sokulmuştur (*G.W.* I, 221, 3-5 ve Apparatus; Fuss ve Dobbins, ss. 115-6). Ancak bu anlayış yanlıştır. Bu ilâve, kasıtlı olarak 'dini evrensel akılda temellendirme'nin güncel bir şeklidir. Ne var ki, eğer Karl Diez'in 'Kantçı öfkesi'nin militan pratik rasyonalizmini hatırlayacak olursak, Hegel'in sadece İsa'nın İncili ile Kant arasında bir *uyum* sağlamaya çalıştığını hemen görebiliriz. Hegel'in İsa'sı hâlâ evrensel *sevgi*nin peygamberidir. Onun buradaki görevi, Tübingen fragmanında 'fetiş inanç' diye adlandırılan şeye karşı bir mücadele olarak sunulur. İşe, bir mucize işçisi (Storr'un İsa'sı) olma ayartmasını bir tarafa bırakarak başlar. Fakat onun 'kardeşçe sevgisi ve bağışlayıcılığı', pozitif olanın ya da ahlâkî doğruluğun yasaya saygılı yalın tininden (Diez'in Kant'ı) daha üstündür. Bu durum, kategorik imperatifin "tüm ahlâkî yasamanın ve bütün halkların kutsal kitaplarının özeti ve tözü" diye adlandırılmasına ve "düşmanını sev" emrinin, "eğer düşmanını sevemiyorsan, en azından onlardaki insanlığa saygı duy" şeklinde yumuşatılmasına rağmen açıktır (*G.W.* I, 217, 13-5; Fuss ve Dobbins, s. 112). Sevgiye dayalı bağışlayıcılığın daha yüksek bir davranış olduğu, ayrıcalıklı 'en azından' ifadesiyle burada açık bir biçimde belirtilmektedir. Hegel'in, İsa'yı Diez'e karşı koruduğunu bir kez kabul edersek, (Hegel'in üç yıl sonra Frankfurt'ta geliştireceği) sevgi olarak yaşamın İncili/hakikati öğretisinin, 1795 yılına ait bir denemesindeki can alıcı çarmıha gerilme açıklamasında imâ edildiğini de görebiliriz. "Kutsallığın bizzat kendi-

* 'Gospel' sözcüğü İncil anlamına gelmekle birlikte, aynı zamanda 'hakikat' ya da 'müjde' anlamlarına da gelmektedir. Okurun, İncil sözcüğünün geçtiği her yerde, özellikle 'hakikat' sözcüğünü akılda tutmasını öneriyoruz. Bunun dışında sözcüğü bazen 'hakikat', bazen de 'müjde' olarak çevirmeyi uygun bulduk –ed. n.

si" olan "tüm sınırları aşan saf akıl", asla Kant'ın 'saf akıl'ı değildir (*G.W.* I, 207, I; Fuss ve Dobbins, s. 104).

Hegel, İncil'in rasyonel olarak gerekçelendirilmesinden, onun nasıl 'pozitif bir din' (eş deyişle, dışsal bir 'Tanrı yasası'nın vahiy yoluyla kendisini açığa vurduğunu kabul eden ve kendini her türden dışsal fetişe bağlayan bir inanç) için temel olduğu sorusuna geçer. İsa'nın yeni bir yasa koyucu olarak otoritesi, Pilate'nin de ifade ettiği gibi, ilk takipçilerinin onu Mesih –'Yahudilerin Kralı'– olarak görmelerinden kaynaklanıyordu (Hegel'in düşüncesi bu yöndeydi). Bu durum, İsa'nın kendi müjdesine tamamen karşıttı; ne var ki, İsa yaşarken bile Yahudi geleneğin kavramsal ağından kaçamamıştı ve ölü kurtarıcı, yeni inancın en büyük fetişi hâline geldi.

Dünyanın neden bu yeni fetiş inanca ihtiyacı olduğu ve neden bu inancı kabul etmeye istekli olduğu sorusu çoktandır Hegel'in ilgisini çekmekteydi. Pozitif Hıristiyanlığın zaferi, "Romalılar kamusal erdemlerini kaybettikleri ve imparatorlukları çöküşe geçtiği zaman" vuku bulmuştu (*G.W.* I, 164, 1-3; *T.W-A.* I, 100; Fuss ve Dobbins, s. 102). Burada, (Hegel'in 1794 yılında okuduğu İngiliz tarihçi) Gibbon'un etkisini görebiliriz. Sonuç olarak, 'Greklerin hayâl gücü kuvvetli/yaratıcı dini'nin neden 'Hıristiyanların pozitif dini'ne[9] yol açtığı sorusuna verilen bu cevap, *Fenomenoloji*'de "Mutsuz Bilinç" ve "*Bildung* (Kültürlenme) Dünyası"nın *Gestalten*i (formları) hâline gelmiştir.

Hegel'in "Pozitivite" [*Positivität*] adlı denemesi, onun içinde yetişmiş olduğu sekter ve otoriter Protestan kilisesinin kökenlerini anlamaya yönelmekteydi. (Daha az eklektik olan arkadaşları gibi,) Hegel'in de ondan büyük şeyler beklediği 'Kantçı devrim', yeni bir çağın doğuşunu temsil ediyordu: Otonom ahlâkî aklın Kantçı 'nesnelliği', pozitif hukukun sıradan nesnelliğinin yerine geçmeliydi.[10]

Sıradan nesnellik ile öznel akıl tarafından kabul gören nesnel geçerlilik arasındaki bu karşıtlık, Hegel için ömür boyu süren bir öneme sahip olmuştur. Hegel'in olgunluk dönemi sistemini en iyi karak-

---

[9] Antitez, (1796 ortalarındaki) *Jedes Volk hat ihm* içindeki bir alt başlıktan gelmektedir: Bkz. *G.W.* I, 365, 11-2; *T.W-A.* I, 202; Knox, s. 151n.

[10] Hegel'in beklentileri için bkz. 11. Mektup (*Briefe* I, 23); Butler ve Seiler, s. 35. *Positivity* (Nisan 1796) denemesinin sonuna eklenen Kantçı sonuç için bkz. *G.W.* I, 349, 20 ve 351, 24; *T.W.-A.* I, 187-90; Knox ss. 143-5.

terize edecek şeylerden biri, bu karşıtlığın içinde etkin biçimde uzlaştığı kapsamlı bir nesnellik teorisinin gelişimidir. Ne var ki bu noktada, aklın nesnelliğine dair Kantçı görüşün kabul edilmesi, çözümlenmemiş bir sorunun açıkça kabul edilmesi anlamına gelmektedir sadece. Kantçı aklın otonomisi, öznenin bizzat kendisi için gerçekleştirdiği ahlâkî yasa koyma ediminde ifade edilir. Greklerin, hayâl gücüne dayalı bir formda sezgisel olarak tanıdıkları akıl egemenliğinin anlama yetisi modeli üzerinde temellenen öznel yasa koyma ile bir ilişkisi yoktur. Grekler, modern anlamda hiç de 'ahlâkî' değildiler; bu yüzden Grek *Sittlichkeit*'ını [*etik yaşam*], aklın kılavuzluğu altında arzu ve kendini olumlamanın/açığa sermenin bir uyumu olarak yeniden kurmak, 'ahlâk yasasına saygı'yla aynı şey değildi.

Aklın aslında ne olduğu üzerine verilen rasyonel ahlâklılık ile hayâl gücüne dayalı özgürlük arasındaki savaş tekrar başlamak üzeredir. İlk rauntta Grekler kazanmıştı; çünkü, (Hölderlin'in Hegel'i adlandırdığı şekliyle) "anlama yetisinin kararlı insanı",[11] romantik esinli arkadaşıyla tekrar buluşmak üzereydi. Hegel, (1793 yılında Tübingen'den oraya gittiği) İsviçre'de, nesnellik ilkesini ve pozitif bilimlere olan ilgisini destekleyecek nitelikte farklı çizgilerde araştırmalar sürdürdü ('Pozitivite', sadece onun din ve ahlâk teorisinde 'negatif' bir kavramdır): Adam Smith'in *Ulusların Zenginliği*'nin (İngilizce) bir kopyasını edindi; içinde Aydınlanmanın şaheserlerinin bulunduğu bir kütüphane dolusu kitaba sürekli erişim sağlayabilmekten dolayı memnuniyet duydu; (babasının izinden giden iyi bir evlât gibi) Bern yönetiminin malî yapısını inceledi; Spinoza'nın *Tractatus Theologico-Politicus*'unu okudu ve J.J. Cart'ın *Confidential Letters*'ını kendi notlarıyla beraber çevirdi.[12] Ne var ki 1796 Haziranı'ndan itibaren, hâlihazırda Frankfurt'ta ikame eden Hölderlin'in kendisi için orada bir pozisyon arayışında olduğunu öğrenince, Grek ideali onun düşüncelerine tekrar hâkim oldu. Modern Almanlar ile Antik Greklerin farklılaşan dinsel hayâl güçleri üstüne yazdığı denemesi, kölelerin bile antik sitenin kültürel yaşamına katıldığını bir not olarak düşmüştür. Her devrimci cumhuriyetçi gibi Hegel için de kölelik, 'insanın saygınlığı'na karşı bir hakarettir; dolayısıyla burada, ahlâkî otonominin

[11] Hölderlin, 136. Mektup, *G.S.A.* VI, 230, 42.

[12] Bu çeviri, Franfurt'a vardıktan hemen sonra, 1798'de –isimsiz bir biçimde– ilk yayını olarak yayımlandı.

hayâl gücüne dayalı özgürlüğe göre bir ilerleme olduğunun örtük kabulü mevcuttur (*G.W.* I, 361, 15-21; *T.W-A.* I, 199; Knox, ss. 147-8). Fakat 1796 Ağustosu'nda yazdığı *Eleusis* adlı şiirine hâkim olan mistik anılar (*G.W.* I, 399-402; *Briefe* I, 38-40; Butler ve Seiler, ss. 46-7), takip eden yedi yıla eşlik eden dehâyı selamlamaktadır.

Hegel'in, 1796 yılının bitiminden evvel yazdığı bütün yazılar, Tübingen denemesinde ortaya serdiği rasyonel ölçütler çerçevesinde değerlendirilmelidir. İdeal, içinde insan doğasının bütün yönlerinin aklın denetiminde uyum kazandığı Platoncu bir idealdir. "Sistem-Programı" olarak bilinen meşhur fragmanında, açık olduğu kadar, çok farklı da olmayan yeni bir model önerilmektedir. Kant ile Fichte' nin pratik aklı, açık bir biçimde estetik dinsel bir ideal için eleştirel başlangıç hâline getirilmiştir. Pratik postülatların bir sistemi olarak düzenlenmiş olan eleştirel etik, 'sınıflar'ın organik bir sistemi olarak görülen modern ulus-devletin siyasetine uygulanacaktır. Bundan sonra ise, mevcut bugünün sorununun, zemininde bir 'akıl mitolojisi' olan özgürlük dinini kurmak olduğu, yeni bilimsel bir 'insanlık tarihi' temelinde gösterilebilecektir. Poetik mitoloji sıradan bilinci filozofun eleştirel kavrayışına götürdüğünden dolayı, bu teori de bir döngü içine girmektedir. Bu yüzden felsefî aklın üstünlüğü, gerçekte altüst olmamıştır (*Mythologie*, ss. 11-4; *T.W-A.* I, 234-6; *Sunlight*, ss. 510-2).[13]

Hegel Frankfurt'a gelir gelmez, 'anlama yetisi'ndeki Tübingen ölçütlerinin sakin evrimi de kökten biçimde sarsılmaya başladı. Hölderlin, edimselliğin [*actuality*] zorunlu olarak olanaklılığa [*possibility*] önsel olduğu bir 'özdeşlik' teorisi üstüne çoktandır çalışmaktaydı. 'Varlık'ın etkin bir biçimde deneyimlenmesi –özne ile nesnenin asıl birliği–, şair tarafından deneyimlenen ilâhî yaşamın bir sezgisidir. Varolması *gereken* (ve bu yüzden de, en azından 'mümkün' olan) bir ahlâkî uyuma dair eleştirel bir felsefe, bu etkin sezginin reflektif bir taklidinden asla daha fazlası olamaz.[14] [Böylece] Hegel, aynı zaman-

---

[13] Bu fragmanın, Hegel'in Frankfurt'a gitmesinden önceki Aralık 1796 yılına tarihlenmesi konusunda bir iddia için benim "Hegel and Hölderlin" başlıklı makaleme bkz. [*Hegel: Origins and Legacies*, Montreal/Kingston: McGill-Queen's University Press, yayıma hazırlanıyor].

[14] Özellikle şu fragmana bkz. *Uber Urtheil und Seyn* (*G.S.A.* IV, 216-7; *Sunlight*, ss. 515-6).

da hem 'insanlık tarihi'ni hem de bu 'özdeşlik felsefesi'ni temel alan yeni 'özgürlük dini'nin inşasını kavramsallaştırmaya başlamaktadır.[15]

Tahmin edebildiğimiz kadarıyla, farklı kültürlerdeki (özellikle farklı evrelerdeki kitabî Yahudilikte, arkaik ve klasik Yunan'da, Ortaçağ Almanyası'nda, modern İngiltere, Fransa, Almanya ve İtalya'daki) 'birlik şekilleri' sorunu, 1800'lerin başlarına kadar Hegel'in düşüncelerini yönlendirici odak noktası oldu. Bunun kanıtı sadece (birkaç 'teorik' fragmanla birlikte, Yahudilik ve ilkel Hıristiyanlığın baskın olduğu) tarihlenebilir el yazmalarında değil, aynı zamanda Rosenkranz tarafından muhafaza edilen 'tarihsel çalışmalara dair fragmanlar'da ve onun kısaca bahsettiği birkaç kayıp çalışmada bulunabilir.[16] Hegel'in teolojiye olan ilgisinin, daima dinsel olmaktan ziyade kültürel, ve dogmatik olmaktan ziyade tarihsel olduğunu anlamamız gerekir. Dikkatini Kant'ın *Ahlâk Metafiziği*'ne [*Metaphysics of Ethics*] ya da Steuart'ın *Politik-Ekonominin İlkeleri*'ne [*Principles of Political Economy*] çevirdiğinde bile, asıl ilgisi hâlâ modern toplumdaki 'birlik ve ayırımın şekli'ne yöneliktir.[17] 1798 yılında Württemberg eyaletleri üstüne yazdığı bir broşür yazısı, Hegel'in çalışmalarının düzenli seyrinde devrin pratik siyasî âciliyetinin sebep olduğu bir kesintiye işaret ediyor olsa gerek. 1798 yılının sonlarına doğru beliren 'Alman Anayasası' üstüne bir deneme yazma düşüncesini şüphesiz ki Rastatt Kongresi teşvik etmiş olsa da, yine de bu düşünce, beş yıldan daha önce bir sürede tasarlanmış olan bir projeye ait bir kısmın doğal tamamlanışıdır.

Hegel'in, 1797 yılında teorik olarak tartıştığı yeni bir dinin oluşturulması meselesi, 'sevgi'nin hayâl gücü tarafından nesnel bir öz [*Wesen*] –içinde "özne ile nesnenin, özgürlük ile doğanın, edimsel olanla potansiyel olanın birleştiği bir öz"– hâline getirilmesiyle müm-

---

[15] Özellikle şu fragmana bkz. *Positiv wird ein Glauben genannt* (Hamacher, ss. 354-8; *T.W-A.* I, 239-43; *Clio* VIII, 1979, 258-61). Eğer Schüler'in sıralaması ve tarihlemesi doğru ise, o zaman Hegel, tarihsel Yahudi 'pozitivite' sorunu ile başlamış olmalıdır.

[16] Eğer Rosenkranz (ss. 12, 60), Thukydides çevirisinin (ki, şu an kayıptır) Bern dönemine ait olduğunu düşünmekte haklıysa, o zaman bazı 'tarih çalışmaları' 1796 yılından itibaren ortaya çıkmıştır. Frankfurt'ta ise Hegel, ilk olarak Yahudileri ve İsa'yı ele almıştır.

[17] Bu noktayı açıkça kavramada öncelik onuru, sanırım Lukács'a aittir.

kündür (Hamacher, ss. 357-8; *T.W-A.* I, 242; *Clio,* VIII, 1979, ss. 260-1). Hegel'in bir sonraki yıl için asıl projesi, İsa'nın Yahudi geleneği bağlamı içinde bunu nasıl yapmaya çalıştığını göstermek idi. İbrahim ve Musa, arkalarında 'pozitif' bir dini, otorite ve yasaya dayanan bir dini miras bırakmışlardı; Kant ve Fichte ise, pozitif Hıristiyanlığın bu gelenekten miras almış olduğu tanrısal otorite ile sonlu kavrayış arasındaki bölünmeyi *içselleştirmiş* oldular sadece. Ne var ki İsa, sonsuza dair tüm pozitif (veya bölünmüş) bilinçle karşıtlık içinde, yeni bir yaşam yaratma uğraşı vermişti. İsa, 'karşıtlığa karşı'ydı. Onun sevgisi kendine dair bir sevgi –efendilik ve kontrol arzusu– değil; aksine, tüm yaşamla ve tüm yaşamın 'Babası' olan Tanrı'yla olan birliğe dair bir sevgiydi. Burada Johannine'nin *Logos* teolojisi, muhtemelen Tübingen yıllarından kalma bir 'birlik' içinde, *Hen kai pan*'ın romantik panteizmiyle bütünleşmektedir. Yine de şu an için bu birlik başarılı biçimde kavramsallaştırılmış ve İsa figürü, bu mükemmel *plerosis*'in* bireyselleşmiş *Gestalt*'ı, bu reflektif idealin 'gerçekleşmesi' olmuştur.

Nitekim bu *plerosis*'i elde etmek amacıyla İsa, Tanrı'yla olan birliğini koruyabilmek için doğal yaşamı reddederek fiilî dünyadan uçup gitmek ve yaşamın bütünlüğünü ihlâl etmek zorunda kalmıştı. Bu yüzden o, 'güzel ruh' hâline gelmiş ve 'masumiyeti'nin suçu –ki, yapmadığı bir şeyin suçudur–, yaptığı şey için Oeidipus'a yüklenen suç kadar büyük bir suç hâline gelmiştir (*T.W-A.* I, 346-52; Knox, ss. 232-7; Oeidipus ile yapılan karşılaştırma bana aittir). Örselenmiş yaşam, yaşamın bütünlüğünü ihlâl eden herkesin (ya da her kültürün) karşısına 'kader' olarak dikilir. Bağışlamayı, yaşamla uzlaşmanın yolu olarak vaaz eden İsa, kendi kaderini kabul etmiş ve onu bağışlamıştı. Fakat onun müjdesinin yozlaşarak 'pozitivite'ye dönüşmesi, daha önceki [Yahudilik] için olduğu gibi, onun bu kavranılışı için de doğal ve kaçınılmazdı. Bu yüzden, Hegel'in sonunda neden "Positivität" denemesine geri dönüp sadece ilk birkaç sayfayı değiştirmeyi yeterli bulduğunu görmek kolaydır.

İsa'nın 'kaderi' ve onun sakınmaya çalıştığı yaşamın pozitif yönlerinin kaçınılmazlığı üzerine refleksiyon, Hegel'in bir yıldan daha fazla bir zaman sonra, [bu sefer] daha iyi ifade edilmiş olan yeni bir *plerosis* kavramı ile tekrar "Hıristiyanlığın Tini" adlı el yazmasına dön-

---

* *plerosis*: Tamlık, eksiksizlik, gerçekleşme, birlik –ed. n.

mesine sebep olmuştu. Yazının ilk taslağına başlamadan önce Kant'ın *Ahlâk Metafiziği* üstüne çalışmıştı. Şimdi ise, İsa ve Yahudilere tekrar dönmeden önce Steuart'ın *Principles*'ı (ve belki de diğer 'modern' eserler) üstüne çalışmaktaydı. İlk kilisenin komünizmini Hegel, imkânsız bir ideal olarak görüyordu. Mülkiyetin 'kaderi', –her ne kadar yaşama bölünmeyi/ayrışmayı getiriyor olsa da– aşılabilir bir kader değildi. Bu yüzden, elimizde basılı olarak bulunan tek metin olan "Hıristiyanlığın Tini"nin yeniden gözden geçirilmiş hâlinde Hegel, 'bölünme'yi akla getiren her şeyi sadece bastırmayan, aynı zamanda sonluluğun zorunluluğu ile de uzlaşan ve kendi içinde *koruyarak aştığı* [*sublate, aufgeheben*] bölünmeleri muhafaza eden kompleks ve diyalektik 'sonsuz yaşam' kavramını geliştirir ve kullanır. Hegel'in olgunluk dönemine ait olan *Aufhebung* kavramı, ilk defa "Sevgi" üstüne ünlü fragmanının gözden geçirilmiş şeklinde görülmektedir[18] (Bu 'teorik' bir fragmandır; ne var ki onun gözden geçirilmiş olduğu gerçeği, Hegel'in plânında bu fragmanın, "Hıristiyanlığın Tini"yle uygun düştüğünü göstermektedir Dolayısıyla o, Hegel'in hazırlamaya giriştiği salt *tarihsel* bir çalışma değildir).

Böylelikle 'sonsuz yaşam', "Sistem Fragmanı" olarak adlandırılan 1800 tarihli fragmanda karşılaşacağımız 'birliğin ve birlik olmayanın birliği' hâline gelmiştir. Bu el yazmasının büyük bir kısmı kayıptır ve ne içerdiğini sadece tahmin edebiliyoruz. Neredeyse şüphesiz bir biçimde o, sonluluk ile sonsuzluk üzerine, 'olanaklılık'a dair felsefî 'refleksiyon' üzerine ve edimsel varoluştaki dinsel 'birlik' üzerine kısmen teorik bir denemedir; daha kesin olarak ise, yeni bir 'özgürlük dini'ne dair bir taslakla son bulmuştur.[19] Bu el yazmasında başka bir şey olup olmadığını bilemiyoruz; bununla birlikte onun, (bazı bilim insanlarının da ileri sürdükleri gibi) 'mantık ve metafizik' içermediğinden ise tam bir kesinlikle eminiz. Hegel Jena'ya hareket ettiğinde,

---

[18] *Welchem Zwecke denn* (Kasım 1797; 1798 yılının sonuna doğru yeniden gözden geçirilmiştir). Eleştirel bir baskıya duyulan ihtiyaç, C. Jamme tarafından karşılanmıştır (*Hegel-Studien* XVII, 1982, 9-23); Nohl baskısındaki Knox çevirisinin yerini almak üzere bu metnin yeni bir çevirisine fena hâlde ihtiyacımız var.

[19] Geriye kalan iki yaprak için bkz. *T.W-A.* I, 419-27 (ya da Knox, ss. 309-19; Richard Kroner'in İngilizce çevirisi bizzat Knox tarafından gözden geçirilmiştir).

her ne kadar –2 Kasım 1800 yılında Schelling'e yazdığı gibi– projesinin 'sistematik' (eş deyişle felsefî) bir forma ihtiyacı olduğunu hissetmeye başlamış olsa da, onun zihni tümüyle projesinin politik yönü ile meşguldü.

1799 yılının başında Hegel'in babası vefat eder ve üç ay içerisinde Hegel mütevazı bir mirasa sahip olur. 1800 yılında ise, bir miktar boş vakit şansı bulabilmekten ötürü hoşnut olmalıdır; ancak bu tarihten sonra kendisini ciddi bir biçimde doğa felsefesi üstüne çalışmaya verir (doğa felsefesine kendisini vakfedişi daha önce de olabilir, zira *Alman İdealizminin En Eski Sistem Programı*'nda [*Das älteste Systemprogram des deutschen Idealismus*] Hegel, 'fiziğe kanat vermek'ten bahseder).[20] Schelling'in yayınlarını şüphesiz ki değer bakımından üstte tutar ve Jena'ya hareket ettiği sırada, denemeleri arasında yer alan "Gezegenlerin Yörüngeleri Üzerine" adlı doktora tezinin ilk Almanca çevirisini muhtemelen tamamlamıştır.

Birkaç ay boyunca Jena'da, "Almanya Anayasası" adlı denemesinin üzerinde çalışmaya devam eder. Bununla birlikte muhtemelen Schelling, onu daha akademik türden bir felsefî etkinliğe zorlamış olmalı; ve bir-iki ay içinde (Temmuz 1801) Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* adlı çalışmasını tamamlar.* Bu çalışma, Hegel'in Kant sonrası idealizmin mantıksal problemlerine olan derin ilgisini açıkça göstermekteydi. Bu yüzden Schelling'in, (bazı öğrencilerinin de desteğini alarak) yeni 'özdeşlik felsefesi'nin 'mantık ve metafiziği'ni öğretmesi için ona öneri götürmesi doğaldı.[21]

Jena'da ders vermesi için Hegel'in gerekli resmî izni alması sanılandan çok daha zor olmuştu; çünkü fakültenin bir kısmı 'Swabia* istilası'ndan dolayı rahatsızdı. Latince tezinin ise bir an önce tamam-

---

[20] Hegel'in 1800 yılındaki bu ilgisinin işaretleri için bkz. "System Fragment" (Nohl, s. 347; Knox, s. 311, 3. dipnot).

* Bahsi geçen bu metinde yer alan Fichte bölümünün çevirisi için bkz. G.W.F. Hegel (2006), "Fichte ve Schelling'in Felsefî Dizgeleri Arasındaki Fark", çev. Eyüp Ali Kılıçaslan, *Alman İdealizmi I: Fichte*, haz. Eyüp Ali Kılıçaslan ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu-Batı Yay. –ed. n.

[21] Birbiriyle çelişen ifadeler için bkz. K. Fischer (1911), *Hegels Leben II*, ss. 1201-2.

* *Swabia*, Almanya'da bir bölgedir –çev. n.

lanmış olması gerekiyordu. Nihayetinde, Schelling ve bazı yakın arkadaşlarının sayesinde Hegel'in üniversite kariyeri başlamış oldu. Ancak bu kariyer, yetersiz bir hoca olduğu için pek de iyi gitmedi. Açacağını duyurduğu bazı dersler açılmadı; diğerleri ise –ilk 'mantık' dersi gibi–, kayıtlı az sayıdaki öğrencinin dersi terk etmesinden dolayı çabucak bitiverdi.[22] *Differenz* denemesinden sonra Jena'da geçirdiği ilk iki buçuk yılı içinde asıl etkisini kazanması, –herkesin Schelling'in sesi olarak kabul ettikleri, ne var ki içindeki yazılardan çoğunu Hegel'in kaleme aldığı– *Eleştirel Felsefe Dergisi*'yle [*Kritisches Journal der Philosophie*], kendi adı bilinmeksizin gerçekleşmiştir.

Tek bir hakikî felsefe, Hegel'in kendi görüşüne göre süregiden bir mevcudiyete sahipti ve şimdi, Fichte ile Schelling'in spekülatif idealizmi içinde Kantçı 'kategorilerin çıkarsanması'ndan tekrar doğmuştu. Spekülasyon, farklı çağlarda farklı 'özdeşlik' şekli alır; çünkü her çağın kültürüne farklı bir 'bölünme' antitezi hâkimdir. Üstesinden gelinmesi gereken karşıtlık, Kant'ın numenal ve fenomenal dünyalar arasında yapmış olduğu karşıtlık, mutlak ile onun 'görünüşü' arasındaki antitezdir. Kant'ın pratik felsefesinde bu durum, 'inanç' ile 'bilgi' arasındaki daha geleneksel bir karşıtlık formunu alır. Aydınlanma eski 'pozitif' inancı yok etmiştir; ne var ki Kant ve Fichte, 'rasyonel' bir formda onu tekrar canlandırmıştır. Fichte'nin 'bilim öğretisi', sonluluk ile sonsuzluk arasındaki ikiliğin teorik (ya da 'öznel') olarak üstesinden gelmişti ve pratik felsefesi ise, Kant'ın kendi ahlâk teorisinin bütünüyle sistematik bir şeklinden ibarettir (*Faith and Knowledge*, *G.W.* IV, 338; *T.W-A.* II, 321; Cerf and Harris, s. 85). Bir tek Schelling'in geliştirmekte olduğu şeye benzeyen yeni bir doğa felsefesi, bu numenal-fenomenal bölünmesinin üstesinden lâyıkıyla gelebilirdi. Mutlak, 'yaşam' olarak kavranmalıydı –"özdeş olanla özdeş olmayanın özdeşliği" (*Differenz*, *G.W.* IV, 64, 14; *T.W-A.* II, 96; Cerf and Harris, s. 156). Bu kavrayış, içinde sonlu biliş formlarının, mutlak içinde birbirleriyle bağlantısallıkları yoluyla korunduğu bir biliş formudur –Spinoza'nın 'sezgisel bilim'idir. Eleştirel mantık

[22] Bkz. Duesing-Troxler, ss. 12-4; ayrıca bkz. Henry Crabb Robinson'un notları, haz. H. Marquardt, ss. 84, 345 ve 347 (ve E. Behler tarafından alıntılananlar için bkz. *Hegel-Studien* XV, 1980, 60-1).

tüm zihinsel kategorileri mutlağın içine gömmüştür, ne var ki metafizik, mutlak bağlamlarında onları tekrar yaşama döndürür.[23]

Kantçı üretken hayâl gücü, 'spekülatif ide'nin ilksel bir formu; 'kategorilerin çıkarsanması' ise, aklın özdeşliğinin reflektif bir 'taklit'idir. Hegel'in 'transendental mantık'ı (ki, ilk dersi için tamamlamış olduğu tek şeydir), eleştirel denemelerindeki dağınık yorumları birbirleriyle nasıl ilişkilendirebileceğimizi şimdi bizlere göstermektedir. Reflektif anlama yetisi, inorganik doğanın bize mantığını vermekte; spekülatif mantık ise, canlı bir organizma olan 'Tanrı ya da doğa'yı açığa vurmaktadır.[24]

Schulze'nin uzun eleştirel incelemesi, Hegel'in mantık ve metafiziği üzerinde diğer bir önemli etkiyi ortaya çıkarmıştır: Antik skeptikler.[25] Hegel'in 'diyalektik yöntem'inin kökeni komplekstir. Bununla birlikte olgunluk dönemindeki görüşü bakımından Hegel, bu diyalektik yöntemi, Platon'un *Parmenides*'inden miras olarak alınıp akademik geleneğe geçen bir çizgide değerlendirmiştir. Okul günlerinden beri bir mantık ve felsefî yöntem öğrencisiydi o; ve kendi yaklaşımının eski 'analiz' ve 'sentez' yöntemlerinden farklı olduğunun daima bilincindeydi; bununla birlikte kendi yaklaşımını, bu iki yöntemin eksiksiz tamamlanışı olarak kabul ediyordu.[26]

Hegel'in yönteminin ilk biçiminin en iyi örneği, 1802 yılının sonlarında yazılan "System der Sittlichkeit" adlı el yazmasıdır. Bu yazı,

---

[23] 1801 tarihli 'mantık taslağı'nı, *Differenz* ve *Faith and Knowledge* (Rosenkranz, ss. 190-2; *G.W.* IV, 63-5, 354-6; Cerf and Harris, ss. 9-11, 107-9; Harris and Cerf, ss. 155-7) ile krş.

[24] Duesing-Troxler'i (ss. 63-77), *G.W.* IV, 12-3 ve 15-9; ayrıca 327-31 ile krş. (Harris and Cerf, ss. 89-90, 92-7; Cerf and Harris, ss. 69-75). *Night Thoughts* içerisinde yer alan "Mantık" fragmanlarından alıntılanan pasaj için de bkz. s. 36.

[25] Deneme (*G.W.* IV, 197-238), Di Giovanni ve Harris'in hazırladığı kitap içinde çevrilmiştir. Skeptiklerin Hegel üzerindeki etkisi, günümüzde M.N. Forster tarafından (*Hegel and Scepticism* [Cambridge: Harvard Univ. Press, 1989]) kapsamlı bir biçimde incelenmiştir.

[26] Duesing-Troxler, s. 63; *Differenz* (*G.W.* IV, 31: Harris and Cerf, ss. 113-4) ile krş. M. Baum "Origin of Dialectic" adlı çalışmayı yapmıştır (Bonn: Bouvier, 1987). Ancak Hegel'in mantıksal yöntemine dair evrimin daha en başından itibaren izlerini süren tek çalışma, R. Pozzo'nunkidir (*Hegel: 'Introductio in Philosophiam'* [Florence: La Nuova Italia, 1989]).

Hegel'in "Doğal Hukuk" üstüne derslerini temel alınıştı ve *Doğal Hukuk* üstüne yayımlanmış bir deneme, bu yazı için bir çeşit eleştirel giriş olmaktaydı. 'Etik yaşam' [*Sittlichkeit*] alanı, insanlığın içinde kendi 'doğası'nı açığa vurduğu gerçek dünyadır. Özdeşlik felsefesi açısından bu, daha üst bir 'doğa' aşamasından başka bir şey değildir ve insan dünyasının 'doğal hukuku', inorganik doğa ile rasyonel olmayan organik yaşamda eklemlenmiş olan 'doğa yasası'nın daha yüksek düzeninin bir parçasıdır. *Sittlichkeit*'ın ilk *Potenzi* (önce 'karesi', sonrasında ise 'küpü' alınacak olan 'etik yaşam'ın temel 'gücü'), özgür rasyonel fail ile bu failin (canlı organizmanın dayandığı organik-altı çevreyi de içeren) organik varlığı arasındaki 'ilişki'dir. Yaşam, duyumsama/hissetme olarak başlar ve hareket hâline geçer; zira ilksel duygu, bir şeyin eksikliğine dairdir. Doğada yer alan bir tikelin tüketimi, memnuniyet ve doyum yaratır. Bu, (tikellerin bir düzeni olan doğa anlamında) 'kavram'ın (yaşam) 'sezgi'si altında 'kapsanması'dır. Fakat bu tamamıyla rasyonelliğin altında [*subrational*] bir durumdur. Akıl, doğa düzeni üzerinde emek harcanmaya başlandığı, bununla birlikte yine de korunduğu zaman ortaya çıkar/işlemeye başlar. Mutlak sezginin (yaşam) mutlak kavramla (doğal düzen) olan ilişkisi, momentleri geri ve ileri olmak üzere geçişli bir durumda oldukları için, sistematik olarak diyalektik bir hâl alır. Nitekim bitkisel yaşamdaki doğa düzeni (kavram), sezgiyi (organizma) kapsar; hayvana özgü yaşamda ise, 'kapsama' ilişkisi ters yöndedir. Emek yolu ile işleyen arzu, doğanın bu 'gerçek mantığı'na itaat etmelidir. Ne var ki rasyonel öznelerin eğitiminde 'kavram' ile 'sezgi' arasındaki mükemmel denge, nihaî sonuçtur. [Nihaî ya da genel bir] dengeye ulaşacak olan, ileri-geri sallanan [tikel] bir dengenin bu seyri, felsefî kavrayışımızı yöneten yöntemsel bir devinimdir. 'İlişki etiği'ne dair tüm vurgu, 'sezginin kavram tarafından kapsanması'nadır; zira etik bir 'doğa düzeni' (tam donanımlı yurttaşlar yetiştiren kendi çevresinin kontrolü altında olan aile) kurulacaktır; ve hem sezginin hem de kavramın olumsuzu olan (yaşam enerjisini harcayıp doğal düzeni dönüştürme anlamında olumsuz olan) emek, bütünün hareket ilkesidir.

İkinci temel *Potenz* içinde yaşamın özgür faili ('sezgi'), hâkim konumdadır. Burada aileler arasındaki etkileşim, 'doğal adalet'in evrimi olarak gözlenir. (Kendi birliğinin sezgisel olarak farkında olan) barbar sürüsü, suçlu bencil bir fail olarak doğal bir biçimde kavram-

sallaştırılır (öz-bilinçli olarak ayırt edilir/bireysel kılınır). Kabileler arası kan davalarına dair doğal adalet, içinde bu olumsuzlamaların kendi 'bütünlük'lerine eriştiği dengelenmiş durumdur; dahası şunu da söylememiz gerekir ki, savaş için birleşmiş etik kültüre sahip kabilelerin oluşturduğu bir topluluk, ancak, sezgisel olarak birleşmiş barbar sürüsüyle gerçek anlamda karşı karşıya gelebilir ve onları defedebilir. Meydana getirilmiş olan özgür bir toplumun etik yaşamı, etik yaşamın *kübik* (üç boyutlu) gücüdür. Burada, modern ulusal yaşama dair bir modeli görebilmekteyiz.[27] Üç sınıf (köylülük, soyluluk ve burjuvazi), meydana getirilmiş bir âdil sistem içerisinde 'yönetilmekte'dir.

'Sistem', anayasa çeşitleri üzerine henüz tamamlanmamış notlarla son bulur. Bu hâliyle o, Hegel'in 1801 yılında dinleyenlerine sunmuş olduğu dört kısımdan oluşan plânına oldukça düzgün bir biçimde uymaktadır. Mantığı (eş deyişle, idenin bilimi olan metafiziği), idenin cisimsel gerçekleşmesi olan doğa felsefesi takip eder; bu ikisinin ardından 'gerçek tin olarak etik doğa" gelmektedir. Son bölüm ise, 'bütünün bir içinde yeniden başlatılması/ele alınması olarak din' bölümüdür. *System der Sittenlehre* bize üçüncü bölümü vermekte ve Hegel'in doğal hukuk dersleri, 'Tanrı'nın biyografisi' olarak dinin fenomenolojisiyle son bulur.[28] Göründüğü kadarıyla, Hegel ile Schelling arasında [sistemin] ikinci bölümünün [doğa felsefesi] tüm derslerini Schelling'in üstleneceğine dair bir anlaşma vardır; ve Hegel de, üçüncü ve dördüncü bölümleri "Doğal Hukuk" dersleri kapsamında ele aldığı için, bu dört kısımdan oluşan şemayı hiçbir zaman kullanmamış olması olasıdır.[29]

---

[27] 'Köle ve Efendi'ye bu seviyede henüz yer yoktur; bu yüzden, doğal düzen (ya da 'gerçek kavram'), burada ne Grek ne de ortaçağa özgüdür. Laurence Dickey (*Hegel*, Cambridge, 1987), Helenizm ile yurttaş Protestanizminin *System der Sittenlehre* içinde nasıl bir araya geldiğine dair bizlere ikna edici bir analiz sunmaktadır.

[28] Rosenkranz, hem sistem-taslağını (1844, s. 179; krş. Harris and Knox, s. 6) hem de 'Tanrı'nın biyografisi'nin bir özetini (1844, ss. 132-41; Harris and Knox, ss. 178-86) bizlere sunar. Taslağın kendisinden çıkarıldığı dersin fragmanı, *G.W.* V içerisinde yayımlanacaktır.

[29] Dolayısıyla, "Kutsal Üçlü" (*Hegel-Studien* X, 1975, 133-5; *Night Thoughts*, ss. 184-8) olarak adlandırılan fragman, erken dönemde yazıldığı kesin olmakla birlikte, Hegel'in teolojik bir moddaki 'metafizik'inin taslağı ol-

Schelling'in Jena'dan ayrılışından sonra doğa felsefesi derslerini Hegel bizzat kendisi vermeye başladığı zaman, 'doğa' ile 'tin' arasındaki ayırım, sonlu olanın hesaba katıldığı aşamada, sonlu ve sonsuz tin arasındaki (bir başka deyişle, üçüncü ve dördüncü bölümler arasındaki) ayırımdan daha fazla önem kazanmaya başlamıştır. Schelling'in ayrılmasıyla birlikte, ('doğa' ile 'özgürlük' arasındaki radikal Kantçı antiteziyle) Fichte, Hegel'in düşüncesine hâkim olmaya başlamıştır. 1803 tarihli "Evrensel Felsefenin Anahatları"yla ilgili kalan kanıtı, dört kısımdan oluşan model içinde düzenlemek mümkündür.[30] Ancak, yeni baştan oluşturulan bu şeyin doğru olup olmadığı şüphelidir; eğer doğru bile olsa, 'bilinç'in duruş noktasının bu yeni önce gelişi, Fichteci yaklaşımın ortaya çıkışına işaret eder. Hegel'in, kendisini şimdilik tümüyle yeni bir plânla ilişkilendirmek amacıyla, – daha önce sistematik olarak sunmadığı ve 'bütün'e dair *herhangi bir* görüşe ihtiyaç duyan– doğa felsefesinin içini doldurmakla fazlasıyla meşgul olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

El yazmalarının sırası, doğa ile tin arasındaki radikal bir yarığın varlığını kabullenmenin tüm anlamını Hegel'in ancak aşamalı olarak fark ettiğini ve Rosenkranz'ın "sistemin fenomenolojik krizi"[31] diye adlandırdığı şeyin, 1805'in başlarına kadar henüz tam anlamıyla ortaya çıkmaya başlamadığını gösterir. Hegel, 1804 Eylülü'ne kadar sık sık gözden geçirdiği (ve 1802 yılının başlarından beri yayımlanması ona taahhüt edilmiş olan) "Mantık ve Metafizik"e yeni biçimini vermiştir; ayrıca gizli bir biçimde Goethe'ye, 'felsefenin tamamen bilimsel olarak ele alınışı' olan bu eserini kış süresince tamamlayacağını yazar (Letter 49, *Briefe* I, 85-5; Butler and Seiler, s. 685). Bu gizlilik kaçınılmazdır; zira Hegel, profesörlük pozisyonu için rekabette Fries tarafından alt edilme tehlikesi içindedir. Nitekim el yazması elimizde olduğu için, Hegel'in iddialarını da kanıtlamaktadır. Bu metnin sadece yarısı tamamlanmıştır; bununla birlikte, Hegel'in tamamen bitirmiş olduğu doğa felsefesi bölümüyle, (organizma teorisi ve tin felsefesi için başvurmak durumunda olduğumuz) 1804 el

---

ması muhtemeldir. Bununla birlikte, dört kısımdan oluşan sistemde içeriğin, 'bütünün yeni baştan ele alınması' sürecinde tekrar edilmesi gerekecektir.

[30] Bkz. *Night Thoughts*, ss. 200-25.

[31] Rosenkranz (1844), s. 201.

yazmalarının karşılaştırılmasında ortaya çıkan kaos arasındaki karşıtlık gerçekten de dikkat çekicidir.

Bu el yazmasının başlangıcını oluşturan "Mantık ve Metafizik", Jena döneminden elimizde kalan yegâne bölümdür. Hegel, 1801 Ekimi'nden beri üzerinde çalışmaktaydı ve bu bölüm bir dizi dönüşüme uğramıştı. 1801 yılına ait –içinde 'sonluluğun formları'nın, sadece birer 'taklit' oldukları için ilkin spekülasyonda, daha sonrasında ise akıldan tekrar doğmak üzere hakikî 'metafizik' biçimlerinde korunarak aşıldıkları– 'transendental mantık', 1802 yılında yerini metafizik *systema rationis*e devredecek olan mantıksal *systema reflexionis* olarak kabul edilir. Bununla birlikte 1804 yazında Hegel, mantık ile metafiziğinin dayanak noktası olarak hizmet edecek tek bir mantıksal ve metafizik ilke (muhtemelen 'dayanak' ilke, bir başka deyişle 'yeterli neden' ilkesi) geliştirmeye çalıştı (bkz. *G.W.* VII, 343-7). Hegel'in bu çabası, 1804-5 yılları arasında yazdığı ve metafiziğin, içinde 'yeterli neden' ilkesinin doruğa ulaştıran moment olduğu bir 'ilkeler sistemi'nden başladığı yer olan "Mantık ve Metafizik"ten sadece birkaç ay önceye denk gelmektedir. Dolayısıyla Hegel, tek bir ilkede birleştirme denemesini oldukça çabuk terk etmiştir. Ne var ki elimizdeki el yazmasından, Hegel'in 'refleksiyon' ile 'spekülasyon' arasındaki paralelliği hâlihazırda bir zaman diliminde (muhtemelen daha önce) terk ettiğini görebilmekteyiz. 1804'ün eleştirel mantığı, Kantçı (eş deyişle reflektif) nitelik ve nicelik kategorileri ile başlamaktadır. Sonrasında, ('ilişki' kategorisi altında yer alan) Kantçı töz, neden ve karşılıklılık üçlemesini ('varlıktaki ilişki') kavram, yargı ve tasım ('düşüncedeki ilişki') takip eder. Tam anlamıyla metafiziğe geçiş ise tanım, bölümleme ve biliş ile ilgili 'oran' adlı bir bölüm üzerinden gerçekleşmektedir.

Kant tarafından eleştirel bir biçimde tahrip edilmiş olan 'aklın ideleri'nin metafizikte yeniden yapılandırılması; 'düşünce yasaları'nın bir 'sistem'inin, kendi spekülatif karakterini kazandığı anda tekrar başlar. Tin dünyası ve Tanrı, nesnelliğin metafiziğinin konularıdır ve (açıkça Fichte kaynaklı olan) teorik ve pratik ego, bizi 'öznelliğin metafiziğindeki 'mutlak tin'e götürür. Eğer bu gerçekten 'metafizik' bir fragman *ise* (ki Rosenkranz'ın bu yöndeki ifadesine rağmen, ben bu-

na inanmanın hemen hemen imkânsız olduğu kanısındayım), kutsal teslisin üçlü yapısından oldukça mesafe kaydetmiş bulunmaktayız.[32]

Doğa felsefesi göz önüne alındığında Hegel, bu el yazmasında ne yapmakta olduğunun kesinkes farkındadır. Ancak 'dünyanın kendini bilişi'nden [*self-cognition of the Earth*] bahsediş biçimi (*G.W.* VII, 280, 22-5vd.), aynen 1801'e ait Mantık'ındaki mutlağın felsefî bilinci gibi felsefî bir ustalığın ürünüdür (Duesing-Troxler, s. 73, 13 ila 22'inci satırlar). Bu biçim, *System der Sittenlehre*'deki 'sezgi' ile 'kavram'ın 'nesnel' kullanımını andırmaktadır yine. *Fenomenoloji*'de 'dünyanın kendini bilişi'; 'dünyanın içinden çıkıp ilerleyen' sonlu özbilincimizin gözlemine kalkışmamızdan önceki ilk üç bölümde, bilimsel gözlem*imiz*in dayanak noktası olarak titiz bir biçimde inşa edilecektir; (1804 yılında Hegel'in ortaya koyduğu biçimde: *G.W.* VI, 269 [ilk taslak]; Harris and Knox, ss. 207-8 [8. not]).

Gerçek 'fenomenolojik kriz', baskı için hazırlanan bir el yazmasının âniden kesintiye uğraması ile kendini gösterir. Bu krizin ilk işaretinin "Waste-book"ta yer alan bir yorum olması muhtemeldir: "Ancak bilincin tarihinden sonradır ki, kişi kavram üzerinden yapılan tüm bu soyutlamaların içlerinde ne barındırdığını anlayabilir: *Fichte'nin Katkısı*."[33] Ekim 1804 tarihinden daha öncesinde *Wastebook*'a dair elimizde hiçbir şey bulunmamasına rağmen, bunu kesin bir biçimde tarihlendiremiyoruz; ne var ki, 1805 başlarında bu kitap/el yazması tamamen bir kenara bırakılmıştır. Devrim birkaç yöne sahiptir. 'Bilincin tarihi', 'felsefeye giriş'te en uygun yol olan 'eleştirel mantık'ın yerini alır; ve 'metafizik'in yerine geçen spekülatif mantık, gündelik konuşma dilinin en sıradan kelimelerinin diyalektik bir açımlaması olarak kavranmaktadır artık. Felsefe insanlara aynen İncil gibi, bizzat onların kendi dilinde sunulmalıdır. Akademik geleneğin Latince kökenli terminolojisi daima 'formalizm'i desteklemiştir

---

[32] 28. dipnotla krş. Metnin bizzat kendisi içinse, bkz. *G.W.* VII; çev. J. Burbidge ve diğ. (Montreal-Kingston, 1986). J. Hinrichs (Bonn: Bouvier, 1974) bu el yazmasını, *Fenomenoloji* için mantıksal temeli olan bir plân olarak kullanmayı denemiştir. Hipotez dikkate değer olmakla birlikte, şu anda pek de inandırıcı olmadığını düşünüyorum.

[33] *T.W-A.* II, s. 55; *Independent Journal of Philosophy*, III, 1979, s. 4.

ve 'formalizm'in tini ise, Schelling ile başlayan yeni spekülatif felsefe içerisinde şimdi yeniden doğmaktadır.[34]

Hegel için, 'Schelling'in kökensel içgörüsü' –düşünce ile varlığın özdeşliği– diye adlandırabileceğimiz şeyi garanti altına almanın bir yolu olarak görünen 'Fichte'nin katkısı'nın muhafaza edilebildiğini fark etmek önemlidir. Hegel bir 'Fichteci' olmamıştır; ne var ki zihnin kendi etkinliği üzerine olan mutlak refleksiyonunu, bilincin tarihteki evriminin felsefî gözlemlenişine dönüştürmek suretiyle, Fichte'nin yöntemini tersine çevirmiştir. Ortaya çıkan reflektif yöntem tamamen Hegel'e aittir; ve bu yöntemin uygulanmasının sınırları, Hegel'in asıl olarak kendi 'doğal hukuk' teorisi için üzerinde çalıştığı 'Tanrı'nın biyografisi'nce belirlenir. Bununla birlikte, 'bir kategori' olarak öznel akıl teorisi gibi, 'kendini ötekilikte/başkalıkta tanıma' [*self-recognition in otherness*] kavramı da Fichte'den gelmektedir. *Differenz* denemesinin dil terminolojisi içinde 'öznel özne-nesne' teorisinin [*the theory of 'subjective subject-object'*], nesnel kategorilerde temellenen öznelliğe dair elverişli bir mantıksal teoriye bizi ulaştırmak için kullanıldığını söyleyebiliriz.

'Deneyimin bilimi', 'formalizm'in tüm çeşitlerine çare bulmada büyük bir işleve sahiptir. 'Şematik formalizm', (sahip olduğumuz varsayılan 'zihinsel sezgi'yi [*intellectual intuition*] kurtarmak adına) bize önce soyut bir şemayı gizlice dayatır ve sonrasında, doğal ve tinsel gelişim düzeylerini bu şema üzerinde mekanik olarak sıralar. Buna karşın Hegel'in giriş niteliğindeki biliminde ise, edimsel bilincin, mutlak özdeşliğin 'kendisi-için' tarafı anlamında kendisine dair felsefî bilincine ulaşana dek aşama aşama geçirdiği evrimi izlemekteyiz. Bu durumun gerçekleşmesi için, gözlemlenen bilincin, bilimsel deneyimimizin bütün aşamalarından bir bir geçmesi zorunludur. Görünüşe göre Hegel, fenomenolojinin kategorileri ile spekülatif mantığınkiler arasında bir tür bire bir uyuşma olduğuna inanıyordu. Bununla birlikte, 1805 tarihli bir spekülatif mantığa sahip değiliz ve bu

---

[34] Akademik dile ve "Schelling Okulu'nun formalizmi'ne karşı saldırı, Ekim 1804 yılında başladı (Rosenkranz, 1844, ss. 181-5; Harris and Knox, ss. 256-9). Bununla birlikte, yeni mantık ile 'bilincin tarihi' ancak 1805 yılının ilk aylarında oluşmaya başlamıştır. Voss'a yazılan mektup (55. Mektup [Mayıs 1805], *Briefe* I, 95-101; Butler and Seiler, ss. 104-8), 'Almanca konuşan felsefe öğretme' tutkusunu açıkça ilân etmektedir.

nedenle de Hegel'in kategoriler arasındaki paralelliği zihninde nasıl tasarladığını söyleyemeyiz. Bu durum, 1801 yılında sözünü etmiş olduğu reflektif anlama yetisi ile akıl arasında kurulan taklit bir paralelliğin kalıntısıdır. Bununla birlikte Hegel, şüphesiz ki bu düşünceyi daha sonrasında terk etmiştir; zira, *Mantık Bilimi*'nde *Fenomenoloji* hâlâ spekülatif mantık için zorunlu bir başlangıç olarak kabul edilse de, yine aynı *Mantık Bilimi*'nde bu tür bir öğretiye dair herhangi bir iz yoktur (bkz. *G.W.* XI, 20-1; *T.W-A.* V, 42-3; Miller ss. 48-9).

'Deneyimin bilimi' ile bir sistem olarak 'spekülatif bilim' arasında içerik bakımından şüphesiz bir paralellik vardır; zira deneyimin bütünü, her iki yolla da kavranmalıdır. Hegel *Fenomenoloji*'yi yayımladığında, bütün spekülatif felsefe sisteminin, esas olarak aynı boyuttaki bir başka ciltte yer alması düşüncesindeydi.[35] Nihayetinde *Ansiklopedi*'de bu amacına ulaşmıştı; ancak 1827 ve 1830 baskıları, kendilerine özgü giriş bölümleri içermekteydi ve 1807 tarihli *Fenomenoloji*'den biçimsel anlamda vazgeçilmişti. Ne tür olursa olsun, bir giriş [bölümü] pedagojik açıdan gerekliydi ve *Ansiklopedi*'nin bütün kavramsal yapısı, zorunluluk arz eden 'deneyimin bilimi'nden çok daha basit/kolay anlaşılır bir şey sunmaktaydı. Ayrıca değişen siyasî koşullar da, *Fenomenoloji*'nin kendi savunmasını ibraz etmeksizin tekrar yayımlanamayacağını ortaya koymaktadır. Yaşamının son yıllarında, Hegel'in *Fenomenoloji*'yi sadece ufak değişikliklerle ve kendine özgü tarihsel bağlamına dair biçimsel bir referansla tekrar yayımlamaya karar verişi, kanımca, bu kitabı hâlâ geçerli olarak gördüğünün göstergesidir.[36] Dolayısıyla, *Fenomenoloji*'nin 1807 yılında

---

[35] Bkz. "Selbstanzeige der Phänomenologie", *G.W.* IX, 446-7 (Bu metnin çevirisi, Kaufmann'ın *Hegel: Texts and Commentary* eseri içinde yer almaktadır [Anchor, 1966], ss. 4-5).

[36] Hegel'in yeni bir önsöz için yazmış olduğu notlara bkz. *G.W.* IX, 448. Ansiklopedik "Tin Felsefesi"nin içinde amaca uygun bir biçimde "Phänomenologie" diye adlandırılan bir aşamanın/bölümün zorunlu mevcudiyeti, 'deneyimin bir bilimi' olan 1807 tarihli *Fenomenoloji*'nin süregelen geçerliliği sorununa ilişkin herhangi bir şeyle hiçbir ilişkisi yoktur. Sistemin içindeki "Fenomenoloji", 'öznel tin'in dolayımlanma evresidir (eş deyişle, 1807 tarihli çalışmasının V. Bölümü'nden daha ötesini içermez); bu zorunlu evreyi, 1805'te yazılmış "Tin Felsefesi"nde de görebiliriz (bkz. 39. not). Hegel, 'deneyimin bilimi'ni tam olarak bu sistemi tanıtmak amacıyla yazmıştır. 'Deneyimin bilimi'ni kurmak için gerekli olan mantıksal zemini bizzat siste-

yayımlanışı ile birlikte, Hegel'in entelektüel gelişiminin de tüm özsel yönleriyle tamamlandığını oldukça rahat bir biçimde söyleyebiliriz.

Bu iddianın ne derece doğru olduğunu sınamak için, öncelikle 1805-6 yıllarındaki "Real Philosophie"nin yapısını kısaca yeniden açıkladıktan sonra; son olarak, Hegel'in 1824 yılında bir sözlük yazarına kendi gelişimi üzerine söylediklerinin bir özetini vereceğim. 1805 yılının 'sistem'i, bildik bir biçimde, üç kısımdan oluşan bir yapı arz eder: Mantık, Doğa Felsefesi ve Tin Felsefesi. Muhtemelen Mantık (ki kayıptır), şematik olarak tamamlanmıştı ancak (çünkü 1806 yazında verdiği ders *Fenomenoloji* ile başlıyordu ve sonuçta spekülatif mantıkla sadece anahatlarında ilgileniyordu).[37] Doğa Felsefesi, mekân anlamında 'eter' kavramı ile işe başlar. Bu 'eter', 'mutlak bilme'nin bilişsel öğesi ile özdeştir; öyle ki, bahsi geçen bu özdeşlik, Schelling'in 'mutlak özdeşlik'ine olan Hegel'in kalıcı bağlılığının yeterince açık bir göstergesidir. Mekânın üç boyutundan sonra, zamanın tek boyutuna geçilir. Daha sonrasında ise, 'hareket' zaman ve mekânın 'gerçekliği' [*reality*] olarak ele alınır. 'Kütle' teorisi olarak adlandırılan şey, kavramsal anlamda Berlin döneminin 'mutlak mekanik'i ile özdeştir; bununla birlikte o, (daha sonra 'fizik'in başlangıcını oluşturacak olan) güneş sistemi teorisine dâhil edilir.

'Fizik' terimi, 1805'te farklı bir kullanıma sahiptir; dahası, "Biçimlendirme ve Kimyasal Güç" üstüne ikinci bölümde yer alan kavramsal gelişim sırası da oldukça farklıdır (Tüm yaşamı boyunca Hegel'in, Doğa Felsefesinin düzeni ve sunumuyla uğraşmayı sürdürdüğünü unutmamamız gerekir). 1805 yılında Hegel, özgül ağırlık ve 'akışkanlık' teorisinden "Kimyasal Güç" bölümüne geçiş yapar ve 'fiziksel cisimler'den ancak "Bütünsel Süreç" bölümünde bahsedildiğini görebiliriz. Bununla birlikte, 'organik' teorisine adım attığımızda, paralellik tam anlamıyla bir kez daha ortadadır. En dikkate değer karşıtlık ise, canlı dünyanın bir 'mineralojik organizma' olarak ele alınmasına rağmen bu isimle adlandırılmamasıdır. Bu bölüm, ayrı bir başlığa bile sahip değildir. "Bitkisel Organizma", "Hayvansal Süreç" için sabit bir temel sağlar. *Ansiklopedi*'de ise, "Karasal Organizma"

---

min içinde tamamen apaçık bir şekilde bulamasaydık, şüphesiz ki bu durum oldukça şaşırtıcı olurdu.

[37] Bu konuda özellikle Gabler'in anılarına bakabilirsiniz (Nicolin, 92. belge, s. 66).

dan sonra "Bitki Doğa"sı gelir ve bunları son olarak "Hayvansal Organizma" izler. 1805'te "Hayvansal Süreç", sayesinde 'tinin organik bütünlüğüne ulaştığımız dolayımlayıcı bir aşamadır.[38] Diğer bir deyişle, fizik ile etik 'doğa' arasındaki süreklilik, Hegel'in zihninde hâlâ etkili ve önemlidir; zira özgür[ce işleyen] organizma teorisini o, kendi 'Doğa Felsefesi'nin mantıksal bir tamamlanışına dönüştürmüştür. Hegel için *Real Philosophie* hâlâ, "Transendental Felsefe"nin mantıksal bir tamamlanışı olan sonlu doğanın 'evren'i teorisi anlamına gelmektedir. Hegel'in o tarihte yapmak istediği şey, bu Schellingci görüşü, Fichte'nin 'doğa' ile özgürlük arasındaki antiteze yaptığı vurgu ile *karşılaştırmak*tır.

Tin Felsefesi'nin ilk sayfası kayıptır. Bu felsefe, mekân içinde duyumsanan bir dünyanın duyusal bilinciyle başlar; ancak başlar başlamaz hemen belleğin içsel 'hazine'sine yönelir ve bu temelde dil teorisini geliştirir. Anlama yetisinden "İrade" bölümüne geçiş yapılır; burada *Fenomenoloji*'de izlenen seyrin etkili olduğu oldukça açıktır –Hegel, gelişmiş bir öznel tin teorisine henüz sahip değildir. Bununla birlikte 'edimsel tin' teorisi içerisinde, aile ve hukuka dair bir teoriye açılan 'tanınma'/'kabul görme' [*recognition*] düşüncesi mevcuttur. *Fenomenoloji*'deki (V. bölümün sonunda ulaşılan noktayla birlikte) IV. bölüme [içsel olan] devinimin dâhil edilişi burada açıkça ortadadır –ne var ki 'deneyimin bilimi'nin devinimini oldukça uzun ve çetin kılan 'eşitsizlik'ten burada söz edemeyiz. Dolayısıyla, 'öznel tin'in kurala uygun seyrindeki bir evre olan "Fenomenoloji"nin zorunlu tekrarı, açık bir biçimde önceden belirtilmektedir.[39] Eğer "Antropoloji" ve "Fenomenoloji" bölümlerini yok sayıp "Psikoloji" bölümünden (I. C) başlarsak, *Ansiklopedi*'deki bu gelişim seyrinin farkına varabiliriz. Ne var ki [buradaki] tüm iddia, hâlihazırda hâlâ *System der Sittlichkeit*'ın ruhuna daha yakın durmaktadır. Hegel, Jena dönemi bo-

[38] Bunların tamamı yalnızca Almancada mevcuttur (*G.W.* VIII, 3-184). Burada alıntı yapılmış olan "Tin Felsefesi"nin (*G.W.* VIII, 185-287) Leo Rauch tarafından yapılmış bir İngilizce çevirisi ise mevcuttur (Detroit: Wayne State, 1983).

[39] Bkz. *G.W.* VIII, 217, 17-231, 22; Rauch, ss. 114-27.

yunca 'Doğal Hukuk' üzerine dersler vermiş ve bunlar onun "Jena Dönemi Tin Felsefesi" üzerinde çok büyük bir etkiye sahip olmuştur.[40]

'Sivil toplum' ile 'devlet', her ikisi birden 'anayasa' başlığı altına bir araya getirilmiştir; bu durumun sebebi ise, 'devlet'in eğitsel işlevi üzerine getirilen vurgunun, daha sonrasına nazaran 1805 yılında daha yoğun olmasıdır. Devletin nasıl varolduğuna dair kökensel sorun, sistematik olarak *Ansiklopedi*'den çıkarılmıştır (Bu durum, Berlin perspektifinde *Fenomenoloji*'den neden vazgeçilemeyeceğinin bir başka sebebidir). Ancak, 1805/6 yıllarında 'devlet', fiilî olarak Napoléon'un yapıp etmeleriyle varlık kazanmaktaydı. Bu yüzden, elimizdeki el yazmasında bulunan birçok düzeltme muhtemelen *Fenomenoloji*'nin ilk taslağının oluşturulmasından sonra yapılmış olsa da, henüz dünya tarihi teorisi Hegel'in siyaset teorisine noktayı koyan şey değildir. Bu el yazmasında konu edilen tüm 'zümreler' [*estates*], erişebilecekleri düzeyin en sonundadır; ne var ki aile, sivil toplum ve devlet, hepsi beraber tek bir eğitim süreci olarak ele alınmaktadır. *Ansiklopedi*'de 'devlet' hâline gelecek olan 'hükümet' ise, "kendinden emin doğa tini" olarak adlandırılmaktadır (*G.W.* VIII, 276, 18; Rauch, s. 171).[41]

Bu durum, 'doğa' ile (sonlu) tin arasındaki yarılmaya dair Fichteci vurgunun; 'sonlu' bir perspektifin hakikî 'doğa' düzeni olduğu yönündeki Schelling'in Spinozacı öğretisi karşısında Hegel'in zihninde henüz kesin zafer kazanmadığının bir göstergesidir. 'Mutlak özgür tin', yalnızca 'bütünün bir olan içinde sürdürülmesi'yle ortaya çıkar (ki burada, C bölümünde, "Sanat, Din ve Bilim" olarak belirlenmiştir). Reinhold'a karşı 'Schelling'in Sistemi'nin bir savunusu olan *Dif-*

---

[40] Hattâ Kimmerle, "Doğal Hukuk"u Jena döneminin pratik felsefesine dair düzenleyici bir kategori olarak kullanmıştır ve onun yorumları bana doğru görünmektedir. Görüşlerinin bir özeti için bkz. D.P. Verene (haz.), *Hegel's Social and Political Thought* [Atlantic Highland, N.J.: Humanities Press, 1980], ss. 53-7.

[41] Bu sayfa kenarına yapılmış bir eklemedir ve Rauch bunu bir başlık olarak almakta muhtemelen haklı da olsa, buraya bir 'B' eklemeye (ya da VIII, 266, I'de "Die Stände"nin önüne A eklemeye) dair verilecek hiçbir teminat yoktur. Hegel, "C. Sanat, Din ve Bilim" diye yazdığı vakit, niyet edilen eklemlemenin ne olduğu meçhuldür. Bununla birlikte, "Biçimlendirme" [*Gestaltung*] adlı bölümün 'A'sına (VIII, 34, 15) göndermede bulunuyor, bizzat "[Sonlu] Tin Felsefesi" de, 'B' başlığıyla başlıyor olabilir.

ferenz denemesiyle kamusal alanda ilk görünüşünden, *Fenomenoloji* metninin tashih aşamasında "Önsöz"ün ilk taslağının çıkarılmasına kadar geçen sürede, Hegel'in kendisini Schelling'in 1801 tarihli *Darstellung*'unda ilân edilen özdeşlik felsefesinin gerçek yorumcusu olarak gördüğüne şüphe yoktur. Aynı zamanda ise, Schelling'in *Bruno*'sunda ortaya konulan hayâlî sezgiden [*visionary intuition*] bir hayli uzaklaşmış olduğunun da pekâlâ farkındadır. Bununla birlikte, "bilimin daha ilk başlangıcında" (*G.W.* IX, 16, 6-8; *T.W-A.* III, 22-3; Miller, §14) hayâlî bir niteliğe sahip olmakla sınırlanmış olduğu ve bu niteliğin sebep olduğu 'şematik formalizm'in içine düşüp yozlaşmasına karşı korunması gerektiği düşüncesindedir. 'Sezgi', çıkarsamacı akıl yürütmenin hakikî *spekülatif* yöntemine dönüştürülmelidir. *Fenomenoloji*'sinin başarısı olarak Hegel'in görmüş olduğu şey, tam da budur. Onun bu yeni yöntemi, Fichteci esine çok şey borçludur; ancak içerikte söz konusu olan, hâlâ, 'Tanrı ile doğa'nın özdeşliğidir.

Hegel'in, 1824 yılında Brockhaus *Conversations-Lexikon* içindeki "Hegel"[42] makalesinin ismi meçhul yazarına (muhtemelen Amadeus Wendt'e) anlattıkları, burada tartışılan gelişimi ne şekilde hatırladığını (ve en azından o zamanlar nasıl bilinmesini istediğini) göstermektedir.[43]

Tübinden'deyken Hegel, (kendisinin aktardığı kadarıyla) "Platon'un metinlerini göz ardı etmeksizin Kant'ın yazdıkları üzerinde çalışmaya sevk edilmişti." Bu durum Hegel'in teorik görüşlerini etkilemiş, felsefeye dair bakış açısının genişlemesiyle de doğal bilimlere olan ilgisi artmıştır (Bu sonuncusu, elimizdeki el yazmasından asla çıkarılamayacak olan bir saptamadır. Otuz yıl sonra sarf edilen bu iddiaya çok fazla bel bağlamaya çalışmamakla birlikte, yine de her zaman hatırlamakta fayda var).[44] Makale, Bern ve Frankfurt yılların-

---

[42] Bkz. *Hegel-Studien* VII, 1972, 11-22; İng. çev. C. Butler, *Clio* XIII, 1983 /4, 369-76.

[43] 1838'de Leutwein, bu makaledeki 'Kantçı' iddiayı bilinçli olarak 'düzeltme'ye niyetlenmişti. Ne var ki, daha önce görmüş olduğumuz gibi, Leutwein'ın 'katıksız Kantçı' nitelemesi, Hölderlin'i dahi kapsamayacak kadar katıydı. Hölderlin 'Kantçılıktaki uzmanlığı'nı ise, Tübingen mezuniyet diplomasıyla elde etmiştir.

[44] Krş. yukarıda s. 4. Burada, Jena'daki çeşitli bilimsel çalışmalar hakkında bir şeyler öğrenmiş oluyoruz: Renk deneyleri, jeolojik bir araştırma, hattâ – olağanüstü ekonomik zorluklar altında– botanik dersleri verme konusunda

daki toplumsal ve teolojik çalışmaların sözünü bile etmemektedir; bununla birlikte, Hegel'in 'felsefe tasavvuru'nun, özellikle Fichte'nin *Bilim Öğretisi*'nin kapsamlı bir biçimde incelenişinden sonra şekillendiğini bir veri olarak kaydetmektedir. O dönemin okuyucuları bu sözleri, Hegel'in *Differenz* denemesine dair hazırlığına gönderme yaptığı yönünde yorumlamış olabilirler; ancak bize göre bu, Hegel ve Hölderlin'in (ve diğer arkadaşlarının, özellikle de Zwilling'in),[45] içinde 'birlik felsefesi'ni geliştirdikleri 'Fichteci' bağlama yapılan gizli bir atıftır. Ayrıca Hegel'in *Fenomenoloji*'sinin oluşumundaki 'Fichte'nin katkısı'nın önemini de doğrulamaktadır.

Denemeye göre, Jena döneminde Hegel, (*Fenomenoloji*'nin onun için bir giriş bölümü olarak iş göreceği) kapsamlı bir çalışmayı yayımlamak üzere çalışmaktaydı. Bu çalışma, Hegel'e özgü olan (ve Schelling'inkinden farklı olan), 'kesintisiz incelemeler üzerinden' kendisi için geliştirmiş olduğu bakış açısını dünyayla iletişime sokmasına olanak sağlayacaktı. İsimsiz metnin yazarı, (onun biyografisini kısaca aktardıktan sonra) bu 'özgün sistem'in bir özetini betimlemeye koyulur:

> Schelling ile birlikte kendisini mutlağın kavranılmasına yükselten Hegel, Schelling'den ilk olarak şu noktada ayrılır: Hegel, mutlağın, nesne ile öznenin içinde çakıştığı bir *zihinsel sezgi* [*intellectual intuition*] yoluyla önceden varsayılabileceğine inanmaz. Ona göre, eğer mutlak tümüyle hakikî bir şeyse, o zaman bilim içinde yer alan mutlak, aynı zamanda bilimin [kendi] *yolu* [*the* path *of Science*] üzerinde temellenmek ve dolayısıyla [bu yolculuğun] bir sonucu olmak zorundadır.

Yazar bu noktadan sonra *Fenomenoloji*'nin "Önsöz"ünü ve "Giriş"ini özetler. Benim eğilimim, bu özetin Hegel'e ait olduğu yönünde; ne var ki Wendt'in, zihinsel sezgi ile başlayan Schelling'e karşı çıkışının Hegel'in farklılaştığı *ilk* nokta olduğuna dair malûmatının kaynağı-

---

büyük bir isteklilik (Bkz. 87. mektup, *Briefe* I, 141-2; Butler and Seiler, ss. 686-7; Nicolin, 98. rapor; Rosenkranz, s. 220). Bununla birlikte, tüm bu ilgilerin ne ölçüde önemli olduğunu bize aktaran şey, yalnızca bu tür bir biyografik hatıradan ibarettir.

[45] Zwilling'in felsefî teorisi, yazdıklarından geri kalanlar elverdiğince, P. Henrich ve C. Jamme tarafından *Hegel-Studien* (Beiheft 28, 1986) içinde yeniden düzeltilip yayımlanmaktadır.

nın, bizzat Hegel'in sağlamış olduğu biyografik notlar olduğu konusunda istisnaya yer bırakmayacak şekilde eminim; zira hiç kimse, bu noktayı, 1824 yılında yayımlanmış olan mevcut kaynaklardan çıkaramaz (ne de bu konuda şüphe duyabilir). "Tüm ineklerin içinde kara olduğu gece"nin Hegel ile Schelling arasındaki kalıcı kopuşa sebebiyet verdiğini elbette ki herkes bilmektedir; ne var ki, *Differenz* denemesiyle Fichte ile Schelling arasında kesin bir kopuş yarattığından beri –ki kanımca yaratmıştı– Hegel'in bu sorunla mücadele etmiş olduğunu hiç kimse bilmemektedir. Hegel'in, Fichte ile Schelling arasındaki bu kopuşa bilerek sebebiyet vermiş olabileceğini düşünüyorum ya da en azından bu duruma karşı kayıtsız kalmıştır. Eğer haklıysam, Hegel kendisi ile Schelling arasındaki kopuşa bilerek sebebiyet vermemiş demektir. Hem *Fenomenoloji*'de hem de yaşamının geride kalanında Hegel, mutlak özdeşlik felsefesine hem kanıtlama [*demonstration*] hem de açımlama [*exposition*] yoluyla daha yetkin bir yöntem kazandırmaya çalışmıştır. Ancak, her hâlükârda, bu kopuş muhtemelen kaçınılmazdı; zira Hegel, mutlak özdeşliği *daima* Schelling'den farklı bir ışık altında görmüştür. Mutlak özdeşliği o, ilk olarak, Hölderlin'in düşüncesine katıldığı biçimiyle, eş deyişle estetik bir ideal olarak algılamış ve Fichte'nin ortaya koyduğu soruna cevap olarak yöntemsel biçimde formüle etmişti. Hegel için bizim mutlağın bilgisine erişme sürecimiz aynı zamanda mutlağın kendini ifşa etme hareketidir.

* Bu makalede birincil kaynak olarak kullanılan metinler aşağıda belirtilmiştir:

Dokumente zu Hegels Entwicklung, düzenleyen J. Hoffmeister, Stuttgart: Fromann, 1936 [*Dok.*].

Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen, düzenleyen G. Nicolin, Hamburg: Meiner, 1970 [Nicolin].

Gesammelte Werke, düzenleyen Rheinisch-Westfaelischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg: Meiner, 1988vd. [*G.W.* Cilt, sayfa ve satır].

Briefe von und an Hegel, düzenleyen J. Hoffmeister and F. Nicolin, 4 cilt, Hamburg: Meiner, 1961-77 [*Briefe*].

Mythologie der Vernunft, düzenleyen C. Jamme ve H. Schneider, Frankfurt: Suhrkamp, 1984 [*Mythologie*].

Des Geist des Christentums, düzenleyen W. Hamacher, Frankfurt: Ullstein, 1978 [Hamacher].

Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802), Vorlesungsnachschriften von I.P.V. Troxler, düzenleyen K. Duesing, Cologne: Dinter 1988.

Ayrıca imkân dâhilinde, *Theorie Werk-Ausgabe* (*T.W.-A*; düzenleyen E. Moldenhauer ve K-M. Michel, Frankfurt: Suhrkamp, 1970) adlı çalışmaya tekabül eden cilt ve sayfa referanslarını verdim; ve mevcut en iyi İngilizce çevirilerden aşağıdakiler dâhil olmak üzere yararlandım:

"Religion ist eine ..." (Tübingen Fragmanı), çev. H.S. Harris, *Hegel's Development I: Toward the Sunlight* (Oxford, 1972), ss. 481-507 [*Sunlight*].

Hegel: Three Essays, 1793-1795, çev. P. Fuss ve J. Dobbins, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984 [Fuss and Dobbins].

Hegel: Early Theological Writings, çev. T.M. Knox ve R. Kroner, Chicago: University of Chicago Press, 1948 [Knox].

Hegel: Letters, çev. C. Butler ve C. Seiler, Indianapolis: University of Indiana Press, 1984 [Butler and Seiler].

Hegel: Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy, çev. H.S. Harris ve W. Cerf, Albany: Suny Press, 1977.

Hegel: Faith and Knowledge, çev. W. Cerf ve H.S. Harris, Albany: Suny Press, 1977.

Between Kant and Hegel (çeşitli yazarlardan seçmeler), çev. G. Di Giovanni ve H.S. Harris, Albany: Suny Press, 1979.

Hegel: System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit, çev. T.M. Knox ve H.S. Harris. Albany: Suny Press, 1979.

Hegel: The Jena System, 1804-5: Logic and Metaphysics, çev. J.S. Burbidge ve diğ., Montreal ve Kingston: McGill-Queen's University Press, 1986.

Hegel and the Human Spirit (*Philosophy of Spirit*, 1805/6), çev. L. Rauch, Detroit: Wayne State University Press, 1983.

Hegel: Phenomenology of Spirit, çev. A.V. Miller, Oxford: Clarendon Press, 1977.

Hölderlin'in çalışmaları için bkz. *Grosse Stuttgarter Ausgabe* (düzenleyen F. Beissner ve A. Beck, Stuttgart: Kohlhammer, 1943 [*G.S.A.*]).

çev. Övünç Cengiz

TİNİN FENOMENOLOJİSİ'Nİ ANLAMLANDIRMA GİRİŞİMLERİ [1961]*

Otto Pöggeler

I

Hegel 1801 yılında Jena kentine gelip yerleştiğinde, artık onun için tek başına çalışma dönemi de geride kalmıştı. Jena'ya gelmesinin

---

* Otto Pöggeler (1961), "Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes", *Hegel-Studien*, cilt 1, ss. 255-92. Oldukça uzun olan metnin, kitabın oylumu da düşünülerek sadece bir bölümü çevrilmiştir. Metnin alımlanma sürecine çalışma ve oda arkadaşım, Dr. Klaus Detlev Lutz Wannig ciddi katkı sundu. Katkıları için çok teşekkür ederim. Çevirmenin, başkada yaratılanı Türkçeye taşırken, Türkçede 'felsefe yapma' ortamına katkı gibi bir sorumluğu olduğunu düşünenlerdenim. "Sorunları kendi dilimizde yoğurmayı başardığımızda başkaları da bizi okuyacaktır." Bu çabanın sürdürülmesi, salt nakletme yerine, sorunlaştırma ve sorun çözme alışkanlığını da birlikte düşünmemize katkı yapacaktır. Sözcüklere ve terimlere olabildiğince (anlamı dışlamadan) Türkçe karşılıklar bulma çabası, bilim çalışanı olarak Türkçeye olan sorumluluğumuzun da parçasıdır. Bundan dolayı, yerleşik kavramların yanı sıra Türkçe karşılıklarını kullanarak, "Acayip, kulağımı tırmalıyor!" yargısının aşılacağını düşündüm. Hocam Prof. Dr. Uluğ Nutku'nun uyarılarını da gözetmeye çalıştım –çev. n.

üzerinden çok zaman geçmeden, arkadaşı Schelling'in de çalıştığı üniversitede ders vermeye başladı. Başlar başlamaz da çalışmalarıyla felsefî tartışmalara dâhil olur. 1802 yaz aylarından itibaren, derslerine yoğun bir biçimde katılanlara, kendi sistemini veya en azından kendi sisteminin bir bölümünü yayımlayacağını duyurur; ancak, andığı bu kitap yayımlanmaz. 1807'de arkadaşı Schelling'e yazdığı mektupta şu ifadeler yer alır: "Uzun zamandır, 'çalışma'sından 'bir bölüm'ü arkadaşı Schelling'e gönderebileceğini umut etmiştir; sonunda ancak şu sıralar çalışma baskı aşamasına gelmiş ve çok yakın bir zamanda postaya verilebilecektir; elbette gönderilecek olan da sadece başlangıç bölümüdür; ama, 'başlangıç bölümü için oylumu yeterli'dir." Schelling de Hegel'i şöyle cevaplar: "Sonunda yayımlanacak olan eserini büyük bir merakla bekliyorum. Senin olgunlaşman, meyvelerini olgunlaştırmak için, daha da zaman alırsa ortaya ne çıkacak diye de merak içindeyim! Sana her şeyden önce, katıksız ve bir o kadar da zamana sığmayan eserlerinin ortaya çıkması için kederden uzak rahat bir ortam diliyorum."

1807 yılının Mayıs ayının başlarında Hegel, sonunda üzerinde çalıştığı eseri olan *Phänomenologie des Geistes*'i [*Tinin Fenomenolojisi*] en kısa zamanda gönderebileceğini bildirir. Schelling'e, "aslında kitabın girişi olan, birinci bölüm hakkında ne söyleyeceğini çok merak ediyorum; zira, girişi izleyen *mediam rem* bölümüne (konunun tam ortasına) henüz geçmedim" diye yazar. Schelling'in arkadaşı Hegel için dilediği sakin ve kedersiz ortam, öylece duruyordu. Hegel, üzerinde çalıştığı eserin, "son bölümlerinin sistematiklikten uzak oluşu sebebiyle" çok yönlü gözden geçirilmeye ihtiyaç duyduğu; Hegel'in "düzeltmeyi gece yarısı, Jena Meydan Muharebesi* öncesinde bitirdiğini ve böylece arkadaşının kendisini hoş görmesi" konusunda arkadaşından özür diler.[1]

Hegel'in, arkadaşı Schelling'e *Phänomenologie des Geistes*'in ereği hakkında ne düşündüğünü sorduğunun üzerinden 150 yıl geçti. Bugün bizim, Hegel'in sorusuna bir cevabımız var mı? *Hegel'in fenomenolojisi*'nin temel fikrinin ne olduğunu biliyor muyuz? Bilim-

---

* 14 Ekim 1806'da Prusya orduları, Napoléon komutasındaki Fransız güçlerine karşı ağır bir yenilgi almıştı –çev. n.

[1] *Briefe von und an Hegel*, haz. J. Hoffmeister, Hamburg 1952-60, cilt 1, ss. 132, 134, 161.

ler sisteminin birinci bölümü; 'özde' sadece giriş olan bir eserin nasıl bir fikri olabilir? Bu eserin fikrinin ne olduğu konusunda yeterli olacak biçimde sadece sorma bağlamında olsa da bir yol bulundu mu? Bu konuda bile kuşkuya düşme, nezaketsizlik olarak değerlendirilebilir. *Phänomenologie des Geistes* dünyanın konuşulan temel dillerine çevrildi; okundu, çok defa anlamlandırıldı ve yorumlandı. *Tinin Fenomenolojisi*, sadece Hegel felsefesinin temeli değildir; en modern felsefeler de ondan dolaysız etkilenmiştir. Örnek, Kojève ve *Leçons sur la phénoménologie de l'esprit*... Yaratıcı tüm düşünürler, uzun süredir başlıca uğraş alanı olarak Hegel'in *Fenomenoloji*'sini yeniden keşfettiler. Yine uzun süreden beri, *Fenomenoloji*'nin ortaya çıkışına ilişkin bir bakış açısıyla, bu esere sorulabilecek bütün soruları açıklamayı kendisine görev sayan bir filoloji de var. Tabiî, bu arada bu felsefenin, elbette eserin bütünlüklü fikri eriyip gidiyor; hem de öyle yaklaşık olarak da değil! Hegel, daha sonraları *Fenomenoloji*'yi sistemin birinci bölümü olarak tanımlamasa da ve "Giriş"e ilişkin çok sert eleştiriler getirse de, eserinin temel fikri konusunda hiçbir kuşkusu yok muydu? Yoksa Schelling'e yönelttiği sorunun cevabını kendisi biliyor muydu?

Hegel *fenomenolojisi*nin temel fikrine ilişkin soru, eğer *Fenomenoloji*'nin anlamı belirsizlik içinde sıkışıp kalmayacak ve bu eserin irdelenişi Hegel'in temel bakış açısıyla ilişkilendirilmeyecekse, sorulmak zorundadır. Ben, henüz yeterince irdelenmemiş ve cevaplanmamış bu soruyu izlemeyeceğim; sadece, şimdiye değin *Fenomenoloji* anlamlandırmaları bağlamındaki en önemli tezler hakkında bazı değerlendirmelerde bulunacağım. Bu bağlamda da izlediğimiz yol, "Hegel'in eserinin anlaşılmasının önüne geçen bütün engellerden arındırılması gerekir" yaklaşımı olacaktır. Bu engeller çok farklı biçimde karşımıza çıkabilir: Bakıldığında, *Fenomenoloji* metni ve onu çevreleyen diğer metinlerin, şimdiye değin sadece yetersiz, hattâ yanıltıcı ve yanlış biçimde yazıldığı görülür. Eğer burada paylaşılan eleştiri doğruysa, *Fenomenoloji*'nin anlamlandırılması yepyeni bir zeminde ele alınmalıdır diye düşünüyorum. Benim sunumlarımda da, Hegel'in *fenomenolojisi*nin temel fikrini sorgulamak için izlenen yolun da yetersiz olduğu görülecektir.

Başlarken, Hegel'in *fenomenolojisi*ni anlamlandırma çabalarının tarihine ilişkin biraz bilgi vermek isterim.

(1) *Fenomenoloji*, sürekli olarak Hegel'in ilgi alanının merkezinde hiçbir zaman olmadı. Hegel'in bir dizi öğrencisinin olmasının nedeni elbette *fenomenoloji* değildi. Hegel, Heidelberg ve Berlin'de *fenomenolojiyi* dışlamamış, ama derslerinin merkezinde de *fenomenoloji* olmamıştır. Hegel, *fenomenolojinin* bilimler sistemindeki yerinin neresi olduğunu tam olarak kestiremiyordu; ancak yine de daha önceki eserinden çok da ayrıştırmış değildi. *Enzyklopädie*'de [*Ansiklopedi*], alt başlıklardan birine "Phänomenologie des Geistes" başlığını vermiş ve Kant'ın yaklaşımı için, *tini* [*Geist*] bilinç olarak kavradığını ve "sadece *fenomenolojinin* belirleyenlerini ama felsefesini içermediğini" belirtir (Ona göre Kant, aşılamaz çelişkilerin içinde sıkışıp kalmıştır; 415. dipnot). Hegel böylece "Phänomenologie" sözcüğünü de değersizleştirir. Bundan dolayı, Hegel yandaşları ile karşıtları arasında kısa sürede şu anlayış yerleşir: "Bazılarına göre, Hegel *fenomenolojiyi* tamamen tekzip etmese de eski anlamında ele almıştır." 1858'in tarihsel gelişimi içinde Hegel değerlendirmesini yapan yazara göre bu bakış açısı, "bilindiği gibi çoktandır Rosenkranz, Schaller vd. karşı Michelet, Weisse, I.H. Fichte, Sengler, Sigwart, Chalybäus, Reiff, Staudenmaier ve diğerleri tarafından savunulmuştur."[2]

Michelet, bize, Hegel'in *Fenomenoloji*'sini kendisinin 'keşif yolculuğu' diye adlandırdığını söyler ve ardından da bu sözcüğü şöyle anlamlandırır: *Fenomenoloji* bizzat Hegel'in kendi gelişimine aittir; *Fenomenoloji*, felsefecilerin kendi başarılarının veya bilimler sisteminin bir ürünü değildir. Michelet, Hegel ekolünde Daub gibi felsefecilerden, "özellikle *Tinin Fenomenolojisi* içinde sıkışıp kalan"lar diye bahseder.

Gablers'in Hegel'in *Fenomenoloji*'sine eklemlenerek bir giriş yazma girişimi başarısızlıkla sonuçlanır; çünkü Hegel bile böyle bir *fenomenolojiye giriş* plânını gerçekleştirememiştir. Michelet, Hinrichs' ten bahsederken, "o hiçbir zaman fenomenolojik amaçlara ulaşamadı" der; Hinrichs, formel olanı, Hegel'e göre daha kabaca ve daha anlaşılmaz bir biçimde işlemiştir. "Bu durum, *Fenomenoloji*'de mantık kategorileri açısından bir sıkıntının, bir yoksulluğun olduğunu gösterir. Kendisi için (var)olma ve kendisinde/kendi başına (var)olma karşıtlığı, her türlü gelişme ve ilerlemenin sürekli olarak etrafında

---

[2] A. Schmid (1858), *Entwicklungsgeschichte der Hegelschen Logik*, Regensburg, s. 236.

döndüğü temel formdur. Hegel'in ilk defa kendi yöntemini kullanmadaki deneyimsizliği ortaya çıkmış ve hırsla hedeflediği çift anlamlılık, çatışıklık durumu ve göz kamaştırıcılık hiçbir şekilde örtülememiştir."[3] Hegel'in 100. doğum yıldönümünü kutlama yazısı olan "Aşılamamış Dünya Filozofu Hegel"de ["Hegel der unwidergelegte Weltphilosoph", 1870] Michelet, Hegel'in felsefe trajedisinin bu satirler* güldürüsünde, onun *Fenomenoloji*'sine artık hiç değinmemektedir.

(2) Hegel çizgisini sürdüren Michelet dışında birisinin, Hegel'in düşünce çizgisinin gelişimi için çabaladığı da vurgulanmalıdır. Karl Rosenkranz, *Hegel Biyografisi* [1844] başlıklı eserinde *Fenomenoloji*'ye, "Bilim Sisteminin 1807'ye Kadarki Fenomenolojik Krizi" başlıklı bir bölüm ayırmıştır. Rosenkranz, bilim sistemini Hegel'in gelişim çizgisinin hedefi olarak koymuştur. 1807'deki *Fenomenoloji*'yi bu sistemin içine dâhil edemediği için, Rosenkranz sistemin fenomenolojik krizinden söz etmiştir.

Rosenkranz, Hegel felsefesinin oluşumunda fenomenolojiye çok büyük bir değer atfetmiştir. Bu durum, felsefenin gelişimi bağlamında da değerlendirilir. Hegel, –Rosenkranz'ın söylemiyle– 1805/06 kış yarıyılındaki felsefe tarihi derslerinde dünya tarihini ilk olarak mutlak bilgiden hareketle ele almış; "Hegel'in kendi tarihsel bağlamında ve ondan önce var olan bir öncül olarak" görmüştür. Böylelikle Hegel, arkadaşı ve öncülü Schelling'den ayrışabilmiştir. "Onun özgün olmasına katkıda bulunan başlı başına bir başka gerçek daha vardır. Söz konusu bu gerçek, *Tinin Fenomenolojisi* idi."

Dönemin felsefesi öz-bilinçle gerekçelendirilebilir. Hegel, Fichte ve Schelling ile zirveye ulaşan bu yönelimi geliştirir. Hegel, kendi doğasına ilişkin öz-bilinci aydınlatır ve mutlak bilgiye ulaşır. Hegel Fichte gibi sadece öz-bilincin bilimini ortaya koymamış, öznellik ve tözcülük içine sızan herhangi bir süreçten ortaya çıkan mutlak *tin*in kendi bilgisine de ulaşmıştır. Hegel'in gerçekleştirdiği bu durum da 'yeni, sonsuz bir gelişim' idi. *Fenomenoloji* her iki felsefe anlayışının

---

[3] C.L. Michelet (1837-8), *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, Berlin, cilt 2, ss. 616, 677, 617.

* Eski Yunan tiyatrosunda acıklı bir üçlünün sonunda oynanan, satirlerin koroyu oluşturduğu güldürü, kısa oyun. Satirler: Eski Yunan mitolojisinde Tanrı Dionysos ile ilişkilendirilen yarı insan, yarı hayvan (tek bacaklı, kuyruklu, dil falluslu) yaratıklar. Bkz. A.T. Sözlük (1995), s. 905 –çev. n.

değil, aynı zamanda iki farklı dünya görüşünün de mutlak ayrıştırıcı çizgisidir. Hegel de bunun bilincindeydi elbette. "İnsanlığın tini"; Rosenkranz *Fenomenoloji*'den bu tanımlamayla bahsederken şöyle devam eder: "Hegel bu eserinde bir an duraksayarak seçtiği kavram için yaşadığı süreçle bir anlamda hesaplaşmış, kendi kendine seçkisinin muhasebesini yapmış oluyor."[4]

Hegel'in sistematik çalışması, *Fenomenoloji* ile nasıl bir krize giriyor? Rosenkranz, bilim sisteminin *Fenomenoloji* yoluyla ikili bir başlangıç kazandığı iddiasına dönüyor: *Fenomenoloji*'de, *Mantık*'ta olduğu gibi sistemin kendisi değil, sadece felsefe yapan özne bir başlangıç yapıyor. Rosenkranz, sistemin krizinin nedenini başka bir yerde buluyor. Ona göre Hegel, sistemde bir an olan bilinci, sistemin dışına çıkarıp pedagojik nedenlerden dolayı öncelikli olarak ele alıyor. 1807 tarihli *Fenomenoloji*'de Hegel sadece 'bilinç'in aşamalarını sözcüğün dar anlamında ortaya koymuyor; aynı zamanda bilincin doğada, törellikte, eğitim-öğretimde, ahlâksallıkta ve dinde kendini nasıl yeniden var ettiğini, yeniden tanıdığını gösteriyor (Rosenkranz gibi Hegel'in geç dönemini izleyen biri, bilinç aşamalarını *bilinç*, *özbilinç* ve *akıl* diye tanımlıyor). 1807 *Fenomenoloji*'si, *Ansiklopedi*• içindeki fenomenolojiden 'bilinebilen her şeyi içermesi' bağlamında ayrışır. "Hegel o dönemki fenomenolojisine bilincin somut içeriğinin bütün kapsamı ile bakar ve içerisinde dünya tarihi felsefesi ile güncel felsefenin eleştirisini karıştırır." Rosenkranz, Hegel'in *Fenomenoloji*'de, aslında bilim sistemine hiç de ait olmayan çok fazla şeyi dâhil ettiğini; *Fenomenoloji*'de 'bir dizi özle ilgili olmayan', daha çok 'ilgili dönemde geçerli olan' eklentilerin olduğunu ileri sürer. Bundan dolayı Hegel, Rosenkranz'a göre, *Fenomenoloji*'sini 'keşif yolculuğu' olarak adlandırır.[5] Söz konusu bilimler sisteminin krizi de, *Fenomenoloji*'de bilimler sisteminin bir ânının hakkı verilmeksizin, uygunsuz bir biçimde genişletilmesinden kaynaklanır.

(3) Hegelciler tarafından, uygunsuz biçimde genişletilmiş olan bir *Fenomenoloji*, Hegel *Ansiklopedisi*'nde sadece sistemin bir parçası

---

[4] K. Rosenkranz (1844), *Hegels Leben*, Berlin, ss. 210, 202, 204, 206.

• *Ansiklopedi*'nin, burada, bilime ilişkin bilinebilen her şeyi içeren bir külliyat olarak algılanması gerekir. Hegel de insanlara doğru bilgiyi taşımak amaçlı böyle bir eser yazmıştır –çev. n.

[5] *A.g.e.*, ss. 205-6, 204.

olarak değil de bilimler sistemine 'giriş' olarak zihinlerde nasıl canlandırılabilir? Hegel'in bizzat kendisi böyle bir fenomenolojiyi veya bilincin bilimini Nürnberg lise dersleri için hazırlamış ve fenomenolojiyi psikoloji ile birlikte felsefî giriş dersi olarak sunmuştur. Söz konusu bu fenomenoloji, sadece bilinç, öz-bilinç ve akıl gibi aşamaları içermektedir. Rosenkranz, bu aşamaları, eski Hegel külliyatının 18. Cildinde yazmıştır. Bu yayından yıllar önce, başka bir Hegel öğrencisi olan Georg Andreas Gabler, Hegel'in fenomenolojisine eklemlenen ve yine sadece bilinç, öz-bilinç ve akıl aşamalarını içeren giriş niteliğinde *Bilincin Eleştirisi*'ni yazmıştır. Gabler, Hegel'in en eski öğrencilerinden biridir ve Berlin kürsüsünde onun ardılı olmuştur. Hegel'in Nürnberg lise derslerinden onun da haberi vardı. Rosenkranz Gabler'den, Hegel'in dersteki sunumunun madde başlarıyla özetlenmiş bir notunu almıştı.[6]

Gabler'in eleştirisi, 1827 yılında *Teorik Felsefî Sistem*'in birinci bölümü olarak yayımlanmıştır. Söz konusu bu sistemin birinci cildi, "Felsefeye Giriş"i içerir. Bu cilt, *Lehrbuch der philosophischen Propädeutik als Einleitung zur Wissenschaft* ikinci başlığıyla da yayımlanmıştır. Birinci bölüm olarak *Die Kritik des Bewußtsein* olarak yayımlanmış (bu bölümleme, eserin bütününden çıkarımlanan olarak bütününden çıkarsanan bir yapı arz eder)[7] bilinç eleştirisi, giriş derslerinin ilk iki bölümünü içerir. Birinci bölüm, 'özellikle bilinç ve bilincin nesne ve hakikatle olan ilişkisi' olarak değerlendirilir; ikinci bölümde ise, 'görünen veya fenomenolojik bilinç' ve böylelikle de görünüşe çıkan bilincin; bir başka deyişle bilinç, öz-bilinç ve akıl gibi bilincin zorunlu gerekli aşamalarını içerir. Plâna göre aslında bu bölümlemeyi iki bölüm daha, psikolojik ve ansiklopedik iki bölüm daha takip etmelidir. Söz konusu bu iki bölüm, Gabler'e göre (bkz. 5. dipnot) özü gereği giriş niteliğinde değildi.

---

[6] Bkz. Hegel (1802), *Sämtliche Werke*, Berlin, cilt 18, VI.

[7] Bolland, 1901'de Leiden'de eserin yeni baskısına girişiyor. Bu baskının başlığı şu şekilde yayımlanıyor: G.A. Gabler'in *Bilincin Eleştirisi: Hegel'in 'Mantık' Bilimi'ne İlişkin Bir Ön İnceleme* (Gabler'in diğer başlıkları ve bunların arasında yer alan önsözü de bu çalışmada yer almıyor). Hollanda'da, özellikle bilinç eleştirisi, felsefeye giriş olarak bir amacın yansıması olarak görülüyor.

Gabler, *Fenomenoloji*'yi, giriş dersleri niteliğinde ve başlangıcı da sadece felsefenin 'öznel' başlangıcı olarak görür. Gerçek Hegel baskısının hangisi olduğu tartışmasına gelince, Gabler'e göre "bilimlerin ikili bir başlangıcı vardır. Bunlardan biri öznel, diğeri ise nesnel başlangıç olarak adlandırılabilir. Nesnel başlangıç, yeni başlayanların farkına vardığı düşünme çizgisini, olgunun hareket noktasından, olgunun genel kavramının kavranmasına götüren bir başlangıçtır. Nesnel başlangıç ise, bizzat kendisinden çıkan ve gelişen olguya işaret eder."[8] Dikkate değer biçimde Gabler burada, fenomenoloji ve psikolojinin yanı sıra tarihsel bir *giriş* eserinden söz eder. Hegel'in *Fenomenoloji*'sinin özü, Gabler'in geç Hegel dönemindeki kısaltılmış giriş ve ansiklopedik fenomenolojiden esinlenerek andığı gibi, tarihsel olmayan bir 'bilincin eleştirisi' olmadan kesinlikle tamamlanamaz.

(4) Gabler, Hegel'e dolaysız eklemlenerek *Fenomenoloji*'yi bir giriş dersine dönüştürür; aynı şekilde Hegel'in öğrencisi Hinrichs de, Hegel psikolojisi için aynı şeyi yapar. Hinrichs *Die Genesis des Wissens* kitabında, felsefenin temel sorusu olarak algıladığı soru olan *yönteme* ilişkin soruya katkı sunmak istemiştir. Hinrichs kitabında bu katkıyı, çok doğal ve bağımsız bir biçimde, Gabler'in sürekli yaptığı gibi, Hegel'i ne dogmalaştırıp (mutlaklaştırıp) ne de popülerleştirmeden (ayağa düşürmeden) gerçekleştirmek istemiştir.[9] Hinrichs kitabında, 'tinin metafiziği' olarak 'bilginin duyusal gelişimi'ni ortaya atmıştır. Daha yayımlanmamış olan ikinci bölüm, '*tinin* doğal tarihi' ni içerebilir. Hinrichs'e göre Hegel, psikolojiyi 'anılan bütün güç ve yetiler'den bağımsızlaştırmış; ancak, tinin belirlenmesini gerçek bilgi biçimi olarak kavramamıştır. Ona göre Hegel, bilgiyi fenomenolojik ve mantıksal olarak değerlendirmiş; ama "bizzat tini belirleyen bir biçim olarak görmemiş, geliştirmemiştir."[10] Hinrichs, Hegel'in öngör-

---

[8] G.A. Gabler (1843), *Hegel Felsefesi: Hegel Felsefesinin Doğru Yargılanması ve Değerlendirimine İlişkin Katkılar*. Birinci Kitap: "Mutlak Olan ve Hegel'de Başka Felsefecilerin Kavrayışından Farklı Olarak Bütün Felsefelerin Temel Sorununun Çözümü" ["Das Absolute und die Lösung der Grundfrage aller Philosophie bei Hegel im Unterschied von der Fassung anderer Philosophen], Berlin, 111.

[9] H.W.F. Hinrichs (1835), *Die Genesis des Wissens*, Heidelberg, XLIV. Hinrichs, Gabler'in bilinç eleştirisini, bilimsel eleştiri yıllıklarında değerlendirmiştir (1828).

[10] *A.g.e.*, L ve devamı.

mediği bu gelişmeyi dile getirmiştir. Hinrichs, diyalektik bir açılım olarak, 'dolaysız (önsel) bilgi', 'yansıtılan [reflektif] bilgi', 'mutlak bilgi' olarak bir ayrıştırmaya gitmiştir. Birinci faslın ilk bölümü, "Dolaysız Bilgi" "Genel Bir Dolaysız Bilgi" başlığı ile *bilgi, bilgi olmayan, düş bilgisi* alt bölümleri ile verilmiş. Yukarıda anılan gelişim de bu çizgiyi izlemiştir.

Bilginin oluşumu, tinin özgün ve bağımsız olarak nasıl olduğunu konulaştırır. Bu yapısıyla bilginin oluşumu, fenomenolojiden *tin*in başkayla olan ilişkisinden ve bütün nesnelerden bağımsız olarak, konusu saf düşünce olan mantıktan ayrışır.[11] Bu bağlamda sorulacak soru, *bilginin oluşumu*nun felsefenin bütünündeki yerinin ne olduğu sorusudur. Juluis Schaller, bilginin oluşumu düşüncesini temele alarak bu sorunu çözmeyi denemiştir. Ona göre, *bilginin oluşumu* fenomenolojiye eklemlenir; mutlak bilgiyi kendi başına (var)olandan kendisi için ve kendinde (var)olana [*Anundfürsichsein*] götürür. "Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'ni mutlak bilgi ile bitiriyorsa, bu durumu sadece gelişimin sonucu olarak değerlendirmiş olur; biz de bu bölümü kendi içinde geliştirmek ve sonuçlandırmak istediğimizde, mutlak bilgi, saf öz-bilinç olarak öncelikle sadece *kendinde* ve *bizim için* mutlak olur; söz konusu bu öznelliğin aşılmasıyla da bilginin mutlaklığı kendiliğinden ortaya çıkmış olurdu." *Bilginin oluşumu* bu gelişmeyi, "fenomenolojik bir boyuta eklemlenmeden fenomenoloji ile mantığın arasına konumlanarak" üstlenir. Bilginin *oluşumu*, "var olan tini, tinin idealliğine taşıyarak" betimler. " *Tinin Fenomenolojisi*, aynı zamanda tarihin felsefesiyse, bilginin oluşumu da 'felsefe tarihinin felsefesi'dir."[12]

(5) Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nin anlamını tam olarak ve açıkça belirtmediği gerçeği, eleştirel bir yaklaşımla Hegel'e karşı kullanılabilir. Hegel'in ilk öğrencilerinden birisi C.F. Bachmann'dı. Bachmann şöyle yazar: "Hegel Jena'da benim hocamdı; ona çok şey borçlu olduğumu memnuniyetle ifade ederim. Hegel beni öncelikle, gençliğin verdiği coşkuyla kavradığım Schelling sisteminin eksikliklerini konusunda bilinçlendirdi ve felsefenin sağlam bir yöntemi olduğunda ancak bilim olabileceği konusunda belirli bir düşünce çizgisi-

---

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

[12] J. Schaller (1837), *Die Philosophie unserer Zeit: Zur Apologie und Erläuterung des Hegelschen Systems*, Leipzig, s. 328.

ne girmemi sağladı."[13] Bachmann'ın, gençlik coşkusuyla Hegel ile kurduğu bağın dışında 1810 yılında Heidelberg Yıllıkları'nda *Tinin Fenomenolojisi*'ne ilişkin kapsamlı bir değerlendirmesi yayımlanmıştır. Bu yazıda Bachmann, 'modern Platon' Schelling ile 'Alman Aristoteles' Hegel'in keskin düşüncesini birbirinden ayrıştırır.

Daha sonraları Bachmann şöyle bitirir: Hegel *Ansiklopedi*'de, sisteminin son betimi olan *Tinin Fenomenolojisi*'nin 'savunulamaz/tamamlanmamış eser' olduğunu itiraf etmek zorunda kalmıştır. O hâlde *Fenomenoloji*, öğrencisine bir zamanlar göründüğü gibi, hiçbir şekilde çok anlamlı, yeni bir dönemi başlatan bir eser değildir. Bu durumda, Hegel'in 'tek ve biricik hakikî diye övülen mutlak yöntemi' doğru değildi! En azından Hegel, söz konusu bu yöntemi *Tinin Fenomenolojisi*'nde henüz ortaya çıkarmamıştı; anlaşılıyor ki o zamanlar yanılmıştı; bu durumda daha sonra da neden yanılmamış olsun ki?[14] Bachmann, Hegel yöntemine olan inancını yitirmiş ve Hegel'in karşısında yeni yöntemler arayışına girmiştir. Bachmann, diğer Hegelcilerde olduğu gibi, bir düşüncenin gerçekleşmesinin, düşünme yolunda/çizgisinde bulunabileceği fikrine pek gelmedi.

Bachmann, *Tinin Fenomenolojisi*'nin uzlaşılmayan diğer sorunu olarak beliren başlık konusuna da dikkat kesilir. Onun adlandırımıyla 'eser başlığının hamlığı', *Fenomenoloji*'nin sistemin birinci bölümü olduğunun da işareti olduğu anlamına gelir: *Tinin Fenomenolojisi*'nin birinci bölümü: Bilincin deneyiminin bilimi. *Fenomenoloji*'nin ikinci bölümü ise yayımlanmamıştır; yani Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'ni hiçbir zaman tam olarak yayımlamamıştır. Hinrichs karşısında Bachmann, tezini öfkeyle savunur: "Mantıklı davranan herkes, bir bölümünü yayımladığı bir yazının ikinci bölümünü yayımlamayı da düşünür; bu durumda, 'nerede bu kitabın ikinci bölümü' diye sormak eleştirmenlerin hakkıdır. Bu durum, *Tinin Fenomenolojisi*'nin yeni baskısında Schulze'nin de dikkatini çekmiş ve benim uyarılarımın doğruluğuna da hak vererek, "Birinci Bölüm: Bilincin Deneyiminin Bilimi" başlığını tamamen çıkarmıştır. Hinrichs diye birisi, *Tinin Fenomenolojisi*'nin daha baş sayfasında ne olduğunu görmekten

---

[13] C.F. Bachmann (1833), *Über Hegels System und die Notwendigkeit einer nochmaligen Umgestalltung der Philosophie*, Leipzig, s. 127.

[14] *A.g.e.*, ss. 139-40.

âciz bir adam olarak bilimler sisteminin avukatlığına soyunuyor."[15] Bu sorunun çözümü olarak, başlıktaki "1. Bölüm: Bilincin Deneyiminin Bilimi" yerine "I. Tinin *Fenomenolojisi*'nin Bilimi" konulmalıdır. Bu başlık baskıların bazılarında böylece kalmıştır, hattâ bazılarında her iki başlık birlikte basılmıştır (bkz. II. 1). Bachmann'ın elindeki baskıda her iki başlık; Hinrichs'in elindekinde ise anlaşılan sadece ikinci başlık bulunuyordu.

(6) Hegel'in öğrencileri ve Hegel karşıtları Hegel'in metnin başlığını değiştirmiş olduğunu gördüklerinde, muhtemelen şöyle bir değerlendirmede de bulunmuşlardır: Metnin yazılma ve baskı sürecinde eserin genel tasarımı da değişmiş olmasın! Bu düşünce o zamanlar bir yargıya dönüşmemişti; ancak, eserin özü bağlamında *Fenomenoloji*'nin apaçık oluşu konusunda kuşkular var olmuştur. Genç Fichte, örneğin, Hegel *Fenomenoloji*'sinin amacını sorgulamış ve kanıtını da Schelling'e borçlu olduğu bir denemede bulmuştur: (Schelling'in koşul olarak gördüğü gibi) söz konusu bu gösterge, düşünsel olanın, bütün gerçekliğin mutlak ilkesi olduğudur. Hegel'in bu kanıtı 'gerçek felsefe' [*Realphilosophie*] açısından ortaya koyma olanağı vardı. Düşünsel olanın, tözsel tinin her şeyde olduğunu kanıtlayarak bu sağlanabilirdi. Bu da, bilim sisteminin öncelenerek, deneyimlenerek kanıtlanmasıdır. Hegel, bizim bilgimizin nesnelliğin özünü nasıl kuşatabildiğini kanıtlamak yoluyla da bu belirtiyi epistemolojik olarak gösterebilmiştir. *Fenomenoloji*'nin girişinde Hegel, Kant'a dayanarak ve tam onun karşıtı çizgide epistemolojiden hareket eder. Ardından da, kısa süre içinde epistemolojik kanıtlama yolunu terk eder; ancak felsefî kanıtları da, 'her ikisinden de yarım yarım', 'aşağıya veya temelde fazla bir şey göstermeden ve hakikî olanı tamamen tersyüz ederek, yukarıya doğru çok fazla ve tamamen yabancı unsurları içe çekerek' gösterir. Hegel'in içinde bulunduğu son durum, 'daha sonra bütün eseri öylece bırakma'ya kadar onu götürmüştür. *Tinin Fenomenolojisi*, epistemolojik kanıtlar yerine çok daha kapsayıcı olan 'dünya tarihi açısından gerçekleşen tinsel evrenin evrensel gerçekliği'ni kanıt olarak sunar. "Önsöz" ("Giriş"ten farklı olarak), *dün-*

[15] C.F. Bachmann (1835), *Anti-Hegel*, Jena, s. 182.

*ya tinin*i kendi gelişimi içinde gözlemlemeyi *Fenomenoloji*'nin görevi olarak saptar.[16]

Fenomenoloji'nin, tam ve apaçık değil de yarım ve karışık, iki ayrı türde bir kanıtlama denemesi olduğunu Rudolf Haym da söylemiştir. Fichte'nin Hegel irdelemesindense, Haym'ın edebî açıdan çekici hâle getirilmiş polemiği Hegel *Fenomenoloji*'sine ilişkin diğer yargıları tam anlamıyla belirlemiştir. Hayın, çok geniş çevrelerce tanınan kitabı *Hegel und seine Zeit* ile birlikte, Hegel'in çoktan aşılmış olan metafiziğin etkisinden nasıl kurtulamadığını; dolayısıyla siyasî açıdan da eski toplum düzenini yeniden var etmeye çalıştığını ve modern olan, teoloji ve metafizikten arındırılmış toplumu desteklemediğini göstermek istemiştir. Hayın, 'dünya inancından ayrı düşürülmüş bir metafizik'in, yani Hegel metafiziğini çözümleyerek 'felsefî bilimin saf hâle getirilmesine katkı' yapmak ister. Hayın, bunu, Kant gibi insan aklının genel yapısında metafiziğin köklerini ortaya çıkararak yapmak istemez. O, daha çok, belli bir metafiziğin, yani Hegel metafiziğinin gerçek tarihsel bir motife indirgendiğini göstererek yapmak ister. Kant'ın soyut 'transendental felsefesi', böylece tarihsel eleştiriye yoğunlaşır.[17] *Fenomenoloji*, Hegel'in kendisinin böyle bir şey istemediğini, sadece transendental felsefe ile tarihi karıştırdığını gösterir. Tam da fenomenolojide, Hegel felsefesinin "olması gerekeni yapamadığı ve istediğinin de olmadığı" ortaya çıkar.[18]

Fenomenoloji'ye giriş, mutlak bilginin transendental psikolojik bir göstergesi olduğuna vurgu yapar: Ruh [*Seele*], bilincin deneyiminin biliminde tine dönüşür. *Tinin Fenomenolojisi*'nin sonuç bölümünde ise, girişin tersine tarihsel bir kanıt gösterildiğine vurgu yapılır: Tarih, kavranmış olan düzenlenim açısından bakıldığında görünen bilincin bilimidir. Hayın, çok doğru ve yerinde bir vurguyla, "bir adım daha ileri giderek *Tinin Fenomenolojisi*'nde bilincin analiz edildiğini görürüz; ancak hiçbir şekilde öz-bilincin eşiğinden geçmiyoruz; o

---

[16] I.H. Fichte (1841), *Beiträge der neueren Philosophie oder kritische Geschichte derselben von Descartes und Locke bis auf Hegel*, 2. Bk, Sulzbach, ss. 807, 822, 799.

[17] R. Haym (1857), *Hegel und seine Zeit: Vorlesungen über Entstehung und Entwickelung, Wesen und Wert der Hegelschen Philosophie*, Berlin, ss. 13-4.

[18] *A.g.e.*, s. 232.

durumda karşımıza tarihsel figürler çıkar" der. Hayım bu durumu şöyle tanımlar: "*Tinin Fenomenolojisi* bundan dolayı üst üste yazılmış bir metne [*palimsest*] dönüşür: Kâğıdın üzerine yazılmış ilk metin ve onun üstündeki metin arasında yeni ve farklı bir başka metinle karşılaşıyoruz."[19]

Tinin Fenomenolojisi'nden üst üste yazılmış ikili bir metin diye bahsedilmesi, Hayım için çok ciddiye almadığını gösteren, süslenmiş bir dönüşüm, güzel bir sözden başka bir şey değildir. Hayım, *Tinin Fenomenolojisi*'ni hiçbir zaman gerçekten ikili bir metin gibi okumayı düşünmemiştir; öyle ki, metnin başlangıcının ardında, varolan metinden farklı, bambaşka bir tasarımla yazılan ve tamamlanmış metni anlatan başka bir metin ortaya çıkacak... Öyle bir eser ki, girişi, sonucundan farklı bambaşka bir tasarımı yansıtacak ve buna ek olarak da daha sonra yazılmış bir önsöz metne eklenecek... Haym da diğer Hegel öğrencileri ve karşıtları gibi, Hegel bu eserin son düzeltmelerini yapıp, eser *Tinin Fenomenolojisi* adını alırken ne olup bittiğini yeterince düşünmemiştir. Hayım da çok çabuk yapılmış, diğerlerince çoktan beri dile getirilen gözlemleri Hegel'in eserine karşı bir itiraz olarak yöneltmiştir: "*Tinin Fenomenolojisi*, tarih aracılığıyla tersyüz edilmiş ve düzensizleştirilmiş bir psikoloji ve psikoloji yoluyla da bulanıklaştırılmış bir tarihtir."[20] Bu yüzeysel yargı, Hegel'in *Fenomenoloji*'yi yazarken taşımış olduğu düşünceyi yansıtan temel yönelimi anlamaya yönelik sorgulayıcı bir düşünce çizgisi izlenmek istenmediği için sürekli yinelenmiştir (veya 'çürütülmüş'tür).

(7) *Fenomenoloji*'de anılan sorun yumağından dolayı bu eser, sürekli olarak kendini kanıtlama ve özellikle de eserin kendi içinde bütünlüklü sistematikliğinden kuşkuya düşen düşünürleri olumlu anlamda etkilemek durumunda kalmıştır. Bu eser, Hegel'in 'aşılamaz dünya filozofu' diye anılmadığı yerlerde etkili olmalıdır; yanı sıra sadece yanlışlığını kanıtlamakla yetinmeyip, yol açıcı düşünür olarak geçerliğini korumalı. Hegel'in daha sonraları çok etkisiz bir biçimde söyleyebildikleri, *Tinin Fenomenolojisi*'nde dâhiyanece dile getirilmiştir. Bu anlamda D.F. Strauss, Hegel'in eserini, onun çok başarılı felsefî yaşamının doruk noktası olarak kutlamıştır.[21] *Tinin Fenome-*

---

[19] *A.g.e.*, s. 238.

[20] *A.g.e.*, s. 243.

[21] D.F. Strauß (1978), *Gesammelte Schriften*, cilt 10, Bonn, 224.

nolojisi'nin, eserin bütünü bağlamında bir giriş veya sistemin birinci bölümü olup olmadığı gibi sorular, Hegel'le açık, özgür bir ilişki söz konusu olduğunda sıkıntı yaratmıyordu. Eserde Hegel düşüncesinin özü ve tinin idesi bütünlüklü olarak bulunduğundan, "özel olarak *Tinin Fenomenolojisi*'nin temel fikri nedir?" diye sorulmuyordu.

Tinin Fenomenolojisi, genel olarak Hegel düşüncesinin sorgulanabildiği özel anlamda bir hareket noktası sunmaz mı? Feuerbach, *Hegel Felsefesinin Eleştirisi*'nde, *Tinin Fenomenolojisi*'nde egemen olan ilkeyi başka tarzda düşünmek veya geliştirmek zorunda olunup olunmadığını sorgular. "Bu durumda mantık da yeniden bir *Tinin Fenomenolojisi*, varlık [*das Sein*] da *fenomenolojik* bir başlangıç olmaz mı? *Mantık*'ta ikili bir yapıda, görünüş ve hakikat [*Wahrheit*] bağlamında bulunmaz mıyız?"[22] Chalybäus, sistemin nasıl başladığı, *Tinin Fenomenolojisi* veya *Mantık*'tan hangisinin birinci bölüm olduğu tartışmasını, sistemin belirleyici birinci bölümü olan mantığa fenomenolojik bir form vererek çözmek ister. Mantık veya metafizik, bir fenomenoloji; yani "nesnel gerçekliğin bilgisini sürekli geliştiren, öznel kökeni ve hareket noktasını sürekli olarak engelleyen; söz konusu bu öznel yanını aynı zamanda nesnel bir yöntemle –bu da elbette fenomenolojik olacaktır– sabitleyen bir mantık olsa..." Felsefe mutlak bilgiyi gerektirir; elbette hiçbir insan, böyle bilgelik içeren mutlak bilgiye sahip değildir. "İnsana özgü bilgi, söz konusu bu bilgiyi görece bir bireşime/senteze, *tarih felsefesine* götürür." "Felsefenin içeriği, kendi fenomenolojik açıklamasını felsefe tarihi içinde ifade ettiği" oranda felsefenin içeriği apaçıktır. Chalybäus, insan iradesinin sonluluğundan dolayı mantık veya metafiziği fenomenolojik olarak düzenler.[23]

Karl Marx için *Fenomenoloji*, 'hakikî doğum yeri' ve 'Hegel felsefesinin gizemi'dir. Marx, *Tinin Fenomenolojisi* ve onun sonucu olan diyalektiğin büyüklüğünü anlatırken, "Hegel'in insan öz-eğitimini bir süreç olarak; maddeselliği, maddeden kurtulma ve vazgeçme, başkasına devretme olarak ve devretmenin iptali olarak kavramış; bir başka deyişle Hegel'in, emeğin özünün ayırımına varmış ve insanı konulaştırarak, hakikî insanları, kendi emeklerinin ürünü olan insanları kav-

---

[22] L. Feuerbach (1846), *Sämtliche Werke*, Leipzig, 66; cilt 2, s. 204.

[23] H.M. Chalybäus (1980), *Phänomenologische Blätter*, Kiel, ss. 11-2; 72.

ramış" olduğunu belirtir.[24] Daha yeni Marksist yazarlar (Kojève, Lukács, Bloch), Marksizmin belli bir dünya görüşünün [*Weltanschauung*] bir devlet sistemi olarak çok uygun olmadığı, daha çok devrimin öğretisi olarak algılandığı ve bundan dolayı da Hegel'de ve özellikle de Hegel'in *Fenomenoloji*'sinde, Marx'ın hiç değinmediği, diyalektik-devrimci tarih kavrayışının antropolojik bir temellendirmesini ararlar.

Günümüze değin hemen herkes, sürekli olarak Hegel'in *Fenomenoloji*'si ile ilişki kurarak, bu büyük esere kendi düşüncesini yansıtmıştır. Wilhelm Dilthey, ikinci kitabı olan *Einleitung in die Geisteswissenschaften* hakkında kendi düşünceleri bağlamında, 'Hegel'in *Fenomenoloji*'sinin yerinin kendi sistemi içinde karşılaştırılması' gibi bir ödevi konulaştırdığından bahseder. Karl Jaspers, kendisinin çığır açan ilk felsefe kitabı olan *Pyschologie der Weltanschauungen*'de, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ni, dünya görüşlerinin psikolojisini irdeleme gibi olağanüstü bir deneme olarak tanımlar. Elbette, Hegel'in eseri daha fazlasına işaret eder; hattâ eserin bizzat kendisi, 'bir dünya görüşünün ifadesi'dir. Martin Heidegger, "Eschatologie des Seins" başlıklı eserinde *Tinin Fenomenolojisi*'nin *kökten* dönüştürülmüş bir biçimde değerlendirmeyi dener.[25]

(8) Hegel'in eserine karşı yapılabilecek ne varsa, fenomenoloji düşüncesini yaratıcı bir biçimde dönüştürerek alan kim varsa bunu yapmıştır; çünkü bir eser, etkili olmak, yaşayarak etkinliğini sürdürmek ister. Hegel düşüncesini dönüştürmek demek, Hegel'in aslında söylemek istediğini anlamış olmak demektir. Ancak, günümüze değin Hegel'in ne istediği ve neye ulaştığı, kendi hedeflediği bilim sistemine bir giriş yazmayı denediği süreçte nereye gitmiş olduğu, tam olarak açıklığa kavuşmuş değil.

Martin Heidegger, Hegel'deki fenomenoloji düşüncesini, söz konusu "Giriş" bölümünü yorumlayarak kavramayı denemiştir.[26] Hegel'in niyetini açığa çıkarttığı temel kavramlar ancak böyle anlamını

---

[24] K. Marx (1953), *Die Frühschriften*, haz. v. S. Landshut, Stuttgart, ss. 251, 269.

[25] W. Dilthey (1924), *Gesammelte Schriften*, cilt 5, Leipzig ve Berlin, s. 434; K. Jaspers (1925), *Psychologie der Weltanschauungen*, 3. Baskı, Berlin, s. 12; M. Heidegger (1950), *Holzwege*, Frankfurt, s. 302.

[26] M. Heidegger (1950), *Holzwege*, ss. 105-6.

bulabilir. Elbette Heidegger, Hegel kavramlarını Hegel'in onlara yüklediği anlamda açıklamış olsa da, yine de 'görünüş' [*Erscheinung*], 'deneyim' [*Erfahrung*], 'bilinç' [*Bewußtsein*] gibi kavramların, *Fenomenoloji* metninin bütününde aynı anlamda kullanılıp kullanılmadığı sorusu cevaplanmamış kalacaktır. Heidegger'in yorumladığı "Giriş", Hegel'in kesip attığı ve yerine *Phänomenologie des Geistes* başlığını koyduğu bir başlığı açıklar. Hegel, –bir parça daha keskin bir ifade kullanmak için– sadece "Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins" ["Bilincin Deneyiminin Bilimi"] başlığını değil, belki de bütün "Giriş" bölümünü çıkarıp atması gerekecekti; çünkü eserin genel yapısı, 'düşüncesi' yeniden yazım sürecinde değişmişti ve eser, sonunda basıldığında, "Giriş"i geliştirmeyi amaçlayan plânı hiçbir biçimde izlemedi. *Tinin Fenomenolojisi*'nin sonuç bölümünde ve önsözünde (elbette bu önsözün, bütün sisteme yönelik olması gerekir) Hegel, eserinin temel düşüncesini yeniden açıklamış ve temel kavramları yeniden belirlemiştir. Heidegger'in, *Fenomenoloji*'nin temel düşüncesini kavramak istediği "Giriş", hiçbir biçimde genel olarak *Fenomenoloji*'nin temel düşüncesini değil, sadece "Bilincin Deneyiminin Bilimi" bölümünün düşüncesini içermektedir. Hegel'in zamanında yazmak istemiş olduğu "Bilincin Deneyiminin Bilimi" ve daha sonra yayımladığı *Tinin Fenomenolojisi* birbiriyle böylesine aynı ve özdeş tutulmamalıdır.

Kojève gibi bir yazar Hegel'in *Fenomenoloji*'sini yorumluyorsa,[27] üretken ama tek-yanlı bir düşünceyi; insanın insan olması, insanın insan olmasının, tarihsel süreçte özde efendi ile köle arasındaki çatışmanın ürünü olduğu düşüncesini, bu yorumun merkezine koyar. Marksizmi, radikal komünistlerce faşizmin bir oyunu olarak tanımlandığından, Kojève böyle bir düşünceden hareket etmiştir. Burjuva toplumunun ölüm mücadelesi, böyle yalan-yanlış Marksist Hegel değerlendiriminde kendini gösterir. Her durumda, Kojève'in eserinde Hegel'deki bugün düşüncesinin yansıması vardır. *Fenomenoloji*'nin temel fikrinin ne olduğu, *Marksizm* ve *Varoluşçuluk* temelinde gerekçelendirilecektir. Kojève, *Fenomenoloji*'deki uyuşmazlıklar, yanlışlıklar gibi eski sorularla kafasını patlatmıyor, Hegel'in eserinin ne-

---

[27] A. Kojève (1947), *Introduction a la lecture de Hegel: Leçons sur la phénoménologie de l'esprit*, Paris. Almancası: A. Kojève (1958), *Hegel: Eine Vergegenwärtigung seines Denkens*, haz. I. Fetscher, Stuttgart.

den olduğu bütün gerilimleri bütünlüklü olarak elbette ortaya koymuyor. Örneğin Kojève, 'bilincin diyalektik'i üzerine olan ilk üç bölümü hiç dikkate almıyor; Hegel de, tam bu bölümlerde kolay kolay aşılamayacak mükemmel bir değerlendirme ortaya koymuştur. Bu bölümlerde Hegel, çok özet olarak, başka bir şey olması yerine kendisi için olduğu düşünüldüğünde ancak bir nesnenin tasarlanabileceğini kanıtlamaya çalışmıştır. Özdeşlikte böyle bir farklılığı Hegel, özbilinçte bulur. Hegel'e göre Batı düşüncesinin geliştirdiği kategoriler, öz-bilincin kategorileri olarak alındığında ancak kendi gerçekliğinde kullanılmış olabilir. Kojève, Hegel'in bu temel düşüncelerini hiçbir biçimde geliştirmez. Kojève'in fenomenoloji anlamlandırımından hareketle, Hegel'in daha önce mantık ve metafizik dersine giriş metinlerinde geliştirdiği, fenomenolojinin temelinin bilincin deneyiminin bilimi olduğu gerçeği, bundan dolayı anlaşılamaz.

Georg Lukács, Marx ile örtüşen bir tarzda, fenomenoloji düşüncesinin 'yöntemsel zorunluluk'la tarihin bütün yolunu üç kez katederek gerçekleştiğini göstermek istediğini belirtir: Öznel tin (bilinç, özbilinç ve akıl), nesnel tin ve mutlak tinde (din ve mutlak bilgi).[28] *Fenomenoloji* önyargısız okunduğunda, 'öz-bilinç'e ilişkin bölümde tarih yolunun en baştan başlatıldığı görülür. Hegel de, Nürnberg'de kaldığı dönemde fenomenolojiyi aynı Lukács'ın yaptığı gibi bölümlemişti (Lukács buna hiç değinmemiştir).[29] Elbette *Fenomenoloji* metni, var olduğu biçimiyle, zorlanmadan anılan bölümleme şemasına eklenemezdi. Filolojik olarak görüleceği gibi, yazım aşamasında metin üzerinde bölümleme değiştirilmiş olsa da, Hegel aslında başlangıçta bambaşka bir bölümlemeyi öngörüyordu. Lukács, Hegel filolojisini irdeler; *Fenomenoloji*'nin oluşum öyküsüne ilişkin Theodor Haering'in teorisini, sadece Hegel *Fenomenoloji*'sinin filolojisini ele alan teorilerin, 'kısa, özlü ve korkunç bir örneği' olduklarını göstermek için alıntılar. Lukács'a göre bütün bu teoriler, 'içi boş, havadan' teorilerdir. "Burjuva Hegel araştırmacıları için *Fenomenoloji*, hiç de hoş olmayan ve hattâ garip bir boyut içerir. Onlara göre, çok farklı düşünsel zenginlikteki varsayımlarla *Fenomenoloji*'nin özgün

---

[28] G. Lukács (1954), *Der Junge Hegel*, Berlin, ss. 537, 539.

[29] Hegel (1938), *Nürnberger Schriften*, haz. v. J. Hoffmeister, Leipzig, ss. 13, 15. Elbette Hegel, geç dönem Hegel sistematiğine uyan Lukács'tan farklı kavramlar kullanmıştır.

karakteri yok edilmelidir." *Fenomenoloji* ile ilgili bütün filolojik uğraşları ve bu yolla Hegel'in eserindeki çift anlamlılığa yapılan göndermeleri kesin bir biçimde etkisizleştirmek için Lukács, grotesk bir düşünsel açılımla şu tezi ortaya atar: Nasyonal liberal Haym ve Faşist Haering'in, *Fenomenoloji*'yi bütünsellikten uzak diye aşağılama ve sıradanlaştırma istemlerinin altında yatan; Hegel'in *Fenomenoloji*'yi yazdığı dönemde, yani Jena Savaşı döneminde ortaya çıkmasının, güya vatanseverliğe dayanmayan bir davranışın neden olduğunu göstermek yatıyormuş. Burjuva Hegel filolojisi varsayımlarını irdeleme çabası, bundan dolayı hiç de değmeyen bir uğraştır.[30]

(9) Bu tür saldırılara rağmen, bütün ciddiyetimizle *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki iki anlamlılık, belirsizlik; metnin başlığının değiştirilmesi, bir yandan "Giriş"te, diğer yandan sonuç ve önsözdeki çelişkilerin nasıl oluştuğu anlaşılır kılınmadan, 'Hegel *Fenomenoloji*si'nin temel düşüncesinin anlaşılır olduğunu iddia edemeyiz. Söz konusu bu belirsizlik ve çelişkiler önceden saptandı ve tartışıldı; ama bir çözüme de kavuşturulamadı. Tartışmalar bizi hiçbir yere götürmedi. Rosenkranz'a [1870] göre, felsefî literatürde "derinlik ve güzellik, öz ve biçim açısından Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ni aşan" bir eser daha yoktur. "Bu eserin biçemsel (stilistik) açıdan saf bir tür olmadığı mükemmel bir biçimde gösterilmiştir. Söz konusu bu eser, tarihin ne sadece mantığı, ne sadece psikolojisi ne de sadece felsefesidir. Hegel'in *Fenomenoloji*'si, keyfî ve masumiyeti yitirilmiş bir biçimde bir araya getirilmiş görüş açılarının iç içe geçmiş labirenti, karışımıdır." Rosenkranz'a göre, *Tinin Fenomenolojisi* tam olarak anlaşıldığında, yukarıda vurgulandığı gibi düşünen, saf bir tür arayan küçük dâhiler, çoktan unutulmuş olacaklardır. *Tinin Fenomenolojisi*, bize tinin son sırlarını taşıyan Platon'un *Devlet*'i, zar zor türlerin saflık göstergesi olarak övgüye değer diye sunulan Spinoza'nın *Etika*'sı veya Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* gibi güzelliğinden bir şey kaybetmeyecektir. Bütün bu eserler, hoca kurnazlığının (karşısındakinin hata-

[30] G. Lukács (1954), *Der Junge Hegel*, Berlin, ss. 515vd., 539. Lukács'ın bakış açısı için bkz. E. Bloch (1952), *Subjekt-Objekt: Erläuterungen zu Hegel*, Berlin, ss. 63, 363.

sını düzeltme aşkıyla yanıp tutuşan bir hoca tavrının) sınırları içinde değerlendirilebilecek küçük hesaplardan çok daha fazlasını içerir..."[31]

Tinin Fenomenolojisi'nde iki anlamlılık, belirsizlik ve çelişkiyi sadece can sıkıcı hoca kurnazlığı temsilcileri mi buluyor? Yoksa söz konusu bu iki anlamlılığı ve çelişkileri ortadan kaldırma çabasının başarısızlığı, Hegel'in *fenomenoloji* düşüncesinin ne olduğunun yeterince irdelenmediğinin bir göstergesi olabilir mi? Hegel filolojisi, söz konusu bu iki anlamlılıklar ve çelişkilerden kurtulamaz. Sorunları ele almak için yeni bir yolu Theodor Haering göstermiştir. 1933 yılında Roma'daki Hegel Kongresindeki bir konuşmasında, sistematik olarak çok önemli ve 'özel bir tutkuyla sürdürülen' *Fenomenoloji*'nin anlamı, ödevi ve yerine ilişkin tartışmayı tarihsel bir inceleme ile uzlaştırmayı denemiştir. *Fenomenoloji*'nin ortaya çıkış tarihine ilişkin inceleme şöyle 'şaşırtıcı', Haering'e göre ise 'kuşkuya yer bırakmayan' bir sonuca götürür: "*Fenomenoloji*, organik, yeterince tasarlanmış ve üzerinde uzun uzun düşünülmüş bir plâna göre veya Hegel'in gelişim sürecinin bir ürünü olarak ortaya çıkmamıştır; tam tersine, birdenbire ortaya çıkan, iç dünyası ve dış koşulların dayatması sonucu bir kararın ürünü olarak, olağanüstü kısa bir zaman içinde ve parça parça yazılıp baskıya hazırlanmıştır. Bu süreç içerisinde metinsellik amacı da aynı kalmamış, sürekli değişmiştir. Eserin ortaya çıkması tam da böyle bir durumun ürünüdür. Eserin sadece adı değil, içeriksel özü ve oylumu da ancak *baskı sürecinde* bugünkü son biçimini almıştır." Bitmiş bir ürün olarak yayımlama baskısı altında Hegel, *Fenomenoloji*'yi 'elinin altında, belli bir zamanda üretilmiş' bitmiş bir ürün olarak yayımlamıştır. Haering, *Fenomenoloji*'nin (*Bilincin Deneyiminin Bilimi*'nin; zira eserin önceki adı buydu) başlangıçta sadece bilimler sistemine bir giriş olduğu, ama zaman içinde 'sistemin bir parçası'na dönüştüğünü, böylece de hem giriş hem de sistemin bir parçası gibi seçenekler oluşturarak bir çözüm bulduğunu göstermek ister.[32]

---

[31] K. Rosenkranz (1870), *Erläuterungen zu Hegels Enzyklopädie*, Berlin, s. 82.

[32] Theodor Haering (1934), "Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes", *Verhandlungen des 3. Hegelkongresses*, haz. v. B. Wigersma, Tübingen/Haarlem, ss. 118-38, 119-20, 133.

Fenomenoloji'nin, yazılmış kâğıdın üzerine yeniden yazılmış bir metin gibi, ancak, altında daha önceden yazılmış eski bir metnin ortaya çıktığı bir metin gibi ciddi ciddi okunmaya başlanması, Haering'in katkısıdır. Haering bu görüşünü tutarlı bir biçimde sürdürmemiş, *Fenomenoloji*'yi anlamlandırmayı, tamamen yüzeysel ve filolojik olarak yanlış bir tez aracılığıyla çıkmaz bir yola sokmuştur. O, Hegel'in eserinin başlangıçtaki plâna göre sadece "Akıl" [*Vernunft*] başlıklı bölüme kadar götürülebileceğini iddia eder. Yazım ve baskı sürecinde eser hâlâ bir sistematiklikten uzaktır; bundan dolayı Hegel, eseri sistemin özgün bir bölümü olarak eksiksiz tamamlama kararını vermiştir. Haering'e göre Hegel, 'mutlak bilgi'ye [*absolutes Wissen*] kadar gelişimi sürdürmüş ve bu arada tin felsefesinden çokça malzemeyi değerlendirmiştir.

Eğer *Fenomenoloji*'nin, yazarın uzun çalışmalarının ve ciddi bir plânlama sürecinin ürünü olmadığı, kendi arzusundan çok, diğer çalışmalarının yanı sıra mevcut hâlini aldığı ve 'birdenbire ortaya' çıktığı iddia edilecek olursa, elbette bu yargı birçoklarınca anlamsız bulunacaktır. Bu yaklaşımda da, *Fenomenoloji*'de öyle özel 'bitmemiş bir bölüm'ün, yani eserin daha önce sonlandırılacağını gösterebilecek bir bölümün olmadığı, böyle bir bölümün bulunamayacağı belli olacaktır. *Fenomenoloji*'nin yayımcısı Hoffmeister ile eserin çevirmeni ve yorumcusu Hyppolite, kitapta 'açık' ve 'doğrudan' tamamlanmamış bir bölüm bulamadıklarını ifade etmişlerdir. Yukarıda adı geçenler, bu eserin bilincin deneyiminin bilimini ve fenomenolojiyi içerdiğini; ancak, bilincin deneyiminin biliminin (yani eserin, "Akıl" başlıklı bölümüne kadar olan temelinin) *Tinin Fenomenolojisi*'ne dönüştürülmesi gerektiğini de iddia ederler.[33] Zaman içinde Haering'in argümanlarında da yanlışlar saptanır; ve sonunda Haering'in tezleri, var olan ve onun çözmek üzere yola çıktığı sorunları çözemediği için, aynı zamanda filolojik argümanlarla da çürütülür.[34]

Hegel *Fenomenoloji*'sinin temel düşüncesini sorgulayan bütün denemelerin çıkmaz bir sokağa vardığı görülür. Hegel'in eseri, ya

---

[33] Hegel (1937), *Phänemonologie des Geistes*, haz. v. J. Hoffmeister, Leipzig, XXXIV-V; J. Hyppolite (1946), *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, ss. 54vd., 71.

[34] J. Schwandt (1957), *Hegels Ethik aus dem Geist der Religion*, Doktora tezi, Bonn, ss. 48vd.

tek-yanlı ele alınıp sadece bir boyutu ile anlamlandırılır ve eserdeki iki anlamlılık ve çelişkilere hiç değinilmez ya da söz konusu bu iki anlamlılık, Hegel'i eleştirmek için kullanılıp bundan hareketle *Fenomenoloji*'nin temel düşüncesinin kaybolup gittiği, bundan dolayı da filolojik-tarihsel gerekçelendirmenin çok da gerekli olmadığı yargısı öne çıkarılır. Belki de *Fenomenoloji*'nin yetersiz bir filolojik incelemesi sonuçsuz kalacaktır; *Fenomenoloji*'nin oluşum süreci yeterli bir filolojik incelemeden geçirilmelidir; belki de Hegel, böylelikle, *Fenomenoloji*'nin temel düşüncesinin sorulabildiği bir boyuta taşınabilir. Bundan dolayı, burada daha eski denemelere dönerek *Fenomenoloji*'nin oluşum sürecini betimlemek için bir deneme yapmak istiyorum.

II

(1) *Fenomenoloji*'nin daha başlığında bir dizi soru beliriyor. "Önsöz"ü (aslında eserin tümünü kapsayan bir önsöz olması gerekirdi) "I. Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes" ["Tinin Fenomenolojisi'nin Bilimi"] başlığının izlediği örnekler var. Başka bir örnekte ise, bu başlık yerine "Önsöz"den sonra şöyle bir başlık görülür: "Birinci Bölüm: Bilincin Deneyiminin Bilimi." Başka örneklerde her iki başlığın da bir arada olduğu görülür. Bazı örneklerde ise, söz konusu bu başlıklar başka bir yerde yer alır. Bu durum bir kafa karışıklığına neden olur;[35] ne var ki kolay açıklanabilir. Hegel, öncelikle *Bilincin Deneyiminin Bilimi* başlığını vermiş; ardından da kitabın cilt kapağının da gösterdiği gibi, son baskıya girmeden önce bu başlığı çıkarmış ve yerine *Tinin Fenomenolojisi* başlığını koymuştur. Hegel'in bu düzenlemesi, yayımlanan bütün ciltlerde böyle olmamış; öyle ki, bazı ciltlerde bu çıkarılan başlık öylece kalmış veya her iki başlık da birlikte yayımlanmıştır. Hegel, çok kötü baskı yanlışlarından dolayı, basılı bazı bölümleri çıkarmış ve yeni hazırladığı düzeltilmiş sayfaları oraya yerleştirmiştir (özgün baskı, ss. 215-6); ne var ki bu düzeltme, basılmış bütün nüshalarda görülmez.

Bundan çıkaracağımız sonuç, kitabın başlığının başlangıçta *Deneyimin Bilimi* olduğu yönündedir. *Fenomenoloji*'nin temel formu olan

---

[35] En son W.R. Beyer, *Zwischen Phänomenologie und Logik: Hegel als Redakteur der Bamberger Zeitung* (Frankfurt, 1955, ss. 158vd.) ile her şeyi birbirine karıştırmıştır.

"Deneyimin Bilimi" bölümünün yalnız "Akıl" başlığına kadar sürmesi gerektiği yönündeki Haering'in öngörüsü yerine, "Deneyimin Bilimi" bölümünün *Fenomenoloji*'nin ana formunu taşıdığı gerçeği, Hoffmeister'in 1937 tarihli *Fenomenoloji* baskısından bu yana bilinmektedir. Her durumda bu başlık, söz konusu ana formun bütünlüklü bir "Giriş" değil, "Birinci Bölüm" olduğunu gösterir. Muhtemelen Hegel de, deneyimin bilimini (kuşkusuz *Fenomenoloji*'de olduğu gibi) yazmayı tasarladığı bilim sisteminin birinci bölümü olarak, sadece birinci bölüm değil, aynı zamanda *Mantık*'ın da giriş bölümü olarak tasarlamıştır.

(2) Yine de kendime şu soruyu sormadan edemiyorum: Acaba Haering, *Fenomenoloji*'nin ana formunun, yani "Deneyimin Bilimi" bölümünün, "Akıl" başlıklı bölüme kadar sürdüğü tezini neye dayandırıyor?

Haering, iki olguya dayanıyor. Birinci olgu, *Fenomenoloji*'deki bölüm başlıklarıdır. Hegel, eserini, Romen rakamlarıyla numaralandırdığı sekiz bölüme ayırıyor. Haering, ikinci bir bölümleme olduğunu söylüyor. Ona göre Hegel, *Fenomenoloji*'nin birinci bölümünde açıkça "A. Bilinç", "B. Öz-bilinç" ve "C. Akıl" diye alt başlıklarla bölümleri birbirinden ayırıyor; tam olarak ikinci bölümden itibaren harflerle bölümlemeye gitmiyor. Yayımcı "C. Akıl" bölümünü, "C (AA) Akıl" ve "(BB) Tin" vb. diye bölümleseydi, ciddi katkıda bulunmuş olurdu. Ancak, *Fenomenoloji* metni içinde gerçekte A, B, C diye hiçbir şekilde bir bölümleme yok. Eserin tamamlanmasından sonra Hegel'in verdiği içindekiler bölümünde A, B ve yine C (AA), (BB) vb. bölümlemeleri zaten var. C. Akıl [*Vernunft*] diye bir başlık zaten yoktu. Haering'in yaklaşımları, görüldüğü gibi doğru değil ve tezleri de dayanaktan yoksundur.[36]

İkinci olguya gelince; Haering, Hegel'in *Nürnberg Propadeutik*'inde [*Nürnberger Propädeutik*] "Akıl" başlığına kadar gelen bir fe-

---

[36] Bkz. Theodor Haering: "Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes", ss. 129-30; J.v.d. Meulen [Hegel: *Die gebrochene Mitte*, Hamburg, 1958, ss. 289vd.], Haering'in bildirimlerini almıştır. Meulen'e göre, 'tamamen yanlış bir biçimde', "C. Akıl" başlıklı bölümü AA, BB vb. diye bölümleme yerine, 'anlamsız bir dörde ayrıştırma' ortaya çıktığı görülmektedir. Önerilen bu bölümleme de aslında Hegel'in yaptığı bir bölümlemedir.

nomenoloji bulur. Nürnberg'de Hegel, 'akıl'dan 'mantık'a dolaysız bir geçiş yapar. Haering, böyle bir yargıya dayanarak 'özgün *Fenomenoloji*'de de benzer bir durumun olup olmadığını sorar. Haering, Hegel kitabında bu sorudan yola çıkarak şöyle bir sav ileri sürer: Hegel sadece Nürnberg'de veya sadece özgün *Fenomenoloji*'de değil, aynı zamanda Bern'de de 'akıl'dan 'mantık'a geçiş yapmıştır. Haering, Hegel düşüncesinin örnek bir modelde betimlenmesi ve yeniden yapılandırılmasında çok yönlü değişimin gerekli olması sebebiyle ve bu olmaksızın aynı ayrıntıların sürekli olarak ortaya konulabilmesinin yöntemsel yollarını gösterebilmek için burada anılan tezlerini ayrıntılı olarak ortaya koyar.[37] Bu bağlamda Haering'in öne sürdüğü bütün ayrıntıları tam olarak görmeliyiz.

Hegel'in Bern yıllarını gösteren "Öznel Tin Felsefesine İlişkin Materyaller" başlıklı çalışmada Haering, Hegel düşüncesinin iki temel yönelimini saptar. Birinci temel yönelime göre, formel ve transendental mantık spekülatif bir mantıkta bir araya getirilmelidir. Hegel burada sadece Kant'a göndermede bulunur; ancak Haering'e göre, bu sırada Hegel'in kalemi, bir an için onu, çok bilinçli bir talep olmasa da her iki mantığın da birleşmesini talep eder bir konuma taşır. Her iki 'mantık'ın birleştirilmesi düşüncesi, daha sonraları, 'Hegel sistematiğinin etkisini hiç kaybetmeyen temel direği' olarak kalır. Hegel'in ikinci yönelimi ise, mantık hakkında gündeme taşınan her şeyin, psikolojik betimlemenin bir parçası olarak görülmesidir; zira Hegel, mantığı 'ruhsal bir yeti' [*Seelenvermögen*] olan anlama yetisi, yargı-gücü ve akıldan türetir!

Haering, Hegel düşüncesinin bu ikinci yönelimini *Fenomenoloji*'de yeniden bulur: Ona göre, *Fenomenoloji* aslında akıl başlıklı bölümle sona erecekti. Akıl başlıklı, yani "Öz-bilincin Gözlemlenmesi, Mantıksal ve Psikolojik Yasalar" bölümünden Hegel, doğrudan "Mantık" başlıklı bölüme geçmek istemiştir. Bundan dolayı o, man-

---

[37] Theodor Haering (1938), *"Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes"*, ss. 135-6; Theodor Haering (1938), *Hegel: Sein Wollen und sein Werk*, cilt 2, Leipzig ve Berlin, s. 70. Bkz. Haering (1936), *Hegel* II, ss. 73vd. ve *Hegel'in Gelişimine İlişkin Belgeler*, haz. v. J. Hoffmeister, Stuttgart, ss. 195vd.; Haering: *Hegel* II, ss. 496vd.; *a.g.e.*, ss. 75vd. ve Haering: "Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes", ss. 135-6 dipnot.

tıksal yasaları öz-bilincin gözlemlenmesinden türetmeyi alaya alır; çünkü bizzat kendisi bu denemeyi yapmıştır. Haering'e göre Hegel, 'neredeyse kemiren bir düşmanlık' duygusuna kapılıp öfkelenir; zira daha önce dile getirdiği düşüncelere karşı bir tavır alma durumuna gelmiştir.

Haering, Nürnberg giriş derslerinde, bir kez daha, ruhsal yeti olan akıldan mantığa yapılan geçişi saptar. Haering'in belirginleştirdiği, Hegel düşüncesinin 'geçmişte kalan aşamalarının izleri ve kalıntıları', Nürnberg derslerinin bazı bölümlerinde karşımıza çıkar. Bu yüzden, tam da burada, ek olarak, Nürnberg derslerinde fenomenolojinin nasıl ele alındığı ve nasıl bir özelliği olduğunu sormak zorundayım.

(3) Hegel Nürnberg Gymnasiumu'na çağrıldığında, elinde basılı büyük bir kitap vardı; o da *Fenomenoloji*'ydi. Elbette bu eser, bilinen felsefî disiplinlerden birine dâhil edilemezdi; zira Hegel'in kendisi de bunu ifade etmişti: "*Tinin Fenomenolojisi*, bilginin gerekçelendirilmesinde psikolojik veya soyut açıklamalar olarak değerlendirilebilecek bir yere sahiptir."[38] Gymnasiumda Hegel, 2. sınıfta diğer dersler yanında psikoloji de öğretmek zorunda kalmıştı. Hegel iki yıl süren dersini, değişmeli olarak bir yıl psikoloji ve bir yıl mantık olarak düzenlemişti. Psikoloji için (1812'de) şöyle der: "Psikoloji dersini, α. görünür olanın ve β. kendi başına ve kendinde (var)olan tinin psikolojisi olmak üzere iki bölüme ayırıp, her birinde de, *Tinin Fenomenolojisi*'nde olduğu gibi *bilinci* işliyorum; ancak orada andığım gibi, üç aşamalı olarak: 1-Bilinç, 2-Öz-bilinç, 3-Akıl. "Akıl" bölümünde de, birbirini izleyen aşamaları; duygu, sezgi/görü, tasarım, hayâl gücü vb. diye düzenleyip ele alıyorum."[39] Hegel, anlaşıldığı üzere, dersinde öncelikle *Fenomenoloji*'yi anlatır; ancak sadece "Akıl" bölümüne kadar. Dersin devamında ise, 1807 tarihli *Fenomenoloji*'deki dünyanın hâlleri [*die Gestalten der Welt*] yerine, yalnızca tamamen formel olan tinin eyleme biçimini etkileyen belirlenimler konulaştırılır. Hegel Nürnberg'deyken, *Fenomenoloji*'yi "Akıl" bölümüne gelince bitirir; ama *akıl*dan mantığa geçmez; kısaltılmış *Tinin Fenomenolojisi*'ne psikolojiyi eklemler. Rosenkranz, Hegel'in Gymnasiumdaki 2. sınıf derslerini değerlendirdiği giriş kitabına "Tinin Fenomenoloji-

[38] Hegel, *Phänomenologie*, XXXVII.

[39] Hegel, *Nürnberger Schriften*, s. 437.

si ve Mantık" başlığını verirken, "Fenomenoloji"nin birinci bölüm ve "Mantık"ın ikinci bölüm olarak düzenlendiğinden hiç bahsetmemekle ciddi biçimde yanılıyor; zira Hegel, bu ikisi arasına psikolojiyi yerleştirmiştir. Söz konusu bu psikoloji, Rosenkranz tarafından dışarıda bırakılmıştır; çünkü ona göre söz konusu bu psikoloji, yayımlanmış olan *Ansiklopedi*'deki psikoloji ile örtüşmektedir. Haering, hiçbir irdeleme yapmadan, gözleri kapalı bir biçimde, *Fenomenoloji* ile mantığın yanıltıcı birlikteliğini gerçekten öyleymiş gibi, olduğu gibi almıştır.

[...]

çev. Aytekin Keskin

BİLİNÇ*

H.S. Harris

1. Giriş

Hegel, kitabının son sayfaları düzeltmeleriyle birlikte baskıya hazırlandığında, "İçindekiler" kısmında ilk üç bölümü "Bilinç" başlığı altında toplar. *Fenomenoloji*'nin kendisinde bu bölümler "Duyu-Kesinliği", "Algı" ve "Anlama Yetisi" şeklinde birbirini takip eden bir seri hâlindedir. "Dünya" kavramımızın evrelerinin ilerleyiş biçimine işaret eden bu seri, sonradan öz-bilinçli aklın (eş deyişle, "dünya" ile kavramsal *özdeşliğ*inin ayırdında olan öz-bilinçlilik durumunun) gelişiminin modeli olarak sürekli karşımıza çıkar. Sıradan bilincimizle kol kola ilerlediklerinden, bu üç aşamayı kolayca fark edip görebiliriz. Normal olarak farkına varamadığımız şey ise, bunları gelişmeli bir seri olarak düzenlemeye duyulan gereksinimdir. Bizlerse, bunlar-

---

* H.S. Harris (1995), "Consciousness", "Self-Consciousness", *Phenomenology and System*, Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., ss. 22-46. Çeviri metin, dördüncü ve beşinci bölümlerden seçilmiştir. Harris'in yararlandığı kaynaklar için bkz. G.W.F. Hegel (1988), *Phänomenologie des Geistes*, ed. H.-F. Wessels ve H. Clairmont, Hamburg: Felix Meiner [W. & C.]; G.W.F. Hegel (1977), *Phenomenology of Spirit*, İng. çev. A.V. Miller, Oxford: Clarendon Press [Miller].

dan herhangi birini o ânın ihtiyaçlarını göz önüne alarak seçip keyfimizce kullanırız.

Her zaman, herkesin ilk iki kavramsal şemaya gereksinimi vardır. En basiti, bize, duyularımız aracılığıyla 'gerçekte var olan'ın doğrudan (ya da *dolayımsız* olarak) farkında olduğumuzu söyler. Dünyayı, ilk olarak, *zaman*da var olan devasa bir devinimli süreç olarak *görürüz*. Zamanın akışı/devinimi her şeyi dönüştürürken, nihayetinde alıp götürmedik hiçbir şey bırakmaz. Ancak, bir ara, biz *burada*yızdır ve sabit mekânsal çevremiz, *adlar* verdiğimiz somut tekil şeylerle [*Sachen*] doludur.

Şeylere verdiğimiz adların çoğu, birçok somut şey için kullanılabilecek 'ortak adlar'dır. Felsefeye ilk adımımızı, adların nasıl olup da tekil şeylerin değil, şeyin, *Ding*in *kavram*ının yerine kullanıldığına duyduğumuz ilgiyle birlikte atarız. Ancak, bu adımı atışımız, dünyaya dair kavrayışımızda meydana gelen değişikliklerin bilincinde olduğumuz anlamına gelmek zorunda değildir. En basitinden, 'adlar'ın nasıl iş gördüğüyle ilgilendiğimiz söylenebilir. Elbette bu yeni ilgimiz, gerçek anlamda orada bir yerlerde var olan şeyleri değişikliğe uğratmayacaktır. Bunun yanında 'gerçek şeyler' kadar 'kavramlar'a da ihtiyacımız olmasına karşın (örneğin, zamanın alıp götürdüklerinin yerine yenilerini koymak için *plânlar* yapmalıyız), dille *felsefî* bir biçimde ilgilenmek zorunda olduğumuz söylenemez.

Zamanın her şeyi soğurup yutan akışına rağmen, 'dünya'nın neden ve nasıl sürüp gittiğini *anlama*yı arzu etmeye başladığımızda, bu felsefî ilgi baskısını üzerimizde hissettirir; çünkü bu durumda, gerçek şeyler olarak bahsettiklerimizin kavramsal 'özler'inin nasıl meydana geldiğini bilmek isteriz. Bu istek de, bizi, kısa süre içinde, 'doğanın düzeni' meselesine götürür. *Bilim insanları* olarak bizler, zaman sorununa dönüp, bu sorunu ezelî-ebedî olarak sabit bir 'töz' kavramıyla (örneğin, göksel hareketlerin bir tam döngüsüyle) çözmek isteriz. Bu tözsel kavramını formüle ederken yararlanılan kavramlara, 'gerçek şeyler' sistemi üzerine örtülmeye çalışan salt dilsel bir üstyapı olarak bakamayacağımız için, bu kavramlar başımızı her zamankinden daha fazla ağrıtacaktır. Ancak bizler, 'doğa yasaları' nın, birlikte yola koyulduğumuz o 'gerçek şeyler'in *ardında* ya da *ötesinde* var olan bir tür duyuüstü 'varlık' olduğunu rahatça varsayarız. Böylece, bize kolayca bir araya gelip uzlaşabilecekmiş gibi görünen üç kavramsal şema, zihinlerimizin içinde kol kola vermiş bir

biçimde oturur. Ne var ki, bunların ortaya çıkış tarihini [*history*] düşündüğümüzde, durumun pek de öyle olmadığını görürüz.

2. Duyu-Kesinliği

Bu ortaya çıkış hikâyesi [*story*], felsefî gözlemci tarafından mantıksal bir biçimde *oluşturulmuş*tur. Bilgimiz bir duyu-bilinci olarak başlar. Duyu-deneyimi, hem alanını sürekli genişlettiğimiz hem de hâlihazırda deneyimlemiş olduğumuz herhangi bir şeyin daha derinine inebildiğimiz, daha ötesine gidebildiğimiz anlamda, sonsuz şekilde *zengin*dir. Ancak, dolayımsız farkındalık düzeyinde, yalnızca şunları *deme* şansımız vardır: "Bu*dur*" ve "*Ben*im farkında olduğum şey budur." Dikkatimizi, duyu-bilgisinin herhangi bir tekil örneğine verdiğimizde, tam da *bu* nesne (örneğin günbatımı) *benim* nesnem olduğu için bu odaklanmanın mümkün olabildiğini fark ederiz; ama bunun yanında, bu deneyime sahip olan ben/kendi de kendisini tam da [bu] nesneyle özdeşleştirmiştir. *Kendimi*, bu günbatımını gören kişi olarak bilirim. Deneyimi lâyıkıyla bilişsel yapan [bu] özdeşleştirmeyle birlikte, *dolayım* başlamıştır bile.

Örnek olarak günbatımını seçmiş olmamın nedeni, benim için *burada* meydana geliyor olması, diğer taraftansa, bütün bir zamanı değiştirmesi ve kısa zamanda sona erip yitmesidir. Hegel, uzaysallık [*spatiality*] ve zamansallığı, duyu-kesinliğinin dolayımsız olarak verilen *tikel* modları olarak kabul eder ve ilk olarak duyusal dünyanın *gelip-geçiciliğ*ini gözlemler. Tekil Şeylerden (*Sache* için büyük harf kullanıp, *Ding* için küçük harfle 'şey' diyeceğim) oluşan uzaysal dünyamız, bizler için her sabah karanlığın içinden yeniden doğar; Gece ve Gündüz duyusal dünyanın iki *özgül* durumudur. Ancak, bunlar *değişimli* [*alternating*] olarak kendilerini gösterir; *şimdi* Gece olduğunu söylüyorsak eğer, buradaki 'şimdi' gündüz vaktinin gelecek olduğu anlamına gelir. Geceyi (veya Gündüzü) hafızamızda bir anı olarak tutabiliriz, bir olgu olarak değil. Bir olgu olarak süren ise, bu birbirinin yerini almanın gerçekleştiği *Şimdi*dir. Bilinçli deneyimin edimsel *Şimdi*si, duyulur değişimin evrensel haznesidir –ve kalıcı olan, işte bu haznedir.

Gündüz vakti, kalıcı olan evrensel bir form içinde, değişmekte olan içeriğin farklı bir modu ile yüz yüze geliriz. Bu kez değişim *istemli*dir; 'bura'dan gördüklerimiz nereye bakmayı seçmiş olduğumu-

za bağlıdır. Örneğin önümüzde bir ağaç, arkamızda ise göremediğimiz bir ev vardır, ya da tam tersi. 'Gerçek anlamda' (bir başka deyişle kalıcı olarak) var olan bir şeyden bahsettiğimizde, konuşmamızın unsurları tamamen evrensel ifadelerden oluşur. Hattâ aynı şey, 'demek istediğimiz' (ancak dilin içinde *diyemediğimiz*) dilsel olmayan Şeyleri ifade etmek için kullandığımız dilsel terimler için bile söylenebilir. Renklerin günbatımında sergilediği parıltılı dansı ifade etmeye çalıştığımızda durum bundan farksızdır örneğin. 'Olan her ne varsa', dile gelmez, gelip-geçici bir içeriği yapılandıran/düzenleyen evrensel bir dilsel formlar kümesidir.

Bu içerik, 'dünya'da *orada bir yerlerde* değildir; *benim* bilincimdedir. Duyu-kesinliğinin zenginliği, dünyanın 'benim için' oluş biçiminde bulunur. Bu durum, bilinçli konumumuzun ilk 'tersyüz' edilişidir. Doğruluk bizi denemeye iter; ne var ki, 'gerçekten var olan'ın ne olduğunu kavramamızı mümkün kılmaz elbette. Yaptığı tek şey, işi daha beter bir duruma getirmektir; çünkü konuşabilen her bilinçli kimse, "bunu görüyorum" diyebilen herkes, ne gördüğünü söyleme anlamında aynı hakka sahiptir. Her birimizin kendimize ait bir dünyası vardır ama hepimiz bir diğerinin dünyasını paylaşabiliriz. Birisiyle sırt sırta duruyorsam, o evi görecektir, bense ağacı. Buna karşın, her iki nesnenin de orada [bir yerde var olduğu] bilgisini paylaşırız. Her birimiz, diğerinin gördüğü şeyi *hatırlar*. Benim deneyimim, onunkinden daha 'gerçek' değildir.

Ancak, burada, günışığında sağlam bir biçimde duran *benim* edimsel deneyimimin, 'hakikî varlık' paradigması [onun aslî bir örneği] olduğunda ısrarlı olduğumu varsayalım. Neyin benim için öyle olduğunu *kesin olarak* ifade edebilir miyim? İlgili dilsel ifadeleri, 'benim için şimdi burada olan bu şey'e kesin bir gönderme yapmak için kullandığımda, bir şeye *işaret ediyor*umdur. Bunu mutlak bir kesinlikle başarabilir miyim? Buna verilebilecek cevap, yalnızca 'var olan'ın 'var olmayan'a, 'şimdi'nin 'o zaman'a ve 'burada'nın 'orada'ya dönüşmesi pahasına ancak, *kesin bir şekilde* işaret edebileceğimdir. 'Şimdi'yi, yalnızca, 'o zamanlar'ın –bir zamanlar *olmuş geçmiş* fakat dolayımsızca artık mevcut olmayan momentlerin– evrensel sistemi içinde bir işaret-edici olarak kullanabilirim. İşaret ettiğim moment/an, hep bir *o zaman*dır. Benim için o an, şimdi hâlâ vardır, ancak *daima* şimdi olan zamanın bir ânı olarak vardır, çünkü *olmuş geçmiş*tir. Aynı şekilde, uzayda bir yeri 'burası' olarak işaret ediyorsam,

onu ya 'orası' olarak ya da 'orası' olan başka bir yerden işaret etmek durumundayım. Bu nedenle, 'hakikî varlık' olarak ortaya çıkacak olan aslında dolayımsız olarak var olan değil, zihnin ve [bu zihnin] evrensel dilinin 'burada ve şimdi'sindeki, 'daima' olan burada ve şimdideki *özsel olarak* olanın evrensel dolayımlaması ve dolayımlanmış sistemidir. Dolayımsız varlığın hakikati *öz*dür ve öz, duyulara dolayımsız olarak verili olan değil, zihin tarafından *algılanan*dır.

3. Algı

Duyu-kesinliği düzeyinde filozoflara hiç de ihtiyaç duymayız; dilimizi *kullanırız*, fakat onun bizi 'götürdüğü' *evrensel* kavramların zihinsel dünyasına giden yolu *hiçbir zaman* takip etmeyiz. Bilinçli *algılayanlar* olduğumuzda, onun bu rehberliğini kabul etmişizdir. Bundan böyle, tekil Şeylerin ne olduğuyla değil, ne *tür şeyler* olduklarıyla ilgileniriz; felsefî sorumuz da, artık, "'bir tür şey' olmak ne *anlama gelir*?" şeklini alacaktır.

Bütün gelip-geçici duyu izlenimleri, bundan sonra, şeylerin 'özellikleri' hâline gelir. Bu 'şey', algılayana kendisini çok farklı biçimlerde gösterir. Şimdinin ve buradanın bin bir çeşit içeriği onda tümüyle harmanlanır. Bir momentte görünen, diğerinde görünenle çelişmez; algılayanın zihninin ezelî-ebedî 'şimdi ve burada'sında hep birlikte var olurlar.

Bilincin öznel ve nesnel momentleri, bu noktada, 'gerçekte olan' ile 'dolayımsız olarak görünen' düzeylerinde olduğu kadar keskin bir biçimde ayrılmış olduğundan, algının diyalektik devinimi, duyu-kesinliğininkinden çok daha komplekstir. *Özdeşleşme*, onların hareketindeki geçici/anlık konumlardan biri olsa da, bu iki ayırım [birbirine] *özdeş* değildir. Duyulur 'bu', bir görünüş olarak sahip olduğu dolayımsız role ek olarak, şimdi *gerçek* bir statüye sahiptir. Bu 'gerçeklik', bir 'kavram' olarak onun *özsel* rolüdür. 'Beyaz' adı, şeylerin *evrensel* bir özelliğine aittir. Şey, böyle birçok özelliğin kavramsal birliğidir. Örneğin bir tuz tanesi beyaz, kübik ve 'tuzlu'dur. Onu böyle görmek, o şeyin *pozitif* [olumlayıcı] evrenselliğini gösterir; tüm özelliklerini, kapladığı uzayda *kapsamaktadır*. Hegel'in de söylediği gibi, şey bir *hem*dir; *hem* tuzlu, *hem* beyaz, *hem* kübik vb.

Ancak, bir şeker tanesi de beyaz olabilir (olmak zorunda olmasa da). Bir şeyi özelliklerini sıralayarak betimlediğimizde, her niteleme

önemini, ne iddia ettiği kadar ne etmediğinden de alır. Tuz beyazdır, kahverengi *değil*. Şeker beyazdır (ama tarihinde, erken bir zamanda muhtemelen kahverengi olmuştur). Pozitif bir birim olarak düşünülen her bir şeker tanesi, her bir özellik hem pozitif hem de negatif [olumsuzlayıcı] olduğu için, *tikel* bir türün negatif (veya dışarıda bırakan) birliğidir. Bu tanelerin şimdi birbirine çok benzediğini düşünüyorsak, yalnızca tatlarına bakarak birbirlerinden ayırabiliriz; bu şekilde, (*tekil* şeyler olarak) onlar arasındaki farkı derhâl görebiliriz.

Dolayımsız olarak algıladığımız şey benzerliktir. Bir keresinde çocuklarımdan biri, şeker kavanozuna tuz koyarak yiyeceğim bir kâse çilek ve kremşantiyi berbat etmişti. Bu şaka hoşuma gitmedi, fakat hatanın *öznel* olduğunu çok iyi biliyordum –bu *benim* hatamdı. Önce kavanozun içindeki malzemenin tadına bakmış olsaydım, bu oyuna düşmeyecektim. Bununla birlikte, bir şeyin tadına bakmanın ilginç bir tarafı vardır, zira o *şey* tamamen ortadan kalkar; *ağzımın içindeki* tuz ya da şeker, duyu-kesinliğinin gelip-geçici akışına karışıverir. Bu, bize, algının, şeyin basitçe anlaşılmasıyla meydana gelen pasif bir 'hakikati elde etme' *olmadığını* öğretir. O şey, ancak diğer şeylerle etkileşimi içinde *bilinebilir*.

Tat alma, aynı zamanda, şeyin özdeşliğinin *çeşitlilik* özelliğinin yalnızca onun 'benim-için-varlığı' olduğu ilk görüşe kuvvetli bir destek sağlar. 'Pozitif birlik'in *ortamı* gerçekten de 'benim zihnim'dir. Bu görüş bir anda sorunlu olmaya başlar; çünkü tuzun, *tekil* bir şey olarak, kendisine ait olmak *zorunda olan* ayırt edici bir tadı vardır ve (diğerleriyle karıştırılabilecek) genel-bir-şey aynı zamanda diğer bazı özelliklere (rafine şekerin beyazlığında olduğu gibi, her ne kadar *rastlantısal* olsalar da) sahip olmak *zorundadır*.

Bu durumda, karşıt hipotezi denemek zorunda kalırız: 'Şey', gerçekte bir özellikler toplamı*dır* ve onun birliği benim kavramaya dönük zihinsel etkinliğimle ortaya çıkar. Onu, duyularımı etkileyen güçlerin bir topluluğu olarak kavrarım. Beyazlık, tuzluluk ve tatlılık gerçekten de tuzda ve şekerde bulunan fiziksel enerjilerdir. Her ikisi de tamamen bembeyazdır; göz için ikisinin de aynı olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, biri tatlıyken diğeri tuzludur; [yani] tatları açısından büsbütün farklıdırlar. Duyusal özellikleri, Hegel'in ifadesiyle, 'serbest unsurlar'dır. Görsel beyaz, tuzluyla da, tatlıyla da bir arada olabilir.

Ne var ki bu konum, ilkinden daha ikna edici değildir. 'Çokluk' kadar birlik de 'dışarıda orada', yani şeyin kendisindedir ve eğer bunlardan birinin gerçekten de dışarıda orada olduğu varsayılırsa, diğerinin algı etkinliğine atfedilmesi gerekir. İşte, algıya dayanan felsefe, kavramın deneyimde üstlendiği görevin onu ne tür bir baskıya maruz bıraktığına göre, bir konumdan diğerine geçen ebedî bir harekettir. Algının 'hakikat'i, 'kendinde-şey' ile 'öteki-için-şey'in özdeşliğidir. Her tekil şey, 'kendinde', diğer şeylerle girebileceği tüm olası ilişkilerin toplamıdır ve bu özdeşlik, 'kendinde-şey'in onun için zorunlu olarak varolduğu o can alıcı 'öteki şey' için, algılayan zihin varolur. Bununla birlikte, aynı şekilde, özdeşlik dünyada da mevcuttur. Dünya, şeylerin ilişkililiğinin tamamını kapsayan bir sistemdir. Dünyada şeyler birbirinden bir anlamda bağımsız (ya da ayrı), bir anlamda da değildir. Benzer biçimde, ilişkililikleri bir anlamda zihnin içinde, bir anlamda da değildir. Şeylerin sonluluğu, evrensel ilişkiler sisteminin ortaya çıkışını imler. Tuzun tadına bakmam, bu olgunun simgesel bir ifadesidir. Tuz, tam olarak duyu deneyiminin döngüsünde gelip-geçici bir izlenimden başka hiçbir şey olmamaya başladığı anda/momentte *gerçekten olduğu şey* olarak tanımlanmıştır.

Her şey, şeylerin bütün sisteminde kendi gerçek zeminine sahiptir; fakat aynı şey, şeylerin *bilinişi* için de söylenebilir. Algıların tümü, zeminini kavramlar sisteminden alır. Algı nesnesinin hikâyesi, ilkin, Locke'un tabiriyle benim 'ideler'ime dönüşmesiyle başlar; ne var ki, bu ideler yalnızca *Vorstellungen* –bağımsız bir biçimde gerçek olduğu varsayılan bir şeyin tasarımları– olarak tanımlanırlar. Tamamen *kavramsal* olduklarında, kavram, aynı zamanda hem dünyada hem de zihinde var olmasıyla bir çelişki olarak durur. Yön değiştiren döngü bir birlik olarak kavrandığında ise, artık anlama yetisinin dünyasına adım atmışız demektir. Bundan böyle dünya, her biri kendi özüne sahip tekil şeylerden oluşmaz. İçinde duyu-bilincinin sadece açığa vurmanın momenti olduğu evrensel bir düzendir. *Gerçeklik* tamamen zihinseldir. *Ortanca* moment (sonlu şeyler dünyası) ortadan çekilir ve evrenin o büyük zamansal ve uzaysal duyumsama süreci geri gelir; fakat şimdi bu süreç –bizleri, kendi sonlusunu, sözümona [onu] bilenleri kavramak ve yutmak yerine– *kavranmıştır*.

Sağduyu/ortak-anlayış üzerinden işleyen felsefe varlığını sürdürür, çünkü ona pratikte ihtiyaç duyarız. 'Şeyler', serbestçe [oradaburada] dolanıp durabilen öğelerdir. Bununla birlikte bizler, kendi-

mizi kandırmamıza neden olan müthiş bir ikiyüzlülük sistemini işe koşarak, bu pratik (dışsal) bakış açısının yeterli bir biliş/bilme teorisi olduğu yanılsamasını yaşatırız. Doğru dediğimiz algıya dayalı beyanlarımızın tamamı, yalnızca 'göreli olarak' (ya da belli bir bağlamda) doğrudur. Başka bir bağlamda, tam da bunlara karşıt bir varsayımlar kümesi geliştirebilir, oldukça zıt şeyler söyleyebiliriz. Gerçekten de bilişin ne olduğunu bilmek istiyorsak, karşıt konumları bir araya getirip, onları tutarlı bir bakış açısının zorunlu unsurları olarak görmenin bir yolunu bulmamız gerekir. İşte şimdi, anlama yetisinin bunu nasıl başardığını göreceğiz.

4. Anlama Yetisi

*Şey*in kavramı, ilkin, doğrudan antitezi olan, şeyin pek çok duyulur özelliğinin bir birliği olarak bendeki tasarımı biçiminde, yalın bir tersyüz edilmeye maruz kalır. Ardından bu iki tarafın daha kapsamlı veya çifte bir tersyüz edilişi meydana gelir ve bu tersyüz ediliş bunları daha üst bir düzeyde, kendini duyusal olarak açığa vuran düşünülür [*intelligible*] bir dünya kavramında birleştirir. Bilişin bütün süreci, bundan böyle, kendine yeten 'koşullanmamış' bir süreçtir; çünkü duyumsama, dünyanın zihinsel kendini-kavrayışının salt zorunlu bir momentine (veya evresine) dönüşmüştür. Bilimsel biliş, *mutlak* bilgidir; çünkü dünya *kendini hakikî* olarak bu yolla bilir.

Anlama yetisi, sıradan/yalın bilincin bir modudur hâlâ. *Felsefî* kavrayışa sahip olduğumuzda, saf anlamda düşünülür bir nesne üzerine *düşün*düğümüzün açıkça farkındayızdır. Ne var ki bu nesne zihnimizde değil, *dünya*nın kendisindedir; daha da kesin konuşmak gerekirse, nesne, gerçek dünyamızın düşünülebilir temelidir (ya da zeminidir). Biz onun bilincinde olmadan *önce* var olmuştur ve onu anlamakta başarısız olsak bile, tam da *olduğu* şey olmaya devam edecektir. Onu öznel kavrayış biçimimiz (bunda başarılı olduğumuz sürece), (ortaçağ teorisyenlerinin dile getirdiği gibi) 'şeyin kendinde' zaten eksiksiz bir biçimde var olan evrenselin 'zihinde' oluşturulan bir kopyasından ibaret olacaktır. İleride bu 'resim teorisi'nin, bu kusursuz *Vorstellung*un, kendini nasıl *bizim için* 'şeyin kendinde'ki evrenselin, 'zihinde'ki evrenselle birleştiği döngüsel bir harekete dönüştürdüğünü göreceğiz. Oysa anlama yetisinin kendisi için bu gerçekleşmez. Anlama yetisi, nesnesinin bağımsızlığını (kendine yeter

eksiksizliğini) *mutlak bir biçimde* 'koyar' (veya varsayar). Bizim için olan ne varsa, anlama yetisi için de bilincinde olunabilir; ancak, yalnızca, 'hakikî olan'ın *kopyasını oluşturma* şeklindeki öznel bir deneyim olarak. Algıyı *anlamış olan*, baştan itibaren, naif anlama yetisinin bağımsız, kendine-yeter bir öz olarak aldığı kavramla özdeşleşen *bi-*zizdir.

Algısal şey ve özellikleri bizim için birçok 'unsur'un birleştiği düşünülür bir form olurken, *bu*nun nasıl algı *olarak* açığa vurulabileceğini anlamak için şeyler *arasındaki* zorunlu ilişkilerin bütünsel dünyasının kavramına geçmek zorunda kalınır. Zorunlu olarak açığa vurulan bu ilişkiler sistemi, *kuvvet(ler)*in gerçek kavramıdır. Bu açığa vurma, bilimsel algıya sahip olanlar olarak *bize* kendisini ifşa etmiştir. Bu aşamada kavramla *özdeşleşmek*, 'bilim'i, neyse o olarak dünyanın hakikî bilinci olarak tanımak anlamına gelir. Örtük olarak (hakikî anlama yetisine eriştiğimiz sürece), bizler dünyanın *öz*-bilinciyiz. 'Şeyin kendinde'ki nesnel evrensel, bizim zihinlerimizde *kendisinin bilinci* hâline gelir. Bu, Hegelci 'kavram'ın sahneye çıkışıdır; Hegel'in kullanımıyla, kavram, her zaman için *kendisinin bilincine sahip olabilen* –ve mantıksal olarak olmaya mahkûm– bir şeyleri ifade eder. Zihnin –gerçek anlamda, ya da tam olarak gelişmiş şekliyle– bir *nesne*si değil, bir *edim*dir. Anlama yetisi onu bir nesne olarak *koyar*; çünkü sonlu bilinç onun nasıl kendi *sonlu* ben/kendi [*self*] olmaktan başka, her şeyin *öz*-bilinci olduğunun olanağının göremez. Ancak, 'zihnin' kişisel (ya da 'özel') iyelik olarak sonlu bilince ait olabileceğini düşünüyorsak, son derece büyük bir yanılgı içindeyizdir. 'Deneyim'in mantıksal hakikati (başından itibaren) 'zihnin' yalnızca sonlu bilinçte *var olduğu*nun bilinebileceğidir; zihnin ne *olduğu* (ya da tam anlamıyla gerçekleşmiş öz olarak ne *olabileceği*) ise gözlemle ortaya çıkarılacaktır. Ne var ki, yalnızca sonlu bilinç içinde var olabildiğinden, bu noktada bu bilinci, gerçekte olduğu şey *olmasına izin vermek* için özgürce zihnin yalın kavramına teslim etmemiz gerekir.

Böylece, bizler artık bilimsel *kuvvet* kavramının evrilen öz-bilinci oluruz. Algısal dünya, kuvvetin uzay ve zamanda yayılması [*Ausbreitung*] ve ifadesi [*Äusserung*] olurken, kuvvet [*Kraft*] ise kendini (her zaman, kısmen açıktan açığa, kısmen de örtülü bir biçimde) bu ilişkiler dünyası olarak açığa vurması mantıksal olarak *zorunlu* olan gerçek kavram hâline gelir. Açığa vurulmuş *ol*mak için, bu *gerçek* kavram, kendisi tarafından zihin olarak 'talep' edilmelidir; bu neden-

le, gerçek kavram olabilmek için kuvvetin kendini iki 'evrensel' olacak şekilde kopyalaması (şeyin kendisinde nesnel ve zihinde öznel) *gerekir*. Bu, Berkeley tarzı bir algı idealizmi [*idealism of perception*] değildir, çünkü zihnin 'ezelî-ebedî' bir bakış açısı vardır. Bir zamanlar dinozorların var *olduğu*nu ve –daha az kesin bir biçimde– Büyük Patlama'nın gerçekleştiğini, güneşin soğuyacağını, gezegenimizin öleceğini anlayabiliriz. Hegel bunların hiçbirini bilmiyordu. Bunun, onun (ve bizim) kavramla 'özdeşliği' ile ilgili ne söyleyebileceğini çok geçmeden görebileceğiz. Kavramın evrimiyle birlikte, bu sorun, çözümsüzlüğe itildiği oranda [bile] çözülememiştir henüz.

Kavrama göre, algılayan zihnin talep eden etkinliği âdeta kendini açığa vuran kuvvetin kopyalanmasıdır. Her iki taraf da, hem talep eder hem de talep edilir. Algılanan dünya, bu kusursuz tamamlayıcılığın *sonucu*dur. İki kuvvet orta terimlerinde yok olur. Ne var ki bu yok olma, tam anlamıyla anlama yetisinin etkinliğidir, çünkü algılanan dünya bizleri *tatmin* etmez; onu bu yalın biçiminde çelişkiye düşmeden kavrayamayız. Öznel kavramı, algısal problemimiz olan nesnel kavramla hakikî özdeşliğine geri getirerek 'koşullanmamış evrensel'de durduran, kavramsal anlama yetimizin tamamlayıcı devinimidir.

Hegel'in eserinin bu bölümünün başlıca konusu, bu 'dönüş'ün yapısıdır. Zihin, duyuüstü dünyaya algısal görünüş aracılığıyla bakar. Duyu-algısının [sürekli] değişen gösterisini, bir *yasa*nın açığa vurulmuş şekli olarak tanınabilecek bir *görünüş*ler örüntüsü şekline sokar. Bu nedenle, duyuüstü dünya, duyusal dünyanın hakikî teorik *yorum*udur. Herakleitos, güneşin hareketini, hepimizin kulak vermesi gereken logostan çıkardığı 'ölçüler'e göre sezip yorumlar. Ancak, bu logosu anlayacaksak, bu 'ölçüler'i incelememiz gerekir. Kuvvet ve kendini ifade edişi, mantıksal olarak özdeştir. Görünüşler örüntüsünün ardında kalıcı bir eşitlikler kümesi yatar; matematiksel yapı, bir tür durgun resim gibi hareket ve değişimin düzeninde mevcuttur. Bununla birlikte, kavramlarımızda bu düzenin ne kadarını kavrarsak kavrayalım, geriye hâlâ henüz kavramamış olduğumuz daha çok değişim ve yenilik kalacaktır; ve bir keşfedilmiş 'yasalar' çokluğuna sahip olduğumuz anda, bunları birbirleriyle tutarlı biçimde bağlantılandırmayı, kavramsal bir *sistem* içine dokumayı denemek zorunda kalırız.

Newton, ayın 'serbest' hareketinin (döngüsel 'sonsuzluğu'nun), düşen bir elmanın sonlu hareketinin sebebi olan aynı evrensel teoriye

uyduğunu gördüğünde, anlama yetisi en büyük ilerlemesini gerçekleştirdi; çünkü tüm hareketler tek bir kavram altında toplandı. Ancak, yerçekimi –evrensel *çekim* ilkesi olarak– evrensel yasanın yalnızca yalın kavramıdır. Kuvvet kavramı gibi yerçekimi de tamamlayıcısıyla –yani evrensel itme ilkesiyle– *ötekilenme*lidir. Hiç kimse, ayın hareketinden yola çıkarak, elma yere düştüğünde ona ne olacağını söyleyemez; ayrıca, 'yerçekimi yasası', çekim ve itme yalnızca dışsal olarak ilişkili olduğundan, tamamen gelişmiş bir kavrama ait tüm ayırımlara henüz sahip değildir. Elektrik ve manyetizma, yasa kavramının fiilî yapısını daha yeterli bir biçimde ortaya koyar.

Ancak, kuvvetlerin (ve 'yasalar'ının) çokluğu bir sorun oluşturur. Bir 'açıklama' olarak, yasa görünür örüntünün salt bir 'totolojik' kopyalanması olarak kalır. Örüntüyü tanımlamış olmanın önemsiz olduğu söylenemez; ama keşfedilmiş yasaların daha geniş bir teoriye uyduğunu gördüğümüzde, burada içerilen 'totoloji'nin spekülatif türden olduğunun farkına varırız. Hegel, yalnızca, bilimsel açıklamanın burada sözcükler ve denklemlerle ifade edilen nesnel kavramla mantıksal olarak *özdeş* olmak *zorunda olduğu* olgusunun altını çizer. Bu totolojik ilişkiye dikkat çekmesi, formel tasımların bize hiçbir yeni bilgi veremeyeceğinden yakınmak gibi bir şeydir. hakikî olan, formel olarak zorunlu türden özdeşliğin, aklın kendini kendi özgür etkinliğinde kavrayışı için yeterli olmamasıdır. Anlama yetisi bu ölçütle çalışmaya mahkûmdur; zira kendini, şeylerin hakikî 'içselliği' olarak tanımamıştır, yalnızca dışsal bir gözlemci olarak görür.

'Totoloji'nin önemsiz ve değersiz görünmesinin tek nedeni, çıkardığımız matematiksel doğa düzeni modelinde her şeyin *durağan* olmasıdır. Ne var ki açıklamaya çalıştığımız dünya hareketlidir. Şeylerin içindeki evrensel, canlı ve etkindir; bu gerçek, teorilerimizin dilini incelediğimizde kendini belli etmeye başlar. Çekme ve itme aslında (soyutlamalarında göründükleri gibi) bağımsız ve birbirinden ayrı kavramlar değildir. Bir mıknatısın *kuzey* kutbu (aynı mıknatısta) karşıtını çeken ve herhangi başka bir mıknatısta 'kendi'ni *iten*dir. Dünya diye bir şeyden söz edeceksek, evrensel olarak çekme özelliğine sahip 'tıpatıplık'ın aynı ölçüde 'apayrılık' olduğunu söylemek durumundayız. Ezelî-ebedî bir devinimsizlik içindeki duyuüstü yasalar dünyasının, kendi karşıtını –ezelî-ebedî hareketin etkin ilkesini– içerdiğini kabul etmemiz gerekir. Bu 'ikinci duyuüstü dünya' önemlidir; çünkü bizi yeniden zorunlu olarak algı alanına taşır. Yasaların

durağan dünyasını bir duyuüstü öte olarak düşünmek doğal ve kolaydır; ancak kuzey kutbunun kavramsal olarak güney kutbunu içerdiğini kabul etmemiz istendiğinde, gerçek mıknatısı düşünmek zorunda kalırız; ve Hegel, tatlının 'ekşi'yi içerecek şekilde kavramsallaştırılması gerektiğini öne sürdüğünde, yine algıdaki 'unsurlar'ın 'geçirgenliği'ne uzanmaktadır. Şeker içinde, *beyaz* ve *tatlı* birbirini içerir. Elbette, 'ekşi'nin fiilî olarak 'içinde' tatlı olduğu gibi bir şey öne sürmek *doğal* değildir (eğer harekete neden olan 'kuvvet' olarak kavranıyorlarsa, güney ve kuzeyin birbiri içinde oluşu gibi). Hegel de 'tersyüz olmuş dünya'yı böyle naif şekilde düşünmek *zorunda* olmadığımızı kabul eder. Örnek bize, yalnızca, *tersyüz edilme*nin bizi nereye (yeniden algıya örneğin) götürdüğünü göstermek için verilmiştir.

Hegel 'tersyüz edilmiş dünya'yı tam anlamıyla bir deneyim olarak, ancak tinin toplumsal dünyasında daha da ilerleyerek gösterebilir. Burada üç dünya, (her biri öncel[ler]ini içeren) birbirinden ayrı evrelerin bir ardışıklığı olarak gözlenebilir. Adalet, doğal duygunun [hâkim olduğu] kabile toplumunda, aileler arası kan davalarının 'dengeli değişimi' olarak ortaya çıkar. Bu, toplumsal otoritenin kuruluşuyla çözülen algısal bir *çelişki*dir. Adalet yasası, şimdi, zihnin hareketsiz dünyasında bulunur ve sallanan dengeyi sürdürmeye çalışmanın kendisi de, geçersizleştirilmesi gereken bir suçtur. Bununla birlikte daha yüksek *mutlak* tin alanında, adaletin af işlevi (adaletin basit 'totoloji' ya da denklikten özgür oluşu), evrensel bağışlama ödevine ve de en azılı suçlunun idam edildiği darağacı, ilâhî sevginin simgesine dönüşür.

Daha üst bir düzeyden verilen bu örnek bizim için yalnızca burada önemlidir; çünkü her aşamanın [yalnızca ve yalnızca] dünyevî varoluşumuzda mevcut olduğu gösterilmiştir, başka bir yerde değil. Cezaî adaletin 'öte'si, yalnızca, suçluları belirleyişimizdeki ortak görüşümüzde ve onları mümkün olduğunca *âdil* bir biçimde cezalandırmamızda bulunur; diğer türlü, 'yasa' yalnızca bir soyutlamadır. Bu durum, zihnimizi, yeryüzünün kendisinin mutlak mıknatıs olduğu, [başka bir deyişle] tüm sonlu mıknatıslarımızın 'sonsuz' bağlamı olduğu olgusuna yöneltir. ('Bilinç'in bir modu olarak) teorik anlama yetisi düzeyinde, manyetizma, Hegel'in elindeki tek açık örnektir. Ancak, tatlılığın içten içe ekşi olmak zorunda olduğu şeklindeki tuhaf önesürüm, pedagojik açıdan gerekçelendirilebilir; çünkü bize, du-

yum (ve onun dilsel ifadesi) hakkında nasıl düşünmemiz gerektiğini öğretir.

5. Sonsuz

Görünüşün, doğa yasasının duyuüstü dünyasının kendi kendine zorunlu tersyüz edilişi olarak kavranmasıyla birlikte anlama yetisinin evrimi tamamlanmıştır. Koşullanmamış evrensel, ilişkisel koşulların bütün alanını başarıyla soğurmuş, önümüzde kendine-yeter bağımsızlığıyla veya 'sonsuzluğu'yla durmaktadır. *Bizler* onun bütün bir döngüsünün kendi evrensel kavrayış gücümüzün hareketi olduğunu bilir, 'doğa bilimi'nin kuvvetin öz-kavranışı olduğunu anlarız. Ancak, gözlemlediğimiz naif anlama yetisi bile ikinci (kapsamlı) tersyüz edilmenin doğru ve zorunlu olduğunu bilir; çünkü her bilimsel kavrayış gücü, kendisinin (ve kendi öznel deneyim alanının) bir şekilde düşünülür bir yasa düzeni olarak tanıdığı dünyanın içinde kucaklandığını ve onun tarafından kapsandığını bilir. 'Doğanın yaratıcısı'nın, onu, onun doğal düzeni biliyor olduğu yoldan oldukça farklı bir yoldan bildiğini varsayıyor olabilir. Öte yandan, kendi bilme yolu, [bu] düzenin bir parçasıdır. *Bizim* kavrayışımızda 'doğanın yaratıcısı'na yer yoktur. Bizim bilme yolumuz, bilme işinin düzenin kendisinin doruk noktası olduğu yolun ta kendisi*dir*. Bilmesi gereken, düzenin temel *yasa*sıdır. Doğa yasası özdeşliğin (çekim, anlama yetisi) ve ayırımın (kendini itme, görünüş) kavramsal birliğidir. Bu birlik, Hegel' in *yaşam* dediği kavramda kendini bulur. Burada sözünü ettiği 'yaşam', Tanrı'nın *ezelî-ebedî* yaşamı, evrensel ya da ilâhî yaşamdır. Tanrı'yı, anlama yetisinin kendiliğinden ve zorunlu olarak postüle ettiği/koyutladığı ilk duyuüstü dünyanın *ötesinde* kendini-bilen bilinç olarak *imgeleme*yi denersek, ikinci 'tersyüz ediliş'in bu versiyonu bizi, içinden çıkılmaz bir sorunun içine itecektir. Bu durumda, "*neden* mutlak kendinden dışarı çıktı?" (ve bunu *nasıl* gerçekleştirir?) diye sormamız gerekir. Neden 'doğanın yaratıcısı' doğaya *ihtiyaç* duyar ve 'o' bu doğayı ve doğanın içindeki bizleri nasıl bilir?

Bizim 'kuvvet kavramı' içindeki kendi ilerleyişimiz anlama yetisine görünür kılındığında, bize bunun esassız bir sorun olduğunu gösterir. Mutlağın kendinden dışarı, sonluluğun içine 'çıktığı' falan yoktur. Sonlu dünya, kendi öz sürecinde bir momenttir. Sonluluktan kendine gelmeli ve kendi sonluluğunu kendi öz 'sonsuzluğu' olarak

kavramaya dönmelidir. Anlama yetisine gelişimiz, tam da ilâhî kendini-anlama*dır* ve sonlu, ölümlü yaşamımız ilâhî yaşamın ta kendisi*dir*. Hegel, "ötekinin bilincinin kendisi... zorunlu olarak öz-bilinçtir" diye belirtir (W. & C. 118: 6-8; Miller §164). 'Öz-bilinç', her sonlu benin/kendinin [*self*] olması ve paylaşıyor olması gereken mutlak bene aitse, bu ileri sürümün bu noktada yalnızca mantıksal olarak çıkarılabileceği olgusu kolayca atlanabilir. *O hâlde*, zihnimizi dünyanın bilimsel bilgisi üzerine yoğunlaştırırsak, geçiş oldukça basittir. Ne var ki, bu içgörünün [*insight*] empirik içerimleri sallantıdadır. Hegel, *en nihayetinde öz*-bilincin yalnızca sonlu dünya-bilinçlerinin bir topluluğunda var olabildiğini belirtir. Protagorasçı duyu-kesinliği momentimizde, her birimizin diğerlerininkinden bağımsız özel birer dünyası olabileceğini (ve olduğunu) düşündüğümüzde yanılgıya düşeriz. Özel dünyalarımız (ve deneyimlerimiz) vardır, fakat bağımsız değildirler, *olamaz*lar da; çünkü varsayılan mutlak bilinç (doğanın yaratıcısı) bile bir 'öz-bilinç' ola*maz*. Tanrı, kendi yalnızlığında bir ben/kendi değildir. Sonlu ve sonsuz yaşamın karşılıklı döngüsü, tüm 'öz-bilinçler' için *zorunlu*dur.

Şimdi, bunların hiçbirini bilmeyen bir 'ben'i gözlemlemeye geçebiliriz. Bunların tamamı 'unutulmuş'tur; gözlemlediğimiz ben, kendini mutlak ben *ol*mak üzerinden düşündüğünden, tüm bunları *önceden varsayar*. Dünya ona *aittir*. Ancak, bizim benlikle ilgili neler bildiğimizi bilmez; ve başladığı yer olan özdeşlik-ilişkisinden farklı olan (ve onun *zıttı* olan) mutlak benle olan *ilişki*sine giden yolu ıstırapla bulmak durumundadır.

Sonsuzun kendini-bilişinin yaşayan sonlu bilinçler topluluğuna bağlı olduğu gösterilmiş olduğundan, bu geçiş zorunlu olmuştur. Yaşayan bilincin özgür kendiliğindenliği (anlama yetisinin ve aslında duyu-kesinliğinin deviniminin başlangıcı) *totolojik* anlama yetisi kavramı içinde kavranılamayacak bir şeydir. Anlama yetisi, kendi öz varoluşu dışında her şeyi anlayabilir. Anlamış olduğu zorunluluk, kendi özgürlüğünün zorunluluğudur ki, bu da kavranılamaz bir şeydir.

ÖZ-BİLİNÇ

H.S. Harris

1. Öz-Kesinliğin Hakikati

'Bilinç'in sonsuzda varmış olduğu yer, birçok patikanın kesiştiği bir tepe noktasıdır. Hegel, açık bir biçimde, bilimsel anlama yetisi kavrayışından 'bilim sistemi'nin kendisini geliştirmeye doğrudan geçebileceğimizi –başka bir deyişle, derhâl saf mantıkla başlanılabileceğini– ifade eder (bkz. W. & C. 117: 32-33; Miller §164). Bununla birlikte, [burada] onun yerine, yaşadığımız deneyimler hakkında hiçbir şey bilmeyen yeni bir bilinç *Gestalt* ortaya çıkar. Bunun yanı sıra, sonsuz yaşamı, duyu-kesinliğinin başından itibaren kendini içinde bulduğu zamanın büyük döngüsü olarak tanıyabildiğimizden, bu noktada bir çemberi de tamamlamış oluruz. Bu, Hegel'in, nasıl da "mutlağın başından beri bizimle" (krş. W. & C. 58: 7-12 ve 116: 27-32; Miller §§73 ve 163) olduğuna dair verdiği ilk açıklamadır. Anlama yetisi, öznel olarak düzenlenmiş/örgütlenmiş dünyasında, gözünü arkasında 'doğanın yaratıcısı'nın yurt edindiği –ya da yalnızca mutlak maddenin olduğunu sandığı– perdeye dikerek hâlinden hoşnut kalabilir. Gizem basitçe kabullenilmelidir (veya kalan boşluk 'inanç'la kapatılmalıdır).

[Fakat] bu bizim izleyeceğimiz patika ya da durabileceğimiz 'istasyon' değildir. Kendimizi, ortaya çıkmış olan evrensel yaşam kavramıyla özdeşleştirmeye devam etmeli ve buradan baş gösteren, deneyimle kazandığımız bilgiye sahip olmayan fakat doğal hakkı olarak ona ait olan dünyada evinde olduğunu içgüdüsel olarak bilen tekil bağımsız beni/kendiyi incelemeliyiz. Bu ben, teorik 'zorunluluğun' hikâyesini büyük ölçüde 'unutmuş'tur (ya da hiç öğrenmemiştir); ancak yine de *özgür* olduğunu bilir.

'Dünyanın benim olduğu'na dair sahip olunan bu kesinlik, 'hakikatin anavatanı'dır. Bu kesinlik, yerini, 'dünya bizlerindir' şeklinde rasyonel bir biçimde yeniden formüle edilmeden önce, 'dünya efendimizindir' biçimindeki kesinliğe bırakacaktır. Ne var ki öz-bilinçle birlikte, bir büyük çemberi tamamladıktan sonra nihaî olarak dönmemiz gereken mutlak konuma ulaşmış olduk. Yola çıktığımız doğal ben/kendi, dünyanın kendinden başka bir şey olduğunu, fakat bu başkalığın/ötekiliğin onun 'hakikat'i olmadığını gayet iyi bilir.

Onun 'hakikat'i, benin aynasına arzu olarak yansıyacak olan, dünyanın *kader*idir. Hakikat (*ezelî-ebedî*lik statüsünün tanınmış olduğunu söyleyemesek de) hâlâ bir 'öz'dür; çünkü o, dolayımsız olan değil, daha çok 'yüreğin arzusu'dur ve anlama yetisinin sonsuzluğuna hakkını vermek için dönmeden önce, uzun bir süre boyunca sürecek olan da odur. Şu anda, anlama yetisinin hakikatinin salt araçsal bir statüsü vardır.

2. Arzu ve Yaşam

Bu doğal ben, canlıdır. Arzusu onu, ilk olarak, yaşayan bedenin nesnel şeklinde ve sonlu yaşamının yaratılıp sürdürüldüğü ailesinde gösterir. Bu beden (ve aile) tatmin ve mutlu edilmelidir; fakat arzunun doğal kulluğu sırasında, ben, kendisinin hakikî amacının özgür olmak olduğunu keşfeder. İşte, bunun uğruna kendi öz bedenini bile feda edilebilecek bir âlet statüsüne indirgemeyi deneyecek ve de kendi yaşamının basit bir âlete indirgenemeyecek 'bağımsız bir varlık' olduğu sonucuna ulaşacaktır.

Fakat bu yolculuğa atılmadan önce, düzgün bir geçiş yapmamız gerekir. Anlama yetisinin son hamlesinde ilâhî yaşama ulaşmıştık. Anlama yetisinin sonsuzu, güneş sisteminin büyük dünya-düzeninde gerçekleşir; bu sistem içinde tüm yaşamı devam ettiren yeryüzüdür –

"salt/saf eksene-dayalı rotasyon [*pure axial rotation*]" (W. & C. 122: 37; Miller §169) ve bahsedilen yaşam da, sonlu bir zaman diliminde hayat süren üyelerin bir topluluğudur. Topluluk, tekil üyelerinin [ancak] uygun karşı cinsle eşleşebilmesinden dolayı, belirsiz bir süre boyunca varlığını sürdüren ailelerden meydana gelir. Yaşam döngüsünün momentleri, ilkin, bireyler olarak bu iki cinsin beslenme ve büyümesidir; bunun ardından, kendilerini, yaşamın kendini yeniden üretme sürecinin içinde bulurlar; son olarak da, yeni bireysel yaşam, sahip olduğu cinsel belirlenimle birlikte hayat bulur. Yeni doğan bebek, aile hayatının odak noktası hâline gelir ve büyüyüp olgunlaştıkça kendi bağımsız öz-bilincini keşfeder.

Benin/kendinin arzu olarak doğal evrimi, benzer bir örüntüyü takip etmekle birlikte, ereği bağımsız bir kendiliktir. Bilinçli bir olumsuzdur/yadsımadır [*negative*] o. Bedensel beslenme ve büyüme momentlerinde her şeyi silip süpüren tüketiciye dönüşüp, böylece kendi 'hakikat'inin nesnel kesinliğini kazanır. Ne var ki tatmin yalnızca anlıktır. Yaşam, arzunun bitmek tükenmek bilmeyen bir yeniden doğuşu olarak deneyimlenirken, tüketimin olumsuz/yadsıyıcı özgürlüğü, bir süre sonra sonlu yaşamın ihtiyaçlarına bağımlılık olarak görülmeye başlanır. Özgür olmak için, yaşayan ben kendisiyle içgüdüsel dürtüleri arasında duran başka bir *bilince* gereksinim duyar. Bu (yetişkin olan ve ayrıca kendi gereksinimlerini karşılayabilme yetisindeki) öteki, kendini erek olarak görülebilecek 'bir başka ben' imgesiyle nesnel olarak sunar. Yaşamın doğal düzeni içerisinde bu, ebeveynin eğitsel işlevidir. Erkek çocuklar babaları gibi, kız çocuklar anneleri gibi olmak isterler. Özgürlük, ilk olarak bu öykünme etkinliğinde etkili biçimde keşfedilip ayırt edilir; ve öz-bilinçli tin kavramı, bu ilişki içinden doğar. Ben, baştan itibaren, –"kendini mutlak ötekilikte tanıma" projesi olarak (krş. W. & C. 19: 22 ve 121: 15-37; Miller §§26 ve 167)– örtük olarak tindir; fakat arzulanan bir benin teşhisiyle birlikte, tin kavramı belirtik bir biçimde önümüzdedir: "Biz olan ben ve ben olan biz" (W. & C. 127: 23-24; Miller §177). Tin, denklerin topluluğundaki öz-bilinçli özdeşliktir.

3. Tanınma Kavramı

Yalın tin kavramı, ötekideki kendini-tanıma kavramıdır. Onun *deneyimi* ilkin bir *eşitsizlik* olacaktır. Bir insan efendinin tanınmasından

mutlak efendi olarak Tanrı'nın tanınmasına geçeceğiz. Ancak, eğitim sürecinin *ideal* şekli içinde tin kavramını, arzunun hakikati olarak keşfetmiştik. Ben olan ben/kendi ile olmak istediğim ben/kendi arasında zorunlu olarak bir eşitsizlik olmalıdır; fakat eşitsizlik kesinkes geçicidir/anlıktır. Zorunlu bir biçimde, özgür amaç olarak kendiliğin/benliğin karakterine aittir. *Erek*, eşitliği tesis etmektir. Tanınma, karşıtların kavramsal bir birliğidir. Ne var ki, bunun ne anlama geldiği de açıktır: Karşıtlığın diyalektik çözülüşü, yaşamın kendisinin edimsel/fiilî ifadesi kadar kendiliğindendir.

Olmak istediğim fakat olmadığım bir bende/kendide başka birini tanıyorsam, bu durumda (mantıksal olarak) iki karşıt şey aynı anda meydana gelir. Kendi öz benimi yitirdiğim için (oldukça *metafiziksel*) bir 'umutsuzluk' hâlinde olmalıyım. O, orada, bu nesnel *öteki*dedir. Ancak, aynı zamanda, tam da öz-bilincin mantığıyla, bu nesnel öteki salt bir araçsal statü içine doğru korunup aşılmıştır. Diğer benin/kendinin yalnızca *tasarımladığı*/*temsil ettiği* şey *olacak* olan bendir. *Denk* bir tanınma durumunda, bu koruyarak aşma da umutsuzluk gibi tamamen metafiziksel olana dönüşecektir. Ne var ki bu, onların ilkin nasıl deneyimlendiğini açıklamaz.

Ötekinde gördüğüm gerçekten de bensem, o hâlde öteki bende edimselleştiği zaman, onun [öteki benin] dünyadan yok olmasını isteyemem. Kendini tanımanın mantığı, başarımın, bana örnek oluşturan ben/kendi modelinin, onun aracılığıyla ulaştığım özgür varoluşa geri bırakılmasıyla değerlendirileceğini ve kendiliğinden özgürlüğün [*spontaneous freedom*], kendini gerçekleştirme sürecinin her adımını karakterize etmek zorunda olduğunu dikte eder. Tanınma yalın arzu gibi değildir; çünkü ötekine (veya ötekiyle), onun kendisine yapmadığı hiçbir şey yapılamaz. Her birimizin, kendi yaptığımız şeyin aynısını (eş deyişle, içerik olarak olmasa da form olarak aynısını: *Özgürce* edimde bulunmayı), ötekinin de yaptığını görmesi gerekir. (Daha henüz başvurduğum) arzu olarak öz-bilincin mantığı, burada kendini edimsel olarak koruyup aşar; zira ötekinin *araçsal* statüsü sırf bir gösteridir; hem her iki yönde 'doğru'dur hem de hiçbirinde değildir. Kuvvetler 'oyun'undaki karşılıklı talep etme ve talep edilme ilişkisi, bu yüksek düzeyde tekrarlanır. Kendimizi, birbirini karşılıklı olarak tanıyanlar olarak tanırız.

Bu, sıradan yaşamda kendini açarken gördüğümüz kavramdır. Bu durum, çocukların yetişkinler dünyasında ebeveynlerine katıldığı

zaman, mutlu ailelerde gerçekleşir. Ancak, özgürlük içinde bilincin sonsuzuyla karşılaşan tekil bilincin deneyiminde, kavramın ortaya çıkması daha eziyetlidir. Doğal ben/kendi, arzularının aracı olarak dünyanın iyeliğini oldukça kendiliğinden bir biçimde eline alır; aynı şeyi yapan başka bir benle karşılaştığında, *özgürlüğü*, yalnızca, ulaşılması gereken bir nesnel erek olarak keşfeder. Kendini tanımanın dolayımsız deneyiminde, hem umutsuzluk hem de koruyarak aşma tamamen *edimsel*dir. *Onu* gördüğümde, kendimi aynı anda hem bulmuş hem de kaybetmiş olurum ve bu yeni keşfedilmiş beni ise, ötekini mutlak olarak ortadan kaldırarak elde ederim. Elbette, edimsel olarak deneyim dolayımsız *değil*dir. Özgürlüğümü onda *gör*mem. Özgürlüğümün ne olduğunu ve ne anlama geldiğini, onun özgür *olup olmadığ*ını (benim olduğumu düşündüğüm gibi) belirlemeye çalışarak keşfederim.

Mantıksal olarak, bu ancak ölümüne mücadeleyle çözülecek bir sorundur. Empirik olaraksa, bu durum, 'kabileler' olarak bilinen büyük aileler arasındaki savaşlarda olur. Ancak Hegel, böyle bir deneyimi tüm 'yaşamsal-bağlamlar'dan soyutlamıştır; çünkü soyut dolayımsız bir erek olarak yalın özgürlüğün, tam da *içi boş* bir şey olduğu için çelişkili olduğunu görmemizi ister. Savaş ölüme kadar giderse, hayatta kalanın artık kendini bilmesini sağlayacak bir aynası yoktur; her iki tarafın da öleceği eksiksiz bir durumda ise, 'hakikat'in kanıtlanması, onun mutlak boşunalığının kanıtlanmasından ibarettir. Öğrenen yalnızca dışarıdaki gözlemciler olur; öğrendikleri şeyse, özgürlüğün yaşamın *içinde* bulunması gerektiğidir.

4. Efendilik ve Kölelik

Özgürlük kavramında ortaya çıkan çelişki, ancak, iki 'taraf'ı (yaşama tâbî olma ve kendini özgürce ifade etme) istemli bir biçimde paylaştırmakla çözülebilir. Bu durum, savaşçılardan birinin savaşta teslim olup, yaşamı karşılığında, yaşam-boyu hizmet koşulunu kabul etmesiyle kendiliğinden gerçekleşir. Ne var ki kendiliğindenlik, boyunduruğu kabul eden genellikle bütün bir toplum olduğundan, tipik bir biçimde, gerçek olmaktan çok mantıksaldır. Bireyler için bu geçiş en basitinden 'zorunlu'dur; seçme şansları yoktur. İlişkideki asıl efendi, denk bir mücadelenin belirsiz sonucundan ziyade, itaatsizliğin *kaçınılmaz* sonucu olan ölümdür.

Yeni ilişki içerisinde, her üyenin başka görülebilir/görünür [*visible*] beni olduğu için, öz-bilinç *edimsel*dir. Köle, efendisinde, insan olarak kendi özü olduğunu bildiği özgürlüğü görür; ancak görme biçimi, zorunlu olarak, arzusunun doyurulmasını engeller; çünkü arzunun nesnesi, *korunarak aşılmaya* kalkışıldığı anda yalnızca kesin ölümü temsil eden efendidir. Burada *kendini kaybetme* momenti tam anlamıyla dondurulmuştur. Bir sonuç olarak *yeni* olan şey, *emek* ilişkisidir. Yaşamın doğal topluluğunda [*natural community of Life*], arzuyu tatmin etmek için emek hâlihazırda bulunmaktadır; ne var ki *gerçek anlamıyla* emek, başka birinin şeyleri üzerinde iş görüp onları *onun* arzusuyla uygun biçime sokmaktır. Şey[ler] dünyası, salt araçsal olmaya son verir; o, artık, saygı gösterilmesi gereken bağımsız bir statüye sahiptir.

Efendi apaçık bir biçimde 'özgür'dür; bununla birlikte, tanınma ilişkisi tamamlanmamıştır, çünkü efendi, kölesine yaptığını kendisine yapmamaktadır. Kölesinin yaşama uşaklığı/itaati tanımasını ve kabul etmesini sağlamıştır, ama kendisi bunu yapmaz. Köleyi uşakça bir bağımlılığa ve itaatkârlığa indirgemiş olduğundan, kölede görebileceği tek şey, onun bedensel yaşama bağımlılığının hakikatidir.

Deneyiminde yeni bir özgürlük şeklini keşfedebilecek olan köledir. Oldukça yeni bir yoldan o, doğanın efendisidir. Hem efendinin hem de kölenin hakikî özgürlük olarak kabul ettikleri şeyin yalnızca bir gözlemcisidir. Ancak, (efendisinin mülkiyeti olarak) emek gösterdiği şeye mutlak bir saygı gösterme kısıtlaması altında çalışmak, ona *yaratıcı* özgürlüğün ilk deneyimini yaşatır. Efendisi ona emirler verirken, köle bu emirleri, üzerinde çalıştığı dünya açısından neyin en iyi olduğu ışığında kendince yorumlamak durumundadır. İşte, böylece, (ilk zanaatı tarım olmakla birlikte) bir zanaatkâra dönüşür. Doğal aile topluluklarında da *özgür* zanaatkârlar bulunmaktaydı; ne var ki, Hegel'in mantıksal çözümlemesine göre, emek sürecinin her zaman için bir ölüm-kalım mücadelesinin gölgesinde sürmesi son derece önemlidir, çünkü bizler kendimizi yeniden yaratmayı bu yolla öğreniriz. Daima doğal arzuların yolunu izlemişsek –kendi ideal benimizi başkasında keşfedip, kendimizi gönüllü olarak ona göre şekillendiriyorsak–, kendimizi hiçlikten yaratmaya dönük *rasyonel* kapasitemizi asla keşfedemeyiz. İnsan efendinin korkusu Tanrı korkusu için bir hazırlıktır ki, bu da 'bilgeliğin hakikî başlangıcı'dır. Tinin özgürlüğüne ulaşmak için, doğadan *mutlak* bir kopuş yaşamamız gerekir. Öz-

bilincin 'ilk deneyim'inin, özgürlükleri uğruna ecellerine/doğal ölümlerine yürümeye gönüllü olanların kendileriyle özdeşleşmeleri olmasının nedeni budur. Onlar, tinsel özgürlüğün ilk failleridir.

5. Stoacılık ve Kuşkuculuk

Kölenin keşfettiği yeni özgürlüğün ileriki gelişimi, mantıksal yolculuğumuzun oldukça uzağında yer alır. Ona ancak *Bildung* (kültür/kültürlenme) dünyasında varabiliriz; köleliliğin (*tam olarak* iradî bir biçimde) ilâhî efendiye yönelerek evrenselleşmesi, evriminin daha ileriye taşınması için zorunlu olacaktır. Bu anda, ilerlememiz iki tarafı tek bir bilinçte birleştirmeyi içerir. Bu geçiş, efendi/köle ilişkisinin her iki tarafında da gerçekleş*ebil*ir ve mantıksal olarak da, her iki tarafta aynı anda meydana gelmelidir. Efendi, doğanın yeniden örgütlendirilmesiyle ilgili emirler vermekten başka hiçbir şey yapmayışında örtük olan itaatkârlığı, köle ise yaptığı her şeye 'kendince bir anlam' yüklüyor olmasında içerilen özgürlüğü tanımak durumundadır. Taraflar bir araya getirildiğinde, *Stoacılığa*, bireyin fiilî toplumsal konumunun hiçbir şey ifade etmediği felsefeye ulaşılır. Ne "tahtta" (Marcus Aurelius gibi) ne de "zincirde" (Epiktetos gibi), özsel olarak insanî olan "düşünme özgürlüğü" korunur (W. & C. 138: 31-32; Miller §199).

Burada, ilk kez, bilincin mantığı belirli bir biçimde *tarihsel* olur. Stoacılık ve Kuşkuculuk, Roma'nın nihayetinde imparatorluğa özgü bir güç olarak ortaya çıktığı Helenistik dünyaya aittir. Bu sabit noktadan hareketle, (ölüm-kalım mücadelesinin eşsiz örnekleri Eteokles ve Polyneikes ile birlikte) Grek şehirlerinin *siyasî* sistemlerinde efendilik ve köleliğin yerini saptayabiliriz. Feodal düzendeki serflik, efendilik ve köleliğin, ilâhî efendinin evrensel himayesi altında ("Mutsuz Bilinç"te) 'geri dönmüş' şeklidir. Bu klasik döneme ve ortaçağa ait dünyalarda *edimsel* özgürlük kesinlikle yoktur; Grek şehirlerinde bile, 'bireysel özgürlük' olarak tanıdığımız şeyin tam anlamıyla var olduğu asla söylenemez (Bunun neden böyle olduğunu 'hakikî tin'e geldiğimizde göreceğiz).

Stoacı düşünce özgürlüğü, fiilî dünyadan tam anlamıyla bir geri çekilmeye dayanır. Epiktetos, Marcus kadar özgürken, Marcus kendi toplumsal işlevinin boyunduruğu altındadır. Sıradan/doğal öz-bilincin tekil özgürlüğü tamamen korunup aşılmıştır; düşünce doğayı ser-

best bırakır (spekülatif mantığın sonunda olduğu gibi). Ancak bu, özgür düşüncenin hiçbir içeriği olmadığı anlamına gelir; yalnızca formel totolojiler ve soyut mantıksal çıkarımlar üretebilmektedir. Düşünmenin sahip olduğu herhangi bir içerik, kaynağını deneyimden almalıdır; ve kuşkucular, buradan yola çıkarak hiçbir empirik kabulün karşıtlarına karşı gerekçelendirilemeyeceğini ikna edici bir biçimde tartışmaya başlar.

Stoacılık, efendi/köle kavramını bağımsızlık düşüncesiyle birleştirir; Kuşkuculuk, bu bağımsızlığın, gerçeklikten diyalektik bir bağımsızlık/özgürlük olarak *farkına varır.* Hiçbir şey bilmediğimizi *mutlak olarak* kabul etmek durumundayızdır. Stoacıların, dünyadaki kozmik aklın evrensel yönetimiyle ilgili her olumlu tezi, eşit ölçüde ikna edici olumsuz bir karşı argümanla dengelenebilir. Düşünce özgürlüğü, ancak yargının/hükmün askıya alınmasıyla keşfedilir. Düşünce özgürlüğü, doğanın özgürlüğü anlamına gelir. Özgür bırakıldığında, doğa da kendi özgürlüğüyle baş başa bırakılmalıdır (Bu noktada, eşit bir tanınma sürecinin karşılıklılığının ilk kez Kuşkuculukta tam anlamıyla gerçekleştiğinin gözden kaçırılmaması gerekir).

Kuşkuculuk, büyük bir dönüm noktasıdır. Tüm bilinç süreci boyunca hareket etmemizi sağlamış olan aynı diyalektiğin öz-bilinçli farkındalığıdır ve zihnin dünyasında baskın bir rolü ancak, tekil iradenin dünyanın efendisi olarak ortaya çıkışı tin âleminde hiçbir 'doğa yasası' olmadığını gösterdikten sonra üstlenebilir. Hegel, algının kendini bilginin nesnel bir ölçütü olarak saymasına sebebiyet veren 'yanıltmaca'yı teşhir edenin antik Kuşkucular olduğunu iddia eder.

Oysa Kuşkucuların ulaştığı bu *zahmetsiz* durum, bir düzmeceden ibarettir. Kuşkucu, Stoacının kaderin bir oyuncağı olduğunu ona ancak, her ikisinin de öyle olduğunu göstererek kanıtlayabilir. Gerçek hayat, hayvanî dürtülerin ve irrasyonel tutkuların yalnızca bir kargaşasından ibarettir. Rasyonel Stoacı fiilen kayıp bir ruhsa, Kuşkucu hasmı da bundan iyi durumda değildir. Kuşkuculuk, öz-bilinci bir çelişki olarak deneyimler, ne var ki kendi hayatında çelişkinin taraflarını bir araya getirmez. Kahramanlara yaraşır şekilde 'aklı izleme'ye ve 'kaderine şükretme'ye çabalayan Stoacı, komik bir figürdür. Bununla birlikte, dünyada yasanın ve adaletin *gerçek* yokluğu asla bir komedi değildir. Kuşkucu bilinç, Stoacılığın (sadece olumsuzlanması/yadsınması olarak değil) korunarak aşılması olarak kendi durumu

üzerine düşünmeye başladığı anda, mutlu kahkahası koca bir mutsuzluğa dönüşür.

6. Mutsuz Bilinç

Kojève, efendi/köle ilişkisinin en temel 'bilinç deneyimi' olarak görüldüğü etkili bir geleneğin öncüsü olmuştur. Bu görüş hatalı olmakla birlikte, içinde bir nebze doğru bir anlayış olduğu söylenebilir. *Fenomenoloji*, tanınma ilişkisinin mutlak eşitsizlikten mutlak eşitliğe evriminin hikâyesidir; fakat efendi/köle ilişkisi mutlak eşitsizliğin uç noktası *değil*dir. Hegel ("Önsöz"de), "mutlak ötekilikte *saf* kendini biliş"ten (W. & C. 19: 22; Miller §26) söz ederken sonlu/sonsuz ilişkisine, ya da 'tin' olarak Tanrı veya doğayla olan ilişkimize göndermede bulunmaktadır. Bu, şu an için ulaştığımız uç noktadır. Başı çeken Fransız yorumcular arasında bu noktayı yakalayan Kojève değil, Jean Wahl'dır. Kojève'in kendi (özsel olarak 'Aydınlanmış') ontolojisi, onu, 'mutlak tin'i 'ideoloji' (eş deyişle, Hegel'in *Vorstellung* dediği şey) olarak almaya zorlamıştır. Toplumsal kimlik/özdeşleştirme ve *evrensel* kendiliğin/benliğin doğal kimlik/özdeşlik ve tekil kendilikten/benlikten daha temel olduğu noktasını kavramamış; özbilincin *asla* dolayımsız tekil olamayacağını anlayamamıştır. Bu nedenle, yorumunun bütünü (birçok doğru kavrayışa rağmen) kökünden çarpıktır.

'Mutlak ötekilikte *saf* kendini biliş', Mutsuz Bilincin, tinsel *umutsuzluk* kutbunun kesin bir tanımıdır. Bu ben/kendi, iki mutlak olarak karşıt benin/kendinin birliğidir. (Tüm sonlu benlerin onun 'kıvılcımlar'ı olduğu) Stoacı Tanrı, bu 'mutlak bilgi'yle ilişiğimizin mutlak olarak kesik olduğundan kesin/emin kuşkucu bilince dönmüştür. Sonlu ben, Stoacı bir tarzda rasyoneldir; Kuşkucu Karneades, Stoacı Khrysippos'un (diyalektiğinin olumlu tarafı için, sayısız yazılarından argümanlar aldığı kişi) tüm ideallerini ve ölçütlerini kabullenir. Ancak aklın bu idealinin, onun sonlu varoluşuyla *hiçbir* geçerli bağlantısı yoktur –ve artık dünyadan el etek çekme konusundaki hünerine bir son vermeyle birlikte, [sahip olduğu] bilgi de *trajik* hâle gelmiştir.

Tin, *yaşama* ulaşmış ve edimsel varoluşa (eş deyişle, sadece gerçek dünyaya değil, özünü dünyada açığa vurma girişimine) geri dönmüştür. Bu girişim yalnızca çelişkiyi günışığına çıkarır. Sonlu ben, kendisini, gelip-geçici dünyanın koca ırmağına kapılmış bir moment

olarak tanımlar/belirler ve kendi evrensel aklını değişmez bir bilinç olarak öte-olana *yansıtır* (Bu yansıtma, her ikisi de birbirine zıt şekillerde de olsa mutlak hakkında *bilgi* sahibi olan Stoacı ve Kuşkucudan mutsuz bilinci kökten ayıran bir 'inanç' edimidir).

Erek, değişebilir bilincin değişmez olanla birliğidir. Ne var ki bu, ulaşılamaz bir erektir, çünkü sonlu bilinç artık kendini günahkâr olarak ortaya koymanın farkındalığıdır. Değişmez olanla birleşmek bile, kendini ortaya koymayı içeren bir tasarıdır. Yaşam, yalnızca, yaşananlara dair bitmek bilmeyen bir pişmanlık duyma edimi olabilir; ve çelişki ancak değişmez olanın tarafındaki bir devinimle alt edilebilir. Değişmez *o*lduğu için; devinimin, olan, olmuş olan ve daima olacak olan şeyin gelişmeli bir ifşası olması gerekir.

Bu noktada, şimdi incelemekte olduğumuz deneyimin (tipik cahil bir inananın *Gestalt*'ında) Katolik Hıristiyanlığa ait olduğu aşikâr hâle gelir. Değişmez olanın *devinimi* evrensel kurtarıcı olarak Tanrı'nın vücut bulmasıdır. Değişmez olan, ilkin, Eski Ahit'teki Baba, Efendi ve Yargıç olarak ortaya çıkmıştır. Birçok yorumcu, Wahl'ın izinde giderek bu evreyi 'Yahudilik' olarak yorumlamıştır; fakat Yahudilik *Weltgeist*'ın bir şekli olmadığı için, bu yanlış bir yorumdur. Evrensel bir deneyime dönüşen, Yahudilerin *Kitabı Mukaddes*'inin *Hıristiyanlara miras kalması*dır; ve Mutsuz Bilincin *ikinci* evresinde, yalnızca bir *anı* olarak evrensel hâle gelmiştir. Hegel, bizleri, kendinde ve kendi için değişmez olanın bizim için henüz doğmadığı ve onun deneyimlenmesinin, hâlihazırda ilgilendiğimiz tekil bilincin deneyiminden oldukça farklı olacağı konusunda uyarır (W. & C. 146: 15-21; Miller §211).

Şu anki nesnemizde, ikinci evrede, değişmez olan, kayıp mutsuz bene zıt olarak, bir başka sonlu bene dönüşür; ve nihayetinde, üçüncü evrede iki ben (sonsuz ve sonlu) uzlaştırılacaktır. Bununla birlikte, Hegel'in [eserinin] dördüncü bölümü yalnızca ikinci evreyle ilgilenir. Değişebilir bilinç için, Tanrı'nın insana dönüşmesi bir *olay*dır; fakat insanın gerçek anlamda Tanrı olabilmesi için, sonlu ölümlülükle sonsuz yaşam arasındaki çelişki, sonlu momentin ölümde tamamlanmasıyla çok uzaklarda ve çok uzun zaman önce korunup aşılmış olması gerekir. Tanrı'nın insanda vücut bulması, değişmez olanla birlikte kendi yerindedir artık. Bizler, burada, ölümün kapısından geçip ona katılma umuduyla yaşamak zorundayızdır.

Burada olduğumuz sürece, İsa'daki yaşamımızın üç yönü vardır: Birincisi, Aşâi Rabbanî âyini (Komünyon, Evkaristiya) mucizesini düşündüğümüz Kiliseye saygıyla kendini adama; ikincisi, arzu ve emekten oluşan hafta içi etkinliğimiz; ve üçüncüsü, Pazar günleri farkında olduğumuz kurtuluş (üçüncü evrenin şafağı, ancak tam anlamıyla gerçekleşmesi değil).

Kendini Adama (*Andacht*: Tanrı'nın saf düşüncede deneyimlenmesi), salt reflektif düşünceden daha fazlası olup, edimsel spekülatif düşünmeden daha azıdır. Hegel, ikincisiyle ilgili olarak, Almanca bir sözcük oyununu kullanıp, "kendini adamış bilinç düşüncenin [*Denken*] eşiğine gelir, ancak onu aşamaz" der (W. & C. 148: 28-34; Miller §217). Skolastik felsefe ve teolojinin tümü, tıpkı Stoacıların yaptığı gibi, yalın bilincin reflektif mantığını kullanır. Ancak, ilkece, mutsuz bilinç bunun ötesindedir; çünkü sırtını gerçek yaşamın somut tekilliğine dönüp soyut evrensellik alanına çekilmez. Kendini adama, kendi *varoluş*undan [yola çıkarak harekete] başlayan spekülatif düşünme eyleminde bir tür *Vorstellung*dur. Kendini adama, Tanrı'nın vücut bulması mucizesini gözlemler *ve iştirak eder* ona. Aşâi Rabbanî âyininde Tanrı insan, görülür ve dokunulur olmuştur; ama aynı zamanda bu karşılaşma, düşüncede de meydana gelmiştir. Her iki taraf da zihinsel alandadır; ama buluşmaları, anlamı olmayan konuşmasız bir ses alışverişidir. Mucize olduğu zaman, bir zil çalar. Bu şekilsiz ses, düşünce düzeyine erişemez; yalnızca dilsiz bir teması mümkün hâle getirir. Yaşam sürdüğümüz dünyada, Tanrı ölmüştür. Bize, yalnızca, hakkında kavga edeceğimiz bir mezar, boş bir kabir bırakmıştır. Bu savaşın kendisi umutsuzdur; yenilgi kabullenildiği zaman ancak, edimsel düşünmede kurtuluş arayışı gerçek anlamıyla başlayacaktır.

Kendini adayan bilinç, *ibadetini edip* Kiliseden ayrıldıktan sonra, değişmez olanın tarafında başlamış olan devinim içinde kendi payına düşen kısma dâhil olur. Bir *ben/kendi* olarak, kendini ortaya koymak *zorunda*dır. Ne var ki bunu olumsuz/negatif bir biçimde yapar. Kendisini canlı olarak *bulur*, bu nedenle de kendini, bu yaşamla özdeşliğini inkâr etmeye/yadsımaya adar. Ancak, bu bir çelişkidir; çünkü bu inkârı/yadsımayı *yaşamın içinde* gerçekleştirmek zorundadır. İki tarafa *bölünmüştür*: Tanrı'ya ibadet etmek ve kendi hazzı için emek vermek. Bilincinin nesnel dünyası da bölünmüştür: Dünya, öz-bilincin (değişmez olanın) *aracı*dır; ama eşit ölçüde, Tanrı'nın azizleri ta-

rafından her yerde kutsanmıştır da. Dünya, Tanrı'nın kendi şeklidir ve onun üzerinde iş gören emek gücü bile onun bir armağanıdır. Ancak, bu armağanların faydalarından hoşnut olacak olan bizlerden başkası değildir. Bizler, Tanrı'nın iradesiyle özgür failler olarak var oluruz ve onun bize kullanmamız ve keyfini çıkarmamız için bahşettiği alandan başka hiçbir şeyimiz yoktur. Ne var ki, tüm bunları ona şükranlarımızla geri sunduğumuzda, bu da bir 'bölünmüşlük' olacaktır. Şükranlarımız, ancak, tamamen keyfini çıkardığımız şeyleri geri sunar. (Öz olarak) Tanrı üzerine refleksiyon, sonlu ben/kendi üzerine refleksiyona eştir. Nihaî olarak, emek ve şükran yetersizdir. Sürdürdüğümüz bencil yaşamlar için pişmanlık getirmemiz gerekir.

Pişmanlığımız, 'kendini adama'nın başlangıcına basitçe bir geri dönüş değildir; çünkü bu aşamada, 'günah çıkarmak [*absolution*]' için pişmanlık getiririz. Pişman kişi, hiçliğinin etkili bir kanıtlamasını ortaya koymaya çalışır. Bağımsız bilincini bir silip atabilse, Tanrı'yla birleşebilecektir. Kendi uyuşukluğunun/kabızlığının ('hayvanî işlevler') şeklini almış Şeytana karşı mücadele veren Luther gibi, pişman ben de kendini Tanrı'nın bakış noktasından görebilir. Bu farkındalık yoluyla o, Tanrı'yla birlik olabilir. Ancak, bu noktada arzu, emek ve yok etmeden/tüketimden oluşan hayvanî varoluşunun tamamen zorunlu ve Tanrı'nın iradesiyle uyum içerisinde olduğunu pişman kişiye temin edecek bir aracı/dolayımlayan bilince gerek duyulur.

Bana ne yapacağımı bu aracı söylemelidir ki, bundan böyle tüm yapıp etme, zevk alma ve sorumluluk bana ait olmasın. Tanrı'ya kendi irademle gidip sığınmam gerektiği için, aracının konuşması yalnızca ahlâkî öğüt şeklindedir. Dinî vazifemi bilmediğim bir dilde gerçekleştirdiğim için (okuryazarsam, bu özelliğim bana, yalnızca, dile getirdiğim şeylerin anlaşılamaz gizemler olduğu bilgisini verir), dilsel düzeyde bilincimden bile feragat ederim. Dolayısıyla, sahip olduğum bilinci bir şeye (mekanik bir belleğe) çevirip Tanrı'ya sunarım. Pişmanlık orucu ya da sadaka vermek gibi, bütün eylemlerim semboliktir. Ancak, günah çıkarmama yardımcı olan din adamı her şeyin Tanrı'nın iradesi olduğunu ve suçlarımın bağışlandığını söyleyebilir. Böylece, hiçbir nesnel gerçekleş(tir)ime/ifaya ulaşamayan umutsuz mücadelem, aslında, Kilisenin *otorite*sini ve dünya üzerinde Tanrı iradesinin gerçekliğini yaratır. Kurtuluş deneyimim ertelenmiş, fakat onun *Vorstellung*u tamamlanmıştır; ve mutsuzluğumun özündeki korunup aşılma olarak bu, aklın *Vorstellung*udur. Tanrı ile uz-

laşmaya, benim gibi bir başka pişman günahkârın aracılığıyla/dolayımıyla varırım. Bütün bunlar, değişmez olanın kendisinin devinimiyle üretilen bir mucizedir ve bu deneyimden çıkan da, kendi aklımın herhangi bir nesnel bilinci değil, Kilisenin otoritesidir. Ne var ki, bu gerçeğe dönüşmüş nesne kendi öznel deneyimim olduğunda, ben de öznel *akıl* –Tanrı'mla bilinçli birlik– olurum.

çev. Emre Ebetürk

HEGEL'İN ÖZ-BİLİNÇ DİYALEKTİĞİ*

Hans-Georg Gadamer

Aşağıdaki makale, Hegel felsefesindeki en ünlü bölümlerden birini ele almaktadır.[1] Şaşırtıcı bir biçimde, Avrupa'daki devrimler dönemini karakterize eden ve Hegel'in tutkularından da biri olan 'özgürlüğe tutkuyla bağlılık', aynı zamanda yukarıda söz edilen bölümün özgürlüğün doğası ve gerçekliğini göstermedeki hakikî değerinin anlaşılamamış olmasından sorumludur. Bu nedenle, bir yandan buradaki düşünceyi eleştirel bir mesafeyle açıklamaya çalışmak, ama bunu yaparken 'özgürlük' denilen gereğinden fazla yaygın sloganın da etkisinde kalmamak gerekir. Dolayısıyla bu bölümün, Hegel'in tinin

---

* H.-G. Gadamer (1971), "Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins", *Hegels Dialektik: fünf hermeneutische Studien*, Tübingen: J.C. Mohr (Paul Siebeck). Çeviri için yararlanılan kaynak: H.-G. Gadamer (1976), "Hegel's Dialectic of Self-Consciousness", *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, İng. çev. P. C. Smith, New Haven ve Londra: Yale University Press, ss. 54-74. Kavramlar Almanca metin ile karşılaştırılmıştır –ed. n.

[1] G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Mind*, 4. Bölüm: "Self-consciousness": "The Truth and Certainty of Itself" ve "The Independence and Dependence of Self-consciousness: Mastery and Servitude" (*TF*, §§166-96). Gadamer'in *Tinin Fenomenolojisi*'ne gönderme yaptığı yerlerde, alışık olunduğu şekliyle paragraf numaraları belirtilmiştir –ed. n.

görünüşüne adanmış bilimi içinde sıkı sıkıya izlediği açıklama zincirinde sahip olduğu konumun önemini dikkatlice düşünmek yerinde olur. Buna uygun olarak, transendantal idealizmi, Kant'ın kendi ortaya koyduğu sonuca ulaşmış olduğunu ileri süren Fichte'deki hâliyle sunmayı reddettikten sonra, Hegel'in hangi konumda durduğunu gayet iyi bildiğini göstererek işe başlayacağım.

Hegel, "sadece bir şeyin bilinci salt bir öz-bilinç için olanaklı olmakla kalmaz, ama ancak o öz-bilinç bu formların hakikatidir" (*TF*, §165) derken, ne demek istemektedir? Burada ortaya koyulan, anlama yetisinin saf kavramlarının transendental dedüksiyonunda Kant'ın öne sürdüğü ve çözdüğü problemden farklı bir problemi dile getirmektedir. Şüphesiz ki, tamalgının [*apperception*] transendental sentezi öz-bilincin bir işlevidir, ama sürekli olarak başka bir şeyin, bir nesnenin bilincini olanaklı kıldığı sürece. Hattâ Fichte'nin *Bilim Öğretisi*'nin, pratik aklın önceliği fikrinden geliştirmiş olduğu aklın bu öz-belirleme [kendini-belirleme] bilinci, transendental bir işleve sahiptir ve 'ben-olmayan'ın bilgisi için bir temel görevi sunar. Bunun karşısında Hegel'in, tin kavramına öz-bilinçte ulaşıldığı ve böylece bilincin, "duyusal 'burada'nın rengârenk görünüşünden ve duyuüstü 'öte'nin boş gecesinden çıkarak şimdinin tinsel günışığına adım atmak suretiyle kendi dönüm noktasını bulduğu" yönündeki çarpıcı ifadesi yer almaktadır (*TF*, §177). Hegel'in barok formülasyonunda imâ edilen şeyler arasında, aynen günışığı gibi, görülebilen her şeyi sarmalayan ve varolan her şeyi içeren bir gerçekliğe tin kavramında ulaşılmış olduğu fark edilir. Bu, *Fenomenoloji*'de izlenen yolun bütünü içinde 'öz-bilinç' ile ilgili bölüme merkezî bir konum sağlar. Şüphesiz ki, öz-bilinç dolaysız bir kesinliktir; ancak öz-bilincin bu dolaysız kesinliğinin aynı zamanda tüm kesinliklerin hakikati olduğu, henüz bu noktada, onun dolaysız kesinliğinde içerilmemektedir. Hegel, kendini transendental felsefe olarak adlandıran ve tüm gerçeklik olmaya dair kendi kesinliğini öne süren idealizmin bile aslında başka bir kesinliği kabul ettiğini söyler. Kant için bu 'kendinde şey'ken, Fichte için 'itki'dir [*impetus, Anstoss*]. Dolayısıyla Hegel şöyle diyebilecektir: "... Bu önesürüm ile başlayan idealizm kendi kendisini kavrayamayan, ne de kendini başkalarına kavranabilir kılabilmekte olan saf bir inanç formudur" (*TF*, §234). Bu durumda, bir kişinin Hegel'i izleyerek bilinçten öz-bilince giden yol olarak hakikî idealizm yolunu kavradığı vakit ortaya çıkan ayırımı bir parça aydınlatmak

istiyorum. Kendisi tüm gerçeklik olan bilincin kesinliği, nasıl olur da bu şekilde ispat edilir? Ve bu kesinlik, sadece Kant'ın transendental dedüksiyonunu değil, aynı zamanda Fichte'nin özgürlüğün mutlak idealizmini de aşar mı?

Şunu unutmamalıyız ki, Schelling de idealizmin duruş noktasının dayanıklı bir delilden yoksun olduğunu düşünmüş ve zihinsel sezgi [*intellectual intuition*] ile öz-bilincin 'ben'ini daha yüksek bir gizil-güç [*potency*], doğanın âdeta güçlendirilmiş özne-nesnesi [*potentiated subject-object of nature*] olarak ele almıştır. Elbette, *Tinin Fenomenolojisi*'nde Hegel, Schelling'in mutlak kavramını, bu kavramdaki dolayım [*mediation*] yokluğundan ötürü eleştirir. Ancak, Hegel'in burada aklın idealizmini türetmesi ve bunu transendental veya formel idealizmle kıyaslaması Schelling'in kaygısını yeniden doğrular ve bunu o, Hegel'in daha önce Fichte ve Schelling'in sistemleri arasındaki 'fark'[2] üzerine denemesinde, bu sistemler arasında aracı olmaya ve onları aşmaya çalıştığında yapmış olduğu gibi yapmaz. Aslında Hegel, daha sonraki felsefî bilimler sisteminde de, doğayı tinin kendini-edimselleştirmesinin [*self-actualization*] gerçek temeli olarak ele alır. Daha sonraki sistematik düzenlemede 'fenomenoloji', görünüşün [*appearing*] ve dolayısıyla da gerçek tinin [*real spirit*] bilimi olduğu kadar, gerçekliğe ilişkin bu felsefenin de bir parçasıdır. Böylece idealizmin salt formel ilkesinin, gerçek tinin biliminde hemen hiç yeri yoktur; ya da daha kesin söylemek gerekirse, bu formel ilke, öz-bilinç sadece bilincin kendisinin kesinliğiyle ilgili bireysel bir unsur değil, daha ziyade akıl olduğu sürece bu bilimde edimsel kılınmıştır. Bu da, tüm dünyayı 'kendi öz hakikati ve varlığı olarak' deneyimlediği konusunda düşüncenin emin olduğu anlamına gelir. Bu yolla Hegel, Kant'ın anlama yetisinin kavramlarının transendental dedüksiyonu problemini dönüştürmüş ve aklın idealizmini, öz-bilincin kesinliği yoluyla 'kanıtlamış' olur.

Bunun sebebi, aklın yalnızca düşüncede olmamasıdır. Aklı Hegel, düşünce ile gerçekliğin birliği olarak tanımlar. Böylece akıl kavramı

---

[2] G.W.F. Hegel (1962), *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg [Bu eserin Fichte bölümü için bkz. G.W.F. Hegel (2006), "Fichte'nin Dizgesinin Açınımı", çev. Eyüp Ali Kılıçaslan, *Alman İdealizmi I: Fichte*, Eyüp Ali Kılıçaslan ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yay., ss. 428-61 –ed. n.].

ile imâ edilen şey, gerçekliğin, düşüncenin 'öteki'si olmadığı ve bu nedenle de görünüş ile anlama yetisi karşıtlığının geçerli bir karşıtlık olmadığıdır. Akıl bunların hepsinden emindir: "(Öz-bilinç) kendisini bu şekilde görmesiyle, ona sanki dünya ilk kez şimdi oluşmuş gibi gelir. Bunun öncesinde dünyayı anlamaz. Dünyayı ister, onun üzerinde çalışır, kendini ondan kendi içine geri çeker..." (*TF*, §232). Böylelikle Hegel, 'boş' idealizmin kendini aklın idealizmine yükselttiği yolu betimler. Her şeyin, bilincimin içeriği olarak 'benim' olması, henüz bu bilincin hakikati değildir. Hegel'in ifade ettiği gibi, "bir öz-bilinç ancak kendisi için vardır ve henüz genel olarak bilinç ile birlik olarak varolmamıştır" (*TF*, §177).[3] Aynı zamanda diyebiliriz ki, kendisinden emin [kendi kesinliğini kazanmış] olan benin bireyselliği noktasında, onun tin ile akıl olan hakikî özü daha henüz kavranılmış değildir.

Görünüşe gelen tinin izleyen aşamalarında görülür ki, öz-bilinç, salt kendi kesinliği bireysel olmanın ötesine geçemediği sürece, henüz kendi hakikatinde varolmayacaktır; eş deyişle, sadece bilinç ile birlik içerisindeyken gerçekliğin bütünüdür. Bununla birlikte, öncelikle bu alana geçişin daha tam bir çözümlemesini yapmak gerekmektedir. 'Tersine dönmüş-yanıltıcı [*inverted-perverted*] dünya'[4] incelememizde görmüştük ki; kuvvet yasalarının dünyasının 'yanıltıcı' olmasının tam olarak nedeni, 'bir diğer varoluş öğesindeki farklılıkları meydana getiren algısal imge'nin bu dünyada ortadan kalkmış olmasıdır. Demek ki, tıpkı doğanın *principia mathematica* ile açıklanabileceği iddiasından olduğu gibi, *chorismos* ve idelerin Platoncu anlamda ayrı birer töz olarak kabul edilmesinden de kurtulmalıyız. Ontolojik açıdan ide ile görünüş arasındaki farklılık, anlama yetisi ile onun açıkladığı şeyler arasındaki farklılık kadar geçersizdir. Buradaki 'tersine dönmüş-yanıltıcı dünya' öğretisini bir eleştiri, ya da daha

---

[3] Gadamer'in gönderme yaptığı asıl metindeki cümle, ne yazık ki kendisininkine uymamaktadır. "Bir *öz-bilinç, bir öz-bilinç için vardır*. Gerçekte ilkin bu yolla öz-bilinçtir; zira kendisinin kendi başkalığındaki birliği, onun için ilkin bu yolda belirtik olur" ["Es ist ein *Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein*. Erst hierduch ist es in der Tat; denn erst hierin wird für es die Einheit seiner selbst in seinem Anderssein..."] –ed. n.

[4] Yukarıdaki 2. Bölüm'e bkz. [Bu bölüm, "Hegel's 'Inverted World'" başlığını taşımaktadır –ed. n.].

kötüsü, bilimlerin bir karikatürü olarak görmek ciddi bir hatadır; çünkü 'açıklama'da bulunulduğu vakit, bilincin "kendisiyle dolaysızca konuşma" (*TF*, §163) içinde olduğunu öne sürmek, hiçbir şekilde yersiz olmayacaktır. Buna karşın, tam anlamıyla pozitivizmin hakikati ise, –Kirchhoff'un ünlü formülasyonunda dile getirildiği üzere– açıklama kavramını betimleme kavramının yerine koymasıdır.[5] Özünde Hegel bunu doğru anlamıştır. Gerçekliğin evrensel ile tikel, ide ile görünüş, yasa ile onun örnekleri biçiminde ikiye bölünmesi, tıpkı bilincin bir tarafta bilinç ile diğer tarafta onun nesnesi olarak ikiye bölünmesi nasıl ortadan kaldırılmalıysa, aynen öyle ortadan kaldırılmalıdır. Bir sonraki yeni aşamada niyet edileni Hegel, 'içsel ayırım' [*inner difference*] ya da 'sonsuzluk' [*infinitude*] olarak adlandırmıştır. Daha ayrıntılı söylemek gerekirse; bizzat kendi içinde kendisini ayrıştıran şey, kendisini ayrıştırmasını sağlayacak olan başka bir şeyin sınırıyla dışarıdan sınırlanmadıkça, kendi içinde sonsuzdur. Böylelikle, bu sonsuzluğa sahip olanın bir 'ben' [*self*] kavramı olduğunu göstermiş oldum; öyle ki bu kavram, hareket eden ve birbiriyle ilişki kuran organik varlıkların oluşturduğu yaşam için, kendini anlayan ben tarafından, eş deyişle 'aynı adı taşıyan ya da taşıdığı sanılandan kendini geri çekme'nin bu formu tarafından ortaya koyulan kendinin bilinci kadar özseldir.

'Bizim için' bu ötekinin [*other*], bir başka [*another*] olmadığı açık hâle gelmiştir: "Aynı adı taşıyan ben, kendimi kendimden geri çekerim/ayırırım" (*TF*, §164).* Bununla birlikte, aynı adı taşıyandan geri çekilme ile farklı bir biçimde adlandırılanın çekiciliği, sadece öz-bilincin yapısı değil, aynı zamanda elektromanyetik fenomenlerin fiziksel geriliminin ve de idenin, aynı adı taşıyan ideden pay alan görünümden Platoncu anlamda ayrılmasının da yapısıdır. Hegel burada 'eşseslilik' [*homonymous*] kavramını soyut olarak kullanmıştır; böylece bu kavram, hem Platon'un ideler öğretisini [*homōnumon*] hem de modern yasa kavramı ile elektromanyetik denklemi kucaklar. Böylece, öz-bilinci karakterize eden kendi kendine-referanslılık [*self-*

---

[5] Krş. G.R. Kirchhoff (1874), "Önsöz", *Vorlesungen über mathematische Physic und Mechanik*, Leipzig.

* Gadamer'in gönderme yaptığı yerde Hegel tam olarak şöyle söylüyor: "Ben, [yani] kendiyle aynı kalan, kendimi kendimden ayırırım/geri çekerim" ["Ich, das Gleichnamige, stoße mich von mir selbst ab..."] –ed. n.

referentiality] anlama yetisi için bir hakikattir, ne var ki içinde kendini tanıyamadığı bir olay olarak. Bilinç bu sonsuzluk kavramını elde eder etmez, artık anlama yetisi değil, bilâkis öz-bilinç formunda görünür. Bu noktaya yaşam seviyesinde ve onun bilgisinde ulaşılır. Canlı olan bir şeyin davranışlarını kavrayan, eş deyişle bunu, ayırımsanmamış olanın ayırımsanması olarak kavrayan kimse, hâlihazırda öncelikle kendini tanımalı, eş deyişle öz-bilinç olmalıdır; ancak bunun da ötesinde o, kendi bilinç formlarının –ki bu formların hakikati, onların bizzat kendilerinden daha başka bir şeydir–, (aynı zamanda kendileri de bilinç olan) kendi ötekilerinden hiçbir şekilde farklı olmadığı içgörüsüne nihaî olarak ulaşacaktır. Dolayısıyla bu formlar, öz-bilinçtir. Hakikat, anlama yetisinin zannettiği gibi duyuüstünde 'ötede' veya 'içte' bulunmaz; bundan ziyade, bilincin kendisi bu 'içsel olan'dır, bir başka deyişle öz-bilinçtir.

Öyleyse şurası açıktır ki, ayırımsanmamış olanın ayırımsanması gibi görünen şey, yaşamın yapısına ilişkin ikiye bölünme ve kendisiyle özdeş olma özelliğine sahiptir. Hegel, bunu, Frankfurt yıllarından şans eseri günümüze ulaşmış bulunan yazılarında çözmüştü. Yaşam, özdeşlik ile ayırımın özdeşliğidir. Canlı olan her şey, sürgit bir özümseme ve gizleme değiş tokuşu içerisinde, kendi 'öteki'siyle, etrafındaki dünyayla sınırlanmıştır. Bunun da ötesinde, bireysel anlamda yaşayan bir şey, bir birey olarak varolmaz; bundan ziyade, türünün onun bizzat kendisini koruduğu tarz içerisinde ancak varolur. Dolayısıyla, *Fenomenoloji*'de içsel ayırım ya da sonsuzluk anlamındaki yaşamın evrensel yapısı, hem bilinç ile ilgili bölümün sonunda hem de öz-bilinç ile ilgili bölümün başında; bir taraftan anlama yetisinin düşünme tarzındaki en son gelişme olarak, diğer taraftansa, "Yaşamın Belirlenimi" başlığı altında öz-bilincin yapısının imâ ettiği bir şey olarak geliştirildiğinde, Hegel açısından anlaşılmada ne bir eksiklik ne de bir keyfiyet söz konusudur. Bu, davranışa ilişkin modern araştırmaların, insanoğlunun küçük düşmesine yol açabilecek bir antropomorfizm [insanbiçimcilik] değildir sadece; bundan ziyade, yöntem açısından zorlayıcı bir durum söz konusudur burada. Her ne olursa olsun, herhangi bir girişim davranışın ne olduğu üzerine ne zaman düşünmek durumunda kalsa, öz-bilinç zorunlu olarak iş başındadır. Ayrıca bu paralelliğin diğer yanında durduğumuzda görürüz ki, yaşayanların yaşam süreçleri ile öz-bilinç arasındaki yapısal özdeşlik, öz-bilincin hiç de bireyselleştirilmiş 'ben=ben' olmadığını; buna kar-

şılık, Hegel'in dediği gibi "benin biz ve bizin de ben olduğu"nu (*TF*, §177), bir başka deyişle tin olduğunu gösterir. Şüphesiz ki Hegel, bu önesürümü ilk kez öz-bilincin diyalektiğine girişte yapar; zira ayırımın birliği olan yaşamın aynı zamanda öz-bilincin de hakikati olduğu, bir başka deyişle tüm gerçeklik ve dolayısıyla da akıl olduğu, sadece 'bizim' için, düşünümde bulunan [*reflecting*] ya da gözleyen bilinç için açıktır. Hegel burada, 'antikler' ile 'modernler' arasında bir çeşit uzlaşma arayışındadır. Hegel için bir taraftan varolan akıl [*existing reason*], varolan tin [*existing spirit*], *logos*, *nous* ve *pneuma* ile diğer taraftan *cogito*, öz-bilincin hakikati arasında bir zıtlık yoktur. Görünüşe gelen tinin yolu, Hegel'in 'antik'in bakış açısını 'modern'in bakış açısında kavramayı bize öğretirken izlediği yoldur.[6]

Öz-bilince ulaşma sırasında bizim hakikatin anavatanına girdiğimizi söylerken Hegel'in kastettiği şey, hakikatin, artık, bilincin nüfûz etmeye çabaladığı ötekiliğin yabancı ülkesi olmadığıdır. Bir zamanlar sadece bilincin bakış açısından öyle gözükmüştü. Şimdiyse, bunun tam tersine, öz-bilinç olarak bilinç hakikat ülkesinin bir vatandaşıdır ve kendini burada evinde hisseder. Bir yandan tüm hakikati kendisinde bulur, öte yandansa, kendi içinde yaşamın tüm bolluğunu barındırdığını bilir.

Bu noktada, yaşam döngüsünü oluşturan diyalektiğin –tek bir örnek ile tüm türler arasında, tek bir varlık ile bütün arasındaki diyalektiğin– taraflarının tam bir çözümlemesi artık gerekli görünmemektedir. Bunun sonucunu, eş deyişle 'yansıtılan birlik'i* [*reflected unity*] bilmemiz yeterlidir. 'Kendi varlığının dolaysız sürekliliği ve türdeşliği' [*homogeneity*] ('evrensel kan') olmakla birlikte, öte yandan '[diğerlerinden] farklı bir biçimde kendisi için varolan şeyin formu'na sahip olan; ve aynı zamanda bu ikisinin salt süreci de olan şey –kısaca, 'bu devinimde salt kendisini saklayıp sürdüren tamlık'–, bizzat kendisi bölünmez olan tür diye belirlenir (*TF*, §171). Yaşayan türdür, bireyler değil. Başka bir deyişle, yaşam olarak o, örneklerin

---

[6] Yukarıdaki 1. Bölüm'e bkz. [Bu bölüm, "Hegel and the Dialectic of the Ancient Philosophers" başlığını taşımaktadır –ed. n.].

* Anlaşılması ve çevrilmesi fazlasıyla güç olan *reflektierte Einheit* [İng. 'reflective unity'] terimini karşılamada, getirmiş olduğu 'yansıtılan birlik' önerisi için sevgili hocamız Uluğ Nutku'ya teşekkür ederiz –ed. n.

farklılıklarının onun için farklılık olmadığı bir yansıtılan birliktir [*reflected unity*].

'Ben'in bununla aynı yapıya sahip olduğunu kolayca görebiliriz. 'Ben' için de farklılıklar farklılık değildir –varolan her şey 'ben'in tasarımlarıdır. Ancak burada, bu yapısal özdeşlikten fazlası ifade edilmektedir. Bir öz-bilinç olan şeyin bizatihi kendisi zorunlu olarak yaşamdır. Dolayısıyla Hegel, bu 'öteki yaşam'dan özel bir biçimde söz eder. Ancak öz-bilinç olarak bu 'öteki yaşam', özel bir tür yaşamdır; eş deyişle, bilince sahip olan ve dolayısıyla da tüm yaşayan [varlık]ların türe özgü karakterlerinin onun için 'verili' olduğu bir yaşam. Yapı olarak sadece bir tür değildir; yani 'ben' olarak, sadece farklı olan her şeyi kendi içerisinde birleştiren basit bir evrensel değildir; tersine o, öz-bilinç olarak kendisi sadece 'kendisi için tür' iken, tüm öteki yaşamın yalnızca türlerden ibaret olduğunu 'kendisi için' bilir. Bunun ilk dolaysız kanıtı, onun kendisi dışında hiçbir şey bilmemesidir. 'Ötekinin yokluğu' onu tamamen doldurur –aynen onun da, sırası geldiğinde, kendisinden başka bir şey bilmeyen ve kendi içinde başka her şeye, eş deyişle inorganik töze çözünmek suretiyle kendisini birey olarak sürdüren, tür olarak ise, kendisini kayıtsız bir savurganlık ile bireyin feda edilmesinde devam ettiren yaşamı doldurduğu gibi. Öz-bilinç olarak o, ötekinin bu yokluğunun bilincindedir ve ötekine zarar vererek bu yokluğu kendisine kanıtlar. Bu onun ilk dolayımıdır; ve bu sayede öz-bilinç kendini, kesinliği 'hakikî' olacak biçimde, istek olarak 'üretir' –bu [aynı zamanda] bir öz-bilinçtir ki, Hegel bazen buna, "saf kendi/ben hissi" der (*TF*, §218). Gerçekten de kendi dolaysızlığında o, canlı olmaya dair en esaslı kesinliktir; bir diğer deyişle, isteğin tatminini sağlamasıyla bizzat kendine de onay verir.

Ne var ki bu noktada, bu öz-bilincin hakikatini nitelendiren/sınırlayan bir 'ancak'a gereksinim duyarız. Yeterince açıktır ki, isteğin öz-bilinci ya da isteğin tatmininin öz-bilinci, her biri ayrı ayrı kalıcı bir kesinlik sağlamaz, çünkü "zevk içerisindeyken ben isteğe özlem duyarım."[7] Faust'un dünya üzerindeki mutsuz yolculuğu ona hiçbir tatmin sağlamaz. İçerisinde isteğin tatmin bulduğu şey, istek sadece istek olarak kaldığı sürece, zorunlu olarak yok edilecek ve hiç kılınacak bir şeydir, dolayısıyla hiçbir şeydir. Bu nedenle, istek duyan öz-

[7] Goethe, *Faust*, 3250 ["Und im Genuβ verschmacht ich nach Begierde" – ed. n.].

bilinç onaylanmışlık hissini duyabileceği hiçbir şeye bu yolla ulaşamaz; tersine, nesnenin kendi başına/bağımsız [var]olabileceğini deneyimlemek zorundadır (*TF*, §168). Bizim için bu oldukça açıktır. *Tinin Fenomenolojisi*'nin seyrini bu noktaya dek takip etmiş olan bizler, canlı olmanın öz-bilincinin hakikî, tözsel bir öz-bilinç olmadığını elbette biliyoruz. Onun tüm 'bildiği', yaşayan bir şey anlamında kendi özdeşliğinin sadece ötekinin sürekli olarak ortadan kalkmasından ve de kendisinin öteki içerisinde çözünmesinden, eş deyişle yaşam döngüsünün sonsuzluğu içerisine dâhil olmaktan ibaret olmasıdır.

Sonuç olarak, isteğin bizzat nesnesi 'yaşam'dır –bunun tam olarak nedeni, istek bilincinin nesnesinin, o bilincin yani 'ben'in yanı sıra 'başka her şey' olmasıdır. Hegel'in diyalektiğinde buna, istek öz-bilincinin, kendi nesnesinin bağımsızlığını nasıl kavradığı sorusu sorulduğu vakit işaret edilmiştir. Hegel'in [burada] demek istediği şey, isteğin ortadan kaldırdığı bu ötekinin, istek ne zaman yeniden alevlense, daima istek nesnesinin de varoluş kazanması anlamında ondan bağımsız bir biçimde varolması değildir sadece; bunun ötesinde, istek nesnesinin şu anki şekliyle, eş deyişle sadece bizim için değil, isteğin bizzat kendisi için de olması anlamında, yaşamın yapısına [*structure of life*] sahip olduğunu iddia etmektedir. Bunun tam olarak ne anlama geldiği anlaşılmak zorundadır. Açık ve net bir şekilde söylemek gerekirse, önemli olan şu ya da bu belirli şey değildir; bilâkis, herhangi bir durumda istek nesnesi olarak ve tatmin sağlayarak kişiye kendi kesinliğini veren görece tarafsız bir şeydir. İstek, farklı 'nesneler' arasında olabilecek ayırımlarla, türün bireyin yaşamı ya da organizmanın özümsediği belli [miktardaki] gıda maddesi ile ilgilendiği kadar az ilgilenir. Aç birisi 'yiyecek bir şey' ister –bunun ne olduğu önemli değildir. Bununla beraber, isteğin öz-bilinci bu ötekine bağlı kalır: "Bu ortadan kaldırmanın olması için, bu öteki varolmalıdır" (*TF*, §175). Buraya dek nesne tek başına/bağımsız bir şekilde durur: "Gerçekte o, öz-bilinçten, isteğin özünden farklı bir şeydir."* Bu iddiaya değerinin tam anlamıyla verilmesi gerekir. Bu da, yanıp tutuşan ve olduğu hâliyle kendisini dışa vuran istekteki ben hissinin, hiç de önceden sanıldığı gibi öz-bilincin hakikati olmadığı anlamına gelir; aksine, isteğin öz-bilinci, kendinden farklı bir şey olan istek nesnesine bağlı olarak kendisini bilir. 'Kendi tatminini sağlamış olan

* *TF*, §175 –ed. n.

benin kesinliği', nesne tarafından koşullanmıştır. Gerçekte o, isteğin istemiş olduğu bir 'öteki'dir. Bu öteki varolursa ancak, öz-bilinç de onu olumsuzlayarak tatmin sağlar. Elbette, ortadan kaldırılan tikel istek nesnesinin kendine yeterliliği artık kalmayacaktır, zira tam olarak kaybettiği budur. Açlık ve susuzluğumuzu gideren şey, onun için bizim olumsuzlamadan ibaret olduğumuz salt bir ötekidir. Ancak, tam da bundan dolayı duyusal ben hissi, hakikî öz-bilinç değildir. Örneğin hayvanî isteğin, en uç açlık ve susuzluk [hissinin] koşulu, kendinden başka hiçbir şeyi tanımamaktır kuşkusuz. Konuşurken "bir ayı ya da kurt gibi aç" dememiz bir rastlantı değildir –içgüdüsel itkisinin tek boyutluluğu içine çekilmiş olan bir hayvanı doyuran şeyden başka hiçbir şeyin bizi doyuramayacağı gerçeğinden hareket edilirse, açlık burada hâkim durumdadır. Hayvan, tam anlamıyla söyleyecek olursak, kendisiyle ilgili bilinç taşımaz. İsteğin tatmininin kendini öz-bilinç olarak iptal etmesi bunu kanıtlamaktadır. İsteğin hakikî öz-bilince erişebilmesi için, istek nesnesinin, kendi "ötekiliğinin tüm hiçliğinde" yine de varolmaya son vermemesi gereklidir. Bu, "ayırımlaşmışlığının tikelliği"ndeki canlı bir öz-bilinç olmalıdır (*TF*, §176). Şüphesiz ki, gerçek öz-bilinci [*real self-consciousness*] arayan istek olarak istek aynı zamanda sadece kendisini bilir ve 'öteki'nde başka birini değil, sadece kendini arar. Ne var ki, böyle bir istek kendini ötekinde ancak, bu öteki bağımsızsa ve de kendisini tek başına var etmiyorsa, bundan ziyade kendini önemsemiyor ve "başka biri için" varsa bulabilecektir (*TF*, §175). Bu şekilde kendinin ötekisi olabilmeyi ve varolmaya son vermeyecek şekilde kendini iptal edebilmeyi ancak bilinç başarır. Öz-bilinç, tam da bu anlamda kendi tatminini 'zorunlu' olarak sağlar ve nesnenin de kendini olumsuzlamayı kendi başına sürdürmesi 'zorunlu' olur. Buradaki 'zorunluluk', Aristoteles' te bulunan klasik *ex hypotheseōs anagkaion*dur:* Öz-bilinç hakikî öz-bilinç olacaksa, kendi başına/bağımsız varolmalı ve 'onun için' olmaya istekli bir diğer öz-bilinç bulmalıdır. Dolayısıyla, öz-bilincin çift olması zorunlu bir sonuçtur: Öz-bilinç ancak çift hâlinde mümkündür. Bu gerçeği o, aynı zamanda kendi deneyiminden de öğrenir. Olumsuzlanmasına karşın yine de orada olan şey, bir başka deyişle kendisini olumsuzlayan ancak, kendi varoluşu yoluyla 'ben'e, onun isteğinde çabaladığı şeyi doğrulayabilir; yani o, kendisinden başka

* Koşullu olarak zorunlu –ed. n.

hiçbir şeyi tanımaya gereksinim duymaz. Bununla birlikte, nihayetinde istek öz-bilincinin kaçınılmaz bir biçimde edinmiş olduğu deneyim, kendini olumsuzlama yoluyla kendine öz-bilinç kazandırabilecek olan yegâne şeyin öz-bilincin bizzat kendisi olması gerektiğidir. Ancak bu, ikinci öz-bilincin sadece birincinin öz-bilincini gönüllü olarak doğrulamada değil, aynı zamanda bunu tanımayı reddetmede de özgür olduğu anlamına gelir.[8]

Öyleyse öz-bilincin, gereksinim duyduğu tanınma için kendini temin etme sürecinde isteğini bir diğer öz-bilince yönlendirmesini ve onu bağımsızlığından mahrum bırakmaya çalışmasını rahatlıkla bekleyebiliriz. Gerçek de durum da bundan ibarettir: Bu yeni deneyim, efendinin öz-bilincinde başlar –bir deneyim ki, efendinin deneyimiyle değil ama kölenin deneyimiyle özgür öz-bilincin daha yüksek bir formuna götürdüğünü eklememiz gerekir. Ancak, bu deneyime geçmeden önce, "Öz-bilincin Bağımsızlık ve Bağımlılığı: Efendilik ve Kölelik" başlıklı ünlü bölüm de, tüm diğerleri gibi, Hegel'in henüz erişilmiş olan öz-bilinç kavramını –kendisi için bir diğer öz-bilincin zorunlu olduğu öz-bilinç kavramını– analiz ettiği bir giriş ile başlar.

---

[8] Kojève (kendi derslerinin Almanca baskısında [*Hegel*, haz. I. Fetscher, Stuttgart, 1958, ss. 12vd.]) ve onu takiben Hyppolite (*Etudes sur Marx et Hegel*, ss. 181vd.), istekten [*Begierde*] tanınmayı sağlamış/kabul görmüş öz-bilince geçişi, temel olarak istek kavramını kullanarak yorumlamışlardır. Her ikisi de, hakikî isteğin, bir başkasının isteğinin istenmesi [*désir du désir d'un autre*], eş deyişle sevgi olduğunu belirtirler. Oysa Hegel buna *Begierde* demez artık ve aslında *Begierde*den tanınmayı sağlamış/kabul görmüş öz-bilince geçişin Fransızcadaki bu betimlenişi, Almancada yanlış bir anlama gelir. Hegel en azından *Verlangen* (özlem duymak, talep etmek) demiş olsaydı, [bu kabul edilebilirdi belki, ama dememiştir]. Fransızcadaki *désir*, bazı Almanca ifadelerde de bulunabilir; örneğin *Ehrbegierde* (onur için istek), *désir*in bir öğesini içerir; öte yandan, *Begierde*nin çoğu kez taşımış olduğu cinsel/bedensel insanî anlamından öte bir anlam taşıyan Almanca *Liebesbegierde*de (sevilme arzusu) hiçbir şekilde *désir*e rastlanmaz. Bu nedenle, Kojève'in insanî *Begierde*nin özü ile ilgili oldukça hoş anlatımı –yani onun, esas olarak değersiz olsa bile, sırf bir başkası istiyor diye bir nesneyi istemesi– buradaki aşama için henüz uygun değildir. Bu anlatım, [zamanından] çok erken kullanılmıştır; zira esas değerini, Hegel'in izlediği seyir boyunca daha geç aşamaların, hepsinden önce de, yabancılaşmış tin dünyasının bir anlatımı olarak kazanmaktadır.

Burada bizler ve tanınma kavramını uyguladığımız felsefî analiz için, bu kavramın diyalektiği geliştirilir.

Bir başka deyişle, öz-bilinç bu şekilde tanındığı vakit ancak varoluyorsa, tanınmanın doğasında ifade bulan diyalektiğe zorunlu olarak onun yakalanacağı *bizler için* açıktır. Hegel, öz-bilincin çifte bir hâl kazanmasından doğan diyalektiği, 'tinsel birlik'e ait olarak betimler. 'Tinsel' sözcüğü burada dikkatle seçilmiştir; zira bireysel bir nokta olarak öz-bilinç olmayıp, daha ziyade toplumsal oluşundan dolayı karşılıklı tanınma/kabul görme sayesinde yaşam bulan bir 'dünya' olması anlamında, tin gibi bir şeyin olduğunu biliyoruz. Bu nedenle, başlangıçta Hegel, öz-bilinç diyalektiğini, tanınmanın devinimi olarak, bu devinimi bize göründüğü şekliyle düşünerek ele alır. Başka bir deyişle, söz konusu bilincin değil, kavramın kendisinin refleksiyonuna/yansımasına sahibiz. Şüphesiz, buradaki sorun sadece bilincin çifte bir hâl alması, eş deyişle öz-bilinç için başka bir öz-bilincin olması değildir. Bunun yanı sıra, öz-bilincin kendi içinde iki kat oluşudur [*duplication*]; çünkü o, öz-bilinç olarak kendi içinde bölünür ve birleşir, bizzat kendisi kendine "ben" der. Bu yolla o, içsel ayırım [*inner difference*] ya da sonsuzluktur ve bunları öz-bilinç olarak yaşamla paylaşır. Ancak, vardığımız bu yeni aşamada, sonsuzluğun edimselleştirilmesi ve 'öz-bilinç içerisinde gerçeklik kazanan sonsuzluk' kavramı ile ilgileniyoruz. 'Ben' ile öz-bilinçteki 'ben' arasındaki içsel ayırım artık su yüzüne çıkmakta; 'ben' ve 'sen'den oluşan 'biz'in gerçek ayırımı, gerçek 'ben' ve gerçek öteki 'ben' olmaktadır şimdi. Bu, tanınmanın deviniminde meydana gelir.[9] Karmaşık bir devinimdir bu; çünkü öz-bilincin öteki*nde* ya da öteki*ne* kendini kaybettiğini, eş deyişle, kendi öz-bilincine sadece öteki içerisinde sahip olduğunu söylemek yeterli olmaz. Öyle olsaydı, ötekini artık hiç de bir ben olarak görmez; daha ziyade, ötekinde sadece 'kendini' görürdü. Eğer ötekinde kendi öz-bilincini bulmayı arayacak kadar onura takıntılı olsaydı, durum gerçekten de böyle olurdu; ve burada göreceği hiç de ötekinin varlığı olmazdı; kendi varlığını sadece, içinde kendisinin onaylanacağına inandığı ötekilikte, kendi başka varlığında görürdü. Ancak bu yeterli olmayacaktır. Şüphesiz, istek durumunda olduğu

[9] Gadamer, kendi 'hermeneutik' teorisinin çerçevesi içinde ben-sen ilişkisini ve tanınma fenomenini derinlemesine inceler. Krş. H.-G. Gadamer (1965), *Wahrheit und Methode*, Tübingen: Mohr –İng. çev. n.

gibi, kendi kesinliğini sağlayabilmek için öz-bilincin de, 'kendi başına varolan/bağımsız olan öteki varlık'ı ortadan kaldırması gerekmektedir. Ancak, aynı zamanda ötekine olan saygısından dolayı da kendini geri tutmalıdır, çünkü bu öteki kendisidir ve öz-bilinç için ötekinin varolmayı sürdürmesi özseldir. Bizzat kendi öz-bilinci, ötekine bağlıdır; ancak buradaki bağlılık, isteğin –basit bir biçimde yok edilmesi gereken– kendi nesnesine olan bağlılığından farklıdır. Burada öz-bilinç, ben olarak ötekine daha tinsel bir şekilde bağlıdır. Öteki, salt birinci öz-bilincin ötekisi, yani 'kendi öteki'si olmadığında ve tam olarak bir bene karşıtlık içinde özgür olduğunda ancak, birincinin öz-bilincini onaylayabilir. Bir kişinin diğerinden tanınma/kabul görme talebi, şüphesiz ki ötekinin ortadan kaldırıldığına işaret eder; ancak diğer yandan, ötekinden talep edilen şey, ötekinin özgür olarak tanınmasıdır ve bu nedenle, birinci öz-bilincin kendisine geri dönmesini imâ ettiği kadar, ötekinin kendisine, kendi özgür varoluşuna geri dönmesini de eşit ölçüde imâ eder. Burada sadece birinin kendi beninin onaylanması değil, aynı zamanda ötekinin beninin onaylanması da vardır.

Ve tüm bu sürecin, tamamen karşılıklı ise ancak geçerli olduğu şimdi açık bir hâle gelmiştir. Örneğin, tanınmanın daha önemsiz bir formuna, selamlamaya bakalım. "Her biri, ötekini, kendi yaptığı ile aynı şeyi yaparken görür. Her biri, ötekinden istediğini kendisi yapar ve bu nedenle yaptığını ancak öteki de aynısını yaptığı sürece yapar; tek taraflı eylemin hiçbir yararı yoktur..." (*TF*, §182). Aslında bu yalnızca yararsız olmaz, birinin kendi ben bilinci açısından talihsizce olur. Bir selama cevap verilmediğindeki aşağılanma hissini düşünün; öteki sizi tanımayı reddetmiş de olsa –ki bu, kendi ben bilinciniz için yıkıcı bir yenilgi olur–, ya da o sizin düşündüğünüz kişi değil bir başkası olsa ve bu nedenle sizi tanımasa bile, bu yine de çok hoş bir duygu yaratmayacaktır. Karşılıklılık burada özseldir. "Onlar birbirlerini, karşılıklılığı kabul ederek [bu karşılıklılık olgusunu tanıyarak – ed. n.] tanırlar" ifadesi, gerçekte "pek çok açılım ve çağrışım içermekte"dir.

Selamlama alışkanlığını kullanarak yapılan bu tanınma diyalektiği örneği, kavramsal düzeydeki diyalektik için ikna edici bir örnek değildir sadece. Hegel'in öz-bilincin deneyimi tasvirinin arkasında yatan ve onun sistemi içinde ölüme verdiği önemli rolü açıklayan gerçek toplumsal arka plâna dair inandırıcı bir beklentidir. Burada He-

gel, çok da somut bir deneyime dayanmaktadır. Tanınma diyalektiği bir süreç içinde, yani yaşam ile ölüm çelişkisi içinde ve kendi yaşamı pahasına olsa bile, öz-bilincin kendi hakikatini, kendi tanınmasını/kabul görmesini kanıtlama belirlenimi altında deneyimlenir. Bu tür hakikî bir bağlantının varlığı, düello [*duel*] müessesesinde onaylanır –düelloda iki kişi, zarar görmüş onuru tamir edebilmek için savaşır. Öteki ile savaşmaya hazır olan, karşısındakine onunla savaşa gönüllü olma onurunu bahşeden kişi, böylelikle karşısındakine, onu kendinden aşağı seviyeye koyma amacı gütmemiş olduğunu gösterir. Buna karşın, tatmin talep eden kişi ise, kendinin savaşa hazır olduğunu ilân eden öteki onu geçersiz kılmazsa şayet, başına gelen küçümsenmeye dayanamadığını kendi payına gösterir. Bilindiği üzere, onur söz konusu olduğunda geçersiz kılmanın başka hiçbir formu yeterli olmayacak ve bu nedenle gururu kırılan, herhangi bir uzlaşmayı reddedebilecektir. Haysiyet ilkesi,* yaşam ile ölüm çelişkisinin yalnızca tam karşılıklılığını kabul eder; çünkü öz-bilincin içinde kendi toplumsal onaylanmasını bulduğu karşılıklı tanınmayı sadece bu yeniden inşa edebilir. Birinin onuru, onurun önemine tanıklık ettiğinden, onur için her şey verilebilir. Hegel, bir efendi olmakla kazanılan öz-bilinç onayının öz-bilincin hakikatine ait bir onaylama olamayacağını ve emek sarf eden kölenin becerisindeki öz-bilincin, sadece [bu emekten] hoşnut olan efendininkinden daha yüksek [seviyede] olduğunu gösterdiğinde, aynı zamanda bu da toplumsal pratikte onayını bulmamış değildir. Kendi çalışması sayesinde yükselen burjuvazi, soyluluğa dair haysiyet ilkesini ele geçirir; ancak, yeni edindiği yönetici sınıfa ait olma hissini bir kez kaybederse, bu ilkeyi artık anlamaz. 'Yönetici sınıf' öğrencileri ve mezunlarınca mücadelesi verilen 'akademik' tatmin düellolarında örneklenmiş olan soyluluğun haysiyet ilkesini onun taklit etme durumu, anlamsız hâle gelir. Bu nedenle, böyle bir haysiyet ilkesine varoluş kazandıran şeyin, içinde efendilik ile köleliğin birbirlerinden ayrıldığı yaşam ile ölüm çelişkisinin doğurmuş olduğu sonucun sembolik bir temsili olduğunu söylemek, tarihsel olarak doğru olacaktır. Bununla beraber, Hegel'in bize sunduğu şey, sadece efendiliğin ortaya çıkışındaki tarihsel arka plânca resmedilen efendilik ile kölelik ilişkisinin 'ideal' bir yorumundan ibaret-

---

* *Code of honor*: Ahlâk kuralları olarak da çevrilebilecek olan bu terimi, 'haysiyet ilkesi' olarak çevirmeyi uygun bulduk –ed. n.

tir.[10] Hegel, özgür öz-bilinci, özgürlüğün mutlaklığı ile ölümün mutlaklığı arasındaki özsel bağlantıdan çıkardığı vakit, bize efendiliğin erken dönemdeki tarihsel gelişimini vermemektedir. Ne de bize, efendilikten kurtulmanın tarihini anlatır. Bunlardan ziyade, efendi ile köle arasındaki ilişkinin ideal bir soykütüğünü sunar.[11]

Yaşayan bir öz-bilinç olarak kendini ancak öteki öz-bilinç ile bulabilen bir öz-bilinç, eş deyişle "bağımsız formlar, yaşamın varlığında [ya da dolaysızlığında]... örtük olan bilinçler" (*TF*, §186) henüz geçerlilik kazanmamıştır. Saf kendisi için varlık, eş deyişle *öz*-bilinç olarak o, kendisini yaşam ile ölüm çelişkisi içinde sunmalı ve buna dayanabilmelidir. Yukarıda anlatılan haysiyet ilkesinin karşılıklılığı; bu 'sunum'un sadece öz-bilincin öteki varlığı ortadan kaldırma çabasından ibaret olamayacağını, bundan ziyade onun varlığının aynı zamanda kendi tekil varoluşunun üzerine yükselmeyi, "yaşama bağlılığı" (*TF*, §187) içermesi gerektiğini mükemmel bir biçimde açıklar. Dolayısıyla, bu hat üzerinde kendi yaşamını sergilemek zorunda oluşunun nedeni, ötekini ortadan kaldırmaksızın ve ötekiyle çatışmaya girmeksizin kendinden emin olmasının olanaksızlığı değildir; bundan ziyade, hakikî anlamıyla kendi-için-varolmayı, yaşama olan bağlılığını yitirmeden, bir başka deyişle kendini salt 'yaşam' olarak ortadan kaldırmadan elde edememesidir. Yalnızca böyle bir ortadan kaldırmada kendinden emin olabilir. Elbette, buna şu tür bir itiraz gelmesi

---

[10] Buna göre, efendiliğin kökenine ilişkin çağdaş etnolojinin öne sürdüğü – köylü halkların işgalci atlılar tarafından fethedilmesinin bir sonucu olduğu yönündeki– tarihsel soru, geçerliliğini yitirmiştir. Bu teori, devletin efendi-köle temelindeki yapısının nasıl ortaya çıktığını açıklamayı amaçlar. Oysa, hâlihazırda tamamıyla öz-bilincin sınırları içerisinde olduğumuz burada, bu soru tematik bir soru değildir.

[11] Hegel'in düşüncesine giriş olarak ortaya koymuş olduğu çığır açıcı eserinin de [*Introduction à la Lecture de Hegel*] gösterdiği gibi Kojève, bunu oldukça açık bir biçimde görmüştür. Rus Ekim Devrimi'nin döktüğü kanlarla ve bunun ardından gelen Marx'ı daha iyi anlama isteğiyle belirlenen Hegel'e giden yolu, Kojève'i, tam da ikna edici olmayan şekillerde Hegel'i tarihsel bir biçimde ele almaya götürmüştür. Her devrimin, her savaş gibi kanlı olduğu bir hakikatse de, burası Marksistleri veya Heiddeger'i çürütme yeri değildir. Kojève'in çalışmaları ise bugün de değerini korumaktadır; özellikle de Hegel'in ölüm anlayışını anlama yolunda Jena el yazmalarının felsefî önemini ilk olarak açığa çıkaran o olduğu için.

olasıdır: Yaşamın karşılıklı olarak risk edilişi, yol açması gereken şeye, kendinden emin olmaya götürememektedir. Bu diyalektiğin ana noktası, hayatta kalanın teslim olandan daha fazla amaçlarına yakın olmadığı gerçeğinde ortaya çıkar. Öz-bilinci kendinden emin yapabilen, öteki öz-bilincin tamamen ortadan kaldırılmasından farklı olarak, onun geçersiz kılınması olmalıdır. Dolayısıyla, yaşam sadece kendine boyun eğdiren biri için değil, aynı zamanda öteki için de 'saf özbilinç kadar özsel'dir: Öteki, özellikle birincinin yaşamına gereksinim duyar; ancak kendisi için değil, bir başkası için varolan bir bilinç olarak; zira o, kendisi için hakikî bir varlığa sahip değildir; boyun eğen bilinç, antikçağın kölesi gibi, 'şey-lik', nesne, *res* gibidir. Bu nedenle, tanınma için girişilen yaşam ile ölüm mücadelesi deneyiminin sonucu, gerçekten de öz-bilincin sadece ötekinde kendini onaylattığında varolabileceğidir. Ancak, bu da onun çift olduğu ve efendi ile köleye bölündüğü anlamına gelmektedir.

Efendi-köle diyalektiği artık iki deneyim şekline bölünmüştür: Efendininki ile köleninki (*TF*, §189).[12] Bu, efendinin bakış açısından herhangi bir sorun teşkil etmez. Efendinin, kölenin yardımı ve hizmeti sayesinde isteğinin tatminini sağladığını görmek kolay olacaktır. İstek öz-bilincinin bağlı kaldığı şeylerin bağımsızlığı artık geçersiz kılınmıştır. Köle kendisine verilen işi, efendinin 'saf' hazzı için yapar. Kojève'in dediği gibi, köle efendinin masasını kurar. Öyleyse neden efendinin bilinci hâlen yanlış/hatalı [*verkehrtes*] bir öz-bilinçtir? Hegel'in burada, efendinin köleye olan bağımlılığı fikri üzerine oynayacağı beklenebilir. Bu bağımlılığı, sadece Marksist 'genel grev' sloganından değil, aynı zamanda Nietzsche'nin geliştirdiği güç istenci/kudret iradesi diyalektiğinden de oldukça iyi bilmekteyiz; dahası bu durum, her gün karşılaşılan hizmet deneyimi ile de onaylanır. Efendi köleye bağımlıdır ve bu, efendinin öz-bilincinin yanlışlığını, tabir caizse asıl onun hizmet ettiğini gösterir. Efendinin köleye bağımlı hâle geldiği ve bu nedenle efendi olma bilincinin sınırlı olduğu bir gerçektir. Ancak, Hegel'in diyalektik analizi çok daha sıkı örülmüştür. Efendinin öz-bilinci içerisindeki diyalektik tersine çevrilmeyi araştırır ve efendiliğe dışarıdan empoze edilen bir sınırlamadan memnun kalmaz. Salt efendinin bağımlılığı olgusuyla ilişkili olarak, efendinin tam

[12] Krş. *TF*, §194: "Köleliğin ne olduğunu ancak efendilikle ilişkili olarak gördük."

anlamıyla efendiliğine izin verilmemesi fazlasıyla talihsiz bir durum değil midir sorusu sorulabilir. Kölesine bağımlı olduğunu bilen efendi, artık bir efendinin hakikî öz-bilincine değil, bir köleninkine sahiptir –öyle ki bu durum, köleye karşı endişeli bir boyun eğmenin en komik şekillerini içerdiğini bildiğimiz bir fenomendir. Bizim için böyle bir efendinin efendi olmadığı açıktır. Ancak bu, efendi için de açık mıdır? Kendini efendi gibi hissederken, gerçekteyse korkması komik değil midir? Efendinin bağımlılığının farkına varabilen bizler, şunu da biliriz ki, onun bağımlılığı aslında isteğe olan bağımlılıktır ve tanınma hedefini gerçekleştirememesinden kaynaklanmaz. Ama efendinin öz-bilincinde, onun çöküşüne neden olabilecek yeni bir yanlışlık düzeyine ancak, bir öz-bilinç olarak onun kendisinin, bir diğer öz-bilinçten daha aşağı seviyede olduğunu bilmesiyle erişilebilir. Bana göre, Hegel'in argümanındaki esas nokta, onun, efendinin kendi aşağı seviyede oluşunu fark ettiği noktayı tam olarak hedeflemesi ve daha açık olan bağımlılık diyalektiğini reddetmesidir. Hegel'in argümanı, efendi olan ve olmaya devam eden bir efendinin bilincini ele alır. Elde etmesi gereken her şeyi elde etmiştir o --özellikle de diğer öz-bilinç, kendisi-için-varolan olarak kendisini geçersiz kılınış ve ilk öz-bilincin ona yaptığını, o da kendine yapmıştır. Gerçekten de, köleye sadece nesne gibi davranılmaz, aynı zamanda o da kendine bir nesne gibi davranır; bir başka deyişle, her zaman o, hizmet etmekle meşguldür ve dolayısıyla da kendi 'öz-bilinci'ni yalnızca efendide bulur. Efendisine bağlı köle, her yaptığı işte kendini değil efendiyi düşünür. Efendi için [üzerinde çalışılan] şeyler hiçbir anlama gelmediğinden, kendisi için yapılan hizmetlerde kendisini onaylanmış/kabul edilmiş gören efendinin saf kendisi-için-varlık olduğundan emindir. Burada, bu noktaya kadar tanınma sağlanmıştır.

Ancak, böyle bir kölenin varoluşunun efendi için, efendinin öz-bilinci için ne değeri vardır? Hegel'in argümanına bakalım. Kölenin en ufak bir bağımlılık hissi bile yaratmadığı en yüce efendi (ve özellikle 'bu efendi'), hakikat olarak kendisi-için-varlığından bu suretle emin olmayacağını kavramak zorundadır. Bununla birlikte, kölede emin olduğu şey, hizmet etme bilincinin bağımlılığı ve önemsizliğidir. İşte, bu onun 'hakikati'dir ve 'yanlış/hatalı bir hakikat'tir. Böylece Hegel, diyalektik tersine çevrilmeyi öz-bilincin kendi içerisinde – onun iddiasında bulur, yoksa olgusal zayıflığında değil. Öz-bilincin hakikati efendinin bilincinde değil, hizmet etme bilincinde aranmalı-

dır –her ne kadar 'başlangıçta' bu bilinç, 'kendi dışında' olsa bile; eş deyişle, kendini efendide tanısa ve öz-bilincin hakikati olarak kendini görmese, yahut da, aslında efendinin değil, tam tersine bizzat kendisinin 'bağımsız bilinç' olduğunu bilmese bile.

Bu nedenle, hizmet etme bilinci bilinç olarak kendini içine ittiğinde, eş deyişle bilinç kendi dışına çıktıktan sonra tekrar kendine döndüğünde, kendi içine çekildiğinde, tersine çevrilme görülür; ve aynen kendi içine çekilen bir kişi gibi, farklı düşünmeye başlar; ya da bunu bir bağlama yerleştirecek olursak, şimdi kendine dair yeni bir farkındalıkla düşünür. Kölelik, tek başına alındığında, hakikî öz-bilincin antitezidir. "Hizmet eden için efendi, ilk başta özdür." Hizmet etme bilincinde, benliğin efendiye ve onun gereksinimlerine eksiksizce teslim edilmesi örtük olarak bulunur. Bu da, bir kişinin tüm gereksinimlerinin tek önemli şey olan hizmete, tek önemli kişi olan efendiye hizmete tâbî olduğu anlamına gelir. Böylece hizmet bilinci için "kendisi için olan bağımsız bilinç... hakikattir"; ancak görünüşe bakılırsa, o bunun tamamen farkında değildir. Bu bilinç henüz bir öz-bilince veya kendisinin kendisi-için-varlığına sahip değildir. Hizmet tamamen 'öteki için' var olduğundan, bağımsız bilincin hakikati, eş deyişle bizzat kendisi bağımsız bilinç olan şey, 'kendisi için' varolur, ancak henüz 'kendinde' değildir.

Burada Hegel, bir kez daha, argümanını yaşam ile ölüm çelişkisinin öz-bilinç için oynadığı role dayandırır. Ölümü mutlak efendi diye adlandırır; bu ise, ondan daha büyük bir efendi olduğu ve kölenin kendini bunun hizmetine adayıp uğrunda bağımsızlığını feda ettiği anlamına gelmektedir. Bir kişi hizmetin gerektirdiği öz-teslimiyeti kabul ettiğinde, insan efendi de o kişinin doğal varlığı ile olan bağlarından 'kopması'nı ve bunun gerektirdiklerini reddetmesini ister. Bu durum, kölenin kendisini kayıtsız şartsız tâbî kılmasıyla imâ edilir. Hizmet eden bilinç için hiçbir şey efendinin memnuniyetinden önemli değildir. Ancak, tamamen sona erme anlamına gelen ölüm korkusu karşısında kendi dışındaki her şeyden vazgeçerken, kişi nasıl da kendisine, 'yalın öz-bilince, saf kendisi-için-varlık'a tutunmak ister! Mutlak teslimiyet talep eden mutlak efendi, yani ölüm, titreyen bireyi tam anlamıyla yapayalnız, kendi başına bırakır.

Bu noktada, tam da insanın tutunacağı hiçbir şey ölüm korkusu karşısında duramayacağı için, saf kendisi-için-varlık bilinç seviyesine yükseltilir; bir başka deyişle, artık bilinç kendisi için endişelenmekte-

dir.[13] İşte, köleliğin şimdi hizmet etmeye dayalı bir öz-bilinç kazanmasının nedeni budur: Köle, kendisi-için-varlık olmasını kendine yeni bir biçimde, hizmet etme işinde kendini feda etmesinden başka bir şekilde kanıtlar: "Hizmet etme bilinci, böylelikle her bir yanda (eş deyişle, sadece ölüm korkusu içindeki evrensel yok oluşta değil) doğal varoluşa bağlılığını geçersiz kılar ve çalışarak onu üzerinden atar." 'Doğal varoluşu üzerinden atmak', bu noktada eriştiğimiz bir anahtar deyiştir; ve bu ifade, hizmet eden bilincin şimdi artık kendisi içinliğin farkına vardığı saf kendisi-için-varlık bilgisinin nasıl meydana geldiğini gösterir: Çalışma yoluyla. Çalışma, 'engellenmiş istek'tir: Kendi isteğini hemen tatmin etmek yerine, bilinç kendisini muhafaza eder ve nesneyi yok etmez ('geciktirilmiş yok oluş'). Bundan ziyade, onu 'şekillendirerek', üzerine kendi formunu işleyerek onu geride kalan bir şeye dönüştürür. Çalışan bilinç, nesneyi yaratırken 'bağımsız varlığı kendisi gibi görme'ye başlar. Bunun anlamı açıktır. Burada yapabilmenin öz-bilinci söz konusudur ve o, kendisini sürekli ve devamlı olarak 'şekil veriyor' ve vermiş olduğu şeylerde onaylanmış görür. Kendisi için olan öz-bilinç, çalışma yoluyla 'kalıcılık unsuru'nda kök salar. Bu gerçekten de biçimlendirmenin olumlu yönüdür. Hattâ bu, kölenin bile sahip olabileceği bir öz-bilinç meydana getirir. Temelde ulaşmış olduğumuz nokta, Stoik bilincin *eph hēmin*idir.*

---

[13] Gadamer'in yorumu doğruysa, ölümün, Hegel'in bilinçten öz-bilince geçiş anlayışında oynadığı rol, Heidegger'deki otantik olmamadan [*inauthenticity*] otantikliğe geçiş anlayışında oynadığı rolle aynıdır. Hem Hegel hem de Heidegger için daha yüksek aşama, *Sein zum Tode*, ölüme yönelik olmak olacaktır; çünkü bireyi kendisiyle otantik bir ilişkiye geçirebilecek tek şey ölümdür (Krş. *Sein und Zeit*, ss. 46-53 –İng. çev. n.).

* *eph hēmin*: Stoa düşüncesinde, özellikle de Epiktetos'ta kullanılan bu ifade, bizim şeyleri ya da olayları kontrol altına alabilme durumumuza istinaden telaffuz edilir ve de gücümüz dâhilinde, bizim kararımıza bağlı anlamlarına gelir. Aynı zamanda insanın iç dünyasındaki özgürlüğüne de işaret eder. İyi bilindiği üzere, Stoa düşüncesinde kontrol altına alabildiğimiz şeylerle kontrol altına alamadığımız şeyler arasında keskin bir ayırım vardır. Bu düşünceye göre, bizi dışsal anlamda etkileyecek olan şeyler, kontrol altına alamadığımız şeylerdir. Buna bedenimiz de dâhildir; hattâ Epiktetos için, kontrol altına alamadığımız şeyler arasında hayâl gücü ile hafıza da bulunmaktadır. İçsel hayatta kontrol altına alabileceğimiz ve bu özelliğimizle de doğadan ve onun rasyonelliğinden pay alabildiğimiz tek şey, aklımız ve onun

Hegel, pek çok gerekçelendirme ortaya koyarak bu düşünce dizisini bir ikincisiyle tamamlar; zira 'biçimlendirme'nin [*forming*] daha derine inen olumsuz bir yanı vardır ve burada korkunun aşılabilmesi mümkün kılınır.[14] Ancak şimdi, özgürlüğün soykütüğünde yer alan bir aşamayla, gerçekten de belirleyici bir aşamayla meşgul olduğumuz tamamıyla açıktır. Öz-bilincin özgürlüğü, yalnızca varolan şeylerde [*seiendes*] verili olan kendinin/benin [*self*] onayını içermez, aynı zamanda varolan şeylere bağımlı olmaya karşıtlıkta kendini başarılı bir biçimde ileri sürer. Bilinç, çalışmasının ürününü sergilerken varolan bir şey olarak kendisi için değil [*for itself not as an existent thing*], 'kendisi için kendi-için-varlık' [*being-for-self for itself*] olarak ortaya çıkar. Burada da yine Hegel, öz-bilincin 'yabancı gerçeklik önünde titremesi'ni, onun için belirleyici öneme sahip olarak görür. Aslında, hizmet ederek varolana dair salt endişe, kendi başına özgürlüğün başlangıcı değildir. Çatışma endişesiyle yaşamı onurun önüne koyan birine işaret eden durum, elbette ki, o kişinin en içteki liflerinde yer alan o titremeye –sadece onda, bir kimsenin saf 'kendisi-için-varlığı'ndan emin olduğu bir titremeye– henüz katlanmış olduğunu göstermez. Onura yapılmış bir saldırıyı görmezlikten gelen kişi, eş deyişle kendisi tanınmadığı hâlde yaşama tutunan kişi, gerçeklikte doğal varoluşun zincirine bağlı kalmıştır. Hegel, daha da ileri giderek, bir kimsenin, "bizzat kendisi bağımsız bir öz-bilinç olarak tanınma hakikatini elde edemese de bir kişi olarak tanınabileceği"ni söylemiştir ki, bu önemli bir iddiadır. Açıkça görülüyor ki, Hegel, hiç kimseyi bir nesne [*res*] olarak görmeyen ve bireyin her zaman kişi olarak tanınmasını isteyen yasanın, gerçek [*real*] öz-bilinci tam olarak garanti etmediği, çünkü karar alırken 'kişiyi göz önüne almaya-

---

seçim yapıp karar ve yargı verme gücüdür. Evrensel logosla ortak olarak paylaşmış olduğumuz akıl yürütme yetisi, bizim elimizde olan şeylerle elimizde olmayan şeyler arasında bir ayırım geliştirebilmemizi sağlar. İşte, bizim kontrolümüz altında ya da doğamıza istinaden demekle kastedilen şey *eph hēmin*dir –ed. n.

[14] Sadece bir tür yanlış anlamaya [H. Popitz (1953), *Der entfremdete Mensch*, Basel, ss. 131vd.] cevap vermek için diyebiliriz ki; Hegel'deki 'olumsuz' [negatif] çalışma kavramı değerlendirilirse, bakış açısı her ne olursa olsun, aslında o olumlu [pozitif] bir kavramdır; zira Hegel, burada 'olumsuz' olanda görüldüğü gibi, çoğunlukla kendine özgü kavramları da yine Hegelci bir anlamda kullanmıştır.

cak tarzda' yargı bildirdiği, eş deyişle herkesi eşit tanıdığı gerçeğine gönderme yapmaktadır. Bu durumda köleliğin ortadan kalkması, insanoğlunun köle olma duygusuna henüz son vermemektedir. Bu nedenle, bir efendi için daha fazla iş yapmıyor olması, bireyi hakikî özbilinç için özgür kılmaz. Aslında bir kişinin serbest bırakılmış 'maharet'i bile bu anlama gelmez. Bu da, hizmet seviyesinde kalan bir özgürlüğü temsil edebilir; zira bu tür bir maharet, bağımsız ya da bilinç sahibi olmaksızın, eş deyişle hakikî anlamda yapabilme yetisi ve 'belirlenim'in öz-bilinci olarak olmaksızın, her tür işte başarılı olabilir. Buna benzer olarak, inatçılığın da sadece özgürlüğü onayladığına inanılır ve gerçekte o da, isyankâr bağımlılığın bir şeklidir.

Öte yandan, çalışma hakikî öz-bilincin temeli olacaksa, yukarıda 'yapabilme bilinci' olarak adlandırdığım terimden, "evrensel güç [ölüm] ve nesnel gerçeklik" (*TF*, §196) ile başa çıkabilecek bir şeyden türetilmelidir. Hegel, biçimlendirici etkinliğin, karşıt olan varolan formu [*opposed, existent form*] geçersiz kıldığını vurgulayarak bu yapabilme özgürlüğü fikrini daha da geliştirmiştir. "Ancak bu nesnel olumsuz gerçeklik, önünde titrediği yabancı gerçekliğin ta kendisidir." Bu oldukça cüretkâr bir tezdir ve onu açıklamak bize düşer. Hiç kuşkusuz ölüm deneyimi, varoluşumuza nihaî bir bağımlılığın deneyimidir ki, bu ikinci deneyim, kendisi-için-varlık olmada bu varoluşa hemen direnç gösterir. Her şeyin efendisi olan bu yabancı efendi, böylece öz-bilincimizin bağımlı olduğu yabancı olan her şey anlamına gelir. Bu bakımdan, böyle bir yabancı gerçekliğin her geçersiz kılınışı –ki bu sadece şeylerin varolan formunun becerikli bir geçersiz kılınması olsa bile–, kendi öz-bilincimizin bağımsızlığı demektir. Sadece burada, yapabilmenin öz-bilincine uygun onay mevcuttur; bir başka deyişle, sadece kendi yarattığı tek bir varoluşta değil, bunun ötesinde, yapabilme yetisi olarak kendisi-için-varlığında da 'kendisi olarak kendisi için' olmaya başlar. 'Kendini ileri sürer/koyar [*posit*]'; kendini kalıcılık temelinde kendisi-için-varlık olarak kurar ve bundan böyle o, titremesini endişe ve hizmete özgü olan kendilik hissiyle üzerinden atan doğal varoluş içindeki çözülmeden ibaret değildir. Efendi için çalışırken kendine ait bir zihne sahip değilmiş gibi görünse de (ve hizmet etmede gerçekten de böyle bir durum olmasa bile), hizmet eden bilinç kendini –sadece efendiye değil– çalışma olarak çalışmaya verdiğinde kendisinin bilincine varır. Bizzat kendisinin olan formu 'dışarı çıkardığı' (bir başka deyişle [bir şey]

yarattığı) vakit, kendini de tanır. Böylelikle, tam anlamıyla çalışma içerisinde kendisine ait bir zihne sahip olur: "İşte bunu yapabilirim!" Elbette bu, sözgelimi, sanat eserinin yol açtığı ve bize "işte bu benim!" dedirten kendi/ben [*self*] ile tam bir karşılaşma değildir henüz. Hegel'in, çalışma bilincinin nesneye vermiş olduğu ve onda bilincin kendini tanımasına imkân veren özel form hakkında endişesi yoktur. Gerçekte onun ilgisi hiçbir şekilde 'nesne' değildir, sadece form *olarak* formdur [form *qua* form]. Öz-bilinci burada onaylayan tek şey, formun kendini nesneye veren olması ve her seferinde bir ve aynı olmasıdır. Dolayısıyla kendini onaylama, herhangi tekil bir varolanı gözden geçirmekle değil, sadece kişiye ait olan ve tam da bu nedenle, o kişinin yapabilme özgürlüğünde mevcut olan saf kendisi-için-varlığı ortaya çıkaran form içinde kazanılır. Onun için, tam olarak söylemek gerekirse bu, tam çözülmeye –ötekiliğin 'değil'i tarafından yok edilmeye– karşı durabilen ve hakikî öz-bilinç için temel oluşturan yapabilme yetisi veya maharet değil, kişinin yapabilme yetisine dair bilincidir.

Özgürlüğün tarihi, hiçbir şekilde burada son bulmuyor; ancak özgürlük bilincinin tarihinde o belirleyici adım atılmıştır. Bu da şu şekilde gösterilir: Öz-bilincin 'tamamen çözülmesi' olarak bu kendisi-için-varlık, "yeni bir öz-bilinç formu, *düşünen* bir bilinç, eş deyişle özgür öz-bilinç olan bir bilinç" olmuştur (*TF*, §197). Burada ulaşmış olduğumuz nokta, içinde sen ile benin aynı olduğu hakikî anlamıyla evrenseldir. Bu [süreç], aklın öz-bilinci olarak geliştirilecektir. Gerçekten de akla sahip olmak ya da akılsallığı sergilemek, hiçbir tekil kendinin/benin [*self*] kendini diğerinden daha üstün olarak düşünemeyeceği gerçeğini, kendine aldırmadan geçerli olarak kabul edebilmek anlamına gelir. İki kere ikinin dört ettiği benim doğrum değildir, senin doğrun da değildir, ne de bizler tarafından karşılıklı olarak kabul edilmeye ihtiyaç duyan bir doğrudur. Tüm gerçeklik olma kesinliği olarak akıldan başka bir şey değildir bu. Artık 'öteki', akıldan başka bir şey olamayacağına göre, gözlemleyen aklın görüş noktasından deneyim için burada sağlam bir temel oluşturulmuş olur. Ancak, bunun da ötesinde, öz-bilincin tümüyle edimselleşmesi ya da gerçekleşmesi için, eş deyişle tüm etkin akıl için, nesnel gerçek dünyanın "yabancı olma anlamına gelebilecek her tür şeyi geride bırakmış ol-

duğu" (*TF*, §360)[15] özellikle doğrudur. Burada tine, eş deyişle, kanıta gerek olmayacak şekilde her şeyi birleştiren ve de etiğe dair olan ile gelenek gibi hakikî evrensellik formundaki tine ulaşmış bulunmaktayız. Bu evrensellikte öz-bilinç kaybolmamıştır; aksine o, kendini burada bulur ve tatmini için kendi tekilliğinin yanlış olduğunu fark eder.

Karl Marx'ın, efendi-köle diyalektiğini çok farklı bir bağlamda kullanmış olması bu bölümü anlamaya çalışırken işleri zorlaştırır. Yukarıda göstermiş olduğumuz gibi, Marx Hegel'i basit bir biçimde yanlış anlamış veya yanlış kullanmış değildir; zira çalışma yoluyla kölenin, [bu çalışmadan] hoşnut olan efendiden daha yüksek bir öz-bilince ulaştığı ve gerçekten de ilkinin, toplumsal varoluşunun dışsal dünyasındaki kölelikten özgürleşmesi için –ondan önce burjuva yurttaş için olduğu gibi– bunun gerekli olduğu doğrudur.

Bununla birlikte Hegel, kendi diyalektiğinde ücretli işçiyi değil, ilkesel anlamda bağımlı olarak çiftçiyi ve zanaatkârı betimler. *Tiers etat*'nın* devrimci yükselişinin siyasal sorumluluğu elde ettiği durum içerisinde, önce şehirlerin ve ardından da kölelerin kurtuluşu, yalnızca yapısal anlamda kapitalizmin ücretli-kölesinin özgürleşmesine benzemektedir. Gerçekte öz-bilinç için çalışmanın gerçek amacına, yabancılaşmamış çalışma dünyasında ulaşılır. Hegel'in betimlediği 'tinin fenomenolojisi'nde, efendilik ile kölelik diyalektiğinden kaynaklanan öz-bilincin içsel özgürlüğü kesinlikle son söz değildir. Dolayısıyla, ücretli-köleyi sermayenin efendiliğinden kurtarmaya çalışıp daha sonrasındaysa başarısız olan eleştirel yaklaşım oldukça yüzeyseldir. 'Edimsel olan' ile 'akılsal olan'ın birliğini –ve sırası gelmişken, şeyleri oldukları gibi onaylama anlamına en kesin biçimde gelemeyecek olanı– öğreten kişiye karşı, güncellenmiş eleştirel bir bakış açısıyla, özgür olan öz-bilincin kendini nesnel gerçekliğin bütünü içerisine yerleştirmesi, etik tine dair dayanışmanın ve etik görenekleri içeren topluluğun apaçık hakikatine ulaşması ve de insanî ve toplumsal

---

[15] Gözlemleyen Akıl [*Beobachtende Vernunft*] ve Öz-bilincin Edimselleşmesi [*Verwirklichung des Selbstbewusstseins*], Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde birbirini izleyen iki aşamadır. Krş. *TF*, ss. 183vd. ve *TF*, ss. 255vd. – İng. çev. n.

* *Tiers état*: Ruhban sınıfı ve soyluların dışındaki halk katmanına verilen isimdir ve yapısı itibariyle oldukça farklı anlamlar içermektedir –ed. n.

bir hedef olarak aklın edimselleşmesini tamamlaması gerektiği önerilemez. Şüphesiz ki, Marx'ın Hegel'i eleştirdiği nokta burası değil; aksine, buna daha uygun görünen yer olan Hegel'in hukuk felsefesidir. Bununla birlikte, çağdaşlarıyla Marx'ın paylaştığı bilince ve idealizme dair dogmatik kavrayış; çalışmanın sadece düşüncenin eseri olduğunu ve akla uygun olanın ancak düşünce yoluyla gerçekleştirileceğini Hegel'in bir an bile asla hayâl etmemiş olduğunu kavramaktan onu alıkoymuştur. Dolayısıyla, Hegel'in sözünü ettiği çalışma da maddî çalışmadır ve bilincin sahip olduğu deneyim, tüm zanaatların tine ilişkin olduğudur. Şimdi, modern sanayideki üretim tarzı ile sanayi toplumundaki insanlar arası ticaret şeklinin, tek başına öz-bilinci olanaklı kılacak olan işinde kendisi için önemli bir yer bulma şansını işçiye vermediğinin doğru olduğunu varsayalım. Bu türden çalışmanın kapsamlı doğası göz önünde bulundurulduğunda, her yerde hazır ve nazır olan şeyleri baskı altında tutma ve tüketime zorlama özelliğiyle, günümüz sanayi toplumunda kimin gerçekten özgür olduğu sorusu zorunlu olarak sorulacaktır. Tam da bu soruya cevap olması anlamında, Hegel'in efendi ve köle diyalektiği geçerli bir hakikati betimler görünür: Eğer özgürlük olacaksa, her şeyden önce bizi şeylere/nesnelere bağlayan zincir kırılmak zorundadır. İnsanoğlunu evrensel refaha götüren yol, herkesin özgürlüğüne giden yol değildir aslında. Bu, belki de, herkesin özgürlüksüzlüğüne giden yol olabilir.

çev. Çetin Balanuye

TİNİN FENOMENOLOJİSİ'NİN MERKEZİNDEKİ FELSEFÎ KAVRAM OLARAK *ENTÄUSSERUNG* ('DIŞSALLAŞMA')*

Georg Lukács

'Dışsallaşma' kavramının ayrıntılı bir çözümlemesine girişmeden önce, Hegel'in çalışmalarında kavramın tarihini ve problemin gelişimini kısaca özetlemek yerinde olabilir. Bern'deki cumhuriyetçi evresinde, 'olumluluk'/'pozitivite' teriminin, cansız nesnellikte öznelliğe karşıt duran ve tüm insan praksisinden önce, bir kurumu ya da bir düşünceler kompleksini betimlemek için kullanıldığı hatırlanacaktır. Hattâ bu erken tarihte, 'olumluluk', modern toplumun ayırt edici karakterini tanımlamak için kullanılıyordu. Bununla birlikte, bu dönemde Hegel, onu değişmeyecek bir biçimde Grek demokrasisinin 'olumluolmayan' çağı ile karşıtlaştırıyordu. Onun tarih felsefesi, antikitenin Fransız Devrimi'nde ve onun aracılığıyla yeniden canlanışının, yeni bir özgürlük çağına ve insanın gerçek hâkimiyetine, 'olumluluk'suz bir çağa yol açacağı devrimci umudunda doruğuna ulaştı.

---

* Georg Lukács (1975), "*Entäusserung* ('externalization') as the central philosophical concept of *The Phenomenology of Mind*", *The Young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics and Economics*, İng. çev. Rodney Livingstone, Londra: Merlin Press, ss. 537-68.

Bu umutların onun düşüncesinde Frankfurt krizini başlatmış olan hüsranı, hemen ardından, daha tarihsel ve diyalektik bir 'olumluluk' kavramlaştırmasına yol açtı. Bundan böyle modern kurumlar, ümitsizce daha baştan 'olumlu' değildi; bunun yerine Hegel, tarihin seyrinde bir şeyin nasıl 'olumlu' *olduğu*nu, insanın toplumsal praksisi ile toplumun kurumları arasındaki ilişkilerin nasıl ortaya çıktığını, nasıl çürüdüğünü ve nasıl dönüştürüldüğünü ayrıntılı olarak keşfetmekle giderek daha çok ilgilenmeye başladı. Bu daha büyük somutluk, onun, İngiliz iktisat teorisinin entelektüel içerimleri üzerine çalışmasıyla, kapitalizmin iktisadî problemlerine derinleşen ilgisiyle ve onlar üzerine kavrayışının gelişmesiyle el ele gitti. Ve ayrıca Hegel'in, kendi entelektüel krizinin seyrinde, kendine özgü diyalektik kavramını nasıl aşama aşama formüle etmeye başladığını da gördük. Süreç ilerledikçe ve Hegel'in kendi felsefesi olgunlaştıkça, 'olumluluk' kavramı daha da arka plâna çekildi. Hiçbir zaman bütünüyle kaybolmadı, ama giderek hukukçuların ve teologların olumlu/pozitif hukuk ve olumlu teolojiden söz ettiği anlamda kullanılmaya başladı. Bern ve Frankfurt dönemlerinin felsefî genelliği gözden kayboldu. Bununla birlikte, belirgin olarak Hegel'in felsefesinde dile getirilen 'olumlu' sözcüğü, bir kurumun ait olduğu büyük dönemin, onun ilerideki varoluşunu aklamak için kullanılmasına izin veremezdi. Jena döneminden yıllar sonra, Hegel bu 'olumluluk' türünü, bir an önce kaldırılması gereken, tarihin cansız tortusu olarak ele almaya devam etti.

Böylece, Hegel'in felsefesinin olgunlaşması ve derinleşmesi, onun Frankfurt'ta göndermede bulunduğu problemi, bir başka deyişle insanın toplumdaki praksisinin kendi yaratmış olduğu nesnelerle olan diyalektik ilişkisini değil, sadece 'olumluluk' kavramını ortadan kaldırdı. Burada, Hegel'in Jena döneminin, ne toplumsal içeriği ne de felsefî terminolojisi üzerine çözümlememizin sonuçlarını uzun uzadıya anlatmamız gerekiyor. Onun terminolojiyle olan kesintisiz deneyiminin seyrinde gitgide daha açık bir biçimde ortaya çıkan şey, asıl dolaysızlığın, doğalın, insanın toplumsal praksisinde üstesinden gelinmek zorunda olduğu ve üstesinden gelinmesiydi. Bu, insanın, kendi emek ve çabalarının seyrinde yarattığı bir kurumlar sistemiyle değiştirilmektedir. Bu emekler, yalnızca toplumun kurumlarını yaratmaz, aynı zamanda özneyi kendisine yabancılaştırarak aslolan dolaysızlığı geçersiz kıldığından, insanî özneyi de dönüştürür.

Hegel, ilkin öznel idealizm ve daha sonra da Schellingci form içindeki nesnel idealizmle tartışmasının seyrinde, bu yeni fikirleri betimleyecek ve tarih ile iktisat üzerine çalışmalarında anlamaya başlamış olduğu toplumsal fenomenleri genel felsefe diline çevirecek yeni bir terminoloji geliştirdi. Bu şekilde, 'dolayım' ve 'refleksiyon' gibi kavramlar, kendi özgül Hegelci anlamlarını kazandı. Aynı şekilde, ilk olarak Frankfurt'ta formüle edilen, çelişkiler ve onların birliğine dayalı soyut teori, çelişkilerin deviniminin ve onların aşılmasının olgun teorisine evrildi. Bu gelişme seyrinde, *Entäusserung* (dışsallaşma) ve *Entfremdung* (yabancılaşma) terimleri, Hegelci sistemde merkezî bir konum oluşturmaya başladı. Tam kronolojiyi burada saptamak zordur. 1803-4 derslerini büyük ölçüde hâlâ Schelling'in terminolojisiyle işlediğini belirttik. 1805-6 derslerinde, *Entäusserung* terimi sık sık ortaya çıkar; fakat her iki ders seyrinde, özellikle de sonrakilerde, *Fenomenoloji*'de 'dışsallaşma' problemleri hâline gelen toplumsal ve felsefî problemlerin çoğu, 'dışsallaşma' genel başlığı altında bir araya getirilmeksizin, hâlihazırda mevcut olmalarına ve daha sonradan aldıkları biçimle ele alınmalarına rağmen hiçbir şekilde baskın değildir. Eksiksizce çözüme kavuşturulan ve uygulanan yeni kavramsal sistemi *Fenomenoloji*'ye kadar bulamıyoruz.

Entäusserung ve *Entfremdung* terimlerinin bizzat kendilerinde yeni hiçbir şey yoktur; İngilizce 'yabancılaşma' [*alienation*] sözcüğünün Almancaya doğrudan çevirileridir. İktisat teorisi üzerine çalışmalarda, bir metanın satışını göstermek ve doğal hukuk üzerine çalışmalarda, bir yerin en eski halkına ait (aborjinal) özgürlük kaybına, özgürlüğün, bir toplumsal sözleşmenin sonucunda ortaya çıkan topluma devredilmesine ya da o özgürlükten yabancılaşmaya gönderme yapmak için kullanılmıştı. *Entäusserung* terimi felsefî açıdan, bildiğim kadarıyla, hem bir nesneyi öne sürmenin öznenin bir dışsallaşmasını ya da yabancılaşmasını imâ etmesi hem de nesnenin, aklın 'dışsallaşmış' bir edimi olarak düşünülmesi anlamında, ilk olarak Fichte tarafından kullanılmıştı.[1]

Aynı problem Schelling'in ilk dönem çalışmalarında, ama farklı bir terminolojiyle ortaya çıkmaktadır. Bunun üzerine yorumlarını,

---

[1] İlk anlam için krş. J.G. Fichte (1794), *Die Grundlagen des gesamten Wissenschaftslehre*, *Werke*, cilt 1, s. 360; ikincisi için krş. *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801), *a.g.e.*, cilt 4, s. 73.

onun hem yeni problemler görme yeteneğini hem de aşırılığını, Hegel'e fazlasıyla ters bir biçimde, birdenbire kısır dogmalarda katılaşana kadar kendi diyalektik kavrayışlarını abartma eğilimini doğruladıkları için aktarıyoruz. Schelling, 'koşullamak' [*bedingen*] terimini, Hegel'in daha sonraları 'dışsallaşma' olarak adlandıracağı şeyi betimlemek için kullanmaktadır.

> *Koşullamak*, ondan ötürü bir şeyin [belirli] bir *şey* olduğu eyleme verdiğimiz addır; *koşullanmış* [*bedingt*] ise, bir şey [*Ding*] olmuş olandır. Ve bu, aynı zamanda, hiçbir şeyin *kendisi yoluyla bir şey olarak* konulamayacağını, eş deyişle koşullanmamış bir şeyin [*ein unbedingtes Ding*] bir çelişki olduğunu açık hâle getirir; çünkü *koşullanmamış* olan, bir şeye dönüşmemiş ve dönüştürülemeyen bir şeydir.[2]

Schelling'in, Hegel'in çok derin bir biçimde meşgul olduğu aynı probleme değinmekte olduğundan kuşku duyulamaz. Hegel'in tersine Schelling, kolay bir biçimde, zarif ve yaratıcı bir çözümü tesadüfen bulur; öyle ki bu çözüm, praksis ile nesne arasında derin bir uçuruma ve dolayısıyla da Schelling'in bizzat kendisi için tüm problemin başa çıkılmaz hâle gelmesine neden olma gibi 'sadece' ufak bir kusura sahiptir. Ne var ki bu terminolojik denemeler, Fichte ve Schelling hesaba katıldığında yalnızca epizotlar –onların en derinden ilgili olduğu problemler üzerinde sürekli etkide bulunmayan epizotlar– olduğundan, öncellerinin belirli öğelerle oluşturduğu kullanıma rağmen, *Fenomenoloji*'de özgün bir kavramsal sistem geliştirmiş olma onurunu Hegel'e vermemek için hiçbir neden yoktur.

Fenomenoloji'de 'dışsallaşma' terimi, çok yüksek bir felsefî genellik düzeyinde kullanılır ve iktisattaki ve toplumsal teorideki asıl anlamının çok ötesine geçmiştir. Bununla birlikte, Hegel tarafından ona verilen ve sonrasında ona yapılan felsefî ilâvelerin yanı sıra özgün kullanımından da çıkan çeşitli anlamları biraz dikkatle saptamak olanaklıdır.

Hegelci 'dışsallaşma' kavramında esas olarak üç aşamayı ayırt edebiliriz: (1) İlk olarak, bu kavram, iktisadî ya da toplumsal bir türde her çalışmaya ve her insan etkinliğine ayrılmaz bir biçimde bağlı olan kompleks özne-nesne ilişkisine göndermede bulunur. Burada

---

[2] F.J. von Schelling (1926), *Werke*, ed. Manfred Schröter, Jena, cilt 1, s. 166.

içerilen, insanların kendi tarihlerini kendilerinin yaptıkları yönündeki genel fikir bağlamında, toplumun, onun gelişiminin, bu gelişime hükmeden yasaların ve tüm bunların nesnelliği problemidir. Öyleyse tarih, insan soyunun kompleks bir diyalektik evrimi olarak –toplumsallaşmış bireylerin praksisi tarafından harekete geçirilen, çelişkilerde ve etkileşimlerde zengin bir süreç olarak– görülmektedir. Hegel'in öznellik ile nesnellik arasında diyalektik ilişkiler kurmaktaki başarısı, olağanüstü ileri bir adımı temsil etmektedir. Bir taraftan öznel insanî praksisin önemini, geniş bir şekilde toplumun 'doğal' yasaları (örneğin iklim) olarak düşünülenin nesnelliğiyle bağdaştıramamış ve bu nedenle de bu 'doğal' fenomenlerden biri ya da diğeri üzerine abartılmış bir vurgudan kaynaklanan çatışkıların (antinomilerin) ötesine geçememiş eski materyalistler karşısında büyük bir ilerlemedir. Diğer taraftan ise, yazılarında, zorunluluk ve nesnelliğin, kendilerinde, özgürlük ve praksise düpedüz yabancı ve onlardan farklı bir dünya oluşturduğu, Kant ve Fichte karşısında da büyük bir ilerlemedir. Gördüğümüz gibi Schelling, nesnel-idealist evresinde, bir adım daha ileri gitmek için çaba göstermişti, ama onun yenilikleri, gerçek felsefî bir tarzdan çok, abartılı bir biçimde öne sürülen karanlık önsezilerden daha fazlasına dönüşmedi.

(2) İkinci olarak, 'dışsallaşma'nın bilhassa kapitalist formu, eş deyişle Marx'ın sonraları 'fetişizm' olarak adlandıracağı şey söz konusudur. Doğal olarak, Hegel'in sınıf çelişkisinin iktisadî temeliyle ilgili görüşü zengin ile yoksul arasında empirik anlamda bir ayrışmanın ötesine geçmediği sürece, onun burada içerilen şeye dair açık bir kavrayışı yoktur ve bu da, onun önemli teorik sonuçlar çıkarması için yeterli değildir. Bununla birlikte, kapitalist toplumda nesnelerin fetişleşmesinden doğan problemlere yakınlığının olduğu kuşku götürmez ve bu açıdan onun, klasik Alman İdealizminde tek başına durduğu ifade edilmelidir. Hiç söylemeye gerek yok ki, iktisadî teoride temel bir eğitime sahip olmaması, sürekli olarak onu bu 'dışsallaşmış' toplumsal nesnellik sınıfını ilkiyle karıştırmaya götürür, eş deyişle o, fiiliyatta sadece nesnelliğin kapitalizme özgü fetiş-formları olan birçok şeyi, toplumsal çalışmanın ve genel anlamda insanî praksisin ürünleri olarak görür –ya da tersi. Marx'ın eleştirisinin merkezî odaklarından biri olan bu kusura karşın Hegel'de, kuşkusuz, insanlar arasındaki toplumsal ilişkiler açısından, sosyo-ekonomik oluşumların fetişleşmiş nesnelliğini açıklayacak güçlü eğilimler bulunmaktadır.

Burada da idealizm Hegel'in fena hâlde yolunu şaşırtır ve o, toplumsal oluşumların insan ilişkilerine indirgenmesi sürecinde, şeylerin dolayımlı rolünü sıklıkla gözden kaçırır. Sıklıkla, ama her zaman değil. İdealizmin bu özel formu, her ne kadar nesnelliğin fetişleşmiş formlarını açıklayan erken girişimler içerisinde nadir olmasa da, bildiğim kadarıyla, Hegel'de başka yerlerden daha önce ortaya çıkar. Bu durum, sözgelimi Ricardo Okulu'nun dağılmasında apaçık görülmektedir. Marx, Hodgskin üzerine tartışmasında bunu şöyle yorumlar:

> Tüm nesnel dünya, 'metalar dünyası', toplumsal olarak üretim yapan insanların sürekli yeni baştan gerçekleştirdikleri salt bir görünüş, sadece geçici bir etkinlik olarak burada gözden kaybolmaktadır. Bu 'idealizm'i, Ricardocu teorinin, sadece insan ile hayvan arasındaki ayırımın değil, canlı bir organizma ile cansız bir nesne arasındaki ayırımın bile kaybolduğu 'bu inanılmaz ayakkabı tamircisi'nin, MacCulloch'un yazılarında geliştirdiği kaba, maddî fetişizm ile karşılaştırın; ve sonra bırakın, burjuva siyasî iktisadın yüce idealizmine karşı olarak, proleter muhalefetin, yalnızca bayağı isteklerin doyumuna yönelen kaba bir materyalizmi telkin ettiğini söylesinler.[3]

Elbette, Hodgskin ile Hegel arasındaki derin farklılıklar gözden kaçırılmamalıdır. Hodgskin, Ricardo'nun değer teorisinden, her ne kadar karışık ve çelişkili olsalar da, sosyalist sonuçlar çıkarabilmektedir. Daha önce görmüş olduğumuz gibi Hegel ise, *Fenomenoloji* üzerine çalıştığı dönemde Adam Smith'in teorilerindeki tüm problemleri ve çelişkileri bile anlamamıştı. [Dolayısıyla], onun oradan sosyalist fikirler çıkarabilmesi söz konusu olamazdı; ve Hodgskin'in, tüm bu sorunlar üzerine Hegel'den daha net ve daha kuşatıcı olduğunu ve olmak zorunda olduğunu söylemeye gerek yok. Bununla birlikte, Hegel'in düşüncelerinin bu doğrultuda güçlü bir şekilde hareket etmekte olduğunu ve onun bu iktisadî olgulardan felsefî sonuçlar çıkarmakla ilgilenen tek düşünür olduğunu söylemenin de hiçbir yararı olmaz.

(3) Üçüncü olarak, sonradan 'şeylik' ya da nesnellik ile eşanlamlı olacak olan 'dışsallaşma' kavramının geniş bir felsefî yayılımı söz konusudur. Bu, içerisinde nesnelliğin tarihinin resmedildiği formdur:

---

[3] Karl Marx (1972), *Theories of Surplus Value*, cilt 3, Londra, s. 267.

Özdeş özne-nesnenin 'dışsallaşma' aracılığıyla kendisine geri dönen yolculuğunda diyalektik bir uğrak olarak nesnellik. Hegel şöyle söyler:

> Tinin dolaysız varoluşu, *bilinçli yaşam*, iki yana sahiptir –bilme ile bilmenin öznel işlevine karşıt ya da onun olumsuzu olan nesnellik. Tin kendisini bilincin aracılığında geliştirdiği ve farklı uğraklarını onda sergilediği için, bilinçli yaşama dair etkenler arasındaki bu karşıtlık, tinin evriminde her aşamada bulunmaktadır ve bütün bu uğraklar bilinç tarzları ya da formları olarak ortaya çıkar. Bu gelişim seyrinin bilimsel ifadesi, bilincin içinden geçtiği *deneyimin* bir bilimidir; töz ve onun süreci, bilincin nesnesi olarak ele alınır. Bilinç, kendi deneyiminin kapsamına girenden başka hiçbir şeyi bilmez ve kavramaz; çünkü deneyimin içinde bulunan yalnızca tinsel tözdür ve ayrıca kendisinin *nesnesi*dir. Bununla birlikte tin, *kendisine bir öteki*, eş deyişle *kendi kendisi için* bir *nesne* olma sürecine ve bu ötekiliği aşmaya bağlı olduğundan nesne hâline gelir.[4]

Dışsallaşmanın iptal edilişinde içerilen gizemlileştirmenin temel eğilimlerine zaten âşinayız. Ancak, Hegel'in dışsallaşmayı bir süreç olarak düşünmek ve mutlağı, özdeş özne-nesneyi bu sürecin son ürünü olarak görmek suretiyle, içerisinde nesnel gerçekliğin özsel diyalektik belirlenimlerine dair içerimlerin keşfedileceği büsbütün yeni bir alan açtığını da biliyoruz; "öyle ki, nihayetinde Hegelci sistem, sadece yöntem ve içerikte idealistçe baş aşağı dönmüş bir materyalizmi temsil etmektedir."[5]

Engels'in ifadesinin, sadece bir kişinin Hegel'i yeniden doğru, eş deyişle materyalist yöne çevirmesi gerektiğini imâ ettiğini düşünmek ciddi bir hata olacaktır; aksine bizim araştırmalarımız, oldukça önemli problemlerin idealist yöntem tarafından çarpıtılmış olduğunu ve bireysel meselelerin işlenişinde, önemli kavrayışların sürekli olarak idealist çarpıtmalarla –bazen aynı cümlede bile– bir arada olduğunu göstermiştir. Ayrıca, sanki hepsi mutlak yolculuğundaymış ve idealist gizemlileştirmeler sadece sonda araya giriyormuş gibi, yalınlık ve açıklık uğruna vurgulamış olduğumuz çözümlemeye açılan bu geniş

---

[4] Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1964), *The Phenomenology of Mind*, İng. çev. J.P. Baillie, Londra, s. 96.

[5] Friedrich Engels (1949 ve 1950), *Feuerbach*, Marx/Engels, *Selected Works*, cilt 2, Moskova ve Londra, s. 336.

alana odaklanmak da yanlış olacaktır. Daha önceki somut çözümlemelerimizin, bu fikirlerin yanlış kavranmış olduğunu göstermiş olduğuna inanıyoruz. Burada, kendimizi en önemli problemlerin açıklanmasıyla sınırlandırmamız gerekiyor.

'Dışsallaşma' ile 'şeylik'in ya da nesnelliğin yanlış eşitlenmesi, Hegel'i, doğa ve toplum tanımında ve onları ayırt etme girişiminde oldukça yanlış ayırımlar yapmaya götürmektedir. Onun görüşüne göre, doğa da, tarih de tinin 'dışsallaşmalar'ıdır. Fakat doğa, ebedî bir dışsallaşmadır; onun devinimi de sözde bir devinimdir, öznenin bir devinimidir. Hegel'in teorisinde doğanın gerçek bir tarihi yoktur.

> Tinin içinden geçtiği bu son form, yani *doğa*, onun canlı, dolaysız gelişim sürecidir. Doğa –kendi olmadan yoksun bırakılan (dışsallaşmış) tin–, dış-varlığında bu 'kalıcılık'ının ebedî dışsallaşmasından ve *özne*yi yeniden kuran devinimden başka bir şey değildir.[6]

Buna karşıt olarak, insan soyunun toplumsal praksisindeki, eş deyişle tarihteki 'dışsallaşma', tinin zamandaki bir 'dışsallaşma'sıdır; bir başka deyişle, oluşun ve gerçek tarihin gerçek bir süreci söz konusudur. Kuşkusuz göreceğimiz gibi, sonda bu da, Hegel'in amaçlarına karşın sözde bir devinime dönüşür. Bu 'dışsallaşma' formu hakkında Hegel şunları yazar:

> Bununla birlikte, tinin varoluş sürecinin diğer yanı, yani *tarih*, bilgi açısından bir oluş sürecidir, *bilinçli bir kendini dolaylı kılma süreci*dir –zamanda dışlaşan tin; fakat bu dışlaşma, o denli de kendi kendisinin dışlaşmasıdır; olumsuz, kendi kendisinin olumsuzudur. Bu oluş, tinlerin ağır devinimi ve ardışıklığını, her biri tinin tüm zenginliğiyle donatılmış bir imgeler galerisini sergiler ki, kendi tözünün bütün bu zenginliğine nüfûz etmek ve onu sindirmek zorunda olduğu için böyle ağır ilerler. Tinin tamamlanışı, *ne olduğu*nu, kendi tözünü eksiksizce *bilme*yi içerdiği için de, bu bilme, onun *kendi-içine-çekiliş*idir [*Insichgehen*]; öyle ki, onda tin

---

[6] *The Phenomenology of Mind*, s. 807. Metni İngilizceye çeviren kişinin *Tinin Fenomenolojisi*'nden yapılan alıntılar için kullanmış olduğu Baillie çevirisi burada küçük bir yorum içeriyor. "Kendi olmadan yoksun bırakılan" ifadesi asıl Almanca metinde mevcut değil. Alıntılar için genellikle asıl metne sadık kalmaya ve tutarlılık açısından Baillie çevirisini izlememeye özen gösterdik –ed. n.

> kendi dışsal varoluşunu terk eder ve kendi şeklini anımsamaya [*Erinnerung*] teslim eder.[7]

Doğadaki 'dışsallaşma'nın varsaydığı form ile tarih arasındaki ayırımın dolaysız metodolojik içerimleri, *Fenomenoloji*'de daha önce de gözlemlediğimiz bir şeydir. Hegel'in gerçek tarih üzerine odaklandığı B bölümünde, doğa problemleri hemen hemen yok gibidir. Onlar yalnızca A ve C bölümlerinde işlenir ve ikincisinde hepsinden öte, doğanın nesnelliğine ilişkin Hegel'in görüşü, diyalektiğin problemlerinin gizemlileştirilmesine hiç de az olmayan bir katkıda bulunur. Fakat buna ek olarak, toplumun gelişimi boyunca doğanın tarihinin yanı sıra, doğa ile toplum arasındaki her gerçek etkileşimin sonunu da ifade eder. Hegel, Aydınlanmanın bir öğrencisi olarak doğa ile toplum arasındaki ilişkilerden ve (iklim gibi) doğal koşullar tarafından belirlenen tüm bu toplumsal gelişmelerden hiç de habersiz değildir. Onun daha sonraki dönemdeki tarih felsefesinde bu problemler yeniden ortaya çıkarlar; ama sadece, gerçekte etki etmedikleri töze ilişkin tarihe genel bir girişin parçası olarak.

Hattâ Hegel'in, her ne kadar tarihin büyük diyalektikçisi de olsa, Kant'ın (kendi felsefî sistemi üzerinde bütünüyle etkisiz kalan ve onun doğa görüşünü tarihselleştirmeyi beceremeyen) kozmogoni alanındaki büyük buluşlarına rağmen doğanın kendi tarihsel gelişiminden bile söz etmediği daha açık bir olgudur. Ne de, çağdaşlarından diğer birkaçının –hepsinden öte Goethe'nin– gelişme kavramını organik dünya içine katmaktaki önemli çabaları, onu bu doğrultuda etkiler.

Kuşkusuz ki, Hegel'in doğa felsefesinde bir tür gelişme söz konusudur; fakat bu, kesinlikle tarihsel değildir, zaman içinde sergilenmez. Zamansal gelişmeyi o, dar anlamda tarihe, insan toplumunun tarihine saklar. Bu, onun çalışmasındaki zıt eğilimlerin varlığını yadsımak anlamına gelmez. Ne var ki onlar, başlangıç evrelerinin ötesine asla geçmez, bunun sonucu olarak da âniden sona ererler. Örneğin *Jena Mantığı*'nda, yeryüzünün, insanlık tarihinin tiyatrosu olarak, başlangıç aşamasının evrimci terimlerde bir çözümlemesi mevcuttur. Bununla birlikte, tarihin bir zamanlar olmuş olduğu, ama artık olmadığı fikri, böylelikle kendisini alabildiğine görünür kılar: Hegel'e gö-

---

[7] *A.g.e.*, s. 807.

re, insanlık tarihi başlayana kadar yeryüzünün tarihi tamamlanmıştır ve daha ileri bir gelişime tümüyle son vermiştir; ve henüz gelişmekteyken bile, Hegel'in onu resmedişi hatırı sayılır derecede çelişkilidir. Bütün açısından tipik olduğundan, onun son özetini aktarıyoruz:

> Kendi döngüsü içinde yeryüzünün varmış olduğu mevcut uğrak, bir durağanlıktır. Kendi sürecinden ortaya çıkmıştır o; bu uğrakta gerçekten bütündür ve belirli varoluşun karakteri, onun üzerine damgalanmıştır –yine de, zamandan uzaklaştırıldığı için tahammül eden bir belirli varoluş... O hâlde yeryüzü, bu bütünlük olarak, sürecin bizzat kendisi olmaksızın bu sürecin imgesini temsil eder... Yeryüzünün canlı süreci, kendi bütünlüğünde değil, sadece öğelerinde mevcuttur... Öyleyse süreç, bu içerik için geçmişteki bir şeydir; zaman aracılığıyla ona yaşam aşılamak ve oluşumunun uğraklarını art arda bir dizi olarak sergilemek, içeriğine etki etmez.[8]

Hegel'in bu tema üzerine ifadelerinin tümü çelişkilerle dolu olduğundan ve gizemlileştirmelerinin altında daima gizlenmiş hâlde duran önemli diyalektik ve tarihsel buluşlar bulduğumuzdan, onun doğadaki ve tarihteki 'dışsallaşma', eş deyişle nesnelleşme arasındaki keskin ayırımının olumlu yanının da bulunduğunu ve burada da Hegel'in önemli buluşların izinde olduğunu öğrenmek şaşırtıcı olmayacaktır. Onun amacı, insan varoluşunun tikel karakterini açıklığa kavuşturmaktır ve o, nesnel idealizmin diyalektik alanında kendisine en yakın olan düşünürlerin (Schelling ve Goethe) doğayla haddinden fazla meşgul olduğu bir çağda, bunu yaptığı için suçlanmaktadır. Söz konusu olan, bu adamların fikirlerinin tartışıldığı, abartıldığı ve toplumun tarihsel gelişiminin gerçekten somut bir çözümlemesini elde edebilecek bütün çabaları 'ebedî' ve 'doğal olan'ın tümüyle tüketici formalist bir mistisizmine çekmekle tehdit eden romantik ve mistik bir doğa felsefesi kültüne dönüştürüldüğü bir çağdı.

Bu gibi durumlarda, Hegel'in doğa ile tarih arasında nasıl böyle birdenbire bir ayırım yaptığını ve hattâ tinin doğaya üstünlüğünü nasıl bir ahlâk meselesi hâline getirdiğini anlamak kolaydır. Jena derslerinde, bu sonuca işaret eden çok ilginç bir ifade bulunmaktadır:

---

[8] G.W.F. Hegel (1923), *Hegel's Jena Logic, Metaphysics and Philosophy of Nature*, ed. G. Lasson, Leipzig, s. 320.

> Fiilî olguda, bireysel tin, kendi öz karakterinin enerjisine dayalı olabilir ve doğayı hesaba katmaksızın kendi bireyselliğini ileri sürebilir. Her ne kadar doğa ondan farklı olsa da, onun doğaya karşı olumsuz tutumu doğanın gücünü küçümser ve bu küçümsemede o, kendi özgürlüğünü muhafaza ederek doğayla arasına mesafe koyar. Aslında birey, doğaya yönelik bu aşağılama oranında ancak büyüktür ve özgür olur.[9]

Hegel'in konumunun bu aşırı ifadesi, burada edimde bulunan bireysel insandan söz etmekte olduğunu ve dolayısıyla onun buradaki gözlemlerinin, Fichte'nin öznel idealizminin elindeki doğanın ihlâline karşı polemiğinin iptal edilmiş olmadığını ya da hiçbir şekilde onunla çelişmediğini görmemizi engellememelidir.

Marx, Hegel'in sonraki çalışmalarında sıklıkla yinelenen buradaki tavrına tamamıyla hayrandı. Lafargue, Hegel'in aşağıdaki sözünü Marx'ın onaylayarak sıklıkla alıntıladığını bildirir:

> Bir suçlunun canice düşünceleri bile, göklerden gelen mucizelerden daha büyük görkem ve asalete sahiptir.[10]

Bu tür çok keskin formülasyonlarla Hegel, dolaysız olarak, insanlığın toplumsal gelişiminin belirgin yanları ile doğadaki gelişim arasında keskin bir ayırım yapmaktır; ve eğer Hegel, doğa bağlamında gelişimi yanlış yorumlamış olsa da, yine de o, bu keskin ayırımla toplumsal gelişimin temel ve esaslı bir belirlenimine değinmiştir: İnsanların, insanlık tarihinde kendi tarihlerini kendilerinin yaptıkları fikri. Marx bu iki tarih arasındaki farka –kuşkusuz onların nesnelliğinin ve birliğinin doğru bilgisiyle– açıkça gönderme yapmıştır. Bu göndermeyi de, sözgelimi Darwin'den hareketle doğal teknoloji* üzerine konuştuğu ve teknolojinin eleştirel bir tarihini talep ettiği yerde yapar:

---

[9] K. Rosenkranz (1844), *Life of Hegel*, Berlin, s. 187.

[10] *Reminiscences of Marx and Engels*, Moskova, s. 76.

* 'Doğal teknoloji' [*natürliche Technologie*] terimi bugün kulaklara biraz garip gelse de, Lukács'ın bu terimi (en azından) Karl Marx'ın *Das Kapital*'inden aldığına hiç şüphe yok. Cümlenin devamında, Lukács'ın alıntı yaptığı yerde Marx tam olarak şöyle diyor: "... [Eleştirel] bir teknoloji tarihi, 18. yüzyılın buluşlarından ne kadar azının, tek bir kimsenin eseri olduğunu ortaya koyabilir. Bugüne kadar böyle bir kitap yazılmamıştır. Darwin, ilgimizi, doğal teknoloji tarihine çekmiştir. İnsanın üretici organlarının, bütün toplumsal [örgütlenmenin] maddî temeli olan bu organların tarihi, aynı tür-

> Mademki insanın tarihi, Vico'nun dediği gibi doğal tarihten ikincisini değil ama ilkini bizim yapmamız bakımından farklıdır, o hâlde böyle bir tarihi derleyip düzenlemek daha kolay olmaz mıydı?[11]

İnsanlık tarihinin bu yanı, Vico tarafından olduğu gibi Hegel tarafından da, her ne kadar diğer yan, doğanın tarihinin farkına varmayı beceremese ve bu yüzden onu gizemlileştirse de, doğru bir biçimde sezilmişti.

Hegel'e, hem zengin ve pek çok açıdan geçerli bir insanlık tarihi resmi oluşturmuş olma hem de tarih yazıcılığının (historyografyanın) temel belirlenimlerinin çoğunu keşfetmiş olma onurunu tanımak ve vermek, 'dışsallaşma'nın gizemlileştirici yönlerinin getirdiği çarpıtmaları yadsımak değildir. Burada da Hegel, kendi bütün kavrayışıyla, parçaları çözümleme sürecinde çok zahmetli bir biçimde, eksiksiz olarak ve dâhice inşa ettiği şeyden vazgeçer. Daha önce, bir bütün olarak tarihsel sürecin; kendi kendini ortadan kaldırma, özdeş özne-nesneye geri dönme formunu alan belirli bir amacı olduğundan söz etmiştik. Benzer şekilde, Hegel'in, genel anlamda tarihi tinin zaman içine bir 'dışsallaşma'sı olarak düşündüğünü de görmüştük. Bundan dolayı, tarihin mutlak öznede yeniden bütünleşmesi, sonradan nesnelliğin ortadan kaldırılmasının bir sonucu olan zamanın ortadan kaldırılmasını imâ eder. Tarihin diyalektik sürecinin, yaratımın dinsel

---

den dikkate lâyık değil midir? Ve Vico'nun dediği gibi, insanlığın tarihini doğa tarihinden ayıran şey, ilkini bizim yapmamız [ama] ikincisini yapmamamız olduğuna göre, böyle bir tarihin derlenmesi daha kolay olmaz mı? Teknoloji, insanın doğayı ele alış biçimini, yaşamını sürdürmek için başvurduğu üretim sürecini açıklayarak, toplumsal ilişkilerin oluşum biçimini ve bu ilişkilerden doğan kavramları ve düşünce biçimlerini ortaya koyuyor. Bu maddî temeli hesaba katmayan din tarihleri bile, [eleştirel] bir tarih sayılamaz. Dinin imgesel yaratıklarının bu dünyadaki özlerini inceleyerek bulmak, aslında, tersinden giderek, yaşamın gerçek ilişkilerinden yola çıkarak, bu ilişkilerin kutsallaştırılmış şekillerini bulmaktan çok daha kolaydır. Bu sonuncu yöntem, biricik materyalist ve dolayısıyla biricik bilimsel yöntemdir. Tarih ile tarihsel süreçleri dışar[ı]da bırakan, soyut doğal bilimsel materyalizmin zayıf noktaları, bunun sözcülerinin, kendi uzmanlık alanlarının dışına çıkar çıkmaz ortaya koydukları soyut ve ideolojik kavramlardan derh[â]l belli olur" [Karl Marx (1978), *Kapital*, çev. Alaattin Bilgi, cilt 1, kısım 4, Ankara: Sol Yay., ss. 386-7, 4. dipnot] –ed. n.

[11] Karl Marx (1962), *Capital*, cilt 1, Moskova ve Londra, s. 372.

kategorileri açısından tanımlanan zamanın başlangıcı ve sonuyla, iki mistik nokta arasında muallâkta bırakıldığı doğru değildir. Hegel'in şemasında, tarihsel sürecin başlangıcı ve sonu çakışır; eş deyişle tarihin sonu, onun başlangıcında önceden tasarlanır. Öyleyse burada ulaşmış olduğumuz nokta, Hegel'in teleolojik fikirleri üzerine olan tartışmamızda gördüğümüz gibi, parlak bir kavrayışın sınır tanımayan ve her şeyi yutan bir genelleştirme süreci tarafından aynı şekilde olumsuzlanmasıdır. Hegel, tarihsel şemasının bu yönü hakkında oldukça açıktır:

> Fakat tin olan bu töz, tinin, *kendinde* ne ise o *oluş* sürecidir; ve ancak bu kendisini kendi içine yansıtma süreci olarak o, asıl hakikî anlamda *tin*dir. Kendinde tin, bilgilenme/biliş olan devinimdir –*kendinde olan*ın *kendi için olan*a, tözün özneye, *bilincin* nesnesinin *öz-bilincin* nesnesine, eş deyişle o denli de ortadan kaldırılmış bir nesneye ya da *kavram*a dönüşmesidir. Devinim, kendine geri dönen çemberdir; öyle ki bu çember, başlangıcını varsayan ve ona ancak sonda ulaşan bir çemberdir.[12]

Bununla birlikte, bu son, mutlak bilgi olarak, felsefe olarak doruk noktasındaki mutlak tindir. Tarih, gerçeklikte olup biten, ama tamamlanışına, ondaki içkin amaca, başlangıçtan beri onda örtük olarak içerilen doğaya yalnızca felsefede, ona giden yoldaki *post-festum*• bir yorumda ulaşan bir sürece indirgenir. Bu düşünce, *Fenomenoloji*'deki tarih görüşü açısından öylesine büyük önem taşır ki, tüm çalışmanın sonucunda merkezî bir konum kazanır:

> Fakat *anımsama* [*Er-innerung*] bu deneyimi muhafaza etmiştir ve içsel varlıktır, gerçekte tözün daha yüksek bir formudur. Dolayısıyla, her ne kadar bu tin kendi olgunlaşma sürecine yeni baştan ve görünüşte yalnızca kendisinden başlıyor olsa da, aynı zamanda yine de, başladığından daha yüksek bir düzeydedir. Dış dünyada bu şekilde biçimlenen tinler ülkesi, her bir tinin ötekinin yerini aldığı ve her birinin öncelinden dünyanın imparatorluğunu devraldığı bir ardışıklık oluşturur. Onların hedefi, tinin derinliğinin ortaya serilmesidir ve bu ise, *mutlak kavram*dır. Dolayısıyla bu ortaya seriş, onun 'derinlik'inin korunarak aşılması ya da onun *uza-*

[12] *The Phenomenology of Mind*, s. 801.

• İş işten geçtikten sonra –çev. n.

> *mı*dır; bu kendi içinde varolan benin olumsuzluğudur, bir olumsuzluk ki, onun dışsallaşması ya da tözüdür; ve de onun *zaman*dır ki, onda bu dışsallaşma kendinde kendisini dışsallaştırır ve böylece, uzanımında olduğu denli de derinliğinde, kendinde olandadır. *Hedef*, mutlak bilgi ya da kendisini tin olarak bilen tin, yolu olarak, kendilerinde oldukları ve ülkelerinin örgütlenişini tamamladıkları zaman tinlerin anımsanışını alır. Onların muhafaza edilişi, olumsallık formunda görünen özgür varoluşları tarafından bakıldığında, *tarih*tir; [felsefî] olarak kavranan örgütlenişleri tarafından bakıldığında ise, *görünüş alanındaki bilmenin bilimi*dir [*Wissenschaft des erscheinenden Wissens*]. İkisi birlikte, kavranan [*begriffen*] tarih, aynı anda onlar olmaksızın cansız ve tek başına kalacak mutlak tinin anımsamasını ve Golgotha'sını,* tahtının gerçekliğini, hakikatini ve kesinliğini oluşturur. Yalnızca
>
> > bu tinler ülkesinin kadehinden köpürür
> > ona, onun kendi sonsuzluğu.[13]

Bu, tarihin kendini ortadan kaldırması anlamına gelir. Tarih, başlangıcından itibaren onun öznesine, tinine içkin bir hedefin salt gerçekleşmesine dönüşür. Aynı zamanda, onun içkin gerçekliği de ortadan kaldırılır: Tarih, kendi gerçek otonom hareket yasalarını içermez; tersine, yalnızca bu yasalar gerçekten varolur ve kendilerini, tarihi kavrayan ve ortadan kaldıran bilimde, eş deyişle mutlak bilgide kanıtlar. Ne var ki bu, nesnel idealizm tarafından ayrıntılarına girilen tüm tarih şemasını da ortadan kaldırır. Tarihi yapması beklenen ve tam da özünün etkin hareket ettirici güç, tarihin motoru olması beklenen tin, Marx'ın *Kutsal Aile*'de ileri sürdüğü gibi, tarihi salt bir bulanık temsile/simulakra çevirerek son bulur:

> Hegel... tutarsızdır... çünkü ona göre mutlak tin, tarihi sadece *görünüş*te yapar. Mutlak tin, yalnızca filozofta yaratıcı dünya-tini olarak ve *post festum* kendinin *bilinci* hâline geldiğinden, onun

---

* İsa'nın çarmıha gerildiği yer –çev. n.

[13] *A.g.e.*, s. 808. Sondaki dize, Schiller'in *Felsefî Mektuplar*'daki "Dostluk" ve "Tanrı" şiirlerinin son mısralarının serbest bir uyarlamasıdır [*aus dem Kelche dieses Geisterreiches//schäumt ihm seine Unendlichkeit*].

tarihi yapması sadece bilinçtedir, filozofun kanaatinde ve kavrayışındadır, eş deyişle spekülatif imgelemdedir.[14]

Tüm bunlar –ki, biz sadece en temel noktalara dikkat çektik– Hegel'in 'dışsallaşma' kavramının zorunlu sonucudur. Bu noktada, genç Marx'ın, Hegel'in temel ikilemi üzerine olan muazzam eleştirisi tartışmaya girer. Bu eleştiri, idealist diyalektiği materyalist diyalektiğe çevirme sürecinde ve Hegelci idealizmin eleştirisinde can alıcı metinlerden birisidir. Aynı zamanda, diyalektik miras ile yeni diyalektik materyalizm bilimi arasındaki sürekliliği kuran bir *locus classicus*tur.*

1844 *Ekonomik ve Felsefî El Yazmaları*'nda Marx, Hegelci diyalektiğin kapsamlı ve sistematik bir eleştirisini sunar.[15] Bu eleştirinin bizi ilgilendiren iki metodolojik karakteristiği bulunmaktadır.

(1) Öncelikle, *Tinin Fenomenolojisi* ve onun içerisindeki Hegel'in 'dışsallaşma' kavrayışı ve onun aşılması üzerine yoğunlaşır. Kendi içinde anlamlı olan bu vurgu, dönemin polemik gereksinimlerine göndermeyle de açıklanabilir; zira Genç-Hegelciler, özelde de Bruno Bauer ve Max Stirner tarafından gerçekleştirilen Hegelci felsefenin öznelleştirilmesi, büyük ölçüde *Fenomenoloji*'ye dayalıydı ve onun gizemlileştirilmesini Hegel'in bile hayâl edemeyeceği alanlara yaymaktadır. Bu Sol-Hegelciliğin felsefî anlamda ortadan kaldırılışı, hem yeni bir diyalektik materyalizm biliminin hem de o zamanlar oluşum sürecindeki işçi partisinin teorik ve pratik programının önemli bir öncülüydü. Marx'ın buradaki argümanları, bu yüzden *Komünist Manifesto*'ya hazırlık niteliğindedir.

Öte yandan, ileride göreceğimiz gibi, Hegel'in 'dışsallaşma' kavramının eleştirisi, Feuerbach'ın Hegel eleştirisinin ve bu nedenle de 1840'larda Almanya'da gerçekleşen, ünlü idealizmden materyalizme geçişin önemli bir öğesini oluşturmaktadır. Feuerbach eleştirisi, onun materyalizminin kusurlarının ve sınırlılıklarının olduğu kadar meziyetlerinin de bir toplamıdır. Marx'ın, Hegel'in 'dışsallaşma' kavramını eleştirisi, Feuerbachçı mirası sahiplenmeye başladığını gösterir ve aynı zamanda [burada] onun, eski materyalizmi diyalektik olarak aştığını ve geride bıraktığını da görmekteyiz.

---

[14] Marx/Engels (1956), *The Holy Family*, Moskova ve Londra, ss. 115-6.

* Klasik metin –çev. n.

15 Devamındakileri şu çalışmamla krş. "Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, sayı 2/II, 1954.

(2) Marx'ın eleştirisinin ikinci önemli karakteristiği, bizzat Hegel'den beri Almanya'da ilk defa, toplum ile felsefe problemlerinin işlenişinde iktisadî ve felsefî perspektifleri bir araya getirmesidir. Bunun Marx'ta, Hegel'dekinden karşılaştırılamaz bir biçimde daha yüksek bir düzeyde iş gördüğünü ve iktisadî bakımdan olduğu kadar felsefî bakımdan da doğru olduğunu söylemeye bile gerek yoktur. Bildiğimiz gibi felsefî açıdan sorun, idealist diyalektiğin materyalist diyalektik ile yer değiştirilmesidir. İdealizmin eleştirisi, burada Hegel'de mevcut olandan çok daha büyük bir iktisat bilgisine dayalıdır. Marx'ın iktisadî gözlemleri, iktisat teorisi üzerine klasiklerin düşüncelerinin *sosyalist bir eleştirisini* içermektedir (Zaten genç Engels'in *Deutsch-Französische Jahrbücher*'deki enfes denemesi de az bir zaman önce yayımlanmıştı). Ve ancak kapitalist iktisadın ve onun iktisat teorisinin klasiklerinin çalışmalarındaki bilimsel formülasyonların bu sosyalist eleştirisidir ki, varolan iktisadî yaşamdaki, iktisadî insan praksisindeki gerçek diyalektik devinimi keşfetmeyi olanaklı kılar. Genç Marx ve Engels'in, iktisadî yaşamın gerçek diyalektiği üzerine çalışmalarında ortaya koymuş oldukları hızlı gelişim, kısa bir süre içinde bu yaşamı kavramaya çalışmış fikirlerin eleştirisine temel hazırladı: Bir yandan iktisat teorisinin klasikleri, öte yandan Hegel.

Dolayısıyla Marx'ın, *Fenomenoloji*'nin ve genelde idealist diyalektiğin merkezindeki kavram olarak 'dışsallaşma' üzerine vurgusu, keyfî bir kararın sonucu değildi. Hegel'in, çok da eksik olan iktisat bilgisi temeli üzerinde yaratıcı kestirimleri, 'dışsallaşma'nın, yabancılaşmanın, yaşamın temel bir olgusu olduğunu görmesini sağladı ve *bu nedenle* de o, dışsallaşmayı felsefenin merkezine koydu. Marx'ın Hegel eleştirisi, *iktisadî gerçekliklerin* daha derin ve eksiksiz bir kavranışından ileri gelmektedir. Bir başka deyişle, doğruları ve yanlışları, temel hakikatleri ve Hegel'in onları yorumlayışındaki gizemlileştirmeleri değerlendirmeyi olanaklı kılmadan önce, ilkin, kapitalizmde emeğin yabancılaşmasının sosyalist bir eleştirisi temelinde iktisadın temel olgularının anlaşılmasını sağlamak zorunluydu.

Feuerbach'ın Hegel eleştirisindeki tek-yanlılık, onun büyük ölçüde, Hegel'in 'dışsallaşma'sını sadece nihaî felsefî sonuçlarında incelemesi ve üstesinden gelmesi sebebiyledir. Gerçekliğin kendisinden felsefî kavrayışa götüren ve felsefesinde böyle bir çelişkili refleksiyonu yaratan sürecin ne olduğu hakkında hiçbir kavrayışı yoktu. Bir başka deyişle, iktisat ile felsefe arasındaki bağlantılara dair hiçbir

ipucuna sahip değildi. Bundan dolayı, onun eleştirisi tek-yanlı, eksik ve soyut kaldı. Yine bundan dolayı, Hegel'in idealizmine karşıt olan materyalizmine rağmen, Hegel'in düşüncesindeki sınırlılıkların ve kusurların üstesinden gerçekten gelemedi; çünkü bunlar eninde sonunda felsefî değil, toplumsaldı ve ileride göreceğimiz gibi, burjuva toplumun doğası ile yakından ilişkiliydi.

Öyleyse iktisat ile felsefe arasındaki bağ, derin bir zorunluluk arz eder; Hegel'in idealist diyalektiğinin her gerçek çürütülüşü ve ileri gelişimi için önkoşuldur. Bu nedenle, Marx'ın Hegel'e olan ilgisinin, *Fenomenoloji*'nin eleştirisini içeren *El Yazması*'nın sadece son bölümünde başladığını sanmak üstünkörü olacaktır. Hegel ile hiç de açıkça ilgisi olmayan iktisat üzerine önceki dört bölüm, yine de bu eleştirinin üzerine inşa edildiği temeldir: Onlar, yabancılaşmanın gerçek doğasına dair iktisadî açıklamayı sağlamaktadır. Marx'ın dikkat çekici tanımlamalarından sadece birkaçını aktarabiliriz. Marx, kalkış noktası olarak kapitalist iktisadın gerçek olgularını almaktadır. Her türlü iktisadî Robinsonculuğu üzerinde durmaksızın reddeder; çünkü bu ikincisi, iş bölümünü, değişimi vb. tıpkı teolojinin kötülüğün kökenini düşüş aracılığıyla, eş deyişle, tam da kökenleri açıklanması beklenen şeyin varoluşunu varsayarak açıkladığı gibi açıklamaktadır. Kapitalist iktisadın varolan olgularının çözümlenmesi temelinde Marx, bu yabancılaşma tanımını emek sürecinde yaratılıyor olarak sunar:

> Bu olgu, yalnızca, emeğin ürettiği nesnenin –emeğin ürününün– onunla *yabancı bir şey* olarak, üreticiden *bağımsız bir güç* olarak karşılaşmasını ifade eder. Emeğin ürünü, bir nesnede cisimleşmiş, maddîleşmiş emektir: Emeğin *nesnelleşmesi*dir. Emeğin gerçekleşmesi, onun nesnelleşmesidir. Siyasî iktisat alanında emeğin bu gerçekleşmesi, işçiler için *gerçekleşmenin yitirilmesi* olarak; nesnelleşme, *nesnenin yitirilmesi* ve *ona kölelik* olarak, sahiplenme ise *yabancılaşma* olarak, *dışsallaşma* olarak ortaya çıkar... Tüm bu sonuçlar, işçinin, *emeğinin ürünü*yle *yabancı* bir nesneyle olduğu gibi ilişkide olması olgusundan kaynaklanır.[16]

---

[16] Karl Marx (1970), *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, İng. çev. M. Milligan, Londra, s. 108.

Hegel'in burada adı bile geçmez ve bu iktisadî çözümlemeden hiçbir felsefî sonuç çıkarılmaz. Fakat gelişigüzel bir bakış bile, bu görünüşte betimleyici sözlerin aslında Hegel felsefesinin kökten bir eleştirisini içerdiğini açığa çıkarmak için yeterlidir; çünkü yabancılaşma, emek ediminde, keskin bir biçimde nesnel gerçeklikten, nesnelleşmeden ayırt edilir. İkincisi, genelde çalışmanın, insan praksisinin dış dünyanın nesneleriyle ilişkisinin bir karakteristiğidir; ilki ise, kapitalizm altındaki toplumsal iş bölümüyle birlikte, bir başkasına ait olan üretim araçlarıyla çalışmak zorunda olan ve dolayısıyla onun için, kendi ürününün olduğu kadar bu üretim araçlarının da bağımsız, yabancı bir güç olarak var olduğu, sözde özgür işçinin ortaya çıkmasının bir sonucudur.

Şu hâlde, emek sürecinin kendisini incelediğimizde, kapitalist toplumun bu temel yönünün, işçinin şahsında iki kat keskinleşmiş ve yoğunlaşmış olduğu ortaya çıkar. Marx her şeyden önce bu noktayı vurgulamaktadır ki,

> emek işçiye *dışsal*dır, eş deyişle onun özsel varlığına ait değildir; bu yüzden o, çalışmasında kendisini olumlamaz yadsır, memnun değil mutsuz hisseder, özgürce fiziksel ve zihinsel enerjisini geliştirmez, bedenini çürütür ve zihnini bozar. Dolayısıyla, işçi kendisini ancak çalışmasının dışında hisseder, çalışmasında kendisinin dışında hisseder. Çalışmıyorken rahattır, çalışıyorken ise rahat değildir.

Bu, tüm insanî değerlerin tersine dönmesine yol açmaktadır:

> Hayvansı olan insanî, insanî olan da hayvansı olur. Gerçi yemek, içmek, çoğalmak vb. de gerçek insanî işlevlerdir. Fakat onları tüm diğer insanî etkinlikler alanından ayıran ve biricik nihaî amaç yapan soyutlamada hayvansıdırlar.[17]

Yabancılaşma, bu şekilde, insan yaşamının tüm öznel ve nesnel gerçekliğine nüfûz eder. Nesnel açıdan emeğin ürünü, insana hükmeden yabancı bir şey olarak görünür; öznel açıdan ise emek süreci, yukarıda betimlenen şeyin yabancılaşmasına tekabül eden bir kendine yabancılaşmadır.

---

[17] *A.g.e.*, ss. 110-1.

Marx, istisnasız hepsi iktisadî gerçekliklerin yakından bir incelenmesinin ürünü olan bu öncüllerden kapitalist toplumda bireyin türle ilişkisine dair şu sonuçlara varmaktadır:

> Yabancılaşmış emek, insanı, (1) doğaya ve (2) kendisine, kendi etkin işlevlerine, yaşam etkinliğine yabancılaştırarak, *tür*üne de yabancılaştırır... İlk olarak, türün yaşamını ve bireysel yaşamı yabancılaştırır; ikinci olarak ise, soyut formunda bireysel yaşamı, yine soyut ve yabancılaşmış formuyla türün yaşamının amacı hâline getirir.[18]

Emeğin yabancılaşmasının, tüm insanî ve toplumsal sonuçları ile bu şekilde kavranmasının, ancak kapitalizmin sosyalist bir eleştirisiyle elde edilebileceği açıktır. Bu durum, Hegel'in gerçekte klasik iktisat teorisinin doruklarında durduğu ve insanın onunla kendisini yarattığı süreç olarak gerçek bir çalışma anlayışına sahip olduğu, ama yalnızca olumlu taraflarını göz önünde bulundurduğundan çalışmanın kapitalist toplumdaki olumsuz yönlerine dair hiçbir kavrayışının olmadığı yönündeki Marx'ın ifadesinin tüm içerimlerini takdir etmemizi sağlar. Marx'ın, *Fenomenoloji*'nin temel kavramları üzerine tüm eleştirisi şu iddiaya dayanır: Hegel çalışmanın olumsuz yönlerini görmediği için yanlış ayırımlar ve yanlış sentezlerden, idealizmin gizemlileştirmelerinden dolayı suçludur. Emeğin kapitalist toplumdaki gerçek diyalektiğinin keşfi, tek yanlı bir emek görüşü geliştirmiş ve onu, insan soyunun evriminin genel bir felsefesinin temeli kılınmış olan bir felsefenin materyalist eleştirisi için önkoşuldur.

Marx'ın, Hegel'in felsefesinin 'eleştirel olmayan bir idealizm'e doğru bir eğilim içerdiği yorumuna daha önce göndermede bulunmuştuk. Bu 'eleştirel olmayan idealizm' –ki, hâlihazırda burada, *Fenomenoloji* eleştirisinin merkezinde iyice ele aldık–, felsefenin ne olduğuna ilişkin Hegel'in görüşünde açığa vurulur. Hegel, 'dışsallaşma' dan ve onun felsefe tarafından ortadan kaldırılmasından söz eder. Bununla birlikte o, 'dışsallaşma'yı ortadan kaldırması beklenen felsefenin bizzat kendisinin de muazzam bir 'dışsallaşma' örneği olduğu konusunda kuşku duymaz:

> ... [F]elsefî tin, kendi kendine yabancılaşması içinde düşünen –eş deyişle kendisini soyut bir şekilde kavrayan– dünyanın yabancı-

[18] *A.g.e.*, ss. 112-3.

> laşmış tininden başka bir şey değildir. *Mantık* (tin *ülkesinin parası*, insan ve doğanın spekülatif ya da *düşünce-değeri* –onların, tüm gerçek belirlenimlere tamamen kayıtsız gelişmiş özü ve böylece gerçek olmayan özü) *dışsallaşmış düşünce*dir, dolayısıyla da doğadan ve gerçek insandan soyutlanan düşüncedir; *soyut* düşüncedir.[19]

Hegel bunu algılamaz ve yabancılaşmış düşüncenin yabancılaştığını fark etmeyi beceremeyerek, hattâ onu, yabancılaşmanın ortadan kaldırılabileceği araç olarak görerek, eleştirel olmayan bir idealizme kapılır ve gerçek yabancılaşma modelini başı üzerine çevirir. Bununla tutarlı olarak, Hegelci idealizm, insanı öz-bilinciyle özdeşleştirir:

> İnsanî özün tüm yabancılaşması, dolayısıyla *öz-bilincin yabancılaşmasından başka bir şey değil*dir. Öz-bilincin yabancılaşması, insanoğlunun *gerçek* yabancılaşmasının bir *ifadesi* olarak görülmez –onun ifadesi, bilgi ve düşünce alanına yansımıştır. Bunun yerine, *gerçek* yabancılaşma –gerçek görüneni– *en derinlerine*, gizli doğasına (ki, ilkin felsefenin aydınlattığı bir doğadır) göre, insanın, *öz-bilincin* gerçek özünün yabancılaşmasının *bildirim*inden başka bir şey değildir. Bunu kavrayan bilim, bu yüzden, *Fenomenoloji* olarak adlandırılır. Yabancılaşmış nesnel özün bütünüyle yeniden sahiplenilmesi, bu nedenle öz-bilinçte birleşme süreci olarak görünür: Özsel varlığını ele geçiren insan, böylece nesnel özleri ele geçiren öz-bilinçtir *ancak*. Nesnenin kendi olana/bene geri dönüşü, dolayısıyla nesnenin yeniden sahiplenilmesidir.[20]

Marx'ın eleştirel yorumları, az ve öz olarak, insan ile öz-bilincin yanlış özdeşleştirilmesinin, toplumdaki yabancılaşmaya dair yanlış bir görüşten zorunlu olarak nasıl doğduğunu göstermektedir. Öznel tarafta, Marx'ın gösterdiği ve eleştirdiği insan ile öz-bilincin hatalı özdeşleştirilmesi, nesnel tarafta ise genel olarak yabancılaşma ile nesnelleşmenin eşitlenmesi söz konusudur.

İktisat üzerine tartışmasında Marx, empirik kanıtlara dayanan bilgisini kullanarak, genel olarak çalışmadaki nesnelleşme ile çalışmanın *kapitalist form*undaki özne ve nesnenin yabancılaşması arasında keskin bir ayırım yapar; ve bu ayırımla ihtiyaç duyduğu şeylere

---

[19] *A.g.e.*, s. 174.
[20] *A.g.e.*, ss. 178-9.

sahip bir biçimde, Hegel'in hatalı eşitlemesini sergileyebilmektedir. *Fenomenoloji*'nin metodolojik temellerine şu eleştiriyi yöneltir:

> Yabancılaşmanın özü ve aşılması gereken şey, insanoğlunun *kendisini insanî olmayan bir şekilde*, kendisine karşıt olarak *nesnelleştirmesi* değil, *kendisini* soyut düşünceden *ayrı* ve ona *karşıt* olarak *nesnelleştirmesi*dir.[21]

Fenomenoloji ve onun önceleyenler üzerine tartışmamızdan şimdi iyice âşina olduğumuz üzere, Hegel'in yanlış ortaya koyulmuş olan problemini, bir o kadar da, felsefesinin nesnelliğin ortadan kaldırılışında doruk noktasına ulaşmasındaki yanlışı takip etmektedir:

> Öyleyse sorun, *bilinç nesnesi*nin hakkından gelmektir. Kendi başına *nesnellik, insanın özü*ne, öz-bilince uygun düşmeyen *yabancılaşmış* bir insan ilişkisi olarak görülür. Yabancılaşma formu içinde, insanın yabancı bir şey olan nesnel özünün *yeniden sahiplenilişi*, öyleyse sadece *yabancılaşma*nın değil, *nesnelliğin* de ortadan kaldırılması anlamına gelir. Bir başka deyişle insan, *nesnel olmayan, tinsel* bir varlık olarak kabul edilir.[22]

Burada gayet açık bir şekilde, yanlış bir biçimde ortaya koyulan idealist problemin, aynı derecede yanlış olan idealist sonucunun, Hegel'in, zorunluluğu hiç de daha az olmayan tek-yanlı ve eksik kapitalist toplum yorumundan nasıl zorunlu olarak doğduğunu görebiliriz. Bunun, yani idealist diyalektiğin en yüksek formunun ancak kapitalist iktisadın sosyalist bir eleştirisi, kapitalist yabancılaşmanın gerçek bir ortadan kaldırılışının âcil olanağı tarafından uygulanabilir kılınırsa ve kılındığında tamamıyla aşılabileceği de bundan daha az açık değildir.

Marx, materyalist bir nesnellik teorisini, idealist nesnelliğin ortadan kaldırılması teorisiyle karşıt kılmayı sürdürür. Marx'ın materyalist teorisinin, hem kapitalist yabancılaşmayı hem de onun ortadan kaldırılmasını açıkladığına ve bu nedenle de, Feuerbach'ın yapmış olduğundan daha tam ve kapsamlı bir biçimde Hegel'in idealizminin çürütülüşünü ortaya koyacak durumda olduğuna hemen işaret edilmelidir, ki buna daha sonra tekrar döneceğiz. Feuerbach bu toplum-

---

[21] *A.g.e.*, s. 175.
[22] *A.g.e.*, s. 178.

sal probleme aldırış etmediğinden, Hegelci teorinin geçerli yanlarını kaydetmeyi beceremedi ve bunun yanı sıra, karşıt bir bakış açısından başlamasına rağmen Hegel'in kendisinin de düştüğü aynı hatalara düştü. Marx'ın materyalist nesnellik teorisinin en mükemmel örneği aşağıdaki gibidir:

> Gerçek, etten kemikten *insan*, ayaklarıyla sert zemin üzerinde sımsıkı duran insan, doğanın tüm güçlerini soluyan insan, kendi gerçek, nesnel *özsel güçlerini* kendi dışsallaşmasının yabancı nesneleri olarak *kurduğunda*, bu süreçte özne olan, *koyma edimi* olmayacaktır: Bu, *nesnel* özsel güçlerin öznelliğidir ki, bu yüzden onun eylemi de *nesnel* bir şey olmalıdır. Nesnel bir varlık, nesnel bir biçimde eyler ve eğer nesnel, onun tam da kendi varlığının doğasında bulunmasaydı nesnel olarak eyleyemezdi. O, sadece *nesneleri* yaratır ya da kurar, *çünkü* o nesneler tarafından ortaya konur –çünkü temelde o, *doğa*dır. Dolayısıyla, ortaya koyma ediminde bu nesnel varlık, 'saf etkinlik' durumundan *nesnenin yaratılması durumuna* düşmez; tersine, onun *nesnel* ürünü, kendi *nesnel* etkinliğini ancak, bu etkinliği nesnel, doğal bir varlığın etkinliği olarak kurmak suretiyle doğrular... Bir yandan nesnel, doğal ve duyusal *olmak*, bir yandan da nesne, doğa ve duyunun kişinin dışında olması ya da kişinin üçüncü bir kişi olarak nesne, doğa ve duyu olması, hepsi bir ve aynı şeydir... Nesnel olmayan bir varlık, bir *hiçlik*tir –*varlık-olmayan*dır.[23]

Öyleyse, Marx'ın, Hegel'in idealizmine ilişkin materyalist eleştirisi, mutlak idealizmde iddia edilen öncüllerin yokluğuna karşıt olarak, insan düşüncesinin ve insan praksisinin gerçek öncüllerini açıklamasına dayanır. Karşılaştırma, aynı zamanda mutlak idealizmin gerçek öncüllerini de açığa çıkarmaktadır. Bu anlamda materyalist diyalektik, öyleyse nesnel idealizmin hakikatidir de. Onu sadece eleştirel açıdan ortadan kaldırmaz, aynı zamanda hatalarının kaynağını da çıkarsar ve bu buluşu, onun gerçek anlamda aşılmasının, eş deyişle onun temel ve geçerli kavrayışlarını da muhafaza eden bir ortadan kaldırılışının yolunu açmak için kullanır. Marx, felsefenin gerçek öncüllerini, varoluşun (doğa, iktisat ve tarihin) gerçek olgularını, nesnel idealizmin gizemlileştirilmiş öncülleri ile karşıt kılarak ve bu olgulara

---

23 *A.g.e.*, ss. 180-2.

ilişkin eksiksiz diyalektik refleksiyondan doğru felsefî sonuçlar çıkararak, Hegel'in hem 'eleştirel olmayan idealizm'i hem de 'eleştirel olmayan pozitivizm'inin, onun toplumsal varoluşunun zorunlu bir sonucu olduğunu ortaya koyar. O hâlde, Hegel'in nasıl ve niçin bu idealist gizemlileştirmeler çerçevesinde çalışabildiği ve sadece iktisat ve tarih hakkında değil, genel olarak nesnel gerçekliğin diyalektik yasaları hakkında da birçok buluş yapabildiği 'kendiliğinden' belirgin hâle gelmektedir; kısacası, Hegelci diyalektiğin, materyalist diyalektiğin dolaysız bir ilk-örneği (prototipi) olarak nasıl hizmet edebildiği belirginleşir. Sonuca götüren etken, gözlemlediğimiz gibi, Hegel'in çalışmayı, insanın, insan türünün kendini yaratma süreci olarak düşünmesiydi.

Marx, Hegel'in kavrayışlarının içerisinde göründükleri mistik form tarafından çarpıtıldığı noktalara isabetlice odaklanarak, en nüfûz edici eleştirisini bu kabul temelinde formüle etmektedir. Marx'ın, tarihin akışının Hegel'de gerçekte sadece görünüşte bir devinim olduğu yönündeki eleştirisini daha önce aktarmıştık. Öyleyse, nesnelliğin mutlak bilgide ortadan kaldırılmasının, Hegelci anlamda tarihin 'taşıyıcı'sının, yani mutlak tinin, tarihi gerçekte Hegel'in tasarladığı gibi yapmadığı, sadece öyle yaparmış gibi göründüğü sonucuna varıyoruz. Marx, Hegel'in nesnellik teorisinin eleştirisini takip ederek, tarihin bir 'taşıyıcı'sı düşüncesini –ki bu, tarihin bizzat kendisinin idealist anlamda gizemlileştirilmesinin temelidir– içeren teorideki gizemlileştirmelere şimdi cepheden bir saldırı başlatmaktadır.

> Bu süreç bir taşıyıcıya, özneye sahip olmalıdır. Fakat özne ilkin bir sonuç olarak ortaya çıkar. Bu sonuç –kendisini mutlak öz-bilinç olarak bilen özne– öyleyse *Tanrı*'dır –*mutlak tin*dir–, *kendisini-bilen ve kendisini-ortaya koyan ide*dir. Gerçek insan ve gerçek doğa sadece yüklem –bu batınî [*esoteric*], gerçek olmayan insan ve gerçek olmayan doğanın sembolleri– hâline gelir. Özne ve yüklem, böylece birbirleriyle mutlak anlamda terslik ilişkisi içindedirler –*mistik bir özne-nesne* ya da *nesnenin ötesine ulaşan bir öznellik*–, bir *süreç* olarak, *kendisine yabancılaşan* ve yabancılaşmadan tekrar kendisine dönen, ama aynı zamanda bu yabancılaş-

> mayı kendisine çeken *özne* olarak *mutlak özne* ve bu süreç olarak özne; kendi içinde saf, *durmadan* bir dönüş.[24]

Hegel'e göre gerçek tarih, böylece soyut, hayâlî, gizemlileştirici bir 'taşıyıcı'ya dayandırılmaktadır; bu taşıyıcının ise, tarihi ancak soyut, hayâlî, gizemlileştirici bir biçimde 'yap'abildiğini söylemeye bile gerek yoktur. Gerçek süreç, sürecin gerçek belirleyicileri, tabir caizse, sadece arka kapıdan gizlice girebilir. Bunların, tarihin belirli, somut aşamalarına hükmettikleri olgusu, şu anda ayrıntılı olarak çözümlemiş olduğumuz çelişkili imgeyi yaratan şeydir.

On yıl kadar sonra Marx, artık bir *Fenomenoloji* eleştirisi bağlamında değilse de, bir bütün olarak Hegel'in idealizminin felsefî temellerinin kapsamlı bir değerlendirmesine yönelik olarak, aynı soruna tekrar döner. *Politik İktisadın Eleştirisi'ne Katkı*'nın ünlü "Önsöz"ünde Marx, nesnel gerçekliği düşünmenin ve onunla hesaplaşmanın çeşitli tamamlayıcı ve birbiriyle bağlantılı biçimlerini incelemekte ve tartışmasının seyrinde, gerçek, materyalist yaklaşımla Hegelci yanılsamaları karşılaştırmaktadır:

> Somut kavram somuttur, çünkü birçok tanımlamanın sentezidir; dolayısıyla, farklı görünüşlerin/yanların birliğini temsil eder. Bu nedenle, gerçek çıkış noktası ve dolayısıyla da algılama ve imgelemin çıkış noktası olmasına rağmen, akıl yürütmede başlangıç noktası olarak değil, yekûnun bir toplamı, bir sonuç olarak ortaya çıkar. İlk işlem, anlamlı imgeleri soyut tanımlamalara indirger; ikincisi ise, akıl yürütme yoluyla soyut tanımlamalardan somut durumun yeniden üretilmesine gider. Bundan dolayı Hegel, gerçek dünyanın, kendi sentezine, kendi derinleşmesine ve kendi devinimine neden olan düşünmenin bir sonucu olduğu yönündeki yanıltıcı fikri göz önünde bulunduruyordu; hâlbuki soyuttan somuta doğru ilerleyen yöntem, basit bir biçimde, düşünmenin somutu özümsemesinden ve onu somut zihinsel bir kategori olarak yeniden üretmesinden ibarettir. Bununla birlikte bu, hiç de somut dünyanın kendisinin evrim süreci değildir.[25]

Bu, öyleyse, Marx'ın en olgun biçimini almış Hegel eleştirisidir.

---

[24] *A.g.e.*, s. 188.

[25] Karl Marx (1971), *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Londra, s. 206.

Hegel'in yabancılaşma kavrayışının bu kapsamlı çözümlemesi, Marx'ın şu diğer temel kavramın –aşmanın– materyalist bir eleştirisini geliştirmesini olanaklı kılmaktadır. Bir kez daha, Marx'ın idealist diyalektiği, ondaki değerli öğeleri materyalist diyalektik içine katarak eleştiriye tâbî tutmaya ve onu eleştirel bir biçimde aşmaya başladığında, onun *yalnızca* Hegelci formundaki idealizmle ilişkili olduğunu akılda tutmak önemlidir. Dolayısıyla Marx, tartışılan problemde Schelling'in 'aşma' tanımını tamamen göz ardı eder: Ortadan kaldırılmış belirlenimlerin yıkımı, onların mutlağa yükseltilerek yok ediliş-leri. Ne de Marx, Kantçı tarzda bilinemezci antinomiden çok fazla söz etmektedir. Marx, Hegelci diyalektiği, daha önceki tüm diyalektik uyarlamalara tam ve kesin cevap olarak görür. Bundan dolayı o, Hegelci kavramlaştırmanın, eş deyişle ortadan kaldırılmış belirlenimlerin basitçe olumsuzlanmadığı, aynı zamanda daha yüksek bir düzeyde muhafaza edildiği 'aşma'nın –ötekiliğin mutlakta yok edilmediği, fakat varoluşunu ve kabul görmüş göreli aklanmasını onda bulduğu bir 'aşma'nın– en yüksek formunun karşısında yer alır. Schelling'inkinin tersine, Hegel'in 'dışsallaşma' tanımlaması nesnelliği yarattığı için olumlu bir çağrışıma sahiptir ve Hegel ile öncelleri arasındaki tartışmayı Hegel lehine çözülmüş olarak yorumlayan Marx'ın kalkış noktası olarak aldığı budur. Marx, Hegel'in 'aşma' görüşünün kusurlarını incelemeye devam ederek şu sonuca varır:

> Öte yandan, der Hegel, aynı zamanda burada, bilincin bu dışsallaşma ve nesnelliği ortadan kaldırdığı ve yeniden özümsediği, böylece *öteki varlığı sıfatıyla öteki varlığıyla uzlaştığı* bu öteki uğrak da bulunmaktadır.
>
> Bu tartışmada, spekülasyonun tüm yanılsamaları bir araya getirilmektedir.
>
> *İlk olarak*, bilinç, öz-bilinç, *öteki varlığı sıfatıyla öteki varlığıyla uzlaşır*... Bu, bir kere, bilincin (bilme olarak bilme, düşünme olarak düşünmenin) doğrudan kendi ötekisi olmaya –duyu dünyası, gerçek dünya, yaşam olmaya– çalıştığını imler... Salt bilinç, yabancılaşmış nesnelliği değil, *nesnellik olarak nesnelliği* düşman olarak gördüğü sürece bu özellik burada içerilmektedir.
>
> *İkinci olarak*, bu, öz-bilinçli insanın, tinsel dünyayı (ya da kendi dünyasının tinsel, genel varlık biçimini), kendisinin yabancılaşması olarak tanıdığı, ortadan kaldırdığı ve aştığı sürece, yine de bunu, yabancılaşmış biçiminde tekrar doğruladığını ve kendi gerçek

varlık tarzı olarak yutturduğunu –onu yeniden kurduğunu ve *öteki varlık sıfatıyla öteki varlıkla uzlaşma* sağlıyormuş gibi göründüğünü– imâ etmektedir. Böylece, sözgelimi dini ortadan kaldırıp aştıktan sonra, dini bir kendine yabancılaşma ürünü olarak kavradıktan sonra bile, hâlâ *din olarak din*de kendisinin doğrulanmasını bulmaktadır. Hegel'in yanlış pozitivizminin ya da sadece görünüşte eleştirisinin kökü buradadır: Feuerbach'ın din ya da teolojiyi öne sürme, olumsuzlama ve yeniden kurma diye işaret ettiği budur –ama bunun daha genel terimlerde kavranması gerekir. Böylece akıl, akıl dışı olarak akıl dışıyla uzlaşmıştır. Siyasette, hukukta vb. yabancılaşmış bir yaşam sürdüğünün farkına varmış insan, aslında bu yabancılaşmış yaşamda kendi gerçek insanî yaşamını sürdürmektedir. Kendisiyle *çelişen* –hem nesnenin bilgisiyle hem de nesnenin özsel varlığıyla çelişen– kendini olumlama, böylece hakikî *bilgi* ve *yaşam*dır.

Dolayısıyla Hegel, dine, devlete vb. karşı tartışılmaz bir şekilde taviz vermektedir, çünkü bu yalan onun ilkesinin yalanıdır.[26]

Öyleyse burada, Hegel'in en olumlu ve önemli düşüncelerinin tam anlamıyla en derin eleştirisine sahibiz. Marx, Hegel'in kapitalist toplum karşısındaki konumunun nihaî felsefî içerimlerini, bunlar onun felsefesinin diyalektik yapısından doğan soyut problemlerde yansıtıldığı ölçüde sergilemektedir. Bu çelişkilerden bazılarına dikkat çekmiştik ve bunların, Hegel'in yaşadığı çağın toplumuna karşı tutunduğu tavırda olduğu kadar, o toplumun içinde de nasıl köklerinin bulunduğunu göstermiştik. Şimdi, bu toplumsal çelişkilerin fiilî olguda yol açmak zorunda olduğu ve yol açtığı saf anlamda felsefî sonuçları görüyoruz. Yine şimdi, Hegel'in din, devlet vb. problemler üzerine, batınî [*esoteric*] ve haricî [*exoteric*] felsefesi arasındaki bir dualizme dayanan muğlâk konumunun eleştirisinin, merkezî problemleri ıskaladığını görüyoruz. Gördüğümüz gibi bu, Hegel'in öznel olarak, kendi düşüncesinde böyle bir yarılmanın olduğunun zaman zaman farkında olmayışı gerçeğine kayıtsızdır; zira onun felsefesinin problematik doğası olan çelişkiler, haricî düşüncelerinin bile tam da merkezine ulaşmaktadır. Kuşkusuz ki, Hegel'in tikel sorunlar mevzu bahis olduğunda, gününün toplumuna nerede, ne zaman ve ne şekilde ödünler verdiğini saptamak, bir felsefe tarihi öğrencisine kalmakta-

[26] *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, s. 206.

dır. Fakat buna yeltenen her tarihsel çözümleme, bulduğu hiçbir cevabın Hegelci diyalektiğin problematik doğasının merkezî meselesine değinmeyeceğini oldukça açık bir hâle getirmelidir.[27]

Marx'ın eleştirisinin derinliği, fiilî yaşamın problemlerinden Hegelci diyalektiğin en soyut sorunlarına hareket etmesi, onları nihaî anlamda diyalektik materyalizm açısından çözmesi ve sonra da hemen gerçek yaşamın problemleriyle dolaysız bir bağlantı bularak devam etmesinden bellidir. Burada ilgileneceğimiz şey ise, Engels'in yöntem ile sistem arasındaki çelişki diye adlandırdığı, tüm Hegel felsefesinin merkezî problemidir.

Bu çelişki, insanî ilerleme sorununda ve özellikle de kapitalizmin, genelde tarihteki, özelde ise Alman tarihindeki konumu sorununda daha geniş ölçüde çelişkili tutumları içerir. Aşma problemi, bir yandan diyalektiğin nihaî ve en soyut bileşimlerinden biridir, öte yandan ise Hegel'in tarih ve toplum felsefesi için en büyük öneme sahiptir. Hegel'deki ilerici ve gerici eğilimlerin karışımı, diyalektik aşma sürecinde içerilen çelişkilerde, biraz önce aktarılan pasajlarda Marx tarafından çözümlenmiş ve eleştirilmiş çelişkilerde kristalize olmaktadır.

'Dışsallaşma'nın sosyalist eleştirisi, kapitalist çalışma formunda içerilen gerçek bir yabancılaşmayı, gerçeklikte ortadan kaldırılması gereken bir yabancılaşmayı ortaya koymuştur. Bu eleştiriyi genel felsefî terimlerde ifade ettikten sonra, Hegel'in 'dışsallaşma' kavramının, bilincin öteki varlık sıfatıyla öteki varlıkla uzlaşmasını imâ ettiğinden dolayı, *eo ipso** önemli bir gerici öğeyi, varolan şeyin tarihsel olarak üstesinden gelinmiş olsa da aklanmasını içerdiğini görüyoruz. Hegel'in, aynı zamanda karşıt eğilimi de sergilemesi ve sık sık bu karşıt eğilimi takip etmesi, Marx ve Engels'in yöntem ile sistem arasındaki çözülmez çelişkiyi teşhislerinin eksiksizliğini yalın bir biçimde doğrular.

Onda içerilen bu çelişki ve eğilimler, demokratik devrime zemin hazırlayan 1840'ların ünlü ideolojik tartışmalarında can alıcı bir rol

---

[27] "Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx" (*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, sayı 2/II, 1954) başlıklı makalemde, Marx'ın, *Doktora Tezi*'nde Hegelci batınî ve haricî hat arasındaki Genç-Hegelci ayırımı tutarlı bir şekilde reddettiğini ve toplumla görünüşte bir uzlaşma biçiminde haricî hattı örtbas etme girişimlerini göz önünde bulundurduğunu göstermiştik.

* Sırf bu nedenle –çev. n.

oynuyordu. Bu bağlamda gördüğümüz şey, Hegel'in görüşlerinin, her ikisi de siyasî anlamda edilginliğe, demokratik devrime ilişkin somut problemlere ve onun da ötesinde, genel anlamda –teorideki– devrime dair bir kavrayışsızlığa yol açan iki farklı yorumudur. Bu problemlerin genel anlamı, 1840'lardaki tartışmaların önemini alabildiğine aşar; zira, ilgili olduğumuz yanlış kavramlaştırmalar kapitalizmde kök salar ve bu tartışmaların önemi, sadece onların Hegel'in diyalektik aşma görüşünü kuşatan argümanlarca belirlenen zihinsel formlar olmalarından ibarettir. Bu görüşlerden ilki, Hegelci idealizmin doğrudan devamıdır; Hegel'in idealist yanlış kavramlaştırmalarının, Genç-Hegelciler tarafından daha da öznelleştirilmesini, abartılmasını içerir. Diğer eğilim ise, Hegel'in aşma kavramının, Feuerbach'ın bizzat kendisi tarafından, epistemolojik açıdan doğru ama soyut ve tek-yanlı olarak eleştirilmesinden kaynaklanır.

İlk durumla başlayalım. Hegel'e göre 'dışsallaşma', eninde sonunda bilincin 'dışsallaşması' olduğundan, *yalnızca* bilinç tarafından, bilinç *içerisinde* aşılmalıdır. Bizzat Hegel'de, mutlak bilginin ve ona sahip olan filozofun özdeşliği alacakaranlıkta kalmaktadır. Nesnelliği, onun bu özdeşliği basit bir kişisel birliğe dönüştürmesini engellemiştir. Ancak [bu] eğilim, yine de onun konumunda örtük bir biçimde mevcuttur. Meseleyi ironiyle ve kendini ironiye dâhil ederek mantıksal sonucuna götüren, bir kez daha Heinrich Heine oldu:

> Hiçbir zaman soyut bir düşünür olmadım ve Hegel'in öğretisinin sentezini, sonuçları gururumu okşadığından, sorgulamaksızın kabul ettim. Genç ve gururluydum ve büyükannemin hayâl ettiği şekliyle, gökyüzünde ikamet eden Tanrı'nın Tanrı olmadığını, burada, yeryüzünde yaşayan kendimin o olduğunu Hegel'den öğrendiğim zaman, bu benim gururumu okşadı.[28]

Heine'nin alaycı bir şekilde söylemiş olduğu bu sözler, Bruno Bauer'in *Öz-Bilinç Felsefesi*'nde sürdürüldü ve ('hakikî sosyalizm'in dolambaçlı yolunda) yükselen proleter partisi üzerinde olduğu kadar, sol-kanat Alman entelijansiyasının üzerinde de tehlikeli ve çok zararlı bir etki yaratan felsefî ve siyasî bir öğretiye dönüştürüldü.

Eğer Marx'ın, Bauer'in görüşü üzerine *Kutsal Aile*'deki keskin eleştirisini incelersek, bunun doğrudan Hegel'in 'aşma' düşüncesini

---

[28] *Werke*, ed. Elster, cilt 6, s. 48.

eleştirisinden nasıl geliştiğini de görebiliriz. Bununla birlikte, Bauer' in entelektüel küstahlığının, kitlelerin tarihteki eylemini kibirli bir biçimde küçümsemesinin, Hegel'in felsefesinden ve onun tarih görüşünden çıkan bir şey olduğu, fakat Bauer'de bunun, Hegel'in önemli addedilen ilerici ve realist eğilimleri olmaksızın göründüğü ve Hegel' in idealizmini aşırı bir öznelciliğe götürdüğü fark edilmelidir. Marx, Bauer'in görüşlerini şu sözlerle tartışma konusu yapar:

> Kitlenin *dışındaki* ilerleme düşmanları, tam olarak, *kendi*lerine ait bağımsız varlıkla ve bir yaşamla donatılmış *kitle*nin, *kendi alçalışının, kendini reddinin, kendine yabancılaşmasının ürünü*dür. Dolayısıyla, kitle *kendi kendini alçaltış*ının bağımsız bir biçimde varolan *sonuçları*na karşı isyan ettiğinde, tıpkı insanın Tanrı'nın varoluşuna karşı çıkarken *kendi dinselliğ*ine de karşı çıkması gibi, kendi eksikliğine karşı isyan eder. Ne var ki, kitlenin pratik anlamda bu kendine yabancılaşması gerçek bir dünyada dışsal bir şekilde vuku bulduğundan, kitle onlarla *dışsal* bir şekilde savaşmak zorundadır. Kendine yabancılaşmanın bu sonuçlarını hiç de salt *ideal* hayâller, salt *öz-bilincin dışsallaşmaları* olarak düşünmemek ve *maddî* yabancılaşmayı saf anlamda *içteki tinsel* bir eylemle ortadan kaldırmayı istememek gerekir. 1789'da Loustalot' un dergisi şu mottoyu sunuyordu:
>
> Büyük, gözlerimizde büyüktür
> Sırf diz çöktüğümüz için.
> Hadi, ayağa kalkalım!
>
> Fakat ayağa kalkmak için, bunu *düşüncede* yapmak ve düşüncelerle inceltilemeyecek *gerçek* ve *duyulur* boyunduruğu *gerçek* ve *hissedilebilir* başımız üstünde tehdit olarak bırakmak yetmez. Yine de mutlak eleştiri, en azından Hegel'in *Fenomenolojisi*'nden, *benim dışımda* varolan *gerçek nesnel* zincirleri, *benim içimde* varolan *salt ideal*, salt *öznel* zincirlere çevirme sanatını ve dolayısıyla *dış* [dünyada] somut anlamda hissedilebilir olan tüm mücadeleleri düşüncenin salt fikir mücadelelerine çevirmeyi öğrenmiştir.[29]

Bauer'in ideolojisinin, Hegel'in 'dışsallaşma' ve onun aşılması fikrinden ortaya çıktığı önermesini desteklemek için daha fazla kanıt sunmaya gerek yok. Ne de bu görüşlere içkin olan siyasî tehlikeye dair,

---

[29] *The Holy Family*, s. 111.

uzun zamandır kendini Hegelci felsefeye dayandırmaya kuşkusuz son vermiş olsa da, yine de bugüne dek kapitalist toplumlarda kibirli bir entelijansiya içinde süregelen edilginlik ideolojisinin kalıcılığı hakkında bir şey söylemeye gerek var. Üstelik sadece 1840'larda değil, aynı zamanda emperyalist çağın Yeni-Hegelciliğinde de –ve özellikle aşırı ve grotesk biçimlerinde– görebileceğimiz gibi, Hegelcilik böylesi bir kullanıma elverişlidir.

İkinci tarza, yani Feuerbach'ın Hegelci diyalektik eleştirisine dönmek için, Marx'ın tavrını ele almak önemlidir. Marx, Feuerbach'ın analizinde önemli ve özgün olanın, onun, Hegel'in aşma kavramının gerçekte aşılmış olan şeyin nasıl da eski hâline geri getirilmeyi gerektirdiğini göstermesi olduğunu düşünür. Eleştirisinden can alıcı bir pasajı daha önce başka bir bağlamda aktarmıştık (ss. 518vd.). Marx, Hegel'in felsefesinin dine hakkını iade etmeye vardığını kanıtladığı için Feuerbach'ı övüyordu. Ayrıca, Feuerbach'ın hakikî anlamda bir materyalizme yükselişini ve son olarak da onun, aşma ve olumsuzlamanın olumsuzlanmasına ilişkin eleştirisini takdir ediyordu. Biz bu ikinci nokta ile kendimizi sınırlayacağız. Feuerbach,

> mutlak olumlu olduğunu, olumlu anlamda kendinde temellenerek kendine dayanan olumlu olduğunu ileri süren olumsuzlamanın olumsuzlanmasına karşı çıkmakta[30]

haklıydı.

Bu olumlu, varoluşun bilinç üzerindeki önceliğini temsil etmektedir. Feuerbach'a göre, Hegel'in diyalektiğindeki aşma süreci, varoluşun bilinçle ilişkisini tersyüz eder. Bu idealist ters çevirmenin, felsefe tarafından nasıl da dine hakkını iade etmeye yol açtığını göstermeye devam eder. Marx, Feuerbach'ın konumunu şu şekilde özetler:

> Demek ki Feuerbach, olumsuzlamanın olumsuzlanmasını *sadece* felsefenin kendi kendisiyle bir çelişkisi olarak –teolojiyi (aşkınlığı vb.) yadsıdıktan sonra olumlayan ve böylece onu kendisine karşıtlıkta olumlayan felsefe olarak– kavrar.[31]

Marx, bunu, yani Feuerbach'ın eleştirisinin materyalist tarafını kabul etmektedir; fakat övgüsünü, hemen, onun tek-yanlılığına değinerek

---

[30] *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, s. 172.
[31] *A.g.e.*, s. 172.

sınırlar. Bu, bir yandan Feuerbach'ın 'dışsallaşma'yı salt felsefî bir problem olarak gördüğü için soyutlamaya saplanması olgusuna dayanır (krş. Feuerbach'taki 'insan'ın soyutluğu üzerine Marx ve Engels'in daha sonraki eleştirisi). Öte yandan ise, Feuerbach'ın materyalist gerçeklik görüşü diyalektik olmadığından, Hegel'in gerçek kavrayışlarını, idealist formları yüzünden dikkate almaz ve bu nedenle Hegel'in tüm diyalektiğini, kötünün yanında iyiyi de reddeder. Dolayısıyla, Marx'ın son alıntıda vurguladığı gibi Feuerbach, Hegel'in idealizmindeki güçsüzlükleri bir tek, 'bizzat kendisine dayalı olan duyu-kesinliği durumu ile doğrudan ve dolaysızca karşılaştığı' olumsuzlamanın olumsuzlanmasında görebilir.

Feuerbach'ın, epistemolojiye kendince koyduğu kısıtlama, onun soyutluğunun kaynağıdır; tüm dolayımların doğrudan ve bilinçli bir biçimde dışlanması, Hegel'in idealizminin yanı sıra onun diyalektiğini de öldürür. Feuerbach'ın, Hegel felsefesinin en önemli ve can alıcı belirlenimlerini göz ardı etmesinin nedeni budur. Marx ekler:

> Fakat Hegel, olumsuzlamanın olumsuzlanmasını, gerçek ve tek olumlu olarak içerdiği olumlu ilişki açısından ve de tek gerçek ve kendini gerçekleştiren edimi olarak içerdiği olumsuz ilişki açısından kavradığı için, tarihin devinimine sadece *soyut*, *mantıksal*, *spekülatif* anlatımı bulmuştur; ve bu tarihî devinim, henüz insanın –verili bir özne olarak insanın, ama sadece insanın *yaratma edimi* olarak– *gerçek* bir tarihi, insanın kökeninin hikâyesi değildir.[32]

Böylece kapitalizmin sosyalist eleştirisi, Hegel'in *Fenomenoloji*'sinde, Marx'ın daha sonraları insanlığın 'tarih-öncesi' olarak adlandıracağı sürecin özsel ve doğru tanımlamalarından bir kısmını ayırt etmektedir. Bununla birlikte Feuerbach, çok farklı bir bakış açısından olsa da, burjuva ufkunun sınırları içine Hegel'den daha az hapsolmamıştır ve bu yüzden de, Hegel'in düşüncesi ile ancak mutlak bir *Ya/Ya da* bağlamında uğraşabilir. *Fenomenoloji* üzerine açıklamasında Marx, Hegel'in, insanlığın 'tarih-öncesi'ne dair bazı belirli özellikleri doğru bir biçimde anladığı bir dizi pasaja gönderme yapar. Ayrıca o, yabancılaşma ve aşma kavramlarının idealizm tarafından çarpıtılmasına ve Hegel'de onlara gerici bir renk verilmesine karşın, bu kavramların Feuerbach'ın düşündüğü gibi tamamen yanlış olmadığını,

---

[32] *A.g.e.*, s. 173.

gerçekliğin tek-yanlı bir yansıtılması olduğunu ve kapitalist perspektif tarafından içeriğinin boşaltılıp işlevsizleştirildiğini, bununla birlikte doğru anlamlarının korunmaya değer olduğunu göstermektedir:

> Bu yüzden *Fenomenoloji*, gizli ve gizemlileştirici bir eleştiridir – kendi için hâlâ kapalı; ama insanın *yabancılaşma*sını sağlam bir biçimde kavradığı ölçüde, insanın sadece tin biçiminde görünmesine rağmen, Hegelci bakış açısının çoğu zaman ötesine geçen bir tarzda *hazırlanmış* ve *ayrıntılandırılmış tüm* eleştiri öğeleri onda örtük olarak bulunmaktadır. Mutsuz bilinç, dürüst bilinç, soylu ve alçak bilincin mücadelesi vb. –bu ayrı ayrı bölümler, din, devlet, toplumsal yaşam gibi tüm alanların *eleştirel* öğelerini, henüz yabancılaşmış bir form altında da olsa içermektedir.[33]

Dolayısıyla, Hegel'in diyalektiğine yönelik Marx'ın gerçekten de kapsamlı eleştirisi, Feuerbach'ın, Hegel üzerine tek-yanlı ve miyop hükümlerinin bir eleştirisine dönüşür ve Feuerbach'ın metafizik materyalizminin ve diyalektiği reddinin bir eleştirisini doğurur. Bizi [burada] ilgilendiren nokta, 1840'lardaki tartışmalarda, Hegel'in idealizminin Feuerbachçı eleştirisinin çok tehlikeli siyasî etkilere sahip olmasıdır; zira Feuerbach'ın olumsuzlamanın olumsuzlanması üzerine eleştirisi, maddî yaşamın dolaysız duyusallığına dayanmasına rağmen, bu maddî yaşam içerisindeki diyalektik devinimi kavrayamamaktadır. Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'de belirttiği gibi o, duyusallığı pratik içerimlerinde kavramada başarısızdır:

> Şimdiye kadarki materyalizmin mevcut tüm biçimlerinin (Feuerbach'ınki de dâhil) başlıca kusuru, şeyin, gerçekliğin, duyusallığın öznel bir biçimde, *duyusal insan etkinliği, pratiği* olarak değil, yalnızca *nesne ya da tefekkür* biçiminde kavranmasıdır. Böylece *etkin* yan, materyalizmin aksine, idealizm –kuşkusuz, gerçek, duyusal etkinliği bu sıfatlarla bilmeyen idealizm– tarafından soyut bir biçimde geliştirildi. Feuerbach, düşünce nesnelerinden gerçekten ayrı duyumsal nesneler ister, fakat insan etkinliğinin kendisini *nesnel* etkinlik olarak kavramaz. Böylece, *Hıristiyanlığın Özü*'nde [*Das Wesen des Christenthums*] pratik olan, yalnızca pis-Yahudi görünümünde kavranır ve belirlenirken, teorik tavrı o,

[33] *A.g.e.*, s. 176.

> tek gerçek insan tavrı olarak kabul eder. Dolayısıyla da 'devrimci', 'pratik-eleştirel' etkinliğin önemini kavramaz.[34]

Bu nokta, iktisadî kavramların çözümlenmesinin ve insan praksisindeki nesnellik ile yabancılaşma arasındaki kesin ayırımın, Hegel'in idealizminin yanı sıra Feuerbach'ın mekanik materyalizminin eleştirisi için de zemin hazırlamış olduğunu fazlasıyla açık hâle getirmektedir.

1840'ların ideolojik ve siyasî mücadeleleri içindeki Feuerbach'ın konumunun içerimleri üzerine kısa bir açıklama sunmak önemlidir. Engels, Feuerbach'ın gerçek dünya karşısındaki tutumunun can alıcı yönünün açık bir tanımını (ve sert eleştirisini) yapmıştır. Engels, Feuerbach'ın *Geleceğin Felsefesi* eserinden aşağıdaki pasajı aktarır:

> Varoluş, şeylerden ayrılabilen genel bir kavram değildir... Varoluş, özün [ortaya] koyulmasıdır. *Benim özüm varoluşumdur*... Hattâ dil, varoluş ile özü özdeşleştirir. Sadece insan yaşamında varoluş özden ayrılır –*ama sadece istisnaî, mutsuz anlarda*; kişinin özü, varolduğu yerde değildir, tam da bu ayırım yüzünden onun ruhu, gerçek anlamda bedenin olduğu yerde değildir. *Sen* yalnızca orada, yüreğinin olduğu yerde*sin*! Fakat tüm şeyler – anormal durumların dışında–, oldukları yerde oldukları için hoşnutturlar ve oldukları şey olmaktan hoşnutturlar.[35]

Engels, zorunlu siyasî içerimlerin, öznel anlamda içten bir devrimci demokrat olan Feuerbach için kesinlikle nahoş olan, fakat kaçınılmaz bir biçimde onun Hegelci diyalektiği tasfiyesinden, tüm aracı belirlenim ve ilişkilerin saf dışı bırakılmasından, onun dolaysızlığa geri dönmesinden –tüm bunlar, onun yerleşik önyargılarının üstesinden gelemediğini ve kapitalizmin iktisadî ve toplumsal gerçekliklerine doğrudan bakamadığını gösterir– çıkan içerimlerin ana hatlarını çizerek bu pasaj üzerine aşağıdaki acı yorumu yapar. Nesnel açıdan ele alırsak, Engels'in gösterdiği gibi onun buradaki körlüğü, kendisini gerici koşulları savunmaya götürme etkisine sahip olabilir.

> Şeylerin varolan durumu üzerine iyi bir övgü. İstisnaî durumlar ve birkaç anormal durum hariç, yedi yaşınızdayken bir kömür madeninde kapıcı olmaktan ve günde on dört saat karanlıkta yalnız kalmaktan memnunsunuzdur, çünkü bu varoluşunuzdur ve

---

[34] Karl Marx (1965), *The German Ideology*, Londra, s. 659.

[35] *Werke*, cilt 2, s. 311.

> dolayısıyla da özünüzdür... Bir emek koluna boyun eğen birisi olmak sizin 'öz'ünüzdür.[36]

Engels'in eleştirisi, Feuerbach'ın kendilerine siyasî radikalizmleri için felsefî bir temel sağlayabileceğine bel bağlayan 1840'ların radikal ve hattâ bazen sosyalist entelektüellerinin, aynı amaçlar için Hegel'i kullanmaya girişenler kadar başarısız olmalarının nedenini açıklamaya yardım eder. Feuerbach'ın konumunun yakın bir incelemesi, varoluş ile özün dolaysız felsefî özdeşliği temelinde, şeylerin varolan düzeninin böyle bilinçli ya da bilinçsiz savunulmasının, gerici durumları savunmada bir rol oynamaya –*mutatis mutandis**– devam ettiğini ve Feuerbach'tan çok sonra ve ondan oldukça bağımsız bir biçimde bugün bile bunu sürdürdüğünü ortaya koyacaktır.

1840'ların ideolojik çelişkilerinin siyasî sonuçlarına değinmek, Hegel'in idealist diyalektiği üzerine Marx'ın eleştirisinin, kapitalizmin sosyalist eleştirisinden çıktığını ve 1848 Devrimi'ne hazırlık evresine ve bunun da ötesinde geleceğin tüm demokratik ve proleter devrimlerine dönüştüğünü açık hâle getirmek için gerekliydi. Marx'ın eleştirisine içsel olan devinim, bu problemleri Hegel'de bile felsefe problemleri olarak saf hâlde düşünmenin ne kadar yanlış olacağını göstermektedir. Feuerbach için bu tür problemlerin, toplumun ve de insanın toplumsal ve iktisadî praksisinin problemleriyle diyalektik bir etkileşimi hemen hemen söz konusu bile değilken, Hegel'e yaklaşımının salt epistemolojik ve felsefî düzlemle sınırlanmış olması, onun hataları arasında en küçüğü değildir. Hegel'in felsefesinin Feuerbach'ın felsefesi üzerindeki (belli bir anlamda, belli alanlarda) üstünlüğü –idealizmine rağmen– kesinlikle Hegel'in bu bağlantıları diyalektiğinin temeli yapmaya, çoğu zaman boşunaysa da, çabalamasıdır. Diyalektiğinin, felsefe tarihinde bir dönüm noktası olması bu nedenledir: İdealist diyalektiğin ve böylece genel anlamda burjuva felsefesinin en yüksek formudur; dolayısıyla da, diyalektik materyalizm ile *doğrudan* bir bağlantı kurma yeteneğinde olan ara bir halkadır.

Lenin, şu anda bizim uzun uzadıya tartıştığımız Marksçı el yazmalarına başvurma şansı bulamadı ve bu yüzden, kendi Hegel eleştirisinde, iktisat ile diyalektik arasında bu el yazmalarında kurulan

---

[36] *The German Ideology*, s. 659.

* Gerekli değişiklikler ve farklarla birlikte –çev. n.

bağlantıları bilemezdi. Yine de, bu bağlantıların neler içerdiği hakkında açık bir görüşe sahipti. Marx ile Hegel arasında *doğrudan* bir bağlantı olduğuna dair yorumunu daha önce aktarmıştık (s. 352). Lenin'in sözleri, Marx ve Engels'in –önsözlerde, yorumlarda, mektuplarda vb.– Hegel'in önemine dikkat çekmek ve diyalektik materyalizmi anlamada vazgeçilmez bir önkoşul olan Hegel felsefesi üzerine çalışmaya sevk olmak için hiçbir fırsatı kaçırmamalarına karşın, İkinci Enternasyonal süresince bütünüyle ihmal edilen bir noktaya vurgu yapmaktadır. Bu uyarılar, dönemin en önemli ve dürüst teorisyenlerince düpedüz göz ardı edildi. Mehring ve Lafargue'ın aksine, Hegel üzerine yoğun bir biçimde çalışmış olan Plekhanov bile, iktisat ile diyalektik arasındaki ilişkiler, derin metodolojik bağlantılar hakkında en ufak bir fikre sahip değildi.

Lenin, Marx'ı takip ederek, bu ilişkileri yeniden saptayan ilk kişidir. Lenin'in, Hegel'in *Mantık*'ı üzerine eleştirel yorumunun dar anlamda epistemoloji ile sınırlanması gerektiğini düşünmek, bağışlanamaz bir aşırı basitleştirme olacaktır. Teleoloji üzerine olan sözlerinde gördüğümüz gibi Lenin, bilgi problemlerinden söz ederken bile, her zaman için Marksizmin oldukça geniş ve evrensel perspektifleriyle ilgilenmektedir. Bu yüzden, Hegel üzerine eleştirel yorumlarında bu belirleyici soruya sürekli olarak geri dönmektedir.

Bunu, kendimizi Lenin'in en önemli ifadelerinden birkaçı ile sınırlayarak kısaca açıklayacağız:

> Marx'ın *Kapital*'ini, özellikle de onun ilk bölümünü, Hegel'in *Mantık*'ının *bütün*ünü baştan sona çalışmış ve anlamış olmadan, tamamıyla anlamak olanaklı değildir. Dolayısıyla, yarım yüzyıl sonra bile Marksistlerden hiçbiri Marx'ı anlamamıştı!![37]

Ve başka bir yerde:

> Eğer Marx arkasında bir *Mantık* (büyük harfle) bırakmadıysa da, *Kapital*'in *mantığını* bırakmıştır ve söz konusu sorunda [eş deyişle diyalektik sorununda –G.L.] ondan tam anlamıyla yararlanılmalıdır. *Kapital*'de Marx, tek bir bilim mantığını, diyalektiği ve Hegel'de değerli olan her şeyi almış ve daha da ileriye götürmüş

---

[37] Lenin (1961), "Philosophical Notebooks", *Collected Works*, cilt 38, Londra ve Moskova, s. 180.

olan materyalizmin bilgi teorisini (üç [ayrı] sözcüğe gerek yoktur; üçü de bir ve aynı şeydir) uygulamıştır.[38]

Bu yorumlar, Hegel'e özgü diyalektiğin plânı üzerine Lenin'in çözümlemesinin orta yerinde yeterince belirgin bir biçimde bulunmakta olup, onları, Marx'ın *Kapital*'de iktisat kategorilerini diyalektik bir biçimde uygulamasına ilişkin gözlemleri –ki, hiç de ilkinden daha az belirgin değildir– izlemektedir. Böylece Lenin, Marx'ın ondan önce yaptığı gibi, felsefî problemlerin diyalektik materyalizm içinde üstesinden nasıl gelindiğini ve çözüldüğünü gösterir. Stalin'in başlattığı felsefî gelişimin 'Lenin dönemi', felsefî praksisin eninde sonunda İkinci Enternasyonal geleneğinin kökünü kurutabilmesi için bu yöntemleri felsefenin her yönüne yaymalıydı.

Felsefenin 'Lenin dönemi'nin, aynı zamanda kendisini tarihe ilişkin problemlere adaması gerektiğini söylemeye bile gerek yok. Mevcut bu çalışma, bu alana bir katkı sağlamak için tasarlandı. Kapitalist toplumun çelişkilerinin, burjuva felsefesinin en yüksek ifadesindeki, Hegel'in idealist diyalektiğindeki etkisini araştırmayı amaçlamıştı. Bu bağlantıyı onun toplumsal ve felsefî anlamda tüm kompleks yapısında göstermeyi ve özelde ise diyalektiğin kökenlerinin ve gelişiminin, bu çelişkilerin İngiltere'nin klasik iktisat teorisinde zihinsel yansımasından ve de Fransız Devrimi'nde etkin bir biçimde patlak vermesinden nasıl etkilendiğini açığa çıkarmayı umduk. Ayrıca –hem gerçek hem de ideolojik anlamda– Fransa ve İngiltere'de gerçekleşen bu olayların, Almanya'da toplumsal ve iktisadî açıdan geri kalmış bir millette yaşayan bir insanın zihninde, diyalektik bir yöntem ve idealist bir sistem içerisinde bir araya getirilmesinden kaynaklanan sonuçları –iyi ve kötü yönleriyle– göstermeye çalıştık.

Yalnızca bu yaklaşım, burjuva felsefe tarihlerindeki şematik yöntemi, haksızlıkları ve olgusal çarpıtmaları bir yana bırakabilen bir tarzda Hegel ile öncelleri arasındaki ilişkiyi ele almamızı olanaklı kılmıştır ki, söz konusu sorunların Marksistlerce incelenmesinde bunun izlerini bulmak sürpriz olmayacaktır. Hem Hegel'in kayda değer çağdaşları ve öncellerinden bağımsızlığının hem de onlarla gönülsüz mutabakatının, toplumun doğasına ilişkin bu problemler açısından açıklandığını gösterebilmiş olduğumuza inanıyoruz.

---

[38] *A.g.e.*, s. 319.

Bu, (son faşist ve faşizan tarih çarpıtmalarının sonucunda önemli ve güncel hâle gelmiş olsalar da) sözde Hegel âlimleri için önem taşıyan bir mesele, sadece tarihsel bir sorun değildir. Hegelci diyalektiğin büyüklük ve sınırlılıklarının gerçek sebeplerine yönelik bir anlayış, Marx'ın Hegel'le olan ilişkisinin aydınlanmasına ve Hegelciliğin tarihsel mirasının Marksizm içinde eleştirel olarak ayıklanmış ve korunmuş olarak somutlaşmasına da yol açar; zira, eğer açık olan bir şey varsa, o da Marx'ın daima *gerçek* Hegel ile ilgili olduğudur. Polemiğinin orta yerinde bile, tüm sınırlılıklarıyla Hegel ile öğrencileri ve takipçilerinin ondan ne anladığı arasına daima belirgin bir ayırım koyar. Marx'ın eleştirisi ile çağımız arasında, bu bağlamda 'başarı'sı gerçek Hegel imgemizin çarpıtılmasına bağlı olan neredeyse bir asırlık bir süre bulunmaktadır –bir çarpıtma ki, şimdiye kadar Hegel üzerine herhangi bir Marksist çalışmada ya da gerçek Hegel'i molozdan çıkaracak bir girişimde düzeltilmemiştir. Hattâ felsefî açıdan eğitimli okurların çoğunun Hegel'e yaklaşırkenki fikirleri, onlar bunun farkında olmasalar bile, bu burjuva tahrifatlardan derin bir biçimde etkilenmektedir. Ve Marx, Engels, Lenin ve Stalin'in eleştirel yorumlarının geniş ölçüde etkili içerimleri, ancak eleştirilerinin *gerçek* nesnesini biliyorsak, eş deyişle *gerçek* Hegel'i biliyorsak doğru dürüst anlaşılabilir ve kullanılabilir.

Hegel'in iktisadî çalışmalarının ve fikirlerinin *felsefî* önemi, ancak bu durum bağlamında tamamıyla açık hâle gelir. Hegel'in görüşleri her ne kadar çelişkili ve eksik olsa da ve onlara içkin olan çelişkileri uzun uzadıya incelemiş olsak da, idealist diyalektiğin görkemli yapısını tamamlayan insanın, kapitalist toplumun iktisadî yapısıyla boğuşmak için *ciddi* bir girişimde bulunmuş olan çağının *tek* filozofu olması kuşkusuz tesadüf değildir. Daha doğrusu, onun tarafından geliştirilen diyalektiğin *özel* formu, kapitalizmin ve iktisadın problemleriyle meşguliyetinden kaynaklanmıştır.

Yineliyoruz: Karşıtların, çelişkilerin birliğinin salt formu, Nicholaus Cusanus'tan ve Giordano Bruno'dan modern çağa kadar her yerde bulunabilir. Fakat diyalektiğin *belirleyici* sorunlarıyla ilgilenildiği kadarıyla, Hegel'den önceki en üst seviyede geliştirilmiş diyalektik felsefe olan Schelling'in felsefesi bile, gerçekte meseleleri olduklarından daha öteye götürmemektedir. Ortaya çıkışı ve problematik doğası üzerine daha önce çalışmış olduğumuz, belirgin bir biçimde Hegel'e özgü olan kategoriler, Marx'ın materyalist diyalektiğinin –

Hegel'i eleştirerek ve ayakları üzerine dikerek, ama yine de onun bıraktığı yerden *doğrudan* devam ederek– onları teslim aldığı noktaya dek özsel belirlenimleri ayrıntılı bir biçimde inceleme anlamında bir ilkti. Marx'ın Hegel eleştirisinin eşsiz önemi, onun diyalektiğinin başarısı ve sınırlılıklarını, kapitalist toplumun ve onun iktisadının çelişkilerini ve hareket yasalarını kavrayışındaki tamlık ve kusurlara yerleştirmesine dayanmaktadır.

Hegel'in tarihsel başarısının ne olduğu ancak daha yetkin bir bakış açısı sağlayan bu noktadan görülebilir. Her düşünür, Hegel'in ifade ettiği gibi, çağının çocuğudur; bu sıfatla o, öncellerinin bıraktığı yerden başlar. Ancak, bir düşünürün büyüklüğünü ve başarısını saptamak istiyorsak, düşüncesinin özü ve bu düşünceye has yöntemler açısından onun öncellerine ne derece bağımlı olduğunu ve onları gerçeklik karşısında ne derece sınayabildiğini ve ilerletebildiğini araştırmamız gerekir; kısacası, düşüncesinin gerçekliğe ne ölçüde dayandığını ve felsefî geleneklerle ve öncellerinin ufkuyla ne ölçüde sınırlı kaldığını belirlememiz gerekiyor.

Bu, bir yandan Fichte ile Schelling arasındaki, diğer yandan ise onların Hegel'le arasındaki niteliksel bir ayırımdır (çağdaş burjuva felsefesinin sözde 'büyük' zihinleri cephesinden bakıldığında gerçek devler olan çağın daha az hatırı sayılır düşünürleri hakkında söylenecek hiçbir şey yok). Fichte ve Schelling'in felsefeleri, hem varsayımlarında hem de genel izleklerinde, açık bir biçimde, nesnel toplumsal gerçeklik tarafından belirlenmektedir. Bununla birlikte, felsefî açıdan konuşmak gerekirse, her ikisi de Kantçılığın çerçevesi içinde tutuklu kalır ve sözgelimi Schelling, her ne kadar öznel idealizmden nesnel idealizme geçse de, bu çerçeveden çıkmada başarısız olur; yapabildiği tek şey, bu çerçevenin içerisinde yeni kombinasyonlar denemektir ve Kant'ın ötesine geçme amaçlarını bildirmesine rağmen, onun gerçek ilerlemesi, hakikî anlamda felsefî terimlerde gerçekleşmekten çok, iddia edilmiş ve ileri sürülmüştür.

Hegel, Kant'ı izleyen dönemin, çağının problemlerine gerçekten özgün bir yaklaşım getirebilecek tek filozofudur. Onun ilk dönemlerini ayrıntılı olarak incelemiş ve diyalektiğin tüm problemlerinin, çağın iki büyük dünya-tarihsel olgusu üzerine refleksiyonlarından nasıl çıktığını göstermiş bulunuyoruz: Fransız Devrimi ve İngiltere'deki Sanayi Devrimi. Hegel, sisteminin bir tek somut inceleme sürecinde öncellerinin karşı tarafında yer almaya başladı. Ayrıca, onlarla meş-

guliyeti daha baştan eleştirel bir nitelikteydi, Kantçı sistemin çerçevesini çatlatıyordu. Öncelleriyle olan benzerlikleriyse, Almanya'nın toplumsal durumunun onun düşüncesini dar görüşlülüğe ve hattâ cahilliğe zorladığı yerlerde ancak, nadiren bulunabilir.

Tarihsel açıdan, Hegel ile eşit bir düzeye ancak bir kişi yerleştirilebilir: Goethe. *Fenomenoloji*'nin hazırlık aşamalarının, Goethe'nin *Faust*'uyla uzun ve ayrıntılı bir meşguliyetin kanıtını sunması sadece bir tesadüf değildir. Her iki çalışma da benzer bir özlemi ifade eder: İnsanlığın gelişiminin, gelinen noktada ansiklopedik bir açıklamasını vermek ve bu gelişimi, bizzat kendi yasaları açısından, onun içkin deviniminde resmetmek. Puşkin'in, *Faust*'a "modern dünyanın İlyada'sı" olarak göndermede bulunması ve Schelling'in, kendi tin felsefesini zeki bir biçimde tinin yuvaya dönüşü olarak, "tinin Odysseus'u" olarak betimlemesi, Schelling'in herhangi bir eserinden çok *Fenomenoloji*'ye daha iyi uygulanabilecek bir sözdür.

Goethe ve Hegel, burjuva gelişiminin son büyük trajik döneminin başlarında yaşadılar. Her ikisi de ufukta beliren burjuva toplumunun çözülmez çelişkilerini görebiliyordu; her ikisi de tarihin nasıl birey ile tür arasında bir uçurum yaratmakta olduğunu görebiliyordu. Onların büyüklüğü, bir yandan bu çelişkilerle korkusuzca yüzleşebilmelerinde ve onları felsefe ve şiirin en yüksek düzeyinde ifade etme çabalarında yatar. Öte yandan, her ikisi de bu dönemin başlarında yaşadıklarından –her zaman yapaylık ya da tutarsızlıktan kurtulamasalar da– insanlığın türe ait deneyiminin ve insanın yine türe ait bilincinin gelişimindeki kalıcı imgeleri –kuşatıcı ve kapsam alanı geniş olsa da, nüfûz edici ve ayrıntıda doğru olan imgeleri– yaratabildiler. Bu açıdan, *Wilhelm Meister* ve *Faust*, tıpkı *Fenomenoloji*, *Mantık* ve *Ansiklopedi* kadar insanın gelişiminin ölümsüz belgeleridir. Elbette bu derin yakınlıklar, onların farklılıklarını görmemizi engellememelidir: Goethe, doğa mevzu bahis olduğunda Hegel'e göre daha fazla bilgiliydi, materyalizme daha yakındı; fakat aynı derecede de, Hegel'in en önemli diyalektik keşiflerinden bazılarına karşılık veremiyordu. Devrin ayrıntılı bir tarihi, bu farklılıklarla tam anlamıyla uğraşmak zorunda kalacaktır. Ancak aydınlatılmış oldukları vakit dönemin ilerici akımlarındaki içsel çelişkilerin gerçekten de net bir resmini elde etmek olanaklı olacağından, her ikisi de en yüksek önemi haiz düşünürlerdir.

Fakat amaçlarımız açısından, bu iki insan arasındaki paralelliği saptamak yeterlidir. Goethe'nin kapitalist toplumun problemlerini incelemesini, Hegel'inkine göre gelecek hakkında kısmen daha gerçekçi ve anlayışlı, kısmen de daha az diyalektik ve çelişkilere daha az duyarlı kılan kompleks diyalektiğin plânını ayrıntılı olarak çıkarmamız gerekmiyor. Her ikisi için de temel olanın, insanın kendini yaratmasının anahtarı olarak insan emeği ilkesi olduğuna değinmemiz yeterlidir. Bu düşünce, henüz bilinçli bir iktisadî formda olmamasına ve –Goethe ile Hegel arasındaki farklılıklar açısından bakıldığında– açıkça din karşıtı bir tutum taşımasına rağmen, genç Goethe'nin erken bir döneminde kaleme aldığı "Prometheus Fragmanı"nda ortaya çıkar. Bununla birlikte, Goethe'nin en ünlü çalışmalarında, insanın çalışma aracılığıyla kendini yaratması, insanın kapitalist toplumla ilişkisiyle ve kapitalizmin hümanist bir eleştirisindeki amaçlarla yakından bağlantılıdır. Bu eleştiri, bir an olsun insanî ilerleme düşüncesini kaybetmez ve bu yüzden de, gerici bir romantizme ödün vermektense 'çelişkiler gübresinin ortası'na doğru hareket etmeyi tercih eder. Goethe'nin edebî eserleri ile Hegel'in felsefesi arasına mekanik paralellikler çizme girişimi, gülünç ve ukalaca olacaktır. Ne var ki Goethe'nin, *Faust* ya da *Wilhelm Meister*'ini keşfettiği yol ile, kabaca söylenecek olursa, Hegel'in *Fenomenolojisi*'ndeki tinin yolu aynıdır.[39]

çev. Doğan Barış Kılınç

[39] *Faust* ile *Fenomenoloji* arasındaki paralellikleri *Goethe and His Age*'te uzun uzadıya tartıştım (Londra, 1968, ss. 157-255).

HEGEL VE METAFİZİK PROBLEMİ*

Frederick C. Beiser

Felsefe tarihinde Hegel'den daha tartışmalı olan az sayıda düşünür mevcuttur. Filozoflar ya onun yanında ya da karşısında yer alırlar. Onun meziyetlerini ve hatalarını tam bir tarafsızlıkla tartarak soğukkanlı bir biçimde yerini teslim etmeyi nadiren kabul ederler. Bir yandan Hegel, bir şarlatan ya da gerici olarak kapı dışarı edilmiştir; diğer yandan ise, modern felsefenin en büyük düşünürlerinden biri olarak övgüye lâyık görülmüştür. Tüm bu aşırı görüşler nedeniyle, Hegel on yıllarca ya tamamen ihmal edilmiş ya da sadıkane bir biçimde üzerine çalışılmıştır.

İster sevelim, isterse ondan nefret edelim, Hegel'i yok saymamız güçtür. Yalnızca muazzam tarihsel öneminden dolayı bile onu ihmal edemeyiz. Modern felsefenin çoğu formu, ya Hegel'den etkilenmiştir ya da ona karşı tepki geliştirmiştir. Bu sadece –işaret edilecek en açık örnekleri olduklarından dolayı– Marksizm ve Varoluşçuluktan ötürü değil, aynı zamanda eleştirel teoriden, hermeneutikten ve de, sırf olumsuz anlamda düşünüldüğünde, analitik felsefeden ötürü de

---

* Frederick C. Beiser (2006), "Introduction: Hegel and the Problem of Metaphysics", *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, ss. 1-24.

doğrudur. Hegel, modern felsefenin boşaltım havzasıdır; çok sayıda akıntının ondan meydana geldiği ve ayrıldığı kaynaktır. Şayet modern bir filozof kendi konumuna dair kökleri bilmeyi isterse, er geç Hegel'e dönmek zorunda kalacaktır.

Hegel'e olan ilgimiz, tarihsel nedenlerden daha fazlasını gerektirir. Herhangi temel bir felsefî problemi ele alırsak şayet, bunun için Hegel'in ilginç bir çözüm önermiş olduğunu fark ederiz. O, kendi sisteminin her felsefî antitez arasında tek geçerli orta yol olduğunu iddia eder. Onun realizm ile idealizmin, materyalizm ile dualizmin, relativizm ile mutlakçılığın, skeptizm ile dogmatizmin, nominalizm ile Platonculuğun, pluralizm ile monizmin ve radikalizm ile muhafazakârlığın güçlü yanlarını koruduğuna, güçsüz yanlarını ise ortadan kaldırdığına inanmıştır. Gerçekten de, Hegel üzerine ne kadar çalışırsak, o denli de onun sisteminin her bakış açısını uzlaştırır ve de her karşı çıkışı önceden sezer göründüğünü keşfederiz. Şüphesiz, Hegel'in bu problemlerden bazılarını çözdüğü tartışma götürmez. Bununla birlikte, bunu gerçekleştirmiş olduğu yönündeki iddialarını kendimizden emin bir biçimde yok sayabilir miyiz? Hegel'in dik başlı cüreti, onun felsefesini daha yakından çalışmak için bizleri boy ölçüşmeye çağırmaktadır.

Buna rağmen, Hegel önemliyse şayet, aynı zamanda da problemlidir. 1960'larda başlayan ve bugün hâlâ süren Hegel rönesansı, onu yine de tüm şüphelerden kurtaramamıştır. Hegel'i zan altına koyan belli başlı nedenlerden biri, çağdaş felsefedeki açık seçikliğe verilmiş teşvikle onun arasını açmış olan dile düşmüş kapalılığında yatmaktadır. Bir diğer ve daha önemli neden ise, Kant'ın mirası ve pozitivizm tarafından epey itibar kaybına uğramış bir konu olan metafiziğe yönelik Hegel'in bariz düşkünlüğüdür. Hegel, bilginin sınırları üzerine her türden keskin nitelikte kısıtlamayı, 'tin' ve 'mutlak' gibi bu tip kapalı ve belirsiz varlıklar üzerine spekülasyon yapmaktan memnun bir şekilde hiçe sayar görünür. Bu sorumsuz metafizikçi imgesi, Hegel'in bütün sisteminin birtakım temel mantıksal hatalara dayandığı yönündeki Russell'ın meşhur iddiasından kök almaktadır.[1]

---

[1] Bertrand Russell (1914), *Our Knowledge of the External World*, Londra: Unwin, ss. 48-9n. Krş. Bertrand Russell (1961), *History of Western Philosophy*, Londra: Unwin, ss. 713-5.

Hegel'in metazifiziğini kabul etmedeki güçlüğü yalnızca çağdaş filozoflar duymaz; aynı zamanda Hegel uzmanları da bu metafiziğin statüsü ve değeri üzerine içten bölünmüşlerdir. Kabaca, Hegel'in metafiziğine ilişkin iki karşıt yaklaşım geliştirilmiştir. İlk olarak, Hegel'in metafiziğini olmuş bitmiş bir şey [*fait accompli*] olarak kabul eden ve tarihsel öncülleriyle ilişkisini betimleyerek onu açıklama girişiminde bulunan geleneksel tarihsel bir yaklaşım mevcuttur. Sözgelimi Hegel metafiziği, 'tersine çevrilmiş Spinozacılık', 'diyalektik Yeni-Thomasçılık' ya da 'monistik Leibnizcilik' olarak betimlenir. Bu yaklaşım, esas olarak, Hegel üzerine daha eski dönemdeki Alman menşeli çalışmalarda, özellikle de Dilthey, Haym, Haering, Rosenkranz ve Kroner'inkilerde bulunabilir. Tarihsel yaklaşıma karşıt olan yaklaşım ise, Hegel metafiziğini bir mistisizm ya da spekülasyon formu olarak reddetme eğiliminde olan, fakat ona epistemoloji, etik, siyaset ve estetik alanlarındaki birçok düşüncesinden dolayı değer veren daha-modern pozitivist yaklaşımdır. Bu modern yaklaşıma göre, Hegel' de 'felsefî önem' açısından daha fazlasını bulabiliriz; ne var ki bu yaklaşımın, 'rasyonel çekirdek'in sadece 'mistik kabuk'u olan Hegel metafiziğiyle hiçbir ilgisi yoktur. Hegel'e dair bu yaklaşım, Marksist gelenekte, Frankfurt Okulu'nda ve Hegel'in felsefesini basit biçimde bir 'kategorik analiz'[2] formu olarak gören yakın dönemdeki tüm çalışmalarda da gözlemlenebilir.

Bu her iki yaklaşım da belirgin güçlüklere katlanmak durumundadır. Tarihsel yaklaşım, âdeta bizi eleştirel yetilerimizi askıya almaya davet etmek suretiyle felsefî bir perspektiften yoksun kalıyorsa; pozitivist yaklaşım da, gerçek Hegel'in yaklaşık olarak yüzde doksanını tarihin çöp kutusuna göndermek suretiyle onun 'felsefî önem'ine ilişkin anakronik ya da yanlı bir kavrayışa sahiptir. Yarattıkları ayrı ayrı güçlükler dışında, her iki yaklaşım da ortak bir kusurdan mustariptir: Bizzat Hegel'in kendisinin, metafiziği meşruiyete ihtiyaç

---

[2] Özellikle bkz. Klaus Hartmann (1972), "Hegel: A Non-Metaphysical View", *Hegel: A Collection of Critical Essays*, ed. Alasdair MacIntyre, Garden City; N.Y.: Doubleday, ss. 101-24. Benzer bir yaklaşım Alan White ve Terry Pinkard tarafından izlenmiştir. Bkz. Alan White (1983), *Absolute Knowledge: Hegel and the Problem of Metaphysics*, Athens: Ohio University Press ve Terry Pinkard (1988), *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility*, Philadelphia: Temple University Press.

duyan fazlasıyla problematik bir girişim olarak gördüğünü ve 'bir bilim olarak ortaya çıkacak olan gelecekteki herhangi bir metafizik'in bir bilgi eleştirisine dayanmak zorunda olduğunu ısrarla vurgulayarak, metafiziğe Kantçı anlamda meydan okuyuşu kabul ettiğini kavramada başarısız olurlar.

Bu girişin asıl görevi, Hegel'in felsefesini anlamanın ve değerlendirmenin karşı karşıya kalacağı en önemli probleme adanmıştır: Metafizik problemi. Bunu da, sadece kabataslak da olsa, Hegel'in metafiziği savunusunu, onun Kantçı meydan okuyuşa cevabını incelemekle gerçekleştirecektir. Hegel'in bizzat kendisinin metafiziği gerekçelendirişini araştırırsak, Hegel'e yönelik geleneksel yaklaşımların gizli tehlikelerinden de kaçınabiliriz. Ona özgü metafiziği olmuş bitmiş bir şey [*fait accompli*] olarak kabul etmek zorunda kalmayacak, ne de onu mistisizm ya da spekülasyon olarak reddetmek zorunda kalacağız. Bundan ziyade, onun kendine özgü meziyetlerini, Kantçı meydan okuyuşla gerçekte [aynı noktada] buluşup buluşmadığını görerek takdir edebileceğiz. Bu yaklaşımın en önemli avantajı, ne gerici ne de indirgemeci olan, ne metafiziği doğaüstüne dair spekülasyon olarak gören ne de onu salt kategorik analize indirgeyen bir Hegel yorumunu üretebilmemizi sağlamasıdır.

Hegel'in metafiziğine yönelik herhangi bir giriş, dört temel soruyu cevaplandırmalıdır: 1) Hegel 'metafizik'le neyi kastetmektedir? 2) Hegel 'mutlak'la neyi kastetmektedir? 3) Neden bir mutlağın varoluşunu koyutlamaktadır? 4) Kant'ın bilgi eleştirisinin karşısında, onu (mutlağı) bilme girişimini nasıl gerekçelendirmektedir?

Hegel'in metafiziği savunuşunu incelemeden önce, onun 'metafizik'ten ne kastettiğine dair bir dizi açıklamaya ihtiyacımız var. Terim, adı çıkmış derecede belirsiz ve muğlâktır. Birkaç farklı türde disipline işaret edebilir: Varlığın en genel yüklemlerine dair bir çalışma olan ontoloji; en yüce varlığa dair bir çalışma olan teoloji; ilk ilkelere ve doğa kuvvetlerine dair bir çalışma olan kozmoloji. Gelgelelim Hegel, terimin kendi kullandığı şeklini tarif etmek yerine, onu benimsemeyi reddeder. Terimi kullandığında, bu neredeyse her zaman, Kant'ın bilgi eleştirisiyle birlikte itibardan düşmüş olan rasyonel geleneğin modası geçmiş öğretilerine ve yöntemlerine, Descartes, Leibniz ve Wolff'un metafiziklerine gönderme yapmak için olumsuz bir anlam-

dadır.[3] Hegel'in kendisinin de işaret ettiği gibi,[4] 1800'lerin başlarında 'metafizik' teriminin adı kötüye çıkmıştır; böylelikle de onu tekrar canlandırmak, olumsuz yan anlamlara başvurmaksızın imkânsız olmuş olacaktır. Bununla beraber, Hegel terimi kullanmaktan kaçınmış olsa bile, yalnızca 'metafizik' olarak tanımlanabilecek bir felsefe kavrayışına sahipti. Erken dönem Jena yıllarında ve aslında tüm kariyeri boyunca Hegel, felsefenin amacını, mutlağın rasyonel bilgisi olarak görmüştür.[5] Bu 'metafizik' teriminin klasik anlamlarından birine, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant'ın ona vermiş olduğu anlama uygun düşmektedir: Koşulsuz olanı saf akıl yoluyla bilme girişimi.[6]

Eğer metafiziği mutlağın bilgisi olarak tanımlayacak olursak, onun amacı ve doğasını açık bir biçimde anlamaktan hâlâ uzağızdır demektir; zira ikinci sorumuza göndermede bulunacak olursak, Hegel 'mutlak'la neyi kastetmektedir? Hegel'in kendisi terimin basit bir tanımını hiçbir zaman yapmamakla birlikte, onun daha önceki felsefî müttefiki olan F.W.J. Schelling bir tanım öne sürmüştü. Schelling'e göre mutlak, varolmak ve kavranılmak için herhangi başka bir şeye bağlı olmayan bir şeydi.[7] Mutlak, hem varoluşunda hem de özünde, diğer tüm şeylerden bağımsız ya da koşulsuz olandır. Başka bir deyişle mutlak, özünün zorunlu olarak varoluş gerektirdiği *causa sui*dir. Bu kavramın tarihsel önceli, Spinoza'nın *Etika*'daki töz tanımıdır: "Tözle kastettiğim şey, kendinde olan ve kendisi yoluyla kavranılandır; başka bir deyişle, ona ilişkin bir kavrayışın, herhangi başka bir kavrayıştan bağımsız olarak biçimlenebilmesidir."[8] Spinoza'ya olan borcunu hiçbir şekilde gizli kılmayacak şekilde Schelling, mutlağı 'sonsuz töz', ya da daha az belirtik olarak, 'kendinde' [*das An-sich*] diye adlandırmak suretiyle gönüllü olarak onun tanımını izlemiştir.

---

[3] Örneğin, Hegel'in *Ansiklopedi*'deki metafizik üzerine nitelendirmelerine bkz. *Enzyklopädie, Werke* VIII, ed. E. Moldenahuer ve K. Michel, Frankfurt: Suhrkamp, 1969-72, ss. 93-106, §§26-36.

[4] Hegel'in "Kim Soyut Düşünüyor?" denemesine bkz. "Wer denkt abstrakt?", *Werke* II, s. 575. Krş. *Wissenschaft der Logik* V, s. 419.

[5] Bkz. G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, Werke* II, s. 25.

6 Bkz. *Critique of Pure Reason*, B366-96, özellikle de B395.

[7] Bkz. Schelling (1927), *Werke* III, ed. Manfred Schröter, Münih: Beck'sche Verlag, s. 11; IV, ss. 98, 115; *Ergänzungsband* II, ss. 78, 128.

[8] Spinoza, *Ethics*, Bölüm I, Tanım 3.

Schelling ve Hegel, bu töz tanımından Spinozacı sonuçlar çıkarmada tereddüt etmediler. Spinoza gibi onlar da, yalnızca tek bir şeyin bu tanımı tatmin edebileceğini savundular: Bir bütün olarak evren. Bir bütün olarak evren her şeyi içerdiğinden, onun dışında onun bağlı olacağı hiçbir şey de mevcut değildir; zira her bir şey, bir bütün olarak evrenden daha azıdır, bununla birlikte, kavranılmak zorunda olunan şeyle ilişkide onun dışında kalan bir şey olacaktır. Bu Spinozacı argümanları akılda tutarak Schelling, 1800 tarihli *Felsefe Sistemimin Takdimi*'nde şöyle yazıyordu: "Mutlak, evrenin nedeni değil, evrenin kendisidir."[9] Hegel de Spinoza'nın sonuçlarını benimsemiştir. 1820'ler gibi geç bir dönemde, Spinozacı mutlak kavrayışına hoş bir övgüde bulunmuştur: "Kişi felsefe yapmaya başladığında, öncelikle bir Spinozacı olmak zorundadır.* Ruh, kendisini, kişinin doğru olarak kabul etmiş olduğu her şeyin içinde saklandığı bu yegâne tözün eterinde [*aether*] yıkamak zorundadır."[10]

Schelling ve Hegel'in Spinozacı mutlak kavrayışını aklımızda tutarsak, onların metafiziklerini kuşatan kaba [*vulgar*] yanlış yorumların bazılarından da kaçınabilmiş oluruz. Yaygın bir kavrayışa göre metafizik, Tanrı, Tanrı'nın inayeti ve ruh gibi doğaüstü varlıklara [*entity*] ilişkin bir spekülasyon formudur. Böylesi bir kavrayışın Schelling ve Hegel'in metafizikleri ile hiçbir alâkası yoktur; zira onların metafiziği, kendisini belirli türde bir varlıkla [*entity*] ilişkilendirmez. Onların mutlağı bir tür şey değil, tüm şeylerin sadece onun parçaları olduğu bir bütündür. Schelling ve Hegel, Kant'tan hiç de daha az olmayacak şekilde, mutlağı, sanki o yalnızca belirli bir şeymiş gibi ele alan temel mantık hatasına karşı uyarırlar.[11] Schelling ve Hegel, metafiziklerinin duyuüstü olanla hiçbir şekilde alâkası olma-

---

[9] Schelling, *Werke* III, ss. 25, 32.

* Bu deyiş, farklı yerlerde şöyle de ifade edilir: "Bir filozof olmak için önce Spinozacı olmalısınız."

[10] Hegel, *Werke* XX, s. 165.

[11] Bu uyarı, özellikle Schelling'in erken dönem yazılarında aşikârdır. Bkz. *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, *Werke* I, ss. 105, 130 ve 167. Schelling'in *Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*'unun hedeflerinden biri, regülatif bir ide olarak Tanrı'nın varoluşuna inancı gerekçelendirme girişimidir. Bkz. *Werke* I, ss. 208-16. Hegel, daha sonra *Enzyklopädie*'de, Kantçı kendinde şeyin sadece saf varlığa ilişkin soyut düşüncenin bir dayanağı/ilkesi [*hypostasis*] olduğunu savunacaktır. Bkz. *Werke* VIII, ss. 120-1, §44.

dığını da ısrarla belirtirler. Onların metafizik kavrayışı, aslında tamamen doğalcıdır [*naturalistic*]. Onlar, her şeyi doğa yasalarına dayandırarak açıklamak suretiyle, tüm gizemli güçleri ve doğaüstünü evrenden defederler.[12] Tam anlamıyla eksiksiz natüralizmi yüzünden ve de Tanrı'yı *natura naturans*tan başka bir şey olarak kavramaksızın, bir dini tam anlamıyla doğanın bizzat kendisinden yola çıkarak açıkladığı için Spinoza'yı takdirle karşılarlar.

Bununla birlikte, Schelling'in ve Hegel'in metafiziklerini salt Spinozacı terimlerle açıklamak yanlış olacaktır. 1800'lerin başlarında Schelling, mutlağı 'özne-nesne özdeşliği' olarak gören bir kavrayış geliştirmiştir; öyle ki, bu kavrayışın nihaî anlamı *anti*-Spinozacıdır. Schelling'in mutlağı 'özne-nesne özdeşliği' olarak tanımlarken kastettiği şey, *görünüşte* Spinozacıdır: Zihinsel ve fiziksel olan, öznel ve nesnel olan, tek bir sonsuz tözün farklı yüklemleridir sadece. Ancak, Schelling bu öğretiye, Benedictus'u mezarında ters döndürecek daha öte bir anlam verir. Spinoza'nın kesin mekanistik evren kavrayışına karşıt olarak Schelling, yegâne sonsuz tözü dirimselci [*vitalistic*] ve teleolojik terimlerle kavramaktadır. Spinoza'nın ölü ve donuk evrenine can vermede ısrarlı olan Herder'i[13] izleyerek o, tözü canlı bir kuvvet, 'tüm kuvvetlerin kuvveti', 'ilk kuvvet' olarak görmüştür. Schelling'in *Naturphilosophie*'sine[14] göre doğanın bütünü, mineraller, bitkiler ve hayvanlardaki en alt seviyedeki düzenlenimi ve gelişiminden başlayıp insanî öz-bilinçte en yüksek seviyedeki düzenlenimi ve gelişiminde sonlanmak suretiyle, bu kuvvetin hiyerarşik bir bildirimidir. Mutlak basitçe bir makine değil, bir organizmadır, kendinden meydana gelmiş ve kendini örgütleyip düzenleyen bir bütündür.

Schelling, mutlağı mekanik terimlerde olmaktan ziyade organik terimlerde kavramak için iyi bir sebebi olduğunu düşünmüştür. Do-

---

[12] Schelling'in natüralizmi üzerine bkz. *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, *Werke* II, s. 180. Hegel'in natüralizmi içinse, onun, aklın şeyleri onların içsel zorunluluklarına göre açıkladığı yönündeki iddiasına bkz. *Enzyklopädie* VIII, s. 41, §I ve §IX, s. 15, §246.

[13] Bkz. Herder (1881-1913), "Gott, Einige Gespräche", *Sämtliche Werke* XVI, ed. B. Suphan, Berlin: Weidmann, ss. 451-2. Genç Schelling, Herder'in hevesli bir okuyucusuydu.

[14] Schelling'in *Naturphilosophie*'sine dair özsel çalışmalar, *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), *Von der Weltseele* (1798) ve *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*'dir (1799).

ğanın yalnızca organik bir kavranışının yeni bilimlerin en yeni sonuçlarıyla uyuşur hâlde olduğunu savunmuştur. Elektrik, manyetizma ve biyoloji alanındaki yakın dönemdeki keşifler, maddeyi daha dinamik terimlerle kavramayı zorunlu kılmıştır. Maddeyi statik olarak kabul edip, böylelikle onun sadece dışsal bir etki yarattığını [söylemekten] ziyade, Schelling onu etkin olarak, kendisini meydana getiren ve düzenleyip örgütleyen [bir şey] olarak görmenin zorunlu olduğunu hissetmiştir. O zaman Spinoza'nın mutlağa ilişkin daha mekaniksel kavrayışı da şu an için eskimiş, onun yaşadığı çağın bilimlerinin bir sonucudur sadece. Aynı zamanda Schelling, kendi dirimselciliğini [*vitalism*], Descartes'tan beri felsefeyi usandırmış olan bir probleme çözüm olarak da görmüştür: Zihin ile beden arasındaki etkileşimin açıklanması problemi. Schelling'e göre zihin ve beden, birbirlerinden ayrı türde varoluşlar [*entity*] değil, yaşam kuvvetinin farklı düzenlenim ve gelişim dereceleridir yalnızca. Zihin, maddenin en yüksek düzenlenim ve gelişim formu; madde ise zihnin en alt [seviyede] düzenlenim ve gelişim formudur. Böyle bir teorinin, hem dualizmin hem de mekanik materyalizmin gizli tuzaklarından kaçındığını savunur Schelling. Yaşam kuvveti teleolojik terimlerle açıklanmak zorunda olduğundan, zihin sadece bir makine değildir; ve kuvvet kendini yalnızca maddenin etkinliğinde ete kemiğe büründürdüğünden, hayaletvari türde bir töz değildir.

Hegel, bu organik mutlak kavrayışını Schelling'den, 1800'lerin başlarında, *Eleştirel Felsefe Dergisi*'nde (1802-4) beraber çalıştıkları dönemde devraldı. Hegel, Schelling'in mutlak kavrayışının genel çerçevesini kabul etti. Schelling'in mutlak tanımıyla mutabıktı: Bağımsız bir öz ile varoluşa sahip olan [şey]. Aynı zamanda mutlağı organik terimlerle kavrayan Schelling'i takip etti; öyle ki, buna göre, zihinsel olan ile fiziksel olan yalnızca onun yüklemleri ya da düzenleniminin ve gelişiminin dereceleriydiler. Gelgelelim, işbirliği yaptıkları sırada bile Hegel, mutlağın doğasına ilişkin Schelling'in formülasyonlarından bazıları hakkında ciddi şüphelere sahip olmaya başlamıştı. *Kendi Sistemimin Takdimi*, *Bruno* ve *Felsefe ve Din*'de[15] Schelling, kimi zaman mutlaktan, sanki o 'özne-nesne özdeşliği'nden,

[15] Bkz. Schelling, *Presentation of My System*, §16, s. 33; *Werke* III, ss. 17, 25-6; *Bruno, Werke* III, ss. 140, 194; *Philosophy and Religion, Werke* IV, s. 25.

tek bir sonsuz tözden ya da öznel olan ile nesne olan arasındaki 'ayırımsızlık noktası'ndan [*point of indifference*] başka hiçbir şey değilmiş gibi söz ediyordu. Ancak, mutlaktan bu sınırlı tarzda bahsediş, ciddi bir güçlüğe katlanmayı beraberinde getirir. Şayet mutlağı biz, sıradan deneyimimizdeki özne ile nesne arasındaki görünüşteki dualizmden *ayrı* olarak yalnızca özne-nesne özdeşliği olarak kavrarsak – onu sadece, sonlu kipleri [*modes*] *olmayan* sonsuz bir töz olarak görürsek–, o zaman sonluluk ve görünüş alanını onun dışında bırakmış gözükürüz. Kendi tanımına karşıt bir biçimde mutlak, o zaman kendi özüne bağımlı hâle gelir, o olmayan bir şeye, başka bir deyişle görünüş ve sonluluk alanına karşıt bir biçimde ancak kavranılabilir. Bu yüzden Hegel, *Fenomenoloji*'nin önsözünde, mutlağa ilişkin Schelling'in sınırlı formülasyonunu doğrulamanın zorunlu olduğuna inanır. Schelling'in mutlağı, bir şeyin özgül karakteristiklerini belirleyen kendi kiplerini dışarıda bıraktığı içindir ki, Hegel onu, "içinde tüm ineklerin kara olduğu bir gece"ye benzetir. Mutlağın tanımına bağlı kalacak olursak, o zaman onu töz *ile* onun kiplerinin *bütünü* olarak, sonsuz *ile* sonlulunun *birliği* olarak kavramanın zorunlu olacağını savunur Hegel. Mutlak, kendi içerisinde sonluluk ve görünüşün tüm akışını içermek zorunda olacağından, Hegel onu, "üyelerinden hiçbirinin ayık kalmadığı bir Bakkhus şenliği" diye adlandırır.

Hegel'in Schelling'le dalga geçmesi, onun eski mesai arkadaşına olan daha derinde yatan borçlarını görmemizi engellememelidir. Tüm yaşamı boyunca Hegel, Schelling'in mutlağa ilişkin organik kavrayışına, onun içerdiklerinden bazılarını sonuçlandırmaya girişmek suretiyle sadık kalmıştır. *Fenomenoloji*'nin önsözünde Hegel'in karşı çıktığı şey, Schelling'in temelini attığı kavrayıştan çok, onun mutlağa ilişkin formülasyonuydu. Kararsız kalmış olmasına rağmen bizzat Schelling'in kendisi de, kimi zaman mutlağı, sonluluk alanını belirtik bir biçimde onun içerisine dâhil etmek suretiyle, daha çok Hegelci terimlerle kavrayacaktır.[16] Daha sonrasında (*Fenomenoloji*'nin önsözünde) Hegel, mutlağın yalnızca töz değil aynı zamanda özne de olduğunu vurguladığı vakit, Schelling yoluyla Spinoza'ya saldırdığından dolayı Schelling'e çok da karşı çıkmamaktadır. Spinoza'nın tözünü yaşam kuvveti olarak kavramak suretiyle Schelling, mutlağı özne olarak kabul etmenin temelini atmıştı. Hegel'in Jena yılla-

[16] Bkz. *Bruno, Werke* III, ss. 131-2 ve *Jahrbücher, Werke* IV, s. 88.

rındaki olgunlaşma evresindeki felsefî gelişimi, onun kendi görüşleri için daha iyi bir epistemolojik dayanak sağlamada ısrar eden bir gayrete dayandığından dolayı, "Schelling'le bağları koparma"yı çok da fazla içermemiştir.[17]

Schelling'in ve Hegel'in mutlak kavrayışını incelemiş olduk [ve] onların metafiziğin olanaklılığına ilişkin inançlarını anlamada şu an için çok daha iyi bir konumdayız. Mutlağa ilişkin kavrayışlarından dolayı Schelling ve Hegel, kendi felsefelerinin Kant'ın metafizik eleştirisinin [içerdiği şeyin] daha fazlasından ayrıldığı noktasında kendilerinin haklı çıktığına inandılar. Kant'ın eleştirisinin hedefi –tüm 'amfiboller'in, 'paralojizmler'in ve 'antinomiler'in kurbanı olan– Leibnizci-Wolffçu okulun eski metafiziğiydi. Bu metafizik, mutlağı doğa alanının ötesinde varolan doğaüstü bir varlık [*entity*] olarak kavramış deistçe bir teolojinin hizmetindeydi. Schelling ve Hegel, bu anlama gelen bir metafiziğin gerçekte imkânsız olduğu konusunda Kant'la hemfikir olmaktan dolayı memnundular. Ne var ki, onun imkânsızlığına ilişkin farklı bir bulguya sahiptiler: Onun imkânsızlığı, Kant'ın düşündüğü gibi doğaüstünün bilinemez olmasından değil, doğaüstünün varolmamasından kaynaklanıyordu. Numenal dünyanın bilinemezliğine dair Kant'ın tüm kaygıları, Schelling'in ve Hegel'in görüşünde basit biçimde ilkeyi/dayanağı [*hypostatis*], mutlağı, sanki o yalnızca belirli bir şeymiş gibi kavramanın sonucuydu. Schelling ve Hegel, şayet mutlağı doğalcı [*naturalistic*] terimlerle kavrarsak, o zaman metafiziğin de, Kant tarafından mahkûm edilen transendent bir bilgiye gereksinim duymayacağını savunmuşlardır. O hâlde bilme ihtiyacı duyduğumuz şey, deneyimimize verili olan doğanın bizzat kendisinden ibarettir.

Schelling ve Hegel, metafiziklerinin olanaklılığı konusunda ikna olmuşlardı; bunun başlıca nedeni ise, onların metafiziği bilimsel natüralizmin bir formu olarak, yaşadıkları çağa özgü yeni doğa bilimleri için uygun felsefe olarak kabul etmeleridir. Onlar, a priori ile a posteriori arasında herhangi keskin bir ayırımı, kendi metafizik ilkelerinin deneyim yoluyla doğrulanacaklarında ısrar ederek reddetmişlerdir. Bunun yanı sıra, daha önce zaten görmüş olduğumuz gibi,

---

[17] Bu bağlamda, Hegel'in Schelling'le olan ilişkisi için bkz. H.S. Harris, "Hegel's Intellectual Development to 1807", *The Cambridge Companion to Hegel*, ss. 25-51; özellikle ss. 40-1, 42, 44, 45-6.

tüm gizemli güçleri doğadan defetmede ve her şeyi doğa yasalarına göre açıklamada direndiler. Kuşkusuz, doğa yasalarını her ne kadar mekanik terimlerde olmaktan ziyade teleolojik terimlerde kavramış olsalar da, doğanın amaçlarının onun kendisine içsel olarak ve dışsal bir tasarımcı tarafından yüklenmemiş bir biçimde kavranması gerektiği noktasında son derece kararlıydılar. O hâlde, hem Schelling hem de Hegel için metafiziğin olanaklılığı sorusu, *Naturphilosophie*'nin bizzat kendisinin olanaklılığına hiç de küçük oranda olmayacak derecede bağlıdır. Bizler, Schelling ve Hegel'in felsefelerinin bu boyutunu, sırf pozitivistçe anakronizm yüzünden göz ardı ediyoruz.[18]

Tam anlamıyla kendi tarihsel perspektifinden görüldüğünde Schelling ve Hegel'in metafizikleri, ta Bruno'ya ve on yedinci yüzyıl İngilteresi'nin erken dönem özgür düşünürlerine kadar geriye giden dirimselci materyalizm geleneği içerisinde konumlandırılmalıdır.[19] Bu gelenek, doğaüstünün alanını ortadan kaldırmaya girişmişti; ancak bununla beraber, ateist nitelikte değildi. Bundan ziyade, Tanrı'yı doğanın bütünü olarak kavramıştı. Doğanın bir tek maddeye dayandığını kavrıyordu. Madde, kendini meydana getiren ve kendini düzenleyip örgütleyen kuvvetlere sahip olduğundan, dinamik olarak görülüyordu.[20] Schelling ve Hegel'in metafizikleriyle benzerlikler aşikârdı. Fakat Schelling ve Hegel, aynı zamanda dirimselci materyalizmin temel ahlâkî ve siyasî değerlerinden bazılarını paylaştıkları için de bu gelenek içerisinde konumlandırılmalıdır: Eşitlikçilik [*egalitarianism*], cumhuriyetçilik, dinsel hoşgörü ve siyasî özgürlüğe bağlılık. Tüm bildirimleri 'tin'i içerdiğinden dolayı Hegel'i bir materyalist olarak kabul etmek güç görünüyorsa şayet, o zaman materyalizmin yaygın mekanistik resmedilişini bir kenara koymak zorundayız. Ayrıca, Hegel için tinin sadece doğa içerisindeki organik kuvvetlerin düzen-

---

[18] Bu, Hartmann ve diğerleri tarafından geliştirilmiş olan yaklaşımın bir tuzağıdır. Hegel'in felsefesini kategoryal [*categorial*] bir analizin formu olarak görmek, çağdaş bir perspektiften bakıldığında Hegel ve Schelling'i ne kadar saygıdeğer kılabilecek olsa da, onların *Naturphilosophie*'ye vermiş oldukları değeri açıklamaz.

[19] Bu gelenek üzerine bkz. Margaret C. Jacob (1981), *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicians*, Londra: George, Allen & Unwin.

[20] Maddeye ilişkin bu görüş için *locus classicus*, John Toland'ın *Letters to Serena*'sıdır (Londra: Lintot, 1704, ss. 163-239).

leniminin ve gelişiminin en yüksek derecesi olduğunu da unutmamamız gerekir. Bundan başka bir şey olmuş olsaydı, Kant ve Fichte'de mahkûm ettiği dualizme Hegel geri dönmüş olurdu. Hegel'in metafiziğine has bu materyalist öğenin, onu övmede ya da yermede acele davranmış olan çağdaşlarında yitmemesi dikkate değerdir.[21]

Schelling ve Hegel'in doğalcı metafizik kavrayışlarını ele alırsak, onlar ile Kant arasında neticede herhangi bir çelişki noktası sanki yokmuş gibi görünecektir. Sanki Hegel, Kant'ın bizzat kendisinin de onaylayacağı bir tür metafizikle, bir doğa metafiziğiyle uğraşmaktadır. Ne var ki bu, olgunlaşmamış, acele gelen bir sonuç olacaktır ki, Kant ile Hegel arasında söz konusu edilen asıl noktayı kaçırmaya sebebiyet verecektir; zira doğayı bir organizma olarak, canlı kuvvetlerin bir bütünlüğü olarak bilebildiğimizi iddia etmekle Schelling ve Hegel, Kant'ın *Yargı-gücünün Eleştirisi*'nde teleolojiyi kesin bir biçimde sınırlandırmasına meydan okuyorlardı. Bu eserde Kant, doğal bir amaç fikrini deneyim yoluyla doğrulayamayacağımızı ve doğaya ancak bizim kendi bilinçli yönelimlerimizle analoji kurarak amaçlar yükleyebileceğimizi savunmuştu. Bir organizma fikri, doğanın çok sayıda tikel yasasına ilişkin bilgimizi sistematik hâle getirmeye yardımcı olmada tam anlamıyla heuristik bir değere sahiptir. O hâlde doğanın bir organizma *olduğu*nu varsayamayız; bununla birlikte, *sanki* öyleymiş gibi hareket edebiliriz. Kant'ın ilk *Eleştiri*'sinde muhafaza edilen şey uyarınca, bir organizma fikri 'kurucu' [*constitutive*] değil, sadece 'düzenleyici' [*regulative*] bir ilkedir. Varolan ne varsa tanımlamaktan ziyade, ayrıntılandırılmış tüm bilgimizin düzenlenimini bir sistem içerisine sokmak anlamında bir hedef tayin eder sadece. Öyleyse burada, Kant ile Hegel arasında temel bir düğüm noktası bulunmaktadır: Doğanın bir organizma *olduğu*nu bilebildiğimizi Kant inkâr ederken, Hegel bunu onaylar.

Şimdi de üçüncü sorumuza gelmiş bulunuyoruz: Mutlağın varoluşu neden koyutlanıyor? Başka bir deyişle, bir organizma olarak doğa fikrine neden kurucu bir geçerlilik [*constitutive validity*] veriyoruz? Hegel'in bu soruya cevabı, onun yayımlanmış ilk felsefî yazısından, 1801 tarihli *Fichte ve Schelling'in Felsefî Sistemleri Arasındaki*

---

[21] Hegel'e yönelik bu erken dönemdeki tepkilerden bazıları için bkz. Shlomo Avineri, "Hegel Revisited", *Hegel: A Collection of Critical Essays*, ss. 329-48; özellikle ss. 335, 337, 338, 339-40.

Fark'tan gelmiştir. Bu erken dönem çalışmasının tezi, Fichte ve Schelling'in felsefeleri arasında temel bir fark olduğu ve de Schelling'in sisteminin Fichte'ninki karşısında üstün olduğu yönündedir. Böyle bir tez, önceki beş yıllık dönemde Fichte ile işbirliği içinde olan ve kendi konumlarını ilkede aynı diye kabul eden Schelling'in bizzat kendisi için bile yeni olmuş olmalıdır. Hegel'in denemesi, Schelling'in Fichte'den kopuşuna etkide bulunmada ve Schelling ile Hegel arasındaki ittifakı güçlendirmede araçsal olmuştur.[22] Schelling'in sisteminin üstünlüğünü savunan Hegel'in argümanının özüne göre; eğer Schelling'in öne sürdüğü mutlağın varoluşunu varsayarsak, bir başka deyişle, canlı bir organizma olarak doğa fikrine kurucu bir statü verirsek ancak, Fichte'nin felsefesinin asıl göze çarpan problemini de çözebiliriz. O hâlde, Hegel'in argümanını anlamak için ilk olarak Fichte'nin problemine ve bu probleme bir çözüm bulmaktaki zorluklarına dair bir fikrimiz olması gerekir.

Fichte'nin erken dönem felsefesinin, 1794 tarihli *Wissenschaftslehre*'nin[23] temel problemi, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin 'transendental dedüksiyon'u ile başlamıştır. Muammalı şaheserinin bu kötü şöhretli anlaşılması güç bölümünde Kant, kendisinden sonra gelen tüm kuşağa musallat olacak olan bir soruyu ortaya atmıştır: Şayet empirik bilgi, evrenselliği ve deneyimde doğruluğu ispat edilemeyecek olan bir zorunluluğu gerektiriyorsa nasıl mümkün olur? Bu problemin doğuşu, Kant'ın bilgi yetisini dualistçe resmedişi bağlamında meydana çıkmıştır. Kant'a göre empirik bilgi, deneyimin *form*unu sağlayan evrensel ve zorunlu kavramlar ile deneyimin *içeriğ*ini temin eden tikel ve olumsal görüler ya da izlenimler arasındaki değişimi [*interchange*] gerektirir. Bu kavramlar, saf anlamda etkin ve zihinsel bir yeti olan anlama yetisinde a priori meydana gelirken; görüler ise, saf anlamda edilgin ve duygulara özgü bir yeti olan duyusallığımıza a posteriori verilidir. O zaman da şu soru ortaya çıkar: A priori kavramlarımız anlama yetisinden türetiliyorsa, onların duyusallı-

---

[22] Bkz. Klaus Düsing (1969), "Spekulation und Reflexion: Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena", *Hegel-Studien* V, ss. 95-128.

[23] Fichte'nin düşüncesinin bu evresine ilişkin temel çalışmalar, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, *Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre* ve *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*'dir.

ğın a posteriori görülerine uygulandıklarını nasıl bilebiliriz? Ya da daha basit olarak, bu kavramlar deneyimden türetilmiyorlarsa şayet, deneyim için geçerli olduklarını nasıl bilebiliriz? Kant'ın bu soruya cevabı –"Transendental Dedüksiyon"un aşırı derecede karmaşık ve anlaşılması güç argümanını birkaç sözcükte özetleyecek olursak–, bu a priori kavramların deneyime ancak onun zorunlu koşulları olurlarsa uygulandıkları yönündedir. Bu kavramlar, onların altında tasarımlarımıza sahip olduğumuz koşulları belirliyorlarsa şayet, her ne kadar o koşulların ötesinde hiçbir geçerliliğe sahip olamayacak olsalar da, aslında onlar için geçerli olacaklardır.

Kant'ı ilk eleştirenlerden bazılarının etkisi altında, transendental dedüksiyon problemine yönelik Kant'ın çözüm önerisi karşısında Fichte'nin tatmin olmaması için çok zaman geçmesine gerek olmadı. J.G. Hamann, G.E. Schulze ve Salomon Maimon gibi Kant'ı ilk eleştiren bu kişilere göre, Kant'ın kendi problemini ortaya attığı tarz, onun çözümünü de olanaksız kılıyordu. Kant, a priori ile a posteriori görüler arasında herhangi bir tekabüliyet bulunamayacak şekilde, anlama yetisi ile duyusallık arasına böylesine büyük bir ayırım koyutlamıştır. Eğer anlama yetisi, etkinlikleri uzay ve zamanda olmayan saf anlamda etkin bir zihinsel yetiyse ve duyusallık da, işleyişi uzay ve zamanda vuku bulan saf anlamda edilgin, duygulara dayalı bir yetiyse, o zaman bu yetilerin birbirleriyle etkileşimleri nasıl mümkün olacaktır? Kant'ın en sert eleştirmenlerinden birisi olan Maimon'a göre, Kant'ın anlama yetisi-duyusallık dualizmiyle ilgili problemleri, Descartes'ın zihin-beden dualizmiyle ilgili problemleriyle benzerdi.[24] Tıpkı Descartes'ın, zihin ve beden anlamında böylesi iki ayrı cinsten [*heterogeneous*] tözün etkileşim hâlinde nasıl olduğunu açıklayamadığı gibi; Kant da, anlama yetisi ve duyusallık anlamında böylesi iki ayrı cinsten yetinin işbirliği hâlinde birlikte nasıl çalıştığını açıklayamamıştır. Kant'ın dualizmi, kuşkucu karşı çıkışlar karşısında onun felsefesini korunmasız bırakmıştır; zira öne sürmüş olduğu yetiler, yalnızca önceden kurulmuş gizemli bir uyum sayesinde karşılıklı olarak birbirlerini etkileyebilir görünmektedir.

Kant sonrası filozoflar için ana problem, öyleyse, Kant'ın yıkıcı dualizmlerini bütünlüğe erdirmeye yönelik birtakım aracılar bulma

---

[24] Bkz. Maimon (1965), *Versuch über die Transcendentalphilosophie*, *Gesammelte Werke* II, ed. V. Verra, Hildesheim: Olms, ss. 62-5, 182-3, 362-4.

problemi olmuştur. Filozoflar, anlama yetisinin ve duyusallığın onun yalnızca kısımları ya da bildirimleri [*manifestations*] olduğu zihnin daha üst bir gücünü ya da kaynağını araştırmaya koyuldular. Kant'ın bizzat kendisinin cevaplamayı reddetmiş olduğu bir soruyu ortaya atmada ısrar ettiler: Genel anlamda bir düşünce yetisi [*faculty of thought*] nasıl mümkündür?[25] Anlama yetisi ile duyusallığı, genel anlamda düşüncenin farklı işlevleri kılan şey nedir? Kant'ın dualizmlerinin aşılmasının Kant sonrası felsefenin asıl amacı olduğu iyi bilinse de; genellikle bu nokta, Kant'ın akıl ile istek arasında bir çatışmanın olduğunu ileri sürdüğü onun ahlâk felsefesi bağlamında dillendirilir. Gelgelelim burada, bu dualizmlerin aşılmasının sadece ahlâkî bir zorunluluk olmadığını görmek zorundayız. Bundan ziyade o, aynı zamanda epistemolojik bir zorunluluktur ki, ancak bu şekilde transendental dedüksiyon problemini çözmek mümkün olabilsin.

Kant'ın dualizmlerinin problematik konumunu kavramak yoluyla Fichte, transendental dedüksiyon problemini çözmenin tek yolunun, 'özne-nesne özdeşliği'ne dayalı bir ilkeyi koyutlamak olduğunda ısrar etti.[26] Bu ilkeye göre tüm bilgi, bilen ile bilinenin özdeşliğinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymamaktadır. Bilen özne, bilinen nesne olarak bir ve aynı olmalıdır. Fichte, dualizmin herhangi bir formunun skeptizm karşısında bizi bir av durumuna düşüreceği için, böyle bir ilkeyi koyutlamak zorunda olduğumuzu savunur. Şayet özne ve nesne, bilinç ve kendinde şey ise, o zaman bilincimizin, ona önsel bir biçimde varolan bir şeye denk düşüp düşmediğini görmek için bilincimizin dışına adım atamayız. Bununla birlikte, eğer bunlar anlama yetisinin kavramlarıyla duyusallığın görüleriyse, o zaman bu farklı yetilerin nasıl etkileşim içinde olduklarını kavrayamayız. Bu yüzden, Fichte' nin çıkarmış olduğu sonuca göre skeptizmden kaçınmanın ve bilginin olanaklılığını açıklamanın tek yolu, özne-nesne özdeşliğine dayalı bir ilkeyi koyutlamaktır.

Özne-nesne özdeşliğinin bilginin zorunlu bir koşulu olduğunu varsaymak hangi koşullar altında gerçekleşecek bir şeydir? Özne-nesne özdeşliği nerede temellendirilecektir? Fichte'nin [buna] cevabı, yalnızca bir tür bilginin talep edilen özne-nesne özdeşliğinin koşullarını gerçekleştireceği yönündedir: Kendinin bilgisi (öz-bilgi).

---

[25] Bkz. *Critique of Pure Reason*, Axvii.

[26] Bkz. Fichte, *Werke* IV, ss. 1-2.

Yalnızca kendinin bilgisinde, bilen özne bilinen nesne olarak bir ve aynıdır. Dolayısıyla, Fichte için kendinin bilgisi, tüm bilginin paradigması [çekim kaynağı] hâline gelir. Deneyim sırasındaki bir nesneye ilişkin bilgimizin, gerçekten de yalnızca kendinin bilgisinin bir formu olduğunu gösterebilirsek, o zaman bilginin nasıl mümkün olduğunu da gösterebiliriz. Bu strateji, Fichte'nin hâlâ bir tilmizi olan genç Schelling tarafından mükemmel bir biçimde özetlenir:

> Bir tasarım ile onun nesnesinin özdeşliği, sadece bir zihnin kendi sezgisinde mevcuttur. Dolayısıyla, tüm bilgimizin gerçekliğinin dayanmış olduğu, bir tasarım ile onun nesnesi arasındaki mutlak tekabüliyeti açıklamak için, zihnin, nesneleri sezdiği denli gerçekte kendisini sezdiğini göstermek gerekir. Bu gösterilebilirse, o zaman tüm bilgimizin gerçekliği de garanti altına alınmış olacaktır.[27]

Her ne kadar Fichte, tam da kendi felsefesinin tininin bilgiyi deneyimle sınırlandırdığında ısrar etmek suretiyle metafiziği reddetmekte Kant'ı takip etse de,[28] özne-nesne özdeşliği ilkesinin metafizik boyutlarını asla gizlemedi. "Özne-nesne özdeşliğinin öznesinin kim olduğu?" sorusu ortaya atılır atılmaz, bu boyutlar da aşikâr hâle gelecektir. Bu öznenin sıradan anlamda empirik ya da bireysel bir özne, sen ya da ben, yahut da Jones, Bloggs ya da Smith gibi bir kişi olamayacağı açıktır. Böyle bir kişi, verili ve dışsal olarak görünen empirik nesneleri bilmek yoluyla kendisini bilemez/tanıyamaz. Gerçekten de, herhangi bir bireye ya da empirik özneye [*empirical subject*] tüm deneyimini yaratma gücünü yüklemek saçma olacaktır. Fichte bunun tamamen farkındadır. Berkeley'in idealizmini o, muvaffak olmuş bir idealizmin deneyimin verililiğini ve olumsallığını açıklamak zorunda olduğunu vurgulayarak açıkça reddeder.[29] Özne-nesne özdeşliğinin öznesinin, 'sonsuz' ya da 'mutlak' bir ben/ego olduğunu iddia eder. Gerçekliğin tümünü kapsayan bu mutlak ben, tam da kendini bilme

---

[27] Bkz. Schelling, *Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, *Werke* I, s. 366.

[28] Bkz. Fichte, *Werke* II, s. 333.

[29] Bkz. Fichte, *Werke* I, ss. 423, 438.

ediminde nesnelerini yaratır. O bir ilâhî zihindir [*divine intellect*], Kant'ın üçüncü *Eleştiri*'sinin *intellectus archetypus*udur.[30]

Eğer özne-nesne özdeşliğinin öznesi mutlak ben ise, dış dünyanın tüm gerçekliğini bir mutlak benin yarattığı bir idealizme Fichte teslim oluyormuş gibi görünecektir. O zaman sonlu bir benin dışsal nesneye ilişkin bilgisi, aslında yalnızca, mutlak bir ben olarak onun kendine ilişkin bilinç-altısal bilgisidir [*its subconscious self-knowledge as an absolute ego*]. Oysa Fichte'nin idealizminin bu pek yaygın betimlenişi, onun metafiziği sınırlaması karşısında gülünç düşmektedir. Fichte'nin bizzat kendisi, açık ve kesin bir biçimde bunu reddetmiştir.[31] Bilgiye ilişkin Kantçı sınırlandırmaya bağlı kalarak Fichte, mutlak ben idesinin tam anlamıyla düzenleyici [*regulative*] bir ilke olarak okunması gerektiğinin altını çizer. Mutlak bir benin varoluşuna inanmaya hiç de hakkımız olmadığını savunur; bununla birlikte, onu, ahlâkî eylemimizin amacı kılmak için bir ödeve sahibizdir. Fichte'ye göre, mutlak bir ben idesi sadece kullanışlı heuristik bir ilke değil, ahlâkîliğin bizzat kendisinin zorunlu bir postülatıdır.[32] Ahlâkî yasa, bizim tamamen otonom ve bağımsız failler, bir tek aklın yasalarına tâbî olan tam anlamıyla numenal ya da düşünülür varlıklar olmamızı talep eder. Bu talebi ancak, doğanın rasyonel amaçlarımıza boyun eğmesini sağlamak suretiyle, onun üzerinde eksiksiz bir kontrol kurarsak gerçekleştirebiliriz; zira, ancak o zaman bizim dışımızdaki doğal nedenlere tâbî olan duyulur doğamızı bertaraf ederiz. Dolayısıyla, eksiksiz otonomi ya da bağımsızlığa yönelik ahlâkî talep, kendi aklına göre tüm doğayı yaratan tam anlamıyla düşünülebilir bir varlık olan mutlak bir ben gibi olmaya çaba sarf etmemizi gerektirir.

---

[30] I. Kant, *Critique of Judgement*, §§76-7 [Özellikle §77'de Kant, *intellectus ectypus* ile *intellectus archetypus* arasındaki farka değinir. Buna göre *intellectus ectypus*, nesnelere ilişkin bilgisini (verileri) şeylere ilişkin duyusal ve pasif görüden dolaysızca edinir. Bu hâliyle o, görünün formları ve anlama yetisinin sentetik etkinliği ile dolayımlanmamıştır. Oysa *intellectus archetypus*, kendi düşünmesi sırasında yaratıcıdır, etkindir; kendi bilgisinin nesnelerini, onları düşünme ediminde oluşturmak yoluyla yaratır. Bu bağlamda *intellectus archetypus*, imgelere gereksinen *intellectus ectypus*a özgü yapının olumsallığı ile karşıtlık içinde, bizi ideye götürecek olandır –çev. n.].

[31] Bkz. Fichte, *Werke* I, ss. 270, 252-4, 277.

[32] Bkz. Fichte, *Werke* VI, ss. 293-301.

Metafiziğe keskin bir şekilde karşı çıkmasına bağlı olarak Fichte, mutlak benin gerçekleştiremeyeceğimiz bir amaç olduğunu vurgular. Sonlu ben, sonlu olmaya son vermeksizin ve bizzat Tanrı'nın kendisi olmaksızın bunu elde edemez. Gelgelelim, sonlu ben doğayı kendi rasyonel amaçlarıyla uyumlu hâle getirerek onun üzerinde kontrol kurmak için ne denli çabalarsa, idealine de o denli *yaklaşmış* olur. Duyulur içerik azalırken, deneyimin düşünülür (düşünceye özgü) içeriğini ise, çabası yoluyla artırabilmiş olur.

Öyleyse, Fichte'nin 1794 tarihli *Wissenschaftslehre*'sine hâkim olan tin tam anlamıyla pragmatiktir: Bilgi tefekkürün [*contemplation*] değil, eylemin bir sonucudur. Fichte'ye göre bir skeptiği teorik akılla çürütemeyiz; çünkü salt düşünme, bilgimize esas engeli oluşturan özne-nesne dualizmini ortadan kaldıramaz. Ancak eylemde bulunmak yoluyla, doğanın aklımızın taleplerine uygun düşmesini sağlamaya çabalayarak ancak bu dualizmi azaltabilir ve de bilgi için gerek duyulan özne-nesne özdeşliğine yaklaşabiliriz. Bu yüzden, skeptizme tek çare eylemdir. Dolayısıyla, Fichte için transendental felsefenin tüm gizemleri, ondan sonra Marx için de olduğu gibi, yalnızca pratikte ortadan kaldırılır.

Kısaca bu, 1790'ların ortasında birçok düşünüre ilham kaynağı olan Fichte'nin 1794 tarihli *Wissenschaftslehre*'sinin problem ettiği ve kendi öğretisi kıldığı şeydi. Fakat 1799'un sonlarında ya da 1800'ün başlarında bir zamanda bu düşünürler, arkadaşları Hölderlin, Schelling ve Hegel'in etkisi altında olsa gerek, transendental dedüksiyon problemine Fichte'nin getirmiş olduğu çözüm önerisinden tatmin olmadılar. Schelling ve Hegel, Fichte'nin çözümünün asıl zayıf tarafının, mutlak idesine saf anlamda düzenleyici bir statü vermesinden kaynaklandığını iddia ettiler. Eğer bu ide eylem için yalnızca bir amaçsa ve üstelik herhangi bir zamanda elde edemeyeceğimiz bir amaçsa, o zaman empirik bilgi nasıl mümkün olur? Gerçekleştirilemeyecek bir koşula, eş deyişle özne-nesne özdeşliğine dayanır [öyleyse]. Ne var ki problem, bundan daha da derinlere kök salmıştır. Çabalanan sürecin sonlanamaması değildir tek mesele; [aynı zamanda] bu süreç başlayamamaktadır da. Başka bir deyişle, özne-nesne özdeşliği amacına biz, elde edilmek üzere kendi hâline bırakıldığında yaklaşamayız; zira, sonlu ben ile doğa birbirlerine kökenden ayrı kalıyorlarsa –benin kendiliğinden [*spontaneous*] etkinliği saf anlamda zihinsel ya da numenal ise ve doğa alanı da saf anlamda duyusal ya

da fenomenal ise–, o zaman ben, doğayı kendi rasyonel kontrolü altına getirmek için onun üzerinde edimde bulunmaya başlayamaz bile. Böylelikle Fichte'nin felsefesi, empirik bilginin olanaklılığını tereddütlü bir konumda, kuşkucu itirazlar karşısında onu hâlâ avlanılacak bir kurban durumunda bırakmaktadır.

Schelling ve Hegel'in tasavvur ettikleri şekliyle, mutlak idesine neden kurucu [*constitutive*] bir statü vermemiz gerektiğini şu an anlayacak bir konuma geldik. Eğer bu ideye saf anlamda düzenleyici bir statü verirsek –özne-nesne özdeşliğinin yalnızca eylem için bir amaç olduğunu varsayarsak–, o zaman fiilî deneyimimizdeki özne ile nesne arasındaki etkileşimi açıklayamayız. Bu yüzden, özne-nesne özdeşliğinin varolduğunu, üstelik onun, deneyimimiz sırasında fark etmiş olduğumuz özne-nesne dualizminin *içinde* varolduğunu varsaymak zorundayız. Bir başka deyişle, sonlu nesne ona verili ve dışsal olarak görünen bir nesneyi bildiği vakit, bunun gerçekte yalnızca mutlak bir ben olarak onun kendine dair bilinç-altısal bilgisi olduğunu varsaymak zorunludur. Bu, mutlağın sadece özne-nesne özdeşliği değil, özne-nesne özdeşliği ile özne-nesne özdeşliksizliğinin özdeşliği olduğuna dair Hegel'in ünlü vurgusunun ötesine ulaşan bir noktadır. Eğer özne-nesne özdeşliği deneyimimiz sırasındaki özne-nesne dualizmi içinde varoluyorsa ancak, empirik bilginin zorunlu koşullarını açıklamak da mümkün olur.

Fichte ve Schelling'in Felsefî Sistemleri Arasındaki Fark'ta Hegel, transendental dedüksiyon problemini çözüme kavuşturacaksak şayet, yalnızca özne-nesne özdeşliğinin varoluşunu koyutlamak zorunda olmadığımızı savunur. Bir adım öteye gitmemiz gerekmektedir: Özne-nesne özdeşliğini Schellingci belirlemeler boyunca kavramalıyız. Başka bir deyişle, mutlağı, doğası canlı bir kuvvete dayanan ve yüklemleri de öznel ve nesnel olan tek bir sonsuz töz olarak kabul etmeliyiz. Hegel, mutlağı ancak organik ve dirimselci bu tarzda kavrama çabasıyla Kant'ın yıkıcı dualizmlerini aşabileceğimizi ileri sürer; zira, doğanın bütününü bir organizma, bilen özneyi ise onun yalnızca bir parçası olarak kavrarsak, o zaman özne ile nesne arasındaki etkileşimi de açıklayabiliriz. Farklı türde tözler ya da yetiler olmaktan ziyade, onlar tek bir canlı kuvvetin farklı seviyelerdeki düzenlenim ve gelişimleridir sadece. Öznenin öz-bilinci, doğadaki tüm güçlerin en yüksek düzenlenim ve gelişim seviyesi olacaktır yalnızca ve âtıl mad-

de de, zihne özgü tüm güçlerin düzenlenim ve gelişiminin yalnızca en alt seviyesidir.

Schelling ve Hegel'in mutlak fikrinin, metafiziğin içerisine eleştirel bir sıçrayıştan başka bir şey olmadığı şimdi açık olsa gerek. Schelling'in ve Hegel'in metafiziği, Kant'ın felsefesinin meydan okuduğu şeyi göz ardı etmekten ziyade, onun temel problemini çözmek, eş deyişle a priori kavramlarımızın deneyime nasıl uygulandığını açıklamak için tek araçtı. Hegel ve Schelling, teleoloji üzerine Kant' ın getirmiş olduğu keskin sınırlandırmaları bir organizma tasarımına tümüyle kurucu bir geçerlilik vererek ortadan kaldırırsak ancak, bilginin olanaklılığını açıklamayı imkânsız kılan bütün bu Kantçı dualizmlerin de üstesinden gelebileceğimizi savunurlar. Daha Kantçı terimlerle söyleyecek olursak, bu iddia, tüm bu metafizik tasarımların transendental dedüksiyonunu sağlayabileceğimiz anlamına gelmektedir; zira, empirik bilgimizi sistematik hâle getirmek için onların yalnızca yararlı kurgular olduklarını değil, aynı zamanda bizzat deneyimin olanağının zorunlu koşulları olduklarını da gösterebiliriz.

Kantçı eleştirinin taleplerini Schelling ve Hegel'in eksiksizce yerine getirmiş olduğunu söylemek, erken bir sonuç olurdu. Daha dördüncü sorumuzu sormadık: Mutlağı nasıl bilebiliriz? Bu soru, eski metafiziksel dogmatizmin kötü yoluna herhangi bir şekilde tekrar sapmaktan kaçınmak arzusunda olan Schelling ve Hegel'in üzerinde bilhassa baskı yaratıyordu. Kant ve Fichte gibi, deneyimin sınırlarının ötesinde herhangi bir bilgiye sahip olamayacağımızı onlar da vurguluyordu.[33] Gelgelelim, deneyimimizin zorunlu bir koşulu olan mutlağın varoluşunu koyutluyorlardı. Hâl böyle olunca, deneyimimizin zorunlu koşulu onun nesnesi hâline nasıl gelir? Gerçekten de, mutlak bir ben olarak onların bizzat kendilerinin deneyimine sahip olmuş olan kimdir? Bununla birlikte, şayet mutlak düşüncesi transendent bir dayanak/ilke [*hypostatis*] olmayacaksa, o zaman, şöyle ya da böyle, onun deneyimimizde yattığının gösterilmesi gerekecektir.

1800'lerin başlarında Schelling, mutlağın bilgisini sağlamak ve gerekçelendirmek için ayrıntılı bir epistemoloji geliştirdi. Bu, onun 'felsefî inşa/konstrüksiyon' ya da 'zihinsel sezgi' [*intellectual intui-*

[33] Örneğin, *Fenomenoloji*'nin önsözündeki Hegel'in ifadesine dikkat edilmelidir: "Bilinç, onun deneyimi içine girenden başka hiçbir şeyi bilmez ve kavramaz", *Werke* III, s. 38.

tion] teorisiydi. Kant'ın metafiziğe meydan okumasının ne anlama geldiğinin keskin bir şekilde farkında olan Schelling, Leibnizci-Wolffçu rasyonalizmin eski kanıtlamacı [*demonstrative*] yöntemlerini yeniden canlandırma arzusu taşımadı. Kant'ı izleyerek o, koşulsuzu akıl yürütmeyle ispatlayamayacağımızı vurguladı. Kavrayış, yargı ve kanıtlama gibi *diskürsif/çıkarsama yapan* güçlerimizin koşulsuz olanı bilemeyeceğinde ve deneyimin ötesine giderlerse şayet, antinomiler, amfiboller ve paralojizmlerde son bulacaklarında Kant'la hemfikirdi. Gelgelelim Schelling, mutlağın rasyonel bilgisinin olamayacağı sonucunu çıkarmayı reddetti. Aklı diskürsif bir güç olarak kavramanın bir hata olduğunu savundu. Bundan ziyade o, hem duyusallığın empirik görülerinden hem de anlama yetisinin diskürsif güçlerinden ayrılan zihinsel sezgi ya da algının bir gücüdür. Schelling'in iddiasına göre böyle bir güç, bilgi üzerine getirilmiş Kant'ın keskin sınırlandırmalarına tâbî değildir; zira bu sınırlandırmalar yalnızca anlama yetisinin diskürsif güçlerine, bu güçler deneyimin ötesine geçmeye giriştikleri vakit uygulanır. Bununla beraber, zihinsel sezgi bir deneyim çeşididir, bir sezgi ya da algı formudur; öyle ki, saf anlamda içsel bir metafizik için temel sağlayabilir.

Schelling'in zihinsel sezgi teorisine ilham kaynağı olmuş şeyin bizzat Kant'ın kendisinden ve özellikle de onun matematiksel inşa teorisinden gelmiş olması ironiktir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant, matematik yargıların doğruluklarını onları sezgide sunmakla kanıtlayacağımızı savunmuştu. Örneğin, iki paralel çizginin, bir kara tahta üzerine eşit uzaklıkta iki çizgi çizmekle kesişmeyeceğini gösterebiliriz. Schelling, matematiksel doğrulukları kanıtlamaya ilişkin bu gücün, a priori bir sezgi gücüne sahip olduğumuzu ortaya koyduğunu düşündü. Her ne kadar Kant, matematik ile felsefenin yöntemleri arasına keskin bir ayırım koymuş olsa da, Schelling inşa yöntemini bizzat felsefenin kendisine genişletmekte ısrar etti. Dolayısıyla, 1800' lerdeki önemli eserlerinden bazıları, tanımlar ve aksiyomlarla başlayıp teoremleri onlardan türetmek suretiyle *more geometrico* bir usûlü takip eder.

Peki, daha tam olarak, zihinsel sezgi mutlağın bilgisini bize nasıl verir? Schelling, 1802'de Hegel'le birlikte kaleme aldıkları bir çalışma olan *Felsefî Sistemimin Daha İleri Bir Takdimi*'nde,[34] zihinsel

[34] Bkz. Schelling, *Werke Ergänzungsband* I, ss. 391-424.

sezginin işleyiş yapısının bir taslağını çıkardı. Schelling, bir şeyi bir bütün içerisinde gördüğümüz vakit, onu akıl aracılığıyla kavrıyor olduğumuzu yazdı. O hâlde felsefî inşanın hedefi, her bir tikelin özdeşliğini tüm şeylerin bütünü ile kavramaktır. Böyle bir bilgiyi elde etmek için, bir şeye, başka şeylerle ilişkisinden ayrı olarak, bizzat kendisini temel alarak odaklanmamız gerekir; sadece onun kısmî görünüşleri olan ve onu diğer şeylerle ilişkilendiren tüm özelliklerinden soyutlama yaparak, tek ve biricik bir bütün olarak ele almamız gerekir. Tıpkı matematiksel inşada, bir figürü evrensel bir hakikatin mükemmel bir örneği olarak görmek için rastlantısal özelliklerinin (tebeşirle yazılmıştır, bir kara tahta üzerindedir) tümünden soyutladığımız gibi, felsefî inşada da, bir nesneyi mutlak bir bütün içinde görmek için tüm belirgin özelliklerinden soyutlarız. Böylece, tüm belirgin özelliklerinden soyutlayarak nesnenin bizzat kendisine odaklanırsak, onun bütün evrenle olan özdeşliğini de görebilmeliyiz; zira, şeyler birbirlerinden yalnızca özellikleri sayesinde ayrılırlar.[35] Dolayısıyla, herhangi tikel bir şeyi eksiksizce kavramak yoluyla, tüm tikel farklılıkların içinde gözden kaybolduğu mutlağın, bütünün bir bilgisine ulaşırız.

Schelling ile işbirliğinin ilk yıllarında Hegel de, tüm felsefenin kaçınılmaz vasıtası olarak görmüş olduğu zihinsel sezginin bir savunucusuydu. *Fichte ve Schelling'in Felsefî Sistemleri Arasındaki Fark*'ta o, "transendental sezgi olmaksızın felsefe yapmak mümkün değildir" diye yazmıştır.[36] Gelgelelim, 1804'te bir ara, Schelling ile işbirlikleri son bulup Schelling Jena'dan ayrıldığı vakit, Hegel zihinsel sezgi hakkında ciddi şüpheler taşımaya başlamıştır. Zihinsel sezgi, mutlağın bilgisi için yeterli bir temeli ya da Kantçı eleştirinin meydan okumasına karşı tatmin edici bir cevabı sağlar görünmemektedir artık. Bu zamanlarda yazmış olduğu kimi fragmanlarda[37] ve kısa bir süre

---

[35] Schelling, Leibniz'in ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesine bağlı kalır. Bu ilkeye göre, bir şey diğer bir şeyden yalnızca özellikleri sayesinde ayrılır. Bkz. Schelling, *Jahrbücher*, *Werke* IV, ss. 114, 122.

[36] Hegel, *Werke* II, s. 42.

[37] Örneğin bkz. Hegel (1932), "Anmerkung: Die Philosophie...", *Jenaer Realphilosophie I: Die Vorlesungen 1803/04*, ed. J. Hoffmeister, Leipzig: Meiner, ss. 265-6. Burada Hegel, *Fenomenoloji*'nin girişinin sonuçlarını

sonra kaleme aldığı *Tinin Fenomenolojisi*'nin bazı pasajlarında[38] Hegel, zihinsel sezgi hakkında eleştirel anlamda birkaç sonuca ulaştı. Bunlardan ilkine göre, zihinsel sezgiye dair içgörüler, rekabet eden görüşlere karşı kanıtlanamazdı. Şayet bir filozof tüm şeylerle özdeşliğini sezerse, sokaktaki bir adam da onları kendisine dışsal olarak görür. O zaman filozof, onun zihinsel sezgisinin şeylerin doğru tasavvuru [*vision*] olduğunu nasıl kanıtlar? İkinci olarak, sezgimizin nesnesini ancak kavramları ona uygulamak suretiyle özdeşleştirebiliriz; zira yalnızca kavramlar yoluyladır ki, bir şeyin neyse o olduğunu belirleyebiliriz. Dolayısıyla, zihinsel bir sezgi en iyi ihtimalle tanımlanamayandır, en kötü ihtimalle ise boştur. Üçüncü olarak, felsefî inşa yöntemi bir tikelin bir bütün içindeki yerini açıklayamaz; çünkü onun belirgin tüm farklılıklarından soyutlama yapar. Gelgelelim, mesele *bu belirgin farklılıkların* bütün için nasıl zorunlu olduklarını görmektir, yoksa tikelleri mutlağın dışında bırakarak onlardan soyutlama yapmak değil. Dördüncü olarak, zihinsel bir sezgi batınîdir [*esoteric*], seçkin bir azınlığın ayrıcalığıdır; oysa felsefe, herkesin erişebileceği bir şey olmalıdır.

Hegel'in zihinsel sezgiyi reddedişi, kendisiyle mutlağın bilineceği bir diskürsif yöntem bulmaya onu mecbur etti. Ancak kavramsal ve kanıtlamacı bir bilgi, birbirinden farksız herkesin zihnine başvurmak suretiyle haricî [*exoteric*] olacak; ve yalnızca o, ortak anlayışa dair her şeye karşı filozofun bakış açısını kanıtlayabilecektir. Ne var ki, mutlağın diskürsif bir bilgisine yönelik bu talep, Hegel'i, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant'ın akıl üzerine getirmiş olduğu eleştirel sınırlandırmalarla anlaşmazlık içine sokuyordu. Kant'ın keskin sınırlandırmalarına rağmen, Hegel'in ne yapıp edip mutlağın kavramsal ve kanıtlamaya dayanan bir bilgisinin bulunabileceğini göstermesi gerekecekti. Onun, hem zihinsel sezginin gizli tuzaklarından hem de Leibnizci-Wolffçu okulun tasımsal yönteminden kaçınması gerekecektir.

Bu meydan okuyuşa Hegel, 1800'lerin başlarında, hattâ Schelling'le işbirliği yaptıkları sırada taslak hâline getirmeye başladığı ünlü

önceler. Ayrıca bkz. Hegel, *Wastebook*, *Werke* II, ss. 543, 545, 548-9, 554, 559, 561.

[38] Hegel, *Werke* III, ss. 20, 22, 71.

diyalektiği ile karşılık vermiştir.[39] Bu diyalektik, anlama yetisinin kavramlarıyla başlayarak mutlak bilginin görüş noktasını kanıtlayacak olan bir 'mantık'a yönelik Hegel'in erken dönemdeki plânlarından da kolayca anlaşılır. Bu mantık, anlama yetisinin kavramlarının zorunlu bir biçimde kendileriyle nasıl çelişeceklerini ve bu çelişkilerin de, onları yalnızca daha geniş bir bütünün parçaları olarak görmekle nasıl çözülebileceğini gösterecektir. Daha belirli bir biçimde, diyalektik üç aşamayı takip edecektir: (a) Gerçekliğin yalnızca sınırlı bir parçasına ilişkin doğru olan sonlu bir kavram, gerçekliğin tümünü bilmeye girişerek kendi sınırlarının ötesine geçebilecektir. Onun mutlağı tanımlayacak yeterlilikte bir kavram olduğu iddia edilecektir; zira, mutlak gibi o da, herhangi başka bir kavramdan bağımsız olarak eksiksiz ya da kendine yeten bir anlama sahiptir. (b) Bu iddia, yalnızca kendi olumsuzlamasına karşıtlık içinde anlama sahip olduğundan, kavramın kendi anlamı için bir diğer kavrama bağlı olduğu olgusuyla çatışma içine girecektir. O zaman da, onun bağımsızlık iddiası ile başka bir kavrama *de facto* bağımlı olması arasında bir çelişki meydana gelecektir. (c) Çelişkiyi çözecek tek yol, bağımsızlık iddiasını yeni baştan yorumlamaktır; öyle ki, diğer kavramı dışarıda bırakmak suretiyle sadece tek bir kavrama uygulanmasın, her iki kavramın bütününe de uygulanabilsin. Şüphesiz, aynı aşamalar daha üst bir seviyede tekrarlanabilecek ve mutlağı tanımlamada tek başına yeterli olan tüm kavramların eksiksiz *sistem*ine ulaşana kadar bu olay devam edecektir.

Erken dönemdeki mantığı her ne kadar diyalektiğin özünü *en nuce* içermiş olsa da, Hegel yetkin hâle gelmiş mantığını Jena yıllarından sonraya dek kaleme almadı. Mutlak bilgiye götüren bir diyalektik için plân, ilkin *Tinin Fenomenolojisi*'nde tamamlanmıştı. *Fenomenoloji*'nin diyalektiği, erken dönemindeki mantığın diyalektiğinden farklıdır; çünkü o, anlama yetisinin kavramlarıyla iş görmez, bilincin duruş noktalarıyla ilgilenir. Gelgelelim, diyalektiğin temel yapısı ve amacı aynıdır. Hegel, sıradan bilincin kendinde gerçekliği bilme girişiminin çelişkide nasıl son bulduğunu ve bu çelişkinin ancak daha kapsayıcı bir duruş noktasına yükselmekle nasıl çözülebileceğini gösterir. Sıradan bilincin diyalektiği, onun *kendini* incelemesini, edimsel

[39] Hegel'in diyalektiğinin kökenlerine ilişkin bkz. Michael Forster, "Hegel's Dialectical Method", *The Cambridge Companion to Hegel*, ss. 130-70.

bilgilenmesini onun kendi bilgi ölçütüyle karşılaştırmayı içermektedir. Bu kendini inceleme esas olarak iki sınamadan oluşur: Sıradan bilincin gerçekliğin bizzat kendisini bilme iddiası, onun kendi bilgi ölçütüne karşı sınanır; bu bilgi ölçütünün kendisi de, onun kendi deneyimine karşı sınanır. Diyalektik, bilincin deneyimi için yeterli olacak olan bir bilgi ölçütü bulunana dek devam eder. Bu ölçüt, elbette, özne-nesne özdeşliğinin bizzat kendisinin ölçütüdür.

Özellikle *Fenomenoloji*'de, Kantçı eleştirinin meydan okumasından önce Hegel'in metafiziği meşru kılma girişimini görürüz. Hegel' in bu eserde sağlamaya çabaladığı şey, mutlağın bilgisinin 'transendental bir dedüksiyon'undan başka bir şey değildir. Tıpkı Kant'ın, olanaklı deneyimin zorunlu koşulları olduklarını göstermek suretiyle anlama yetisinin kavramlarının transendental bir dedüksiyonunu sağlamaya çabalaması gibi, Hegel de mutlak bilgi için aynısını yapmaya çabalar. Hegel'in, kendi diyalektiğine 'bilincin deneyimi' olarak gönderme yapması ve fenomenolojisini "bilincin deneyiminin bilimi"[40] olarak adlandırması gerçekten de dikkat çekicidir. Bu, eleştirel meydan okumayı Kant'ın kendi terimleri üzerinde buluşturma şekliydi Hegel'in. *Fenomenoloji*'nin amacı, yalnızca deneyimde dayanak bulan tam anlamıyla içkin bir metafiziğin olanaklılığını, esas olarak ise zorunluluğunu göstermekti.

Elbette, Hegel'in kendi diyalektiği için bir plân çıkarması bir şey, onu gerçekleştirmesi ise başka bir şey. Şüphesiz, Hegelci diyalektik, belki de hiçbir zaman gerçekleştirilemeyecek olan bir şey için talepler ortaya koydu. Bununla birlikte, diyalektiğin Hegel'in karşı karşıya kaldığı probleme özgün ve ustaca bir çözüm sunduğu konusunda hiç şüphe yok: Kantçı bilgi eleştirisine karşı metafizik nasıl meşru kılınır? Hegel'in diyalektiği başarısız olsa bile, metafiziğe eleştirel olmayan bir müsamahadan dolayı onu suçlayamayız. Bunun yalnızca önemli felsefî soruların işaret ettiği asıl meseleden kaçmak olacağı, bundan böyle açık olmalıdır.

çev. Güçlü Ateşoğlu

[40] Hegel, *Werke* III, s. 80.

FENOMENOLOJİ, MANTIK VE *ANSİKLOPEDİ*'NİN KARŞILIKLI BAĞLILIKLARI*

Gustav Emil Müller

1. *Die Phänomenologie des Geistes*

Felsefe tarihinin en zengin ve en anlaşılmaz kitabının başlığı hâlen çevirilebilir değildir. Hegel'in *Geist*ına nasıl bir karşılık bulmalıyız? 'Zihin' [*mind*] fazlasıyla zihinsel [*intellectual*] ve rasyonel, İngilizcedeki 'tin' [*spirit*] ise fazla dar ve 'tinsel' bir anlama sahiptir. Bu sadece terminolojik bir güçlük ya da bir çeviri güçlüğü değildir. Bu konunun kendisinde derin olarak kökleşmiş bir güçlüktür. Hiçbir tanımlayıcı terim yeterli olmayacaktır, çünkü *Geist* kendi birliğini bir süreçte iddia eden somut bir çok-yanlılığın özdeşliğidir. Bu macerada *Geist*, potansiyel olarak kendinde ne ise kendisi için de o olur.

Özellikle, Hegel başlık sayfasına Herakleitos'tan bir sözcük koyduğu için, *Geist* ruh olarak çevirilebilir: "Ruh [*psyche*] kendini kendinden çoğaltandır." Dolayımsızlığı içinde 'ruh', bilinç öncesi doğanın organik yaşamına aittir. O, önceki bilinçaltına dayalı benini/ken-

---

* Gustav Emil Müller (1971), "Interdependence of Phenomenology, Logic, and Encyclopedia", *New Studies in Hegel's Philosophy*, ed. Warren E. Steinkraus, New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc., ss. 18-33.

disini nesnesine ya da 'öteki'ne dönüştüren bilincin farkındadır. Ruh, bilinç olarak, kendini tüm işlevlerinin yönelimsel tüm içerikleriyle birlikte geliştirir. O, gerçekliğin yaşayan ve somut bütününü aksettirir; bu ise, dünyanın kendisi ya da Hegel'in deyimiyle 'töz'dür. Bir bütün olarak dünyanın kendisi, bilincin her bir biçiminde bütünüyle hazır bulunur; "töz, özne hâline gelir." Hegel'in *Begriffe* olarak adlandırdığı şey, bilincin bu belirli, somut şekilleridir ve bunlar, ruhun kendi eğitimsel gelişimine katkıda bulunmuş şeyler olarak anımsanırlar.

Dünyanın kendisi, doğa ve tarih, insan bilincinin ortamında nasıl dolayımlanır? Bu, *Fenomenoloji*'nin sorusudur.

Her bir 'kavram', tüm pratik, teorik, sanatsal ve dinsel yaklaşımlarla ve onu değerlendirmemizi sağlayan aşamalarla birlikte anlaşılan bir dünyadır. Tüm bu tasarımlar, bütünün evrensel yaşamının bireysel ifadeleridir. Her biri bütünü tasarımlar ya da hakikatin bir momentidir. Mutlak, dünya *içindeki* kendi mutlak-olmayan ya da göreli görünüşlerinin hepsinde hazır bulunur ve bu görünüşlerin hiçbiri, dünyanın kendisi değildir.

Dünya *içindeki* her bir konumun göreceliliği zorunlu olarak hissedilir hâle gelir ve böylece, kendini sınamanın ıstırabında, umutsuzlukta, sınırların deneyimlenmesinde ve hayâl kırıklıklarında bilinirler; *Fenomenoloji*, 'kuşku ve umutsuzluk yolu'nu [*Zweifel und Verzweiflung*] betimler. Bilinç olarak ruhun ortamında, hakikat, kendi sınırlandırılmış tüm kesinliklerinin yıkılışında ortaya çıkar; ancak onlar, daha geniş tasavvurlarda korunurlar. Böylece, her yerde bilincin yükselen *aşamalarını* görürüz. Deneyimlenen şey, öznenin onu deneyimlemesiyle birlikte değişir.

Fenomenoloji'nin ilk bölümü, kendisinin algısı ya da duyu verisiyle birlikte duyusal bilincin dolayımsız deneyimi olan empirizmden, nesnenin hareketinin genel yasalarıyla ilişkili olan matematiksel ölçümlerin modern bilimine, bilimciliğin duruş noktası olarak rasyonalizmden Kant ve Fichte eleştirisine kadar olan modern öznel felsefe tarihini özetler. Fichte'nin ben ve öteki ya da ben ve ben-olmayan diyalektiğinde bütün bu gelişimin altında yatan diyalektik yoğunlaştırılır ve özetlenir. Hegel, *Ansiklopedi*'nin 1817 baskısının 331-2'inci paragraflarında, *Fenomenoloji*'deki onun ilk devinimiyle olan tarihsel paralelliği hissettirir.

Öz-bilinç olarak adlandırılan ikinci bölümde, 'ben'in 'öteki'si yabancı bir nesne değil, başka bir ruhtur. O hâlde, burada altta yatan

diyalektik, fiziksel görünüşleri aracılığıyla birbirlerine kısmen yabancılaşan pek çok bireysel ruhun çehresinde birlik ve uyumun nasıl sağlanacağı problemidir. Bu karşılıklı yabancılaşma onları aynı zamanda, ben ve nesne olarak ötekinin bir önceki diyalektiği ile bağlar.

"Öznel zihinde varolan olarak kavrayış [*comprehension, Vernunft*], kendi nesne bilinciyle [yine] kendi özgür öz-bilincinin somut özdeşliğidir."[1] Kendini kavrayışta [*Vernunft*] her bir birey, insan *Varlığı* olarak aynı nihaî saygınlığı/değeri ötekinde tanır: Başarılı bir karşılıklı ben-sen tanınmasında, "ben bir biz olur ve de biz, her birimizde hazır bulunur."

Hegel'in 1817 tarihli *Ansiklopedi*'sinde "Öznel Zihin"in sadece bu iki ilk devinimi [*these two first movements*] *Fenomenoloji* başlığı altında bulunur.

Bu bir özeleştiriyi ifade eder. *Fenomenoloji*'nin yayımlandığı tarihlerdeki mektuplarında Hegel, kitaptan şu şekilde bahsediyor: Bu kitap bir yapıya, kompozisyona/düzene ya da forma sahip değil; özsel olmayan ilâvelerle dolu; aynı temalar farklı başlıklar altında işleniyor; bir düzen yok ve temalar haber verilmeksizin birbirleriyle kesişiyorlar; ardışıklıkta bir zorunluluk yok –özetle bu kitap, dikkatsiz ve düzensiz bir yazarın pişmanlık duyduğu bir çalışmasıdır![2]

Hegel iki ayrı kitap yazmış ve bunları birbirlerine karıştırmış olduğunun farkındaydı ve de bu nedenle, bu iki kitap için iki ayrı giriş yazdı. Bunlardan biri "Önsöz", diğeriyse "Giriş" olarak adlandırılır. Bunların her ikisi de, Jena'daki *Eleştirel Felsefe Dergisi*'nde yayımlanan 'denemeler' dizisinin sonuçlandırıcıları olarak görülebilirler. "Giriş" önce yazıldı ve el yazmasının ilk yarısıyla birlikte yayıncıya gönderildi. Kitapta ilk bölüm olan "Önsöz" ise kitabın bütünü bittikten sonra yazıldı. "Giriş", kitabın asıl amacını ifade eder. Bu amaç, ruh ya da öznel zihin olarak insan bilincinin, felsefenin kapsamlı duruş noktasına ulaşmasında kendisiyle yaptığı deneyimi betimlemektir. Bütün esere genel bir bakış olan "Önsöz" ise, bu çalışmaya, bütün hikâyenin tamamen farkında olmaksızın kazandığı estetik birliği veriyor.

---

[1] G.W.F. Hegel, *Encyclopedia of Philosophy*, büyük ölçüde 1817 baskısından çeviren G.E. Müller (New York, 1959), par. 359 (*Werke*, VI).

[2] *Briefe von und an Hegel*, ed. J. Hoffmeister (Hamburg, 1952), I, ss. 156, 161, 200.

Hegel'in, *Fenomenoloji*'nin bütününü 1806 yazının birkaç ayında kaleme aldığı bilinirse, tüm bunlar eksiksiz hâle gelir. Bu durum, ancak, volkanik patlamadan daha az olmayan bir şeyle kıyaslanabilir. Kitabın ilk yarısını yazdıktan sonra Hegel asıl plânını yitirdi ve yazılarının akışına tarihsel, çağına özgü ve kişisel türden tüm problemleri dâhil etti. Örneğin, Goethe'nin en son yayımı olan Diderot'nun *Rameau'nun Yeğeni* çevirisini kattı; ya da modaya uygun olan romantik harekete duyduğu öfkesine yer açtı. Tabiî ki, Hegel'in dünya-tarihsel, bitirilmemiş senfonisi yeni bir "Önsöz"e gereksinim duyuyordu!

Kitabın yalnızca ilk bölümü sistematiktir. Daha sonrasında, okur kapsayıcılığın [*Vernunft*] zaferinden zevk almayı beklerken, dünya kendisine bir bomba çarpmışcasına büyük bir gürültüyle yıkıntılarının içine çöker. Hegel'in kitabının orta bölümündeki ana tema, insanın yetersizliğinin acımasız ve karamsar bir eleştirisidir. İlkesel olarak ('kendinde-şey'), kavrayış [*comprehension*], gerçekliği bir sevilen ile seven olarak, içinde yaşamın tekilleştirilmiş tüm formlarının bu "ben olan biz"e katkılarında bilinecekleri organik bir bütün olarak anlar. Ancak, ne yazık ki pratikte, kavrayış en bahtsız bir şekilde başarısızlığa uğrar. Dışsal teleolojik ilişkilerde kendisiyle kurulan belirsiz analojileri/benzerlikleri 'gözlemler' sadece; ya da eşdeğerde, ruhun ya da yaşamın hantal ifadeleri olarak fiziksel görünüşün, beden türlerinin, kemik yapılarının belirsiz yorumlarını. 'Benden başka olan' fizikselin saydam olmaması, kavrayışı kendini onda bulma konusunda aldatır ve boşuna uğraştırır.

Bununla birlikte, kapsamlı 'gözlem'in bu geri döndürülemez başarısızlığı, pratik aklın devasa başarısızlıklarının tümüyle karşılaştırıldığında hâlâ zararsız bir konudur. Bu başarısızlıkla karşılaşmak ya da onu ifade etmek için, umutsuzluğun ve kaçışın pek çok formu gelişir: Epikurosçu kır hayatına dayalı yalnızlık/mahremiyet, Stoacı kayıtsızlık ya da ödev adına formel ödev ve kuşkucu nihilizm. Tüm bu yetersizlikler, dünyaya ve insana olan inancını/güvenini yitirmiş ve de mutlağa sadece erişilemez bir 'öte' formunda sahip olan Hıristiyan 'mutsuz bilinç'te bir araya getirilirler.

Ne var ki bu ahlâkî yetersizlikler, 'modern dünya'da azaltılamaz bir şekilde sürüyorlar. Faustçu insan, dünyayı fethetmeye ve doğayla kendi birliğini kurmaya cüret eder; ancak, onun 'kalbin yasası', 'kendini beğenme çılgınlığı'na dönüşür. Dünyanın gidişatı erdeme hürmet etmez ve erdem de dünyanın gidişatını düzeltmez. İnsan kendi-

sini karşılıklı kendini aldatmaların evrensel bir durumunda [*geistiges Tierreich*] bulur.

Dil, bu evrensel kendine yabancılaşmada bizim kendimizi aldatmamıza hizmet eder: *Alçaklığın* dili [*niederträchtiges Bewusstsein*] herkesi varlık olarak, araç olarak ve konuşmacının hissettiği şey olarak tanımlar; *iyimserliğin* dili [*edelmütiges Bewusstsein*] –insan, doğası gereği iyidir– fazlasıyla güzelleştirir ve gizler; *kızgınlığın* dili [*empörtes Bewusstsein*] konuşmacı dışındaki herkesi suçlar –'sınıfsal düşman'ı yok etmek suretiyle, kendine olan saygısını artırır.

Devlet ile kilise arasındaki ilişki acıklıdır, bu nedenle de boş inanç ile putları kıran akıl arasındaki savaşıma karşılık gelir. Din, adaletsizliği gizler ve kilise üyelerini yurttaşlığın âdil olmayan koşulu yapar.

Sonlu akıl bu savaşı kazanır; fakat, nihaî anlamda nesnel olgulara olan inancına saldırmış olduğunu anlamaz. Akıl, saldırmış olduğu boş inançlardan daha az bâtıl değildir.

Özgürlüğün ve devrimin kanlı terörü, yeni partinin kendi erkini devam ettirmesi için soğuk teröre dönüşür. Kapitalizm ve politik erk, birbirlerini çürümüşlükle suçlayıp, kendilerini velinimet olarak överler. Bu kafa karışıklığı kendi kibrinden zevk alır ve karışık olmanın gururunu taşır; bu üzücü şemadan tümüyle kaçma umudu, 'güzel ruhlar'ın yanılsaması ve estetiğin çaresizliğidir.

Hegel, Kant ve Fichte'nin ahlâkçılıklarının kendileriyle çelişkilerini gösterdiğinde, son dokunuşlar tamamlanmış olur. Bu, *Eleştirel Felsefe Dergisi*'ndeki denemeler tarafından hazırlanır. Ahlâkçılığın ilk çelişkisi şudur: Dünya, benim olması gerektiğini düşündüğüm gibi olsaydı, o zaman kendimi ahlâkçı olarak saf dışı bırakacaktım ve diğer insanların zevkleri konusunda ahlâkî olarak öfkelenme zevki artık kalmayacaktı. Mutluluk ile ahlâkî dürüstlük ayrı düşerler.

Bir diğer çelişki de, kendi ahlâk yasası içinde aklın soyutluğu ile, somut ilgileri/çıkarları olan bireysel failler arasındadır. Bu iki taraf dolayımlı değildirler. Hiçbir tekil değer içeriği, tüm/herkes için genel bir yasa olma yeteneğine sahip değildir. Ele alınışını bertaraf etmek isteyen, kişisel-olmayan ahlâk yasası, aynı bireysel faillere dayanır. Ahlâk yasası, insanı kendi yetersizliğinden kaçış olmadığına inandırmak dışında hiçbir şey yapamaz. İnsan, onu kabullenmeyi ve onunla birlikte yaşamayı öğrenmek zorundadır.

Bu, *mutlak tin*in başlangıcıdır. Mutlak tin, hâlihazırda kendini, tüm ahlâkçılıkların ve onların aldatmalarının amansız bir eleştirisi

olarak gösterdi. Bireysel failleri, kendini-bilmenin dinsel, sanatsal ve felsefî formlarında seçmiş olan mutlak tin, 'sonsuz keder'dir. Bu dünyada mutlak bilgelik olmadığı hakikatinde kök salar. Hegel'in *Fenomenoloji*'si, yirminci yüzyılda fiilî hâle gelmiş olan gizli bir insanî-ahlâkî krizin felsefesidir.

Fenomenoloji bir bütün olarak görülür ve aynı zamanda Hegel'in gelişiminin bir belgesi olarak anlaşılırsa, onda Hegel'in kendisiyle olan umutsuz mücadelesi kolaylıkla görülebilir. *Fenomenoloji*, Hegel'in kendi yıkımlarından kaçınan değil, onlarla mutlak bir dürüstlükle yüzleşen tinin yaşamıdır.

"Önsöz"ün rehberliğinde bakılacak olursa, *Fenomenoloji* müthiş bir sanat eseri, muazzam bir dünya-tarihsel oyun olarak görülebilir. İnsan bilincinin formları, kendi değerleri olan inandıkları şeyle birlikte birbirlerinin peşi sıra bu sahnede görünürler. Her biri kendi kesinliğiyle onu hayâl kırıklığına uğratan bir deneyim yaşar ve yerini, kendisiyle aynı kaderden zevk alan ve [aynı zamanda] mustarip olan bir başka bilinç formuna bırakır. Sonunda, tüm bu muhtelif karakterler, kendi paylarıyla oyunun bütününe katkıda bulunacaklar. Aynı zamanda izleyiciler de, tüm bu rollerin kendi rolleri olduklarının farkına varırlar; kendi gözleri ve zihinleri önünde kendi fabllerini seyrederler.

Aristotelesçi terimlerle ifade edecek olursak; insan potansiyel *Geist*'tır, eş deyişle kendi*nde* ne ise kendisi *için* de o olmalı ve o olmaya çalışmalıdır. Aynı zamanda o, kendi başına çaba gösteren bir duvar ustası, bir işçidir de. Üçüncü olarak o, mimar/tasarlayıcı ve plânlayıcıdır. Ne var ki gerçekte ne plânlamış olduğunu ancak sonunda öğrenir. Kendi belirlenimini inşa ederken, tıpkı bu kitabın yazarının yapmış olduğu gibi, kendisini inşa ettiği yapının plânlarıyla birlikte sürekli olarak değiştirir.

İnsan, ne yapınış olduğunu keşfetmeden ne olabileceğini keşfedemez; öte yandan, deneyimleri ve kendini edimselleştirmeleri, daimî insan olanaklarının gölgeli âlemine tekrar batar. Umutlar ve tasarılar emek ve hayâl kırıklıklarına, keder ve ıstıraba bağlanırlar. Hegel'in *Fenomenoloji*'si, tam da *varoluşsal* olduğu kadar özseldir. İnsan, özsel olarak zamansal ya da ölümlüdür; bu hakikat ve onun bilgisi ise mutlaktır ve sadece zamana bağlı değildir. Bu mutlak hakikatte insan 'mutlak bilgi'ye erişti.

"Önsöz"ün bu programından, "Giriş"te yoğun bir şekilde verilen asıl amaca dönelim. *Tinin Fenomenolojisi*'nin uzun "Önsöz"ünü şimdi "Giriş" olarak adlandırılan ve on altı kısım içeren on üç sayfa takip eder. Bu bölümleri numaralandırılmış olarak vereceğim. Orijinal el yazmalarında bu parça için bir başlık yoktu; bu bölüm, *Phänomenologie des Geistes* değil, *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins* olan başlığı doğrudan takip ediyordu. Dolayısıyla, bu sayfalar, on beşinci kısımda da dile getirilen kitabın başlığının anlamını açıklayan uzun bir alt başlık gibidirler.

Orijinal başlığın *Bilincin Deneyiminin Bilimi* şeklinde yapılacak olan sözcüğü sözcüğüne İngilizce çevirisi oldukça yanıltıcı olurdu; çünkü *Wissenschaft bilim, Erfahrung* da *deneyim* değildir ve de *Bewusstsein*, '–sein'ın ona kattığı anlamla ontolojik bir ağırlığa sahiptir ki, daha psikolojik olan 'bilinç'in [*consciousness*] eksik olduğu şeydir bu.

Bu türden bir çeviri, kendisine ait bilimi olan, sözgelimi zihinsel süreçler gibi bir nesneyi akla getirecekti. Oysa Hegel'in başlığı bu türden bir nesne-göndermesi içermez. Başlığın öznesi *Wissenschaft* değil, *Erfahrung*dur. Aslına uygun anlamı içinde alındığında *Erfahrung*, bir yere varan, duran ya da bir sonuç elde eden [*er*-fahren] bir riske atılış, bir maceradır [*fahren*]. Elde edilen bu sonuç, *Bewusstsein*dır. Ne olduğumu, kendimi riske atarak öğrenmeliyim. *Bewusstsein*, bilinçli-olmak, benim kendi *Er-fahrung* sürecimde oluşturulur; ve *Wissenschaft*, içinde benin ifade ve formüle edildiği bilgeliktir. Bu bilgelik, durakları bilincin çeşitli formları olan *Erfahrung*un umutsuz bir mücadelesi ve acı veren süreci tarafından kurulur.

Ruhun kendinden yola çıkarak ve kendisiyle yaptığı bu *Erfahrung*, orijinal başlığın merkezî terimidir ve *Fenomenoloji*'nin başlık sayfasında bir motto olarak kullanılan Herakleitos alıntısında da ona işaret edilir: "Ruhun anlamı, kendini çoğaltmaktır."

Şimdi, "Giriş" bölümünün on altı tezini mümkün olduğunca kısa bir şekilde ifade etmeye çalışacağım.

1. Felsefî bilgi, ne onun aracılığıyla mutlağı ele geçirebildiğimiz pratik bir âlet ne de teorik bir alımlama ortamıdır [*theoretical medium of reception*]. Empirik bilginin her iki formu da, bilinen nesne ile onu bilen empirik özneler arasında bir ayırım koyutlar/postüle eder. Mutlak, hem kendinde varlık hem de kendisi için öznedir. Ha-

kikat, bizdeki varlığın ontolojik bilincidir, pek çok varlıkta kendinin farkına varan birdir.

2. Yanılgıya düşme ve hata/asılsızlık korkumuz, varoluşumuzda mutlak bilincin mevcudiyetine bir kanıttır.

3. Mutlak, tek hakikattir ve tek hakikat, mutlaktır. Mutlak bütün, tüm empirik malûmat tarafından ve bu malûmat içinde önceden varsayılır [*vorausgesetzt*]. 'Her şeyi bilmek' tamlığın ya da bütünlüğün bilgisi değildir. Felsefenin bu zemini, aynı zamanda onun kendi gelişiminin hedefidir.

4. Felsefe, diğer konumlar arasında bir konum değildir; içsel bir kesinliğe, bir duyguya, gönüllü bir seçime, keyfî bir inanca ya da sezgisel bir hisse geri çekilemez. Bilincin tüm özsel konumlarından, bu konumlara kendi sınırlanımlarını ve bu sınırlanımlar içinde de değerlerini göstermek için geçmek zorundadır.

5. Görünüşe çıkan bilincin durakları boyunca olan bu yol, mutlağa doğru bir yükseliş olarak anlaşılabilir. Eğer bu tutku yolundaki her bir durağın kendinde mutlağın ortaya çıkan bir görünüşü olduğu ve de sözde sabit ve tek-yanlı tüm konumlarda mutlağın kendi olumsuzlamalarının tanınması gerektiği anımsanmazsa, bu Platoncu imge yanıltıcı olur.

6. Doğal ya da empirik bilincin sürekli değişen durumları için, kendi sınırlarının bu fark edilişi korkutucu ve umutsuz bir deneyim olarak görünür. Hakikat, tüm sonlu kesinlikleri çürütür. Bu kuşku ve umutsuzluk yolu, salt muamma ile karıştırılmamalıdır; şöyle ki, bilim insanı muammasını çözdükten sonra sarsılmamış konumuna geri dönebilir; fakat o, felsefî eleştiri onu dünya*daki* göreceliliği konusunda ikna ettikten sonra değişmiş bir adam olur.

7. Bu kendini-gerçekleştiren [*sich vollbringend*] kuşkuculuk, bilincin tek-yanlı formlarından biri olan kuşkuculuğun tikel konumu ile daha fazla özdeşleştirilmemelidir. Tek-yanlı kuşkuculuk, sadece, duyu-kesinliğinin metafiziksel nihaîliğinin ve doğal bilincin nesne-realizminin aracılığıyla görülmenin olumsuz bir sonucudur. Bu kuşkuculuk, kaçındığı dogmatik varsayımlara olumsuz bir şekilde bağlanmış olarak kalır.

8. Tüm aşamalardaki diyalektik süreç, mutlak dünyanın kendisi ile onun bizdeki göreli bilinci arasında yaşayan bir diyalogdur. Her empirik özne-nesne ikiliği, her sonlu sabitlik, gizli bir şekilde, kendini aşan o güç olarak ölümün farkındadır. Bu aşılmış olma hissine

[*Gefühl der Gewalt*] ve mutlağın her yerde oluşundaki ıstıraba karşı, sonlu konumlar kendi rahatlıklarına büyük bir inatla yapışırlar. Bu, otantik-olmayan varoluşun ıstırabıdır ve bu durum, varoluş kendi 'ölüm'ünü kendinin hakikî varlığına gelmesinde bir araç olarak almaya hazır olursa iyileştirilebilir.

9. O zaman, varoluşsal bilginin tüm aşamalarında, ölçü(t) olarak mutlak hakikat ile ölçülen şey olarak duruş noktalarının kesinlikleri, bilincin ötesindeki kendinde varlık ile bilinç için varlık, aşkınlık/transendens ile içkinlik arasında bir aykırılık/çelişki varmış gibi görünür.

10. Bu diyalektik, bilincin kendi özsel doğasıdır. Her bilinç, yöneldiği [şey] ile yöneliminin farkındalığını birbirinden ayırır.

11. Bilinci bu varoluşsal diyalektik olarak bilen bizler, gözlemcisi gibi göründüğümüz o aynı diyalektikte içeriliriz. Felsefe, bir kendinin bilgisi/öz-bilgi [*self-knowledge*], diyalektik [anlamda] kendinin-refleksiyonu/öz-düşünüm [*self-reflection*] ve kendini gerçekleştirmedir.

12. O hâlde, felsefî bilgi kendini diğer tüm bilgi türlerinden ayırır; onda, gözlemlenen nesne ile bu gözlemi yapan aynı türden şeylerdir. Ben, kendini, ötekinin kavranışında karakterize eder. Değerlendirilen şey, aynı zamanda onun aracılığıyla değerlendirilen şeydir. Empirik doğal bilinç, nesneleri bu bilinçten bağımsızlarmış gibi bilmeyi amaçlar. Bu türden nesne-bilincinin anlaşılmasında, onu uygularsak ve uyguladığımız zaman olduğumuz bir varoluş modunu anlarız. Böylece, empirik bilinç kendinde ve kendisi için varolur, tıpkı onun felsefede bizim için olması gibi. Hakikat ile kesinlik, bilincin kendinde olduğu şey ile kendisi için olduğu şey, ortaya çıkan bir ve aynı diyalektik süreçtir.

13. Bilincin kendisi, farkında olduğu ve onun farkındalığı olan kendi iki yanını [tam da] bu karşılaştırma sürecidir. Felsefî 'bilim' [*Wissenschaft*] saf *theoria*dır [*reines Zusehn*]. Dolayısıyla, deneyim [*Erfahrung*] süreci kendini sınırları içinde bilir ve eleştirir.

14. İçinde bilincin, bilgi ile onun yönelim nesnesinin korelasyonlarında bir konumdan diğerine geçmeye mecbur edildiği diyalektik devinim, kendini kendisiyle gerçekleştiren deneyimdir [*Er-fahrung*]. Bilinç kendini bu deneyimde ve bu deneyimle kurar.

15. Sürecin kendisinin birliği ve tutarlılığı/uygunluğu, dünyadaki sınırlı ontik konumlardaki [*onta*] ve bu konumlara ait dünyanın kendisinin ontolojik hakikatidir [*to on*]. Mutlak bütün kendini tüm sınırlı konumlarının kurulumunda ve yıkılışında kurar. Bilinç bu *Wis-*

*senschaft*a erişmek için, bir dönüştürmeler [*Unkehrung*] dizisi boyunca zorlanır.

Fenomenolojik gelişimin sonucu, felsefenin mantığı tarafından çalışılacak hakikatin kategorileri olacaktır; ancak, bu sonuç, hakikate ulaşma sürecinden ayrı olarak düşünülemeyeceği için, *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins*'ın kendisi *Mantık*'ın zorunlu bir önkoşuludur.

16. Hakikatin alanı, varoluşumuzun anlık ve geçici denemelerinden ayrılabilir değildir; hakikatin, yaşayan bilincin bir şekli de ayrıca olmayan hiçbir momenti yoktur.

Phänomenologie des Geistes'in sonunda Hegel, ruhun ortamında geliştirilmiş olarak dünya-bilincinin *Mantık* için bir hazırlık olduğunu söylemektedir.

2. *Mantık*

1812'de Hegel'in *Mantık*'ının ilk cildi ortaya çıktı; ikinci cilt 1816'da yayımlandı. Hegel, o günlerde, okulu ve yeni aile hayatıyla meşguldü. *Mantık* onun gecelerinin çalışmasıdır.

Mantık, tıpkı *Phänomenologie des Geistes* gibi yeni bir yaratımdır, başarının bir mucizesidir; ve daha öncekinde de olduğu gibi, *Mantık* üzerine de çok sayıda uzun ve dikkatli yorum ile yeniden üretim/çoğaltma mevcuttur. Bunlardan dikkat çekenleri, ortodoks Hegelcilerden Kuno Fischer[3] ve Johann Edward Erdmann'dır.[4] Ancak, Hegel'in *Mantık*'ının bu şık yeniden üretimleri en az orijinali kadar yapaydırlar; kategorilerinin art arda sıralanması, orijinalinden aşağı kalmayacak şekilde keyfîdir ve pek çok geçiş sadece zorlamadan ibarettir. Neyse ki onlara iştirak etmek zorunda değilim.

Hegel, *Mantık*'ı ontoloji olarak geliştirmek niyetindeydi. Tüm varlıklarda bulunan ve tüm varlıkları kapsayan varlığın kategorilerini ve onun doğa ve tarih gibi tüm bölgesel boyutlarını açımlamayı hedef-

---

[3] Kuno Fischer, *System der Logik und Metaphysik* (3. baskı, Heidelberg, 1909).

[4] J.E. Erdmann, *Grundriss der Logik und Metaphsik* (Halle, 1854). Ayrıca aynı yazarın şu çalışmasına bkz. *Geschichte der Neueren Philosophie* (Stuttgart, 1931), VII, ss. 435-75.

liyordu. Bu tema üzerine çalışmayı son günlerine kadar sürdürdü. *Mantık* onu asla tatmin etmedi.

Mantık'ın içindekiler kısmı okuyucuya mükemmel bir bütüne dair yanlış bir izlenim verdiği için Hegel özür dilemektedir. Bu başlıklar, 'sistematik bir değerin değil', sadece 'tarihsel bir ilgi'nin[5] 'geçici' ürünleri ya da dışsal bir refleksiyonudurlar. Bütün bunların sonucu şudur: Hegel'in *Mantık*'ı, 'tez, antitez ve sentez' rasyonel düzeneği olarak şöyle dursun, bölümlerin ardışıklığı zorunlu, mantıksal, tutarlı bir gelişimmiş gibi okunamaz. Kitap, Prokrustes'in* Marksist imalât yatağına uymaya zorlanırsa âdeta okunamaz olur. Hegel, "Önsöz" de, [olası] âni [bir] ölümünden önce plânlamış olduğu, bütünsel bir yeniden gözden geçirme için iç geçiriyor –bu, mantığın mantıksal olarak tutarlı bir gelişimi için arzu edilir bir şey olacaktı; ama bunu yarım bırakmak zorunda kaldı.[6]

"*Mantık*, Tanrı'nın dünyayı yaratmadan önceki düşüncesini betimler"[7] ya da "mutlak tin, doğaya atılmaya veya bir dünya yaratmaya karar verir"[8] ifadelerini kullandığında yapmış olduğu gibi, Hegel sık sık Hıristiyanlıktan ödünç aldığı ve *Mantık*'ına hiç uymayıp, onu muğlâklaştıran mitsel ve kişileştirici bir dil kullanır. Erdmann bu durumu şu şekilde ifade ediyor: "Hegel onu kişiselleştirmek yerine, kişisel olmayan 'mutlak' terimini korumuş olsaydı, düşüncenin açıklığını mitsel imgelerle bulanıklaştırmış olmayacaktı."[9] İkinci kez bakılacak olursa açıkça görülecektir ki, doğa 'İDE'nin bir 'ürün'ü ya da 'yaratım'ı değildir; o, diyalektik olarak sınırlanmış olan bir-bütün-

---

[5] G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Werke*, IV, s. 52. Çeviri, bu yazıyı kaleme alan tarafından yapılmıştır; *Science of Logic*, İng. çev. Johnston ve Struthers (Londra, 1929), I, s. 65.

* "Atina ile Megara yolu üstünde bulunan bir haydut. Biri küçük, biri büyük iki yatağı varmış ve gelen, geçen yolcuları soyduktan sonra uzun boyluları küçük yatağa yatırır, ayaklarını keser, kısaları büyük yatağa yatırır, ayaklarından çeker, uzatırmış. Bu korkunç eşkıyayı Theseus öldürmüş." Bkz. Azra Erhat (1993), *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi Yay., s. 254 –çev. n.

[6] *A.g.e.*, s. 32 (2. baskıya "Önsöz"); *Science of Logic*, s. 49.

[7] *A.g.e.*, s. 46; *Science of Logic*, s. 60.

[8] *A.g.e.*, s. 75; *Science of Logic*, s. 83.

[9] J.E. Erdmann, *Geschichte der Neueren Philosophie* (Stuttgart, 1931), VII, s. 475.

olarak-gerçekliğin, dünyanın-kendisinin bir kategorisi ya da 'kavram'ıdır.

Birlikte ortaya konulan bu türden kusurlar, bu yoğun çalışmanın karşılaştırılamaz değerini azaltırlar ama onu yıkmazlar. Muazzam bir biçimde ileriyi görme, her bölümdeki diyalektik şaheserler boyunca taşınır. *Felsefenin mantığı* olarak *Mantık*, "Önsöz"lerde, terimin diğer anlamlarında da ortaya çıkıyor gibi görünmektedir.

Günlük kullanımında *pragmatik mantık*, pratik ihtiyaçların ve teknik işleyişlerin/manipülasyonların yoğun bir düzeyinde saklıdır. Ölçütü şudur: Hipotetik bir varsayım 'işler' mi? Bu pratik varoluşun mantığı işini yaptıktan sonra, düşüncenin daha yüksek bir seviyesinin ortaya çıkması olan daha rahat bir yaşam standardı için insana yardım eder.

Dolayımsız pratik ilgilerle artık karıştırılmayan bu düşünüş, Aristoteles'in *formel mantığı*nca tanımlanır. Genel sınıflar ve bunlar arasındaki formel ilişkiler, dolayımsız deneyimin algısal verilerinden ayrılırlar; endüktif genellemeler, genel teorilerden yapılan dedüksiyonlarla birbirlerine karışmışlardır. Bu, formel özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleriyle *aklın* [*Verstand*] *mantığı*dır; söz konusu mantık, sonlu ve verili nesnelerin analizi için geçerlidir. Nesne [temelli]-düşünme mantığıdır; şimdi inceleyeceğimiz felsefenin *spekülatif mantığı değil*dir.

1812'deki ilk "Önsöz"ün kişisel tonu, şaşırtıcı bir şekilde 1830' unkiyle benzerdir. 1812'de Hegel, felsefenin mantığının asla popüler olamayacağını söylüyor. Bu mantık, zorunlu olarak, birkaç yalnız ya da münzevî ruh [*die Einsamen*] ile sınırlandırılmıştır ki, bu ruhlar dünya*da* hakikat hizmeti, dünyanın-kendisinin tefekkürü [*contemplation*] olsun diye bu dünyanın dışına sürgün edilmişler, kendi halkı tarafından kurban edilmişlerdir. Felsefenin diyalektik mantığı, önceden metafizik olarak adlandırılmaya alışık olunanın yerini alır; bu metafizikte insan, olmuş, hâlen olan ve olması gereken şeyin hazinesini biriktirir –ki bu, insan için nihaî gerçekliğe ve öneme sahip olandır. Felsefe *tarihi* içindeki her kategori, hem olumlayıcı ya da yaratıcı hem de hiçleyici, olumsuz görünüşleri ya da bildirimleri içindeki mutlağın bir tanımıdır. Felsefenin *mantığı*, ruhlarda ya da bilinçli bireylerde bulunan onun fenomenolojik görünüşüne ait her özsel dünya-görüşünün bu geçerli/sağlam çekirdeklerini çıkarır ve onları metafiziksel özleri içinde dünyanın-kendisinin kategorileri ya da kavramları olarak sunar. Felsefî tefekkürün bu mantığı olmaksızın, me-

tafizik olmaksızın, tüm sonlu avantajlarıyla pragmatik ve formel mantıklar, boş bir tapınağın etrafındaki, *kutsal*dan yoksun birer pazaryeri gibidirler.

Benzer bir şekilde 1831'in "Önsöz"ünde Hegel, politik ve ekonomik heyecanların ele geçirdiği, hızlandırılmış modern uygarlıktan, endüstriden ve ticaretten bahseder. Günün patırtısının ve anlık önem vermelerin zırvalığının, tefekkürün soğukkanlı sakinliğine katılmanın olanaklılığını hâlâ açık bırakacağından kuşku duyar. Hakikate hizmet bir mutlaktır, dinsel bir emirdir ve ona, bu hizmetin popüler olup olmadığına bakılmaksızın itaat edilmelidir. O, her şey adına yapılır ve her şey için bir 'kutsama'dır/'lütuf'tur [*Segen*].

Hegel ilk "Önsöz"de, *Fenomenoloji* ile, [daha sonra] gelecek olan, Jena Üniversitesi'ndeki öğrencileri için tuttuğu zahmetli ders notlarında ve Nürnberg'deki lise öğrencileri için oluşturduğu basit *Propädeutik*'te hazırlamakta olduğu *Ansiklopedi* arasına *Mantık*'ını yerleştirdi. *Ansiklopedi*'nin ilk baskısı, *Mantık*'ın ikinci cildinden bir yıl sonra, 1817'de Heidelberg'de yayımlandı.

Fenomenoloji'de bütün felsefe, kendini yolculukta ve insan ruhunun kendi dünyasının ve kendinde kendisinin farkında olmanın sorumluluğunu üzerine aldığı bir macerada keşfetmektedir. Bu insan bilincinin her adımı ve aşaması, kendinde hem yükselen hem de alçalan yönlerde daimî bir insan olanaklılığı keşfeder. Başarısızlığı ve yetersizliği, tıpkı zaferleri ve başarısı kadar gerçek ve önemlidir. Sonunda, insan bilinci mutlak kendini-anlamayı elde etmiştir ki, tüm biçimleri ya da formları onun anımsanan yaşamına aittir ve bütünlüğü içindeki sınırlı konumlar ile duruş noktaları arasındaki karşılıklı mücadele olarak yeniden hatırlanırlar.

Mantık, gerçekliğin aynı 'kavram'ını düşünce formunda geliştirir. Metafizik tarihinde ortaya çıkmış olanaklı her dünya-görüşü, tarihsel temsilcilerinin olgusal bedeni ve kanı olmaksızın bizzat kendisi olarak ifade edilebilen bir hakikati kavradı. Her bir duruş noktası kendi *karşıt* hakikatini çağırır ve onun tarafından sınırlandırılır. Karşıt görüşlerin bu somut ve yaşayan bütünü olarak varlığın bütününü düşünmek, bu varlığı '-izmler'in çeşitli felsefî duruş noktalarında kavramak, Hegel'in *Mantık*'ının bütünsel vizyonudur. *Mantık*, düşüncenin ortamında, özdeşliklerin ve ayırımların birliği olarak bütün dünyanın-kendisidir.

Hegel felsefesinin diyalektik *mantığı*, aklın mantığını tüm bilimlerde geçerli şey olarak itinayla kavrar/takdir eder. Bu bilimler, sonlu nesneleri kendi ayrıklıkları ve bütünden soyutlanmaları içinde düşünürler. Akıl, bu bütünü, özdeşliğin formel mantığıyla ve üçüncü hâlin olanaksızlığıyla düşünmeye çalışır çalışmaz, zorunlu çelişkiler ya da antinomiler/çatışkılar içinde karmakarışık olur; çünkü bütün, soyut ya\ya da yalıtımında düşünülemez. Ya ezelî-ebedî ya da zamansal; ya sonlu ya da sonsuz; ya niteliksel, bireysel ya da niceliksel-matematiksel; ya sadece görünüş ya da sadece bir 'kendinde-şey'; ya özneden ayrı nesne ya da gerçek olandan ayrı özne değildir. Tüm bu ve daha fazla zorunlu karşıtlıklar, hem kendi ayırımlarında hem de kendi geçerliliklerinde, ve de zorunlu tümleyenlerinde bir arada düşünülebilirler sadece; öyle ki, bir şey, kendi tümleyeni olan öteki olmaksızın hiçbir şey ifade etmez. Örneğin, bir mıknatıstaki negatif kutup pozitif kutbu olmaksızın hiçbir şeydir. Soyut olarak yalıtıldıklarında antinomilerdir.

Hegel, ayırım, tümleyici zıtlıklar ve çelişkiler gibi pek çok türde karşıtlığı ayırt eder ve bunun sonucunda, iki ya da daha fazla katılımcıyla pek çok türden diyalektik geliştirir.

Bir bütün olarak Hegel'in *Mantık*'ı, içlerinde mutlağın (varlığın) kendini açtığı dört aşama boyunca hareket eder. *Varlık* olarak adlandırılan ilk bölüm, kendini aynı anda hem özgürlük hem de zorunluluk olan bağımsız kendini-belirleme olarak gösterir. Zorunludur, çünkü kendini olmaya belirlediği şey ne ise odur ve kendisi dışında hiçbir şey bilmez; bu zorunlu kendini-belirleme onun özgürlüğüyle özdeştir.

Niteliksel olarak varlık sonsuz bir şekilde bireyleşmiştir, ya da aynı zamanda sonlu ve sonsuzdur. Onun bireyleşmesi aynı zamanda *yabancılaşma*dır; öyle ki, tüm yaşam kendisine dışsal ve fiziksel olarak görünür. Bu, doğadaki irrasyonalizm felsefesini hazırlayan ontolojik kategoridir. Bu niteliksel varlık dışsal olarak verili olandan başka bir şey değil*miş gibi* değerlendirilirse, o zaman onu matematiğin gördüğü gibi, niceliksel olarak görürüz. Yaşayan niteliksel *varlık* ile onun niceliksel dışsallığı arasındaki bu mücadele, varlığı yeniden, söz konusu karşıtlıkların her yerde olan, somut birliği olarak kurar. Hegel, niteliğe karşı niceliğin bu birliğini 'ölçü' olarak adlandırıyor. Böylece varlık, özdeşlik ve ayırımın ayırımı olduğu gibi, özdeşlik ve

ayırımın da özdeşliğidir; bu onun diyalektik *öz*üdür. "Öz", *Mantık*'ın ikinci bölümünü oluşturur.

Gerçeklik görünür. Gerçeklik görünüşüyle özdeş değildir, fakat görünüşü olmaksızın hiçbir şeydir. Aynı şekilde, görünüş, gözden kayboluştur da. Ne var ki bu olumsuzluğa rağmen o, hiçliğin değil, gerçekliğin görünüşüdür.

Özün *mantığı*, *Phänomenologie des Geistes*'teki insan bilincinin yetersizliğinde oldukça zahmetli ve baskın bir şekilde iş başında gördüğümüz olumsuzluğun ya da irrasyonelliğin (*das Begrifflose*, *Zufall*, *schlechte Unendlichkeit* ve diğerleri gibi kategorilerin) hakikatini gerekçelendirir.

Öz varolur; ve kişisel varoluş özsel diyalektik yapılara sahiptir; varoluş, onun özü kadar zorunludur. Öz kendi varoluşuna, varoluş da özsel karakterine önsel değildirler; fakat ikisi birlikte, ayrı ve ayrılamaz olan diyalektik bir bütünü şekillendirirler.

Böylece varlık, özsel olarak ya da kendinde diyalektiktir. İnsan bilincinde kendinde olan şey, kendisi için hâline gelir; Hegel, kendi diyalektik özünün farkına varan bu düşünen, varoluşsal özneyi, *Mantık*'ının üçüncü devinimi olan *kavram* olarak adlandırıyor. 'Kavram' da, tüm bu düşününüşün öznesi olan insan kendisinin özsel anlamda gerçek, edimsel [*wirklich*] olduğunu bilir ve de diyalektik olarak gerçekliğin, diyalektik öznenin özsel arka plânı olduğu bilinir; gerçeklik ya da 'töz', özne karakterine sahiptir. 'Kavram', edimselliğin bilinçli bir varlık [*Bewusst-sein*] hâline geldiğini ifade eder; 'kavram'ı filozof olarak insan diye çevirecek olursak, o zaman bu insan kendisini dünyada ve dünyayı da kendisinde bulur.

İnsan kendisini dünyanın nesnel içeriklerine ve değerlerine verirken, bunlara kişisel varoluş ve tasarım da yükler; aksine, özne, doğal ruh olarak insanın mahrem/özel dolayımsızlığını aşarken nesnel anlam ve değer kazanır. Pratikte insan, tıpkı kendisinin ötekini sevdiği ve tanıdığı gibi, öteki tarafından arzulanmayı, sevilmeyi ve tanınmayı ister.

İde ya da 'mutlak tin' başlığını alan dördüncü ve son bölüm, bütünün tüm devinimlerinin sanat ve dinin mantıksal olmayan formlarında da bulunduğunun farkındalığıdır. *Mantık*, kendi 'spekülatif kavram'ını, sanatın ve dinin mantıksal olmayan ortamında yansıtır.

Dolayısıyla bu diyalektik mantık, bütün *ide*nin mantıksal olmayan formlarını mantıksal olarak düşünür. Böylelikle, felsefenin diyalektik

mantığı, kendini kendi ortamında ve Hegel felsefesinin üçüncü bir odak noktası olan *Ansiklopedi*'de aşar.

3. *Ansiklopedi*

Hegel, bir bütün olarak felsefesinin ilk sistematik taslağını Mayıs 1817'de yayımladı. *Mantık*'ının ve *Tinin Fenomenolojisi*'nin esasları şimdi bir-bütün-olarak-gerçekliğin, dünyanın kendisinin tikel katmanları/küreleri ya da 'halkalar'ı/'daireler'i olurlar. Bu bütünün sembolü, sonsuz dairedir. Nicolaus Cusanus, 'sonsuz daire'de felsefenin sembolünü gördü; sonsuz daire, 'tüm karşıtlıkların bir aradalığı'nı sembolize eder; çünkü onda tüm geometrik çizgiler bir aradadır:[10] Tüm çizgiler bir aradadır, çünkü tüm çizgiler ya düz ya da eğridir; ve sonsuz daire, verili bir bölüm içinde hem düz hem de eğri olarak düşünülmelidir. Hegel, 'sonsuz daire'yi, kendi felsefesinin sembolü olarak kabul etti. Dairelerin bu sonsuz dairesi, Grekçe sözcük *Encyclopedia*nın aslına uygun anlamıdır; malûmatların alfabetik olarak düzenlenmiş toplamı olan sıradan formunun aksine o, 'kuşatıcı kültür' ya da 'her bakımdan eğitim'dir.

> Felsefe kapsamlı bir bilgelik olmalıdır; o hâlde, onun her bir disiplini sırasıyla felsefî bir bütündür; ancak, her birinde bu felsefî ide, kendini-belirlemenin tikel bir ortamındadır. Bu yüzden, tikel daire, kendi ortamının sınırlanımını kendi bütünlük-karakteri adına kırar ve böylece daha geniş bir alanın zemini olur. *Bütün kendini dairelerin bir dairesi olarak sunar*, bu dairelerin her biri zorunlu bir devinimdir. Tüm özsel ortamların sistemi, kendini bütün İDE olarak üretir ve her birinde de bütünüyle bulunur.[11]

Ne var ki, sadece *Mantık* ya da *Fenomenoloji* felsefenin merkezleri olarak hizmet edemezler.

Prensipte, sadece bilinç olarak ruh, *Fenomenoloji* ya da *Mantık*'ın dünya-kategorileri değil, bu 'daireler'in ya da sistematik felsefenin disiplinlerinin her biri, bütünü, diğer 'daireler'le çelişmesinde geliştiren odak ya da ortam olma yeteneğine sahiptirler. Örneğin, Hegel'in

---

[10] Nicholas of Cusa, *Of Learned Ignorance*, İng. çev. G. Heron (New Haven, 1954).

[11] G.W.F. Hegel, *Werke*, VI, par. 6 (1817 *Encyclopedia*); vurgu eklenmiştir. Ayrıca *Enc.*, par. 15 (*Werke*, VIII).

Estetik'i, onun etiğinde (*Philosophie des Rechts*), *Din Felsefesi*'nde, *Tarih Felsefesi*'nde, hattâ *Doğa Felsefesi*'nde sunulandan daha az olmayacak şekilde, felsefenin bütününü okuyucuya sunar.

'Daire', "hakikî sonsuzluğun sembolü"dür;[12] çünkü ondaki her nokta, kendinden öncekinin sonucu ve kendinden sonrakinin başlangıcıdır; ve de onun deviniminde ulaşılmış olan son aynı zamanda başlangıçtı (*Phen.* 613). Daire, içinde her dolayımsız başlangıcın, aynı zamanda, kendine dönen (*Enc.*, par. 12) ve daha sonra onu kendi somutluğu içinde soyut bir nokta olarak fark eden bütün devinimin sonucu olduğu, felsefî bir dolayımın imgesidir. Platon ve Aristoteles, yıldızların 'göksel küreler'inin dairesel devinimlerinde ve organik yeniden-üretimin dairesel süreçlerinde, ezelî-ebedî varlığın mevcudiyetinin sembolik imgelerini görüyorlardı. Platon için bu, 'ezelî-ebedîliğin devinen imgesi olarak zaman', Aristoteles içinse, devinmeyen devindiricidir.[13]

Peki, felsefede 'daireler'den ne anlaşılır? Bunlar, daha önceki rasyonel metafiziğin (anlama yetisi metafiziğinin, *Verstandesmetaphysik*) dünya, ruh, Tanrı başlıkları altında incelediği şeylerdir; ya da felsefî bilimlerin refleksiyonundaki yaşam 'şekiller'inde [*gestalten*] mevcut olan mutlak, doğa, tarih ve varlığın bütünlüğü; ahlâk, hukuk ve somut etik gibi, 'olan' karşısında 'olması gerek' sistemleri; ve de sanat ve dindir. Bunlar, İDE'nin somut içerikleridirler; onun bütünlüğü, kendisinin tüm ayırımlaşmalarının dışında ya da ondan başka olan soyut ya da ayrı bir mutlak değildir. *Mantık*'ın ortamında mutlak bütün, dünyevî içeriklerinden soyutlanmasındaki düşüncedir; o hâlde, hem bütündür hem de bütün *değil*dir; o, sadece, 'gölgeler alanı'dır. Felsefe, *tek bir* gerçekliğin *pek çok* boyutunda ne olduğumuzun değeri üzerine bilinç ya da refleksiyondur.[14]

Felsefî kavrayışta varlığın tüm bu 'daireler'i birbirlerine eklemlenmiş olurlar; hem kendilerinde hem de kendileri için varolurlar.[15] Her bir 'daire' ötekileri dolayımladığı ya da 'sonsuz daire'de olduğu ölçüde, bütünsel bir devinimin parçasıdır; aynı zamanda onun bütünlü-

---

[12] G.W.F. Hegel, *Werke*, IV, 173; *Science of Logic*, s. 162.

[13] G.W.F. Hegel, *Werke*, XVIII; Plato, ss. 225-65; Aristotle, ss. 328-30.

[14] G.W.F. Hegel, *Werke*, VI, par. 5, par. 14-24 (1817 *Encyclopedia*). Ayrıca bkz. *Werke*, VII (*Philosophie des Rechts*), par. 30-2.

[15] *A.g.e.*, par. 187.

ğü, kendisinin her evresinde ya da momentindeki ezelî-ebedî ve devinmeyen mevcudiyetini elde eder. Felsefî kavrayış ve onun dairelerinin dairesi bir 'tasım'la karşılaştırılabilir ki, bu türden bir tasım, içinde üç alanın –doğa, insan, bütün– her biri, formel mantığın bir orta terimiyle kurulan analojiye, öteki ikiye kendi uç noktaları olarak bağlanarak hizmet etme şeklinde düşünülebilir.

> Tasımın [*Schluss*] figürlerinin nesnel ve nihaî [*überhaupt*] anlamı şudur: Tüm bu kapsayıcılık, öyle bir şekilde üç-yanlı bir 'sonuca' dönüşür ki, her bir üyesi hem bir uç nokta hem de dolayımlayan orta konumu alır. Bu, özellikle, mantıksal ide, doğa ve tin olan felsefenin üç öğesinin durumunda böyledir.

Aynı mutlak, kendisinin *her* kısmî bildiriminde/açığa serilişinde mevcuttur; bunlar, önce birini *daha sonra* bir diğerini takip etmezler. Geçici/zamansal olarak dünyanın kendisi olan zaman, bu açığa serilişlerden biridir.

> Doğa, orta ve dolayımlayan bütünlük olarak alınırsa, anlamını bir yandan mantıksal idenin uç-noktalarında, öte yandan ise tinde açığa vurur. Tin yalnızca doğayla olan mücadelesi ve mutlağa olan yönelimi aracılığıyla dolayımlanmış olanda tindir.
>
> Aynı şekilde, 'tin' de 'orta' olabilir; onun için doğanın ve mantıksal idenin uç noktalar olduğu, birey ve etkin gerçeklik olarak kendini bilen şeydir. Tin, mantıksal öz-düşünüm/kendini-refleksiyon ortamında orta ise şayet, mantık da doğa *ve* tinde mevcut olan bütün kategorileri dolayımlar.[16]

Kapsayıcı 'kavram'ın bütün dairesel devinimi, daima, *tikel* kürelerdeki ve *bireysel-etkin* kendini-gerçekleştirmelerdeki *evrensel* bütünü sunar. Temel sistematik kategoriler birbirlerini öyle bir şekilde kanıtlarlar ki, her biri ötekilerin hem öncülü hem de sonucudur; dolayımsız olarak onlar, belirlenebilir değillerdir, zira belirlemeyi onlar yapar.

"O hâlde, üç dairesel devinimi, biri diğer ikisinden 'önce' ya da onlara önselmiş gibi", onları bir ve tek gerçekliğin soyut ve ayrı parçalarıymış gibi "düşünmek oldukça yanlış [*unrichting*] ve beceriksizcedir [*ungeschickt*]."[17] "Bu, salt rasyonel ve dışsal bir tasavvurdur

---

[16] *A.g.e.*

[17] *A.g.e.*, par. 11.

[*Vorstellung*] ki, dışsal ve uzama dayalı bilgi alışkanlıklarını felsefenin akıcı devinimlerine, sanki onlar birbirlerinin dışında yan yana koyulan bölümlermiş gibi uygular" (*Enc.*, par. 18).

"Geçerli görüş..." diye yazar öğrencisi Hinrichs'e Hegel:

> ... Mutlağın kendini ancak benim felsefemde kavramış olması, uzun bir yoruma gereksinim duyar; kısa bir yorumu şudur: Eğer kişi aslında felsefeden bahsediyorsa, 'benim' felsefemden bahsetmiyordur; çünkü her felsefe, mutlağın kavranılışıdır –yabancı bir nesnenin değil, aynı zamanda kendinin-bilgisi de olan bir kavrayıştır. Din ve teoloji daima aynı amacı beyan etmişlerdir. Ne var ki yanlış yorumlamaların, bu türden düşüncelerde kendilerindeki ya da başkalarındaki özel kişiyi kafalarından hiçbir zaman atamayan bu insanları engellemesinin imkânsız olduğu açıktır.[18]

Felsefenin evreni olan gerçekliğin bütünü, hem ezelî-ebedî hem de zamansaldır/geçicidir, sonsuz ve sonludur, bir ve çoktur, varlık ve onun somut diyalektik 'kavram'ı olan süreçtir. Bu bütün içerisinde insan kendini kendisiyle ve bütünle ilişkilendirir. Gerçeklik, insanın zemini, aynı zamanda ise kavrayışının/kapsayıcılığının ve katılımının hedefidir. Ancak, *Tinin Fenomenolojisi*'nden de bildiğimiz gibi, yavaş ve emek isteyen bir yoldur bu. Sonuç olarak, gerçekliğin her bir dairesinde, küresinde ya da boyutunda, içgörünün ve kendini-gerçekleştirmelerin özsel dereceleri ya da aşamaları, farklı 'düşünce tutumları' bulunmaktadır.

çev. Meryem Uçar

---

[18] *Briefe von und an Hegel*, ed. J. Hoffmeister (Hamburg, 1953), II, s. 216 (Çevirisi bu makalenin yazarı tarafından yapıldı).

MANTIK VE DİYALEKTİĞİ HEGEL ÜZERİNDEN YORUMLAMAK*

Françoise Dastur

Heidegger, 1915 yılında verdiği doçentlik tezinin girişinde Hegel' den bir alıntı yapıyordu: "Felsefenin özü açısından bakıldığında, ne halef ne de selef vardır."[1] Aynı Heidegger, 1946 yılında Jean Beaufret'ye şöyle yazıyordu: "Düşünce sahasında, her türlü reddiye saçmadır. Düşünürler arasındaki kavga 'sevgililerin kavgası' [*der liebende Streit*] gibidir."[2] Bu iki alıntı, Hegel ve Heidegger'in düşüncelerinin birbiriyle ilişkisini ele alma girişimi için bir girizgâh niteliğindedir; zira söz konusu olan, ne Hegel ve Heidegger'in hangi konular açısından uyuştuğunun dökümünü yapmak –ve böylece Heidegger'

---

* Françoise Dastur (2007), "Logique et Dialectique: L'explication avec Hegel", *Heidegger: La question du logos*, Paris: Vrin, ss. 190-202. Heidegger ve Hegel'in eserlerinden yapılan alıntıları, metine sadık kalmak amacıyla Almanca ve Fransızca edisyonlarındaki hâliyle korumayı uygun bulduk –çev. n.

[1] G.W.F. Hegel (1970), *Jenaer Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, s. 17; G.W.F. Hegel (1986), *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, Fr. çev. B. Gilson, Paris: Vrin, s. 106.

[2] M. Heidegger (1947), *Lettre sur l'humanisme*, Fr. çev. R. Munier (1964), Paris: Aubier, s. 91 (Bundan sonra *LH* kısaltmasıyla gösterilecek).

in Hegel'i sadece tekrar ettiğini olumlamak– ne de –Heidegger'in anti-Hegelciliğinden söz etmek adına– hangi konularda çatıştıklarını sayıp dökmektir. Ne 'halef' ne de 'reddiyeci' olarak Heidegger, ilk döneminden itibaren başlayan ve sonradan da devam edecek olan Hegel ile *diyaloğa* girişti. Gerçekten de çok erkenden, Hegel'den birçok alıntı yaptığı 1914 yılındaki doçentlik tezinde, en güçlü tarihî vizyonu olan bir sistemle, yani Hegel'le geniş kapsamlı bir tartışmaya girmenin zorunlu olduğu sonucuna varır.[3] Ve sonradan da devam eder bu diyalog; Heidegger'in 1968 yılında Fransız dostlarıyla birlikte gerçekleştireceği en son seminerlerinden biri, doçentlik tezinde alıntı yaptığı "Fichte ve Schelling'in Felsefî Sistemleri Arasındaki Fark" üzerinedir. Bu seminerin başından itibaren Heidegger, 'bizimle *konuşması*' için Hegel ile tartışmaya girmenin zorunluluğunu ileri sürer; diğer bir deyişle kendimizi, Hegel'in metninden gelenleri dinlemeye vermek, tek gerçek kaynağa, yani şeyin kendisine [*Sache selbst*] bırakmak.[4]

Hegel ile sürdürülen devamlı tartışmanın izleri, sadece *Tinin Fenomenolojisi*'ne adanan 1930-1931 kış derslerinde[5] değil, aynı zamanda 1942-1943 seminerinden aktarılan ve *Chemins*'de[6] "Hegel ve Deneyim Kavramı" alt başlığıyla yayımlanan önemli metninde ve 1956-1957 seminerinden doğan bir konferansa ait geç yayımlanmış metinlerden biri olan "Metafiziğin Onto-teolojik İnşası"[7] ile son olarak 1958 yılındaki Heidelberg seminerine ait "Hegel ve Yunanlılar"da[8] görülür. Bunlara, Heidegger'in yayımlanmış öteki metinlerindeki Hegelci düşünceye yapılan sayısız referanslar da eklenir. Bu metinler ışığında, Heidegger'in Hegel'le ilişkisine dair ikircikli bir imge çıktığı doğrudur. Heidegger'in Hegel'le taban tabana zıt oldu-

---

[3] M. Heidegger [1912-1916 (1978)], *Gesamtausgabe I, Frühe Schriften*, ed. F.-W. von Herrmann (1978), Frankfurt am Main: Klostermann, s. 411 (bundan sonra *GA* kısaltmasıyla gösterilecek).

[4] M. Heidegger (1976), "Séminaire du Thor 1968", *Questions IV*, Paris: Gallimard, ss. 213vd. (*Questions*'tan yapılan alıntılar bundan sonra *Q* kısaltmasıyla gösterilecek).

[5] M. Heidegger (1980), *Hegels Phänomenologie des Geistes*, *GA* 32.

[6] M. Heidegger [1950 (1980)], *Chemins qui ne mènent nulle part*, Fr. çev. W. Brokmeier, Paris: Gallimard (Bundan sonra *CH* kısaltmasıyla gösterilecek).

[7] Krş. "Identité et Différence", *Q* I, ss. 227-308.

[8] *Q* II, ss. 41-68.

ğu metinler dışında –örneğin zaman analizinin Hegel'inkine oldukça zıt olduğu ve ikisinin arasındaki anlayış karşıtlığının[9] [*Abhebung*] ele alındığı *Varlık ve Zaman*'daki uzun paragraf (§82) gibi– aralarında özsel bir yakınlığın olduğu metinlere de rastlanır. Örneğin, "Denemeler ve Konferanslar"daki şu muammalı cümle gibi: "Dönüşüme uğramış olsa da, *Tinin Fenomenolojisi*'nde *aletheia* mevcuttu."[10] Ya da defalarca tekrarlanan, Hegel'in, "düşünce tarihinin kendini düşünen deneyimini ortaya koyan tek Batılı düşünür"ü[11] olması olumlaması gibi. Yakın olduğu kadar uzak; işte Heidegger'in Hegel ile kurduğu karmaşık ilişki böyle nitelendirilebilir.

Fakat bu yakınlık ve uzaklığı meydana çıkarmak yeterli değil, önemli olan, kuvvetli şekilde kendini hissettiren bu ikircikli ilişkinin nerede açıldığını göstermektir; zira bu ilişkide söz konusu olan bir düşünürün diğer bir düşünürle olan diyaloğu değil, metafiziği tamamlayan ile metafiziği temeline döndürmeye girişen arasındaki bir diyalogdur. Burada Hegel'e atfedilen, düşünür olarak önemli bir konuma sahip olmasıdır: Heidegger'in doçentlik tezinde yazdığı gibi Hegel, "kendinden önce ortaya çıkan bütün temel felsefî problematikleri kendinde taşır."[12] Hegel felsefeyi son noktaya taşıyandır, dolayısıyla bu şekilde anılmakta tümüyle haklıdır. Bununla birlikte, artık Hegel'i tekrar etmekten başka yapılacak bir şeyin olmadığı da söz konusu değildir. Heidegger, 1927 yılı kış seminerinde, "Hegel ele alınabilecek her şeyi ele aldı, fakat felsefeyi merkezî kökeninden yola çıkarak mı ele aldığı, felsefeyi sonuçlandıracak şekilde yeni bir başlangıç ihtimalini tüketip tüketmediği gibi sorular cevaplanmayı bekliyor" der.[13] Bütün düşünce tarihini elden geçirmek için, eş deyişle Heidegger'in "felsefenin merkezî kökeni" dediği yerden yola çıkmak için, önceki tarihi *Aufhebung*a tâbî tutmak ve böylece düşünceyi "bir arada toplanmış ve kaldırılmış olarak durduğu bir alan"a götürmek yerine, "geriye adım" atmak, geri çekilmek ve böylece "bütün düşüncenin kökeni" olan "şimdiye değin ihmal edilmiş alan"a yönelmek

---

[9] M. Heidegger (1927), *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1963, s. 428.
[10] "La chose" makalesine *post-scriptum*, *Essais et conférences* [1954 (1958)], Fr. çev. A. Préau, Paris: Gallimard, s. 221.
[11] *CH*, s. 389. Ayrıca bkz. *Q* II, s. 47.
[12] *GA* I, s. 411.
[13] *GA* 24, ss. 339-40.

gerekir.[14] İlerlemenin ve geri çekilmenin düşünürü arasında *zorunlu olarak* bir diyalog vardır –zira geri çekilme ya da "geriye adım", spekülatif ilerlemeyi tanıma ve sahiplenmeden başka bir şey değildir– fakat yakınsama yoktur; aksine, birinin söktüğünü [*dé-construit*] öteki tamamladığı için taban tabana zıt görüşler söz konusudur. O hâlde, Hegel ve Heidegger birbirinden farklı yollar izler: Hegel felsefenin tamamlandığını ilân eder; daha doğrusu, mutlak bilme biçimindeki bilgeliğe dönüşmesi için düşüncenin bilgelik sevgisi adını terk etmek zorunda kaldığı bir noktaya ulaştığını söylerken, Heidegger felsefeyi aşma [*dépassement*] değil, ilk ve en 'fakir' düşünceye, mutlağın değil, sonluluğun düşüncesine dönüş olarak adlandırır.

Burada uyum kadar uyumsuzluğun da büyük olduğu iki temel noktayı inceleyeceğiz.[15] Birinci nokta, hem Hegel hem de Heidegger' de olumlanan, varlık ve hiçliğin özdeşliğidir. Heidegger, *Metafizik Nedir?*[16] adlı eserinde, "Saf varlık ve saf hiçlik özdeştir. Hegel'in bu tezi doğruluğunu sürdürüyor" diye yazar. İkinci nokta ise, varlığın düşünceyle ilişkisiyle ilgili: Parmenides'in *Şiir*'inin III. fragmanının, *to gar auto noeinestin te kaieinai*, eş deyişle varlık ile düşüncenin aynı olmaklığının iki düşünür tarafından da temel kalkış noktası olarak alınmasıdır. *Felsefe Tarihi Dersleri*'nde Hegel şöyle yazar: "Bu cümlenin şerhi, felsefenin gelişimini inşa eder";[17] Heidegger de *Düşünmek Ne Demektir?* adlı eserinde Hegel'i tekrarlıyor gibidir: "Parmenides'in bu deyişi, bir bütün olarak Batı-Avrupa-düşüncesi için temel mesele hâline gelmiştir. Batı düşüncesinin tarihi, Parmenides'in sözünün açıkça belli olmasa da aslında bu mesele üzerine yapılan çeşitlemelerinin bir neticesidir."[18]

---

[14] *Q* I, ss. 284-5.

[15] Heidegger'in Hegel ile yakınlığını ortaya koyan üçüncü temel nokta ise, Hegel'deki bilincin tine doğru ilerleyişi ya da yabancılaşmış tinin kendine geri dönüş devinimi olarak kavranan tarih [*Begriffene Geschichte*] ile Heidegger'deki "varlığı unutmanın tarihi" (bkz. M. Heidegger, *Questions IV*, Paris: Gallimard, 1976, s. 90) olarak ortaya çıkan varlığın tarihidir.

[16] *Q* I, s. 69.

[17] G.W.F. Hegel (1975), *Vorlesungen über die Geschichte der philosophie I, Werke*, cilt 18, Frankfurt am Main: Suhrkamp, s. 290.

[18] M. Heidegger [1951-1952 (1959)], *Qu'appelle-t-on penser?*, Fr. çev. A. Becker ve G. Granel, Paris: PUF, s. 224 (Bundan sonra *QP* kısaltmasıyla gösterilecek).

Heidegger ve Hegel, hiçlik konusunda temel bir noktada anlaşır: Hegelci olumsuzluktan/negativiteden farklı olan, Heidegger'deki hiçliğin hiçlemesi: Kojève'in Hegel yorumunda, Sartre'ın da yanlış Heidegger yorumunda farz edildiği gibi, insanın varlığına ya da öznelliğin iktidarına atfedilemez. Asıl kastedilen "hiçleme *varlıkta* açılır [*das Nichtenwestim Sein selbst*]"[19] ya da *Metafizik Nedir?*'de söylediği gibi, "Hiçlik kavramı, varolanın zıddı olan bir kavram değildir, belki bizzat varlığın özüne aittir";[20] zira Sartre'ın arzuladığı gibi, insanın *epekeina*[21] modunda değildir, diğer bir deyişle, dünyada hiçliğe varabilmek için varlık yolunda varolanları aşmaz; aksine, insan hiçliğe gömülmüş bulunduğu için *Dasein*dır ve aşkınlık modundadır. Yine *Metafizik Nedir?*'de,[22] "Hiçliğin aslî görünüşü [*manifestation*] olmaksızın, ne 'kendi olmaklık' vardır ne de özgürlük vardır" diye yazar Heidegger. Yapılan antropolojik okumalar yüzünden aynı şey Hegel için de geçerlidir.[23] Hegel için olumsuz, tinin kendinden başka olmasını sağlayan devinimin kaynağıdır; kendinden başka, yani kendi için, yıkılacak, aşılacak, kaldırılacak [*relever*] –çevrilmesi imkânsız olan *Aufheben* için kaldırmak [*relever*] fiilini tercih ediyoruz–[24] bir nesne olmak. Dolayısıyla, 'olumsuzun eseri'ni, –mutlağın kendisine dayanmadığı gibi, aksine mutlağa dayanan– öznelliğe değil, mutlağa atfetmek gerekir. Bunu açıkça gören Heidegger, *Hümanizm Üzerine*

---

[19] *LH*, s. 161.

[20] *QI*, s. 63.

[21] *Epekeina tes ousias*; bkz. Platon (1939), *La République*, *Œuvres Complètes*, cilt 6, I.-III. Kitaplar, Fr. çev. Emile Chambry, Paris: Les Belles Lettres, 509b, s. 139 –çev. n.

[22] *QI*, s. 62.

[23] Fransa'da Hegelci düşüncenin 'alımlanması' açısından damgasını vuran Kojève'in yorumu, en belirgin örnek olarak kalmaya devam ediyor.

[24] Bkz. "*Qu'est-ce qu'une traduction 'relevante'*?: Conférence inaugurale de Jacques Derrida", *Quinzièmes Assises de la Traduction Littéraires*, Arles: Actes Sud, 1998. Fransa'da uzunca bir süredir *Aufheben* fiilinin nasıl çevrileceği yönünde devam eden tartışma oldukça verimli diyebiliriz. Bir kısım Hegelci (Bernard Bourgeois) *Aufheben*i *dépasser* ile karşılarken, diğer bir kısım (*Tinin Fenomenolojisi*'nin çevirmenleri olan Pierre-Jean Labarriere ve Gwendoline Jarezyk) *sursumer* gibi Fransızcada mevcut olmayan bir fiil türeterek çevirmeyi tercih ediyor. Biz de bu çeviride *Aufheben* ve *Aufhebung*u, yerine göre *kaldırmak/kaldırma* ile *aşmak/aşma* şeklinde çevirdik –çev. n.

Mektup adlı eserinde şöyle yazar: "Varlık, varlık olarak hiçleştirir." Bu nedenle, Hegel ve Schelling'in Alman İdealizminde 'değil' [*le ne pas*], varlığın özündeki yadsımanın olumsuzluğu olarak ortaya çıkar."[25]

Heidegger'de hiçliğin otantik bir düşüncesi vardır. Fakat bu noktadan itibaren Hegel ve Heidegger'in amacının birbirinden farklı olduğu görülür. Hegel'de varlık ile hiçlik özdeşliğinin, hiçlik ve olumsuzdan yola çıkarak kendi bütünlüğü içindeki diyalektik süreci devinime soktuğu [*das Bewegende*] düşünülür. Heidegger ise, Hegelci önermede, varlık ve varolan ile ilişkilendirildiğinden, 'ontolojik' bir ifade görür. Heidegger'de varlık ile hiçlik özdeşliği tümüyle farklı bir anlama gelir. Bu özdeşlik, ontolojik farktan yola çıkarak belirlenir; eş deyişle, farka dayandığı için bu ifade, ne ontik ne de ontolojiktir. Burada *Schritt zurück*, geri adım karşımıza çıkar; onun sayesinde metafiziğin ihtimalinin koşulu, yeri ele alınır. O hâlde, burada söz konusu olan hiçliği nasıl düşünmeli? *Metafizik Nedir?*de Heidegger, bunun hiçleyen hiçlik [*nichtendes Nichts*] olduğunu söyler.[26] Hiçleyen hiçlikte, o hâlde, belli bir 'etkinlik' vardır. Fakat hiçleyen hiçliğin Hegelci olumsuzluk ile ilgisi de yoktur: Ne olumsuz ne de menfi; hiçleyen hiçlik varolanların ortaya çıkmasını sağlar, ya da daha kesin bir ifadeyle, olmaya 'bırakır'; hattâ *es gibt*e referansla, 'verir'. Diyalektik ilerleme ile, bizi ontolojik farkla karşı karşıya bırakan çekilme arasındaki fikir ayrılığının burada yeniden tekrarlandığı görülür.

Bu sırada son bir itirazla yüzleşmek gerek: Varolandan tümüyle farklı olan ontolojik fark düşüncesi, son tahlilde yine diyalektik olan karşıtlık mantığından ileri gelmez mi? Bu durumda, kökene doğru çekilme ile tamamlanmaya ilerleme, aynı araçların yardımıyla gerçekleşecek ve böylece temel fark ortadan kalkacak. Heidegger, *Özdeşlik ve Fark*'ta, *Ereignis* ile uzlaşabilecek başka türlü bir ontolojik fark düşüncesi önermeye çabalar. Ve "Önsöz"de, "*Ereignis* ile *Austrag* arasında hüküm süren uyumu keşfedecek"[27] olanın okur olduğunu söyler. Fakat kelime anlamı, Eski Yunanca *diaphora* ve Latince *differentia* ile aynı olan *Austrag* artık karşıtlık mantığından yola çıkarak değil, varlık ve varolan varlık ile varolan arasındaki 'uyum' [*accord*] olarak anlaşılması gereken ontolojik farkın adıdır. Farkta söz konusu

---

[25] *LH*, s. 161.
[26] *Q* I, s. 63.
[27] *Q* I, s. 256.

olan, varlık ve varolanın ayrılığı değil, varlık ve varolanın birbirlerine gönderdiklerini görebilmektir: "Açığa çıkartıcı üstesinden geliş anlamındaki varlık ile kendisini gizli tutan sahneye çıkış anlamındaki varolan olarak varolan, aynı olanda, yani 'ayraç'la [*Unter-Schied*] birbirlerinden ayrı kılınmış öğeler olarak eserler."[28] *Austrag* kavramını derinlemesine incelemek bu çalışmanın dışında kalıyor.[29] Fakat en azından hangi ölçüde, hangi biçimde ve karşıtlık mantığına düşmeden fark düşüncesinin korunduğuna değinilebilir. Öte yandan, *Ereignis* düşüncesinin artık ontolojik farkla bir ilişkisinin kalmadığının altını çizmek gerek: Heidegger, 1969 yılındaki Thor seminerinde, "Varlığın kaybolmasıyla fark da ortadan kalkar. Ayrıca 1927'den 1937 yılına değin ontolojik farka yapılan devamlı referansların zorunlu bir çıkmaz olduğu öngörülmelidir"[30] der. Böylece *Ereignis*, diyalektik düşüncenin gerçek karşıtı olarak kurulur.

Bir sonuca bağlamak için, *Metafizik Nedir?* de Hegel'in tezini ele alan pasajı uzun uzadıya alıntılamak gerekir: "(Hegelci *düşünce* kavramının tasarladığı gibi) belirlenimsizlik ve dolayımsızlık açısından birbirlerine uydukları için değil; bizzat varlık, özü bakımından sonlu olduğu ve yalnızca esrik bir biçimde hiçliğe gömülmüş *Daseinın* aşkınlığında belirdiği için varlık ve hiçlik karşılıklı bir bağlılık içindedir."[31] Eğer varlığın sonluluğu, uzlaşma, uyum anlamlarını taşıyan *Austrag* olarak fark anlamına geliyorsa, bu şüphesiz ki mutlağın kendisiyle uyuşmasından [*Versöhnung*] farklı bir anlam taşır. Hegelci mutlağın aksine, varlığın sonlu olması mevcudiyete[32] gelmesini engeller, ve tam da bu noktada Hegelci mutlağın mevcudiyetiyle, Heideggerci varlığın geri çekilmesi [*Entzug*], hattâ reddi [*Verweigerung*][33] birbirinden ayrılarak iki düşünürün izlediği yol kesin bir biçimde birbirinden ayrılır.

---

[28] *Q* I, s. 299.

[29] Bu konuda bana ait ayrıntılı bir çalışma için bkz. *Philosophie et Différence*, Chatou: La Transparence, 2004, ss. 90-8.

[30] *Q* IV, s. 302.

[31] *Q* I, s. 69.

[32] *Paraousia* anlamında –çev. n.

[33] Bkz. "Temps et être" (*Q* IV). Heidegger'e göre tek çıkış noktası, dipsiz bir zemin üzerinde duran kendinin reddinde [*refus de soi*] yatar; dolayısıyla varlık, artık kendilik/bireysel özdeşlik [*ipséité*] olarak düşünülemeyecektir. İşte, Heideggerci metafizik düşünceyi mutlak öznellikten ayıran budur.

Şimdi varlık ile düşünce ilişkisi sorununa gelelim. Hegel, düşüncenin varlıkla ilişkisi konusunda ne düşünür? Heidegger, özellikle *Özdeşlik ve Fark*'ta olduğu kadar, *Hegel ve Yunanlılar*'da da bu konuda oldukça açıktır: "Varlık, düşüncenin bir ürünüdür";[34] Parmedines'in sözüne Hegel'in verdiği anlam budur. Hegel'e göre düşüncenin işi [*die Sache des Denkens*] tam da budur; bizzat düşüncenin kendisi, ya da daha kesin bir ifadeyle, düşüncede [*der Gedanke*] toplanan varlıktır; zira varlık, "kendi kendini düşünen düşüncenin mutlak eylemi"nden[35] başka bir şey değildir. Varlık ile düşüncenin özdeşlik ya da eşitliği, Hegel'de varlığın ne anlama geldiği zaten belli olduğundan, dar anlamıyla Hegelci bir 'varlık sorunu'nun olmadığını imâ eder. Aslında, Hegel'e göre varlık "belirlenimsiz dolayımsız"dır[36] ve *Mantık Bilimi*'nde, bu hâliyle, diyalektik sürecin kalkış noktası olarak incelenir. Fakat varlık 'belirlenim kazanınca', belirlenimsizlik her koşulda hâlâ olumsuz bir belirlenim anlamına geldiğinden, hemen belirlenim ve dolayıma göre konumlandırılır. Zaten tam bu nedenle varlık, diyalektik sürecin bilindik daireselliğine göre, 'sonuç' olduğu için başlangıçtır. Dolayısıyla, Hegelci varlık, hiçbir şekilde hakikî bir kalkış noktası, başlangıç [*Anfang*] değildir; çünkü diyalektik süreci başlatan, kendi başına varlık değildir. Asıl başlatan *logos*tur, düşüncedir. İşte burada Heidegger için, felsefede 'ekoller' kurulmasına ve felsefenin mantık, fizik, etik gibi kısımlara ayrılmasına neden olan metafiziğin temel ayırt edici niteliğini buluyoruz. Böylece *logos* bağımsızlık ve belli bir olumluluk/pozitivite kazanır; formüle edildiği, ifade edildiği sözcükler fonetik bir derinliğe ulaşır. Geleceğin felsefesini bile kuracak olan bir anlam değişimiyle logos, "varlığın belirlenimlerinin kökeninin bulunduğu yere dönüşecek olan normatif alan hâline gelir."[37]

Heidegger, bu anlam değişimini, *alētheia* anlamındaki hakikatten, *logos apophantikos* anlamındaki hakikate geçiş olur düşünür. Artık bu *logos*, 'hakikatin yeri' beyanına dönüşür; çünkü tekrarlanabilirdir

---

[34] *Q* II, s. 56.

[35] *Q* I, ss. 278-9.

[36] G.W.F. Hegel (1972), *Science de la logique, l'être*, Paris: Aubier-Montaigne, s. 57.

[37] M. Heidegger [1935 (1958)], *Introduction à la métaphysique* (cours du semestre d'hiver), Fr. çev. G. Kahn, Paris: PUF, s. 201.

ve artık hakikatin 'gizlenme'sini değil, bütün beyanların ölçütü olacak olan mevcut olanın gizlenmemiş olmasını [*Unverborgenheit*], 'korunma'sını sağlar. Böylece ontoloji, 'varlık bilimi' sadece kategorilerin, eş deyişle varlık üzerine inşa edilebilecek en genel beyanların, beyan etmek/ileri sürmek anlamına gelen *kategoreinin* incelendiği bir dal olmaktan çıkar. Ontolojinin kategoryal olduğunu söylemek, varlığı, mevcudiyeti, açıklığı gizleme, dilin belli bir formuna, diğer bir deyişle doğrulayıcı önermeye götürür; bu da, nihayet, varlığı 'mantık açısından' yorumlamaya varır. İşte şimdi mantığın doğuşuna, hakikate ulaşmak amacıyla düşünce için bir araç işlevi gören –Aristoteles'in editörleri kadar, Aristoteles için de, mantıksal hakikatin yanı sıra ontolojik hakikatin imkânını açan– *organon*u kuran *logike episteme*ye şahitlik ederiz. Felsefenin merkezinde kendine yer bulabilmesi için Kant'ı beklemek gerekti; artık mantık araç görevini bırakıp, formel mantığın dışında nesneye bağlanan ve böyle ontolojik bilgiyi de içeren transendental mantık olarak kabul edildi. Kant'la birlikte nesnelerin a priori bilgisini kapsayan mantık, Hegel'de mümkün bütün ontolojik bilgiyi hükümdarlığına alacaktı. Heidegger *Metafiziğe Giriş*'te[38] şunu açıkça söyler: Metafizik ve mantığı özdeşleştirme, Batı düşüncesinin kökensel başlangıcının (Parmenidesçi *alètheia*) tamamlanmasına götürmez; bu özdeşlik, Heidegger'in "sonun başlagıcı" dediğine, eş deyişle *phúsis*i *idea* aracılığıyla belirlemeye ve buradan itibaren de var olanı görülür olandan yola çıkarak anlamaya ve böylece 'yüz'e, görüntüye ve konuşmaya (kategoryal) atıfta bulunmaya götürür. Hegelci tamamlanma ile, *organon* olarak mantığın geleneksel konumunun ortadan kalktığı doğrudur; bununla birlikte, ontolojiyi yutacak hâle gelen mantığın yetki alanı genişler.

Yirmili yıllardan itibaren Heidegger'in, hâlâ ontoloji adını verdiği yeni bir varlık bilimi kurma yönündeki çabaları Hegelci devinimle taban tabana zıttır. Söz konusu olan, ontolojiyi mantıkta eritmek değil, aksine mantığı ontolojideki eski yerine koymak, diğer bir deyişle, varlığın anlamının ne olduğu sorusunu sorarak mantığın hegemonyasını sona erdirmektir. "Hegel anlaşılamaz" diyerek buna varmak mümkün değildir; çünkü "'Hegel anlaşılamaz' demek, 'Hegel aşılamaz ve aynı nedenden dolayı da, problematiği radikalleştirilerek uygun hâle

[38] *IM*, s. 203.

getirilemez' demektir."[39] "Hegel'i anlamak" demek, "bütün Batı düşünce tarihinin, belirleyici/sınırlandırıcı ve doğrulayıcı/yüklemi-oluşturan *logos*un, eş deyişle *logos apophantikos*un hegemonyasının tarihi olduğunu anlamak" demektir. Bu nedenle, Hegel'i uygun hâle getirmek, Hegel'i *ipso facto* aşmaktır; *noein* ile *einai* özdeşliğinin başka türlü bir anlamına yönelmektir. Heidegger 1927'de şöyle yazıyordu: "Hegel'i aşmak, Batı felsefesinin gelişiminde doğası gereği zorunludur. Bu adım, ancak, bu felsefe yaşamaya devam ederse atılabilir. Felsefede, mantığı yeniden dönüştürmeyi başardık mı? Bilmiyoruz. Felsefe kehanette bulunmaz, buna karşın vazgeçmemelidir."[40]

Hegel'i 'aşma'nın (üstesinden gelmenin, *Überwindung*) neyi ifade ettiğini kesin bir şekilde ele almadan önce, Hegel'de mantığın metafizikte nasıl kaynaştığını belirlemek gerekir. Metafizik, kategorilerden, diğer bir deyişle varolanların ontolojik belirlenimlerinden başka bir şey değildir. Kategoriler yalnızca varolanı yorumlama biçimleri olduğundan, bu hâliyle metafizik, *logos*u bilmedir. Metafizik, varolanların tümünü kapsayan kategoryal bilim olarak ortaya çıkar çıkmaz mantığın içinde erir ki, Heidegger *Düşünmek Ne Demektir?* de, Hegel'in bu sonuca vardığının altını çizer: "Kant'ın transendental mantık ile yolunu açtığı (mantığın) bu niteliği, Hegel'le birlikte, metafiziğin alabileceği en uç anlamına ulaştı. 'Mantık' burada, mutlak öznelliğin onto-lojisi anlamına gelir. Bu 'mantık' bir disiplin değildir, şeyin kendisinden gelir, varlık anlamındadır; Hegel'in metafiziğinde, varolanın bütünlüğünün varlığı olarak düşünülür."[41] Varlık cinsleri – *gene tou ontos*– tartışması, Platon'dan beri "diyalektik"[42] olarak adlandırılır. Kategorileri düşünmek, başka bir deyişle varlığı aklın hükümlerine bağımlı kılmak konusundaki nihaî ve aynı zamanda en kuvvetli girişim de Hegel'in diyalektiğidir. Mantığa göre diyalektik oluş ne anlama gelir? *Legein*in *dialegesthai*de açılması ne demektir? Öncelikli olarak, *logos apophantikos*, beyan, değişmez biçimini ve

---

[39] *GA* 24, s. 254.

[40] *GA* 24, s. 203.

[41] M. Heidegger (1959), *Qu'appelle-t-on penser?* (1951-1952 Kış Semineri), Fr. çev. A. Becker ve G. Granel, Paris: PUF, s. 220 (Bundan sonra *QP* kısaltmasıyla gösterilecek).

[42] M. Heidegger, "La Métaphysique Occidentale Comme Logique", *Nietzsche I* (1936-1940 Dersleri), Fr. çev. P. Klossowski, Paris: Gallimard, s. 411.

tekanlamlılığı kaybetti. Hegel bunu *Tinin Fenomenolojisi*'nde şöyle açıklar: "Kendinde özne ve yüklem farkını içeren yargı ya da önermenin genel doğası, spekülatif önermeyle ortadan kalkmış olur."[43] Bundan böyle düşünce, öznedeki sabit temelini kaybeder ve çokanlamlılığın ortaya çıkmasına neden olur. Şu 'spekülatif' –burada Latince *speculārī*, aynanın [*speculum*] aksini işaret eder– önermeyi ele alalım: "Tanrı mutlaktır." (Vurgunun özne ya da yükleme yapılması hâlinde) "*Tanrı* mutlaktır" önermesi, sadece Tanrı'nın mutlak olma üstünlüğüne, "Tanrı *mutlak*tır" önermesi ise, Tanrı'nın özünü mutlak olmasından aldığına vurgu yapar. Yalnızca yüklemin özneye vereceği tepki [*Gegenstoss*] aracılığıyla [*dia*] ilerleyen böylesi bir *logos*, diyalektik *logos*tur.

Heidegger, diyalektiğin, metafizik düşüncedeki en yüksek mevki olduğunu kabul eder: Diyalektik kendine döner, zira bu şekilde kendi kendini tefekkürün, kendini düşünmenin, spekülatif[44] olabilmenin imkân ve zorunluluğunu elde eder ve böylece nesnesiyle derinlemesine birleşir. Bu yolla spekülatif-diyalektik düşünce, özü bakımından mantık olmaya devam eder ve önerme olan bu tuhaf *logos* formunda belirlenmiş kalır. Dolayısıyla, bu 'normal' beyan formu, doğrulayıcı/yüklemi-oluşturan form, teorik kavrayışa karşılık gelir; bu sayede, *Dasein* için dünyadaki varolanlar tümüyle mevcut [*vorhanden*] olur, kayıtsız bir biçimde varlığını sürdürür. Mantık, doğrulayıcı/yüklemi-oluşturan önermenin tahakkümü altında olduğu için sürüp gitme anlamında mevcudiyete, mevcut oluş [*Vorhandenheit*] anlamındaki varlığa tekabül eden *logos* teorisidir. (Önerme anlamına gelen) *logos*un mantık teorisi, dilbilgisi formunda söylem ve dil [*Reden und Sprechen*] olarak *logos* teorisi hâline gelir. Fakat, en azından 1927 yılından beri Heidegger'in tasarladığı şey, "dilin, kendi unsurlarını daha özgün bir şekilde ifade edebilmesi için dilbilgisiyle olan bağlarından kurtulması"[45] gerektiğidir. Heidegger'in *Özdeşlik ve Fark*'ın sonunda ele aldığı gibi, yaklaşık otuz yıl sonra bu özgür-

---

[43] G.W.F. Hegel (1939-1941), "Préface", *Phénoménologie de l'esprit*, Fr. çev. J. Hyppolite, Paris: Aubier-Montaigne, s. 54 [Fr. çev. B. Bourgeois (2006), Paris: Vrin, s. 103].

[44] Krş. M. Heidegger [1958 (1983)], *Principes de la pensée*, *Cahiers de L'Herne*, Paris: L'Herne, s. 75.

[45] *LH*, s. 29.

leşme sorunu, daha önce olmadığı kadar öne çıkar: "Asıl zorluk dilde yatar. Bizim Batı dillerinin her biri, şöyle veya böyle, metafizik düşüncenin dilleridir. Batı dillerinin özü [*Wesen*], metafizikle mi belirlenmiştir, başka bir ifadeyle onto-teo-lojiyle mi damgalanmıştır; ya da bu diller bize aynı zamanda susmak gibi bazı başka imkânları da açar mı? Bunlar cevap bekleyen sorulardır."[46] Demek ki, spekülatif önerme ve diyalektik düşünce, Heidegger'in *Sein und Zeit* döneminde kurmaya çabaladığı, gerçekten felsefe üretebilecek bir mantığın unsurları olamaz. Şüphesiz Heidegger'in, *Hümanizm Üzerine Mektup* adlı eserinin sonunda geleceğin düşüncesi hakkında yazarken söylemek istediği "düşüncenin dili yalın sözde topladığı"dır ve "bulutların gökyüzüne ait olması gibi dilin de varlığın dili" olması için düşünce, dilde "fark edilmeyen izler" bırakır.[47]

*Logos*un 'fark edilmemesi' gerekiyorsa, spekülatif-diyalektik düşünceye karşı koyacak düşüncenin modu nedir o hâlde? Heidegger, son verdiği seminerinde, totolojik dediği bu düşünce modu hakkında bazı ipuçları verir bize. Varlığı varolan düzeyine indirir gözüktüğü için uzunca bir süre kendisini meşgul eden, Batı felsefe tarihini başlatan totolojiye –Parmenides ve *esti gar einai*– başvurur. Varlığın aksine, yalnızca varolanın olduğu [*il est*] söylenebilir. Heidegger, *Sein und Zeit*'ta, yalnızca "Varlığı verir [*es gibt Sein*]" ifadesini kullanır; böylece bu ifade, verme, bağışlama anlamında alınacak ve varlık vermekten, açılmaya bırakmaktan yola çıkarak düşünülecektir.[48] Fakat Parmenidesçi totolojinin, *esti*'nin, tam mânâsıyla, "mevcudiyete girmek, aslında mevcudiyete gelmektir" sözü duyulmamış bir sözdür; zira yalnızca yalın bir gözlemden öte görünür olmayanı görünür kılar: Mevcut olanın görünüşe gelmesidir [*Anwesen des Anwesenden*]. 'Görünür olmayanın fenomenolojisi' ile örtüşen böylesi bir totolojik düşünce, artık kavrama ve kavrama eylemine hükmetmeyen *logos*un bir modudur; eş deyişle, hükmetmeden belirleyen bir *logos*. Bu nedenle Heidegger şu sonuca varır: "Totolojinin, diyalektiğin örttüğünü düşünebilmenin tek aracı olduğunun farkına varmak gerekir."[49]

---

[46] *Q* I, s. 307.

[47] *LH*, s. 173.

[48] "Temps et être", *Q* IV, s. 19. Bu konuda bkz. J. Derrida, *Donner le temps, 1. La fausse monnaie*, Paris: Éditions Galilée, 1991, ss. 22vd. –çev. n.

[49] M. Heidegger, "Séminaire de Zahringen (1973)", *Q* IV, s. 339.

Buna rağmen, bizzat Heidegger'in, 1959 yılında yayımlanan *Unterwegs zur Sprache*'de[50] olduğu kadar 1962 yılındaki "Zaman ve Varlık" konferansında da, sırf fenomenler arasında ayırım yapmak adına dikkatlice gözden geçirmeksizin totolojiler ve kendinden-doğrulayıcı/yüklemi-oluşturan [*propositions autoprédicatives*] önermeler türettiğini görüyoruz. Spekülatif önermede muzaffer olan mantıktır, totolojide ise varlık fenomenleri üretir: Her ikisinin de varlık ile düşüncenin aynılığını doğrulamada birbirinden taban tabana zıt yollar izlemediğini görüyoruz.

Bununla birlikte, diyalektik mantık, Heidegger'in *Düşünmek Ne Demektir?*'de "karşı konulmaz açılma" dediği, lojistiğe dönüşen Batı mantığının sondan bir önceki aşamasıdır. Karşı konulmaz açılma, asıl ifadesini yapay zekâda (yani günümüzün bilgisayarlarında) bulur: "İnsanın varlığı, tekniğin varlığının açılmasında ortaya çıkan varolanın varlığına uyum gösterdi."[51] Heidegger'in metafiziğin tamamlanmasında gördüğü, modern tekniğin bu özünü incelemeye artık geçebiliriz.

çev. Arif Yıldız

[50] Bkz. *GA* 12.
[51] *QP*, s. 220.

Ansiklopedi'nin Üç Felsefî Okuması veya Hegel'de Felsefe Kavramının Gerçekleştirilmesi*

Théodore F. Geraets

Felsefenin üç tasımı [*syllogisme*] üzerine olan paragraflar (*Ansiklopedi* §§575-7) Hegel'in en sıklıkla yorumlanan metinleri arasında yer alırlar.[1] Burada bu yorumların her birini tartışmaktan ziyade, *çalışma hipotezi* olarak, nispeten yeni bir yorum önermek maksadıyla *temel farkları*n nelerden ibaret olduğunu görmek istiyoruz.[2]

Pek çok yorumcu için ana soru şudur: Söz konusu paragrafların dile getirdiği 'sistem taslakları'nın gerçekleştirilişini veya hazırlanışını

---

* Théodore F. Geraets (2005), "Les trois lectures philosophiques de *l'Encyclopédie* ou la réalisation du concept de la philosophie chez Hegel", *Lectures de Hegel*, haz. Olivier Tinland, Le livre de poche, ss.156-95. Bu çalışma daha önce *Hegel-Studien*'de yayımlanmıştır [Cilt 10, 1975, ss. 231-54].

[1] Hegel Arşivi'nden Dr. Reinhard Heede, Hegel'de mantık ve din felsefesi ilişkisi üzerine bir çalışmada oldukça kapsamlı bir bibliyografya sunar. Umuyoruz ki, bu çarpıcı tez yakında yayımlanır.

[2] Eğer yorumumuz geçerli çıkarsa, bunun en temel getirilerinden biri, yöntem ile sistem arasındaki veya daha ziyade, bir taraftan yöntem ile kapalı sistemler, diğer yandan da yöntem ile açık sistemler arasındaki ünlü problemin yeni bir biçimde aydınlığa kavuşturulması olacaktır.

Hegel'in eserinin bütününün neresinde bulabiliriz? Buradaki temel postülat şudur: Tasımların en azından ikisi, doğrudan ve temel olarak *Ansiklopedi* dışındaki başka yayınlara veya Hegel'in verdiği derslere göndermede bulunur. 'Transendent' yorumlardan, [tam da] bu açık anlamda bahsedebiliriz. *Ansiklopedi*'nin kendisi böylece birinci veya üçüncü tasımla özdeşleştirilir.

Ansiklopedi'de üçüncü tasımın gerçekleştirilişini görenler –çünkü iki durumda da üç terimin sıraları açıkça aynıdır–, ikinci tasımı dolayısıyla *Tinin Fenomenolojisi*'yle (Lasson, Van der Meulen)[3] ve üçüncüsünü de *Berlin Dersleri*'yle, özellikle de din felsefesi üzerine olanlarla özdeşleştiriyorlar (Lasson). Böyle bir durumda, *Ansiklopedi* üç tasım içinde en fenomenal [*phénoménal*] ve dolayımsız [*immediate*] düşünce moduna indirgenmiş olacaktır ki, bunun kendisi bize kabul edilemez görünmektedir.

Son zamanlarda bazı yorumcular, *Ansiklopedi*'yi haklı olarak üçüncü tasımla ilişkilendirmişlerdir. Bunlardan biri de yorumunu daha çok *Ansiklopedi*'nin 187. paragrafına ek üzerine kuran Fackenheim'dır:[4]

> Tasımın figürlerinin nesnel anlamı kaba hâliyle şudur: Rasyonel olan her şey, kendini üçlü bir tasım olarak gösterir ve bu öyle bir biçimdedir ki, bu terimlerden her biri yalnızca bir ucun [*extrême*] yerini işgal etmekle kalmayıp, dolayımlayan orta-terimin de yerini işgal ederler. Bu öncelikle felsefî bilimin üç teriminde, eş deyişle mantık idesi [*idée logique*], doğa ve tinin durumunda böyledir. Burada zincirlemeyi gerçekleştiren dolayımlayıcı terim öncelikle doğadır. Dolayımsız [*immédiate*] bir bütünlük olan doğa, mantık idesinin ve tinin iki ucunda kendini yayar [*se déployer*]. Ancak tin, sadece ve sadece doğa tarafından dolayımlandığında tindir. İkinci olarak, benzer bir biçimde bireysel olan, kendini etkin olarak gösteren, orta-terim olan tindir ve uçları mantık idesi olarak doğadır. Doğada mantık idesini tanıyan ve böylece onu özüne

---

[3] G. Lasson (1911), *Einleitung in Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Leipzig, XI; *Was heisst Hegelianismus?*, Berlin, 1916, s. 31. "Hegel und die Gegenwart", *Kant-Studien*, 36 (1931), s. 256. J. Van der Meulen (1958) *Hegel: Die gebrochene Mitte*, Hamburg, s. 339.

[4] E. Fackenheim (1967), *The Religious Dimensions in Hegel's Thought*, Blooming-Londres, ss. 75-115.

> yükselten [*élever*] tindir. Aynı şekilde, üçüncü olarak, mantık idesinin kendisi dolayımlayan terimdir. Mantık idesi, doğanın olduğu gibi tinin de mutlak tözü, evrensel olan, her şeye işleyendir. Mutlak tasımın terimleri buradadırlar.[5]

Fackenheim'a göre, bu üçlü dolayımın [*médiation*] üç 'aşaması'nın her birine ait öğeler, Hegel'in eserinin bütününe dağılmış durumdadır; ancak Hegel *Ansiklopedi*'de yalnızca üçüncü aşamanın, mantık dolayımının tam ve sistematik bir açıklamasını vermiş gibi görünüyor. *Ansiklopedi*'nin mantık dolayımını oluşturduğu fikri, Fackenheim tarafından şüphe götürmez ve kendiliğinden açık bulunup kabul edilmiştir. Aslında ide ve mantık idesini özdeşleştirebildiğimiz ölçüde tüm *Ansiklopedi*, Hegel'in kendisi tarafından bu ideye göre ve bu ideden organize edilmiş olarak sunulmuştur.[6]

Biraz daha farklı bir yorum, A. Léonard tarafından önerilmiştir.[7] Birlikte alındıklarında üç tasım, kendi temel karakterlerinde, ansiklopedik bilginin[8] [*savoir encyclopédique*] kapladığı bütünleyici boyutu ifade ederler; fakat birinci tasımı yalıtarak Berlin Dersleri'nde[9] gerçekleştirilmiş olan bir şemayı, ikincisini yalıtarak da *Tinin Fenomenolojisi*'nde[10] gerçekleştirilmiş olan bir yapıyı elde ederiz. Üçüncü tasım gibi *Ansiklopedi*'nin kendisi de, mutlağın açığa vuruluşunu [*révélation*] kendi kendisinden yola çıkarak açıklar.

> Hiç şüphe yok ki ansiklopedik bilgi, daha önce de gördüğümüz üzere kendini, üçüncü tasımın fenomenal boyutlarını teşkil eden ilk iki tasımda da ifade eder. Ansiklopedik bilgi kendini diskürsif bir biçimde [*discursivement*] dışa vurdukça, aslında ilk tasıma (L-N-E)... bağımlı hâle gelir. Ancak bu sergileme düzeni yalnızca bilginin fenomenalizasyonuna aittir, yoksa onun mutlak etkinliğine değil. Diğer yandan bilgi, etkin bir refleksiyon [*réflexion*], öznel bir bilme [*connaitre*] olduğundan, ansiklopedik bilgi ikinci tasım N-E-L ile özdeşleşir. Fakat bu iki tasım burada bir 'şema'dan da-

---

[5] *Encyclopédie*, §187'ye ek, Fr. çev. B. Bourgeois, s. 604.
[6] Bkz. *Ansiklopedi* §18, s.184.
[7] A. Léonard (1971) "La structure du système hégélien", *Revue philosophique de Louvain*, sayı 69, ss. 495-524.
[8] *A.g.e.*, s. 512.
[9] *A.g.e.*, s. 522.
[10] *A.g.e.*, s. 523.

> ha fazlasıdırlar; *Fenomenoloji*'de ve Berlin Dersleri'nde olduğu gibi, tam anlamıyla *Ansiklopedi*'nin içinde, birbirine bağlı ve birlikte bir birlik oluşturdukları üçüncüsünden ayrılmaz iki tasımdırlar.[11]

Bu yoruma ilişkin iki sorunun sorulması zorunludur. İlk olarak, *Ansiklopedi*'de izlenen düzeni açıklayan diskürsif bir açıklamanın ve nesnel[12] bir ifadenin zorunluluğunu kabul edersek, neden bu aynı zorunluluk –bu iki dersi yalıtılmış olan birinci tasım ile özdeşleştirme hakkına sahip olmaksızın– aynı zamanda Berlin Dersleri'nde de izlenen düzeni açıklamaya yetmesin? İkinci olarak, Hegel'in din felsefesini, diğerlerinin[13] hepsini önceden varsayarak felsefî bilimlerin en sonuncusu olarak kabul etmesini ve bununla beraber derslerinde, Léonard'ın da söylediği gibi, "ansiklopedik sisteme henüz yabancı olan öğrenciye eserin önemli noktalarının, nesnelleştiren bilincin [*conscience objectivante*] dolaysız olarak girişine mümkün olan bir ritimde ifade edilmiş bir sunumunu sağlamak"[14] maksadıyla 'artık idede cereyan etmeyen' bir açıklamasını vermesini nasıl anlayabiliriz? Acaba ritim: kavram, belirleyici tekilleştirme [*particularisation déterminante*], ideye kadar kavramın tamamlanması, tüm felsefî bilimlerin yöntemini oluşturmuyor mu?[15] Léonard'ın tüm yorumunun temelinde yer alan yalıtma [*isolement*] yöntemi, öyleyse çok da aydınlatıcı bir yöntem değildir.

Bu yöntemden arındırılmış olarak Léonard'ın yöntemi, diğer birkaç çağdaş yorumcunun[16] 'içkin' [*immanent*] olarak adlandırabileceğimiz yorum tipiyle buluşur. Bu tür bir yorum, temel ilke olarak üç tasımdan hiçbirinin doğrudan ve temel olarak Hegel'in eserinin *An-*

---

[11] *A.g.e.*, s. 523.

[12] *A.g.e.*, s. 523.

[13] Bkz. "Vorlesungen über die Philosophie der Religion", *Begriff der Religion*, cilt 1, haz. Lasson, ss. 166, 168, 174.

[14] A. Léonard, "La structure du système hégélien", s. 522.

[15] *Begriff der Religion*, s. 62.

[16] H.F. Fulda'nın [*Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt, 1965, ss. 273, 379-84] ve W. Metzel'in [*Reflexion und Bestimmtheit in Hegels Wissenschaft der Logik*, Hamburg, 1971, s. 162] yorumlarından, kendi yorumumuzun özünü tasarladıktan sonra haberdar olduk.

siklopedi'[17] dışındaki başka bir bölümüne göndermede bulunmadığını iddia eder. Öyleyse, ilk tasımın nesnel niteliğini belirttiği 'nesne bilgisi'[18] [*savoir objet*] ve –ikinci tasımın öznel niteliğini ifade ettiği– 'özne bilgisi'[19] [*savoir sujet*] ansiklopedik bilginin kendisidir.

Bernard Bourgeois'a göre bu üç tasım, "mutlak bilginin [*le savoir absolu*] kendi kurucu işlemini, mutlak dolayımını kendilerine (üç moda) göre kavradığı" üç modu ifade etmektedir.[20] Bu yorum, iki ana öğe üzerine kuruludur. Birincisi, bu üç tasım kavrayışta [*appréhension*] bir ilerlemeyi ifade eder: Mutlak bilgi, kendi kendisinin fenomenal kavranılışından [*appréhension phénoménale*] hakikî bir kendi kendisinin anlayışına[21] [*compréhension de soi*] geçer. İkincisi, tam olarak kavranmış olanın tarafındaki başlangıç noktasının eksikliği şöyle formüle edilir:

> Mutlak bilgi kendini böyle mutlak bir temel olarak bilir; ancak o, bu tür bir temeli kuranı doğrudan bilmez; kendi kurucu gücünü, olduğu mutlak dolayımı, bunun aşamalarını farklı şekillerde dolayımlayarak, ilk başta kendisini kendi kurucu gücünün kurucusu olarak koymayarak, kendisinin olduğunu bildiği orta-terim veya mutlak dolayımın dolayımı olarak, başlangıçta kendini olduğu gibi göstermeyerek, kendi kendisine izah eder.[22]

Bu yorum bize, temelin temeli konusunda "Sunuş"un, B. Bourgeois tarafından yapılan çevirinin zor fakat açık ve aydınlatıcı sayfaları ile karşılaştırılamayacak olan bir belirsizlikle lekelenmiş görünür. Gene bize öyle görünüyor ki, bu yorum, başka yerlerde[23] doğru bir şekilde

---

[17] M.J. Petry [*Hegel's Philosophy of Nature*, cilt 1, Londra, 1970, ss. 92-3] ve Reinhard Heede (yukarıda adı geçen henüz yayımlanmamış çalışma), felsefe tasımlarını *Ansiklopedi*'nin bazı bölümleri ile özdeşleştirmeye çalışırlar. Heede, bu şekilde §574'ü mantık, §575'i doğa felsefesi ve §577'yi de mutlak tin felsefesi ile ilişkilendiriyor. Bu yorum lehine ileri sürülen argümanlar bize ikna edici görünmemektedir.

[18] B. Bourgeois (1970), "Sunuş", [Hegel'in] *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*, cilt 1, *Mantık Bilimi*, Paris: Vrin, s. 51.

[19] *A.g.e.*, ss. 51, 53.

[20] *A.g.e.*, ss. 51, 52.

[21] *A.g.e.*, ss. 51, 52.

[22] *A.g.e.*, s. 51.

[23] *A.g.e.*, s. 55.

çevirisi yapılmış olan 577. paragrafın hatalı bir okumasına dayanır; çünkü yukarıda alıntılanmış metinde B. Bourgeois, neticede orta-terim olarak ortaya çıkanın mutlak bilginin kendisi, eş deyişle 'felsefe idesi' olduğunu belirtir. Bu iddia, 187. paragrafa ekle ilgili bir notta açık bir şekilde onaylanır.

> 187. paragrafa ek, oldukça hızlı ilerleyen bir metinde, *Ansiklopedi*'deki "Tin Felsefesi"nin birinci ve üçüncü baskısının son üç paragrafında geliştirilen temayı öngörür... Doğrusunu söylemek gerekirse, 187. paragrafa ekin metni, *tam anlamıyla* Hegelci olan *Ansiklopedi* metninin bize göre *esas nitelikte*ki bir noktasından sakınır: Nihaî tasımın orta-terimi, Hegel'in kendisine göre, 187. paragrafa ekin iddia ettiği gibi 'mantık ilkesi' olmayıp, 'felsefe idesi', eş deyişle (hakikî anlamda evrensel bilim olarak) mantığın idesidir. *Ansiklopedi*'deki "Mantık Bilimi"nin eklerinin Hegel felsefesine uygunluk göstermediği oldukça nadir –şunu da söylemeliyiz ki, son derece temel– noktalarından biri tam da buradadır. Ne var ki, Hegelciliğin bu temel ve oldukça zorlu noktasına dair, sonradan gelen çok sayıda yorumcunun da aynı hatayı işlediklerini göz önünde bulundurursak, Hegel'in ilk öğrencilerine ve yayımcılarına, ustalarının düşüncelerini yanlış anladıkları için çok da kızamayız.[24]

Bu not ikna edici değildir, çünkü son tasımın *orta terimi* kesinlikle 'felsefe idesi' değildir: *Tasımın kendisi* bu ide olup, orta terimi de 'kendi kendini bilen, mutlak anlamda evrensel olan akıl'dır; başka bir deyişle, (son üç paragrafın oluşturduğu gelişim içinde değişime uğramış olarak) mantıktır, ki zaten 'tasım'ın kendi anlamı da burada değişime uğramıştır.[25]

574'ten 577'ye kadar olan paragrafların konusu, felsefe kavramından felsefe idesine geçiş, eş deyişle bu kavramın gerçekleştirilmesi sürecidir. Bu durum bizi, bu dört paragrafın tamamını kapsayan genel soruyu düşünmeye zorlar: Nasıl oluyor da bu gerçekleştirme bütün geçmiş söylemlerden farklı bir şey olabiliyor? Son paragraflar ise bir şey ekleyebiliyorlarmış gibi görünmüyorlar: Gerçekleştirme eylemi çoktan tamamlandı; çünkü 573. paragrafın sonunun açık bir şekilde dile getirdiği gibi, felsefe kavramının felsefenin kendisi tara-

---

[24] *A.g.e.*, s. 604.

[25] İlerideki bölümlere bkz.

fından kavranılışı [*l'appréhension*], kendi kendisinin açıkça önceden gerçekleştirilmiş bilgisi üzerine yönlendirilmiş bir 'geriye bakış'tan [*regard en arrière*] başka bir şey olamayacaktır. Tüm içkin yorumdaki başlıca zorluk, üç tasımın bütün önceki gelişimle olan ilişkisini anlamaktan ibarettir.

Kimileri, tekrarlamanın niteliği konusunda ısrar edecek ve şunu söyleyecekler:

> Hegel'in kendisi, kendi tasımsal felsefe felsefesinin tözünden o kadar az emindi ki, *Ansiklopedi*'nin ikinci baskısından bunu açıkça çıkardı; bu tözü gene de üçüncü baskıya yeniden koyduğunda ise, bunu yapma biçimi güvensizliğini ele vermekteydi: Böylelikle önceki metinden onu çıkarma vakasından sonra Hegel, beklentisinde olabileceğimiz derinlemesine değişimleri de bir yana bırakıyordu. Dolayısıyla, bu felsefe felsefesinin tanınmışlığı, gücünü sistemin üretiminde yitirmesinin sonucu olan içsel eksiklik tarafından son derece güçlü bir şekilde karşıtlanmaktadır.[26]

Bu yargı bize biraz fazla cüretli gibi görünüyor. Burada bize gerekli olan şey, Hegel'in son baskı aşamasında üç tasımı geri aldığı vakit ortaya koyduğu değişikliklerin neler olduğunun etraflıca incelenmesidir.

Dinin üç tasımı ile herhangi bir karşılaştırmaya girmenin sorumluluğunu üzerimize almadan, şimdi bu üç tasımı kendi kendileri için anlamaya çalışacağız. Bu tür bir karşılaştırma belli derecede yararlılık arz edebilir; fakat aynı zamanda bu karşılaştırmayı felsefe tasımlarının merkezine oturttuğumuzda, tasımların tam anlamını bize muğlâk kılmak gibi bir riski de beraberinde getirebilir.

Metnin satır satır incelenmesine geçmeden önce, yorumumuzun anahatlarını ifade edelim. Bize öyle geliyor ki üç tasım, *Ansiklopedi*'nin *kendisi*nin *üç mümkün ve gerekli okuması*nı ifade eder. Bu tasımların anahatlarının belirlenmesi [*thématisation*], gerçek anlamda bir geriye bakış anlamına gelir –ve bu anlamda, önceleyen her şeyi dikkate aldığımızda, ortada yeni olan bir şey yoktur–; ancak bu üç tasım sadece basit bir biçimde özetlemekle veya tekrar etmekle yetinmeyip tek bir okumanın –hattâ üçüncü bir okumanın bile– bilimin içeriğini eksiksizce ortaya koyamayacağını gösterir. Aslında birinci ve

---

[26] M. Theunissen (1970), *Hegel's Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin, s. 310.

ikinciden daha az olmak üzere, üçüncü okuma kendi başına, diğer iki okumadan bağımsız bir biçimde mümkün değildir: Üçüncüsünü önceleyen bu iki okuma hiçbir şekilde geçici olmayıp, üçüncü okuma da ilk ikisinin birlikte anlaşılmasından başka bir şey olamaz. Bu nokta muhtemelen *Ansikloped'*nin ilk baskısında yok değildi, ne var ki açık bir biçimde ancak 1830 baskısında ifade edilmiştir.

574. Paragraf

Daha yukarıda da dile getirdiğimiz gibi, üç tasımın gerçekleştirmiş olduğu devinim [*mouvement*], felsefe kavramından felsefe idesi kavramına geçişi teşkil eder. Bundan dolayı, tasımların anlamlarını kavramak için, öncelikle 574. paragrafta sorgulanan felsefe kavramını ele almak gerekiyor:

> Bu felsefe kavramı, *kendi kendisini düşünen* ide, bilen hakikat [*la vérité qui sait*] (§236), somut içerikte olduğu gibi etkinliğinde [*effectivité*] de niteliğini *ortaya koymuş olan mantıksal-olan*dır.

Yukarıdaki alıntıda geçen "olduğu gibi etkinliğinde de" şeklindeki bölüm ikinci baskıya eklenmiş olup, üçüncü baskı ise ikinci baskı ile özdeştir. Alıntıdaki cümle iki temel öğe içerir: Devinimin sonunda felsefenin kavradığı,[27] *mantıksal-olan*dır; ancak değişime uğramış, bu devinimin beraberinde başlangıcındaki *mantıksal-olan*da eksik olan bir anlamla zenginleştirilmiş bir *mantıksal-olan*. Felsefe kavramı, Hegel'in 236. paragrafta ele aldığı ide kavramı ile açık bir şekilde ilişkilendirilmiştir:

> Öznel ve nesnel idenin birliği olarak ide, idenin kavramıdır; öyle ki, bu kavram karşısında ide olarak ide durur [*Gegenstand*], onun için nesne [*Objekt*] idedir. Söz konusu olan, içinde tüm belirlenimlerin bir araya gelmiş olduğu bir nesnedir. Bu birlik [*Einheit*], böylece *mutlak ve tüm hakikattir* ve kendi kendini düşünen idedir; şüphesiz ki burada, düşünen *olarak*, *mantıksal* olarak idedir.[28]

"Şüphesiz ki" [*zwar*] sözcüğü başlangıçta anlamanın [*compréhension*] son noktasını oluşturuyor gibi görünene bir kısıtlama getiriyormuş gibi görünüyor. 'Burada', yani *Mantık*'ın sonunda söz konu-

---

[27] *Ansiklopedi*, §573, Fr. çev. B. Bourgeois.

[28] *Ansiklopedi*, §236, s. 460 [ufak değişiklikler yapılmıştır].

su olan '*mantık* sistemi'nden, bir başka deyişle, mutlak idenin 'idesel farklılaşması'nda [*différenciation idéelle*] gerçekleşen ve 'idesel farklılaşması' tarafından geliştirilen içerikten başka bir şey değildir.[29] *Mantıksal-olan*ın evrenselliği, farklılıkların sadece idesel olduğu ve gerçek anlamda farklılık olarak konmadığı,[30] 'başkasılığın [*altérité*] boş hâlleri'nden başka bir şeyin olmadığı, ayırımın henüz ciddiye alınmadığı ve bu 'çelişkisiz'[31] [*gegensatzloss*] öğeye özgü bir sağlamlıkla elbette ki somuttur. Bu mantık-içi [*intra-logique*] sağlamlığı 574. paragrafta bahsi geçen etkin [*effective*] sağlamlıktan daha iyi ayırt edebilmek içindir ki Hegel, ikinci baskıya "etkinliğinde de" [*effectivité*] ifadesini eklemiştir. Devinimin sonunda mantıksal evrensellik [*l'universalité logique*], "Real Felsefe"nin, eş deyişle "Doğa Felsefesi"nin ve "Tin Felsefesi"nin etkin sağlamlığına dair 'rüştünü ispatlamış' [*bewährt*] olarak kabul edilir. Bir kavramın 'doğrulanma'sı [*Bewährung*], o kavramın gelişimi [*Entwicklung*] ve gerçekleş(tiril)mesidir [*Verwirklichung*].[32] Dolayısıyla, 'doğrulama' hareketi, bir tekrar olmaksızın, zorunlu bir başa dönüştür. 574. paragrafın ikinci cümlesinde açıkça belirtilen şey budur. Aşağıda, bu paragrafın gözle görülür bir biçimde birbirinden farklı üç değişik örneğini veriyoruz.

> (1817) Böylece bilim kendi başlangıcına dönmüştür ve mantıksal-olan, onun *sonucu*dur; bilim kavramının önvarsayımı veya onun [son] [*ihres*] başlangıcının dolaysızlığı ve bu şekilde etkilendiği [*affecté*] *görünüş* [*Erscheinung*] tarafı korunarak aşılır [ortadan kalkar] [*aufgehoben*].
> (1827) Böylece bilim kendi başlangıcına dönmüştür ve mantıksal-olan, *tinsel-olan* olarak onun *sonucu*dur. Bu *tinsel-olan*, kendinde ve kendi için hakikat olarak ortaya çıkmış ve kendi saf ilkesinde olduğu gibi kendi öğesinde de, bilimin [*ihrem*] önvarsayan yargısının üstüne, onun içeriğinin somut sezgisinin ve tasarımının (üstüne) yükselmiştir [*s'élever, erhoben*].
> (1830) Böylece bilim kendi başlangıcına dönmüştür ve mantıksal-olan, *tinsel-olan* olarak onun *sonucu*dur: İçinde kavramın sadece

---

[29] *Ansiklopedi*, §237, s. 460.
[30] *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, cilt 3, *Die absolute Religion*, haz. Lasson, s. 48.
[31] *Ansiklopedi*, §467'e not.
[32] *Ansiklopedi*, §381'e ek.

> *kendinde* [*an sich*] ve başlangıcın ise dolaysız bir başlangıç olduğu önvarsayan yargıdan –ve böylelikle bilimin orada sahip olmuş olduğu *görünüş*ten [*Erscheinung*]– kendi saf ilkesine ve dolayısıyla da kendi öğesine [*Element*] yükselmiştir [*erhoben*].

1827 baskısında bu paragraf, *Ansiklopedi* metninin sonunu teşkil eder; diğer iki baskıda ise bu paragrafı, kendisini ona 'görünüş' [*apparition*] kavramı üzerinden bağlayan felsefenin iki tasımı izlemiştir: "Bu görünüş..." (§475). "Bu görünüş..." (§476). "Bu görünüşler" (§477) ve "sonraki gelişimi kuran ilk olarak [*zunächst*] bu görünmedir [*Erscheinen*]" (§575). Yapılacak ilk gözlem öyleyse şudur: Yorumlamak istediğimiz cümlenin temel amacı her seferinde tersine döndürülmüştür. Önce geleceğe dönük [*prospectif*] (1817), ardından geçmişe dönük [*retrospectif*] (1827) ve sonunda da yeniden geçmişe dönüktür (1830). Bu cümlenin, aynı paragrafın ilk cümlesinin bir açıklamasını nasıl teşkil ettiğini göstermeye çalışırken bunu unutmamalıyız. Dolayısıyla, üç baskıdaki içeriği uyumlu kılmaya veya 1817 ve 1830 baskılarını 1827 baskısından faydalanarak durulaştırmaya çalıştığımızda temel anlamı gözden kaçırma riskiyle karşı karşıya kalırız.[33]

Üç baskının metinlerini karşılaştırdığımızda hemen dikkatimizi çeken şey, birinci baskının dilbilgisel açıklığı, buna karşın ikincisinin ise aşırı derecedeki karanlığıdır. İlk baskıda cümlenin tamamı bilimle ilişkilidir. İkinci baskıdaki [*welches*] ve ardından gelen her şey, tinsel-olana [*das Geistige*] dairdir. Bunun dışında şunu da fark etmek gerekir ki, 'önceden varsayan yargı' [*juger présupposant*] ile söz konusu olan içerik, bilime aittirler (*ihrem* ve *ihres*, *die Wissenschaft*tan başka bir şeyle ilişkilendirilemezler);[34] oysaki saf ilke ve öğe [*élément*], bilime değil tinsel-olana göndermede bulunmaktadır. *Üçüncü baskı*da, cümlenin "öyle bir biçimde [...] ki [...]" ile başlayan *kısmı*nın tamamı *mantığa* [*es: das Logische*] atıfta bulunur.

Öncelikle, son olumlamanın konu edinildiği ve hiçbir şekilde geleceğe dönük [*prospectif*] olmayan ikinci baskıdaki metnin anlamını kavramaya çalışalım. Bilim kendi başlangıcına, kendisinin sonucu hâline gelen *mantıksal-olan*a döner; çünkü tinsel-olan, kendi diya-

---

[33] H.F. Fulda, *a.g.e.*, s. 279.

[34] Dilbilgisel olarak bu pasaj 'hakikat'e [*die Wahrheit*] gönderimde bulunabilirdi, ancak bu yorum cümleye kabul edilebilir bir anlam vermemektedir.

lektik gelişiminde kendisini kendinde hakikat ve kendisi için hakikat olarak göstermiş; kendi özü olan *mantıksal-olam* ortaya çıkarmış veya anlamış, böylelikle de, kendini kendi saf ilkesinde, kendi öğesinde olduğu gibi yükseltmiştir [*s'élever, erhoben*].

> Saf düşünme bilimi olarak veya kabaca saf bilim olarak (anlaşıldığında) mantık, öğe olarak, öznel ile nesnelin bu birliği olan mutlak bilgiye sahiptir. Tin, kendini kendi mutlak hakikati olarak bu mutlak bilgiye yükseltmiştir [*s'élever*].[35]
> Mantığın içeriğini oluşturan *saf özsellikler* [*les essentialités pures*]... saf düşünceler [*pensées pures*] ve kendi özünü düşünen tinlerdir.[36]

Mutlak bilgi olarak mantıksal-olan, tinsel-olanın saf ilkesini ve tinin kendi özünü düşündüğü öğeyi oluşturandır. Ne var ki, *Mantık Bilimi*'nin birinci baskısından (1812) alınan metinler yardımıyla yapılan bu yorum, içinden çıkılması oldukça zor bir problemi ortaya çıkarır: *Tinin Fenomenolojisi*'nde gerçekleşmiş olan –biraz önce alıntılanan metinlerin gönderimde bulunduğu– tinin kendi hakikatine yükselmesi ile *Ansiklopedi*'nin son kısmında, tin felsefesinde ve özellikle de mutlak tini ele alan son bölümde gerçekleşen tinin yükselmesi arasındaki ilişki problemi. Şurası açıktır ki, *Ansiklopedi*'nin ikinci baskısının 574. paragrafında sorgulanan bilimin 'somut sezgisi ve içeriğinin tasarımı', sanata ve vahiy yoluyla bildirilmiş dine ayrılmış paragraflarına atıfta bulunur. O hâlde, tinin mantıksal-olana ikili bir yükselişi vardır. Birincisi, bilim kavramının "kendi figürlerinin tamamının, hakikatte olduğu gibi onda da (bilim kavramında da) çözüldüğü bilinç tarafından"[37] üretimi olan yükselme [*élévation*]. Burada söz konusu olan, *Tinin Fenomenolojisi*'nde sunulmuş olan yolun sonucu olarak bilim kavramıdır. Bu kavramın gerekçelendirilişinden yalnızca burada bahsedebiliriz.[38] Ancak bu kavram, 'mantığın kendi içinde'[39] de ortaya çıkar veya türer. "Bu yolda bilim, kendi kavramını saf idenin –ki ide, onun için vardır– kavramı olarak kavramakla [*saisir*] son

---

[35] *Science de la logique*, cilt 1, "Varlık", 1812; Fr. çev. P.-J. Labarrière ve G. Jarczyk, Paris: Aubier, 1972, s. 33.
[36] *A.g.e.*, s. 7.
[37] *Wissenschaft der Logik*, cilt 1, haz. Lasson, s. 29.
[38] H.F. Fulda, *a.g.e.*, ss. 299-301.
[39] *Wissenschaft der Logik*, s. 29.

bulur."[40] Mantığın tamamlanmasını sağlayan, bilimin kendi kavramını bu kavrayışı tinin mantıksal olana ikinci yükselişini –sanatın ve dinin aşılması– 'canlandırır.'[41] *Ansiklopedi*'nin ikinci baskısı bu şekilde kapanır.

Fakat temel amacımız tam da ikinci baskıda eksik olan felsefenin üç tasımını irdelemek olduğundan, bu baskının oldukça kısa metninin bu yorumundan sonra, birinci ve üçüncü baskının metinlerine geçmek istiyoruz. Birinci baskıda söz konusu olan yalnızca 'koruyarak aşmak'tır [*aufheben*]; ama son baskı, ilk olarak ikinci baskıda geçen 'yükselmek' [*s'élever*] kavramını korur. Bununla birlikte, burada yükselişi gerçekleştiren artık tinsel-olan olmayıp mantıksal-olandır. Bilimin kendisi, başlangıcının dolaysız niteliğini oluşturan kendi kavramını önvarsayarak başlamış görünüyor. Üçüncü baskı şunu net bir şekilde ortaya koyar: Bilimin başlangıcında 'kavram' – sadece bilim*in* kendi kavramı değil– 'salt *kendinde*ydi'; ve bu başlangıç, burada tam olarak bilimin beraberinde başladığı mantıksal-olan*dır*. Bu mantıksal-olan ise, özünde anlaşılmış 'tinsel-olan olarak' bilimin sonucu hâlini almalıdır. Artık burada mevzu bahis olan şey, yükselmedir [*élévation*]; bununla birlikte bu yükselme ise, ikinci baskıda olduğu gibi, tinselin salt ilkesi ve öğesi olmayıp, mantıksal başlangıcın salt ilkesi ve öğesi olan tinsel-mantıksal-sonuçtur. Ardından gelen üç tasım da bu son yükselmeyi detaylı bir biçimde açıklayacaktır. İkinci baskıdaki yükselme, sanatın ve dinin felsefede aşılmasına [*dépassement*] tekabül etmekten başka bir anlama gelmemektedir.

Birinci ve üçüncü baskıda sözü edilen ve bu iki baskıda da diyalektik devinimi yeniden başlatan görünüş [*Erscheinung*] hangisidir? Bu görünüşün gerçek anlamı, aşağıda tamamını okumamız gereken üçüncü baskının 17. paragrafında açıklığa kavuşur.

> Felsefenin yapmak zorunda olduğu *başlangıca* gelince; diğer bilimler gibi o da, genel olarak öznel bir önvarsayımla başlıyormuş gibi görünür. Başka bir deyişle felsefe, belli bir nesneyi –bu nesne başka birtakım alanlarda uzay, sayı vs. iken, felsefede ise *düşünce*dir– bir düşünce nesnesi hâline getirmek zorundadır. Fakat düşüncenin bizzat kendisi için olduğu bakış açısında konumlanması, böylelikle de *kendi nesnesini kendisi üretmesi* ve *kendisine ver-*

[40] *Ansiklopedi*, §243.

[41] *Wissenschaft der Logik*, cilt 1, s. 16.

> *mesi*, onun özgür eylemidir. Ardından, bu *dolaysız* olarak görünen bakış açısı, bilimin içerisinde kendisine bilimin *sonucu*nu; şüphesiz ki yeniden başlangıcına vardığı ve kendi kendisine döndüğü nihaî sonucunu zorunlu olarak sağlamalıdır. Bu yolda felsefe, kendi kendisine geri dönen bir daire [*Kreis*] görünümü sergiler ve diğer bilimlerde olduğu gibi bir başlangıca sahip değildir; öyle ki, başlangıç yalnızca felsefe yapmaya karar veren bir kişi olarak özne ile ilişkide bir anlam kazanır, yoksa bilim olarak bilimle ilişkide değil. Yahut yine aynı şey, bilim kavramı [*Begriff der Wissenschaft*], dolayısıyla da ilk kavram –ki ilk olduğu için, düşüncenin, (sanki ona dışsalmış gibi olan) felsefe yapan bir özne için nesne olduğu ayırımını içinde barındırır–, bilimin kendisi tarafından kavranmalıdır [*saisir*]. Hattâ kavramının kavramına ve böylelikle de kendine geri dönüşe ve doyumuna ulaşmak, bilimin tek ereği, işi ve hedefidir.[42]

Felsefenin "öznel bir önvarsayımıyla başlıyor gibi göründüğü", düşüncenin "felsefe yapan özne" olup "*kendisine kendi nesnesini verdiği*" bakış açısı [...], "*dolaysız* bakış açısı olarak ortaya çıkar." Bu başlangıç "yalnızca özneyle", salt düşünceye[43] karar verenle, olduğu hâliyle düşüncenin incelenmesiyle [*considération*] bir ilişkidir.[44] "İlk kavram", bilimin kendi kavramı tam da buradadır. Fakat bu kavram "ilk kavram olduğundan, [...] düşüncenin (sanki ona dışsalmış gibi olan) felsefe yapan bir özne için nesne olduğu ayırımını içinde barındırır." Dolayısıyla, bilimin kendi seviyesinde (eş deyişle sadece bilinç deneyimlerinin bilimi seviyesinde değil) felsefe ve felsefenin 'ilk' kısmı olan mantık bilimi, başlangıçta bir şekilde kendisinden ayrılmış olan, onu (düşünce-nesne) dışarıdan seyreden [*contempler*] 'felsefe yapan özne' için, düşünce-nesne [*pensée-nesnet*] olarak ortaya çıkar: *Ansiklopedi*'de ifade edilen sistemin incelemesine geçecek olan *okuyucu* örneğinde bu böyledir. Bilimin "tek ereği, işi ve hedefi", öyleyse, "kendi kendisinin kavramına ulaşmak", kendi kendisini, felsefe yapan özne ve düşünce-nesne ayırımı [*Trennung*] tarafından işaret edilen başlangıç da dâhil olmak üzere, topyekûn anlamaktır.

---

[42] *Ansiklopedi*, §17.
[43] *Ansiklopedi*, §78'e not.
[44] *Wissenschaft der Logik*, cilt 1, s. 54.

Tinin Fenomenolojisi tarafından dışsal bir biçimde gerekçelendirilen [*justifié extérieurement*] "düşüncenin bizzat kendisi için olduğu ve *kendi nesnesini kendisi ürettiği* ve *kendisine verdiği*" bakış açısında konumlandırmış sistem öğrencisi, bu bakış açısını ve onunla birlikte bilimin kendi kavramını, gerçek anlamda yalnızca bilimin deviniminin sonunda anlayabilir. Dolayısıyla, *Tinin Fenomenolojisi*'nin ardından 'felsefe yapmaya karar verme isteğinde olan'ın bakış açısını spekülatif idenin kendisinin bakış açısı ile özdeşleştiremeyiz.

> Spekülatif yöntemin aşamaları şunlardır: α) *Varlık* [*Sein*] veya *dolaysız* [*Unmittelbare*] olan *Başlangıç*. Başlangıç olması gibi yalın bir sebepten ötürüdür ki, kendi içindir. Fakat spekülatif idenin bakış açısından varlık, mutlak olumsuzluk [*die absolute Negativität*] olarak veya kavramın devinimi olarak *yargı koyan* [*urteilt*] ve kendini bizzat kendi olumsuzu şeklinde ortaya koyan, *kendi kendisini belirleyen*dir [*Selbstbestimmen*]. Başlangıç olarak başlangıç için soyut olumlama [*Affirmation*] olarak ortaya çıkan *varlık*, böylece daha ziyade *olumsuzlama* [*Negation*], *konulmuş-varlık* [*Gesetztsein*], genel olarak dolayımlanmış varlık [*Vermitteltsein*] ve *varsayılmış*-varlıktır [*Vorausgesetztsein*]. Ancak kendi başkalığında [*Anderssein*] kendisine tamamen özdeş ve kendi kendisinin kesinliği [*Gewißheit*] olan *kavram*ın olumsuzlaması olarak varlık, henüz kavram olarak koyulmamış kavram veya *kendinde* kavramdır.[45]

'Önvarsayan yargı' olarak *mantık*, kavramın sadece *kendisinde* olduğu ve başlangıcın ise dolaysız bir başlangıç olduğu böyle bir başlangıç oluşturur. Mantıksal-olanın (ve genel olarak bilimin) görünüşünü [*apparition*] oluşturan bu olup; salt ilke olmanın yanında bilimin öğesi de olan spekülatif idenin bakış açısına yükseliş, bu görünüş üzerinde ve bu görünüşten itibaren gerçekleşir. Bu yükseliş, spekülatif alaşağı [*renversement*] ediş olup; her şeyden önce ilk defa [*zunächst*] ortaya çıkan ve dolayımlayan, ilk başta türetilmiş ve üretilmiş gibi konulmuş [*posé*] mutlak ilk olan [*das absolute Prius*] tarafından türetilmişliğini ve konmuşluğunu bu spekülatif yükseliş üzerinden göstermektedir.[46] Bu yükseliş kavramı veya ulaştığı altüst oluşa 574.

---

[45] *Ansiklopedi*, §238, s. 460.
[46] *Ansiklopedi*, §552, gözlem.

paragrafta ulaşılır; ardından gelen üç paragraf, bu kavramın gerçekleştirilişini [*réalisation*], bu yükselişin kendisinin icra edilişini [*effectuation*] anlatır.

575. Paragraf

Bu paragrafın birinci cümlesi 1817 baskısında eksiktir: "Daha sonraki gelişimi ilkin [*zunächst*] kuran tam da bu görünüştür." Bu gelişim, daha yukarıda dile getirdiğimiz gibi, felsefe kavramının kendi gerçekleştirilişi üzerinden felsefe idesine geçişidir. Bir önceki paragrafta bahsedilen görünüş, bu gelişimi sadece 'başlangıçta' kurar: Bu görünüşün karakterini ortaya koyan 'önvarsayan yargı'nın, spekülatif altüst oluş aracılığıyla, 'idenin üzerinden kendisini böldüğü kendi yargısı'nda [*jugement de soi*] yepyeni bir görünüm almasına kadar. Tüm değişimin gerçek temeli, kendisini sadece en sonda açığa vurur.

Birinci tasım, felsefe kavramının gerçekleştirilmesini felsefenin kendisinden ve dışarıdan ayrı, kendisini burada unutan bir özne için bir düşünce-nesne [*pensée-nesnet*] olarak ortaya çıktığı yerde, en dolaysız, en görünüşsel [*apparitionnel*] şekliyle ifade eder: Bilimin kendisi, burada varlık formu [*forme d'être*] olarak ortaya çıkar.[47]

> İlk görünüş, kendisine mantıksal-olanı temel başlangıç noktası olarak ve *doğa*yı da, *tini* mantıksal-olana bağlayan orta-terim olarak alan *tasım* tarafından oluşturulur. Mantıksal-olan doğa, doğa da tin hâlini alır.

Birinci tasım, gene, dolaysızlıkla lekelenmiş bir bilgiyi, bir çeşit nesnel sürecin nesnel süreç olarak pasif seyrini [*contemplation*] ifade eder. Ne var ki bu okuma –çünkü söz konusu olan bir okumadır–, ayıran zihnin [*l'entendement qui sépare*] tavrına maruz kalmamalıdır. Bu sebeptendir ki, nispeten özenilmiş (son baskıda daha da güçlendirilmiş) bir uyarıya burada yer verilmiştir.

> Kendi özü ile tin arasında bulunan doğa, bunları kesinlikle sonlu bir soyutlamanın uçlarına bölmez; ne de kendisini bu ikiliden, kendinden-varolan [*subsistant-par-soi*], diğeri gibi diğerlerini birleştirmek dışında bir şey yapamayan bir terim olacak bir şekilde ayırmaz; çünkü tasım *idedir* ve doğa esas olarak sadece ve sa-

[47] *Ansiklopedi*, 1817 baskısı, §475.

> dece geçiş noktası, olumsuz aşama olarak belirlenmiştir ve *kendisinde* idedir [...].

Bu uyarı, *Ansiklopedi*'nin farklı kısımlarında eserin değişik kısımlara 'ayrılmasının tasarımı' ile ilgili olarak yapılan ve aynı eserin başında daha önce verilen uyarıyla aynıdır.[48] İlk tasım 'idede'dir. Bu ilk felsefî bilgi veya ilk okuma içeriklerini ayırmaz; fakat orada varolan ayrılık, bu içeriğin bütünü ile felsefe yapan somut özne arasındaki ayırımdır. Böyle bir felsefî okuma 'idede' pek de iyi yapılır, ne var ki 'spekülatif idenin bakış açısında' aynı şeyi söylemek henüz doğru olmaz.[49]

> Kavramın dolayımı geçişin [*Übergehen*] dışsal formuna, bilim de zorunluluğun akışına [*cours de la nécessité*] sahiptir; öyle ki, sadece uçlardan [*extrême*] birinde, kavramın özgürlüğü kendi kendisiyle kapanmış/sonlanmış olarak konulmuştur [*Zusammenschliessen mit sich selbst*].

Geçişin formu, varlık öğretisinde; *Mantık*'ın, bilimin varlık şeklinde ortaya çıktığı birinci tasımın benzerlik gösterdiği ilk bölümünde olduğu gibi, aşamaların/momentlerin başkasallığının[50] [*l'altérité des moments*] altını çizer.[51] Oysaki söz konusu olan, kavramın dolayımıdır; ancak bu dolayım, 'kavramın kendi kendini belirlemesi' henüz orada *kendinde* olmaktan öte bir şey olmadığı ölçüde, 'geçiş' diye adlandırılmıştır.[52] Bu kendi-kendini-belirleme orada henüz sonsuz, eş deyişle serbest özgür olumsuzlama olarak konulmamıştır. Kavramın özgürlüğü gerçek anlamda ancak tin felsefesinin sonunda; tin, mantıksal-olanı kendi özü olarak kabul ettiğinde ve kavramın kendisi ile yeniden bağlanmasını [*renouement*] gerçekleştirdiği zaman ortaya konur.[53]

Kavramın özgürlüğü sadece sona konduğundan dolayı nesnel bir sistemin zirvesiymiş gibi; tamamen 'doğal' görünen, felsefe yapan öznenin dışında bir zorunluluk düzeninde gerçekleşen 'dedüktif' bir zincirlemenin nihaî sonucu olduğu ölçüde de onun tutsağıymış gibi görünür.

---

[48] *Ansiklopedi*, §18'e not, s. 184.
[49] *Ansiklopedi*, §238, s. 460.
[50] Bkz. *Ansiklopedi*, §240 ve §84.
[51] Bkz. *Ansiklopedi*, 1817 baskısı, §47.
[52] *Wissenschaft der Logik*, cilt 1, s. 109.
[53] *Wissenschaft der Logik*, cilt 2, s. 506.

Ansiklopedi'nin okurlarından çoğunun, kendilerini, –tüm diğer somut bireyler gibi, okuyucunun kesin olarak içinde kaybolduğu– bu nesnel sistemin kendisinin hâlâ dolayımsız olan bir bakış açısı tarafından ve felsefe yapan öznenin de –*Tinin Fenomenolojisi*'nin ortaya koyabildiği her şeye rağmen– hâlâ bilinç gibi, nesnesinin karşısında kendi kendisini unutarak çalışmakta olduğu bir durum tarafından şartlandırıldığını görmeksizin bu 'doğal' okuma tarafından sınırlandırılıp sınırlandırılmadığı sorusunu sorabiliriz. Bir bütün olarak bilim, konulmuş değil de verili, kendisinde varlığını sürdüren, içerisinde kendisinin bulunduğu basılı bir kitap gibi tamamlanmış gibi görünür. İlk tasım, esas olarak nesnelliğe ilişkin düşüncenin ilk konumuna varır.

> [...] *Tarafsız/önyargısız* yöntem [*das unbefangene Verfahren*], henüz düşüncenin kendinde ve kendine karşı karşıtlığının bilincinden yoksun bir hâlde; *üzerine düşünme* [*Nachdenken*] yoluyla *hakikat anlaşılabilir* ve nesneler gerçekte oldukları gibi bilincin önüne çıkarılabilir *inancını* içinde taşır.[54]

Düşünce-nesne [*pensée-nesnel*] karşısında kendisini unutan bilinç, 'sıradan' okuyucunun [*Lecteur naturel*] bilincidir. Ancak bu düşünce-nesnenin, kendisini Kant öncesi metafizik ile Hegel'in ikinci ve üçüncü baskıların 28-36. paragrafları arasında ele aldığı "akıl nesnelerinin *anlama yetisinin sınırlı görme gücü*"[55] ile özdeşleştirdiği anlamına gelmez.

> Bu düşünce yolu, kendi karşıtlığı [antitezi] üzerine bilinçsizliği sebebiyle, kendi içeriğine göre hakikî bir *spekülatif* felsefe yapma *olabileceği* gibi, *sonlu* düşünce-belirlenimlerinde, eş deyişle *henüz çözülmemiş* karşıtlıkta da kalabilir.[56]

"Giriş" yalnızca ikinci ihtimal üzerinde durabilecek ve birinci ihtimal ancak *Ansiklopedi*'nin sonunda ele alınabilecektir.

576. Paragraf

İlk tasımda orta-terim, eş deyişle doğa, yoklukları hâlinde tasımdan yoksun kalacağı en az sayıdaki etkinlik ile yetiniyordu. Doğa burada

---

[54] *Ansiklopedi*, §26, s. 293.
[55] *Ansiklopedi*, §27, s. 294.
[56] *Ansiklopedi*, §27, s. 293.

tini mantığa bağlamak zorundaydı; ancak o, aynı anda tin ve özü, eş deyişle mantıksal-olan arasında 'bulunan' [*steht*] olarak ve geçiş noktası [*Durchgangspunkt*] negatif aşama/moment [*moment negatif*] olarak nitelendirilmişti. Burada doğa 'orta-terim'di [*Mitte*]. Buna karşılık, ikinci tasımda açık bir biçimde 'dolayımlayan terim' tindir. Bu tasım, etkin ve kendi kendisinin bilincinde olan dolayımın, doğanın tin tarafından 'önvarsayımı'na güçlü bir anlam verdiği tinin bakış açısının bizzat kendisidir. İlk tasımda mantıksal-olan, gerçek anlamda doğa tarafından önvarsayılmamıştı; gelişime hâkim olan orta-terim değil de, 'temel başlangıç noktası oluşu'yla mantıktı. Birinci tasımın bir başlangıç noktası [*Ausgangspunkt*] *vardır*, oysa ikinci tasım ise bir bakış açısı*dır* [*Standpunkt*]. Birinci tasımda belirleyici olarak kabul gören şey terimlerin düzeni ve devamı, ikincisinde ise 'perspektif'tir.[57] Böylece 'geçişin dışsal formu' [*la forme extérieure de la transition*] birinci tasıma özgü olarak korunup aşılmış olup [*aufgehoben*]; birinci tasımın felsefe yapan özne tarafından içselleştirilmesi, yahut daha ziyade, felsefe yapan öznenin düşünce sürecinde meseleye dâhil olması sayesinde, tasıma dışsal bir bakıştan tasıma içsel bir bakış etkinliğine geçmiş oluruz.

> Bu görünüş [*apparition*] *ikinci tasım*da aşılır; o (ikinci tasım), işlemin dolayımlayan(ı) (terimi) olan tinin kendi bakış açısı olduğu kadarıyla, doğayı *öngörüp* onu mantıksal-olana bağlar.

Gene de, bilen tinin bakış açısını sunan ikinci tasımda, önvarsayan yargılamanın görünüşü sadece kısmen aşılmıştır: Burada bilim, öznel bir bilme [*connaître*] olarak görünür. Şüphesiz, bu [üçüncü] tasımın karakterini ele veren ve onu mantığın ikinci bölümü[58] olan öz öğretisiyle akraba kılan, dahası üçüncü baskıya göre 'tinsel' olan refleksiyon, 'idede' tamamlanır; ne var ki 'spekülatif idenin bakış açısı'nı yakalamaksızın... İkinci tasım da böylece yine tek-yanlılığa düşmüştür.

> Bu, tinsel *refleksiyon*un idedeki tasımıdır; bilim, amacı özgürlük olan ve bilimin bizzat kendisinin kendine özgürlüğü türetecek yol olduğu öznel bir *bilme* [*connaître*] olarak görünür.

---

[57] Böylece 'tasım'ın kendi anlamı da özdeş kalmaz. Daha önceki bölümlere bkz.
[58] Bkz. *Ansiklopedi*, §114; Fr. çev. B. Bourgeois, s. 373.

Burada özgürlüğe dair söylenenler, ilk tasımda olduğu gibi, üçüncü baskıya eklenen bir açıklama teşkil eder. İlk tasımda özgürlük, nesnel bir sistemin son noktası, mutlak bir biçimde bu sistem tarafından sağlama alınmış gibi ortaya çıkıyorken, burada ise felsefe yapan öznenin gerçekleştirmeye çalıştığı amaç olarak ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar ikinci tasım temel olarak bir perspektif sunuyor olsa da, gene de söz konusu olan, sonuç doğuran bir devinimdir. Burada bu sonuç, mantıksal-olanın, kendi özü olarak felsefe yapan özne tarafından tanınmasında [*reconnaissance*] tinin kurtuluşudur.

Birinci okuma tamamlanmış, kendisi üzerine kapatılmış bir düşünceler bütününü ortaya koyuyorsa, felsefe yapan öznenin kendi bakış açısından yapılmış olan ikinci okuma da mutlaka bir açık düşünme [*penser ouvert*], birinin –önceki kuşakların felsefî çalışmalarının sonuçlarını özümseyerek– kendi zamanını anlama çabası olarak kalmak zorunda değil midir? Felsefede gerçekleştirilen çalışmanın ürünü, hazinesi (veya sermayesi), nesnel bilgi olarak felsefe, felsefenin somut görünüşüdür. Ancak bu ilk görünüş ile, fiilî çalışma anlamında nesnel bilgiyi, aynı zamanda doğa ve insan bilimlerindeki yeni olguları [*réalité*] ve keşifleri anlama çabasıyla yeniden ele alan felsefenin görünüşü her zaman karşıttır.

> Kavramın gelişimini teşkil eden *belirlenimler*, bir yandan kendileri de kavramdırlar; diğer yandan ise, kavram özünde ide olarak varolduğundan dolayı mevcut-varolan formundadır [*in der Form des Daseins*]; ve böylelikle bu gelişimin açığa vurduğu kavramlar dizisi, aynı zamanda *varoluş biçimleri*nin [*Gestaltungen*] de bir dizisidir; dolayısıyla bilimde bu yol izlenecektir.[59]

Aile gibi çok eski bir olgu bile, varoluşa özgü hâlleri (mülkiyet, sözleşme ve ahlâka dair haklar gibi) çok daha yeni olan belli sayıdaki kavramsal belirlenimin gerçek anlamda neticesi olarak anlaşılamaz. Bununla birlikte gene de, yalnızca bu varoluş biçimlerini [*Gestaltungen*] anlayarak, idenin bilimsel gelişiminde aileyi doğuran aşamalar olan kavramsal belirlenimleri kavrayabiliriz. Öyleyse anlama süreci, varoluş biçimlerinin dizisi ortaya çıkmadan tamamlanamazdı. Tin felsefesi alanında mevcut olmayan da budur: "Evrensel tin duraklamaz."[60]

---

[59] *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §32, Hoffmeister, ss. 47-8.

[60] *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, Hoffmeister-Nicolin, s. 22.

Böylece tinin felsefe yapan özne tarafından etkin bir biçimde anlaşılması hiçbir zaman mutlak anlamda gerçekleşmemiştir. Ama yine de böyle bir durum göreceli olarak, bir başka deyişle, belli bir alanın kendi mutlak varoluş biçimlerini gerçekleştirdiği, belli bir alana özgü temel bir noktaya dek mümkün olabilir. Sanat ve din örneklerinde bu böyledir, ama siyasette durum kesinlikle böyle değildir.

Dolayısıyla, ikinci okuma esas olarak tarihsel bir okuma olup, bu nedenden dolayı da yenilikçidir: Tarih ilerlemiş olduğundan, okuyucunun düşünmesi gereken zaman, yazarın düşünmüş olduğu zaman değildir; söz konusu olan kişi aynı kişi olsa bile... Doğal olarak mutlak bir kopukluk yoktur ve her yeni gün, yeni bir dönem oluşturmamaktadır. Tin ancak belli aşamalarda kendisini derin bir şekilde değiştirmiş olduğunu gösterir: İşte tam da böyle bir anda yeni bir gençlikten[61] ve yeni bir dönemin şafağından söz edebiliriz.[62] Felsefe yapan özne bu durumun farkındadır; ikinci okuması sırasında, yazarı iş başında görür ve eser ile ortaya çıkış zamanı arasındaki az çok yakın ilişkileri keşfeder. Belli eserler için bu ilişkiler çok yakın olup, öyle bir noktadadırlar ki, yazarın kendisi bu yakın ilişkiyi kabul ettiğinde, tam da bu sebepten, adı geçen eserin 'güncellenmesi'nden vazgeçer.[63] Bununla birlikte, tam anlamıyla tarihsel olmayan [*ahistorik*] ilk okumada durmayacak olan biri için felsefe hiçbir zaman bir hazine veya sermaye olmayacak, felsefî çalışma hiçbir zaman duraksamayacak ve daima kendi çağlarının evlâtları olan kişilerin eseri olacaktır. Birinci baskının kendi şahsi nüshasındaki ikinci tasımın kenar kısmına Hegel, "felsefe yapanlar tekil şahıslardır" [*Einzelne Individuen sind, welche philosophieren*] yazmaktadır. Hiç kuşku yok ki hakikat, kişiyi ve kişinin çağını aşar; felsefe yapan özne ise, kişi olarak kendini bu hakikatin kendisinin olumlanmasında aşar [*dépasser*]. Filozofun çalışması, felsefenin hazinesini zenginleştirir; gelenek, güçlü bir nehir gibi, "kaynağından uzaklaştıkça daha da büyür."[64] Bitmek bilmeyen bir devinimdir bu; fakat bu durum, burada hiçbir şeyin kesin

---

[61] Bkz. *Vorlesungen über die geschichte der Philosophie III*, Suhrkamp Theorie Werkausgabe, cilt 20, s. 456.

[62] Bkz. *Vorlesungen über die geschichte der Philosophie*, s. 529.

[63] *Phänomenologie des Geistes*, Hoffmeister, "Zur Feststellung des Textes", s. 578.

[64] *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, Hoffmeister-Nicolin, s. 22.

olarak kazanılmadığı anlamına gelmez. Hegel'e göre ve Hegel'le birlikte kesin olarak elde edilen şey, her şeyden önce 'kendisine göre mantığı inceleyebileceğimiz bir bakış açısı'dır. Bu, "daima gelecekte üzerine onu [eş deyişle, mantığı] yerleştirmemiz gereken tek geçerli ve hakikî [*wahrhaft*] bakış açısı"dır.[65] Ancak, bu bakış açısına [*Standpunkt*] kolay bir şekilde erişilmez: Tam olarak üçüncü tasımda ifade edilen spekülatif idenin bakış açısı[66] yalıtılamaz ve hiçbir zaman tam anlamıyla *bizim* bakış açımız hâlini almaz.

Bununla birlikte, ayrıntılı bir şekilde üçüncü tasımı incelemeye geçmeden önce, birinci ve ikinci tasımdaki mantığın ortaya çıkışını karşılaştırmak uygun olacaktır; zira mantık ilk bilim[67] olarak alınabileceği gibi, son bilim olarak da alınabilir; ve bu iki okumaya dair izler, başta *Mantık Bilimi*'nin girişi olmak üzere başka birçok yerde bulunur.

> Mantık [...] başta hiç şüphesiz anlayıp [*verstehen*] kavradığımız [*einsehen*], fakat ilk etapta genişlikten, derinlikten ve daha yüklü bir anlamdan yoksun bir şey olarak öğrenilmelidir. Mantıksal-olan, ancak diğer bilimlerin daha derin bilgisi gereğince öznel tin için soyut bir biçimde evrensel olan, hem de içinde tikelin zenginliğini barındıran [*in sich fassende*] evrensel olarak öznel tin için yükselişe geçer [*s'élever*]. Böylece mantıksal-olan, kendi değerinin takdirini ancak bilimlerin deneyiminin sonucu olduğunda elde edebilir. Buradan hareketle kendisini tine, evrensel hakikat olarak, başka bir malzemenin [*matériau*] ve gerçeklerin [*réalités*] yanında yer alarak değil de, tüm bu diğer içeriğin özü olarak sunar.[68]

Mantıksal-olan, öznel tin, kendi bakış açısının bilincinde olan felsefe yapan özne için –nesnel bir sistemin temeli veya başlangıç noktası olmaktan ziyade– tüm öznel bilgisinin sonucu hâlini alır. Zaten felsefe yapan özne bu sonuç içinde kendi bakış açısının ötesine geçer.

Tin felsefesi, nesnel sistemin son kısmı; onu (nesnel sistemi) olduğu hâliyle parçalatıp [*faire éclater*] felsefe yapan özneyi "tinin bakış açısına geçirdiğinden, böylece mantık da –fakat öznel bilmenin [*connaître*] sonucu, tinsel refleksiyonun birliktelik noktası olarak

---

[65] *Wissenschaft der Logik*, cilt 1, s. 29.
[66] Daha önceki ilgili bölüme bkz.
[67] *Wissenschaft der Logik*, cilt 2, s. 437.
[68] *A.g.e.*, cilt 1, s. 40.

mantık da– nesnelliği ve öznelliği aşan, yalnızca kendisinden başlayarak (mutlak anlamda evrensel olandan) felsefe idesinin kendisini – söz konusu görünüşlerin üzerine yükseldiği kadarıyla– anladığı mutlak anlamda evrensel olan olarak kendisini gösterir. Burada söz konusu olan, yukarıda[69] da adı geçen, spekülatif altüst oluştur. Gerçekte felsefe idesine giden gelişimi kuran şey, görünüşler değil de tüm nesnelliğin ve öznelliğin temel birliği olan, üçüncü tasıma göre 'kendi görünüşlerini kendi bildirimleri [*manifestation*] olarak belirleyen' idenin bizzat kendisidir.

577. Paragraf

1817 (§477)

Bu görünüşler, *kendini bilen aklı* [*die sich wissende Vernunft*], mutlak-genel olanı, *orta*sında bulundurur ve *tin* ve *doğa* olarak ikiye ayrılarak, birinde bir varsayım, diğerinde de genel bir uç noktası hâline gelerek, felsefe idesinde korunup aşılmışlardır [*aufheben*]. Bu şekilde doğa sadece konulmuş [*Gesetztes*] bir şeydir; tin ise bir varsayım değil de, kendinde olan ve kendisine dönen bir bütünlüktür [*Totalität*]. Bu biçimiyle orta, bilen kavram [*die Mitte, der wissende Begriff*], salt ve basit olarak [*schlechthin*], kendi gerçekliği olan kavram momentlerine [*Begriffsmomente*] sahiptir ve genel olan, belirlenmişliğinde dolaysızca kendinde kalan bilgidir.

1830 (§577)

Üçüncü tasım felsefenin idesidir. Bu *tin* ve *doğa* olarak ikiye ayrılan, *kendini-bilen aklı* [*die sich wissende Vernunft*], mutlak-genel olanı, *orta*sında bulundurur. Bu üçüncü tasım, kendini bilen aklı idenin *öznel* etkinlik sürecinin varsayımı yapar; tin ve doğa olarak ayrılanı da, *kendinde* [*an sich*], nesnel ve varolan ide olarak genel olanın uç noktası hâline getirir. Kendisinin iki görünüş olduğuna karar veren ide (§§575 -6) (burada kastettiği kendini bilen akıl görünüşü ve tin ve doğa olarak ikiye ayrılan görünüşü), bunları kendisinin (kendini bilen aklın) bildirimleri olarak belirler ve bizzat kendisinde birleştirir; nesnenin/şeyin doğası, kavram ilerleyen ve gelişendir ve bu devinim, aynı zamanda bilme etkinliğidir. Kendinde ve kendi için sonsuz olarak varolan ide, mutlak tin olarak kendini sonsuz bir biçimde harekete geçirir, meydana çıkarır ve bundan hoşnut olur.

---

[69] Yukarıdaki ilgili bölüme bkz.

1830 baskısına getirilen değişikliklerin en önemlileri bu paragraftadır. Aslında Hegel'in ilk baskıda yaptığı gibi, felsefe idesinde, eş deyişle tam olarak gerçekleştirilmiş felsefe idesinde iki görünüş de korunup aşılmıştır [*aufgehoben*] demek yeterli değildir. Şüphesiz ki aşma [*Aufhebung*] vardır; ama biz özellikle burada, tüm gelişimin sonunda, eğer ilk iki terimin birbirleri arasındaki ilişkinin, ilk iki terim ile üçüncü terim arasındaki ilişkiye göre daha fazla başkasılık ilişkisi [*rapport d'altérité*] olduğunu unutursak, bu terimin anlamını kaybetmek riskiyle karşı karşıya kalırız: Üçüncü tasım, tam da ilk ikisinin birliği [*unité*] veya daha ziyade birleşmesidir [*unification*]; ve eğer hâlâ bir okumadan bahsedebiliyorsak, o zaman üçüncü okuma, ilk ikisinin birliğini, onların karşıtlıklarını da anlayarak –sürdürerek [*festhalten*] ve sonuna kadar da destekleyerek [*aushalten*]– düşünme çabasından ibarettir. Birliğin "soyut, ölü, sabit"[70] ve tek taraflı olmasını tek engelleyen "spekülatif düşünme"[71] budur. Üçüncü tasımı yorumlarken, spekülatif yöntemin aşamalarına dair Hegel'in söylediklerini düşünmeliyiz:

> İlkinin gelişiminin ikinciye bir geçiş oluşu gibi, bu (ikinci) alanın gelişimi de birinciye bir gerileme [*Rückgang*] olur; salt bu çifte devinim sayesindedir ki, ayırım kendi hakkını elde eder; zira ayırt edilen iki taraftan her biri, kendinde ele alındığında kendini bütünlüğe [*Totalität*] tamamlar ve burada kendini diğeriyle bir birliğe katar. Birliğin tek-yanlı olmasını engelleyen tek şey, *ikisinin de* tek-yanlılıklarını salt *kendi başlarına* aşmalarıdır.[72]

İde, dolayısıyla felsefe idesi 'esas olarak *süreç*'tir ve bu sebeptendir ki, mutlak için kullanılan ifade olan, 'sonlu ile sonsuzun, düşünce ile varlığın vb. *birliği*' [...] doğru değildir; çünkü birlik, devinimsizlikte de varlığını sürdüren soyut bir özdeşliği ifade eder."[73] Felsefe idesinde, iki görünüşe karşıt bir biçimde, kendi-kendine-yeterliliğe [*autosuffisance*] dayanan böyle bir birlik görme tehlikesi, ilk baskının son cümlesiyle pekiştirilmiştir.

---

[70] Bkz. *Wissenschaft der Logik*, cilt 2, ss. 59-60.
[71] Bkz. *a.g.e.*, cilt 1, s. 43.
[72] *Ansiklopedi*, §241, ss. 461-2.
[73] *Ansiklopedi*, §215 ve not, s. 449.

> Böylelikle orta-terim, bilen kavram [*le concept qui sait*], kavramın aşamaları gibi [*solche welche als Begriffsmomente sind*] en salt ve kesin [*schlechthin*] gerçekliğine sahiptir; ve kendi belirlenimiinde, dolaysız bir biçimde kendisinde kalan evrensel bilgi gibidir.

Üçüncü baskıda sürece has özellik [*le caractère processuel*] birkaç kez vurgulanmıştır. Mutlak anlamda evrensel olanın içlerinde ayrıştığı tin ve doğa gibi terimler, ilk olarak, 'idenin *öznel* etkinliğinin süreci olarak önvarsayım'; ikinci olarak ise, 'nesnel bir şekilde *kendisinde* olan idenin süreci olarak evrensel uç'tur [*l'extrême universel*].

Ancak buradaki işlem, tam da orta-terimin terimlerde ayrışabildiği kadarıyla, terimlerin *içinde*dir; bunun kendisi de bir işlemdir: İkili ayrışma ve bir araya gelme işlemi. Ne var ki birinci bir terimden, orta bir terim üzerinden geçerek üçüncü bir terime geçen çizgisel [*linéaire*] süreç olarak tasımsal form ortadan kaybolmuştur: Her şey, birinci baskıda tamamen kayıp olan bir ifade, 'idenin kendisini ayrıştırmasına [*das Sich-Urteilen der Idee*] aracılık eden kendi yargısı' etrafında olup biter. Burada söz konusu olan şey, doğada, mantıksal-olana geçmek için tinden başlayan bir işlemin sonucu olan son bir terim görmek değildir. Aynı şekilde, burada mevzu bahis olan, felsefe yapan öznenin dolayımlayan rolünü oynadığı bir işlem de değildir. Nesnel sistemin dolayımsızlığı [*l'immédiaté du système objectif*] ve tarihe açık düşünmemin [*mon penser ouvert à l'histoire*] farkı, bu ikilinin uzlaştırılmasıyla; öznenin nesneyle, sonlu ve refleksiyonlu düşüncenin [*pensée réflechissante*] nesnel olarak tamamlanmış olan düşünceyle uzlaştırılmalarıyla aşılmış olur.

Üç tasım, idenin üç aşamasını gerçekleştirir: Yaşam, bilme ve mutlak ide:

> Bilgilenmede [*connaissance*] ideyi bir ayırım şeklinde ediniyorduk; ve bizim için bilgilenme süreci, bu farkın muzaffer bir şekilde aşılması; mevcut hâliyle ve kendi dolayımsızlığında ilkin yaşam idesi olan bu birliğin yeniden kurulması şeklinde cereyan etmişti. Yaşamın eksikliği, kendi varlığını yalnızca ilkin *kendinde* ve *kendi için* varolan idede bulur; oysa aynı derecede tek-yanlı bir yol izleyen bilgilenme, salt *kendi için* varolan idedir. Bu iki idenin birliği ve hakikati, *kendinde* ve *kendi için* varolan, dolayısıyla da *mutlak* idedir –Şimdiye dek ideyi, farklı kademelerden geçen gelişimi boyunca kendi nesnemiz olarak ele almıştık; ne var ki bundan böyle

> ide, bizzat kendisi için nesnedir. Aristoteles'in daha önce idenin en yüksek formu olarak belirttiği *düşünmeyi düşünme* [*νόησις νοήσεως*], tam da bunu ifade etmektedir.[74]

Spekülatif idenin bakış açısıdır bu; bizim gibi kişisel öznelerin kendimize hiçbir zaman mâl edemeyeceği, ancak meşruluğunu anladığımız bir bakış açısıdır; zira o olmaksızın bütünlük [*totalité*], dolayısıyla da bu aşamaların hiçbiri anlaşılamaz. Hegelci ide, 'müdahalede bulunacak düzenleyici bir özne olmaksızın düzenlenmiş bütünlüğü [*totalité*]' dile getirir. "Doğal, tarihsel, ahlâkî, siyasî, dinî, gerçekliğin istisnasız tüm görünümlerinde, akla uygun ve anlaşılabilir yapılarında somutlaşan akıl, kendi kendisinin bilincinde olan... akıldan kaçınmaz."[75]

Bununla birlikte, ideyi yalıtmaktan daima kaçınmak gerekir:

> Mutlak ideden bahsedildiği vakit, burada ilk kez doğru [*das Rechte*] olanın ortaya çıkacağı, her şeyin açıklığa kavuşacağı düşünülebilir. Elbette, mutlak ide üzerine enine boyuna, ama sağlam bir içerikten yoksun bildirimlerde bulunulabilir; oysa hakikî içerik, gelişimini şimdiye dek irdelediğimiz tüm sistemden başka bir şey değildir. Bunun ardından mutlak ide evrenseldir de denilebilir. Ne var ki, tekil içeriği karşısına yabancı bir şey olarak alan sadece soyut bir form olarak değil; bilâkis, bizzat onun tarafından koyulmuş olan içeriğe dair tüm belirlenimlerin, tüm doluluğun kendisine geri dönmüş olduğu mutlak form anlamında evrenseldir [...] –Böylece mutlak idenin içeriği de, gözümüzün önünde şimdiye kadar sahip olduğumuz açığa serilen şeylerin tümüdür [*die ganze Ausbreitung*]. Peşi sıra gelen son nokta, tüm gelişimin, içeriği ve ilgiyi [*das Interesse*] meydana getiren şey olduğunu kavramaktır. –Bundan başka, kendisi için alındığında sınırlı bir şey gibi görünen her şeyin, bütüne ait ve idenin bir aşaması olmakla değerini kazandığı gerçeği, felsefî görüşün ta kendisidir.[76]

Hâl böyle olunca, felsefe kavramının ilk iki gerçekleştirilişi [*Les deux premières réalisations du concept de la philosophie*], basit bir biçim-

---

[74] *Ansiklopedi*, §236'ya ek, s. 622. Bkz. *Ansiklopedi*'yi sonlandıran Aristoteles alıntısı.

[75] E. Weil, "Raison", *Encyclopédia Universalis*, cilt 13, s. 974.

[76] *Ansiklopedi*, §237'ye ek, ss. 622-3.

de geçici bir gerçektiriliş değildir: Tam gerçekleşme onlar olmaksızın anlaşılamaz. Felsefe idesinin kendisi, kavramın veya anlamanın ulaştığı özgürlüğün gücüyle, kendisinde 'en sert karşıtlığı'[77] [*den härtesten Gegensatz*] içerir. Bu karşıtlık, nesnel, zorunlu ve tamamlanmış sistem ile somut birey olarak ben tarafından gerçek anlamda asla elde edilmeyen tam anlamadaki [*compréhension totale*] özgürlüğü hedefleyen kişisel düşünümün/refleksiyonun [*réflexion personnelle*] karşıtlığıdır.

Felsefenin bu iki görünüşü [*apparition*], hiçbir zaman ortadan kalkmadan ve birbirine karışmadan 'mutlak olarak evrensel olan'da, 'kendi kendini bilen akıl'da [bir] temele sahiptir –ki bu akıl, mantığın sonunda olduğu gibi artık yalnız 'idenin kavramı'[78] olmakla kalmadığı gibi, idenin kavramının tamamlanmış gerçekleşmesi olarak 'idenin idesi'[79] diye de nitelendirilmelidir; yoksa, Hegelci mutlağın kökendeki özgünlüğünü oluşturan gerçekleştirme devinimini [*mouvement de réalisation*] durdurma cezasına maruz kalırız.

Hegel, tinin sonluluğu ile aklın sonsuzluğunu aşağıdaki şekliyle ele almaktadır:

> O hâlde tinin sonluluğu, kendi aklının kendinde ve kendi için varlığının bilgisini kavramada, yahut aynı şekilde, bilgideki eksiksiz açığa serilişini [*Manifestation*] elde etmede başarısız olur. Akıl, aynı zamanda yalnızca mutlak özgürlük olduğu sürece; dolayısıyla da kendisini kendi bilgisine önvarsaydığı, böylelikle kendini sonlu kıldığı ve kendi kendini kavraması ve bir akıl bilgisi olmasıyla bu dolaysızlığı sürekli olarak aşma devinimi [*erheben*] olarak göründüğü sürece sonsuzdur.[80]

Birinci ve ikinci tasım tarafından ifade edilen iki görünüşü belirleyen kendini bilen ide veya aklın kendisi bizzat yargıyı koyandır [*Sich-Urteilen*].

'*Nesnel anlamda* kendinde olan idenin süreci' olarak anlaşıldığı biçimiyle doğa, 'evrensel uç' [*zum allgemienen Extreme*] olarak, tasımların tasımı olan üçüncü tasımda konulmuştur [*poser*]. Böylelikle

---

[77] *Wissenschaft der Logik*, cilt 2, s. 412.
[78] *Ansiklopedi*, §237, s. 460.
[79] B. Bourgeois, "Sunuş", ss. 44, 47, 49, 89.
[80] *Ansiklopedi*, §441.

nesnel sistem, ilk görünüş, *kendisini bilen aklın bildirimi* [*Manifestation*] olarak belirlenmiştir: "İlerleyen ve kendisini geliştiren kavram (...) şeyin doğası"dır. Bu devinim, doğal dünyayı tinsel dünyadan[81] ayıran yalın kendi kendine dönüşü durdurur ve bir felsefe tarihi *mantığı*nda tamamlanmış nesnel sistemi 'aşar' [*aufheben*].

Bu aynı devinim, 'bilme [*connaître*] etkinliği'dir de. Buraya bir nokta koymayı ve son satırları, kavramın deviniminin ve bilme etkinliğinin 'sentez'i olarak düşünmeyi içimizden tasarlıyoruz.[82] Bununla birlikte, 'nesnel olarak *kendinde* olan idenin süreci [*processus*] olarak doğayı, 'ilerleyen ve kendisini geliştiren [...] kavrama, şeyin doğası'na dönüştüren gerçek dönüşümü dikkate aldığımızda; paralel dönüşüm, eş deyişle 'idenin *öznel* etkinliğinin süreci' olarak tinin 'bilme [*connaître*] etkinliği'ne dönüşmesi pek bir anlam ifade etmiyor gibi görünür. Bu iki dönüşüm arasında rahatsızlık verici bir dengesizlik olduğu için, ille de bir dengesizlik olacaksa, bu dengesizliği taşımak zorunda olan daha çok 'tin'in tarafıdır. Bu sebepten dolayıdır ki aşağıdaki yorumu tercih etmekteyiz. Tasımların tasımı olan son tasımda, tin, 'idenin öznel etkinliğinin süreci' olarak önvarsayılmıştır. Böylece felsefe yapan somut öznenin tinsel düşünümü/refleksiyonu [*la réflexion spirituelle du sujet philosophant concret*], ikinci görünüş, *kendisini bilen aklın açığa serilişi* olarak belirlenmiştir: Bu 'bilme etkinliği', eş deyişle 'mutlak tin gibi sonsuza dek' eyleyen şey; kendi kendisini yaratan, sahip olan olarak 'kendinde ve kendi için olan sonsuz ide'dir. Cümlenin bu hâli bize daha iyi dengelenmiş görünmekte ve şu anda ortaya çıkan dengesizlik, doğa 'üzerinde etkide bulunabilen' tinin tarafındadır.

Hakikî olanın zamana bağlı olmayanı [*intemporel*] anlamında 'sonsuz' ide, 'ebedîyen', bir başka deyişle tarihi hiçbir zaman durdurmadan eyler. Felsefe yapan öznenin tinsel düşünümü, böylece mutlak tinin kendisini gerçekleştirmesi olarak bilme etkinliğinde, bir felsefe *tarihi* mantığında [*dans une logique de l'histoire de la philosophie*] aşılır [*aufgehoben*].

---

[81] *Ansiklopedi*, §237'ye ek, s. 622.

[82] Yorumcuların çoğunun yaptığı budur. Çok açık bir tavır takınmaksızın, sadece Fulda cümleyi bizim okuduğumuz şekliyle okumuşa benziyor (*A.g.e.*, s. 295).

Bu tinsel devinim, 'şey'in doğasının devinimiyle özdeştir. Tinsel-olan 'salt ilke' ile mantıksal-başlangıcın [*logique-commencement*], *Ansiklopedi*'nin tüm gelişimi boyunca kendisini kanıtlayarak yükselmiş olduğu, 'öğe' olarak *bilimin* mantıksal-*sonucunu* oluşturan şey, bu devinimin kendisidir. Aynı anda hem şeyin doğasına hem de mutlak tine ait olan devinim, görünüşlerin birleşmesi [*unification*], felsefenin kavramının tam olmayan gerçekleşmesidir. 'Doğal' ve 'tinsel' okumalar, felsefe yapan özneler olarak bizler kendi etkinliğimizle müdahalede bulunmak zorunda kalmaksızın, spekülatif idenin bakış açısından birlik içinde düşünülmüştür; ne var ki bu birlik, felsefe kavramının tam gerçekleştirilişi (dolayısıyla 'felsefe idesi'), ancak ve sadece birleşme [*unification*], uzlaşma [*réconcilisation*], zorunlu olarak mümkün [*nécessairement possible*] olan anlamında eksiksizdir [*adéquate*]. İşte tam da bundan dolayıdır ki, felsefeyi aynı anda hem mantık hem de tinin tarihi olarak düşünmekten kendimizi hiçbir zaman muaf tutamayız.

çev. Tahir Karakaş

ÖNCESİZ-SONRASIZLIK, ZAMAN VE KAVRAM ÜZERİNE BİR NOT*

Alexandre Kojève

Sekizinci Ders

Hegel ile birlikte üçüncü olanağa, başka bir deyişle Zaman ile Kavram'ı özdeşleştiren bir olanağa ilerliyoruz.

Felsefenin tan vaktinde, Parmenides, Kavram'ı Öncesizlik-Sonrasızlık ile özdeşleştirmişti. Bu andan itibaren, Zaman'ın Kavram ile, mutlak Bilgi ile, *èpistèmè* ile veya hakikat ile *hiçbir* ilişkisi kalmamıştı; son olarak da, İnsan'ın, Kavram'ın taşıyıcısı olarak zamansal Dünya içerisinde Bilgi'nin empirik varoluşu olduğu ölçüde, Zaman'ın insan ile ilişkisi kalmamıştı. Üstelik, Kavram'ın Dünya içerisindeki bu *zamansal* varoluşu, Parmenides'in bakış açısına göre anlaşılmaz bir şeydir. İnsan'ın *zamansal* varoluşu, tıpkı kendisi de Kavram'ı Ön-

---

* Alexandre Kojève (1969), "A Note on Eternity, Time and Concept (Complete Text of the Sixth through Eight Lectures of the Academic Year 1938-1939)", *Introduction to the Reading of Hegel*, İng. çev. James H. Nichols, Jr., ed. Allan Bloom, Ithaca ve Londra: Cornell University Press, ss. 130-49.

cesizlik-Sonrasızlık ile özdeşleştiren Spinoza'ya göre olduğu ölçüde, Parmenides'e göre de anlaşılmazdır.

Platon ile birlikte İnsan'ın varoluşu Bilgi için zorunlu hâle gelir. Bilgi –yani Kavram–, şimdi bir *bağıntı*dır. Bu yüzden mutlak Bilgi zorunlu olarak iki öğe içerir ve bunlardan biri ancak güçlükle 'İnsan' diye adlandırılabilir. Fakat, Kavram *öncesiz-sonrasız*dır ve Zaman'ın dışına yerleştirilen Öncesizlik-Sonrasızlık'a aittir. Öncesiz-Sonrasız-olan, kuşku yok ki, Öncesiz-Sonrasızlık değildir. Öncesiz-Sonrasız Kavram, zaten Zaman'a Parmenidesçi-Spinozacı Kavram'dan daha yakındır. Ama Öncesiz-Sonrasız-olan, Öncesiz-Sonrasızlık'ın kendisi değilse bile, yine de Öncesiz-Sonrasızlık'a aittir ve ait olduğu Öncesiz-Sonrasızlık'ın Zaman ile hiçbir ilişkisi yoktur.

Ancak Aristoteles ile birlikte, Zaman mutlak Bilgi'ye götüren bir yol oluşturur. (Öncesiz-Sonrasız) Kavram'ın ait olduğu Öncesiz-Sonrasızlık, bu durumda, Zaman'ın *içerisine* yerleştirilmiştir. Nitekim, Zaman, ancak kendisinin *öncesiz-sonrasız* ('öncesiz-sonrasız dönüş') olması ölçüsünde, *mutlak* Bilgi'nin içerisine dâhil olur.

Kant, bu pagan anlayışla ilişkisini kesen ve bizzat metafizikte *ölümsüz* bir 'ruh'a sahip olan *tarihsel* İnsan'ın antropolojisi olan Kutsal Kitap'taki ve *Romalılara Mektup*'taki felsefe öncesi Yahudi-Hıristiyan antropolojisini hesaba katan ilk kişidir. Kant'a göre, Kavram *–öncesiz-sonrasız* kalmakla birlikte– Zaman olarak ele alınan Zaman'a aittir.

Bu yüzden, Kavram ve Zaman'ı bir araya getirmek yönünde burada sadece tek bir ilerleme olanağı kalıyor. Bunu yapmak ve önceki anlayışların doğurduğu güçlüklerden kaçınmak için, Kavram ile Zaman'ı *özdeşleştirmeliyiz*. İşte Hegel'in yaptığı şey de budur. Hegel'i Platon, Aristoteles ve Kant tarzında büyük bir filozof yapan da onun bu büyük keşfidir.

Hegel, Kavram ile Zaman'ı özdeşleştiren ilk kişidir. Hegel'in kendisi de, çok ilginç bir şekilde, birçok ifadesinde bundan söz eder, oysa şematik açıklamamda kullanmış olduğum apaçık formülleri öteki filozoflarda boş yere arayıp dururuz. Hegel, daha başlangıçta, önceden alıntılamış olduğum paradoksal önermenin bulunduğu *Fenomenoloji*'nin "Önsöz"ünde bu özdeşlikten söz ediyordu: "*Was die zeit betrifft,... so ist sie der daseiende Begriff selbst*" (*Zaman*'a gelince, Zaman empirik olarak mevcud olan Kavram'ın kendisidir). Hegel, bunu VIII. Bölüm'de de sözcüğü sözcüğüne tekrarlar.

Bu önerme, felsefe tarihinde son derece önemli bir dönüm noktasına işaret eder. Parmenides-Spinoza'yı göz önünde bulundurmazsak, bu tarih içerisinde iki büyük dönemin bulunduğunu söyleyebiliriz: Platon'dan Kant'a kadar uzanan dönem ve Hegel ile birlikte başlayan dönem. Kavram ve Zaman'ı özdeşleştirmeyen filozofların, Tarih'in –yani her birimizin bizzat kendisi olduğuna inandığımız insanın varoluşunun–, yani *özgür* ve *tarihsel bireyin* bir açıklamasını veremeyeceğini (kuşkusuz bunu kanıtlamadımsa da) daha önce söylemiştim.

Demek ki, Hegel tarafından ortaya serilen reformun temel amacı, Tarih olgusunun bir hesabını verme isteğidir. Hegel'in felsefesi (veya daha doğru bir deyişle Hegel'in "Bilim"i), *fenomenolojik* düzeyinde, içerisinde *özgür ve tarihsel bir birey* olduğunu *bildiği* bir Dünya'da yaşadığını gören İnsan'ın varoluşunu betimler. Bu felsefe, *metafizik* düzeyinde ise, içerisinde İnsan'ın kendi kendisine böyle *görünebileceği* Dünya'nın ne olması gerektiğini bize anlatır. Son olarak, *ontolojik* düzeyde sorun, böyle bir dünyanın mevcud olması için Varlık'ın kendisinin ne olması gerektiğini anlamaktır. Hegel, ancak real Kavram (yani kendisini, empirik olarak mevcud olan bir Söylem ile kendisine açımlayan Varlık) Zaman ise, bunun olanaklı olduğunu söyleyerek yanıt verir.

Bundan ötürü, Hegel'in *bütün* felsefesi veya 'Bilim'i, alıntılanan şu önermede özetlenebilir: "*Zaman*, empirik varoluş içerisinde" –yani real Uzay ve Dünya içerisinde– "*orada* olan [yani, *varolan*, *mevcud olan* –çev. n.] Kavram'ın kendisidir."

Fakat, kuşku yok ki, bu önermeyi okumuş olmak, Hegelci felsefenin ne olduğunu bilmek için yeterli değildir; sözgelimi tıpkı *öncesiz-sonrasız* Kavram'ın Zaman'a ait olduğunu söylemenin Kant'ın felsefesinin ne olduğunu bilmek için yeterli olmadığı gibi. Bu kısaltılmış formülleri geliştirmek zorunludur. Formülü *bütünüyle* geliştirmek de, söz konusu felsefenin *bütünü*nü (bu felsefenin yaratıcısının, temel formülü geliştirmesinde hiçbir hata yapmamış olduğunu varsayarak) yeniden kurmaktır.

Kuşkusuz burada, Hegel felsefesinin bütününü, empirik olarak mevcud olan Kavram ve Zaman özdeşliğinden kalkarak yeniden kurmaya çalışmamız mümkün değil. Zaman ile Kavram arasındaki bağıntıya ilişkin öteki anlayışları tartışırken yaptığım kısa yorumlar gibi, çok genel birkaç belirlemeyle yetinmek zorundayım.

Hegel'in felsefesinin amacı, Tarih olgusunun bir açıklamasını vermektir. Bu belirlemeden şu sonuca varılabilir ki, Hegel'in Kavram ile özdeşleştirdiği Zaman, *tarihsel* Zaman'dır, içerisinde insanî tarihin geliştiği Zaman'dır veya daha iyi bir deyişle kendisini (sözgelimi, yıldızların hareketi olarak değil, ama) evrensel Tarih olarak gerçekleştiren Zaman'dır.[1]

Hegel, *Fenomenoloji*'de oldukça radikaldir. Nitekim, Hegel (kitabın sonuna yakın bir paragrafın sonunda ve son paragrafın başlangıcında, s. 563) Doğa'nın Uzay olduğunu söyler, oysa Zaman Tarih*tir*. Başka deyişle: doğal, kozmik bir Zaman yoktur; Zaman ancak *Tarih*'in, yani *insan* varoluşunun –yani *konuşan varoluş*un– var olduğu ölçüde vardır. Varlık'ı Tarih'in akışı içerisinde kendi Söylemiyle açımlayan İnsan, "empirik olarak mevcud olan Kavram"*dır* [*der daseiende Begriff*] ve Zaman da, bu Kavram'dan başka bir şey değildir; İnsan olmaksızın, Doğa, *Uzay* olacak, *yalnızca* Uzay olacaktı. Bir tek İnsan, Zaman içerisinde bulunur ve Zaman, İnsan'ın dışında mevcud değildir; bu yüzden İnsan, Zaman'*dır* ve Zaman, İnsan'*dır* – yani Doğa'nın "empirik (uzamsal) varoluşu içerisinde var olan Kavram"dır [*der Begriff der da ist*].

Fakat Hegel diğer yazılarında daha az radikaldir. Bu yazılarında, o, kozmik bir Zaman'ın varoluşunu kabul eder.[2] Ama Hegel, böyle yapmakla, kozmik Zaman ile tarihsel Zaman'ı özdeşleştirir.[3]

Fakat şu anda bunun bir önemi yoktur. Eğer Hegel her iki Zaman'ı özdeşleştiriyor ve yalnız tek bir Zaman kabul ediyorsa, onun Zaman hakkında söylediği her şeyi genel olarak (burada bizi ilgilendiren tek şey olan) *tarihsel* Zaman'a uygulayabiliriz.

---

[1] Bu yüzden, Zaman ve Kavram'ın özdeşliği, Tarih'i, Varlık'ı açımlayan insanî *Söylem*in tarihi olarak anlamamıza yol açar. Şunu da biliyoruz ki, Hegel'e göre, *real* Zaman –eş deyişle evrensel Tarih– son çözümlemede edimsel olarak *felsefe* tarihidir.

[2] Muhtemelen, Doğa'daki Zaman'dan vazgeçmek gerçekten olanaksızdır; çünkü, en azından (biyolojik) yaşamın *özsel olarak* zamansal bir fenomen olması mümkündür.

[3] Benim kanımca, bu, Hegel'in temel hatasıdır; çünkü, eğer yaşam zamansal bir fenomen ise, biyolojik Zaman elbette ki tarihsel veya insanî Zaman'ın yapısından farklı bir yapı olur; bütün sorun, bu iki Zaman'ın nasıl bir arada bulunduğunu bilmektir; ve muhtemelen bu iki Zaman, yapısı bakımından kendilerinden farklı olan kozmik veya fiziksel bir Zaman ile bir arada bulunur.

İmdi, çok ilginç bir şekilde, Zaman üzerine nihaî metin, *Jenenser Realphilosophie*'nin "*Doğa* Felsefesi"nde bulunmaktadır. Alexandre Koyré, Hegel'in gençlik yazılarındaki izleğinden çıkarsamalar yapan bir makalede bu metnin bir çevirisini ve yorumunu yapmıştır: bu makale, benim *Fenomenoloji* yorumumun kaynağı ve temelidir. Burada sadece Koyré'nin çözümlemesinin örtük olarak değindiği temel sonuçları birkaç sözcükle yeniden ortaya koyacağım.

Söz konusu metin, Hegel'in incelemekte olduğu Zaman'ın (biyolojik ve kozmik değil) tarihsel Zaman olan Zaman olduğunu bize açıkça gösteriyor. Aslında, bu Zaman'ın ayırdedici niteliği Geleceğin önceliğidir. Hegel öncesi felsefenin göz önüne aldığı Zaman'da, hareket, Şimdi yoluyla Geçmiş'ten Geleceğe doğru uzanıyordu.[4] Öte yandan, Hegel'in kendisinden söz ettiği Zaman'da, hareket, Geleceğe yol açmakta ve Geçmiş yoluyla Şimdi'ye doğru uzanmaktadır: Gelecek » Geçmiş » Şimdi (» Gelecek). İşte bu, aslında tamamıyla *insanî* –yani *tarihsel*– Zaman'ın özgül yapısıdır.

İmdi, bu *metafizik* Zaman çözümlemesinin *fenomenolojik* (veya daha doğrusu antropolojik) yansımasını irdeleyelim.[5] Gelecek tarafından ortaya çıkarılan hareket, İstek'ten doğan harekettir. Bu, özgül olarak insan İsteğinden –yani yaratıcı İstek'ten– yani real, doğal Dünya'da mevcud olmayan ve mevcud olmamış bir varlığa yönelen İstek'ten doğan hareket anlamına gelir. Ancak o zaman, hareketin Gelecek tarafından ortaya çıkarılmış olduğu söylenebilir, çünkü Gelecek tam da (henüz) mevcud olmayan ve (daha önce) mevcud olmamış olan şeydir. İmdi, İsteğin ancak mutlak olarak varoluşa *sahip olmayan* bir varlığa yönelebileceğini biliyoruz, yeter ki İstek olarak ele alınan bir başka İsteğe yönelsin. Nitekim, İstek bir *yokluğun* varlığıdır: Bende suyun yokluğu var olduğu içindir ki, su içmek isterim.

---

[4] Mümkündür ki, kendisinde Şimdi'nin öncelik kazandığı Zaman, kozmik veya fiziksel Zaman'dır, oysa biyolojik Zaman, Geçmiş'in önceliği ile karakterize edilir. Öyle görünüyor ki, fiziksel veya kozmik bir nesne ancak yalın bir *varlık*tır [*Gegenwart*], oysa temel biyolojik fenomen, muhtemelen, geniş anlamda *Bellek*'tir ve özgül olarak insan fenomeni, şüpheye yer yok ki, *Tasarı*'dır. Üstelik, biyolojik ve kozmik Zaman formları, ancak İnsan'a –yani tarihsel Zaman'a– ilişkin Zaman olarak mevcud olabilirdi.

[5] Ontolojik düzeyde sorun, Tez=Özdeşlik, Antitez=Olumsuzlama ve Sentez=Bütünsellik arasındaki bağıntıları incelemek olacaktı. Fakat bu konudan söz etmeyeceğim.

Demek ki, aslında bu, bir geleceğin şimdi içerisindeki varlığıdır: yani, gelecekteki içme ediminin varlığıdır. İçmek istemek, bir şeyi (suyu) istemektir, yani, bu nedenle şimdiye göre eylemektir. Ama, bir istek adına isteğe göre eylemek, (henüz) mevcud olmayan şeye –yani geleceğe– göre eylemektir. Bu yüzden böyle eyleyen varlık, kendisinde Geleceğin öncelik kazandığı bir Zaman içerisindedir. Fakat diğer taraftan, Gelecek, ancak real (uzaysal) Dünya'da böyle eyleyebilecek bir varlık varsa, gerçekten öncelik kazanabilir.

İmdi, Hegel, *Fenomenoloji*'nin IV. Bölüm'ünde, bir başka İsteğe yönelen İsteğin zorunlu olarak Kabul-edilme [Tanı(n)ma] İsteği olduğunu gösterir, ki bu İstek –Efendi'yi Köle ile karşıtlaştırarak– *Tarih*'i yaratır ve (Doyum yoluyla kesin bir şekilde aşılmadıkça) harekete geçirir. Bu yüzden, kendisinde Geleceğin öncelik kazandığı Zaman, kendi kendisini gerçekleştirerek, *bu* Zaman devam ettiği sürece devam eden Tarih'i yaratır; ve bu Zaman da, ancak Tarih devam ettiği sürece –yani, toplumsal bir Kabul-edilme [Tanı(n)ma] amacıyla yapılan insanî edimler gerçekleştirildiği sürece– devam eder.

İmdi, eğer İstek bir *yokluğun* varlığı ise, empirik bir *gerçeklik* değildir: pozitiv [olumlu] bir tarzda doğal –eş deyişle uzaysal– Şimdi'nin içerisinde mevcud değildir. Tam tersine, Uzay'daki bir delik veya bir 'boşluk' gibidir: bir boşluk, bir hiçliktir (Deyim yerindeyse, bu 'boşluk' içerisindedir ki, salt zamansal Gelecek, uzaysal Şimdi içerisindeki yerini alır). İsteğe ilişkin olan İstek hiçbir şeye ilişkin değildir. Bu yüzden, onu 'gerçekleştir'mek, bir şeyi gerçekleştirmemektir. Yalnızca Gelecek'le ilişkili olmada bir gerçekliğe ulaşamayız ve bunun sonucu olarak da gerçekten hareket hâlinde değilizdir. Öte yandan, eğer şimdiki (ya da daha doğrusu uzaysal) gerçeği olumluyor veya onaylıyor isek, bir şey *istemeyiz*; bu yüzden, Gelecek ile ilgimiz yoktur, Şimdi'nin ötesine ulaşamayız ve bunun sonucu olarak da hareket etmeyiz. Bu yüzden, İstek kendisini *gerçekleştirmek* için bir *gerçekliğe* ilişkin olmalıdır; fakat ona pozitiv [olumlu] bir tarzda ilişkin olamaz. Bu nedenle, gerçeklik ile *negativ* [*olumsuz*] *bir biçimde* ilgisi olmalıdır. Bu yüzden, İstek, real veya şimdiki durumda verili olan şeyi olumsuzlama İsteğidir. İsteğin gerçekliği de verili *gerçekliğin olumsuzlanmasın*dan çıkar.[6] İmdi, olumsuzlanmış gerçek, var

[6] İçme *isteği*, suyun bir *yokluğu*dur, fakat bu isteğin (su içme isteği) niteliği, *yokluk* olmak sıfatıyla değil, *su*yun (başka bir şeyin değil) bir yokluğu olma-

olmaktan *kesilmiş olan* gerçektir: *geçmiş* gerçektir veya *gerçek* Geçmiş'tir. Gelecek tarafından belirlenen İstek, ancak bir gerçeği olumsuzlamış olması –yani bir *geçmiş* olması– koşuluyla, bir gerçeklik (yani doyurulmuş İstek) olarak görünür. *Geçmiş*'in, içerisinde Geleceğe göre (olumsuz bir biçimde) oluşturulma tarzı, real *Şimdi*'nin niteliğini belirleyen şeydir. Ve ancak Gelecek ve Geçmiş tarafından belirlenmiş olan Şimdi, insanî veya tarihsel Şimdi'dir.[7] Bu yüzden, genel olarak şunu söyleyebiliriz: *tarihsel* hareket, Gelecek'ten doğar ve kendisini Şimdi içerisinde veya zamansal Şimdi olarak *gerçekleştirmek* için Geçmiş'in içerisinden geçer. Hegel'in incelemekte olduğu Zaman, öyleyse, insanî veya tarihsel Zaman'dır: gelecek için *şimdi* içerisinde bir Tasarı oluşturan ve Tasarı'nın *geçmiş*in bilgisi temelinde oluşturulduğu, bilinçli ve istemli eyleme ilişkin Zaman'dır.[8]

---

sıyla belirlenir ve bu istek kendisini *real* suyun (içme ediminde) 'olumsuzlanma'sıyla gerçekleştirir.

[7] Aslında şunu söylüyoruz ki, bir ân, eğer o ân içerisinde yerine getirilen eylem, eylemcinin gelecek hakkında sahip olduğu fikre (yani *Tasarı*'ya) göre yerine getirilirse, 'tarihsel'dir: *gelecek*teki bir savaşa karar verilebilir vb.; bu yüzden *geleceğe* göre eylenir. Fakat, ân, hakikî bir biçimde 'tarihsel' olmak durumundaysa, *değişmek* zorunda olmalıdır; başka deyişle, karar, verili olana göre *olumsuz* olmak zorundadır: gelecekteki savaşa karar verirken, barışın hüküm sürmesine *karşıt olan* bir karar verilir. Gelecekteki savaş için verilen karar sayesinde de barış geçmiş hâline dönüştürülür. İmdi, geleceğe ilişkin fikir (Tasarı) tarafından *başlatılan şimdiki* tarihsel edim, yarattığı bu geçmiş tarafından *belirlenir*: eğer barış güvenilir ve şerefli ise, onu geçmişe gönderen olumsuzlama bir delinin veya bir suçlunun edimidir; eğer barış küçük düşürücü ise, böyle bir edim, bir devlet adamına yakışır bir edimdir vb.

[8] Bir 'tarihsel ân' örneği olarak ünlü 'Rubicon' anekdotunu alalım. Gerçek anlamıyla *şimdi* içerisinde ne vardır? Geceleyin küçük bir nehrin kıyısında bir adam dolaşıyor. Diğer bir deyişle, son derece sıradan, 'tarihsel' olmayan bir şey; çünkü, söz konusu adam Caesar olsaydı bile, eğer Caesar sırf uykusuzluktan dolayı böyle bir gezinti yaptıysa, bu olay hiçbir anlamda 'tarihsel' olamazdı. Bir gece yürüyüşüne çıkan adam, bir *coup d'état*, iç savaş, Roma'nın fethi ve evrensel egemenlik üzerine düşünüyor olduğu için, o ân tarihseldir. Ve dikkatimizi şuna yöneltelim ki: adam bunu yapmayı tasarlamakta olduğu için o ân tarihseldir, çünkü bütün bunlar hâlâ *gelecekte*dir. Dolayısıyla, söz konusu olay, eğer real Dünya içerisinde (her şeyden önce Caesar'ın beyninde) *geleceğin real bir varlığı* bulunmasaydı, tarihsel olmazdı. Dolayısıyla, şimdi, ancak kendisinde *geleceğe* bir bağlantı bulunduğu veya daha

Dolayısıyla, tarihsel Zaman ile ilgileniyorum ve Hegel, bu "Zaman'ın *empirik olarak mevcud olan* Kavram'ın kendisi" olduğunu söyler. Şimdilik, 'Kavram' terimini bir yana bırakalım. O zaman, Hegel, Zaman'ın *empirik olarak mevcud olan* bir şey, bir X olduğunu söylüyor. İmdi, bu iddia, Hegelci (tarihsel) Zaman nosyonunun tam bir çözümlenişinden çıkarsanabilecektir. İçerisinde Geleceğin öncelik kazandığı Zaman gerçekleştirilebilir, mevcud olabilir, yeter ki *olumsuzlansın* veya yok edilsin. Zaman'ın mevcud olabilmesi için, o hâlde, Zaman'dan başka bir şey de var olmak zorundadır. Bu diğer şey, her şeyden önce (âdeta, şeylerin durduğu yer olan) Uzay'dır. Dolayısıyla: Uzay olmadan Zaman yoktur; Zaman Uzay'ın içerisinde olan bir şeydir.[9] Zaman, Uzay'ın (çeşitliliğin) *olumsuzlanması*dır; nitekim, Zaman, bir şey ise ve hiçlik değilse, bu, *Uzay*'ın olumsuzlanmasından dolayıdır. İmdi, gerçekten mevcud olan –yani *direnç gösteren*–

---

tam olarak geleceğin bir işlevi olduğu için (yürüyüşe çıkan Caesar geleceği düşünüyor olduğu için), tarihseldir. *Geleceğin* tarihsel Zaman içerisindeki *önceliğ*inden söz edebilmemiz de bu anlamdadır. Fakat, bu yeterli değildir. Varsayalım ki, yürüyüşe çıkan bu kişi, evrensel egemenlik 'düşü kuruyor' olan bir Romalı yeniyetme veya sözcüğün klinik anlamında bir tasarı kuruyor olan bir 'megalomanyak' olsun, ama diğer bakımlardan Caesar'a özdeş olsun. Yürüyüş, doğrudan doğruya bir 'tarihsel olay' olmaktan kesilir. Bu olay, yürüyüşe çıktığı sırada kendi tasarısı üzerinde düşünüyor olan kişi Caesar olduğu için (yani, gerçek Zamanla kesin bir bağlantısı olmaksızın bir 'hipotez'i 'geleceğe ilişkin' somut bir 'tasarı'ya dönüştürmeyi aklına koyan kişi Caesar olduğu için), tarihseldir. Neden? Çünkü, Caesar kendi plânlarını gerçekleştirme olanağına sahiptir (ama *kesinliğe* sahip değildir, çünkü o zaman gerçek anlamıyla *gelecek* veya halis bir *tasarı* var olamazdı). İmdi, Caesar'ın *bütün geçmişi* ve yalnızca geçmişi, Caesar'a bu olanağı sağlayan şeydir. Geçmiş –yani çeşitli şimdiki zamanlarda tasarıya göre meydana getirilmiş olan savaş ve çalışma eylemlerinin bütünü–, geleceğe göre geçmiştir. Bu geçmiş, 'tasarı'yı basit bir 'düş' ya da 'utopia'dan ayırt eden şeydir. Bunun sonucu olarak, *şimdi*, ancak, geleceğin kendi yolunu şimdi içerisinde *dolayımsız* bir tarzda (*unmittelbar*: bir utopia durumu) değil, geçmişin *dolayımladığı* –yani *daha önceden yapılmış* bir eylemin *dolayımladığı* [*vermittelt*]– bir tarzda yaratılması koşulu ile, *geleceğe* göre düzenlendiğinde, bir 'tarihsel ân' var olur.

[9] Diyorum ki, istek –yani Zaman– bir 'boşluk'tur; imdi, bir 'boşluk'un mevcud olması için, içerisinde boşluğun mevcud olduğu bir uzayın var olması zorunludur.

şey, gerçekten olumsuzlanabilir. Fakat, direnç gösteren Uzay doludur, yayılımlı *madde*dir, real Uzay'dır –yani doğal *Dünya*'dır. Dolayısıyla, Zaman, bir *Dünya* içerisinde mevcud olmak zorundadır: demek ki, Zaman, gerçekten, Hegel'in söylediği gibi, '*ist da*', bir Uzay içerisinde *var olan* ve *empirik* Uzay içerisinde –yani duyulur bir Uzay veya bir doğal Dünya içerisinde– *var olan* bir şeydir. Zaman, bu Dünya'yı, onun her ân geçmişin hiçliğine batmasına yol açmakla, *yok eder*. Nitekim, Zaman, Dünya'nın bu yok edilişinden başka bir şey değildir; ve yok edilen real Dünya var olmasaydı, Zaman yalnızca saf hiçlik olurdu: Zaman var olmazdı. Bu nedenle, *var olan* Zaman, o hâlde, gerçekten "empirik olarak mevcud olan" –eş deyişle real bir Uzay veya uzaysal bir Dünya içerisinde mevcud olan– bir şeydir.

İmdi, görmüştük ki, (kendisinde Geleceğin öncelik kazandığı) real Dünya içerisindeki Zaman'ın varlığı, (bir başka İsteğe yönelen) İstek diye adlandırılır ve bu İstek, kendisini gerçekleştiren Eylem, İnsan'ın öz varlığı olduğu için, özgül olarak insanî bir İstek'tir. Zaman'ın Dünya içerisindeki varlığı, dolayısıyla, *İnsan* diye adlandırılır. Zaman, İnsan*dır* ve İnsan, Zaman*dır*.

Dolayısıyla, Zaman (yani Gelecek » Geçmiş » Şimdi ritmine sahip tarihsel Zaman), kendi empirik, –yani uzaysal– bütünsel gerçekliği içerisindeki İnsan'dır: Zaman, İnsan'ın Dünya içerisindeki Tarihidir. Ve aslında İnsan olmaksızın, Dünya'da Zaman olmazdı; İnsan'ı barındırmayan Doğa, yalnızca real bir Uzay olurdu.[10] Kuşkusuz, hayvan da isteklere sahiptir ve bu isteklere göre real olanı olumsuzlayarak eyler: tıpkı insan gibi yer içer. Fakat, hayvanın istekleri *doğal*dır; bu istekler *var olan* şeye yönelirler ve bu nedenle var olan şey tarafından *belirlenirler*; bu isteklere göre meydana getirilen olumsuzlayıcı eylem *özsel olarak* olumsuzlayamaz, var olan şeyin *öz*ünü dönüştüremez. Dolayısıyla, Varlık, kendi *bütünlüğü* –yani kendi *gerçekliği*– içerisinde bu 'doğal' istekler tarafından değiştirilemez; Varlık, bu isteklerden ötürü özsel olarak değişmez; kendi kendisine *özdeş* kalır ve bu nedenle Varlık, Uzay'dır, Zaman değil. Kuşkusuz, bir hayvan, içerisinde yaşadığı doğal Dünya'nın görünüşünü dönüştürür. Fakat, hayvan ölür ve yeryüzüne, ondan almış olduğu şeyi geri verir. Ve hayvan kendi nesli tarafından aynen yinelendiği için, hayvanın Dünya'da meydana getirdiği dönüşümler de yinelenir. Bu nedenle de,

[10] Dört boyutlu Uzay.

Doğa, kendi bütünlüğü içerisinde ne ise o olarak kalır.[11] Öte yandan, İnsan, kendi Savaşlarının ve Çalışmasının olumsuzlayıcı Eylemi yoluyla, bir başka İsteğe –yani doğal dünyada gerçekten mevcud olmayan bir şeye– yönelen doğal-*olmayan* insan İsteğinden doğan Eylem yoluyla Dünya'yı *özsel olarak* dönüştürür.[12] Yalnızca İnsan özsel olarak yaratır ve yok eder. Dolayısıyla, doğal gerçeklik, ancak insanî bir gerçekliği içeriyorsa, Zaman'ı içerir. İmdi, insan, Gelecek hakkında oluşturduğu fikre göre özsel olarak yaratır ve yok eder. Gelecek hakkındaki fikir de, real şimdi içerisinde, bir başka İsteğe yönelen bir İstek formunda –yani toplumsal bir *Kabul Edilme* [*Tanı(n)ma*] İsteği formunda– görünür. İmdi, *bu* İstekten doğan Eylem, Tarih'i doğurur. Bu nedenle, ancak *Tarih*'in olduğu yerde *Zaman* vardır.

Dolayısıyla: "*die Zeit ist der daseiende Begriff selbst*" şu anlama gelir: *Zaman*, Dünya ve kendi real Tarihi içerisindeki İnsan'dır. Fakat, Hegel şunu da söyler: "*Geist ist Zeit.*" Yani, *İnsan, Zaman'dır.* Bunun da ne anlama geldiğini az önce görmüştük: İnsan, bir başka İsteğe yönelen İstek'tir –yani Kabul Edilme [Tanı(n)ma] İsteğidir– yani bu Kabul Edilme [Tanı(n)ma] İsteğini doyurmak adına yapılan olumsuzlayıcı Eylemdir –yani kanlı prestij savaşıdır– yani Efendi ile Köle arasındaki ilişkidir –yani Çalışmadır– yani sonunda evrensel ve tek tip Devlet'e ve bu Devlet içerisinde ve bu Devlet aracılığıyla gerçekleşen yetkin İnsanı açımlayan mutlak Bilgiye ulaşan tarihsel evrimdir. Kısacası, İnsanın Zaman *olduğu*nu söylemek, Hegel'in *Fenomenoloji*'de İnsan hakkında söylediği her şeyi söylemektir. Bu da, mevcud evrenin ve Varlık'ın kendisinin de öyle olmak zorunda olduğundan söz etmektir ki, kendisini böyle tasarlayan İnsan *mümkün*dür ve *gerçekleştirilebilir*. Bu nedenle, Tin'i ve Zaman'ı özdeşleştiren önerme, Hegel'in bütün felsefesini özetler, tıpkı yukarıda sayımı yapılan öteki şematik formüllerin, bir Platon'un, bir Aristoteles'in vb. bütün felsefesini özetlediği gibi.

---

[11] Eğer Doğa'da Zaman varsa, bu, biyolojik Zaman'dır, Aristoteles'in döngüsel Zaman'ıdır; Zaman içerisinde *Öncesiz-Sonrasızlık*'tır; içerisinde her şeyin aynı şey olarak kalmak üzere değiştiği Zaman'dır.

[12] Dolayısıyla, Perikles zamanının zeytin ağacı, Venizelos zamanının zeytin ağacıyla 'aynı' zeytin ağacıdır; fakat, Perikles'in Yunanistan'ı, bir daha asla şimdi hâline gelmeyen bir geçmiştir ve Perikles'e göre, Venizelos, şimdiye kadar asla bir geçmiş olmayan bir geleceği temsil eder.

Fakat bu şematik formüllerde sözü edilen şey, *Kavram*'dır. İmdi, Hegel buna ek olarak, yalnızca "*Geist ist Zeit*" demekle kalmamakta, aynı zamanda "*die Zeit ist der* Begriff *der da ist*" demektedir.

Kuşkusuz, bunlar, aynı şeyi söylemenin iki farklı yoludur. Eğer İnsan Zaman *ise* ve eğer Zaman "empirik olarak mevcud olan" Kavram *ise*, İnsan'ın "empirik olarak mevcud olan Kavram" olduğu söylenebilir. Bu nedenle de, aslında Dünya'daki tek konuşan varlık olarak insan, cisimleşmiş Logos'*tur*, Logos cisimleşir ve böylece doğal Dünya içerisinde empirik bir gerçeklik olarak mevcud olur. İnsan, *Begriff*'in *Dasein*'ıdır ve "empirik olarak mevcud olan Kavram" İnsan'dır. Dolayısıyla, Zaman'ın "empirik olarak mevcud olan Kavram" olduğunu söylemek, aslında Zaman'ın İnsan olduğunu söylemektir, yeter ki İnsan kendisini Hegel'in *Fenomenoloji*'de tasarladığı gibi tasarlasın. Bu nedenle, Hegel'in *Fenomenoloji*'de İnsan hakkında söylediği her şey, Zaman için de geçerlidir. Ve bunun tersine, Zaman'ın (yani Tin'in) 'görünüşe-çıkış'ı [*Erscheinung*] veya '*Phänomenologie*'si hakkında söylenebilecek her şey, Hegel tarafından *Fenomenoloji*'de söylenmiştir.

Dolayısıyla, Zaman ile Kavram'ın paradoksal özdeşliğini kavramak için, *Fenomenoloji*'nin bütününü bilmek zorundayız. Bir yandan, şunu da bilmek zorundayız ki, söz konusu Zaman, insanî veya tarihsel Zaman'dır –yani kendisinde Geçmiş yoluyla Şimdi'yi belirleyen Geleceğin öncelik kazandığı Zaman'dır. Öte yandan da, Hegel'in Kavram'ı nasıl tanımladığını bilmek zorundayız.[13]

O zaman, Hegel'e göre Kavram'ın, *Begriff*'in ne olduğuna kısaca değinmek burada bana düşer.

Hegel, *Fenomenoloji*'nin VII. Bölüm'ünde, *kavramsal* anlamanın [*Begreifen*] bir *cinayet*e eşdeğer olduğunu söylüyordu. Öyleyse, Hegel'in incelemiş olduğu şeyi anımsayalım. Anlam (veya Öz, Kavram, Logos, İde vb.) empirik olarak mevcud olan bir varlıkla cisimleştiği sürece, bu Anlam veya Öz, bu varlık kadar *yaşar*. Örneğin, 'köpek'in Anlamı (veya Özü) duyulur bir varlıkta cisimleştiği sürece, bu Anlam (Öz) *yaşar*: o, koşan, içen ve yiyen real, canlı köpektir. Fakat, 'kö-

---

[13] *Hegelci* Kavram, *Hegelci* Zaman ile özdeştir. Ama Hegel-*öncesi* Kavram, Hegel-*öncesi* Zaman ile özdeşleştirilememiştir; ne *Hegelci* Kavram, Hegel-*öncesi* Zaman ile; ne de Hegel-*öncesi* Kavram, *Hegelci* Zaman ile özdeşleştirilebilmiştir.

pek'in Anlamı 'köpek' sözcüğüne geçtiği zaman –yani onun kendi Anlamıyla açımladığı duyulur gerçeklikten *farklı* olan *soyut* Kavram hâline geldiği zaman– Anlam (Öz) *ölür*: 'köpek' *sözcüğü* koşmaz, içmez ve yemez; onun içerisinde Anlam (Öz) yaşamaktan *kesilir* –yani *ölür*. Bunun nedeni de, empirik gerçekliğe ilişkin *kavramsal* anlamanın bir *cinayete* eşdeğer olmasıdır. Kuşkusuz, Hegel, şunu çok iyi bilir ki, bir köpeği öldürmek, onu Kavramı aracılığıyla anlamak için –yani ona bir ad vermek veya onu tanımlamak için– zorunlu değildir; böyle yapmak için, köpeğin ölmesini beklemek de zorunlu değildir.[14] Bununla birlikte, Hegel, eğer köpek *ölümlü* olmasaydı –yani yaşam süresi özsel olarak *sonlu* veya sınırlı olmasaydı–, köpeğin Kavramını –yani *cansız* sözcük hâline dönüşen real köpekte cisimleşen Anlam (Öz) nedenini– köpekten (bir anlam verilmiş) sözcük hâlinde –yani soyut Kavram hâlinde–, (Kavramı gerçekleştiren) köpekte değil, (Kavramı düşünen) insanda –yani Kavramın kendi Anlamı aracılığıyla açımladığı duyulur gerçeklikten *başka* bir şeyde– mevcud olan Kavram hâlinde ayıramayacağımızı söyler. *Benim* (köpek hakkındaki) Kavramım olan 'köpek' Kavramı, dolayısıyla, canlı köpekten *başka* bir şey olan ve *dışsal* bir gerçekliğe sahip canlı bir köpeğe *ait* olan Kavram –işte bu Kavram, ancak köpek *özsel olarak* ölümlüyse olanaklıdır. Yani, Kavram, köpek ölürse ya da varoluşunun *her* ânında yok edilirse, olanaklıdır. İmdi, her ân yok edilen bu köpek, tam da Zaman içerisinde süreklilik gösteren, Geçmiş'te veya Geçmiş *olarak* yok edilmek üzere Şimdi içerisinde her ân yaşamaktan ya da mevcud olmaktan kesilen köpektir.[15] Eğer köpek öncesiz-sonrasız olsaydı,

---

[14] Bununla birlikte, belirtelim ki, köpeğin kavramsal veya 'bilimsel' olarak anlaşılması, er geç köpeğin *kesilip biçilmesi*ne [*teşrih edilmesi*ne] götürür.

[15] Dolayısıyla, Aristoteles'e göre, ancak *öncesiz-sonrasız* bir real köpek, yani daima şimdi içerisinde olan 'köpek' *türü* var olduğu için, bir 'köpek' kavramı vardır. Öte yandan, Hegel'e göre, real köpek *zamansal* bir varlık olduğu için –yani, özsel olarak sonlu veya "ölümlü" bir varlık, her ân yokolan bir varlık olduğu için– ancak, bir 'köpek' kavramı vardır: Kavram da, uzaysal real olanın bu yokoluşunun daimî dayanağı*dır* ki, yokoluşun kendisi zaten *Zaman*'dan başka bir şey değildir. O zaman, Hegel'e göre, Kavram (deyim yerindeyse, Zaman sürdükçe anlamında 'öncesiz-sonrasız olarak') korunan bir şeydir de. Nitekim, Hegel'e göre, korunan yalnızca 'köpek' *Kavramı*dır (Kavram –yani real köpeğin zamansal *yokoluşu*, ki bu yokoluş Zaman sürdükçe sürer, çünkü Zaman olmak bakımından Zaman bu yokoluş*tur*); oysa

Zaman'ın dışında ve Zaman olmaksızın mevcud olsaydı, 'köpek' Kavramı, asla köpeğin kendisinden *ayrılmazdı*. O zaman, 'köpek' Kavramının empirik varoluşu [*Dasein*], yaşayan köpek olurdu, (düşünülen ya da dile getirilen) 'köpek' sözcüğü değil. Bu nedenle, Dünya'da *Söylem* [*Logos*] olmazdı; empirik olarak mevcud olan Söylem de yalnızca İnsan (edimsel olarak konuşan İnsan) olduğu için, Dünya'da İnsan olmazdı. Kavram-Sözcük, kendisini duyulur *hic et nunc*tan ayırır; fakat, Kavram-Sözcük, kendisini, ancak *hic et nunc* –eş deyişle uzaysal varlık– zamansal olduğu için ve *hic et nunc* kendisini *Geçmiş* içerisinde yok ettiği için, böyle ayırabilir. Ve kendisini Geçmiş'e *gömen* real olan, kendisini Şimdi içerisinde Sözcük-Kavram formunda (real olmayan olarak) *korur*. Söylem Evreni (İdealar Dünyası), bir çağlayanın üzerinde oluşan daimî gökkuşağıdır: çağlayan da, Geçmiş'in hiçliği içerisinde yok edilen *zamansal real* olan.[16]

Aristoteles'e göre, real *köpek* en azından *tür* olarak (*öncesiz-sonrasız* dönüş var olduğu için tam anlamıyla *öncesiz-sonrasız bir biçimde*) korunan şeydir. Aristoteles'in açıklayamayacağı şeyi, yani sözgelimi *nesli tükenmiş* bir türe ait olan bir hayvanın Kavramının (İnsan'da ve İnsan aracılığıyla) korunmasını (ki hiçbir fosil bulunmasa bile Kavram kalır), Hegel'in açıklamasının sebebi işte budur.

[16] Kant'ın kendisi, kavramsal bilginin *Bellek* anlamına geldiğini gördü ve Hegel de (son çözümlemede Platoncu olan) bu fikri korudu. Hegel'e göre, *Er-innerung* –yani real olanı açımlayan, ama *bende* bulunan bu Kavram'da ve bu Kavram aracılığıyla meydana getirilmiş nesnel real olanın içselleştirilmesi– aynı zamanda *Erinnerung*'dur –yani hatırlamadır. İmdi, Bellek, ancak Zaman'ın var olduğu yerde, real *şimdi*'nin real olmayan geçmiş hâline gelmesiyle yok olduğu yerde vardır. Genel olarak söylersek, Hegel, Kantçı Şematizm teorisini kendi Kavram teorisinde sadece daha tam bir hâle getirir (ve bunun sonucu olarak da onu dönüştürür). Kant'a göre, Kavramlar (=Kategoriler), Zaman bunların kendilerinin 'Şema'sı –yani dolayımı veya 'ortam'ı (Hegel'de *Vermittlung*)– olarak iş gördüğü için, verili Varlığa [*Sein*] uygulanırlar. Fakat, bu 'ortam' salt olarak *edilgin*dir: Zaman, temaşadır, görüdür, *Anschauung*dur. Öte yandan, Hegel'de 'ortam' *etkin*dir; *Tat* veya *Tun*dur, verili olanı olumsuzlayan Eylemdir, Savaş ve Çalışma etkinliğidir. İmdi, bu verili olanın (*Sein*'in) ya da 'şimdi'nin Olumsuzlanması (tarihsel) Zaman*dır* ve (tarihsel) Zaman, bu etkin Olumsuzlama*dır*. Dolayısıyla, Kant'ta olduğu gibi, Hegel'de de, Zaman, Kavram'ın varolana uygulanmasına izin veren şeydir. Fakat, Hegel'de kavramsal düşünceye aracılık

Kuşkusuz, Real olan, Zaman içerisinde *real* olarak *sürer*. Fakat, zaman içerisinde sürmesi yoluyladır ki, Real olan, kendi öz *hatırlaması* olur: o, her bir ânda Özünü veya Anlamını gerçekleştirir ve bu demektir ki, Geçmiş içerisinde yokoluşundan sonra kendisinden geriye kalan şey Şimdi içerisinde gerçekleşir; bu geriye kalan ve onu yeniden gerçekleştiren şey de onun *Kavram*ıdır. Şimdiki Real olanın Geçmiş içerisine gömüldüğü ânda, onun Anlamı (Özü) *kendi kendisini* gerçekliğinden (Varoluşundan) *ayırır*; onun sözcük hâline geçmesine yol açmakla, gerçekliğin *dışında* bu Anlamı koruma olanağı da burada ortaya çıkar. Bu sözcük de, kendi Geçmişini –yani, Sözcük-Kavram'da 'öncesiz-sonrasız olarak' korunan bu aynı Geçmişi– Şimdi içerisinde *gerçekleştiren* Real olanın Anlamını açımlar. Kısaca, Kavram, ancak Dünya *zamansal* ise, ancak *Zaman* Dünya'da empirik bir varoluşa sahip ise, Dünya'da empirik bir varoluşa sahip olabilir (ki bu varoluş insanî varoluştan başka bir şey değildir). Zamanın

---

eden bu Zaman 'maddîleştirilmiş'tir: Zaman, bir *hareket*tir [*Bewegung*] ve *diyalektik* bir 'hareket'tir –yani, tam olarak etkindir–, bu nedenle (verili olanı) olumsuzlar, dönüştürür, bu nedenle (yeni şeyler) yaratır. Eğer İnsan, Varlığı Kavram aracılığıyla anlayabiliyorsa (açımlayabiliyorsa), bunun nedeni, (verili) Varlığı (o hâlde bir Tasarı olan) bu Kavrama göre *dönüştürme*si ve onu Kavrama uygun kılmasıdır. İmdi, verili Varlığın Kavram-Tasarı'ya göre dönüştürülmesi, tam da bilinçli ve istemli *Eylem*dir, *Arbeit* ve *Kampf* olan *Tun*dur. Kant'a göre, Varlık, Kavram ile uyum içerisindedir ve Zaman tarafından yaratılan 'ortam', yalnızca bir şeyin kendisinden bir başkasına, o şeyi ya da öteki şeyi değiştirmeksizin, ilerlemesine izin verir. Kant'ın Varlık ve Kavram'ın bu uyumunu *açıklayamamasının* nedeni de budur: Kant'a göre, bu uyum verili bir şeydir, yani bir *rastlantı*dır [*transcendentale Zufälligkeit*]. Öte yandan, Hegel, (kendisine göre bir uyum *süreci* olan) bu uyumu diyalektik ontolojisiyle *açıklar*: Varlık, (tarihin sonunda) Varlığı bu aynı Kavrama göre *dönüştüren* olumsuzlayıcı Eylem'in tamamlanmış bütünlüğü aracılığıyla, Kavrama uygun *hâle gelir*. Dolayısıyla, Kant'ta Zaman 'şema'dır ve edilgin 'görü'dür; Hegel'de ise Zaman, 'hareket'tir ve bilinçli ve istemli 'eylem'dir. Bunun sonucu olarak, Kavram veya *a priori*, Kant'ta İnsan'ın verili varlığa uygun olmasına izin veren bir 'nosyon'dur; oysa Hegel'de *a priori* Kavram, İnsan'ın verili Varlığı *dönüştürmesi*ne ve onu uyumlu *kılması*na izin veren bir 'tasarı'dır.

empirik olarak mevcud olan Kavram olduğunu söyleyebilmemizin nedeni işte budur.[17]

---

[17] Bu 'metafizik' (veya kozmolojik) önerme, ontolojik düzeyde şu anlama gelir: Varlık, 'Tez'i veya 'Özdeşlik'i 'Antitez' veya 'Olumsuzluk' ile birleştiren 'Sentez' veya 'Bütünlük' şeklinde *üçlü* bir yapıya sahip olmak zorundadır (Varlığın *mevcud*Varlıkta *olumsuzlanmasının* bu varlığı, tam da Zaman' dır). Kavram'ın Zaman ile özdeşleştirilmesini daha iyi anlamak için şöyle ilerlemek yararlı olacaktır: Şimdi gelin, Varlık –yani var olan şeylerin *bütü-nün*ün– kavramını oluşturalım. Bu 'Varlık' kavramıyla Varlığın kendisi arasındaki fark nedir? Onlar, içerik bakımından hiçbir 'soyutlama' yapmadığımız için özdeştirler. Ve bununla birlikte, Parmenides'in düşündüğü şeye rağmen, 'Varlık' kavramı Varlık değildir (aksi takdirde Söylem var olmazdı, Kavram Logos olmazdı). Varlığı 'Varlık' kavramından ayırdeden şey sırf Varlığın kendisinin *Varlığı*dır; çünkü Varlık, Varlık olarak *vardır*, fakat Varlık, 'Varlık' kavramında Varlık olarak mevcud değildir (Varlık artık içeriği aracılığıyla –eş deyişle 'Varlık' kavramının anlamı olarak– 'var' olsa bile, Varlık olarak mevcud değildir). Dolayısıyla 'Varlık' kavramı, Varlıktan varlık çıkarmakla [eksiltmekle] elde edilir: Varlık eksi varlık eşittir 'Varlık' kavramı (ve eşit değildir Hiçlik veya 'sıfır'; çünkü, *A*'nın olumsuzlanması Hiçlik değildir, 'A-olmayan'dır –yani 'bir şey'dir). İmdi, ilk bakışta paradoksal veya hattâ 'imkânsız' gibi görünen bu Varlık'tan varlığın çıkarılması [eksiltilmesi] gerçekte tamamen 'yaygın' olan bir şeydir: o, her ân harfi harfine yapılan bir şeydir ve 'Zaman' diye adlandırılır. Çünkü Zaman, Varlık'ın, *var olmadığı* (veya artık var olmadığı) Geçmiş'e dönüşmesine yol açarak, Varlıktan –eş deyişle (Şimdi içerisinde) *var olan* şeyin bütünlüğünden– varlığını her ân alıp götüren şeydir. Fakat, Zaman'ın var olması için bir Geçmiş'in 'var olması' zorunludur (saf ya da 'öncesiz-sonrasız' Şimdi, Zaman değildir): dolayısıyla, Geçmiş'e gömülmüş olan Geçmiş ve Varlık (geçmiş Varlık) Hiçlik değildirler; 'bir şey'dirler. İmdi, bir şey ancak Şimdi içerisinde bir şey*dir*. Geçmiş ve geçmiş Varlık, şimdi olmaktan kesilmelerine rağmen, kendilerini Şimdi içerisinde korumak zorundadırlar. Geçmiş Varlığın *varlığı* da 'Varlık' kavramıdır –yani saf Hiçliğe dönüştürülmeksizin kendisinden varlığı alınıp götürülen Varlık'tır. Deyim yerindeyse, 'Varlık' kavramı, dolayısıyla, Varlık'ın 'hatırla(n)ması'dır (hem Varlık'ın 'hatırlayan' şey olması hem de Varlık'ın kendi varlığını 'hatırlaması' anlamında). Fakat, şimdi bulunduğumuz düzlemde genel olarak 'bellek'ten söz edilmez; bizim düşündüğümüz 'bellek', 'Zaman' diye adlandırılır (veya daha doğrusu 'Zamansallık' diye adlandırılır –bu genel Varlık 'ortam'ı içerisindedir ki, Şimdi'ye 'ek olarak' başka bir şey: Geçmiş– ve Gelecek vardır; fakat burada Gelecek hakkında konuşmayacağım). Dolayısıyla, eğer bir 'Varlık' kavramı varsa, bunun nedeni,

Dolayısıyla: Dünya'da empirik olarak mevcud olan Zaman var olmadıkça, Dünya'da Kavram yoktur. İmdi, görmüştük ki, Zaman'ın Dünya'daki empirik varoluşu insan İsteğidir (eş deyişle İstek olarak bir isteğe yönelen İstek'tir). Dolayısıyla: İstek olmaksızın kavramsal anlama olmaz. İmdi, İstek, olumsuzlayıcı Eylemlerle gerçekleştirilir ve *insan* İsteği ise salt prestij uğruna ölümüne Savaş Eylemi ile gerçekleştirilir. Bu savaş da, Efendi'nin Köle üzerinde zafer kazanması ve Köle'nin, Efendi'nin hizmetinde çalışmasıyla gerçekleşir. Köle'nin bu çalışması, Efendi'nin İsteğini *doyurarak gerçekleştiren* şeydir. Bu yüzden ve aynı zamanda, Hegel'in IV. Bölüm'de çok açık bir biçimde söylediği gibi, çalışma olmadan Kavram olmaz; *Denken*in ve *Verstand*ın, Düşüncenin ve Anlamanın doğması –yani Dünya'nın kavramsal anla(n)masının doğması– Köle'nin Çalışması sayesinde olur.

Varlık'ın *zamansal* olmasıdır (ve şunu söyleyebiliriz ki, Kavram *Zaman*dır – eş deyişle Şimdi'nin ve Geçmiş'in birlikte varoluşudur). İmdi, apaçık ki, Varlık, 'Varlık' kavramıyla, bu kavram bizzat bir Varlık'ın kendisi eksi varlık olduğu için, 'uyum içerisinde'dir. O zaman, Varlık'ın 'Varlık' kavramının *varlığı* olduğunu söyleyebiliriz. (Şimdi içerisinde) *var olan* Varlık'ın 'kendisini tasarlayabilme'sinin ve Kavram aracılığıyla açımlanabilmesinin nedeni de budur. Ya da daha doğrusu, Varlık kendi varlığının 'her ânında' kendisini tasarlamış*tır*. Veya yine başka türlü söylersek: Varlık yalnızca Varlık değil, aynı zamanda *Hakikat*'tir –yani Kavram ile Varlık'ın tam uygunluğudur. Bütün sorun, *yanılgı*nın nereden kaynaklandığını bilmektir. Yanılgının olabilmesi için, Kavram, Varlık'tan *ayrılmak* ve ona *karşıt* hâle gelmek zorundadır. Bunu yapan, İnsan'dır; ve daha tam olarak, Varlık'tan ayrılan Kavram, İnsan'dır; ya da yine daha iyi bir deyişle, İnsan, Kavram'ı Varlık'tan ayırma *edim*idir. İnsan, olumsuzlayıcı-Olumsuzlukla –yani Eylem'le– böyle yapar ve işte burada Gelecek (Tasarı) insanın içerisinde bulunur. Bu ayrılma, bir yetersizliğe (*errare* humanum *est*'in derin anlamına) eşdeğerdir ve Kavram (=Tasarı) ile (Eylem aracılığıyla tasarıya uygun kılınan) Varlık arasında uyuma erişmek için tekrar olumsuzlamak veya eylemde bulunmak zorunludur. Dolayısıyla, İnsan için, Varlık'ın ve Kavram'ın tam uygun olması bir *süreç*tir [*Bewegung*] ve hakikat [*Wahrheit*] bir *sonuç*tur. Ve yalnızca bu 'sürecin sonucu' (söylemsel) 'hakikat' adını almaya lâyıktır, çünkü yalnız bu süreç, Logos veya Söylem'dir (İnsan tarafından olumsuzlanmadan önce Varlık *konuşmaz*, çünkü Varlık'tan ayrılmış olan Kavram, Söz veya Logos içerisinde ya da Söz-logos olarak *var olan* şeydir). Hegel, bütün sistemini anlamanın anahtarını veren *Fenomenoloji*'nin "Önsöz"ündeki bir pasajda işte bütün bunlardan söz eder (s. 29, I. 26 - s. 30, I. 15).

İmdi, olayı anlıyoruz. Çalışma ve ancak Çalışmadır ki, hakikaten *yeni* gerçeklikler yaratarak Dünya'yı *özsel* bir tarzda dönüştürür. Yeryüzünde sadece hayvanlar olsaydı eğer, Aristoteles haklı olurdu: Kavram, öncesiz-sonrasız türlerde cisimleşir, öncesiz-sonrasız olarak kendi kendisine özdeş olurdu; ve Platon'un olduğunu iddia ettiği gibi, Zaman ve Dünya dışında mevcud olmazdı. Ama o zaman da, Kavram'ın türlerin dışında nasıl mevcud olabildiği, bir *sözcük* formunda zamansal Dünya içerisinde nasıl mevcud olabildiği anlaşılabilir olmazdı. Dolayısıyla, İnsan'ın nasıl mevcud olduğu anlaşılabilir olmazdı –İnsan ki, eş deyişle örneğin bir köpek olmayan, ama bununla birlikte 'köpek'in Anlamının (Özünün), kendisinde tam da köpekte olduğu ölçüde mevcud olduğu -çünkü, insanda 'köpek' Sözcük-Kavramı vardır- varlıktır. Bunun olanaklı olması için, kavram tarafından açımlanan Varlık özsel olarak zamansal olmak zorundadır – yani sonlu veya Zaman içerisinde bir başlangıca ve bir sona sahip olmak zorundadır. İmdi, doğal nesne değil, hattâ hayvan ya da bitki de değil, ama yalnızca insan Çalışmasının ürünü özsel olarak zamansaldır. İnsan çalışması, uzaysal doğal dünyayı *zamansallaştıran* şeydir; dolayısıyla Çalışma, bu Dünya'dan başka bir şey olduğu hâlde, doğal Dünya'da mevcud olan Kavram'ı doğuran şeydir: dolayısıyla, Çalışma, Dünya'da İnsan'ı doğuran şeydir; Çalışma, salt olarak doğal Dünyayı, içerisinde İnsan'ın meskûn olduğu teknik bir Dünya'ya – yani tarihsel bir Dünya'ya– dönüştüren şeydir.

Ancak insan Çalışması tarafından dönüştürülen Dünya, Dünya'nın kendisi olmakla birlikte, Dünya'da empirik olarak mevcud olan Kavram içerisinde ve yoluyla kendi kendisini açımlar. Dolayısıyla, Kavram, Çalışma*dır* ve Çalışma, Kavram*dır*. Marx'ın da tamamen doğru bir biçimde söylediği gibi, Çalışma, Hegel'e göre "*das* Wesen *des Menschen*" ("İnsan'ın hakikî Özü") ise, Hegel'e göre insanın özünün Kavram olduğu da söylenebilir. Hegel'in de, Zamanın yalnızca *Begriff* değil, aynı zamanda *Geist* olduğunu söylemesinin nedeni budur. Çünkü, eğer Çalışma Uzay'ı zamansallaştırıyorsa, Dünya'da Çalışma'nın varoluşu, bu Dünya'da Zaman'ın varoluşudur. İmdi, İnsan Kavram ise ve Kavram Çalışma ise, İnsan da, Kavram da *Zaman*'dır.

Eğer bütün bunlar doğru ise, *ilkin* kavramsal anlamanın ancak özsel olarak zamansal, yani tarihsel bir gerçekliğin var olduğu yerde var olduğunu söylemek zorundayız; *ikinci olarak* da şunu söyleyebili-

riz ki, ancak tarihsel veya zamansal varoluş, kendisini Kavram aracılığıyla açımlayabilir. Veya başka bir deyişle, kavramsal anlama zorunlu olarak *diyalektik*tir.[18]

İmdi, eğer bu doğru ise ve Doğa Zaman değil ve yalnızca Uzay ise, Doğa'da kavramsal anlamanın var olmadığı sonucuna varmış olduk. Tam anlamıyla ancak Zaman'ın var olduğu yerde anlayacaktık –eş deyişle ancak Tarih'i hakikî bir biçimde anlayacaktık. Her hâlükârda *diyalektik olarak* anlaşılabilen ve anlaşılmak zorunda olan, ancak Tarih'tir.

Biz böyle söylemek durumundayız. Ama Hegel böyle söylemez. İnanıyorum ki, Hegel'in temel yanılgısı da budur. Her şeyden önce, Hegel'de bir kararsızlık vardır. Hegel, bir yandan Doğa'nın yalnızca Uzay olduğunu söyler. Öte yandan ise, (biyolojik) yaşamın zamansal bir fenomen olduğunu açıkça görür. Bu nedenle, Yaşam [*Leben*] idesi, Tin'in [*Geist*] bir görünüşe-çıkışıdır. Ama Hegel, aynı zamanda insan varoluşunun hakikî bir biçimde ancak Yaşamın *olumsuzlanması*yla olanaklı olduğunu görür ve bunu pek çok yerde söyleyen ilk kişidir (bildiğimiz gibi, prestij uğruna Savaş'ta yaşamın tehlikeye atılması, İnsan'ın kurucu öğesidir). Bu nedenle, *Leben* ile *Geist*ın bir karşıtlığı söz konusudur. Fakat bu karşıtlık mevcudsa eğer, Yaşam tarihsel değildir; dolayısıyla biyolojik diyalektik yoktur; dolayısıyla Yaşam'a ilişkin kavramsal anlama yoktur.

İmdi, Hegel, böyle bir anlamanın var olduğu kabul eder. Hegel, (Schelling'i izleyerek) *diyalektik* bir biyoloji imgeler ve bunu *Fenomenoloji*'de (V. Bölüm, Kısım A, *a*) ayrıntılarıyla açıklar. Kuşkusuz, Hegel, dirimsel olmayan gerçekliğe ilişkin kavramsal anlamayı ya da

---

[18] Çünkü, 'diyalektik' anlama, real olana ilişkin, tarihsel veya zamansal anlamadan başka bir şey değildir. Diyalektik, Varlık'ın, içinde bulunduğu *üçlü* yapıyı açımlar. Başka deyişle, real olan, kendi diyalektiği içinde ve kendi diyalektiği yoluyla kendi kendisini *sub species aeternitatis* değil –yani Zaman'ın dışında veya öncesiz-sonrasız bir biçimde kendi kendisine özdeş olarak değil–, Geçmiş ile Gelecek arasında bulunan bir Şimdi olarak, yani bir *Bewegung* olarak, yaratıcı bir hareket olarak veya başka türlü söylersek yine bir tasarı olan bir *sonuç* ve bir sonuç olan bir *tasarı* olarak –bir tasarıdan doğan bir sonuç ve bir sonuç tarafından doğurulan bir tasarıdan doğan bir sonuç olarak– açımlar; tek sözcükle, real olan kendi diyalektik hakikati içerisinde kendi kendisini bir *Sentez* olarak açımlar (Bu kitaptaki 7. Bölüm'e, "Hegel'de Real ve Fenomenolojik Yöntemin Diyalektiği"ne bakın).

diyalektiği reddeder. Fakat, bu, Hegel'i yalnızca real Dünya'nın canlı bir varlık olduğunu söylemeye götürür. Hegel'in saçma Doğa felsefesi, cansız Newton eleştirisi ve 'sihirsel' fizik'i yüzünden, Sistem'i on dokuzuncu yüzyılda gözden düştü.

Fakat yine de bu konuda söyleyecek çok şey bulunmaktadır. Diyalektik anlama ancak tarihsel gerçekliğe –yani bir Tasarıya uygun Çalışma yoluyla yaratılan gerçekliğe– uygulanır. Hegel'in yaptığı gibi, *her* anlamanın diyalektik olduğunu ve doğal Dünya'nın anlaşılabilir olduğunu kabul etmek, bu Dünya'nın bir Demiurgos'un, çalışan İnsan imgesi hâlinde tasarlanan bir Yaratıcı-Tanrı'nın eseri olduğunu kabul etmektir. Bu da, gerçekten, Hegel'in *Logik*'te, kendi "Mantık"ının (yani ontolojisinin) "Dünya'nın yaratılışından önceki Tanrı'nın düşüncesi" olduğunu söylediğinde söz konusu ettiği şeydir. Dünya *Hegel*'in sahip olduğu Kavrama göre *yaratıldığı* için, bundan Hegel'in Dünya'yı anladığı sonucu çıkar. Böylelikle de kendimizi bir paradoksun ortasında buluruz. Hegelci anthropo*theism* bir imge olmaktan kesilir; Hegel, gerçekten Tanrı, *yaratıcı* Tanrı ve *öncesiz-sonrasız* Tanrı olur. İmdi, (bir çılgın değilsek) Dünya'yı Hegel'in yarattığını kabul edemeyiz. O zaman, eğer *Logik*'te açımlanan düşünce Dünya'yı yaratan düşünceyse, bu, kesinlikle Hegel'in düşüncesi değildir. Bu düşünce, Hegel'den *başka*, genel olarak İnsan'dan *başka* olan bir Yaratıcı'nın düşüncesidir. Dolayısıyla da, taşıdığı başlığa rağmen, *Logik*, basitçe mantık değildir; Spinoza'nın *Ethika*'sı gibi *theo*-logia'dır –yani Tanrı'nın mantığı, düşüncesi veya söylemidir.[19]

---

[19] Kişisel olarak bunun zorunlu bir sonuç olduğuna inanmıyorum. Doğal Dünya'nın *kavramsal* anlamadan sıyrıldığını söylemekte hiçbir sakınca görmüyorum. Gerçekten, bu ancak şu anlama gelir ki, Doğa'nın varoluşu, kavramlarla –yani bir anlama sahip olan *sözcüklerle*– değil, örneğin matematik algoritma ile açımlanır. İmdi, çağdaş fizik sonunda şu sonuca götürür: çelişkiler olmaksızın fiziksel gerçeklikten *söz edemeyiz*; algoritmadan sözel betimlemeye geçer geçmez kendi kendimizle çelişiriz (örneğin partiküler dalgalar). Bu gerçeklik, (daha Galileo zamanında sunulduğu şekliyle) ancak eklemli algoritma sessizliği ile İnsan'a açımlanıyordu. Fiziksel madde, ancak insan çalışmasının bir ürününün 'hammadde'si olduğu ölçüde *kavramsal* veya diyalektik olarak anlaşılır (kendisinden *söz edilebilir*). İmdi, 'hammadde'nin kendisi ne moleküller, ne elektronlar, ne de başka bir şeydir; ama tahtadır, taştır vb.'dir. Bunlar da, bizzat canlı değilseler bile, en azından Yaşam (ve yaşayan Varlık olarak İnsan) skalasında mevcud olan şeylerdir. İm-

Fakat, doğal Dünya'dan yeteri kadar bahsettik. İmdi, Hegel'in Kavram ile Zaman'ı özdeşleştirerek uçsuz bucaksız bir felsefî ilerlemeyi gerçekleştirdiğini belirtelim. Çünkü, Hegel, bunu yapmakla – yani *diyalektik* bilgiyi keşfetmekle–, bir *Tarih* –yani günümüzde kendisini tasarladığımız ve gerçeklikte olduğu şekliyle İnsan– fenomenolojisi, metafiziği ve ontolojisi kurma araçlarını buldu.

İnsan adına bu keşiften çıkan belirleyici sonucu gözden geçirelim.

Kavram, Zaman'dır. Terimin tam anlamında Zaman, yani içerisinde tam anlamıyla bir Geleceğin, –yani hiçbir zaman Şimdi veya Geçmiş hâline gelmeyecek olan bir Geleceğin– de var olduğu bir Zaman. İnsan, Kavram'ın Dünya'daki empirik varoluşudur. Dolayısıyla, İnsan, hiçbir zaman şimdi hâline gelmeyecek olan bir Geleceğin Dünya'daki empirik varoluşudur. İmdi, bu gelecek, İnsan için, kendi *ölümü*dür, hiçbir zaman kendi Şimdisi hâline gelmeyecek olan Kendi Geleceğidir; ancak bu Geleceğin gerçekliği veya gerçek varlığı, İnsanın gelecekteki kendi ölümü hakkında şimdi içerisinde sahip olduğu *bilgi*dir. Dolayısıyla, İnsan Kavram *ise* ve Kavram Zaman *ise* (yani eğer İnsan özsel olarak zamansal bir varlık ise), İnsan *özsel olarak* ölümlüdür; ve İnsan ancak bunu *biliyorsa* Kavram'dır, yani mutlak Bilgi veya somutlaşmış Bilgeliktir. Logos, ancak *ölme*yi isteyen ve *ölebilen* olmak koşuluyla somut hâle gelir, İnsan olur.

Bu da, Hegel tarafından benimsenen III. olanağın felsefe tarihinde çok geç ortaya çıkmasının nedenini anlamamıza yol açar. Kavram'ın öncesiz-sonrasız olduğunu reddetmek ve onun Zaman olduğunu söylemek, İnsan'ın (en azından, düşündüğü ölçüde, hakikî biçimde bir insan olduğu ölçüde) ölümsüz veya öncesiz-sonrasız olduğunu reddetmektir. İmdi, İnsan ölümü ancak *in extremis*[20] kabul eder; felsefenin de III. olanağı kabul etmesi *in extremis* idi.[21]

---

di, öyle görünüyor ki, zamansal olmayan algoritma Yaşam'ı açımlamaz, Diyalektiği de öyle. Dolayısıyla, Hegelci diyalektiği İnsan ve Tarih için saklarken, Platon'un düşüncesini (Dünya'nın matematik veya daha iyi bir deyişle geometrik altyapısına ilişkin), Aristoteles'inkiyle (Dünya'nın biyolojik yapısına ilişkin) ve Kant'ınkiyle (Dünya'nın fiziksel veya daha iyi bir deyişle dinamik yapısına ilişkin) birleştirmek zorunlu olabilir.

[20] *In extremis*: Ölüm döşeğinde –çev. n.

[21] Böylelikle, görüyoruz ki, 'anthropo-theism' ifadesi ancak bir metafordur: Döngüsel –yani diyalektik– mutlak Bilgi sonlu veya ölümlü varlığı açımlar;

Hegel, *Encyclopaedia*'da "*Alles endliche ist dies, sich selbst aufzuheben*" der. Ancak sonlu varlıktır ki kendi kendisini diyalektik olarak aşar. O hâlde, eğer Kavram Zaman ise, yani kavramsal anlama *diyalektik* ise, Kavram'ın –ve bunun sonucu olarak Kavram tarafından açımlanan Varlığın– varoluşu özsel olarak *sonlu*dur. Dolayısıyla, bizzat Tarih'in kendisi özsel olarak sonlu olmak zorundadır; ortak İnsan (insanlık), tıpkı bir insan bireyinin öldüğü gibi ölmek zorundadır; evrensel Tarih belirli bir *son*a ulaşmak zorundadır.

Biliyoruz ki, Hegel'e göre, tarihin bu sonu Bilim'in bir kitap formunda gelmesiyle –yani Bilge İnsan'ın veya mutlak Bilgi'nin Dünya'daki görünüşe-çıkışıyla– belirtilir, Zaman'ın *son* ânı –bir *Geleceği* olmayan bir ân– olan bu mutlak Bilgi artık zamansal bir ân değildir. Eğer mutlak Bilgi Zaman içerisinde varlığa gelirse veya yine daha doğrusu varlığa gelmiş olan Bilgi, Zaman veya Tarih gibi, artık zamansal veya tarihsel değilse: öncesiz-sonrasızdır veya öyle dersek kendi kendisine açımlanmış öncesiz-sonrasızlıktır; tam da tarihsel bir oluşun sonucu olduğu için, kendisini (Sessizlik yoluyla değil) bir Söylem aracılığıyla açımlayan Parmenides-Spinoza'nın Tözü'dür; Zaman tarafından doğurulan Öncesiz-Sonrasızlıktır.

Hegel'in, VIII. Bölüm'ün İkinci Kısmının İkinci Paragrafının İkinci Aşamasındaki metinde açıklayacağı şey de budur.

çev. Hakkı Hünler

---

dolayısıyla, bu varlık *ilâhî* varlık değildir; o, gerçekten *insan*dır; fakat İnsan, bunun *kendi* varlığı olduğunu bilebilir, ancak yeter ki *ölümlü* olduğunu bilsin.

HEGEL'İN HUKUK FELSEFESİNİN YENİ BİR SİSTEMATİK OKUMASINA DOĞRU*

Klaus Hartmann

Giriş

Toplumsal düzen sorunlarına yönelik belirgin bir ilginin ortaya çıktığı bir zamanda yaşıyoruz. Bu ilgi, toplumsal yapıların değiştirilmeleri gerekip gerekmediğine kayıtsız kalarak onların gözlenmesiyle sınırlanmamıştır; entelektüel görüş, hattâ pek çok durumda kamuoyu, politik ya da ekonomik, yahut da, bunlar arasında ayrım yapmamayı tercih ediyorsak, sosyo-politik düzlemde sorun olarak görünene çözüm için açık-uçlu bir baskı yapma sürecine dâhil olur hâle gelmiştir.

Bu süreci neyin harekete geçirdiği konusunda uzlaşmazlık olsa da, en temel motiflerden birinin, (ister politik isterse toplumsal olsun) bireyi belirleyen 'baskıcı' kurumlar karşısında ona atfedilen – hattâ bireyin kendisi tarafından bizzat hissedilen– güçsüzlük olduğundan emin olabiliriz. Benzer biçimde, toplumsal düzendeki değişi-

---

* Klaus Hartmann (1984), "Towards A New Systematic Reading of Hegel's Philosophy of Right", İng. çev. Stephen Bungray ve Klaus Hartmann, *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*, haz. Z.A. Pelczynski, Cambridge: Cambridge University Press, ss. 114-36.

me yönelik ilgi, çoğu kez, toplumun yapılanmasında bireyin evrensel katılımı üzerine odaklanır. İnsanlar 'demokratikleşmek'ten söz ederken, bununla, politik bir demokrasideki genel seçimlerde herkesin genel seçimlere katılması ile analoji kurarak, herhangi bir karar sürecine katılımda herkesin işlevsel eşitliğinin oluşturulmasını kastederler. [Buna karşılık] bu tür bir demokratikleşmenin –belki de zorunlu olan– hiyerarşik yapılarla nasıl bağdaştırılabileceğini ya da kolektif öz-belirlenim kullanımının, görevliler ve aktivistler tarafından bir azınlığın çoğunluğun durumunu düzeltmek adına gasp edilip edilmeyeceğini dile getiren şüpheler orada burada seslendirilmiştir. Ekonomi, toplum ve devlet alanlarının dengelenmesi [talebi] ile el ele giden eşit katılım ve ortaklaşa belirlenim sloganı gücünden henüz hiçbir şey yitirmemiş görünmektedir. Anlaşılacağı gibi, bu slogan, Marksizm, sosyoloji ve Yeni-Marksizm gibi günümüzün önde gelen disiplinleri tarafından çeşitli biçimlerde ifade edilmiştir.

Bu manzarayı incelerken, bireyler ile kurumlar arasındaki ilişki hakkında toplum felsefesi tarafında gerçekleştirilmiş olan düşünümün azlığını fark etmek şaşırtıcıdır; baskın teorik yaklaşımlar, doğrulayıcı bir teoriye duyulan gereksinimi kavrayabilmiş görünmemektedir. Yukarıda betimlenen sosyo-kültürel duruma rağmen yine de Hegel'le ilgilenmeye karar vermemizin nedeni, çağdaş toplum felsefesinin eksikliklerinin nasıl tamamlanabileceğini göstermeye niyet etmemizdir. Toplum felsefesinin, insanın öz-belirleniminden hareket eden Yeni-Marksist yaklaşımlara karşıt olarak, kurumların ya da kurumsal yapıların zorunlu olduğu iddiasıyla başarılı olacağı gösterilebilir; bu da bizi, bireyler ile kurumlar arasındaki ilişkinin *doğrulayıcı teoriye* göre nasıl ifade edilebileceği sorununa götürür.

Bu boşluğun büyük oranda doldurulmamış olduğu gerçeği, bugünkü toplum teorisinin –çağın baskın eğilimlerinin ortaya çıkardığı dolaylı bir fikir olarak– sorgulanması bile gerekmeyecek kadar açık görünen temel bir varsayımıyla açıklanabilir. Bu temel varsayım, toplumsal alanı –toplumu, toplumsal yapıları ve devleti– *bireyden* hareket eden avantajlı bir noktadan ele almamız ve kurumları da kümeleşmelerin bir işlevi, hattâ kümeleşmelerin kendisi saymamız gerektiğidir. Bu, bireyler ile –kendileri de yalnızca bireylerden oluşan– kurumlar arasında eşit bir düzey talebini ortaya çıkarır: Kurumlar, işlerini gerçekleştirirken öteki bireylerden çok daha fazla haddini aşmaktan keyif duyan bir azınlığın cisimleşmesi olarak, çoğunluk üze-

rinde boyun eğdirme-işlevini benimsedikleri ölçüde, otoriteleri ve *görevleri* bakımından gayrimeşru görünürler (bu da bizim demokratikleşmeye yönelttiğimiz suçlamanın ta kendisidir).

Bu temel *nominalist varsayım* –Popper kendi adına *metodolojik nominalizm*den ve *metodolojik bireycilik*ten söz eder–, empirizmine uygun olarak kurumları tekil taşıyıcılarının bir işlevi sayan tekdüze sisteme-dayanmayan-teorik sosyoloji açısından kaçınılmaz bir sonuçtur. Doğrulayıcılığına yönelik bir idrak olmadan, görev [*office*], eşitliğe uygulanan yasal bir istisnadan başka bir şey olamaz; en fazla, oyunun bir kuralı olarak hizmet eder. Sisteme-dayanan-teorik sosyolojideki durumsa, birey-ötesi birliğe sistem kavramında yer verildiği oranda daha da karmaşıktır; ama toplumdan ayrı olarak teori, birbirleri karşısında ilişkileri doğrulama değil de ancak karşıtlık sergileyebilen tikel sistemlerin ya da alt-sistemlerin gereksinimini karşılayabilir sadece. Gehlen'in sosyoloji tarzınca da paylaşılan, kurumların bireye kurtuluş sağladığı tezi de doğrulamayı tesis etmez.

Marksizm örneğinde, temel nominalist varsayımlar, bu öğretinin genel bir bütünlüğü –'yan öğeler'iyle, sömürülen sınıfla birlikte sermayeyi– koyutladığı/postüle ettiği, ya da bir başka biçimde dile getirmek gerekirse, bir bütünlüğü –sermayeyi– başka bir bütünlük – emekçi sınıf– karşısında oluşturduğu olgusuyla çelişki içerisinde görünmektedir. Ama bu durum, içinde insanî farklılaşmaların bir kenara bırakıldığı türlerin yaşamına sürüklenmek için tasarlanan bir eleştirinin konusudur. Türlerin yaşamı, aynı zamanda, sosyolojiye özgü temsilî/tasarımsal düşünceyle uygunluk içinde bir birliktelik oluşturan bütünlüktür. Bu, proletaryanın daha gelişmiş mefhumu devlet ve parti gibi kurumları yeniden öne sürse de, bütünlüğün kurumsal bir çerçeveden yoksun olduğu teorik bir fazlalığa sahiptir.

Yeni-Marksist teori, bireylerin özneler-arasılığının onların topluluktaki statülerinin önceliğine açıklama getirdiği bir 'iletişim toplumu' mefhumunu kabul ettiğinde, aslında, nominalist varsayımı benimsemiş olur. Bu noktadan itibaren, teorinin, karar süreçlerinde her bireyin eşit söz hakkını önermesi gerekir; iletişim içindeki bireylere ait bir topluluğun yapısız doğası, kurumları imkânsız kılar.

Nominalist toplum teorisinin kurumlar sorununu ele alamayacağını varsaymak gerekçelendirilirse, bu teorinin nominalist olmayan bir yaklaşıma dönüştüğünü öne sürmek zorunda kalırız. Bu durumda, toplumsal oluşumları *farklı bir birlik türü* olarak bireyle ilişkile-

rinde anlamak; dahası, *yapılandırılmışlığı*, ortak bir bağlamdaki ayrı toplumsal oluşumların bir çokluğunu öne sürmek; ve kurumlar da dâhil olmak üzere çeşitli toplumsal yapılar arasındaki rasyonel *doğrulayıcı ilişkiler*e ilişkin teorik bir açıklama vermek hem zorunlu hem de olanaklı hâle gelecektir.

I. Kategoryal Toplum Felsefesi

Bu görevi yerine getirebilmek için *kategori* kavramına başvurmamız gerektiğine inanıyoruz. Yasanın yorumlanmasında kullanılabilecek olan, örneğin, *kural* kavramına karşıt olarak, bir kategori mefhumu, öteki kategoryal birliklerin durumunda olduğu gibi birey-ötesi birliklerin ontolojik bir kavranılışını iddia etmenin meşru olması koşuluyla, kendisiyle, özel içeriğe sahip birlikler olarak toplumsal yapılara ilişkin mutlak kavrayışın gerçekleştirilebilmesi avantajına sahiptir. Kategoriler, ontolojik olarak gerekçelendirilebilecek *birlik iddialarıdır*; başka bir deyişle, söz konusu edimsellik alanının kendileri olmadan kavranabilir kılınamayacağı iddialardır (Bu nedenle bütünleri tercih ediyoruz ve Popper'in 'bütüncülük' [*holism*] eleştirisinin bütünlere ilişkin kategoryal anlama yetisini geçersiz kılmadığını, kategorilerin Popper'in anladığı anlamıyla 'özler' olmadığını iddia ediyoruz). Toplumsal kategorilerin bir çeşitliliği/çokluğu aracılığıyla yapılandırılmışlık da ele alınabilir. Sonuç olarak, kategorileri diyalektik yoluyla birbirine bağlamak suretiyle toplumsal oluşumların çeşitli düzeyleri arasında meşru kılınabilecek doğrulayıcı ilişkiler kurmak olanaklı olacaktır. Bütün bunlardan başka, teorik bir bakış açısından toplumsal alan, terimin geniş anlamı içerisinde, eksiksiz bir *transendental* zemin sağlayan bir sistem ya da sistematik bir hermeneutik olarak eklemlenebilen bir ontolojiden yararlanabilir.

Toplumsal alana ilişkin bu tür bir teoriyi gerçekleştirmek için atılmış sağlam girişimlerden biri, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'dir. Bununla birlikte, birbirinden ayırt etmeden *kategoryal, transendental* ya da *diyalektik* diye adlandırmış olduğumuz teori türünün sistematik bir gelişiminin etkisi, onun Hegelci ilk ifade edilişinin tarihsel alımlanması tarafından azaltılmıştır. Kimi yerlerde *Hukuk Felsefesi* teorik olarak yetersiz bir okumaya tâbî olmuşken, başka yerlerde ise, her ne kadar teoride yer alan toplum ile devlet arasındaki ayrım takdirle karşılanmış olsa da, teorinin çağının bir ürünü olduğu yollu kolaycı suçlanı-

şına olanak sağlamak için monarşi, loncalar/zümreler [*estates*], güçler ayrılığının reddedilmesi, ekberiyet/büyük evlât hakkı gibi belli özellikler çok fazla vurgulanmıştır (Marx örneğinde, bu ayrım, yanlış bir edimselliğin ifadesi olarak değerlendirilmiştir). Yine de, *Hukuk Felsefesi*'nin tarihsel koşullarının bir ürünü olmayan daha derindeki yetersizliklerini ortaya çıkarmak hâlâ bir ödev olarak ortada durmaktadır. Her türden yetersizliklerine rağmen, teorik karakteri, doğrulayıcı toplumsal ilişkilere dair bir beyana olanak tanıdığı için, yine de örnek olarak addedilmelidir.

[Yazının] bundan sonrasında, *Hukuk Felsefesi* hakkında yeni bir sistematik anlayışa yönelik kimi düşünceleri ancak genel hatlarıyla açıklayabiliriz; bizim amacımız kısmen yeni bir tür çözümleme, kısmen eleştirme, kısmen de genel olarak kategoryal terimlerle yapılan toplum felsefesi için bir savunuyla uygunluk içindeki düzeltmeleri sezdirmek olacaktır.

Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin Teorik Temelleri

Hukuk Felsefesi'nin teorik yapısının çözümlemesi, ilkin, onun daha kapsayıcı bir sistemin bir kısmı olduğu olgusuyla yüzleşmelidir. Bu, insan için geçerli pratik bir felsefe [*Realphilosophie*] alanıyla, 'öznel tin' alanıyla birlikte, konumuz olan ve Hegel'in 'nesnel tin' diye adlandırdığı alanı kapsar. *Ansiklopedi*'deki hâliyle, öneri, yeri geldiğinde *Mantık*'a işaret eder. O hâlde *Hukuk Felsefesi*, sistemin her şeyi kapsayan rasyonel yapısından yararlanır; toplumsal yapılara dair her türden çözümleme için özsel olan evrensellik, tikellik ve bireysellik belirlenimlerini sağlayan *Mantık*'ta nihaî olarak temelini bulur.

Görmüş olduğumuz gibi, toplumsal yapılar, farklı statüleriyle indirgenemez olan şeyler olarak kategorik bir biçimde anlaşılabilir; örneğin aile, benzer bireylerin toplaşmasına indirgenemeyecek olan kendi başına bir şeydir; toplum, korporasyon ve devlet de öyledir. İkinci nokta da şudur ki, bu oluşumların indirgenemez ve kendilerine özgü oluşu, farklı olan içeriklerinin hem birbirlerine hem de ortak bir temele bağlı olduklarının 'anlaşılması'nı engellemez. Bu, kendisi aracılığıyla önceki ve sonraki kategoryal düzeylerin birbirine bağlandığı ve böylelikle *Mantık*'tan çıkan diyalektik arkitektoniğe uygun bir prosedür olan kendi yeniden-yapılandırılışları aracılığıyla doğrulanır. Bu nedenle, örneğin aile çoğul tinin dolaysız birliği olarak görünür-

ken, toplum, farklılıkları içerisindeki (anlama yetisi tarafından tasavvur edilebilen) reflektif/düşünümsel birlik olarak şekillenir; devlet ise, kendisi için olan (kendini-kavrayan, bütünsel) bir birlik oluşturur.

Üçüncü nokta: Yeniden-yapılandırılmış kategoriler, teorinin doğrusallığına [*linearity*] uygun olarak, bir sonraki aşamanın *daha eksiksiz* ya da daha *tam*, eş deyişle daha rasyonel ya da daha hakikî olmasını sağlayan bir bağlamı biçimlendirir. Bir önceki, hukukî kişi ve onun mülkiyeti aşaması eksiktir ve bu nedenle, sırası geldiğinde toplumun ortaya çıkmasını gerekli kılan aileye ulaştıran –sözleşme, ceza vb.– ileri adımları talep eder; bu da, bir başka adımla, devleti ortaya çıkarır. Bir aşamanın tamamlanmamışlığı, daha eksiksiz ya da daha tam olan bir sonrakine götürür; son aşama, nesnel olarak olanaklı olabildiği ölçüde eksiksizliğin ve tamlığın aşamasıdır. Sistematik terimlere başvururşak, bu eksiksizlik, toplumsal alanda daha öte hiçbir aşamaya borçlu olmamaya eşittir.

Bu sonuç aşaması, önceki aşamanın 'dikey' *kapsanışı* (Hegel *Aufhebung*dan, 'kapsayarak-aşma'dan söz eder) diye adlandırılabilecek mantıksal bir anlama sahiptir. Yetersiz olan aşama, düzenleyen/organize eden rasyonel ilkeye uygun bir biçimde, mantıksal olarak bir bütün oluşturmak için kendisinde eksik olanla tamamlanır; sonuç olarak, kategoryal bir yeniliği/orijinalliği üstlenmiş olur. Son aşamada, geriye, bütünleşmemiş hiçbir karşıt [öğe] kalmaz; bütün, eksik olan öncekilerin sonucu olarak, *onların* eksiksizleşmesi ve tamlaşması olarak sunulur. Kapsayarak-aşmaktan, önceki belirlenimlerin 'korunması'nı anlamak, yanlış anlamalara kapıyı açar; örneğin, toplum devlet tarafından aşıldığında ya da devletin içinde kapsanarak-aşıldığında, toplum yine de devletle çakışmayan bir şey olarak oradadır. Devlet, toplumun bir önceki kategorisinde çözülmeden kalmış bir şeye temel teori tarafından talep edilen çözümü, demek ki bir doğrulayıcılık açıklamasını önerir. O hâlde, devlet toplumu önceden varsayar; bununla birlikte, kendisine has bir içeriğe de sahiptir. Sonuç olarak, en sonda ortaya çıkan eksiksizleşme, yalnızca kendi başına/kendinde olan için değil, öncelleriyle ilişkisinde neyse o olan için ele alınmalıdır. Eksikli ya da soyut olan, kendi doğrulamasını sağlayan eksiksiz ya da somut tarafından tamamlanır; doğrulayan, öteki kategoryal durumlarla doğrulanandır. Burada *doğrulayıcı kurumlar*a ilişkin teorik bir açıklama vermenin olanaklı bir yolunu görebiliriz. Tikel, somut olan evrenselde tamamlanır.

Mademki toplumsal yapılara ilişkin yukarıdaki açıklama, bizim bu yapıları bir arada-var olan ama kapsayarak-aşılmaya tâbî olmayan varlıklar olarak düşünmemiz olgusuna rağmen bunlar arasında kendi amacına uygun mantıksal bir ilişkiyle ilgiliyse, alttaki yapıların (N. Luhmann'ın iddia ettiği gibi, 'kendisini bir parça olarak içeren anomal bir küme [*anomalous set*]' olmak anlamında)[1] daha üstteki bir yapıda (dikey) kapsanışını Hegel'in aslında ne ölçüde amaçladığı sorusu ortaya çıkar. Bu, aşağıdakilerle ilgisinde akılda tutulması gereken bir sorundur.

Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde Kurumlar

Hukuk Felsefesi tarafından kategoryal (transendental, diyalektik) terimler içerisinde sunulan teori türünü ele aldıktan sonra, onun yeniden yapılandırdığı temel kurumların bir taslağına şimdi geri dönebiliriz. Hegel, ilk olarak, insan ile şeyler (bu ikincisine örnek, doğada dolaysızca verili olan şeylerdir) arasındaki ilişkiyi inceler: Ya alınan ve sahiplenilen ya da biçimlendirilen ve edinilen mülkiyet; sonrasında, mülkiyet için rekabet; ve de haksızlık ve onun giderilmesiyle bir arada [olan] mülkiyet üzerindeki anlaşmazlıkların sözleşmeyle düzenlenmesi... Bütün bunlar *soyut hak* başlığı altında yer alır. Burada Hegel, ele alınan konu soyut olduğu ve hak da somut toplumsal formu içerisinde henüz kavranmamış olduğu için, soyut hak altına yerleştirilmiş olan mülkiyet hukuku, yükümlülük hukuku ve ceza hukukunun esasını imlemektedir.

Kurumsal-olmayan bir alan olan *ahlâkîliği* (her ne kadar Hegel'in bunu teorisine katmak için sistematik sebepleri varsa da) bir kenara bırakırsak, *Hukuk Felsefesi*'nin *etik yaşam* başlıklı ve insanî öznenin emsalleriyle karşılaştığı durumda ortaya çıkan kategoryal ilişki biçimlerini anlatan en önemli kısmı geriye kalır; bu karşılaşma, praksi-

---

[1] N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung* (Opladen, 1971), s. 138 (İfade, politik topluma işaret etmektedir). Luhmann'a kategoryal toplum felsefesi konumundan yöneltilmiş bir eleştiri için bkz. K. Hartmann, "Systemtheoretische Soziologie und kategoriale Sozialphilosophie", *Philosophische Perspektiven*, cilt 5 (1973), ss. 130-61 ve K. Hartmann, "Gesellschaft und Staat – Eine Konfrontation von system-theoretischer Soziologie und kategorialer Sozialphilosophie", *Ist systematische Philosophie möglich?*, Stuttgarter Hegel-Kongress 1975, *Hegel-Studien Beiheft* 15 (Bonn, 1977).

se dayalı birliklerde ya da, diğer bir deyişle, muadil görevlilerin içerilmesinin (yatay içerme diyebileceğimiz bir şekilde) yeni bir içerik oluşturduğu yahut da aile, toplum, korporasyon ve devlet gibi yeni kavramlar ileri sürdüğü yerde sonuçlanır.

Özetle yorumlamak gerekirse, aile, bir erkeğin bir karıya (ya da, şimdilerde olduğu gibi, bir kadının bir kocaya) sahip olduğu ve böylelikle bir birliktelik, bir ortaklık evliliği oluşturdukları şeklinde, eklemeci bir tarzda basitçe düşünülemez; aksine, onu, oluşturucularının 'momentler'i olduğu bir 'somut evrensel' birim olarak görmeliyiz. Mantıksal araçlar, bu somut evrensel birimin kavramını onun evrensellik, tikellik ve bireysellik momentlerine göre geliştirmeye elverişlidir: Erkeğin kamu hayatındaki işlevi, kadının içe(riye) yönelik rolü ve çocukta birey olarak ortaya koyulmuş ailenin bütünlüğü.

Hegel'in aile yorumunun inceliklerini ve daha müphem yanlarını bir kenara bırakıp bir sonraki başlık olan toplum ele alındığında, bunun, her şeye rağmen bir birlik olarak kavranabilen atomistik bir yapı olduğu temel teziyle karşılaşırız (bu, toplumun kurallara dayalı-idare biçimleriyle ilgilenen ekonomi tarafından doğrulanır). Bölünmüşlükteki birlik, üretici ve tüketicilerden oluşan bir toplumu iş bölümünü sergileyerek kavranabilir kılan mantıksal şemadır; bir toplum ki, aynı zamanda, kendi varlığını sürdürmeye ilişkin bir görüşe dayanarak kendi üzerine düşünür ve böylelikle (haksızlığın yapıldığı belirli bir duruma çözüm olan) adaletin uygulanmasını ve (sürekli istikrarı, huzuru ve güvenliği sağlayabilme biçiminde çözüm olan) kolluk kuvvetlerini oluşturur. O hâlde, mantıksal olarak, bireylerin bağlantısız biçimde yan yanalığından bir bütünün kendisi üzerine düşünümüne yönelen, atomcu bir sistemin yükselen birliğini içeren bir belirlenimler dizisine sahibiz. Bu sayede Hegel, ekonomiye ilişkin felsefî bir açıklamayla birlikte, iş bölümüne dayanan bir topluluğa temel olan eğitime, ve de 'gereksinimler üzerinde yükselen bir devlet'in kabulüyle toplumu düzenlemek için gerekli olan toplumsal organlara dair açıklamalar verebilmektedir.

Toplum nasıl oluyor da toplum felsefesinin son kategorisi olmuyor? Neyi eksik ki, Hegel *devlet*'e devam etmek zorunda kalıyor? Şüpheye yer bırakmayacak şekilde, toplum zaten her şeye sahip değil mi –üretim ve pazar, eğitim, adaletin uygulanması, refah, öz-istikrar? Hegel'in buna haricî cevabı, toplumun kendi kendisiyle baş edemeyip yoksulluk ile zenginlik arasında bir kutuplaşma, yoksullaştır-

ma ve sömürgeleştirmeyi üretmesidir (Hegel'in İngiliz politik-ekonomistlere ilişkin okumasında ortaya koyduğu açıklamalara bakınız). Batınî cevabı ise, daha yüksek kategoryal bir yapının olması gerektiğidir; bir yapı ki, çoğunluğun birbiriyle, toplumun alışıldık antagonizmalarında/çatışkılarında varlığını sürdürenlerden daha doğrulayıcı bir ilişkiye sahip olduğu bir yapıdır. Arkitektonik şema, 'tinin kendisine dönüşü' için bir yer açmaktadır. Başka biçimde söylenirse, toplum henüz evrensel değildir; yalnızca kendi atomizmleriyle birbirine bağlanmış çoğunluğun etkinliklerini düzenlemekte (böylelikle, bireyin ve onun mülkiyetinin korunmasına dayanan Locke'un 'politik toplum'unun bilindik görevini yerine getirmekte) ya da tikeli, eş deyişle grup çıkarlarını uzlaştırmak için düzenlemeler sağlamaktadır (Hegel, daha sonraki bir bağlamda korporasyonlara güveninin de gösterdiği gibi, toplumun ne ölçüde tikelin alanı olduğunu tam olarak kavramamış olsa da, toplumsal güçlerin tikel karakterine ilişkin oldukça modern bir kavrayışa sahiptir). Devlete ait olan ve toplum tarafından henüz sağlanmamış zorunlu düzey, toplumla ilgili olarak devletin, ilkinin üstesinden gelemediği eksiklikleri karşılayan işlevleri açısından yeterince ifade edilemez; devlet, böyle bir görevi, kendisi toplumsal rekabetin bir örneğini teşkil ettiği için değil, tek tek kimseler ile herkesin bir özdeşleşme düzeyini ya da, daha özsel terimlerle, evrensel bir topluluğu temsil ettiği için gerçekleştirebilir. Toplumdan devlete geçişi dolayımlayabilmek için Hegel, korporasyon adı verilen bir yapıyı ekler; bu yapı, bize, toplum içerisinde ortak çıkarları çevresinde toplanan bir grubu ifade eden tikel olarak görünürken, Hegel tarafından evrenselle özdeşleşmenin –göreli de olsa– bir türü olarak kabul edilir.

Mantıksal olarak, devlet, her bireyin içerisinde bir 'moment' olarak içerildiği evrenseldir; bu nedenle, bireyler yurttaşlar olarak birbirleri üzerinde düşündüklerinde, evrensel kendisiyle-özdeşliğe ulaşır. Evrensel, onda ayrı ayrı ya da yatay olarak içerilen ve onun momentlerini teşkil eden çok-olan [*many*] için, bütündür. Yapının bütünü, bireylerin bakış açısından 'yukarı doğru', bütünlüğün bakış açısındansa 'aşağı doğru' okunabilir. Hegelci birliğe-yönelmiş teleoloji, ikinci okumayı yeğler. Buna rağmen, Hegel'in en büyük derdi, modern çağda dikkatin devlet içerisindeki öznel özgürlüğe sarf edil-

mesi gerektiğini göstermektir. Bu, ona göre, kendisinin devlet kavramında gerçekleştirilir.[2]

Hegel'in devlet kavramının, devleti hayâl etmeye çalışan kategoryal-olmayan teorilere göre [yapılan] bir açıklamadan kökten farklı olduğunu kavramak önemlidir.[3] Burada, atomik bireylerin doğa durumundayken bir devleti nasıl oluşturabildikleri hakkında oluşumcu [*genetic*] soruya cevap vermeye çalışan Hobbes, Locke ve içlerinde Rousseau'nun da olduğu başka pek çok düşünürü kastediyoruz. Buna karşın Hegel, nasıl ortaya çıktığına kayıtsız kalarak, devletin ne olduğuyla ilgilenir.

Bununla birlikte, içerisinde çok-olanın birbirleriyle bir bütün oluşturacak şekilde ilişkilendiği ya da içerisinde bütünün çok-olanda kendisini tanıdığı ve öz-bilinç olmak için onları kendisiyle ilişkilendirdiği bir organizma olarak devletin mantıksal yorumu (aslında bu, Hegel'in Tanrı kavramını oluşturmak için de kullandığı ve Hegel'de Tanrı ile devlet arasındaki analojinin sıkça ortaya çıkmasına neden olan teorik bir modeldir), bireysel tatmin getirilmesine rağmen, son söz değildir. Bu yorumdaki devlet, birbirlerine, bir referans noktası olarak bütünlük sıfatıyla sahip olan çokluğun bir topluluğu olacaktır; çoklukla çakışır olan bu bütünlüğün, dışsal varoluşa sahip bir şey olarak onlardan [çokluktan] ayrılamadığı bir topluluktur bu. Olağan koşullarda kaçınılmaz bir gereklilik saydığımız liderlik –ki bu, daha sonra Mill'in görüşlerinde, çokluğun, liderlerinin yargıcı olması gerekirken, ancak küçük bir azınlığın liderlik edebileceği biçiminde inceltilen bir gerekliliktir[4]–, Hegel'de aşağıdaki biçimde görünüm kazanır. Somut evrensel diye adlandırılan 'devlet', (evrensellik olarak kendisi üzerine refleksiyonundan oluşan) yapısının tikel bir şey olduğu gösterilemediği sürece somut ve edimsel bir şey olarak ortaya

---

[2] Krş. *Philosophy of Right*, Knox'un çevirisi, §262 ve Ek; ayrıca krş. §§260, 261, 265 ve Ekleri.

[3] Hegel *Vorstellung* ile neyi kastediyorsa burada onu düşünüyoruz. Krş. *Encyclopaedia* (1830), §20 (*Vorstellung* kimi zaman 'tasarım' diye çevrilmiştir).

[4] J.S. Mill, *Representative Government*, Bölüm 5. Mill, yasa koyucu ile yürütücü arasındaki ilişkiyi tartışmaktadır. Luhmann'ın yaptığı gibi, toplumsal örgütlenme sorunlarıyla uğraşan modern sosyolojinin de bu alana önemli katkıları olacaktır.

çıkamaz. Diyalektik mantık açısından, ayrımlaşmamış/farklılaşmamış ve dolayısıyla soyut olan bir bütün, hâlâ kendi kategorisine tâbî olan bir bütündür. Ama mevcut bağlamda biz, nesnellik içindeki bir bütünle ilgileniyoruz ve bu da, onun kendisini evrensele, nesnelliğe dönmüş bir evrensel olarak sunmak zorunda olduğu anlamına gelir.

Politik devlette böyle bir refleksiyon edimsel hâle gelir. Bir örgütlenme olarak, ve bu yüzden, politik anlamda oluşmuş bireylerden ayrı olarak ele alınan devlet söz konusu olduğunda, politik evrensellik, bir karşıt olarak, ayrı ve içsel biçimde ayrımlaşmış bir evrensel olarak edimseldir. Politik anlamda oluşmuş tüm bireylerin teşkil ettiği bir bütün olarak devlet, şimdi, politik devletin olduğu kadar bir evrenseldir. O hâlde, diyalektik mantık için, oldukları biçimde ele alındıklarında bu ikisi özdeştir, ancak farklı derecelerdeki apaçıklıkları bakımından. Bununla birlikte, bir ötekinin karşıtı *sıfatıyla* politik devlet, çokluğun onun karşısında yer almasından dolayı, tikeldir.[5]

Hegel'in politik devlet kavrayışının kısa bir özetini vermek gerekmektedir. Politik devlet 'güçler'e ayrılmıştır. Bunlar arasında *yasama organı*, onun tarafından temsil edilen çoklukla 'bağ'ından dolayı, evrensele karşılık gelir. *Yürütme gücü*, diyalektik mantık gereği tikeldir ve bu itibarla, toplumun tikelliğine 'bağlanmış'tır; toplumsal farklılaşmalara karşılık gelen bakanlıklara ait bölümler vardır. Hegel' in şemasında, son olarak da, evrensellik ve tikelliğin bireysellik içerisinde eridiği birleştirici bir başkan olan *kral* vardır. Yürütme ve (do-

---

[5] Hegel politik devlete ulaşır ulaşmaz yalnızca ona gönderme yaparak ve devlet/politik devlet karşıtlığını temsilî hükümeti içeren bir anayasanın sonucu olarak görerek, ortaya çıkan kafa karışıklığının kimi zaman sorumlusu olmaktadır. Bkz. *Philosophy of History*, İng. çev. J. Sibree (New York, 1956), s. 48. Sorun, teorik ilginin dışında değildir. Hegel pek çok şeyi dile getirmek istemektedir. Politik olarak oluşturulmuş bireyler, birbirleriyle, politik devletin ayrımlaşmış yapısı aracılığıyla karşı karşıya gelmektedirler; politik devlet kategorik olarak onlarla özdeştir. Diğer yandan, politik devlet, kendi ayrımlarına doğru gelişmiş devlet idesidir (*PhR*, §269); bu nedenle, politik devlet, devletin belirlenimsizliğinin bütünüyle kapsanarak-aşıldığı, daha hakikî bir devlet formu olarak görünür. İki sorun ortaya çıkar: *Hukuk Felsefesi*'nin diyalektik devinimi, politik devlete yönelik tehlikeli bir aşırı vurgunun dâhil edilmesiyle, tikel bir hedefe yönelir; ve örgütlü bir grup olarak, *varlığını bağımsız olarak sürdürebilen* politik bir fail olarak politik devleti destekleyen sosyolojik argümanlar, teorinin içerisine yerleştirilemez.

laylı olarak) yasama organı tarafından öneriler sunulan monark, bireysel karar vericidir. Egemenliğin taşıyıcısıdır ve bu itibarla, modern klasik teoride devletin kişiliğini cisimleştiren prenste modellenir. Şunu da eklemek gerekir ki, yargı kendi başına bir güç değildir, yürütmenin altında yer alır; bu, kabullenilmesi zor olan, Hegelci bir duruştur.[6]

İlginçtir ki, eldeki konunun bölümlenmesi yukarıdaki şekliyle olsa da, Hegel onu bu sırayla ele almamış (*Hukuk Felsefesi*, §273), fakat tersine çevirerek, politik devletin, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, bireysellik momentini temsil eden monarktan başlamıştır (§§275 vd.).[7] Bunun yerine tercih edilen, bir evrensel olarak politik devletin, kendi evrensellik momentinde, yasama organında temellenmesi gerektiğidir; sonrasında yasama organının, yürütme işlevini ancak, toplumdaki farklılaşmalara karşılık gelen ve tümünün yürütmenin başında bir araya gelmek zorunda olduğu (bakanlıkların ilgilendiği) çeşitli görevlere göre belirlenecek belirli organlardan geçerek gerçekleştirebileceğini göstererek farklılaşmaya doğru gelişmelidir. Bu farklılaşma, devletin bir kukla başkanda cisimleşmesiyle sona erer.

Bu tür bir düşünce çizgisi, yasama organının politik devletteki en az organik olan öğe olduğu fikriyle çelişirdi. Mantıksal olarak müteakip oluşumlar *işlevsel olarak* buna bağlı olmuş olsaydı, (öncedenseçilim aracılığıyla en kötüden korunabilse bile) görece organik-olmayan bir şey, ya da nispeten irrasyonel bir şey, rasyonelliğin standardını oluştururdu.

O hâlde açıktır ki, Hegel, kategoryal (ve bu demektir ki sistemli, arkitektonik) bir rasyonel-temeli [*rationale*] tasarımsal/temsilî bir rasyonel-temelle birleştirmiştir. Politik devletin çeşitli güçlerini onların birlik düzeylerine göre ele almak istemiştir ve öyle de yapmıştır;

---

[6] Krş. *PhR*, ss. 272, 287. *Propaedeutic*'in "İlk Ders"inde yargı organı, polisle birlikte, hâlâ kendi başına bir güçtür. Sonuç şudur ki, Hegel'in güçler teorisinin ayrıntılarına inemeyiz. Bunu yapmak, bizi, kavramın mantığı bakımından bunların dolayımına ilişkin, Hegel'in güçler ayrılığını reddetmesinin daha derin nedenine dair bir tartışmanın içine çeker ve bu da açıkça bizi asıl konudan çok uzaklaştırır.

[7] Buna N. von Thaden tarafından işaret edilmiştir. K.-H. Ilting'in hazırladığı baskıya bkz. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831* (Stuttgart-Bad Canstatt, 1973), cilt 1, s. 107.

fakat bunun yanında, daha yüksek bir birliğin ancak alttaki (burada, yasama organı söz konusudur) sayesinde ortaya çıktığı fikri iş başındadır. Önceden belirtmek gerekir ki, Hegel, monarka sahip olmayan bir halkın 'formsuz bir kitle' olduğu iddiasına dayanarak halkın egemenliğini (*Hukuk Felsefesi*, §279) reddeder (Bu tezi, bir totoloji olduğunu söyleyerek ilk eleştirenlerden biri Marx'tır: Form, politik bir cisim olarak anayasa ortadan kaldırılırsa şayet, formsuzlukla baş başa kalınır).[8] Diyalektiğin, salt evrensel olanın (eş deyişle, yasama organının) tam da kusurluluğundan dolayı, devletin organları ve devletin başı aracılığıyla daha ileri bir belirlenimin zorunluluğunu türetmesi gerekmez mi? Hâlbuki Hegel'e göre, adımların bu şekilde ilerleyişi, sonra gelenlerin öncekilere işlevsel olarak bağımlı olduğuna işaret edecektir. Onunki, daha hakikî olanın daha az hakikî olandan çıktığını söyleyen diyalektik rasyonel-temele [*dialectical rationale*] aldırmayan, hakikî-olmayan bir öncelin hakikî-olmayan varolan bir sonuç ürettiğine ilişkin tasarımsal/temsilî bir görüştür. Politik güçlere dair açıklamasında art ardalığı tersine çevirmesinin ve monarktaki diyalektik hakikat olarak evrenseli bireysellikte toplayarak işe başlamasının, sonrasında da geriye doğru devam etmesinin nedeni budur. Politik devletin gelişmesi monarkı kendi hareket noktası olarak alır ve devletinin, (yönetim dâhil olmak üzere) yürütme ve yasama organı yoluyla [neyse] o olduğu çoklukla bir 'bağlantı' oluşturur. Şu ana kadar söylenenlerden, diyalektikte bir çatlak olduğu görünmektedir.[9]

---

[8] K. Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, Cotta-Studienausgabe (Stuttgart, 1960), cilt 1, ss. 291vd.

[9] "The Structure of Hegel's Philosophy of Right" (*Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*, ed. Z.A. Pelczynski, Cambridge, 1971) başlıklı makalesinde K.-H. Ilting, "sunulan [Hegel'e ait] teorilerin 'diyalektik düzen'indeki kavranılamaz istisna"dan söz eder (s. 106). Bu noktayla ilgili olarak, krş. K. Hartmann, *Die Marxsche Theorie* (Berlin, 1970), s. 103. Ilting, Hegel'in, diyalektik düzeni tersine çevirmesi sonucu ortaya çıkan, halk egemenliğinden kaçınmasının nedenlerinin empirik olduğunu düşünmektedir; Hegel, bu nedenlerin felsefe açısından bir değeri olmadığını (demek ki devletin, kalıcı ve rasyonel bir hükümeti olanaksız kılacak biçimde, bireylerin geçici heveslerine ve beğenilerine bağımlı hâle geleceğini) pek çok kez iddia etmiştir. Bizce sorun bundan çok daha derindir; birey, toplum ve devlet arasındaki kategorik ayrımla ilgili bir sorundur.

Zümrelerin Devleti

Bu çatlağın, bir başka sorunla bağlantılı olduğu gösterilebilir. Hegel, cansız [*unorganic*] diye kabul ettiği *politik olarak oluşturulmuş çokluk* ile *toplumu* birbirine karıştırırken –ki bu, politik kuruluşun yeniliğini/orijinalliğini göz ardı eden diyalektik bir hatadır–, evrensel olarak (seçmenler olarak) çokluğun bir evrenseli (yasama organını) oluşturamayacağı, ya da, –hiçbir şeyi gözden kaçırmayacak olursak– kendilerini ve birbirlerini bir evrensel içerisinde tanıyamayacakları kanısına sahipti. Hegel çokluğun formsuzluğunu yalnızca *politik amorfluk* olarak değil, *toplumsal çoğulculuk* ve *tikelcilik* olarak da görmüştü; bunların ikisini de politik birer evrensel olarak kabul edemezdi. Onun 'özel bireylerin toplaşması'[10] ifadesi, hem politik hem de toplumsal ilişkileri kapsar. Sonuç olarak, toplumsal bölünmelere, devlete göreli uzaklıkları ya da yakınlıklarına göre politik söz hakkının verilmesi gerektiğini düşünüyordu (burada dikkate alınan durumlar, toprak sahiplerinin özsel sayılan mülkleri, meslekî sınıfların temsilcileri, devlet memurlarının evrensel sayılan zümreleridir). Ne derece toplumsal olurlarsa, evrenselliğin çeşitli düzeylerinde yer işgal etmektedirler. Nispeten daha evrensel zihinde olanlar, daha az buna sahip olanlar karşısında, doğrulayıcı/hakikate-ait olanı ileri sürmede daha eğilimlidir; evrenseli kendilerine yabancı-olmayan diye görürler; eş deyişle, devlete daha yakın olup onun tarafından daha fazla ikna edilmişlerdir (Bireyler tarafından mülkiyet edinilmesini teşvik eden politikaları desteklemek için sıklıkla kullanılan bu tezin kabul edilebilirliğini yargılamayı sosyolojiye bırakmak uygun olur; mülkiyet ile davranışın başa baş gittiğine inanmak için şüphesiz ki nedenler mevcuttur). Bu fikir, devletin üyeleri olarak daha rasyonel ya da daha az rasyonel bireyleri düzene sokmak anlamına pek de gelmez; Hegel' in söylemek istediği, nispeten daha az evrensel olanın devlette daha sınırlı bir rol üstlenmesi, onda daha az yer alması, onu oluşturmada daha küçük bir pay edinmesi gerektiğidir. Bu nedenle evrensel, ona en yakın olan *kısmî evrensellerin* bir ürünü ya da işlevidir.

Hegel'in burada tasarladığı ilişki salt mantıksal olamaz; olsaydı, bu yalnızca göreli bir doğrulayıcılığa ve onun daha yüksek bir evrensele borçlu olduğuna, böylece de ikincide tamlığa ulaşan göreli ev-

[10] *Encyclopaedia* (1830), §544.

renselin yüksek evrenseli doğruladığına işaret etmiş olacaktı. Hegel' in tasarladığı, aşağıdan yukarıya doğru oluşan bir devlet kurumuydu ve bunun için ona en uygun görünen araç, devleti oluşturmak, ona katılıp onda yer almak için ayırt edici bir ölçüt olarak iş gören, evrenselliğin göreli dereceleri [görüşü] idi. Aynı zamanda, toplum ile devlet arasında bir süreklilik ve varoluşsal bir bağlantı olduğunu göstermek istiyordu. Sonuç, *zümrelerin devleti*ydi [*Ständestaat*].

Hegel'in zümrelerin devleti mefhumunun ardındaki temel düşünce, ilgili tüm tikel çıkarların bütüne eşgüdümlü olarak katılımı ya da onda temsilî değildir; çeşitli zümrelerde örneklendiği gibi, evrensellik bakımından diyalektik bir çökmeye neden olsa da, iddia ettiği şey, bir evrensel oluşturabilecek [yapıda] olanların katılımıydı. Hegel, toplumsalla-ilişkili çokluk [*societal many*] ile politik olarak oluşturulmuş çokluğu birbirine karıştırarak, tıpkı kendi meslek odalarının doğuştan üyesi sayılan toprak sahiplerinin durumunda olduğu gibi, öteki, toplumsalla-ilişkili etkeni işe sokuyordu. Temsil, daha gelip geçici meslekî sınıflar için söz konusuydu; bunları, sırayla, tikel çıkarların savunulmasıyla uğraşan korporasyonlarca seçilen en evrensel üyeler temsil etmektedir.

Rasyonellik ya da evrensellik aşamalarına göre politik devletin biçimlendirilmesine ilişkin bu Hegelci yorum, politik çokluğun hakikî anlamda evrensel politik devletle reflektif/düşünümsel bir ilişkisini ve, aynı zamanda, seçici olarak istihdam yaratmak yoluyla politik devletin rasyonelliğini korumayı sağlamak için tasarlanmıştı. Devletin rasyonelliğine ilişkin Platoncu sorun, başka bir biçimde olsa da yeniden ortaya çıkar: Politik devletin somut evrenselliği bir entelekheia olarak düşünülür; çokluk bununla bir refleksiyon/düşünüm çemberi içerisinde ilişkilenir. Ama bu çözüm sahici bir çözüm değildir; oy verenlere, parlamento üyelerine ya da işyeri sahiplerine evrensellik düzeylerine bağlı olarak devletle özdeşleşmeyi ya da ona katılma fırsatlarını teklif ediyordu.

Bütün bunlardaki zorluk, evrenselin oluşturulması söz konusu olduğu sürece, göreli evrenselin katılımı aslında niyet edilenin tam karşıtını, eş deyişle politik bir fail olarak evrenselin *tikelleşmesi*ni ortaya çıkarır. Hegel, politik görevlere uygun olan toplumsalla-ilişkili, dolayısıyla da göreli evrensellere (örneğin, temsilcilerinin, kısmen 'genel seçim'e, kısmen de atamaya dayanarak bakanlıklarda yer aldığı korporasyonlara) oldukça açık biçimde işaret eder (§288). Hegel, bu

şekilde hükümete katılan tikel toplumsal bakış açıları konusunda bir görüşe sahip değildir. Ona göre, toplumun hâlihazırda onun üzerinde iz bıraktığı, böylelikle de belirli kısımlarının devletin evrenselliğiyle çakıştığı kesintisiz bir evrensellik skalası var gibi görünmektedir. Toplumun ve devletin kendisine göre kesin çizgilerle birbirinden ayrıştığı diyalektik ve kategoryal arkitektonik tamamen unutulmuştur. Toplumun göreli olarak evrensel öğelerinin, bu biçimde yetiştirildikleri takdirde, bütünüyle evrensel olana daha kolaylıkla adım atabilecekleri anlayışı, kendi işlevini de yerine getirir. Yine de, daha önce söylenmiş olduğu gibi, tikel çıkarlar hükümette içerildikleri anda, niyet edilenin tam karşıtına yol açacaklardır. Bu olasılık halkın egemenliğini reddetmenin kesinkes nedeni olsa da, evrensel, işlevsel olarak tikele bağımlı hâle gelecektir.

O hâlde Hegelci loncaların devleti modeli, ya bütünüyle akıl dışıdır ya da –uygun eşitlikler sağlandığında– *politik evrensellik* olarak *tikel çıkarlar arasındaki uzlaşımların* gerçekleştiği bir birlik oluşturur (demokratikleşme konusunda günümüzdeki tartışmalarda olan biten budur). Sonuç tatmin edici değildir.

II. Metodolojik Açıklığa-Kavuşturma İçin Bir Tasarı

Bu konularda daha fazla diyalektik kesinlik ararken, şu genel düşünceye ulaştık: 'Toplum' denilen sistemin bir alt-sistemi olarak devlet kavramından ayrı olarak, Hegel, devleti, toplumla ilişkisinde bağımsızlığını tehlikeye atmayan kategoryal bir düzey olarak tasarlar. Devlet ve toplum, elbette, birbirleriyle ilişki içindedir; ama sorun, yukarıdaki hatadan kaçınırken bu ilişkinin nasıl belirlenebileceğidir. En yalın durumla, herhangi bir politik devlet eklemlenmesine ya da onun politik anayasası için herhangi bir şart koymaya önsel olan devletle başlayalım. Hegel'in yaptığı gibi, politik anayasalarından soyutlanmış olarak ele alınan çokluktan ayrı olarak, bu terimler üzerinde politik çokluğu onaylamamız gerekir. Elimizdeki *politik bir plenum*dur.* Toplumla devlet nasıl ilişkilendirilir sorusu, toplum, *toplumsal plenum* politik çoklukla nasıl ilişkilenir sorusuna dönüşür. Hegel'in diyalektiğinde aşılmış düzeyler ya da katmanlar bir sonrakinde korunduğu, dolayısıyla da toplum devlette korunduğu için, bu ikisinin

* *Plenum*: Tüm üyelerinin hazır bulunduğu bir toplantı –ed. n.

aynı olduğu iddiası, daha önce görmüş olduğumuz gibi, savunulabilir değildir. Diyalektiğe ilişkin bu tür kaba, *bütünleyici* bir *anlama*, bu durumda, devletin, politik-olmayan (ekonomik, ailevî ve özel) alanları politikleştirme çelişkisini içerdiği olgusunu gözden kaçıracaktı; oysa onlar, kendi düzeylerini kendileri biçimlendirirler. Şunu söyleyebiliriz ki, politik devletin üstünlük sağlayan yanını seçerken, soyut olarak alınan devleti ve toplumu özdeşleştirdiğinde ortaya çıkardığı karışıklıktan Hegel'in bizzat kendisi sorumludur; bu, toplumsal ve politik çokluk arasında bir ayrım yapmaksızın çokluk için kullandığı 'özel bireyler toplaşması' ifadesiyle desteklenir. Toplum ve devletin nasıl ilişkilendiği sorunu bağlamında, onu, devlet içerisinde kurucu ya da müşterek-kurucu rollere kabul edilme için bir ölçüt olarak göreli evrenselliği kullanmaya ve böylelikle de, toplumsal olarak tikel olanın evrensele nüfûz etmesine olanak tanımaya götüren tam da bu bakış açısıdır. Hegel'i bu kaygan patikayı takip etmeye yönlendiren, devletin oluştuğuna dair ilgisi ve müşterek-varolan iki varlığın birbirleriyle ilgisiz olmadığı olgusuna bir açıklama getirme girişimidir.

Buna karşın, kategoryal bir görüşün hakkının verilmesi gerekir; metodolojik olarak, devleti, diğer kategoryal düzeylerle nasıl koordine edileceğine bakılmaksızın *kategoryal bir yenilik/orijinallik* olarak ele almamızı gerektiren diyalektiğe ilişkin *katmanlı* [*stratificatory*] *bir okuma* yapmayı tasarlıyoruz. Özgürlüğün ya da iradenin gerçekleştirilebildiği pek çok farklı düzey vardır: Özel ya da ailevî, ekonomik ya da toplumsalla-ilişkili, ve politik (Bireysel insan hareket noktası olarak alındığında bu, insanın [farklı] yönlerine/görünümlerine göre bölünmesini kapsayacaktır ki, Marx'ın *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde [*Staatsrecht*] ve başka yerlerde saldırdığı, buna karşın sosyolojinin, rol-teorisinden yola çıkarak doğrulayıcı-olmayan yöntemiyle adaleti sağlamaya çalıştığı bir şeydir).

Teklif edilen okuma, çeşitli düzeylerin en yüksek olanda *kapsandığını* reddetmeyi içermez. Temel teorik boyutunu bir kenara bırakırsak, bu kapsama çeşitli biçimlerde ortaya çıkar. İlkin bu, varoluşsal bir kapsamadır: Yaşamlarını toplumsal ve politik alanlarda sürdüren bireyler özdeştir. En azından, *metoikoi* (yerleşik yabancılar) ve *perioikoi* (bağımsız toplulukların özneleri) sahibi olma aşamasını geçmiş gelişmiş devletlerde, politik alan, toplum ve bunları oluşturan bireylerin varoluşsal özdeşliği arasında genişleyen bir eşitlik vardır. Devlet, toplumun üyesi olan hiç kimseyi dışlayamaz. Ama bu, toplu-

mun gerçekte devlet içerisinde aşıldığı anlamına gelmez; devletle aynı şey olmaz. Ayrıca, devletin, toplumun oluşturulduğu biçimde belirlenmesi gerekeceği anlamında mantıksal bir kapsama da vardır. Bu, politik devlet teorisinin, toplumsalla-ilgili alandaki (örneğin, idari yapıların analizindeki) farklılıklara ne ölçüde karşılık vermesi gerektiği sorununu ortaya çıkarır. Ve son olarak, nasıl gerçek olursa olsun, toplumu görece bağımsız bırakan onun yeni baştan bir şekillenmesinden devletin sorumlu olması anlamında bir kapsama söz konusudur. Diyalektiğe yönelik bütünleyici bir okumayla ilgili bu noktaları şimdilik erteleyip katmanlı bir okumanın sağladığı bulgulara dönelim.

Bu bulgulara göre, her ne kadar, mantıksal ya da ilkesel terimler uyarınca, toplum düzeyi devletin kavramının kuruluşu için bir önkoşul olsa da, politik bir varlık olarak devlet, ilkece, *toplumsalla-ilgili varlıklara başvurmadan* kavranmalıdır. Yapısal olarak, devlet, kendisinin toplumsalla-ilgili öncellerinden kategorik olarak ayrı düşünülmelidir. Hegel kesinlikle bu iddiayı ortaya koymayı amaçlamaktadır; ancak, aynı zamanda, toplumsalla-ilgili öncellerin politik statüye geçişi hakkında özel bir teoriyi de savunmaktadır. Gerçi devletin yapısının bu önceller tarafından somut olarak nasıl etkilendiğine ilişkin bir değerlendirme, devletin kategoryal olarak açıklanmasının değil, yalnızca, onun yapısına ilişkin korelatif/bağlılaşık, bütünleyici anlamanın bir kısmını oluşturmaktadır. Bu tür bir kavrayış, her şeye rağmen, ikinci sırada yer almalıdır; aksi hâlde, devletin özgül kategoryal doğası, toplumla tüm 'gerçek' iç içe geçmeleri açısından, tehlikeye girecektir. Bu nedenle, (eklemlenmiş bir varlık olarak) politik devlet ile politik olarak oluşturulmuş çokluk arasındaki ilişki en başta gelmelidir.

Halkın Egemenliği

Yukarıda söylenenler ışığında, Hegelci zümreler devleti modeline bir düzeltme önerebiliriz. Politik düzlemde sorun, görece evrensel olan toplumsalla-ilgili varlıkların devlete nasıl etki ettikleri ya da hükümet görevlerine nasıl girdikleri değil, bundan ziyade, devlet düzeyinde, politik olanaklar bakımından farklılıklara sahip olan ve evrenselliğe uyum sağlamış politik olarak oluşturulmuş bir çokluğa inanmak için nedenlerin olup olmadığıdır. Kategorik olarak, hem seçimler sırasında evrensel üzerine refleksiyon/düşünüm olarak doğrulama hem de

memuriyete girme açısından pratikte uygulama gerekliliklerinden dolayı bu olanaksızdır; çünkü diğer türlü olursa, politik alan tikelin alanı hâline gelecektir. Politik olarak oluşturulmuş çokluk, (reşit olmayanlar hariç) herkesi içine alır; bu nedenle, evrensellik aynı zamanda *universitas*tır.[11]

Dolayısıyla, devlete ilişkin kategoryal bir açıklamanın ortaya çıkardığı sonuç, *halkın egemenliği*dir. Bu, eklemlenmemiş evrensel olarak herkesten oluşan politik çokluğun, evrenselin eklemlenmiş nesnelleşmesi olarak politik devletle ilişkisinin ifadesidir. Bu egemenliktir ki, evrenselin evrensel tarafından doğrulanması olarak evrenselin kendini-doğrulamasına tek başına gücü yetmektedir.

Hegel, (İngiliz, Fransız ve Almanlara ait) klasik teorinin, devlet kavramını devletin oluşumuna bağlama ve böylece toplumdan ya da doğa durumundan politik örgütlenmeye geçişi resmetmeye çalışma hatasına düşmemiştir. Ancak, devleti ve halkın zümrelere göre onun memuriyetliklerine girmesini rasyonelleştirme, böylelikle de monarksız (yahut da, daha genel olarak, politik olarak oluşturulmamış ya da politik bir devlete sahip olmayan) bir halkın 'formsuz bir kitle' olduğu iddiasından dolayı, halkın egemenliğini ya da politik devlet içerisindeki herkesin kendi-üzerine-refleksiyonunu/öz-düşünümünü reddetme hatasına düşmüştür. Böyle bir açıklama, hâlihazırda işaret ettiğimiz gibi, resmetmeye ya da soyut nominalist düşünmeye borçludur. Kategoryal terimlere göre ifade edilirse, iddia yanlıştır.

Politik olarak oluşturulmuş bireylerin birbirleriyle ve bu nedenle de devletleriyle ilişkisi, elbette ki, rasyonel bir devletin, halkın herhangi bir egemenliği olmadan, çokluk tarafından yalın bir biçimde kabul edildiği durumu da kapsar. Kategoryal teorinin, çokluğun politik devlete katılımındaki farklılıklardan dolayı, devletliği reddetmek için herhangi bir gerekçesi yoktur. Buna karşın, politik olarak yapılandırılmış çokluğun evrenseli oluşturduğunu söylemek doğruysa,

---

[11] *PhR*, §301A ile çelişik. Hegel 'çokluk'a karşıt olan 'herkes'e itiraz eder; çünkü kastedilenin 'tamamıyla belirsiz' bir şey olduğunu ve tamamıyla belirli 'herkes' olmadığını iddia eder. Çokluğun, diğerlerinin arasında çocuklar ve kadınlar dışarıda bırakıldığından, hiçbir biçimde belirli anlamdaki 'herkes' olmayacağını iddia eder. Bu, ciddi bir itiraz değildir; 'herkes'in kastetmesi gereken şeyin belirsizliği, kabul edilebilir; aslında, yasama organına katılımı düzenlemedeki ölçütleri gerekli kılıyordu.

(Hegel'in "herkes özgürdür" diyen *Tarih Felsefesi* bakımından) evrensel katılım zorunludur. Aksi hâlde, politik devlet –kaçınılmaz biçimde– yalnızca toplumsal ya da kişisel olarak tikel olmakla kalmayacak, tözsel olarak da tikel olacak ve böylece olanaklı evrensellik fırsatını kaçıracaktır. Aslında, Hegel'in *Tarih Felsefesi*'nin entelekheiasını, içinde herkesin özgür olduğu devletin halkın egemenliğini de içeriyor olması bakımından *Hukuk Felsefesi*'nin temeli kılmamış olması şaşırtıcıdır.

Halkın egemenliğine ilişkin savunmamızın, halk oylamasına dayanan demokrasi lehinde olmayı içermediğini de güçlü bir biçimde eklemek gerekir. Devletin evrenselliği, her şeye gücü yeten bir halk oylamasına bağlı olmadığı gibi, onun *universalitas*ı da, karar-vericilerin *universitas*ı tarafından güvence altına alınmış değildir. Bundan ziyade, evrenselliğin, nesnel politik bir anayasanın tözsel içeriğine sahip olması gerekir. Halk oylamasına dayanan demokrasiyi savunmak, tözsel olarak soyut olan ve nesnel anayasal içeriğe sahip olmayanı somut olarak kabul etmekle aynı olacaktır. Bu, tam da, Hegel'in teorisinin tespit etmede yardımcı olabildiği hatadır. Bu teorinin iddiası, soyut bir halk oylaması –somut diye sunulan amorf bir durum– değil, herkesin nesnel bir şeyle ilgili olarak evrensele başvurmasıdır: Bu seçenek, (içerisinde yer alan herkesin, parti programlarını oylayıp temsil edecek kişileri seçmek yoluyla, devletin politik yapılanışı üzerine düşündüğü/refleksiyon geliştirdiği) bir *demokrasi*de genel seçim hakkına yolu açar.

Politik Tikellik

Bu tür bir politik alan oluşturmak anlamlı mıdır? Dış politikayı hariç tutarsak, politika topluma hitap eden düzenlemelerle ilgilenen bir şey olmaktan çıkar mı? Elbette; ve şimdi, politik düzey ilkin katmanlı bir çözümlemeye maruz kalmalı ve zümrelere göre akıl yürütmeyi gerçekleştirmek yerine, aşağıdaki gibi ilerlenmelidir. Politik olarak oluşturulmuş bireylerin, devletin toplumsalla-ilgili ve dış-ilişkilere yönelik etkinlikler hakkında politik görüşleri de olacaktır. Bu tür görüşler, – bir gerektirme değil de bir olumsallık meselesi olarak– [bireylerin] toplumsal statülerine bağlıdır; ama bu görüşler ne ölçüde tikel olursa olsun, toplum için (ve gerektiğinde dış politika için) *herkese hitap eden* ya da genel kabule sunulan politik reçeteleri içerir. Bu reçeteler

politik partiler aracılığıyla görünür kılınır. Hegel yanlış bir biçimde toplumsalla-ilgili tikelleri politik tabakaya katarken, aslında politik partiler ve onların programları çokluk içerisindeki tikelleri oluşturur.[12] Dahası, politik partiler, politik devlette görevli memurların iyileştirmelerinden sorumlu faillerdir (Hegel'e göre, bu iyileştirme, toprak sahiplerinin doğuştan gelen haklarıyla gereksiz kılınmadığı sürece, yüksek düzeye delegeler ve devlet memurları gönderen korporasyonlara bırakılır).

Katmanlı okuma ya da diyalektik teorideki katmanlı öğe, yahut da ilgili kategoriye vurgu, çokluk içerisindeki belirgin politik farklılıklara –bunlar toplumsalla-ilgili zümrelere bağlı farklılıklara karşıt biçimde politik olarak oluşturuldukları oranda– dikkat edilmesini talep eder. Parti üyeliğinde politik olarak yapılandırılmış ve ayrı ayrı nitelendirilmiş bireylerin evrenselliği, herkesin politik devlete katılımına olanak tanıyan ve tikelliği evrensellik olarak kuran özsel bir gereklilik olarak genel oy çağrısı yapar (en çok oy alan parti hükümeti oluşturur).

Bundan, politik partilerin, politik tikeller olarak yorumlanacaklarsa şayet, toplumsalla-ilgili ya da sınıfsal bağlılıklar üzerine odaklanmaması gerektiği sonucu çıkar. Aslında, yaş grubu ya da cinsiyet gibi herhangi diğer politik-olmayan çizgiler tarafından da oluşturulmamaları gerekir. Hattâ, partilerin içerisindeki gençlik örgütlenmeleri bile istenmeyen olarak gözükür.

Ne de, *tek partili bir devlet*in teori tarafından ne ölçüde kapsanabildiği konusunda şüphe duymalıyız. Böyle bir devletin eksikliği, tek parti içerisindeki toplumsal farklılıklarla (patronlar ve geri kalanlar, fakirler ve kodamanlarla) baş başa bırakılmış olmamız olgusuna bağlıdır. Her ne olursa olsun, belirgin politik farklılıkların, seçmenlerin kendi fikirlerini oluşturduğu yolları açan politik partilerin bir çeşitliliğine olanak tanıdığı bir durum, politik yaşamın çok daha ileri bir biçimidir.

---

[12] Şehir devleti yönetmede becerikli bir halk ile zeki entelektüellerin bir karışımının bu işe yeteceğini düşünen Aristoteles, toplum ile devleti ayırmakta başarısız olup, bu konuyu naif bir tarzda ele almaktadır. Krş. *Politics* 1282a 14vd.

Halkın Egemenliği ve Monarşi

Halkın egemenliği ile monarşi arasındaki ilişkiyi incelemek neredeyse zorunludur. Bu tür bir egemenlik, anayasal bir monarşiyle uzlaştırılabilse de, (kendi monarşisini 'anayasal' diye adlandırsa da) *à la* Hegel['in] monarşik egemenliğiyle pek de uzlaştırılamaz; çünkü monarkı bir egemen, bir iktidar, hattâ en yüksek ve herkesi-kapsayan olarak saymaktadır. Buna karşın, Arnold Ruge'nin sözleriyle, hakikî bir anayasal monark, "devletin üç gücünün bütün içeriğine sahip devletin anayasal bir kişisi" olacaktır.[13] Yürütmenin başındaki kişinin devletin anayasal kişisiyle özdeş olması koşul olarak konabilir; ama böyle bir durumda, Hegel'in kalıtıma dayanan monarşi kavrayışına karşıt olarak, onun idari görevinin, halkın egemenliğine ve (örneğin başkanlık sisteminde olduğu gibi) değişime izin vermeye uygunluk içinde, atamaya da tâbî olması gerekmektedir. Temsilî bir başkanı ya da temsilî bir monarkı yeğleyip yeğlememek, yahut da parlamentonun uyum kurallarına tâbî olacak yürütücü bir başkanı tercih edip etmemek, tözsel politik teorinin ya da verili politik geleneğin çözmesi gereken bir meseledir.

Sınır-Teşkil-Eden Devlet Kavramı

Politik devlet teorisinin yine de bir eksikliği var: Politik devleti, bir bütünlük olarak, bir evrensel için bir evrensel olarak ve bu nedenle de bir bireysel olarak devletle kategoryal anlamda özdeş görmekte, hâl böyle iken, hâlâ bir tikel olarak kavramaktadır. Başka bir deyişle, devletin bir farklılaşması olarak politik devlet, politik çokluğun, yurttaşların özdeş-olmama ilişkisi içerisinde yerini alır. Yurttaşlar, memuriyette yer alarak onun bir parçasını oluşturma fırsatıyla birlikte, (seçimlerde) kendileri üzerine olduğu gibi politik devlet üzerine de düşünmenin keyfini çıkartırlar. Buna rağmen politik devlet, karşıt, bağımsız bir güç, tikel bir şey (toplumsalla-ilgili terimler içinde söylemek gerekirse, diğer mesleklerden ayrı bir devlet görevlileri kompleksi) olarak varlığını sürdürür.

---

[13] "Zur Kritik des gegenwärtigen Staats – und Völkerrechts", *Hallische Jahrbücher* 1840, sayı 154, sütun 1228. Krş. *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*'nin Ilting edisyonunda, 1824-5'teki Griesheim ders notları, cilt 4, ss. 52 ve 670-6.

Bu aşamada kendini öne süren şey, politik devletin nesnelliği ile yurttaşlar arasındaki başka bir dolayımdır. Başka bir deyişle, geniş anlamıyla devlet ile, şu ana kadar dolayımsız ya da *per se* olduğu iddia edilmiş politik devletin birliği, politik olarak oluşturulmuş bireylerin politik devleti kendilerinin diye kabul ettiğini güvence altına alan bir düşünüme/refleksiyona gereksinim duymaktadır. Soyut olarak formüle edilen diyalektik ve onun talebi doğrultusunda, bu, halk egemenliğinin gelişmiş ifadesini, yani politik devlet ile politik olarak oluşturulmuş bireylerin ya da yurttaşların *universitas*ı olan devletin 'koyulmuş/belirlenmiş' [*posited*] birliğini oluşturacaktır. Bu birlik, bütünün güveni olarak yorumlanabilecektir (Hegel bunu *yurtseverlik* adı altında ortaya koyar ve tüm çağrışımlarından önce dış ilişkiler bağlamında ele alınır) (*PhR*, §268). Ama öte yandan, karşıtlık varlığını sürdürür; nesnel alanda, karşıtlığın dolayımı olarak hizmet edebilecek, kavramın hiçbir mutlak avatarı yoktur. Bu nedenle sonuç, güvensizliğe dair bir refleksiyon ve devletin etkinliklerini denetleme eğilimidir. Devlet yeri geldiğinde kendi güçlerini bölmek, dahası, yargı denetimi, kamu denetim kurulları ve özgür bir basın güvencesi yoluyla bu tür şüpheleri ortadan kaldırabilir.

Ele almış olduğumuz refleksiyonun bir sonraki aşaması için, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin tarihe ayrılmış, akıl ile edimsellik arasındaki karşıtlığın "kendi özünü örtük bir biçimde yitirip kaybolduğunu [*ist an sich... geschwunden*]" (§360, Knox'un çevirisinden uyarlanmıştır) söyleyip, "hakikî uzlaşımın... nesnel hâle geldiği"ni (*a.g.e.*) de belirttiği bölümde dile getirdiği bir ifadeyle metinsel bir dayanak sağlamak da istenebilir. Demokratik ya da liberal ilerlemeye yer açıldığı, Hegel'in 'nesnel hâle gelen' bir uzlaşıma başvurmasında gizlenmiş olan, 'örtük olarak' sözcüğündeki kabulü görüp Ilting[14] izlenebilir. Gerçi, pasajın bu yoruma izin verip vermediği sorusundan tamamen ayrı olarak, (tıpkı Ruge gibi Genç-Hegelcilerin de yaptığı, *Hukuk Felsefesi*'nin sistematik bir yeniden-yorumuna yönelik ilkinin (Ruge'nin) ilgisini bir kenara bırakıp) sistematik bir teoriyi genişletmek ve düzeltmek için sistematik-olmayan, tarihsel bir boyutu işe koşmanın tatmin edici olup olmadığı merak edilebilir.[15] Sistematik

---

[14] K.-H. Ilting, *a.g.e.*, cilt 1, ss. 81vd.

[15] Ruge, *Hallische Jahrbücher*, 1840, sayı 154, sütun 1225. Ruge'nin tarihsel düzeltme mefhumu için bkz. *Deutsche Jahrbücher*, 1842, sütun 755-68.

teori, ki biz bunu savunuyoruz, kendi doğrulayıcı sınırını açık terimler içerisinde içermelidir. Yukarıda önerilen satırları izlersek, bu, politik devlet ile politik *plenum*un birliğinin açık bir biçimde koyulmasıyla güvence altına alınacak ve nihaî teorik ifadesine halkın egemenliği aracılığıyla ulaşacaktır. Açık kılınacağı üzere, Genç-Hegelcilerin düşünmüş olduğundan oldukça farklı bir şeyi düşünüyoruz; onlar halkın egemenliğini [verilerden bilinmeyene ulaşmak anlamında –ed. n.] hâlâ tahmin etmeye çalışırken, biz bunu, Hegel'in teorisinin düzeltilmiş bir ifadesinden çıkan sistematik bir reçete olarak öne sürüyoruz. Bunların da ötesinde, bizim kastettiğimiz, halkın egemenliği sağlandıktan sonra, politik devlet ile politik *plenum* arasında oynanan açık-uçlu bir refleksiyondur.[16]

Bu arada, bizim konumumuz, anayasal devlet içerisinde *hiçbir* egemen kalmayacaktır teziyle uyumludur; anayasal bir devlet, bir egemen olarak halkın kendi içerisinde herhangi biçimde yalıtılmasına olanak tanımayacağından, orada halkın egemenliğinden söz etmenin de artık bir anlamı kalmaz (Bu görüş, Martin Kriele tarafından politik teorisi içinde savunulmuştur).[17]

Devletin diğer devletlerle ilişkisini ilgilendiren bir başka sorun daha vardır: Dış ilişkileri kabul etmeden önce devletin iç ilişkilerine ilişkin nihaî bir teorik açıklama vermeye kalkışmalı mıyız; yoksa sözü edilen nihaî refleksiyonu yapmadan, Hegel'in "kendi başına [ele alınan] iç anayasa" diye adlandırdığı şeye değinmeli, sonra dış ilişkilere dönüp, ancak ondan sonra, Hegel'in ötesine geçecek bir adım atarak, [bunları] sonlandıran bir refleksiyon mu eklemeliyiz? İlk sözünü ettiğimiz çizgisel ilerleme, devletin dış ilişkilerle başa çıkmak için tasarlanmış bir organı olan *ordu*nun konumunun devletin iç anayasası

---

[16] Hegel'in *Tarih Felsefesi*'ndeki çelişkili ifadesine rağmen, temsili (*PhR*, §301) yine de devletin öz-düşünüme/kendi-refleksiyonuna ulaştığı yol olarak görüp görmediği tartışmalıdır (krş. yukarıdaki 5. dipnot).

[17] M. Kriele, *Einführung in die Staatslehre* (Hamburg, 1975), ss. 113vd. ve 224vd. Hegel'in güçler ayrılığına, bunlar arasında bir dolayım sistemi lehine itirazı, Kriele'nin savunduğu gibi, anayasal devlet içerisindeki her türden egemenliğin yadsınması olarak okunabilir. Bu öneriyi karşılamak için, Hegel'in teorisindeki politik devletin ötesine geçmek ve devleti, politik bakımdan oluşturulmuş, kendisiyle ilgili her türden egemenlikten yoksun, ama anayasal devlet içerisindeki yargı yetkisinden ve haklardan yararlanacak olan çokluğu içinde barındıran bir devlet olarak göz önüne getirmek gerekir.

içerisinde yorumlanamaması sorununu içerir. Gelgelelim, onun bu tür bir anayasa altında açıklanabilmesi (ya da, somut terimlerle ifade edilecek olursa, ordunun sivil iktidara bağlı kılınması) istenen bir şeydir. Soru, meselenin doğru bir biçimde koyulması için kategoryal ipuçlarının bulunup bulunmadığıdır. Muhtemelen, tatmin edici bir kategorileştirme çizgisel/lineer teorinin kaynaklarını aşacaktır.

III. Toplum ve Devlet

Katmanlı bir okumada –devletin politik çokluk ile politik devletten oluşan içyapısının işleyişi için benimsediğimiz bir okumada– kategoryal düzeye dikkat, bizi, bütünleştirici yanı ele almaktan ve toplum ile devletin korelasyonunun tam yerini belirlemekten muaf tutmaz. Aslında toplumun devlette 'kapsanarak-aşılması' mefhumunu bunlar arasındaki ilişkinin uygun bir açıklaması saymak, basitleştirici ve yanlışa götürücü olacaktır. Buradan hareketle, böyle bir açıklamayı, katmanlı ve bütünleştirici olmak üzere iki okumayı birbirinden ayırarak ve bunun yanında, Hegel'in toplum ile devlet arasındaki uçurumu, devletin aslî yeni memur alım işlemleri aracılığıyla kapatma girişimine ilişkin eleştirel bir çözümleme önererek düzeltme yollarını araştırdık. O zaman geriye kalan, kendisi hakkındaki soru listesinin hâlihazırda hazırlanmış olduğu bütünleştirici yana ilişkin bir açıklama vermektir. Sorun, yalıtılmış olarak ele alınamaz: Toplumun devletle nasıl bütünleştiğini, fakat eşit olarak da, toplumun nasıl kendi başına bir varlık olduğunu ve bunu sürdürdüğünü anlamamız gerekmektedir. O hâlde gerekli olan, toplumun, devletin bakış açısından bütünleştirici bir biçimde düşünülmesi ve, bunu dengeleyebilmek için, birlik çağrısı yapan bir çerçeve içerisinde toplumun kategoryal biricikliğinin altını çizerek kendinde olduğu hâliyle ona hakkını teslim eden katmanlı bir biçimde ele alınmasıdır. Takip eden durumda, katmanlaştırma ve bütünleştirme, bundan dolayı, el ele gitmeli, fakat Hegel'in toplum ve devlete ilişkin çizdiği manzarada devlet kategorisiyle çelişen ve yukarıda da eleştirilmiş olan 'yanlış yerleştirmeler'den kaçınabilecek bir biçimde olmalıdır.

Toplumun ve Devletin Bağımsızlığı: Yetki İkamesi

Toplumun kategoryal statüsünü katmanlı çözümlemenin bir sonucu olarak kabul edersek, nasıl bir farklılıktır ki, onun devlet içinde kendi bütünleşmesini sağlamasına sebep olur? Birlik gereksinimi içerisindeki toplum ile devlet arasındaki bu kesin ayrım, devletin, topluma ait tüm işlevleri ya da en azından bunların denetimini üstlenip üstlenemeyeceği sorununu ortaya çıkarır; ya da, öyle yapmaya gücü olduğu hâlde, belirli işlevleri kendi denetiminden basitçe serbest bırakıtığı söylenebilir mi? Bu doğrultudaki sorgulama, *yetki ikamesi ilkesi*nden türer. Bu ilkeye göre, sorun, merkezî denetime ya da devlet denetimine tâbî olmayan faillerin ya da yetkili kurumların meselelerle devlet kadar, hattâ ondan daha iyi ne ölçüde baş edebileceğidir. Bu yolla ilke, merkezdışılaşma altında çok geniş çevrelere yayılmış olan özel girişim aracılığıyla tatmini sağlar (bu görüş, Katolik toplum öğretisi, Humboldt ve J.S. Mill tarafından paylaşılır).[18]

Kategoryal teori, toplum ile devlet arasında bir ayrım olduğunu öne sürebilmek için nedenler sağlar: Bu ikisi, ontolojik anlamda, hem ayrılmış parçalar olarak hem de doğrulayıcı birlik olarak ayrıdır. O hâlde, yetki ikamesi ilkesi bir anlamda tanınır; buna karşın, bir diğer anlamında, devlet, kendisi için de eşit ölçüde saklayabilecek olduğu şeyi başka bir düzeye aktarmadığı ya da teslim etmediği için vazgeçilmez bir şey olarak görünür. Bu yüzden Hegel, toplumsallaila ilgili ya da devlet-öncesi bir düzeydeki gruplaşmaları yetki ikamesi ilkesine göre değil de çizgisel tarzda ele alırken, onları devletin evrenselliğine götüren basamak taşları olarak görür.

---

[18] Bkz. Pius XI, *Quadragesimo anno, Acta Apostolicae Sedis*'te, 1931, cilt 23, ss. 203vd.; W. von Humboldt, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen des Staats zu bestimmen*; J.S. Mill, *On Liberty*, Bölüm 3. Bizim yetki ikamesine ilişkin anlayışımıza göre, merkezin-dışındaki ya da devletin-dışındaki failler ya da kurumlar, devletin bireye ya da topluma tâbî bir kurum olarak hizmet ettiği diğer yolu izlemektense (ki bu, Katolik toplum teorisinde açık biçimde görünen bir belirsizliktir), devlete tâbî olarak düşünülmelidir. Yetki ikamesi kavramımız, bütünden hareket ettiğimiz ve öğelerini onunla ilişkisinde ele aldığımız, reflektif/yansımalı bir kavram olarak anlaşılmalıdır. Çekincelerimize rağmen, E. Forsthoff'un *Allgemeines Verwaltungsrecht*'inde (10. baskı, Münih, 1973) geliştirdiği yetki ikamesi mefhumuna yakınız.

Buna rağmen, toplum ile devletin eşgüdümlülüğünü ya da birlikte varoluşunu ele aldığımızda, devlet ya da toplum tarafından şu ya da bu biçimde yerine getirilmesi gereken bir işlevler alanının olup olmadığı sorununa geri dönmüş oluruz. Bu seçeneğin çok global kalmaması için, ek olarak, *politik* ya da *toplumsalla-ilgili* yetki ikamesi arasında da ayrım yapmamız gerekir. Politik yetki ikamesi, aslında (komünal ya da federal-bölgesel düzeylerde) evrenselliğe kendine adamış merkezi-olmayan failleri kabul etmeyi gerektirecektir; öte yandan, toplumsalla-ilgili yetki ikamesi ise, eğitim, refah, sağlık ve kültüre ilişkin meselelerde işlevlerin toplumsal ya da özel sorumluluğa devredilmesini içerir.

Politik yetki ikamesi[19] hakkında Hegel başka hiçbir şey söylemez; bu, bir hata olarak değil, amaçladığı şey 'o' devletin anayasal bir teorisini oluşturmak olduğundan dolayı konunun kenarından geçtiği, tamamen anlaşılabilir bir durum olarak yorumlanması gereken bir olgudur. Toplumsal alana ilişkin kategoryal bir teori, politik yetki ikamesi hesaba katılmadan da oluşturulabilir; zira sonraki meseleler, yerel, bölgesel ve merkezî düzeyler vb. arasındaki göreli mesafeye bağlı olarak, yerel ve bölgesel özerklik arasındaki denge anlamında bu tür bir safsataya göre çözümlenebilir. Buna karşın, şunu da belirtmek gerekir ki, politik olarak tâbî yapılar, bir yandan toplum hakkındaki, diğer yandan devlet hakkındaki basitleştirilmiş şemalara direnen bir düzeyi ortaya çıkarır. Merkezî devletin, aşırı basitleştirilmiş şemanın görmezden geldiği politik olarak tâbî olan faillere olanak tanıması ve bunlar arasındaki ilişkileri sağlaması gerekecektir. Elbette, politik yetki ikamesi sorunu her zaman için, diğer şeylerin yanı sıra, söz konusu toplumsal oluşumun boyutuna bağlıdır ve Hegel, bir sonuç olarak [ortaya çıkabilecek] yapısal değişikliklere dikkat etmeden, niceliğin niteliksel önemine kolaylıkla başvurabilir.

Toplumsalla-ilgili yetki ikamesi söz konusu olduğunda, Hegel'in bunu yalnızca görmezden gelmediği, teorisinin çizgiselliğinden dolayı hiçbir biçimde bunu ele alamadığı zaten söylenmişti. Meselemiz, Hegel'in refahı ya da yoksullara özel ya da kamusal düzeyde yardımı ele almakta başarısız olması değildir. O, bunu, "Sivil Toplum" bölümünde, çizgisel şemasında sonradan ortaya çıkacak politik devleti dikkate almadan, 'gereksinime dayanan devlet' tartışması bağlamın-

[19] Krş. *Philosophy of History*, İng. çev. J. Sibree (New York, 1956), s. 454.

da yapar. Hegel'de açık bir soru olarak kalması gereken şey, sözü edilen toplumsalla-ilgili işlevlerin, devleti somut biçimde serimledikten sonra, toplumun elinde kalıp kalmayacağıdır.[20] Bu soru, devlet tarafından yürürlüğe koyulan cezalandırma karşısında toplumun kendini koruyucu önlemleriyle, intikamdan türeyen cezalandırma örneğindeki [gibi bir] durumla karşılaştırılabilir; gerçi, toplumun kendini koruyucu önlemleri mefhumu örtük kalmakta ve belirtik bir biçimde ele alınmamaktadır.

Hegel'in teorisinin, toplumsalla-ilgili yetki ikamesine ilişkin belirtik bir açıklama getiremeyeceği görülmektedir. Bu sonucu, genel olarak kategoryal toplum teorisine de yayabiliriz. Buradaki yönlendirici düşünce, devletin, toplum ile devletin herhangi bir eşgüdümünü ve toplumsal güçler ile kurumların herhangi bir yeniden biçimlenmesini sağlaması gerektiği iddiasından başka bir şey değildir. Bu görev, *ortak iyi* başlığı altında şimdiki tartışmamız için gündeme gelecektir. Bu tür bir eşgüdüme ve yeniden biçimlenmeye direnen her şey, devletten kaynaklanan iyileştirici önlemlere tâbî olacaktır. İster saf olarak, ister politik denetim tarafından yeniden biçimlenmiş olarak olsun, tâbî olan öğelere nelerin uygun biçimde devredileceğine, hattâ bütünün çıkarı açısından, en uygun işlevler bölümlenmesi olarak neyin kabul edilebileceğine yönelik bir değerlendirme, heuristik çabalar ya da politik konular tarafından belirlenmelidir.

Toplumun ve Devletin Birbirine-Bağlılığı: Ortak İyi

Toplum ile devlet arasında, karşılıklı-ilişkileri çerçevesindeki farklılığı vurguladıktan sonra, daha önce yetki ikamesiyle bağlantısında ortaya çıkmış bir konuya, bunların bütün lehine bütünleşmesine dönmeliyiz.

---

[20] Hegel, sadece, "Kitlenin bireyleri"nin "hem özel hem de tözsel [politik] kişiler olarak edimsel" olduklarını söyler; [ve şöyle devam eder:] "Bu nedenle, doyumlarına dolaysız bir şekilde, kısmen, ilk [özel] düzeyde ulaşırlar; buna karşın, kısmen de diğer [evrensel] düzeyde: Birinde, kendi özsel öz-bilinçlerini, tikel çıkarları içinde örtük *evrensel* olan kurumlarda bulurlar; diğerinde, korporasyon gibi bir kurum onlara evrensel bir amaca yönelmiş bir iş ve bir etkinlik sağlar" (*PhR*, §264, yazar tarafından uyarlandığı biçimiyle Knox'un çevirisi). Buradan da anlaşılır ki, yetki ikamesi tema hâline getirilmemektedir. Hegel, yalnızca, bireyin çeşitli alanlarda nasıl doyum bulabildiğini tartışmaktadır.

Her ne kadar Hegel yalnızca toplumun devlete olan tek-yönlü ilişkisini ele alma eğiliminde olsa da, tersi de, devletin toplum üzerindeki yansıması/refleksiyonu da, kendisini gösterir. İlkin bu, daha önce görülmüş olduğu gibi, –bir tikel olarak yürütme gücü toplumun tikelliğine karşılık geldiği anlamında– yürütme gücü ile toplum arasındaki bağlantıda ve toplumu yeniden biçimlendiren ve etkileyen devlet fikrinde ortaya çıkar. Dolayısıyla, Hegel'in söylediği şudur: "Barış zamanlarında, tikel katmanlar ve işlevler, kendi tikel amaçlarını tatmin etme ve kendi işlerine bakma yolunu izler; ve kısmen, bilinçsiz bir zorunluluk gereği, kendi çıkarcılıkları, karşılıklı desteğe ve bütünün desteklenmesine yönelik bir katkıya dönüşür... Bununla birlikte, kısmen de, daha yüksek otoritenin doğrudan etkisi aracılığıyla, sürekli olarak bütünün amaçlarına geri döndürülüp buna uygun olarak sınırlanmakla kalmaz sadece..., aynı zamanda bütünü destekleme adına doğrudan hizmetler gerçekleştirmeye de zorlanır" (*PhR*, §278); savaş zamanlarında ise, sınırlamalar çok daha yaygınlaşabilir. Görebildiğimiz gibi, Hegel, ekonomiyi dengede tutabilmek için *ad hoc* devlet *müdahalelerini* ve sürekli politikaları göz önünde tutuyordu; oldukça genel olarak söylemek gerekirse, burada söz konusu olan, bütünün toplum temeli üzerinde varoluşsal bir bağımlılığa sahip olması ve bu temelin yukarıdan, devlet tarafından ideal bir biçimde idare edilmesidir. "Kısmen... kısmen" deyişi, katmanlı ve bütünleştirici yorumların bir etkileşimini açığa vurur. Devlet, toplumsalla-ilgili alanı, çok da tâbî bir alan/iştiraki bölge olarak değil, ekonomi *niteliğinde* kendi statüsüne sahip bir şey olarak serbest bırakır, ama aynı anda denetimine de katılır.

Bu yolla, evrenselin korunmasıyla el ele giden toplumsalla-ilgili doyum güvenceye alınmış sayılabilir. Temel bir teorik perspektiften bakıldığında, tikelin, kendi sınırlamalarını aşan evrenselde, eş deyişle kendisinden başka bir şeyde, toplumsallıkla-ilgili alanda değil de, politik alanda doyuma ulaştığını anlıyoruz. Bunun da ötesinde, hâlihazırda imâ edilmiş şu görüşe sürükleniyoruz: Devlet, –her ne kadar parti politikalarına dayalı faktörler ya da tikellikle tehlikeye sokulsa da– politik etkisi yoluyla toplumu, hem toplumun hem de politik evrenselin birbirleri aracılığıyla doyuma kavuştuğu bir biçimde yeniden biçimlendirir.

Bu tür bir formülasyon, *ortak iyi* temasına işaret eder, hattâ onun tanımıdır. Ortak iyinin, bireyin toplum içindeki doyumu ile evrensel

içindeki doyumu arasındaki diyalektik gerilimin nesnel sonucu olması ve dolayısıyla, devletin kendini-doğrulaması olarak şekillenmesi gerekmektedir. Ortak iyi, diyalektiğe ilişkin bütünleştirici ve katmanlı diye ayrılmış iki tür okuma arasındaki gerilimi sergiler; uyumları, onun açıklamasını oluşturur: Öznel ve nesnel doyumun durmaksızın devinen birliğidir. Empirik olarak bakıldığında, bu birlik asla tam olarak elde edilemez, ne de daha yüksek bir birlik-kavramı tarafından koyulan bir kurala tâbî olur. En uygun gidişat, kategoryal bir ilerleme üzerinden değil de, tarihsel bir ilerleme üzerinden amaçlanabilir ancak.[21]

Ortak iyiyi bu biçimde tasarlamak kabul edilemez bulunabilir ve son çözümlemede liberal bir kavrayış temelinde devletin kendisini bir sınıflı toplum olarak oluşturabileceği söylenebilir (bu, eğitimi, zenginliği ve politik etkiyi edinmek konusunda sıkıntısı olmayan zenginlere ait bir toplum olacaktır). Tüm sınıflarda eğitimin yaygınlaşmasının olanaklı olduğunu, fakat orta sınıflar içinde eğitimli olanların yoğunlaşmasının –rastlantısal olsa da– yine de olası olduğunu gösterebilecek empirik olguların oldukça dışında, toplumsal bölünmelerden ayrı olup herkese açık olan politik düzeyin kabulü yoluyla ancak, tikel çıkar gruplarının (partilerin, ticari birliklerin, toplumsal olarak örgütlenmiş öteki grupların) hâkimiyetinden ya da bunlar arasındaki uzlaşımdan kaçınıp herkes için en iyi fırsatların sağlandığının görülmesi gerekir. Devletin, kendi varoluşsal temeli olarak toplum üzerindeki etkisi aracılığıyla, orta sınıfın önemli bir kısmını denetim altına alması ve onların çoğalmasının güvenceye alınmasına yardımcı olduğu olgusundan çıkan sorun, halkın egemenliği güvenceye alındığı takdirde ciddi bir sorun olamaz.

O hâlde, bizim önerimiz şudur: İlke meseleleri düzeyinde, Hegel'in toplum ile devlet arasında yaptığı ayrımdan ve, ortak iyi konusun-

---

[21] Bu noktada Lorenz von Stein'dan söz edilebilir. Onun şemasında, toplum ile devlet arasında, devlet tarafından başlatılan, refaha (sermayenin işçiler tarafından edinimine) olanak sağlayan önlemler türünden toplumsal reformlar aracılığıyla, özgür kişiliklerin devleti onayladığı bir duruma dönüştürülebilecek bir gerilim vardır. Krş. "Der Begriff der Gesellschaft und die Gesetze ihrer Bewegung" (Lorenz von Stein'ın, 1850 yılında *Gesellschaft-Staat-Recht*'te yayımlanmış metninin yeniden baskısı, ed. E. Forsthoff, Frankfurt, 1972, ss. 108-13.

daki içerimleriyle birlikte, toplumun devlette içerilmesi gerektiği yönündeki iddiasından herhangi bir şekilde kurtulma söz konusu değildir; aksi takdirde, toplum evrensel ilişkilerle ilgili meselelerde hüküm verebilir ve bunları tikel çıkar gruplarına, onların çatışmalarına, uzlaşmalarına ya da buyruklarına göre dağıtabilirdi. Bu noktada söylenen şey Hegel'e özgü değildir; genel olarak Batı geleneğine aittir. Bununla birlikte, Hegelci teorinin yapabildiği, ona mantıksal bir temel vermektir. Hegel'in teorisinin eksik kaldığı noktalarda, daha sıkı bir kategoryal teorinin olanaklı olabildiğini düşünüyoruz ki, bu teoritipi tarafından uygulamaya koyulan sınırlar içerisinde kalarak doyurucu çözümler sağlanabilir.[22]

Sonuç

Burada bitirmeliyiz. Pek çok önemli soru artakaldı; her şeyden önce de, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ne göre [oluşturulacak] ontolojik bir teorinin, yargı sürecine ilişkin anayasal güvencelere sahip bir devletin [*Rechtsstaat*] açıklamasını yapıp yapamayacağı sorusu; başka bir deyişle, toplumsal oluşumlara ve bunların normatif yapılarına dair kategoryal bir teorinin (devletin, yasanın ve hukukun bir dengesi hâline gelecek şekilde işleyen) hukukî pozitivizmin üstesinden gelmek için somut örneklerde yeterli olup olmadığı ya da (toplumsal yapılandırmalara ilişkin ontolojik bir teori düzeyine bitap bir vaziyette düşmemiş) ideal bir yasa düzeyi ortaya konması gerekip gerekmediği sorusu. Her ne kadar Hegel, bir ulusa *ens rationis* olarak sunulabilecek 'a priori anayasa'ya göndermede bulunsa da (*PhR*, §274), devletleri anayasal bir ideal olarak *dünya tini* ile ilişki içerisine soktuğunda bir çözüm önerir ve böylelikle ideal bir alana yolu açar. Bu soruyu burada daha fazla ele alamayız.

'Düşünceler'imizi kısaca toparlayalım. Bizim esas tezlerimiz, yalnızca kategoryal (transendental, diyalektik) bir toplum felsefesinin *kurumların doğrulanması*na açıklama getirebileceği; ve Hegel'inkin-

---

[22] Forsthoff'un *temin edici merci* [*Instanz der Daseinsvorsorge*] olarak devlete ilişkin popüler tezi türünden araçsal bir devlet yorumu, böyle bir okumada devlet tikel için bir araç *niteliğinde* olmak dışında, özneler-arası amaçlar için bir olumlama nesnesi olarak görünmediği sürece, Hegel'den görece uzak düşecektir. Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin "Giriş"iyle krş.

den daha sıkı işlenmiş bir kategoryal toplum felsefesinin *halkın egemenliği* ve çokluğun en tepedeki kurumu olarak *devlet* hakkında doğrulayıcı bir açıklama verebileceğidir. Böyle bir düzeltme olanağının, bugün bizim ilgimizi çekse de varolan koşullara uyum sağlama isteğine bağlanması gerekmez; aksine, diyalektiğin *Realphilosophie* alanında nasıl ilerlemesi gerektiği hakkında bir refleksiyondan kaynaklanır. Böyle bir bağlamda, Hegel'in kapsayıp-aşma kavramının belirsiz, hattâ yanlış yönlendirici ve hatalı bir teoriyi içerdiği gösterilebilir. Bu teori, hem öznel özgürlük *hem de* devletin üstünlüğü hakkında konuşma olanağı verebilecek biçimde düzenlenmiş, çizgisel devinimin amacını, politik devleti aşırı vurgulayarak son bulmuş ve toplum ile devlet arasındaki bağlantılar hakkında sorumsuz iddialarda bulunmuştur. Bundan dolayı, çözümlememizin önemli yanları, teorinin çizgiselliği ile onun katmanlı ve bütünleştirici okumaları üzerine eğilmiştir.

Kategoryal bir bakış açısından, devletin en yüksek doğrulayıcı nesnel varlık olduğu iddiası tamamen doğrudur; ancak *Realphilosophie* bağlamında, bunun, bütünleştirici kapsayıp-aşma ile farklı alanların katmanlı eşgüdümü/koordinasyonu arasındaki dualizmle uyum içine sokulması gerekir. Bunu söylemek, mantıksal bir diyalektiğin, doğrulayıcı bir evrenseli baltalayabilecek bir öğe olarak olgusallığı (ki bu, Kierkegaard ve Sartre tarafından başka bir bağlamda öne sürülmüş olan bir görüştür) hesaba katması gerektiğini imâ etmek anlamına gelmiyor. Doğrulayıcı bir evrenseli tam olarak oluşturmak için, diyalektiğe ilişkin iki okumayı (ve, metodolojik yan geride bırakılarak, birlikte-varolan iki durumu) dikkate almak zorunda olduğumuzu söylüyoruz. Metodolojik açıklığa-kavuşturma girişimimizde teklif ettiğimiz araç –iki diyalektik durum arasındaki teorik ayrım, ortak iyi probleminde yansımasını bulanlar arasındaki gerilim– halkın egemenliğine denk gelen anlamında politik evrenselliğin tanınmasına izin verir, gerçekte ise bunu talep eder; aynı sebepten ötürü, devletin toplum üzerine yansımasını/refleksiyonunu ve tersine, toplumun yetki ikamesini kabul etmemiz gerekmektedir. Toplum ile devlet arasında hatalı bir bağlantı teklif eden ve zümrelerin devletinde ya da, daha genel olarak, tikelleştirilmiş, toplumsala-dayalı bir devlette sonuçlanan düşüncedeki temsilî öğelerden vazgeçmek suretiyle, kategoryal teori, *politik kurumlara ilişkin doğrulayıcı bir anlayışa* yönelik arzuyu karşılayabilir. Yine başka bir deyişle, toplumsal alana dair kategoryal

teori, doğrulayıcı terimlerle söylenecek olursa, Niklas Luhmann'ın, hem bütünün bir parçası hem de bütünün kendisi olan 'kuraldışı dizi' hakkında konuşurken eleştirel olarak gördüğü şeydir. O tam olarak budur ya da, kendi bakış açımızdan anlamayı istediğimiz, *Realphilosophie*'deki kapsayarak-aşmayla kastedilendir.

Açık bir şekilde, öne sürme çabasında olduğumuz şey, doğrulayıcı bir *kurumlar teorisi*ne ilişkin taslaktan başka bir şey değildir; buna bir mazeret gösterilecek olursa, onun aslî teoriyle koordinasyonundan dolayı, ilkelerle ilgilenen bir teorinin sınırlarına, Hegel'deki durumda olduğundan daha büyük katılıkla uyulması gerekmektedir.

Girişteki düşünceler bir kez daha gözden geçirildiğinde, *devletin meşruiyeti* üzerine şu günlerde çok âcil olan sorgulamalar kalıyor geriye.[23] Empirik olarak, bireyler ve toplumsal gruplar (politik yapı, ortak iyi ve yetki ikamesiyle bağlantılı olarak) tartışılan doğrulayıcılık türünün değerini bilmekte başarısız oldukları sürece şikâyetler bâki kalacaktır. Bu olumsallık çeşidini hiçbir teori bertaraf edemez; bu açıdan teorinin yapabileceği tek şey, (aslî teori tarafından belirlenecek) uygun kurumsal önlemlerin, bağlılığımızı iddia edebilen evrensele ya da ortak nedene rızayı geliştirmeye yardım edip edemeyeceğini sormaktır.

çev. Hamdi Bravo

[23] J. Habermas'ın *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*'unu (Frankfurt, 1973) kastediyoruz.

HEGEL VE MARKSİZM*

Allen W. Wood

Arka Plân

Hegel öldükten kısa bir süre sonra felsefesinin etkisi azalmaya başladı. Bu sürecin bir parçası da, David Friedrich Strauss'un [1808-1874] 'sağ', 'merkez' ve 'sol' Hegelciler diye adlandırdığı, Hegel'in ardıllarının bölünmesidir. Strauss'un kendisi *İsa'nın Hayatı* [1835] adlı kitabıyla Sol-Hegelcilerin kurucusu olarak kabul edilebilir. Başlangıçta savaş alanı teolojikti. H.F.W. Hinrichs [1794-1861] ve Johann Erdmann [1805-1892] gibi Sağ-Hegelciler, Hegel'in felsefesini geleneksel Hıristiyanlığın savunusunda kullandı; Karl Rosenkranz [1805-1879] ve Karl Ludwig Michelet [1801-1893] gibi Merkez-Hegelciler, dinsel dogmaları Hegelci yeniden yorumlamaya tâbî tuttular; Strauss, Ludwig Feuerbach [1804-1872] ve Bruno Bauer [1809-1882] gibi Sol-Hegelciler ise, Hegelcilikten teolojik açıdan radikal (hattâ ateistçe ve hümanistçe) sonuçlar çıkardılar. Gerçi Strauss, 'sağ' ile 'sol' terminolojisini Fransız politikasından ödünç almıştı ve başlangıçtan bu yana bu ayrım, örtük olarak teolojik konular

---

* Allen W. Wood (1999), "Hegel and Marxism", *Cambridge Companion to Hegel*, ed. Frederick C. Beiser, Cambridge: Cambridge University Press, ss. 414-44.

kadar toplumsal ve politik konuları da kapsıyordu. Sol-Hegelcilik açık bir şekilde politik radikalizmle ve Moses Hess'in [1812-1875] *The European Triarchy* [*Avrupa Üçlü Yönetimi*, 1841] adlı eserindeki komünist işçilerin hareketiyle ilişkiliydi.

Sol-Hegelcilerin çoğu gibi, Karl Marx da, Hegel'in bir takipçisi olduğu kadar aynı zamanda onun eleştirmeniydi. Marx'ın erken dönem teorik düşüncelerinin bir kısmı, Hegel'in devlet felsefesinin, sınırları Feuerbach tarafından belirlenmiş bir eleştirisinden ibarettir. Fakat Marx, bunu söylemenin modasının iyiden iyiye geçmiş olduğu daha sonraki zamanlarda bile, kendisinin 'bu güçlü düşünürün bir öğrencisi' olduğunu açıkça söylemeyi sürdürmüştür (*C* I: 27/97).[1] Marx ve Engels, her ne kadar reddettikleri Hegelci 'sistem'den ayrı olarak diyalektiği 'yöntem'le (veya 'sunum yöntemi'yle) sınırlandırmak suretiyle bağlılıklarını nitelendirseler de, Hegelci diyalektiğe her zaman saygı göstermişlerdir (*MEW* 21: 269-70/*SW* 599-600). Genel olarak İkinci Enternasyonal Marksistleri [1889-1914] ise, 'diyalektik yöntem'e sözde bağlılık göstermeyi sürdürmüşlerdir; bununla birlikte, Marksizmin felsefî köklerinden kendilerini uzak tutma eğiliminde olmuşlar ve düşüncelerinin felsefî yönü genellikle Hegel'den çok Yeni-Kantçılığın ve pozitivizmin etkisini göstermektedir.[2] Marksizm için Hegelci düşüncenin önemi, her ikisi de 1923'te yayımlanan iki önemli kitap, Karl Korsch'un *Marksizm ve Felsefe* ile Georg Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı kitapları tarafından İkinci Enternasyonal'in eğilimlerine karşı tekrar vurgulanmıştır. Rusya Marksizmi her zaman daha Hegelci bir yol izlemiştir ve bu özellikle Bolşevikler için geçerlidir. Lenin, buradan hareketle İkinci Enternasyonal'in Marksistlerini hâlihazırda eleştirmekteydi ve Birinci Dünya Savaşı sırasında yazılan ama ancak 1929'da, ölümünden sonra yayımlanan

---

[1] Hegel, Marx ve Engels'in eserlerinden yapılan bütün çeviriler bana aittir. Standart İngilizce çeviriler normalde orijinalle birlikte, eğik bir çizgiyle (/) birbirlerinden ayrılan Almanca kitap sayfa numaralarını takip eden İngilizce sayfa numaralarıyla alıntılanacaktır.

[2] Bu dönemin önde gelen Marksist teorisyeni Karl Kautsky'nin [1854-1938] Hegel'den hemen hemen hiç haberi yoktu; öyle ki, genel olarak 'diyalektik'e yaptığı birkaç üstünkörü atıf da, Hegel'in kaba yorumcularından alınmış, kesinlikle Hegelci-olmayan 'tez-antitez-sentez' jargonunda ifade edilir. Bkz. Karl Kautsky, *The Materialist Conception of History*, ed. John Kautsky (New Haven: Yale University Press, 1988), ss. 34-7, 217-9.

Felsefe Defterleri adlı eseri,[3] Hegel'in spekülatif mantık sistemine epey övgüyle yaklaşmaktadır. Bununla birlikte bu defterler, Hegelci diyalektiğin materyalist dönüşümünün nasıl gerçekleştirileceği üzerine düşünümler de içermektedir. Yirminci yüzyılda Marksizme bağlı çoğu anlayış, hattâ Leninist ortodoksinin sınırlarının çok ötesinde olanlar bile (bkz. Jean-Paul Sartre, *Diyalektik Aklın Bir Eleştirisi* [1961] ve Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik* [1966]) özellikle diyalektik düşünmenin önemine vurgu yaparak Hegel'e olan felsefî borçlarını kabul etmeyi sürdürmüşlerdir.

Diyalektik

Yukarıdaki açıklamaların ortaya koyduğu gibi, 'Marksizm ve Hegel' konusuna, Marksist düşünce geleneği içinde, Hegel'in diyalektik yönteminin Marksçı sahiplenilişi bakımından yaklaşılmıştır. Ne var ki bu tür bir yaklaşımın, gelenek tarafında, Hegel'in ona yaptığı gerçek katkıya dair büyük bir kavrayışa işaret edip etmediği tartışmalıdır. Hegel için diyalektik ya da diyalektik akıl, kendi spekülatif mantık sistemini yüceltmek için ortaya koyduğu iddialı programın bir parçasını oluşturuyordu. Hegel bunu iki şekilde yapmaya çalışıyordu. Hem geleneksel Aristotelesçi mantık teorisinin hem de daha genel ölçekte felsefî düşüncenin metafizik temelinin yerine kendi yaklaşımını koymayı amaçlıyordu. Hegelci mantığın öznesi-olmayan [*non-subject*] ve açıkça başarısız olmuş bir teorik devrim girişimi olduğu neredeyse artık herkes tarafından apaçık görüldükten sonra bile, Marx'ın ve özellikle de Engels'in Hegelci mantığa yönelik bu iddialara karşı benzer şeyleri savunmaya devam ettiklerine dair güçlü göstergeler vardır. Marx'ın toplum teorisinin, Hegel'in spekülatif mantığında ifade bulan kalıplardan yola çıktığı doğruysa bile, bu, teori içerisinde ilgiye değer bir şey teşkil etmez. Örneğin Engels, Marx'ın, Hegel'in varlıktan öze geçiş düşüncesinden etkilenip bunun kendi teorisinde metadan sermayeye geçiş şeklinde resmettiğini söylediği zaman, ilginç bir bilgi vermiş olmaz (*SC* 439).

---

[3] Lenin, *Selected Works* (New York: International Publishers, 1971), ss. 579-80 [Bu eser, Birinci Dünya Savaşı boyunca yazılmış, Lenin'in ölümünden sonra 1929'da yayımlanmıştır –çev. n.].

Bizzat Marksistler, 'diyalektik'i genel terimlerle formüle ettikleri zaman –ister onu Hegel'in 'idealizm'inden ayırmak, isterse de spekülatif mantığın yol açtığı enkazdan kurtarmak için olsun– genellikle altını çizdikleri nokta, diyalektiğin dünyayı şeylerden çok bir süreçler kompleksi olarak ele aldığı; her şeyi, çözüm gerektiren gerilim ve çelişkilerden taşıyor olarak, dolayısıyla da geçici ve de kaçınılmaz olarak ilerlemeci bir gelişim sürecine katılıyor olarak açıkladığıdır.[4] Bu nokta, kimi zaman bir dizi başka genel fikirler veya felsefî tezleri beraberinde taşır. Örneğin, bu kavram, genelde metodolojik holizme bağlılığı ve işlevsel ya da teleolojik açıklama formlarını kullanmaya dair bir isteği imâ edecek şekilde, toplumlar ve toplumsal değişim için organik metaforların kullanımı ile sıklıkla karıştırılır. 'Diyalektik', bir şeyin zıt ya da çatışan tarafları arasındaki karşılıklılığı ya da karşılıklı etkileşimi çağrıştırır. Bu, yer yer bizi, Marx ve Hegel'in düşüncesinde özü itibariyle 'diyalektik' olanın, kendi teorik etkinliklerinin süregiden bir toplumsal süreç ile ilişkisi dâhilinde anlaşılması olduğu şeklindeki, özellikle Karl Korsch tarafından vurgulanan fikre götürür: "Felsefe ile gerçeklik, teori ile pratik arasındaki ilişki diyalektik ilkenin özgün anlamı[dır]."[5] Düşünmenin bir türü olarak diyalektik, Adorno tarafından olumsuz anlamda çatışkılara bulaşan gerçeğin bir semptomu olarak yorumlanmaktadır. Biz onu, hâlâ, kesinlikle özgür-olmayan ve irrasyonel olan toplumsal ilişkilere bulaştırıyoruz: Diyalektik "şeylerin yanlış durumunun ontolojisidir."[6] Ancak bu, gerçekten özgür ve akılsal düşüncenin diyalektiği tamamen aşacağı şeklindeki esasen Hegelci-olmayan fikri kapsıyor gibi görünmektedir.

Herakleitosçuluğun müphem iyimser ruhunun haricinde diyalektik bir hiç ise, bu kavram ne Hegel'in ne de Marx'ın düşüncesi hakkında bize derin bir şey söyleyebilir. Kendi başına kesinlikle tartışmalı olsa da, bir toplum ve tarih teorisinin organikçiliğe bağlanması, yalnızca Hegelci veya Marksçı düşünceye özgü bir şey değildir. Çeşitli Marksçı düşünürler tarafından, 'diyalektik'le ilişkilendirilen çok

---

[4] Karl Korsch, *Marxism and Philosophy* [1923], İng. çev. Fred Halliday (New York: Monthly Review, 1970), s. 35.

[5] Engels, *SW* 598; Lenin, *Selected Works*, ss. 21-2.

[6] Theodor Adorno, *Negative Dialectics*, İng. çev. E.B. Ashton (New York: Continuum Press, 1973), s. 11.

sayıdaki diğer farklı fikirlerden kimileri açıkça özgün ve anlamlı olsa da, hiçbiri Hegel veya Marx'ın diyalektik düşünce için esas olarak gördüğü türden değildir.

Açıkçası, bugün Hegel ve Marx'ın düşüncelerinde hâlâ yaşayan ve varlığını sürdüren şey, spekülatif mantık veya metafizikle değil de, onların toplum ve tarih teorileriyle modern toplumdaki insanın tinsel açmazlarına bakışlarıyla ilintilidir. Hegel bu alanda Marx'a, liberal politik teorilerimiz ve ortodoks toplum bilimlerimiz tarafından, yansıması oldukları yabancılaşmış liberal topluma haricî gelmeyi sürdürdüğü için, hâlâ kavranılması gereken pek çok şey öğretmiştir. Böylece 'Hegel ve Marksizm' konusuna en verimli yaklaşım, aşırı çalışılmış ve verimsiz 'diyalektik yöntem' konusunu göz ardı eden ve de toplum teorisinin ve tarih felsefesinin somut noktaları üzerine odaklanan yaklaşım olacaktır.

Elbette Marx, kendi başına çok güçlü ve özgün bir toplum düşünürüydü. Bu açıdan, onu sadece Hegel'in bir takipçisi olarak görmek saçma olacaktır. Marx, keskin bir Hegel eleştirmeniydi; Hegel'in toplum teorisine yönelik olduğu gibi, özellikle son yıllarda, Marksizme karşı da eleştirel bir tutum takınmıştı. Fakat bana göre, ayrıştıkları noktalardan çok anlaştıkları noktalara odaklandığımızda, her iki düşünürün de hâlâ değerini koruyan yönlerini en iyi şekilde takdir etmiş oluruz.

Sivil Toplum

Hegel'in kendi çağını nasıl kavradığıyla başlayalım. Hegel, bu çağı, bireysel insan varlığı açısından yeni bir kendi/ben-kavramının karakterize ettiği bir çağ olarak düşünmektedir. İnsanlar kendilerini *kişi* olarak görmektedir; seçimlerini, kendi arzu ve niteliklerinden soyutlayarak özgürce yapabilme yetisine sahip ve ayrıca kendi keyfî seçimlerini hayata geçirebilecekleri dışsal alanı genişletmek isteyen kişiler olarak görmektedirler (*PR* §41). Bu alan kişinin bedeniyle başlar ve kişinin mülkiyeti diye adlandırdığımız tüm diğer şeylere yayılır (*PR* §§45-7). Hegel'e göre, modern toplum tarafından kabul gören yegâne meşru mülkiyet şekli özel mülkiyettir (*PR* §46).

Modern toplumdaki bireyler, keyfî seçimlerinin egemen olduğu dışsal alanda hak iddia etmekle kalmazlar, aynı zamanda kendilerini, yaptıkları seçimler dolayımıyla yaşamlarına anlam veren *özneler* ola-

rak görürler. Özneler kendi eylemlerini, alışkanlıkların veya dışsal zorlamaların sonucu olarak değil de, kendi düşünsel seçimleri neticesinde ortaya çıkmış olarak görmek için kendilerine bağlı bir yaşam biçimine ihtiyaç duyarlar. Bu, Hegel'in 'öznel özgürlük' diye adlandırdığı şeyin toplumsal düzenlemeler ile sağlanmasını gerektirir (*PR* §124).

Bütün bunlar bize, toplumsal yaşamın doğası ve amaçlarına ilişkin kavrayışın kişi hakları ile ahlâkî öznelerin onuru ve özgürlüğü üzerine kurulu olduğu modern liberal ortodoksluğu hatırlatmalıdır. Sanki Hegel'in ana katkısı, modern toplumun üzerine inşa edildiği insanî ben/kendi-kavrayışlarının tarihsel özgüllüğünü vurgulamaktan ibaretmiş gibi görünebilir sadece. Fakat Hegel için gerçek fark, 'kişi' ve 'özne' kavramlarının sadece soyutlama olmalarıdır. Bu kavramlar kendi başlarına ne insan hakları ne de ahlâkî görevlere dair yeterli bir içerik sağlayabilmektedirler. Hegel, bu soyutlama formunda, bireyleri birbirlerinden ve kendi ortak toplumsal yaşamlarından ayıran 'atomiklik ruhu'nun teşvik edildiğini düşünmektedir. Politik devlet sadece kişilerin haklarının korunması açısından kavrandığında (Fichte' nin erken dönem politik teorisinde olduğu gibi), devlet kaçınılmaz olarak bireylerin karşısında olan ve tek işlevi bireyleri denetlemek ve baskı altında tutmak olan soyut bir güce dönüşür. Devlet, yalnızca bir polis gücü olarak görüldüğü için, basit bir polis devletine indirgenmiş olur (*NR* 519/124). Kişilerin haklarını korumak yerine, onların ölümcül düşmanı olur. 'Kişi' ve 'özne' soyutlamaları, yalnızca, her kişinin, karşılıklı toplumsal bağımlılık ve kabule dayanan organik sisteme dâhil edilerek tamamlanmış bir toplumsal kimlik kazandığı toplumsal kurumlar üzerinden içerik kazandırıldığında anlam teşkil edebilirler. Hukuk ve ahlâk, yalnızca, bireylerin özgürlüklerini ve mutluluklarını belirli ve kabul görmüş toplumsal roller içinde güvence altına alan, aynı anda da kendisini bilinçli bir şekilde onlar için ortak ve toplumsal amaç olarak teşkil eden bir sistemde yeşerebilir. Hegel bu tür bir sisteme 'etik yaşam' [*Sittlichkeit*] adını verir.

Modern etik yaşamın temelinde olan şey, bireylerin yaşamları için yeni ve farklı bir kurumsal ortamdır. Modern-öncesi toplumlar, ailenin 'doğal' ve 'özel' toplumu ile politik devletin 'yapay' ve 'kamusal' toplumu arasındaki ayrımlarla farklılaşıyorlardı. Bu şekilde bölümlenmiş bir toplumsal düzende, bireylerin kendilerini, kişisel amaçlarına ulaşmak ve biricik bireyliklerini toplumsal yaşamın daha geniş ka-

musal alanında geliştirmek için keyfî özgürlüklerinden istifade eden kişiler ve özneler olarak var kılmalarının imkânı yoktur. Ancak modern dünyada, bireylerin hak ve refahı toplumsal bütünün iyiliğinden bağımsız meşru bir statü kazanmıştır. Bu iyinin peşinden gidilmesi yeni bir toplumsal kurumsallaşma türüne gerek duymaktadır; bu kurumsal yapı içinde ise, her bir bireyin daha geniş ölçekte toplumsal hayata katılması bireylerin keyfî iradeleri aracılığıyla sağlanmalı ve bu bireyin öznel kanılarını ifade etmelidir (*PR* §206).

Hegel diğerlerinden apaçık bir biçimde farklı olan bu modern toplumsal kurumu 'sivil toplum' [*bürgerliche Gesellschaft*] diye adlandırır, çünkü bu kurum *Bürger*lerden oluşmaktadır. Fakat bu Almanca kelime ikili bir anlama sahiptir: Politik devletin yurttaşını ifade eden, Fransızca bir kelime olan *citoyen* veya bir başka Fransızca kelime olan *bourgeois* ile aynı anlama gelebilir. Hegel 'sivil toplum' terimi ile bu iki kullanımdan ikincisini kastettiğini belirtir (*PR* §190A).

Zümreler

Kimi zaman, Hegel'e göre 'sivil toplum'un sadece, hukukî bir adalet sistemi tarafından korunan pazar ekonomisini işaret ettigi düşünülmüştür; burjuva olarak birey, basitçe, rasyonel olarak kişisel çıkarını düşünen *homo oeconomicus*tur. Bu da çabucak, Marx'ın, kapitalizmin burjuva mentalitesi hakkında hiç de övgü dolu olmayan ifadelerini hatırlatabilir. Fakat bu şekilde bir bağlantı kurmak acelecilik olacaktır. Bu tür bir kullanım, temel olarak ortodoks liberal teoriden türetilmiş bir imgeyi Hegel ve Marx'a dayatarak, hem Hegel hem de Marx anlayışımızı çarpıtacaktır.

Hegel'in modern bireyi burjuva olarak kavrayışı, piyasayı kendi amaçları için bir araç olarak kullanan ve kendi öz-çıkarı peşinde koşan özel kişi kavramıyla *başlar* (*PR* §187). Fakat Hegel'in altını çizdiği ana nokta, sivil toplum içinde bireylerin görünürde dışsal olan bir gereklilik tarafından öteki insanlarla bağlantıya çekildiği ve bu bağlantının da bireylerde ve onların amaçlarında değişikliklere yol açtığıdır. Bundan dolayı, Hegel'in sivil toplumu, serbest piyasaya hiçbir şekilde sınırlanmadan eklemlenerek kendi özel arzularının peşinde koşan bireylerin sonucunda oluşmuş doğal bir alan gibi bir şey değildir. Sivil toplumun bu şekilde liberal veya tamamen ekonomi te-

melli kavramsallaştırılması, Hegel'in 'tinsel hayvan krallığı' adı altında alaya aldığı bir kavramsallaştırmadır (*PhG* 1397).

Sivil toplumun bireyler için işlevi, yalnızca onların olumsal isteklerini tatmin etmek olmayıp, kişi ve özne olarak bireylerin soyut benimgelerine/bilinçlerine gerçeklik kazandırmaktır. Bir başka deyişle, sivil toplumda yaşamanın asıl önemi yalnızca arzuların tatminini sağlaması değil, aynı zamanda kendini gerçekleştirmek/edimselleştirmektir. Hegel, baştan beri, 'somut kişi'nin, sivil toplumun yalnızca bir ilkesi olduğunu, bunun ikinci bir ilke olan 'evrensellik formu' (*PR* §182) tarafından tamamlandığını vurgular. Böylece Hegel'in sivil toplum analizi, bünyesinde bu sistemlerin bozulduğu ve üzerinden bireylerin kendilerini devletin evrensel amaçlarıyla ilişkilendirdikleri toplumsal dayanışma biçimleri üzerine olan düşüncelerle sona erer (*PR* §§230-56). Sivil toplum, bireylerin net toplumsal kimlikler edindikleri, başkalarının iyiliğine yönelik belirli etik ilgiler geliştirdikleri gerçek bir *toplum*dur. Bu toplumda bireyler başkalarıyla ortak veya kolektif amaçlar doğrultusunda ilişkiye girme imkânı bulurlar.

Çalışmanın sivil toplumdaki asıl işlevi, ihtiyaçların doyurulması değil, eğitimdir. Çalışma, insanların sadece iş yaparken ihtiyaç duydukları özgül pratik kapasiteleri geliştirmekle kalmaz, aynı zamanda teorik kültürün temelini oluşturur ve insanların hayatına, disiplinin etik karakterini ve modern toplumsal yaşamın karmaşasına katılırken ihtiyaç duydukları düzenliliği verir (*PR* §197). İş bölümünün asıl işlevi daha verimli olmak değil, her bireye, müşterek iyiye sunduğu katkı itibariyle sivil toplum tarafından kabul görmüş belirli bir yaşam modeli sağlamaktır. "Birey kendi gerçekliğini ancak *varoluş*a ve dolayısıyla da kendi *belirli tikelliğ*ine adım attığı zaman edinebilir, bu da ancak birey kendisini *özellikle* tek bir tikel ihtiyaç alanına sınırladığında olanaklıdır" (*PR* §207). Bireyler belli bir *Stand* ('zümre', 'toplumsal mevki', 'toplumsal statü' veya 'duruş') edindiklerinde kendilerini gerçekleştirmiş olurlar. Birey belirli bir zümreye ait olmakla belirli bir yaşam tarzına, başkaları tarafından kabul edilen bir saygınlığa ve öznel olarak öz-değerini ölçecek belirli bir standarda erişmiş olur. Bu olmaksızın, sivil toplumdaki kimliğim yalnızca mal alıp satan (ki bu mallar kendimi de kapsamaktadır) serbest çalışan bir düzenbaz kimliğidir. "Bundan dolayı birey, girdiği değiş tokuş ilişkilerindeki başarının dışsal bir şekilde ifade edilişi yoluyla [başkaları tarafından] kabul edilmeye çalışacaktır ve bunların belirli bir sınırı yoktur; çünkü

kişinin belli bir zümresi yoksa, o zümreye uygun yaşaması mümkün değildir (*PR* §253A)."

Bu nedenden dolayı, Hegel, sivil toplumun korporasyonlar veya profesyonel loncalar şeklinde örgütlenmesi gerektiğini tavsiye etmektedir; çünkü bu örgütler üyelerine bir 'korporasyon ruhu' sağlayacaktır; insanlara, kendileriyle aynı niteliğe ya da uzmanlığa [*Gewerbe*] sahip diğer insanlarla dayanışma hissi ve daha geniş ölçekte sivil topluma karşı kolektif bir sorumluluk hissi geliştirme olanağı tanıyacaktır. Bu, ortak bir zümrenin üyeleri olan bireyler arasında etik bir bağlantı kurulmasını sağlamakla kalmaz, aynı zamanda bu bireyleri ortak veya etik hedeflere doğru yönlendirir. Ayrıca bu tip bir örgütlenme, bireyin kişi ve özne olarak tikel yaşamı ile evrensel bir toplumun üyesi olarak genel yaşamı arasında bağlantı noktası oluşturur (*PR* §255E). Bu şekilde 'sivil toplum' alanı *devletin* alanına doğru taşar (*PR* §256A).

Burjuva Toplumu

Hegel için sivil toplumdaki zümreler sadece 'formel' veya 'profesyonel' [*Gewerbe*] zümrelerden oluşmamakta, aynı zamanda 'tözsel/temel zümre'yi, eş deyişle toprak sahibi soyluluğu, kırsaldaki köylülüğü ve ayrıca 'evrensel zümre' ya da devlet memurluğunu da kapsar (*PR* §202). Dolayısıyla, Hegel'in burjuva veya sivil toplum üyesi kavrayışı, şehirli orta sınıftan çok daha geniş bir anlama sahiptir. Bununla birlikte, Hegel açık bir biçimde belirtir ki, el sanatları, manifaktür ve ticaret ile ilgili esnafları içeren 'formel' ya da 'profesyonel' zümre, ancak, modern sivil topluma ait ayırt edici kendini-gerçekleştirme niteliklerine hakikaten katılır. Örneğin, bir korporasyonun üyesi olmak sadece burada mümkündür (*PR* §250); Hegel, politik süreç içerisinde yalnızca burada seçilmiş temsilciliğe yer bulur (*PR* §308). Hegel için sivil toplum 'burjuva toplumu'dur, çünkü bu toplumun hâkim etik ilkeleri kaynağını şehirli orta sınıftan alır.

Böylece, Hegel'in teorisi, modern kapitalizmin Marksçı analizinin pek çok temel özelliğini zaten içerir. Hegel, 'sivil toplum'u ya da ekonomik alanı, aileden ve farklı bir toplumsal örgütlenme yapısı olan devletten ayıran ilk kişidir. Marx, bu kavrayışın, sivil toplumun yapı ve değişimlerini genel olarak tarihsel değişim açısından belirleyici olarak gören kendi materyalist tarih kavrayışı için anahtar niteli-

ğinde olduğunu söyler (*MEW* 13: 9/*CW* 29: 263). Hegel, ayırt edici nitelikteki modern sivil toplum kurumunu, modern aile ve modern devletin belirleyicisi olarak tespit ederek sivil toplum mefhumunun bu kullanımını da öngörmüştür.[7] Dolayısıyla, Hegel'in modern sivil toplum teorisi, şehir burjuvazisinin modern toplumsal yaşamı hâkimiyeti altına aldığı şeklindeki Marksçı tezin bir versiyonunu da içermektedir. Benzer bir şekilde önem arz eden diğer bir nokta da, piyasanın, temel hedefleri bireysel olmaktan ziyade kolektif olan daha derin toplumsal yapıların yüzeydeki görünümünden ibaret olduğu şeklindeki Marx'a ait fikrin Hegel tarafından öngörüldüğüdür. Şüphesiz, Hegel'e göre bu derin yapı, zümrelerden oluşan uyumlu bir ekonomik organizmaydı; oysa Marx'a göre ise, birbirine düşman toplumsal sınıfların çatışan çıkarları arasında her an patlamaya hazır bir mücadele alanıydı. Bununla birlikte, modern sivil toplumun doğasında olan çelişkilerin Hegel de farkındaydı ve onları tarif ederken o da sınıf kavramını kullanmaktaydı.

---

[7] Hattâ, bir bütün olarak modern toplum bile, daha geleneksel olan aile ve politik devlet gibi toplumsal kurumların modern formunu belirleyen, sivil toplumun ayırt edici bir şekilde modern kurumu olması anlamında, Hegel'e göre 'burjuva' adıyla anılmalıdır; zira, bireyler ekonomik alana burjuva olarak, somut kişiler ve özneler olarak katılmak zorundadırlar; bundan böyle, feodal ve daha eski tarımsal ekonomik kurumların çoğu kez çevresinde örgütlendiği 'klan' [*Stamm*], geniş aile veya geniş akrabalık ilişkilerinin meşru bir zemini olmayacaktır (*PR* §172). Yegâne meşru aile, kamusal alanda baba tarafından temsil edilen patriyarkal burjuva çekirdek ailedir (*PR* §177). Feodal toplumsal örgütlenmeden ayrı olan modern sivil toplum, egemenliği politik işlevlere ilişkin rasyonel birliğe ve kamusal sorumluluğa dayanan modern devleti, içinde politik makamların soylu ailelerin babadan oğula geçen mülkü olduğu feodal devletten de ayırır (*PR* §278). Öznel özgürlük ilkesi, ayrıca, modern devletin temsilî kurumları içermesini gerektirir ki, böylece kamusal işler, genel kamusal ilgi ve etkiye açık olabilsin (*PR* §301). Hattâ Hegel, modern devlet için en uygun olduğunu düşündüğü anayasal monarşinin politik formunu bile bireysel öznellik ilkesine dayandırmaktadır. Bu ilkeye uygun olmak için, devletin egemenliğinin bireysel bir özne formu alması zorunludur; ki onda, temsilî kurumların dikkatli rehberliği altında profesyonel bir devlet hizmetince belirlenen devlet politikalarının nesnel olarak rasyonel olan içeriği, öznel yan üzerine "nihaî karar momenti"ni verir (*PR* §279).

Sivil Toplumda Yoksulluk

Hegel, öznel özgürlüğün, ancak, özel mülkiyet kurumu üzerinde temellenen (*PR* §46), bireylerin kendi toplumsal zümrelerini veya statülerini doğuştan ya da siyasî liderlerin kararları sonucunda değil de kendi tercihleri, çabaları ve iyi şansları sayesinde elde ettikleri bir sivil toplumda filizlenebileceğini savunur (*PR* §185A, 206A). Aynı zamanda, sivil toplumun her üyesinin mülkiyet edinme ve bir zümreye ait olma hakkı vardı (*PR* §49E). Sivil toplumun, üyelerinden kendisi için çalışmalarını talep edebileceği gibi (*PR* §240,E), sivil toplumun her bir üyesi de pekâlâ sivil topluma karşı, emeğin uygun bir geçinme, onurlu ve memnuniyet verici bir yaşam ile ödüllendirildiği bir zümreye ait olma hakkına sahiptir. Herhangi bir sebeple bu tür bir zümrenin dışına itilmiş kişi, sivil toplumun ellerinde acı çekecektir (*PR* §236,E).

Yine de Hegel, oldukça büyük bir çoğunluğun, kendileri için herhangi algılanabilir bir kayıpları olmadan aslında bu faydalardan yoksun kaldığını düşünmektedir. Bunun sebebi, herkesin etik eğilimlerinin etkin ve düşünüm temelli bir burjuva yaşamını gerçekten gerektirecek şekilde olmamasıdır. Hegel'e göre, bütün bir kadın cinsi aile sofuluğuna uygun bir etik eğilime sahiptir ve tüm görevi kendisini aile yaşamına adamaktır (*PR* §166). Hem toprak sahibi soyluluğun hem de köylülüğün içinde bulunduğu kırsal kesim de, kendi düşünümüne/refleksiyonuna ve kavrayış gücüne dayanmaktansa, doğayla değişmeyen ilişkisine duyduğu güvene dayanan düşünümsel/reflektif olmayan bir yaşama uyumludur (*PR* §203E).

Hegel'in gerekçelendiremediği, insanların sivil toplumun öznel özgürlüklerinin sistematik olarak dışında bırakıldığı başka bir örnek daha vardır. Bu da şehirli yoksulun durumudur. Hegel, sivil toplumdaki yoksulluğu, sivil toplumun kendi işleyişinin bir sonucu olan yaygın bir sorun olarak görmektedir. "Yoksulluğu sivil toplumun karmaşık yapısının kendisi üretir" (*VPR*17 138); "yoksulluğun oluşumu genelde sivil toplumun bir sonucudur ve her şey göz önüne alındığında görülür ki, yoksulluk onun zorunlu bir sonucudur" (*VPR*19 193). Hegel, sivil toplumdaki zenginlik birikiminin, hem insan ihtiyaçlarının hem de onların tatminine götüren araçların 'evrenselleştirilmesi' tarafından kolaylaştırıldığını iddia etmektedir (bir başka deyişle, seri üretim ve geniş kitlelere yönelik pazarlama ile). Bununla

birlikte seri üretim, detaylı işçiliğin 'bireyselleşmesine ve sınırlanması'na yol açmaktadır. Bu tür bir emek kesinlikle en büyük kârı sağlayacaktır, çünkü bu emek vasıfsızdır ve bu yüzden sadece düşük bir ücrete tâbîdir. Sivil toplumdaki zenginlik az sayıda kişinin elinde toplanma eğilimindedir (*PR* §244) ve büyüyen şehir nüfusunun büyük kısmı 'bağımlılık ve yokluk' koşulları altındaki insanlar şeklini alır (*PR* §243); çünkü bu insanların az sayıda satacak vasfı vardır ve sürekli işsizlik ve açlık tehdidi altındadırlar. Hegel, her ne kadar geniş akrabalık grubunun yerini çekirdek ailenin almasını onaylasa da, bunun, bireyi piyasa sisteminin olumsallıklarından koruyacak olan koruma duvarlarından birini yok etmek anlamına geldiğinin de farkındadır (*PR* §241). Üstelik, zenginlerin yoksulluğu engellemelerini sağlayacak özendirici pek bir şey de bulunmamaktadır; çünkü onlar fiilî olarak onun varlığından istifade etmektedirler: "Büyük yoksulluk olduğunda, kapitalist düşük ücret karşılığında çalışacak pek çok insan bulur; bu da, onun kazancını artıracaktır ve bunun sonucunda daha küçük kapitalistler yoksullaşacaktır" (*VPR* 4: 610).

Hegel, yoksulları bir 'zümre' [*Stand*] olarak değil, bir 'sınıf' [*Klasse*] olarak betimler. Zümreler, işlevsel olarak tamamlayıcı toplumsal konumlar ile ekonomik roller arasındaki 'somut ayrımlar' üzerinde temellenmektedir; ancak sınıf farklılıkları "zenginlik, eğitim, yetiştirilme şekli gibi *eşitsizlikler*" üzerinde temellenmektedir ki, "bunlar sayesinde kimi bireyler, diğerlerine oranla devlete daha faydalı olan bir etkinlik türüne sahip olurlar" (*NP* 63). Yoksullar diğerlerinden kesin çizgilerle ayrılmıştır, çünkü sivil toplumda yoksullara açık olan etkinlikler yalnızca düşük değerdeki etkinliklerdir. Sonuçta yoksullar, "az ya da çok, sivil toplumun tüm avantajlarından yoksundurlar" (*PR* §241). Vasıfsız işçi sadece kendisini açlıktan kurtaracak bir ücret talep eder ve korporasyona üye olma hakkı elde edemez; çünkü bu ücret çok düşük bir satın alma gücü sağlamaktadır ve yoksullar, herhangi yeni veya değişen ihtiyaçlarını ve arzularını tatmin edememektedirler ki, bu ihtiyaç ve arzular, sivil toplum yaşamının sürekli yeniden ürettikleri olup, sivil toplum için, insan doğasının gelişiminin ve öznellik ilkesinin özgürleşmesinin temel araçlarıdır (*PR* §185). Fakirler eğitimsiz oldukları için hukuk, tıp, sanat, bilim ve din gibi sivil toplumun yüksek kültürel faydalarının dışında tutulurlar (*VPR* 4: 606; *PR* §241; *VPR* 4: 606, *VPR*19 195). Hegel'in sivil toplumdaki yoksulların kötü durumu hakkındaki görüşünü en uygun biçim-

de toparlayacak olan cümle belki de, Marx'ın proletarya hakkında en önceki betimlemelerinden birinde kullandığı şu cümledir: "Sivil toplum içinde, sivil topluma ait olmayan bir sınıf" (*MEW* I: 191/*CW* 3: 186).

Hegel'in görüşünde, fakirliğin kaynağında, daima, fakirleşmişin toplum tarafından maruz bırakıldığı bir yanlış veya adaletsizlik vardır: "Doğaya karşı hiçbir insan bir hak iddia edemez; ancak toplum durumunda yokluk/ihtiyaç/arzu [*want*], doğrudan, şu veya bu sınıfa karşı işlenmiş bir adaletsizlik formunu varsayar" (*PR* §244E). Hegel, ('polis' işlevi itibariyle) devleti, bu tür yanlışlıkları önlemek ve onlara çare bulmak adına sorumlu sayar (Özel hayırseverlik doğası gereği güvenilmez bir şeydir ve hattâ işleri daha da kötü hâle getirebilir; çünkü yardım alanları alçaltır ve küçük düşürür [*PR* §§242, 253A]).

Bununla birlikte, Hegel devletin sorumluluğunu yerine getirme kapasitesi konusunda karamsardır. Bizzat devlet yoksullara doğrudan yardım sağlasa ya da zenginleri bu yardımı sağlamaya teşvik etse de, temel sorun hiç ele alınmamıştır; çünkü yoksullar, iyi ve onurlu bir geçimin kişinin kendi emeğine bağlı olmasının imkânsızlığıyla birlikte, itibar ve izzetinefisten hâlâ mahrumdurlar. Öte yandan, devlet onlara çalışma fırsatı sağlamaya çabalasa, o zaman da bu yalnızca baştaki, fiilî taleple ilişkili olarak üretim fazlası oluşturma sorununu ciddileştirecektir: "Bu gösterir ki, *aşırı zenginlik* oluşmasına rağmen sivil toplum *yeterince zengin değil*dir –eş deyişle, onun kendi farklı kaynakları [yoksulluğu] önlemeye elverişli değildir" (*PR* §245). Hegel'in yoksulluk sorunu üzerine son açıklamaları, gerçekte temkinli ve katı yürekli bir nasihattir: İngiltere'de, der Hegel, yoksullukla başa çıkmak için bulunan en iyi yol, "yoksulları kendi kaderleriyle baş başa bırakmak ve onları kamuya dilenmeye yöneltmektir" (*PR* §245A, krş. *VPR* 4: 612).

Ayaktakımı

Hegel ve Marx, modern sivil toplumun, varoluşuyla onun temel ilkelerini çiğneyen, ancak koşullarına toplumun ekonomik kurumlarının parametreleri içinde kalındığında başarılı bir şekilde çözüm üretilemeyen yoksullaşmış bir sınıf yaratmaya eğilimli olduğu konusunda hemfikirdirler. Yoksulluğun sivil toplumun karşısına diktiği tehdidin ciddiyeti konusunda ise, Hegel ve Marx fikir ayrılığına düşüyor gibi

görünür. Sorunun çözümsüzlüğü Hegel'de rahatsızlık yaratır; ancak anlaşılan o ki, bu sorunun modern toplumun varlığını tehdit ettiğini düşünmez. Öte yandan Marx ise, çalışan yoksulları, kaderinde sivil toplumu devrimcileştirmek, özel mülkiyet gibi temel kurumlarını alaşağı etmek ve onun sınırlı burjuva özgürlüğünü herkese açık hakikî bir özgürlükle değiştirmek olan güçlü bir devrimci sınıf olarak görür.

Marx gibi Hegel de, yoksulluk durumunun yoksullar açısından sivil toplumun etik ilkelerine düşman farklı bir temayüle veya zihniyete yol açtığını düşünür. Fakat Marx yoksullaştırılmış sınıfın misyonunu olumlu, onun mentalitesini yaratıcı ve ilerici görürken; Hegel, bu mentaliteyi, barındırdığı temel rasyonelliğe rağmen, onu üretmiş olan kötülükleri ortadan kaldırmanın ya da onlardan kurtulmanın hiçbir potansiyelini barındırmayan, tamamen çürümüş ve yıkıcı bir mentalite olarak görür.

Hegel, yoksulluk, yoksulları bir 'ayaktakımı'na [*Pöbel*] dönüştürür der. Ayaktakımını belli eden şey yoksulluğun kendisi değil, "yoksullukla eşleşmiş bir eğilimdir; zengine, topluma, hükümete vs. karşı içsel bir öfkedir" (*PR* §244E). Yoksullar sadece yokluktan dolayı ayaktakımına dönüşmezler; bunun yanında, yokluğun, modern sivil toplumun etik koşulları altında kaçınılmaz olarak beraberinde getirme eğiliminde olduğu belli çürümüş zihinsel tutumlar yoluyla ayaktakımı hâline gelirler. Yoksul sınıfın sivil toplumun kültürel getirilerinden ayrı tutulması daha derin bir ayrışmaya, 'zihin' ile 'duygu' [*Gemüt*] arasındaki ayrışmaya neden olmaktadır: "Yoksul insan herkes tarafından dışlandığını ve küçümsendiğini hisseder ve bu zorunlu olarak, içsel bir öfkeye dönüşür. Kendisinin sınırsız, özgür bir varlık olduğunun bilincindedir ve dolayısıyla, dışsal varoluşunun kendi bilincine denk düşmesi gerekliliği talebi ortaya çıkar" (*VPR* 19 195).

Yoksulluk bir sorun, bir adaletsizliktir; fakat yoksul, onların haysiyetine ve genel olarak haklarını savunma iradelerine dokunmayan, bir hakkın olumsal bir şekilde inkâr edilmesine katlanmaz sadece. Bunun yerine, yoksulluk, Hegel'e göre modern toplumdaki etik tutumların zorunlu bir aracı olan kendi/ben duygusunu yok etmektedir (Marx'ın daha sonra ortaya koyduğu gibi, yoksul "hiçbir *tikel* hak talep edemez; çünkü yapılan *tikel* bir haksızlık değil, *nitelenmemiş* bir haksızlıktır" (*MEW* I: 191/*CW* 3: 186). Ayaktakımı, hakları açısından sonsuz ve özgür varlıklar oldukları duygusunu korur; ancak, onlar için, ödevlerin bir etik yaşamının olumlamasına olduğu kadar,

kendinin/benin bu soyut duygusuna da öz-tatminle asla varmak mümkün değildir. Ayaktakımı, onurlu emeğin ayakta tuttuğu bağımsız bir yaşamın özneleri olarak değil, haksızlığın nesneleri olarak kendilerini deneyimlerler. Dolayısıyla, öz-farkındalıkları yalnızca öfke ve nefret duygularını ayakta tutmaktadır; onur, itibar ya da kendilerine duydukları saygıyı değil. Aslında masum yoksulluğu [*unbefangene Armut*] 'ayaktakımı mentalitesi'ne [*Pöbelhaftigkeit*] dönüştüren şey, tam da modern etik değerlere, özellikle de kişisel hak duygusuna sahip olunmasıdır:

> Bireyler kendi haklarının öz-bilincine doğru ilerlemediklerinde, masum yoksullukta kalırlar. Ancak daha sonra bu masum yoksulluk, en azından, sadece aylak aylak dolaşmaya alışmış olan başıboş ve işsizin seviyesine ilerler. Bununla birlikte, kendilerine ilişkin hislerindeki değişiklikler tamamen kaybolur. Artık yoksulda, bir şeylere sahip olan tüm diğer insanlara karşı bir kıskançlık ve nefret ortaya çıkmaktadır (*VPR*19 195-6).

Bu, bir adım sonra, hak ve kişilik gibi temel düşüncelerin yıkımını beraberinde getirir. Yoksulluk koşulları altında yaşamak, özgürlük, kişilik ve hak gibi düşüncelerin yalnızca sahte olduğunu, bu kavramların herhangi bir gerçek varoluştan mahrum boş kavramlar olduğunu kendimde deneyimlemem demektir. Kendi kişiliğimin başkaları tarafından kabul edilmediğini deneyimlediğim için, o hâlde ben de başkalarının kişiliğini kabul etmeyi bırakırım: "Öz-bilinç artık hiçbir hakkın olmadığı, özgürlüğün varolmadığı bir noktaya sürülür gibidir. [Sonuçta] evrensel özgürlüğün tanınması ortadan kalkmaktadır. Bu durumda ortaya çıkan sonuç ise, bizim ayaktakımında bulduğumuz arsızlık durumudur" (*VPR*19 195). Ayaktakımı, *Komünist Manifesto*'nun da ortaya koyduğu gibi, "yasaları, ahlâkı ve dini, arkasında burjuva çıkarlarının yattığı çok sayıda burjuva önyargısından ibaret olarak görmektedir" (*MEW* 4: 472/ *CW* 6: 494-5).

Hegel ayaktakımı mentalitesini onaylamaz; fakat onun haksızlık duygusunun tamamıyla doğru olduğunu, hattâ sivil toplumun temel etik değerlerini tersyüz edici ve yok edici oluşunun temelde güvenilir olduğunu kabul eder. Sivil toplumda "herkes, geçimini sağlama hakkına sahiptir"; çünkü yoksulların "geçimini sağlama hakkı vardır, yoksulluk haksız bir şeydir, hakka karşı bir saldırıdır" (*VPR* 4: 609). Ayrıca Hegel şöyle düşünmektedir: "Başkalarının hakları bir bütün

olarak benim refahımı tehdit eder nitelikteyse, benim onların haklarını çiğnemem haksız bir şey olmayacaktır; bu durumda ben 'zorunluluk hakkı'yla [*right of necessity*] hareket etmekteyim" (*PR* §128). Normalde bu hak, ancak, olağanüstü geçici tehlike ya da felaket durumlarında uygulanır. Fakat Hegel'e göre, eğer yoksulsanız zorunluluk hakkı size genel olarak uygulanacaktır; çünkü tüm hayatınız, sivil toplumun bir üyesi için zorunlu olarak kabul edilen asgarî düzeyin altında sürmektedir (*PR* §224). Dolayısıyla, zorunluluk hakkı sizin için evrensel hâle gelir; sana karşı artık hiç kimsenin bir hakkı yoktur: "Daha önce zorunluluk hakkını, geçici bir ihtiyaca gönderme yaparken ele almıştık. [Gelgelelim, yoksulluk durumunda] zorunluluk artık bu geçici karakterinden sıyrılmıştır." Dolayısıyla yoksulluk, "hakkın tanınmaması"na yol açmaktadır (*VPR* 19: 196). Böylece yoksul, sivil toplumun etik yaşamının dışına düşer; yaşam şekilleri, onun doğru ve yanlış standartlarının ötesindedir. "Ayaktakımı tehlikeli bir hastalıktır, çünkü ne hakları vardır ne de yükümlülükleri" (*VPR* 1: 322).

Tarih ve Tin

Marx'ın 'proletaryası' ile Hegel'in 'ayaktakımı' arasındaki belki de en uç noktadaki ve dikkat çekici fark, kolektif faillik kapasitesiyle ilgilidir. Marx için proletarya, toplumu devrimcileştirmek ve evrensel insanî özgürleşmeyi başarmak şeklindeki dünya-tarihsel misyonunu en sonunda sayesinde yerine getireceği sınıf dayanışmasına doğru temel bir itkiye sahip olarak ele alınmıştır. Bununla birlikte Hegel, tüm kolektif failliği etik yaşamın bir işlevi olarak görmektedir. Ayaktakımı kendi toplumunun etik ilkelerinden dışlandığı için, Hegel onun herhangi anlamlı bir kolektif eylem gerçekleştirmeye muktedir olmadığını varsaymaktadır. Ne var ki, tarih teorilerine daha derinlikli baktığımızda, Marx'la Hegel'in görüşleri burada bile yakınlaşma eğilimindedir.

Hegel, genel anlamda dünyanın, spekülatif mantığın kategorilerinin veya 'düşünce-belirlenimleri'nin somutlaşması olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla Marx, Hegel ve takipçilerini, "düşüncenin egemenliğine, dünyanın ideler tarafından yönetildiği, ideler ve kavramların [da] belirleyici ilkeler" olduğu fikrine inanmaları yüzünden eleştirmektedir (*MEW* 3: 14/*CW* 5: 24). Marx'ın Hegel'e atfettiği görüş

sadece metafiziksel değil, tarihseldir: İnsanlık tarihinin gidişatı insanî ideler ve kavramlarca, özellikle felsefî ve dinî olanlarca belirlenmektedir. Bu, Hegel'in tarih teorisinin ciddi bir şekilde saptırılmasıdır. Hegel, insanlık tarihinin zihnin veya tinin [*Geist*] tarihi olduğunu savunur. Fakat Hegel, tini, nesnel dünyadaki insan etkinliğinden ayrı bir şey olarak anlamaz. Buna karşıt biçimde, Hegel için tin, kendisini, kendisi dışındaki bir şey yaparak ve sonrasında kendisini yapmış olduğu şeyin bir yorumu ışığında anlayarak yaratmakta ya da gerçekleştirmekte olan belirli türde bir bilinç etkinliğidir (*PhG* §18). "Tinin tarihi onun kendi eylemidir; zira tin, ne yaparsa odur sadece ve eylemi de, kendisini –bu örnekte, tin olarak– kendi bilincinin nesnesi yapmak ve kendisini, kendisinin kendisine getirdiği yorumda kavramaktır" (*PR* §343). Bunun anlamı şudur: Hegel'e göre tinin tarihinin temeli, 'nesnel' tinin tarihidir –tinin art arda kendine verdiği nesnel toplumsal formların tarihidir.

Bireysel kişiliğin kendi eylemi aracılığıyla kendisini nasıl geliştirebileceğini önümüzdeki örnekte ele alalım. İlk olarak, yalnızca kendi özelliklerimin bir imgesini değil, aynı zamanda ne olduğumun etraflı bir değerlendirmesini de içeren, ve –bundan ayrı düşünülemeyecek olan– kendime ilişkin bir dizi hedefler ve arzulardan oluşan belirli bir kendim/ben [*myself*] kavrayışından başlayalım. Bu kendiyi/beni-kavrayış temeli üzerinde, daha sonra, kendimi gerçekleştirmeyi amaçladığım eylemi bu kavrayışa göre başlatıyorum. Edimde bulunduğumda, sadece amaçladığım şekilde değil, amaçlamadığım ya da öngörmediğim başka şekillerde de değişirim. Kendimde farkına vardığım kusurlar kendi öz-imgemdeki ve de hedeflerimi ve arzularımı kavrayışımdaki eksiklikleri gösteriyorsa, bu zaten kaçınılmaz olacaktır. Dolayısıyla, beklenilen şey sadece, kendimi gerçekleştirirken, gerçekleştirmekte olduğum kendinin/benin bilgisini de geliştireceğim, böylelikle de peşinde olduğum amaçlara dair kavrayışımı değiştireceğimdir. "Tin kendisini öz-bilgisinin ışığında üretebilir ve gerçekleştirebilir; öyle bir şekilde edimde bulunur ki, kendi hakkındaki bilgisi aynı zamanda gerçekleşmiş olur" (*VG* 56/48). Tinsel etkinlik öz-bilgi, kendini gerçekleştirme ve pratik çaba arasındaki diyalektik bir etkileşimdir. Bu etkileşim içinde, verili bir kendinin bilgisi üzerine kurulmuş olan verili bir dizi hedef için gösterilen çaba, zaman içinde yeni bir öz-bilgiye, yeni hedeflere ve dolayısıyla da değişikliğe uğramış [başka] çabalara dönüşür.

Tin, toplumsal veya kolektif olarak düşünülmüş bu tür bir öz-dönüşümsel/kendini-dönüştüren etkinliktir. Hegel, insan bireylerinin bilgisi ve amaçlı eylemlerinin, kendini anlamaya ve kendini gerçekleştirmeye yönelmiş, insanların kültürel kimlikleri ve ortak insan doğasını giderek derinleşen bir biçimde anlaması sayesinde sürekli kendini dönüştüren kolektif bir etkinliğe (toplumlar, uluslar, kültürler ve hattâ bir bütün olarak insan ırkı tarafından) katkı sunma olarak görülebildiğini düşünür. Kolektif etkinlik, bireyler onu açıkça ifade ettiği ve onunla iletişim içine girdiği sürece kendisinin bilincine varır; öyle ki, bir kültür ve bir geleneğin paylaşılan bilinci hâline gelir.

Hegel'in tarih felsefesi 'bilinç'i gerektirir; çünkü tinin etkinliği özü itibariyle bilinçli olup, her bir aşamada belirli bir öz-kavrayışa ve bu kavrayıştan türetilmiş belirli amaçlara ve hedeflere bağlıdır. Fakat Hegel için tarih, sanki insanların zihinsel yaşamının ulvî alanı otonom bir gidişatı takip ediyormuş ve de onların toplumsal ve ekonomik yaşam formları saf düşünce düzeyindeki gelişmelerin basitçe emrindeymiş gibi, insanların felsefî veya dinsel kavrayışlarındaki bir dizi değişim tarafından dikte edilen bir şey değildir. Aksine Hegel, kendi başlarına ele alınan [ve] daha yüksekte bulunan 'mutlak' tin alanlarının –sanat, din ve felsefe– hep birlikte tarihin dışına düştüğünü düşünür; çünkü bunların esas nesnesi olan mutlak hakikat ya da ilâhî ide, zamansız ve değişmezdir. Bunların, tinin nesnel kendini-gerçekleştirme çabasıyla eriştiği öz-farkındalık düzeyine denk gelen bir formu her bir aşamada aldıkları için ancak birer tarihi vardır. Hegel, tinin edimsel tarihini 'nesnel tin'le özdeşleştirir; eş deyişle, insanî toplumsal yapıların, örnek olarak da, devletlerin politik anayasalarının gelişiminde (*PR* §349, *VG* 138/116). İnsanlar, felsefî veya dinî düşünceleri, toplumsal varlıklar olarak kendilerine ilişkin kavrayışlarını ve toplumsal yaşamın oluşturulması yönündeki arzularını geliştirmek için kullandıkları derecede ancak, felsefe ve din de tarihte bir rol oynama hakkına sahiptir.

Ulusal İlkeler ve Dünya Tarihi

Hegel için dünya tarihi, ulus devletlerin tarihidir. Her tarihsel devir, insan tininin tarafında belirli bir öz-kavrayışla karakterize olur ve her öz-kavrayış da, belirli bir dünya-tarihsel halkın toplumsal yapısında – en belirtik şekilde, politik anayasada– pratiğe dökülen ulusal bir ilke

formunu alır (*PR* §344). Her tarihsel devir, baskın gelen bir halka sahiptir; bunun anlamıysa, bu halkın ilkesinin tinin o âna kadar kendini biçimlendirmiş olduğu en hakikî kavrayışa denk düşmesidir. "Zamana uygun, yani egemen olan ulus, tinin en yüksek kavramını kavramış olandır" (*VG* 69/60). Hegel, çok sayıda devlet üzerinde, kültürel de olsa, hegemonya uygulayan tek bir ulus-devlet resmine de istekli değildir. Özellikle modern dünyada, egemen ilkenin, ortak bir kültürel mirası paylaşan birkaç farklı ulus-devletin anayasasında eşzamanlı somutlaşıyor olarak kabul eder (*PR* §§339E, 358).

Bir halk, "yeşerdiği, büyüyüp güçlendiği, sonra da zayıflayıp ortadan kaybolduğu" düzenli yaşam döngüsü esnasında bir devlete dönüşür (*VG* 67-8/58; krş. *PR* §349). Bir ulus vadesi dolduğunda, sırf alışkanlıklarla yaşayan bir ihtiyar gibi varlığını sürdürerek 'doğal bir ölüm'le, ya da daha çok intiharı andıran farklı türden bir ölümle ölebilir (*VG* 68-70/59-60). İkinci kader, kendi ilkesini rasyonel bir politik anayasa düzeyine geliştiren ve böylece onun en tam bilincine varan, en reflektif/düşünümsel uluslar tarafından paylaşılan kaderdir. "Ulusun [eriştiği] bu tinsel öz-bilinç, onun en yüksek noktası" (*VG* 177/146), fakat aynı zamanda da çöküşüdür; zira kendi etik yaşamı üzerine refleksiyonunda/düşünümünde ulus, kendi ilkesini takip etmeyi eşzamanlı olarak bırakacaktır; böyle davranmak için rasyonel dayanaklar talep etmeye başlayacak ve talebe ancak, ilkesi üzerine daha derin reflektif bir farkındalıkla cevap verilebilecektir. Ne var ki bu farkındalık, artık evrensel olarak değil, yalnızca koşullu olarak geçerli görünen ilkenin sınırlamalarını ona kaçınılmaz biçimde gösterecektir. "Bu kaçınılmaz olarak her türlü zemin/dayanak talebinde mevcuttur" (*VG* 179/146). Dolayısıyla refleksiyon, kaçınılmaz olarak ahlâkî yıkıma yol açar (*VG* 178/146) ve Hegel'e göre bunun kökeni etik motivasyondaki bir başarısızlık değil, geleneksel etik değerlerin rasyonel temeline ilişkin daha büyük bir içgörüdür. Refleksiyonun sonucu, halkın etik görev ve erdemlere yüz çevirmesinin *meşru* hâle gelmesidir.

Geniş alana yayılmış etik çöküş, yeni bir çağın habercisidir. Eski etik ilkeyi aşındıran refleksiyon, aynı zamanda yeni bir tanesini doğurmaktadır; bu yeni ilke hâlihazırda soyut ve edimselleşmemiş olsa da, eski ilkenin kaybetmiş olduğu evrensel geçerliliğe sahiptir. Yeni ilke, tarihte çok daha sonra, edimselleştirilmesinin ardından, reflektif olarak kendi belirliliği içinde kavranabilir.

> Kendisini içeriden yetiştirip-geliştirdikten sonra tine dünyası küçük gelmiş ve onun ötesine geçmek üzeredir; öz-bilinç artık bu dünyada tatmin bulmaz, ne var ki bu tür bir tatminsizlik henüz ne istediğini de bulmuş değildir –zira, bu henüz olumlu olarak el altında değildir– ve bu yüzden o, olumsuz tarafta durmaktadır. İnsanlara istedikleri şeyin ne olduğunu söylemiş olan, dünya-tarihsel bireylerdir (*VG* 98-9/84).

Hegel, tarihin 'büyük adam' teorisine şu anlamda sahiptir ki, ona göre tinin yeni ilkesi kendisini ilkin, Büyük İskender, Julius Sezar ya da Napoléon gibi bireysel politik veya askerî liderlerin eylemiyle gösterir. Dünya-tarihsel bireyler bir amaca –'yüksek evrensel' bir amaca– hizmet ederler (*VG* 97/82); ne var ki bunu bilerek yapmazlar. 'Bizatihi ide'nin bilgisine sahip değillerdir ve onların dolaysız amacı, öz-çıkara dayanan hırs, kişisel zafer ve hattâ, basit bir şekilde, kendini korumadır.

Bu yüzden Hegel'in, Carlyle'ınki tarzda bir 'büyük adam' teorisi yoktur. Olağanüstü bireylere has özelliklerin tarihin gidişatını belirlediğini veya insanların tapacak kahramanlar bulduklarında işlerin daha iyiye gideceğini düşünmez. Bundan ziyade, onun için dünya-tarihsel kişiler, tinin onlar sayesinde kendisini geliştirdiği bilinçdışı araçlar ya da vasıtalardır. Zaman onları çağırdığında ortaya çıkarlar. Dünya-tarihsel bireyler insanlığın kahramanları ve velinimetleridir; ne var ki ahlâkî açıdan bakıldığında, bu insanlar tipik kötü adamlardır. 'Ölümsüz bir ün'e sahip oluyorlar, ancak mutlu olamıyorlar; hem kendi zamanlarındaki hem de gelecek kuşaklar için şanları, ne minnettarlık ne de hakikî bir onur içeriyor (*PR* §348). Ne de Hegel, bu düzenlemede herhangi bir adaletsizlik olduğunu ileri sürer; aksine o, 'aklın hilesi'ni över: "Akıl, kendi hizmetinde çalıştırmak için tutkuları kullanır; öyle ki, kendisine onlar sayesinde varoluş kazandırdığı failler, eylemlerinin hem bedelini ödemek hem de kayba katlanmak zorunda kalırlar" (*VG* 105/89).

Hegel, dünya-tarihsel bireyleri ahlâkî kategorilerle yargılamamamız konusunda bizi uyarmaktadır. Bu düşüncesinin sebebi ise, onlara âdil olmayan bir şekilde davranabileceğimiz olasılığı değil, daha çok, ahlâkî önyargılarımızın bizi, anlamı etiğin ya da ahlâkın sınırlarının ötesinde olan bu eylemlerdeki tarihsel önemi takdir etmekten alıkoyabileceğidir. Hegel, 'adalet ve erdem, haksızlık, şiddet ve kötü-

lük, suç ve masumiyet' gibi şeylerin, ilkin 'bilinçli edimsellik' alanında, eş deyişle mevcut etik düzen içinde bir yere sahip olduğunda ısrar eder. Ancak, daha üstteki hakkı her etik düzenin ilkesini geçici kılan dünya tarihi, "bu bakış açısının dışında kalır" (*PR* §345). Hem etik ilkelerin hem de dünya-tarihsel eylemlerin temeli, tinin özgürlük için durmak bilmez arayışıdır. Etik ilkeler, özgürlüğü bir çağın düzenlenmiş yaşam formunda temsil ederler; fakat dünya-tarihsel bireyler, tinin özgürlüğünün daha öteye ilerleyebildiği düzende etik olanı altüst eden dünya tarihinin 'daha üstteki hak'kını ellerinde bulundururlar (*VG* 96-7/82). Olması gereken de budur; çünkü onların hizmet ettiği amaç, tinin özgürlüğü ölçeğinde, ihlâl ettikleri hak talepleri, ahlâk veya etiğe nazaran daha yüksek bir konumdadır (*VG* 171/141).

Tarihsel Materyalizm

Marx'ın tarih teorisinin esas orijinalliği, genel olarak insan etkinliği bakımından Hegelci şemayı sunmaya son vermesi, bunun yerine *üretici* etkinlik ya da, insanların maddî ihtiyaçlarını tatmin etmeye yönelmiş emek üzerine odaklanması olgusunda yatar; bunun daha öte sonucu, toplumun tarihini politik anayasaların tarihi olarak değil, temelde ekonomik yapıların ya da 'üretim tarzları'nın tarihi olarak görmesidir. Marx, tüm toplumsal yaşamın 'gerçek temeli'nin, insanların kendi kooperatif üretimleriyle dâhil oldukları 'toplumsal üretim ilişkileri' olduğunu iddia eder. Herhangi bir zamanda bu ilişkiler bir bütünü oluştururlar ki, Marx onu 'toplumun ekonomik yapısı' diye adlandırır –aynı yapıya Hegel'in, 'sivil toplum' adını verdiğini [de] belirtir. Diğer toplumsal yaşam formları, özellikle de politik devlet, ekonomik ilişkiler temeli üzerinde yükselen bir 'üstyapı'ya aittir (*MEW* 13: 9/*CW* 29: 263).

Bununla birlikte, toplumun bu 'gerçek temeli' bile insan üretiminin doğal ve tarihsel koşullarına bağlıdır. Tarihin herhangi bir aşamasında insanlar, kullanımının kendileri arasında belirli işbirliği tarzlarını gerekli kıldığı belirli 'üretici güçler'e sahiptir. Verili bir işbirliği tarzı, mülkiyet ve otorite örneklerinde olduğu gibi belirli toplumsal ilişkiler tarafından, diğerleri pahasına bazı bireylere, sürecin etkili kontrolünü ve üretimin meyvelerini tahsis etmek suretiyle kolaylaştırılır. İnsanın üretici güçleri zaman içinde gelişme eğilimindedir. Peri-

yodik olarak, onların gelişmesi, işbirliğine dayalı emeğin yeniden örgütlenmesini ve bununla da, toplumun ekonomik yapısındaki toplumsal üretim ilişkilerinde bir değişimi zorunlu kılar. Marx bu tür bir periyodik değişimi 'toplumsal devrim' olarak adlandırır; insanların felsefî ve dinî düşüncelerindeki değişimler kadar, önemli politik değişimlerin de, toplumun ekonomik yapısındaki bu temel devrimlerin bir işlevi olarak açıklanabildiğini iddia eder.

Toplumsal devrimlerin mekanizması, *sınıf mücadelesi*'dir. Toplumsal üretim ilişkileri, insanları, ortak bir duruma ve ortak çıkarlara sahip gruplara böler. Bu gruplar dolaysızca sınıf değildir; bununla birlikte, politik hareketler ve sınıf ideolojileri aracılığıyla sınıf çıkarlarını geliştirmek için örgütlendiklerinde sınıf olurlar. Sınıf çıkarları da, doğrudan, sınıfın bireysel üyelerinin çıkarlarıyla değil, daha ziyade, sınıf hareketlerinin çıkarlarıyla özdeştir. Marx'ın tarihsel materyalizmi, insanların yalnızca kendi bireysel ekonomik çıkarlarının peşinde olduğunu savunmaz. Bunun yerine, insanların bu çıkarların peşinden gitmek için bir araya geldiğini, bunu yaparken de yeni arzular ve çıkarlar, bireysel iyilerine indirgenemez olan, kimi zaman da bireysel iyiyi feda etmeyi gerektiren kolektif çıkarlar edindiklerini iddia eder. Bu açıdan, Marksçı sınıf için model de yine Hegelci etik yaşam kavrayışı olabilirdi. O da, iştirakçilerinin iyisini geliştiren ve ayrıca eşzamanlı olarak onlara kendi bireysel iyileriyle genelde uyumlu, ancak kimi zaman da onun feda edilmesini gerektiren daha büyük bir kolektif iyi öneren kolektif bir eylemdir.

Sınıflı toplum varolduğu sürece, her bir üretim tarzı, üyeleri hâkim üretim ilişkilerince güce ve istifade etme imkânına kavuşturulmuş bir hâkim sınıf tarafından karakterize edilecektir. Karşıt bir şekilde, devrimci bir sınıfın tarihsel misyonu, en nihayetinde, bu mevcut üretim ilişkilerinden birini yıkmak ve yerine yenisini kurmak olduğu için, onun sınıf çıkarları da, kendi üyelerine güç ve fayda sağlayan belirli bir üretim ilişkisi ağıyla özdeşleşebilir. Dolayısıyla, örneğin özel mülkiyet ve pazar alanı üzerine kurulu üretim ilişkileri burjuvazinin yararına işler. Modern dünyada o hâkim duruma gelmiştir; çünkü toplumun üretici güçlerinin gelişimindeki bu aşamada, bu güçlerin kullanımı ve daha öte geliştirilmesi için özel mülkiyet ve pazar alanı en uygunudur. Marx bu çağın sona yaklaştığına ikna olduğu için, gözlerini yeni ve yükselişte olan bir sınıfa, gelecek çağın hâ-

kim sınıfı olacak olan, beraberinde yeni bir sosyalist veya komünist üretim tarzını getirecek proletaryaya çevirmiştir.

Benzerlikler ve Beklentiler

Hegelci ve Marksçı tarih teorileri arasında, Marx'ın genel olarak kabul ettiğinden çok daha büyük bir benzerlik vardır. G.A. Cohen, "Marx'ın tarih kavrayışı Hegel'inkinin yapısını korur, fakat ona taze bir içerik kazandırır"[8] derken doğru söyler. Tıpkı Hegel gibi Marx da, insanlık tarihini insan etkinliğinin tarihi olarak görür. Hem Hegel hem de Marx, insanlık tarihini nesnel toplumsal pratiğin gelişimiyle özdeşleştirir. Pratik yoluyla, insanların yeni kapasiteleri ve yeni ihtiyaçları geliştireceğini savunurlar (*MEW* 3: 28/*CW* 5: 42). Tarihte insanlığın özgürleşmesi, kapasitelerin artması ve ihtiyaçların giderilebilmesi için ilerleyen bir tarzda değişen toplumsal formlara bağlıdır.

Hegel gibi Marx da, tarihi, gelişimin toplumsal aşamalarına göre periyodlara ayırır. Her bir aşama, ancak, toplumsal form onun içinde sürdürülen insan etkinliklerini içerdiği sürece varolur. Hegel, bize, tinin her forma daima içeriğinin tutabileceği kadarını verdiğini ve daha sonra eski formu yeni bir form yaratmak için çözdüğünü söyler (*PhG* §11). Aynı şey Marx için de geçerlidir: "Hiçbir toplumsal oluşum, bünyesinde yer bulabilen tüm üretken güçler gelişmeden yok olmaz; ve yeni, daha yüksek üretim ilişkileri, varoluşlarını mümkün kılan maddî koşullar bizzat eski toplumun rahminde olgunluk kazanmadan asla ortaya çıkmazlar" (*MEW* 13: 10/*CW* 29: 264). Her iki filozof için de, verili bir toplumsal aşamadaki insan kapasitelerinin gelişimi, insanî doğada ve amaçlarda değişimlere neden olur. O zaman insanlık, miras kalan toplumsal formlarla sınırlandığını hisseder ve onları yeni ve özgürleştirici formlar kurmak için terk eder. Marx'ın kapitalizmin yükselişini betimlerken işaret ettiği gibi: "Toplumun bağrından, kendilerini o toplum tarafından engellenmiş hisseden yeni güçler ve yeni tutkular doğar. Ortadan kaldırılmalıdır; [ve] ortadan kaldırılır" (*C* I: 789/867).

Pek çok açıdan, Hegel'in tarih teorisinde ulusların oynadığı rolü Marx'ınkinde toplumsal sınıflar oynamaktadır. Uluslar, tinsel bir il-

---

[8] G.A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defense* (Princeton: Princeton University Press, 1978), s. 26.

kenin politik bir anayasa formundaki taşıyıcıları ve gerçekleştiricileridirler; sınıflar ise, yeni insanî üretim güçlerini temsil eden yeni ilişkiler üzerine kurulu, yeni bir üretim tarzının yaratıcısıdırlar. Tarihin meşalesi, bir değişim devrinde, bir dünya-tarihsel ulustan diğerine geçer; toplumsal bir devrim döneminde ise, devrimci sınıf toplumsal hâkimiyeti yönetici sınıftan çekip alır. Her hâkim ulusun dini ve felsefesi, o ulusun tinsel ilkesinin bakış açısından kavranmış olarak zamansız hakikati işaret eder; her çağın hâkim düşünceleri, o çağın hâkim sınıfının düşünceleridir.

İki filozofun da, radikal değişim dönemlerinde hukuk, ahlâk ve etik değerlerin rolüne ilişkin tavırları benzerdir. Geçerli etik ilkeler, fiilî toplumsal yapılara bağlıdır. Bir ulusun ve bir çağın etik yaşamı, ilkesinin vücut bulmasıdır; bu ilkenin rasyonel geçerliliği de, onun tarihsel geçerliliğince sınırlandırılır. İnsanî özgürleşmenin dünya-tarihsel edimleri, tipik bir şekilde, etik yaşamın hâkim ilkelerini çiğner ve yok eder. Bununla birlikte, vakit eski bir toplumsal düzenin bağlarını koparmaya geldiğinde, özgürlük iddiaları hukukun, ahlâkın ve etiğin iddialarından çok daha önce gelir.

Marx'ın devrimci pratik kavrayışı da benzer bir şekilde ahlâkdışı, hattâ ahlâk karşıtıdır. Marx, 'ahlâkîlik' ve 'ahlâk dersi veren eleştiri' terimlerini, işçi sınıfının taleplerini hak ve adalet standartları üzerine temellendiren sosyalistlere karşı, bunlara 'modası geçmiş laf kalabalığı' ve 'ideolojik çöplük' diyerek, haksız hakaretler olarak muntazaman kullanır (*MEW* 19: 22/*SW* 325). Diğerleri, Birinci Enternasyonal Tüzüğü içine yavan ahlâkî retoriği katmasına onu razı edince, Marx bunun için Engels'ten özür dilemiştir: "'Yükümlülük' ve 'hak' üzerine iki ifade eklemek zorunda kaldım... aynı şey, 'hakikat, ahlâkîlik ve adalet' için de geçerli; fakat onlar öyle bir şekilde yerleştirildi ki, hiçbir zararları dokunmaz" (*CW* 42: 18). Tıpkı Hegel gibi Marx da, tarihte "kötü tarafın sonunda iyi tarafa hep üstün geldiğine, çünkü yaşama hareket getirenin, mücadeleyi amacına ulaştırarak tarihi yapanın kötü taraf olduğu"na inanır (*MEW* 4: 140/*CW* 6: 174).[9]

---

[9] Benim kitabıma bkz. *Karl Marx* (Londra: Routledge, 1981), Bölümler: IX-X; "Marx's Immoralism", *Marx en perspective*, ed. Chavance (Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1985); "Marx Against Morality", *A Companion to Ethics*, ed. Singer (Oxford: Blackwell, 1990).

Hegel, modern sivil toplumdaki 'ayaktakımı'nı, henüz başlangıç hâlindeki radikal değişimin bir işareti olarak görmeye çok yakındır. *Hukuk Felsefesi*'nin "Önsöz"ünde, "Minerva'nın baykuşunun yalnızca alacakaranlık çöktüğünde uçmaya başladığı"nda ısrar eder ve hattâ, burjuva ekonomik sistemiyle birlikte modern devletin, felsefî bir kavrayışa ancak, "eskimiş bir yaşam şekli" olduğunda açık hâle geldiğini ifade eder ("Önsöz", *PR* 28). Hegel'in tarih felsefesi dikkate alındığında, onun nihaî hastalığının emarelerinin, ne hakları ne de yükümlülükleri olan, genel görünüşü itibariyle de sivil toplumun etik ilkelerinden temel bir yabancılaşmayı barındıran bir sınıfta oldukça kolay bir biçimde tespit edileceği beklenebilir. Hegel ve Marx aslında bu noktada birbirlerine çok yakındırlar: Açıklanmaya gerçekten ihtiyaç duyan şey, Hegel'in olayları neden bu şekilde gör*me*diğidir.

Temel Sorunlar

Bir düzeyde, bu soruya verilebilecek açık cevap, Hegel'in ayaktakımını yalnızca toplumsal düzenin bir yozlaştırıcısı olarak görmesi, buna karşılık Marx'ın ise, proletaryayı, yeni bir toplum kurmaya muktedir güçlü bir devrimci sınıf olarak görmesidir. Toplumsal algılardaki bu farka dair çeşitli açıklamalar bulmak gayet kolaydır; bu açıklamalarda, düşünürlerden ya biri küçümsenmektedir ya da her ikisi birden. Onların kendilerine has toplumsal algılarının, yine kendilerine has tarih teorilerinde temellendiğini gözden kaçırmak da aynı derecede kolaydır. Hegel'in tarih teorisi politiktir; içinde kendi ulusal ilkelerini edimselleştiren halkların ve anayasaların tarihidir. Marx'ınki ise ekonomik olup, sınıfların ve, içinde sınıfların toplumsal egemenlik kazandıkları üretim tarzlarının tarihidir. Fakat bu, iki düşünür arasındaki temel fark mı, yoksa onların insanlığa ve tarihe dair görüşleri arasındaki son derece küçük bir fark mıdır? Veyahut bu fark, çok daha temel bir şey üzerine farkların bir sonucu mudur?

Marx, Hegel'in devlet felsefesine yönelik erken dönem eleştirisinde, Hegel'in devlet-odaklı toplumsal teorisini Hegelci spekülatif mantığın mistifikasyonlarındaki kökenlerine götürmeye çalışır. Feuerbach'ın izinden giden Marx, Hegel'in yönteminin 'özne' ile 'yüklem'i ters çevirdiğini, gerçek özneyi, hakikî ve etkin faktörü hayâlî spekülatif idenin salt bir yüklemi kıldığını iddia eder. Hegel'in, devletin aile ve sivil toplumla olan ilişkisine dair değerlendirmesinde Marx

bunun bir örneğini bulur. Hegel, salt hayâlî bir topluluk olan devleti etkin faktör olarak değerlendirirken, toplumsal yaşamın gerçek alanlarını ise onun sonuçları olarak ele alır. "Ailenin ve sivil toplumun devletle arasındaki *gerçek* ilişki, onların *içsel hayâlî* etkinliği olarak kavranır. Aile ve sivil toplum devletin önkoşullarıdır; onlar gerçekten etkin formlardır. Fakat spekülasyonda bu ters çevrilmiştir" (*MEW* I: 206/*CW* 3: 8; *PR* §262).

Bu açıklama tartışmalıdır; çünkü sadece, dünyanın idenin etkinliğinden meydana gelmediği şeklindeki metafiziksel noktayı değil, aynı zamanda, aile ve sivil toplum etkin faktörlerken, devletin yalnızca onların sonucu olduğu şeklindeki toplumsal teoriye dair noktayı da verili kabul eder. Üstelik bu, bizzat Hegel'in yönteminin ilkesi yoldan çıkmış olduğu için, uygulandığı her yerde şeyleri tam olarak geri almaya mecbur olduğu yönündeki tamamen polemiğe dayalı öneriyi ciddiye almazsak, neden ilk hatanın ikincisine yol açması gerektiğine dair hiçbir açıklama getirmez.

Hegel'in ve Marx'ın sahip olduğu ortak bir noktadan başlayan, alternatif bir öneriyle bu makaleyi sonuçlandırmak istiyorum. Her ikisi için de temel insanî iyi, özgürlüktür ve toplumsal alanda özgürlük de, her şeyin ötesinde, 'öz-saydamlık' [*self-transparency*] diye adlandıracağım şeyden oluşur. Ne yaptığımızın anlamının tamamen bilincinde olduğumuz ve bunu o bilincin ışığında gerçekleştirdiğimiz vakit, toplumsal yaşamımızda özgürüzdür. *Hukuk Felsefesi*'nin amacı, devletin rasyonel anlamını ortaya sererek, modern devlete katılımımıza öz-saydamlık sağlamaktır. Marx, tarihsel materyalizmi özgürleştirici bir öğreti olarak görmektedir; çünkü o, pek çok toplumsal pratiğin üzerini örten ideolojik peçeyi kaldırır; proletarya devrimi evrensel insanî özgürleşmeyi sağlayacaktır, zira ideolojik çarpıtmaları toplumsal yaşamın bir gereği hâline getiren sınıf farklarını ortadan kaldıracaktır. Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'nde ortaya koydukları gibi, komünizm özgürleştirici bir harekettir; çünkü yalnızca komünizmde bireyler, bilinçli bir şekilde, kendi toplumsal yaşamlarının içerdiği "ilişki biçimini üretebileceklerdir" (*MEW* 3: 70; krş. *CW* 5: 82). Öz-saydamlığın tüm tarihsel koşullar altında erişilebilir olduğuna ne Hegel ne de Marx inanır. Gerçekten her ikisi de, insanlığı, kendi tarihinin önemli bir bölümü aracılığıyla toplumsal kendine-saydam-olmama-durumuna [*social self-opacity*] mahkûm olarak kabul eder görünür. Bu iki düşünürü ayıran temel farkların, öz-say-

damlığın tarihsel olarak nasıl ve ne zaman mümkün olacağı hakkındaki farklılaşan kavrayışlarından kaynaklandığını önermek istiyorum.

Hegel'in teorisi, politik devleti toplumsal yaşamın odağı olarak görmektedir; çünkü insanların birlikte nasıl yaşayacakları hakkında rasyonel ve kolektif bir şekilde muhakeme etmeye çabaladıkları başlıca yer burasıdır. Hegel'in anladığı şekliyle aile, duygular ve alışkanlıklar üzerinde temellenen, büyük ölçüde doğal bir ilişkidir; sivil topluma katılım ise bilinçli ve rasyoneldir, fakat bir bütün olarak toplumun yaşamından çok, her kişinin bireysel yaşamına yöneliktir. Hegel'e göre bir ulusun hedefi, kendi tarihsel ilkesine, o ilkeyi ulusun kolektif yaşamının öz-saydam hâle geleceği bir politik anayasaya dönüştürmek suretiyle bilinçli edimsellik vermektir. Tam öz-saydamlığa, bir halk olgunluğa eriştiğinde varılır; öyle ki, anayasası tamamıyla biçimlenir ve ulusal ilkesinin anlamı, hem pratik hem de felsefî anlayış için tamamen ulaşılabilir hâle gelir.

Bununla birlikte, Hegel için öz-saydamlık kısa ömürlüdür. Bir ulus kendi ilkesinin bilgisine ulaşmayı başardığında, bu ilkenin farkına onun belirliliği ve sınırları dâhilinde varır. Tinin öz-bilgisi süreci o zaman bir öz-yabancılaşma sürecine dönüşür ve bu da, gerçekleştirildikten ve üzerine refleksiyon/düşünüm geliştirildikten sonra ancak öz-saydam hâle gelebilen yeni bir ilkenin doğmasına neden olur. Bundan dolayı, Hegel'in tarihsel faillik kavrayışı, dünya-tarihsel bireylerin başardığı türden temel tarihsel değişimin, öz-saydamlığın yalnızca olgunluğa ulaşmış toplumsal formlar için mümkün olduğundan, asla öz-saydam olamamasını gerektirir. Hakikî özgürlük, tarihi yaratan fail için mümkün değildir; oluşum süreci sona ermiş tarihin tamamlanmış bir ürünü üzerine refleksiyon/düşünüm geliştiren filozof için mümkündür en çok ("Önsöz", *PR* 28).

Öte yandan Marx, şu ana değin öz-saydamlığın büyük ölçüde bir yanılsama olduğunu düşünür. İnsanlar, etkinliklerinin içinde bulunduğu toplumsal formları üretmek için hiçbir zaman birleşmemişlerdir ve aralarındaki sınıf farkları, bu formlara dair bilinçlerinin şu veya bu sınıf yanılsaması tarafından sistematik olarak çarpıtılmasını ve mistifiye edilmesini zorunlu kılmıştır. Politik bilinç, bu yanılsamalar arasında yalnızca en soyut ve en kalıcı olanıdır; tıpkı politik devletin, insanların sivil toplumdaki hakikî ortak yaşamı için verilmiş sadece yanılsamalı bir form olması gibi. Devlette, "hakkın irade üzerinde, eş deyişle gerçek temelinden ayrılmış irade, *özgür* irade üzerinde temel-

lendiği yanılsaması mevcuttur" (*MEW* 3: 62/*CW* 5: 91). İnsanlar hakikî özgürlüğe ancak, sivil toplumdaki hakikî ortak yaşamları, sınıfsal bölünmeye artık tâbî olmayan "birleşmiş bireylerin iradesi"nin nesnesi olduğunda ulaşacaktır (*MEW* 3: 70/*CW* 5: 81). İnsanî özgürlük bir kez kazanıldığında sürecek, kendi altını oymayacaktır. Komünist devrim tarihin sonu değil, sadece insanî 'tarih-öncesi'nin sonu olacaktır (*MEW* 13: 10/*CW* 29: 264). Buna rağmen komünizm, "aslında insanî gelişimin hedefi olmaması"na (*MEW* Erg. I: 546/*CW* 3: 306) rağmen, yine de tarihin çözülmüş bilmecesidir ve kendisini bu çözüm olarak bilmektedir" (*MEW* Erg. I: 536/*CW* 3: 297).

Marx, insanlığı özgürleştirecek olan eylemin bizzat özgür eylem olacağına, bir başka deyişle, onun devrimci pratiğinin öz-saydam olacağına da inanıyordu. Proletarya hareketi, daha önceki ezilmiş hareketlerinden, bir sınıf olarak kendi doğasına ve sınıf mücadelesine dair algısının netliği itibariyle ayrılır. Marx, proletaryanın bunu, geleneksel ideolojik formlar olan din, politika, hukuk ve ahlâkla ilgili gerçekleri görmesiyle gösterdiğini düşünür. Komünist devrimciler proletaryanın devrimci öncüleridir; çünkü onlar, "gidişatı, koşulları ve proletarya hareketinin nihaî genel sonuçlarını açık bir şekilde anlamaktadırlar" (*MEW* 4: 475/*CW* 6: 497).

Öz-Saydamlığın Sınırları

Hegel'in doğa ve öz-saydamlılığın sınırları hakkındaki görüşleri, nesneleri kendi öz-kavrayışına uygun hâle getirerek kendini gerçekleştiren, ve sonrasında hakikaten ne olduğunu, hâlihazırda meydana getirmiş olduğu şeyin bir yorumuyla ancak öğrenen 'kendini-yeniden kuran aynılık' olarak zihin ya da tin kavrayışından doğrudan türetilir. Bu açıdan bakıldığında öz-saydamlık, bir toplumsal düzen için ancak kendi oluşum süreci tamamlandığında mümkündür; çünkü tin kendisine, kendi edimlerini yorumlayarak kendisini kavrayacağı kapasiteyi ancak bu süreç aracılığıyla verir. Buradaki temel fikir, Hegelci gelenekteki 'tarihselci' teorileri çürüttüğünü kafası karışık bir şekilde düşünen Karl Popper tarafından dile getirilmiştir. Popper, insan bilgisinin daha ileri gelişimine bağlı olduğu için, insanlık tarihinin gidişatını tahmin edemeyeceğimizi, çünkü bu gelişimin ilkesel olarak

bizim tarafımızdan tahmin edilemez olduğunu iddia eder.[10] Tarihsel geleceği tahmin edemeyeceğimiz için, radikal toplumsal değişimleri amaçlayan tüm girişimlerden kaçınmamız, ihtiyatlı ve kademeli bir toplumsal deneycilikle [*social experimentation*] yetinmemiz konusunda bizi uyarır.[11]

Hegel, kendi dünya-tarihsel edimlerimizin anlamını kavrayamayacağımızı düşünür; çünkü onların anlamı, bu edimlerin hayata getirmeye yazgılı oldukları şeye bağlıdır, fakat bu anlama ilişkin kavrayış da, tinin öz-bilgisinin süreçte gelişeceği yollara bağlıdır. Dolayısıyla, tinin mümkün öz-saydamlığı, tarihsel geçmişe ve, felsefî zihin "kendi zamanını düşüncelerde kavrama"ya muktedir olduğu kadarıyla bugüne yayılır. Ne var ki, "Rodos'un üzerinden atla"yabilme öngörüsünden daha fazlasını gelecek için düşünemeyeceğimize göre, öz-saydamlık yalnızca felsefenin "grideki gri"sine aittir, canlı dallarını yayan yaşamın altın ağacına değil ("Önsöz", *PR* 27-8).[12]

Hem Hegel hem de Popper, bu argüman hattının onları götürdüğü noktayı abartırlar. Popper, kendi argümanının, bilgimizin gelecekteki gelişimine bağlı olan, gelecek hakkındaki yalnızca bu tahminleri bize yasak ettiğini kabul eder.[13] Bu tavizden sonra Popper'in argümanı, *hâlihazırda* bildiğimiz şeye dayanan, başarılmasına ilişkin rasyonel tahminlerden ayrı olmayan radikal toplumsal eylem olasılığını dışlayamaz. Popper, bilgimizin gelişiminin kesin olarak toplumsal değişimin gidişatını belirleyeceğini düşünme zemini bize sunmadığı için, 'tarihselcilik'in her formunu kesinlikle ve alelâcele bir şekilde reddetme girişimi, amaçladığı şeyin çok gerisinde kalmakla sonuçlanmıştır.

Hegel bu açıdan çok daha iyi bir pozisyondadır; çünkü onun teorisi, tinin doğasının, kendisi hakkındaki bilgiyi daha da derinleştirerek temel şekillerde kendi doğasını sürekli dönüştüren [şey] olduğunu imler ve o, bu kendi dönüşümünü esasen toplumsal yapılar içine

---

[10] Karl Popper, *The Poverty of Historicism* (Boston: Beacon Press, 1957), ss. ix-x.

[11] *A.g.e.*, ss. 83-8.

[12] Krş. Goethe, *Faust* I: 2038-9. dizeler:
Gridir, sevgili dostum, tüm teoriler,
Oysa yemyeşildir yaşamın altın ağacı.

[13] Popper, *a.g.e.*, s. x.

yerleştirir. Bu da Hegel'in teorisinin, radikal bir toplumsal değişimin vuku bulacağını ve bu değişimin doğasının da kesinlikle insanî bilginin gelişimine bağlı olacağını imâ ettiği anlamına gelir. Daha spesifik bir şekilde ifade edersek bu, toplumsal bir düzene ilişkin etik ilkelerin rasyonel bilgisinin, ancak o düzen olgunluğa ulaştıktan sonra mümkün olduğunu belirtir. Bunun anlamı, Hegel'in teorisinin, yeni bir toplumsal düzen yaratma konusunda ilk adımı atanların, yaratmaya kalkıştıkları şeyin doğasına dair rasyonel bir kavrayışa sahip olamadıklarına işaret ettiğidir. Onlar gelecekteki toplumun neye benzeyeceğini önceden tahmin edemezler; çünkü yeni toplumun tinin doğasını nasıl edimselleştireceğini anlamak için zorunlu olan tinin bilgisine sahip değillerdir.

Yine de bu, dünya-tarihsel eylemin öz-saydam olamayacağı veya insanların, yeni ve daha yüksek bir toplumsal düzen yaratmakta oldukları olgusuna ilişkin rasyonel bir bilgiyle radikal toplumsal değişime girişemeyecekleri anlamına gelmez. Onların eylemi, kendi devrimci karakterinde, fakat yaratmakta oldukları toplumsal düzenin belirli bir kavrayışına bağlı kalmayacak şekilde, rasyonel olarak kendisine saydamsa şayet, insanlar bunu Hegel'in teorisiyle tutarlı bir şekilde yapabilir. Bilgimizin gelişimini içeren süreçler ilkesel olarak bazı açılardan öngörülemez olsalar da, tüm açılardan öngörülemez değillerdir. AIDS'in tedavi yollarını araştıran bir grup araştırmacı, tedavinin tam anlamıyla ne olacağını ilkesel olarak tahmin edemezler. Fakat bazı ön araştırmalardan sonra, tedavinin bulunup bulunamayacağı, tedaviyle hastalığın etiyolojisi arasındaki genel ilişki, tedaviye götürecek olan araştırma tipi ve onu bulmanın yaklaşık olarak ne kadar süreceği hakkında gerekçesi olan tahminlerde bulunacak bir pozisyonda olabilirler. Benzer bir şekilde, Hegel'in teorisi doğru olsa ve tinin kendisini edimselleştireceği gelecek toplumsal düzenin belirli doğasını öngöremesek bile, yine de bu toplumsal düzeni yaratacak olan mevcut toplumsal eyleme ilişkin bir şeyler söyleyebiliriz. Örneğin, yeni toplumsal düzenin çözmek zorunda kalacağı mevcut düzendeki temel toplumsal sorunları ve yeni düzeni doğuracak olan toplumsal hareketi tespit edebiliriz. En azından bu ölçüde, hareketin üyeleri, kendi tarihsel faillikleri açısından öz-saydamlığa ulaşabilirler.

Bu açıdan bakıldığında, proletaryanın devrimci pratiğine ilişkin Marx'ın kendi kavrayışı, Hegelci bir tarih teorisinin sınırlandırmaları ile tamamen uyumludur. Marx, kapitalist toplum sonrasının neye

benzeyeceği hakkında açık bir kavrayışa sahip olduğu iddiasında değildir (Bu açıdan bakıldığında o, hiçbir şekilde, Popper'in dediği gibi basitçe bir 'tarihselci' değildir). Marx "geleceğin aşçı dükkânı için reçeteler" yazmayı reddeder (*C* I: 25/99); çünkü gelecek toplumun doğasının, "koşulları ve insanları dönüştüren bir dizi tarihî sürece" bağlı olacağı konusunda ısrar eder (*CW* 22: 335). Marx, kapitalizmin çöküşünün ve işçi sınıfının zaferinin, her ikisinin birden kaçınılmaz olduğunu düşünür (*C* I: 12/91; krş. *MEW* 4: 474/*CW* 6: 496). Bunun sebebi, bugünün kapitalist toplumunda, bu toplumun ve ayrıca, günümüz toplumunda bu sorunları çözme kapasitesi en fazla ve böyle bir şeyde en güçlü çıkarları olan sınıfın çözemeyeceği belli irrasyonellikler belirleyebildiğini düşünmesidir. Marx için proletaryanın failliğinin öz-saydamlığı, proletaryanın meydana getireceği toplumun doğasını öngörmekten değil, proletarya hareketinin bizzat kendisinin ne olduğunu bilmekten oluşur. Bu tam da Marx ve Engels'in, "bizim için komünizm, meydana getirilmesi gereken bir durum, gerçekliğin kendisini uydurmak zorunda kalacağı bir ideal değildir. Biz, komünizmi, mevcut koşulları ortadan kaldıran edimsel bir hareket olarak görmekteyiz" derken kastettikleri şeydir (*MEW* 3: 35/*CW* 5: 49). Bu bağlamda, komünistler olarak bizler, Hegel'in 'dünya-tarihsel' eylem olarak adlandıracağı şeye girişebilir ve bunu öz-saydamlıkla yapabiliriz.

Elbette Marx, işçi sınıfı hareketi, hattâ kapitalizm hakkında yanılmış olabilir. Belki de hiçbir dünya-tarihsel fail öz-saydamlılığa sahip olmadı ve ileride de olmayacak. Hegel ile Marx arasındaki mesele, Hegel'in, kendi tarih teorisinin öz-saydam [bir] dünya-tarihsel faillik olanağını imkânsız kıldığını düşünmekte haklı olup olmadığıdır. Ben öyle olmadığını ve, Marx'ın proletaryanın devrimci pratiği kavrayışının, başka bakımlardan ne ölçüde hakikat ya da hata içerebildiğine bakılmaksızın, Hegelci tarih felsefesinin sınırlandırmalarıyla uyumlu öz-saydam [bir] dünya-tarihsel faillik kavrayışı olduğunu göstermeye çalıştım. Hegel'in teorisi, öz-saydam bir dünya-tarihsel pratiğin hiç varolup varolmamış olduğunu ya da edimsel olarak hiç gerçekleştirilip gerçekleştirilmeyeceğini dışarıda bırakmaz. Dolayısıyla, Hegel'in yaptığı ve bizim de yapmak zorunda olduğumuzu düşündüğü gibi, öz-saydamlığın bakış açısından politik yönelimli öz-düşünüme öncelik tanımak için geçerli bir sebep yoktur. Önermiş olduğum gibi, şa-

yet Marx ile Hegel arasındaki temel mesele buysa, o zaman Marx'ın bu konuda haklı olduğunu söyleyerek bitirmeliyiz.

çev. Bora Erdağı ve Mehmet Evren Dinçer

Kaynakça

G.W.F. Hegel'in [1770-1831] Yazıları

Werke *Hegel: Werke: Theorie Werkausgabe*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970. Cilt olarak alıntılandı.

NP *Nürnberger Propaedeutik* (1808-1811), *Werke* 4.

NR *Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts* (1802), *Werke* 2.
Natural Law, İng. çev. T.M. Knox, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1975. Sayfa numarasıyla alıntılandı.

PhG *Phänomenologie des Geistes* (1807), *Werke* 3.
Phenomenology of Spirit, İng. çev. A.V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1977. Paragraf numarasıyla (§) alıntılandı.

PR *Philosophie des Rechts* (1821), *Werke* 7.
Hegel's Philosophy of Right, İng. çev. H.B. Nisbet, ed. Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1992. Paragraf numarasıyla (§) alıntılandı. Açıklamalar 'A', ekler ise 'E' ile gösterildi.

VG *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. J. Hoffmeister, Hamburg, 1955.
Lectures on the Philosophy of World History: Introduction, İng. çev. H.B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1975. Sayfa numarasıyla alıntılandı.

VPR *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, ed. K.-H. Ilting, Stuttgart: Frommann Verlag, 1974. Hegel'in 1818-1819 (transkripsiyon C.G. Homeyer tarafından), 1821-1822, 1822-1823 (transkripsiyon H.G. Hotho tarafından), 1824-1825 (transkripsiyon K.G. von Griesheim tarafından), 1831 (transkripsiyon D.F. Strauss tarafından) derslerinden notları ve transkripsiyonları içermektedir. Cilt ve sayfa numarasıyla alıntılandı.

*VPR*17 *Die Philosophie des Rechts: Die Mitschriften Wannenmann (Heidelberg 1817-1818) und Homeyer (Berlin 1818/1819)*, ed. von K.-H. Ilting, Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, 1983. Sayfa numarasıyla alıntılandı.

*VPR*19 *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung von 1819/1820*, anonim transkripsiyon ya da transkripsiyonlar, ed. Dieter Henrich, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1983. Sayfa numarasıyla alıntılandı.

Yazılarda paragraftan (§) alıntı yapıldı; 'A' veya 'E'den önce kullanılan virgül 've' anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, "*PR* §33, E", "*PR* §33 ve §33'e Ek"i kasteder; "*PR* §270, A, E" ise, "*PR* §270 ile birlikte §270'e Açıklama ve [yine] §270'e Ek"i kasteder.

Karl Marx'ın [1818-1883] ve Friedrich Engels'in [1821-1895] Yazıları

MEW *Marx Engels Werke*, Berlin: Dietz Verlag, 1961-1966. Cilt ve sayfa numarasıyla alıntılandı.

CW *Marx Engels Collected Works*, New York: International Publishers, 1975. Cilt ve sayfa numarasıyla alıntılandı.

C *Das Kapital, MEW* 23-5. (*MEW*'dan değil, *Das Kapital*'den) cilt ve sayfa numarasıyla alıntılandı.
Capital, cilt 1, İng. çev. Ben Fowkes, New York: Random House, 1977. Sayfa numarasıyla alıntılandı.

SC *Selected Correspondence*, New York: International Publishers, 1965. Sayfa numarasıyla alıntılandı.

SW *Selected Works* (tek ciltte), New York: International Publishers, 1968.

HEGEL'İN DEVLET KAVRAMI VE MARX'IN ERKEN DÖNEMİNDEKİ ELEŞTİRİSİ*

K.-H. Ilting

Genç Marx, 1843 yılının baharında ve yazında, Marksizmin tarihi üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuş olan ve günümüzde hâlâ etkisini sürdüren Hegel'in devlet felsefesinin bir eleştirisini kaleme almıştı.[1] Marx, kendisinin, Arnold Ruge ile birlikte, Hegel'in niyetlerini başka herkesten daha yürekten benimsemiş olduğunu iddia etmiş olsa da, tam da bu noktada, Polonyalı Kont August Cieszkowski ve Ludwig Feuerbach'ın etkisi altında Hegel'e karşı çıkmaya ve onun devlet öğretisini açıkça radikal bir eleştiriye konu etmeye karar verir.[2] Doğası gereği çelişkili olan, polemiğe dayalı bu *âni değişim*, yal-

---

* K.-H. Ilting (1984), "Hegel's Concept of the State and Marx's Early Critique", İng. çev. H. Tudor ve J.M. Tudor, *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*, ed. Z.A. Pelczynski, Cambridge: Cambridge University Press, ss. 93-113.

[1] İyi bilindiği gibi bu, G. della Volpe'nin (krş. G. Giannantoni, *Il marxismo di Galvano della Volpe*, Roma, 1976, ss. 47vd.) ve okulunun (krş., örneğin, L. Colletti, *Il marxismo e Hegel* (Bari, 1973), ss. 24vd. ve 87vd.) Marksizmi için temel önemdedir.

[2] Bu nokta üzerine benim araştırmamı krş. *Hegel diverso* (Bari, 1977), ss. 224vd.

nızca onun sonraki yazılarında kalıcı izler bırakmamıştır. Bugüne değin, Hegel'e ilişkin Marksist yorumu belirlemeyi de sürdürmüştür. Hegel'den radikal biçimde vazgeçişinden sonra bile, Marx'ın hâlâ ne ölçüde bir Hegelci olarak kaldığı, çok sayıda ve çeşitli nedenlerle belirsizleşmiştir.

Bu eleştiri, Marx'ın Hegel'in devlet kavramına itirazı üzerine yoğunlaşır. Marx, Hegel'in *Hukuk Felsefesi* adlı eserindeki devlet teorisine ilişkin giriş paragraflarını ayrıntılı biçimde tartışarak, onun siyaset felsefesinde özne ile yüklemi tersyüz etmiş olduğunun gösterilebileceğine inanır; eş deyişle, bağımsız bir varlığı bir yüklem olarak anlayıp sunarken, bağımsız olarak varolan bir nesnenin ancak bir yüklemi olarak ortaya çıkan şey ise, kendisi bağımsız bir varlık olan olarak sunulmuştur. Bu yoruma göre Hegel, devleti, bir devlet topluluğu içerisinde yaşayan bireylerden bağımsız olarak varolan ve bu bireylerin kendilerinin bağımsız bir varoluşa sahip olduklarını sanmalarına yol açan bir nesne olarak kavramaya çalışmıştır. Sonuç olarak Hegel, devletin kendisini, soyut bir 'ide'nin cisimleşmesinden başka bir şeye indirgememiştir.

Bu Hegel tablosu tutucu, liberal, hattâ faşist yazarların kavrayışlarıyla çok iyi uyumludur; bugün dahi sıklıkla kabul edilir ve hiçbir soruna yer bırakmaksızın aktarılır. Marksist ortodoksluğun himayesi altında, bunun doğruluğunun denetlenmesine yönelik bütünüyle bir isteksizlik mevcuttur. Üstüne üstlük, Marx'ın yorumu, Hegel'in metinlerinin ilgili bölümleri kadar her parçasında çapraşık ve belirsizdir. Bu yüzden, genç Marx'ın Hegel'in devlet kavramı üstüne yaptığı açıklamaları yorumlamasının ve eleştirmesinin doğrulanıp doğrulanmayacağını belirlemek yalnızca dikkatli bir araştırma temelinde olanaklı olur. Aşağıdaki çalışma bu konuyu açık hâle getirmeye çalışacaktır.

I

Hegel, 1820 yılında yayımlanan *Hukuk Felsefesi* adlı eserinde (§§257-70) devlet kavramını ortaya koyar. Bu metin, onun 1818-19 kış döneminde *Doğal Hukuk ve Devlet Bilimi* üzerine verdiği seminer dersindeki ilgili yorumun genişletilmiş versiyonudur ve hukuk öğrencisi olan Carl Gustav Homeyer'in tuttuğu notlarda, anlatım

temelde kelimesi kelimesine bizim için korunmuştur.[3] Şu an açık kılınması gereken sebeplerden dolayı, Hegel'in devlet kavramını, her şeyden önce 1818-19 yılları arasında verdiği bu seminere gönderme yaparak aydınlığa kavuşturmak uygun olacaktır. Devlet üzerine pasaj şu cümleyle başlar: "İçinde [bireylerin] doğal duygularıyla birlikte ideal olarak battıkları/dâhil edildikleri, ve [aynı zamanda] birliklerinden onları ayıran ve onları kendilerinde özümseyen kişisel tekilliğin ve tikelliğin amaçları olan, ve de [içinde onların], kendi sonları olarak ona sahip ve bağımlı oldukları bu tek tinin momentleri olarak yalnızca onu ürettikleri şey olan etik ide, devlettir."[4] Bu giriş paragraflarında, devlet, onu beraberce oluşturan bireyler açısından betimlenir. Hegel, ailelerinin ve sivil toplumun üyeleri olarak bu bireylerin, ait oldukları devletin topluluğununkinden farklı olan kendi amaçlarının olduğuna işaret eder. Ancak, bu özel amaçlar yine de devlete bağlı topluluğun amaçlarıyla bağlantılıdır; çünkü devletin asıl görevi, birbirinden ayrı toplumsal çıkarların eşgüdümünü içerir.[5] Bu nedenle, bireyler için kendi özel ve kişisel amaçlarının komünal amaçla uzun vadede birleştiğini fark etmek ve devlete bağlı topluluğu korumada birlikte davranmak hayatî önemdedir. Bu, onların özel amaçlarının, 'ideal' olarak kabul edildiklerinde, içine 'dâhil edildiği' 'etik ide'dir.[6]

Hegel'in burada devletten 'etik ide' olarak bahsetmesini, en iyi, onun ilk dönem yazılarında kullandığı anlamdan çıkarabiliriz. 1795' teki karalamalarında şöyle yazar: "Cumhuriyette halk bir ide için, monarşide ise birey için yaşar. İkincisinde, insanlar bir ideden yine de çok zor uzak durabilirler; kendi kendilerini bireysel bir ide, bir ideal hâline getirirler. Orada, olması gerektiği gibi bir ide; burada

---

[3] Benim hazırladığım edisyonla krş. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831* (Stuttgart-Bad Cannstatt, 1973), cilt 1, ss. 217-351.

[4] §114, *PhR* 1818-19. Elimizdeki mevcut metin tamamen kusursuz değil. Önerdiğim düzeltmeler köşeli parantez içindedir.

[5] Krş. §113, *PhR* 1818-19: "Sivil toplumun çeşitli kolları... genel karşılıklı ilişkileri için olduğu kadar çatışan çıkarları için de, sırası geldiğinde sıkı bir denetim gerektiren korporasyonlar yoluyla cisimleşmelidir."

[6] *Ideell*, Hegel'in tüm sonlu şeylerin, görünür bağımsızlığının daha büyük bir bütünün birliği içinde ve nihaî olarak da sonsuz bir bütünün birliği içinde soğurulduğunu ifade etmek için kullandığı bir terimdir. Bkz. *Logic*, I, I, 2: "Sonsuzluk."

(cumhuriyette) ise, kendi kendilerinin nadiren yarattıkları bir ideal, ilâhîlik buluruz."[7]

Böylece, Hegel'in siyaset felsefesi bağlamında bahsettiği 'ide', korunması özgür yurttaşların ortak amacı olan siyasî topluluktur. Hegel böyle bir topluluğun Atina demokrasisinde, diğer bir örneğin ise Roma Cumhuriyeti'nde edimselleştiğini belirtir: "Ülkesinin ya da devletinin idesi, onun (özgür yurttaşın) çaba gösterdiği, gayret etmeye onu zorlayan görünmez ve daha yüksek bir gerçeklikti; *o* [*belirli*] dünyanın [the *world*] nihaî amacıydı, kèndi günlük yaşantısının gerçekliklerinde açığa vurulmuş bulduğu ya da kendisinin bizzat açığa vurmada ve sürekliliğini sağlamada beraber çalıştığı bir amaç."[8]

1818-19 yılları arasında verdiği doğal hukuk derslerinde (§114) Hegel'in geliştirdiği devlet kavramı, cumhuriyetçi karakteri hiç şüphesiz olan Frankfurt ve Jena yazılarındaki bu ve benzer açıklamalarla ayırt edilemeyecek şekilde uyumludur.

Zihindeki bu ön hazırlıklarla, Hegel'in §114'ün ikinci kısmında söylediklerini anlayabiliriz: Özgür bir devletin yurttaşları, halklarının tininde sadece birer 'moment'tirler ve bu itibarla kendi halklarının 'tin'ini yaratırlar; ancak bu 'tin', kendi etkinliği ve kendi kendisini anlaması 'ona bağlı' (kendi temeli için buna sahiptir) olduğu kadar kendi etkinliğinin sonucudur.[9] Şu hâlde, Hegel'in derslerinin açıklayıcı notları içeren 114. paragrafında şunları söylemesi şaşırtıcı olamaz: "Devletin hukuku (*Recht*), bireyler için en üst derecede yasadır." Bu, zannedildiği gibi, devletin çıkarlarına bireyin tâbî kılınması

---

[7] *Theologische Jugendschriften*, ed. H. Nohl (Tübingen, 1907), s. 366.

[8] *A.g.e.*, s. 222 (Hegel, "On Christianity", *Early Theological Writings*, İng. çev. T.M. Knox ve Richard Kroner, New York, 1961, s. 154). Ayrıca bkz. s. 70: "Kendi halkının tinine bağlı, çabalarını, yaşamını kendi ülkesi için harcamış ve bunu ödevden dolayı yapmış olan özgür cumhuriyetçi, bu gayretlerini bir ücret ya da teminat talep etmeyi bekleyecek derecede gözünde büyütmez. Kendi idesi, ödevi için çalışmıştır."

[9] Krş. *Jenenser Realphilosophie* I [(1803-1804) Leipzig, 1932], s. 233: "Bu komünal çalışma bilinç olarak bütün hepsinin çalışması olduğu ölçüde, kendilerini onda dışsallaştırırlar; ama bu dışsal, onların kendi yapıp-etmeleridir; bu, yalnızca, onların oluşturdukları o şeydir; onda etkin olmaya son vermişlerdir; ve kendilerinin bu dışsallığında, kaldırılmış/hükümsüz kılınmış failler, dolayımlayıcılar olarak kendi varoluşlarında, kendilerini *tek* bir halk olarak görürler ve onların bu eseri, bu sayede, bizzat kendi tinleri olur."

talebi değildir; daha ziyade, yurttaşların devlet içinde alınan siyasî kararlarda pay sahibi olma hakkının tanınmasıdır.

Hegel, 1818-19 seminer derslerinde (§§116-21) Atina demokrasisi ve Roma Cumhuriyeti'ne dayanan bu devlet kavrayışının modern devletin kurumlarına uygulanması ve modern devlet için ne tür içerimleri olduğunun ortaya konması göreviyle karşı karşıya kalır. O, modern devlette özgürlüğün, bir yurttaşın kendi kendini belirleme hakkında edimselleşmek zorunda olduğu düşüncesiyle başlar:

> Edimselliği devlet olan somut özgürlük, kişisel bireyselliğin ve tikelliğin onun haklarının tam gelişimine ve tanınmasına sahip olmakla kalmadığı, aynı zamanda kısmen evrenselin çıkarları içerisinde özümsendiği, kısmen de bu çıkarı bilinçli olarak ve isteyerek tercih ettiği ve de kendi adına etkin olan koşulda yatar; öyle ki, evrensel, tikelin tikel çıkarı, bilgisi ve iyi iradesi olmadan hiçbir biçimde gerçekleşemediği gibi, özel kişiler de, aynı zamanda evrenselde ve evrensel için istekli olup onun için bilinçli olarak etkin olmadan bunda [tikel çıkarda] ve bunun [tikel çıkar] için yaşayamazlar (§116).

Modern devlet, antikitenin siyasî topluluklarından ilk ve en önemli olarak, yurttaşının özel bir alana [*sphere*] sahip olma hakkının varolması bakımından ayrılır.[10] Ancak, Hegel'in çalışmasında bu tür liberal sivil haklar, temel toplumsal haklara (Dahrendorf) kadar uzanır: Bireyler sadece özel alana ait 'haklarının tanınması' bakımından değil, bunun ötesinde ve üstünde, kişisel bireyselliklerinin ve tikelliklerinin 'tam olarak gelişmesi' bakımından da güvenceye alınmalıdır. Ama Hegel'in kavrayışına göre bu tür özel sivil haklar, siyasî haklarla tamamlanmalıdır. Yurttaşın özel çıkarları evrensel ve kamusal çıkarlar içerisinde özümsendiğinden, devletteki özgürlüğün gerçekleşmesi için yurttaşların 'evrensel'i (devletin organları ve onların etkinliğini) 'hem bilinçli olarak hem de isteyerek' kabul etmesi gerektiği arzu edilir. Bu kabul olmaksızın, modern bir devletin, somut özgürlüğün edimselleştiği bir kurum olduğunu iddia edemez. Bununla birlikte, bu tanımaya ek olarak can alıcı bir etken de, yurttaşlara 'evrensel' adına edimde bulunma hakkı verilmesi gerekliliğidir. Ancak bu saye-

---

[10] Krş. *Jenenser Realphilosophie* II [(1805-1806) Leipzig, 1931], s. 251; *Phänomenologie des Geistes*, VI, A, c: "Der Rechtzustand"; *PhR* 1820, §124A, §138A, §185A, §260 ve §279A.

de Hegel, devletin, siyasî ve özel olmak üzere karşılıklı olarak düşman iki parçaya bölünmesinin engellenebileceğine inanır. Bu nedenle, onun kavrayışına göre devletin birliği ancak, devletin organları yurttaşların tikel çıkarlarından bağımsız olmadığında, aksine alenen ve yurttaşların rızasına uygun olarak edimde bulunduklarında, diğer taraftan, yurttaşların yalnızca özel çıkarların peşinden koşmakla sınırlanmadığı, aynı zamanda genel topluluğun çıkarlarıyla uygunluk içinde ve evrensel amaçları göz önünde tutarak edimde bulunduklarında güvence altındadır. Bu koşullar bir araya getirilirse, o zaman aslında Hegel de, modern bir devletin yurttaşlarının "bu tek bir tinin 'momentler'i olarak ancak onu ürettikleri"ni söyleyebilir. Onun antikite merkezli cumhuriyetçiliği, böylece, modern özgür ve demokratik hukuk devleti kavrayışı olarak açıkça ifade edilir.

Özel ve kamusal yaşam alanları arasındaki ilişkinin içerimleri, Hegel tarafından 1818-19 derslerinde (§117) betimlenir: Yalnızca kendi özel amaçlarıyla ilgili yurttaşın duruş noktasından devlet, onun 'yasaları devletin doğasına tâbî olduğu ve ona bağlı olduğu sürece', bir 'dışsal zorunluluk' olarak görünür. Bununla birlikte, siyasî katılım hakları konusunda bilinçli bir yurttaşın duruş noktasından bakıldığında devlet, 'özgürlüğü kendi edimselliğinde' kazanır. Ancak bu özel ve siyasî sivil hakların edimselleşmesidir ki, devlete 'hakikî yaşama gücü'nü verir; çünkü devlet kendi yurttaşlarından talepte bulunmayı, bir tek, onlara haklar verdiği sürece isteyebilir.[11]

Bu devlet kavrayışıyla Hegel, §118'de açıkladığı gibi, birbiriyle bağdaşmaz iki tek-yanlı görüşe saldırır.[12] Bir tanesi, özgürlüğün, siyasî bilincin ('duyarlılık'ın) bir uyanışı yoluyla, özel olarak da özgürlüğe ilişkin idealistçe bir bilincin uyanışı yoluyla edimselleşmesini umut eder.[13] Diğeri, devlet kurumlarının ancak yazılı bir anayasa

---

[11] "Kendi gerçekliğinde o, özgürlüğü içerir ve asıl gücüne sadece, bu alanlar (aile, özel haklar, özel refah) ve onların tikel çıkarları onda bağımsız olarak geliştiği sürece (sahiptir), (ve bireyler) ona karşı *ödevlere*, yalnızca bunlar aynı zamanda devlet tarafından kabul edilen onların kendi *haklarının* olduğu takdirde sahiptir" (Metin biraz uyarlanmıştır; krş. *PhR* §261, 1820).

[12] 1820'de yayımlanmış *Hukuk Felsefesi*'nde bu *bütünüyle* çıkarılmıştır ve yerine §§265-7 konulmuştur.

[13] Burada Hegel, 1818-19 seminerlerindeki pek çok başka noktada olduğu gibi, eski rakibi Fries'a ve öğrenci birliklerindeki destekçilerine saldırmakta-

temelinde oluşturulmasının devlet içinde özgürlüğün edimselleşmesi için uygun ve yeterli araçlar olacağını düşünür.[14] Hegel bu iki tekyanlı görüşün doğrulanabilir yanlarını, bir 'organizma' olarak gördüğü kendi devlet kavrayışıyla bir araya getirmeye çalışır; devlet, 'kendi somut zümrelerine' uygun biçimde, içsel olarak yapılandırılmalıdır ve işleyişi 'ide tarafından' belirlenmiş kurumlar aracılığıyla görevlerini yerine getirmelidir.[15] Bu etkinlikler ve çıkarlar, o zaman, 'evrensel çıkar ve başarıyı, bu sayede de evrensel siyasî duyarlılık'ı doğuracaktır. Siyasî duyarlılık ile devlet kurumları birbirlerini karşılıklı olarak belirlemeli ve böylece devletin 'organik' yapılandırmasını biçimlendirmelidir. Bundan sonra Hegel, çalışmasının bu kısmını sonuçlandıran izleyen üç paragrafta onların içsel yapısını betimler.

Aile ve sivil toplum alanları, birlikte, özel yaşam alanlarını biçimlendirirler; buralarda bireyler kendi tikel ve sınırlı amaçlarını sürdürürler. Bu devletin bir parçası olarak bu alan, Hegel'in de onu yerleştirdiği gibi, 'sonluluğu içinde' devletin 'tin'idir (§119). Siyasî topluluğun korunması için zorunlu bir kurban olarak ancak haklı gösterilebilen özgür insanlıktan vazgeçiş anlamında özel varoluşun sınırlı karakterine ilişkin Hegel'in yorumunda, gençliğindeki cumhuriyetçi ideallerin açık yankıları vardır: "Etik yaşamın bütünlüğünün, bireylerinin bir kısmını sivil yaşamın gereksinimlerine ya da aile yaşamının sınırlamalarına terk etmesi zor görünebilir. Bir yandan bu bir gerekliliktir; diğer yandan, bu gereklilik konusunda uzlaşım [vardır]."[16]

---

dır. §118, Fries'a karşı polemiğinin keskinlik bakımından yeni olduğunu gösterse de, içeriği öyle değildir.

[14] Hegel, böylelikle, kendisini çağdaş anayasacılıktan uzak tutar. Prusya Kralı III. Friedrich Wilhelm 1815'te ülkesine bir anayasa getireceğine resmî olarak söz vermiş, ancak sözünü tutmamıştı.

[15] Bu ifadesiyle Hegel, kendi güçler ayrılığı teorisine gönderme yapar (krş. *PhR*, 1818-19, §121).

[16] §119A. Hegel'in *Naturrechtsaufsatz*'daki (1802), mutlağın sürekli kendisiyle sahnelediği 'etik trajedi'ye ilişkin tartışmasıyla krş.: İçerisinde bu zümrenin üyelerinin özel kişiler olduğu "siyasî hiçlik/hükümsüzlük", "telâfisini barışın ve ticaretin meyveleri ile bunların hazzının kusursuz güvenliğinde" bulur. Genç Hegel'e göre uzlaşma, "zorunluluğun tanınmasında ve etik yaşamın kendisinin bir parçasından feragat edip bunu onlara kurban ederek inorganik doğasını ve gizli güçlerini devretme hakkı"nda yatar. *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, ed. G. Lasson (Hamburg, 1967), ss.

'Devletin tini', 'bireylerinin –kitlenin– bir kısmını aile ve sivil toplum alanlarına havale eder' ifadesini de bu noktanın ışığında anlamalıyız. Onun burada devleti, Platon tarafından *Devlet*'te öne sürüldüğü gibi, toplumun çalışma-potansiyelini güçlendirmesini sağlayan olarak tasarlamadığı açıktır. Ama herhangi bir yanlış anlamayı ortadan kaldırmak için, devletin özgürlüğünün, '(yurttaşlarının) tikel iradelerine yönlendirildiğinde sadece somut ve edimsel olacağını' hemen ekler.

Bununla birlikte, erken dönem yazılarının tersine, Hegel'in 1818-19 seminerleri, yaşamın özel alanlarının bile kamusal yaşamın kurumları ve yasalarınca zaten özümsendiği fikrine önem verir; bunlar, 'evrenseli kendi içlerinde' özümserler. Üstelik, uzun vadede özel çıkarların peşinde koşmak, siyasî topluluğun tüm üyelerine yarar sağlar. Bu nedenle özel alanlar, son merci olarak, "evrensel amaç içinde bulunur ve haklı çıkarılır." Öyleyse, sivil toplumun kurumlarında bile bireyler, devlet topluluğunun korunması ve biçimlenmesi evrensel amacını "kendi tözleri olarak tanıyabilir ve onaylayabilirler" (§119). İzleyen paragrafta (§120) Hegel, devlet içinde özgürlüğün edimselleşmesini güvence altına alan kurumları adlandırır: 'Kişi ve mülkiyet özgürlüğü', 'kamu hukuku', sulh hukuk mahkemesi, komünal ve bölgesel öz-yönetim ve, 'bireyler için doğrudan evrensel bir meslek sağlayan', sivil toplum korporasyonları. Ne var ki özgürlüğün edimselleşmesi, devlet kurumlarının örgütlenmesiyle tamamlanır ancak. Açıklamasına bir sonuç getirdiği paragrafta (§121) Hegel, bu noktayı geliştirmeye çalışır.

Devlet organlarında 'evrensel', hem bizzat kamusal konuların ele alınmasında hem de sivil toplumun 'tikel alanlar'ının denetiminde devlet eyleminin amacıdır. Hegel, şimdi, devlet organlarının yapısının ana hatlarını ve, Kant'ı izleyerek, rasyonel eylem modelini kullanma yoluyla gücü dağıtma ilkesini ortaya koymaya girişir.[17] Evrensel norm-

---

383vd.; *Natural Law*, İng. çev. T.M. Knox (Philadelphia, 1975), ss. 103, 104. Hegel'in bu noktada kurban etme ile uzlaşma üzerine düşünceleri, Euripides'in *Eumenides*'inin yeni bir yorumlamasıdır.

[17] *Ahlâk Metafiziği*'nin "Kamu Hukuku" üzerine bölümünde (§45) Kant, devletin üç gücü arasındaki ilişkinin "pratik bir tasımdaki üç önerme" gibi olduğunu iddia etmiştir: "Egemen iradenin yasası büyük öncül gibidir; yasaya göre eylemde bulunma emri, iradenin kapsamı altına girme ilkesi olan küçük öncüle karşılık gelir; söz konusu durumda yurdun fiilî/edimsel huku-

ları tesis etme yasama organının görevidir, 'tikel durumları bunlar altında sınıflandırmak'sa hükümetin görevidir; dolayısıyla, geriye kalan, yönetimin evrensel ve özel normlar temelinde tekil eylemleridir. Ancak bu noktada Hegel, Kant gibi, devlet güçlerinin dağıtımına pratik tasım modeli uygulayamamaktadır. Hegel, bu edimleri, 'iradenin nihaî kararının öznelliği' olarak tikel durumlar üzerinde doğrudan etkiye sahip devlet kurallarının işleyişi içinde yorumlar ve onları, bu açıklamada daha önce hiç sözü edilmemiş bir anayasa organına, 'soyluluğa ait güç'e atfeder. Gelgelelim, Hegel'in gücün dağıtılması modelinde, monarkın etkinliğinin, yürütülmesi hükümete bırakılan, yalnız tekil yönetim edimlerinden oluştuğu kusursuz biçimde açıktır.[18]

Bununla birlikte, Hegel'in devlete ilişkin cumhuriyetçi kavrayışının, kendi zamanının tarihsel güçleriyle bu noktada çatışma içinde olduğunu görmezden gelemeyiz. Bireylerin "devleti meydana getirip, onu kendi amaçları yapmaları ve ona bağlanmaları" (§114) söz konusuysa, o hâlde bu devlet içindeki bir monark, herhangi bir zamanda ilkesel olarak görevden alınabilecek devletin bir başkanı rolünü oynayabilir ancak; oysa restorasyon zamanında Avrupa devletlerinin monarkları, egemenliğin türetilmemiş haklarını kullandıklarını iddia etmişlerdi. Hegel, bu çatışmayı, restorasyon devletlerinin 'monarşik ilke'sini[19] kabul ederek, bunu da, tarihsel örneklerle doğrulamaya girişerek,[20] geri kalanlar içinse, kendi devlet kavrayışında monarkın siyasî önemini 'siyasî anlamda geçersizlik/hükümsüzlük'e indirgemeye çalışarak atlatmıştır.

---

kunun ne olduğunu kuran hüküm/yargı ise, sonuç gibidir." Bkz. I. Kant, *The Metaphysical Elements of Justice*, bir girişle çev. John Ladd (Indianapolis/New York, 1965), s. 78.

[18] Hegel'in fikrinin gerçekten de bu olduğunu, onun §122'ye eklediği açıklayıcı notlardan görebiliyoruz: "Soyluluğa ait güç, boş nihaî karardan meydana gelir; nedenlere dayalı nesnel kararlar sorunu henüz söz konusu değildir." Bu hükümetin işidir. Krş. §124A. "Naip ona imzasını ekler." "Çoğunlukla *hangi* kararın alındığının bir önemi yoktur, yalnızca *kimi* kararlar almak gerekir" (Krş. K.-H. Ilting, *Hegel diverso*, Bari, 1977, ss. 35vd.).

[19] Krş. H.O. Meisner, *Die Lehre vom monarchischen Prinzip im Zeitalter der Restauration und des Deutschen Bundes* (Breslau, 1913).

[20] "Her halk kendi tarihine sahiptir ve kendi tinini gerçekleştirir" (§121A).

II

1819 yılının baharında ve yazında Hegel, *Hukuk Felsefesi* üzerinde çalışmakla meşguldü; niyeti, Eylül ayında bu kitabı bastırmaktı. Sonrasında, sözümona Karlsbad Kararnameleri ilân edildi. Bunlar, Alman üniversiteleri üzerinde sıkı bir siyasî denetim getiriyordu ve bilimsel çalışmaları yayımlanmadan önce sansürlemeye kadar genişliyordu. 1819-20 öğretim yılının kış sömestrinde Hegel bir kez daha hukuk felsefesi üzerine seminer verdi; kitabıysa, 1820 Ekimi'ne dek yayımlanmadı.

Bu olgular, 1818-19 yılları arasında verilen hukuk felsefesi seminerleriyle 1820'de çıkan ve yorumlanması gereken *Hukuk Felsefesi* arasındaki ilişkinin nasıl olduğuna ilişkin bazı ipuçları verir. Açıktır ki, seminerin tamamlanmasıyla kitabın basılması arasındaki on beş ayda Hegel el yazmasını epeyce genişletmişti: Yayımlanan kitap, 142 paragraftan değil, 360 paragraftan oluşur. Bununla birlikte, yeni metin, seminer metnine oldukça yakındır: çünkü Hegel, bir kural teşkil etmesi anlamında, metnin bu bütünlenmiş hâlini yazarken eski el yazmasını temel olarak kullanmıştır. Bu, aşağıdaki listenin gösterdiği gibi, devlet kavramı üzerine birbirine karşılık gelen bölümlerden de açıktır:

1818-19	1820
§114	§257
	§258
§115	§259
§116	§260
§117	§261
§118	
§119	§262
	§263
§120	§§264-6
§121	§§267-73

1818-19 yıllarında kaleme alınan *Hukuk Felsefesi*'nin §§114-17'si 1820'de yazılan *Hukuk Felsefesi*'nin §§257-61'ine yakın bir biçimde karşılık gelirken, bunları izleyen paragrafları Hegel, 1819-20 yıllarında yeniden formüle etmiştir.

Böylece, 1820'deki *Hukuk Felsefesi*'nde devlet üzerine olan bölüm, özellikle antikitedeki özgür yurttaşların siyasî birliği üzerine konumlanan o cumhuriyetçi devlet idealinin serimlenişiyle başlar. Hattâ Hegel, ilâhî bir şey olarak siyasî birliği betimlemek için buradan çok daha ileri gider: Bu, Aristotelesçi metafizikteki, "mutlak devinimsiz bir kendinde amaç" (§258)[21] olan ilâhî tin gibi bir şeydir; "soylu ve mutlak otorite"ye (§258A) sahip olan "mutlak olarak ilâhî ilke"dir ve, şehrin tanrıçası Athena'ya atıfla, "bir ulusun tini", "kendini bilen ve isteyen ilâhî" diye adlandırılır (§257A). 1820'de Hegel, tüm bunları modern devlete açıkça uygular.[22]

Bununla birlikte, gözden geçirilmiş *Hukuk Felsefesi*'nin 258. paragrafında, antikite-merkezli özgür yurttaşlardan oluşan cumhuriyet ideali de, ilk kez Rousseau'nun kavradığı gibi modern demokratik devlet formunda açıkça belirir; bu devlet, aynı zamanda, "tikel özbilinçte sahip olduğu tözsel iradenin edimselliğidir ki, bir zamanlar o bilinç, evrenselliğinin bilincine çıkarılmıştı." Böylece yurttaşlar, üyesi oldukları siyasî birliği (Hegel'in, 1818-19'da verdiği hukuk felsefesi seminerlerindeki formülasyonlarını biçimlendirirken işaret ettiği gibi) sadece kendilerinin 'öz'ü ve etkinliklerinin 'amaç ve ürün'ü olarak tanımakla kalmaz (§257), bunun yanında, müşterek olarak istedikleri ve yarattıkları bir kurum diye de kabul ederler. Dolayısıyla, bu ancak, Rousseau gibi Hegel de, devletin amacını *yalnızca* 'mülkiyeti ve kişisel özgürlüğü koruma ve güvence altına alma' olarak tanımlayan liberal devlet kavrayışını, yurttaşı siyasî öneminden yoksun bıraktığı için reddederse tutarlıdır: "Bireyin yazgısı, evrensel bir yaşam sürmektir." Böylece Hegel, "iradenin devletin ilkesi olarak" tesis edilmesi hakkı konusunda Rousseau'ya açıkça uyum sağlar (§258A).

Bununla beraber, tam da bu noktada o, kendi cumhuriyetçi veya demokratik devlet kavrayışının siyasî sonuçlarından kaçınır. Devlet yurttaşlar tarafından müşterek olarak istenmiş ve yaratılmış bir kurumsa, o hâlde yurttaşlar kendileri için kendi devletlerinin anayasasını belirleme hakkına da sahiptir. Hegel'in 1820'de artık kabul etmeyeceği tam da budur; çünkü böyle yaparak, restorasyon devletinin

---

[21] Krş. §152: "... Kendisi devinmeyen evrenseli kendi devindirici amacı olarak (bilir)."

[22] Krş. §270A: "Devlet, bir dünyanın edimsel şekli ve örgütlenmesi olmak için kendisini [yeryüzünde] açığa seren tin olmak anlamında, ilâhî iradedir."

monarşik ilkesinin kesinliğine meydan okumuş olurdu. Rousseau'nun öğretisine göre, "monarkın saygınlığı", onun tamamen doğru bir biçimde işaret ettiği gibi, "sadece formunda değil, özünde de azaltılmış bir şey olurdu" (§279A). "Devletin mutlak olarak ilâhî ilkesini, onun soyluluğu ve mutlak otoritesiyle birlikte yıkan mantıksal çıkarımlar"la (§258A) sonuçlanan Rousseau'nun öğretisini açıklamak suretiyle Hegel, bu kavrayışa karşı çıkmaya kendisini zorunlu hisseder. Bununla, Hegel'in, kendi cumhuriyetçi devlet kavrayışıyla Rousseau'nun demokratik devlet teorisinin bağdaştırılamayacağını iddia etmeyi amaçladığı söylenebilir. Fakat gerçekte çatışma, demokratik devlet teorisiyle, Hegel'in şimdi haklı çıkarmaya ve kanıtlamaya çalıştığı monarşik ilkeye ilişkin restorasyon öğretisi arasındadır. Açık hâle gelen, Hegel'in bizi ikna ederken bunun tümüyle farkında olduğudur: "Monarkın soyluluğu/efendi-olmayı, bir tek felsefenin dikkatli incelemesine özgü bir konudur; çünkü saf olarak kendi kendisinin temeli olan sonsuz ideye ilişkin spekülatif yöntemden başka her araştırma yöntemi, soyluluğun/efendi-olmanın doğasını büsbütün ortadan kaldırır" (§281A). Siyasî birliğin ilâhî bir şey olduğunu söyleyen cumhuriyetçi düşünce, elbette ki burada, monarşik gücün ilâhî bir şey olduğu düşüncesine dönüşür: "O hâlde, bu akıl yürütmeye yakın olan şey şudur ki, [Hegel'in monarşiyi spekülatif olarak 'kanıtlama'sı] Tanrı'nın otoritesinde temellenen monarkın hakkını ele alma düşüncesidir" (§279A).[23]

Ancak Hegel, kendi siyaset felsefesiyle restorasyon ideolojisinin birbiriyle uyumlu olduğunu öne sürebilmek için monarkın saygınlığının çıkarsanmış bir şey olduğu düşüncesini reddettiği ve "karışık bir düşünce" (§279) olarak popüler egemenlik öğretisini küçümsediğinde, yurttaşların ona göre devleti kendi etkinliklerinin 'amacı ve ürünü' olarak anladıkları kendi devlet kavrayışını da örtük olarak tartışma konusu yapar. Devlet egemenliğine (§278) sahip ve kendi mutlak gücüyle yöneten bir monark, Hegel'in orijinal olarak cumhuriyetçi devlet kavrayışına yabancıdır. Böylece, henüz açığa çıkmamış ve 1818-19'da vermiş olduğu hukuk felsefesi seminerlerinde önem-

[23] Württemberg'in zümreleri üzerine makalesinde Hegel, daha 1817'de, "hükümetlerin ve prenslerin ilâhî otorite üzerine dayandırılması"nın, "şimdiye dek düşünce ya da akıl olmaksızın kabul edilegeldiği fikri"nden söz eder (*Werke*, VI, s. 393).

senmediği ifade edilen çatışkı, 1820'deki *Hukuk Felsefesi*'nde açık hâle gelir.

Hegel'in, sonraki bu çalışmanın açılışında yer alan iki paragrafta öne sürdüğü kavrayış, 1818-19 seminerlerindeki bir paragrafta (§114) sunulmuş olanla gerçekte tamamen uyumludur. Ancak bu kavrayışın temeli, 1820'de yön değiştiren entelektüel bağlamca tahrip edilmiştir. Yine de Hegel, girişinin ikinci kısmında (§§260-70) modern devlette özgürlük idesinin nasıl edimselleştiğini göstermeye çalışır. Böylece, 1818-19 seminerinden liberal ve siyasî temel haklar (§§116vd.) üzerine olan iki paragrafı neredeyse kelimesi kelimesine (§§264vd.) aktarır. Ama §261'e yazılan "Açıklama"da Hegel, daha önceden kısaca ortaya koyduğu şeyi pratik olarak geri çeker. Devletteki bireylerin, ancak "devlet karşısında hakları olduğu oranda ona karşı görevlerinin de olduğu" (§261)[24] tezi, "Açıklama"da, bir tâbî olarak yurttaşın haklarının, hükümdara ya da hükümete olan görevlerinden içerik bakımından tamamıyla farklı olduğu tezine dönüşür. Bu 'açıklama'sında Hegel, yurttaşların haklarının devlet içindeki tüm görevlerinin temeli olması gerektiği düşüncesini, tâbî olanın görevlerini yerine getirmesini tüm toplumsal hakların bir önkoşulu kılmasıyla birlikte kendisinin tam karşıtına dönüştürür: "*Yalıtılmış* birey, ödevleri söz konusu olduğu sürece, itaat altındadır; ama *sivil toplum*un bir üyesi olarak, ona karşı görevlerini yerine getirmekle[25] kendi kişi-olmasının ve mülkünün korunmasını, özel refahına saygıyı, varlığının derinliklerinin tatmin edilmesini, kendini bütünün bir üyesi olarak hissetmeyi ve bunun bilincinde olmayı elde eder; *devlet* için gerekli olan hizmetleri ve ödevleri yerine getirme görevini tamamıyla gerçekleştirdiği sürece de onaylanır ve korunur" (§261A). Burada cumhuriyetçinin siyasî öz-bilinci, tâbî olanın kendisinin 'bütünün bir üyesi' olduğunun farkına varmasına ve bundan gurur duymasına indirgenmiş gibi görünür. Yurttaşın devlet içerisindeki siyasî katılım haklarından, eş deyişle, "bireyler... evrenselin ışığında evrensel ola-

---

[24] Anlam için vazgeçilmez olan 'yalnızca' sözcüğü burada yok; oysa 1818-19 (§117) seminerlerindeki karşılık gelen pasajda yer almaktadır.

[25] Bir tâbî olarak ödevlerini yerine getirmek yurttaşın haklarının korunmasını doğrudan güvence altına almadığı için, bu ifadenin anlamı şöyle olmalıdır: *Otoriter* devlette yurttaşa, ancak, bir tâbî olarak ödevlerini yerine getirmesi *bazında* haklar bahşedilir.

cağından ve etkinlikleri evrensel amaçtan başka hiçbir şeyi bilinçli olarak amaç edinmeyecektir" (§260) düşüncesinden artık hiç bahsedilmez: Hegel, yalnızca, liberal toplumsal haklardan ve belli bir "idarî ve siyasî anlam"dan (§310) söz eder.

Hegel'in §261'deki "Açıklama"ları ile §260 ve devamındaki üslûbu arasındaki uyumsuzluk, onun *Hukuk Felsefesi*'ni 1819-20 yılları sırasında ele alışına özgüdür. Hegel tarafından 1819 yılının Eylül ayında, Karlsbad Kararnameleri'nin yayımlanmasından sonra bir araya getirilmiş gibi görünen metinlerin büyük bir kısmı "Önsöz" ve "Açıklamalar"da bulunur –ve tesadüfen, tam da bir "Açıklama"nın sonunda, dikkat çekici bir sıklıkla görülür. Bu, Hegel'in 1819 Eylülü'nde bastırmak istediği ve de, [kimi yerleri] çıkartmayla ve tamamlayıcı ilâvelerle belli başlı düzeltmeler yaptığı metni büyük oranda değiştirmemiş olduğu sonucunu imler.[26] Hegel'in, §§262-70 arasında, devlet kavrayışını "somut özgürlüğün edimselliği" (§260) olarak, §261'e ilişkin "Açıklama"da görülen otoriter devlet görüşlerine hiçbir gönderme yapmadan geliştirmesi böylelikle anlaşılabilir hâle gelir. Bu, elbette, *Hukuk Felsefesi*'ndeki asıl cumhuriyetçi devlet kavrayışının, bu paragraflarda tahrif edilmeksizin geliştirildiği anlamına gelmez.

Bu bölümün, 1818-19 hukuk felsefesi seminerlerine ait §119-21'in yeniden gözden geçirilmiş bir hâli olması olgusu, 1820'deki *Hukuk Felsefesi*'nin §262'si ile 1818-19'daki *Hukuk Felsefesi*'nin §119'u arasında kelimesi kelimesine benzerliklerle kanıtlanır. Yine de, bu iki versiyon arasında dikkate değer farklılıklar vardır. 1818-19'dakinde Hegel, aile ve sivil toplum 'alanlar'ını devlet kurumlarından keskin bir biçimde ayırırken,[27] 1820'de özgürlüğün edimselleşmesi idesinin toplumun kurumlarını devlet kurumlarıyla nasıl bağladığını ayrıntılı olarak göstermek ister: Bireyler, eldeki koşullarda kendi ailelerini ve toplumsal konumlarını seçerler (§262); ama sivil toplumun tüm üyelerinin karşılıklı olarak birbirine bağımlılığı, hâlihazırda "zorunluluk içindeki rasyonelin gücü"nü (§262) ortaya çıkarır.

---

[26] Bu, *Ansiklopedi*'nin (1827 ve 1830'daki) gözden geçirilmesi sırasında ikinci ve üçüncü baskıların hazırlanması işlemiyle de uyuşur; benim yayıma hazırladığım Hegel'in *Rechtsphilosophie*'si (IV, 755-903) ile krş.

[27] 1818-19'da, toplumsal kurumlar ile devlet arasında çözümlenmiş hiçbir bağlantı yoktur; §§119vd. ('Sonluluğu içerisindeki devlet tini') ile §121 ('evrensel') birbirinin karşısında konumlandırılmıştır.

Böylelikle bireyler, "tikellik alanı içinde" (§265) devletin 'anayasası' nı biçimlendiren toplumsal kurumlarda, özgürlüğe yönelik özel ve kamusal haklarını edimselleştirirler (§264); ancak, toplumsal kurumlar birleşmeye ihtiyaç duyarlar;[28] onlarda, yurttaşların siyasî, yurttaşlığa özgü bir duyarlılığı gelişebilir (§§267vd.); devlet kurumlarının yapısı rasyonel ilkelere dayanır (§269) ve devletin amacı, devlet organlarının etkinliğinde eksiksizce edimsel hâle gelir (§270). Bu taslakla Hegel, aslında, programlı olarak §260 ve devamında beyan etmiş olduğunu geliştiriyor gibi görünür. Şüphesiz ki, bu ölçüde, hem 1820'deki metninin hem de daha önceki 1818-19'daki metninin temelini aynı niyetler teşkil etmektedir.

Bununla birlikte, bu tür niyetlerin farkına ancak büyük bir güçlükle varılabilir; ve bu, iki versiyon arasında daha öte bir farka yol açar. 1818-19'dakinde Hegel "özgür bütünlüğün güvencesi ve edimselliği"ni (§120) açık terimlerle betimlerken, 1820'deki buna karşılık gelen pasajda bulanık formülasyonlarla niyetlerini gizlemeye çaba sarf ediyor görünür.

Özgür bütünlüğün güvencesi ve edimselliği, dolayısıyla, kişi ve mülkiyet özgürlüğünün, kamusal yasaların, jürili kamu mahkemelerinin kurumlarında; dahası, sivil toplumun tikel kollarının anayasasında,[29] hattâ papazların idaresindeki bölgelerin ve şehirlerin bütün komünal yaşamına ait bireysel alanlarda, ve bağımsız hakla kendi çıkarlarını ve kaynaklarını yönetip bireylere doğrudan evrensel bir meslek kazandıran korporasyonlarda bulunur.

Tin, *en masse* insan varlığının doğasıdır ve onların doğası bu nedenle iki yanlıdır: (i) Bir uçta, bilincin ve iradenin açık bireyselliği ve (ii) diğer uçta, tözsel olanı bilen ve isteyen evrensellik. Böylece onlar, haklarını bu iki bakımdan, hem kendi özel kişisellikleri hem de onun tözsel temelleri edimsel hâle geldiği takdirde ancak elde ederler. Şimdi, ailede ve sivil toplumda haklarını onlar, bu iki bakımdan, ilkinde doğrudan, ikincisinde ise dolaylı olarak elde ederler; diğer bir deyişle (i) tözsel öz-bilinçlerini, kendi tikel çıkarlarındaki örtük evrensel olan toplumsal kurumlarda bulurlar ve (ii) korporasyon, onlara, evrensel bir amaca yönelmiş bir meslek ve etkinlik sağlar.

[28] Bu, 1818-19'da farklı bir noktada daha açık bir biçimde öne sürülmüştü; yukarıda 5. dipnota bkz.

[29] El yazmasında *Verfassung*, belli ki yanlış işitilmesinden dolayı, *Fassung* olarak geçmektedir.

Daha basit, ama daha açık olarak, 1820'deki *Hukuk Felsefesi*'nin §264'ü şöyle özetlenebilir: Devlet içerisinde bireyler, özel ve kamusal haklara sahiptir; özel haklarını aile ve sivil toplum alanlarında doğrudan kazanırlar; kamusal hakları ise iki şekilde edimselleşir: Kendi özel çıkarlarını yöneten toplumsal kurumlarda bireyler, (kendilerini bu kurumlarda temsil ediliyor olarak gördükleri derecede) 'kendi tözsel öz-bilinçleri'ni kazanırlar; bu kurumlarda etkin olarak bir işle meşgul oldukları ölçüde, buna ek olarak, 'evrensel bir amaca yönelmiş bir meslek ve etkinlik' fırsatı kazanırlar. Dolayısıyla, 1820'deki *Hukuk Felsefesi*'nin §260'ında (1818-19'daki *Hukuk Felsefesi*'ninse §116'sında) zaten söylemiş olduğu şeyi Hegel'in burada sadece tekrarladığı açıktır.

Bununla birlikte, §260'da önceden imâ edilmiş olanların büyük bir kısmını, §264'de Hegel'in geri aldığı da şimdi açık hâle gelir; çünkü §260'da, 1818-19 seminerlerinde buna karşılık gelen pasajda olduğu gibi, devlet içerisinde "somut özgürlüğün edimselliği", bireylerin "evrenseli, evrenselin ışığında istemeleri ve etkinliklerinin bilinçli olarak evrensel amaçtan başka bir şeyi amaçlamaması" anlamına gelir; §264'de, buna karşıt olarak, "evrensel bir amaca yönelmiş meslek ve etkinlik", amacı tamamen "sınırlı ve sonlu" olan sivil toplum kurumlarıyla kısıtlandırılır (§265). "Siyasî duyarlılık", tersine, "basitçe, devlet içerisinde varolan kurumların bir ürünüdür"; fakat bu duyarlılık, Hegel'in deyimiyle, "hem tözsel hem tikel olan benim çıkarımın, başkasının [burada devletin] çıkarı ve amacı içerisinde kapsandığı ve korunduğu bilinç"te (§268) temelini bulur. Böylelikle, yurttaşın özgürlüğünün toplum alanıyla kısıtlandırılmasının altına imza atılır ve damga basılır; ona göre devlet artık "onun etkinliğinin amacı ve ürünü" değil (§257), 'başka' bir şeydir. §260'da, yurttaşların devlet içerisindeki siyasî katılım haklarından hâlâ söz edilmektedir ve bu metin 1818-19 seminerlerinden alınmıştır. Hegel'in, kendi seminerlerinden sonra ele aldığı açıklamalarında (§§262-70), bu konu sessizliğe gömülmüştür. Hegel'e göre, yurttaşların devlet içerisinde yönelmeye yazgılı oldukları 'evrensel yaşam' (§257A), idesinin incelikli bir şekilde işlendiği sırada, devlet organlarının onların çıkarlarına göre hareket ettiği yönündeki tâbî olanların 'güven'ine indirgenir (§268).

Hegel bir kez, bu şekilde, yurttaşların devlet içerisindeki kamusal haklarını korporasyonların öz-yönetimine katılmayla kısıtlayınca,

yurttaşların özgürlüğü idesinden gelişmekte olan "devlet organizması"nı (§269) şüphesiz ki artık tasarlayamaz. §260 ve devamında, bu nedenle, yurttaşın özgürlüğünün yerini devletin özgürlüğü alır. Bu, devletin kurumlarında edimsel olan yurttaşların özgürlüğü değil, daha ziyade 'tin'in ya da devlet idesinin, devlet organlarında, "kendi kendisinin nesnesi ve amacı olarak kendisinin *farkına varması*"dır ve böylece "bir özgürlük şekli"dir (§266). Devlet organları içinde özgürlüğün bir şekli olarak kendisini edimselleştirenin kimin tini olacağı sorulacak olsaydı, Hegel kesin olarak, bunun özgür yurttaşlarca kavranan devlet idesi olduğu yönünde cevap verirdi. Ne var ki, restorasyon döneminde hüküm süren siyasî koşullarda o, bunun, devletlerinin siyasî kurumlarındaki işleyişte '*kendi kendilerinin* nesnesi ve amacı olan' özgür yurttaşlar olduğunu savunamazdı; ve böylece o, siyasî gerçeklikte kendi devletinin 'tin'inin hangi temelde olduğu sorusunu cevaplamadan bırakmak zorunda kalır.

Bu noktada bile Hegel, "devletin amacı"nın "evrensel çıkar" olduğunu ve bu evrensel çıkarın gereklerini hazırlamak için "tikel çıkarların... korunması" gerektiğini vurgular (§270); ama bu, ataerkil bir devlet anayasasında da bu şekilde ele alınır. Cumhuriyetçi devlet kavrayışı bağlamında Hegel'in, devletin evrensel olan bu amacının edimsel hâle gelmesini sağlamada yurttaşların kendilerinin hangi haklara sahip olduklarını göstermiş olması gerekirdi. Bunun yerine, devletin evrensel amacı kavramından devlet organları öğretisini türetmekle yetinir: Devletin amacı kavramı, "kendi kavramının momentlerine karşılık gelen kendi etkinliğinin ayrı alanlarına bölünür" (§270); devlet güçlerinin yapısı, "*kavramın doğası* tarafından sabitlenir" (§269). Bu formülasyonlarla Hegel, 1818-19 seminerlerinde yaptığı gibi Kant'ın asıl metnini izleyerek,[30] daha sonra §273'te ana hatlarını çizdiği güçler ayrımına ilişkin rasyonel modeli şüphesiz ki kasıtlı olarak öngörmektedir. Ne var ki o, bu modelin rasyonel bir devlet teorisinde hizmet etmek için olduğu yönünde bir amacı açık hâle getirmez; bir başka deyişle, devlet güçlerinin yetkilerini, hakların kurumsal olarak güvence altına alınmış edimselleşmesi idesinden türetmek ve onları bu terimlerle tanımlamak amacını açık hâle getirmez. Bütün çalışması boyunca bu belirsiz kaldığı için, devlet kurumlarını özgürlüğün edimselleşmesi idesine dayandırmakta Hegel başarılı olama-

[30] Yukarıda 17. dipnota bkz.

mıştır. Böylelikle, devletin amacı soyut kavramının, içerisinde onun, kavramsal zorunluluğa uygun olarak, "kendi kavramının momentlerine karşılık gelen, kendi etkinliğinin farklı alanlarına bölündüğü" bir tür bağımsız varoluşa yol açtığı türünden bir izlenim yaratılır.

Devletin amacını, cumhuriyetçi bir devlette özgürlüğün edimselleşmesi idesinden bu biçimde ayırmanın korkunç sonuçları, serimlemesinin sonunda, Hegel'in devlet idesini daha önce kendisinden ayırdığı siyasî gerçeklik alanına yeniden yerleştirmeye kalkışmasıyla tam olarak ortaya çıkar. Devlet organlarının etkinliğinde, devletin 'tin'i, "kendini bilen ve isteyen bir tin" hâline gelir (§270). Hegel'in burada tartıştığı devlet gücünün taşıyıcılarının siyasî bilinci, sivil toplum üyelerinin, devlet gücüne sahip olanların onların "tözsel ve tikel çıkarları"nı (§268) korumaları anlamına gelen, salt 'güven'den ibaret 'siyasî duyarlılığı'ndan ayrı düşer. Devlet kavramını serimlemesinin sonunda Hegel, bu yüzden, "ne istediğini bilen devlet" (§270) derken, devlet organlarındaki etkin bireylere gönderme yapar sadece. Buna karşın, bu gözlemlerin başında o, devletin "bireysel öz-bilinçte, bilgide ve etkinlikte dolayımlı olarak... varolduğunu" (§257) beyan etmişti; ve bununla da, sadece devlet dairesindekileri değil, kesin olarak yurttaşları kastetmiştir. Böylece, Hegel'in 1820'deki *Hukuk Felsefesi*'nde yapmış olduğu serimleme boyunca, yurttaşların devleti memurların devleti hâline gelir ve cumhuriyetçi devlet kavrayışı da otoriter devlet hâlini alır.

III

Sözü geçen analizin sonuçları, 1843'te Marx'ın, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin bu bölümü üzerine yorumunda ileri sürdüğü eleştiriyi çok büyük ölçüde doğrular görünür. Ne var ki bu izlenimin, Marx'ın tartıştığı şeye daha yakından bakılır bakılmaz aldatıcı olduğu görülür; çünkü Marx'ın, Feuerbach'ın *Hukuk Felsefesi* metnine gönderme yaparak Hegel'e yönelttiği eleştirinin doğruluğunu kanıtlamakla öncelikli olarak ilgilenmekte olduğu ve bundan dolayı, Hegel'in niyetlerini ve düşünce silsilesini neredeyse mütemadiyen görmezden geldiği ortaya çıkmaktadır. Ayrıca o, Hegel'in metninin önemli kısımlarındaki anlamı hemen hemen hiç anlamamış gibi görünmektedir. Hegel'i açıkça yapmamış olduğu hatalardan dolayı suçlar ve eleştirisinde muhakkak surette kendi çıkarına olacak olan eksiklikleri

gözden kaçırır. Böylece Marx, Hegel'in siyaset felsefesi hakkında, ne Hegel'in niyetlerine ne de kendi amaçlarına hakkını veren sonuçlara ulaşır.

Marx, muhafaza edilen el yazmasının hemen başındaki, 1820'deki *Hukuk Felsefesi*'nin §261'i üzerine yorumunda,[31] Hegel'in açık niyetlerini arka plâna itmeye neredeyse takıntılı bir şekilde kararlı görünür. Hâlbuki, Hegel, sivil toplumdaki bireylerin çıkarlarıyla ilgili olarak devletin, gerek 'onlardaki içkin amaç' gerekse 'dışsal bir zorunluluk ve onların üst otoritesi' olduğunu açık hâle getirmek isterken, Marx, özel çıkarların devletin evrensel çıkarına bağımlı ve tâbî olduğu düşüncesiyle kendisini meşgul kılar sadece. Bunu mutlak hâle getirmek için, kendisinin kavradığı biçimiyle devlette "otonom bir varlığı sınırlayıcı ve ona karşıt ilişkiler"in hâkim olduğunu Hegel' in kabul ettiğini kanıtlamak zorunda hisseder (404.24vd.).[32] Marx, Hegel'in böylelikle devlete, "şeyin içsel varlığına karşıtlıkla ilişkili olan" (404.27vd.) bir zorunluluğu atfettiğini öne sürmeye devam eder. Aslında Hegel, devletin gerçekten de özel çıkarlarıyla sınırlandırılmış bireylere bir 'dışsal zorunluluk' gibi göründüğü noktasına dikkat çekmişti.[33] Hegel'in aynı zamanda devleti yaşamın özel alanının 'içkin amacı' olarak (çünkü devlet onun varlığının teminatıdır) karakterize etmesi olgusu, Marx'a göre sadece, devleti "bir yandan dışsal zorunluluk, diğer yandansa içkin amaç" (405.1-3) olarak düşündüğü sürece, Hegel'in düşüncesindeki 'çözülememiş bir antinomi'nin belirtisidir. Marx, herhangi bir devlette, özel ve evrensel çıkarların

---

[31] El yazmasının ilk dört sayfası (bir yaprak) bugüne kalmamıştır. Açıktır ki Marx, "Sivil Toplum" bölümünün son paragrafını kendisine başlangıç noktası olarak almıştır; çünkü içindekiler kısmı "Hegel'in Değişimi ve Açıklaması Üzerine" başlığıyla başlar. Kayıp dört el yazması sayfasının bu nedenle §§256-60'la ilgili olmuş olması gerekir. Krş. *MEGA*, I, i, "Giriş" lxxi, s. 553, dipnot.

[32] *MEGA*'dan (sayfa ve satır olarak) alıntılar, I, i. *Marx Engels Werke* (Berlin, 1958) ve *Karl Marx, Frühschriften* (ed. H.-J. Leiber ve P. Furth, Stuttgart, 1962) baskılarındaki metinsel düzeltmeler dikkate alınmıştır. İngilizce çeviriler *Karl Marx: Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*tan alınmıştır (ed. Joseph O'Malley, Cambridge, 1970).

[33] Hegel'in 1818-19 seminerindeki ilgili pasaj (§117) üzerine bir yorumu bunu oldukça açık kılar: Tikelliklerinde kalanlar için evrensel, dışsal bir zorunluluk olarak görünür.

ancak kısmen örtüştüğünü fark etmemiş gibi görünmektedir. Hegel'i eleştirisinde Marx, bu nedenle, sadece kendi özel çıkarları uğruna yaşamını sürdüren (bunun için kendisine açıkça herhangi bir açıklama getirememiş olsa da) ve özgürlük hakkının siyasî güvenceleri adına herhangi bir bedel ödemeyen bir bireyin duruşunu benimser.

Marx, §261'de Hegel'in, ilkin yurttaş haklarını devletteki tüm görevlerin temeli kıldığı ve ardından "Açıklama"da, tâbî olanın görevlerini yerine getirmesini, yurttaş haklarının korunmasının bir koşulu olarak sunduğu olgusunu açıkça gözden kaçırmıştır. Hiçbir yorum yapmaksızın o, Hegel'in, hem devletteki bir yurttaşın görevlerinin tam olarak onun haklarına karşılık gelmesi gerektiği tezini hem de bu öğretinin sonuçlarından çekinmesini atlar.

§262'ye ilişkin tartışmasında Marx, Hegel'in "mantıksal, panteist mistisizm"inin bu noktada "çok belli bir biçimde" aşikâr olduğunu, tümüyle daha kesin bir dille belirtir (406.21vd.). "*Hukuk Felsefesi*'nin ve genelde Hegelci felsefenin bütün gizemi bu paragraflarda içerilir" (408.30-2). Fakat Marx bu yoruma ancak, §262'yi bağlamından çıkartarak ve Hegel'in serimlemesindeki onun önemini tamamıyla yanlış anlayarak ulaşabilir. Hegel, sivil toplum üyelerinin özgürlük haklarının nasıl toplumsal kurumlara katılım hakları hâline gelmek üzere genişlediklerini göstermek isterken (§§262-4) Marx, sadece, Hegel'in üslûbundaki metafizik ton üstüne odaklanır. Bunun kendisine kanıt olarak hizmet etmesini amaçlar ki, Hegel'in serimlemesinde, "üretme ediminin... kendi ürününün ürünü olarak" (408.1 vd.) kavranması, eş deyişle Hegel'in, devletin ondan çıktığı bireylerin etkinliklerini soyut bir 'ide'nin etkinliğinin sonucu olarak sunması ona bu kanıtı verir. Ve şimdiki hâliyle (en azından bu noktada) yanlış olan bu eleştiri de, Marx'ın kendisinin yetersiz önvarsayımlar temelinde ilerlediğini ifşa eder.

§262'de ve benzer biçimde 1818-19'daki hukuk felsefesi seminer derslerinde (§119) Hegel, bir devletin siyasî topluluğunu bütünün bakış açısından betimleyerek ve devlette özgürlük hakkının edimselleşmesini vurgulayarak başlar. İçinde sivil toplumun üyelerinin kendi toplumsal konumlarını hüküm süren doğal ve toplumsal koşullar altında belirledikleri edimlerin, her zaman için, onlara koşul olan önceden-varolan bir toplum yapısına sahip olduğu olgusunu Hegel başlangıç noktası olarak alır. Bir bütün olarak devletin bakış açısından, bir ailenin kuruluşu ve bireysel meslek seçimi, bireylerin toplumsal

etkinliğin hâlihazırda varolan branşlarına ve kurumlarına dâhil olma süreçleri olarak yorumlanır. Hegel'in metafizik üslûbuna rağmen, bunda hiçbir mistik öğe bulunmaz. Gelgelelim Marx, burada lâf arasında –sanki Hegel bu olgudan şüphe duyuyormuş gibi– "siyasî devlet, ailenin doğal temeli ve sivil toplumun yapay temeli olmaksızın varolamaz" demeyi kendine görev edinir (407.40-2).

'Mantıksal, panteist mistisizm'in temsilcisi olarak Hegel'in maskesini düşürme çabasında Marx, her şeyden önce Hegel'in, "edimsel idenin tin" olduğu ve bunun aile ve sivil toplum alanlarına "kendi sonlu etkinliğinin malzemesini, diğer bir deyişle bir kitle olarak insanoğlunu" dağıttığı yönündeki açıklaması üzerine iddialarını temellendirir. Burada aslında idenin 'öznelleştirilme'si olacak (406.37) ve buradan hareketle, evrensel bir kavramın [somut bir şey olarak] dayanak kılınması sağlanacak gibi görünür. Gerçekte, bu basitçe, konuşma şekliyle [*façon de parler*] ilgili bir meseledir; Hegel, devletin bakış açısından betimlenen süreçlerden, sanki bunlar devletin birer etkinliğiymiş gibi söz eder. Bireylerin aile ve sivil toplum alanlarına 'dağıtılması', somut terimlerle basitçe ifade edildiğinde, bireylerin kişisel kararlar temelinde çeşitli toplumsal işlevler üstlenmeleri anlamına gelir. Sonuçta bu 'dağıtım', Hegel'in özellikle vurguladığı gibi, "koşullar, bireyin değişken istekleri ve onun hayattaki konumuna ilişkin kişisel seçimi tarafından dolayımlanmakta" *dır*. Hegel bu dolayımın sadece bir görünüş, hattâ bir yanılsama olduğunu değil, tikel bir bakış açısından gözlemlendiğini kasteder.

Marx, bu yalın içermeyi yanlış yorumlar ve "bu olgunun, bu edimsel durumun, spekülatif felsefe tarafından görünüş, fenomen olarak ifade edildiğine" (406.25-7) ve bu nedenle onun "içsel imgesel bir etkinlik" (406.37-9) hâline gelmesine itiraz eder. Ancak, 'spekülatif felsefe'nin burada ifade ettiği şey, olgulara ilişkin her betimlemenin, bunların kendisinden çıktığı hareket noktasına tamamen bağımlı olduğudur; bir bireyin meslek seçimi, herhangi bir bireyin bakış açısından kendi yaşam hikâyesi içinde aldığı bir karar olarak *görünür*; toplumun (ide) bakış açısındansa, toplumsal bir işlevin varsayımı olarak *görünür*. Bu süreçlerin spekülatif yorumunun aslında açık kılmayı amaçladığı şey, etkin bireyin şeyleri görme biçiminin, toplumsal olguları betimlemede ne olanaklı tek yol ne de sadece 'doğru' perspektif olduğudur.

Buna karşıt olarak Marx, etkin bireyler perspektifinin tek 'doğru' perspektif olduğu görüşüne tamamen yatkındır. Bu nedenle, şu nokta üzerine dikkate değer bir vurgu yapar: "Olgunun gösterdiği, devletin ailelerin ve sivil toplumun üyeleri olarak varolan insan kitlesinden türediği yönündedir" (408.12-4). Şu hâlde, çalışmasının bu bölümünde Hegel'in niyeti, aslında, yukarıdaki çözümlemelerimizin kanıtlamış olduğu gibi, devletin yurttaşlarının etkinliklerinden ortaya çıktığını göstermektir. Fakat Hegel kesinlikle bunu sadece bir 'olgu' olarak belirlemez. Marx, Hegel'in açıklamasındaki bu niyeti görmede başarısız olduğu gibi, Hegel'deki, "empirik olgu, kendi empirik varoluşunda, onun kendisinden başka olan bir öneme sahiptir" (408.23-5) düşüncesine de karşı çıkmak zorunda hisseder kendisini. Marx, empirik olguların, sadece empirik olgular *olma*larından başka herhangi bir öneme kendi varoluşlarında sahip olmadıklarını varsayıyorsa, bu yalnızca bir karşı çıkma olarak kalır. Ancak bu empirizmin, Hegel'in spekülatif yöntemini eleştirirken argüman sağlamada uygun bir temel olması güçtür.

Marx'ın bu tartışmada ürettiği yanlış anlamalar, aynı zamanda, §262 ile onu izleyen paragraflar arasındaki bağlantıyı ele alma konusundaki başarısızlıktan kaynaklanır. Hem anlaşılmazlığından hem de öneminden dolayı yorumlanmaya pek de değer olacak olan §§263-8 arasındaki paragraflardan nadiren söz etmesi anlamlıdır. Bu açıklamalarda Hegel'in, *Hukuk Felsefesi*'nin ilgili bölümünün (§§257vd.) başında belirlemiş olduğu hedefi tam olarak amaçladığını görmede başarısız olmuştur: Devlet idesini, yurttaşlarının etkinliklerinin 'amacı ve ürünü' olarak geliştirmek; ya da Marx'ın sözleriyle, "sivil toplumun ve ailelerin üyeleri olarak var olan insan kitlesinden doğan devlet"i göstermek. Bu nedenle Marx, Hegel'in bu hedefe nasıl da özlem duyduğunu, kendi açıklamasında devlet idesinin, neredeyse telâfi amaçlı, belirli bakımlardan bağımsız bir varlık hâline geldiğini görmekte de tamamen başarısız olmuştur. Bunun yerine, Hegel'in, aile ve sivil toplumdan siyasî devlete geçişi göstermek için *Mantık*'ındaki soyut kategorileri kullanmasına karşı çıkar sadece; bu geçiş, der Marx, "aile ve benzerlerinin kendine has özünden ve de devletin kendine has özünden değil, daha ziyade, zorunluluk ile özgürlüğün evrensel ilişkisinden türetilir" (409.29-33). Hegel'in, özel olarak, "tikel somut belirlenimlere karşılık gelen tikel soyut belirlenimleri keşfetme"yle ilgilendiğini söyler (409.38vd.). Ne var ki bu yaklaşım kesin-

likle gerekçelendirilmez. Aslında Hegel, §266'nın açıklama kısmında, çok sık yaptığı gibi, toplumsal kurumlar ile devlet alanı arasındaki ilişkiyi betimlemek için *Mantık*'ından şematik bir yorum kullanır. Ancak, devletin aile ve sivil toplumdan 'türetilmesi'ne izin veren mantıksal kategorilerin sırasına ilişkin hiçbir işaret vermez.[34]

Feuerbach'ın Hegel eleştirisinin etkisi altındaki Marx öncelikle Hegel'in sözde mistisizminden faydalanmakla ilgilendiğinden, Hegel' in açıklamasındaki siyasî içermeler üzerinde hemen hiç durmaz. Sonuç olarak, Hegel'e sürekli yönelttiği soyutlama suçlaması kendine geri teper. *Mantık*'ındaki kavramlar ve modeller aracılığıyla Hegel'in naklettiği somut siyasî anlam üzerine çalışmak ve bunun esaslı bir siyasî eleştiri olduğunu kabul etmek yerine Marx, uygulamalı mantığın bir parçası olarak onu azledebilmek için, bu metnin gerçek siyasî içermelerinden soyutlama yapar. Böylece o, tam da Hegel'in elde etmeyi istiyor olduğu şeyle Hegel'e çeşitli vesilelerle suçlamalarda bulunur.[35] Bu nedenle, –kendisinin ve Hegel'in niyetlerindeki ölçütlere

---

[34] Hegel'in açıklamasına (§266) göre, toplumsal kurumlarda devletin zihni (ya da 'tin'i) hâlâ bir 'zorunluluk' hâli içerisindedir; bu nedenle de 'bir görünüş alanı' oluşturur. Bununla birlikte, bu kurumların 'kalbi' 'kendisi için nesnel ve edimsel' hâle dönüştüğü ölçüde, devletin tini de bu görünüşün 'idealliği olarak' var olur. Bu 'zorunluluk', bu sayede, kendisi için bir 'özgürlük şekli' hâline gelir.

Bu metinde belirtik olmaktan çok örtük olarak karşımıza çıkan toplumsal alandan siyasî alana geçiş zorunluluğu, toplumsal kurumlar düzeyindeki müzakere ve kararlarda hâlâ sınırlı çıkar ve amaçlarla uğraşıyor olduğumuz düşüncesinden kaynaklanır. Bu nedenle, çıkarların eşgüdümünü daha yüksek bir düzeyde, eş deyişle siyasî düzeyde aramak gerekir; ve bütünün istikrarının güvence altına alınması gerekir. Siyasî düzeyde toplumsal çıkarlar tek-taraflı (ya da 'ideal'; yukarıda 6. dipnota bkz.) hâle gelir. Toplumdaki bireyler ve gruplar yalnızca kendilerine özel çıkarlarının peşinde koştukları ve çıkarların eşgüdümü ile istikrarın sağlanması topluluğa dayalı yaşamın âdil ve uzun ömürlü bir biçimde düzenlenmesinde vazgeçilmez olduğu için, bu düzeye geçiş de zorunludur.

Öte yandan Marx, "edimsel bir alanın saf idealliği yine de yalnızca bilgi [(*Wissenschaft*); "bilim" olmalıydı –ed. n.] olarak var olabilir" (410.22-4) diye yorumda bulunurken, Hegel'in bu düşüncesini anlayabilmede açıkça tamamen başarısız olmuştu.

[35] Bu özellikle şu itirazda açıktır: §268, Hegel'in, onu, "rasyonellik devlette fiilen/edimsel olarak bulunduğundan, *devlet* içerisinde varlığını sürdüren

göre– bu metnin gerçek zayıflıklarının aslında nerede yattığını görmekte başarısız olur. Dolayısıyla, Hegel'in "siyasî duyarlılıkla ilgili hoş serimlemesi"ni (410.29vd.) över ama, hangi siyasî katılım hakkının Hegel'in eserinde bu duyarlılığın temeli anlamına geldiği sorusunu dikkate almaz. Tam tersine, itirazları, "içinde ailevî ve toplumsal duyarlılığın, aile ve toplum kurumlarının, bu itibarla, siyasî duyarlılık ve siyasî kurumlarla ilişkili durduğu ve uyuştuğu yolun açık hâle getirilmemiş olduğu" yönündedir (410.13-7). Gelgelelim, Hegel'in §§264-6'daki niyeti tam da bu bağlantıyı daha ayrıntılı bir şekilde anlatmaktır. Hegel'in, bu noktada, Lutherciliğin damgasını bastığı otoriter bir devlet yurtseverliğinin ötesine neredeyse hiç geçmediği söylenmelidir; fakat bu bağlantıyı hiç araştırmamış olmakla suçlanamaz.

Marx'ın bunu karşıtına dönüştürmesi, §269 ve devamını ayrıntılı olarak tartışırken Hegel'e, soyut ide kavramından devletin anayasasını türetme niyetini yüklediği zamandır. Hegel, aslında, devletin amacını devlet içerisindeki yurttaşın siyasî özgürlük ilkesinden türetmek yerine, devlet gücünü ve güçler ayrılığını devletin amacının soyut idesi üzerinde temellendirmeye çalışır. Kendi niyetlerinin ölçütüne göre bu kesinlikle yetersizdir. Yasama, hükümet ve soyluluğun iktidarının "kavramın doğası yoluyla belirlendiği"ni (§269), eş deyişle, devletin amacını edimselleştirmek için, evrensellik, tikellik ve tekillik 'momentler'inin özel kurumlarca temsil edilmesi gerektiğini (§273) iddia ettiğinde, akla uygun olarak ondan, devlet gücünün bu şekilde düzenlenmesinin, devletin evrensel amacıyla nasıl ilişkilendirildiğini [ve "bireyin yazgısının evrensel bir yaşam sürmek olduğu" (§258A) öne sürümünü] açık kılması beklenebilir. Bu tür atlamalar, Hegel'in bu bağlantıyı betimleme niyetinin olmadığı yollu eleştiriyi haklı çıkarmaz; bundan ziyade o, "siyasî anayasaya soyut ideyle bir ilişki" sağ-

---

kurumların –diğer yandan bu kurumlar, aynı derecede, siyasî duyarlılığın bir nesnelleşmesidir– yalnızca bir ürünü" olarak tanımlaması dışında, mantıksal gelişimle hiçbir ilgisi olmayan siyasî duyarlılığa ya da vatanseverliğe ilişkin hoş bir anlatım içermektedir.

Marx'ın burada eleştirel bir itiraz olarak geliştirdiği şey, zaten Hegel'in kendisi tarafından 1824-5 hukuk felsefesi seminerlerinde kendi düşüncesini ayrıntılandırarak dile getirdiğidir: "Vatanseverlik, devletin kurumlarının bir sonucudur; fakat bu duyarlılık yalnızca bir nedendir; zira onun aracılığıyla ve onun sayesinde devlet, kendi onaylanmasını ve korunmasını elde eder."

lamaya ve bunu, "onun (idenin) yaşam tarihinin bir üyesi olarak" (415.6-8) sınıflandırmaya çabalıyordu. Bu iki paragrafta Hegel, genel anlamda soyut ideden değil, devlet idesinden bahseder.

Marx üç gücün "kavramın doğası tarafından belirlendiği" formülasyonunu hiç anlamamış gibi görünmektedir. O, bu formülasyonun, "çeşitli güçlerin, belirli karakterlerine kendi doğaları nedeniyle değil, yabancı bir şey nedeniyle sahip oldukları" (415.12vd.) yönündeki yorumla bırakılabileceğini tasarlar.

Burada Marx, 'kavramın doğası' ile devletin güçlerinin 'kendi doğası'nın birbirleriyle hiçbir ilişki olmadığını kesin olarak kabul eder ve bu şüphesiz ki yanlıştır. Kant'ın ve Hegel'in güçlerin dağılımını pratik tasım modeline gönderme yaparak betimleme girişimleri, kabul etmek gerekir ki, yetersizdir;[36] ancak, onların bu yorumlayıcı modeli, devlet güçlerinin birbirleriyle ilişkisini rasyonel olarak ve uygun bir şekilde belirlemek için kullandıkları inkâr edilemez. Kant ve Hegel'in oluşturmak için aradıkları güçler ayrılığının rasyonelliği, bu nedenle, bu güçlerin 'kendi doğası'na yabancı değildir; kesinkes ve tam olarak o, bu 'kendi doğası'*dır*. Kusurlu olan, güçler ayrılığının rasyonelliğini tesis etme çabası değildir; aşırı basit pratik tasım modeliyle bunu yapma çabasında hata vardır.

Bu temel yanlış anlamalardan dolayı, *Hukuk Felsefesi*'nin bu bölümüne ilişkin açıklamalarının sonunda, Marx'ın, bir bütün olarak ele alındığında bu çalışmanın "mantığa yalnızca bir parantez" (419. 17vd.) olduğu sonucuna varmasının şaşırtıcı olarak görünmesi güçtür. Hegel, 'organik' (§269) terimini, devletin üç gücünün, pratik tasımdaki üç önerme olarak birbirleriyle aynı ilişki içinde durdukları bir anayasa için kullanır; diğer bir deyişle, onların çeşitli işlevleri birbirini tamamlar ve âdeta yaşayan bir bütün oluşturur. Devletin üç gücünde, onun evrensel amacı (Jena'daki Aristoteles üzerine çalışmalarından beri Hegel'in çok fazla bağlı olmuş olduğu bu imgeyi korumak için) 'organik' bir anayasaya eklemlenir. Bu yorumla Hegel, güçlerin, karşılıklı bir 'güçler kontrolü' olarak ayrıldığı liberal kavra-

[36] Her ne kadar 'yürütme' ifadesi aslında buna işaret ediyorsa da, hükümetin etkinliği konmuş yasaların yürütülmesinden ibaret değildir. Ne yargısal kararlar (Kant) ne de bir monarkın siyasî kararları (Hegel), yasalardan ve hükümete ait yönetmeliklerden yapılan bir dedüksiyon/çıkarım olarak anlaşılabilir.

yışın üstesinden gelmeye çalışır. Marx bile, bunu, "ileriye doğru atılmış büyük bir adım" (411.17vd.) olarak dikkate alır. Ancak, bu kavrayışın teorik temelini, pratik tasım modelini teşhis etmede başarısız olduğundan, Hegel'in, devlet kavramında, soyut organizma idesinden anayasanın 'organik' doğasını çıkarsamayı istediği sonucuna ciddi olarak kendini bağlı hisseder. O zaman da, Hegel'in bu sözümona hatasını, yersiz oldukları kadar apaçık da olan argümanlarla eleştirir (412.2-20; 413.34; 414.10 ve 414.18-41).

Hegel'in özneyi tamamıyla yükleme dönüştürmüş olduğu öncülünden başlayan Marx, kendi adına bu ilişkiyi sadece tersine çevirmekten hoşnuttur.[37] Böylece o, devlet teorisinde Hegel'in güçler ayrılığını önceden varsaymak, ve ardından, "fiilî farklılıkların ya da siyasî anayasanın farklı bölümlerinin bir varsayım, bir özne olduğu"ndan hareketle anayasanın organik doğasını geliştirmek zorunda kaldığını düşünür. "Yüklem, organik olarak onların belirlenimidir. Bunun yerine, ide özne yapılır ve de farklılıklar ve onların edimselliği idenin gelişimi ve sonucu olarak kavranır; diğer taraftan ide, fiilî/edimsel farklılıklardan doğmalıdır. Organik olan tamamen farklılıkların idesidir, onların ideal belirlenimidir" (411.28-36). Ne var ki bu cümleler, basmakalıp 'özne ile yüklem' yargısıyla bu bağlamda ne kadar az şeyin başarıldığını ortaya koyar. Bir devlet teorisinde, güçler ayrılığı her ne kadar empirik bir olgu olsa da, sadece verili bir şey olarak kabul edilemez; ve anayasanın 'organik' doğasını bu 'özne'nin 'yüklem'i olarak adlandırmanın anlamı olup olmadığından şüphe edilir.

Marx, aynı yorumlayıcı öncülleri, bu bölümün sonuç paragraflarını tartışırken de kullanmaya devam eder. Devletin evrensel amacından hareketle onun organlarını türetmeye giriştikten sonra Hegel, §270'de, devletin 'kendini bilen ve isteyen tin' olarak devlet gücünün taşıyıcılarında edimsel hâle geldiğini göstermeyi amaçlar. Marx buna itiraz eder; Hegel'in harekete geçmesi gereken doğru başlangıç noktası 'kendini bilen ve isteyen tin'dir; bu olmaksızın devletin evrensel amacı ve üç gücü, "ilkeden ya da destekten yoksun yanılsamalar,

---

[37] Marx, bu nedenle, Feuerbach tarafından *Felsefenin Reformuna Yönelik Hazırlık Tezleri*'nde (1843) formüle edilmiş ilkeyi sadakatle savunur: "İhtiyaç duyduğumuz yegâne şey, yüklemi özneye çevirmek ve sonuçta elde edilen özneyi de nesneye ve ilkeye dönüştürmektir; eş deyişle, spekülatif felsefeyi baş aşağı çevirip saf, açık, gizlenmemiş hakikati elde etmek."

tözsel olmayan, hattâ olanaksız varoluşlar" olmaktan başka bir şey değildir (418.4-7). Hegel devletin amacını ve devletin güçlerini 'töz' ün varoluşunun modusları/tarzları olarak betimlediğinde ve bunları bu temel üzerinde birbirinden ayırdığında (418.18-20), yalnızca, devleti *Mantık*'ı kanıtlamak için kullanıyordu (418.34). Ama aslında Hegel, tam da Marx'ın kendisinden talep ettiği gibi, siyasî birliğin amacının, nihaî olarak, bir devletin üyelerinin "tikel çıkarlarının korunması"nda yattığı öncülünden hareket eder; çünkü bireyler kendi tikel çıkarlarını sadece devlet güvencesi temelinde sürdürüp edimselleştirdiğinden, Hegel, 'asıl olarak evrensel çıkar'ı (devletin amacı) tikel çıkarların 'töz'ü olarak ele alır. Bu, devletin, kendi üyelerinin tikel çıkarlarından ayrı kavranamayacağı düşüncesini oldukça açık bir biçimde ifade eder. Marx, "edimsel tin, kendi içeriği olan evrensel amaçla birlikte başlangıç noktası olarak ele alınmış olduğu takdirde, çeşitli güçlerin onun kendini-edimselleştirmesinin modusları/tarzları, onun gerçek ya da maddî varoluşları olacağına, bunların belirli karakterinin de onun kendi amacının doğasından geliştirilmek zorunda olunduğu"na itiraz eder (418.10-14); o zaman da biz buna, Hegel'in söylediklerine işaret etmekle cevap vermeliyiz: "Gerçek tin", ki Hegel buradan hareket eder, bireylerin "tikel çıkarlar"ıdır.[38]

Marx tüm bunları yanlış yorumladığı ve Hegel'in özne ile yüklemin sırasını ters çevirmesinin baştan sona iptal edilmesi gerektiğini gösteren bu yorumu izlediği için, Hegel'in amaçladığı yerden başlamış olması gerektiğini iddia eder: 'Kendini bilen ve isteyen tin'den. Ne var ki, Hegel'in açıklamasında bu, devlet organlarında etkin olanların öz-bilincidir; çünkü, "devlet neyi istediğini ve neyi bildiğini evrenselliği içinde, eş deyişle düşünülmüş/kavranmış bir şey olarak bilir" ifadesi sadece onlar için doğrudur. "Bu sayede o, bilinçli olarak benimsenmiş amaçlara, bilinen ilkelere ve sadece örtük olan değil, edimsel olarak bilince sunulan yasalara referansla çalışır ve eyler; ayrıca, eylemlerinin bunlar üzerinde bir etkiye sahip olması ölçüsünde, varolan koşulların ve durumların kesin bilgisiyle eyler" (§270). Marx,

[38] Hegel'e göre devletin amacı hiçbir biçimde bununla sınırlı değildir; zira bireylerin yazgısı şüphesiz ki 'evrensel bir yaşama yönelmek'tir. Ancak, Hegel'in, yurttaşların siyasî haklarını toplumsal kurumlardaki öz-yönetime katılımla sınırladıktan sonra (§264), açıklamasının sonunda bundan daha fazla söz etmemiş olması önemlidir.

Hegel'in devlet teorisinin bu noktayla başlamış olması gerektiğini söylerken, devlet kurumlarındaki devlet güçlerinin taşıyıcılarının siyasî bilincini, genel olarak yurttaşların siyasî bilinciyle karıştırır. Hegel'in devlet gücünün taşıyıcılarına, kendi cumhuriyetçi yaklaşımına uygun olarak, devletin tüm yurttaşları için talep ettiği şeyi yüklediğini görmekte Marx başarısız olmuştur: Siyasî öz-bilinç. Ve o, Hegel'in kendi açıklamasının seyri boyunca başlangıç öncülündeki görüşü giderek kaybettiğini görmekte de aynı şekilde başarısız olur: Devlet, "bireysel öz-bilinçte dolayımlı olarak... varolur" (§257); devletin "kendini bilen ve isteyen tin"i (§270) memurların öz-bilincinde varolurken, yurttaşın ve tâbî olanın siyasî duyarlılığı, "hem tözsel hem de tikel olan çıkarının diğerinin [eş deyişle devletin] çıkarı ve amacında içerilmesi ve korunması" (§268) anlamında 'güven'e indirgenir. Hegel'in özne ile yüklemi karıştırmasına ilişkin Feuerbach'ın tezini *Hukuk Felsefesi* metninde doğrulamaya can atması Marx'ı yanlış yönlendirmiş, Hegel'in 1820 versiyonunda geliştirdiği kavrayışının siyasî olarak belirleyici kusurunun aslında ne olduğunu görmekte başarısız olmuştur.

IV

1841 gibi erken bir tarihte, doktora tezine ilişkin bir notta Marx şöyle yazmıştı: "Hegel'in öğrencilerinin tarafında, onun sisteminin bir belirlenimini ya da diğerini ondaki uzlaşma arzusuyla açıkladıklarında ve bundan dolayı, benzeri şekilde tek bir sözcükle, *ahlâkîlik*le bunu izah ettiklerinde, onunla ilişkili olarak tam bir cahillik mevcuttur (*MEGA*, I, i, 63). Bu açıklama, Hegel takipçileri arasında o zaman yaygın olan görüşe yöneltilmiştir ki, Berlin yazılarında Hegel, restorasyon çağının Prusya devletiyle çok sayıda uzlaşmaya isteklilik göstermişti ve bu uzlaşmalar, hukuk ve din felsefesi üzerine güncel tartışmalardaki onun gerçek bakış açısını belirsiz kılmaktaydı.[39] Cieszkowski'nin etkisi altında Marx,[40] buna, "bu bariz uzlaşma, bir yetersizlikte ya da onun bizzat ilkesindeki yetersiz bir formülasyonda kendi en derin köklerine sahiptir" (*MEGA*, I, i, 64) düşüncesiyle karşı koyar. Cieszkowski gibi o da, Hegel'in temel yaklaşımının tefekküre

[39] Bu nokta üzerine krş. Ilting, *Hegel diverso*, ss. 200vd.
[40] *A.g.e.*, ss. 211vd.

dayalı doğasında, Hegelci felsefenin temellerindeki iddia edilen yetersizliği bulmuş olduğuna inanıyordu.

Bu hüküm, Hegel tilmizlerinin çoğunun zihninde onun tarafında bir 'uzlaşma'yı teklif eder görünen argümanların önyargısız bir değerlendirmesine açıkça dayanmaz. Marx hiçbir noktada bu argümanları geçersiz kılmaya girişmemiştir; tersine o, güncel ve siyasî olarak ilişkili sorunlara siyasî bir tepki şeklinde onları açıklamak yerine, felsefî bir çalışmanın yetersizliklerini felsefî öncüllerinin yetersizliğine yüklemenin 'daha felsefî' olduğu fikrindedir. Doktora tezinde Marx'ın benimsediği idealist tarih kavrayışı bağlamında[41] bu yeterince zorlayıcı görünebilir. Fakat Lucio Colletti[42] ya da Jürgen Habermas[43] gibi Yeni-Marksist yazarların, bu idealist kavrayışı basitçe Marx'ta bulunduğu için benimsemek ve siyasî amaçlı bir karar olarak restorasyon çağındaki Hegel'in siyasî tercihine ilişkin görüşü reddetmek zorunda olmaları dikkate değerdir. Felsefî iddiaların siyasî önemine daha fazla dikkat etselerdi, Marksizmin en başta siyaset felsefesi olarak kendi suretiyle uyum içinde olması daha fazla sağlanmış olurdu.

Berlin döneminde Hegel'in restorasyon devrinin Prusya devletine taviz vermeye hazır olduğu düşüncesini destekleyen argümanları inceleyecek olursak, kendi zamanında Hegel'in, siyasî koşulların dönüşmesi için mümkün olan sınırlar içinde çalıştığı yönündeki (özellikle Sol-Hegelciler arasında hâkim olan) görüşün doğru olduğu hemen ortaya çıkar.[44] Ancak bu, genç Marx'ın doktora tezinde Hegel üzerine hükmünü dayandırdığı öncülü yıkar; Hegel, hiçbir şekilde, 1820 ve sonrasında göründüğü gibi, öncelikle geçmiş yönelimli tefekküre dayalı bir filozof değildir. Restorasyon güçlerinin ilerleyişi karşısında, uçuşuna ancak alacakaranlıkta başlayan Minerva'nın

---

[41] Doktora tezinde Marx, felsefenin yakın tarihini Hegel'in yaptığı tarzda, dünya tininin içkin bir gelişim süreci olarak anlamlandırır; krş. *a.g.e.*, ss. 131-3, 143, 64vd.

[42] Krş. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, ss. 94vd.

[43] Krş. J. Habermas, *Hegel, Politische Schriften* (Frankfurt, 1966).

[44] Krş. J. d'Hondt, *Hegel en son temps (Berlin 1818-1831)* (Paris, 1968); Ilting, *Hegel diverso*; D. Suhr, *Bewusstseinsverfassung und Gesellschaftsverfassung: über Hegel und Marx zu einer dialektischen Verfassungstheorie* (Berlin, 1975).

baykuşu imgesinde felsefenin tarihsel rolünü gösterdiğinde bu, [varolan] durumun zamansal olarak koşullu siyasî bir değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır. Felsefenin görevini bir köstebeğin tahrip edici etkinliğiyle karşılaştırdığında Hegel, bizzat kendi tarihsel imgesine daha sadıktır.[45]

Mevcut çalışma sadece bu değerlendirmeyi doğrular. Ayrıntılı olarak gösterilmiştir ki, 1820'deki *Hukuk Felsefesi*'nde devlet kavramını tartışırken Hegel, 1818-19'daki hukuk felsefesi seminerlerinin ilgili paragraflarında geliştirmiş olduğu şeyin birçok durumda altını oyar ve geri çeker. Bu zamansal olarak koşullu ödünler aslında temel kavrayışına aykırıdır; fakat onun 1820'de değişen devlet kavrayışı, kendi zamanının çok ötesindeki geleceğe işaret eden siyasî amaçlar içermektedir. 1843'teki eleştirisinde Marx, Feuerbach'ın bando arabasını [popüler topluluğunu –ed. n.] şiddetle eleştirirken panteist bir mistisizmin temsilcisi olarak Hegel'in maskesini düşürmenin mümkün olabilmesi için, bunu sürekli olarak göz ardı eder. Fakat en azın-

---

[45] Dünya tini "sürekli olagelir, çünkü tin ilerlemeden başka bir şey değildir. Tin çoğu zaman kendini unutmuş, yolunu yitirmiş gibi görünür; fakat içsel olarak kendisine karşı durmakta, içsel olarak sürekli ileri doğru etkinlikte bulunmaktadır (tıpkı Hamlet'in, babasının hayaletine, "Güzel söyledin koca köstebek! Yeraltında bayağı hızlısın yani?" dediği gibi); kendi içinde yeterince güçlü hâle geldiğinde, onu güneşten, kendi mefhumundan, ayırmış olan yeryüzünün kabuğunu çatlatır, böylelikle de yeryüzü parçalanıp dağılır. Böyle bir zamanda [yeryüzünü] çevreleyen kabuk ruhsuz ve çürümüş bir bina gibi çöküp parçalandığında ve tin kendisini yeni bir tazelikle donatıp gösterdiğinde, [peri masalında giyene her adımda –ed. n.] yedi fersah [yol aldıran –ed. n.] pabuçları en sonunda benimsenir" [*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, *Werke*, XIX, 685 (*Hegel's Lectures on the History of Philosophy*, İng. ed. ve çev. E.S. Haldane ve Frances H. Simson, Londra, 1968, cilt 3, ss. 546-7)]. "Onun âciliyetine kulak vermeli, –içerideki köstebek önüne çıkan engelleri aşarken– biz de onu bir gerçekliğe dönüştürmeliyiz" (*A.g.e.*, *Werke*, XIX, 691; Haldane ve Simpson çevirisi, s. 533). Kendi felsefî görevine ilişkin bu kavrayış, Hegel'in 28 Ekim 1808'de [(*Mektuplar*'ın İngilizce baskısında 26 Ekim; bkz. *Hegel: The Letters*, İng. çev. C. Butler ve C. Seiler, Indiana University Press, Bloomington, 1984, s. 179) Niethammer'e –ed. n.] yazdığı bir mektupta bile bulunabilir: "Her geçen gün daha çok ikna oluyorum ki, teorik çalışmanın yapabilecekleri pratik çalışmadan çok daha fazladır: Yalnızca ideler alanında devrim yapılsa bile, gerçeklik buna karşı koyamaz."

dan burada tartışılan metinde onun yorumu, Hegel'in niyetlerine her bakımdan bol gelmektedir.

Bu sonucun, Marksist felsefe ile Hegel arasındaki bağlantı üzerine günümüzde, özellikle İtalya'da, devam eden tartışmalar bağlamında belirli bir öneme sahip olacağı açıktır.[46] Marx'ın 1843 el yazmasındaki Hegel eleştirisinin siyasî olmayan yaklaşımı, onun geç dönem yazılarında da dâhil olmak üzere, öncelikle kendisini ekonomi ve toplumla ilgili sorunlarla ilişkilendirdiği ve de hukuk ve siyaset felsefesinin sorunlarını geniş ölçekte ihmal ettiği olgusundan dolayı, kısmen sorumlu tutulabilir.[47] Alman siyaset ve hukuk felsefesine "verilmiş olan en tutarlı, zengin ve eksiksiz form"[48] olan Hegel'in siyaset felsefesini eleştirisinin siyaset felsefesinin bakış açısını büsbütün yıkmış olduğu yönündeki sabit inançta o, bundan dolayı dikkatini öncelikle toplumsal ve ekonomik süreçlerin analizine çevirmenin kendi görevi olduğunu hissetti. Ortodoksluk yönündeki Marksistlerin –Leninizm-Stalinizm sınırlarının/matlığının dışında bile– baskın eğilimi bu ihmali sürekli kılmaya devam etmektedir.

Hegel'in muazzam gölgesinden şiddetli ve vakitsiz bir şekilde kendisini kurtarma isteği uğruna Marx'ın ödemek zorunda olduğu bedeldir bu. Her şeye rağmen, bu başarısız özgürleşme girişimi siyasî olarak gerçek bir zorunluluktu. Büyük kararlılıkla ve açık görüşlülükle Marx, Hegel'in kaygı ve temkinlilikle savunmuş olduğu siyasî ilkelerin gelişmesi için gereken listenin içerisine kendisini dâhil etmeye koyulduğunda, Hegelci felsefenin ölçüsüz yansıması/düşünümselliği bir engeli kanıtlamış olmalıydı. Bir 'eylem felsefesi'nin (Cieszkowski) bakış açısından Hegel'in siyaset felsefesi, aslında 'panteist mistikleştirme'den başka bir şey olarak görünmeyecekti. Her ne kadar bu eleştiri gerekçelendirilmemiş olsa bile, felsefî bir anlamda ciddiyetle ele alınırsa, siyasî anlamda da gerekçelendirilmiş görünür;

---

[46] Burada G. della Volpe'nin hükmüne gönderme yapmak yeterli olacaktır; bkz. *Umanesimo positivo e emancipazione marxista* (Milano, 1963), s. 9.

[47] N. Bobbio, *Esiste una dottrina marxista dello Stato?* ve *Quali alternative alla democrazia rappresentativa?*, *Mondoperaio*, 1975, sayı 8 ve sayı 10. D. Zolo'nun incelemesiyle krş. [*Stato socialista e libertà borghese: una discussione sui fondamenti della teoria politica marxista* (Bari, 1976)].

[48] Marx, *Towards a Critique of Hegel's Philosophy of Rights*, *MEGA*, I, i, ss. 613-41vd.

1820'deki *Hukuk Felsefesi*, 1818-19 seminerlerindeki ilgili formülasyonlarla karşılaştırıldığında açıkça ayrımsanan Hegel'in –dilin bu şekilde kullanımının taşıyabileceği ek felsefî anlam ne olursa olsun– metafizik-tınlamalı bir dil kullanımına geri çekilmesi, o yılki siyasî durumdan dolayı, kendi öğretisinin siyasî sonuçlarına net bir taahhütten geri çekilmeydi. Siyasî bir program olarak Hegel'in *Hukuk Felsefesi* o hâlde artık kullanışsızdır.

Fakat sadece Marksist olan değil, herhangi bir siyasî program da, adına lâyık bir siyaset felsefesi üzerinde temellenmeye ihtiyaç duyar. Hegel'den sonra siyaset teorisinin temelleri üzerine yürütülen tartışmanın bilgisine sahip hiç kimse, Hegel'in probleme ilişkin farkındalığının çok daha ötesine ilerlemiş olduğumuzu ileri sürmeyecektir; aksine, Hegel'den bu yana siyaset felsefesinin tarihi, yalnızca daha rafine metodolojik analizlerle ve empirik bilgideki büyük bir artışla karşı koyulan problemin daraldığını gösterir. Bu yüzden, siyaset teorisinin temellerine ilişkin herhangi ciddi bir yeniden gözden geçirme Hegel' in ortaya çıkardığı soruları zihninde tutmazsa, sonunda onun işaret ettiğini kaybetme riskini taşırır.

çev. Işıl Bayar Bravo

AHLÂKÎ GERİLİM VE POLİTİKANIN ÖNCELİĞİ*

Domenico Losurdo

1. Modern Dünya ve Ahlâk Kahramanlarının Yitişi

Søren Kierkegaard, Hegel'in düşüncesinin ahlâktan yoksun olduğunu öne sürer ve onun bu ünlü ithamı filozoflar tarafından da defalarca yinelenmiştir; fakat bu itham doğru mudur?[1] Hegel modern dünyanın, politik kurumların merkezîliği ve yasal düzenlemelerin nesnelliği tarafından karakterize edildiğini vurgular: Bundan dolayı, kahramanlara yer yoktur. Ahlâkî kahramanlar olan azizler de aynı yazgıyı paylaşıyor görünmektedir. Eskiden muhtaç olanlara ayakkabı yapmak için deri çalan Aziz Crispin, şimdi bir 'ıslahevi'nde ya da 'cezaevi'nde olacaktı. Ortaçağda ahlâkî bir kahraman olarak görülen herkes, modern dünyada yasanın eksiksiz gücüne tâbîdir ve bir hırsız gibi muamele görür. Hegel, Aziz Crispin'in yazgısına hiç merhamet göstermez. Kuşkusuz, Aziz Crispin dindar bir adamdı; ama onun 'düzenli bir Devlette' yasal cezalandırmaya uğraması gerekmektedir

---

* Domenico Losurdo (2004), "Moral Tension and the Primacy of Politics", *Hegel and the Freedom of Moderns*, İng. çev. Marella ve Jon Morris, Durham ve Londra: Duke University Press, ss. 225-45.

[1] S. Kierkegaard, "Postilla conclusiva non scientifica alle briciole di filosofia", *Opere*, s. 441.

(*V.Rph.*, IV, 341 ve *Rph.*, §126 *AL*; *V.Rph.*, II, 457); "hattâ, yasal olan (*das Rechtlichte*), özgürlüğün varoluşunu temsil ettiği ölçüde, ahlâkî niyetin tersine temel bir kuraldır" (*V.Rph.*, III, 399).

Modern dünya 'hakkaniyet' [*Rechtschaffenheit*] dünyasıdır, 'hakkaniyet' de yasalara saygı göstermeyle tanımlanır. –Ahlâk kahramanları da dâhil– kahramanlardan düzenli bir devletin bir bölümünü oluşturan yurttaşlara geçiş, aynı zamanda, şiirden düzyazıya, kişiliğinin ve ahlâkî vicdanının esinlendirdiği bireyin şiirinden yasanın herkes için saptadığı davranışın düzyazısına geçiştir: "Fakat yasaya dayalı düzen, dünyevî biçiminde daha da tam olarak gelişmiş ve baskın olmuşken, gözü pek bireylerin yürekli otonomisi şimdi yersizdir" (*W*, XIII, 257). Seçkin bireylerin ahlâkî kahramanlığının, nesnel ve düzenli politik kurumların yokluğunu telâfi ettiği dönem artık sona ermiştir. Estetik dönemin sonu, ahlâkın rolünde bir azalmaya yol açar.[2] *Estetik*'te şunu okuyoruz: "Modern yaşamımızın düşünümsel/reflektif gelişimi, hem irade hem de yargı ile ilişkide, bazı genel bakış açılarını oluşturmamızı ve dolayısıyla tikeli belirlememizi gerektirir; öyle ki evrensel formlar, yasalar, görevler, ilkeler belirleyici motifler olarak hizmet edebilsin ve temelde bizi yönlendiren şeyler olabilsin" (*W*, XIII, 24-5). Hegel'in, burada ve başka yerlerde, sanatın modern dünyadaki kaybolmuş merkezîliğini açıklamak için kullandığı motivasyon, ahlâkî niyet için de geçerlidir.

2. Ahlâkî-Dinî Kurallardaki Sonuçsuzluk ve Narsisizm

Hegel, ahlâkî-dinî kuralların içyapısının tutarlı bir eleştirisini yapar. Bir örnek, "komşunu sev" buyruğudur. İlk olarak, eğer 'komşu' ile tüm insanları kastediyorsak özsel bir çelişki ortaya çıkmaktadır, çünkü sevgi tikel bir duygu yoğunlaşmasını belirtir. Bu sevgiyi herkese yöneltmeye kalktığımızda, 'sevginin karşıtı' hâline gelir.[3] Ve bu özsel çelişkiyi tartışma dışı bıraksak bile, "komşunu sev" buyruğu iki kat olumsaldır. İlkin, bu buyruğun yerine getirilmesi, bireyin iyi niyetine

---

[2] Estetik dönemin sonu olarak sanatın ölümü üzerine bkz. D. Losurdo (1982), "Intellettuali e impegno politico in Germania: 1789-1848", *Studi storici* 4, ss. 783-819.

[3] G.W.F. Hegel (1821), *Die Religionsphilosophie* (*Die Vorlesung von* 1821), cilt 1, s. 627.

bırakılmaktadır. "Diğer bireylerle ilişkisinde bireylere yöneltilir *–bir bireyin, başka bir birey için oluşu olarak anlaşılan* ya da bir duyum ilişkisi [*Empfindung*] olarak bir ilişki." Başka bir deyişle, ahlâkî buyrukların temel eksikliği, onların, "*ödev* olarak kalmaları, *edimselliğe* sahip olmamalarıdır"; onlar, "*yasa* değil, sadece *buyruk*tur."

Ahlâkî buyrukların olumsallığı, kendisini başka bir şekilde de gösterir. Bireyin iyi niyetini kabul etsek bile başka bir problem ortaya çıkar: Bir buyruğun anlamlı olarak yerine getirilmesi için, birey komşunun 'refah'ının [*Wohl*] ne olduğunu bilmelidir: "Diğer bir deyişle, ben bu kişiyi *akıllıca/kavrayışa-dayalı* sevmeliyim, çünkü akılsız/kavrayışsız bir sevgi, ona, nefretin kendisinden bile daha fazla zarar verecektir." Böyle bir durumda, "komşunu sev" buyruğunun teşvik ettiği 'iyiyi yapma' edimi "dolaysızca çözülür ve bir kötülüğe [*Übel*] dönüşür." Ahlâkî buyruklar, dolaysız bilgi düzeyinde işler ve duyumun olumsallığından bilginin evrenselliğine geçiş, ahlâkî buyruklardan yasaya, yasal düzenlemelerin nesnelliğine geçişi temsil eder: "Akılcı bir biçimde iyiyi yapma edimi, en zengin ve en önemli biçiminde, devletin", politik topluluğun "akılcı, evrensel eylemiyle temsil edilir" (*W*, III, 314-5). İyinin sadece 'edimselliği'nin değil, aynı zamanda 'evrenselliği'nin de ele geçirilmesi yalnızca törelliğin [*ethicality*], politikanın düzeyinde gerçekleşebilir. Aslında Hegel, ikincisini edimsel, gerçekleşmiş evrenselliği temsil etmenin en uygun aracı hâline getirerek, ahlâk ile politika arasındaki geleneksel olarak kurulmuş ilişkiyi altüst eder. Daha doğrusu, 'ahlâk' sadece kendi niyetlerinin mükemmelliğini ilân eden, ama henüz nesnel, evrensel düzenlemeye tâbî olmayan (*Rph.*, III, 188) öznenin, 'ahlâkî birey'in [*moralisches Individuum*] tikelliğinin etkilediği "en dolaysız evrenselliği [*nächste Allgemeinheit*]" ifade eder (*V.Rph.*, IV, 338). Henüz, nesnel bir formülasyonla 'bizatihi evrensel'in [*universal in-and-of-itself*] huzurunda değiliz; bu evrensel ancak etik bir düzeyde gerçekleştirilir (*V.Rph.*, III, 396). Düzenli bir devlette yasalar hâkim olur olmaz, bu evrenselliği "ötekini sev", eş deyişle "komşunu sev" buyruğu adına bile ihlâl etmek meşru değildir (*W*, III, 315).

Bu buyruk, bazen görünüşte daha somut bir biçim varsayabilir ve başkalarına vermek için kendi iyeliklerinden vazgeçmeyi gerektirebilir. Fakat Hegel [buna] itiraz eder: "Kendi iyeliklerini yoksullara verme, bu durumda artık yoksul insanlar kalmayacağından, hipotetik/koşullu bir buyruktur (*Rph.I*, §90E). Hegel'in ahlâkî buyruklara yö-

nelttiği üçüncü temel eleştiridir bu. Onlar sadece ikili bir olumsallıktan ve tam bir sonuçsuzluktan etkilenmezler; bu sonuçsuzluğun nedenini de temsil ederler; çünkü onların koşulsuz, ezelî-ebedî doğalarının kutsanmasının varsayımı şudur: "Eğer yoksulluk, yoksullara yardım etme ödevi yerine getirilebilsin diye varolmayı sürdürmeliyse, bu ödev yoksulluğun varlığını sürdürmesine izin vererek yerine getirilmiş olmuyor" (*W*, II, 466). Hegel'in bir öğrencisi, doğal hukuk üzerine olan Jena metnindeki bu pasaj üzerine etkili bir yorum ortaya koyar: "Etik kural buyurur: 'Yoksullara yardım et.' Ancak, gerçek yardım onları yoksulluklarından özgürleştirmeye dayalı olacaktır; ama yoksulluk artık olmadığında, yoksul insanlar da ve onlara yardım etme ödevi de yoktur. Hayırseverlik uğruna bu yoksul insanların yoksul olmaya devam etmelerine izin veriyorsak, o hâlde yoksulluğun varolmaya devam etmesine izin vermekle [yoksullara, onları yoksulluklarından özgürleştirerek, gerçekten yardım etme] ödevi... yerine getirilmiş olmuyor."[4]

Ahlâkî-dinî buyrukları sürekli kılmayı amaçlayan bu ahlâkçı, narsistik eğilimin iç dinamiği, *Mantık Bilimi*'nde, mantıksal kesinlik ve psikolojik içgörü ile çözümlenmektedir: Edimsellik bir ideale karşıttır; görünüşte gerekli olan, idealin zorunlu gerçekleşmesidir, ama gerçekte, idealin gerçekleşmeyişi varsayılır; çünkü bu gerçekleşmeme, öznenin övülen ahlâkî niyetinin değişmez mükemmelliğinin ve ahlâkî buyruğun değişmez geçerliliğinin zımnî varsayımını oluşturur (*W*, V, 164). Bu konum 'sahte'dir [*unwahr*] (*W*, V, 145); durmadan yüksek idealler ve amaçlar iddiasında bulunur, ama onları ciddiye almaz.[5] Başka bir deyişle, ahlâkî buyruklar, narsistik olmamak için, kendilerini törel/etik olarak aşmayı amaçlamalıdır. Eğer ciddi bir biçimde alınırsa, yoksullara yardım edilmesini gerektiren buyruk, yoksulluğun ve dolayısıyla da yoksullara yardım edilmesini gerektiren buyruğun, somut bir biçimde ortadan kaldırıldığı etik bir düzen yaratmayı amaçlamalıdır. Hukuk felsefesi üzerine 1824-1825 seminer

---

[4] K. Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, cilt 8, I: *Hegel's Leben, Werke und Lehre*, 2. baskı, s. 278. Nicolao Merker daha önce bu yoruma dikkat çekmişti. Bkz. G.W.F. Hegel, *Il dominio della politica*, ed. N. Merker, s. 197, 1. dipnot.

[5] Bkz. D. Losurdo, *Hegel und das deutsche Erbe*, 10. Bölüm, §3 (= *Hegel, questione nazionale, Restaurazione*, 8. Bölüm, §3).

derslerinden bir pasajda Hegel, "yoksullara yardım etme"nin "ahlâkî alan"a ait olduğunu, ama etik bir düzen içerisinde bu ahlâkî alanın "giderek çok daha sınırlı hâle geldiği"ni iddia eder. "Sadaka verme edimi, geri kalmışlık koşullarında, gelişmişlik koşullarında olduğundan çok daha sık ortaya çıkar" (*V.Rph.*, IV, 527).

3. Modern Dünya ve Ahlâkî Alanın Kısıtlanışı

Bu anlamda, modern dünyanın gelişimi, törelliğin alanının aşamalı olarak ahlâkî alanın yerini almasına yol açar. Bu süreç, çeşitli düzeylerde gözlenebilir. Yasal olarak onaylanan sözleşmeler, şeref sözüne dayalı vaatlerin yerini alır. Bundan dolayı, bazıları, nostaljiye kapılarak, kendiliğindenliğe ve saf bir ahlâkî yükümlülüğe özgürce riayet etmeye yer bırakmayan yasal bir yükümlülüğün 'biçimciliği'ne karşı çıkar. Hegel bu itirazlara şu cevabı verir: "Her iki biçim de gözetilmelidir: Biçimsel olanın yanı sıra tamamen sözel bir sözleşmeye de uyulmalıdır, ama her zaman, salt bir şeref sözüyle yetinilmesi beklenemez" (*V.Rph.*, III, 660). Tamamen sözel bir sözleşmeye uymanın ahlâkî yükümlülüğü, tıpkı Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'ndeki ünlü teminat gibi geçerli kalmaktadır. Ne var ki, yasal 'biçimcilik', toplumun gelişmesiyle birlikte, şeref sözünün yerini alma eğilimindedir ve ahlâkî alanı kısıtlayan ya da kısıtlıyor görünen bu gelişmeye karşı nostaljik itirazlar sadece aklanamaz olmayıp, aynı zamanda ahlâkî olarak narsistçe zevk alınan kişinin tikelliğine oransız bir bağlılığı da eninde sonunda açığa vurur. Ve bu itirazlar, ahlâkın yasal sistemin gelişimine etkide bulunmaya devam ettiğini daha fazla aklayamaz: "Ahlâklı insanlar için" ve "ahlâkın iyice yerleştiği çağımızda", aşırı, sert cezalara başvurmaya gerek yoktur (*V.Rph.*, IV, 280). Normlara uyma yaygın bir alışkanlık olur olmaz, suçun hiçbir lekeleyici sonucundan korkmaya gerek kalmadığı için, daha hafif ya da daha dengeli cezalara başvurulabilir. Ahlâk, düzenli bir devletin yurttaşlarının davranış kurallarını temsil etmeyi sürdüren yasal normlara etkide bulunur.

Ancak, etik dünyanın genişlemesi aşılmaz engellerle karşılaşıyor gibi görünmektedir. Geniş insan kitlelerinin mustarip olduğu, göç ve kolonizasyona rağmen henüz çözülmemiş olan, yoksulluk problemini

düşünmek yeter.[6] "Bu, tüm kamusal kurumlara karşın, içinde *ahlâk*ın yapacak çok şeyinin bulunduğu bir durumdur" (*Rph.*, §242). Ahlâk, ancak, politik kurumların başarılı olamadığı ya da kendilerinin yetersiz olduklarını açığa vurdukları yerde, etiğin/törelliğin kendisini somut olarak gerçekleştiremediği yerde hüküm sürebilir. Ahlâkî vicdana başvurma, bir kez daha modern toplumda ortaya çıkar ve 'doğa durumunun kalıntıları'nın kendilerini gözler önüne sermeye devam ettiği bir durumda (sivil toplumun yoksulluğu ve ağır eşitsizlik durumu) yine temel bir rol oynar (*Rph.*, §200E).

Yoksulluk, hayırseverlikle hafifletilmelidir. Bir lise müdürü olarak Hegel, Nurembergli yurttaşlara, 'muhtaç öğrenciler'e olan 'hayırseverlik'lerinden ve 'bağışlar'ından ötürü içtenlikle teşekkür eder. 'Soylu insanseverler/hayırseverler'e [*philanthropists*] teşekkür edip onları övmez sadece, aynı zamanda eylemlerinin etkililiğini de vurgular: "Bu şekilde, ana-babası olmayanlara, bu durumun üstesinden gelme veya bu durumdayken yoksulluğun söndürdüğü ya da yanlış yerlere yönlendirdiği becerilerini geliştirme olanağı sunulmaktadır!" (*W*, IV, 340-1, *passim*).

Yalnızca üç yıl kadar önce Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nde, "komşunu sev" buyruğunun ikili olumsallığı olarak tanımladığımız şeyi eleştirmişti. Öyleyse, lise müdürü ve kamu memuru Hegel'in, hayırseverliğe gelince iş, konumunun pratik gerekirlikleri yüzünden, politika ve tarih filozofu Hegel'den daha az katı bir üslûpta kendisini ifade ettiği –ya da kendisini ifade etmeye zorlandığı– sonucuna mı varmalıyız? Hegel'in, *Tinin Fenomenolojisi*'nde hâlihazırda işaret etmiş olduğu şeyi anımsamamız gerekiyor: "Bireysel hayırseverlik, duyum olan bu 'iyiyi yapma', sadece, bütünüyle kişisel bir edim, ilineksel ve geçici bir âcil yardım [*Nothilfe*] değerine sahiptir." Dolayısıyla, bu yardımı sunmak doğru ve yerinde olmasına karşın, kuşkusuz problemi çözmemektedir ve onu sunanların böbürlenmek için hiçbir nedenleri yoktur. Etik ve politik kurumların etkin bir işleyişiyle karşılaştırıldığında –uygun bir şekilde dönüştürüldüklerinde– "bir bireyin eylemleri o kadar konu dışı görünür ki, onlardan söz etmeye bile değmez" (*W*, III, 315).

Hegel (tarih filozofu olarak) Nuremberg'te de, modern dünyanın gelişiminin, toplumsal yaşama özsel olan hizmetleri 'özel irade' ala-

[6] Bkz. D. Losurdo, *Tra Hegel e Bismarck*, III-16.

nından kaldırma eğilimini vurgulamaya devam eder. Bu, okulları (yukarıda, IX. Bölüm, I), ama aynı zamanda 'tıbbî yardım' ve 'yoksullara yardım'ı da kapsar. Bu durumda da gerçekleştirilmesi gereken, 'bir plâna göre düzenleme'dir. Bu düzenleme, mahrem özgürlük alanının 'kutsal' sınırlarına saygı duymalıdır; ama insanın saygınlığıyla birlikte edimsel/fiilî anlamda bir şans özgürlüğü ve potansiyel bir ahlâk özgürlüğünü etkileyen gereksinimlerin giderilmesinden ayrılmamalıdır. Esasen bu, daha talihli bireylerin keyfî gücüne bırakılmamalıdır.

Hukuk Felsefesi'nde Hegel, hayırseverliğin ikili olumsallığı düşüncesinde fazlasıyla ısrar eder. Bir olumsallık ki, "hem kendinde hem de sonuçlarında bu yardım"la ilişkilidir. Bu nedenle, "toplum, yoksunluğun evrensel yönlerini teşhis ederek ve onlara çözüm getirecek adımlar atarak [bu yardımı] daha az gerekli kılmaya çalışır" (*Rph.*, §242). Politik kurumların, yoksulluk probleminin üzerine lâyıkıyla gidebilmeleri için geliştirilmeleri gerekir. Daraltılması gereken, bireyin rastlantısal yardımının müdahil olduğu alan, son tahlilde, "*ahlâkın* yapacak çok şeyinin bulunduğu... durumdur" (*A.g.e.*).

Şimdiye kadar etik dünyanın genişlemesinin aşılmaz engellerle karşı karşıya kalmış olduğu doğrudur; ama hedef, içerisinde ahlâkî buyrukların, ya da en azından yoksullara yardım edilmesini gerektiren buyruğun gereksiz olduğu bir toplumdur. Hayırseverlikte ısrar, talihin yardımına başvurmaya hâlen mecbur kaldığımız olgusu, bunların hepsi, modern dünyanın şimdiye dek çözmek zorunda olduğu dramatik problemlerin altını çizer. Hegel'in eleştirisi, bir kez daha, ahlâkî içselliğin sözde üstünlüğünü yüceltmek için sınıra uzanacak, hattâ bu olumsallık alanını ebedîleştirecek olanlara yönelir: "Hayırseverlik hâlâ yeteri kadar hareket alanına sahiptir ve eğer yoksunluğun hafifletilmesini duygunun *tikelliği* ve kendine özgü eğilim ve bilgisinin *olumsallığı* ile sınırlamaya uğraşıyorsa, veya evrensel hükümler ve bir çeşit *mecburî* kurallar tarafından incindiğini ve kırıldığını hissediyorsa hataya düşer. Tersine, bireye, (evrensel bir biçimde düzenlenenle karşılaştırıldığında) kendi tikel fikrinin ışığında kendisinin yapacağı ne kadar az şey kalıyorsa, kamusal koşullar çok daha fazla kusursuz olarak görülmelidir" (*Rph.*, §242E). Diğer bir deyişle, etik kurumların gelişmesi ve ilerlemesi, içinde bir bireyin ahlâkî duygusuna başvurmasını mecbur kılan alanı daraltır.

4. Hegel ve Kant

Hegel ile Kant'ı karşılaştırmak, bu noktada yararlı olabilir. İlk bakışta, ikisi arasındaki karşıtlık açıktır. Kant, *Fakülteler Çatışması*'nda, insanlığın 'ileriye doğru gelişimi'ni şu sözlerle betimler: "Biraz daha hayırseverlik..., sözleri tutmada daha fazla güvenilirlik olacak."[7] Bilâkis, Hegel'e göre tarihsel ilerlemede iki ana aşama göze çarpar: 1) Yasal biçimcilik, tamamen verilmiş söze dayalı bir tür bağlılığın yerini almaktadır; 2) hayırseverlik gereksiz hâle gelmektedir. Bununla birlikte, *Ahlâk Metafiziğinin Temelleri*'nin yazarı, zengin bir bireyin 'hayırda bulunması' [*Wohltun*] hakkında ilginç bir gözlemde bulunur: "Bunun bir mecburiyetin/yükümlülüğün övgüye değer yerine getirilmesi olarak ele alınması güçtür... Bu kişinin özveride bulunmaksızın böyle bir şekilde kendisine sağladığı haz, onun ahlâkî duygulara düşkünlük gösterme yoludur."[8] İyi bir ahlâkî vicdan ikiyüzlülüğü, kesinlikle Hegel'in durmadan eleştirdiği şeydir.

Kant daha da ileri gider: Feodal bir lordun, 'miras yoluyla geçen kölesi'ne [*Erbuntertan*], özgürlüğü elinden alınmış bir insana sadaka vermesi ne anlama gelir? Kant'ın, *Ahlâk Metafiziğinin Temelleri*'nde ulaştığı sonucun kapsamı, 'miras yoluyla geçen kölelik' [*Erbuntertänigkeit*] kurumunun ötesine geçmiş görünmektedir: "Birinin talihine bağlı olan sadaka verebilme, esasen, hükümetin adaletsizliğiyle kayrılan belirli bireylerin sonucudur. Hükümet, hayırseverliği vazgeçilmez kılan bir refah eşitsizliği ortaya çıkarmaktadır. Bu koşullar altında, zenginlerin yoksullara yapacağı yardım, bazı bireylerin onunla ilgili olarak çok fazla böbürlendiği hayırseverlik adını gerçekten de hak eder mi?"[9] Burada, Kant'ın konumu Hegel'inkine yaklaşır görünmektedir. Evet, hayırseverlik, 'herkesin yükümlülüğü' olmayı sürdürür; ahlâkî bir buyruktur, ama sadece, üstesinden gelinmesi gereken adaletsiz bir politik durumda anlam ifade eden bir buyruk.[10] Kant, bu nedenle, çok önemli bir soru sorar: "Eğer insanın ahlâklılığı, azamî vicdanlılıkla yerine getirilecek yasal yükümlülüklere [*Rechtspf-*

---

[7] I. Kant, "Der Streit der Fakultäten", *KGS*, cilt 7, ss. 91-2.
[8] I. Kant, "Metaphysik der Sitten, Tugendlehre", §31, *KGS*, cilt 6, s. 453.
[9] I. Kant, §31, *Kasuistische Fragen*, *KGS*, cilt 6, s. 454.
[10] *A.g.e.*, §30, *KGS*, cilt 6, s. 453.

lichten] indirgenseydi, bu bir bütün olarak dünyanın refahı için daha iyi olmaz mıydı?"

Bu soru Hegel'in konumuna da hitap eder: Ahlâkî vicdana başvurma, etik kurumların nesnelliği tarafından gereksiz ya da ikincil hâle getirilir. Bizzat Kant, 'insanın mutluluğu'nun, böyle bir nesnellikten zarar görmeyeceğini kabul eder. Böyle olduğu hâlde, *Ahlâk Metafiziğinin Temelleri*'nde ekler: "Dünyanın büyük ahlâkî süsü, yani insanseverlik [*Menschenliebe*]" saf dışı edilecektir ve bu süs olmadan, "dünyayı tamamlanmış kusursuzluğunda güzel, ahlâkî bir bütünlük olarak" artık resmedemeyeceğiz.[11] 'Ahlâkî süs', Hegel'i zerre kadar etkilemez; hattâ Hegel, böyle bir süsü [*Zierde*] etik anlamda kusurluluğun işareti sayar.

5. Hegel, Schleiermacher ve Liberal Gelenek

Hegel ile Schleiermacher arasında çok daha büyük bir farklılık bulunmaktadır. İkincisi, gerçekte, yoksullara yardımın, '*seküler* hükümetin çeşitli dallardaki görevi' olmaya son vermesini ve 'dinî *cemaa*'ın bir konusu' olmasını ister. Konumunu şu sözlerle savunur: "Bireyin iyi niyetinin dışsal bir yasa tarafından engellenmesi olgusu zaten oldukça olumsuzdur." Kendiliğindenlikte temellenen ahlâkın yerini, gayrişahsî bir yasal zorunluluk almış ve "burjuva/yurttaşın [*bürgerlich*] yaşamı, dinî yaşamı bizden uzakta tutarak tümüyle yutabilmiştir."[12] Schleiermacher, modern dünyaya doğru ilerlemenin tersine çevrilebileceği umuduyla, şu dilekte bulunur: "*Yoksullara yardım*, Hıristiyanî sevgide kavranılsın" ve "*muhtaçların bakımı*, başlangıçta onu Hıristiyanlığın sinesinde tutan"[13] ellere iade edilsin.

Schleiermacher'in 'Hıristiyan hayırseverliği'ni göklere çıkaran konuşması, diğer konuşması *Yerli Hıristiyan Ekonomisi Üzerine Konuşmalar*'la birlikte 1820'de, Berlin'de yayımlandı. Bu nedenle, Hegel'in, *Hukuk Felsefesi*'nde, yoksulların özellikle sıcak 'hayırsever' duygulara bağlı olan yazgısına göz yuman 'yanlış konum'u eleştirdiği

---

[11] *A.g.e.*, §35, *KGS*, cilt 6, s. 458.

[12] F. Schleiermacher, "Predigten über den christlichen Hausstand", *Werke*, ed. O. Braun ve J. Bauer, cilt 3, ss. 395-6. *Bürgerlich*'i 'burjuva/yurttaş' ile çevirdik, çünkü burada gönderme, politik topluluğun *Bürger* üyesinedir.

[13] *A.g.e.*, s. 397.

zaman, bizzat Schleiermacher'i hedef almış olması olasıdır. Schleiermacher'in konumu, zamanında sadece kültürel düzeyde değil, politik düzeyde de pek çok kişi tarafından paylaşılıyordu. Birkaç yıl sonra, liberal Rotteck, yoksulların devletten yardım alma hakkına sahip olması gerektiğini reddederek, politik gücün tarafında yasal bir yükümlülük bulunmamasının yoksullara zarar vermediğini, tam tersine zenginlerin cömertlik ve hayırseverliğini kamçıladığını ekler: "Yasal bir yükümlülükten dolayı yapılan, ödülünü soylu bir öz-vicdanda bulan, gönüllü ve bu nedenle de övgüye değer bir karardan ileri gelenden genellikle daha az şevkle yapılır." Yoksullara hayırda bulunmayı ve yardım etmeyi yasal bir yükümlülük hâline getirmek yalnızca çıktıkları ahlâkî kaynağı kurutabilir.[14]

Hegel'in eleştirisi, onun liberal bir eleştirmeninin benimsediği konumla alay etme girişimi olarak ortaya çıkar: "Buyruklar sıklıkla olumsuz açıdan görülür; herkesin, kendi hayırseverliğinin emanet altına alınmasına katkıda bulunmayı istemesiyle ilişkili olarak yoksullar için vergiler, [buna] bir örnek teşkil eder. Fakat bu şekilde, birey kendisini yasaya karşı haksız bir konuma yerleştirir. En akılcı yasalar, insanların zaten kendiliğinden yaptıkları şeyi buyuranlardır; bu, yasaların otantik ve hakikî anlamıdır –yasalar ki, insanın zihninin, aklının zaten yaptığını buyururlar. Yasa, öyleyse, sadece niceliği düzenlemeye hizmet eder." Hegel, yasal yükümlülüğün, ahlâkî duyguların kendiliğindenliğini boğmasından şikâyetçi olanlara cevap olarak, onların, yasanın haklı olarak buyurduğunu en yüksek doğallıkla yapmalarını hiçbir şeyin engellemediğine dikkat çeker: "Çalmayan insanlar bunu yapmaz, çünkü yasaktır, çünkü bunu kendiliğinden yapmazlar" (*V.Rph.*, IV, 603). Ahlâkî norm varolmaya devam eder, ama şimdi yasal bir norm olarak ifade edilir.

Bu, tam olarak, Hegel'in gerici ve liberal eleştirmenlerinin o dönemde odaklandığı noktadır: Friedrich Stahl, Hegel'in sisteminde, 'hayırseverlik'e [*Caritât*], eş deyişle, "sadece bir kişi ile bir başkası arasında" gerçekleşen 'hayırseverlik'e yer olmadığını söyler.[15] Liberal işadamı Hansemann ise, kadınlar ve çocuklar tarafından yapılan fabrika işi için yasal düzenleme getirme girişimini eleştirir ve bu girişimi

[14] C. von Rotteck, "Armenwesen", *Staats-Lexikon*, C. von Rotteck ve C. Welckler, cilt 2, ss. 11-2.

[15] F.J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts*, cilt 1, s. 41.

destekleyen "Hegelcilerin ve sosyalistlerin" (yukarıda, 3. Bölüm, 6), 'sevgi'nin yerine devleti koymaya çalışmaktan suçlu olduklarını düşünür.[16]

Buna mukabil Hegel şöyle der: "İnsanlar, genellikle, devletin genel kurallara göre yoksullara yardım etmesine izin vermektense nasıl diğerlerine yardım edecekleri üzerine takdir yetkisini elden bırakmamayı yeğlerler." Ne var ki Hegel devam eder: "Bireysel yardım asgarîye indirilmelidir, çünkü yardımcı olmaktan çok zarar verici olabilir" (*Rph.I*, §107E). Hegel'in, hukuk felsefesi üzerine Heidelberg dersinde, toplumsal alanda devlet müdahalesine yönelik bırakınız-yapsınlarcı [*laissez-faire*] karşıtlığa getirdiği itiraz, *Tinin Fenomenolojisi*'nin, "komşunu sev" şeklindeki Hıristiyan buyruğuna karşı getirdiği itirazla aynıdır. Elbette, bireyler uygun olduğunu düşündüklerini yapma özgürlüklerinden vazgeçmek istemez; ama Hegel, "devletten gelen bu müdahaleyi bireyin rasyonel saydığı ve bu durumda, bireyin bu uyarıyı izleyerek faydalı bir işlev [*wohltätig sein*] yerine getirebileceği yerde bile özgür iradenin araya girmesi"ne (*A.g.e.*) itiraz eder. Schleiermacher'in göklere çıkardığı 'hayırseverlik' [*Wohltätigkeit*], burada, toplumsal problemin politik çözümüne yönelik bir yurttaş bağlılığı hâline gelir. Ve ahlâkî buyruklardan yasal normlara geçiş, modern dünyanın sekülerleşmesinde özsel bir momenttir.

Schleiermacher ve Rotteck'in benimsediği konum, Almanya'nın dışında bile, uzun süre liberal gelenek içerisinde kendisini göstermeye devam etti. 1835'te Tocqueville, 'kamusal hayırseverlik' ya da 'yasal hayırseverlik' yerine 'bireysel sadakalar'ı, diğer bir deyişle, Hıristiyanlığın doğuşundan beri 'ilâhî erdem' mertebesine çıkarılmış olan 'özel erdem'i fazlasıyla yeğlediğini ilân eder.[17] Nedeni basittir: "Bireysel sadakalar, zenginler ile yoksullar arasında kıymetli bağlar kurar", ahlâkî bir doğaya ilişkin bağlar. Buna karşılık, "yasal hayırseverlik... sadaka verme edimini saf dışı bırakmaz, ama ahlâkından yoksun bırakır." Ayrıca, yasal hayırseverlik, devletin vergi toplamasını, mülklerinin yağmalanmasının başarısızlıkla maskelenmiş bir yolu

---

[16] David Hansemann'dan, ve de onun 'resmî olmayan yayın organ'ı *Stadt Aachener Zeitung*'dan pasajlar, J. Droz, *Le libéralisme rhénan 1815-1848*, ss. 241-3'te basılmıştır.

[17] A. de Tocqueville, *Mémoire sur le paupérisme*, ss. 313-4, 326-7.

olarak gören zenginlerin öfkesini uyandırır.[18] 1848 Devrimi sırasında, sosyalist hareket tehdidi ve 'köle savaşları' hayaletiyle karşılaşan Tocqueville, pozisyonunu kısmen değiştirir (değiştirmeye zorlanır):[19] "Devletin yoksullara karşı görevleri"nin bulunduğunu artık kabul etmektedir; ama bu görevleri, "kamusal hayırseverlik" veya "politikaya uygulanan Hıristiyan hayırseverliği"[20] olarak adlandırmasına rağmen, henüz "insanseverlik,"[21] eş deyişle hayırseverlik kategorisine dâhil etmektedir. Yoksullukları, şeylerin doğal ve değişmez düzeninin parçası olarak veya bireysel tutumsuzluğun sonucu olarak görülmeye devam ettiğinden, yoksulların, kendi başlarına haklara sahip olduğu hâlâ göz önünde bulundurulmaz. Toplumsal ya da politik kurumlar, asla ondan sorumlu tutulmaz.

Daha yakından incelendiğinde, Tocqueville'in, sadece çocuklar, yaşlı insanlar, fiziksel olarak çalışamayan engelliler yararına, veya "bazen Tanrı'dan gelen ve onun uluslara olan gazabını gösteren öngörülmeyen ve öngörülemez kamusal felâketler"[22] gibi olağanüstü ve geçici durumlarda 'kamusal hayırseverlik'in yararlılığını, hattâ gerekliliğini kabul ettiği on üç yıl önce yazılan metin ile daha yakın zamandaki arasında konuyla ilgili bir farklılık bulunmamaktadır. 1835'teki metin, "hayırsever insanlardan oluşan bir birliğin, yardımları düzenleyerek bireysel hayırseverliğin etkililiğini ve kapsamını artırabileceği"ni[23] kabul eder. 1848'deki metin ise, (işçilerin çalışma hakkı için tehdit edici taleplerine karşı koyma gereksiniminin harekete geçirdiği) kimi ödünler verir; ama devlete, kişisel Hıristiyan vicdanının harekete geçirdiği bireysel hayırseverliği koordine eden farklı ya da

---

[18] *A.g.e.*, ss. 326-7. Ayrıca yukarıya bkz. 8. Bölüm, §5.

[19] A. de Tocqueville, "1847'den Kaldığı Düşünülen 'Notlar'", *Oeuvres complètes*, cilt 3, 2; A. de Tocqueville, *Écrit et discours politiques*, s. 727.

[20] *A.g.e.*

[21] "Kurucu Meclis'e Söylev, 12 Eylül 1848", A. de Tocqueville, *Études économiques, politiques et littéraires*, ss. 537, 551. Birkaç on yıl sonra, işyerindeki kazalara karşı sigorta için yasal plânını sunduğunda Bismarck, sağın, devlet sosyalizmi ve komünizm suçlamasını, kendisini 'pratik Hıristiyanlık'la sınırlamayı amaçladığını bildirerek reddeder. Bkz. "Konuşma, 2 Nisan 1881" ve ele alınan parlamenter müdahaleler için bkz. H. Fenske (ed.), *Im Bismarckschen Reich 1871-1890*, ss. 273-82.

[22] A. de Tocqueville, *Mémoire sur le paupérisme*, s. 340.

[23] *A.g.e.*, s. 340.

daha büyük bir rol veriyor gibi görünmez. Bu yıllar boyunca Tocqueville'in, fabrika işine veya kiralamalarına dair her yasal düzenlemeyi, tahammül edilemez sosyalist despotizmin bir ifadesi olarak suçlamaya devam etmesi bunun kanıtıdır (yukarıda, 7. Bölüm, 6).

Fransa'dan İngiltere'ye geçersek, Herbert Spencer'in, sözde 'devlet hayırseverliği'ni (diğer bir deyişle, yoksullar yararına yasaları) kraliyet mutlakiyetçiliği için çok aziz olan 'devlet kilisesi'yle karşılaştırdığını görürüz. Ve tıpkı eski muhalifin, otantik dinî duygunun kendiliğindenliğine saygı için savaşması gibi, yeni "muhalif de, yoksullara yönelik yasalarla ilgili olarak, hayırseverliğin, gönüllü kaldığı ölçüde, daima çok daha yaygın ve yararlı olacağını iddia etmeyi sürdürür." Eski muhalifin, kendi dinî vicdanıyla ilgili yasalar yapma hakkına sahip her otoriteyi yadsıması gibi, yeni "muhalif de, kurumsallaşmış hayırseverlik açısından yapmış olduğu itirazda, hiç kimsenin, kendisi ile kendi dininin *pratiği* arasına girme hakkı olmadığını belirtir." Yeni muhalif, "Yeni Ahit'in en önemli emirlerinden birinin, hayırseverlik ilkesinin uygulanmasına devletin müdahalede bulunmasına hiddetle karşı çıkar. Böylece, 'ahlâkî yükümlülük'ü yasal bir norm ile değiştirmek, Spencer için, yoksullara tek başına etkin yardım sağlayabilen 'cömert duygular'ı sona erdiren, genellikle de kurutan dar görüşlü ve baskıcı bir harekettir.[24] Burada ahlâkın kutsanması, aynı zamanda muhafazakârlığın ve narsisizmin de bir ifadesidir: Kitlesel yoksulluğun sürmesi, zenginlerin, herhangi bir gerçek fedakârlık yapmak zorunda kalmaksızın iyi ahlâkî vicdanlarından hoşnut olmaları için zorunludur. Hegel'in törelliğe/etiğe dair pathosu, bu ideolojinin erken bir eleştirisini temsil eder: "Tinden ne kadar söz edilirse, genellikle o kadar eksikliği hissedilir. Tin şuna dayalıdır: Tamamen içeride olan, nesnel bir şey olur" (*Rph. III*, 188). Hegel'in tin hakkındaki yorumları, açıkça ahlâk için de geçerlidir.

6. Hegel, Burke ve Yeni-Aristotelesçi Muhafazakârlık

Bununla birlikte, etik alanın ahlâk alanının yerini alması, Apel ve Habermas'ın çağdaş Yeni-Aristotelesçilikte suçladıkları geleneksel ahlâ-

[24] H. Spencer, "The Proper Sphere of Government", *Man versus State*, ss. 197-9.

ka dönüşü simgelemez.[25] Fakat bu suçlama, Gadamer ve Ritter'in, Hegel'in düşüncesine ilişkin yorumlarının geçerliliğini sorgulamaz. Sorgulamayı amaçladığımız tam anlamıyla bu yorumdur. Hegel, 'ataların bilgeliği' ve 'göreneksel haklar'a [*Gewohnheitsrechte*] dair muhafazakâr motifi keskin bir şekilde eleştirir: "Aslında alışkanlık/görenek [*Gewohnheit*] olumsallıktan başka bir şey değildir; insan en kötü şeylere alışkın hâle gelebilir, bir köle, bir serf olmaya alışkın hâle gelebilir" (*V.Rph.*, IV, 534). Hegel'i Yeni-Aristotelesçi terimlerde yeniden yorumlayan Joachim Ritter, Aristoteles için "alışkanlığa dayanan yasaların, yazılı yasalardan daha önemli olduğunu ve daha önemli meselelerle uğraştığını"[26] kabul eder. Hegel için yasa, bunun yerine, yazılı bir metin olmaksızın 'evrenselliği'ni yitirir; bu şekilde, özgürlük tehdit edilir veya yadsınır (*Rph.*, §§211, 215). *Tarih Felsefesi*'nin, pleblerin kadim Roma'da 'yazılı yasalar'ı elde etme mücadelesini övmesi tesadüf değildir: Bu tür yasaların bulunmaması, aslında 'adaletin yerine getirilmesi'nde 'patrisyenlerin ayrıcalığı'nı kutsuyordu (böylece plebleri patrisyenlere 'çok daha bağımlı' hâle getiriyordu) (*Ph.G.*, 695). Oldukça anlamlı bir biçimde Hegel, Hugo ve onun Tarihsel Hukuk Okulu'nu, yasal kodlamaya karşı polemikleriyle, 'insanların geri kalanı'nı 'serflerin statüsü'ne düşürmeyi istemekle suçlar (*Rph.*, §3 *AL*; *V.Rph.*, II, 99). Buna karşın, Hegel, Schelling'in 'yazılı bir mektup' olarak, ve bu yüzden de, "ruhun en içten eğilimi" ve "kalbe yazılı yasa" ile karşılaştırıldığında "kısa ömürlü ve dayanaksız" bir süs olarak küçümsediği ya da hor gördüğü[27] *Charte*'i alkışlar.

---

[25] Bkz., özellikle, K.O. Apel, "Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantieller Sittlichkeit 'aufgehoben' werden?", ed. W. Kuhlmann, *Moralität und Sittlichkeit*, ss. 217-64; J. Habermas, "Legitimationsprobleme im modernen Staat", *Praktische Philosophie/Ethik*, ed. K.O. Apel ve diğ., cilt 1, ss. 392-401. Yeni muhafazakârlık olarak Yeni-Aristotelesçilik için bkz. H. Schnädelbach, "Was ist Neoaristotelismus?", ed. W. Kuhlman, *Moralität und Sittlichkeit*, ss. 38-63.

[26] J. Ritter, "'Politik' und 'Ethik' in der praktischen Philosophie des Aristoteles", *Metaphysik und Politik*, 114. Ritter, Aristoteles'in *Politika*'sından aktarır (1287b5-7).

[27] F.W.J. Schelling, *Schlußwort zur öffentlichen Sitzung der Akademie*, s. 424. 'Canlı' gelenek adına Romantiklerin küçümsediği, Hegel'inse göklere çıkardığı hem *Charte* hem de matbaanın icadı üzerine bkz. D. Losurdo,

Hegel'e göre, Grek etiğinin/törelliğinin temel kusuru, "sadece alışkanlık ve gelenek olması, bu yüzden de hâlâ varoluş içindeki bir tikelliği temsil etmesi" olgusuna dayanır (*Ph.G.*, 611). Bu ihmal edilebilir bir sınırlama değildir. Alışkanlığın hâkim olduğu yerde hiçbir evrensellik yoktur, ya da en azından, "düşüncenin evrenselliği daha anlaşılmazdır" (*Rph.*, §211E; *W*, VII, 362). Bundan dolayı, Grek etiği/törelliği kölelikle lekelidir: "Köleliğin olmaması için, ilk olarak gereken... insanın insan olarak özgür olduğu kavramına sahip olmaktır. Ama buna sahip olmak için, onu bir devletin ya da diğerinin yurttaşı olarak gören tikelliğe bakılmaksızın, insanın evrensel olarak düşünülmesi gerekir. Ne Sokrates ne Platon, ne de Aristoteles soyut, evrensel insanı özgür olarak görüyordu" (*Ph.G.*, 611).

Hegel'in etiği aklın, evrenselliğin pathosunu içerir: "Akıl başat öğe olmalıdır ve bu, gelişmiş bir devletteki durumdur" (*Rph.*, §3 *AL*; *V.Rph.*, II, 89). Hegel, ahlâkî-dinî buyrukları, eninde sonunda dolaysız bilgiye bağlı olmakla suçlar; hattâ bu, alışkanlık ve görenek için daha doğrudur: Bunlar en kötü öğeleri de içine alabilir. Hegel'in etiği, doğal hukuk öğretisinin sonuçlarını ve sadece belli bir *polis* ya da devletin özgür yurttaşına değil, insan olarak insana ait olan devredilemez haklar bulunduğunun farkındalığını varsayar. Kuşkusuz, bu devredilemez haklar, bir devletin etik kurumları içinde gerçekleştirildikleri ölçüde salt ahlâkî bir talep olmaya son verir; ama içsel evrenselliklerini zorunlu olarak yitirmezler.

'Kadim zamanların pratik siyaseti'nden ve Aristoteles'ten etkilenen, Fransız Devrimi'ni, her 'soyut ilke'yi ve her 'genel ilke'yi eleştiren bir yazar olan Edmund Burke, Hegel'in karşı tarafındadır.[28] Aristoteles'in dersi, göreneklerdeki bâtıl inanç kültüne ('ataların bilgeliği:' *B.Schr.*, 467-8; ayrıca krş. *Rph.*, §3 *AL*; *V.Rph.*, II, 99) ve evrensellik yoksunluğuna sahip olduğundan dolayı Hegel'in fazlasıy-

---

Hegel und das deutsche Erbe, 7. Bölüm, §19; 9. Bölüm, §4; 2. Bölüm, §3. *Charte* üzerine Schelling'in pozisyonu için ise, bkz. D. Losurdo, "Von Louis Philippe zu Louis Bonaparte: Schellings späte politische Entwicklung", *Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie*, ed. H.M. Pawlowski, S. Smid ve R. Specht, ss. 227-54.

[28] E. Burke, "Letters on a Regicide Peace, III", *The Works*, cilt 8, s. 400.

la küçümsediği Ortak Hukuk* ve 'İngiliz özgürlüğü' toprağında kök salmış gibi görünmektedir.[29] Burke, "'insan'ın hakları ile ilgili soyut ilkeler"i, "atalarının onlara bıraktığı bir miras olarak düşünülen İngiliz hakları" ile karşılaştırır.[30] Aksine Hegel için, 'soyut' kategorinin, evrensel insan kavramının gelişimi sadece devasa bir ilerlemeyi temsil etmez, nihayetinde özgürlüğün gelişimi ve yayılması olarak tarihin *ana motifi*dir [*leitmotiv*]. Ve bu, şimdiye kadar 'ikinci doğa'sı olan bu devredilemez hakları iddia eden –doğa durumundaki değil, muazzam mücadelelerle tarihsel olarak inşâ edilen– insandır kesinlikle (yukarıda, 3. Bölüm, 2-4). Burke, bir yandan, kadim zamanların 'pratik siyaseti'nin[31] İngiltere'deki mirasçısı olan bu 'pratik bilgelik' için, insan haklarının 'soyut ilkeleri'ni reddeder. Öte yandan, Hegel, sözde 'kâr, geçim ve malvarlığını amaçlayan pratik anlam'ı, 'İngiliz ulusu'nu 'eski ayrıcalıklar'ı saf dışı etmekten ve onları bir 'genel ilke'yle değiştirmekten alıkoyan engel olarak kınar (*B.Schr.*, 487-8). Burke'ün Fransız Devrimi'nin (ki, İngiliz Devrimi ile karşılaştırır) genel ilkelerini mahkûm etmesi Aristoteles adına yapılırken, Hegel 'İngiliz özgürlüğü'nü, Grek ahlâkına getirdiği eleştiriye benzer bir biçimde eleştirir.

Daha genel bir vurgu yapılabilir. Burke'ün ve Hegel'in döneminde, Aristotelesçilik muhafazakârlığın resmi ideolojisiydi: Devrimci ilkelerin soyutluğu, *eudaimonia*nın, köklerini devrimin uzağında, gelenek rutininde bulan düşsel bir mutluluğun somutluğuna karşıttı. Dönemin ana gerici yayınlarından birinin adının *Eudäimonia* olması

---

* *Common Law*: Yazılı hukuk sisteminden farklı olarak, mahkeme içtihatlarına ve uygulamalarına dayalı olarak gelişen, Anglo-Sakson hukuk rejimine verilen ad –ed. n.

[29] E. Burke, *Letters to the Right Honourable Henry Dundas*, s. 281; *Letters on a Regicide Peace*, IV, s. 110. Burke'ün 'kadimler' için çok aziz olan 'kardinal *ölçülülük* erdemi'ni, 'fiziksel refahımızın, ahlâkî değerimizin, toplumsal mutluluğumuzun, politik huzurumuzun' zorunlu bir temeli olarak övmesi bile, güçlü bir anti-Aristotelesçi ton taşır (*Letters on a Regicide Peace*, III, s. 376). Burke'ün Aristotelesçiliğine, daha önce J. Habermas tarafından işaret edilmişti; bkz. "Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie", *Theorie und Praxis*, ss. 48-9.

[30] E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, s. 76.

[31] *A.g.e.*, s. 76.

tesadüf değildir.[32] Klasik Alman felsefesi bu tartışmanın politik öneminin farkındadır. 'Mutluluk' [*Glückseligkeit*] temelinde, Kant şu fikre itiraz eder: "Yasalar için evrensel olarak geçerli hiçbir ilke saptanamaz."[33] 'Mutluluk', tam da herhangi bir içeriği ihtiva edebileceği için, 'despotik bir hükümet'in gölgesinde bile aranabilir.[34] Keza, Hegel için de herhangi bir 'mutluluk' imâsı, "öznel duygu ve rıza" imâsıdır (*Enc.*, §479). Hegel, *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'de, Aristoteles'in *eudaimonia*sını *Glückseligkeit* olarak çevirdikten sonra, şöyle devam eder: "[Greklerin], mutluluğu en arzulanan amaç, insanın nihaî hedefi olarak düşündüğünü ve Kant'ın felsefesine kadar, eudaimonizm olarak ahlâkın temelinin mutluluğa ulaşma hedefi olduğunu görüyoruz" (*W*, XVIII, 186). Şüphesiz Hegel, Kant'ın eudaimonizm eleştirisini paylaşır ve *Hukuk Felsefesi* de sahiden, iradeyi 'sonsuz otonomi'sinde tanımladığı için Kant'ı överek, mutluluk kavramından değil, irade kavramından başlar (§135E). Bu nedenle, Fransa'da politik formda gerçekleşen devrim, Kant'ın felsefesinde "kendisini düşünce formunda ortaya koyar ve açığa vurur" (*W*, XX, 314).

7. Hegel, Aristoteles ve Solipsist Kaçışın Reddi

Hannah Arendt'e göre, kadim (ve Aristotelesçi) düşüncenin merkezî bir karakteristiği, ekonominin sadece 'özel iç örgütlenme'yle ilgili olan bir 'politika-öncesi fenomen' olduğu görüşüdür. Bir başka deyişle, "kadim düşünceye göre, 'politik ekonomi' ifadesi bir oksimorondur."[35] Arendt'in konumu ışığında, Hegel'in felsefesi, sadece 'politik ekonomi'yi [*Staats-ökonomie*] (*Rph.*, §189E) yücelttiği için değil, aynı zamanda ekonomi ile politika arasında yakın bir ilişki kurduğu için de kadim düşünceye taban tabana zıttır. Açlıktan ölmek üzere olan bir insan zaten "haklardan tümüyle yoksun" (*Rph.*, §127) bir durumda ve bu nedenle de kölelik durumundadır (*Rph.III*, 196). Başka bir deyişle, ekonomiyi dikkate almadan edimsel bir özgürlük alanı yaratmak olanaklı değildir. Bu perspektiften bakıldığında, He-

---

[32] *Eudäimonia oder deutsches Volksglück: Ein Journal für Freunde von Weisheit und Recht.*

[33] I. Kant, *Über den Gemeinspruch*, s. 298.

[34] I. Kant, *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*, §49, *KGS*, cilt 6, s. 318.

[35] H. Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, ss. 32-3.

gel, antikitenin içine, ekonomiyi politik kayıtsızlık alanına, [eş deyişle] içinde yoksulluğa bulunabilecek herhangi bir çarenin özel hayırseverlik ve ahlâk edimlerinden gelebileceği alana bıraktığı gerekçesiyle eleştirdiği liberal gelenekten daha az çekilir.[36] Klasik antikitede, alışkanlığa ve tarihsel olarak belirlenmiş bir topluluğa düşüncesiz bir bağlılık, bir düşünce evrenselliğine, dolayısıyla da (içerisine köleliğin ihtiva edilemeyeceği) evrensel bir insan tanımına ulaşmayı olanaksız kılar (*Rph.*, §2 *AL*; *V.Rph.*, II, 85). Bu tanım Hıristiyanlıktan sonra mümkün olabilmiştir; ama modern dünyada, açlık çeken bir insanın insan kategorisine dâhil edilmesini engelleyen bir durum tarafından çözülme riski taşır.

Her birey için özgürlük hakkının olumlanmasını gerektiren bir kavram olan evrensel insan ('bir köle değil, bir serf değil, özgür bir insan') kavramı, çetin ve karmaşık bir tarihsel gelişim sürecinin sonucudur. Bu kavram temelde 'modern' bir kazanımdır (*Rph.*, §105 *AL*; *V.Rph.*, II, 389).[37] Bununla birlikte, bu fetih, ahlâkî öznellikle sınırlı kalmamalıdır; kendisini etik ve politik kurumlara da çevirmelidir; devlet içerisinde, "evrensel" [*allgemein*] ve "evrensel olarak geçerli" [*allgemeingültig*] yasalar temelinde "insan rasyonel, *özgür* bir varlık olarak, bir kişi olarak kabul edilir ve görülür" (*Enc.*, §432E). Bu süreç hâlâ devam etmektedir. Evrenselliğin pathosu ("evrensellik aklın karakterini oluşturur"; *V.Rph.*, I, 238), Hegel'i Aristotelesçilik-

---

[36] Aristoteles ve Hegel'de ekonomi temasının farklı bir okuması için bkz. K.-H. Ilting, "Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik", *Philosophisches Jahrbuch* 17 (1963-64), ss. 47-8.

[37] Bu yapı, klasik antikitede 'köleler sınıfı' [*Sklavenstand*] ile kısıtlanmış olan çalışma şeklinden kurtuluşla sınırlı değildir (*Rph.*, §356). Kadim *familia*nın büyük değişimi sadece *köleleri* değil, aynı zamanda tüm *familia*ları da etkiler; çünkü Hıristiyan-öncesi antikitede, kadınlar ve çocuklar bile evrensel 'insan' kategorisi içerisine bütünüyle dâhil edilmiyordu (Bkz. *Rph.*, §2 *AL*, *V.Rph.*, II, s. 85 ve *V.Rph.*, IV, s. 466). Evrensel 'insan' kavramının tarihsel kuruluşu üzerine bkz. D. Losurdo, "Realismus und Nominalismus als politische Kategorien", *Philosophie als Verteidigung des Ganzen der Vernunft*, ed. D. Losurdo ve H.J. Sandkühler, ss. 170-96. Ayrıca bkz. D. Losurdo, "Marx, la tradition libérale et le concept universel d'homme", *Actuel Marx* 5 (1989), ss. 17-33.

ten ayıran ve onu Fransız Devrimi'ne bağlayan şeydir.[38] Bu pathos, Kant'ta, en azından devrimin patlak vermesini önceleyen yazılarda hâlihazırda bulunmasına karşın, esasen ahlâkî toplulukla ilişkilidir.[39] Öte yandan, Hegel'de ise, bu evrensellik açıkça politik bir toplulukta cisimleşir.

Sonuç olarak, Hegel'e uygulandığında Yeni-Aristotelesçilik, temelde politikanın önceliğinin onaylanmasına ve de gündelik ve politik olandan salt solipsist bir alana avundurucu bir kaçışın reddine dayanır. İnsanların [potansiyellerini] gerçekleştirmeyi ve karşılıklı tanınmayı bulabileceği bir yer olarak dünyevî bir polis yaratma hevesine dayanır. Bununla birlikte, tüm bunlar akla akademik bir olayı değil, Fransız Devrimi'nin patlak vermesini hazırlayan ve ona eşlik eden felsefî ve politik bir vizyonu getirmektedir. Schelling, Stuttgart'taki Fransız devrimcilerini, ancak 'cennette' varolabilecek 'hakikî *politeia*'yı yeryüzünde yaratmaya kalkmakla suçlar.[40] Ve kendisini Schelling'in bir tilmizi olarak gören Friedrich Stahl, Hegel'i, devleti –eş deyişle dünyevî bir politik topluluğu– insan varoluşuna zarar veren 'çelişkilerin çözümü' olarak göstermekle, "istenen evrensel kurtuluşu öte dünyaya değil ama bu dünyaya yerleştirmekle, böylece de onu şimdiye geri döndürmek"le suçlar (*V.Rph.*, I, 575-6). Bunun ışığında, Stahl'ın, Hegel'in törelliğinin/etiğinin nesnelliğiyle karşılaştırıldığında, kişisel bir dinî ya da ahlâkî duygunun harekete geçirdiği 'hayırseverlik'i kutsadığını anlamak zor değildir.

---

[38] Tocqueville için evrensellik kategorisi, son tahlilde, Fransız Devrimi'ne ve onun ideolojik hazırlığına da gönderme yapar (Aşağıya bkz. 12. Bölüm, §8).

[39] Kant'taki evrensellik pathosu üzerine bkz. D. Losurdo, *Immanuel Kant: Freiheit, Recht und Revolution*, ss. 27-8. Bu sayfalar, orijinal İtalyanca baskıda, *Autocensura e compromesso*, görünmez.

[40] F.W.J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, 462. Daha sonra Schelling, demokratik taleplere karşı koymak için, Aristoteles'e, köleliğin teorisyenine göndermede bulunmakta duraksamaz ("zihni kullanarak öngörebilenin, doğuştan soylu ya da efendi olması amaçlanmıştır ve böyle bir öngörüyü bedeniyle yürürlüğe koyabilen ise uyruktur ve doğuştan bir köledir" *Politics*, I, s. 2). Krş. *Philosophie der Mythologie*, s. 530, 2. dipnot. Schelling'in 'Aristotelesçiliği', Hegel'in 'anti-Aristotelesçiliği' ile karşılaştırılabilir. Hegel'e göre, köleliğin olduğu yerde gerçek bir devlet yoktur: Kölelik "*hakka önsel bir durumda* ortaya çıkar" (*Rph.*, §57 *AL*, *V.Rph.*, II, s. 241).

Öte yandan, Hegel'in tilmizi olan genç Marx, Prusya ve Almanya' nın uyruklarını zorladıkları 'politik-olmayan' varoluşun geçersizliğini açığa vurmak için Aristoteles'in dersine başvurur.[41] Bu anlamda, Aristoteles'e başvuru, *yurttaşlar* [*citoyens*] topluluğunun diğer bir haklılaştırılmasından başka bir şey değildir.

8. Fransız Devrimi ve Törelliğin/Etiğin Kutsanması

Muhafazakâr Yeni-Aristotelesçiler kendilerini Hegel'e bağlı olarak görürler. Gerçekte ise, Hegel'in törel/etik ve politik topluluk pathosuna ayrılmazcasına bağlı olan Fransız Devrimi'nin amansız düşmanı Burke'den etkilenmektedirler. Politikanın, kişisel ahlâk üzerinde kutsanması, Fransız Devrimi'ne ideolojik hazırlıkta özsel bir aşama oluşturur. Bu temayı, "her şey kökensel olarak politikaya dayalıdır", öyle ki, "kötülükler insandan çok, kötü yönetilen insana aittir" düşüncesinin son derece farkında olan Rousseau'da görebiliriz.[42]

Claude-Adrien Helvétius kendisini benzer terimlerle ifade eder. "Ulusların türlü kötülüklerini çeşitli hükümet biçimlerinin zorunlu sonucu olarak" gördükten sonra Helvetius, 'yasama'nın belirleyici bir dönüm noktası olduğuna işaret eder. Bu nedenle, nihayetinde ahlâk, "politikada ve yasamada içerilmiyorsa şayet, önemsiz bir bilimdir."[43] Rousseau'ya göre, "politika ve ahlâkı ayrı ayrı ele almakta ısrar edenler asla ikisi hakkında da hiçbir şey anlamayacaktır."[44] Bundan başka, bir Aydınlanma filozofu olan Paul d'Holbach, ahlâkın politika ile birleştirilirse etkili olabileceğini öne sürer ve 'ahlâk ile politika arasındaki bu zorunlu birlik'i ifade etmek için, Grekçe bir türetime dayanarak, bir ölçüde Hegel'in *Sittlichkeit*'ını andıran *ethocratie* terimini uydurur.[45] Fransız Devrimi'nin baş göstermesini önceleyen kültürel iklim, en açık ifadesini, otobiyografisinde kendisinden üçüncü şahıs olarak söz eden Abbé de Saint-Pierre'de bulur: "O, mutlu-

---

[41] "Letter to A. Ruge, Mayıs 1843", *MEW*, cilt 1, s. 339.

[42] J.-J. Rousseau, *Confessions*, *OC*, cilt 1, s. 404; J.-J. Rousseau, "Önsöz", *Narcisse ou l'Amant de lui-même*, s. 969.

[43] C.A. Helvétius, "De l'esprit", *Oeuvres complètes*, cilt 2, ss. 237, 244, 249-50.

[44] J.-J. Rousseau, "Émile", *OC*, cilt 4, s. 524.

[45] P.H.T. d'Holbach, *Ethocratie ou le Gouvernement fondé sur la morale*, "Avertissement", s. 55.

luk ve mutsuzluğun büyük bir kısmının iyi ve kötü yasalardan türediğini fark ediyordu... Tininde sıklıkla meydana gelen bu düşünüm, insan için en önemli bilimin ahlâk değil de politika ya da hükümet bilimi olduğuna onu inandırdı. Ve o, bilgece bir yasanın, yüz ahlâk incelemesinin yapabileceğinden çok daha fazla insanı mutlu yapabileceğini fark etti. Böylece, topluma daha faydalı olmak için ahlâk çalışmasını terk etti ve politika çalışmalarına başladı."[46] Devrimin arifesinde, dikkatin merkezi, politik kurumların nesnel yapılanmasına çevrilir.

Hegel'in, İrlanda'daki yaygın yoksulluğa bir çare bulabilmek için, "bireyler arasında protestolar, teşvikler, birlikler gibi ahlâkî araçlar"a başvurmanın yeterli olmadığında niçin ısrar etmekte olduğu daha açık hâle gelir. İlk olarak, "kurumlar"da, "yasalar ve ilişkiler"de değişikliği gerçekleştirmek gereklidir (*B.Schr.*, 466-79). "Bir bireyin ya da bir başkasının kusuru"yla uğraşmadığımız için, ahlâka başvurmak çok az anlam ifade eder ya da neredeyse hiç alâkası yoktur. Vurgu, "genel durumdaki bir değişiklik" [*Änderung des allgemeinen Zustands*] ve dolayısıyla da politik dönüşüm üzerine olmalıdır (*Rph.*, §57 *AL*; *V.Rph.*, II, 243).

Fransız Devrimi, canlandırdığı umutlarla birlikte, Kant'taki önceliklerde bir kaymaya da yol açtı. *Ahlâk Metafiziği'nin Temelleri*'nde Kant, "kendi önüne koyduğu hedeflere ulaşma kapasitesi"ne bakılmaksızın kabul ve takdir edilmesi gereken "*iyi niyet* haricinde hiçbir koşulsuz iyinin kavranamaz"[47] olduğunu iddia etti. 1789'dan sonra Kant'ın ifadeleri, "iyi bir devlet anayasası üretmesi beklen"emeyen ahlâk açısından bile politikanın merkezîliğini savunur görünmektedir. Tersine, "her şeyden önce, halkı için iyi bir ahlâkî eğitim, iyi bir Devlet anayasasından beklenebilir."[48] Sadece ahlâka dayanarak "hiçbir şey elde edilemez" [*ist nichts auszurichten*].[49]

Kuşkusuz Kant, örnek alınacak veya politik olarak zararsız bir ahlâkın filozofu asla olmadı. 'İyi niyet', küçük heveslere âtıl düşkünlük ile karıştırılmamalıdır: Aslında sahici olması için, "elimizdeki tüm

---

[46] B. Baczko, *Lumières de l'utopie*, s. 182.
[47] I. Kant, "Grundlegung der Metaphysik der Sitten", *KGS*, cilt 4, ss. 393-4.
[48] I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, s. 366.
[49] I. Kant, "Handschriftlicher Nachlaß", *KGS*, cilt 23, s. 135.

araçlara başvurma"lıdır.[50] Kant ahlâkının evrensellik kategorisi üzerine inşâ edilmesi, varolan politik düzeni sorgulama yeteneğindeki belirli politik içerimleri zaten göstermektedir (Aşağıya bkz. 13. Bölüm, I). Kant'ın, Fransız Devrimi'nden birkaç yıl önce şunları belirtmiş olması tesadüf değildir: "İnsanlar daima erdemden söz eder, ama erdemli olmak için ilk önce adaletsizliği saf dışı bırakmak gerekir... Bu irade olmaksızın hiçbir erdem olanaklı değildir."[51] Hâl böyleyken, Fransız Devrimi'ni savunurken Kant, 'vicdan içerisindeki' [*in interiore homine*] ahlâkî değişimle karşılaştırıldığında politik kurumların nesnel dönüşümünün önemini küçümsemeyi amaçlayan bir argüman olan, muhafazakâr ideolojinin klasik argümanını kuşkusuz eleştirmek zorundadır. Muhafazakâr ideoloji, monarkın 'iyi niyet'ini, onun 'yasal görevler'inin, devrimci ve anayasal hareket tarafından talep edilen politik tanımıyla karşılaştırır.[52] Bu ideoloji, işleyişinin bir halkın büyük ahlâkî niteliklere sahip olması, hattâ *melekler*den oluşması gerektiği olgusuna dayanan bir '*cumhuriyetçi* anayasa' olanağını da yadsır. Kant'ın buna verdiği cevap oldukça önemlidir: "Ahlâkî açıdan iyi insan", "ahlâkî içsellik" [*das Innere der Moralität*], iyi bir "devlet anayasası" için zorunlu bir koşul değildir; aksine, "bir devlet oluşturabilme problemi, kulağa zor gelebildiği kadar, (anlama yetisine sahip oldukları sürece) bir iblisler ulusu ile bile çözümlenebilir."[53] Bir yandan, muhafazakâr ideoloji, politik-kurumsal değişim gereksinimini ve bu değişimin yararlılığını yadsımak için, odağını politik alandan (monarkların ya da onun uyruklarının) ahlâkî içsellik alanına kaydırma eğilimindedir. Öte yandan, Fransız Devrimi'ni savunmak ve bir 'cumhuriyetçi anayasa' gereksinimini haklı çıkarmak için Kant, politikayı vurgulamadan ve bir dereceye kadar politikanın önceliğini savunmadan edemez.

Daha sonra Rosenkranz, "biz artık filozof-kral [*roi-philosophe*] yüzyılında Kant ile birlikte değil, politika yüzyılında Hegel'le birlikte yaşıyoruz" derken kesinlikle haklıdır.[54] Hegel'in, Goethe ile görüşür-

---

[50] I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, s. 394.

[51] I. Kant, "Handschriftlicher Nachlaß", *KGS*, cilt 20, s. 151.

[52] *A.g.e.*, *KGS*, cilt 23, s. 135.

[53] I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, 366. Kant'ın sunduğu karşı-argüman üzerine bkz. D. Losurdo, *Autocensura e compromesso*, 3. Bölüm, §6.

[54] K. Rosenkranz, *Geschichte der Kantschen Philosophie*, s. 495.

ken, "politikanın kadim yazgının yerini aldığı"nı iddia eden Napoléon'dan söz etmesi tesadüf değildir aslında (*W*, XII, 339). Bununla birlikte, Rosenkranz, Kant'ın Fransız Devrimi'nin patlak vermesinden önceki yazılarına çok fazla yoğunlaşmaktan suçlu olabilir. Kant'ın daha sonraki çalışmalarında ise, aksine, Hegel'le belli bir uzlaşmayı fark edebiliyoruz. *Ebedî Barış*, tek bir monarkın ahlâkî niteliklerinin politika açısından alâkasızlığını vurgular: Marcus Aurelius gibi kusursuz bir imparatorun ardından Commodus gibi değersiz biri gelmiştir. Bu, âdil bir 'anayasa' [*Staatsverfassung*], politik bir düzeyde, bireysel bir monarkın ahlâkî niteliklerindense daha amaca uygun bir anayasa mevcut olmuş olsaydı gerçekleşmeyecekti.[55] Hegel aynı örneği kullanır:

> Evet, Marcus Aurelius kendi özel yaşamında bile asil ve dürüst bir insan olarak hareket etti. Ama bu imparator-filozof, yine de, Roma İmparatorluğu'nun koşullarını değiştiremedi ve hiçbir şey, mizacı oldukça farklı olan ardılını, iradesinin ve kötülüğünün becerebildiği kadar çok zarar vermekten alıkoyamadı. Bu, her şeyden önce, akıl tarafından yönetilen bir kamusal yaşamın ve de hukuk ve örgütlenmeye dayanan bir koşulun varolabilmesi için ortaya çıkan tinin, rasyonel iradenin, içsel ilkesidir... Bu bir etik ilişkiler sistemi yaratır; ortaya çıkan görevler [*Pflichten*] bir sistemin parçasıdır; her kuralın bir yeri vardır, her biri diğerine tâbîdir ve üstün olan diğerlerinin hepsine egemen olur. Dolayısıyla, ahlâkî vicdan [*Gewissen*]... sınırlıdır ve görevler dediğimiz nesnel ilişkiler sadece hukukî düzeyde değil, aynı zamanda katı sonuçlar olarak ahlâkî vicdanda da geçerlidir (*W*, XIX, 294-5).

9. Ahlâk, Etik/Törellik ve Modern Özgürlük

Bu, ahlâkın tahtından indirildiği anlamına gelmez: Ahlâkî öznellik, modern etiğin/törelliğin tamamlayıcı ve yeri doldurulamaz bir parçası olan 'öznel özgürlük hakkı'nın tamamlayıcı bir parçasıdır. Bu anlamda, 'ahlâk' ve 'ahlâkî vicdan' 'sivil toplum ilkesi'ni oluşturur; onlar "politik anayasanın momentleri"dir (*Rph.*, §124E). Ahlâk hor görülmemektedir. Hegel'in ahlâka ilişkin düşüncesi, aksine, o kadar

---

[55] I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, s. 353n.

yüksektir ki, *Hukuk Felsefesi*'nde "akılcı rasyonalitenin, ahlâkın, etiğin ve dinin yabancılaşması"nı kölelik ile karşılaştırır (*Rph.*, §66 E).

Tam da bu nedenle, Hegel'in ahlâkı algıladığı değişik biçimler daha açık hâle gelir. Ahlâk, ezelî-ebedî bir değerler kalabalığı değildir artık; modern özgürlüğün kendi tarihiyle örtüşen bir tarihi vardır. Sonsuz öznellik ve vicdan özgürlüğü ilkesinin, ilk defa Sokrates'le ortaya çıkması tesadüf değildir. O, sanki ahlâk ezelî-ebedî bir şeymiş gibi, bir 'ahlâk öğretmeni' [*moralischer Lehrer*] olarak değil de 'ahlâkın *mucidi*' olarak görülmelidir (*W*, XII, 329). Ahlâkî vicdanın içerikleri sadece tarihsel bir kazanım değil, aynı zamanda ahlâkî vicdanın imgeleridir: Toplumlarının varolan yasalar ve görenekler ile özdeşleşmiş olmaları anlamında, "Grekler ahlâkî vicdana [*Gewissen*] sahip değildi." Sonuç olarak, ahlâkî vicdanı oluşturan 'düşünüm/refleksiyon' ve 'içselliğin ayrılması' ortaya çıkmıyordu (*V.G.*, 263). 'Ahlâk' ve 'ahlâkî vicdan' ile birlikte başka bir kazanım, 'ahlâkî insan' (*der moralische Mensch*; *W*, XII, 329), eş deyişle, nesnelliği öz-düşünüm ve kendi vicdanının içselliği aracılığıyla aşabilen insandır.

'Ahlâk', 'ahlâkî vicdan' ve 'ahlâkî insan'ın icat edilmesi, aynı zamanda özgürlüğün icat edilmesidir. Bu icat ikili bir anlama sahiptir: Terimin güçlü, modern bir anlamında özgürlük, öznelliğin politik nesnellikle dolaysızca özdeşleştirilmesinin üstesinden gelmeyi işaret eder. Şimdi öznellik, nesnellikle ilişkiye bir gerilim ve belirsizlik unsuru taşıyan otonom bir ahlâkî düşünüm/refleksiyon alanı kazanmaktadır. Bu anlamda, ahlâkî vicdanı [*Gewissen*] bilmeyen Grekler, özgürlüğü de bilmiyorlardı (*V.G.*, 263); öz-düşünüm olarak özgürlük, özgür insanlar için bile bilinmeyen bir şeydi. Fakat bir başka nokta daha vurgulanmalıdır: Daha kesinlikli tanımlanmış bir ahlâkın, en azından potansiyel olarak tüm insanlığa hitap eden bir söylem olarak gelişebilmesi için, her insanda, öz-düşünüme yetenekli ve özgürlüğe ehil ahlâkî bir öznenin saygınlığını kabul etmek gerekir. Kadim zamanlarda, köleler emeğin araçları olarak görülüyor ve bu nedenle de insan kategorisine dâhil edilmiyorlardı. Bu durum, ahlâkî evrenselliğin kuruluşunu olanaksız hâle getirdi. Bu açıdan Sokrates, ahlâkın, basit bir biçimde söylenirse, 'mucidi' değildi o kadar. Bundan ziyade, evrensel insan kavramının tarihsel gerçekleşmesinden daha az zahmetli ve karmaşık olmayan bir süreç olan ahlâkın gerçekleşmesinde, her ne kadar büyük öneme sahip bir adım olsa da, yalnızca bir adımdır meydana getirdiği.

Ahlâkî öznelliğin, insanî saygınlığın ve insanın özgürlüğünün keşfî asla unutulamaz. Bu tarihsel kazanımın perspektifinden, –kastların doğalcı bir biçimde kurulduğu, aşağı kastın bireylerine ve kendilerini ölmüş kocalarını takip etmek için odun yığınına atmaya zorlanan kadınlara hiçbir saygınlık bahşedilmediği– Hindistan'ın, "insan hayatına saygıda daima mevcut olan ahlâkî öğe"den [*das Moralische*] yoksun olduğu söylenebilir (*W*, XII, 188). Ama Hindistan yine bu nedenle "etik ve insanlık onuru"ndan da yoksundur (*W*, XII, 185). Modern etik/törellik, şimdi, bir yurttaşın temel hakkı olarak ahlâkî öznelliğin hukukî olarak tanınmasını gerektirir. Tam da bu tanıma, her insanı ahlâkî bir özne olarak gördüğü ve nesnesi olarak sadece vicdan mahremiyeti içerisinde değil, somut bir kamusal alanda da geçerli olan bir hakkı amaçladığı için, bazı genel yasalar zorunludur. Birey-yurttaş, günlük aktivitelerinde, kendi olumsal ahlâkî niyetlerini mutlaklaştıramaz; ahlâkî öğeyi bir ölçüde cisimleştiren nesnel yasalara göre davranmak zorundadır.

Kuşkusuz, bazı keskin çelişki durumları meydana gelebilir: Bunlar, pratikte ve görenekte doğru ve iyi [*das Gute*] olarak kabul edilen şeyin daha iyi iradeyi [*den besseren Willen*] tatmin edemediği devirlerdir. Varolan özgürlük dünyası daha iyi irade için güvenilmez hâle gelmişse, bu irade, edimsellikte yitirmiş olduğu o uyumu salt ideal içsellikte yeniden elde etmeye çalışmak zorunda kalacaktır (*Rph.*, §138E). Başka bir deyişle, Sokrates'in zamanında olduğu gibi, ahlâkî öznellik adına oluşabilen, 'edimsellikten bir kopuş'tur; bir öznellik ki, doğrudan ya da nesnel olarak, 'devrimci' bir doğrultuda eylemeye son verir (*W*, XII, 329). Böylece ahlâkî öznelliğe yönelik bilinçli bir destekten mahrum bir şekilde varolan etik/törellik, (Hegel'in Hıristiyan 'Devrim'i olarak tanımladığı şeyin arifesinde Roma Devleti'ne olduğu gibi) 'boş görünüş'e indirgenir; eş deyişle, etik/törellik, karşıtına dönüşür: Fransız Aydınlanması'nın 'öz-bilinç'ine, dönemin politik durumuna, *ancien régime*'e 'yabancı bir öz' olarak görünür; 'etik/törellik yoksunluğuna [*Unsittlichkeit*] karşı isyan'ın bir sonucu olarak da gelişen bir devrimin arifesindeyiz (*W*, XX, 291 ve 296).[56]

Ahlâkî öznelliğin kendisini artık varolan etik/törellik içerisinde tanıyamamasının neden olduğu politik edimsellikten kopuş ya da ayrıl-

[56] G.W.F. Hegel (1821), *Religionsphilosophie*, cilt 1: *Die Vorlesung von 1821*, s. 641.

ma, ancak geçici bir aşama oluşturduğu ölçüde meşrudur. Başka bir deyişle, daha zengin bir etik ve politik düzen yaratacak bir dürtüyü temsil etmesi gerekir. Tam tersine Hegel, 'salt ahlâkî bakış açısı'nın teslim olduğu 'daimî yükümlülük'ün [*perennierendes Sollen*] sadece politik etkisizlikten değil, aynı zamanda ahlâkî samimiyetsizlikten ötürü de suçlu olduğunu söyler (*Rph.*, §135E). Bu kriz anlarında, trajik bir kahraman figürü yeniden söz konusu olabilir. Bununla birlikte, bir kahraman, kahraman figürünü lüzumsuz kılacak olan yeni ve daha zengin bir etik/törellik yaratarak, –riski kendisine ait olmak üzere– yalnızca döneminin ve döneminin insanlarının nesnel bir gereksinimini ifade ettiği ölçüde değil, aynı zamanda bu gereksinimi karşılayabildiği ölçüde söz konusu olur. Bu anlamda, kahramanların eylemleri, trajik kriz durumlarında, kendilerinin zorunlu ve yararlı olduklarını gösterebilmelerine karşın Hegel, Brecht ile birlikte, "Kutsanmış olanlar, kahramanlara ihtiyacı olmayan insanlardır" diye haykırabilirdi. Ve Hegel, Brecht'in 'meşakkatli erdemler'i lüzumsuz kılacak olan nesnel bir düzen yaratma özlemini kolaylıkla paylaşabilirdi, her ne kadar bu erdemleri trajik kriz anlarında ve dönüm noktalarında uygulamak bir kez daha zorunlu ve hattâ övgüye değer olabilse de.[57] Bununla birlikte, politik gerçeklikten kopuş veya ayrılma, ancak geçici bir aşama oluşturduğu ölçüde meşru olmayı sürdürür: Daha zengin bir etik ve politik düzen yaratacak bir dürtüyü temsil etmesi gerekir.

10. Hegel'in Etik/Törellik Modeli ve Çağdaş Edimsellik

Hegel'in düşüncesindeki etik kurumların merkezîliği, pozitif yasanın aşılamazlığını göstermez. Hegel'in *Notrecht*e ilişkin teorileştirmesini incelemiştik ve onun yasal sistem eleştirisinin arkasındaki ve açlara yapılan 'aşırı yanlış' veya haksızlık [*höchstes Unrecht*] suçlamasındaki ahlâkî motivasyonu şipşak görmek kolaydır (*V.Rph.*, III, 403). Ahlâkî pathos, onun, 'soyut entelektüellerin' mülkiyet hakkına ve aslında formel hukuka uymak uğruna açları kurban etme taleplerini kınamasında açıktır; bir talep ki, Hegel onun "her insan için tiksindirici/isyan ettirici" olduğunu düşünür (*V.Rph.*, IV, 341-2). Ancak, içerisinde mülkiyet hakkı ihlâlinin yasal olabileceği ya da hoş görülebile-

[57] B. Brecht, "Flüchtlingsgespräche", *Prosa*, cilt 2, s. 277.

ceği salt ahlâkî bir protesto ve safsatacı tartışmalar noktasının ötesine geçilmelidir. "Önemli olanın etik ve evrensel yaşama ait olduğu"nu ve "insanın büyük ilgilerinin, hakikî ilişkilerinin etik/törellik alanına ait olduğunu biliyoruz. Ahlâkî ilgileri ve ilişkileri yalnızca öğelerdir (*Abschnitzel*; *Rph.*, §*AL*; *V.Rph.*, II, 459).

Hegel'in konumu, bir kez daha, Stahl'dan gelip Schleiermacher aracılığıyla Rotteck, Hansemann ve Spencer gibi liberallere geçen geleneğe karşıt kalmaktadır. Bu gelenek, nesnel ve etik her çözümü (terimin Hegelci anlamında) küçük düşürücü ve gayrişahsileştirici zorlama olarak mahkûm eder ve bireyin özgür iradesi ve ahlâkî vicdanına dayanan bir 'çözüm'le karşıtlaştırır. Eğer toplumsal sorun ileri sanayi ülkelerinde büyük ölçüde eski dramatik karakterini yitirmişse (olası bir tersine dönme işaretleri olmasına karşın) bu, liberal geleneğin benimsediği konum sorgulandığı için olmuştur. Öyleyse, bu tür konumları eleştiren Hegel ve diğerleri tarihsel olarak haklıydı. Popper bile bu olguyu kabul etmek zorundadır. Popper, 'devletçiliği', 'açık toplum'un varsayılan bu düşmanını kınamaya asla son vermez; fakat sonra da, son yıllarda Batı dünyasında ortaya çıkmış olan gelişmeyi şu terimlerde betimler: Viyana'da "korkunç bir yoksulluk..., muazzam miktarda işsiz insan vardı ve hiçbir işsizlik ve hastalık tazminatı yoktu –*sadece* evsiz ve yetimlere yardım eden *özel organizasyonlar... Fakat devlet onlarda doğrudan doğruya yer almıyordu.*" Bu yüzden, 'Batı yarıküre'nin 'cennete' bu kadar yakın olmasını sağlayan, devlet müdahalesiydi.[58] Popper'in verdiği tasvir kuşkusuz biraz fazla pastoraldir. Ayrıca, bu yarı-cennetsi koşulları yalnızca devlet müdahalesine atfeder ve sivil toplumdan gelen baskıların yanı sıra, politik iktidarın ekonomiye müdahalesini gerektiren sert toplumsal mücadeleleri de atlar. Bu tasvir, böyle yapmakla, Hegel'in eleştirildiğinden çok daha fanatik bir 'devletçilik'e yol hazırlama riski taşır.

Ne olursa olsun, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde tartıştığı ümitsiz istek ve açlıktan ölme riski, özellikle ileri sanayi ülkelerinin dışında, bugün de mevcuttur. Etik modelin, ilkin uluslararası ekonomik düzenin nesnelliğine müdahale ederek, ticaret hadlerini vs. göz önünde bulundurarak faydalı bir şekilde Üçüncü Dünya ülkelerine uygulanabilip uygulanamayacağı görülecektir. Bu mesele, kuşkusuz, Hegel'in metniyle ve dönemiyle karşılaştırıldığında tamamıyla yenidir; ama

[58] K.R. Popper (1986), "Coscienza dell'occidente", *Criterio* I, ss. 77-9.

Hegel'in felsefesinin özü ile de uyumludur. Bununla birlikte, açıklamalarından biri oldukça dikkat çekicidir ve üzerine düşünmeye değer: "Herkesin refahı [*Wohl*] boş bir ifadedir... Çin'in, Kamçatka yarımadasında yaşayanların refahını nasıl artırabilirim? Kutsal Kitaplar, şunu onayladıklarında, bundan daha rasyoneldir: Komşunu kendin gibi sev, diğer bir deyişle, zaten sahip olduğun ya da bir ilişki kurabildiğin insanları sev. *Herkes* demek, düşünceyi sadece şişirmeye hizmet eden boş bir kendini beğenmişliktir (*V.Rph.*, IV, 338). O hâlde, Hegel'in felsefesinin "daha uzakta olanları sevme doğrultusunda komşusunu sevmeyi evrenselleştir"emediğini mi söylemeliyiz?[59] Bu aceleci bir sonuç olacaktır. İlk olarak, bugün dünyanın yüz elli yıl önce olduğundan çok daha fazla birleşmiş ve bağımsız olduğunu unutmamamız gerekiyor. Hegel'in eleştirisinin somut hedefini kaybetmemek özellikle önemlidir. Bu hedef, kuşkusuz, evrensel insan kavramı değildir. Tersine, Hegel'in felsefesine göre, bu kavramın kuruluşu tarihsel ilerlemeyi oluşturur.[60] Hegel'in, 'ticarî sınıfın [*Handelsstand*] muazzamlığı'nın 'kozmopolit' karakterinde yansıtılmış olduğunu görmesi tesadüf değildir (*V, Rph.*, IV, 520). Evet, "ticaret aracılığıyla insanın evrensellik tasarımı ortaya çıkar ve ulusların, onların göreneklerinin ve kültürünün tikelliği yitip gider. Kalan şey, tüm yabancıların insanlar olduğuna dair evrensel kavramdır" (*Rph. III*, 200). Bu polemiğin gerçek hedefi, bir kez daha, kendine-yeterli ve kendinden-memnun bir narsisizme kendisini bağlayan ahlâkî bir niyetin ileri sürdüğü (komşulara veya uzakta olanlara ait) 'refah'tır. Gerçekte Hegel'in belirgin hedefi, ifade ettiği ahlâkî taleplere etik ve politik bir somutluk verme problemini bile ele almayan 'ahlâkça yükselten' [*edifying*] söylemdir. Hegel'in polemiği, ahlâkın 'özel' ve 'politik açıdan aciz' bir niyete indirgenmesini hedef almaktadır ki, bunu Apel de eleştirir.[61] Hegel, ayrıca, 'ahlâkça yükselten' söyleme, ahlâkî bir bakış açısından da saldırır: Bu söylem, sergilediği asil duygulara rağmen içsel olarak tutarsızdır ve 'tikellik' ile karakterize edilmektedir.

---

[59] K.O. Apel, "Die Konflikte unserer Zeit und das Erfordernis einer ethisch-politischen Grundorientierung", *Praktische Philosophie/Ethik*, cilt 1, s. 272.

[60] Bkz. D. Losurdo, *Realismus und Nominalismus als politische Kategorien.*

[61] K.O. Apel, *Die Konflikte unserer Zeit*, ss. 277-83.

Bir kez daha, somut bir evrensellik arayışı bizi politikaya götürüyor. Politika ve etiğin/törelliğin önceliğini savunan teorisyen, problemin, daha doğrusu, modern sanayi dünyasını karakterize eden bolluk ve yoksulluğun birbirine bağlı oluşunun neden olduğu ahlâkî cefanın pekiyi farkındadır (yukarıda, 7. Bölüm, 10). Hegel'in konumu, o zamandan beri gerçekleşmiş olan muazzam değişikliklere rağmen yine de geçerli kalmaktadır. Hegel'e göre, bu ahlâkî cefanın ciddiliği ve içtenliği, içinde iyi niyete ve bireyin (hattâ bütün bir varlıklı bireyler sınıfının ya da varlıklı ülkelerin yöneticilerinin) ahlâkî vicdanına başvurmanın lüzumsuz olacağı veya ikincil bir rol oynayacağı yeni bir etik durum yaratmak için gösterilen çabayla ölçülebilir.

çev. Doğan Barış Kılınç

HEGEL'E DÖNÜŞ: AKADEMİK REVİZYONİZMİN GİZLİ NEDENİ*

Louis Althusser

Amacım, öncelikle, Hegel'i başlangıç noktası alarak Marksist sentezi düşünmeye çalışmaktır... Marksist düşünce içinde belli bir idealizm keşfetmiş olma iddiasındayız... Bugün, Marx'ın hayâl bile etmemiş olduğu bazı revizyonlar yapmak gerekli olabilir...
Hyppolite[1]

Hegel sorunu uzun zaman önce çözüldü.
A. Jdanov[2]

---

* Louis Althusser [1950 (1994)], "Le Retour à Hegel, Dernier Mot du Révisionnisme Universitaire", *Écrits Philosophiques et Politiques*, cilt 1, ss. 251-68, Paris: Éditions STOCK/IMEC. İlk kez *La Nouvelle Critique*, sayı 20, Kasım 1950'de yayımlanmıştır. Bu yazının Althusser tarafından daktiloyla yazılmış versiyonunun başlığı "Hegel, Marx ve Hyppolite ya da Akademik Revizyonizmin Son Sözü" şeklindeydi. *Nouvelle Critique*'de yayımlanmayan şu paragrafla başlıyordu: "Bu makale, öncelikle, komünist olanlar kadar olmayanlar da dâhil olmak üzere, felsefe öğrencileri düşünülerek yazılmıştır. Burada, Bay Hyppolite'in çalışmalarının tartışılması yoluyla, Hegel'in Fransız burjuva felsefesinde ortaya çıkışı sorununu ele almaya çalışıyoruz. Şunları göstermeyi amaçlıyoruz: (1) Hegel'in burjuva felsefesi tarafından yeniden keşfi ya da keşfi özel olarak emperyalist dönemin burjuva ideolojisine bağlıdır; (2) burjuva düşünürleri onu kendi amaçlarına hizmet eder hâle getirmek için Hegel'in gerçek tarihsel anlamını çarpıtmak zorundaydılar; (3) bu çarpıtma Marksizmin eleştirisi ve revizyonu, 'aşılması' hareketini ateşlemek, entelektüellerin dikkatini en şiddetli evresindeki sınıf savaşımından uzaklaştırmak ve faşist tipte bir ideolojiye gerekçeler üretmek üzere yapılmıştır; (4) Hegel problemi, işçi sınıfı için "uzun zaman önce çözülmüştür."

[1] *Bulletin de la Société française de Philosophie,* 1948, ss. 173, 179, 188. Yeniden yayımlandığı yer için bkz. *Études sur Marx et Hegel*, Paris: Librarie Marcel Rivière et Cie, 1995.

[2] Andrei Jdanov (1947), "Sur l'histoire de la philosophie", *Europe*, s. 23.

Son yirmi yıl içinde Hegel'in Fransız düşüncesi içinde yerini almasının açık bir şekilde yorumlanmamış olması sorunu hafife alınamaz. 1930'a kadar, Fransız burjuva düşüncesi Hegel konusunda eşi görülmemiş bir aşağılamayı ve cehaleti inatla sürdürmüştür. Véra'nın[3] bol bol aslının tam zıddı anlam üreten hatalarla bezenmiş eski çevirileri (l'*Encyclopédie*) kütüphane raflarının derinliklerinde uyumaktadır. Yalnızca (Latince teziyle Jaures, Lucien Herr veya Andler[4] gibi) sosyalistler Hegel'e belli bir ilgi gösterdi. Saygın Fransız felsefesi onu yalnızca hakaretlerle anar. Hegel bir Alman'dı; Birinci Dünya Savaşı'nın pis Almanı... Bismarck ve Kaiser Wilhelm'in manevî babası, hakkı yok eden zorbalık vs... İlk emperyalist savaşın şovenizminin anlamsızlığının bütün uzantıları, bizim Bergsonlarımızın, Boutrouxlarımızın ve Brunschvicglerimizin anlayışında yankısını buldu. Bu karanlık felsefeye, bu 'akılla onaylanan şiddet', bu korkunç diyalektiğe lanet olsun! Bizim filozoflarımızın Descartes'ı ve öz-kanıtı* vardı, berrak zihnin basit eylemi ve 'büyük Fransız spiritüalizmi geleneği.' Bütün bunlar, ihtiyar Brunschvicg'in Hegel'in zekâ yaşı, çocukluğu, mitleri vb. üzerine sövgüleriyle** taçlanmıştır.

Ancak, bugün binlerce defa hakaretlere ve toprağa boğulmuş olan bu ölü Tanrı mezarından çıkıyor.

Süreç, 1930'ların Fransa'sında, çekingen bir biçimde, Jean Wahl'ın *Le Malheur de la conscience*[5] başlıklı incelemesi, Alain'in *Idées*'in-

---

[3] Auguste Véra, *Encyclopædia*'nın Althusser'in yazdığı dönemdeki tek Fransızca çevirisinin sahibi, aynı zamanda da *Le Hégélianisme et la philosophie*'nin yazarıydı (Paris, 1863).

[4] Jaurès'in Latince tezi 1892'de yayımlanmıştır. Fransızca çevirisi için bkz. Les Origines du socialisme allemand chez Luther, Kant, Fichte et Hegel; yeniden basımı: Paris: Maspero, 1960. Lucien Herr'in *Grande Encyclopédie* için yazdığı Hegel makalesi (Paris, 1885-1902, cilt 29, s. 997). Charles Andler şu makalenin ve Hegel üzerine başka çalışmaların yazarıdır: "Le fondement du savoir dans la *Phenoménologie de l'Esprit*", *Revue de metaphysique et de morale*, 1931.

* Descartes'ın ünlü "düşünüyorum, öyleyse varım" formülü kastedilmektedir –çev. n.

** Özellikle Brunschvicg, *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, cilt 1, s. 396.

[5] Jean Wahl (1929), *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris: Rieder.

de (1931) Hegel hakkındaki tartışması ve *Revue de métaphysique*'nin özel sayısıyla (1931) başladı. Devamını ise, Kojève'in Ecole Pratiques des Hautes Etudes'deki (1933-39) seminerleri getirdi. O günlerde yarı-sessiz durumdaki, ancak söz konusu tarihten itibaren ses getirecek bir grup da (Sartre, Marleau-Ponty, Raymond Aron, Peder Fessard, Brice Parain, Caillois vb.) seminerleri takip ediyordu. Kojève, Hegel'in din felsefesi, tinin fenomenolojisi, efendi-köle diyalektiği, tanınma/kabul görme için mücadele, kendi için, kendinde, hiçlik, tasarım, ölümüne mücadele içinde ortaya çıkan insanın özü mefhumu ve hatanın hakikate dönüşümü konularında konuşuyordu. Faşizm tarafından kuşatılmış bir dünyada garip konular! Ardından savaş yılları geldi; bu dönemde Hyppolite çevirilerini yayımladı (*Phénoménologie de l'esprit*, 1939 ve 1941; *Introduction á la Philosophie du droit*, 1940); ve savaş sonrası dönem, Hyppolite'in 1946 tarihli tezinin (*Genése et Structure de la Phénoménologie de l'esprit*), Kojève'in *Introduction á la lecture de Hegel*'inin (1947), Peder Niel'in Hegel'i konu alan kitabının[6] ve Peder Fessard'ın on farklı dergide yazılarının[7] yayımlanmasına sahne oldu. Bunu takdis merasimleri

---

[6] Henri Niel (1945), *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris: Aubier. Alexandre Kojève bu kitap hakkında uzun bir makale yazmıştır: "Hegel, Marx et le christianisme", *Critique*, sayı 3-4, Ağustos-Eylül 1946.

[7] Hegel'i iyi tanıyan Cizvit ilâhiyatçısı Gaston Fessard şu kitabın yazarıdır: *France, prends gardre de perdere ta liberté, Éditions du Temoignage chrétien*, 1946. Bu anti-komünist broşürün oldukça eleştirel bir incelenmesinde Alexandre Kojève şöyle yazmıştır: "Yazar, istese, Fransa'da Marksizmin en iyi teorisyeni olabilirdi" (*Critique*, Ağustos-Eylül 1946, s. 308). Sayın Peder Fessard, Cizvit dergisi *Etudes*'deki, "Le communisme va-t-il dans le sens de l'Histoire?" (1948) ya da Union des chrétiens progressistes'e [İlerici Hıristiyanlar Birliği], özellikle de Andre Mandouze'a ve aynı zamanda *Esprit* dergisine karşı şiddetli bir saldırı niteliğindeki bir yazı olan "Le christianisme des chrétiens progressistes" (1949) gibi birçok makalenin de yazarıdır. Bu son makalenin üzerinde çok sayıda not alınmış bir nüshası Althusser'in arşivinde bulunmuştur. Althusser'in dikkat çektiği "saçmalamalar" arasında, örnek olarak, "Hegel, Marx ve Aziz Ignatius!" şeklinde bir kenar notu düştüğü aşağıdaki pasajı bulabiliyoruz: "Mounier'nin yorumlarındaki kafa karışıklığını ortaya çıkarmak için, Loyola'nın *Spiritual Exercises*'ının Aziz Ignatius'una atıfta bulunmuştum, özellikle de onun ünlü *Rules for Thinking with the Church* kitabına. Bir gün bu kitabın Marx ve Hegel'de

izledi; Hyppolite Sorbonne'a yerleşti, Hegel yorumculuğu yoluyla burjuva düşüncesinin ustalarından biri olarak yeniden tanındı; her kitapçı vitrininde Hegel tefsirleri, her dönemlik tezde 'olumsuzun emeği', her akademik konuşmada efendi ve köle, Jean Lacroix'da bir bilincin ötekine karşı savaşı,[8] *Petite Logique*[9] [Hegel'in *Küçük Mantık*'ı] üzerine tartışan teologlarımız ve yeniden can verilen ölü bir beden için yapılan akademik-dinî zafer şenliği için gereken diğer her şey.

Bütün bu patırtı ne anlama geliyordu? Cevap verebilmek için birkaç adım geri çekilmek ve sorunu burjuva ideolojisinin tarihi içindeki yerine oturtmak gerekiyor. Hegel'in ölümünü izleyen 120 yıllık süreci takip edersek, burjuva düşünürlerinin ona karşı iki farklı tavır takındıklarını görmek mümkündür: Düşmanlık, görmezden gelme, küçük görme, on dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar hâkim eğilim oldu; yirminci yüzyılın başlangıcından bu yana ise giderek artan bir ilgi. Bu keskin yön değişikliğini nasıl açıklayabiliriz?

On dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar burjuva felsefesi Hegel'e asla ciddi anlamda ilgi göstermedi. Aslında doğası gereği Hegelci felsefe, yüzyılın ortasından itibaren yükselmeye başlayan burjuvaziyi tatmin edemezdi. 1820'den 1848'e kadar Hegel felsefesi (özellikle de hukuk ve din felsefesi), henüz burjuva devrimini tamamlayamamış geri bir ülkedeki şövalye hiyerarşisi ve yarı feodal yapılara dayanan Prusya monarşisinin en gerici unsurlarının bir teminatı olarak iş gördü. Hegelci sistem, kralı, aristokratları, büyük toprak sahiplerini ve polisi meşrulaştırıyordu; eski düzenin kurumlarını ve üçüncü tabakanın ("sivil toplum"un, burjuvazinin ekonomik etkinliğinin) diğer tabakalara tâbî olmasını meşrulaştırmıştı.

Ancak, rasyonel yöntemi sayesinde tarihi bir süreç olarak kavraması, emek ve diyalektik hakkındaki düşünceleri nedeniyle Hegel'in felsefesi, sadece feodalizmin değil, aynı zamanda, Fransa ve İngiltere'de kurulmuş bulunan ve giderek Alman feodal kurumlarının da temelini aşındırmaya başlayan burjuva düzenini bile tartışmaya açabile-

---

bulunandan hiç de aşağı olmayan bir eylem tekniği, nihayet bir tarihsel diyalektik barındırdığını gösterebilmeyi umuyorum."

[8] Bkz. Jean Lacroix'ya mektup (L. Althusser, *Oeuvres Choisies*, cilt 1).

[9] "Lesser Logic", *Encyclopædia*'nın mantık bölümüdür; "Büyük Mantık", yani *The Science of Logic* ile karıştırılmamalı.

cek, "eleştirel ve devrimci" bir felsefeyi de teşvik edebilirdi.* Marx ve Engels, Hegel'in kendi gelişimlerinde oynadığı rolü teslim etmiş, onu çok dikkatli bir eleştiriye tâbî tutmuş ve böylece mistifikasyonlardan soyutlayarak onun düşüncesini bilimsel sosyalizmin kuruluşuna katkıda bulunacak bir düzeye çıkarmışlardır.

> Mistikleştirilmiş biçimi içinde diyalektik, Almanya'da moda hâline gelmişti, çünkü eşyanın mevcut düzenini yüceltir gibi görünüyordu. Rasyonel biçimi içindeyse burjuvazi için bir sıkıntı ve nefret kaynağıydı; çünkü eşyanın mevcut düzeninin olumlu yönünü tanıdığı kadar, mevcut durumun olumsuzlanmasını, zorunlu çöküşünü de tanır; çünkü tarih içinde gelişmiş bulunan her toplumsal biçimi akışkan hâli içinde kavrar ve böylece şimdi varolması kadar doğasının geçici niteliğini de hesaba katmaktadır; bunu da dışarıdan bir şey empoze etmeden yapar, keza özü bakımından eleştirel ve devrimcidir (Marx, "*Kapital*'in İkinci Baskısına Önsöz").[10]

Sistemin içeriği ve "diyalektik kutsama", gerici bir feodal devletin hizmetinde kullanılabilirdi. Eleştirel, devrimci yöntem ise, tarihin bilimsel bir teorisini ortaya çıkarmaya yardımcı olabilirdi. Hegelci sistem kapsamında, mümkün olan en önemsiz paya lâyık görülmüş ve ortaçağa özgü meslek örgütlerinden biri düzeyine indirgenmiş, [diyalektik] yöntem tarafından geleceği tehdit edilen burjuvazi ise, kendini Hegel'de tanıyamadı. Çok öfkelenmiştir. Hegel'i "ölü kö-

---

* "Halkın içinde çok sayıda insan, toplum üyeleri için temel görülen yaşam standardının altına düştüğü zaman ve kendi kendine yeterli olmaktan türeyen hak, dürüstlük ve onur duygularından mahrum kaldıklarında, bir yoksunlar sınıfı ortaya çıkar ve zenginlik orantısız bir biçimde birkaç kişinin elinde birikir... Aşırı-üretim durumunda da, doğrudan yardım durumunda da, ortadan kalkması amaçlanan kötülük hiç değişmeden kalır, hattâ her iki yöntemde de daha da artar. Öyle paradoksal bir görünüm ortaya çıkar ki, sanki sivil toplum ne kadar aşırı zenginleşirse zenginleşsin, gerektiği kadar zengin olamaz. Sefaletin artışına ve muhtaçların oluşmasına dur diyebilecek kadar bile kendi zenginliği üzerinde kontrolü yoktur." Bkz. G.W.F. Hegel (2001), *Philosophy of Right*, İng. çev. S.W. Dyde, Batoche Books, s. 188 – çev. n.

[10] Karl Marx [1873 (1993)], "Postface à la deuxième édition allemande", *Le Capital*, cilt 1, Fr. çev. J.-P. Lefebvre, Paris: PUF (Quadrige), s. 18.

pek"* ilân etti (Mendelsshon da Spinoza'yı böyle niteliyordu**) ve kendine başka hocalar aramaya koyuldu.

Burjuvazinin Hegel'e karşı tavrı, kendinden, ekonomik gücünden ve geleceğinden emin olan bir sınıfın tipik davranışıydı. Burjuvazi, her zaman belli bir mesafeyle de olsa, genellikle derinlikli bir biçimde, Devrim döneminin ve İmparatorluğun [1789 ve Napoléon] sınıf savaşının korkunç somut diyalektiğini yansıtan bir felsefede kendi kaygılarının karşılığını bulamadı. Ya da, daha çok, kendi yansımasını burada bulmak istemedi; yakında gelmesi muhtemel olan çöküşünün habercilerini keşfetme korkusuyla, kendi gücünün gerçek kökenlerini araştırmayı reddetti. Hegel, burjuvazinin önüne, ya –feodal mutlakiyetçi tipte– gerici kurumların korunması ya da devrim tehdidi gibi iki seçenek koyuyordu. Oysa dönemin burjuvazisi, ekonomik liberalizme karşılık gelecek bir *liberal* felsefeye ihtiyaç duymaktaydı; ufku açık bir geleceğin, kendi etkinliğiyle yasanın uyumunun felsefesine ihtiyaç duyuyordu.

*Liberalizm*in, doğmakta ve gelişmekte olan burjuvazinin özgün ideolojisini, onun "kendine olan güveni"ni, ideal olumlanmasını, dinini temsil ettiğini –ve burjuvazinin, şimdi son evresini yaşamakta olduğumuz emperyalizmin büyük krizine kadar, her fırsatta ve her koşulda, kendini-olumlaması olarak liberalizme başvurmaktan vazgeçmemiş olduğunu– vurgulamamız gerekiyor.

*On sekizinci yüzyıl Aydınlanma filozofları*nın, devrimin habercilerinin liberalizmi, bu ideolojinin ilk evresini, henüz taleplerini kabul ettirmeye çalıştığı bir dönemine özgü muhalif ve ütopyacı evresini oluşturmuştur. Bu, ahlâkî ve politik taleplerin, burjuvazinin feodal sistemin yapıları tarafından bastırılan ekonomik ve yasal taleplerini

---

* Hegel'in bu türden bir dışlanması, özellikle onun felsefesini gerici ve akıldışı olmakla suçlayarak buna karşı liberal Yeni-Kantçı bir felsefeyi savunan Haym'ın eserlerinde belirgin olarak görülebilmektedir [R. Haym (1857), *Hegel und seine Zeit*, Berlin].

** "(...) Bir noktada bana Moses Mendelssohn'u anımsatıyor. O prototip geveze de, Lessing'e yazdığı mektupta, Lessing'in nasıl olup da "Spinoza denen köpek ölüsü"nü ciddiye alabildiğini sormuştu. Benzer biçimde Bay Lange de, Büchner'in, Dr. Dühring'in, Fechner'in vb. –zavallı yaratıklar– uzun süre önce Hegel'i gömmüş olduklarında anlaşmış olmalarına karşın, Engels'in, benim ve başkalarının Hegel denen köpek ölüsünü nasıl olup da ciddiye aldığımıza hayret ediyor."

gözden sakladığı, soyut bir dönemdi. Bir kez bu dar yapılar çöktükten ve burjuvazi topluma ekonomik etkinliğinin yasalarını (sanayi serbestîsi, serbest ticaret, serbest emek) dayattıktan sonra burjuva liberalizmi yeni bir biçim aldı. Daha önce eleştireldi, pozitif oldu; felsefîydi, iktisadî hâle geldi. *İktisatçılar bu andan itibaren burjuvazinin filozofları hâline geldiler* (Smith, Say ve onların liberal ekolden izleyicileri, faydacılar vb.); onların iyimserlikleri, sadece, etkinlik yasalarını evrensel yasalar olarak gördükleri burjuvazinin kendine güvenini yansıtıyordu.

Bununla birlikte bu muzaffer liberalizm, orijinal biçimini uzun süre koruyamadı; varlığını sürdürecekse, tutkularını gizlemek ve maskesinin ardına saklanmak durumundaydı. 1848'de işçilerin ilk ayaklanmayı başlatmalarının ardından, bu ilk krizin sonrasında, burjuvazi geri kalanları koruyabilmek için bazı ayrıcalıklarından vazgeçmek durumunda kaldı. Kaderini 'güçlü adamlar'ın (III. Napoléon, Bismarck vb.) ellerine teslim etti ve kendini 'iş'e verdi. Pozitivizm, bir anlamda, bu geri çekilişin 'betimleyici' felsefesi oldu. İktisattan geri çekilirken, pozitivizm, hızla gelişen doğa bilimlerinin en soyut biçimlerini burjuva düzeninin meşrulaştırılmasına bağlama sancıları içindeydi. Liberalizm asla yok olmadı. Kapitalist yoğunlaşmanın amansız gelişimi, krizler ve giderek daha şiddetli bir hâl alan sınıf kavgası biçimleri (Fransa'da Haziran günleri, Paris Komünü'nün bastırılması) tarafından, derece derece ekonomik ve politik hayatın dışına sürülerek *felsefeye sığındı.* On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı boyunca tüm Batı Avrupa'da gözlemleyebileceğimiz "Kant'a dönüş"ün gerçek arka plânı budur.

Ancak, bu *felsefî liberalizm*, on sekizinci yüzyılda sahip olduğu pozitif anlama artık sahip değildi. On sekizinci yüzyıl liberal felsefesi ütopyacıydı. Burjuvazinin ekonomik taleplerini *ahlâkî* ve idealist bir felsefeye (Rousseau ve Kant'ta olduğu kadar, Ansiklopedistlerde de görülebileceği gibi) dönüştürüyordu; çünkü burjuva üretici güçleri, henüz bu taleplerin arkasındaki gerçek itici güç oldukları görünecek kadar gelişmemişlerdi. Ayrıca, on sekizinci yüzyılda liberal felsefe, daha çok, doğmakta olan kapitalizmin gerçek (liberal) yasalarının ideal terimlere tercümesi niteliğindeydi. Liberal burjuva ekonomistleri, sadece, on sekizinci yüzyıl filozoflarının ütopyacı taleplerini ekonominin somut dili içinde ifade ediyorlardı. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ise, tam tersine, liberalizm ekonominin somut alanını

terk etti ve felsefede sığınak aramaya koyuldu. Bu felsefeye geri dönüş dönemi, burjuvanın dünyasında gerici bir nitelik arz etmiştir. On sekizinci yüzyılda felsefî liberalizm, gelecekten haber verenlerin felsefesiydi; on dokuzuncu yüzyılda körün felsefesi hâline geldi. Şayet on dokuzuncu yüzyılda burjuvazi, liberalizmi (Yeni-Kantçılığa uygun olarak) ahlâkî terimlerle ya da 'tinin etkinliği' terimleriyle düşünmüşse, bunun nedeni artık ekonomi konusunda bilinçli cehaleti değildi; sadece ekonomi artık liberal olmaktan çıkmış olduğu için bu böyle olmuştur.

Bu bağlamda, Yeni-Kantçılık iki yönlü bir rol oynamıştır: Burjuvazinin ideolojik meşrulaştırılması için bir geri çekilme alanı oluşturuyordu, aynı zamanda ise küçük burjuva körleşmesinin doğal felsefesiydi. Buradan da, bu geri çekilmenin sadece taktiksel nitelikte olmadığı, aynı zamanda kesin bir toplumsal anlama da sahip olduğu sonucu çıkmaktadır. Liberalizmi gerçek dünyada kuramamış olan burjuvazi, onu küçük burjuvanın hayâlci beklentilerinde bulmaktan çok mutlu oldu. Mevcut durumunun ifadesi olan terimlerle kendini meşrulaştıramadığı ölçüde, bu işi ona dalkavukluk etmeye hazır olanlara bıraktı ve daha iyi ötebilecekleri düşüncesiyle bunları üniversitelerine yerleştirdi. Profesörlerin liberalizmi, artık hâkim burjuvazinin ekonomik ve politik etkinliğinden türeyen somut taleplerini değil, burjuvazinin ekonomik gelişimi tarafından yok edilen ve proletarya seviyesine düşürülen bir küçük burjuvazinin arzularını yansıtıyordu – ve bu sınıf, olayların gösterdiği gerçek gelişim çizgisine rağmen burjuvazinin tabakalarına geri dönmeyi arzu ediyordu. Bu liberalizmin tarihi, açıkça, burjuvazinin kendi kurbanlarını övücüleri hâline getirmesini sağlayan operasyonunun tarihidir.

Bununla birlikte, tekelci ekonominin gelişimi, proletarya örgütlenmesinin genişlemesi, emperyalist savaşlar, emekçi sınıfın SSCB zaferi, emperyalizmin derinleşen krizi, burjuvazinin politik diktatörlüğü ve faşizme geri dönüş vb. nedenlerle burjuvazi giderek o ana kadar ne pahasına olursa olsun kendini-meşrulaştırma aracı olarak kullandığı liberal ideolojiyi terk etmeye başladı. Bu adım birdenbire atılmadı, ne de burjuva 'filozoflar'ı eski sevgilerinden birdenbire vazgeçtiler.[11] Ancak yavaş yavaş, yeni mitler ve yeni efendiler ortaya çık-

[11] Geri çekilişlerini ve inkârlarını, umutsuzca, inkâr ettikleri felsefenin sözcükleriyle gizlemeye çalıştılar; böylelikledir ki, emperyalizmin gerici filozof-

tı ve itibar kazanmaya başladılar: Bunlar, krize batmış bir dünyanın ihtiyaçlarına karşılık verdiler. *Grossomodo* [kabaca] denilebilir ki, burjuva filozofları dünyaları değişirken efendilerini değiştirdiler ve kapitalizm liberalizmden emperyalizme kendi geçişini gerçekleştirirken, Kant'tan Hegel'e çark ettiler. Bu noktadan itibaren burjuvazi, geri kalanları korumak için bazı ayrıcalıklarından vazgeçme taktiğini dahi kullanamazdı. On dokuzuncu yüzyıldan itibaren emekçi sınıfın tehditkâr yükselişi karşısında ve dünya savaşlarının şiddeti içinde hayatta kalabilmek için küçük burjuvazinin acıklı umutlarına değil, itaatkâr askerlere, polislere, sivil uşaklara ve yargıçlara, bunların yanı sıra mutlaka yumuşak başlı bir emekçi sınıfına ihtiyacı olduğunu gördü; klasik liberalizme saplanıp kalmış aydınlara değil, burjuvazinin kurbanlarının tüketimine sunulacak kriz durumuna uygun mitler üretebilecek –kendi kurbanlarının, aldığı her yeni pozisyonu savunmalarını sağlayacak biçimde onları dolandıran bir uşaklık ideolojisi üretebilecek– körlük filozoflarına muhtaç olduğunu gördü. Felsefî liberalizm, her şeye rağmen, bilimde ve tarihte, şimdi giderek kaybolmaya yüz tutmuş bir iyimserliği koruyabilmişti; bunun yerine 'deneyim' felsefeleri, 'eylem', 'sezgi', 'varoluş', 'yaşam', 'kahramanlık' felsefeleri ve çok geçmeden nihayet 'kan' felsefeleri boy verdi. Dünyada akıl namına ne varsa, boşaltılıp yerine bu mitler dolduruldu.

Bu çerçeve göz önünde bulundurulmadan, Hegel'e dönüşün izlediği yön ve Hegel'in nasıl yorumlanmış olduğu anlaşılamaz.

İlk olarak, bu dönüşün, on dokuzuncu yüzyılın sonlarından başlayıp henüz tamamlanmakta olan yarım yüzyıllık dönemi kapsadığını belirtmemiz gerekiyor. Premier Congrés Hegel'de [Birinci Hegel Konferansı, 1930][12] başlayıp Almanya, Hollanda, Büyük Britanya, İtalya ve Fransa'daki Hegel çalışmalarıyla özetlenen tartışmalar, bu hareketin çok yaygın bir uyum içinde geliştiğini gösteriyor. Sadece Fransa, on dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başındaki emperyalist çatışmaların sonucunda ortaya çıkan muazzam felsefî

---

ları, Bergsonculuktan, fenomenoloji, pragmatizm ya da *Lebensphilosophie* (özellikle Dilthey'ın eserlerine bkz.) filozoflarına, *liberalizmi* reddederken hâlâ *özgürlüğü* savunmaya devam ediyorlardı. Ancak bu *özgürlüğün*, Kantçı tipte *liberal, rasyonel ve evrensel sistem*le hiçbir benzerliği yoktu; gücün ve yaşamın ya da bunların yerini tutacak şeyin körce uygulanmasıydı.

[12] Bkz. Verhandlungen des ersten Hegel Congress, Tübingen, 1931.

şovenizme bağlı nedenlerle, geriden gelmiştir. Büyük Fransız spiritüalizm geleneğinin kötü Alman felsefesine karşıt olarak yüceltilmesi, Kantçı ve Descarteşçı tipte liberal felsefelerin hayatta kalmış olmaları, 1918 zaferinin verdiği aşırı zindelik duygusu, yoğunlaşma sürecinin nispeten gecikmiş olması, kolonyal emniyet sibobu vs. İtalya ve Almanya'da Hegel'e genellikle [önceden de] çok daha sık başvuruluyor olması bizim tezlerimizle tezat oluşturmaz. Hegel incelemelerinin bu ülkelerdeki 'ilerlemiş' evresi, devletin 'ilerlemiş' evresinden bağımsız değildir.

İkinci olarak, bu genel tablo içinde, Hegel'in yorumlanması ile Hegel'e 'dönüş'ün derinden bağlantılı olduğunu vurgulayalım. Burjuvazi, Hegel'e, onun düşüncesinin gerçek tarihsel değerini anlamak için, ya da rasyonel bir diyalektik kapsamındaki devrimci bir yöntemin vaatleri doğrultusunda dönmez. Bilimsel sosyalizmin kuruculararının tersine, sistemin bir eleştirisi yoluyla rasyonel devrimci özünü ayırt etme perspektifiyle de hareket etmedi. Tüm dikkatini Hegel'in felsefesinin gerici yönleri üzerinde yoğunlaştırmıştı ve büyük hocayı daha fazla ikiye bölemeyeceğine göre, Hegel'de devrimci olanın, maskelenmiş bir gericilikten başka bir şey olmadığını göstermeye koyuldu. Sonuç, çok itinalı bir tefsir çalışması oldu: Dilthey, Haering, Kroner ve Glockner Almanya'da bu işin öncüleriydi; Jean Wahl ve Hyppolite ise Fransa'da onların görüşlerini belleten asistanları rolünü oynadılar. Tüm operasyonun amacı, Dilthey'ın oldukça açık terimlerle dile getirdiği gibi, diyalektiğin bilimsel olmadığını, daha çok belli bir yöntem içinde inşâ edilmiş irrasyonalizm olduğunu kanıtlamaktı. Ve bu nedenledir ki, rasyonel diyalektiğin gerçek özünü 'primitif bir irrasyonalizm'de aramak gerekir; benzer bir şekilde, Hegel' in 'pan-lojizm'inin gerçekliğini de aslında temel bir 'pan-trajizm'de aramak gerekir.[13] Bu kökensel irrasyonalizm ve pan-trajizm de bir

---

[13] Bkz. Wilhelm Dilthey (1905), *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlin ve Wilhelm Dilthey (1942), *Introduction à l'étude des sciences humaines*, Paris: Presse Universitaires de France (Althusser birinci cildi üzerinde çok sayıda not almıştır); Theodor Hearing (1929-38), *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, Leipzig ve Berlin ve Theodor Hearing (1943), *Hölderlin und Hegel in Frankfurt*, Tübingen; Richard Kroner (1921-24), *Von Kant bis Hegel*, Tübingen; Hermann Glockner (1924), *Der Begriff in Hegels Philosophie*, Tübingen ve Hermann Glockner (1929-40), *Hegel*, Stuttgart.

yerlerde keşfedilmeliydi ve mümkünse, rasyonalizmden ve lojizmden *önce* geldiği bir yerlerde. Genç Hegel el üstünde tutuluyorsa, tam da söz konusu el çabukluğuna uygun olduğu içindir. Bu nedenle, Hegel'in altın çağı erken dönem eserleridir. Bu eserleri yayımlanıyor (Nohl, 1907; Lasson, 1923; Hoffmeister, 1931 ve 1936; Bern, Frankfurt ve Jena dönemi eserleri) ve kılı kırk yararak inceleniyordu. Bunlar karanlık eserlerdi –dolayısıyla irrasyonel oldukları varsayıldı–; bu eserler dinden bahsediyorlardı –dolayısıyla dinî olduklarına karar verildi[14]–; çatışmayı betimliyorlardı –buradan hareketle parçalanmanın doğrudan temsili oldukları kabul edildi. 'Hegel'in gençlik sezgileri'[15] ile ilgili eski nakaratı tekrar etmek (herkes bilir ki, insan, tıpkı bütün hayatı boyunca ilk ergenlik aşkını aramakla zamanını geçirmesi gibi, bu ilk sezgilerinden, günlerini bunları derinleştirmek, açıklamak ve tercüme etmekle geçirse de kurtulamaz) ve onun güçlü diyalektiğinin bir bütün olarak bu dinsel, irrasyonel ve trajik temel sezgilerinin biraz değişmiş bir hâlinden ibaret olduğunu söylemek yetiyordu; böylece oyun oynanmış olmaktaydı! Açıkça bize söylenen, *Fenomenoloji*'yi ve l'*Encylopédie*'yi anlamak istiyorsak şayet, İbrahim'e, İshak'a ve çöllere geri dönmemiz gerektiğidir. Bugün bu tip bir yorumun, büyük ölçüde bir el çabukluğu olduğu çok açık görünüyor.

Bu yorum, 'dönüş'ün anlamını daha iyi kavramayı mümkün kılıyor. Öncelikle, geride bıraktığımız yarım yüzyılda Hegel'e geri dönmekte olan burjuvaziyi bu dönüşe sevk eden nedenlerin, bir yüzyıl önce ona sırtını dönmesine neden olanları çağrıştırdığı görülecektir. Bu bir tesadüf değildir. Örneğin Hegelci devlet felsefesi, genel politik yönelimleri bakımından emperyalist burjuvaziye, bir yüzyıl önce

---

[14] Lukács, bu mistifikasyonu, *Le Jeune Hegel* kitabında çürütmüştür. Althusser'in, Lukács tarafından 29 Haziran 1949 tarihinde bu metnin sunulduğu Sorbonne'daki konferansa katıldığı anlaşılıyor. École normal supérieure'deki Politzer Birimi tarafından, "Les nouvcaux problémes de la recherche hégélienne" başlıklı, bu konferansı konu alan ve Althusser tarafından yazılmış olduğuna hiç şüphe bırakmayan daktilo edilmiş bir değerlendirme yazısı dağıtılmıştır.

[15] Althusser'in *Pour Marx*'ı kendisine adadığı arkadaşı Jacques Martin tarafından yazılmış, Althusser'in kütüphanesinde bulunan 1947 tarihli yüksek lisans tezi *Remarques sur la notion d'individu dans la philosophie de Hegel*. Hegel felsefesinin 'kökensel yönelişi' tezini uzun uzadıya eleştirir. Martin, özellikle, Jean Wahl ve Dilthey'ın yorumları üzerinde durmaktadır.

Prusya feodalizmine verdiğinden çok daha iyi hizmet verebilecekti. Hegelci devlet teorisi, genç ve gelişen bir sınıfı (o dönem için 'sivil toplum'un burjuvazisini) can çekişmekte olan en gerici sınıfın (Prusya aristokrasisi) iradesine tâbî kılmıştır. Bugün roller değişmiştir; can çekişmekte olan artık yükselen emekçi sınıf tarafından aşılmış bulunan ve mahkûm edilen emperyalist burjuvazidir. [Bu açıdan] ölüm döşeğindeki burjuvazinin, yükselmekte olan sınıfa boyun eğdirmeyi ve doğmakta olan yeni dünyayı son nefesini veren bir dünyanın ayakları altına itmeyi amaçlayan bir devlet felsefesi ya da tarih felsefesinin Hegelci bir çeşitlemesini şevkle hatırlatmaya çalışmasında şaşılacak bir şey yoktur. Emperyalizm yanlısı Alman filozof ve tarihçi Meinecke'nin, Hegel'i, II. Wilhelm'in gerici politikalarının bir esin kaynağı olarak saptaması,[16] Gentile ve Costomagna gibi faşist doktrinin mimarı İtalyan filozoflarının Hegelci felsefeyi yeniden cilalamak durumunda kalması, Mussolini'nin, Hegel'e dönüşü içinde Marx'ı *revize* etmiş olan Sorel'in okuluna katılmış olması gerçeği, ya da bizim çağdaşlarımız olan Raymond Aron, Fessard Ltd. Şti.'nin,[17] Fransa'da gericilik projelerine dönük şükran ifadeleri için ihtiyaç duydukları kaynağı Hegel'de bulup çıkarmış olmaları birer tesadüf değildir.

Günümüzde "mistifiye edilmiş biçimi içinde bu diyalektiğin", Marx'ın dikkat çektiği gibi, "varolanı yüceltiyor ve onurlandırıyor gibi göründüğü için", uşaklığa özgürlük, sömürüye ortak çıkar, polisiye tedbirlere ve savaş hazırlıklarına insan bireyin savunulması demeyi mümkün kıldığı için bir kez daha "moda hâline gelmiş olduğunu" ["*Kapital*'in İkinci Baskısına Önsöz"] söylemekle yetinmeyip daha ileri gitmemiz ve *bu mistifiye edilmiş diyalektiğin gerçek temelinin, şiddet ve savaşta olduğunu* ortaya koymamız gerekiyor. Güncel gelişmeler, Hegel'in burjuva toplumuyla ve onun Prusyalı felsefesinin hakikî yankısıyla uyum içindedir. *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleş-*

---

[16] Örneğin Fransızca çevirisine bkz. Friedrich Meinecke (1973), *L'Idée de la raison d'Etat dans l'histoire des temps modernes*, Droz.

[17] Bu makale için yaptığı hazırlık çalışmasında tuttuğu notlarda Althusser, Raymond Aron'la Peder Fessard'ın isimlerini sistemli olarak beraber kullanmaktadır. *Etudes* dergisinin Ocak 1949 sayısı, Gaston Fessard'ın, Raymond Aron'un *Le Grand Schisme* kitabını konu alan övgü dolu bir incelemesine yer vermiştir.

tirisi'nde, "Bu idealitenin (*Hegelci idealite*) gerçek özü ancak devletin savaş ve olağanüstü hâl durumunda bulunabilir, şu nedenle ki mevcut devletin özü de gerçek biçimiyle burada ortaya çıkmaktadır, ne var ki bunun 'barışçı' durumu da, özel çıkar peşinde savaş ve seferberlikten başka bir şey değildir"[18] diyen Marx'ın, daha o zaman, sorunun kalbine inmiş olduğunu görmek şaşırtıcı olacaktır.

Liberalizmin altın çağı –ki bu dönemde tarihin, ekonomik etkinlikle yasayı uyumlu hâle getireceği varsayılıyordu– öldü ve gömüldü! Genelleşmiş emperyalist krizle birlikte burjuvazi trajedi evrenine, ifadesi savaş olan *organizmanın gerçek acısı* içine girmiştir.

Somut olarak bu mistifiye edilmiş diyalektik, burjuvaziyi, kendi dünyasını içinde bulduğu krizin trajik kavramlarıyla, diktatörlüğünün en aşırı biçimlerini –şiddet ve savaşı– olumlayabileceği biricik kavramlarla donatmaktadır. Özellikle bizim çağdaş Hegelcilerimiz, düşüncelerinin temeline, efendi ve köle Hegelci 'Robinson adı'nı koyuyorsa ya da Fessard, Riguet[19] ve Kojève Ltd. Şti. bu mite bayılıyorlarsa boşuna değildir. Bunun içinde, bir çırpıda her türlü insanî sorunun anahtarı hâline gelen 'insanlık durumu'nun temelinin, 'acı ve şiddet', 'tanınma/kabul görme için savaş', 'ölümüne savaş' ve yeni bir 'kudret iradesi' olduğu fikrini buluyorlar. Buradan hareketle, Hegelci mite günümüz faşizminin temalarını yansıtıyorlar ve ölüm döşeğindeki kendi sınıflarının durumunu, 'evrensel insanlık durumu' olarak tasarlıyorlar.

Ancak, Hegel'in bu kullanım biçiminin 'tanımlayıcılığı' çok sınırlıdır; kaldı ki, burjuvazinin günümüzde ihtiyaç duyduğu polis, paralı asker ve maceracıların iyi yurttaş bilincini destekleyecek kavram ve dayanakların üretilmesinin biricik gayesi de bu değildir. Tamamen farklı bir amaç söz konusudur: *Marx'ın 'revizyon'u*.[20]

---

[18] Bkz. Karl Marx (1975), *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Fr. çev. Albert Baraquin, Paris: Editions Sociale, s. 67.

[19] Bkz. Peder Michel Riquet (1950), *Le Chrétien face aux athéismes*, Paris: Editions Spes ("Conférences de Notre Dame de Paris"i de içeren bir derleme). Althusser özellikle "Prétextes scientistes à l'irréligion" ve "Une réligion sans Dieu, le marxisme" başlıklı iki makaleye çok sayıda not düşmüştür. *La Nouvelle Critique*'in 1950 Haziran sayısı Francis Cohen'in ateşli bir makalesine yer vermektedir: "Le Révérend Pére Riquet, la théologie et le dernier stade du capitalizmé."

[20] Bkz. Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, s. 165.

Bununla birlikte Marx, o dönemde birkaç on yıldır yapıldığı hâliyle, bu sağ gösterip sol vurma oyununa uygun hedef değildi. Emekçi sınıf, bilimsel sosyalizmin kurucusunun düşüncesinde, kurtuluşu için ihtiyaç duyduğu silahı bulmuştu. Marksizm, bugün dünyanın dört bir tarafında komünist partilerde örgütlenmiş bulunan milyonlarca insanın düşünme biçimidir; sosyalist ülkelerde ve halk demokrasilerinde muzaffer dünya görüşüdür ve hâlâ kapitalist sömürüye tâbî olan emekçi sınıfın ve sömürge haklarının günlük mücadelesi hâline gelmiştir. Bu düşünce biçimi içinde, daima tarihin maddî içeriğinin özgün bilgisi ile beraber olmak kaydıyla, diyalektiğin rasyonel cephesi geliştirilmiştir; bu bilgi –bilimde ve ondan ayrı düşünülemez olan olgularda– burjuvazinin kaçınılmaz çöküşünü ve bütün insanlık soyunu kurtaracak olan emekçi sınıfın zaferini gösterir. Bu genel saldırı karşısında, bu nihaî muharebede, burjuvazinin elinde çok fazla silah bulunmamaktadır. Bu nedenle, burjuvazinin patronları ve bakanları gibi şimdi de filozofları, bilimsel sosyalizmin, tercihen en eski kurucuları üzerinde, polisin işçi hareketlerine karşı etkili olacağını umduğu, eğer 'provokasyonlar' değilse dikkati başka yöne çeken taktiklerin aynısını deneyen felsefî 'savaşçılar' hâline gelmişlerdir. Bu söylediklerimiz abartılı gelebilir. Ancak, gerçekte olandan daha abartılı değil. Günümüzde *burjuva filozoflarının ve yazarlarının en önde gelen uğraşı şu sorulara cevap vermekten ibarettir: "Komünistlerin haksız olması için hakikat ne olmalıdır? Komünistlerin haksız olması için Marx ne olmalıdır?"* Bu politikacılarımız ve filozoflarımız, en güçlü rakiplerini mahkûm edebilmek için gerekli olan hakikati ve olayları işte bu şekilde *imâl ediyorlar*. Akla, 1948'de, kuzey bölgesindeki madencilerin grevinde meydana gelen dillere pelesenk olmuş, trenin raydan çıkartılması hikâyesi geliyor. Aynı mantığın bu örnekle de işlendiğini görebiliriz: "(Askerî birlikleri ve mermileri hak etmiş oldukları için –bu cümle satır aralarından okunabiliyordu) demek ki bu grevciler suçlu ol*malı*ydılar; suçlu oldukları için, örneğin trenleri raydan çıkar*malı*ydılar. Çıkarmıyorlar mı? *Biz onlar için yaparız.*" Bu adamlar bir ... *için Marx*'ı da aynı şekilde *imâl ediyorlar*. Burjuva filozoflarımızın Hegel'i, hâlihazırda bu operasyon içinde 1) komünistlerin haksız olması için, 2) emperyalist burjuvazinin onlara karşı davranış biçiminin ve şiddet politikalarının devamının haklı olması için, gerçek Marx'ın ne olması gerektiğini göstermek gibi çok önemli bir rol oynamaktadır.

Hegel, ki insanların ve tanrıların babası, yani hepimizin babasıdır –Marx'ın da babasıdır hiç şüphesiz. Hiç şüphe yok, Marx onu yanlış anlamıştı. Onun esas anlamını, tarihin bilimsel, materyalist bir teorisini kurarak gözden kaçırmaya çalışmıştı. Ancak, aslında Marx bunu gözlerden saklamayı başaramadı. Onun aslı Hegel'dedir; Hegel ne kadar idealistse, o da aynı ölçüde idealistti; o sadece idenin hareketine olmasa da olur bir ekonomik içerik katmıştır, terk edelim gitsin... Bununla birlikte, Marx'ın imkânsız komünizm *ide*sini gerçekleştirmek isteyen ve bu amaçla proletaryayı da 'araç'[21] olarak kullanmış olan bir ütopyacı olduğu gerçeği geçerli kalmaktadır (burada doğrudan Troçkist vaazların bir yankısı olan eski bir plâk çalınıyor: Şu ütopyacı ve onun yoldan çıkmış mirasçıları tarafından 'dolandırılmış', 'kazık yemiş', 'sömürülmüş' zavallı proletarya). Bilim adına, proletaryayı, dünyayı kazanma vaadiyle sınıf savaşına itmiştir; ancak, yanlış yola sevk edilmiş proletarya bu savaş içinde ekonomik sorunlarına bir çözüm bulamadı, sadece evrensel insanlık durumu gerçeğini buldu. Hakkında Hegel'den de yorumlar okuyabileceğimiz 'şiddetin trajik doğası' ve 'ölümüne savaş' –ki burjuvazi insanlık durumuyla bu denli derinden bağlantılı olan şiddetin bu trajik doğasını ve şu ölümüne savaşı, grevciler, barış eylemcileri ve Koreliler üzerinde her gün kanıtlamaktadır– insanlık durumuyla o denli derinden bağlıdır ki, faşizm sadece bunun ifadelerinden biri, diğerlerine kıyasla en mükemmel ifadesi olabilir.

İşte, Hegel'in burjuvazi tarafından yeniden diriltilmesinin gizli nedenine gelmiş bulunuyoruz. Burjuva felsefesinin Hegel'de 'bulduğu' temalar, ne tesadüftür ki, burjuvazinin insanların bilincini hem silahlandırma hem de silahsızlandırma biçimindeki bu umutsuz mücadelesinde ihtiyaç duyduğu temalardır. 1931'de Glockner, Hegel'e

---

[21] Bkz. Hyppolite, "La conception Hégelienne de l'Etat et sa critique par Karl Marx", *Etudes sur Marx et Hegel*, s. 140. "Peki, nihayetinde insanın yabancılaşmasına son verecek olan bu kavramın –yinelemek gerekirse, Marx'ın hiçbir zaman tam olarak betimlemediği toplumsal insanın– gerçekleşmesinin aracı ne olacaktır? Marx, bu aracın adını koyuyor: *Proletarya*... Proletarya, Marx'ta, insanlık durumunun çelişkisini en uç noktasında taşıyan ve böylece onu gerçek anlamda sonuca erdirmeye muktedir olan öznedir. Peki, bütün aşkınlıkların bu çözümü, tarih plânında da düşünce plânında olduğu kadar olası mıdır? İnsanlık durumu, acaba, sorunuyla birlikte kendi çözümünü de içinde barındırıyor mu?" (ss. 123-5).

dönüşte tehlikede olanın Kant olduğunu haber vermişti. Bu bir yarı-doğrudur, ancak bu kadarını, kabul edebileceği kadarını görebilmiştir. Bugün görülüyor ki, burjuvazi için Hegel sorunu, Marx'ın yalancı çıkartılmasıyla ilgili bir konudur. Emperyalizmin nihaî evresinde ortaya çıkan bu büyük Hegel'e dönüş hareketi, Marx'a karşı ümitsiz bir saldırı girişimidir ve revizyonizmin bu dönemde aldığı çok özel biçim içinde ortaya çıkmaktadır: *Faşist tipte bir revizyonizm.*

çev. Kerem Atılgan

TARİH:
ÖZGÜRLÜK BİLİNCİNE DOĞRU İLERLEME*

Shlomo Avineri

Mantık Bilimi'nde Hegel, edimselliği "öz ile varoluşun birliği"[1] olarak tanımlar. Hegel için bu, tarihin anlamını kuran bu birliğin gerçekleşmesine doğru aşamalı bir ilerlemedir. Kavranılabilir olmayan bir kaos olarak görünenden, filozof, ona akıl tarafından yazılmış gizli anlamı çekip çıkartmalıdır. Özellikle Kant'ınki gibi daha önceki felsefeler, öz ile varoluş alanlarını birbirlerinden ayırma amacını gütmüş, hattâ onların uyuşmazlığını en üst noktaya taşımaya çalışmışken, Hegel tarihi, *Nous*un gerçekleştirilme süreci içinde olduğu bağlam olarak görmüştür. Tarihte tin kendini dışsallaştırır, nesnel kılar ve insanın bilinci kendi farkındalığına ulaşır.

> Aslolan hakikat, içtekinin dışa muazzam aktarılışı, aklın gerçek dünyanın içinde kuruluşudur ve bu, kendi tarihinin tüm seyri boyunca dünyanın hedefi olmuştur. Bu hedef için çabalaması saye-

---

* Shlomo Avineri (1972), "History: the Progress towards the Consciousness of Fredoom", *Hegel's Theory of Modern State*, Londra; New York: Cambridge University Press, ss. 221-38.

[1] G.W.F. Hegel (1929), *Science of Logic II*, İng. çev. W.H. Johnston ve L.G. Struthers, Londra; New York, s. 160.

> sinde, uygarlaşmış insan edimsel olarak aklın yasa ve yönetimde ete kemiğe bürünmesini sağlamış ve olgunun bilincine varmıştır.[2]

Böyle bir tarih görüşünün belirlenimci bir gelişim teorisine yol açabileceği, Hegel'in bizzat kendisi tarafından bilinmektedir ve tarih sürecinde bilincin rolüne işaret etmekle o, bu duruma karşı defalarca uyarmıştır. Tin onun için tarihin içeriği olduğundan, güçlü olanın son sözü söyleyeceği bir görünüm alanı değildir tarih. Tarihsel gelişimdeki yegâne zorunluluk, insan bilincinde kendi gerçekleşimine doğru ilerleyen özgürlüğün zorunluluğudur ve tarihte aklın kendini ortaya sermesi, bizzat felsefî bir zorunluluktur.

> Dahası dünya tarihi, yalın gücün, eş deyişle kör bir yazgının soyut ve rasyonel olmayan kaçınılmazlığın hükmü değildir. Tam tersine, zihin örtük ya da edimsel olarak akıl olduğundan ve akıl da bilgi olarak zihinde kendine belirtik olduğundan, dünya tarihi zihnin kendi başına özgürlüğünün kavramından, aklın momentlerinden ve böylelikle de öz-bilinçten ve zihnin özgürlüğünden çıkan zorunlu bir gelişimdir.[3]

İşte, Hegel'in *Tarih Felsefesi* üzerine derslerinin çekirdeğini oluşturan bu temadır. Hegel'in seminer derslerinin diğer birçoğu gibi elimizdeki metin de Hegel'in kendisine ait değil, vefatından sonra tilmizleri tarafından hazırlanan ve yayımlanan, öğrencilerinin seminer notlarından oluşturulmuştur. Bu durum, Hegel farklı zamanlarda tarih felsefesi üzerine seminerler vermiş olduğundan ve bir seminer dizisiyle diğeri arasında açık farklılıklar bulunduğundan dolayı özel anlamda metnin güvenilebilirliği hakkında bazı sorunlar yaratır. Ne var ki son zamanlarda bu sorunlar, öğrenci seminer notlarının Hegel'in seminerleri için hazırladığı kendi taslaklarından ve notlarından bazılarının karşılaştırılması yoluyla en azından kısmen çözüme kavuşmuştur. İngilizceden okuyanlar için ise sorun, günümüzde güvenilebilir anlamda bir çeviri metnin eksikliği nedeniyle katmerlenmiştir.[4]

---

[2] *Philosophy of Right*, §270. Krş. Karl Löwith (1949), *Meaning in History*, Chicago, ss. 52-9.

[3] *Philosophy of Right*, §342. Ayrıca bkz. Ivan Soll (1968-9), "Hegels Rechtfertigung der Geschichte", *Hegel-Jahrbücher*, ss. 81-8.

[4] Bahsi geçen metne dayalı sorunlar için, Hoffmeister'in *Die Vernunft in der Geschichte* derlemesindeki yorumlarına bkz. (Hamburg, 1955, ss. 272-8).

Hegel'e göre bilinç aşamalarını temsil eden tarih aşamaları, kültürlerin, *Volksgeister*in ardışıklığında nesnelleşir. Hegel dört ana kültür belirler: Doğu, Grek, Roma ve Germanik-Hıristiyan. Her bir tarih aşamasında tek bir ulus, tek bir kültür baskındır;[5] ne var ki onların baskın oluşu, siyasî değildir –ve burada Hegel'in *Volksgeist* anlayışı, daha sonraki on dokuzuncu yüzyıl siyasî teorileri tarafından bu şekilde okunan terimle farklılık gösterir. Hegel, kendi hükümetlerinin yönetimi altında bir devlet oluşturan halk kitlesinin aslolan varoluşunun, nesnel dünyada işleyen kendi edimselliği ile kendi yeteneğinin bir ifadesi olması sebebiyle, bir *Volk*un bir devlet kurmak [bir devlete dayanmak] zorunda olduğunu iddia eder. Ne var ki bu, tek bir ulus devlet şöyle dursun, üniter bir devletin ortaya çıkışını imlemez; ne de, herhangi verili bir *Volksgeist*'ın baskın oluşu, onun siyasî gücüne indirgenebilir. Grek *Volksgeist* bu duruma örnek olabilir: Grek tininin ayırt edici ifadesi polistir; bununla birlikte, Klasik Yunan hiçbir zaman siyasî birliği elde edememiştir; dahası, Yunanistan Makedon hanedanının hükmü altında birleştirildiğinde ve Doğu'yu fethetme başarısı gösterildiğinde, Yunanistan'ın baskınlığı zaten düşüşe geçmişti. Bir *Volksgeist*'ın zorunlu koşulu, tam da *bir* devlet yaratma yeteneğidir; Hegel'in birlikten yoksun olan Klasik Yunan'ı Greko-Makedon İmparatorluğu'nun üzerine çıkararak tercih edişinin açıkça gösterdiği gibi, 'ulusal' birlik bütünüyle konu dışıdır. Bu yüzden, baskın bir *Volksgeist*'ı ayırt edici kılan şey, onun tüm yönleriyle ele alınan kültürüdür, yoksa siyasî yahut askerî gücü değildir.

İlk olarak 1858'de yayımlanan Sibree'nin İngilizce çevirisi, ne yazık ki eksik bir Almanca metne dayanmaktadır ve ayrıca, bir dizi göze batan yanlış çeviriden dolayı da suçludur. Örneğin, *die germanische Welt*, *Sittlichkeit* ile *Moralität* arasında ayrım yapılmadan 'German Dünyası' olarak tercüme edilmiştir. *Tarih Felsefesi*'ne genel girişin bazı kısımlarının daha yeni bir çevirisi, Robert S. Hartman tarafından *Reason in History* (New York, 1953) başlığıyla yayımlanmıştır. Daha güvenilir bir İngilizce metnin eksikliğinden dolayı, göze batan çeviri yanlışlarını düzeltmek suretiyle Sibree'nin derlemesine bağlı kalmak zorunda kaldım; diğer durumlarda Hartman'a başvurdum ya da gerektiğinde, kendi çevirimi devreye soktum.

[5] *Philosophy of Right*, §347. Hegel'in *Volk* terimini kullanımının hâlâ tam olarak ayırt edilmemiş olduğu vurgulanmalıdır. Kimi zaman modern anlamda 'ulus' kastedilirken, Hegel Slavik *Volk*a gönderme yaptığı bazı durumlarda ise, dilbilimsel olarak ilişkili halkların bir grubu anlamına gelebilmektedir.

"Biz tüm dünya-tarihsel halklarda şiiri, güzel sanatları, bilimi ve felsefeyi buluruz"[6] diye ekler Hegel ve 1815 yılından sonra onun için tarihin doruk noktası, içinde tek bir devletin değil ama bir tinin baskın olduğu daha geniş Batı Avrupa dünyasında olduğu kadar, bizzat Almanya'da da bir devletler çokluğu ile karakterize olur.

Tarihin Aşamaları

Tarih Felsefesi'nde Hegel'in tarihi dönemlere bölmesi, onun en erken dönem tarihsel fragmanlarından bazılarıyla çok yakın izler taşır.[7] Hegel'in tarihsel gelişmeye dair görüşündeki zenginliğe ve kompleks niteliğe ister istemez haksızca yöneltilen aşağıdaki açıklama, bu felsefenin siyasî boyutunun çarpıcı noktalarını ortaya çıkarmaya çaba sarf edecektir: Hegel'in tarihsel gelişmeye dair açıklamasındaki tarihsel bilginin enginliği hakikaten hayrete düşürücüdür ve sıkı bir tarihsel eleştiriyi hak eder; ne var ki bunu burada sunmak olanaksızdır.

Hegel'e göre tarih, Doğu'da başlar; bununla birlikte, uzlaşımsal bir şekilde Doğu Akdeniz'de değil, Çin ile Hindistan'da. Hegel, Asya'ya özgü dünyayı kendi tarih şemasına katan ve Avrupa'ya ait olmayan dünyayı, onun tarihî hikmetinin [*historyosofik*] marjinalliğinden kurtaran ilk Avrupalı düşünürlerden birisidir.[8] Hegel'e göre, Doğu dünyasının ilkesi statiktir; kendine ilâhî nitelikler yükleyen monarkın mutlak gücünde özetlenir:

> Kendisiyle başlamamız gereken ilk basamak, Doğu'dur. Kendine yönelmemiş [refleksiyonsuz] bilinç –tözsel, nesnel, tinsel varoluş– temeli oluşturur... Tözsel formlar, içinde tüm rasyonel kuralları-mızla düzenlemelerimizi bulduğumuz Doğu'nun imparatorluklarının ihtişamlı muazzam yapılarını biçimlendirir; fakat öyle bir şekilde ki, bireyler sadece birer rastlantısallık olarak yer alırlar... Doğu'ya özgü kavrayışın görkemi, her şeyin ait olduğu tözsel varlık olan tek bir bireydir ki, başka hiçbir birey ayrı bir varoluşa sa-

---

[6] *Reason in History*, s. 85.

[7] Yukarıda bkz. s. 8. Daha geç dönem tarihsel fragmanlardan bazıları için bkz. *Berliner Schriften*, ss. 718-31.

[8] Hegel'in hayret uyandıran alabildiğine geniş okumasına tanıklık eden, Afrika üzerine birkaç pasajı da vardır (*Philosophy of History*, haz. Sibree, ss. 91-9); fakat bunlar, geliştirilmemiş, çok basit bir yapı arz eder.

> hip değildir, yahut kendi öznel özgürlüğünde kendine yansımaz... Diğer taraftan sabitliği, durağanlığı görürüz –imparatorluklar, [zamandan ayrılmış olarak] tarih dışı tarih olduklarından, yalnızca mekâna aittirler... Bir başka açıdan, zaman formu, mekâna özgü bu durağanlıkla karşıtlık içinde durur. Söz konusu devletler, kendilerinde ya da kendi varoluş ilkelerinde herhangi bir değişim geçirmeksizin, sabit bir biçimde kendi konumlarını birbirlerine göre değiştirip dururlar. Hızlı bir yıkıma yol açan sonu gelmez çelişkide [kök salmışlardır]... Bu tarih, birçok açıdan, gerçekten de tarih dışıdır, zira aynı haşmetli mahvoluşun bir tekrarıdır. Cesaret, kahramanlık ve yüce gönüllülük şeklinde önceki despotik tantananın yerini alan yeni öğe, yıkılış ile çöküşün aynı döngüsüne tâbî olur.[9]

Bilinç bu kültür içerisinde göründüğü müddetçe, ulusun bütünlüğünde değil, sadece siyasî yapının başında olan tek bir bireysel kişide ifadesini bulduğundan, böyle bir kültür kendini içeriden dönüşüme uğratamayacaktır. Dolayısıyla da, durağan ve durgun olmaya mahkûmdur. Doğu dünyasında birey bütünüyle tözselliğin içine batmıştır; kutsal olan, kutsal olmayandan henüz ayrılmamıştır ve Doğulu mutlak despot zorunlu olarak tanrısal varlığın şu ya da bu şekilde insan biçiminde ortaya çıkması olarak görünür.[10]

Hegel'e göre Doğu'nun ilkesi bir dizi ikincil ilkelere bölünmüştür. İlki, nesnel varoluş ile öznel bilinç arasındaki herhangi bir ayrışmadan tamamen muaf olan Çin'inkidir. Durağan olan, kendini sonsuza dek tekrarlar: Çin, tüm yabancı müdahalelere [fetihlere] rağmen ve 'aynı zamanda en eski ve en yeni' ülke olmasına rağmen, gerçek anlamda bir tarihe sahip değildir;[11] dört bin yıldan daha önceki varoluşuyla aynı şekilde varolur bugün de. Çin'e özgü etiğin ilkesi ailededir

---

[9] *A.g.e.*, ss. 105-6. Marx, 'Asya tipi üretim tarzı' diye adlandırdığı şeyin değişmeyen ve statik doğası üzerine, muhtemelen Hegel'den aldığı benzer bir görüş öne sürmüştür. Bkz. Karl Marx (1968), *On Colonialism and Modernization*, haz. S. Avineri, Garden City, ss. 88-9, 125, 418.

[10] Hegel, on dokuzuncu yüzyılın başlarında pek moda olan, Doğu toplumunun muhtelif biçimlerde romantik idealize edilişi karşısında uç noktada eleştireldir. Wilhelm von Humboldt ve Johann Josef von Görres'in görüşleri, özellikle de Hindistan üzerine olanları karşısında geliştirdiği yıkıcı bir eleştiri için bkz. *Berliner Schriften*, ss. 85-154, 428.

[11] *Philosophy of History*, s. 116.

ve [dolayısıyla] bu moment, ataerkil bir ilk örneğe [prototipe] dayanan devlette tekrar ortaya çıkar. Bu da, Çin İmparatorluğu'nu mutlak bir monarşi modeli kılar; bireysel ahlâk, siyasî *etik yaşam*dan [*Sittlichkeit*] bütünüyle farklılaşmamıştır ve yasa koyucular, herhangi tekil ilgiye/çıkara ya da fikre saygı göstermezler. Aynı zamanda din de aile ahlâkına uydurulmuştur ve bu yüzden, siyasî itaati sağlamada sadece bir araçtır. Aile, sivil toplum ve devlet, dolayısıyla tek bir şeydir.

Hegel, XIV. Louis'nin çevresindeki kişilerle, daha sonrasında Aydınlanmanın ünlü bilginlerinden bazılarının, Çin İmparatorluğu'nun bu özelliğini bir hükümet sistemi olarak beğenmiş olduklarını belirtir. Çin imparatoru, aydınlanmış mutlakiyetçi yöneticiye örnek teşkil etmektedir: Solomoncu mutlakiyetçi bilgelik modeli olan Fénelon'un Télémaque'ıdır o. Ne var ki Hegel, Hıristiyanlığın izinde öznel bilincin bizzat kendi benliğini bulmuş olduğu yer olan Avrupa'ya bu hükümet şeklinin tam olarak uygun düşmediğini ekler. Bu ancak, herkesin kölece itaatte eşit ve aynı şekilde imparatorluk bürokrasisine bağımlı olduğu yer olan Çin'de işleyebilirdi. Avrupa'ya özgü mutlakiyetçilik, bu yüzden, daha baştan başarısızlığa mahkûmdur.[12]

Diğer taraftan Hindistan ise, sosyo-kültürel anlamda derin bir farklılığı temsil eder; fakat kast sisteminde göründüğü şekliyle farklılaşmanın ilkesi rastlantısal ve doğalcıdır [natüralistiktir], tinsel bir boyuttan bütünüyle yoksundur. Rastlantısal bir biçimde doğumla temellenen kast sistemi, onun Platoncu toplum düzeniyle bağlantılandırıldığı *Hukuk Felsefesinin Anahatları*'nda Hegel tarafından hâlihazırda sert bir biçimde eleştirilmiştir: Bilince alan açılmaz, insan sadece işlevselliğine indirgenir ve insanî olanla hayvana özgü olan arasındaki ayrım yok olur. Dolayısıyla da devletin kendisi yalnızca rastlantısal işleyişlere bırakılır ve etik değerlendirmelerden tamamen bağımsızdır.[13]

Doğu dünyasının üçüncü altbölümü Perslerdir: Hegel'e göre, Zerdüşt dininde Persler, aklı onun karşıtıyla birlikte keşfetmişler, fakat bu karşıtlığın ötesine asla geçememişlerdir. Pers Kralı iyiyi temsil eder; çokuluslu Pers İmparatorluğu ise, her ne kadar temel hoşgörü ve çoğulculukta hâlihazırda Batı'ya bir geçişi sergiliyor gözükse de, özgürlük hâlâ hükümdarın soyut eyleminde cisimleşmiştir, yoksa

[12] *A.g.e.*, s. 124.
[13] *A.g.e.*, ss. 145, 161.

halkın içerisinde eyleme geçen herhangi bir bilinçte değil.[14] Benzer bir biçimde Musevi yasası da; içte olan, reflektif hakikatin henüz bilincinde olmayan bir halk üzerine empoze edilen körü körüne ve kendi üzerine düşünmeyen [reflektif olmayan] bir itaattir.

Doğu'yu izleyen ikinci kültürel alan ya da 'dünya', Greklerinkidir. Grek *Volksgeist*'ı ayırt edici kılan şey, bir şehir devletleri kümesinde sunulmuş formlar çokluğudur. Grek dünyası, formların ve nüansların çok çeşitliliğinde etik ve güzel olanı ayırt eden, güzel özgürlüğün alanıdır. Öznel özgürlük, [burada] daha henüz ortaya çıkar; ne var ki hâlâ polisin tözsel birliğine gömülüdür [*eingebettet*]. Polis ise, verili bir varoluş arz eder, yoksa istenilmiş/iradî bir varlık değildir.[15] Etik tutum, bireyde doğal olarak özümsenir ve bilinçli ahlâkî bir seçimin ürünü değildir.[16]

Grek kültüründe eksik olan şey bireysel öznelliktir, dolayısıyla da klasik ve modern demokrasi arasındaki fark şudur: Klasik demokrasi; bireylerin iradesiyle ortak irade arasında hiçbir gerilimin olmadığı yönündeki polisin temel prensibini bildirerek, halka ait kararın yurttaşın cumhuriyetle özdeşleşmesinde ifadesini bulduğu varsayımına dayanır. Diğer taraftan, ilkin Hıristiyanlık sayesinde tanışık olunan öznel özgürlüğe dayanan modern demokrasi ise, tamamen farklı bir fenomendir.[17]

Dolayısıyla, bir Grek için demokratik anlamda bir yaşam sürmek, geleneksel anlamda yaşamak anlamına geliyordu; yoksa özel olan ile kamusal olan arasındaki gerilimin toplumsal yaşamın çekirdeğinde yer aldığı modern yaşamın acı verici seçenekleriyle yüz yüze gelmek anlamına değil. Antik Grekler bu konuda hiçbir şey bilmiyorlardı; ne de olsa, bütünüyle dolayımlanmamış bir siyasî yapıda yaşıyorlardı:

> Özgürlüklerinin ilk ve hakikî formu içinde Grekler üzerine [düşündüğümüzde], onların vicdana sahip olmadıklarını ileri sürebiliriz; daha öte bir analiz ya da refleksiyon olmaksızın ülkeleri için yaşama alışkanlığı, kendi aralarındaki baskın ilkeydi. Devleti soyut anlamda ele alıp düşünme –ki, anlama yetimiz için özsel noktadır– onlara yabancıdır. Onlar için ana konu, yaşayan ve gerçek

---

[14] *A.g.e.*, ss. 173-6.
[15] *A.g.e.*, ss. 106-7.
[16] Rektörlük konuşması, 2 Eylül 1813 [*Nürnberger Schriften*, s. 363].
[17] *Philosophy of History*, s. 251.

> yönleriyle kendi ülkeleridir; bu fiilî Atina, bu Sparta, bu tapınaklar, bu sunaklar, bu toplumsal yaşam formu, bu yurttaşlar birliği, bu örf ve âdetlerdir. Grekler için ülkeleri, onsuz varoluşun mümkün olmadığı bir yaşam zorunluluğudur.[18]

Bu güzel, dolayımlanmamış uyum, ilkin olumsuz bir şekilde Sofistler, sonrasında da Sokrates tarafından bozuldu. Platon'un bu tinle, bu özgür belirlenmemiş kişisellikle mücadele girişimi, –nihayetinde Hıristiyanlığa yol açan– "eli kulağında olan dünya devriminin o zaman için üzerinde döndüğü eksendi tam olarak."[19] Hegel'e göre klasik dünyadaki öznel özgürlükten yoksun oluş, iradenin gerçekte ne olduğuna rastlantısal bir biçimde karar verecek nesnel bir boyut için arayışın sebebidir: Birey "Ben istiyorum" diyemediğinden, büyüye dayalı sembolizme –Delphi kehanetine, *alâmetler*e ve diğerlerine– başvurmak zorunda kalmıştır. Kişi henüz kendisine nihaî karar [verme] gücünü yükleme cesaretinde olmadığından, kendisi için bu kararı vermede daha yüksek, aşılamaz bir otoriteye ihtiyaç duydu.[20] En nihayetinde Hegel bile, Phocii tarafından Delphi'deki tapınağın yağma edilişini, Klasik Grek'in yıkılışının sembolik bir göstergesi olarak görmüştür.

Hegel'in Grek üzerine eleştirel açıklaması polis kültürüne –erken döneminin başlarındaki yazılarında yer alan polis tarifinde zaten aşikâr olan– açık bir hayranlığıyla birleşirken, tarihin üçüncü aşaması olan Roma dünyasıyla temsil edilen şeyle pek az duygudaşlık içinde gözükür. Roma, tamamıyla rastlantısal olanı, dışsal gücü temsil eder:

> Böylelikle Roma'ya özgü ilke, hiçbir etik belirlenim öğesi içermeyen, bununla birlikte sadece bireysel çıkarlar şeklinde somut bir formda görünen, egemenlik ile gücün/iktidarın soğuk soyutluğu olarak, iradenin diğerleriyle karşıtlıkta saf bencilliği olarak kendini sergiler.[21]

Bir Romalı için devlet nihaî amaçtır, yoksa bir Grek için olduğu gibi, toplumsal yaşamın bütünlüğü değildir. Birey, devletin ellerinde yal-

---

[18] *A.g.e.*, s. 253.

[19] *Philosophy of Right*, s. 10. G.W.F. Hegel (1892), *Lectures on the History of Philosophy I*, İng. çev. E.S. Haldane, Londra, ss. 384-447.

[20] *Philosophy of History*, s. 254.

[21] *A.g.e.*, ss. 308-9.

nızca bir araçtır ve polis, her ne kadar dolayımsız özgürlük olsa da güzelin ülkesi olmaya son veren evrensel bir imparatorluğa dönüşür; dahası, ağır çalışma ile köleliğin bir dünyası hâline gelir. Bu evrensel varoluş, bireyleri yutar ve onlar –kişiler, halklar, tüm tekil ve bağımsız birimler– bu varoluşta gözden kaybolmak zorundadırlar. Bu, iktidarın nihaî bir soyutlamasıdır ve imparatorluğun büyümesiyle birlikte, Roma'nın bizzat kendi içindeki iktidar mücadelesi, gittikçe daha fazla iktidar için sonu gelmez bir itkiyi hiçbir şey doyuramayacağından, daha da kötü bir hâl almıştır. Cumhuriyetin imparatorluğa dönüşmesi, iktidar uğruna bu sınırsız iktidar arzusunun bir ifadesinden başka hiçbir şey değildir.[22] Yasa önünde imparatorluğa tüm tâbî olanları eşit sayan Caracalla'nın fermanı, imparator tarafından temsil edilen siyasî iktidar karşısında özneyi tüm bağımsız güçlerden soyma işinde sadece nihaî bir aşamaydı. *Egemenlik* [*imperium*], *hâkimiyet kurmak*tan [*dominium*] ayrılmaz bir hâle geldi.[23]

En nihayetinde Hıristiyanlık, özne ile siyasî iktidar arasındaki dile getirilen bu dolayım eksikliğine bir cevap olarak doğmuştur. Hegel'in *Tarih Felsefesi*'ndeki Hıristiyanlık açıklaması, her ne kadar içerimleri farklı olsa da, erken dönem yazılarında zaten mevcut olmuş olan yolu izler. Hıristiyanlık, öznel bilinç öğesiyle tanışıklık sağlamıştır ve her ne kadar bu Lutherci Reformasyon'da ve nihaî olarak Fransız Devrimi'nde doruğa çıkan bir dizi aşamadan geçmek zorunda kalmış olsa da, Hıristiyanlığın ortaya çıkışından bu yana tarih, öznel özgürlük ilkesinin dünyada sürekli bir biçimde gelişmesidir.[24] Doğu dünyası eğer yalnızca *tek bir* kişinin –despotun– özgür olduğunu kavradıysa, Hıristiyanlık *tüm* insanların özgür olabileceği ilkesini ilân etmiştir. Hıristiyanlıktaki öznel özgürlük ilkesinin Fransız Devrimi'nin siyasî ve toplumsal özgürlüklerine yol göstermesi, Hegel tarafından mülk üstüne açılan bir tartışmada belirtilir:

---

[22] *A.g.e.*, s. 311.

[23] *A.g.e.*, ss. 313-4. Benzer bir biçimde, Roma İmparatorluğu'nun köleleştirmede nihaî [uğrak] olarak tarif edildiği Hegel'in Frankfurt dönemindeki tarihsel fragmanlarıyla da krş. *Dokumente*, s. 265.

[24] Hegel'in, Reformasyonun rolü üstüne Augsburg İtirafı'nın 300. yıldönümü vesilesiyle yapmış olduğu konuşmaya özellikle bkz. [*Berliner Schriften*, ss. 32-55].

> Kişi özgürlüğünün Hıristiyanlığın yayılması sayesinde çiçek açıp gelişmesi ve her ne kadar hâlâ küçük bir bölümü olsa da, insan soyunun bir bölümünde evrensel bir ilke olarak kabul görmesinden beri bir 1500 yıl geçmiştir. Ne var ki, mülk özgürlüğü ilkesinin bazı yerlerde ancak daha dün kabul gördüğünü söyleyebiliriz. Dünya tarihinden bu örnek, tinin, sanının sabırsızlığına karşı ve kendi öz-bilincindeki ilerleyişi için ihtiyaç duymuş olduğu süreyi gösterir.[25]

Ancak Hıristiyanlığın içinde baskın olduğu tarihsel bağlam, ilk başta ona yabancı olmuş olan bir tarihsel fail –Germanik halklar– tarafından devam ettirilmiş olduğundan dolayı, biriciktir. Hegel, tarihin dördüncü aşamasını 'Germanik dünya' [*die germanische Welt*] diye ifadelendirir ve bu terim, Batı Hıristiyan âlemiyle –Batı Roma İmparatorluğu'nun kalıntıları üzerindeki Germanik halkların torunları tarafından oluşturulmuş olan devletlerle– aynı yaştadır. Dolayısıyla, 'Germanik dünya' sadece Almanya'yı ve kuzeydeki milletleri değil, Fransa, İtalya, İspanya ve İngiltere'yi de kuşatır. Aynı zamanda daha dar anlamda Teutonik [*Teutonic*] halklar olarak tarif edilen Latin halkları da, Hegel tarafından açık bir biçimde onun 'Germanik dünya'sında muhafaza edilir ve Hegel'in tarih felsefesindeki en son ve dördüncü aşamayı daha sonraki Alman Romantikleri ile milliyetçilerinin milliyetçi ya da etnik-linguistik görüşleriyle bağlantılandırılmış olarak ele alan her girişim, Hegel'in 'Germanik dünya' terimini kullanışında hiçbir dayanağa sahip değildir. Sibree'nin, *die germanische Welt* 'German dünyası' olarak çevirmesi, İngilizce dilinde okuyan birçok okuru, Hegel'in Alman üstünlüğüne gönderme yapıyor olduğu yönünde anlaşılır fakat hatalı bir kavrayış yaratarak yanıltmıştır.[26]

Burada hatırı sayılır ilgiye mahsus bir öğe daha vardır: Hegel, her ne kadar en son aşamayı Germanik halklara tahsis ediyor olsa da,

---

[25] *Philosophy of Right*, §62. Fransız Devrimi'nin felsefî önemi üzerine bkz. *Philosophy of History*, ss. 449-54 ve *Political Writings*, s. 234. Fransız Devrimi'nin Almanya'daki oransız etkisi üzerine Hegel'in Hamann'ın yazılarına ilişkin eleştirisine bkz. *Berliner Schriften*, ss. 224-5.

[26] Latin halkın 'Germanik dünya'da açık bir biçimde dâhil edildiğini görmek için bkz. *Philosophy of History*, s. 349. *Alman* ile *Germanik* arasında yapılan özenli bir ayrım için ise, *Berliner Schriften*'da basılmış tarihsel fragmana bkz., s. 734.

eski Germanik kabilelerin kökendeki kültürlerini hor görür. Almanya'daki romantik gelenekçe çok fazla idolleştirildiği ve mitolojikleştirildiği şekliyle Germanik *ilk-Halk* [*Ur-Volk*], Hegel için tamamen konu dışıdır. Hattâ birkaç vesileyle o, mitik Teutonik *Ur-Volk*u romantize edenlerden bazılarını maksatlı bir biçimde alaya alır.[27] Germanik halkların tarihteki rolü, onların Hıristiyanlığı Romalılardan almaları olgusundandır yalnızca ve her ne kadar Roma İmparatorluğu'nu yıksalar da, o zamanlarda Hıristiyan dinini muhafaza eden Roma kültürünü içlerine katmışlardır:

> Germanik tarihin seyrinin, Grekler ve Romalılarınkinden nasıl farklı olduğu üzerinde durmak son derece önemlidir. Onlar kendi kökensel ilkelerini somutlaştırmışlardır; Germanik gelişmeyi sağlayan itici güç, Germaniklere yabancı kültür sayesinde verilmiştir. Onların kültürü [*Bildung*], yasaları ve dinleri yabancıydı.[28]

Hegel, Almanya ormanlarından çıkan gözde özgürlük teorisini de bir tarafa bırakır:

> Germanik olanların izini, geriye, kendi ormanlarına dek sürmeyeceğiz, ne de göçlerinin kökenini soruşturacağız. Onlara ait bütün ormanlar, [şimdiye kadar] hep özgür halkların ikametgâhı sayılagelmiştir ve Tacitus Almanya'ya dair meşhur tasvirini –kendisinin de ait olduğu o dünyanın bozulmuşluğu ve yapaylığı ile onu karşıt hâle getirerek– belli bir aşk ve özlemle ortaya koymuştur. Ne var ki, bu açıklama üzerine böylesine barbarlığa dayalı bir devleti yüceltilmiş bir devlet olarak kabul etmemeli; yahut da, Amerikan yabanıllarının durumunu, içinde kişinin hakikî özgürlüğe sahip ol-

---

[27] Arndt'ın, eski Teutonik *Ur-Volk*u romantize edişine yöneltilmiş bu tip bir karşı çıkış için bkz. *Berliner Schriften*, s. 677.

[28] G.W.F. Hegel (1923), *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, haz. G. Lasson, Leipzig, s. 758. Sibree'nin çevirisi bu pasajı dâhil etmez. Bununla birlikte, şu tip benzer pasajları nakleder: "Geçirmiş oldukları kültür süreci, yabancı öğeleri alınayı ve onları bizzat kendi uluslarına özgü yaşamla, değerlerini azaltarak birleştirmeyi içerdi. Bu yüzden de onların tarihi, bir içedönüklüğü sergiler –yabancı yaşam biçimlerinin cazibesi ile bunların kendilerininki üzerine taşınmaya başlaması... Germanik dünya, Roma kültürü ile dinini onların eksiksiz formu içerisinde devraldı... Sanatta ve felsefede ise, benzer bir yabancı etki hâkim oldu." [*Philosophy of History*, ss. 341-3].

> duğu bir durum olarak sergileyen Rousseau'nunki gibi kimi bu tür hatalara düşmemeliyiz. Pek tabiî ki, yabanıl birinin hakkında hiçbir şey bilmediği çok sayıda talihsizlik ve ıstırap mevcuttur; gelgelelim, özgürlük özsel anlamda pozitifken, bu yalnızca negatif bir fayda sağlar. Bir tek olumlayıcı özgürlük tarafından bahşedilmiş lütuflardır ki, bilincin en yüksek derecesinde bu sıfatla kabul görürler.[29]

Daha önceki tartışmalarımızda görmüş olduğumuz gibi, tam da bu bilinçli özgürlüktür ki, Hegel onu, içinde yer aldığı çağdaş dünyada edimselleşmiş olarak görür. Şimdi bu nihaî aşamanın gerçekte nasıl olduğunu görmek zorundayız.

Aklın Hilesi ve Dünya-Tarihsel Birey

Hegel'in tarih felsefesinin ayırt edici özelliklerinden biri, niyet ile sonuç arasında koyutlanmış/postüle edilmiş olan diyalektik gerilimdir. Tarih, insanın kendini var etmesini sergileyen bir dramadır ve bu dramada Hegel, 'büyük insanlar'ın yapıp ettiklerine merkezî bir rol yükler; ne var ki onlar, tam olarak nadiren bildikleri amaçlara doğru onları harekete geçiren, bizzat kendilerinin farkında olmadığı daha yüksek bir amacın salt failleri olarak görünürler.

Dolayısıyla, tarihin büyük insanları –Hegel'in terminolojisini izleyecek olursak, 'dünya-tarihsel bireyler'– onun tarih plânında değişken bir yere sahiptir. Hegel tarafından güdüleri [motifleri] bakımından değil, yapıp etmelerinin nesnel sonuçları bakımından değerlendirilirler. Württemberg üzerine erken dönem fragmanında bile, tarihe ilişkin güdülenime dayalı psikolojik bir yaklaşıma karşı uyarmıştır:

> Anekdotlar ve öznel etkilenimler kadar, tek tek bireylerin sözde gizli güdüleri ve niyetleri de, çok uzun zaman öncesine kadar gitmemize bile gerek kalmaksızın hâlâ rağbette olmuş olan tarihe psikolojik bakışta en önemli şeyler olarak kabul edilegelmiştir. Ancak bu bakış artık itibarını kaybetmiş ve tarih, kendi saygınlığıyla uygunluk içinde, doğa ile tözsel varlığındaki şeyin gelişimini ayrıntılarıyla açıklamak ve eylemde bulunan kişilere onların yap-

[29] *A.g.e.*, s. 347.

> tıklarından yola çıkarak bir anlam vermek için bir kez daha çaba sarf eder olmuştur.[30]

Hegel'in düşüncesine göre, tarihte bireyin rolü siyasî yapılardaki değişimlere sıkı sıkıya bağlıdır. Hegel için siyasî düzenin yürürlükteki meşruiyeti içinde vuku bulduğu tarihsel durumlardan tamamen ayrılmış olduğundan dolayı; her ne kadar 'büyük insan'ın iktidarının fiziksel baskıyla pek az ilgisi olduğunu açıkça ifade etse de, tarihsel devletleri sözleşmede değil, bir 'büyük insan'ın ediminde ortaya çıkıyor olarak sunmada sorunu yoktur.

> Böylece tüm devletler, büyük insanların yüce gücüyle kurulmuşlardır; fiziksel güç sayesinde değil, çünkü çok olan, [herhangi] tek bir kişiden daha güçlüdür. Bununla birlikte, büyük insan kendi ayırt edici nitelikleri arasında, tüm diğerlerine kendisini onların efendisi dedirten bir şeye sahiptir; diğer insanlar bizzat kendi iradelerine karşı ona itaat ederler... Onun bayrağı etrafında toplanırlar: Onların tanrılarıdır o. Theseus'un üzerinde Atina Devleti' nin temellerini kurduğu yoldu bu; benzer bir şekilde, Fransız Devrimi'nde de korkunç bir güç devleti, her şeyi ele geçirdi. Bu güç, despotizm değil, tiranlıktır, salt korkunç [*entsetzliche*] güçtür; ne var ki zorunludur ve [bu nitelikteki] devletleri kurabildiği ve onların muhafazasını sağlayabildiği derecede artık edimsel bir bireydir.[31]

Bu tip anayasal bir diktatörlüğe karşı Hegel'in belirsiz tutumu, böylelikle en açık bir biçimde ifade edilir. Onun rolü, diyalektiktir: Halkı itaate yönelik eğitmesi, onda tikel iradeden çok genel olana itaat etme alışkanlığını aşılaması gerekmektedir. Ne var ki, görevini yerine getirir getirmez artık gereksiz hâle gelir, tazeliğini kaybeder ve koruyarak aşılır [*aufgehoben*]:

> İtaate yönelik bu şekilde bir eğitim sayesinde... tiranlık lüzumsuz hâle gelir ve yasanın hükmü ortaya çıkar. Tiranın uyguladığı güç kendinde yasanın gücüdür; itaat yoluyla o, yabancı bir güç olmaya son verir, bilinçli genel irade hâlini alır. Tiranlık halklar tarafın-

---

[30] *Political Writings*, s. 247.

[31] *Realphilosophie II*, s. 246. Hem burada hem de "Alman Anayasası"nda [*Political Writings*, ss. 219-23] Hegel, bu anayasal diktatörlük teorisinin temellendiricisi olarak Montesquieu'ya gönderme yapar. Diğer bir gönderme de Theseus'adır; bkz. *Political Writings*, ss. 219, 241.

> dan alaşağı edilir; zira o, nefret uyandırıcıdır, haysiyet kırıcıdır vs. Bunun gerçek nedeni ise, onun lüzumsuz hâle gelmiş olmasıdır.[32]

Hegel'e göre rıza, hiçbir şekilde rızaya dayanmayan bir biçimde, tarihsel olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Hegel, liberal teorilerin birçoğunun, çoğunluk kuralı daha baştan nasıl belirlenir ve meşru kılınır gibi dikenli bir soruyla karşı karşıya kaldıklarında zımnen içerdikleri kısırdöngüden [*petitio principi*] kaçınır. Diğer taraftan ise, tarihte her yeni devlet kuruluşunun ve her devrimci değişimin, herhangi daha önceki bir ölçütte değil, yalnızca kendi içinde meşruiyetini bulabilecek olaylar olduğu yönündeki rahatsız edici gerçeğin de tamamıyla bilincindedir. Yeni bir devletin kuruluşu ya da yeni bir toplumsal düzenin ortaya çıkışı, tanımı gereği, başlangıçtaki ortak bir karara dayanamaz ve geleneksel meşruiyet teorileri içinde bu tip bir olay, daima kendi sureti üstüne yazılmış gayri meşru bir çocukluğun izini taşır. Sınırları açık bir biçimde çizilmiş koşullar altında isyanı meşrulaştıran alabildiğine detaylı sistemine rağmen, Locke bu konuda her zaman sıkıntı duymuştur ve Hegel için 'kendinden apaçık hakikatler'e başvuru, muzaffer bir devrim adına hileli bir uygulamadır: Dünün isyankârları, zorla el koyulmuş üniforma içerisinde geçit töreni düzenlerler.

Ne var ki, diğer bir açıdan tarihin 'büyük insan'ı, kendi çağı adına konuşur; her ne kadar her zaman belirtik olamayabilse de, kendi çağının iradesini ifade eder. Kendi kuşağının toplumsal düzeni içerisindeki gizli güçlere anlam vermemiş olsaydı, herhangi bir şeyi gerçekleştirmede asla başarılı olamazdı: "Kendi çağının büyük insanı, sözcüklere çağının iradesini geçirebilir, çağına onun iradesinin ne olduğunu söyleyebilir ve bunu gerçekleştirebilir. Yaptığı şey, kendi çağının yüreği ve özüdür; kendi çağını edimselleştirir o."[33] *Alman Anayasası*'nda Richelieu hakkında yazarken Hegel, benzer bir şekilde, düş-

---

[32] *Realphilosophie II*, ss. 246-7. Benzer bir şekilde Hegel, Robespierre'in sonuna neden olan şeyi, "güç onu terk etti, çünkü zorunluluk onu terk etmişti ve [böylece] alaşağı oldu" diye belirtir." Bkz. *A.g.e.*, s. 248. Proletarya diktatörlüğü ile devletin nihaî olarak aşılması/ortadan kalkışı [*Aufhebung*] üzerine Marx'ın düşüncesinin benzer bir diyalektik yapıya sahip olduğunu düşünmek büyüleyicidir. Ayrıca krş. "Efendi ve Köle Diyalektiği" [*Phenomenology of Mind*, ss. 233-40].

[33] *Philosophy of Right*, §318'e Ek.

manlarının "bir kişi olan Richelieu'ya değil, kendi kişiliğini devletin birliğinin zorunlu ilkesiyle bağlantılandırmış olan dehasına kapıldıkları"na işaret eder. "Burada, bir bireyi bir ilkeyle özdeşleştirmedeki siyasî deha yatmaktadır."[34]

Dolayısıyla Hegel, tarihsel bir kişinin güdüleri ile eylemlerinin sonuçları arasına bir mesafe koyabilmektedir; tarihte akıl, öznel öğelerin araçsallığı yoluyla işler. Bu ise, aklın hilesi, *List der Vernunft*tur. Dünya-tarihsel birey, bir taraftan tarihsel gelişmede değişimin, yeniliğin ve [ayaklanma ya da devrim gibi] büyük değişikliklerin bir faili olarak merkezî bir yere sahiptir; diğer taraftan ise, daha üstün güçlerin ellerinde salt bir araçtır ve onun kendine has görüşleri ya da düşünceleri az bir önem taşır. Ne de o, tarihte gerçekleştirilen bu tür öznel mefhumlardır; bundan ziyade, bireyin kendisini aşan bir şeydir.[35] İşin aslı şudur ki, bir Sezar'ın ya da bir Napoléon'un güdülenimi, tarihsel yazgının bütününe istinaden geliştirilmiş bir bakıştan çok, önemsiz bir tutkudan ibaret olabilmektedir; bununla birlikte, aklın gizli eli, tüm bu tutkuları bile daha geniş bir perspektife uygun hâle getirir. Tutkular, hırs, kıskançlık, açgözlülük ve benzeri şeyler, bu yüzden, tarihte işleyen aklın el emekleri olarak görülür. Sonuç olarak, Hegel'in tarihsel kahramanı incelediği yolla, örneğin bir Carlyle'a duyulan büyük saygı arasında temel bir fark vardır. Hegel'e göre bu bireyler,

> özde dünya tininin eylemi olan şeyin canlı araçlarıdır ve bundan dolayı onlar, her ne kadar onlardan gizliyse ve onların amacı ve nesnesi değilse de, o eylemle doğrudan birdir [uzlaşır]. Bu yüzden, dünya tininin eylemlerinden dolayı ne çağdaşlarından ne de daha sonraki çağların kamuoyundan herhangi bir paye ya da teşekkür alırlar. Böyle bir kamuoyunun onlara ihsan ettiği tek şey, kendi edimlerinin öznel formu itibariyle ölümsüz ündür.[36]

Dünya-tarihsel bireyin kişisel kaderi de ikincil bir öneme sahiptir; kendi amaçları açısından bu tarihsel figürler, sonunda sıklıkla başarı-

---

[34] *Political Writings*, s. 216.

[35] Sidney Hook, bu diyalektik ilişkiyi her zaman hesaba katmaz. Bkz. *The Hero in History*, Londra, 1955, ss. 59-66.

[36] *Philosophy of Right*, §348. Bu bağlamda Perikles üzerine ilginç bir görüş için Hegel'den Döderlein'a, 29 Nisan 1817 tarihli mektuba bkz. [*Briefe von und an Hegel II*, s. 157].

sız olurlar. Ne var ki gerçekleştirmiş oldukları bu şey, [aynı zamanda] hesaba katılan şeydir:

> Nesnel olan amaçlarına bir kez vardılar mıydı, içteki çekirdekten ayrılan boş kabuklar gibi düşerler. İskender gibi erken ölürler, Sezar gibi katledilirler, yahut Napoléon gibi Saint Helena'ya sürülürler... Evrensel tinin ilerleyişindeki adımlardan birini oluşturan bir amacın failleri olmakla talihli oldukları söylenebilir. Ne var ki bireyler olarak... alışılmış anlamıyla mutlu olmamışlar, ne de mutlu olmayı istemişlerdir.[37]

Bununla birlikte bu dramatik senaryo, bizzat Hegel'in zihninde yer tutmamış olsa gereken bir dizi soruya işaret eden epistemolojik bir zorluğu içerir. Dünya-tarihsel bireye Hegel 'fail' ya da bir 'araç' dediğinde, bu sadece ilgili bireylerin tarihin nihaî amaçlarına göre daha aşağı nedenler tarafından güdülenebilecek olduklarını değil, aynı zamanda yapıp etmelerinin tarihsel öneminin hiçbir şekilde farkında olamayabileceklerini de imler. Şaşırtıcı olan şey, dünya-tarihsel bireylerin yapıyor oldukları şeyin tarihsel önemini tam anlamıyla ne kadar biliyor oldukları konusunda Hegel, kendisinden emin görünmemektedir. Dünya tininin eylemlerinin "büyük insanlardan gizlenmiş olduğu ve onların amacı ve nesnesi olmadığı" yönünde Hegel'in söyledikleri kadar, "kendi çağının büyük insanının, çağının iradesini dile getirebilen biri olduğu" yönündeki görüşünü de yukarıda daha önce alıntılamıştık. Tarihsel figürlerle ilgilenen *Tarih Felsefesi*'nin pasajları arasında, bu konuda en az üç farklı yorum daha ayırt edilebilir:

> (a) Tarihsel kişiler, dünya-tarihsel bireyler, daha üstteki bir evrenseli... kavrayan, onu kendi öz amacı kılan ve bu amacı tinin daha yüksekteki yasasıyla uyum içinde gerçekleştiren kimselerdir... Dünya-tarihsel kişiler, kendi çağlarının kahramanları, bu yüzden de çağlarının kâhinleri olarak kabul edilmelidirler.[38]
> (b) Sezar sadece kendi özel çıkarı tarafından güdülenmemiş, zamanın gerektirdiği şeyi içgüdüsel bir biçimde meydana getirmek üzere edimde bulunmuştur.[39]

---

[37] *Reason in History*, s. 41.
[38] *A.g.e.*, ss. 39-40.
[39] *A.g.e.*, s. 39.

(c) Bu bireyler, ide olarak idenin bilincine hiçbir şekilde sahip değildirler. Onlar, pratik ve siyasî kişilerdir.[40]

Dolayısıyla Hegel'i biz, dünya-tarihsel bireyi, birbirleriyle alternatif bir biçimde, (i) tarihin idesinin ve onun gelişiminin bütünüyle bilincinde, (ii) yalnızca içgüdüsel olarak onun bilincinde ve (iii) ondan tamamıyla habersiz olarak betimler buluyoruz. İfadedeki ve nüanstaki çeşitliliklere dair mümkün tüm kabullere rağmen, sonuçta bir dizi çelişkili iddia olarak görülmesi gereken şey için hiçbir yeterli açıklama verilemez. Ve her ne kadar Hegel'in –tarihin ilerleyişi, tarihin *telos*uyla bütünüyle ilişkisiz olan öznel güdülerce dolayımlanır– argümanı, yukarıda alıntılanmış olan tüm kullanımlarda açık olsa da, dünya-tarihsel bireylerin kendi eylemlerinin tarihsel boyutunun ne ölçüde farkında olduğuna ilişkin can alıcı sorun çözümsüz kalır.

Burada bir başka sorun daha vardır. Hegel için tarihin dönemleri, öz-bilincin gelişimi içinde birbirini takip eden aşamaları belirtir. Dünya-tarihsel bireylerin, bizzat kendi eylemlerinin önemine ilişkin öznel farkındalıkları hakkında Hegel'in açıklamasında hayret verici olan şey şudur ki, işaret edilen muğlâklıklar her ne olursa olsun, bu farkındalıktan kalan hiçbir gelişim bulunmamaktadır. Daha sonraki dönemde yaşayan tarihsel bireylerin, tarihin daha üst ve daha farklılaşmış bir aşamasını temsil ederlerken, tarihsel süreçteki kendi rollerinin de daha fazla farkında olabilecekleri beklenebilir. Ne var ki, tarihsel aktörlerin tarihsel bilincinin bu tip bir gelişiminin olduğunu ileri sürecek hiçbir şey Hegel'de mevcut değildir. Napoléon'un eylemleri Sezar'ınkilerden daha üst bir aşamayı sergilemesine rağmen, Napoléon'un bizzat kendi rolünü tarihsel olarak anlaması, Sezar'ın anlamasıyla aynı seviyede görünür. Dolayısıyla, Hegel'in tarih felsefesinin çekirdeğinde tuhaf bir biçimde statik, tarihsel olmayan [*a-historical*] bir öğe durmaktadır.

Aynı zamanda bu, tarih ile bilinç arasındaki ilişkiyle bağlantıda diğer bir sorunu doğurur. Tarihsel aktör, tarihsel süreç içinde içerilmiş olan aklın farkında değilse, peki o zaman onun farkında olan kimdir? Hegel için cevap bellidir: "Kendi grisini gri üzerine" boyamakla [bir şey üzerine geliştirdiği] *sonradan-düşünüm*ünün [*Nach-denken*] "bir yaşam şeklinin daha eskimiş" olduğuna işaret eden filozof.

---

[40] *A.g.e.*, s. 40.

Bununla birlikte, daha önce görmüş olduğumuz gibi filozof, "dünyanın nasıl olması gerektiğine dair bir öğüt" vermemeli, ne de herhangi bir şekilde gelecek dünyayı şekillendirme işine katılmalı ya da tarihsel bir aktörün mantosunu giymeye çalışmalıdır. "Sahneye daima çok geç çıktığından" dolayı felsefe, "edimsellik kendi oluşum sürecini tamamladıktan sonra, hâlihazırda orada, kesintiye uğramış ve kurumaya yüz tutmuş hâldeyken ortaya çıkar."[41]

Böylece, Hegel tarafından şaşırtıcı bir paradoks ortaya koyulur: Tarihi yaratanlar, onu anlamaz; tarihi anlayanlar ise, onu yaratmaz (yaratmaması gerekir). Hegel'in yürüdüğü uzun yolun sonunda bilinç ile eylem, özne ile nesne, yapan ile bilen hâlâ ayrıdır ve aralarındaki gerilim koruyarak aşılmamıştır [*aufgehoben*].

Geleceğe Bir Anlık Bakış mı?

[Bir şey üzerine geliştirilen] sonradan-düşünüm [*Nach-denken*] olarak felsefenin öğüt verme, kehanette bulunma ve tahmin etmeyle değil de, kendisini zaten edimsel dünyada nesnelleştirmiş olanla ilgilendiği yönündeki Hegel'in iddiası, onun *Tarih Felsefesi*'nde güçlü bir biçimde gözler önüne serilir. Batı Avrupa'nın modern, 1815 sonrası dünyasında Hegel, tarihsel gelişmedeki en yüksek noktayı görür. İşte tam da burada, "düşüncenin hâkimiyeti edimsel ve somut olarak kurulur... Özgürlük, kendi idealini gerçekleştirmenin araçlarını – kendi hakikî edimselliğini– keşfetmiştir."[42] Hegel henüz hâlâ 'yapılacak işler' olduğunu kabul eder; fakat bunun, [işin] 'empirik boyutu' na ait olduğunu belirtir.[43] Böylece, tarihte mevcut dönemin mutlaklaştırılması çok güçlü bir biçimde vurgulanmış olur.

Bununla birlikte, modern toplumu ele alan tartışmasında, Hegel' in, onun mekanizminin, tatmin edici bir cevap sağlar görünmediği sorunları yarattığının da farkında olduğunu daha önce görmüştük; nihaî olarak sistem, ilk bakışta göründüğünden çok daha az kapalı bir sistemdir. Benzer bir şekilde, Hegel'in görünüşte kapalı tarih ufkunun sınırı üzerinde, ihtiyatlı ve gönülsüz bir biçimde de olsa, kendi sisteminin belirlediği sınırları aşan birkaç örnek göze çarpar. Bu ör-

---

[41] *Philosophy of Right*, ss. 12-3.
[42] *Philosophy of History*, s. 110.
[43] *Vernunft in der Geschichte*, s. 257.

nekler, dünya tarihinde Rusya ile Amerika'nın gelecekteki rolleriyle ilgilidir.

Hegel, Avrupa tarihini ele alırken birkaç kez Slavlardan bahseder. İlkin, onların, Hıristiyan-Germanik dünya içerisinde 'Asya ile olan bağlantı'yı sürekli kıldıklarını savunur.[44] Diğer taraftan ise, "bütün bu öğenin tinin gelişiminde henüz görünür olmadığını ve [tartışmamızda] onlar tarafından engellenmememiz gerektiğini" ekler.[45] Belki de, 'henüz değil'e çok fazla önem atfedilmemelidir; gelgelelim, başka bir vesileyle, Slavlar üzerine ortaya koyduğu en kapsamlı yorumunda Hegel aşağıdakileri söylemektedir:

> Bundan başka, Avrupa'nın doğusunda, yerleşim yerleri Elbe'nin batısından Tuna'ya kadar uzanan büyük Slav ulusunu buluyoruz... Şüpheye yer yok ki, bu halk krallıklar kurmuş ve yolları üzerinden geçen çeşitli uluslarla cesurca mücadeleyi sürdürmüştür. Bazen de, öncü bir birlik –arada kalmış bir milliyet– olarak Hıristiyan Avrupa ile Hıristiyan olmayan Asya arasındaki mücadeleye iştirak etmiştir. Hattâ Polonyalılar, kuşatma altındaki Viyana'yı Türklerden kurtarmış; Slavlar ise, bir ölçüde, Batı'ya özgü aklın alanı içine çekilmiştir. Ne var ki bütün bu halklar topluluğu, ele aldığımız konunun dışında kalır; bunun nedeni, aklın dünyada hükmetmiş olduğu evreler dizisinde onun şimdiye kadar bağımsız bir öğe olarak ortaya çıkmamış olmasıdır. Bundan sonra çıkıp çıkmayacağı ise, burada bizi ilgilendiren bir sorun değildir; çünkü tarihte ilgimiz, geçmişe dair olmak zorundadır.[46]

Tekrarlayacak olursak, bir kenara bırakılan bu öğelere belki de çok fazla önem atfedilmemelidir; bununla birlikte, Heidelberg'teki derslerine katılmış olan Estonya kökenli Baltıklı Rus bir soyluya Hegel'in yazmış olduğu özel mektupta, onun çok daha güçlü bir iddiasına da şu an için sahibiz. Eski öğrencisini Rusya İmparatorluk Servisi'ne girmesi için teşvik ederken Hegel şöyle der:

> Dünya tarihinin alanı içerisinde belli bir yer tutan ve şüphesiz daha üst bir belirlenim bile taşıyan bir anavatana sahip olmakla şanslısınız bayım. Diğer modern devletler, sanki gidecekleri yolda

---

[44] *Philosophy of History*, s. 102.
[45] *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, s. 758.
[46] *Philosophy of History*, s. 350.

> en yüksek noktaya çoktan varmış ve konumları statik hâle gelmiş gibi görünüyorlar. Öte yandan, hâlihazırda diğerleri arasında belki de en güçlüsü olan Rusya ise, kendi dölyatağında güçlü doğasını geliştirmenin muazzam olanaklılığını taşıyor.[47]

Hegel, Amerika için de benzer birtakım yorumlarda bulunur: Avrupalı, Amerikan yerlisi ve Afrikalı öğelerin karışımından şekillenen yeni bir kültür ortaya çıkmaktadır orada.[48] Tarih felsefesi üzerine 1826-7 derslerine düştüğü bir dipnotta Hegel, "Amerika'nın, hâlen oluşum sürecinde olan, şüpheye yer bırakmayacak şekilde bir gelecek ülkesi" olduğuna işaret eder.[49] Bununla birlikte, Amerika'nın gelecekteki rolüne ilişkin en açık iddia, geleceği tahmin etmeye karşı bir ihtarla bir arada düşünülür –öyle ki bu, Hegel'in Slavlara ilişkin bir kenara iliştirdiği yorumla da benzerlik taşır:

> Bu yüzden Amerika, önümüzdeki zamanlarda –belki de Kuzey ve Güney Amerika arasındaki bir çekişmede– dünya tarihinin ağır yükünün kendini aşikâr kılacağı geleceğin ülkesidir. Amerika, yaşlı Avrupa'nın tarihsel sandık odasından bıkıp usanan herkes için bir özlemler ülkesidir. Napoléon'un "Cette vieille Europe m'ennuie"* dediği söylenir. Bu [söz], dünya tarihinin bugüne kadar üzerinde kendini geliştirmiş olduğu zemini terk eden Amerika için geçerlidir. Yenidünyada şimdiye kadar vuku bul*muş* olan ne varsa, sadece Eskidünya üzerinde bir yankıdır –yabancı bir yaşamın ifadesidir; ve geleceğin ülkesi olarak Amerika burada bizi ilgilendirmez, zira tarih mevzu bahis olduğunda ilgimiz, olmuş olan

---

[47] Hegel'den Boris von Uexküll'e, 28 Kasım 1821 [*Briefe von und an Hegel II*, 297-8]. Hegelci felsefenin ayrılan dallarından biri olan Marksizmin Rusya'yı böyle bir dünya gücü kılmada itici güç olduğu düşüncesi, bu iddiadaki diyalektik ironiye ancak çağımızın perspektifinden okunduğunda eklenebilir.

[48] *Philosophy of History*, s. 82. Hegel, zencilerin "Avrupa kültürüne elverişli" olduklarını ekler ve Birleşik Devletlerdeki siyah nüfusa açık olan gelecek imkânlarının bir göstergesi olarak işinin ehli papazlar, doktorlar vs. olmuş olan siyahlardan örnekler verir. Bunun, o zaman için Avrupa'daki –ve Amerika'daki– hâkim görüşe aykırı olduğunu söylemeye gerek bile yok. Bununla birlikte, siyahların Avrupa kültürünü özümseyebilir oldukları yönündeki Hegel'in ısrarına, Afrika kültürünün kendisine ilişkin çok alt seviyede bir görüş eşlik eder; ayrıca burada herhangi bir idealleştirme de mevcut değildir.

[49] Bkz. *Vernunft in der Geschichte*'ye Ek, s. 265.

* "Bu yaşlı Avrupa canımı sıkıyor" –çev. n.

> ile [şimdi] mevcut olana yönelik olmak zorundadır. Öte yandan, felsefe söz konusu olduğunda ise, (tam olarak söyleyecek olursak) ne geçmişle ne de gelecekle ilgiliyiz; bunun yerine, –aklın eşlik ettiği– *var* olanla, ebedî bir varoluşa sahip olanla ilgiliyiz ve bu da bizi bütünüyle meşgul etmeye yetecektir.[50]

Şüphesiz, Hegel açısından dikkate değer bir iddiadır bu ve onun kapanış yorumu da, ne ölçüde sınırın ötesine geçebildiğinin farkında olduğunu gösterir. Gelgelelim, Tocqueville'in meşhur hükmünü[51] birkaç yılla önceleyen Rusya ve Amerika üzerine bu yorumlar, Hegel tarihi bizzat kendi çağında, insanın kendinin bilincine doğru ilerleyişi anlamında en yüksek noktasına ulaşmış olarak ele aldığında bile, yeni kültürlerin ortaya çıkışına geleceğin yine de açık olduğunun fazlasıyla bilincinde olduğunu bariz bir şekilde gösterir. Elbette bunun, Hegel tarafından kendi çağına olduğu kadar bizzat kendi felsefesine de atfedilen mutlak statüyü bir şekilde görecelileştirmesi gerekecektir. Hegel'in felsefesiyle bağdaşması açıkça güç olan bu sonuçtan kaçmanın hiçbir yolu yoktur. Bununla birlikte, Rusya ve Amerika'nın gelecekteki gelişimlerinin, dünya tarihinin yeni 'ilkeler'ine ya da hâlihazırda elde edilmiş olan ilkelerin sadece yayılmasına işaret edip etmeyeceği çözülmemiş kalır; metinlerin kendisi muğlâktır.

Bu nedenden dolayı, Hegel hakkında kabul görmüş yorumlardan bazılarına karşıt bir biçimde, onun kendi çağını toptan mutlaklaştırması şeklinde görünen şeyin dışında daima bir soru işaretinin bulunduğu kabul edilmelidir. Hegel'in, tarihi sistematik bir biçimde ele alış

---

[50] *Philosophy of History*, ss. 86-7. Ayrıca Hegel, Kuzey Amerikan toplumunu kavrama şekline dair oldukça öğretici bir portre de çizer. Tüm dikkatler çalışmaya verildiğinden dolayı, "huzur arzusu, sivil/toplumsal hakların oluşturulması, güvenlik ve özgürlük", bütünlüklü bir yapı arz eden Amerikalıların varoluşunun temeli olmuştur. Böylece Amerika'da ortaya çıkan topluluk, "atomik bileşenler olarak bireylerin bir toplamı"ydı; dolayısıyla devlet de, "mülkün korunmasına yönelik salt dışsal bir şey" hâline geldi (s. 84). Hegel, Kuzey Amerika'da "[bir] devletin genel varoluş amacının henüz sabit hâle getirilip belirlenmediğini; çünkü gerçek bir devlet ile gerçek bir hükümetin ancak sınıflar ayrımı doğduktan sonra ve zenginlik ile yoksulluk uç noktalara geldiğinde ortaya çıktığını; ne var ki şimdiye kadar Amerika'nın bu baskıdan muaf olduğunu" belirtmeyi sürdürür (ss. 85-6).

[51] Alexis de Tocqueville (1954), *Democracy in America I*, haz. P. Bradley, New York, s. 452.

tarzında örtük olan diyalektik ironi, böylelikle gözler önüne serilmiş olur. Hegel'in, kendi tarih felsefesinin seyri boyunca [geleceğe yönelik] tahmin ve tasarılara karşı [bizleri] ne kadar uyarmış olduğunu görmüştük. Hegel, her filozofun tekil bir kişi olarak kendi zamanının çocuğu olduğunu ve "bir felsefenin kendi çağına özgü dünyayı aşabileceğini hayâl etmenin, bir kimsenin kendi çağının üzerinden atlayıp Rodos'un ötesine sıçrayabileceğini hayâl etmek kadar saçma"[52] olduğunu defalarca belirtmiştir. Bununla birlikte, daima aklın gerçekleşmesini edimsellikte arayanın, şeylerin nasıl olacağını ve nasıl olması gerektiğini tahmin etmeye yönelik her girişimden sistematik olarak kaçınanın kesinkes o filozof olduğunu, kendi tekil Rodos'unun ötesinde yatana dair anlık bir bakışa sahip olabilecek olanın o olduğunu düşünmek şaşırtıcıdır.

Geleceğe dair bu bölük pörçük iddialardan çok fazla anlam çıkartmamak gerektiği, gerçekten de ikna edici bir şekilde ileri sürülebilir. Ne de olsa onlar, felsefî düşünmenin oldukça etkili ve kuşatıcı olan külliyatına düşülmüş salt dipnotlardan daha fazlası değildir ve [bir] sistem, onun kenarındaki birkaç notla değil, [asıl] onun içinde yer alanla yargılanmalıdır. Bu rahatlıkla kabul edilebilir; bununla beraber, bu dipnotlar Hegel'in sisteminin bu konuda –tıpkı rasyonel olan ile edimsel olan arasındaki diyalektik ilişki üzerine ve başka bir bağlamda ise, modern sivil toplumun toplumsal dokusunu tartışırken de– sistemin yapısının bizi inandıracağından çok daha açık uçlu olduğunu gösterir. Diyalektiğin dinamik doğası, görünüş[ün]e rağmen sınırlayıcı/ipotek altına alıcı değildir. Bu yüzdendir ki, August von Czieskowski'yi izleyen Moses Hess, 1841'de, "Tanrı'nın, özgürlüğün ve ölümsüzlüğün özünü kavramak aklın olanakları dâhilinde ise, o hâlde neden geleceğin özü onun dışında tutulmak zorundadır?"[53] sorusunu yöneltirken, Hegelci sistemin kendisinde zaten örtük olarak bulunan bir soruyu soruyordu.

çev. Güçlü Ateşoğlu

---

[52] *Philosophy of Right*, s. 11.

[53] Moses Hess (1961), "Die europäische Triarchie", *Philosophische und sozialistische Schriften*, haz. A. Cornu ve W. Mönke, Berlin, s. 83.

HEGEL'İN *GEIST* KAVRAMI*

Robert R. Williams

Hegel felsefesindeki *tin*in [*Geist*] önemini çok az kişi inkâr eder. Eğer *tin* Hegelci felsefeyi birleştiren sistematik bir kavramsa, o zaman *tin*in yorumlanması bu felsefenin doğru anlaşılması ve değerlendirilmesi için can alıcıdır. *Tin*in yorumlanması, Hegel'i yorumlamadaki ana problemlerinin çoğunu ortaya çıkarır. Ne yazık ki, *tin*in başarılı, kapsamlı bir yorumu ve bununla birlikte, Hegelcilik, yorumcular tarafından uzun zamandır ihmal edildi. Bizim durumumuz "Kör Adam ve Fil" Hindu masalında anlatılandan farklı değildir. Bunun hakkında güvenilecek tek yorum, bizim durumumuzda 'fil'in çok büyük olduğu ve onu bütünüyle içeriye koymanın bizim becerimizi aştığıdır. Daha kuşkucu bir kişi, Hegel'in kendisinin bile gerçekte ne kastettiğini bilmediği şüphesini besleyebilir. Tüm kapıları açan bir anahtara sahip olduğum ya da tüm diğerlerinin başaramadığı yerde bir şekilde başarılı olduğum iddiasında değilim. Bununla birlikte, *tin*in şimdiye kadar, en azından İngilizce konuşan çevrelerde, önemli fakat ihmal edilen ya da bastırılan yorumu olarak aldığım şeyi suna-

---

* Robert R. Williams (1993), "Hegel's Concept of *Geist*", *G.W.F. Hegel: Critical Assessments*, ed. Robert Stern, cilt 3, Londra ve New York: Routledge, ss. 538-54.

rak yoruma dayalı tartışmayı ateşlemek ve ilerletmek istiyorum. Bakış açımı, *Fenomenoloji* üzerine yakın zamandaki bir çalışma ve Fichte ve Hegel'deki tanınma/kabul görme [*Anerkennung*] kavramı üzerine [yine] yakın zamanlardaki uzmanlaşma şekillendirdi.

Hegel yorumunda, *tin*in en azından üç farklı kavramı ya da yorumsal modeli görünür. Bir yorum (Findlay, Solomon), *tin*i, Kant'ın transendental beninin az çok doğrudan ardılı olarak görür. Buna göre, Hegel'in felsefesi transendental felsefenin bir örneği sayılır (Taylor, Westphal). Bununla birlikte, bu görüş, Hegel'in transendental felsefeyi çok sert bir şekilde eleştirmesini göz ardı ya da ihmal eder. Jacobi'nin kendinde-şeyle ilgili açıklamasını değiştirerek söylersek, transendental bir dönüş yapmadan Kantçı felsefeye giriş yapmak olanaksızdır; fakat bu transendental dönüşü yaptıktan sonra Kantçı felsefenin içinde kalmak da aynı derecede olanaksızdır. Kant, transendental benin *ontolojik yorum*u problemini ve bununla birlikte transendental felsefeyi ortaya attı, fakat problemi çözmedi. Bu nedenle, Hegel'in tekrar tekrar işaret ettiği gibi, Kant, bilmeden önce bilme girişiminin olanaksız çıkmazında tuzağa düştü. Transendental felsefenin ontolojik yorumu problemi ertelenebilir; fakat bütünüyle metodolojik bir idealizm uğruna, bu problemden kaçınılamaz. Bu bizi ikinci yorumsal modele götürür.

Transendental benin ontolojik yorumu nedir? Bu soru yöneltildiğinde pek çok problem çirkin yüzünü gösterir. Eğer transendental ben varlığını sürdürecekse, onun bir göndergeye/imleme ya da 'taşıyıcı'ya ihtiyacı olacak görünür. Gönderge 'insan' ile özdeşleştirilmişse, sonuç 'Sol-Hegelci' bir yorumdur. Bununla birlikte, bu yorum olanaklı deneyimin nihaî koşulu olarak transendental öznenin kurucu konumunu sorgular ve psikolojizm ve relativizmin suçlamalarını ortaya çıkarır. Relativizm ve antropolojizmden kaçınmak için, 'Sağ-Hegelci' yorum, transendental özne ile insanî öznenin özdeşleştirilmesini reddeder ve bunun yerine *tin*in onto-teolojik bir yorumunu geliştirir. Sonra Hegel, Aristotelesçi-Yeni-Platoncu anlamda transendent metafizik bir teolog olarak kabul edildi; *tin*in doğada kendini-ötekileştirmesi [*self-othering*], olumsuz/yadsıyıcı diyalektik olarak bir öznellik kavramı tarafından dönüştürülen, Yeni-Platoncu sudûr teorisinin bir versiyonu olarak anlaşıldı. Bu yorumla ilgili problem, transendental yöntemin onto-teolojinin açıkça dogmatik koyutları tarafından yıkılmasıdır. Hegel bu alternatiflerin ikisini de tanıyacak

ve reddedecekti; çünkü önceki, Fichte'nin öznel idealizminin fazla ısıtılmış bir versiyonudur aslında ve sonraki, erken dönemindeki Schelling'in dogmatik *Naturphilosophie*'sinin bir versiyonudur. Her ikisinde ortak olan şey, transendental benin kabulü ve/veya korunmasıdır. Hegel'in bu kavramı reddettiğini ya da dönüştürdüğünü düşünüyorum. Hegel ontolojik sorunu bu formda ele almadı.

Üçüncü olarak, *tin*in toplumsal-özneler-arası [*social-intersubjective*] bir yorumu vardır. *Tin*in bu yorumu yakın zamanda Ludwig Siep[1] tarafından ilginç bir çalışmada ortaya konuldu ve başka Alman akademisyenlerin[2] dikkatini çekmeye başladı. Bu modeli incelemek niyetindeyim. Soru şudur: Eğer *tin* temelde toplumsal-özneler-arası ise, o hâlde Hegel'in sözde 'idealizm'i ne anlama gelir? Çünkü, genel olarak kabul edildiği şekliyle 'idealizm'in, 'öteki'nin ontolojik aşkınlığını bertaraf ettiği ve hem Husserl'in hem de Sartre'ın işaret ettiği gibi[3] solipsizm probleminden kurtulamadığı için özneler-arasılıkla çeliştiği ve onu dışladığı görülür. Ayrıca Sartre, özneler-arasılık problemi konusunda Hegel'in ontolojik idealizminin başarısız olduğunu iddia eder: Tüm gerçeklik olduğundan pekin *tin*, ötekini ontolojik olarak yerinden etmiştir. Fakat buna, daha büyük bir doğrulukla şöyle cevap verilebilecektir: Hegel'in *tin* kavramı hakkında ilginç olan şey, onun, Sartre'ın bertaraf edildiğini (yanlış bir biçimde) düşündüğü özneler-arası dolayımın sonucu olduğu ve sonuçta bu özneler-arası dolayımı *önvarsaydığı*dır.

Stratejimizin devam eden aşaması, ilkin, *tin*in transendental yorumunun özneler-arasılık problemi konusunda başarısız olduğunun gösterilmesi olacaktır. Bu, Hegel'in neden transendental felsefeyi reddettiğinin ve *tin*in doğru bir biçimde neden sadece transendenta-

---

[1] Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes* (Freiburg/Münih: Verlag Karl Aber, 1979).

[2] Michael Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat* (Berlin: Walter De Gruyter, 1970); Andreas Wildt, *Autonomie und Anerkennung: Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1982).

[3] Bkz. Edmund Husserl, *Formal and Transcendental Logic*, İng. çev. D. Cairns (The Hague: Nijhoff, 1972); *Cartesian Meditations*, İng. çev. D. Cairns (The Hague: Nijhoff, 1960); Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, İng. çev. Hazel Barnes (New York: The Philosophical Library, 1956).

lizm ve temelcilikten [*foundationalism*] bir kopuş olarak anlaşılabileceğinin bir nedenidir. İkinci olarak, toplumsal-özneler-arası yorumun bu düzeyde sürdürülebilir olup olmadığını ve nereye kadar sürdürülebilir olduğunu belirlemek için Hegel'in mutlak *tin* felsefesini incelemeliyiz.

1. Transendental-Temelci Modelin Yıkılması

Birtakım yorumcular, Hegel'in *tin* kavramını basitçe Kant'ın transendental beninin ve programının bir versiyonu olarak görürler.[4] Bu, Hegel'in kendisinin Kant'ın etkisini kabul etmesi ve *kavram*ın [*Begriff*] arkasında tamalgının transendental birliğinin [*transcendental unity of apperception*] yattığına işaret etmesi nedeniyle tamamen yanlış değildir.[5] Buna rağmen, *tin* ile Kant'ın transendental beni arasındaki benzerliklere vurgu yapmak, yardımcı olmaktan çok yanıltıcıdır. Tersine, transendental benden *tin*e terminolojik bir geçişi gerektiren şey, Hegel'in Kant'ın transendentalizminden bilinçli ayrılışıdır; zira *Fenomenoloji*'de *tin* kavramını sunduğunda Hegel, *tin*in a priori transendental bir yapı, tüm tasarımlamalara eşlik etmesi gereken bir 'Ben düşünüyorum' değil, bir sonuç, özneler-arası bir başarı/meydana getirme olduğunu gösterir. Bilinçten öz-bilince geçiş, basitçe, kendinin [*self*] kendisine verebileceği düşünümsel/reflektif bir başarı değildir; aksine, bu geçiş, özneler-arası tanınma süreci yoluyla başarılır. Transendental ben yerine Hegel, aynı zamanda bir biz olan bir benden ve aynı zamanda bir ben olan bir bizden söz eder.[6] Tran-

---

[4] Bkz. J.N. Findlay, "Preface", *Hegel's Philosophy of Mind*, Part III of Hegel's *Encyclopaedia*, İng. çev. W. Wallace ve A.V. Miller (Oxford: Clarendon Press, 1971). Ayrıca bkz. R.C. Solomon, "Hegel's Concept of '*Geist*'", *Hegel: A Collection of Critical Essays*, ed. A. MacIntyre (New York: Doubleday Anchor, 1972). Solomon'un denemesi Hegel'in temel mefhumlarını ve niyetlerini ele almakta başarısız kalmış, küçümseyici bir karikatürdür. Bu, Hegel'in düşüncelerinin İngilizce konuşan ülkelerde karşılaştığı eleştirel ya da sempatik anlaşılma arayışının tipik güçlüklerinden biridir.

[5] G.W.F. Hegel *Wissenschaft der Logik, Werke: Theorie Werkausgabe* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1969), cilt 6, s. 254. Bundan sonra *Werke*, Sk. 6: 254 olarak gösterilecektir.

[6] G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Sk. 3: 144vd., Hoffmeister *Ausgabe* (Hamburg: Felix Meiner, 1952), s. 140; *Hegel's Phenomenology*

sendental idealizmden (Kant'tan) bu kopuşun anlamı, en iyi, Fichte'ye ve Hegel'in Fichte eleştirisine gönderme yoluyla değerlendirilebilir.

Fichte *tanınma* [*Anerkennung*] terimini üretti ve bununla birlikte Alman İdealizmi içinde özneler-arasılık problemini ilk defa bir tema hâline getirdi. Fichte *tanınma*yı, özellikle, hakkın transendental bir koşulu olarak kavradı ve özneler-arasılığın şu transendental dedüksiyonunu önerdi: "Sonlu rasyonel varlık, özgürlüğü aynı zamanda ötekilere de yüklemeksizin ve bundan dolayı kendisinin yanında öteki rasyonel sonlu varlıkların varoluşlarını kabul etmeksizin, kendisine dış dünyada etkili bir özgürlük yükleyemez."[7] Bunun, özgürlüğe dair transendental bir argüman olduğuna, Strawson'un şahıslar ve [yalnızca şahıslara yüklenen yüklemler olan] 'P-yüklemleri'yle [*P-predicates*] ilgili argümanından farksız olduğuna dikkat edilmelidir. Birisine özgürlük atfetmenin ya da 'birini özgür olarak görme'nin koşulu, ötekiler söz konusu olduğunda özgürlüğün ne anlama geldiğinin önsel bir bilincidir. Öteki, endüktif olarak çıkarsanmaz; bundan ziyade, onun transendental koşulu olarak özgürlüğün birinci-şahıs bilincinde beraber içerilir. Bununla birlikte, Fichte, Strawson'un nihayetinde olanaklı bir ötekiye vardığı görünen 'tümüyle transendental' argümanından çok daha ileriye gider. Fichte'nin adımı yukarıdaki pasajda öne sürülür; eş deyişle, öteki, özgürlüğün transendental bir koşulundan daha fazla ise şayet, öteki var olmak zorundadır. Bu nokta, Fichte'nin, özneler-arasılık problemini transendental felsefe çerçevesi içinde ortaya çıkaran ve izini süren *tanınma* [*Anerkennung*] hakkındaki tartışmasında daha da geliştirilmiştir. Fichte'nin, içinde özgürlüğün varoluşunun ve bilgisinin problemli olduğu Kantçı ahlâk felsefesine duyduğu güveni hatırlayın. Özgürlük bir koyut mudur? Ya da aklın bir olgusu mudur? Her iki durumda da, 'birini özgür olarak görmek' ya da birinin özgürlüğünü keşfetmek nasıl mümkün olur? Kant, açıkça, ahlâkî inanca ve özgürlüğe yer açmak için bilginin bir inkârı genel tezine bağlı kalır. Böylece özgürlük, ahlâkî yasaya ayrılmazcasına bağlı kendi [*self*] hakkında bir inanç, bir koyuttur. Fichte'

---

of Spirit, İng. çev. A.V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), s. 110.

[7] J.G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, Werke*, yay. haz. I.H. Fichte, cilt 3 (Berlin: Walter de Gruyter, 1971), s. 30.

ye göre, kendinin, özgür olarak kendisine dair bilinci, kendinin nasıl kendisi için bir nesne olabileceği problemiyle eşanlamlıdır.

Fichte, kendinin ancak ötekiler tarafından tanınması ve ötekileri tanıması yoluyla kendisinin özgür olduğunu keşfedebileceğini öne sürer. Sonuç olarak, özgürlük özneler-arası olarak dolayımlanmıştır. Özgürlüğün öz-bilincine, basitçe, reflektif/düşünümsel bir edim yoluyla ulaşılmaz;[8] çünkü kendi, kendisini bütünüyle nesnelleştiremez, kendisine özgür olarak kendisinin tam bilincini 'veremez.' Özgürlüğün öz-bilinci reflektif/düşünümsel bir edimden faklı bir şeyi gerektirir: Kendinin, kendisini bir öteki dolayımı yoluyla tanımasını [*recognize*] gerektirir. Fichte, ötekinin, kendinin karşılaştığı istek ve taleplerin [*Aufforderungen*] kaynağı olduğuna işaret eder. Öteki, özgür öz-etkinlik için bir çeşit etik *Anstoß* (harekete geçirme, sebep olma), bir çağrı olarak iş görür. Kendi, isteklere cevap vermek yoluyla, kendisine ait özgürlüğü keşfeder. Fakat bu özgürlük bilinci, a priori kavramlara ya da empirik görülere sahip olmaya indirgenemez. Ne kendi ne de onun ötekisi, bu terimlerin *Saf Aklın Eleştirisi*'nde kuruldukları anlamda kavramlar ya da algılardır. Yine de, Fichte'nin bütün *tanınma/kabul görme* tartışması onun transendental felsefî programı içerisinde gerçekleşir ve muhtemelen bu programı infilâk ettirir.

Soru şudur: Fichte'nin daha büyük projesi *Wissenschaftslehre* ve pratik felsefesi için *Anerkennung*un anlamı nedir? Fichte, *tanınma*nın, doğal hukukun [*Naturrecht*] transendental bir koşulu olduğunu söyler. Fakat şimdi bu transendental koşul, nihaî transendental koşulla, bütün sistemin ilk ilkesi olan mutlak benle [*das Ich*] mi ilişkilendirilmiştir? Açıkça, *tanınma* mutlak bene tâbîdir; çünkü Fichte *tanınma*yı [*Anerkennung*] bir bilinç eylemi [*Bewußtseinshandlung*] olarak görür ve bilinç [*Bewußtsein*] Fichte'nin transendental programının kurulmuş, türetilmiş bir düzeydir [*constituted, derivative level*]. Böylece *tanınma* sadece göreli olarak a prioridir, mutlak olarak değil; transendental bene göreli olarak ve onun tarafından kurulmuş görülmelidir. Bu göreliliğin ve kurulumun anlamının açık olmaktan

---

[8] Fichte'nin refleksiyon teorisi ve kartezyen geleneği eleştirisi için bkz. Dieter Henrich, "Fichte's Original Insight", İng. çev. D. Lachterman, *Contemporary German Philosophy*, cilt 1, ed. D. Christensen (University Park: Pennsylvania State University Press, 1982).

uzak olmasının kısmî bir nedeni, mutlak benin kendisinin statüsünün problemli olmasıdır. 1794 tarihli *Wissenschaftslehre*'de Fichte, açıkça transendental beni bir koyut olarak kabul etti ve böylece ontolojik bir idealizm yerine metodolojik bir idealizmi savundu. Daha sonraları, *ateizm tartışması*nın [*Atheismusstreit*] etkisiyle ve *tanınma*yı kendi sistemine katmak ihtiyacıyla Fichte, insanî benle değil, Tanrı'yla özdeşleştirmeye vardığı mutlak benin ontolojik statüsü meselesine gönderme yapmaya ve onu açık kılmaya çalıştı. Bununla birlikte, bu yorumun onun tanınma kavrayışını, açık kılmak şöyle dursun, somutlaştırıp somutlaştıramadığı, çözülmemiş bir sorun olarak durur.

Differenzschrift'te Hegel, transendental ve empirik ben arasındaki açık bir ayırıma odaklanarak Fichte'ye saldırır.[9] Hegel, Fichte'nin temel spekülatif duruşunun, transendental ile empirik olanı özdeşleştirmesini, bununla da tüm zıtlıkları aşmayı ve bilgiyi tek bir birleştirici ilkeden, mutlak özdeşlikten –'ben, benim'den– türetmeyi gerektirdiğine işaret eder. Fakat Hegel, sistemin reflektif formunun, onun spekülatif temeli ya da *Grundsatz*ıyla çelişmesi sonucu, Fichte'nin, transendental olanı empirik olanla birleştirmede başarısız olduğundan yakınır. Hegel, transendental felsefe içinde temel bir problem saptar. Bir taraftan, edimsel/fiilî bilginin olanağının hesabını verebilmek ve onun nesnel geçerliliğini temellendirmek için transendental ben ile empirik beni ayırt etmek gereklidir. Transendental olan, böylece, empirik olanın zeminini belirler ve empirik olan için temeldir. Bu nedenle, transendental olan empirik olanla özdeşleştirilmemeli ya da onunla karıştırılmamalıdır. Bununla birlikte, böyle bir ayrımın ontolojik içerimleri araştırıldığında, şu sorular ortaya çıkar: Transendental ben kimdir ya da nedir? Transendental ben insanî benden başka bir şeyse, metodolojik dualizmin ontolojik bir dualizme dönüştüğü görülür. O hâlde, transendental ben Tanrı mıdır? Eğer böyleyse, bu durum dogmatik metafiziğe düşme riskini getirmez mi? Tanrı'nın aşkınlığı [*transcendence*], transendental benin aşkınlığıyla özdeşleştirilebilir mi? Hattâ, bu adım atılmazsa şayet, bilginin evrenselliğinin ve zorunluluğunun ontolojik temelleri ve zeminleri ne olacak-

---

[9] G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, Werke*, 2: 52vd.; *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, İng. çev. H.S. Harris (Albany: State University of New York Press, 1977).

tır? Diğer taraftan, transendental ben insanî benle özdeşleştirilirse, o zaman transendental ben sonlulukla, varoluşla ve tarihsellikle bağlanır ve özdeşleştirilir. Öyleyse, transendental olan, bir temel olarak nasıl hizmet edebilir? Transendental beni insanî özneyle özdeşleştirmek, temelci [*foundationalist*] anlamda transendentalden vazgeçmek olacaktır. İki şekilde de, transendental felsefenin –ya (transendental yöntemi yıkıma uğratan) dogmatik teolojik metafizik içinde ya da (yöntemi koruyan fakat nesnel geçerlilik ve evrensellikten feragat eden) tarihsel-kültürel relativizm içinde– kendini devre dışı bıraktığı görülür.

Bu ikileme Hegel'in cevabı nedir? Hegel, transendental metodolojik idealizmin orta noktasında kalmaz. Ne de metafiziğin içerisine gömülür (*Ansiklopedi*'de, düşüncenin nesnelliğe karşı ilk tutumuyla krş.). Aksine o, temelci a priori anlamıyla transendental felsefeyi terk eder. Hegel transendental hamleleri sürdürür elbette. Fakat bu, Kantçı dünya-temellendiren bir yapı ya da dünya-inşâ etme anlamında bir transendental değildir. Transendental felsefenin kesin anlamı, Hegel'e ait özdeşlik-teorisi versiyonunda sürdürüldüğü şekliyle belirsizdir ve belirsizliğin bir nedeni, transendental olanın artık ontolojik olarak dünyadan ayrı olmamasıdır. Başka ne kastedilebilirse kastedilsin, transendental olan, a priori bir koşul olmaya ya da fenomenal dünyanın temeli olmaya son vermiştir ve bunun yerine yaşam-dünyasına erişmenin bir ortamına dönüşmüştür. Transendental dedüksiyon, sıradan bilinç tarafından yaşanan deneyimin anlamını betimleyen ve keşfeden transendental fenomenoloji tarafından yerinden edilmiştir. Hegel'in *Fenomenoloji*'sinin argümanı, temelciliğin çöküşü önvarsayımı üzerinden ilerler: Kendileriyle felsefe yapılacak mutlak, problemli-olmayan temeller ya da ilk ilkeler yoktur; böyle bir ilk felsefe için araştırma, kartezyen ve Kantçı transendental dönüşün/sapmanın arkasında yatar ve kişinin bilmesinden önce bilmenin *çıkmaz yol*unda [*cul-de-sac*] doruğa ulaşır. Tek çıkış yolu, ilk aşamaya girmemektir ve böylece Hegelci fenomenoloji, Husserl'in nihayetinde ulaştığı yerden, eş deyişle yaşam-dünyası dönüşünden başlar. Temeller problemi basitçe terk edilmez; aksine, felsefenin (sözde ilk felsefenin) başlangıcından sonuna, diğer bir deyişle, felsefî emeğin sonuçlarına kadar yerinden edilir. Eleştirel öznellik verili bir şey değildir, gerçekleştirilmesi, meydana getirilmesi gereken bir şeydir. Felsefî emeğin sonucu, tüm empirik içerikten arındırılmış transendental bir

ben değildir; aksine, tarihsel ve kültürel olarak şekillendirilmiş bir şey, gelişen bir temeldir. Temeli-olmayan bir transendental mefhumunu, yine bunun kadar ilginç görünen gelişen bir temel mefhumuyla bir arada tutan şey *tin*dir.

Böylece Hegel, Fichte'nin *tanınma* hakkındaki açıklamasını devralır, derinleştirir ve transendental felsefe yükünü atar. Temelcilikten arınmış hâlde *tanınma*, *tin*in varoluşsal oluşumunun fenomenolojik açıklaması olarak hizmet eder.

Tanınma/Kabul Görme Üzerine Hegel

Hegel'in *tanınma*yla ilgili tartışmasının burada tam bir açıklamasını vermek mümkün değil. Bu konu üzerine hazırladığım bir kitabı bitirmeyi umuyorum. Aşağıdaki özet [şimdilik] yetecektir. İlk olarak, *tanınma*yı anlamak için gerekli olan transendentalizmden kopuşu kısaca tarif etmeliyim. Transendental felsefede, transendental özneye, olanaklı deneyimin a priori içeren koşulu olarak başvurulur. Transendental özne, görünüşün koşullarını belirler ve dayatır, evrensel yapıları taşır ve yerleştirir ve de deneyimi formel olarak olanaklı kılan tesis etme/inşâ edimlerini gerçekleştirir. Bunu gerçekleştirmek için bütünüyle a priori, deneyimden bağımsız olmalıdır. Onda edilginlik ya da alımlayıcılık/alırlık olamaz; Fichte'nin tekrarladığı gibi, ben tarafından koyulmamış hiçbir şey bende ya da benin için olamaz. Böylece, temeli sağlayan ile temellenen arasında hiçbir karşılıklılık [*reciprocity*] olamaz.

*Tanınma*ya ilişkin girişle birlikte, transendental dedüksiyondan betimleyici fenomenolojiye ve toplumsal ontolojiye geçtik. Tanınmaya dair çeşitli Hegelci açıklamaların başlangıç noktası, kartezyen mirasın cisimsizleştirilmiş transendental beni değildir; aksine, arzu [*Begierde*] olarak cisimleşmiş öznedir. Arzu, kendisini, hâlihazırda dünya içinde bulur: Arzulayan özne deneyimden önce ne tamamlanmış ne de kendine-hâkim/kendinden-emindir; aksine, boş ve eksiktir. Kendi nesnesi tarafından doldurulmaya ihtiyacı vardır ve ona (örneğin, besine) bağımlıdır. Bununla birlikte, arzu, bu doğal ihtiyaçlar ve istekler doyurulduğunda doyurulmuş olmaz. Bütün doğal varoluşunu çok daha önemli bir şey için, eş deyişle, kendi özgürlüğünün tanınması için riske atmaya isteklidir. Hegel'in kartezyen transendentalizmden kopuşunu sağlayan, kendinin, tanınma için, özellikle de ken-

di özgürlüğünün tanınması için ötekine bağımlı olduğunun keşfidir. Böylece tanınma, özgürlüğün keşfinin bir koşuludur. Eğer burada tanınmadan özgürlüğün a priori bir koşulu olarak söz edeceksek, bu soyut bir a priori değil, a priori bir somut yaşam-dünyasıdır.

Şüphesiz ki Fichte, doğal hukukun transendental bir koşulu olarak tanınmayı açıklarken bunu önceden görmüştü. Hegel daha da ileri gider: İnsanî öz-bilinç, topluluk içinde ve topluluk yoluyla meydana gelir ve dolayımlanmış özneler-arasılıktır. Dolayısıyla, öz-bilinç özsel olarak özneler-arası bir meydana getirmedir. Bu meydana getirme, kendinin, kendi salt doğal varoluşundan kendisini çekip çıkarmasını gerektirir; çünkü özgürlük, doğal varoluşun aşkınlığı içinde ancak kesin bir biçimde apaçıktır. Fakat tam da bu nedenden ötürü, tanınma, ne yalın verili bir şey ne de öz-devinimli [*automatic*] bir şeydir. Tanınma, reddetme ya da geri çevirme önsel uğraklarını [*moments*] aşarak ancak eklemli olarak gerçekleşir. Böylece tanınma, özsel olarak yabancılaşma, çatışma ve mücadeleyi içerir ve önvarsayar, hattâ empirik düzeyde bu tür öğelerin mevcut olmadığı yerde bile.

Tanınma için mücadeleye dair pek çok farklı açıklama vardır. Temel olasılıklar farklı empirik-kültürel bağlamlar içinde ele alındığından, mücadele pek çok farklı çekişme şekilleri ve noktaları üstlenir; örneğin, şeref, mülk ve [τέλος (*telos*) olarak] tanınmanın kendisi. Tanınmanın iki düzeyini (*Stufen*), eş deyişle, bir ikili ilişki ya da ben-ben (ya da ben-sen) ilişkisi ve bir üçlü ilişki ya da ben-biz ilişkisi ayırt ederken Siep'i izliyoruz. *Fenomenoloji*'deki açıklamada başlangıç durumu karşılaşmadır [*confrontation*]. Her bir kendi, safça ve dar görüşlü bir biçimde kendinden-pekindir [*self-certain*]; fakat öteki hakkında kesinlikle pekin değildir. Bu nesnel pekinsizlik bağışlanamaz ve kendi, kendisinin öz-pekinlikten yoksun olmakla tehdit edildiğini görür. Kendi, tanıması için ötekini zorlayarak, kendine ait öz-pekinliğini kamusal hakikate yükseltmeye çalışır. Fakat burada geliştirilemeyecek kadar çok incelikli ve kompleks nedenler yüzünden, ötekine karşı mücadele etmek, kendine karşı mücadele etmektir (kendi, şimdiden ötekine bağımlıdır ve o bunu çekişme esnasında öğrenir). Böylece, öteki basitçe yok edilirse, arayış ya da tanınma başarısızlıkla sonuçlanır. Tanınma sürecinin ilk aşaması [*Stufe*] yok etmenin eksikliğiyle, fakat aynı zamanda tam tanınmanın da eksikliğiyle son bulur. Taraflardan biri, kendi tanınma talebinden yaşamını sürdürmek karşılığında vazgeçer. Bununla o, varoluşun salt doğal

düzeyini aşmada yeteneksiz kaldığını gösterir. Efendi onu kendisiyle eşit olarak tanımazken ve onu yalnızca bir şey, bir köle olarak görürken, o ötekini efendi olarak tanır. Burada tanınmanın eşitsiz, tek-taraflı formuna, efendi-köle ikiliği modeline sahibiz. Tanınmanın eşitsiz formu, kendinin temelde toplumsal, karşılıklı bağımlı doğasıyla çeliştiği için, kusurlu, dengesiz bir ilişkidir bu. Tanınmanın ideal hedefi, *telos*u, çift-taraflı, karşılıklı tanınmadır. "Tek-taraflı bir eylem faydasızdır, çünkü olacağı varsayılan şey sadece her ikisinin karşılıklı ve çift-taraflı eylemi yoluyla gerçekleşebilir... Onlar kendilerini karşılıklı olarak tanıyor ve tanınıyor olarak kabul ederler."[10]

Böyle bir karşılıklı tanınma içinde, kendi parçalarının toplamından daha fazla olan yeni bir toplumsal gerçeklik meydana getirilir. Yeni gerçeklik, kendi üyelerinden birinin tek bir eylemi tarafından gerçekleştirilemeyeceği ya da denetlenemeyeceği için, kökensel öz-bilinci içerirken aynı zamanda onu aşar. Tam tersine, kökensel öz-bilinç bir varlık yitimine değil, bir genişlemeye maruz kalır: Ben bir biz olur ve topluluğun bir üyesi olarak açık bir geleceğe doğru itilir. Hegel bu yeni toplumsal gerçekliği *tin* olarak adlandırır:

> Bir öz-bilinç burada nesne olduğu için, hem ben-özne hem de aynı zamanda ben-nesnedir. *Tin* kavramı kendisini bize ilk olarak bununla sunar. Bilinç, bunun ardından, bu *tin*in ne olduğunu, karşıtlarından –eş deyişle, bağımsız varolan farklı öz-bilinçlerden– tam bir özgürlük ve bağımsızlık içinde bu karşıtların birliği olan bu mutlak etik tözü deneyimleyecektir: Biz olan ben ve ben olan biz.[11]

Tanınmanın ikinci düzeyinin gerçekleşmesiyle birlikte, bilinç genişlemeye maruz kalır: Öz-bilinç, kendinin reflektif olarak kendisine verdiği, bilincin salt basit bir formu değildir; aksine öz-bilinç, eşit olarak ve özsel olarak ötekilerin dolayımına dayanır. Böylece öz-bilinç ve eksiksiz kendisiyle-özdeşlik [*self-identity*], a priori olan refleksiyon ürünleri ya da zihinsel yapılarla karıştırılmaz ya da özdeşleştirilmez; aksine, onlar, özneler-arası bir şekilde dolayımlanmıştır. Şüphesiz onlar, kendi, bir bilinç değilse ya da bunun dışında kendisi

---

[10] G.W.F. Hegel, *Phänomenologie*, Sk. 3: 146vd.; Hoffmeister, ss. 142-3; İngilizce çev. s. 112.

[11] *A.g.e.*, Sk. 3: 144; Hoffmeister, s. 140; İng. çev. s. 112.

için bir varoluştan yoksunsa, meydana gelmezler. Kendi *sadece* bir kendisi-için-varlıksa, Hegel'in vermiş olduğu anlamda ne de öz-bilinç mümkündür. Kendisi-için-varlık, böylece, özneler-arası tanınmanın zorunlu bir koşuludur, fakat tek ya da yeterli koşul değildir.

Bundan başka, toplumsal kendinin ya da bizin, efendi-köle ikili ya da ben-ben ilişkisinin ötesine uzandığına işaret etmek önemlidir. İkili bir yapı yerine biz, iki-katlı ya da çifte dolayımın üçlü bir yapısına sahiptir. Birbirine bağlı iki-taraflı tanınma sürecinde, her bir taraf, hem kendi ötekisine karşıt ve zıt olan uç bir duruş içindedir hem de aynı zamanda, kendisi yoluyla öteki kendinin tanındığı (ya da tanınmada başarısız olduğu) bir aracıdır. Bu iki-katlı dolayımı görmek önemlidir; çünkü özneler-arası dolayım iki-katlı olmazsa, biz yalnızca tanınmanın ikili, eşitsiz formuna sahip oluruz. İki-katlı dolayımın gerçekleştiği yerde, asıl iki kendinin üstünde bir üçüncüsü, eş deyişle, biz ya da toplumsal kendi ortaya çıkar. Biz, bu-iki katlı dolayım sürecinin sonucudur ve bu nedenle biz, transendental bir bilinçten ya da yapıdan ayırt edilmelidir. Kendi üyelerinin birleşik eyleminde içerilmiş ve onun sonucu olan somut evrensel olarak biz, toplumsal bir sonsuzdur. Bu belki de Hegel'in felsefeye büyük katkısıdır: Toplumsal sonsuz ya da topluluk ilkesi, standart özne-nesne epistemolojisine ve onun kategorilerine, yahut da tin felsefesine yönelik standart 'birincil-şahıs' ve 'üçüncül-şahıs' yaklaşımlarına indirgenemez farklı bir varlık çeşididir.[12]

---

[12] Örneğin Jerome Shaffer, *Philosophy of Mind*'ında (Prentice-Hall Foundation in Philosophy Series), tine dair sözde birinci-şahıs ve üçüncü-şahıs yaklaşımların âdeta soruşturmanın tüm olası formlarını tüketiyormuş gibi yazar. Bu görüşün arkasında can alıcı bir önvarsayım, eş deyişle, tinin nominalistçe yorumlanacağı önvarsayımı yatar; bir başka deyişle bu, kişilerin, bağımsız yalıtılmışlıkta varolan atomik bireyler oldukları önvarsayımıdır. Bununla birlikte, aynı zamanda bir biz olan bir Ben olarak *tin*, birinci-şahıs ve üçüncü-şahıs alternatiflerini aşar. Alman İdealizminin tüm filozofları bu nominalistçe varsayıma karşı çıktı ve Hegel tarafından kararlı bir biçimde reddedildi. Fakat bu varsayım çağdaş felsefede çok yaygındır. Shaffer'in yukarıda belirtilen tartışmasına ek olarak, Husserl'in transendental fenomenolojisini karşılaştırın. Bu, yaygın biçimde, hem empirik hem de transendental düzeylerdeki birinci-şahıs yönelimi olarak kabul görür. Sonradan, transendental yönelimselliği gerçekleştirenin bir birey olduğu izlenimini yaratır. Husserl'in, transendental bir problem olarak solipsizmden kaygı

Bu bölümü sonlandırmak adına iddia şudur ki, Hegel, geleneksel Kantçı temelcilik [*foundationalist*] anlamında transendental felsefe yapmaz –*Tin*, transendental bir ben değildir; aksine, karşılıklı tanınmadan kaynaklanan özneler-arası-toplumsal bir kendidir. *Tanınma* kavramıyla tanışma, transendental öznelliği kendi temel statüsünden yoksun bırakarak, transendental felsefenin yerinden edilmesine ya da esaslı bir düzeltimine zorlar. Transendental olan, hiç değilse, daha mütevazı anlamda, öteki-varlığa erişmenin bir aracı olma anlamında sürdürülür. Bunun yanı sıra, öteki-varlık salt bir olumsuzlama değildir; bizin ortaya çıkarılmasındaki iş ortağıdır. Özneler-arasılığın, *tin*in gelişiminde içinden geçilen ve geride bırakılan yalnızca tek bir aşama olup olmadığı ya da *tin*in, tüm düzeylerinde özsel olarak özneler-arası toplumsal bir sonsuz olup olmadığı sorusu hâlâ durmaktadır. *Fenomenoloji*, *Ansiklopedi*'yle nasıl ilişkilidir? Geç dönem *tin* felsefesinin *Anerkennung* teriminden vurguyu kaldırdığı görülür. Bu, toplumsal olmayan, toplumsal bir sonsuz olmayan bir *tin*in olup olamayacağı sorusunu davet eder. Bu da, nesnel ve mutlak *tin* arasındaki ayrımın nasıl anlaşılması gerektiğini mi gösterir? Sanmıyorum.

2. Hegel'in Mutlak *Tin* Kavramı

Açıkça söylemek gerekirse, konuya hak ettiği değer geri kalan sınırlı alanda verilemez. Genel hatlarıyla bir taslak çıkartıp son derece hassas bir şekilde durumumu sunarken, akıl çelici bir formda bunu yapmayı umuyorum. Problem, ilk olarak, Hegel'in mutlak tini, *tin* hakkındaki önceki çözümlemelerimiz ışığında, özneler-arası olarak nasıl kavradığını belirlemektir. İkinci olarak, *tin*in ontolojik yorumu nedir? Hegel, mutlak *tin* anlayışını özneler-arası olarak mı geliştirir? *Fenomenoloji*'de bir problem yok, cevap olumludur; çünkü Hegel *tin* kavramını ortaya attığında, onu iki-taraflı karşılıklı tanınmanın gerçekleşmesi olarak ileri sürdü: "Uzlaşma sözcüğü, evrensel varlık ola-

---

duyduğuna şaşmamalı! Benim görüşüme göre, *tin* hakkında düşünürken, Merold Westphal'in yakın zamandaki kitabı *History and Truth in Hegel's Phenomenology*'de (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1980) yaptığı gibi transendental özne terminolojisini sürdürmek, yardımcı olmaktan çok yanıltıcıdır; zira *tin*, Westphal'in "transendental özne kimdir?" sorusuna uygun düşen bir cevap değildir; bunun sebebi, o soruya ilişkin önvarsayımları ortadan kaldırıcı olmasıdır.

rak kendisinin saf bilgisini muadilinde, eş deyişle kendisini mutlak tikel olarak saf anlamda bilende sezen somut varolan *tin*dir. *Bu, mutlak tin olan karşılıklı bir tanınma*dır *[gegenseitiges Anerkennen]*."[13]

Bununla birlikte, Hegel'de, bir metnin tek başına bir sorunu hallettiği durumlar nadiren böyle kolay anlaşılır. Jürgen Habermas, önemli bir denemede,[14] Hegel'in belki de iki farklı *tin* moduna sahip olduğunu gözlemler. Biri, *tin*in bir temel olarak değil, iletişim ortamı olarak hizmet ettiği özneler-arası model; eş deyişle, özneler-arası bir erişim ortamı. Öteki model, Habermas tarafından idealist model olarak tanımlandı; bu modelde 'sonsuz', toplumsal bir sonsuz değil, refleksiyonda gerçekleşen bir sonsuzdur. Bu durumda mutlak *tin*, doğayı bilinçsiz olarak üreten ve sonrasında kendisini, kendi doğa araştırması içinde yeniden keşfeden ve böylece, doğanın ötekisi olarak ondan kendisine dönen (eş deyişle, öz-bilinçli olan) transendental bir özne olarak kavranır. Fakat mutlağın ötekisi olarak doğa, öteki-olmayan bir ötekiye dönüşür; çünkü doğa, yabancılaşmış ya da farklılaşmış formda mutlağın kendisidir. Hegel'in, ötekinden kendiye/kendi-olana bir geri dönüşten söz edebilmesinin ve bunu mantıksal bir çifte olumsuzlama ya da olumsuzlamanın olumsuzlanması olarak ele almasının nedeni budur. Mutlak *tin*, Kant'ın transendental beni gibi yalnız [*einsamer*] olduğundan, Habermas *tin*in ikinci modeli olan idealist modelin özneler-arası boyuta hakkını veremeyeceğini düşünür. Bu birlik ve sonsuzluk görüşü solipsizmden kurtulamaz; çünkü onun ötekisi bir karşı-taraf [*Gegenspieler*] değil, yalnızca epistemolojik bir karşıya-bakıştır/karşıyı-düşünüştür [*Gegenbild*].[15] Hegel'in, bağdaşmaz olmasa da iki farklı *tin* modeline sahip olduğu yönündeki Habermas'ın tezi ciddi bir dikkati ve incelemeyi hak eder.

Habermas'ın ayrımını kabul ettiğimizde, her bir *tin* modelinden, *tin* kavramının farklı bir anlamı ve onun kendisiyle-özdeşliği ortaya çıkar. İdealist modelde *tin*in kendisiyle-özdeş birliğine, saf öz-say-

---

[13] G.W.F. Hegel, *Phänomenologie*, Sk. 3: 493; Hoffmeister, s. 471; İng. çev. s. 408.

[14] Jürgen Habermas, "Arbeit und Interaktion: Bemarken zu Hegels *Jenenser Philosophie des Geistes*", G.W.F. Hegel, *Frühe politische Systeme*, ed. Gerhard Gohler (Frankfurt: Ullstein, 1974), ss. 786vd. [çeviri 2. cilt içinde yeniden basıldı, ss. 558-81. R.S.].

[15] *A.g.e.*, s. 808.

damlıkta, 'ben, benim'de reflektif bir biçimde ulaşılır.[16] Bu kendisiyle-özdeş birlik saf bilgidir ve hiçbir özneler-arası dolayım zorunlu değildir. Tersine, *tin*in özneler-arası modeli, özneler-arası dolayımı gerektirir; bu basitçe bir 'ben, benim' değil, aksine, 'bir biz, toplumsal bir sonsuz olan bir ben'dir. Bu farklı modeller, son çözümlemede, Habermas'ın düşündüğü gibi, karşılıklı olarak birbirini dışlamazlar; fakat kuşkusuz farklıdırlar ve her ikisi de, Hegel'in erken döneminden son dönemine kadar olan yazılarında mevcuttur.

Michael Theunissen her iki *tin* kavramının da geç dönem *tin* felsefesinde bulunduğunu gösterir. *Teolojik-Politik İnceleme Olarak Hegel'in Mutlak Tin Öğretisi* [*Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*[17]] çalışmasında Theunissen, Habermas'ın ayrımını dikkate alır, keskinleştirir ve Hegel'in payına düşen görünüşteki kafa karışıklığını ortaya çıkarır. *Tin*in özneler-arası modelini temel kabul edersek, o zaman transendental öznellik temel bir rol oynamaz; varlığa erişmenin bir aracı ya da bir iletişim ortamıdır. Refleksiyon, bu somut bağlamdan türetilir. Gelgelelim, geç dönemdeki sisteminde Hegel açıkça bu ilişkiyi tersine çevirdi ve mutlak *tin* öğretisini toplumsal değil, idealist model üzerine inşâ etti. Mutlak özne, kendisini ötekilerle ilişkilendirmesinde, aslında kendisini sadece kendisiyle ilişkilendirir.[18] Theunissen, böylece, Hegel'in tutarsız bir biçimde mutlak *tin*in iki farklı kavramına sahip olduğunu keşfeder:

> Hegel, ortam olarak işlev gören *tin* ile özneler-arası ortamı idrak eden öz-bilinç olan *tin* arasındaki ilişkiyi asla tatmin edici biçimde açıklayamaz. Tatmin edici bir açıklama ilkesel olarak dışlanır; çünkü bizi, kişinin kendisini diğerinde bulmasıyla kurulan Tanrı'dan *tin*e, *tin*den öz-bilince, öz-bilinçten bir kendiyle-özdeşliğe götüren bir dizi açıklama ve sonrasında tüm diziyi tek bir öz-bilinç tara-

---

[16] İdealizmin 'standart yorum'udur bu. Bununla birlikte, Henrich'in meydan okuyan fakat anlaşılması güç makalesine ("Fichte'nin Kökensel İçgörüsü"; yukarıda 8. dipnota bkz.) göre, standart yorum gözden geçirilmeye ihtiyaç duyar. Diğer taraftan, bizzat Habermas, Hegel'in mutlak *tin* kavramına gönderme yaparken standart yorumu benimser görünür.

[17] Theunissen, op. cit.

[18] *A.g.e.*, s. 57.

> fından idrak edilmiş ve birleştirilmiş olarak özetleyen son bir açıklama, [özneler-arası] ortamı açıklama yeteneğinden yoksundur.[19]

Bu çözümleme göz önünde tutulursa, kafa karışıklığı ciddidir: Hegel tutarlı bir *tin* öğretisine sahip değildir. Theunissen'in Bruno Bauer üzerine ayrıntılı irdelemesi [*excursus*], bu apaçık kafa karışıklığının tam da doğurduğu sorunlar bağlamında Sol-Hegelcilerin Hegel'den ayrılışlarını açıklığa kavuşturur. Bu yorumdaki –nihayetinde, Spinoza ve Aristoteles'in bir versiyonu olan– Hegel teolojisi, onun özneler-arasılık teorisini yıkar ve töz metafiziğinin içerisine gömülür. İçinde tözün özne hâline geldiği mutlak bir tin teorisi ile, bir özgürlük topluluğunun biçimlenmesine işaret eden özneler-arası bir tin teorisi arasındaki tercih göz önünde tutulursa, Bauer birincisine karşı ikincisini savunur. Theunissen, Hegel'in sol-kanadın yorumuna karşı neredeyse bütünüyle savunmasız olduğunu gösterir; fakat bu sorun bizi burada ilgilendirmez. Bunun yerine, geç dönem tin felsefesinde yan yana gerçekleşecek olan iki farklı *tin* kavramını inceleyelim; çünkü bu, belki de, Hegel'in bu konu üzerine düşüncesinde belirsizlik bulunduğunu gösterecektir.

Bu belirsizliği geç dönemdeki felsefesinde açığa seren bir metin, mutlak *tin* kavramını sunan *Ansiklopedi*'deki şu paragraftır:

> Mutlak *tin*, hem daima kendisine geri dönen hem de daima kendisine geri döndürülen bir özdeşliktir. Tek ve evrensel tözdür ki, tinsel [*geistige*] anlamda, kendinde bir yargı olarak ve gerçekte neyse o olduğu için [de] bir bilme olarak varolur. Genelde bu en yüksek alan olarak karakterize edilebilen din, iki perspektiften de ele alınacaktır. İlkinde, özneden ilerlerken ve öznede varolurken; ikincisinde, nesnel olarak, kendi topluluğu içinde *tin* olan mutlak *tin*den ilerler.[20]

---

[19] *A.g.e.*, s. 58.

[20] G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, ed. Nicolin ve Pöggeler (Hamburg: Meiner, 1959), s. 440; Skt. 10: 336; İng. çev. s. 292. İngilizce çeviri, eleştirel bir çalışma için burada hiç uygun değildir; çünkü Wallace, *Geist*'ı ilk cümlede 'zihin' olarak, son cümlede ise 'tin' olarak çevirir. Bu, Hegel'i çevirmenin ne kadar zor olduğunu gösterir; İngiliz dili, *tin*i çevirmek için uygun bir terimden yoksun değildir sadece, aynı zamanda, muhtemelen, kavramdan da yoksundur. Bu özel durumda çevir-

İlk cümlede *tin*in idealist modelde kavranıldığı görülür. Diğer taraftan, son cümle, *tin*i, özneler-arası modelde, *kendi topluluğu içindeki tin* [*Geist in seiner Gemeinde*] olarak kavrar görülür. İngilizce çeviri, *Geist*ı ilk cümlede 'zihin' [*mind*] olarak, son cümlede ise 'tin' [*spirit*] olarak çevirerek bu belirsizliği doğrular. Temel Hegelci terminolojinin tamamı –öteki-için-varlık, ötekinden-kendiye-dönüş, ötekinde-kendisiyle-olma, kapsanarak-aşılmış [*aufgehoben*] olarak öteki–, ifade ettiği şey bakımından, *tin*in hangi anlamının kastedildiğine ve hangi anlamın temel olduğuna dayanır. Özel anlamda böyle bir belirleme yapabilene dek, Spinoza'nın a-kozmik panteizmi olarak, ya da geleneksel Tanrı kavramını yerinden eden fakat antropolojiye (Feuerbach) indirgenmeyen toplumsal-özneler-arası bir ontoloji olarak anlaşılacak mutlak bir *tin*le iş görmek zorunda olup olmadığımızı bilemeyiz. Dolayısıyla, yoruma-dayalı problem şudur: Mutlak *tin*, saf öz-saydamlıkta [*Ich bin Ich*] ifade bulan tözsel bir sonsuz mudur? Hegel'in tekrar tekrar yaptığı Aristoteles alıntısı, onun Batı entelektüel geleneğine katıldığı ve bu geleneği özetlediği böyle bir yöne işaret eder. Ya da, bundan ziyade, mutlak *tin* toplumsal bir sonsuz mudur? 'Öteki', özneler-arası bir öteki anlamına geliyorsa şayet, o zaman mutlak *tin*in açığa çıkışı ve ifadesi özneler-arası bir topluluğun yaratımına eşdeğerdir. Biz, kendinde *tin*in [*Geist an sich*] hâlihazırda (örtük olarak) olduğu şeyin basitçe bir belirtik kılınması olmayan yeni bir toplumsal kendidir ya da topluluktur. Açıkça bu okuma, Hegel' in sisteminde tarihin anlamına ve yerine dair içerimler taşır. Bu okumada, ötekinin kapsanarak-aşılması [*Aufhebung*], ötekinin 'ben, benim' ilksel özdeşliğine indirgenerek saf dışı bırakılması değildir; aksine, kendinin ve bu kendiye ait ötekinin topluluğa yükseltilmesidir. Son çözümlemede, Hegel'in mutlak *tin*i saf bir 'ben, benim' değil, daha çok, *kendi topluluğu içindeki tin*dir [*Geist in seiner Gemeinde*].

Theunissen'in mutlak *tin* üzerine yorumuyla ilgili üç gözlemle yazımı sonuçlandırmak istiyorum. İlk olarak, Theunissen (belki de Habermas'ı izleyerek), Hegel'in iki *tin* kavramının bağdaşmaz olduğunu

---

men, Hegel'in aynı sözcüğü iki durumda kullanması olgusunu gizleyerek, okuyucuyu önemli bir yorum-içeren karardan da yoksun bırakır. Wallace'ın, ilkin 'zihin' olarak, daha sonra da 'tin' olarak farklı *Geist* çevirileri, belirsizlik İngilizceden okuyanlardan saklanmış olsa bile, *tin* kavramındaki bu belirsizliği onaylama eğilimindedir.

öne sürer. Dolayısıyla, titizlikle seçilmelidir. Titizlikle seçmek, hangisinin birincil, hangisinin türetilmiş olduğuna karar vermek anlamına gelir. Habermas, eğer *tin*in idealist modeli birincilse, *tin*in toplumsal-özneler-arası anlamda makul bir kavramını türetmenin olanaksız olduğunu iddia eder. Böylece, Habermas'ın ve muhtemelen Theunissen'in, idealist öznelliğin özneler-arasılıktan türetilerek alınması gerektiği önermesini savunacakları aşikârdır. Bu önermenin yanlış olduğunu düşünüyorum. Hattâ, öznellik ile özneler-arasılığın korelatif/bağlılaşık ve karşılıklılık gerektiren kavramlar oldukları görünmektedir. 'Öteki-için-varlık'ın bir koşulu 'kendi-için-varlık' olduğundan, öz-bilinç sanki özneler-arasılık tarafından 'yaratılmış', ya da özneler-arasılığın sadece küçük bir parçası değildir. Bu yüzden, 'kendi', 'öteki'ni algılayacak ve 'öteki'ne cevap verecekse şayet, Hegel'in bilince [*Bewußtsein*] yönelik bölümlerde çözümlediği tüm bilişsel araçlar işlevlerini görmek zorundadır. Böylece, özneler-arası kavrayış öznelliği (akıl, hayâl gücü, duyusallık vb.) önvarsayar. Diğer taraftan, Hegel'in temelciliği eleştirisi göz önünde tutulursa, onun *Fenomenoloji* ve *Ansiklopedi*'de ortaya koyduğu öznenin arkeolojisi, kendisinden özneler-arasılığın 'transendental olarak türetileceği' yeni bir temelle karıştırılmamalıdır. Hegel'in bu tartışmaya asıl katkısı, kendi-için-varlık [olma] koşulunun öteki-için-varlık olduğunu, kendinin, tam da kendi varlığı için, ötekine bağlı olduğunu göstermektir. Dolayısıyla, kendi için varlığın naif, dolayımsız kendiyle-özdeşliğini, tanınma/kabul görme için özneler-arası mücadele yoluyla dolayımlanan ve elde edilen eksiksiz kendiyle-özdeşlikten ayırt etmek çok önemlidir. İlk öznellik anlayışı, kartezyen olandır; sonrakinde, Hegelci kendiyle-özdeşlik, öznellik ve özneler-arasılık kavrayışları eş düzeyde ilksel [*equi-primordial*], karşılıklılık arz eden kavrayışlardır.

İkinci olarak, Theunissen'in tartışması, *tin*in varoluşsal kökeni olarak *tanınma* konusunun tamamından dikkatini çevirir. Bu, kuşkusuz, *tin*in idealist modeliyle özneler-arası model arasına bir takoz koymayı kolaylaştırır. Daha sonraki yazılarda, *tin*, 1807'deki *Fenomenoloji*'dekinden daha az rol oynamaz sadece, *tanınma* da, nesnel *tin*in oluşumunun açıklanması için sınırlandırılmış görünür. Bu, Hegel'in, *tin*in özneler-arası modelini antropolojiye bıraktığı ve mutlak *tin* kavramının eksiksiz bir idealizm olduğu izlenimini yaratır. Bu yoruma göre, mutlak *tin*in nihaî anlamı Yeni-Platonculukta bulunur. Ne var ki başka bir yorum da mümkündür. *Tanınma*, sonraki yazı-

larda önemsiz bir şey gibi gösterilmişse de, bütünüyle ortadan kaybolmaz. Hegel'in, ilâhî olan-insanî olan ilişkisini bir tanınma çeşidi olarak kavradığı *Fenomenoloji*'deki erken dönem önerileri, *Ansiklopedi*'de ve daha sonraki *Din Felsefesi Üzerine Dersler*'de hâlâ mevcuttur; çünkü *tanınma*, özneler-arası karşılıklılık ve çift-taraflılığa işaret eder ve bu özellikler, sözde 'geç' dönem anlatımlar içinde çok fazla mevcuttur. Sözgelimi, Hegel'in açık bir övgüyle bahsettiği C.F. Goschel'in aforizmasını ele alalım:

> *Tin* olarak Tanrı'nın ne olduğunu anlamak –bunu doğru ve açık olarak düşüncelerde kavramak–, titiz ve eksiksiz spekülasyonu gerektirir. Ön saflarında ise şu önermeleri içerir: Tanrı sadece kendisini bildiği sürece Tanrı'dır; kendisini-bilmesi, daha öte, insanda bir öz-bilinçtir ve insanın, Tanrı'da kendisini-bilmesine ilerleyen, Tanrı hakkında bilgisidir.[21]

Bu pasaj başka ne anlama gelirse gelsin, ilâhî olan-insanî olan ilişkisini özneler-arası ilişki olarak kapsayan bir kavrayışa gereksinim duyduğu görülür ve bu, *tanınma*nın, terimin kendisi kullanılmasa bile, önvarsayıldığını ortaya koyar. Temelde toplumsal olan aynı mutlak *tin* kavramı, Tanrı'nın varoluşuna dair kanıtların irdelendiği derslerde keşfedilecektir:

> Gerçekte din yalnızca bizden Tanrı'ya doğru uzanan bir ilişki olarak anlaşılacaksa, bu kavrayış insan bilincinden bağımsız bir Tanrı varlığına izin vermeyecektir; Tanrı, bizim tarafımızdan koyulmuş ve üretilmiş bir şey olarak ancak din içinde varolacaktır... tek-taraflı bir ilişki hiçbir şekilde ilişki değildir... Dinî ilişkide, sadece bizim Tanrı'yla ilişki içinde olduğumuz değil, aynı zamanda Tanrı'nın da bizimle ilişki içinde olduğu kastedilir.[22]

*Tanınma*nın iki-taraflı karşılıklı ilişkisi 'ben, benim'in saf özdeşliği içinde çökseydi, Hegel tam bir kendisiyle-çelişki içine düşerdi. Bu, ötekinin kapsanarak-aşılmasının, onun saf dışı bırakılmasıyla aynı

---

[21] *A.g.e.*, s. 447; Sk. 10: 317vd.; İng. çev. s. 298.

[22] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, Sk. 17: 382vd. Bu metin, önceki alıntıda değinilen Goschel'in aforizması üzerine daha ileri bir yorum ve açıklamadır. Pasajda *Anerkennung* terimi mevcut olmasa da, bu benim, Hegel'de *Anerkennung* ya da ona benzer bir şey bulunduğu hakkındaki iddiamı güçlendirmektedir.

olduğu anlamına gelirdi. Hegel'in, ötekinin kapsanarak-aşılmasının, kendi ve ötekinin topluluğa yükseltilmesi anlamına geldiğini söylemek istediğini düşünüyorum: Ötekinin kapsanarak-aşılması, bizin ya da *kendi topluluğu içindeki* ilâhî *tin*in meydana getirilişi anlamına gelir. Bu yüzden *tanınma*, ilksel bir özdeşliğin yeniden-sağlanmasına/restorasyonuna değil, bir bütünlüğe götürür; çünkü ancak bir bütünlük, ötekini, öteki-olmayan (eş deyişle, yabancı-olmayan) olarak, onu kendi başına bir tarafa bırakmaksızın devam ettirebilir.

Üçüncü olarak, Theunissen sadece *tanınma* konusunu ele almada başarısız olmaz, eksik bir özneler-arasılık kavrayışını da işletir. İkili bir yapıya sahip, özneler-arasılığa ilişkin bir diyalog ya da ben-sen kavrayışına sahip görünür. Bu, bütünüyle yanlış değildir; fakat tanınmanın sadece ilk düzeyine [*Stufe*] tekabül eder. Hegel'i, *tin*in nasıl olur da, hem ötekine erişim ortamı hem de bütünün, eş deyişle bizin kavranışı olabildiğini, başka bir deyişle, nasıl olur da, hem kavrayışın ortamı hem de kavranılan olarak ortam olabildiğini doyurucu bir şekilde açıklamadığı için eleştirirken, özneler-arasılığa dair Theunissen'in birkaç diyalog modeli düşünmüş olduğuna inanıyorum.[23] Bu, özneler-arasılığın geleneksel epistemolojiyle nasıl ilişki içine girdiği ya da onu nasıl etkilediğini sormaktır. Özneler-arasılığın diyalog modelinde kalınıyorsa, öteki zihinlerin bir birinci-şahıs açıklaması içinde neredeyse hapsolunur. Doğası gereği bu açıklama sınırlı, tek-taraflıdır. Bu varsayımlar üzerinde, sözde 'öteki zihinler problemi'ne herhangi bir çözüm bulmak zordur. Fakat Hegel'in *tin* olarak özneler-arasılık kavrayışının diyalog modelinden çok daha zengin olduğu unutulmamalıdır; zira, *tanınma* ben-ben ilişkisi ile başlamasına rağmen, amacı bu değildir. Amaç, içinde benin, devam eden bir toplumsal kendinin ya da bütünlüğün biçimlenmesine işaret eden bir biz olduğu, çift-taraflı karşılıklı tanınmadır. Bu nokta, Hegel'in, iki bağımsız birey arasındaki bir sözleşme görüşüyle başlayan, fakat telosu salt bireysel sözleşme görüşünü aşmak olan, toplumsal evlilik kurumu tartışmasında ortaya çıkar. Bu, tam da, *tin*in ve törelliğin/etik yaşamın [*Sittlichkeit*] konu ettiği şeydir.

Dolayısıyla, Theunissen'in itirazlarını karşılayacak kaynaklara Hegel sahiptir; çünkü bir biz olan ben, *hem* öteki uç durumu dışlayan özneler-arası ben-ben ilişkisinin özel bir uç durumudur *hem de*

---

[23] Bkz. yukarıda, 19. dipnot.

bütün çift-taraflı-karşılıklı ilişkilerin kaynaklandığı bizdir. Tanınmanın telosu, kesinlikle, yeni evrensel-toplumsal bilinci içeren, kendiler arasındaki çift-taraflı karşılıklılıktır. Bu, tam da, Hegel'in *tin* tartışmasını tümüyle kişisel-olmayan bir diyaloğun ötesine, ve kişilerin atomik bireyler olarak nominalistik kavranılışının ötesine götüren bizin, toplumsal-kendinin ve topluluğun oluşmasıdır. Diyalog modelinin ikili yapısı, *tin*in anlamını kavramak ya da resmetmek için uygun değildir. *Tin*, içinde her birinin hem uç hem de ortam oldukları, çift-taraflı karşılıklı bir tanınma süreci yoluyla kurulduğu için, *tin* üçlü bir yapıya sahip toplumsal bir sonsuz olarak kavranmalıdır. Hegel'in (klasik Hıristiyan teslis öğretisiyle karıştırılmaması gereken) üçleme dilini koruması, basitçe geçmişe yönelik bir nostalji ya da soyut bir idenin kullanışlı bir illüstrasyonu değildir; aksine, fenomenolojik yönelimli toplumsal bir ontolojidir. Sonuçta, Hegel'in sözde mutlak idealizmi, özneler-arası *tin* modelini dışlamaz; aksine o, toplumsal sonsuz olarak temel *tin* kavrayışıyla birlikte, Hegel'in törellik/etik yaşam teorisinin teorik ifadesidir. Bunu belki de [bugüne kadar] hiç kimse, *Hıristiyanlık Problemi*[24] kitabındaki düşünceleriyle, Josiah Royce'dan daha iyi anlamadı.

çev. Metin Bal

[24] Josiah Royce, *The Problem of Christianity* (New York: Macmillan, 1913).

HEGEL, MARX VE HIRİSTİYANLIK*

Alexandre Kojève

Bay Niel'ın kitabının başlığı [*De la Mediation dans la philosophie de Hegel* (Paris, 1945)] ikaz edilmemiş bir okuru yanlış yönlendirebilir. Aslında, burada söz konusu olan Hegel'in *dolayım* [*Vermittlung*]** kategorisinin soyut bir analizi değil, Hegel felsefesinin öne sürülen somut içeriğinin bütünüdür. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki, yazar, Hegel'in yazılarının neredeyse tümünü, dört yüz sayfadan daha az tutacak şekilde özetleyerek gerçekten zoru başarmıştır.

Dahası, Bay Niel'ın seçtiği başlık tamamen meşrudur ve Hegel'in düşüncesinin genel yapısının esaslı bir şekilde kavrandığını gösterir. Aslında, *dolayım* demek *diyalektik* demektir; çünkü *dolayımlanmış*

---

* Alexandre Kojève (1970), "Hegel, Marx and Christianity", İng. çev. Hilail Gildin, *Interpretation*, 1, ss. 21-42; asıl metin için bkz. *Critique*, 1, 1946, ss. 339-66.

** İng. çev. notu: Çift parantezler çevirmenin ilâvelerini belirtir. Öteki parantezler ise asıl metinden gelmektedir. *Lutte* sözcüğünün 'fight' sözcüğüyle ve *dépasser* sözcüğünün 'surpass' sözcüğüyle karşılanamadığı yerlerde Fransızca sözcükler çift parantez içinde verilmiştir. James H. Nichols'ün son Kojève çevirisi (*Introduction to the Reading of Hegel*, ed. Allan Bloom, New York, 1969) çevirmene pek çok işlevsel öneri sunmuştur. Jonathan Mandelbaum'un yararlı tavsiyesini de minnettarlıkla anmam gerek.

her şey *diyalektik* ve *diyalektik* olan her şey *dolayımlanmış*tır. Şu hâlde Hegel'de diyalektik, bir düşünce yönteminden ibarettir; felsefî açımlamanın bir hüneri değildir: Diyalektik, bizzat somut gerçekliğin hakikî yapısıdır ve yalnızca felsefî düşünce bir bütün olarak alınan bu somut gerçekliği doğru bir şekilde betimlediği sürece bu felsefî düşünceye nüfûz eder. Bu nedenle, Hegel'in felsefesindeki dolayımı (eş deyişle diyalektiği) analiz etmek, tüm somut bağlamı içinde bizzat bu felsefeyi analiz etmektir; ve Bay Niel'ın kitabında yaptığı tam da budur.

Ama yine de, yazarın dolayım ya da diyalektik kavramının, şöyle ya da böyle, formel bir analizine tek bir bölüm bile ayırmamış olmasına hayıflanılabilir. Ayrıca şunu söylemeliyim ki, genel ifadelerle lâf arasında bu kavramdan söz ettiği yerlerde söyledikleri, kanımca tamamen doğru değil (özellikle bkz. s. 70, not 10; ss. 102-4 ve s. 357).

Bay Niel'ın Hegel'deki diyalektiğe ilişkin görece idrak eksikliği, Hegel'in öne sürdüğü diyalektik felsefenin kusursuz bir özetini sunmasına engel olmaz. Ancak bu idrak eksikliği, doğru bir şekilde özetlenmiş teorilere temelde yanlış bir anlam yükleyen yorumlara neden olduğu için çok vahim boyutlardadır. Görünürdeki bu paradoks, Hegel'in diyalektik metinlerinin ister istemez, bazen de kasten, muğlâk olması gerçeğiyle açıklanır (Bay Niel'ın da bizzat kabul ettiği gibi; örneğin, ss. 17, 214 ve 332). Aynı metin, ister doğrudan alıntılansın ister doğru bir şekilde özetlensin, nasıl yorumlandığına bağlı olarak çok farklı anlamlara gelebilir. Örneğin Bay Niel, metinleri ve kendi özetlerini, üstelik birçok önkoşul ileri sürerek (bkz. ss. 214, 351 ve 369), onlara teistçe ve hattâ teolojik bir anlam verecek şekilde yorumlar. Oysa gerçekte bu özet metinler, kökten ateist bir felsefe ortaya koyarlar.

Ancak, Hegelcilik varolduğu müddetçe sürmüş olan bu köklü yanlış anlamanın, yalnızca Hegelci ateizmin çok özel bir karakteri yüzünden mümkün olabildiğini belirtmek gerekir. Hegel, sözcüğün alışılageldik anlamıyla ateist değildir; çünkü Hıristiyanlığın Tanrı *kavramını* reddetmez, hattâ onun gerçekliğini inkâr da etmez. Dolayısıyla, Hegel felsefesinde sık sık teolojik formüller bulunur. Ama bu felsefe yine de, en derin anlamda, kökten ateist ve gayridinîdir; zira bu felsefeye göre Hıristiyanlığın Tanrı kavramının tek ve biricik *gerçekliği*, insandır. Bu insan, doğanın orta yerinde sonuçlandırdığı tarihsel evriminin bütünlüğü içinde ele alınır; bu bütünlük, sahip olduğu *mutlak bilgi*de ve bu bilgi sayesinde bütünlüğü bizzat bütünlüğün

kendisine ifşa eden bilge insan (Hegel) sayesinde tamamlanmıştır (= kusursuzdur); ve bunun başka türlü olamayacağını anlamak için dolayım ya da diyalektik kavramlarını (yahut da olumsuzluk, zaman, tarih kavramlarını) doğru bir şekilde yorumlamak yeterlidir.

Aşağıda, Hegel'deki diyalektiği (= dolayımı) bilmeyen okura, Bay Niel'ın, açımlamaları çevreleyen genel anlamda tartışmalı yorumlara rağmen, Hegel felsefesine ilişkin yapmış olduğu o mükemmel özeti doğru bir biçimde anlayabilmesi için bir fırsat vermek amacıyla, bu diyalektiğin gerçek anlamını yeniden ele almaya çalışacağım.

Sıradan bilimler, *soyutlamalar*la uğraşır; çünkü, gerçek evrenin tümünden 'soyutlama yoluyla' tecrit ettikleri tikel varlıklarla ilgilenirler; öyle ki, bu varlıklar da gerçekte bu evrenin bir parçasını oluştururlar. Öte yandan, Hegel felsefesi ya da daha doğru bir ifadeyle *mutlak bilgi*, somut gerçekliği içinde varlıkla ilgilenir. Başka bir deyişle, bu bilgi hiçbir şeyden (hattâ kendinden bile) soyutlama yapmaz ve *olan* neyse onun *bütünlüğü*nü açığa vurur (= betimler). Dolayısıyla, mutlak bilginin 'nesne'sinin bütünlük olduğu söylenebilir; bu bilgi sadece bütünlüğü analiz eder ve onun analizle tecrit edilen kurucu öğeleriyle [*Momente*] bu bütünlüğü yeniden inşa eder. Bununla birlikte, bilginin kendisi gerçek olduğu sürece, bir şeyin bütünlüğü, bu bütünlüğü açığa çıkaran bilgiyi de içerir. Dolayısıyla bütünlüğün, gerçek somut varlığın, aynı anda hem açığa çıkarılan 'nesne' hem de açığa çıkaran 'özne' olduğu da söylenebilir. Ve tam da bu nedenle, somut varlık *bütünlük*tür; diğer bir deyişle, ki bu da aynı şeydir, hakikîdir [*das Wahre*], eş deyişle kavramdır [*Begriff*] ya da mutlak idedir.

Ancak Hegel, gerçek somut varlığın bütünlük, kavram ya da ide olduğunu söylerken, *somut* gerçeğin varolan *her şey* tarafından kurulduğunu hatırlatan bu bilinen gerçekten başka bir şey söylemektedir bize. *Bütünlük* teriminin Hegel'de teknik, ya da dilerseniz 'diyalektik' diyelim, bir anlamı vardır. Bütünlük, özdeşlik (= tez) ile olumsuzluğun (= antitez) sentezidir; ve tam da gerçek somut varlık, sadece (kendiyle) özdeşlik değil, aynı zamanda (kendinin) olumsuzlaması olduğu için, bu varlık hem 'nesne' hem de 'özne'dir; eş deyişle (diskürsif/çıkarsamalı) düşünce aracılığıyla kendini kendine ifşa eden *varlık* ve kendini (hakikat olarak) varlık içinde gerçekleştiren ve kendi somut gerçekliği ya da *varolan* şeyin bütünlüğü hakkında konuşurken kendisi üzerine düşünen *düşünce*dir.

Bir şeyin bütünlüğü sonsuza kadar kendiyle *özdeş* kalmaz. Kuşkusuz, her zaman neyse o olarak, bir başka deyişle (özdeşlik olarak kabul edilen) bütünlük olarak kalır. Bununla birlikte, her zaman, olduğu şeyden *başka* bir şeydir de; dolayısıyla olduğu şeyi olumsuzlar, kendine art arda yönelttiği olumsuzlamaların [*auto-negations*] bütünlüğü olarak kendini olumsuzlaması dışında, kendi kendini hem bütünlük olarak hem de bütünlük olmayarak (ki bu, olumsuzluk olarak kabul edilir) olumsuzlar. Başka bir deyişle, gerçek somut varlık *değişir* ve gerçek değişimlerinin bütünlüğünden başka bir şey değildir (bu bütünlükten farksız*dır*). Demek ki, bütünlük ne saf özdeş varlık [*Sein*] ne de varlıktan başka bir yalın olma, yani hiçliktir [*Nichts*]; ikisinin sentezi ya da oluştur [*Werden*]; yahut da bütünlük, (özdeş) varlığın yok edilmesi yoluyla varlıktaki hiçliğin *hiçlenmesi*dir: *Varolan*, uzaya ait olanın zamansallığıdır. Dolayısıyla bütünlük, uzay olarak *varolan* zamandır ya da *olagelen* geçmiş tarafından zaman olarak *yok edildiği* sürece ancak *varolan* uzaydır.

Bununla birlikte, varlığın zamansallaştırılmasının varlığı [*being*] varlıktan [*Being*] çıkardığı da söylenebilir; zira geçmiş varlık, gelecekteki varlığın *henüz* varolmaması gibi onun da artık varolmaması gerçeği dışında, şimdiki varlıktan farklı değildir. Ne var ki, 'varlık' *kavramı* da, varlığın *varolmasıyla* aynı şekilde *varolmaması* gerçeği dışında, varlığın kendisinden farklı değildir. Bu nedenle denebilir ki, zamansallaştırma (= olumsuzluk) varlığı (= özdeşlik) varlık kavramına dönüştürür; böylelikle bütünlük (= özdeşlik + olumsuzluk), *var*olan-kavram ya da kavranmış-varlık olduğu için, gerçekte aynı anda 'özne' ve 'nesne', varlık ve düşünce, kısacası, *mutlak ide* ya da *bilgi*dir.

Hegel, gerçek somut varlığa ilişkin bu 'diyalektik' (= üçlemeci) kavrayışı, bu varlığın sadece *kendinde* (*an sich* = tez ya da özdeşlik) olmadığını, aynı zamanda *kendi için* (*für sich* = antitez ya da olumsuzluk) olduğunu; *kendinde* ve *kendi için* (*an und für sich* = sentez ya da bütünlük) olduğunu söyleyerek de dışavurur. Bundan başka, gerçek somut varlığın her zaman *diyalektik anlamda korunarak aşılmış* [*aufgehoben*] olduğunu da söyler: Varlık, antitezde ve antitez aracılığıyla, tez ya da verili varlık olarak *korunarak aşılır* ya da olumsuzlanır; ama tıpkı *A*'nın *A-olmayan* içinde muhafaza edilmesi gibi, olumsuzlanan varlık da, antitez *varolduğu* için, kendi varlığı içinde *muhafaza edilir*; son olarak, tıpkı *A-olmayan*'ın, *A*'dan başka bir şey,

eş deyişle *B* olmasına rağmen, sadece *olmayan* tarafından değil, aynı zamanda *A* tarafından da belirlenmesi gibi, kendi olumsuzlaması içinde ve bu olumsuzlama aracılığıyla muhafaza edilen varlık da olumsuzlanan varlıktan başka bir şeydir. Ve denebilir ki, olumsuzlanan-muhafaza edilen-varlık, kendi varlığı içinde *yüceltilir*; verili olan kendini olumsuzladığı için, kendini dönüştürmüş ya da biçimlendirmiştir (*gebildet* = eğitmiştir); öyle ki, artık 'kaba bir madde' değil, 'işlenmiş bir ürün'dür. Bundan başka, son olarak Hegel, gerçek somut varlığın kendi varlığı içinde *dolayımlandığını* [*vermittelt*] söyleyerek tüm bunları özetler. Varlık [[*L'être*]] bütünlüktür, eş deyişle kavranmış-olan-varlıktır ya da gerçek-olan-idedir; zira varlığın özdeşliği, olumsuzluk tarafından *dolayımlanır*. Varlık, kendi verili varoluşunu olumsuzlar ve böylece kendine yönelttiği olumsuzlama sayesinde kendini zamansallaştırarak, bu dolayım aracılığıyla kendini açığa çıkmış varlık ya da varlığa ilişkin düşünce olarak yaratır.

Sözün kısası bu, varlığın *ontolojik düzeyde* 'diyalektiği'dir ve bu düzeyde sözü edilen 'diyalektik'in esasında ateist olduğu önceden anlaşılabilir (Üstelik, bunun böyle olduğunu ispatlayan belli başlı 'diyalektik' metinlerden biri Bay Niel tarafından alıntılanmıştır [s. 80, not 28]).

Aslında varlık, bütünlüktür; diğer bir deyişle, sadece olumsuzluğu imlediği ölçüde kişinin 'Tanrı' diyebileceği düşünce ya da 'özne'dir. Bu olumsuzluk, verili olan 'kaba' varlık (sadece bir 'pagan'ın 'kutsal' olarak tanımlamış olabileceği varlık) dışında saf hiçliktir [*reines Nichts*]. Dolayısıyla Hegel'in kafasındaki 'özne', varlığı hiçten yaratmaz; aksine, *önceden varsaydığı* verili varlığı *olumsuzlayarak* kendi olabilir ya da kendini yaratabilir: Kendi varlığını, ona verilmiş, dolayısıyla da ondan bağımsız olan varlıktan türetebilir sadece. 'Özne'nin varlığı ya da hiçlenmesi, yok edilmeden *önce* olması gereken varlığın yok edilişinin zamansallaştırılmasıdır: Dolayısıyla, 'özne'nin varlığı zorunlu olarak bir başlangıca sahiptir; ve bu, varlıktaki hiçliğin (zamansal) hiçlenmesi olduğu için, (zaman olarak) hiçleyen bir hiçlik olduğu için, 'özne' esasında kendi kendinin olumsuzlanmasıdır: Dolayısıyla, zorunlu olarak bir sonu vardır. Şimdi eğer durum buysa, söz konusu 'özne'nin kesinlikle 'kutsal' olmadığı açıkça ortadadır (s. 80'de [[Bay Niel tarafından]] alıntılanan metinde Hegel şöyle der: "Sonsuzluğun yok edici huzursuzluğu sadece yok ettiği şeyin varlığından kaynaklanır." Ve şurası açıktır ki, sonlunun olumsuzlanma-

sından ibaret olan, sadece 'sonlu-olmayan' olan 'sonsuzluk', kendi varlığı içinde otonom değildir ve dolayısıyla 'kutsal' bir sonsuz karakterine sahip değildir).

Tüm bunlar, *metafizik düzeye* inildiğinde daha anlaşılır bir hâle gelecektir.

Burada gerçek-somut-varlık, nesnel-gerçekliktir [*Wirklichkeit*]; ve şüphesiz, bir 'özne'den etkilenen soyutlamalar olmadığında ancak nesnel gerçeklikten söz edilebilir. Dolayısıyla nesnel-gerçeklik, tanımı gereği, bütünlüktür. Nesnel anlamda gerçek olan bu bütünlük, Hegel'de 'tin' [*Geist*] diye adlandırılır. Bu nedenle metafizik sorunun bütünü, tinin 'hakikatte' ya da 'nesnel olarak', bir başka deyişle kendini kendine açık ettiği şekliyle ne olduğunu bilme sorununa indirgenir.

Aslında nesnel-gerçekliğin sadece doğa olmadığı açıktır (ve Hegel'in bu gerçekliğe 'tin' demesinin nedeni tam olarak budur); zira gerçeklik, nesnel anlamda gerçek olan *her şeyi* ve dolayısıyla şimdi ve burada gerçekleştirilen her şeyi içerir. Ne var ki, şimdi sözgelimi burada tahta gibi sadece 'doğal', 'kaba' ya da verili gerçeklikler değil, aynı zamanda tahtanın işlenerek kâğıda dönüştürülmüş hâli ve bu kâğıda yazılı olan sözcükler vardır; bir *anlam* olan sözcükler ve doğal gerçekliği açığa vuran (örneğin, nesnel-gerçekliği kendisi yoluyla tüketmeyen) bir anlam vardır. Başka bir deyişle, bizim 'tarihsel dünya' ve 'söylem evreni' dediğimiz şeyin gerçekliği, ya da –kısaca– 'insan', 'doğal dünya' ya da 'doğa' dediğimiz şeyin gerçekliği kadar nesneldir. Dolayısıyla, nesnel-gerçeklik ya da tin ne sadece doğa ya da insan gerçekliğinden bağımsız olan insan-dışı dünyadır, ne de sadece insana özgü olan ya da doğal dünyadan bağımsız olan insan gerçekliğidir. Tin, insanı-içeren-doğal-dünyadır ya da, ki bu da aynı şeydir, dünyadaki-insandır.* Tıpkı doğal nesnel gerçekliğin, tecrit hâlinde, eş deyişle onu şimdiki zamanda kendi uzaysal çevresine bağlayan ve geçmiş ve geleceğiyle ilişkilendiren gerçek bağlardan soyutlanmış bir hâlde ele alınan bir şey değil, doğal uzaysal-zamansal dünyanın ayrışmaz bütünlüğü olması gibi, nesnel insanî gerçeklik de kurmaca bir tecrit hâlinde ele alınan bir 'birey' değil, insanlığın, doğal dünyanın orta yerinde gerçekleştirilen tarihsel evriminin bütünüdür.

---

* Bu cümledeki ilk insan sözcüğü Kojève tarafından küçük harfle, ikincisi ise büyük harfle başlatılmıştır –ed. n.

Gerçekte evren insanı içerdiğinden ve insan özsel olarak bir hayvandan, bitkiden ya da cansız bir şeyden başka olduğundan, nesnel-gerçeklik doğa değil, tindir. İnsan doğanın ortasında yaşarken, 'doğa karşıtı' bir yaşam sürer; öyle ki bu yaşam, ancak doğal olmayan, teknik ya da 'tarihsel' bir dünya yarattığı sürece mümkün hâle gelen bir yaşamdır. Bu dünya, ancak doğal olarak verili bulunan şeylerin (= hammaddelerin) insan tarafından dönüştürülmesi ya da 'biçimlendirilmesi' aracılığıyla, eş deyişle doğal nesnel gerçekliğe yönelik nesnel anlamda gerçek bir *olumsuzlama*yla yaratılabilir; öyle ki bu olumsuzlama, kelimenin tam ve güçlü anlamıyla *eylem*dir (*Tun*). Bu yüzden, nesnel insanî gerçeklik, özdeş ya da 'teistçe' doğanın olumsuzlayıcı bir 'antitezi'dir; ve nesnel-gerçekliğin gerçekte 'sentetik' ya da 'dolayımlanmış', demek oluyor ki 'diyalektik olarak korunarak aşılmış', diğer bir deyişle 'tinsel' olmasının nedeni budur: Nesnel-gerçeklik, nesnel olarak gerçek tindir.

İnsan, kendi nesnel gerçekliği içinde eylemdir. Bir başka deyişle, doğal gerçekliği gerçek anlamda ya da 'nesnel olarak' *olumsuzladığı* ölçüde ancak gerçektir; ve bu demektir ki, insan doğaya göre *aşkın*dır. Bir taraftan, doğaya nazaran o *özgür*dür, çünkü doğayı kendi verili gerçekliği içinde *olumsuzlayabilir* ve dolayısıyla onun tarafından belirlenmez; ve kendisini bile 'doğal' ya da verili olarak olumsuzlayabilir. Öte taraftan, insan *olumsuzlama* aracılığıyla kendini gerçekleştirirken, 'doğal' bir evrimin sonucu olarak doğadan kaynaklanmaz: Tarihsel dünyayı yaratırken kendini özgürce *yaratır*. Son olarak, verili doğayı *olumsuzlarken* kendisini onun karşısında konumlandırır ve bu gerçek-dışını gerçeklikle ilişkilendirirken henüz nesnel anlamda gerçek olmayan bu doğaya karşı çıkar: Verili olanı olumsuzlayan eylem aracılığıyla farkına vardığı doğal verili projelere (= fikirlere) karşı çıkar. Dolayısıyla, 'özne'nin kendini 'nesne'nin karşısına koyması gibi, insan da kendini doğanın karşısına koyar. Eylem olmasının yanı sıra, aynı zamanda bir anlamı olan söylemdir; öyle ki bu, kendi anlamı aracılığıyla, insana karşı olan, aynı zamanda kendini insanî gerçeklik olarak oluşturan gerçeği *açığa çıkaran* söylemdir. Bu nedenle, tin, dünyadaki-insan olmasının yanı sıra 'logos' hâline gelen 'beden'dir. Bu, bir *anlam*a sahip, dolayısıyla bir *değer* olan nesnel bir gerçekliktir. Gerçeği (= bütünlüğü) *açığa çıkaran* ve kendini gerçek olarak ifşa eden özgür bir yaratıcı gerçekliktir. Ve diyebiliriz ki, en azından sonlu-olmayan olması anlamında *sonsuz*dur; zira ne

olursa olsun verili olanın sonluluğunu *olumsuzlayabilirken*, bu sonluluk, sınırlanım ya da 'belirlenim'le [*Bestimmtheit*] sınırlanmış değildir.

Dolayısıyla, Hegel'in metafizik antropolojisi, Hıristiyan teolojisinin temel kategorilerini muhafaza eder. Bununla birlikte, tinin Hegelci aşkınlığının, insanın doğaya göre aşkın olmasından başka bir şey olduğunu söyleyebilir miyiz? Hegel'e göre, nesnel-gerçekliğin doğal ve insanî olandan başka bir şey olduğunu söyleyebilir miyiz? Sözünü ettiği tinin Tanrı olduğunu söyleyebilir miyiz?

Hegel'in tamamen tek-anlamlı olan birçok metni, bizi bu sorulara olumsuz cevap vermeye zorlar. Üstelik son zamanlara ait olan bu metinlerden biri, Bay Niel tarafından alıntılanmıştır (s. 368, not 15) ve kendisi bu metinden kaçınılmaz sonucu çıkarmamıştır. "Öyle görülüyor ki", Hegel orada şunu söyler:

> Şimdi, [eş deyişle bilge kişinin ya da Hegelci mutlak bilginin ortaya çıkışıyla evrensel tarihin tamamlandığı anda] *Weltgeist*, *kendisini* mutlak tin olarak kavrama konusunda başarıya ulaşmıştır... Sonlu bilincin ona dışsal *görünen* mutlak bilinçle olan mücadelesi [[*lutte*]] sona ermiştir. Mutlak bilinç, önceden *yoksun olduğu* gerçekliği *elde etmiştir* [italikler bana ait].

Bu metin çok açıktır. *Weltgeist*, doğal dünyanın ortasında, tarihsel evrimi içindeki insanlıktır. Bu evrimin sonunda, Hegel'in şahsında insan, "kendisini mutlak ((bir)) tin olarak kavrar", ki bu tine önceleri 'Tanrı' denmektedir: Hegel, 'Tanrı' denilen şeyin, gerçekte tarihsel evriminin tamamlanmış bütünlüğü içinde ele alınan insanlık olduğunu anlar ve ilân eder. Hegelci bilginin ortaya çıkmasından önce, "mutlak bilinç insana *dışsal görünmektedir*"; ve Hegel-öncesi insanın buna 'Tanrı' demesi kesinlikle bu yüzdendir. Ancak, bu sadece bir yanılsamadır. Gerçekte teoloji her zaman bilinç-dışı bir antropoloji olmuştur; insan, kendisine yönelik düşüncesini ya da peşine düştüğü mükemmellik idealini gerçekleştirmeden öte dünyaya yansıtmıştır. Şimdi, tarihin sonunda (ve tam da bu nedenle tamamlanmıştır), Hıristiyan teolojisinin içerdiği en yüce ideal insan tarafından *gerçekleştirilir*. Dolayısıyla, insan artık kendini aşmaz ve (önceden *yaratmış olduğu*) verili gerçekliği şimdi artık onun için bir sınır ya da bir 'belirlenim' değildir. Bu nedenle denebilir ki, "sonlu bilinç sonlu olmaya son vermiştir." "Böylece" Tanrı, "önceden yoksun olduğu"

nesnel gerçekliği şimdi "elde etmiş"tir. Tarihin tamamlanmasından önce, bir başka deyişle insanın mükemmelleşmesinden önce, 'mutlak bilinç' sadece öte dünyaya yansıtılmış olan (bilinç-dışında antropolojik) dışsallaştırılmış bir 'tasarım'dı [*Vorstellung*] ve 'Tanrı' olarak adlandırılırdı. Mutlak tin, sadece, mutlak bilginin döngüsel hareketinde, bir başka deyişle tamamlanmış ya da mükemmel gerçekleşme sürecinin kendi kendini tam olarak kavraması durumunda, kendi üzerine kapanarak sonlu olmaya son vermiş sonlu ya da insanî bilinç olarak nesnel anlamda gerçektir. Dolayısıyla, mutlak bilinç sadece sonlu-olmayan olması anlamında 'sonsuz'dur: Önceden *varsaydığı* özdeş ya da doğal verili olanın sonluluğuna yönelik tamamlanmış etkin olumsuzlama sayesinde sonsuzdur; ve tam da bu yüzden tin Tanrı değil, sadece nesnel doğal gerçekliğin ve insanî gerçekliğin ya da dünyadaki-insanın uzaysal-zamansal bütünlüğüdür.

Ne var ki, yalıtılmış metinlerin pek de önemi yoktur. Hegel'in tüm diyalektik felsefesi, teizmin hiçbir türüyle bağdaşmaz.

Bir taraftan, 'diyalektik' olan tinsel, doğal olanın bir *olumsuzlamasıdır*; bu nedenle, doğanın varoluşundan 'önce' saf hiçlik vardır ve eğer doğa hiç varolmasaydı ya da varolmaya son verseydi yine saf hiçlik olurdu; terimin teistçe anlamında, öte-dünyevî, bir başka deyişle 'aşkın'dan, tinden söz edilemez. Öte taraftan, 'diyalektik' insan, kendini doğal ya da genel anlamda 'verili' olarak olumsuzlamakla kendini bir insan olarak yaratır; bu şekilde, zamanla herhangi belirli bir anda olduğundan başka bir şey hâline gelerek *oluşur*, bu nedenle 'tarihsel'dir; ancak kendini aşarken insan olarak kalır; ve tinsel olanın, insanî gerçekliği bile aşamadan doğal gerçekliği aşarak kendini gerçekleştirmesinin nedeni budur: Tinsel olan her şey doğal-olmayandır, fakat doğal-olmayan her şey sadece ve sadece insanîdir.

Hegel'in diyalektik metafiziğinin 'Tanrı'nın olagelişi'nin ('panteizm') tarifi olduğunu söyleyen bir yorumlama denemesi yapıldı. Ne var ki, 'Tanrı'nın olagelişi' kavramının bir anlamı olduğu kabul edilse bile, *per impossible*,* şunu belirtmek gerekir ki, Hegel'in kastettiği olageliş, dili kötüye kullanmadan, 'kutsal' olarak tanımlanamaz; zira bu tarihsel olageliş, bir başlangıcı ve sonu olduğu için esasında kelimenin tam anlamıyla sonludur. Tarihin zorunlu olarak bir başlangıcı vardır; çünkü eğer insan doğanın olumsuzlanmasıysa, dünyada in-

* Olanaksız olan ya da mümkün olmayacak şekilde –ed. n.

sanlar olmadan önce insansız bir dünya varolmuş olmalıdır. Tarihin ayrıca zorunlu olarak bir sonu da vardır; ya da, daha kesin bir dille söylersek, tarihin bir sonu olmadıkça, hatta gerçekte tamamlanmadıkça, kesin ya da doğru olan herhangi bir şey söylenemez. Aslında, eğer sadece özdeşlik değil, bütünlük de varsa, başka bir deyişle varlık oluşsa, varlığın olagelişi (= değişimi), varlığı doğru bir şekilde, örneğin belirli bir anda olduğu şekliyle (kendiyle *özdeşliği* içinde) ifşa eden söylemin (görece) hakikatini, sürekli görece yanılgıya dönüştürecektir. Olagelen şey içinde (mutlak) hakikatin olması için, olagelişin tamamlanmış olması gerekir. Şimdiki hâlde, olumsuzlayan, değişen ya da varlık içinde kendini değiştiren şey *insanî* gerçekliktir. Dolayısıyla, evrensel anlamda ve sonsuza dek (= zorunlu olarak) geçerli olduğu söylenebilecek bir hakikatin, eş deyişle sözcüğün gerçek anlamında bir hakikatin olması için tamamlanmış olması gereken şey tarihtir. Bu nedenle, ya gerçek anlamda hakikat, bilgi [*Wissen*] denilen şeyler yoktur ve mümkün olan tek tavır şüpheciliktir (muadiliyle birlikte, söylemine veya akıl yürütmesine 'takla attırma'yı hiç başaramayan irrasyonel [= tutarsız] inanç [*Glauben*], akıl yürütme içinde tamamıyla 'vahyedilmiş' kutsallık kavramı olan bir boşluk) ya da tarihin bir sonu vardır ve tin, insanî tin olarak, kendi nesnel bildirimleri içinde sonludur. Her hâlükârda, olanaklı bir *teoloji*den, Tanrı'nın *bilim*inden [*Wissenschaft*] söz edilemez.

Hiç kuşkusuz, tarihin sonu insana *dışarıdan dayatılan* bir sınır değildir: Tarih, tuhaftır ki, sınırsızdır; zira insan ((olumsuzlamak)) istediği her şeyi olumsuzlayabilir ve sadece artık bunu yapmak *istemiyorsa* olumsuzlamaya ve değiştirmeye son verir. Dolayısıyla, şu an *olduğu* şeyden, ya da daha kesin bir ifadeyle, *yapmış olduğu* şeyden tamamen *tatmin olmadıkça* (*Befriedigt* = doymak; yukarıya bakınız: "Sonlu bilincin mutlak bilinçle olan *mücadelesi* [[*lutte*]]... sona ermiştir") olagelişini tamamlamaz –çünkü, (kendi dışında ve bizzat kendi içinde onu tatmin etmemiş olan şeyi olumsuzlayarak) kendi kendini *yaratmıştır*. İnsan olumsuzlayabilme ve kendini olumsuzlayabilme ediminde tek başına olduğu için, onu mükemmel bir şekilde tatmin eden şey, tam anlamıyla *mükemmel*dir: Bu, artık *daha fazla* aşıl*amayacak* bir şeydir. Bu nedenle Hegel, ona göre teistçe düşüncenin özel mülkü olmuş olan (tatmin edilmiş) mükemmellik ve (mükemmel) tatmin kavramlarını korur. Ancak, onda bu kavramların ateistçe bir anlamı vardır; zira kendi tatmini içinde ve sayesinde mü-

kemmel olan ve kendi mükemmelliği içinde ve sayesinde tatmin edilmiş olan varlık Tanrı değil, dünyadaki insandır: Mutlak bilgiye sahip olan ve bu şekilde hakikat (= logos) *olan* bilge insan.

Ontolojik ve metafizik 'diyalektik'in yukarıda kısaca analiz ettiğim ateizmi, Hegel'in fenomenolojik 'diyalektik'i ile tamamen uyum içindedir.

Metafizik düzeyden *fenomenolojik düzeye* inildiğinde, nesnel-gerçeklik empirik-varoluş [*Dasein*] hâline gelir. Gerçek, 'fenomen' hâline gelir; eş deyişle gerçek, kendini söz söyleme/konuşma kapasitesiyle donatılmış 'özne'lerin çeşitliliği karşısında bir 'nesneler' bütünü ((nesnelerden oluşan bir bütün)) olarak 'ifşa eder'; ya da yine, gerçek, kendileri dışında her şeyin yanı sıra kendilerinden ve öteki insanlardan söz eden insanların konuşmaya dayalı varoluşu olarak 'ortaya çıkar' [*erscheint*]. Hegel'e göre bu varoluş, *esasında* sonlu ya da ölümlüdür ve özellikle ölümlü olduğu için de açığa çıkarıcı ve açığa çıkarılmış olandır. Yalnızca sonluluğun ve ölümün olduğu yerde 'açığa çıkarma'dan söz edilebilir. Dolayısıyla, 'Tanrı'nın kendini bütünüyle ve kesin bir biçimde 'ifşa etmesi' için ölmesi gerekir (Mesih örneğinde olduğu gibi); eş deyişle, 'insan' hâline gelmeli ve bu nedenle 'Tanrı' olmayı bırakmalıdır (Hıristiyanlığın tek –teistçe– yanılgısı diriliştir); 'Tanrı' olarak kaldığı sürece zorunlu olarak gizlenmiştir [[*abscons*]] (zira, ortalıkta Tanrı diye bir şey olmadığı için Tanrı *var* değildir). Eğer 'fenomenler' varsa, diğer bir deyişle açığa çıkarılmış ve açığa çıkarıcı varoluşlar varsa; Hegel bunu, dünya üzerinde kelimenin tam anlamıyla *ölümlü* insanlar olmasına, eş deyişle, bir taraftan kendi istekleriyle, herhangi bir 'biyolojik zorunluluk' olmadan ölebilecek (salt itibar için sürdürülen bir kavgadaki hayatî tehlike), diğer taraftan (mutlak bilgide) kendi özsel sonluluklarının tam anlamıyla bilincine varabilecek (tam da bu bilincinde olma ((deneyim'i)) sayesinde tam anlamıyla tatmin olurken) insanlar olmasına bağlar sadece. Şimdi, eğer insan gerçekten ölümlüyse, ölümde ve ölüm aracılığıyla yok edilmişse, Tanrı yoktur;[1] çünkü öte-dünyevî anlamda 'kut-

[1] Suicide à la Kirilov, eş deyişle herhangi bir *dış nedene* bağlı olmayan, gönüllü ve bilinçli bir şekilde yüklenilen bir ölüm, intihar edenlerden olmayanların mutlak gücünü [*omnipotent*] sınırlar; böylece 'kutsal' olmaya son veren 'Tanrı'nın mutlak gücünü de sınırlar; zira, ben onun üzerinde ya da ona

sal' ya da 'aşkın', son tahlilde, insanların 'ölümlerinden sonraki' 'doğal yeri'nden (ya da Aristotelesçi anlamda 'topos'tan, üstelik de düşsel olandan) başka bir şey değildir: Tanrı'nın varoluşu, insanın yaşam-sonrası ya da dirilişi olabilir ancak (Krş. İncil'e dayalı 'iyi müjde').

Fenomenolojik diyalektiğin örtük bir şekilde ateist olan bu sonluluğu, tam da genç Hegel'in diyalektik olgusunu keşfettiği ilk anda ortaya çıkar. Üstelik bu keşif fenomenolojik düzeyde yapılmıştır; ve Bay Niel, Hegel'e görünen ilk diyalektik insan fenomeninin sevgi [*Liebe*] fenomeni olduğunu vurgularken haklıdır. Şu hâlde söz konusu olan, esasen ölümlü varlıklar arasındaki sevgidir.

Sevgi diyalektiktir, çünkü saf ve yalın özdeşlik değil, bütünlüktür. Sevgililer [*Liebende*] birleşik ve tektir. Ama onların mutlak birliği, 'ayrı', esasen özerk ya da farklı (fark = olumsuzlama; olumsuzluk) olan iki varlığın bir birleşimidir. Bu nedenle, her iki sevgilinin 'bütünlük'ü, kendiyle 'özdeşlik'i içinde dikkate alınan her bir sevgiliden başka bir şeydir: Onların 'bütünlük'leri çocuktur; ve çocuk bütünlük (sevgililerin 'yeniden birleşme'si) olduğu ve sadece özdeşlik olmadığı için de, eğitilebilir ve eğitilmiş bir insanoğludur. Şu hâlde çocuk bütünlüktür, çünkü ebeveynler, aşkla dolu birliklerine rağmen, özgür ve özerk bireyler oldukları için 'ayrı'dırlar; ve böyle olmalarının tek sebebi, *ölümlü* olmalarıdır (birini diğerine çeken aşk dolu bağa rağmen, her biri kendisi için ölmek zorundadır). Nitekim, ebeveynler ölümlü oldukları için çocuk insanî olandır [*human*]. Aynı zamanda anne-babasının sadece biyolojik düzeyde değil, aynı zamanda insanî düzeyde de ölümüdür (= olumsuzluk); zira kendisi, sadece annebabası onu eğittiği için insandır. Ama anne-baba onu eğitirken, sadece çocuğun belleğinde [*Erinnerung*] yaşayacak tarihsel geçmişin hiçliğine karşı, kendilerini ve kendileri ve dünya hakkında sahip oldukları fikirleri yerinden edecek 'yeni bir kuşak' hazırlarlar. Bu nedenle sevgi, ölüm ve tarihsellik, bir başka deyişle insanın insanlığı, Hegel'in diyalektik analizlerinin başından beri birbirine bağlıdır.

Ancak, diyalektik fenomenolojinin bu ilk taslağı Hegel'i tatmin etmemiştir. O bize bunun nedenini anlatmaz. Ama Bay Niel ile birlikte, Hegel'in sevginin diyalektiğini tarih fenomenini açıklamadığı için bıraktığına (ya da, daha kesin bir ifadeyle, dönüştürdüğüne) hükme-

---

karşı, eylemi tepkiyle eşitleyecek şekilde bir eylemde bulunamadan, benim üzerimde edimde bulunan tek şey 'kutsal' olandır.

dilebilir. Kuşkusuz, sevgiye ilişkin diyalektik kavrayış, insanın tarihselliğinin anlaşılmasını sağlayabilir. Ama işe buradan girişerek evrensel tarihin somut içeriğini 'çıkarsama' (= a posteriori bir anlayışı yeniden inşa etme, eş deyişle 'anlama') konusunda başarıya ulaşılamaz. Bu nedenle de, 1800 ile 1806 yılları arasında Hegel'in çeşitli yazılarında, belirgin bir tarihsel yönelimle birlikte yeni bir fenomenolojik diyalektik göze çarpar. Bizim elimizdeki yazılarda, yeni diyalektik, sevginin diyalektiğine yönelik açık bağlantı noktalarından yoksundur. Ama öyle görünüyor ki, bu bağlantı aşağıdaki gibi yenilenebilir.

Sevgi konusunda insanî olan şey, isteğin doğrudan doğruya (= 'dolaysız olarak'; *unmittelbar*) doğal empirik varlıkla ilgili olmaması gerçeğidir. Bu varlığa (bedene) duyulan istek, tam da bir kişinin istediği kişinin isteğiyle 'dolayımlanır' [*vermittelt*]: Bir hayvan bir dişiyi ister (cinsellik); bir erkek bir kadının isteğini ister (erotizm). Sınırda, aşk dolu istek isteğin kendisine yönelik bir arzudur, seven kişi *sevilmek* ister ve herhangi bir 'maddileştirme' olmadan, yalnızca bu karşılıklı sevgiyle 'tatmin' olabilir. Şu hâlde, bir kişinin, sevdiği kişinin özel biricikliğine (= 'tikellik') mutlak (= evrensel) bir değer atfetmesi, sevginin tipik bir özelliğidir ("dünyada ve cennette yalnızca sen varsın"). Dolayısıyla sevmek, tikel (= özdeşlik) ile evrenselin (= olumsuzluk; evrensellik tikelliğin bir *olumsuzlaması* olduğu için) bir sentezini gerçekleştirmektir; ve kendini böyle bir sentez olarak, bir başka deyişle, bir 'bütünlük' olarak kurmaktır.

Ne var ki gerçekte, aşktan kaynaklanan 'bütünlük' esasında *sınırlı*dır. Herkese göre, adına tam anlamıyla lâyık olan bir insan varoluşunun aşka dayalı tatminlerle eksiksizce açıklanamayacağı bu yüzdendir; ve yine bu yüzden, bizzat Hıristiyanlara göre sevgi, evrenselleştirilmiş bir 'merhamet' biçiminde bile olsa, evrensel tarihin hakikî bir taşıyıcısı değildir. Sevgi, sevgilinin eylemine [*Tun*] değil, verili-varlığına [*Sein*] mutlak bir değer atfettiği için özünde sınırlıdır: Kişi birini 'hiç sebepsiz', bir başka deyişle sadece o *olduğu* için sever, yaptığı şeyler için değil. Şu hâlde, verili-varlık tam da verili olması gerçeğiyle sınırlıdır, diğer bir deyişle kendiyle özdeştir ve bu nedenle o olmayan her şeyden farklıdır. Sadece olumsuzlayıcı eylem ona karşıt olan sınırlamaları aşabilir ve bu şekilde, bizzat kendisi olan verili-varlığın etkin olumsuzlanmasıyla edimde bulunan ve kendini yaratan kişinin varlığını evrenselleştirir. Verili-varlıkla ilişkili olan sevgi, eylemi önceden varsaymaz ve tam anlamıyla etkin olan (= olumsuzlayı-

cı) davranışa neden olmaz. Dolayısıyla, esas olarak edilgin ya da, daha doğru bir ifadeyle, etkisiz ya da geçersiz kalır; ve ilişkili olduğu varlığın statik sınırlarıyla ebedîyen sınırlandırılmış olur. Sevginin, tarihin akışında evrim geçirdikçe daralan ('arkadaş çevresi'yle zar zor genişletilen) sınırlı bir doğal temelle, olsa olsa [ancak] insana özgü [*human*] bir aileyi kurabilmesinin nedeni budur. Hiçbir zaman o, içinde yurttaşlarının sevginin evrensel olarak yayılması amacıyla edimde bulunduğu bir devlet yaratmamıştır.

Dolayısıyla, tarih ve tarihsel insan fenomenlerini açıklamak için, sevginin sınırlı ve edilgin diyalektiğinin, eylemin evrensel diyalektiği ile yer değiştirmesi gereklidir. Hegel'in aşka dayalı ilk diyalektiğini *evrenselleştirerek* yaptığı da budur. 'Seven', sevilen (ya da, en fazla, 'akrabalar'ından ve 'arkadaşlar'ından oluşan ve zorunlu olarak sınırlandırılmış bir grup) tarafından [[*par l'être aimé*]] mutlak bir değer olarak tanınmak ister. Tarihsel insan, tikelliğinin mutlak değerinin *evrensel* anlamda tanınmasını arzular: 'Kendi türünün tek örneği' ve buna rağmen 'evrensel olarak geçerli' olmak ister; ve etrafını saran doğal ve insanî dünyanın verili yapısının yanı sıra, verili-varlığının sınırları, *tikelliğ*inin *evrensel* anlamda tanınmasına karşı koyduğu için, bir dizi olumsuzlama eylemi aracılığıyla dünyayı ve kendini dönüştürür. Bu eylemler onun tanınmasını sağlayan eylemlerdir ve böylelikle bir fail olarak tanınır. Tikellerin olumsuzlayıcı eylemlerinin ((bu eylemlerin oluşturduğu bütün anlamında)) bütünü, evrensel tarihin somut içeriğini oluşturan evrensel tanınma/kabul görme amacıyla yerine getirilir. İnsanın hakikî varlığı da, onun doğal verili-varlığını, tikelliğine yönelik evrenselleştirici bir olumsuzlama aracılığıyla 'dolayımlayan' bu tarihsel *eylem*dir.

Bay Niel, tarih aracılığıyla, bir başka deyişle tikellerin evrensel anlamda kabul görme için giriştikleri tarihsel eylemleri aracılığıyla gerçekleşen bu 'dolayım' fikrinin Hegel'in düşüncesinde gecikmiş bir şekilde ortaya çıktığını söylerken yanılmaktadır. Bay Niel'a göre, sevgi aracılığıyla dolayım, öncelikle 'psikolojik dolayım' ile (*Tinin Fenomenolojisi*), sonra da 'spekülatif refleksiyon' (*Mantık ve Ansiklopedi*) aracılığıyla dolayım ile yer değiştirir; oysa 'mantık ile tarih arasındaki özdeşlik', Hegel tarafından ancak 'sonda' fark edilir. Genelde Bay Niel, özetlediği yazıların kronolojik sırasını, Hegel felsefesinin evrimindeki birçok aşama olarak sunar. Oysa gerçekte durum hiç de böyle değildir. Hegel felsefesinin evrimi, tam da, doğrudan doğruya

sevginin diyalektiğinin yerine geçirdiği tanınmanın [*Anerkennen*] ya da eylemin [*Tat*] diyalektiğini keşfettiği anda (1800) tamamlanır. O günden sonra, geriye kalan otuz iki yıllık yaşamında Hegel sadece diyalektiğin çeşitli tamamlayıcı veçhelerini, gençlik döneminin sonunda keşfettiği şeyin genel şemasını ortaya koymuştur. *Fenomenoloji* adlı eserinde o, fenomenolojik yanın bütünlüğünü betimleyerek işe koyulur. Daha sonra, *Mantık*'ta bütünüyle ontolojik yanı analiz eder. Son olarak, *Ansiklopedi*'de metafizik yanın tümü bize iletilir. Sonraki yayınlara gelince,[2] Hegel bunlarda, kendini evrensel tarih olarak gerçekleştiren aynı bütüncül diyalektiğin çeşitli 'kurucu öğeleri'nin [*Momente*] fenomenolojik, metafizik ve ontolojik yanlarını eşzamanlı olarak betimler; ki bu öğeler siyasal, hukukî, estetik, dinî ve son olarak felsefî öğelerdir.

Tanınma kavramını keşfettikten sonra Hegel, kendini bütün felsefesinin kilit kavramını elde etmiş olarak bulur. Dolayısıyla, Hegel'in felsefî yazıları arasındaki karşılıklı ilişkilerin yanı sıra, Hegel diyalektiğinin farklı yanlarının ve öğelerinin düzenini anlamak, bu temel kavramın analiziyle mümkündür.

Tanınma/kabul görme isteği, son tahlilde *bir isteğe yönelik* istektir; zira bir değer olarak tanınmayı istemek, sözcüğün genel anlamıyla 'istenme'yi (örneğin, 'beğenilme'yi) istemektir. Şu hâlde, her istek (örneğin, açlık) empirik bir gerçeklik değil, ama böyle bir gerçekliğin (örneğin, yemeğin) yokluğunun mevcudiyetidir. Eğer kişi bir isteğe yönelik istek temelinde hareket ederse, bu şekilde doğal ya da verili dünyada (henüz) *varolmayan* şey temelinde hareket etmiş olur. Böylece, bu tür bir eylem içinde ve aracılığıyla (ya da, daha iyi bir ifadeyle, böyle bir eylem olarak) kendini yaratan varlığın bizzat kendisi doğal olmayan, bir başka deyişle kelimenin tam anlamıyla 'tinsel' ya da insanî bir varlıktır. Ama tinsel, sadece doğal nesnel gerçeklikle gerektiğinde etkileşime girdiği ve onu aşabildiği (olumsuzlayabildiği) ölçüde nesnel anlamda gerçektir. Dolayısıyla insan, kendini verili olarak,

---

[2] *Hukuk Felsefesi* dışındaki bu yayınlar, Hegel'in öğrencileri tarafından hazırlanan ve onun ölümünden sonra yayımlanan ders notlarından oluşmaktadır çoğunlukla. Bu yüzden, bu yazılar tam anlamıyla özgün sayılamaz. Dolayısıyla da, çoğu kez yapıldığı gibi, Hegel felsefesinin bütününe ilişkin bir yorumu bunlara dayandırmak, kabul edilemez bir şeydir. Öte yandan, bu uyarının Bay Niel ile bir ilgisi yoktur.

eş deyişle 'doğal' ya da hayvan olarak, salt tanınma isteği temelinde *olumsuzladığı* ölçüde insanî olarak gerçektir. Başka bir deyişle, insan, hayvanî yaşamından doğan, salt itibar için giriştiği kavga sürecinde maruz kaldığı tehlike içinde ve aracılığıyla kendini gerçekleştirir sadece. O hâlde, bu tür bir ölümüne kavga [*Kampf auf Leben und Tod*], tanınmaya yönelik iki istek birbiriyle karşılaşır karşılaşmaz zorunlu hâle gelir; çünkü gerçekte kişi sadece kendisinin bizzat 'tanıdığı' biri tarafından 'tanındığı'nda tatmin olabilse de, başlangıçta bunun farkında değildir. Başlangıçta kişi karşılığında herhangi birini 'tanımadan', herkes tarafından 'tanınmak' ister. Tanınma isteği, tanımı gereği, kendini korumaya yönelik hayvanî içgüdüden daha güçlü olduğu için de, tek taraflı bir tanınma isteğiyle harekete geçirilen her iki adam da birinden biri ölene kadar mücadele edecektir.

Bununla birlikte, ölen adam artık yoktur ve elbette kişi, varolmayan biri tarafından tanınamaz. Orada fiilî bir tanımanın ve dolayısıyla insanî bir *nesnel gerçekliğin* olması için (çünkü insan ancak 'tanındığı' zaman insan ve aynı zamanda 'nesnel'dir), rakiplerden birinin diğerini, onun tarafından tanınmadan tanımaya razı olması gereklidir: Biri diğerine boyun eğmelidir. Teslim olarak kavgaya son verme kararı, her ne kadar bu karar ölüm korkusu [*Furcht*] temelinde verilmiş olsa da, kavgaya başlama ve sonuna kadar kavga etme kararı kadar 'özgür' (= önceden bilinemez) ya da 'doğal olmayan' bir karardır. Hiçbir şey, gelecekteki galibi zafere önceden hazırlamaz, tıpkı hiçbir şeyin gelecek bir zamanda yenilecek olanı yenilgiye hazırlamadığı gibi. Rakiplerin yenik ya da galip olarak yaratılmaları, mutlak bir özgürlük edimi aracılığıyla, itibar kazanmaya yönelik özgürce başlatılan bir kavga içinde ve bu kavga aracığıyla gerçekleşir; ve tam da bu nedenle, yenik olan, farklı bir şekilde de olsa, bizzat galip gelen kadar insandır: Eğer biri efendiyse diğeri köledir ve şurası açıktır ki, doğal dünyada ya da hayvanların dünyasında ne efendilik [*Herrschaft*] vardır ne de kölelik [*Knechtschaft*].

Dolayısıyla insan, insanlığını yalıtılmış bir şekilde kurmaz. Tanınmak için giriştiği ölümüne kavgada ve bu kavga aracılığıyla kendini yaratarak, bu kavgadan zorunlu olarak bir kölenin efendisi ya da bir efendinin kölesi olarak çıkar. Bu da demektir ki, bu mücadele insan gerçekliğini kelimenin tam anlamıyla özsel anlamda *toplumsal* bir gerçeklik olarak yaratır. Ama aynı zamanda *siyasî* bir gerçeklik olarak da yaratır, çünkü kendi insanî gerçekliği ve saygınlığı gereği

ötekiler tarafından tanınan insan, tam da bu olgu sayesinde siyasî olarak tanınır: Onu tanıyan ve karşılığında onun tanıdığı insanlar tarafından biçimlenen devletin yurttaşıdır [*Bürger*].[3]

Son olarak, tanınma mücadelesiyle kurulan gerçeklik aynı zamanda *hukukî* bir gerçekliktir; çünkü bu kavga bir şey ya da bir kadın için başlatıldıysa, bir şeye ya da bir kadına sahip olmak için sürdürülmez sadece ve basit bir biçimde (aksi hâlde bu yalnızca hayvanlara has bir kavga olurdu). Biri, söz konusu şey ya da kadın üzerindeki 'özel hak'kını 'tanıması'nı sağlamak için diğerine karşı savaşır: Dolayısıyla, insan son tahlilde *hak* için savaşır [[*pour le droit*]]. Tanınma mücadelesinin sonunda, hukukî *mülkiyet* (meşru karı) diye bir şeyin, mal sahibi (koca) olarak ya da genel olarak "hukukî kişi" [*sujet juridique*] olarak erkeğin yaratılmasının nedeni budur.

Böylece, tanınma kavramının analizi, insanî ya da tarihsel varoluşun hukukî, siyasî ve toplumsal kurucu öğelerinin kökenini ve doğasını gözler önüne serer. Ancak bu analiz, birçok başka şeyi de görmemizi ve anlamamızı sağlar.

Efendi, kölenin tek taraflı tanıma edimini gerçekleştirmek ya da 'nesnelleştirmek' için onu kendisi için *çalışma*ya zorlar. Efendinin özel çıkarına yönelik bu zoraki iş, kölenin doğal içgüdülerine karşı yerine getirilir. Dolayısıyla 'doğaya karşı' olan, bir başka deyişle 'tinsel' ya da özellikle insanî olan bir eylem daha söz konusudur. Doğanın orta yerinde, içinde evrensel tarihin geliştiği *teknik* dünyayı yaratarak doğal dünyanın özünü dönüştüren şey, esas olarak bu insanî çalışmadır [*Arbeit*].

İnsan çalışarak kendini doğanın karşısında konumlandırır; çünkü onu dönüştürür, başka bir deyişle, verili olarak olumsuzlar. Ve dene-

---

[3] Gerçekte Hegel, bir efendinin başka bir efendi tarafından nasıl tanınabildiğini açıklamaz. Başka bir deyişle, devletin oluşumunu açıklamaz; ve bu da onun fenomenolojisindeki en önemli boşluktur. Bununla birlikte devletin, tanınma için sürdürülen *kolektif* bir mücadelenin galiplerinin karşılıklı olarak birbirlerini tanımasından doğduğu düşünülebilir. Eğer birkaç insan, köleleştirerek yok edecekleri ortak rakiplere karşı birlikte mücadele ederlerse, kendi aralarında bir kavgaya tutuşmadan birbirlerini efendi olarak tanıyabilirler. Dolayısıyla, başlangıçta 'yurttaş', 'silâh arkadaşı'yla özdeş olacaktır. Ama bir de, Hegel'in yazılarında analiz etmediği siyasî 'lider' [[*chef*]] fenomeni vardır: Efendilerden birinin üstünlüğü (= otoritesi) diğerleri tarafından tanınabilir ve bunun sonucunda diğerleri onun kölesi hâline gelmez.

bilir ki, 'özne'nin, nesneyle ilişki içindeyken kendini 'nesne'nin karşısında konumlandırması bağlamında, insan da çalışarak kendini doğanın karşısında konumlandırır; çünkü köle, efendinin emriyle çalışır. O hâlde, efendide doğal bir istek olan şey (örneğin yeme isteği), bizzat hissetmediği bir isteği tatmin etmek için hareket eden kölede sadece 'soyut bir fikir'dir. Dolayısıyla köle, gerçekdışı bir şeyin, gerçekleştirilecek bir proje fikrinin bir sonucu olarak çalışır; ve tam da bu nedenle, çalışması esas olarak doğal verili olanı dönüştürür. Sonuç olarak, nerede iş denilen şey varsa, orada zorunlu olarak anlama yetisi [*Verstand*], eş deyişle soyut kavramlara ya da diskürsif/çıkarsamalı düşünceye [*Denken, Sprache*] yönelik kapasite de vardır. İnsan çalışırken konuşur. İşi hakkında ve iş amacıyla konuşur; bu emek isteyen söylemlerin tümü ((emek isteyen söylemlerden oluşan bütün)), dünyaya ve insana dair sıradan (felsefî olmayan) *bilimleri*, tümü az çok 'teknik'e dayalı olan bilimleri oluşturur: Bu bilimler çalışmadan çıkar ve nihayetinde çalışmada son bulurlar.

Ama köle konuşurken, verili dünyayı çalışma aracılığıyla dönüştürmek uğruna betimlemekle sınırlandırmaz kendini. Tanınmamış, dolayısıyla dünya tarafından ve dünyada tatmin edilmemiş olduğu için, söylemlerinde onu *eleştirir* ya da sözsel olarak 'olumsuzlar'; ve bulunduğu yerde, henüz gerçekleşmemiş olan tatminine yönelik idealiyle uyum içinde olan hayâlî bir dünya inşâ eder. Bu şekilde, kölelik sistemi içinde çalışan insan, ister istemez kurgusal olan ideal bir *sanat* ve *din* evrenini oluşturur; ve bu dünya, içinde ideal olanın gerçekleştirildiği gerçek dünyayla paralel bir gelişim gösterir. Böylece tanınma için girişilen 'ilk' kavgadan doğan ve tanınma isteği tam olarak tatmin edilmediği sürece devam eden evrensel tarih, sadece çalışmanın tarihi değil, tüm biçimleriyle sanatın ve dinlerin yanı sıra, aynı zamanda bilimsel ve eleştirel düşüncenin de tarihidir.

Bununla birlikte, temelde tarih, salt itibara yönelik, evrensel tanınma amacıyla sürdürülen kanlı kavgaların tarihidir. Bir taraftan, her efendi *bütün* insanlar tarafından tanınmak ister; bu yüzden de, yurttaşı olduğu 'devlet' esasen savaşçıdır ve evrensel bir hükümdarlığın peşindedir. Diğer taraftan köle, ötedeki sanat ve dinin ona verdiği hayâlî tatminlerle sonsuza kadar yetinemez. Efendilerinin onu tanımasını sağlamaya çalışır. Dolayısıyla, efendiler olarak onları baskı altına almak ister. İşte bu yüzden, her türden kölenin (diğer bir deyişle, 'sınıflar'ın) bulunduğu devletler, toplumsal *homojenliğin* kurul-

masını amaç edinen kanlı kavgaların arenasıdır. Dolayısıyla tarih, dış savaşların ve kanlı devrimlerin aşağı yukarı kesintisiz bir silsilesidir. Ama bu silsilenin bir gayesi ve hâliyle bir sonucu vardır. Tarih, tanınma isteğinden doğduğu için, bu istek tam olarak tatmin edildiği an zorunlu olarak duracaktır. Şu hâlde, bu istek, her bir kişi kendi gerçekliğinde ve kendi insanî saygınlığında *tüm* diğer kişiler tarafından tanındığında tatmin edilmiş olacaktır; bu diğerleri de kendi gerçekliğinde ve kendi insanî saygınlığında ((varlık olarak tanınmış olan bir gerçeklik ve saygınlık)) her bir kişi tarafından, onlarınkine eşit derecede tanınmalıdır. Başka bir deyişle, insan *evrensel ve homojen bir devlet*in, ya da dilerseniz tüm insanlığı içeren sınıfsız bir toplumun diyelim, tanınmış/kabul görmüş bir yurttaşı olma gerçeğiyle tam olarak tatmin edildiğinde tarih duracaktır.

Dolayısıyla, Hegel'in kafasındaki tarih, genel anlamdaki 'tarih'tir: Siyasî, toplumsal, ekonomik tarih. Bilimlerin, sanatların ve dinlerin tarihi, Hegel'e göre, gerçek tarihsel süreçten doğan 'ideolojiler'in tarihidir yalnızca: Bunlar, yalnızca, insan tarafından girişilen siyasî ve toplumsal kavgaların ve işlerin tümüyle oluşturulan gerçek bir 'altyapı' temelinde bir anlama ve olanağa sahip bir tür ideal 'üstyapı'dırlar. Ama bunu, dilerseniz Hegel diyalektiğinin (Marx'ın tüm düşüncesini belirlemiş olan) 'maddeci' yönünü diyelim, vurgularken, Hegel'e göre bu tarihsel diyalektiğin esas olarak mücadele ve çalışmadan, bilim, sanat ve dinden başka bir şey olduğunu unutmamak gerekir.

Tanınma isteğinden doğan ve tanınmak için verilen mücadeleyle kendini gerçekleştiren ve nesnelleştiren gerçekliğin, sadece, *kendinin bilinci*nde olan bir gerçeklik olabileceği açıktır; zira şurası kesindir ki, kişi sadece bizzat tanındığını biliyorsa tam anlamıyla 'tanınmış' olabilir (Kişi, bir 'hayvan'ı ya da bir nesneyi çok fazla *sevebilmesine* rağmen, onları hiçbir zaman tanımaz). İşte bu yüzden Hegel, insanın tanınma/kabul görme *olduğu*nu söyleyerek, aynı zamanda onun öz-bilinç (*Selbstbewusstsein*, ki bu elbette dış dünyanın bilincini içerir ve varsayar, *Bewusstsein*) *olduğu*nu söylemektedir. Başka bir deyişle, evrensel ve homojen devletin yurttaşının, eksiksiz tanınmışlığından sağladığı tatmin 'dolaysız' değildir, öz-bilincin tam oluşuyla 'dolayımlanmış'tır (ve tam da bu nedenle, bu tatmin gerçekten insanîdir): Kişi ancak tatmininin tam olarak bilincindeyse kusursuz bir şekilde tatmin olabilir. Şu hâlde, yurttaşın gerçek mükemmelliğinin, onun dünyaya gelmesinden önceki tüm tarihsel evrimin bir sonucu olması

gibi, öz-bilincinin tamlığı da tarihin akışında önceden gerçekleşen bilincine varma (('deneyimleri'nin)) bütünleşmesinden başka bir şey değildir. Böylece evrensel tarih, son tahlilde, öz-bilincin tarihidir. İnsan kendini gerçekleştirmek için mücadele eder ve çalışır; bununla birlikte, kendini yalnızca, anlamı olan tutarlı bir söylem aracılığıyla kendine ve başkalarına kendini ifşa ederek kendinin bilincine varmak için gerçekleştirir. Dolayısıyla, insan tam olarak kendinin bilincine vardığı anda tarih duracaktır.

Kuşkusuz, ancak insan kendi gerçek varoluşundan tam anlamıyla tatmin olduğu anda öz-bilincin tamlığına ulaşılabilir; çünkü bu olmadığı ((tatmin olmadığı)) sürece kendini olumsuzlar, dönüştürür, olduğundan başka bir şeye ve dolayısıyla bilincine varmış olduğu kişiden başka bir kişiye dönüşür. Böylece nesnel (tarihsel) gerçekliği öz-bilincini aşacaktır ve ikincisi gerçekten tam ya da bütüncül, başka bir deyişle kendi üstüne kapanmış olmayacaktır. Olumsuzlama ya da eylem imkânı olduğu sürece, insanda her zaman bilinçdışı bir şeyler bulunacaktır. Ama yine de şurası bir gerçek ki, tarihsel (= diyalektik) devinimin nihaî amacı ve bu nedenle de ilk devindiricisi, kendinin bilincinde olan tatmindir. İnsan sadece kendi mükemmelliğinin tam bilinci içinde tatmin olmak için mükemmel olmak ister. Yalnızca bilincin tamlığına doğru ilerlemek için değişir ve devinir.

Şu hâlde, bilincin tamlığına *bilgelik* denir ve öz-bilincin kademeli olarak artışı aracılığıyla bu bilgeliğe yönlendiren devinim de *felsefe*dir. Dolayısıyla, son tahlilde, evrensel tarihin, bilge insanın mutlak bilgisine [*absolutes Wissen*] götüren felsefenin tarihi olduğu söylenebilir. Eğer aşılamayan mükemmellik, kendinin bilincinde olan tatmin ile eşanlamlıysa ve ikincisi de âlim-i mutlak bilgelikle eşanlamlıysa, denebilir ki tarih, bir bütün olarak bir kez tamamlandığında, bilge insanın (bu durumda Hegel'in) mutlak bilgiyi *Bilim Sistemi* başlıklı bir kitap biçiminde nesnelleştirebilmesi için oradadır sadece.

Bu sistem iki bölüme ayrılır. Aynı zamanda sisteme giriş niteliğinde olan birinci bölümde, bilge insan, kendisini doğuran ve (yeniden düşünerek) bütünlediği tüm tarihsel süreci yeniden düşünerek, ya da isterseniz şöyle diyelim, tüm diyalektiğin fenomenolojik tarafını betimleyerek, kendinin tam anlamıyla bilincine varır. Bu ilk bölüm *Tinin Fenomenolojisi*'dir. İkinci bölüm ise, bilimin bizzat kendisinin açıklanışıdır; eş deyişle, ilk bölümde bilge insanın öz-bilinci aracılığıyla 'görünür' ya da ifşa edilmiş olarak betimlenmiş aynı diyalekti-

ğin ontolojik (*Mantık*'ta) ve metafizik yanlarının (*Doğa Felsefesi* ve *Tin Felsefesi* olarak iki alt bölüme ayrılmış *Gerçek Felsefe*'de [*Real-philosophie*]) tasviridir.

Dolayısıyla, Bay Niel'ın düşüncesinin tersine (bkz. ss. 16vd.), *Mantık* ve *Ansiklopedi*'deki 'spekülatif refleksiyon' aracılığıyla gerçekleşen 'dolayım', esas olarak *Fenomenoloji*'deki 'psikolojik dolayım'dan farklı değildir. Bunlar bir ve aynı şeyin, eş deyişle verili-varlığın, kendisinin tam anlamıyla bilincinde olan ve son tahlilde, tanınma isteği, evrensel siyasî tarihi kuran tüm çalışmalarla ve mücadelelerle tam olarak ve kesinlikle tatmin edildiğinde bu istekten doğan düşünce aracılığıyla gerçekleşen 'dolayım'ının üç yanıdır; bu sonuncusu, aynı zamanda sanatın, dinin ve felsefenin tarihidir.

Hegelci bilim aracılığıyla gerçekleşen bu son 'dolayım'da, insan gerçekliği tam anlamıyla kendinin bilincine varır. Böylece, kendini anlar ve kendini gerçekte olduğu gibi, eş deyişle özünde sonlu ve ölümlü olarak ifşa eder; çünkü başlangıçta, 'ilk' tanınma mücadelesinde karşılaştığı fiilî bir hayatî tehlikede ve bu tehlike aracılığıyla yaratılmıştır. Kendisinin ölümlü olduğunu bilerek, bir öte dünya [*Jenseits*] ya da Tanrı olmadan bu dünyada yaşadığını bilir.

Ve işin en ilginç yanı da, insan, bilge insanın şahsında, zorunlu sonluluğunun bilincine varma ((deneyim'i)) aracılığıyla kendini tamamlar ve mükemmelleştirir, bir başka deyişle en yüksek tatmin düzeyine ulaşır; zira, bilge insana dönüşen insan ölümlü olduğunu bilerek, ölüm fikrini kabul ederek, kendisinin ötesinde hiçbir şey olmayan mutlak tin olduğunun farkına varır; ve bilge insanın 'tikellik'inin sahip olduğu şey, tam da bu *mutlak* ya da 'evrensel' değerdir, ((ki bu tikellik)) bilge insanın hakikat olan biliminde nesneldir ve 'sonsuza kadar ((yok olmuş)) olan tarihsel geçmişinin görünürdeki saçmalıkları'nın tümünün derin anlamını ifşa ederek insanın son 'gerekçe'sini oluşturur.

*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.** Aynı zamanda en yüksek yargı mercii olan evrensel tarih, mümkün ve gerçek ((olan tek yargı)) olduğundan, geçerli tek ((yargı)) olan son yargısında insanı beraat ettirir. Şu hâlde, bu yargı merciinde bulunan insandır ve aklanan kişiyle aynı kişidir; ve kendi kendini bütünüyle aklamakta başarılı

---

* "Dünya tarihi, dünya mahkemesidir" ya da "Dünya tarihi, dünyanın yargı yeridir" –ed. n.

olan insan, *olduğu* şeyden tam anlamıyla tatmin olur. Dolayısıyla, daha fazla değişmek ya da kendini inkâr etmek için bir nedeni olmayacaktır; böylece bilincin tamlığı içinde kendisi hakkında, dolayısıyla genel olarak insan hakkında söylemiş olduğu her şey, sonsuza kadar doğru olarak kalacaktır. İnsanın hakikat *olmasının* nedeni de budur.

Bay Niel, Hegel'in diyalektik felsefesinin esasen ateist olan karakterini kabul etmez. Bu felsefenin, tam da doğası gereği, her tür 'ötedünyevî' aşkınlığı dışladığını görmez. Bu nedenle de, yorumunda, gerçek Hegelci düşüncenin tüm önemini tarihe atfetmesi hususunda kendini ikna edemez.

Kuşkusuz, Bay Niel, Hegel'e göre "yalnızca tarih[in] tinin mekânı" olduğunu kabul eder (s. 299). Aynı zamanda, Hegelci (= diyalektik) kavrayışta, tarihin zorunlu olarak bir sonu olması gerektiğini de kabul eder (s. 300). Son olarak, tarihsel sürecin sonuna işaret eden şeyin kesinlikle Hegel'in (diyalektik) felsefesinin ortaya çıkışı olduğunu bilir, "çünkü onun sayesinde oluş kendini oluş olarak düşünmektedir" (s. 368). Ama yine de Bay Niel, zamanın dışında gerçek olan ve kendini yalnızca tarihte 'cisimleştiren' 'kutsal' ya da 'ebedî' bir tinden söz eder (örn. bkz. ss. 252 ve 357). 'Zamansal oluş'u 'ebedî oluş'tan (s. 181), tinin 'özünde tarihsel etkinlik alanı'nı, onun 'tarih-ötesi' etkinliğinden ayırır (s. 180). *Fenomenoloji*'de, tarihin sonu denilen şeyi değil, bir tür 'ebedî geri dönüş'ü, 'sayesinde kendini dışavurduğu bir dizi formu sonsuza kadar tekrarlama'ya mahkûm edilmiş insanı bulduğunu düşünür (s. 181). Ve ona göre Hegel felsefesi sadece tarihsel sürecin bütünleşmesi değil, aynı zamanda 'tarihin aşkınlığı'dır [[*dépassement*]] (s. 114).

Şu hâlde, gerçekte Hegel'de 'aşkınlık' [[*dépassement*]] denilen şeye ilişkin bir sorun olamaz. Hegel felsefesi, yeni bir tarihsel dönemin başlangıcına işaret etmemesi anlamında tarih 'ötesi'dir. Gerçeğe ilişkin yeterli bir açıklama olduğu için, gerçek olan hiçbir şeyi olumsuzlamaz ve böylece gerçek olan hiçbir şeyi yaratmaz: Önünde gerçek ya da tarihsel bir gelecek yoktur. Ama yine de, tarihsel sürecin bir bölümünü nihaî noktası olarak biçimlendirir. Kendini zaman içinde, betimlediği bir tarihsel anda inşâ ettiği için değil sadece: Bu, 'kavramsal bir şekilde anlaşılan tarih'ten [*begriffene Geschichte*] başka bir şey değildir; bir başka deyişle, [farklı] yanları içinde betimlenen ((tarihtir)): Fenomenolojik, metafizik ve ontolojik. Esas olarak, Bay Niel'ın zihnindeki 'ebedî geri dönüş'ü kuran da bu (feno-

menolojik) betimlemedir: Tarihin sonundan sonra insan, tamamlanmış ve bilge insan (= Hegel) tarafından 'anlaşılınış' olan tarihsel süreci sürekli yeniden düşünmekten başka bir şey yapamaz.

'Kutsal' ya da 'ebedî' tin, 'ebedî oluş', 'tarih-ötesi etkinlik' vs. gibi kavramlara gelince, Hegel'de bunlara hiçbir şekilde rastlanmaz; zira Hegel'e göre "tin zaman*dır*" [*Geist ist Zeit*] ve zaman da "empirik olarak varolan bir kavram"dır [*der daseiende Begriff selbst*]. Dolayısıyla, zamanın dışında ne yaratıcı bir etkinlikten (= olumsuzlama) ne de kavramsal düşünceden söz edilebilir. Zamanın 'dışında' olan şey, olsa olsa uzaydır; eş deyişle, salt doğal dünya ya da statik varlıktır [*Sein*]. Şu hâlde statik varlık, saf *özdeşlik* olduğu için, herhangi bir şeyden *farklı* değildir [[*ne diffère de rien*]]. Dolayısıyla, bizzat 'hiç' ten ya da hiçlikten [*Nichts*] de farklı değildir [[*Il n'est donc pas non plus différent du 'rien' lui-même*]]. Ve tam da bu nedenle denebilir ki, zamanın dışında hiç vardır; sadece uzayın, doğanın ya da varlığın orta yerinde kendini –gerçek ya da tarihsel, eş deyişle insanî, zaman olarak– gerçekleştiren zaman formunda 'bir şey' olan 'hiç' ya da hiçlik.

Şimdi eğer durum buysa, Hegel'de, hakikatin mutlak ölçütünün tarihsel bir karakteri vardır. Tarihin bir sonu varsa bunun nedeni, bu sonun 'kendi içinde' doğru olan (veya ebedî ya da kutsal hakikate göre doğru olan) Hegel felsefesi tarafından iddia edilmesi ya da 'kanıtlanması' değildir; aksine, eğer Hegel felsefesi doğruysa, bu esasen tarihin bir sonunun gelmiş olduğu içindir; çünkü insan, nihaî bir felsefe tarafından ortaya çıkarılmış olan gerçeği artık olumsuzlamamakta, dönüştürmemektedir; tam da bu nedenle, sözü edilen felsefe artık felsefe ya da hakikat arayışı değil, hakikatin kendisi ya da bilgeliktir (mutlak bilgi).

Bay Niel, sadece *nihaî* olduğu için *mutlak* olan Hegelci hakikatin bu 'zamansal' ya da tarihsel karakterini görmediğinden, tarihin sonu ve Hegel'e göre bu sonun cisimleşmesi olan insan, yani Napoléon *gerçeğ*inin Hegel için taşıdığı belirleyici önemi de görmez.

Kuşkusuz, Bay Niel, Hegel'in ateşli bir Napoléon hayranı olduğunu ve "onun çöküşüyle bedbaht olduğu"nu (s. 268) bilir; ama Napoléon'un Fransız Devrimi'nin sonucu, tamamlanışı ve gerçekleşmesi olduğuna (s. 165, not 84) ve Hegel'in zihninde "Tanrı'nın dünyadaki krallığı"nın Napoléon İmparatorluğu'ndan başka bir şey olmadığına (s. 182) sadece üstünkörü ve tereddütlü bir tavırla değinir; ve en

önemlisi, *Fenomenoloji*'nin altıncı bölümünün belirleyici bir öneme sahip son kısmının gerçek anlamını kavrayamamıştır.

Bay Niel'ın pek de iyi anlayabilmiş olduğu gibi altıncı bölüm, Grek kentinden 1806'ya kadarki tüm tarihsel sürecin (fenomenolojik) bir betimlemesine ayrılmıştır. İkinci kısım (B), 1789 Devrimi'nin bir analiziyle biter ve Napoléon İmparatorluğu'nun, bir başka deyişle 'evrensel ve homojen' devletin ortaya çıkışını ilân eder –ki Bay Niel bunu tam olarak görememiştir. Son kısma (C) gelince, Bay Niel'ın dediği gibi bu kısım, aslında Kant felsefesinin ve Kant-sonrası Alman felsefesinin bir analizine ayrılmıştır. Ancak, Bay Niel bu felsefenin, bizzat Hegel felsefesinin ortaya çıkışını hazırlayan bir süreç olarak sunulduğunu ve Hegel felsefesinin esas amacının Napoléon'u 'açıklamak' ya da onun imparatorluğunu evrensel tarihin tamamlanışı olarak sunarak bu imparatorluğu 'gerekçelendirmek' olduğunu fark etmez.

Altıncı bölümün son paragrafında, (Bay Niel ve onu izleyen Lasson ile beraber) "Kötülük ve Onun Özrü" başlığı atılabilecek paragrafta Hegel, (Kant-sonrası felsefenin evriminden kaynaklanan bir felsefe olarak) kendi felsefesinden söz eder. Bay Niel bize bu paragrafta, Hegel'in "tüm zamanlara ait somut tutumların metafizik anlamını [?] araştırmak için sözcüğün tam anlamıyla tarih denen şeyi bıraktığı"nı söyler (s. 174). Gerçekte durum hiç de böyle değildir. Hegel orada Napoléon'dan söz eder gibi kendinden söz eder. Söz konusu 'kötülük', Napoléon'un sözde siyasî 'suçu'dur ve 'özür' de, Napoléon'un başarısının [[*l'oeuvre napoléonienne*]] Hegel felsefesi, ya da daha kesin bir ifadeyle, onun *Fenomenoloji*'si tarafından gerekçelendirilmesidir. 'Eylemde bulunan bilinç' (bkz. s. 175), evrensel tarihin bir 'sonucu' olarak Napoléon'dur ve 'yargılayan bilinç' de, Alman felsefesinin, dolayısıyla da tüm felsefe tarihinin 'sonucu' olarak, Napoléon'un ve tarihin 'yargıcı' olan Hegel'dir.

Kişi, bu paragrafın tek izleğinin Napoléon ve onun eleştirisi olduğunu fark etmediği sürece, paragrafın içeriği kesinlikle anlaşılmaz olarak kalır.[4] Dolayısıyla, Bay Niel'ın bu paragrafa ilişkin özeti (ss.

---

[4] 'Tinin hiçbir iz bırakmayan yaraları' ve 'kral' ile *valet de chambre* hakkındaki pasajlar özelikle anlaşılmaz olarak kalır. Sözü edilen 'yara', Hegel'in, Napoléon'un gerçekleştirme sürecinde olduğu evrensel imparatorlukla gönüllü olarak bütünleşmesini tavsiye ettiği ((ülke olan)) Almanya'ya Napo-

174vd.) sadece sözel ve iyiden iyiye karanlıktır, [ama] anlamdan yoksun olduğunu söylemiyorum. Her hâlükârda, paragrafı ve bölümü sonlandıran ve Bay Niel'ın özetinin sonunda yeniden üretilen (s. 176) pasajın gerçek anlamı, metni ve bağlamı bilmeyen okurun gözünden kaçar. Oysa bu pasaj en dikkate değer pasajdır.

Hegel bu pasajda 'her iki ben'in varoluşundan söz eder ve onlar hakkında şunları söyler:

> Her iki benin de kendi karşıt empirik-*varoluşlarından* [*Dasein*] vazgeçtiği uzlaşmanın *evet*i, ikili bir hâle genişlemiş benin, orada kendi içinde eşit olan ve tamamlanmış yabancılaşması ve karşıtı içinde öz-kesinliğe sahip benin empirik varoluşudur; bu empirik varoluş, kendilerini saf bilgi olarak ayırt eden kişiler arasında kendini açığa vuran Tanrı'dır.

Bu 'uzlaşmanın evet'i, tam da Hegel'in Almanya'yı ve bir Alman olarak kendisini Napoléon'la 'uzlaştırdığı' paragrafın içeriğidir. Bu 'uzlaşma'dan sonra, Hegel'in beni artık gerçekten Napoléon'un benine 'karşı' değildir. Bir taraftan, evrensel ve homojen devlette yurttaş olan Hegel'in ve imparator olan Napoléon'un, yalın ve basit insanlar olmak uğruna Alman ve Fransız olmaya son verdikleri için; diğer taraftan ise, *Hegel'in* felsefesinin, *Napoléon'un* bilincine varır hâle geldiği için. Hegel, Napoléon'un tarihin tamamlanışı olduğunu anladığından aslında *insan* ve dolayısıyla bir insan olarak kendisini de anlar: Böylece dışsalın bilinci [*Bewusstsein*] öz-bilinç [*Selbstbewusstsein*] ile çakışır. Hegel, "öz-kesinlik"i Napoléon'da bulur. O, şüphesiz, mutlak bilgiye sahip bilge insandır; çünkü betimlediği gerçeklik, Napoléon sayesinde kesin bir biçimde tamamlanmıştır. Ve Napoléon ('uzlaşma'dan önce, bir Alman *düşmanı* olan aslen Fransız biri olarak) gerçekte Hegel'den *başka* olduğu için, Napoléon'u açıklayan Hegel felsefesi 'öznel bir kesinlik'ten [*Gewissheit*] fazla bir şeydir: 'Nesnel bir gerçeklik'in [*Wirklichkeit*] açığa çıkışıdır, eş deyişle bir *hakikat*tir [*Wahrheit*]. Şu hâlde, bu felsefenin *açığa çıkardığı* (Napoléon'a ilişkin) gerçeklik kendi içinde tamamlanmıştır. Böylece mükemmel ya da mutlaktır ve aynı zamanda (Hegel'in sayesinde) kendisinin tam anlamıyla bilincindedir. Dolayısıyla mutlak tindir, Hıristi-

---

léon tarafından yüklenen yenilgidir; *valet*ler de, esasen Napoléon'un 'ikiyüzlü' muhalifleridir.

yanların 'Tanrı' dediği tindir; ve tam da bu yüzden, Napoléon'un 'görünen' ya da 'açığa çıkmış' 'Tanrı' [*der erscheinende Gott*] olduğu, kendini Hegel ve onun tilmizleri aracılığıyla ve onlara 'ifşa eden', kendilerinin bundan böyle sadece 'saf bilgi' olduğunu bilenlere, bir başka deyişle hiçi olumsuzlayan ve böylece hiçi yaratan, fakat son bulmuş tarihsel oluşu içinde ve bu oluşla bütünüyle tamamlanmış olan isteği tam olarak açığa çıkaran 'mutlak bilgi' olduğunu bilenlere 'ifşa eden' Tanrı olduğu söylenebilir.[5]

Dolayısıyla Bay Niel, Hegel'e göre mesihin mükemmel bir diyalektik 'dolayımlayıcı' olduğunu söylerken (s. 109) haklıdır. Ama iddiasının gerçekten doğru olması için, Hegel'in zihnindeki mesihin İsa olmadığını eklemesi gerekirdi. İncil açıklaması, mesihe ilişkin yalnızca bir mittir ya da onun projesidir (= gerçekleştirilecek idealidir). Empirik anlamda varolan mesih, kendini fiilî olarak insanlara ifşa eden Tanrı, tam anlamıyla bedene dönüşen logos –Napoléon-Hegel çiftidir, tarihsel evrimi kanlı bir savaşla [[*lutte*]] tamamlayan, bu evrimin anlamını söylemiyle açığa çıkaran adamla birleşen insandır.

Oysa Bay Niel, (mesih ile Hegel arasındaki analojiye değinmesine rağmen, s. 369) bunu söylemez. Bunu söyleyemez, çünkü Hegelci (= diyalektik) felsefenin esasen ateist karakterini anlamadığı için, somut tarihin gerçek tamamlanışının (= Napoléon) bu felsefedeki belirleyici rolünü görmez; tersine, bu 'mutlak tin'in, insanlığın bir insan (ya da iki insan) tarafından tamamlanmış tarihinden başka bir şey olmadığını görmediği için, Hegelci tine ilişkin teistçe bir yorum yapmaya yeltenebilmiştir.

---

[5] Bay Niel tarafından alıntılanan (s. 268) ünlü bir mektupta Hegel, *Fenomenoloji*'yi bitirdikten sonra, gün ağarırken penceresinin altında 'dünya ruhu' nu at sırtında gördüğünü söyler. Açıklayıcı bir metindir bu. Jena Savaşı'nın galibine (Napoléon –çev. n.) bu metinde *dünya ruhu* denmiştir: '*Volks*-seele' değil, '*Welt*-seele'dir ('Halk ruhu' değil, 'dünya ruhu'dur –çev. n.); Fransız halkının tarihini değil, tüm insanlığın tarihini birleştirir. Ama 'Welt-*geist*' ('dünya tini' –çev. n.) değil, 'Welt-*seele*'dir ('dünya ruhu' –çev. n.). Tin değildir, çünkü kendisinin tam anlamıyla bilincinde değildir; eylemleriyle gerçekte tarihi tamamlar, ama bunu yaptığının ve bunu yaparak mutlak tini gerçekleştirdiğinin farkında değildir. Bunun farkında olan ve *Fenomenoloji*'de bunu söyleyen Hegel'dir. Dolayısıyla, mutlak tin ya da 'Tanrı', ne Napoléon ne de Hegel'dir. Mutlak tin 'Hegel tarafından anlaşılan Napoléon' ya da 'Napoléon'u anlayan Hegel'dir.

Bay Niel'ın, diğer birçok Hegel yorumcusunu izleyerek, bu Hegelci ateizmi kabul etmeyi reddetmesinin nedeninin, bu 'Hıristiyan-ötesi' ateizmin, mesih fikrini, 'günah içinde tasavvur edilen' ve esasen ölümlü olan bir insanla ilişkilendirerek koruması olduğu varsayılabilir;[6] zira Hegelciliğin (ve muhtemelen herhangi bir 'diyalektik' felsefenin, hattâ relativizme saplanıp kalmak istemeyen istikrarlı ya da tutarlı herhangi bir ateizmin) bu paradoksal ama yine de zorunlu olan sonucunu gerçek anlamda benimsemek, bir ateist için bile çok zordur. İnançlı kişiye gelince, o –bilinçdışından– bu küfrün habisliğinden kendini çekmek ve onun varlığını inkâr etmeye çalışmak zorundadır; isterse bu küfür başkası tarafından dile getirilmiş olsa, bu başka kişinin feci hâlde yanıldığını bildiğini düşünse ya da buna inansa bile.

Bay Niel, ne olursa olsun Hegelci ateizm ya da Napoléoncu 'teandri'* hakkında hiçbir şey duymak istemez; aksine, İncil'in mesihini Hegel'de bir kez daha bulduğuna inanır ve Hegel'in filozoftan çok bir teolog olduğunu söyleyecek kadar ileri gider (s. 329).[7]

Buna rağmen, Bay Niel sözde Hegelci teolojiden fazlasıyla kuşkuludur. Bu teolojide bir düşmanın, özellikle de korkunç bir düşmanın varlığını hisseder. Dolayısıyla, Hegel felsefesinin 'aşamaları' olduğuna inandığı şeylerin özetlerini, 'dolayım' üzerine incelemesi yapılmış

---

[6] Napoléon'un düşüşünün bir sonucu olarak Hegel'in kendi kavrayışında yapmak zorunda kaldığı çok önemli değişikliklerin üzerinde uzun uzadıya durmuyorum. Belirli bir zamanda, Avusturya Arşidükünü 'Napoléon'un yerine koyabileceğini düşünmüş ve sonunda Napoléon ile başlayan kusursuz ve dört başı mamur devletin, 'evrensel' olmayan ve evrenselliğin peşinde olmayan Prusya Krallığı tarafından gerçekleştirildiğine inanır gibi görünmüş olması çok da önemli değildir. Ona göre önemli olan, Napoléon'un kendine düşen işi (fiilen) yerine getirdiği için ortadan kaybolmuş olması ve bu işin, yeni tarihsel 'dünyalar'ın yaratıcısı diye anılan ((eş deyişle yaratıcısı olarak)) tarihi kesinkes tamamlamış olmasıdır. Her hâlükârda, mükemmelliği gerçekleştiren insan-Tanrı değil, düpedüz ve salt insandır.

* Kutsal ya da tanrısal olan ile insanî olanın birliği –çev. n.

[7] Üstelik belli bir açıdan bakıldığında bu doğrudur. Ama bu açı ancak ironik olabilir. Aslında Hegel tüm hayatı boyunca teo-lojiyle ilgilendiyse, bunu, özellikle onu *teo*-loji olarak ya da insana göre aşkın olan Tanrı'ya ilişkin bir bilim olarak kesinlikle 'kontrol altında tutmak' amacıyla yapmıştır.

girişimin 'başarısızlık'ını ileri sürerek sonlandırır. Ve kitap, başlığı "Başarısızlık" olan bir paragrafla son bulur (s. 376).

Kanımca Hegel'in sözde 'başarısızlık'ı, Bay Niel tarafından kanıtlanmaktan çok iddia edilmiştir. Bay Niel'ın, daha kavgaya bile başlamadan ve belki de başlamaktan kaçınmak için düşmanı yenik olarak sunmak istediği izlenimine kapılabiliriz. Ama yine de kitabın son eleştirel paragrafı, dikkate alınmayı hak eden bazı sorular ortaya atıyor.

Bay Niel, 'Hegelciliğe ilişkin tek olanaklı çürütme'nin zorunlu olarak tarihsel olduğunu söyler. Bu konuda adamakıllı Hegelcidir (= 'diyalektik'tir) ve ona karşı herhangi bir itirazda bulunacak son kişi benim. Ancak, tarih Hegel ile son bulmadığı için, bu çürütmenin zaten yapılmış olduğunu söylediğinde, kendisine bazı itirazlarım olacaktır.

Haklı olarak Bay Niel, Hegel'e karşı Kierkegaard'ın varoluş gerçeğini ileri sürerek onu 'çürütmek' isteyenleri takip etmez; çünkü Kierkegaard'ın varoluşu gerçekte hiçbir şeyi 'çürütmez'; üstelik Kierkegaard, *Fenomenoloji*'de gerçek tarihsel aşmanın [[*dépassement*]]* tarifiyle gereğince betimlenmiş ve 'çürütülmüş'tür. Hâlâ iyi bir Hegelci olan Bay Niel, Hegel'in mutlak hakikati ilân etmiş olduğuna yönelik iddiasına karşı koyarak, bugüne kadar birbirine karşı koymayı sürdüren Hegelci 'sol' ile Hegelci 'sağ'ın dolaysız ortaya çıkışları gerçeğini ileri sürer. Ve bu 'itiraz', aslında, Hegelci ya da 'diyalektik' bakış açısından bakıldığında bile geçerlidir. Ancak, bu 'itiraz'ın gerçekte taşıdığı değerin tam olarak saptanması gerekirdi.

Öncelikle (Bay Niel'ın benim bakış açımı paylaşıp paylaşmadığını bilmeden), eğer başlangıçtan beri Hegelci bir sol ve sağ olmuşsa, Hegel'den beri varolmuş olan *her şey*in de bundan ibaret olduğunu belirtmek isterim; zira eğer geçmişin kalıntılarından, ('liberalizm' dâhil) Hegel'in bildiği ve betimlediği ve bu nedenle ona karşı tarihsel ya da 'diyalektik' bir çürütme olarak ileri sürülemeyecek şeyler soyutlanırsa, Hegelciliğin dışında (bilinçli ya da değil) kesinlikle hiçbir şey kalmayacağı gözlemlenir; ister bizzat tarihsel gerçeklik düzleminde olsun ister tarihsel yansımaları olmuş bu tür düşünce ya da söylemler düzleminde olsun. Ve bu nedenle, Bay Niel'ın söylediği gibi, tarihin

---

* İngilizce metinde *dépassement* terimi yerine daha önce 'transendence' kullanılırken, terimin bu en son kullanımında 'overcoming' tercih edilmiştir. Bu yüzden biz de 'aşma' olarak terimi karşılamanın daha uygun olacağını düşündük –ed. n.

Hegelciliği çürüttüğü söylenemez. Olsa olsa, Hegelci felsefenin 'solcu' ve 'sağcı' yorumları arasında bir karara varamadığı ileri sürülebilir. Tartışma bugün hâlâ devam etmektedir.

Hegel'e göre, bir tartışma ancak gerçeklikle, diğer bir deyişle birbirine karşı koyan tezlerden birinin gerçekleşmesiyle karara bağlanabilir. Sözel polemikler ya da 'diyalektik', kendini mücadele [[*lutte*]] ve çalışma olarak gösteren eylemin diyalektiği olan gerçek diyalektiği yansıtır sadece. Ve gerçekte, çalışma ('ekonomik sistem'), devrimler ve savaşlar gibi 'Hegelciler' arasındaki polemik de neredeyse yüz elli yıldır sürmektedir. Sol, son zamanlarda görkemli bir zafer kazanmıştır ve buradan, en nihayetinde 'sağ'ın galip geleceğine ilişkin bir sonuç çıkarmak abes olur. Bununla birlikte, geçici bir zafer kazanmış olan yorumun kendini kesin bir biçimde doğru olarak kanıtlamış olduğunu söylemek de en az onun kadar yanlıştır.

Zamanımızda, Marx'ın zamanında olduğu gibi, Hegelci felsefe kelimenin tam anlamıyla bir hakikat değildir: Bir gerçekliğin diskürsif/çıkarsamalı olarak açığa çıkarılışı konusunda, bir fikir ya da bir idealden, eş deyişle eylem sayesinde gerçekleştirilecek, böylece doğruluğu kanıtlanacak bir 'proje'den daha yetersizdir. Bununla birlikte dikkat çekici nokta, tam da bunun nedeninin, bu felsefenin bir gün tek başına doğru *hâle gelebilme* kapasitesine sahip olduğunun henüz doğru olmamasıdır; zira, bu yalnızca, hakikatin zamanla, yanılgıdan yaratıldığını ve hiçbir 'aşkın' ölçütün olmadığını söyler (oysa teistçe bir zorunluluk teorisi, ya hep doğru olmuştur ya da daima yanlış). Tarihin Hegelciliği hiçbir zaman çürütmeyecek olmasının nedeni de budur, ama kendini Hegelciliğin iki karşıt yorumu arasında seçim yapmakla sınırlandıracaktır.

Dolayısıyla şimdilik denebilir ki, Hegel'e dair her yorum, eğer boş lâf değilse, bir mücadele [[*lutte*]] ve çalışma programından ibarettir (ve bu 'programlar'dan biri de *Marksizm*dir). Bu da demektir ki, bir Hegel yorumcusunun işi, bir siyasî propaganda işinin anlamını taşır. Bu yüzden Bay Niel, sonuca varırken tamamen haklı olarak şöyle der: "Hegelcilik salt yazınsal ilgiden fazlasıdır"; zira gerçekte dünyanın geleceği, dolayısıyla da şimdinin anlamı ve geçmişin önemi, son tahlilde, Hegel'in yazılarının bugün nasıl yorumlandığına bağlı olabilir.

Bu son uyarı, okurun gözünde bu eleştiri yazısının alışılmadık uzunluğunu haklı çıkarabilir belki.

çev. Jale Özata-Dirlikyapan

HEGEL'DE MUTLAK ÖZNE VE MUTLAK ÖZNELLİK*

Walter Jaeschke

Kavramların birer tarihi olduğu olgusu kabul edileli gerçekten de çok olmadı, olsa olsa iki yüz yıl; bununla birlikte, son on yılda bu olgu felsefî araştırmada yaygın biçimde kabul görmeye başladı. Kavramların tarihine ilişkin araştırma da bu keşfe dayanmaktadır. Bilhassa olaylı bir tarihe sahip olan kavramlardan biri özne kavramıdır. Ne var ki, bu kavramın tarihi henüz yazılmamıştır; aslında hâlâ iyice farkına varılmadı –modern özne kavramına yol açmış olan önemli anlam değişimi müstesna; [zira] 'özne' artık bir zamanlar taşıdığı anlamın az çok zıddını taşıyor.

Gelgelelim, kavramların sadece bir tarihi yoktur, statüleri de döngüler içinde yükselişe ve düşüşe geçebilir. Genelde kavramların tarihinde, içinde anlamların değiştiği daha uzun devirler için açıklama getirilmesi gerekirken, on yıllarla ölçülebilecek birbirini takip eden daha kısa döngüler de beklenebilir. Döngüsü yirmi yıl önce doruk

---

* Walter Jaeschke (1997), "Absolute Subject and Absolute Subjectivity in Hegel", *Figuring the Self: Subject, Absolute and Others in Classical German Philosophy*, ed. D.E. Klemm ve G. Zöller, New York: State University of New York Press, ss. 193-205.

noktaya ulaşan tarih kavramı bunun başlıca örneğini teşkil etmektedir. Keza, özne kavramı da bir başka ve oldukça yakın bir örnek sunar. On yıl önce "Hegel'in Öznellik Felsefesi" başlıklı bir deneme, tam da bu başlık aracılığıyla, hâlâ öznellik kavramına dair olumlayıcı bir ilişkiyi göstermekteyken, bugün aynı başlıklı bir denemenin Hegel'in felsefesini eleştirmek üzere kaleme alındığı düşünülebilir. Özne gözden düşmüştür; öznellik kavramı [artık] esas itibariyle onu ortadan kaldırmak için ele alınmaktadır. Bu arada, bu özne avı öyle hararetlenmiştir ki, postmodern havariler bile kahrolası takibi durdurmak için seslerini yükseltmeye mecbur edildiklerini düşünmektedir.

Felsefî kavramların birbirini izleyen bu döngüsünün genelde metinlere ilişkin yetersiz bilgiye dayanıyor olmasında şaşılacak bir şey yoktur. Şöyle bir yasa bile formüle edilebilir: Destekleyici alıntıların sayısı ne kadar azsa, birbirini izleyen bu döngülerinin seyri de o kadar fazladır. Öznellik ilkesinden bugünkü modaya uygun sapma, her sapmada olduğu gibi, gerçekte ne denli artan bir şekilde gerçekleşirse, kendisinden sapılan şeyin yakın bilgisindeki eksiklik de o denli büyük olur. Böyle durumlarda metinlerin bilgisi son derece kafa karıştırıcı olabilir: Değişim-barometrelerindeki en sert sarsıntıları bile engeller; çünkü –esas itibariyle sabit/değişmez olan– metinlerin yadsınamaz bir biçimde durağanlaştırıcı etkisi vardır. Dolayısıyla, ayrıntılara girmeyen, metne-dayalı bir zemine başvuru –genel olarak metinlere başvurmaktan söz etmiyoruz– felsefî modalara büsbütün düşman bir eğilimin ifadesi olabilir.

Böyle birbirini takip eden döngülerden kaynaklanır gözüken felsefî tartışmalar üzerindeki canlandırıcı ve özgürleştirici etkilere rağmen, onların bu döngülerin etkileri sonunda felsefe alanında, her şeyden önce enflasyonla ve işsizlikle sonuçlandıkları ve dolayısıyla ulusal ekonomide sağlıklı büyüme kaygısıyla, eğer mümkünse, kontrol altına alındıkları ekonomik alandan daha doyurucu olup olmadıkları sorunundan yakamızı kurtaramayız. Aslında, tin dünyasında ve paranın dünyasında farklı ölçütler geçerli olabilir. Öte yandan, döngüsellik-karşıtı bir yaklaşımın, bilhassa neyin bir kenara bırakılması gerektiğine dair hakikî bilgi üzerindeki ısrarın, hiçbir şekilde revaçta olmamakla birlikte, bir anlamda burada meşru da olmayacağı henüz kanıtlanmamıştır. Yine de, Hegel'in felsefesindeki öznellik ilkesinin baskıcı temel özelliğine hayıflanmakla kalmayıp, o baskıdan bu temel özelliğin eleştirisi yoluyla kendimizi kurtardığımız ve, buna ek ola-

rak, Hegel'in özne ve öznellik söylemiyle gerçekte neyi amaçladığını sorduğumuzda karşımıza hangi resim çıkacaktır? Aşağıdaki tartışmada, bunu, dört merkezî kavram ışığında aydınlatmak isterim: Mutlak özne kavramı, özne olarak mutlak kavramı, sonsuz öznellik kavramı ve mutlak öznellik kavramı.

Mutlak Özne

Öznellik ilkesinin filozofu Hegel, kendi sistematik felsefe yapma devrini, öznellik ilkesinin, mutlak öznenin eleştirmeni –hattâ denilebilir ki, bugün öznellik ilkesine karşı yükseltilen aynı itirazları önceden kavrayan bir eleştirmen– olarak başlatmıştır; zira Hegel'in öznelliğin duruş noktasına dair eleştirisi, aynı zamanda bir hâkimiyet ilişkisinin eleştirisi, anlama yetisinin duyusallık üzerindeki hâkimiyetinin, kavramın canlı olan üzerindeki despotluğunun bir eleştirisidir.[1] İyi bilindiği gibi, ilk dönem denemelerinden olan *İnanç ve Bilgi*'deki (*Glauben und Wissen*) özne eleştirisi, her biri oldukça farklı konumlarda olmakla birlikte özneye üstünlük bahşeden Kant, Jacobi ve Fichte'ye yönelmiştir. Hegel, onların ortak noktasını, "refleksiyon kültürünü bir sistem statüsüne yükseltmelerinde"[2] bulur. Bu filozoflar için "kendi başına kesin olan tek kesinlik, düşünen bir öznenin, sonluluğa tutulmuş bir aklın varolduğu ve felsefenin bütünlüğünün evreni belirlemede bu sonlu akla dayandığıdır." Bu filozofların yegâne ilgisi, "aklı nihayetinde sonluluk formuna sınırlamak ve her rasyonel bilişte öznenin mutlaklığını unutmamaktır."

Hegel'in, öznenin bu şekilde mutlaklaştırılmasına dair eleştirisinin yanlış yazarlara hitap ettiği kuşkusu duyulabilir; zira Kant'ın akıl eleştirisinin mutlak bir özneyi hedeflemediği, Jacobi'nin yaklaşımının ise transendental felsefedeki mutlak bene yöneldiği iyi bilinmektedir. Hegel'in eleştirisi makul olmak için çabaladığı ölçüde; buna, ancak, eleştirilen yazarların, bildirdikleri niyetin aksine böyle bir mutlak özne pozisyonuna düşmüş olduklarını göstererek ulaşabilir. Aynı şey,

---

[1] G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, ed. Deutsche Forschungsgemeinschaft ve Academy of Sciences of Rhineland-Westphalia, 40 cilt olarak tasarlanmıştır (Hamburg, 1968vd.). Bundan böyle *GW* olarak alıntılanacaktır. *GW* 4: 48, 59.

[2] *GW* 4: 322.

Hegel'in Fichte eleştirisi için de geçerlidir; ne var ki söz konusu eleştiri, Carl Leonhard Reinhold'un Fichte'ye realizm adına getirdiği eleştiriden farklıdır.[3] Hegel, Fichte'nin Reinhold'un eleştirisi karşısında kendi pozisyonunu gerekçelendirmek için ileri sürdüğü argümanları gayet iyi bilmektedir: Fichte'nin *Wissenschaftslehre*'si, "hakikate yalnız kendisi için sahip olacak olan, ancak gerçekte bu hakikate hiç de sahip olmayan birey"le ilgilenmez; Fichte'nin felsefesi "öznel olandan ya da nesnel olandan değil, her ikisinin mutlak özdeşliğinden hareket eder yalnızca."[4] Hegel daha "Fichteci ve Schellingci Sistemler Arasındaki Ayrım Üzerine" (*Differenzschrift*) denemesinde, açıkça, Reinhold'a karşı, Fichte'nin felsefesinin 'bir mutlak öznellik sistemi' olmadığını vurgular; o 'dogmatik idealizm' değildir ve kuşkusuz "tam da bunun nedeni, Fichte'nin kurduğu özdeşliğin nesnel olanı yadsımaması fakat özneli ve nesneli aynı gerçeklik ve kesinlik düzeyine koymasıdır."[5] Sonuçta Hegel'in Fichte'ye itirazı, Fichte'nin özneyi mutlak olarak koyması değil, özne ve nesnenin gelişen özdeşliği programının tutarlı bir biçimde uygulanışını başarıyla yerine getirmemiş olmasıdır; bundan ziyade Fichte, yalnızca öznel bir özne-nesneye ulaşmıştır. Hegel bu yaklaşımı tutarsız olduğu gerekçesiyle reddeder; zira, madem koyan/ileri süren öznedir, öznenin kendisi de kesinlikle özne-nesnedir; gelgelelim, nesne bir özne-nesne değildir ve sonuçta, ikisinin özdeşliği iddia edilir fakat bu kavramsal olarak başarısızlığa uğrar;[6] dahası bu durum, Hegel'in öznellik felsefesi eleştirisi açısından belirleyici olmak zorundadır; özne üzerinde temellenen bu öznellik felsefesi yaklaşımı, dogmatik bir idealizmin,

---

[3] Bkz. C.L. Reinhold, *Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts*, ed. C.L. Reinhold (Hamburg, 1801-1803). Özellikle 1. el yazması, 5. makale: "Sendschreiben an den Herrn Professor Fichte..." (1801). Bu metin, ayrıca, şu eser içinde de bulunur: *Transzendentalphilosophie und Spekulation: Der Streit um einer Ersten Philosophie (1799-1807), Quellenband*, ed. Walter Jaeschke (Hamburg: Felix Meiner, 1993), ss. 126-34.

[4] *J.G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. R. Lauth ve H. Gliwitzky (Stuttgart: Bad Cannstatt, 1962vd.) I/7: 303vd.

[5] *GW* 4: 41.

[6] Aynı yer.

saf bir mutlak özne felsefesinin sonuçlarından ayrıt edilmesi güç sorunlar doğurur.

Teorik alanda Fichte, bilişin olanağını, özne ve nesnenin birliğini inandırıcı kılamaz. Ben tarafından üretilmemiş yabancı bir şey nesneye bağlı kalır; nesne özgürlüğün saf bir ürünü değildir. Keza pratik alanda da, düşünme ve doğanın ayrılmasıyla üretilen karşıtlık aşılmaz. Akıl ve doğanın karşıtlığı, burada, kavramın hâkimiyeti aracılığıyla, kavramın boyun eğdirdiği doğanın teslimiyeti aracılığıyla dolayımlanan bir rasyonel varlıklar topluluğu idesine götürür. Öznellik temelindeki bu yaklaşım, özgürlüğün bir ilerletilmesi olarak değil, 'bireyin hakikî özgürlüğünün sınırlanması' olarak bir topluluk içinde fiilî olan özgürlüğü düşünmeyi mümkün kılar sadece; ve bu yolla öznellik, özgürlük idesini "en yüksek tiranlık"[7] idesine dönüştürür.

Bu noktada Hegel'in, Fichte'nin *Wissenschaftslehre*'sine ya da onun etik sistemine, yahut da doğal hukuka ilişkin eleştirilerini daha öte sunmak istemiyorum; ne de Hegel'in eleştirisinin gerçekte zorlayıcı olup olmadığını sormak istiyorum. Bunu yapmak için Fichte'nin felsefesinin gelişimini, *Wissenschaftslehre*'nin gelişimini dikkate almak gerekirdi. Hegel'in, sadece Fichte'nin felsefesinden değil, diğer iki "refleksiyon filozofu" Kant ve Jacobi'den de elde ettiği, onların Protestanlıktaki tinsel arka plânlarıyla ilgili bağlantıları incelemek de istemiyorum; zira Protestan öznelliği[8] kavramına girmek istemiyorum. Bu kavram, Hegel'in Jena'daki erken döneminde tutarlı biçimde geliştirilmiş görünmüyor bana. O zamanlarda Hegel, Protestan öznelliğinin ayırt edici karakterindeki dönüşümü sadece ileri sürmüştü; şöyle ki, basit biçimde uzlaşmaz oluşundan, tüm sonluluğun ötesine ilerlemekten, sonlulukla daha sonra bütünüyle çok pürüzsüz bir uzlaşmaya, mutlulukçuluğa [*eudaimonism*] dönüşüm; ne var ki, Hegel bunu çözüme kavuşturmamıştır. Bunu özetlemek için, günah çıkarmanın tarihsel gelişimini, erken dönem Luthercilikle Yeni-Protestanlığın ilişkisini ayrıntılı biçimde ele almak gerekirdi. Burada öznellik ilkesinin tarihsel kökleriyle değil, entelektüel/düşünsel içeriğiyle ilgileniyoruz. Aklın öznelliğinin mutlaklığına karşı, ki aslında "bu benin haddini bilmemesindeki çılgınlık"a[9] karşı Hegel, özne ve nes-

[7] *GW* 4: 54vd.
[8] *GW* 4: 319.
[9] *GW* 4: 404.

nenin mutlak özdeşliğini, henüz onu kavramsal olarak açıklayamadan, hatırlatır. Böyle bir açıklama yerine, öznellik ve doğa ilişkisini refleksiyon modelinden farklı biçimde kavrayan modellere sadece iki göndermede bulunur ki, uygun tek yol da budur. Bu göndermelerden ilki, Platon'un, ilâhî aklın kutsal bir Tanrı olarak dünyayı yarattığı öğretisine yapılır; ikincisi ise, teslis öğretisine ki, Hegel burada analoji kurarak, teslisi öznenin ve doğanın uzlaşmasının bir örneği, hâkimiyet düşüncesinin yadsınması ve dünyanın uzlaşma ve kutsanmasının bir formülü olarak kavrar.[10]

Özne Olarak Mutlak

Görmüş olduğumuz gibi Hegel, öznenin mutlaklığı düşüncesini, felsefeye bütünüyle uygunsuz bir yaklaşımın ifadesi olarak sayar. Ne var ki birkaç yıl sonra, özne olarak mutlak düşüncesini kendi felsefe sistemine yazdığı önsözün merkezine yerleştirir. Hegel'in çok alıntılanan, "mutlak yalnızca töz olarak değil, aynı zamanda özne olarak yorumlanmalı" talebi, ikincil literatür tarafından sürekli olarak, onun Jena yıllarındaki felsefesinin kökten bir dönüşümünün, 'tözden özneye' paradigması altına yerleştirilmiş olan bir dönüşümün ifadesi olarak anlaşılagelmiştir.

Mutlağın özne olduğu yollu bu yeni düşünceyle, öznenin mutlaklığının yadsındığı düşünce arasındaki fark şüphesiz açıktır. Ancak, Hegel'in kendi sistemine ilişkin kavrayışında ilkece bir değişim olduğu varsayımı, Hegel'in sisteminin gelişimini ana hatlarıyla yeniden inşa ederken, onun Jena dönemindeki ilk eleştirel denemelerinden değil de, elimize yalnızca el yazması formunda ulaşmış olan sistemin ilk taslaklarından hareket edilirse inandırıcılığını kaybedecektir. Bu erken dönemindeki taslaklar (1801/1802) ışığında, ilk sistem kavrayışı sonraki öznellik felsefesi bağlamında şimdiden yorumlanabilir ve bu bakış açısından *Differenzschrift*'teki öznellik teorisinin öğeleri daha iyi kavranılıp onlara dikkat çekilebilir. Ne var ki buna sadece tesadüfen işaret edilir. Daha önemli soru şudur: Bir özne olarak varlığında mutlağı yorumlamaktan genelde ne anlaşılmalıdır?

Baştan dikkat etmelidir ki, Hegel'in yeni programının formülünün, öz-bilincin inşâsı sorunuyla ilgisi yoktur; tıpkı daha önceki yıl-

[10] *GW* 4: 407.

larda yapmış olduğu eleştirilerin bu sorunla ilgisinin olmadığı gibi. Hegel'e, öz-bilincin ortaya çıkışını sisteminin hiçbir yerinde –belki, yakında yayımlanması beklenen psikoloji dersleri dışında– yeterince konu etmediği yönünde itiraz edilebilir. Bununla birlikte, öz-bilince dair refleksiyon modelinin bilinen güçlükleri taşıyor olmasının, Hegel'in öznellik kavramı altında tartıştığı şeyin değerlendirilmesi üzerinde hiçbir etkisi yoktur; her şeyden önce, bizzat Hegel, kendiyle-ilişkinin [*self-relation*] yapısındaki varsayılan döngüselliği, eş deyişle benin, kendisini bilmesi için kendisi hakkında bir bilmenin hâlihazırda her zaman önvarsayılması gerektiği yolundaki sözde güçlüğü alaya almıştır.

O hâlde, mutlağı özne olarak kavramak ne demektir? Bu soruyla ilişkili olarak, 1807'deki sistemin önsözü kendisini herhangi bir yanlış anlamaya mahal vermeyecek biçimde zaten açıklamaktadır: "Yaşayan töz daha fazla varlıktır [*further the being*], eş deyişle hakikî öznedir ya da aynı şey demeye gelmek üzere, o, kendisini koyma devinimi olduğu ölçüde ancak, hakikî edimsel olan varlıktır."[11] 'Bir özne olmak' böylelikle açıklığa kavuşturulur. İlkin, 'devinim', ya da Hegel'in daha sonra söylediği gibi, 'oluş' yoluyla; ikinci olarak, *belirli* bir devinim yoluyla, 'kendisini koyan devinim' yoluyla, 'formun öz-devinimi' yoluyla, bir 'kendi-oluş' yoluyla.[12] Mutlak "kendisini kendi devinimi yoluyla tamamlayan yegâne varlık"tır; o bir sonuçtur; o, "hakikî olarak, ancak, sonda olandır."[13]

Dolayısıyla, mutlağı özne olarak kavramak, Hegel'in Jena'daki erken döneminden kalma denemelerinde yadsıdığı anlamda onu 'mutlak özne' ya da 'mutlak öznellik' olarak kavramak anlamına hiçbir şekilde gelmez. 'Özne', artık, dünyaya karşıtlığında kendisi üzerinde ısrar eden, kendini mutlak olarak koyarak dünyanın kalıntıları üzerinde dolaşan ve sonuçta mutlak karşıtlıktan ortaya çıkmayan bilincin adı değildir. 'Özne' kendi-oluş devinimidir; dolayısıyla, kendi ötekisini olumsuzlama yoluyla kendisini kendisiyle dolayımlayan bir devinimdir ve yalnızca bu dolayım olarak mutlaktır. Hegel, bu tanımdan çıkan 'özne'nin olsa olsa belirsiz olarak nitelenebileceğine kesinlikle dikkat çekmiştir. 'Mutlağı *özne* olarak tasarlamaya dair or-

[11] *GW* 9: 18.
[12] *GW* 9: 19.
[13] Aynı yer.

tak ihtiyaç'ın, 'hakikî olanın gerçekte yalnızca özne olarak varolduğu' yollu yanlış varsayıma, deyim yerindeyse popüler anlamda özneye, 'mutlak özne'ye yol açtığını yazar. Böyle bir anlayış, bununla birlikte, öznelliğin yeni, sistematik anlamını gözden kaçırır; daha kötüsü, 'öznellik'in hakikî olarak ne olduğunu bilebilmeyi engeller. "Dolayısıyla bu beklenti, mutlağın bir özne olması, sadece bu kavramın edimselliğini değil, aslında bu edimselliği de olanaksız kılar; çünkü bu beklenti, mutlak kavramını bir dinlenme noktası olarak koyar, oysa mutlak kavramının edimselliği öz-devinimdir"[14] diye yazar Hegel. Paradoksal olarak denebilir ki, her kim mutlağı bir özne olarak (eş deyişle, alışılagelmiş anlamda özne olarak) düşünürse (ve bu da, somut olarak, her kim Tanrı'yı sözcüğün alışılagelmiş anlamında bir kişi olarak tasarımlarsa), mutlağın öznelliği düşüncesini zorunlu olarak gözden kaçırır; ve ayrıca, böyle bir kişi hakikî öznellik düşüncesinin, diğer bir deyişle mutlağın kendisini üreten devinim olduğu düşüncesinin de gizli kalmasına neden olur.

Hegel'in, tözü özne olarak kavramak talebinin bir başka boyutu daha vardır. Söylendiği gibi, bu talep bir anlamda mutlağı kendisini üreten etkinlik olarak tasarlar. Bu etkinlik kesinlikle bir kendiyle-ilişkidir, ancak bilişsel bir kendiyle-ilişki olması zorunlu değildir. Bilişsel bir ilişki, ancak, 'bilim'deki, dolayısıyla felsefedeki bilen [*cognizing*] özne sayesinde ortaya çıkar. Mutlağın bu kendi-oluş sürecinin, eş deyişle, nihayetinde, hakikî olarak edimsel olan, sadece öteki ya da yabancı bir şey olarak değil, bu bütünün bir parçası olarak kavranan bu süreçselliğinin karşısında felsefe durdukça, bilişsel ilişki, bilişsel bir kendiyle-ilişki olur. Bütün yalnızca bu suretle bir bütün olur, aksi takdirde yalnızca parça olacaktır. Bilen öznellik, Hegel'in hakikat olduğunu söylediği bütünün dışında bırakılmaz; fakat o, mutlağın oluşturucu bir momentidir. Bu yaklaşım sistemin sonraki ayrıntılandırılmasında da devam eder. Mantık biliminin diliyle bunu ifade edecek olursak, mutlağın hakikî sunumu, karşıtını, refleksiyon ile mutlak özdeşlik arasındaki dışsal ilişkiyi iptal eden ve mutlağın yorumlanmasını, onun bir momenti olarak bilimsel bilişin gelişiminde kavrayan sunumdur.[15] Bu yorumlama mutlağa yabancı bir şey değildir, aksi hâlde mutlak tam anlamıyla mutlak olmazdı. O ancak özne ola-

[14] *GW* 9: 21.
[15] *GW* 11: 371vd.

rak kavrandığında mutlaktır ve bununla kastedilen tam olarak şudur: O, bilme boyutunu da içeren kendi-oluş süreci olarak kavrandığında mutlaktır.

Hegel bu öznellik düşüncesini en özlü şekilde, daha az bilinen bir metninde –ki aslında burada bizzat 'öznellik' sözcüğü kullanılmaz, onun yerini 'tin' sözcüğü alır–, F.H. Jacobi'nin eserine dair incelemesinde dile getirmiştir. Bu yüzden, belirleyici olan şu pasajı alıntılamak isterim: "Mutlağın yalnızca *töz* olarak mı, yoksa *tin* olarak mı belirlendiği ayrımı, bundan böyle, sonluluğunu ve dolayımlarını reddetmiş, olumsuzlamalarını olumsuzlamış ve böylece tek bir mutlağı kavramış olan düşünmenin, mutlak tözü bilirken hâlihazırda gerçekleştirmiş olduğu şeyin bilincine sahip olması ya da olmaması ayrımına dayanır."[16] Mutlak, öznellik olarak anlaşılır, ya da alıntılanan pasajla bağlantısında Hegel'in onu formüle ettiği gibi, Tanrı ancak kendisini kendinde devindiren ayırt edici olarak ve kendisini ondan ayrılmış kişide bilen olarak anlaşılırsa tin olarak anlaşılır. 1807 sisteminin önsözünü, mutlak özne tarafından edimsel öznellik kavramına dair akıl çelen fakat yanıltıcı beklenti hakkında yaptığı uyarı ışığında gözden geçirecek olursak, şu eklenebilir: Öznellik kavramı Hegel'in onu sunduğu biçimde anlaşılmazsa, Tanrı'nın mutlak özne olduğu düşünülebilir; eş deyişle, Tanrı tam da Hegel'in ilk dönemlerindeki eleştirel denemelerinde reddettiği anlamda ele alınabilir. Gelgelelim, mutlak, mutlak özne olarak düşünülürse şayet, o zaman mutlak öznellik olarak düşünülmez.

Mutlak öznelliğin sistematik olarak ele alınmış bu anlaşılışına, onun iyi bilinen sözcüğe yabancı bir anlam yüklediği ve bunun tartışma götürmeyeceği zemininde itiraz edilebilir. Ne var ki bu çok güçlü bir itiraz değildir; çünkü Hegel, bu sözcüğün nasıl anlaşılması gerektiği konusunda gerçekten yeterli malûmat verir. Bundan başka, Hegel'e, bu kavramda öz-bilincin inşâsına dair hiçbir şey söylenmediği biçiminde itiraz edilebilir ve bu da tartışmasız böyledir. Hegel'in bu problemle ilgilenmediği göz önünde tutulmalıdır. Bununla birlikte, bugün onun felsefesi bir öznellik felsefesi olarak yorumlanıyor ve özneler-arasılık [*intersubjectivity*] adına eleştirilip reddediliyorsa,

---

[16] Hegel, *Werke*. Arkadaşların işbirliğiyle hazırlanan tam basım, 18 cilt (Berlin, 1832vd.). Bundan böyle *W* olarak alıntılanacaktır. *W* 4: 435.

öznelliğin Hegel açısından gerçekte ne olduğunu göstermek kesinlikle zorunludur.

Sonsuz Öznellik

Hegel'de öznelliğin üçüncü ve başka bir anlamı daha bulunabilir ve bu, Hegel eleştirmenlerinin akıllarındaki anlama daha yakındır. Kastettiğim, Hegel'in, dünya tarihinde verili bir zamanda ve verili bir yerde ortaya çıkmış bir ilke olarak öznellik hakkındaki söylemidir. Hegel'e göre öznellik ilk olarak Grek sofistleriyle ortaya çıkmış, ardından geç antikitede Helenizmde, hem pagan felsefe okullarında hem erken dönem Hıristiyanlıkta gelişmiş ve ancak modern dünyada gelişimini tamamlamıştır. Dolayısıyla, Hegel öznellikten "modern dönemin ilkesi", "modern felsefenin ilkesi"[17] olarak da söz edebilir. Şimdide ve şimdinin farklı formlarında (eş deyişle felsefede, hukukta, ahlâkta, sanatta) öznellik, sonsuz olarak kavranmaktadır. Şu da söylenebilir: Öznellik, mutlak öznellik olarak kavranılır. Bu formülasyonla birlikte, Hegel'in mutlak öznellik kavramını erken dönemindeki eleştirisiyle karşıtlık tam olarak görünür. Mutlak öznenin ilk eleştiricilerinden olan Hegel, şimdi onun savunucusu olarak ortaya çıkmaktadır. Ne var ki bu bağlantıda Hegel, mutlak özneden değil sonsuz özneden söz etmektedir. En önemlisi, burada modern dönemin ilkesi olduğunu öne sürdüğü sonsuz özne, bir zamanlar eleştirdiği mutlak özneyle kat'î surette özdeş değildir. Ne de bu sonsuz özne kavramı, Hegel eleştirmenlerince onun hatalı yaklaşımının kanıtı olarak, mutlak öznellik kavramı altında görülen kusura denk düşer.

Hegel'in 'sonsuz öznellik' üzerine muhtelif ve dağınık değinilerine dair birkaç belirleme yapmak isterim. Bunlardan biri, örneğin, elimize Hotho nüshasıyla ulaşan Hegel'in felsefe tarihi üzerine dersleridir. Eski basımda kısaltılmış ve tam doğru olmayan bir pasajda Hegel, "tinin kendisini düşündüğü, tekil bir varlık olarak bireyin evrensel olarak kendisinin sezgisini kavradığı, onun varlığının evrenselliği, evrenselliğinin de varlığı olduğu, bireyin kendisiyle olduğu" durumdan bahseder; "evrensel olarak o, kendisiyledir, evrenselledir. Bu

---

[17] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen: Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, ed. Hegel-Arşivi Personeli (Bochum, 10 cilt olarak tasarlanmıştır, Hamburg, 1983vd.). Bundan böyle *V* olarak alıntılanacaktır. *V* 6: 70vd.

kendisi-ile-varlık, sonsuz kişiliktir."[18] Belki de Habermas, bendeki evrenselliğin ve tekilliğin bu özdeşliği düşüncesinden yola çıkarak "evrensel ve tikelin momentlerinin, tek-kişilik/monolojik kendini-bilis [*self-cognition*] bağlamında ancak birleşmiş olarak düşünülmesinin" mümkün olacağı sonucuna varır; ve Habermas açısından bunun sonucu, öznenin evrensel olarak önceliğidir. Dolayısıyla, en nihayetinde sonuç, bireyin öznel özgürlüğüne karşı devletin egemenliğidir.[19] Habermas'ın aksine, bir yandan öznenin evrensel ve tikel momentlerinin özdeşliği ile diğer yandan devletin egemenliği arasındaki bu bağlantının kesin/inandırıcı olmadığı itirazını yapmak isterim. Ne de bu özdeşlik, sonsuz öznellik kavramının en önemli tanımıdır.

Hegel için tamamen farklı bir kavramın sonsuz öznellik düşüncesiyle dolaysızca bağlantılı olduğu gerçeğinin hiç değilse gizlenmemesi gerekir: Özgürlük kavramı. Hegel'e göre, öznellik ilkesinin gerçekleşme derecesini belirlemenin en kolay idare edilebilir ölçütü, insanın kendi özgürlüğüne ilişkin bilgisinde bulunur şüphesiz; şöyle ki, insanın, özgürlüğüne, antikitede olduğu gibi yalnızca belirli bir etnik ya da toplumsal kimlik bakımından mı; Hıristiyan dininde tasarlandığı gibi, Tanrı'nın inayet ve merhametine mazhar olması bakımından mı; yoksa insan olması, diğer bir deyişle tinselliği bakımından mı sahip olduğunu bilmesi. Son formülasyon Hegel tarafından modern dünyanın ilkesi mertebesine yükseltilir –elbette, sadece empirik temellerde değil.

Bu özgürlüğün, öznelliğin sonsuzluğunun zemini; bilince başvurmanın, bilincin kendi üzerine dönmesinin, aynı zamanda kendi tikelliğinden bir çıkış, evrenselliğe yükseliş olduğu kompleks duruma bağlıdır. Bununla birlikte, bu geçişin dayanağı, birey olarak öznenin dolaysızca bir evrensel olduğu mantıksal durum değildir sadece; diğer bir deyişle, ben olarak her tikel ben, tam olarak her benin olduğu şeydir. Evrenselliğe yükseliş ve sonuçta öznenin sonsuzluğu, öznenin içteki çekirdeğinin daha ziyade düşünme olmasında yatar.[20] Düşünmede, özne hem kendi başınadır hem de kendinde ve kendi

---

[18] Hotho, *Nachschrift zum Kolleg über Geschichte der Philosophie*, 22b; krş. *Werke* 13: 133.

[19] Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985), s. 53.

[20] *V* 7: 127vd.

için evrensel olarak görülen düşünmeyle birliktedir. Ben olarak benin bir evrensel olduğu öteki ilişkiden ziyade, bireysellik ile evrenselliğin bu ilişkisidir sonsuz öznellik kavramını inşâ edici olan. Sonsuz özneyi ayırt eden evrensellik, öznede, deyim yerindeyse, doğa gereğince bulunan bir dolaysızlık değildir. Bu durumda, sonsuz özne, Hegel'in ilk dönem eleştirisinin uygulandığı, esnetilemez mutlak özne olurdu. Evrensellik, daha ziyade, içinde hakikatin inşâ edildiği dolayımlama ve dolayımlanma süreci olan, düşünmenin evrenselliğidir.

Sonsuz öznellik kavramında Hegel, (bilme yoluyla) öznelliğin ve tözselliğin bu dolayımlanma sürecini düşünür: Öznenin düşünme sayesinde kendisini hakikatin içinde biçimlendirmesi "ve hakikatin ancak düşünme aracılığıyla kazanılması ve elde edilmesi."[21] Hakikî olan, düşünme yoluyla dolayımlanır.[22] Hegel, bu dolayımlama formunu, öznellik ve tözselliğin dolaysız örtüşmesinden ayırır; zira onun dolaysız bilmede bir rolü olduğunu keşfeder. Onu, herhangi bir otoriteye başvurudan da ayrı tutar, gerek kurumların dışsal otoritesine başvurudan, gerekse vicdanın iç otoritesine başvurudan. Bizim dilimizde, sonsuz öznelliğin oluşumunda esas olan düşünme dolayımı özneler-arası bir süreç olarak tasarlanabilir ve Hegel'in hâlâ bu terminolojiyi kullanmamış olması da kusur olarak görülebilir. Aslında, bu düşünme sürecinin kendisinin nasıl düşünüleceğine dair çok az açıklama getirmiş olmasına itiraz edilebilir; diğer bir deyişle, düşünme sayesinde temellenen evrensellik, varoluşa nasıl geçer ve nasıl güvence altına alınır? Gelgelelim, onun yaklaşımına, tek-kişilik/monolojik, hattâ sabitfikirli/monomanyak bir öznenin hâkimiyetinde bir model olduğu, özneler-arasılığı dışladığı yönünde, en azından gerekçelendirmeksizin, itiraz edilemez. Gerçekte, öznellik ile özneler-arasılığın karşıtlığı, post-Hegelci bir soyutlamadır. Hegel açısından düşünmenin ayırıcı özelliği, düşünmenin, yalnızca 'benim' olan bir kanı/fikir gibi bireysel özne olarak özneye sadece ait olmayıp, içinde tüm bireysel öznelerin özdeşliğinin fark edildiği asıl öğe olmasıdır. Özneler-arasılık momenti olmaksızın düşünme, kendisinin talep ettiği evrenselliği fark edemeden daima şahsileşme tehlikesine açık kalırdı.

---

[21] *V* 6: 70vd.

[22] *V* 7: 128.

Mutlak Öznellik

Bu sonsuz öznellik kavramı ile eleştirilen mutlak özne kavramı arasındaki farka ilişkin ayrıca bir açıklama yapmanın gereği yok elbette. Bununla birlikte, mutlağın öznelliği kavramı ile sonsuz öznellik kavramının nasıl ilişkili olduğu hâlâ açık değil. Bu ilişkinin burada kısaca taslağını çizeceğim. Bir kez daha, bu iki kavramın bağlantısı düşünme kavramında bulunur. Bir yandan, yukarıda, düşünme kavramının mutlak kavramının inşâsında esas olduğunu göstermiştim. Düşünme, mutlak kavramının dışına çıkarılamaz; düşünme mutlağın yorumlanmasıdır ve dışsal bir refleksiyon olmadığı sürece, mutlağın kendi kendisini yorumlamasıdır [öz-yorumudur]. Hakikî olan şey ve mutlağın hakikî olan olduğu, düşünmenin deviniminin hakikat kavramının oluşturucusu olduğu kabul edilmeksizin bu itibarla düşünülemez; aksi takdirde mutlak, tüm belirlenimlerin gizli kaldığı, tüm ineklerin kara olduğu bir gece olurdu gerçekte. Ve şüphesiz ki, öte yandan, yukarıda belirttiğim gibi, düşünmenin devinimi modernitenin ilkesi olan sonsuz öznellik kavramı için oluşturucudur.

En azından bununla, özne olarak mutlak kavramı ile sonsuz özne kavramının birliğinin daha ayrıntılı geliştirilebileceği doğrultu gösterilir. Ancak, bu bağlantıyı bizzat Hegel de, din felsefesinde ve bilhassa, 1827 derslerinin transkripsiyonlarındaki eksiksiz dinin sunumuna girişte ifade etmiştir. Dolayısıyla, Hegel bu bağlantıyı, eski basımda bulunmayan ya da en azından, sadece fragmanlar şeklinde bulunan temel bir metinde dile getirmiştir. İngilizceden okuyanlar bu pasajla ilk olarak, Peter Hodgson tarafından çevrilen ve yayıma hazırlanan Hegel'in din felsefesi üzerine derslerinde karşılaşacaklardır. Bu denemede ele alınan üçüncü bir kavramın, mutlak özne kavramının da bu bağlamda bir rolü vardır.

Hegel açısından din tarihindeki belirleyici ilerleme, Tanrı'nın özne olarak, mutlak özne olarak kavranmasıdır. Hegel'e göre, öznellikle henüz ciddi olarak ilgilenmeyen Doğu'nun tözsel ilâhîliklerinden ve aynı zamanda Grek ilâhîliklerinden farklı olarak, İsrail'in Tanrı'sı öznedir. İsrail'in Tanrı'sı artık töz değil, öznedir ve kuşkusuz, İsrail'in dinine ilişkin sunumunda Hegel'in tekrar tekrar söylediği gibi,[23] mutlak öznedir (Sözü edilen kısımdaki kaynaklar mutlak özneden

[23] *V* 4: 292, 625vd.

bahsetseler bile, bu form uygun olan olsa gerek). Dolayısıyla, Hegel'in dediği gibi, Tanrı adına lâyık olan bir tek İsrail'in Tanrı'sıdır[24] ve bu iddianın bir dayanağı da, Hegel'in, 1827 derslerinin transkripsiyonlarında, Yahudi dininin Grek dinini izlemesine icazet vermiş olmasıdır.

Bununla birlikte, mutlak özne olarak İsrail'in Tanrı'sının bu betimlenişi, Yahudi Tanrı fikrini, Hegel'in mutlak özne kavramı bağlamında daha önce getirdiği eleştiriden hiçbir şekilde muaf tutmaz; aksine, Jena'daki ilk yıllarında mutlak özneye yöneltilen itirazlar, gerekli değişiklikler yapılarak Yahudi Tanrı'sına karşı tekrarlanır: Tanrı'nın dünyadan farkı, mutlak kopmanın bir ifadesidir. Bu kopmayı içeriğin boşalması izler: Şüphesiz, Tanrı bilge olarak belirlenir; amaçlar Tanrı'ya yüklenir. Bu, kesinlikle şimdiden, salt bir soyutlama olmanın ötesindedir; ve bu Tanrı'nın yaratıcı olarak tasarlanması olgusu da, Tanrı'nın mutlak özneden, deyim yerindeyse, öznelliğin somut bir belirlenimi olmaya doğru ilerlediğini göstermektedir. Fakat bu Tanrı'nın amacı, örneğin, salt güç olarak betimlenir. Hegel'in erken döneminde mutlak özneyi eleştirisi, Yahudi Tanrı fikrini bu eleştirisinde tekrar bir yankı bulur. Öznelliğin somut bir şekilde anlaşılışı yönünde belirli momentlere rağmen, Hegel'in görüşünde mutlak özne olarak Yahudi Tanrı'sı, nihayetinde soyut kalır: Bu Tanrı'nın öznelliği, hayâl ve tasarım için bir öznelliktir ve 'saf düşünce ve kavramı kavrayış' tamamen farklı bir şeydir.[25]

Bununla birlikte, artık olumlayıcı anlamda ele alınan mutlak öznellik düşüncesi, tasarımsal/temsilî formunu Hegel'in Hıristiyan Tanrı düşüncesinde bulduğu tin düşüncesidir. Bu form içinde tin düşüncesi, din tarihinin sonucudur: Hıristiyanlığı önceleyen formlar "sonsuz, mutlak bir formda, mutlak öznellikte birlikte kavranır, ve ancak tin mutlak öznellik olarak bu şekilde belirlendiğinde tindir." Tin, öz-belirlenimdir/kendini-belirleyendir; [neyse] o olması için, kendinde ve bir bilmede ilk/temel bölünmedir. Bununla beraber, bilen, tine dışsal bir şeyse, tin mutlak öznellik olarak kendisini bilemez. Bu, daha önce özne olarak mutlak kavramında açıklanmıştı ve Hegel bunu burada bir kez daha tekrar eder: "Gelgelelim, onun için tinin bu kavram, bu öznellik olduğu belirli bu olan nihaî şey, tine dışsal bir

[24] *V* 5: 193.
[25] *W* 13: 55.

şey değildir; kendisi mutlak olarak sonsuz öznelliktir, sonsuz formdur."[26] Mutlak öznellik kavramının bütün anlamsal içeriği, böylece, kendi gerçekliği için, deyim yerindeyse bir yinelemeye ihtiyaç duyar: Tin mutlak öznellik olarak bilinir; fakat bu bilme gerçekte onun kendi kendisini bilmesi olduğundan, bu bilme yanı aynı zamanda sonsuz öznellik olarak da kavranılacaktır. Ya da bunu tersine çevirebilir ve vurguyu bilen özneye yapabiliriz: Tin, mutlak öznellik olarak ancak, bu kavramı idrak edip-kavramak zorunda olan öznenin kendisini sonsuz özne olarak bildiği vakit kavranılabilir.

Demek ki, mutlak öznenin eleştiricisi Hegel, aynı zamanda mutlak öznelliğin filozofu olabilir. Her ne kadar Hegel bu iki kavramı terminolojik olarak kesin sınırlarla her zaman ayırmamış olsa da, 'mutlak özne' kavramının başlangıçtaki anlamsal içeriği son metinlerde ya da bize ulaşmış olan öğrenci notlarında korunmuştur. Dolayısıyla, bu bakımdan, mutlak özneyi erken dönemindeki eleştirisi ile mutlak öznelliği daha sonra olumlaması arasında bir görüş değişikliği yoktur. Yine de bir değişiklik görülmektedir; o da, Hegel'in, ilk eleştiri döneminde henüz ulaşmamış olduğu, fakat daha sonra mutlak öznellik ve sonsuz öznellik başlığı altına yerleştirdiği şu kavrayıştır: Düşünme, kendisini, kendi ötekisiyle dolayımlar ve de hakikatine ve özgürlüğüne ancak bu yolla ulaşır.

çev. Aydın Gelmez

[26] *V* 5: 194.

HEGEL ESTETİĞİNİN ÇAĞDAŞ ÖNEMİ*

Dieter Henrich

Hegel'in önemi, sanat teorisi alanında en az tartışılan konudur. On dokuzuncu yüzyılda birkaç on yıl hariç, onun estetik üzerine dersleri (o hiçbir zaman sanat felsefesi üzerine bir eser yazmadı) estetiğin temel soruları ve bu soruların uygulamaları hakkındaki tartışmalar üzerine sürekli olarak önemli bir etkide bulundu. Bu onun teorisinin iki özgün özelliğiyle açıklanabilir.

---

* Dieter Henrich (1993), "The Contemporary Relevance of Hegel's Aesthetics", *G.W.F. Hegel: Critical Assessments*, ed. Robert Stern, cilt 4, Londra ve New York: Routledge, ss. 419-26 [Bu yazı, 1970'de Stuttgart'ta gerçekleştirilen ve Dieter Henrich tarafından organize edilen "Hegel'in Sanat Felsefesi" konulu bir sempozyumun kapanışında sunuldu ve *Stuttgarter Hegel-Tage 1970* (*Hegel-Studien*, Beiheft 11), der. H.-G. Gadamer (Bonn, 1974), ss. 295-301 içinde yayımlandı. Sempozyuma diğer katkılar: H. Kuhn, "Die Gegenwärtigkeit der Kunst nach Hegels Vorlesungen über Ästhetik" (op. cit., ss. 251-69); A. Hofstadter, "Die Kunst: Tod und Verklärung" (op. cit., ss. 271-85); ve B. Lypp, "Kritische Bemerkungen zu den Referaten von Kuhn und Hofstadter" (op. cit., ss. 287-94). Hofstadter'in yazısı, aynı zamanda, "Art: Death and Transfiguration: A Study in Hegel's Theory of Romanticism" başlığıyla [*Review of National Literatures*, 1970 (1), ss. 149-64] İngilizce de yayımlanmıştır.

I

Bunlardan biri, Hegel'in modern dünyada sanatın potansiyellerine ve sanatın geleceğine yönelik dikkate değer tutumudur. Hegel kendi sanat felsefesini, sanatçıların en yüksek umutlarla onurlandırıldıkları zaman tasarladı. Onun çağdaşları, umutlarını şiirsel eserlerin şimdiden ulaştıkları yüksekliklerin üzerine oturtarak, Grekleri taklit edebilecek bir şiir sanatı umuyorlardı. Çağın önemli şairleri ve onların izinden giden ressamlar ve müzisyenler de, hemen hemen hiç istisnasız, sanatın insanlığın içgörülerini, insanlık durumunu ve insanlık tarihinin gidişatını harekete geçirebileceği konusunda ve sanatın bunu Homeros ve Sophokles ile yarışacak bir yetenekle yapabileceğine emindiler. On dokuzuncu yüzyıl başında filozoflar, özellikle Schelling, bu yargıyı ve umudu destekledi.

Hegel böyle değildi. O, sanatla ilgili beklentiler hakkında çağının ve arkadaşlarının genel fikrine sert biçimde karşı çıktı ve sanatın, artık, insanın kendisinden geldiği ve içinde yaşadığı dünyanın temel özellikleriyle ilgili içgörüsünün ortamı olan hakikatin ifadesi olamayacağını savundu. Sanatın sonuna ilişkin 1828'e kadarki tezi, derslerin yayımlanmasını izleyen tartışmalardakinden daha sert ifade buldu.[1] Bu zamana kadar Hegel, sanatların genel durumunun ve gelişiminin kaçınılmaz sonucu olarak, düz anlamıyla, sanatın çöküşünün ve sonunun zorunluluğunu savunmuştu.[2] Ayrı ders notları kümelerini karşılaştırdığımızda bu durum ortaya çıkar. Hegel'in temel tezi onun eserlerinin derlenmiş metninde gizlidir, çünkü bu derleme farklı yıllara ait ders notlarının bir toplamıdır sadece. Böylece bu

---

[1] Hegel'in estetik üzerine dersleri, onun ölümünden sonra H.G. Hotho tarafından derlendi ve 1835'te yayımlandı. Hotho, kendi metnini, Hegel'in kendisinin bazı ders notları ve onun 1823, 1826 ve 1828-9'da verdiği derslerin transkripsiyonları üzerine oturttu. Derslerin daha yeni bir baskısı T.M. Knox tarafından *Aesthetics: Lectures on Fine Art* olarak çevrildi. Sanatın sonu öğretisi için bkz. *Aesthetics*, cilt 1, s. 103: "Bizim için sanat, artık, içinde hakikatin kendisi için bir varoluş kazandığı en yüksek kip değildir... Biz, pekâlâ, sanatın her zaman daha da yükseleceğini ve mükemmelliğe varacağını umabiliriz; fakat sanatın formu, tinin en yüksek ihtiyacı olmaya son vermiştir."

[2] Bunun hakkında bkz. D. Henrich (1982), "Kunst und Kunstverein in Hegels bürgerlicher Welt", *Bürger und Bilder: Festschrift des Kunstvereins Hannover*, ss. 30-5.

derleme içinde, Hegel'in estetiğinin sistematik yapısıyla kesinlikle uyuşmayan, geleceğin sanatı hakkında bir öngörü buluruz. Hegel, ayrıca, modern dünyadan epik[3] –Lukács'ın daha sonra kendi roman teorisinde söz ettiği epik[4]– umamayacağımızın doğru olduğunu, böylece modern dünyayı kendi formu içinde barındırabilecek hiçbir sanatın olmayacağını söyler. Fakat o, (Kuhn'un kendi dersinde söylediği gibi) azizler kataloğunda görünmeyen yeni bir azizi –*Humanus*– tahta çıkaran daha az etkili sanatsal bir modernite beklentisindedir. *Humanus*,[5] çevresine âşina hâle gelen, öznel deneyim ile kurumların baskıcı karakteri arasındaki farkın ötesinde olmuş olan ve bu farkındalık içinden dünyayı artık sezgiye [*intuition*] getirmeyen[6] fakat edimsel olanın bilgisinden ortaya çıkan eserler üreten insanlık formudur. Bu samimiyetin bir sanatı, geçmiş olan her şeyi kendisine tanıdık ve anlaşılır kılan bir sanat olacaktı; bu sanat, aynı zamanda hâlâ şen bir şekilde, dünyanın nihaî olarak kopmayla ve yabancılaşmayla karakterize edilemez olduğu kesinliğini çevrede/sınırda olana, tesadüfî olana sunan bir sanat olacaktı. On dokuzuncu yüzyıl ortasının sanatındaki tarihselciliğin bir gerekçelendirmesinin eşlik ettiği Biedermeier sanatına[7] ilişkin bu teşhis, Hegel'in Berlin'deki yılları

---

[3] *Aesthetics*, cilt 2, ss. 1109vd.

[4] Georg Lukács'ın *Die Theorie des Romans* başlıklı eseri ilk defa 1916'da yayımlandı; A. Bostock tarafından *The Theory of the Novel* olarak çevrildi (Londra, 1971).

[5] Krş. *Aesthetics*, cilt 1, s. 607.

[6] 'Sezgi', *Anschauung*un felsefî bağlamlardaki standart çevirisidir. Hegel'in görüşü açısından, üç 'mutlak tin alanı' veya 'mutlak'ı kavramanın yolu vardır –sanat, din ve felsefe. Onlar, "kendi nesnelerini, mutlağı, bilince getirme *formları*" bakımından ayrılırlar. Sanat bunu *duyusal sezgi* formunda, din '*resimsel* düşünme' (*Vorstellung*) formunda, ve felsefe '*özgür* [kavramsal] düşünme' formunda gerçekleştirir. *Aesthetics*, cilt 1, s. 101.

[7] *Biedermeier*, Almanya'da ortaya çıkan fakat Orta Avrupa boyunca yayılmış ve 1820'den 1860'a kadar sürmüş bir süsleme sanatı biçimine verilen, burjuva kültür yozluğuyla ilişkili alaycı bir terimdi. Sözcük ilk olarak mobilya ve iç süsleme için kullanıldı, fakat mimarîye ve resime, hattâ edebiyata kadar, örneğin Avusturyalı yazar Adalbert Stifter'in (1805-68) romanlarına kadar genişletildi. Daha fazla bilgi için bkz. M.J. Norst, "Biedermeier", *Periods in German Literature*, der. J.M. Ritchie (Londra, 1966), ss. 147vd.

sırasında[8] sanatın gelişimi için, aynı zamanda belki de, yakın zamanda kurulan sanat derneğindeki rolü için Hegel açısından aslında ileriyi gören bir konaklamadır. Son aşamada Hegel, kendi sisteminin tutarlılığının gerektirdiği şeyi gerçekleştirmek, sanatın kendisinin çöken kalıntıları olarak kendi zamanının tüm sanatsal üretimini mahkûm etmek için gereken cesareti göstermedi.

Hegel'in her iki konumu da –etkili sanatın sonu öğretisi ve gelecekteki görecelileştirilmiş sanatsal olanakların sonraki, sınırlandırılmış gerekçelendirimi– kışkırtıcı ve aynı zamanda esinlendirici tezler olarak işleyecek genel ön-kavrayışlardan yeterince uzaktı. Hemen hemen başka hiçbir yerde, Hegel'e özgü modernite buradaki kadar keskin görünmez. Böylece sanatın sonu tezi, Sol-Hegelci 'dinin sonu' öğretisi için bir modele dönüştü.[9] Hâlâ olanaklı kalan sanat, ya tesadüfî ya da geriye dönük olmalıdır; fakat iki biçiminde de o, daha önce olduğu gibi, âlimlerin sanatıdır. Bu sanat yalnızca yaratıcı sürecin kendisi içinde edinilemeyen bir içgörüden ortaya çıkabilir ve bu nedenle içgörü, sanatı öncelemelidir. Sanat artık teori olamazsa, sanatçının da bir teorisyene dönüşmüş olması gerekir.

Hegel'in tezleri bizi bunların doğru ya da yanlış olup olmadığını sormaya zorlar. Eğer biri bu tezleri sorgularsa, her şeyden önce onların ortaya çıkmasının sorumluluğunu Hegel'in estetiğinin tam da temellerine yükleyecektir: (1) Teori öyle kurulmuştur ki, onun modern sanat ile verimli bir ilişki kurması olanaksızdır. Kişi aynı zamanda (2) teoriyi bu teorinin uygulamasına karşı savunabilir ve uygulamada teoriye, Hegel'in kendisinin görebileceğinin ötesine giden bir potansiyellik yükleyebilir.[10] Kendini gözden geçirdikten sonra Hegel, sanatın hakikî karakterini onun teoriden bağımsızlığı sona erdiğinde hâlâ yanlış anlamış olsa bile, kendi öngörüsünü doğrulamayı

---

[8] Hegel, 1818'den 1831'deki ölümüne kadar Berlin'de felsefe profesörüydü.

[9] Bu öğretinin ifade bulduğu en önemli eser, Ludwig Feuerbach'ın [George Eliot tarafından *The Essence of Christianity* (New York, 1957) olarak çevrilen *Das Wesen des Christentums* (1841) başlıklı] eseridir. Aynı zamanda bkz. *The Young Hegelians: An Anthology*, der. L.S. Stepelevich (Cambridge, 1983).

[10] Krş. D. Henrich, "Art and Philosophy of Art Today, Reflexions with Reference to Hegel", *New Perspectives in German Literary Criticism* der. R.E. Amacher ve V. Lange (Princeton, 1979).

sürdürdüğü durumda bu potansiyelliğin işler hâlde olduğu fark edilebilir. Ancak, Hegel'in sanatın sonuna ilişkin orijinal öğretisinin köktenciliği sürdürülmek istenirse, o zaman hâlâ (3) Hegel'in öngörüsünde anlam bulunabilir; bir anlam ki, şüphesiz, öngörü metni farklı bir şekilde yeniden söylenecek olursa ortaya çıkar ancak. Biedermeier ve tarihselciliğin, sanatın bir içgörü kaynağından, içgörüden yoksun duyarlılığın[11] ustalaşmış ortamına –bir ortam ki, deney [*experiment*] ile süsleme [*decoration*] arasında, hem yaşamlarımızda sezginin temel önemini hem de onun modern yaşam-dünyasında askıya alınışını açığa vurur– çöküşünün sadece ilk formları oldukları düşünülebilir.

Bu tezlerin ikisi de sempozyumda somut olarak savunuldu. Kuhn, bunun, Hegel'in bu yüzyılın sanatıyla ya da, daha doğrusu, genel olarak sanat eseriyle verimli bir ilişkiye girmesini önleyen estetiğinin temellerinde bulunan bir kusur olduğunu göstermeye çalıştı. Kuhn, bu sonuçtan kaçınacak olan bir sanat teorisinin kuruluşu için, –Kuhn'un diğer yayınlarının bir kısmında ulaşılabilir olan– kendi tasarısını öne sürdü. Bunun tersine, Hofstadter, Hegel'in öngörüsünün doğru olduğu görüşünü savundu. Hegel, yalnızca, sanatın sonunu zamanından çok erken ilân etti. Sanatın parçalanması süreci hâlâ sürmektedir. Öznellik üzerinde temellenen ve formlar içinde anlaşılabilecek bir dünya içine dâhil edilmenin tüm farkındalığını yitirmiş bir sanat bugün hâlâ yaşamını devam ettirmektedir. Böylece o, sadece programlara ve etkilere/sonuçlara dayanabilen her çeşit deney etrafında koşuşturmaktadır.

Bu çatışma tartışmaya hâkim oldu fakat çözülemedi. Diğer alternatifler de ele alınmış olabilirdi. Fakat Hegel'in sanatın sonu tezi ve de geleceğin özelleştirilmiş sanatıyla ilgili diğer öğretisi –ki Yunan'ı eşsiz kılan ve üstelik Hegel'in burjuva çevresinin klasisizmine beklenmedik biçimde karşı olan bir öğretidir– canlılıklarını koruyacaktırlar. Hegel'in bu düşüncelerinin paradigmatik gücü –güçsüzlüklerine rağmen–, sanatın işleyişini sanatın dünyayla ilişkisi ve dünyayı anlayışı içinde, tüm ardıllarından daha ayrıntılı kavrayabilir olan bir teoriden türemektedir.

---

[11] *Anschaulichkeit*, bkz. yukarıdaki 6. not.

II

Hegel'in sanat felsefesinin tartışmamızla ilgili diğer özelliği tam da bu teorinin kendisidir. Sempozyumumuz sadece buna değindi. Hegelci estetik değişken bir formda görünür. İlk zamanlarda, Hegel'in öğrencileri, bu sanat felsefesini Hegel'in onu sunduğu formda sanat tarihinden ayırt etmenin güç olduğu konusunda şikâyet etmekte haklıydılar. İşlenen konunun, sadece, bir eserin içeriği ve önemi olarak adlandırılabileceği derslerin metinlerinde yorum yorumu izler. Fakat modern yorumlayıcı teknikler öncelikle formun analizine dayanırlar. Bir estetik, bu tür bir yorumun olanağını meşrulaştırıp açıklayamıyorsa bugün için ikna edici olamaz. Fakat Hegel'in estetiği, öğeleri estetik bilimi tarafından on sekizinci yüzyılın ortasında sağlanmaya henüz başlanmış bu analitik potansiyele karşı baskın ya da önemsemeyen bir kayıtsızlıkta gelişiyor gibi görünür.

Diğer taraftan, Hegel'in estetiğinin dayandığı ve içinde (Hegel'in 'ideal' dediği) eserde tasarımlanan şeyin anlaşılacağı kavramsal yapının[12] kendisi, kavram haznesi formel estetik teorininkine çok yakın olan bir kavram haznesi içinde ancak formüle edilebilir. Hogarth'ın "çeşitlilikteki birlik"[13] formülünün yüzeysel anlamı, öyle görünüyor ki, Hegel'in "tikellikle uyum içinde evrensellik"[14] formülüne çevrilebilir. Buradan, Hegel'in teorisinde, hiçbir şekilde sadece yüzeysel olmayan bir görünüş, bir çokanlamlılık/müphemlik [*ambivalence*] görünüşü ortaya çıkar: Bir taraftan, eserin anlamına ilişkin bir teori sunar ki, bu, öncesinde ve sonrasında karşılaştırılabilecek herhangi bir şeyden daha kesin bir içeriğin estetiğidir; diğer taraftan, görünen içerik saf anlamda form olarak tanımlanır. Bu çokanlamlılık/müp-

---

[12] Bu konuda bkz. Terry Pinkard, "The Logic of Hegel's *Logic*", *Hegel*, der. Michael Inwood (Oxford: OUP, 1985), ss. 85-109.

[13] Hogarth kendi görüşlerini 1753'te *The Analysis of Beauty*'de ortaya koydu (der. J. Burke, Oxford, 1955). O, "formun bileşik bir kompleksliliğinin güzelliği"nden (*the beauty of a composed intricacy of form*) söz eder (s. 45) ve "bileşik bir çeşitlilik, bileşik-olmayan çeşitlilik adına, ve tasarı/dizayn olmaksızın, bozulma ve biçimsizliktir" (s. 35) düşüncesini savunur. Burke, bunun, "Avrupa edebiyatında formel değerleri bütün bir estetik teorinin hem başlangıç noktası hem de temeli yapan ilk eser" olduğunu ifade eder (s. xlvii).

[14] Örneğin bkz. *Aesthetics*, cilt 1, ss. 476vd.

hemlik, Hegel'i uğraştıran iki girişimi anlamlı kılar ve farklı şekillerde ona ışık tutabilir.

İlki, Hegel'in sanat felsefesinin izlediği yolun teorik formunun ve bu sanat felsefesinin kavramsal çerçevesinin potansiyeli ve sınırlarının açıklığa kavuşturulmasıdır. Bu açıklığa kavuşturma şimdiye kadar yapılmamıştı ve bu bir bakıma, Hegel'in estetiğine karşı dikkat çekici çeşitlilikte verimli tepkiler yüzündendir. Birbirinden küçük farklar taşıyan, kendilerinin Hegel'den esinlendiklerini düşünen fakat konumları birbiriyle en küçük bir ortak özellik taşımayan sanat filozofları görülür. Bu önemli alanda da, ve özellikle bu şekilde, Hegel'in takipçileri bugüne kadar Hegel'i anlayışımızın dar sınırlarını ifşa ederler.

Diğer girişimde Hegel, sanat teorisinde olanaklı bir öz-anlama [*self-understanding*] için referans noktası olarak iş gördü. Her sanat teorisi, bizim şu iki şey arasındaki bağlantıyı nasıl kavrayacağımız sorusunu sormalıdır: Bir taraftan formel düzenleme için araçsal kaynaklar –sanatın çok yakın zamanlardaki gelişimi içinde sadece görünürde belirsiz olmuş olan, fakat gerçekte, sanatçıların öz-eleştirilerinin araçları olarak kalan kaynaklar–; ve diğer taraftan, hiç kuşkusuz hâlâ etkin olan, sanatın her zaman dolayımın ya da, güvenle söylenebilir ki, içgörünün kesin bir anlamını taşıdığı ve gereksediği şeklindeki bakış açısı –bu, bilinç durumlarıyla, ve hiçbir şekilde sadece formel araçsal kaynaklar şeklinde tanımlanamaz olan tarihsel koşullarla bir ilişkiye işaret eder. Ne zaman bu bağlantı sorusu ortaya çıksa, her iki yanı da açıkça bir araya getiren Hegel'e dönmek için bir nedenimiz olur; fakat bunu o, açık kılınması güç ve tam da bu nedenden dolayı daha fazla açıklığa kavuşturmaya doğru bir çabanın ortamı olarak hizmet eden bir tarzda yapmıştır. Hegel'in estetiğiyle iyi tanımlanmış bir ilişki, aynı zamanda sanat teorisinde uygun olduğuna inanılan bir konumun tanımına varır daima.

III

Bununla birlikte, Hegel'e olan güncel ilgi, ayrıca, tartışmamızda da belirtilen üçüncü bir öğeden türer: Hegel'in sanatın bir sona vardığı tezi, bir zamanlar onun en güzel umudunun –estetik yüklemler ("Gü-

zel dünya, neredesin? Tekrar geri dön...")[15] gerektiren ve bu yüklemlere lâyık olan bir politik sistem ve bir toplumsal yaşarn biçiminin geri dönüşü– inkârıyla bir arada gider. Tübingen'de[16] bir grup genç adam, içinde sanatın metafiziksel olanın boyutlarına geri dönebileceği böyle bir dünyanın geri gelebileceğine ve bu dönüşe yönelik çalışmanın çağın hedefi olduğuna ikna olmuştu. Bu, Hegel'in erken döneminin Rousseauculuğuydu. Grek devletinin güzel politik düzeni, onun için –Fransa'da fiilen devrimi yapanların çoğu için de olduğu gibi– devrimci bir fülin/edimin gerçekleştirdiği sözdü. Hegel'in çalışması, bu politik düzeni gözlerimizin önüne sermekti; onun bütün felsefî çabası, değişen durumlarda bu koşulların yeniden-sağlanmasına/restorasyonuna yönelecekti.

Böylece, erken dönem Hegel'de, kökensel olarak estetik kategoriler sisteminin politik koşullara genişletilmesini buluruz. Bunun, Platon tarafından başlatılan uzun bir tarihi vardır.[17] Platon için *kalon*, sadece bir sanat kavramından ve bir doğru davranış kavramından çok daha fazlasıydı. Genç Hegel'de gelecek için umut, politik olanın bir estetiği içinde, teorik olarak temellendirilir. Şimdi, Hegel'in, gençlik ideallerinin sisteme dönüştürüldüğü konusunda verdiği teminâta rağmen, sistemin gelişimiyle birlikte gençlik idealindeki bu önemli öğe –hiç şüphesiz, Hegel'i, göze çarpan şekilde modernitenin teorisyeni yapınış olan ve içinde onun klasik politik ekonomiyi kabulünün önemli bir rol oynadığı düşünümlerle ilişkili olarak– gözden kaybol-

---

[15] "Schöne Welt, wo bist Du? –Kehre wieder..." ["Neredesin, güzel dünya? –Dön gel yeniden ..."]. Schiller'in 1778 tarihli *Die Götter Griechenlands*'ının [*Yunan Tanrıları*] 89. dizesi. Bkz. Friedrich Schiller, *Gedichte: Eine Auswahl*, der. G. Fricke (Stuttgart, 1952), ss. 129-33, özellikle s. 131. Bu şiir, Hegel tarafından *Aesthetics*'te tartışıldı (cilt 1, ss. 506-8).

[16] Hegel, 1788'den 1793'e kadar, Hölderlin ve Schelling'le birlikte teoloji okuluna devam ettiği Tübingen'deydi.

[17] Grekçe sözcük καλός [*kalos*] ('güzel', 'soylu', 'onurlu', 'iyi'), bir farklı anlamlar çeşitliliğine –estetik, işlevsel, toplumsal ve ahlâkî– sahip olarak onu düşünme eğilimi gösterdiğimiz, İngilizce herhangi tek bir sözcük tarafından kuşatılamayan sözcüktür. Platon'un sanat, ideal toplum ve bunlar arasındaki ilişkiler hakkındaki en meşhur tartışmaları *Devlet* eserinde içerilir [*kalon* ise 'güzellik', 'güzel şey' anlamlarına gelmektedir –ed. n.].

du.[18] Bu düşünümler, modern dünyanın, kendi rasyonelliğini özsel olarak güzel diye tanımlanamayan bağlantılara borçlu olduğu konusunda Hegel'i ikna etti. Rasyonel kavramı artık estetik kategorilere göre tanımlanamıyorsa, o zaman politik bir estetiğin olanağı, Platoncu geleneğin bir meşruluğu ortadan kaybolur.

Açıkça bu da, Hegel'le ilgili önemli bir soruyu doğurmak zorundadır: O haklı mıydı? Bu ayrılma kaçınılmaz mıydı? Bu sorunun meşruluğu, Hegel'in kendini gözden geçirme sürecinde ortaya çıkması ve bu sorunun ilk başta onu harekete geçiren umutların gözden çıkarılmasıyla ilişkili olması olgusunca tam anlamıyla doğrulanır. Hegel, güzel politik koşullara karşı duyarlılıktan yoksun olmakla suçlanamaz. Grek dünyası üzerine derslerinde, kaleminin gücü başka hiçbir yerde olmadığı gibi ortaya çıkar. Hegel'in duyduğu özlem, onun beyhudeliğinin doğrulanmasıyla bitirilmez: Özleme izin olsaydı, o zaman, böyle bir dünya/vatan, böyle koşullar için olurdu.[19] Onun bir daha ele geçmeyebileceğine Hegel'i ikna eden tek içgörü buydu.

Hegel'inkinin karşısına daha iyi bir içgörü çıkarma, insanlığa bir kere daha güzel yaşam için umut sunma ve henüz gelecek olan koşulu estetik kategorilerde tanımlama isteğimiz hâlâ bir olanak olarak duruyor. Marcuse'nin bu tür kategorilerle konuştuğunu duymuştuk.[20] Frankfurt Okulu içinde Hegelci felsefenin yeniden düzenlenmesi, özünde, bu içgörünün yeniden bir düzenlenmesi anlamına gelir –Adorno'nun negatif diyalektiği aynı amaca hizmet eder.[21] Bu diyalektik, insanlığı, –estetik kategorilerde kavranabilen koşullar olan–

---

[18] Örneğin bkz. *Hegel's Philosophy of Right*, İng. çev. T.M. Knox (Oxford, 1952), ss. 126vd.; ayrıca bkz. R. Plant, *Hegel: An Introduction* (ikinci baskı, Oxford, 1983), IX. Bölüm.

[19] Bu, Hegel'in felsefe tarihi üzerine derslerinden bir cümlenin tam alıntısıdır: "Wenn es erlaubt wäre, eine Sehnsucht zu haben, so nach solchem Lande, solchem Zustande" (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, der. E. Moldenhauer ve K.M. Michel, cilt 1, s. 173; *History of Philosophy*, İng. çev. E.S. Haldane, cilt 1, s. 150).

[20] Örneğin bkz. *Eros and Civilization* (Boston, 1955) ve *One Dimensional Man* (Boston, 1964); bunların yanı sıra bkz. *Counterrevolution and Revolt* (Boston, 1972) ve *The Aesthetic Dimension* (Boston, 1978).

[21] Bkz. T.W. Adorno, *Negative Dialectics*, İng. çev. E.B. Ashton (Londra, 1973); ve genel olarak Frankfurt Okulu üzerine bkz. *The Essential Frankfurt School Reader*, der. A. Arato ve E. Gebhardt (Oxford, 1978).

güzel yaşam koşulları umudundan mahrum etmeyi reddeden araçtır. Sempozyumda bu problem, Lypp tarafından ortaya atıldı.

Sanat felsefesinin teorik problemleri ve onun en soyut kavramlarıyla ilgili tüm sorulardan başka hiçbir problem yaşamımızda daha büyük yer tutamaz. Hegel'in umut için sadakat talep edenlere cevabını biliyoruz: Modern dünya *anımsama*nın dünyası olmalıdır. Anımsamada bizim dünyamız güzel koşulları bilir; onları dönüştürülmüş bir şimdiye de bağlayan sürekliliği ayırt ederken, hızla geçip giden zamandan –Schiller'in tarzında[22]– onları kurtarır. Fakat onlar gerçeklikte başka koşullar tarafından, doğası uyuma dair duyusal deneyimi dışlayan, fakat buna rağmen içsel olarak daha zengin, daha farklılaşmış ve böylece hakikat kavramının Hegelci anlamında 'hakikî' koşullar tarafından yerinden edilmişlerdir: *Hukuk*un koşulları ya da yasanın kuralı.[23] Herhangi olanaklı formlarından biri içinde modenitenin, onun özgürlük kavramlarının ve toplumsal sisteminin estetik kategorilerde yakalanabileceğini varsayan bir kimse, bunu yapmakla yasanın kuralına bir saldırının zeminini hazırladığını fark etmelidir. Başka sözcüklerle ifade edecek olursak: Zevk ilkesi her zaman için gerçek evrenselliği inşa etme ve iletme yeteneğini kaybetmiştir.

Frankfurt Okulu, tersine –Adorno kadar Marcuse de–, Rousseau' nun ilkesinin yeni bir uyarlamasını doğrular: İnsanın özü, onun güzel yaşam koşulları için umuduyla birlikte anlaşılmalıdır. Hiçbir şey kendi özünden vazgeçemeyeceği için, insan da bu umuttan vazgeçemez. Dolayısıyla, Hegel'in estetiğinin hem harekete geçirdiği şey hem de içerimleri, onun temel probleminin tek başına sanat teorisinin sınırlarında hapsolamayacağını gösterir.

çev. Metin Bal

---

[22] Bkz. yukarıdaki 16. not.

[23] Örneğin bkz. *Aesthetics*, cilt 1, ss. 10vd.,103.

HEGEL VE SANATIN 'SON'U*

Stephen Houlgate

I

Hegel'in, modern dünyada sanatın sonlandığını ya da 'öldüğü'nü iddia ettiği sıklıkla söylenir. Örneğin bu görüş, Arthur Danto[2] tarafından olduğu gibi, Dieter Henrich tarafından da savunulur. Ancak, Annemarie Gethmann Siefert'in işaret ettiği gibi, Hegel gerçekte asla böyle bir iddiada bulunmaz.[3] Hegel, modern dünyanın, romantik sa-

---

* Stephen Houlgate (1997), "Hegel and the 'End' of Art", *The Owl of Minerva*, cilt 29, sayı 1, ss. 1-21. Bu yazı, ilk olarak, Warwick Üniversitesi'nde 13-14 Haziran 1997'de düzenlenen *The Ends of Art* başlıklı bir konferansta sunulmuştur. Konferansa katılım daveti için meslektaşım Dr. Miguel Beistegui'ye, yararlı ve provokatif açıklamalardan dolayı yazım üzerine yorum yapan herkese teşekkür etmek istiyorum.

[2] D. Henrich, "The Contemporary Relevance of Hegel's Aesthetics", *Hegel*, ed. M. Inwood (Oxford: Oxford University Press, 1985), ss. 200-1 ve A. Danto, *The Philosophical Disenfranchisement of Art* (New York: Columbia University Press, 1986), ss. 107-15.

[3] A. Gethmann-Siefert, "Das moderne 'Gesamtkunstwerk:' Die Oper", *Phänomen versus System. Zum Verhältnis von philosophischer Systematik und Kunsturteil in Hegels Berliner Vorlesungen über Ästhetik oder Philosophie der Kunst*, ed. A. Gethmann-Siefert (Bonn: Bouvier, 1992), s. 221.

nat formunun sonuna ya da 'çözülüşü'ne şahit olduğunu açıklar ve epiğin yerini roman ve kısa hikâyenin almasıyla epiğin öldüğüne işaret eder;[4] fakat hiçbir yerde, *asıl olarak* sanatın modern dönemde sonlandığını söylemez. Ne de Hegel, Danto tarafından ona atfedilen "sanat geçmişe ait bir şeydir ve öyle kalır"[5] şeklindeki ilgili iddiayı ileri sürer. Hegel'in gerçekte ileri sürdüğü iddia buna benzer, fakat daha inceliklidir. Hegel'in iddiası şöyledir: "Sanat, *en yüksek belirleniminde ele alındığında* [*nach der Seite ihrer höchsten Bestimmung*], bizim için geçmişe ait bir şeydir ve öyle kalır" (*Werke*, 13: 25; A, 1: 11 [italikler bana aittir]). Danto tarafından Hegel'e atfedilen iddiadan farklı olarak, bu iddia hiçbir şekilde sanatın modern dünyada artık tarihsel önemi kalmadığını ya da biz modernlerin sanata artık kendimiz ve dünyamız hakkında konuşmak için bakmadığımızı imâ etmez. Bu iddia, basitçe, sanatın bugün bizim için yapabileceği *en yüksek* çağrıyı artık yerine getiremeyeceğini ifade eder. Hegel bize sanatın en yüksek çağrısının, sadece kendimiz ve dünyamız hakkındaki tikel ve olumsal hakikatleri değil, mutlak olarak temel ve evrensel olduğunu düşündüğümüz şeyi –"*ilâhî olanı*, insanlığın en derin ilgilerini ve tinin en kapsamlı hakikatleri"ni (*Werke*, 13: 21; *A*, 1: 7) ifade etmek ve bilince çıkarmak olduğunu söyler. Hegel'e göre, sanat bu çağrıyı, "Grek sanatının güzel günlerinde" ve "geç ortaçağın altın devrinde" görkemli şekilde yerine getirebiliyordu; fakat o günler çoktan geçti (*Werke*, 13: 24; *A*, 1: 10). Bugünse, sanatın rolüne ilişkin farklı bir anlayışa sahip farklı bir dünyaya aidiz. Sanat, modern dünyada kalıcı bir insan ihtiyacı olarak kalır ve her zaman böyle bir ihtiyaç olarak kalacaktır; gerçekten de Hegel, "sanatın her zaman daha yükseğe çıkacağı ve mükemmelliğe varacağını pekâlâ umabiliriz" der. Fakat modern dünyada, "sanat artık erken çağların ve ulus-

---

[4] G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, ed. E. Moldenhauer ve K.M. Nichel, 20 cilt ve dizin (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969vd.), 14: 220, 231; 15: 415, 457. İngilizce metin için bkz. G.W.F. Hegel, *Aesthetics. Lectures on Fine Art*, İng. çev. T.M. Knox, 2 cilt (Oxford: Clarendon Press, 1975), 1: 593, 602; 2: 1110, 1143. Ana metin içindeki referanslar bundan sonra şu şekilde verilecektir: *Werke*, 14: 220; A, 1: 593. İngilizce çeviri bazı yerlerde düzeltilmiştir.

[5] Danto, *The Philosophical Disenfranchisement of Art*, s. 114.

ların onda aradığı tinsel ihtiyaçların doyumunu sağlamaz" (*Werke*, 13: 142, 24; *A*, 1: 103, 10).

Bu makalenin amacı, sanatın tarihinin, Hegel'in bakış açısında, sanatı, onun tinsel ihtiyaçlarımızın en yüksek doyumunu artık sağlayamayacağı noktaya neden getirdiğini ve böylece kendi en yüksek çağrısını neden gerçekleştiremeyeceğini, ve bununla birlikte neden biz modernlerin hâlâ sanata ihtiyaç duyduğunu ve hâlâ güzeli yaratmak için ona ihtiyaç duyduğumuzu açıklamaktır. Hegel'in, modern bir güzellik sanatını herhangi bir estetik tutuculuktan dolayı değil, modern dünyada estetiğe ifade verecek şeyin (romantik ironinin soyut, öznel özgürlüğünden ziyade) somut insan özgürlüğü ve yaşamı olduğuna ve böyle somut bir insan özgürlüğünün estetik ifadesinin güzeli *gerektirdiğ*ine inanması nedeniyle savunduğunu öne süreceğim. Ayrıca, Hegelci bir bakış açısından, güzelden sözümona 'bağımsızlaşma'larından dolayı günümüzde çoğu kez ilerici, hattâ devrimci sayılan sanatlardaki pek çok modern hareketin, özgürlüğün modern tinine artık uygun olmayan estetik ifadenin soyut, sembolik formlarına bir *geri dönüş*ü temsil ettikleri için, gerçekte göründüklerinden çok daha az ilerici olduklarını da ileri süreceğim.

II

Sanatın bugün artık en yüksek tinsel doyumu sağlamamasının ana nedeni, onun Batı geleneğinde *din* ile bağını giderek yitirmiş olmasıdır.[6] Dinde biz, içsel duygu, inanç ve tasarımlama [*Vorstellung*] yoluyla, doğrudan mutlak ve ilâhî olanın kendisinin bilincindeyizdir. İlâhî olanı, dünyada gerçek bir mevcudiyet olarak, kendi kalplerimiz ve ruhlarımız içinde hissederiz ve ona inanırız (*Werke*, 13: 142-3; *A*, 1: 103-4). Estetik deneyimde, bunun tersine, içinde ilâhî olanın (ya da insan yaşamının) doğasının ifade edildiği bireysel, *insanî* bir yaratımla –sanat eseriyle– karşılaşırız. İfade aracı tamamen duyusal (taş, renk ya da ses gibi) olabilir; yahut da, şiirde olduğu gibi, ifade aracı aynı zamanda imgeler ya da *Vorstellungen* [tasarımlamalar] formunda olabilir. Bununla birlikte, her iki durumda da sanat eseri hakkında

---

[6] Hegel'in estetiğinde sanat ile din arasındaki ilişki, *Art and the Absolute: A study of Hegel's Aesthetics*'in (Albany: SUNY Press, 1986) özellikle üçüncü bölümünde William Desmond tarafından ayrıntılı olarak irdelenir.

önemli olan şey, onun bize ilâhî olanın hakikî karakterini ya da insan özgürlüğünü ifşa eden *insanî* sanat yeteneği tarafından üretilmiş bir nesne –*ein Gemachtes, vom Menschen Hervorgebrachtes*– olduğudur (*Werke*, 13: 214; *A*, 1: 162).

Hegel, kadim Grekler için sanatın kendisinin, dinin temel bir momenti/uğrağı olduğunu öne sürer. Bunun nedeni, "bir ulusa ilâhî olanın etkinliğinin, yaşamının ve işinin belirli bir idesini ya da, başka bir deyişle, dinin belirli bir içeriğini veren" Homeros gibi Grek şairlerinin ve sanatçılarının olmasıdır. Gerçekten de Hegel, şairlerin ve sanatçıların Grekler için "onların tanrılarının yaratıcıları"na dönüştüklerini söyler (*Werke*, 13: 141; *A*, 1: 102). Bu, sanatçıların tanrıları basitçe hayâllerinde hiçten yarattıkları anlamına gelmez. Onların, Greklerin kendi içlerinde 'mayalanan' tanrılar hakkındaki dinsel düşünceleri oluşturmak için belirli ifade ve form verdikleri anlamına gelir. Hegel, sanatın içinde bu şekilde belirli hâle getirilmiş olmanın bir sonucu olarak, Grekler için tanrıların "şiir ile edimsellik arasındaki sihirli bir ışık içinde" gezindiklerini söyler (*Werke*, 15: 368; *A*, 2: 1074).[7]

Hegel'e göre Grek sanatı, Grek diniyle salt olumsal bir şekilde bağlantılı değildi; zorunlu olarak bağlantılıydı, çünkü Grekler, *sadece*, kendi içlerinde sanat formunda mayalanan şeyi geliştirebilirler. Hegel, bunun, bir bütün olarak Grek dininin ve kültürünün altında yatan ilâhî olana ilişkin kavrayışın bir sonucu olduğunu iddia eder. Grekler, ilâhî olanı ışık ya da iyi gibi soyut bir ilke olarak değil, öz-bilinçli, özgür bireylerin, tanrıların alanı olarak kavrarlar. Bu bireylerin özgürlüğü –hayâl gücünün, içgörünün ve amacın özgürlüğü olarak– tinseldir; fakat bedene ya da dünyadaki eyleme karşıt olarak konulmaz. Tinin kendi içine ve dışsallık alanının dışına çekilmesiyle kurulan temelde içsel bir özgürlük değildir. Tersine, kendisini özellikle bedensel duruşunda ve eyleminde ifade eden tinsel özgürlüktür. Dolayısıyla Grek tanrısı, bedensiz bir tin değil, öz-bilinçli bireysel bir *beden*dir ve böylece insan formunu alır. Bununla birlikte, tanrıların aldığı bedensel form, ilâhî özgürlükten başka hiçbir şeyi ifade etmeyen formdur. Ölümlü insan bedenlerini lekeleyen olumsal kusurlar onda bulunmaz ve sonuç olarak o, idealize edilmiş bedensel form-

[7] Ayrıca bkz. S. Houlgate, *Freedom, Truth and History: An Introduction to Hegel's Philosophy* (Londra: Routledge, 1991), ss. 162-3.

dur. Bunun nedeni, Grek tanrılarının, sanatta yalnızca belirli bir tarzda tasarlanabilen, idealize edilmiş fiziksel bir formu sergileyen somut, özgür bireyler olarak kavranmalarıdır. Saf anlamda içsel tin, saf düşüncede ya da içsel duyguda hatırlatılabilir ve gerçek bir tarihsel motif içinde cisimleşeceği anlaşılan bir tinle bu tarihsel cisimleşmenin kendisi içinde karşılaşılabilir. Fakat Greklere özgü ilâhî, ne görünür ya da hayâl edilebilir bedenlerden soyutlamayla kavranacak kadar yeterince içsel ne de dünyada karşılaşılacak kadar somut ve tarihseldir. Bu nedenle o, sanat tarafından, bilhassa da heykel ve şiir tarafından idealize edilmiş olan, görünür ya da hayâl edilebilir bir fiziksel formda düşünülebilir ancak. Dolayısıyla, Grekler için sanat böyle yüksek bir statüye sahiptir; çünkü o, *bir tek* onun sayesinde Greklerin kendi tanrılarının açık ve belirli bir kavrayışına varabildikleri etkinliktir: "Grekler örneğinde sanat, içinde insanların tanrıları kendileri için tasarımladıkları ve kendilerine hakikatin bir bilincini verdikleri, en yüksek formdu" (*Werke*, 13: 141; *A*, 1: 102).

Ancak, sanatın Grekler arasında sadece kültürel bir üstünlük konumuna yükseltilmediğine dikkat edilmelidir; aynı zamanda, sanatın en yüksek belirlenimini [*vocation*] yerine getirmek suretiyle kendisini *sanat* olarak mükemmelleştirir. Hegel için sanatın en üstün görevi, görmüş olduğumuz gibi, "tinin en yüksek ilgileri"ne (*Werke*, 13: 28; *A*, 1: 13), insanlar tarafından yaratılan nesneler yoluyla duyusal ve hayâlî [bir] ifade vermektir. İnsanî bilinçten önce, tüm bu insanlara en sevgi dolu ve saygıya değer olanı getirmektir: Aile, devlet, kahramanlık, ezelî-ebedî adalet, özgürlük ve tanrılar. Hegel, bu görevin en iyi şekilde, sanatın en derin *dinsel* inanç ve düşüncelerimize ifade verdiğinde yerine getirileceğine inanır; çünkü din, bizim aile, devlet ve tanrılar hakkındaki görüşlerimizin nihaî kaynağını bulduğu yerdir. Din, Hegel'in ortaya koyduğu gibi, "bir halkın doğru olarak kabul ettiği şeyi kendisi için tanımladığı yerdir."[8] Bu yüzden sanat, Grekler için halkın *dinsel* yaşamının bütünleyici bir parçası olduğu için, *sanat* olarak en yüksek belirlenimini Greklerde zorunlulukla yerine getirir.

---

[8] G.W.F. Hegel, *The Philosophy of History*, çev. J. Sibree (New York: Dover Publications, 1956), s. 50; *Werke*, 12: 70. Sonraki referanslar şu formda verilecektir: *Werke*, 12: 70; Hegel, *The Philosophy of History*, s. 50. İngilizce çeviri bazı yerlerde düzeltilmiştir.

Sanat, yine Greklerle birlikte, en saf *güzelliğine* erişir. Hegel'e göre güzellik, "idenin duyusal parlaması"dır [*das sinnliche Scheinen der Idee*] –birliğin, aklın ve bütünlüğün duyusal olarak sezilebilir (ya da hayâl edilebilir) formundaki dışavurumdur (*Werke*, 13: 151; *A*, 1: 111). Bu, en iyi şekilde, duyusal ya da hayâl edilen form, bütünüyle tinsel özgürlükle doldurulduğunda ve böylelikle idealize edildiğinde, eş deyişle, tin ile bedensel formun eksiksiz bir birleşimi bulunduğunda başarılır. Öyleyse bu, söz konusu tinin, kendisini bedenle eksiksiz bir uyum içinde bulabilmesini gerektirir. Böyle bir uyumu sağlayabilen şey, her şeyin ötesinde, Greklere özgü ilâhîliktir; çünkü o, kendi tinsel özgürlüğünü bütünüyle ve sadece bedensel duruş ve eylem içinde ifade eder. Bu nedenle, en güzel estetik ifadeye muktedir olan şey, Greklere özgü ilâhîliktir. Tüm Grek sanatının zorunlu olarak güzel olduğu anlamına gelmez bu; yalnızca Grek tini kendi duyusal ve hayâlî ifadesiyle tam olarak birleşebildiği için, sadece Greklerin en güzel sanata muktedir oldukları anlamına gelir. Böylece, Hegel'e göre Grek sanatı, "güzellik alanının tamama erdirilmesi/mükemmelliği"dir: "Hiçbir şey daha güzel olamaz ya da daha güzel hâle gelemez" (*Werke*, 14: 127; *A*, 1: 517).

Bu arada, Grek heykel ve şiirinin olabilecek en güzel sanat olduğu yönündeki Hegel'in yargısının bütünüyle kişisel bir tercihe ya da Winckelmann'a karşı duyulan eskiden kalma herhangi bir bağlılığa dayanmadığına dikkat edilmelidir. Bu yargı, Hegel'in Grek tinselliğinin nesnel bir yapısal özelliği diye anladığı şeye dayanır. Başka bir deyişle, Greklere özgü ilâhîlik, öncesinde ve sonrasında eşi benzeri olmayacak şekilde, idealize edilmiş duyusal ve hayâlî ifadelere muktedirdir.

Burada vermiş olduğum açıklamanın büyük ölçüde basitleştirilmiş olduğu açıktır. Grek medeniyeti sanat üretimiyle sınırlanmadı; politik, tarihsel, felsefî, hattâ sportif başarılarıyla da övündü. Ayrıca, Grek sanatı tanrıların sunulmasıyla sınırlanmadı; yarı-tanrıları, insanları ve hayvanları da betimledi. Buna rağmen, Hegel sanatın Greklerde eşsiz bir şöhret kazandığına ve onların *sanatı* kendilerinin ayrıcalıklı ifade aracı olarak görmelerini sağlayan şeyin Grek *dini* olduğuna inanır.

III

Hıristiyanlık, Hegel için, Greklerinkinden çok farklı bir dindir. Çoktanrılı olmak yerine tektanrılı olmakla kalmaz, aynı zamanda Grek dininden daha içsel ve daha tarihseldir. Hegel, Hıristiyan tanrısının, her şeyden önce, idealize edilmiş bedensel şeklin değil, 'öz-bilinçli içsellik'in formunu alan saf tin ve sevgi-tini olduğunu savunur. Sonuç olarak, böyle bir ilâhîlik, Greklere özgü ilâhînin yaptığı gibi 'duyusal mevcudiyet'i daha baştan talep etmez; "olumsuz olarak koyulmak, tinsel birlik içinde korunarak-aşılmak ve düşünülmek [üzerine refleksiyon geliştirilmek] zorunda olan bu dolayımsız varoluştan özgürdür" (*Werke*, 13: 112-3; *A*, 1: 80). Böylece, Hıristiyan Tanrı' ya, bizim için belirli olsun diye duyusal, *estetik* ifade kazandırılmak zorunda değildir. Aksine, Tanrı'nın iç doğası bütünüyle dinsel duygu, inanç ve tasarımlamanın kendisi içinde kavranılabilir. Hıristiyan dini, böylece, Grek dininin olmadığı şekilde sanattan bağımsızdır ve kendi teslisçi Tanrı kavrayışını (felsefeden az bir yardımla birlikte) saf anlamda *dinsel* inanç temelinde formüle edebilir.

Bununla beraber, Hıristiyan inancı için özsel olan şey, Tanrı'nın İsa Mesih figüründe *cisimleşmesi*dir. Hıristiyan inancı İsa'yı, bizim için Tanrı'nın saf içselliğini ve sevgisini cisimleştiren ve bize bu tür bir sevginin somut pratik ve tarihsel kavramlar içinde ne anlama geldiğini gösteren olarak anlar. Böylece, tanrısal sevgi kendisini dünyada görünür kılmak, kendisini ölüm ânına kadar insan sonluluğunun karmaşası içine karıştırmak ve bu şekilde dünyaya görünür bir farklılık vermek için inanç tarafından anlaşılır. Hegel'e göre, ilâhî sevginin bu görünür hâle gelişi böyle bir sevginin sanatta görünür ve hayâl edilebilir kılınmasına izin verir. Böylece, Hıristiyan ilâhîliği, estetik mevcudiyete başvurmaksızın dinsel inanç yoluyla kavranılabilen tinsel sevgi olmasına rağmen, bu tür bir ilâhîlik yine de İsa'nın (ve gerçekte, Bakire Meryem, havariler ve azizlerin) yaşamı ve eserinde somutlaşmış olduğu için böyle bir mevcudiyete *muktedir*dir. Böyle bir estetik mevcudiyet, ilâhî sevgiden anlaşılan tüm bu inancı iletemeyecektir; özellikle de, ilâhî sevginin edimsel olarak bizzat inancın *içinde* iş başında olduğu –ilâhî sevgiyle birleştiğimiz– duygusunu iletemeyecektir; çünkü sanat, böyle bir sevgiyi, ancak, temaşa edilecek ve seyredilecek bir şey olarak nesnel bir formda sunar. Sanat, aynı zamanda, Hıristiyan sevgisini onun tüm dünyevî, tarihsel somutluğunda

görünür kılmada başarısız olacaktır. Buna rağmen sanat, ilâhî sevgiyi görünür ve hayâl edilebilir kılma yeteneğine sahiptir. Gerçekten de, İsa'nın ölümünden sonra ilk/orijinal cisimleşmenin dünyevî somutluğu gibi bir şey bizim için canlı tutulacaksa, sanat bunu yapmalıdır. Dolayısıyla sanat, Tanrı sevgisine yönelik belirli bir anlayış edinmek için ilk aşamada gerekli değildir; fakat o, böyle bir sevginin İsa'nın, Meryem'in ve havarilerin yaşamlarında aldığı formun somut bir imgesinin bizim sezgimizde korunması için gereklidir.

> Dinsel malzeme kendi içinde aynı zamanda bir etkene sahiptir ki, onun yoluyla yalnızca sanata erişilebilirlik sağlanmaz, belirli bir açıdan, sanata fiilî olarak *ihtiyaç* da *duyulur*. Romantik sanatın dinsel düşünceleri içinde, hâlihazırda bir kereden daha fazla işaret edildiği gibi, bu malzeme insanbiçimciliği bir uca sürmeyi içerir; onda tam olarak bu malzemedir ki, (i) kendi merkezi olarak, mutlağın ve Tanrı'nın, fiilî olarak algılanır ve bu nedenle de dışsal ve cisimsel olarak görünür olan bir insanî kişilik ile birleşmesine sahiptir; (ii) ilâhî olanı, doğanın eksikliğine ve sonlu görünüş kipine bağlı bu kendi bireyselliğinde sunmalıdır. Bu bağlamda, Tanrı'nın görünüşü için, sanat, temaşa eden bilince, fiilî bireysel bir şeklin özel mevcudiyetini, içinde İsa'nın doğumu, yaşamı ve acıları, ölümü, dirilişi ve Tanrı'nın sağ eline yükselişi olaylarının dışsal özelliklerinin sergilendiği somut resmi de sağlar; öyle ki, genel olarak, Tanrı'nın göçüp gitmiş olan fiilî görünüşü yalnızca sanatta tekrarlanır ve sürekli olarak yenilenir (*Werke*, 14: 149; *A*, 1: 535. Ayrıca bkz. *Werke*, 14: 130; *A*, 1: 519-20).

Hıristiyan sanatının ya da romantik sanatın muktedir olduğu güzellik, sonuç olarak, Grekler tarafından yaratılandan farklıdır. Heykel ve dramada bulunan en saf Grek güzelliği, görünür ya da hayâl edilebilir *bedensel* şekille özdeş ve onun içinde gömülü olan tinsel güzelliktir. Diğer taraftan, romantik sanatta, duyusal ya da hayâlî ortam içinde görünüşe çıkması gereken şey, bedenden sevginin derin *içselliği* içine çekilmiş olan ilâhîdir. Böylece romantik güzellik, sadece olduğu gibi idealize edilmiş bedensel şeklin değil, aynı zamanda içsel duygu ve sevgiyle dolu uyumlu insan formunu da almalıdır. Böyle bir güzellik *saf* güzellik değil, 'içselliğin güzelliği'dir [*Schönheit der Innigkeit*] (*Werke*, 14: 144; *A*, 1: 531) ve, bakire ve çocuğun ve İsa'nın ve onun havarilerinin Jan van Eyck, Raphael ve Correggio gibi

ressamlar tarafından yaratılmış imgeleri içinde mükemmel biçimde bulunur. Grek heykeli belki de en saf güzeli sergiler. Sophokles'in *Antigone*'si, 'en mükemmel ve en yeterli sanat eseri' olabilir; fakat Hegel için, geç ortaçağın ve Rönesansın 'ölümsüz' resimleri, sanatın üretebileceği *duyguları* en iyi *yansıtan* ve en *içsel* sanat eserleridir (*Werke*, 15: 550, 59; *A*, 2: 1218, 831).[9]

Burası, Hegel'in Hıristiyan sanatı hakkındaki açıklamasının detaylı olarak tartışılacağı bir yer değildir; yine de birkaç şeye işaret edilmelidir. Her şeyden önce, klasik güzelden romantik olana doğru hareketle birlikte estetik ifadenin en uygun ortamı değişir. Klasik güzellik –idealize edilmiş bedensel şeklin güzelliği–, kendi en mükemmel ifadesini, ideal olarak şekillendirilmiş maddede, yani heykelde bulur. Romantik güzellik, buna karşıt olarak, kendine uygun ifadesini –somut, cisimleşmiş ilâhîliği bize sunmayan, fakat yine de ilâhî sevgiyi bizim için *görülebilir* kılabilen bir sanat olan– resimde bulur. Heykeli karakterize eden uzamsal üçüncü boyutu atmakla, resim, seyrettiğimiz şeyin temelde maddî mevcudiyet olduğu düşüncesini yıkar ve böylece bizim için, gördüğümüz şeyi içsel, *maddî-olmayan* tinselliğin 'dışa ışıma'sı [*Herausscheinen*] olarak değerlendireceğimiz bir yol açar (*Werke*, 15: 14; *A*, 2: 794-5). Bu nedenle resim, (*Pietà*'sının bir kopyasını Berlin'de görmüş olduğu Michelangelo' nun heykelini Hegel övdüyse de) romantik içsellik güzelliğine heykelden daha uygun düşer (*Werke*, 14: 460; *A*, 2: 790).

İkinci olarak, sanatta sunulan Hegel'in "ideal" dediği şeyin yapısı da, klasik güzellikten romantik güzelliğe geçişle değişir. Hem heykel hem de dramadaki klasik ideal, bir çeşit bağımsızlıktır: "Klasik ideal kendi içinde eksiksiz, bağımsız, mahfuz, alıcılığı olmayan, bitmiş, başka her şeyi reddeden bir bireydir. Onun şekli, ona özgü olandır" (*Werke*, 14: 145; *A*, 1: 532). Romantik ideal, buna karşıt olarak, bir tür ilişkisellik ve bazen bağlılık bile olur; çünkü sevgi, özsel olarak bireyler *arasında* –Tanrı ile insanlık arasında, İsa ile havarileri arasında ve Bakire Meryem ile çocuk İsa arasında– samimi, hissedilmiş bağdır. Bu nedenle, Romantik sanatta,

---

[9] Hollandalı ve İtalyan ustaların söz konusu meziyetleri üzerine Hegel'in görüşleri için bkz. *Werke*, 15: 125; *A*, 2: 883.

> sonsuz öznellik, kendi yalıtılmışlığının kutsanmışlığında, kendi içinde mutlak anlamda mükemmel bir şekilde yaşayan bir Grek tanrısı gibi kendi içinde yalnız değildir; tersine o, kendi içinden çıkarak, onun kendisinin olan ve içinde tekrar kendisini bulup kendisiyle söyleşim ve birlik içinde kalacağı başka bir şey ile bir ilişki içine girer. Ötekinde kendisiyle bu bir olma, romantik sanatın gerçekten de güzele ilişkin konusudur; onun idealidir ki, kendi formu ve görünüşü için özsel olarak içsel yaşama ve öznelliğe, zihne ve duyguya sahiptir (*Werke*, 14: 146; *A*, 1: 533).[10]

Benzer olarak, romantik sanattaki dinsel sevgiyi en iyi dışavuran figürler, dışsal mimarîleriyle ve doğal çevreleriyle açık bir ilişki içinde dururlar. Hegel, bunun, Hıristiyan içselliğinin kendi doğasından çıktığına inanır: Dünyadan çıkarak kendisine çekilen Hıristiyan içselliği, dünyayı bastırmak ya da inkâr etmek istemez; aksine, dışsallık alanı olarak dünyayı özgür bırakır. Bunun yanında, Hıristiyan cisimleşme öğretisinde kabul edildiği gibi bu içsellik, onda görünür bir fark oluşturmak için dışsallığın dünyasına giriş yapar. Gerçekten de, "somut gerçeklikle yalnızca bu ilişki içinde [özgür öznellik], kendisini kendi gözünde somut ve canlı olarak kanıtlar" (*Werke*, 15: 24-5; *A*, 2: 803). Bakire Meryem ile çocuk İsa arasındaki güzel, içsel sevgi bağının kendisi, böylece, görünür dış dünya bağlamında kurulduğunda en somut olandır.[11]

---

[10] Ayrıca bkz. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Ästhetik. Berlin 1820/21. Eine Nachschrift. I. Textband*, ed. H. Schneider (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1995), s. 245. Bundan sonraki referanslar şu şekilde verilecektir: Hegel, *Ästhetik 1820/21*, s. 245.

[11] Craig Harbison, Jan van Eyck'in dinsel resimlerinin içerikteki görkeminin, "kişisel dindarlığı olduğu kadar maddî zenginlikleri de taklit etmek için" hem dünyevî hem de dini bütün olmayı arzu eden Nicolas Rolin gibi figürlere izin verdiğine işaret eder (*Jan van Eyck: The Play of Realism* [Londra: Reaktion Books, 1991], s. 190). Bununla birlikte o da, van Eyck'in, resmin kendi içinde ilâhî olanın gerçek mevcudiyetini güçlendirmeyi amaçlama tercihine dikkat çekerek, Hegel'in içgörüsünü onaylar. Örneğin, *Lucca Madonna*'nın aile ortamı, kendi dünyalarını "en yüksek hakikatin kurulumu" olarak görmeyi artan bir arzuyla isteyen on beşinci yüzyıl izleyicileri için kelimenin tam anlamıyla "dinsel yaşamı eve getirir" (ss. 97, 99); ve *Dresden Triptych*'in süslü püslü dinsel ortamı –özellikle "içtekinin sıcak, canlı parıltısı" (s. 132)– "zihinsel-olmayan, saflığı bozulmamış bir yolda, İsa çocuğun

Hegel, ilâhî olanın sanat içinde görülür olması gerekliliğinin, ilâhî sevginin ilk/orijinal *cisimleşmesi*nin bir imgesini sezgi için koruma ihtiyacından kaynaklandığını anlar. Bununla birlikte, ilâhî sevginin estetik ifadesine Hıristiyan kültürü tarafından öncelik verilmesi, en başta ortaçağda gerçekleşir; çünkü Hegel'e göre, ortaçağ Katolikliği, ilâhî olanın bizim için orada, *duyusal* bir formda, örneğin ev sahibi formunda bulunduğunda en tam olarak mevcut olduğu genel inancı tarafından yönetilir.[12] En güzel Hıristiyan sanatı, Bizans sanatının 'katılığı'nın 'yaşamın ve eksiksiz bireysel ifade'nin yeni bir anlamına yerini vermeye başlar başlamaz, geç ortaçağda ve Rönesansta (yaklaşık olarak Giotto'dan sonra) üretildi (*Werke*, 15: 116; *A*, 2: 876).[13] Katolik Hıristiyanlığın ilâhî olanı görünür kılma üstüne yaptığı açık vurgu nedeniyle, geç ortaçağ ve Rönesans sanatı, dinsel ifadenin, biricik olmasa da göze çarpan formu olmuştur. Ve bu dönemde sanat, *ilâhî olanı* bu şekilde görünür kılmakla, sanatın kendisinin en yüksek çağrısını yerine getirebilmektedir.

Reformasyonla birlikte, sanat ile din arasındaki ilişki farklılaşır ve sanatın kendisi için olanaklar değişir. Hegel için Reformasyonun belirleyici özelliği, ilâhî sevginin basitçe seyredebileceğimiz (ev sahibi gibi) görünür nesnelerde değil, inancın kendisi içinde eksiksizce mevcut olarak anlaşılır hâle gelmesidir.[14] Bunun içerdiği anlamlar sanat için açıktır; zira, Tanrı sadece bizim kendi inancımızın içselliği içinde eksiksizce mevcut oluyorsa şayet, o zaman Tanrı, önümüzde gördüğümüz insan ürünü şeyler içinde tümüyle mevcut sayılamayacaktır. Hegel'in ortaya koyduğu gibi, "Lutherciler için hakikat, imâl edilmiş bir nesne değildir."[15] Bu nedenle, Reformasyon yoluyla "dinsel düşünceler, duyu öğesi içine sarılmışlıklarından uzaklaştırılıp yüreğin ve düşünmenin içselliğine geri getirilirler" (*Werke*, 13: 142; *A*, 1: 103). Protestanlığın Tanrı'yı görünür kılma uğraşından bütünüyle vazgeçtiği anlamına gelmez bu; muazzam bir Protestan din sanatı

---

bir görüntüsü için hasret çeken" gelişmekte olan "bir popüler dindarlık" (s. 132) için Bakire Meryem ile bebek İsa'nın görünür fizikselliğini güçlendirir (s. 155).

[12] Hegel, *Werke*, 12: 467-8; *The Philosophy of History*, ss. 389-90.

[13] Ayrıca bkz. Hegel, *Werke*, 12: 488; *The Philosophy of History*, s. 408.

[14] Hegel, *Werke*, 12: 495; *The Philosophy of History*, ss. 415-6.

[15] Hegel, *Werke*, 12: 496; *The Philosophy of History*, s. 416.

vardır, örneğin Rembrandt. Fakat sanatın dinsel yaşam içinde, ortaçağlarda oynamış olduğu önemli rolü oynamaya son verdiği ve inancın kendisinin içsel şahitliğine gittikçe daha fazla yol açtığı anlamına gelir. Aynı zamanda, Protestan tinselliğinin estetik ifade bulduğu ölçüde, Bakire Meryem'in resmedilmiş imgeleri içinde daha az, dinsel müzikte, ilâhilerde ve lirik şiirlerdeyse daha çok bulunduğu anlamına gelir (*Werke*, 14: 159, 15: 211, 459; *A*, 1: 542-3, 2: 950, 1145).

Protestanlıkla ilgili ayırt edici olan şey, aslında tüm estetik ifadeden kaçınmak değildir; aksine, dinin hâkimiyetinden sanatı kurtarması ve böylelikle onun bütünüyle *seküler* olmasına izin vermesidir. Gerçekten de Protestanlık, dünyevî ve gündelik olanın özel değerini kabul ederek sanatı seküler olmaya fiilî olarak cesaretlendirir. Kuşkusuz, Reformasyondan önce de, portre resmi içeren seküler sanat vardı. Fakat Hegel için Reformasyon, emek, ailedeki yaşam ve devletteki yaşam gibi seküler etkinlik formlarını, basitçe dinsel, keşişlere özgü yaşamın dışına düşüyor olarak değil, kendilerinde 'kutsal' olarak görerek seküler sanata yeni ve güçlü bir itici güç verdi. Hegel şunu iddia eder: "Yaşamın nesrinde ayağını sağlam basmak, onu kendi içinde dinsel çağrışımlardan bağımsız olarak mutlak şekilde geçerli kılmak ve sınırlanmamış bir özgürlük içinde gelişmesine izin vermek yalnızca Protestanlığın payına düşer" (*Werke*, 14: 225-6; *A*, 1: 598). Böylece Protestanlık, Hollandalılar gibi bir halkı, başka bir yerde sanatsal canlandırıcılığı değersiz kabul edilebilecek sıradan manzaraları ve nesneleri kendi resimlerinde keşfetmeleri için özgürleştirir. En güzel sanat daha öncesinde dinsel sanat olmuştu. Bununla birlikte, Hollanda resim sanatına doğru gözlerle bakarsak şayet, bu sanatın kır eğlencesi ve aile yaşantısı resimlerinde büyük bir neşe ve özgürlük keşfedeceğiz ve "artık daha fazla bu tür konulardan uzak durmuş olmaları gerektiğini ve sadece Grek tanrılarını, mythosları ve masalları, ya da Madonna'yı, çarmıha gerilişi, şehitleri, papaları, erkek ya da kadın azizleri betimlediklerini düşünmeyeceğiz" (*Werke*, 15: 130; *A*, 2: 887).

Protestanlık, sanatı dinden özgürleştirmekle ve aynı zamanda seküler olanı kurtarmakla, sanatın rahat bir vicdanla sıradan olanın zarif güzelliğini keşfetmesine imkân sağlar. Sanat bu yolla bir kez özgürleştiğinde, onun ayırt edici belirlenimi artık ilâhî olanı ifade etmek değildir. Sanat böylece *en yüksek* çağrısını daha fazla yerine getiremez. Ama yine de o, en yüksek belirlenimine yakın olan bir görevi

yerine getirebilecektir; zira, somut insan özgürlüğüne ve doğal yaşama duyusal ifade vermek suretiyle güzeli yaratabilecek güçtedir hâlâ.

Hegel, on yedinci ve on sekizinci yüzyılların birtakım doğalcı [*naturalistic*] sanatlarının, çevreleyen dünyayı *taklit etmek*le (ya da en azından taklit etmeye çabalamakla) kendilerini sınırladıklarının çok iyi farkındaydı. Böyle bir sanat, onun görüşünde artık en eksiksiz anlamıyla sanat olarak değerlendirilmez. Bununla birlikte, doğalcı sanat eserleri sadece şeylerin neye benzediklerini bize göstermedikleri, resmedilen nesnelere yaşam ve 'ruh' üfledikleri, böylelikle de (*Mantık*'tan öğrendiğimiz gibi, kendini belirtik olarak ilkin yaşam olarak açığa vuran) 'ide'ye duyusal ifade vermeye devam ettikleri zaman hâlâ hakikî *sanat* eserleri olarak değerlendirilirler. Hollandalıların doğalcı resimleri, böylece, salt *Kunststücke* [zanaat ürünü] olmaktan çok, tam bir kesinlikle *Kunstwerke*dir [sanat eseridir]; çünkü onların amacı basitçe tuval üzerinde dünyadaki şeylerin görünüşünü yeniden üretmek değil, izleyiciyi "en sıradan ve en küçük olanında bile, *yaşam*ın mevcudiyetindeki doyum"a ulaştırmaktır (*Werke*, 13: 69-70, 14: 223-5; *A*, 1: 45, 596-7 [italikler bana aittir]). Hegel, bunun, Hollanda sanatının resimde "metalin ışıltısı, bir salkım üzümün mum ışığında titrek parıltısı, ayın ya da güneşin kaybolan bir anlık görüntüsü" ya da "bir şelâle, okyanusun köpüren dalgaları, bardağın, çatal-bıçağın sıradan ışıltılarıyla natürmort vb." gibi geçici anları yakalamayı çok sık araştırmasının nedeni olduğunu söyler –çünkü onların hareketlerinde, parlamaları ve ışıldamalarında, cansız nesnelerin bile *canlı* oldukları söylenebilir (*Werke*, 14: 227; *A*, 1: 599).

Hegel, ilgimizi Hollanda sanatına çeken şeyin, renklerin kendilerinin karmaşık canlı etkileşimi olduğunu iddia eder. Hegel, buna, "nesnel müzik" ya da "renkler içindeki bir tını" [*ein Tönen in Farben*] der. Gerçekten de Hollandalı sanatçılar, Jan van Eyck'in zamanından beri, rengin 'sihirli' etkilerini çalışmayı kendi sanatlarının açık bir ilgisi hâline getirdiler. Hegel, Hollandalı sanatçıların bu yolla sanatsal resmetmenin *araçları*nı keşfettiklerini ve gerçekte sanatçıların bu araçları kullanmadaki becerilerini kendileri için bir amaç [*für sich selber Zweck*] olarak sergilediklerini belirtir. Böylece, nesnelerin yaşamının resmedilmesi Hollandalılar için, çoğu kez, sanatçının *kendi* sanatçılığının da aynı zamanda açıkça sunulmasıydı (*Werke*, 14: 227-9; *A*, 1: 599-600).

Bu öz-sunum [*self-presentation*], sanatçının yaratma etkinliğini salt soyut olanda sunmadığı, içinde somut cisimleşmiş yaşamın ya da insan özgürlüğünün görünüşe çıktığı bir nesneyi yaratma etkinliği olduğu ölçüde, *sanat* olarak sayılmayı sürdürür. Güzel sanat, hatırlayalım, idenin duyusal ifadesidir; ide, doğada yaşam formunu, Greklerin ve ortaçağların fark ettiği gibi de, somut, cisimleşmiş insan özgürlüğü formunu alır. Sanat modern, Reformasyon-sonrası dönemde kendi ayırt edici görevini yerine getirecekse şayet, –yapabileceği yerde– somut doğal ve insanî formları resmetmeli ya da betimlemelidir; çünkü yaşam ve insan özgürlüğü, kendi somut cisimleşmeleri dışında ya da onlardan ayrı olarak hiçbir şey değildir.

Bununla birlikte, birtakım modern sanatçıları Hegel, dikkatlerini somut doğal ve insanî formların resmedilmesinden *uzağa*, kendi üretme edimlerinin ve onun sayesinde yaratılanın sunulmasına kaydırdıklarını görür. Bu tür sanatçıların eserlerinde, "kendisini sergileme niyetinde olan ve onun için meselenin, tamamlanmış ve kendine-yeterli bir eserin biçimlendirilmesi değil, içinde üretici sanatçının bizim yalnızca kendisini görmemize izin verdiği bir üretim olduğu, sanatçının kendisinin çıplak öznelliği bulunmaktadır" (*Werke*, 14: 229; *A*, 1: 600). Hegel, bunu söylerken aklında hangi sanatçıların olduğunu belirtmemekle kalmaz, ressamları mı yoksa şairleri mi düşündüğünü bile açıklamaz; fakat şüphesiz ki bizler, kendi eserlerinin dünyadaki nesneleri görünüşe getirmektense, kendi yaratıcı etkinlik ve performanslarını görünür kılmalarını isteyen yüzyılımızın sanatçılarına –bunlardan biri Jackson Pollock olabilir– âşinayız.

Hegel, kendi felsefesinin her alanında canlı ve somut olanın tutkulu bir savunucusu ve soyut olanın, tek-taraflı olanın ve cisimsel olmayanın acımasız bir eleştirmenidir. Onun Hint ve Mısır sanatlarında gördüğü doğal ve insanî formun çarpıtılmalarına daha az hayranlık duymasının nedeni budur. On yedinci yüzyıl Fransız dramasındaki soyut nitelendirmelere ve Düsseldorf Okulu tarafından yaratılan soluk ve yavan imgelere karşı fazlasıyla eleştirel olmasının nedeni de budur. Pollock gibi ressamların, kendi eserlerinde yaratma ediminin kendisini sunmaya çabaladıkları, fakat somut yaşamın ve insan özgürlüğünün imgelerini yaratmaya geçmedikleri ölçüde, Hegel'in gözünde soyutlama yapmaktan suçlu olacaklardır; çünkü onlar, bizzat insan özgürlüğünün aldığı somut cisimleşmiş formdan *soyutlama yaparak* insanın yaratıcı etkinliğine ifade kazandırırlar. Müzik ve mi-

marî, kendi doğaları gereği, temsilî-olmayan sanatlardır. Fakat resim, heykel ve şiir böyle değildir. Bu nedenle, müzik ve mimarî, *soyut* olanda renk ve şeklin etkileşimini keşfetmelerinde tümüyle 'müziksel' ve temsilî-olmayan olmak için çabaladıkları ölçüde, muktedir oldukları somut insan özgürlüğünün ayırt edici estetik ifadesinde yetersiz kalırlar. Bu, Hegel'in 'müzikal' renk-efektlerinin soyut keşfine bütünüyle karşı çıktığını söylemek değildir. Bu tür keşiflerin, Hegel' in çok fazla hayran olduğu Hollandalı ve Felemenk sanatçıların eserlerinde olduğu gibi, somut insan özgürlüğünü ve yaşamını işleyen resimdeki keşiflerle birleştirilmesi gerektiği konusunda ısrar etmektir (bkz. *Werke*, 14: 228; *A*, 1: 599-600).[16] Böylece, Hegel'in Pollock'u (ve aslında Mondrian'ı ve diğer soyut sanatçıları) eleştirisi şöyle olacaktır: Ressamlar kendilerini doğal olarak soyut renk-ilişkileriyle meşgul etseler de, somut insan ve doğa yaşamının resmedilmesinden *soyutlama içinde* bunu yapmamalıdırlar.

Hegel, Batı geleneğinde resimsel soyutlamaya giden yolda belki de ilk dönüm noktası olan J.M.W. Turner'ın eserleriyle tanışık değildi.[17] Ancak o, bununla ilişkili, modern ironik mizaha sahip *edebî* sa-

---

[16] 'Hollandalı' [*Netherlandish*], on dördüncü, on beşinci ve on altıncı yüzyılın (Jan van Eyck ya da Yaşlı Pieter Bruegel gibi) Low Countries'den [Belçika, Hollanda, Lüksemburg] gelen ressamlarına gönderme yapmak için kullanılan bir terimdir. Felemenk [*Dutch*] terimi ise, on yedinci yüzyıldan sonra yaşamış, Low Countries'in kuzeyinden gelen (Rembrandt gibi) ressamlara gönderme yapmak için kullanılır. 'Felemenk Cumhuriyeti' –Hollanda Birleşik Eyaletleri– 1579-80'de, İspanyol Habsburgları'nın yönetimine karşı bir isyandan sonra kurulmuştur. 'Felemenk' terimi, geç on altıncı yüzyıl ile günümüz modern Belçika'sının kurulduğu 1831 yılı arasında yaşamış, Low Countries'in güneyinden gelen (Rubens gibi) ressamları ifade etmek için kullanılır; fakat bazen, Low Countries'in güneyinden gelen ilk Hollandalı ressamlar için de kullanılır.

[17] Turner'ın *Interior at Petworth*'ına ilişkin Andrew Graham-Dixon, onun, "yabancı, basit, ilksel bir dünya, *nesnelerin ortaya çıkışından önce* var olmuş olabilen evren gibi bir yer"i (italikler bana aittir) çağrıştırdığını yazar. Ayrıca o, Turner'ın geç suluboya resimlerinden biri olan *A Bedroom in Venice*'ten, onda, "neredeyse, gelecek kuşaklar için plânlanmış, modern sanat olarak adlandırdığımız tüm süreci[:]... Kübizmin mekânsal özgürlüğünü[,]... hükmedici özgür Mondrian geometrisini[,]... yirminci yüzyılın en zarif soyut Amerikan resimlerinin yüceliğini görebiliriz" diye söz eder. Bkz. A. Graham-Dixon, *A History of British Art* (Londra: BBC Books, 1996), ss. 155, 159.

nattaki doğalcı nesnellikten uzaklaşan bir hareketi de görüyordu. Jean Paul Richter gibi mizahçıların yazılarında ayırt edici olan şey, bu yazarların, sanatçının yaratıcılığının doğrudan estetik sunumunu amaçlamaları değil, metinlerinde, nesnellik formlarının ironik bir biçimde altüst edilmesi ve altlarının oyulmasıdır. Dolayısıyla, Hegel'e göre ironik sanatçının etkinliği, "kendisini nesnel yapmayı ve kendisi için gerçeklikte sağlam bir şekil kazanmayı tasarlayan ya da dış dünyada hâlihazırda böyle bir şekle sahip görünen her şeyi yıkmayı ve sona erdirmeyi" içerir (*Werke*, 14: 229; *A*, 1: 601). Böyle yapmakla sanatçı kendisini yukarıya yükseltip nesnelliğin belirli formlarından kendisini soyutlar ve bu sayede kendisi için ironik bir belirsizlik özgürlüğü kurar. Buna rağmen, böyle bir mizah bile, Laurence Sterne' nin durumunda olduğu gibi, sanatçının altüst edici etkinliği 'aslî' olanın görülmesine izin veriyorsa şayet, hâlâ hakikî sanat alanı içinde kalmaya devam edebilir (*Werke*, 14: 231; *A*, 1: 602). Bu gerçekleşmezse ve ortaya çıkan şey öncelikle bizzat sanatçının ironik belirsizliğiyse, o zaman bu sanat artık eksiksiz anlamıyla sanat olarak kabul edilmez; çünkü artık somut insan özgürlüğünü kesin ve belirli bir tarzda görünür ve hayâl edilebilir kılmaz.

Hegel, ironik mizahçının belirli nesnelliği altüst edişi ve sonuçta kendisinin böyle bir belirlilikten 'kurtuluş'uyla birlikte romantik sanat formunun dağılıp son bulduğuna inanır. Bunun nedeni, belirliliğin bütünüyle altüst edilişiyle, ironik sanatçının, içinde Hıristiyan hassasiyetinin ve onun seküler eşleniğinin kendisine estetik ifade kazandırdığı dinsel, şövalyelere özgü ve gündelik tüm tikel formları altüst etmesi, askıya alması ve hepsinden çekilmesidir. Böylece, mizahî, ironik tin, romantik sanatın geleneksel olarak kullandığı belirli hiçbir ifade formuna bağlı olmadığını göstermek suretiyle kendisine estetik ifade verir. Bu yolla ironik sanatçı, modern dünyadaki herkese, sanatın artık kendisini geleneksel romantik ifade formlarıyla sınırlandırmaya ihtiyacının olmadığını ve romantik sanat formunun bu anlamda sona ermiş olduğunu gösterir. Aslında o, herhangi tikel bir sanat formunun sanatsal yaratıma hükmetmeye artık ihtiyaç duymadığını gösterir. Hegel'in ortaya koyduğu gibi, "tikel bir konuya esaret ve yalnızca bu malzemeye uygun bir betimleme modu, günümüz sanatçıları için geçmişe ait bir şeydir" (*Werke*, 14: 235; *A*, 1: 605).

Hegel'in, böyle bir ironinin ve mizahın ortaya çıkmasının bütünüyle modern dünyanın kaçınılabilir talihsiz bir sonucu olduğunu

düşünmediğine burada işaret etmek önemlidir. Bu, bizzat Hıristiyan sanatının gelişiminin zorunlu sonucudur; zira ironik sanatçının yaptığı şey, tinin özgürlüğünün, herhangi belirli bir estetik ifade formunu nihaî olarak aşan ve geride bırakan özsel bir içsel özgürlük olduğu şeklindeki Hıristiyan düşüncesine, bizzat sanatın kendi içinde seküler bir ifade kazandırmaktır. Grekler, kendi tanrılarına ancak sanatın içinde belirli form verebildiler; fakat Hıristiyanlık, Tanrı'yı saf anlamda dinsel duygu ve inanç içinde, saf ruh ve sevgi olarak bilir. Görmüş olduğumuz gibi, Hıristiyanlık, ilâhî olanı aynı zamanda cisimleşmiş ve böylece kendi ayırt edici estetik ifadesine muktedir olarak anlar. Hıristiyan Tanrı, sevgi olarak böyle bir ifadeyi ortaçağların ve Rönesansın dinsel sanatında, bizzat Hıristiyanlığın Tanrı'yı duyusal, görünür bir formda belirdiğinde tümüyle mevcut olarak kavradığı bir zamanda keşfetti. Bununla birlikte, Reformasyon Tanrı'nın gerçekte sanat içinde değil, yalnızca inancın kendisinin içselliği içinde tam olarak mevcut olduğunu vurguladı ve böylece sanatı, seküler insan özgürlüğünün keşfi için özgürleştirdi. Reformasyon, seküler bilinç tarafından da, özellikle ahlâk ve felsefe alanlarında, bir içe dönüşü başlatır. Tinin geçmişte estetik ifade bulduğu tüm belirli formları altüst etmek suretiyle, modern mizah, bu seküler insan özgürlüğünün de estetik ifadeyi aştığını sanatta gösterir. Bu yolla Hegel, romantik sanat tarihinin, "sanatın öz-aşkınlığını [kendini-aşmasını, *self-transcendence*], kendisine ait alan içinde ve bizzat sanat formunda" kanıtladığını belirtir (*Werke*, 13: 113; *A*, 1: 80).

Ne var ki, insan öznelliğinin bugün artık estetik ifadenin herhangi belirli formuna bağlı olmadığını göstermekle, modern ironiciler, romantik sanat formunu sadece sonlandırmaktan daha fazlasını yapmıyorlar mı? Modern ironiciler (Sterne gibi bir yazar istisna olmak üzere), somut insan özgürlüğüne belirli bir estetik ifade verme düşüncesine sırtlarını dönmüyorlar mı; ve böylece, sanatın ayırt edici belirlenimini bütünüyle terk etmiyorlar mı? Başka bir deyişle, bu durum, modern sanatın ironik olmakla, gerçekte kendisinin *sanat* olma karakterini yok etmesi ve böylece fiilen intihar etmesi değil midir?

Aslında Hegel bunu iddia eder. 1820-21 seminerlerinde o, mizahta ve komedide "sanat öz-yıkıma ilerler" [*die Kunst geht fort zur Selbstvernichtung*] diye açıkça belirtir.[18] Fakat bu düşünce, bu yazı-

[18] Hegel, *Ästhetik 1820/21*, s. 306.

nın başlangıcında öne sürülen, Hegel'in, modern dünyada sanatın son bulduğunu asla söylemediği iddiasıyla çelişmez mi? Bunun böyle olduğuna inanmıyorum; çünkü H.S. Harris gibi ben de, Hegel'in ironik mizah içindeki sanatın 'ölüm'ünden, sanatın hakikî görevini yerine getirmeyi sürdüren yeni bir sanat formunun *yeniden dirildiği*ni düşündüğüne inanıyorum.[19]

Sanatın bu yeni formu, dinin hakikatlerine doğrudan ifade verecek olan sanatın en yüksek belirlenimini artık yerine getiremez. Bu yüzden, modern dünyada sanatı, artık, ilâhî olanın kendisinin doğrudan açığa vuruluşu olarak kabul edemeyiz ve sanattaki-Tanrı'ya, kadim Greklerin ve ortaçağların yaptığı gibi dua edip saygı duyamayız. Hegel şöyle der: "Grek tanrılarının heykellerini ne kadar mükemmel bulursak bulalım, Tanrı Babayı, İsa'yı ve Meryem'i ne kadar saygın ve mükemmel resmedilmiş görürsek görelim, nafile; [bu sanatsal resmedişlerin önünde] artık diz çökmüyoruz" (*Werke*, 13: 142; *A*, 1: 103). Bununla birlikte, sanatın bu yeni formu, Reformasyon-sonrası sanatın değiştirilmiş belirlenimini yerine getirebil*ir*; çünkü somut, belirli bir form içinde seküler insan özgürlüğünü ve doğal yaşamı sunabilir. Modern seküler özgürlük, en mükemmel dile getirilişini sanatın ötesinde, felsefede bulması anlamında gerçekten de sanatı aşar. Ne var ki böyle bir özgürlük, Hegel'in görüşünde, hâlâ belirli bir estetik ifadeye *muktedir*dir; ve modern özgürlüğe böyle bir ifade sağlamak, tam da yeni, 'yeniden dirilmiş' modern sanatın görevidir.

Bunun yanında, sanatın bu yeni formunu betimlemeden önce, dinin sanat üzerindeki hegemonyasının, Hegel için, modern dünyada *felsefe*nin sanat üzerindeki hegemonyasına kolay bir şekilde yol açtığı yönündeki Harris'in görüşünü paylaşmadığımı ifade etmeliyim.[20] Şüphesiz ki Hegel, çağımızın önceki çağlardan daha reflektif/düşünümsel ve felsefî bir çağ olduğunu, ve bir sonuç olarak, çağımızın pek çok açıdan 'sanat için uygunsuz' olduğunu kabul eder. Hegel, düşünce ve refleksiyonun güzel sanata 'üstün gelmiş' olduğunu [*die schöne Kunst überflügelt*], öyle ki, şu an sanata karşı cevabımızın duyusal zevk ve keyif olduğu kadar, eleştirel bir yargı formu da aldı-

---

[19] Bkz. H.S. Harris, "The Resurrection of Art", *The Owl of Minerva*, sayı 16/1 (Güz 1984), s. 7.

[20] Harris, "The Resurrection of Art", s. 7: "Batı kültürümüzün önem taşıyan sanatı felsefî olmak zorundaydı, çünkü bundan böyle dinsel olamazdı."

ğını söyler. Ayrıca, sanatın doğasını anlamada bize yardımcı olması için felsefî estetik bilimini geliştirdik ve bu bilimin modern dünyada sanatın kendisi kadar bir ihtiyaç hâline gelmiş olduğu görünür (*Werke*, 13: 24-5; *A*, 1: 10-1). Fakat Hegel, bunun, sanatın bugün kaçınılmaz olarak apaçık felsefî refleksiyonun bir aracı olması gerektiği anlamına gelmediğinden emindir. Pek çok modern sanatçının –örneğin, Schiller'in–, sanatlarına daha çok felsefî refleksiyon sokmakla 'yanlış yönlendirilmiş' [*verleitet*] olduklarını kabul eder; Hegel'in bu fiili [*verleitet*] tercih etmesi, modern dünyada böyle bir gelişimi hiçbir şekilde kaçınılmaz saymadığını gösterir. Sanat, Hegel için, felsefe ve din tarafından bağışlanandan farklı ve bağımsız olan hakikatin ayırt edici *estetik* –eş deyişle, duyusal ve hayâlî– bir görüntüsünü bize hâlâ sunabilir. Ayrıca, sanata verilen modern cevap, sanatın içinde daima felsefî önermeler/akıl yürütme ilkeleri arayan, ağırlıklı olarak ya da münhasıran entelektüel bir cevap olmak zorunda değildir; bize önerilen duyusal ya da hayâlî görüntü içinde hâlâ 'dolayımsız zevk' [*unmittelbarer Genuß*] ve keyif içerebilir (*Werke*, 13: 25; *A*, 1: 11). Aslında Hegel için sanatın, hakikatin, içinde keyif alabildiğimiz duyusal ve hayâlî bir görüntüsünü bize hâlâ sunması *gerek*tiğine, çünkü hakikati anlamaya olduğu gibi, onu *görme*ye ve *hayâl etme*ye de güçlü bir ihtiyaç duyduğumuza inanıyorum. Sanat belki de artık modern tinin en yüksek ihtiyacı değil; ancak buna rağmen hâlâ bir ihtiyaçtır. Stephen Bungay, kanaatimce, Hegel için sanatın bugün artık hiçbir şekilde tinin bir ihtiyacı olmadığı ve sanatın bize anlatması gereken şeyden sıkılmış olduğumuz iddiasında yanılır.[21] Hegel'e göre, bizler hâlâ indirgenemezcesine duyusal varlıklarız ve hakikati reflektif/düşünümsel bir formda olduğu kadar, duyusal ya da hayâlî formlar içinde görmeye her zaman ihtiyaç duyarız. Dolayısıyla, sanat modern dünyada bizim için bir ihtiyaç olmaya devam eder ve hem felsefe hem de dinden bağımsız olarak oynayacak bir rolü hâlâ vardır.

IV

Hegel'in tespit ettiği modern sanatın yeni –yeniden dirilmiş– formunun karakteri, onun hem *modern* hem de hakikî *sanat* olması gerek-

[21] S. Bungay, *Beauty and Truth: A Study of Hegel's Aesthetics* (Oxford: Oxford University Press, 1984), s. 78.

tiği yalın olgusundan kaynaklanır. Bir taraftan o, modern olarak, mizah sanatının elde ettiği daha önceki estetik ifade formlarından kurtulmanın tadını çıkarmalıdır. Ayrıca, kendi içeriğini seçme özgürlüğünün de tadını çıkarmalıdır. Hegel, modern çağda "sanatçının... konudan ve, içinde kutsal ve ezelî-ebedî olanın daha önce insan kavrayışı için görülür kılındığı kavrayış modundan bağımsız olarak, kutsanmış belirli formların ve düzenlemelerin üstünde durduğunu ve özgürce kendi hesabına çalıştığını" belirtir. Dolayısıyla, modern sanatçı için sanat, "sanatçının, her ne çeşit olursa olsun bir malzemeyle ilişkili olarak kendi öznel becerisi oranında kullanabildiği özgür bir enstrüman" hâline gelir (*Werke*, 14: 235; *A*, 1: 605). Diğer taraftan, hakikî sanat olarak modern sanat hâlâ idenin, eş deyişle, somut doğal yaşamın ve insan özgürlüğünün duyusal ifadesi olmalıdır. Bu, onun hâlâ canlı, uyumlu, *güzel* formlar yaratması gerektiği anlamına gelir: "Her malzeme, ona [sanatçıya], güzel olmanın formel yasasıyla ve sanatsal değerlendirmeye yetenekli olmayla çelişmiyorsa, muhtemelen farksız gelecektir" (*Werke*, 14: 235; *A*, 1: 605). Modern doğalcılık, güzelliğin ve idealin kurban edilmesi pahasına, doğanın ya da alelâde insan yaşamının detaylarını yeniden üretmeye sıklıkla çabalamıştır" (*Werke*, 14: 225; *A*, 1: 597); ve elbette, modern ironi, belirli nesnel formu yıkarak ve dağıtarak, böylece onun *karşısına* kendisini koyarak kendisini güzellikten 'kurtarır.' Fakat bunlar, artık, modern dünyada sanatın erişebileceği en yüksek yeri temsil etmez. Geçmişin büyük sanatı olarak güzelliğe adanacak yeni bir sanat formu için sadece yolu hazırlarlar.

Hakikî modern sanat, böylece, klasik, romantik ve hattâ bir olasılıkla sembolik sanat-formlarını bile özgürce kullanırken somut yaşamı ve insan özgürlüğünü sunmalıdır. Böyle bir sanatın yeni 'kutsal'ı, Hegel'e göre, sadece kadim Greklerin idealize edilmiş hümanitesi ya da on yedinci yüzyıl Felemenklerinin burjuva özgürlüğü, yahut da, gerçekten, on dokuzuncu yüzyıl Alman Biedermeier kültürünün*

* 1810-1850 yılları arasında Almanya ve Avusturya'da gelişen sanat akımıdır. Adını, rahatlığıyla ünlü, zamanın popüler komik karakteri Papa Biedermeier'den alıp yeni orta sınıfa, burjuva kesime hitap eden ve gösterişsizlik, taşralık ve sağlamlık özelliklerini içinde barındıran bu anlayış, mobilya ve resim üzerinde görülür. Süsleme biçimleri ve işlevsellik yönü önemli olan bu

burjuva rahatlığı değil, Hegel'in Goethe'yi izleyerek *Humanus* diye adlandırdığı şeydir: "Asıl olarak insan yüreğinin derinlikleri ve dorukları, neşe ve kederinde evrensel olarak insan, onun çabaları/mücadeleleri, edimleri ve yazgıları" (*Werke*, 14: 237-8; *A*, 1: 607-8).[22] Hegel'in, sanatın şimdi *her* türden insan tutkusunu resmetmesi gerektiğini düşündüğü anlamına gelmez bu. Modern sanatçı hâlâ güzelliği yaratmak zorundadır; dolayısıyla, modern sanatta resmedilebilen şey için birtakım sınırlar bulunmaktadır. Fakat bu sınırlar, en azından Hegel'in bakış açısından, özellikle kısıtlayıcı değildir: Modern sanat, "insan gönlünde *canlı* [*lebendig*]" olabilecek her şeye, diğer bir deyişle, "asıl olarak insanın, içinde kendi *evinde* [*heimisch*] olabildiği her şey"e ifade kazandırabilir (*Werke*, 14: 238; *A*, 1: 607 [italikler bana aittir]). Bu yüzden, dışarıda bırakılan her şey, insanın, içinde kendisini evinde bulamamasıdır –izleyiciyi kasıtlı olarak rahatsız etme, kışkırtma, atlatma ya da şaşırtma peşindedir– ya da insan gönlünde kendisi *ölü* olandır –soyut, soğuk ve tamamen/saf olumsuz olandır.

Hegel, modern sanatta neyin kabul edilip edilmeyeceğini belirlemek için kesin talimatlar ya da kurallar vermez. Shakespeare hayranlığından biliyoruz ki, sanatta kötünün ve suçun betimlenmesini kabul etmeyle ilgili sorunu yoktur; bununla birlikte, 1828'de Berlin'de sergilenen bir Alman janr (tür) boyama* resmi hakkındaki yorumlarından biliyoruz ki, Hegel'in kabul edilebilir bulmadığı belirli bir kötülük türü de vardır. Öyle görünüyor ki, farkı yaratan şey, bu resim türü Hegel'e göre kindar, fesat bir halk manzarasın*dan başka bir şey*

---

akım ya da düşünce formu, özellikle gelenek, saygı ve muhafaza etme gibi değerleri yaşatma amacını güder –ed. n.

[22] *Humanus* sanatının Biedermeier sanatıyla (kanaatimce yanlış olarak) ilişkilendirilmesi, Dieter Henrich tarafından "The Contemporary Relevance of Hegel's Aesthetics"te (s. 201) konu edilmiştir. Hegel'in, estetik üzerine derslerinde *Humanus* üzerine açıklamalarıyla, dolaylı olarak sözünü ettiği, Goethe'nin şiiri *Die Geheimnisse* arasındaki ilişkiye dair en önemli tartışmayı, Martin Donougho'nun "Remarks on 'Humanus heißt der Heilige'" sinde (*Hegel-Studien*, sayı 17, 1982, ss. 214-25) görebiliriz.

* Sıradan insanların günlük yaşamları ile ilgilenen resim tarzı. Bu tarz, on yedinci yüzyıl Alman sanatından doğmuş ve daha çok Kuzey Avrupa'da popüler olmuştur. Tipik özneleri, günlük işlerle uğraşan askerler, köylüler ve işçilerdir –ed. n.

sunmuyor görünürken, Shakespeare'in, en sonunda olumsuz, yıkıcı bireyler olmalarına rağmen Iago ve Macbeth gibi kötü karakterlere, onlara 'yaşam' veren zengin bir poetik hayâl gücüyle renk vermeyi başarmasıdır. Böylelikle, bu tür karakterler sadece bizi yabancılaştırmazlar, korkuturken bile ilgimizi çekerler ve bizde bir hayranlık ve onaylama duygusuna neden olurlar.[23] Bu nedenle Hegel, modern sanatın yavan olması gerekmediğini, Shakespeare'in sanatı gibi, insan ruhunun karanlık tarafını keşfedebileceğini salık verir. Bununla birlikte, önemli olan şey şudur ki, bunu yaparken modern sanat, tamamen soğukkanlı ya da şedit karakterlerin sahneye çıkışıyla bizi sadece rahatsız etmenin peşinde koşmamalı; canlı, hayâlî ve –sadece belirli bir dereceye kadar olsa da– onaylanmaya değer karakterlerin mevcudiyetinde bir tatmin duygusu ve özgürlük hissetmemize izin vermelidir.

Hegel, insan özgürlüğünün ve yaşamının modern sanatta tam olarak *nasıl* resmedilmesi gerektiği hakkında da çok az fikir verir. Bize tüm söylediği, sanatçının "imgeler stoku, konfigürasyon modları [ve] önceki sanat formları"ndan yararlanmakta özgür olması gerektiğidir (*Werke*, 14: 235; *A*, 1: 605). Sanatçının, Homerosçu formları ve ortaçağ sanatından elde edilen formları sahiplenebileceğini açıkça ifade eder ve ayrıca, Goethe'nin *Batı-Doğu Divanı*'ndaki [*West-östlicher Divan*] 'Doğu'ya başvuru'suna onaylayarak işaret eder (*Werke*, 14: 238, 241-2; *A*, 1: 607-8, 610-1).[24] Elbette bunun da sınırları

---

[23] Annemarie Gethmann-Siefert, Hegel'in gönderme yaptığı janr boyamayı, Constantin Schrötter tarafından yapılan *Sermon* olarak teşhis eder. Bkz. *Hegel in Berlin. Preußische Kulturpolitik und idealistische Ästhetik. Zum 150. Todestag des Philosophen*, ed. O. Pöggeler ve diğ. (Berlin: Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, 1981), ss. 236-7. Hegel'in bu boyama üzerine yorumları için bkz. *Werke*, 13: 223, 15: 130; *A*, 1: 169, 2: 887. Shakespeareci kötü karakterlere ilişkin zengin poetik hayâl gücü üzerine Hegel'in yorumları için bkz. *Werke*, 15: 561-2; *A*, 2: 1227-8.

[24] Goethe hakkında, ayrıca bkz. Hegel, *Werke*, 12: 4334; *The Philosophy of History*, s. 360. Goethe'nin *West-östlicher Divan*'ındaki şiirler, Hegel tarafından aslında *Humanus* sanatının kendisine ait olmak yerine, 'nesnel mizah'ın geçiş/ara formuna [*Übergangsform*] ait olarak anlaşılır. Bununla birlikte, Hegel'in İran ve Arap şiirinin "bugün için bile harikulade bir örnek" oluşturduğu yorumu, kendi sanatlarında Yakın Doğu modellerinden yararlanmak amacıyla *Humanus*a estetik ifade vermeye çabalayanlar için onu uy-

vardır. Örneğin, ironik mizah sanatını eleştirisinin gösterdiği gibi, Hegel, Hindistan ve birtakım Mısır sanatına özgü, bozulmuş belirli, doğal formlara modern sanatçıların geri dönmeleri gerektiğini düşünmez. Bu yüzden, Picasso'nun Afrika yüz maskelerini *Les Demoiselles d'Avignon* [*Avignon Kerhanesi* (1907)] tablosu içine katmasını kesinlikle reddederdi. Bu, sadece, maskelerin kendilerinin çarpıtılmış hatları nedeniyle değil, aynı zamanda Picasso'nun bu maskelere yüklediği polemiksel, antagonistik amaç nedeniyledir. Robert Hughes'ün işaret ettiği gibi, *Demoiselles*, "kendi Afrikalı prototiplerinden hiçbir şekilde uzak durmaz ve çekinmez; onun bağlamalı/vurmalı* ritimleri, bize, Picasso'nun kendi maskelerine, kültür alanına aktarılmış vahşiliğin, şiddetin simgeleri olarak baktığını anımsatır."[25]

Şimdiye kadar söylediklerim, hiç kuşkusuz, Hegel'in modern sanat kavrayışını sanki aşırı muhafazakârmış gibi, Hegel'in ölümünden beri üretilmiş olanların çok azını hakikî sanat olarak gören bir kavrayış gibi gösteriyor. Empresyonistlerin eserlerinden bazıları, Degas ve belki de Cézanne, Hegel'in sanata dair kriterlerini karşılar; fakat George Grosz ya da Francis Bacon ya da Mark Rothko ya da Jackson Pollock'un eserlerinin somut insan özgürlüğüne ve yaşamına, yahut da *Humanus*a estetik ifade kazandırdıklarını düşünmek zordur. Gelgelelim, bugün devrimci ve ilerici oldukları kabul edilen modern hareketlerin pek çoğu, Hegel'e, somut insan özgürlüğünün sunulmasından vazgeçmiş oldukları ve modernden çok, bütünüyle *sembolik* oldukları görünen biçemlere başvurdukları ölçüde, gerici görünecekti. Picasso ya da De Kooning tarafından insan formunun vahşice çarpıtılması, Léger tarafından insan formunun yassılaştırılıp geometrikleştirilmesi, De Chirico tarafından gizemin kasıtlı olarak akla getirilmesi ve Rothko'nun soyut, yüce transendentalizmi, [bunların] hepsi, Hegel'in kadim sembolik kültürlerle ilişkilendirdiği sanat biçemlerini yankılarlar ve dolayısıyla, onun için –indirgenmiş, yeterince belirli olmayan ya da, somut modern bir insan tinselliği kavrayışı

---

gun gördüğünü de bildirir. İronik, 'öznel' mizah sanatı ile *Humanus* sanatı arasına düşen 'nesnel mizah' sanatı hakkında bkz. *Werke*, 14: 239-42; *A*, 1: 608-11.

* Burada kullanılan *lashing*, hem bağlamak hem de vurmak ve kırbaçlamak anlamlarına geliyor –ed. n.

[25] R. Hughes, *The Shock of the New* (Londra: BBC Publications, 1980), s. 21.

olmaktan çok, aslında bütünüyle soyut bir insan tinselliği kavrayışını sunmak suretiyle– modern olmaktan ziyade, çağdışı görünürler.

Şüphesiz, böyle bir suçlamaya, bizzat Hegel'in, sanatın somut özgürlüğe ve yaşama ifade kazandırmaktan başka pek çok şey yapabileceğine işaret ettiğini göstererek cevap verilebilir. Sanat hicivli, eleştirel, süsleyici ve eğlendirici olabilir; insan sefaletini ve zayıflığını keşfedebilir ve soyuttaki renk ve ışık efektlerini inceleyebilir. Greklerin, ortaçağdakilerin ve Felemenklerin yaptıkları şeyi modern sanatçılardan istemeksizin, sadece onların uygun gördüklerini tecrübe etmelerine neden izin vermiyoruz? Modern sanatçıların sanat için açmaya çalıştıkları yeni olanaklara, onların kendi terimleri içinde değer vermeye neden çabalamıyoruz? Hegel'e göre problem şudur ki, modern sanat başka ne yaparsa yapsın, özgürlüğün somut *sezgi*sini ve somutlaşmış yaşamı bize sunmayı ihmal ederse şayet, modern yaşamı öz-bilincin özsel bir formundan etkili bir şekilde mahrum bırakır. Dolayısıyla, Hegel-sonrası sanatçıları kendi tecrübeleriyle [*experimentation*] baş başa bırakmak ve onların eserlerine yalnızca onların kendi terimleriyle değer vermeye çabalamak, Hegel'in modern deneyimin [*experience*] yoksullaşması olarak kabul ettiği şeye katılmak olurdu. Yukarıda belirttiğim gibi, Hegel, sanatın modern zamanlarda hümanitenin en yüksek ihtiyacı olduğuna inanmaz, fakat o yine de bir ihtiyaç olarak durur; çünkü düşünen varlıklar olduğumuz kadar, hakikaten özgür ve insanî olanın sadece kavramsal bir anlayışına değil, duyusal ya da hayâlî bir tasavvuruna da gereksinim duyan, *duyusal, hayâl gücüne sahip* varlıklarız. Böyle bir tasavvur olmaksızın, özfarkındalığın önemli bir boyutundan mahrum oluruz ve bundan dolayı, gerçekten de yoksullaşmış bir yaşam süreriz (Şu eklenebilir: Yirminci yüzyıldaki 'yüksek' sanatın büyük bir kısmı, Hegel'in sanata yüklediği görevden vazgeçmiş olsa da, günümüzde televizyonlardaki dizilerin ve aile komedilerinin popülerliği, –şüphesiz Hegel, Felemenklere kendi ressamları tarafından, ya da Greklere Aristophanes tarafından sunulmuş olandan son derece yoksun bir biçimde bu tür programları değerlendirecek olmasına rağmen– insanın hayâl gücüne ait eserlerde yansımış somut dünyevî özgürlüğümüzü görmeye hâlâ ihtiyaç duyduğumuz yönündeki Hegel'in iddiasının hakikatine şahitlik etmektedir).

Hegel'in estetik teorisinin, kendisini güzellikten 'kurtarmış' bir sanatı artık anlamlandıramadığından dolayı modasının geçtiği kimi-

lerince öne sürüldü. Bugün birçok kişi, modern sanatın inceliklerini aydınlatmak için Hegel'den ziyade Adorno ya da Heidegger'e bakar. Bununla birlikte, benim görüşüme göre Hegel'in estetik teorisi, sanatın güzellikten sözümona 'kurtuluş'uyla neyi yitirmiş olduğumuzu bize hatırlattığı için fevkalâde önemlidir: Dünyadaki *somut* özgürlüğün ve yaşamın estetik ifadesi. Hegel, ayrıca, özgürlüğün bu estetik ifadesini yitirmeye ihtiyacımız olmadığını ve onu yitirmememiz gerektiğini bize hatırlatır. Hegel, özgürlüğün dinsel deneyimine Tanrı' nın soyut, öte-dünyevî bir kavranılışı ve ateizm tarafından yöneltilen tehdide karşı eleştireldir. Toplumsal, ekonomik ve politik özgürlüğe serbest pazarın aşırılıkları tarafından yöneltilen tehdide karşı eleştireldir. Aşırı öznelcilik ve yıkıcı ironi tarafından özgürlüğün estetik deneyimine yöneltilen tehdide karşı da eleştireldir. Her durumda, Hegel'in şikâyeti aynıdır: Modern dinsel, politik ve estetik özgürlüğün hakikî doğası, dinin, politikanın ve sanatın rolünün *soyut*, tektaraflı kavranışı tarafından gizlenme ve kuyusu kazılma tehlikesi içindedir. Ve her durumda Hegel, modern dünyada hakikî özgürlüğü canlı tutmak için bu tür soyutlamaların kapsamlı spekülatif bir eleştirisini yapmayı kendi görevi olarak görür.

Hegel, modern dünyada gerçek din ya da hakikî politik ve ekonomik özgürlüğün soyutlama tarafından büsbütün köklerinin kazınmış olduğuna inanmadı. Her şeyden önce, romantik sanat formunun çözülüşünden yeni bir *Humanus* sanatının doğduğunu Goethe'nin eserinde gördüğü için, sanatın kesin bir sona erişine de inanmadı.[26] Bununla birlikte, Friedrich Schlegel, E.T.A. Hoffmann ve Heinrich von Kleist gibi, geç dönem 'post-modernist' sanatın özelliklerini önceleyen yazarları ısrarlı eleştirileri göstermektedir ki, belirli bir 'sanatın ölümü' tehdidinin sürdüğünü Hegel kendi ölümüne kadar hissetmiştir. Son yüz elli yılın pek çok sanatçısı, Hegel'in kendisini adadığı somut insan özgürlüğü idealini sorgulamaya ya da açıkça altüst etmeye çabalamaları ölçüsünde, Hegel'in önlemeyi umduğu ölüme sanatı daha da yaklaştırmış oldukları görünmektedir. Hegel'in estetik teorisinin, yirmi birinci yüzyılın başlangıcında yeniden canlanması için sanata yardım etme gücüne sahip olup olmadığını şüphesiz ki göreceğiz.

çev. Metin Bal

---

[26] Bkz. Hegel, *Ästhetik 1820/21*, ss. 181-2.

NEDEN ŞİMDİ HEGEL?*

Richard J. Bernstein

Geçen on yılda, Hegel'e yönelik bir ilgi patlaması yaşanmaktadır. Tüm dünyada yayımlanan yeni baskıların, çevirilerin, yorumların ve makalelerin bir kişi tarafından takip edilmesi neredeyse imkânsız bir hâl almıştır. Bu akademik hareketliliğin sebepleri, farklı kültürel çevrelere göre değişiklik göstermektedir; ancak mesele, Anglo-Amerikan felsefe bağlamı açısından bakıldığında özellikle kafa karıştırıcıdır. Eğer cenazesi kaldırıldığı düşünülen, yanlış felsefe yapma biçimlerine dair tüm kötülüklerin kendinde vücut bulduğu, çirkin sözler ve aşağılamalarla perişan edilmiş tek bir filozof varsa, o da Hegel'dir. Bunca Anglo-Amerikan düşünürün Hegel'i bu denli büyüleyici ve dikkatli bir şekilde çalışmaya değer buluyor oluşlarının sebebi aydınlatılmak istenirse, Hegel'in İngilizce konuşulan dünyadaki etkisinin ve ona yönelik saldırıların kısa bir tarihine bakmak kaçınılmazdır.

I

Genellikle, Amerikan iç savaşı sonrası dönemde, Amerikan felsefesinin kuruluş evrelerinde Hegel'in ne kadar da önemli olduğu çoğun-

---

* Richard J. Bernstein (1977), "Why Hegel Now", *Review of Metaphysics*, cilt 31.

lukla unutulur. İlk olarak Alman entelektüellerinin göçleri ile canlanmaya başlayan dönemde, gayriresmî 'Hegel kulüpleri' ve St. Louis ve Ohio Hegelcileri gibi gruplar mevcuttu. Amerika Birleşik Devletleri'ndeki ilk profesyonel felsefe dergisi olan *The Journal of Speculative Philosophy*, ileride ABD Eğitim Komiserliği görevinde de bulunacak olan, Hegelci W.T. Harris tarafından kurulmuştur. Her ne kadar dergi Dewey, Peirce ve James tarafından yazılan makaleleri yayımlamış olsa da, asıl amaçlarından biri, Hegelci kavramların incelenmesini teşvik etmek olmuştur.

Bunlardan daha da önemlisi, Hegel'in, 'klasik' Amerikan filozofları, özellikle de Dewey, Peirce, James ve Royce üzerinde (olumlu ve olumsuz) etkilerinin olmuş olmasıdır. Dewey, Hegel'i, Johns Hopkins Üniversitesi'nde bir lisans öğrencisiyken keşfetmiştir. 1930'da yayımlanan özyaşamöyküsü taslağında, Dewey bize Hegel'in kendisi için o zamanlarda ne anlama geldiğini anlatır.

> Hegel düşüncesinin bende yarattığı çekiciliğin 'öznel' sebepleri [...] vardı; onun yaratmış olduğu talep, kuşkusuz tutkunun eşlik ettiği yoğun bir duygu olan, ne var ki sadece âlimane bir meselenin tatmin edebileceği açlığın yönlendirdiği bir bütünleşme talebiydi. Bu eski duyguların yeniden ortaya çıkarılması, zorun da ötesinde imkânsızdır. Bununla birlikte, New England kültürel mirasının bir sonucu olarak bende hayat bulduğunu düşündüğüm, benin dünyadan, ruhun bedenden, doğanın Tanrı'dan yalıtılmasıyla ortaya çıkan ayrışma ve bölünme hissi, acı dolu bunaltılara – ya da daha çok, içsel parçalanmalara– yol açtı. Benim erken dönem felsefî çalışmalarım, birer zihin jimnastiği olmuşlardı. Ne var ki Hegel'in özne ile nesneyi, madde ile tini, tanrısal olan ile insanî olanı birleştirmesi, basit birer zihinsel formül değildi; sonu gelmez bir rahatlama, bir özgürleşme olarak işlev görmüştü. Hegel'in kurumlar ve sanatları ele alışı, yıkılmaz birer sınır işlevine sahip duvarların aynı şekilde ortadan kalkmasını içermekte ve benim için özel bir cazibe noktası hâlini almaktaydılar.[1]

Zamanla Dewey, (kendi tabirini kullanacak olursak) Hegel'den 'koptu.' Her ne kadar Dewey'in tüm düşünsel kariyerinde Hegel'in izleri

---

[1] John Dewey (1960), "From Absolutism to Experimentalism", *John Dewey On Experience, Nature, and Freedom*, haz. Richard J. Bernstein, New York: Liberal Arts Press, s. 10.

görülse de, zamanla ilham verici bir kaynak olan Hegel'in yerini, Darwin almaya başladı.[2] Dewey, Hegel'de güvenilir olduğunu düşündüğü fikirleri almak ve bunların kendi sağlam doğalcılığıyla nasıl uyum içinde olduğunu göstermek suretiyle âdeta onu evcilleştirmenin yollarını aradı.

Peirce'in öyküsü daha da karmaşıktır. Onun temel felsefî ilgileri ve daha da önemlisi felsefî mizacı, Hegel'le zıt kutuplardaydı. Peirce, Hegel'in ve Hegelcilerin 'mantık' adını verdikleri şeye de küçümsemeyle bakmaktaydı. Öyle ki, bunun zararlı etkileri olduğuna inandığı şeylerle şiddetli bir kavgaya girişti. Ancak Peirce, zaman içinde kendi pragmatizmiyle Hegelcilik arasındaki benzerlikleri (her ne kadar aralarındaki keskin farklılıklara sürekli vurgu yapsa da) fark etmeye başladı. Kendi kategorileri olan birincillik [*firstness*], ikincillik [*secondness*] ve üçüncüllük [*thirdness*] ile Hegel felsefesi arasındaki ilişkiye dair yorum yaparken şunları yazdı: "Pragmatizmin Hegelci mutlak idealizm ile yakın müttefik olduğu doğru olsa da, (Hegel'in yalnızca bir düşünce aşaması olarak görüp küçümsediği) üçüncü kategorinin dünyayı kurmasının ve hattâ kendi kendisine fazlasıyla yeter olmasının onun tarafından güçlü bir şekilde reddedilmesiyle birbirlerinden ayrılırlar. Eğer Hegel ilk iki aşamaya küçümseyici bir gülüşle bakmak yerine, onlara teslis gerçekliğinin [*reality*] bağımsız ve ayrık birer öğesi olarak sımsıkı sarılmış olsaydı, pragmatistler de ona, başlarını yukarıya kaldırarak kendi doğrularının büyük savunucusu olarak bakabileceklerdi."[3]

William James 'ağır Almanlar'dan çok, (her ne kadar geleneksel empirizmin atomcu eğilimlerinin en keskin eleştirmenlerinden birisi olsa da) her zaman empirist geleneğe çok daha fazla bağlı kaldı. Kendisinden daha genç Harvard'daki meslektaşı Josiah Royce ve Atlantik'in öte yanındaki çetin düşmanı F.C. Bradley'in kışkırtmalarıyla James, Hegel ve mutlak idealistlerle 'uğraşma'ya başladı. Altmış beş

---

[2] Bkz. *John Dewey* (New York: Washington Square Press, 1966) adlı kitabımın, "From Hegel to Darwin" başlıklı 2. Bölümü.

[3] Charles Sanders Peirce, *Collected Papers*, haz. Charles Hartshorne ve Paul Weiss (Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 1931-5), 5.436. Ayrıca bkz. Max H. Fisch, "Hegel and Peirce", *Hegel and the History of Philosophy*, Proceedings of the 1972 Hegel Society of America Conference, haz. J.T. O'Malley, K.W. Algozin ve F.G. Weiss (The Hague: Nijhoff, 1974).

yaşındayken, sağlığındaki bozulmaya rağmen düşman toprağına girmesini ve Oxford'da "Felsefenin Günümüzdeki Durumu" üzerine bir dizi dersler vermesini gerektiren 'meslekî meydan okuma'ya karşı koyamadı. Oxford bir süredir mutlak idealizmin Anglo-Sakson dünyasındaki merkezi olagelmişti. 1908'de *A Pluralistic Universe* [*Çoğulcu Bir Evren*] adıyla yayımlanan bu derslerde James, "Uzunca bir süredir Kant ve Hegel'den esinlenen idealizmin İngiliz dünyasındaki fidanlığı olagelen Oxford, kısa bir süreden beridir, çok farklı bir düşünüş tarzının yuvası olmaya başlamıştır... Uzunca bir süredir, daha soylu olduğu düşünülen Alman kökenli formüller yüzünden güncelliğini bu yerde kaybetmiş olan eski İngiliz empirizmi, âdeta yeniden kendine güven duyacak ve her zamankinden daha güçlü bir biçimde uçuşa hazır olabilecektir" diye bildirmektedir.[4] James, tüm zarafeti, zekâ doluluğu ve felsefî cazibesine rağmen, mutlakla flört etmenin aşırılıkları ve saçmalıkları olarak gördüğü şeylerle dalga geçti ve onları ifşa etti. Ne var ki bu derslerin derinlikli bir okuması, onun tavrının aslında ne kadar da karmaşık olduğunu ortaya koyar. Onun Hegel'i yorumlayışıyla, 'ruhsuz soyutlamalar' içinde kendilerini kaybeden Hegel'in bazı takipçilerinin yorumları arasında çarpıcı bir farklılık vardır. James, "ifade tarzının çirkinliği"ne rağmen Hegel'in, "kendisini şeylerin empirik akışına yerleştiren ve böylelikle olan bitene dair izlenimler edinen naif bir gözlemci" [5] olduğunu ileri sürer. Hegel'i, dirimli [bir şey] olarak dünyanın niteliğinin keskin bir biçimde farkında olduğu ve şeylerin içerisindeki diyalektik devinimi muhafaza ettiği için yüceltir. "Kavramlar, onun gözünde geçmiş mantıkçıların varsaymış oldukları gibi kendinden menkul [*self-contained*] durağan şeyler değil, aksine doğurgan/gelişebilen şeylerdir ve kendilerinin ötesine geçip, Hegel'in onların içkin diyalektiği adını verdiği şey yoluyla birbirlerine aktarılırlar."[6] "Hegel, edimsel olanın [*actual*] belirli empirik taraflarının kaydını tutan salt bir raportör olarak büyüklüğe ve meşruiyete sahiptir."[7] Bununla birlikte, James'e göre Hegel, 'empirik anlamda bir kayıt tutucu' olmaktan

---

[4] William James, *A Pluralistic Universe* (New York: E.P. Dutton & Co., 1971), s. 123.
[5] *A.g.e.*, s. 163.
[6] *A.g.e.*, s. 165.
[7] *A.g.e.*, s. 169.

memnun değildi ve "herkesi bağlayan tartışılmaz olanı ve bizim tüm tikel düşünmemizin onun eksiksizliğine götürmek zorunda olduğu tek, bölünemez, ezelî-ebedî, nesnel ve zorunlu *yegâne* hakikat olan kesinliği kanıtlaması gereken bir hakikat kavrayışının hâkimiyeti altına girmişti."[8] Hegel, hem İngiliz takipçilerinin mutlak idealizmine hâkim olan 'kusurlu zihinselcilik'in tohumlarını atmış hem de kendisi buna can vermiştir.

Her ne kadar James'in Hegel'de 'büyük ve meşru' olarak gördüğü şeylere yönelik olumlu görüşleri olsa da, *A Pluralistic Universe*'in en büyük etkisi, Hegel'e olan felsefî ilgiyi yok etmek olmuştur. James'in görünen yok edici saldırılarından sonra, herhangi bir Amerikalı filozof için Hegel'i ciddiye almak neredeyse imkânsız hâle gelmiştir.

Josiah Joyce, Hegel'den en derin anlamda etkilenen Amerikalı filozof olmuştur. O, hem Alman İdealizminin en hassas yorumcularından birisi olmuş hem de Hegel'in *Fenomenoloji*'sinin önemini en çok takdir eden Amerikalı düşünürlerin başında yer almıştır. Onun çevirileri, dersleri ve yaratıcılık dolu felsefî eserleri, Hegel'i başkalarına açabilir ve onda 'yaşayan' ne varsa ortaya koyabilirdi. Ancak ne yazık ki Royce, Amerikan felsefesinin seyrinde önemli bir etki yaratmış olan Dewey, James ve Peirce'in aksine, sonraki felsefî tartışmalarda hemen hemen hiçbir etkide bulunmamış, her zaman çok daha kenarda kalmış bir şahsiyet olmuştur.

Hegel'in Amerika'da ilk kez ortaya çıkmasıyla birlikte ona dair oluşan ortak kanaat, onun en azından zorlu bir rakip olduğuydu. Aralarındaki tüm farklara rağmen Dewey, James, Peirce ve Royce kendi felsefî duruşlarını, Hegel'e göre ve Hegel'e karşı konumlandırmaya çalıştılar. Bir filozof, kendisine yönelik böyle bir tavır sürdüğü sürece 'yaşar.' Ne zaman onunla tartışmanın gerekli olmadığına inanılır, o zaman da ölür.

Klasik Amerikan filozoflarının Hegel'i –sadece 'karşı koymak' amacıyla bile olsa– bu kadar ciddiye almalarının bir sebebi de, mutlak idealizmin İngiltere'deki saygınlığıydı. Dewey'in de belirttiği üzere, "seksenler ve doksanlar, İngiliz düşünce evreninde yepyeni bir

---

[8] *A.g.e.*, s. 169. James'in Hegel ve idealistlere yönelttiği eleştirilerinin daha geniş bir tartışması için, Harvard University Press tarafından yayımlanan, *A Pluralistic Universe* adlı eserin yeni baskısına yazdığım giriş kısmına bakılabilir.

mayanın çalındığı bir dönemdir; atomcu bireycilik ile duyumcu empirizme yönelik eleştiriler son derece canlıydı."[9] İngiliz idealistlerinin en belirgin ismi, güçlü bir biçimde mutlağı desteklediğini ileri süren F.C. Bradley'di. Ne var ki Hegel ile İngiliz İdealizmi arasındaki ilişki, aynı zamanda çetrefil ve tuhaftır. İngiltere'de üretilen mutlak idealizm uyarlaması, oldukça gayri-Hegelci [*unHegelian*], hattâ Hegel karşıtıydı. Hegel'in tarihe atfettiği capcanlı anlam ve *Geist*'ın kendini diyalektik bir mücadele ile gerçekleştirmesi, İngiliz İdealizmi üzerinde hemen hemen hiçbir etkide bulunmadı. *Fenomenoloji* ya da nesnel tin üzerine yazdıkları değil, Hegel'in *Mantık*'ı en temel eser olarak ele alınmıştır. Mutlak idealistleri Hegel'e hayran bıraktıran temel nokta, onun, her şeyin tek bir mutlak bütün içerisinde içsel bir biçimde ilişkili olduğunu göstermiş olduğunu varsaydığı yöntemi idi. Mutlak idealizmin bu kısa gelişiminin öncesinde ve sonrasında, neredeyse İngiliz felsefesinin fazlasına yakını kuşkuya yer bırakmayacak derecede tarihsizdi [*ahistorical*].

James 1907'de Oxford'a gittiğinde, her ne kadar McTaggart Hegel'in *Mantık*'ına yazdığı yorumu henüz yayımlamak üzere de olsa, mutlak idealizm hâlihazırda inişe geçmeye başlamıştı. Bununla birlikte idealizmin ölümü, öncelikle iki 'Jön Türk'ün,[10] Bertrand Russell ve G.E. Moore'un hızla artan etkisiyle olmuştur. Her ikisi de, idealizmin etkileyici atmosferini solumuş ve kısa bir hayranlık döneminden sonra ondan hızla uzaklaşmışlardır. Bradley göz önüne alınarak okunduğunda Russell'ın kendi betimlemeler teorisini epistemolojik kullanışının, bilginin tanışıklıkla [*acquaintance*] ele alınması gerekliliği konusundaki ısrarının ve tikeller hakkındaki ontolojik iddialarının nasıl da idealizmi çürütmek ve ona cevap vermek arzusuyla şekillendiği anlaşılır.[11] Moore'un "The Refutation of Idealism" ["İdealizmin Reddiyesi"] adlı makalesi âdeta küçük çapta bir klasik hâlini aldı.[12] Moore, idealizmin her türüne saldırdı. Russell –ve oldukça

---

[9] "From Absolutism to Experimentalism", s. 9.

[10] Yazar burada 'Jön Türk' sözüyle, Russell ve Moore'un döneme göre asi ve muhalif bir tavrın temsilcisi olduklarını anlatmak istiyor –çev. n.

[11] Örneğin bkz. Russell'ın *The Problems of Philosophy* (Londra: Home University Library, 1912), IV. Bölüm.

[12] G.E. Moore (1903) "The Refutation of Idealism", *Mind*, N.S., XII, ss. 433-53. Ayrıca, İngiliz felsefesinde mutlak idealizmin yükselişi ve düşüşü ile

farklı bir şekilde olsa da Moore–, idealistlerin saçma ve çelişik olduğunu iddia ettikleri şeylerin aslında anlamlı ve doğru olduğunu göstermeye çalıştılar.

Mutlak idealizmin İngiliz biçimi, neredeyse doğuşu kadar hızlı bir şekilde baskın konumunu yitirmiştir. Hemen sonrasında bu akım, uzun soluklu İngiliz empirizmi geleneğinde geçici bir yoldan çıkma olarak görülecekti. Russell ve Moore tarafından gerçekleştirilen erken dönemdeki saldırılardan birkaç yıl sonra, genç İngiliz filozofları artık mutlak idealistleri 'çürütmek' bir yana, onları okumuyorlardı bile.

Hegel'in, Anglo-Amerikan filozofları arasındaki ölümüne dair bu taslağı tamamlamak için, iki ayrı olaya daha değinmek gerekir: Mantıkçı pozitivizmin çarpıcı vuruşu ve Karl Popper'in *Open Society and Its Enemies*'inin [*Açık Toplum ve Düşmanları*] olağanüstü etkisi. Her ne kadar asıl Viyana Çevresi'nin üyeleri Hegel'e doğrudan karşı koymasalar da, Hegel'in temsil ettiği türden bir felsefe yapma tarzı onların en sert bir şekilde karşı çıktıkları ve ortadan kaldırmaya çalıştıkları bir tarzdı. Onlar, bu türden felsefelerin anlamlıymış gibi görünen lâf kalabalıklarından bir parça daha fazla olduklarını ve maskeleri düşürüldüğünde, boş ve bilişsel olarak anlamsız bir hâl aldıklarını iddia ediyorlardı. Öyleyse Hegel sadece yanılmış değil, aynı zamanda yanlış bir duruşu savunmasından dolayı çürütülmesi gereken biriydi de; daha doğrusu, onun sahte önermeleri metafizik anlamsızlıklara birer örnek teşkil etmekteydiler. Anlamın, açıklığın ve akıl yürütmenin ölçütlerini dikkatlice oluşturmak için taze bir başlangıca gerek duyulduğunda, Hegelci sahte felsefe yapış tarzı da ortadan kaldırılabilecekti. Pozitivistlerin öğretileri –ve daha genel olarak da pozitivist tin– İngiltere ve ABD'yi baştanbaşa kat ederken, James, Russell ve Moore'un birbirlerinden bağımsız bir şekilde ulaştıkları yargılar da pekiştirilmiş oldu.

Bu saldırıların hiçbiri, doğrudan Hegel'in toplumsal ve siyaset felsefesine yönelmemişti. Bunca karşı konmaya lâyık görülen onun metafiziği, bütüncül [*holistic*] düşünme dürtüsü ve nihayetinde de felsefî yöntemiydi (ya da böyle bir yöntemden yoksun oluşuydu). Bu-

---

ilgili kolay anlaşılır bir çalışma için bkz. A.M. Quinton (1971), "Absolute Idealism", *Proceedings of the British Academy*, cilt 57, Londra: Oxford University Press.

nunla birlikte, 1946'da Karl Popper'in *Open Society and Its Enemies*'i yayımlandığında, liberal Anglo-Amerikan düşünürlerin ona dair önyargıları pekişti. Her ne kadar onlar Hegel'i okumamış olsalar da, muhtemelen Popper okumuştu ve Hegel'in öğretisinin, liberal gelenek tarafından en iyi olduğuna inanılan ve en çok kabul gören şeylerin tam bir antitezi olan, kapalı totaliter bir topluma dolaysızca yol açtığını tartışmasız bir şekilde ispatlamıştı.

Hegel'e yönelik bu şiddetli saldırılar –pragmatizmin zaferi, Russell ve Moore tarafından geliştirilen yeni analiz biçimleri, pozitivist hareketin artan etkisi ve Popper'in saldırıları– birbirlerini hem pekiştirdiler hem de tamamladılar. Bir kuşak Amerikan ve İngiliz filozofları, spekülatif felsefenin aşırılıklarına ve anlamsızlıklarına Hegel'in bir örnek teşkil ettiği öğretisiyle eğitildiler. Bundan böyle o, iddiasız ve kılı kırk yaran çözümlemelere yönelik yeni talepler adına, gözden düşmüş bir düşünürdü. 1950'lerin başlarında ilk kez Hegel çalıştığım dönemde, Amerika'daki en yaygın uzman görüşün, Hegel'in önemli bir filozof olduğunu düşünmenin ya aptal ya da deli (hattâ her ikisi de) olmak anlamına geldiğini çok canlı bir şekilde hatırlıyorum. Tüm bunların değişmiş olduğunu düşünmek naiflik olacaktır elbette. Eski yerleşik tavırların kaybolması çok zaman alır ve Hegel'den bahsetmek, pek çok akademik felsefî çevrede hâlâ kötü muamele ve aşağılama ile karşılaşmanıza yol açacaktır.

II

O hâlde, Hegel'e olan ilgideki yeniden canlanışı nasıl açıklayacağız? Ayrıca bu, bize günümüzde felsefenin durumuna dair herhangi bir şey söyleyebilir mi? Hegel'de hâlâ 'canlı' olan ve çağdaş felsefî tartışmalarla ilintili olan nedir? Walter Kaufmann –ki Hegel'den yaptığı çeviriler ve onun üzerine yazdıkları Hegel'e dair yaygın mitlerle mücadele edilmesinde son derece faydalı olmuş ve onun çalışmalarını daha erişilebilir kılmıştır– yakınlarda aşağıdaki açıklamayı sundu:

> İlk olarak, Hegel son derece ilginçtir. Bu bir kere gösterildikten sonra, farklı ilgi alanlarına sahip pek çok akademisyen onun üzerine çalışmaya ve yazmaya önem vereceklerdir. İkinci olarak, o her türlü pozitivizme ve belli başlı Anglo-Amerikan felsefesine çarpıcı alternatifler getirmektedir. Üçüncü olarak, Hegel'e yönelik hızla artan ilgi, öğrencilerin duyduğu ilginin bir yansımasıdır.

> Bu üç etken, aynı zamanda Nietzsche'ye olan ilgideki olağandışı gelişimi de açıklamaya yarayacaktır. Ne var ki Hegel'in durumunda, bir dördüncü etkeni de eklemek gerekecektir: Marx'a olan ilginin patlaması.[13]

Bu 'açıklama'daki sorun, gerçekte bunun herhangi bir şeyi açıklamıyor olması veya en iyi ihtimalle, sadece yüzeyde gezinmesidir. Hegel 'son derece ilginç' *tir* ve bunu kabul etmiş olan düşünürler her zaman için olmuştur. Ancak, bu 'ilginç' olma hâlinin niteliği, basit bir biçimde, bir filozofun çalışmalarına ait bir içsel özellik değildir; tersine, onun üzerine çalışan ve yazan kişilerin ilgilerini yansıtır. Öyleyse, bu yepyeni ilginin nedeni nedir? Dahası, neden başka bir düşünür, örneğin Plotinus değil de, Hegel 'son derece ilginç'tir? Hegel'in her türden pozitivizme çarpıcı bir alternatif sunduğu yeterince doğrudur; ancak, bu türden bir alternatife karşı hızla artan entelektüel ihtiyacın sebebi nedir ve neden bu alternatif Hegel'dir? Şüphesiz ki, pek çok yerde öğrenciler kendi Hegel çalışma gruplarını kurmakta ve Hegel' in öğretilmesini talep etmektedirler; peki ama neden? Pek çoğu, Hegel'e, Marx'ın cazibesinden yola çıkarak yönelmişlerdir; ama bu bile, sorunu çözmek yerine bir adım öteye taşır. Neden Marx'a olan ilgide bir patlama vardır? Sanıyorum, Kaufmann'ın yaptığından çok daha derinlere inebiliriz.

Kaufmann'ın işaret ettiği son iki noktayı göz önüne alalım: Öğrencilerin ilgisi ve Marx'ın dirilişi. 1960'larda –yetiştirilişleri sırasında çocuklara fazla özgürlük vermenin bir sonucu olarak onları görmekten tutun da, gençlerin dönemsel olarak yaşlılara karşı çıkışlarından biri olarak sınıflandırılmak istenilenlerine kadar– uluslararası öğrenci hareketi ve protestolarını açıklamaya çalışan pek çok girişim olmuştur. Bununla birlikte, eğer Yeni Sol'un düşünce ve duygularını daha rahat ifade eden elemanlarının kendilerine dönük yapmış oldukları öz-anlamaya odaklanırsak, onların soğukkanlı insanlık dışılığa, örtülü şiddete, yoksulların ve ezilenlerin durumuna karşı sistematik duyarsızlığa, Amerikan rüyası ile bunun altında yatan toplumsal gerçeklik arasındaki uyumsuzluğa ve nihayetinde, teknolojik olarak gelişmiş toplumlara içkin olan çağdaş yaşamdaki kendi kendini yıka-

---

[13] Walter Kaufmann (1976), "Coming to Terms with Hegel", *Times Literary Supplement*, s. 13.

bilen yapaylığa karşı ayaklanmış olduklarını görürüz. Protestolarına güçlü bir manevî, hattâ ahlâkî ton eşlik etmekteydi. Akademik kurumlara fazlasıyla yerleşmiş olan ortalama entelektüel yönelimlere karşı derin bir tiksinti duymaktaydılar; çünkü bu yönelimler, toplumda ne olup bittiğini anlamaya dair elverişli bir temel sağlayamamakta ya da bu durumu değiştirmeye dair kılavuzluk edememekteydiler. Pek çok akademisyenin 'resmî' özgürlükçülüğü, toplumsal adaletsizliklerin köklerine dair 'hiçbir şey yapmama' politikası ile mükemmel bir uyum içerisinde görünüyordu. Pek çokları için akademik yaşantının kutsal inekleri –'nesnellik', 'tarafsızlık' ve 'değerlere yönelik tarafsızlık'–, gerçekte değer-doygunuydular [*value-saturated*] ve kendisinin ideoloji olduğunu fark edememiş bir ideolojinin yüklenicisiydiler. Ve en nihayetinde toplum, 'rasyonellik'i artırmak adına, umutsuz bir biçimde irrasyonel olan yönde başı çeker görünmekteydi. Tam da bu bağlamda Marx, genç muhalifler tarafından yeniden keşfedilmişti. Ancak, yeniden keşfedilen ve çağdaş sorunlara dair dolaysızca konuşan Marx, komünist ideologlar tarafından görüşleri birer dogma hâline getirilen Marx değildi; daha çok, burjuva toplumunun yabancılaşma ve sömürü üzerine kurulduğunu ve bunların gelişmesine katkıda bulunduğunu vurgulayan Marx'taki hümanistik ifadeydi bahsi geçen; dahası, devrimci *praxis*ten bahseden ve son derece cazip görülen bir insanî kurtuluşu talep eden Marx'tı. Etkin olarak okunan ve üzerine çalışılan bizzat Marx'ın kendisi olduğunda bu kişi, *1844 Paris El Yazmaları*'nı yazdığında yirmi altı yaşında olan, yeni bir kültürel kahraman olarak ortaya çıkan Marx'tan başkası değildi. Marx, yorgun liberal tezlerin sağlayamadığını, –ileri kapitalist toplumlardaki derin iç çatışma ve çelişkileri ele almaya yarayan birtakım kategoriler ile belirli bir yönelimi; ve [dahası,] pek çoklarının inandığı gibi dünyayı devrimci *praxis* vasıtasıyla değiştirmenin temellerini sağlıyor görünmekteydi.

Marx'ın öldüğü ve empirik olarak yanlışlanmış olduğu yönünde kendilerini mağrur bir edayla temin eden profesörlerine karşı pek çok öğrenci, Marx'ı capcanlı ve her zamankinden daha gündemle ilişkili görmekteydi. Kademeli olarak yeniden keşfedilen ve yorumlanan sadece Marx olmakla kalmadı, aynı zamanda Anglo-Amerikan dünyasınca pek bilinmeyen Batı Marksizmi geleneği de keşfedilmeye başlandı. Marcuse'nin, öğrenci eylemlerinin tepe noktasındaki muazzam popülaritesini anlamamızı sağlayacak anahtarlardan biri de,

onun Marx'a bir giriş güzergâhı olmaya başlamasıydı. Lukács, Korsch, Frankfurt Okulu, Gramsci ve diğerlerinin çevirileriyle birlikte, pek çok genç muhalifin hayâl gücünü ele geçiren konularla aynı şeylere vurgu yapmış olan uzun soluklu ve capcanlı bir Marksizm geleneğinin mevcut olmuş olması, artan bir hızla takdire şayan görüldü. Bu farklı Marksizm uyarlamalarının pek çoğunda ortak bir konu ele alınıyordu: Marksizmin Hegelci kökenlerine yapılan vurgu. Lukács'ı, Marcuse'yi, Adorno'yu, Horkheimer'i okuduktan sonra artık hiç kimse Hegel'in her şeyi kafası üstü ele almış olan, şapşal bir idealist olduğunu düşünemez olmuştu. Marx'ın derinlikli bir şekilde anlaşılması için, Hegel'in ele alınması gerekmekteydi. Hattâ bu durum, Althusser ve çalışma arkadaşlarınca etkili bir biçimde temsil edilen, Marx'ın Hegelci okunmasına karşı gelenler için bile geçerliydi. Hegel ile Marx arasındaki ilişkinin açık kılınması, ilgi çekici akademik bir uğraştan daha fazla bir şeye tekabül ediyordu. Bunun siyasal ve pratik sonuçları vardı; [zira] bu, Marksizmde özsel ve hâlâ canlı olarak ele alınan şeyin aydınlatılmasına aracılık ediyordu.

Bunun ardından, kademeli olarak, George Lichtheim'ın son makale derlemesinin başlığından da görüleceği üzere, *Marx'tan Hegel'e* [*From Marx to Hegel*] doğru bir düşünsel hareket oluştu. Lichtheim'ın kıvrak bir biçimde gözlemlediği üzere bu hareketin kendisi, 'dünyayı değiştirme' fikrinden doğan bir ilk hayâl kırıklıkları döneminden sonra, dünyanın daha derin ve keskin bir şekilde yorumlanmasına duyulan artan bir ihtiyacın göstergesiydi.

Öğrencilerin ilgisinin kültürel kaynakları, Marksizmin canlı bir alternatif olarak yeniden revaçta olmaya başlaması, Marx'ı anlamayı derinleştirmek ve onun fikirlerini açık kılmak amacıyla Hegel'in çalışılmaya başlanması gibi tüm bu etkenler, analitik Anglo-Amerikan felsefesinin ana tartışma konularının dışındaydı. 1960'ların başlarına kadar, Anglo-Amerikan dünyasında Hegel ve Marx'la ilgilenen bir felsefe bölümü nadiren görülen bir şeydi. Marx ve Hegel öğretmenin, lisans öğrencilerini çekmek için kabul edilebilir olduğu, ancak ciddiyet gerektiren yüksek lisans çalışmaları için pek de saygı duyulur olmadığı hususunda alaycı bir tutum takınan bir görüş hâlâ hâkim. Ancak, analitik felsefenin gelişimi içerisinde, Hegel çalışmalarına yönelik daha anlayışlı bir çevreyi yaratmakta olan içsel etkenler de var.

Bir düşünürün yeniden önem kazanmasının en temel sebeplerinden bir tanesi, mevcut felsefî tartışmaların ön plânındaki problemler

ile ilgili filozofun uğraşıyor oldukları arasındaki temel yakınlıktır. Mesela, mantıkçı pozitivizmin ilk dönemlerinde, üzerinde çalışılmaya değer olduğu düşünülen yegâne filozof Hume idi. Hume –mantıkçı pozitivistlerin içindekileri çok açık bir şekilde gördükleri bulanık bir cam arkasından görünen– pozitivizmin öncüsü olarak okunuyordu (ya da genellikle yanlış bir biçimde öyle okunuyordu). Sorunu onların kendi bakış açısıyla görmek gerektiğinde ise, mantıkçı pozitivistler, mantıktaki son gelişmelerin, Hume ve diğer empiristlerin açık seçik bir şekilde oluşturmaya çabaladıkları bir programı tamama erdirme hususunda kendilerine olanak sağladığını iddia etmişlerdir. Kavramsal çözümleme, erken dönem mantıkçı pozitivistlerin ve mantıksal atomcuların indirgemeci çözümlemelerinin baskınlığını ortadan kaldırdıkça, Kant, ilham kaynağı olarak Hume'un yerini almaya başladı. Örneğin Strawson'un yorumu, Kant'ta değerli bulduğu her şeyi kurtarmayı ve onun kavramsal çözümlemenin 'daha yeni' bir türüyle yakınlığını göstermeyi amaç edinmiştir. Kendi felsefî duruşunu Kantçı konulara dair yorumlar yaparak sunan Wilfrid Sellars, birkaç yıl önce "... artık felsefe ikinci kez 'Kant'a geri dön'müş olduğuna göre, Hegelci bir 'yolculuk' çok uzakta mıdır?"[14] yorumunu yapar. Burada, geçmiş filozofların yeniden canlandırılmasına dair duyulan geçici bir hevesten çok daha fazlası yatmaktadır. Bunu, ancak, başlangıçta Hegel'e son derece uzak olduğu düşünülen bir soruşturma alanına –çağdaş bilim felsefesine– değinerek gösterebilirim.

Günümüzde bilim felsefesi, felsefenin bir alt dalı olmaktan daha fazla anlam taşır. O, son derece heyecan verici ve ihtilâflı, epistemolojik ve metafizik birtakım tartışmaların merkezinde yer almıştır. Bu alan her ne kadar ihtilâflı ve keskin polemiklerle yaşam dolu olsa da; bu bağlamla ilişkili olarak, Mary Hesse'nin post-empirist felsefe ve bilim tarihi olarak adlandırmış olduğu şeydeki birtakım ortak konulara vurgu yapmak istiyorum. [15]

Öncelikle, erken dönem mantıkçı pozitivistler ve empiristler tarafından tasarlanan ve onaylanan 'bilim imgesi'nin, sadece basite indirgeyici değil, aynı zamanda bilimin doğasını da zedeleyici olduğuna

---

[14] Wilfrid Sellars (1971), "The Double-Knowledge Approach to the Mind-Body Problem", *The New Scholasticism*, s. 270.

[15] Mary Hesse (1972), "In Defence of Objectivity", *Proceedings of the British Academy*, cilt 58, Londra: Oxford University Press.

dair genel bir kanı bulunur. Gözlem ile teori; buluş bağlamı [*context of discovery*] ile gerekçelendirme bağlamı [*context of justification*]; bilim hakkındaki tarihsel sorunlar ile felsefî sorunlar; bir etkinlik olarak bilim ile bilgi olarak bilim arasında kolay koyulmuş ayrımların, yakın bir incelemeye tâbî tutulduklarında anlamlarını kaybettikleri ortaya çıkar. Bilimin ne olduğunun aydınlatılmasındaki değerleri her ne olursa olsun, bu ayrımlar mutlak ve vazgeçilmez ayrımlar olarak ele alınamazlar.

İkinci olarak, bilimin gerçekte nasıl işlediğine dair bir "bak ve gör" ilkesine ihtiyaç olduğuna vurgu yapılmıştır. Bu da, bilime dair *felsefî* sorunları aydınlatabilmek için, vaka tarihçelerinin [*case histories*] ve bilimsel dönüşümün klasik anlarının çalışılması anlamına gelir. Bilim tarihinin bilim felsefecileri için fazlasıyla önem kazanmış olmasının tek sebebi, bilimsel doğrulama, yanlışlama veya teyit etmeye dair bir ölçüt belirleme girişimlerinin tarihsel bağlamlarından soyutlanarak yapıldığında başarısızlıkla sonuçlanmış olduğunun fark edilmesidir.

Üçüncü olarak, bilimsel değişimin itici kuvveti –anomaliler, çatışma, bir paradigmanın, teorinin ya da bilimsel araştırma programının bir diğeri ile uyuşmaması–, bilimi anlamakta daha da önem kazanmaya başladı.

Dördüncü olarak, (her ne kadar bu, son derece heyecanla tartışılmış sorunlardan biri olsa da) rasyonelliğe dair geleneksel kavrayışlarımızın pek çoğunun, bilimsel etkinliklerin rasyonel bir etkinlik olup olmadığını aydınlatmakta açıkça yetersiz kaldığı görüşünde artan bir fikir birliği olmaya başlamış ve daha yeterli bir rasyonellik teorisi geliştirmek hususunda el yordamıyla da olsa arayışlara geçilmiştir.

Beşinci olarak, şimdiye kadar filozoflar, bilimin yeşerdiği toplumsal bağlama ve bilimin topluma olan etkilerine ya çok az özen göstermiş ya da hiç özen göstermemiş olsalar da, [şimdilerde] bu konu, hızla artan bir ilgi alanı olmaya başlamıştır. Burada da, yine, bilimin doğasını irdeleyen epistemolojiye dair konularla, bilim sosyolojisini irdeleyen empirik konuların birbirlerinden titizce ayrılması ve her birine ayrı disiplinler tahsis edilmesi gerektiği düşünülmüşse de, bu ayırım giderek daha çok eleştirilmiş ve muğlâklaştırılmıştır.

Yukarıda bahsi geçen her izleğin ve yeni vurgunun Hegel'le paralellikleri vardır. Ancak bunun, herhangi türde doğrudan bir etkiyle açıklanabileceğini düşünmüyorum. Bunun aksine, bilim felsefesi içe-

risinde, bilginin büyüme ve gelişmesi yönünde Hegel'in ortaya koyduğu yönelimlerle derin yakınlıkları olduğunu kavrayabileceğimiz bir noktaya bizi getirmiş olan içsel bir diyalektiğin mevcut olduğunu iddia ediyorum. Hattâ Paul Feyerabend gibi, bu yakınlığa yaptığı vurguyla meslektaşlarını şaşırtan filozoflar da mevcuttur.[16]

Eğer bilim felsefesinin çok daha genel ve her yöne yayılmış epistemolojik ve metafizik temaların bir temsilcisi olduğu iddiamda haklıysam, bu felsefî sorgulama alanlarında da benzer bir dönüşümün yollarını bulmaya mecburuz. Hegel'in *Fenomenoloji*'sinin "Bilinç" [*Bewusstsein*] başlığı altında ele alınan birinci bölümünü önyargısız okuyan ve doğru çevirileri yapan birisi, Hegel'in resmettiği gelişim aşamalarıyla, yirminci yüzyıldaki analitik epistemolojinin fiilî tarihsel gelişimi arasında bariz paralellikleri fark edecektir. *Fenomenoloji*'ye Hegel, duyu-kesinliğinin [*sense-certainty*] betimlenmesiyle başlar. Bu da, erken dönem fenomenologların, tüm empirik bilgiyi, doğrudan bir tanışıklıkla [*acquaintance*] bildiğimiz varsayılan ayrık/devamsız duyu verileriyle temellendirme çabalarına tekabül eder. Fenomenalizmin eksikliklerini ifşa etmek ve indirgemeci çözümlemenin başarısızlıklarına parmak basmak üzere ortaya atılan pek çok delil, Hegel'in duyu-kesinliği aşamasının ötesine geçme gerekliliği konusunda öne sürdüğü delillerle çakışmaktadır. Hattâ öyle ki, maddî nesnelere veya 'şey dili'ne [*thing language*] başvurmanın fenomenalizmin yerini almasıyla, Hegel'in çözümlemesinde algının duyu-kesinliğinin yerini alması arasında bir karşılıklılık söz konusudur. Analitik epistemolojinin gelişimindeki bu aşama da, içsel çelişkiler ve sorunlara yol açar. Analitik filozoflar içinde sıradan veya kavramsal çözümleme tekniklerinden yana olanlarla, yapay dillerin ve formel sistemlerin inşâsı ve yeniden inşâsını savunanlar arasında ortaya çıkan ayrışmanın ötesine geçildiğinde; temel epistemolojik bir birim veya yapıtaşı olarak tek bir terime, hattâ yalıtılmış bir cümleye odaklanmanın yetersiz kalacağına dair bir görüş birliğine varılmıştı. Öyle ki, [bunun sonucunda] birileri de, 'dil oyunları' veya 'kavramsal çerçeve'nin öncelikli ve temel olduğunun kabulünün önünü açacak daha bütüncül yaklaşımlara ihtiyaç duymuştur. Bu üçüncü aşama, Hegel'in 'Anlama [Yetisi]' [*Understanding*] olarak adlandırdığı aşamaya tekabül eder. Bu bölümün dikkatli bir okuması, dil oyunları ve kav-

[16] Paul Feyerabend (1975), *Against Method*, Londra: NLB.

ramsal şemaların nasıl ve ne şekilde öncelikli olarak ele alınmaları gerektiğini göstermek için geliştirilmiş olan çok sayıda argümanın daha öncesinde Hegel tarafından öne sürüldüğünü açığa vurmaktadır. Ancak, felsefî soruşturmanın bu aşaması da güvensiz bir zemindedir. Alternatif kavramsal şema ve çerçevelerden bahsetmek, ancak alternatif şekillerde anlaşılabilecek veya bilinebilecek bir 'dünya'nın veya bir 'verili olan'ın varolduğunun önkabulüyle anlamlı görünür. Rorty gibi bazı filozofların kurnazca iddia ettikleri gibi, bilinen 'herhangi bir şey' ile bu şeyin farklı şekillerde bilinmesi arasındaki ayrımın kendisi –ki kökleri Kantçı sorunsalda yatar–, 'verili olan miti'ne ['*myth of the given*'] yönelik yıkıcı saldırılarla uyumsuzdur.[17] Kantçı olduğu düşünülen bir çerçevede kaldığımız sürece, şu soruya tatmin edici bir cevap bulmak imkânsız gibidir: Alternatif kavramsal şemalarla bilinen bu 'şey' veya 'dünya' nedir? Hattâ, 'alternatif' kavramsal bir şema kavrayışının kendisine nasıl bir anlam atfedilebilir? Bu zorluğa odaklanan Rorty'nin bizzat kendisi de, iddialarının fazlasıyla Hegel'i anıştırdığının farkındadır. Hegel, pek tabiî ki, alternatif kavramsal şemalara dair sorunlarla günümüzdeki analitik filozofların uğraştığı şekliyle uğraşmıyordu; ancak o, çağımıza özgü bu ikilemin kökeni olan Kant'taki gizli müphemliğin belki de en parlak ve en acımasız eleştiricisiydi. Hegel –bence haklı olarak–, bir kişinin bir taraftan tüm fenomenal bilginin zeminini oluşturan verili veya sentezlenmemiş bir çokluğun [*manifold*] varolduğunda ısrar ederken, *aynı zamanda* diğer taraftansa, bu canalıcı epistemolojik rolü ortaya koyanın esas olarak kavramsal olmadığında ve kendinde bilinemeyeceğinde ısrar edemeyeceğini (çünkü *her* bilgi bir sentez ihtiva eder); Kant'ın hem kendi kekine sahip olamadığını hem de onu yemeye kalktığını ileri sürmüştür. Bu, tüm fenomenal bilginin zeminini oluşturan bir *Ding-an-sich*[18] olmak *zorunda* olduğu, fakat bu *Ding-an-sich* hakkında herhangi bir şey bilemeyeceğimiz yönündeki iddianın kararsızlığıyla doğrudan alâkalıdır.

Hegel ile analitik epistemolojideki gelişmeler arasındaki bu paralelliklerin hep mutlu karşılaşmalar olduğuna da, herhangi iki düşünür veya felsefî akım arasında her zaman birtakım benzerlikler oldu-

---

[17] Richard Rorty (1972), "The World Well Lost", *Journal of Philosophy*, sayı 69, ss. 649-65.

[18] *Ding-an-sich*: Kendinde-şey –çev. n.

ğunu gösteren bıktırıcı oyunda yer almaya da katılmıyorum. Bunun yerine Hegel'in, düşüncenin diyalektik hareketine dair esaslı bir kavrayışa ve muhtelif 'bilinç biçimleri' veya konumlarının, onların ötesine geçmemiz gereken içsel çatışmalar barındırdığını göstermeye dair esrarengiz bir yeteneğe sahip olmuş olduğuna inanıyorum. Analitik felsefenin fiilî tarihsel gelişmesi, bu diyalektik hareketi açığa vurmaktadır.[19] Bunun yanı sıra, analitik filozofların (temelde) Hegel'in doğrudan etkisi altında olmadan evvel, daha önceki birtakım konumalışların yetersiz olduğunu göstermek için ortaya attıkları argüman ve stratejilerin, Hegel tarafından kullanılanlara benzediği tekrar ve tekrar keşfedilmektedir.

Bilim felsefesine ve analitik epistemolojiye ek olarak, Hegel'e olan benzerlikleri görmeye başladığımız analitik felsefenin diğer bir merkezî alanı daha vardır. Bu alan, eylem teorisidir [*theory of action*]. Eylem teorisinden; insan eylemlerini izah etme iddiasında bulunan koşullu-dedüktif [*hypothetico-deductive*] sistem gibi muntazam bir sistemi değil, eylemin betimlenmesi ve açıklanması, eylemin fiziksel devinimden nasıl ayırt edileceği, eylem kavramının anlam, amaç, yönelim, dürtü, sebep ve nedenle ilişkisi üzerine bir felsefî refleksiyonu kastediyorum. Başka bir bağlamda, analitik felsefede eylem teorisinin neden ve nasıl bu kadar önem kazandığını açıklamaya; eyleme dair fikirlerdeki dönüşümün neyi yansıttığını ve bunların analitik felsefenin gelişimine nasıl da içten bağlı olduğunu göstermeye çalıştım.[20] Ancak, burada [sadece] bu tartışmalara dair iki önemli katkıya değinmek istiyorum: Charles Taylor'ın *The Explanation of Behaviour*'ı [*Davranışların Açıklanması*] ve George H. von Wright'ın *Explanation and Understanding*'i [*Açıklama ve Anlama*]. Her iki çalışma da, insanî eylemin teleolojik açıklanmasındaki otonomiyi ve indirgenemezliği savunmaya çalıştılar. Her ikisi de, toplumsal disiplinlerin doğası ve işlevini açıklamada bir eylem çözümlemesinin sonuçlarını göstermeyle ilgilenmiş; yine her ikisi de, eyleme dair Wittgenstein sonrasındaki tartışmalar ile kıta felsefesindeki hermeneutik gelenek arasındaki benzerliklere vurgu yapmışlardır. Her ne kadar Taylor

---

[19] Ayrıca bkz. Charles Taylor (1972), "The Opening Arguments of the *Phenomenology*", *Hegel*, haz. Alasdair MacIntyre, New York: Doubleday Anchor.
[20] Bkz. "The Concept of Action", *Praxis and Action* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971), özellikle IV. Bölüm.

analitik deyimleri kullandığını söylese de, çalışmalarının arka plânında Hegel durmaktadır. Günümüzde en saygı duyulan ve seçkin analitik filozoflardan birisi olan von Wright, kendi açıklama ve anlama üzerine çalışmasını; birbiriyle yarışan, 'bilimsel olarak kabul görmek için bir açıklamanın yerine getirmesi gereken koşullar'ı irdeleyen belli başlı iki geleneği gözden geçirerek başlatır: Aristotelesçi ve Galileci gelenekler. Von Wright, Hegel hakkında şunları söyler:

> ... Hegel'in, –ortaçağların devamında, dolayısıyla da Rönesans ve Barok biliminin Platonculaştırıcı tinine karşıtlık içinde–, felsefî yöntem açısından Aristotelesçi geleneğin büyük bir yenileyicisi olduğunu söylemek benim için doğru olacaktır. Aristoteles için olduğu kadar Hegel için de, yasa fikri, deney yoluyla oluşturulan endüktif bir genellemeye değil, reflektif anlama yetisi yoluyla kavranacak temelde içsel bir bağlantıya dairdir... Her iki filozof için de açıklama; fenomenlerin, onların etkin nedenlerinin [*efficient cause*] bilgisi sayesinde tahmin edilebilir olmalarını değil, aksine fenomenlerin teleolojik olarak düşünülebilir kılınmasını içerir.[21]

Eylem teorisi açısından Hegel'in önemi ve anlamı, birtakım analitik düşünürlerce şimdilerde söylenmekte olan şeylerin, onun tarafından muğlâk bir dille söylenmiş olan şeylerle belli belirsiz benzerliğinden kaynaklanmaz; aksine, çağdaş filozoflar, eylemi Galileci bir modelle (bu model ki, günümüzde dedüktif-nomolojik şemanın [*deductive-nomological schema*] en güzel örneği olarak kabul edilir) açıklamayı zorla kabul ettirme girişiminden kaynaklanan zorlukların ve bozucu etkilerin farkına varmışlardır. İnsan eyleminde (ya da en azından bazı tür insan eylemlerinde) neyin ayırt edici olduğunun belirlenmesinde, eylemlerin kendilerinin kurallar, uygulamalar ve kurumlarca nasıl oluşturulduğunun da incelenmesi gereklidir. Kural ve uygulamaların anlaşılması, (insanî) eylemlerin betimlenmesi ve açıklanması için zarurîdir. İnsanî eylemin karakteri ve dinamiğinin, özneler-arası etkileşimler bağlamında anlaşılması gerektiğini iddia etmekteki tutkusu bakımından Hegel'in dengi olabilecek çok az filozof vardır. Bunun yanı sıra, sadece analitik filozoflar tarafından sorgulanmaya başlanmış olan konulara, her ne kadar bu konulara yalnızca kendi çözüm-

---

[21] Georg H. von Wright (1971), *Explanation and Understanding*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, s. 8.

lemeleri sonucunda dikkat çekilmiş olsa da, Hegel de odaklanmıştır; zira, insanî eylemleri teşkil eden özneler-arası kurallar ve uygulamalar varsa, o hâlde bu uygulamaların nasıl oluştuklarının, bunları nelerin desteklediğinin ve nasıl yok olup gittiklerinin anlaşılması da temel bir zorunluluktur. Bunlar, tam da Hegel felsefesinin ön plânında yer alan konulardır.

Çağdaş analitik felsefe, Hegel'in tümden reddedilmesi ve yadsınmasıyla temellenmiş iken; bilim felsefesinde, analitik epistemolojide ve eylem teorisinde sıkıca örülmüş diyalektiğin içsel gelişimi bizi öyle bir aşamaya getirmiştir ki, Hegel'le üstünkörü benzerlikler kurmanın ötesine –şu anda tartışmaların merkezinde yer alan sorunların, bir zamanlar Hegel'in mücadele ettikleri olduğunu anlayarak– geçebiliriz. Bunun da ötesinde, bu üç alanın her birinin içinde, bizi Hegelci sorunsala daha bir yaklaştıran zorlukların türleri de birbirine benzerdir; zira her bir alan için bunlar, süreç ve –bilimsel ya da kavramsal, yahut da eylemleri teşkil eden uygulamalardaki– değişimlerle ilgili problemlerdir –ki, filozofların Hegel'in bir zamanlar ortaya koyduğu soruları yepyeni şekillerde sormalarını gerektirirler.

Şimdiye kadar, Hegel rönesansının bazı dış ve iç sebepleriyle ilgilendim. Ancak, bunların yanında iki etken daha vardır –ki bunlar, her ne kadar tespitleri zor olsa da, diğerlerinden daha az önemli sayılmazlar. Pek çok analitik filozofun yaygın bir kanaati, felsefe yapmanın münasip yolunun parçalara ayırarak çözümleme olduğu yönündedir. Eğer biz problemleri aydınlatmak, çözmek ve ortadan kaldırmakta ciddiysek, bunu ancak tutkularımız konusunda alçakgönüllü ve detaylar konusundaysa dikkatli olarak sağlayabiliriz. Bu konudaki şiar gerçekte şu olagelmiştir: Fethetmek için parçalara ve daha alt parçalara bölmek gerekir. Bu tavır, birbirlerinden farklı felsefî problemleri *yalıtabileceğimiz* ve onların çözümünde aşama kaydedebileceğimiz varsayımından kaynaklanır. Gerçekten de, 'çözümleme' kavramının retorik gücünün bir kısmı da, felsefe yapmanın bu yeni türü üstüne ısrarcılıktan kaynaklanmıştır. Böyle bir projeyi yürütmek için ciddi bir şekilde çabalamanın sonucu, çoğunlukla hedeflenenin tam aksi sonuçlara yol açmıştır. Bu, analitik felsefenin bir yanlış üzerine kurulu olduğu veya başarısızlıkla sonuçlandığı anlamına gelmez. Başlangıçta [yalnızca tek] bir ve ayrık olduğu düşünülen bir sorunun amansız takibi sonucunda, çözümlemelerimiz başka sorunların veya başka sahaların içine yayılır. Eğer metafizik sorunlarla ciddiyetle he-

saplaşılmazsa, epistemolojik sorunlar konusunda çok fazla ilerleme sağlanamaz; başvuru kaynağı/gönderme [*reference*] ve ifade edilen şeyin anlamının/göstermelerin [*denotation*] açıklığa kavuşturulmasını istiyorsak, aynı zamanda ontolojiyle de uğraşmalıyız; ister bilgi teorisindeki isterseniz de değerler teorisindeki sorunlardan yola çıkalım, başlangıçta uzak olduğunu düşündüğümüz alanlardaki sorunları açık kılmaya zorlandığımızı keşfederiz.

Genellikle Hegel'in temel ilgisinin, felsefeye tüm dünya ile ilgili bir yaklaşım geliştirmek olduğu düşünülür –ki, onun hakkındaki mitlerden biri de budur. Oysa gerçekte o, daima, özgüllüğe [*specificity*] veya somut [*concrete*] olarak adlandırdığı şeye önem vermiştir (gene de bu onun her zaman önerdiği şeyi yaptığı anlamına gelmez). Mutlak anlamda özgül olmak için ve belirli [*determinate*] olanla uğraşmaya çabaladığımızda ancak, böyle bir projenin yürütülebilmesinin, daha genel olan ve tepeden bir bakışa götüren bir devinimi zorunlu kıldığını fark ederiz. Analitik felsefenin fiilî gelişimi, Hegel'in en önemli ve merkezî iddialarından birini ihtiva eder. Wilfrid Sellars gibi bazı çağdaş düşünürler, bilinçli olarak tam da bu aynı noktanın –yani, felsefede tek bir problemin aydınlatılmasının veya çözümünün tüm ilişkili felsefî sorunların çözümünde aşama kaydetmeyi gerektirdiği yönünde tam anlamıyla bir meşruiyetin olduğunun– altını çizmişlerdir. Hegel'in parlak bir şekilde anlattığı bir dersi filozoflar yeniden ve yeniden öğrenmekteler. Sadece pek az filozof, belirlenimden ve özgüllükten yoksun soyut genellemeler hakkında onun kadar eleştirel olabilmiştir. Bu, Hegel'in anlama yetisi [*Verstand*] adını verdiği bilginin, aklın [*Vernunft*] somut ve belirli bilgisiyle karşılaştırılarak ele alındığında açığa çıkan temel kusurudur. Eğer bir şey doğruysa, o zaman onun detayda da doğru olduğunun, tüm belirlenimlerinin ve özgüllüklerinin peşine düşülerek gösterilmesi gerekir. Bir şeyin gerçekten evrensel olup olmadığı, ancak böyle bir projenin yürütülmesiyle anlaşılabilir. Öyleyse Hegel, analitik felsefeyi bu denli canlandıran bu ruha karşı çıkmazdı; aksine bunu desteklerdi de. Parçalara bölerek yapılan çözümlemelerin kusurları, şimdilerde giderek artan bir şekilde pek çok analitik filozofça fark edilmekte ve başlangıçta ayrık veya ayrılabilir gibi görünen sorunların arkasındaki ilişkiler ağının diyalektik örgüsünün keşfedilmesi, daha da elzem bir hâl almaktadır.

"Neden şimdi Hegel?" sorusunu cevaplarken ele almayı arzuladığım son noktanın mevcut kültürel deneyimimizle ilişkili olması gerekmektedir. Filozoflar –özellikle de analitik gelenekten olanlar–, felsefî bir etkinliğe, bunun gerçekleştiği kültürel bağlamın perspektifinden yola çıkarak yaklaşma girişimine karşı direnç gösterir ve şüpheci bir tutum sergilerler. Böyle yapmak, bilgi sosyolojisinin bulanık sorunlarını artırmak ve felsefî sorunlarla tarihsel sorunları birbirine karıştırmakmış gibi görülür. Ne var ki bu, uzman filozofların yanı sıra aynı zamanda bizlerin de belirli bir tarihsel durumun içinde yaşamakta ve ondan etkilenmekte olduğumuz yönünde herkesçe bilinen boş gerçekten daha fazlasıdır.

Toplumsal ve siyasal sorunların çözümü için bizleri aydınlatmak ve bizlere yardımcı olmak hususunda aklın etkililiğine işaret eden Aydınlanma idealleri –ki bunlar, modern düşüncenin şekillenmesinde son derece etkili olmuşlardır– gittikçe zayıflamakta ve ikna edicileriini kaybetmektedirler. Hegel, çağdaş dünyanın şekillenmesinde etkili olan yönelimlerin çoğunun açığa çıkmaya başladığı bir dönemde yazmıştır. Belki de o, toplumsal, siyasal ve kültürel yaşantıyı yapılandıran gizli çelişkilerin aklın ve tinin gücüyle çözülmesi hususunda gereğinden fazla iyimserdi. Ne var ki Hegel, Fransız Devrimi sonrasındaki dönemde açığa çıkan çatışma, ikilem ve gerilimlerin doğrudan ve derinlikli bir şekilde çözümlemesini sağladı bizlere. Sivil topluma ve devlete dair pek çok iddiası her ne kadar güncelliğini yitirmiş olsa da, çağdaş dünyadaki toplumlar yine de onun tespit ettiği çelişki ve krizlerden henüz arınmış değiller; hattâ bunlar zamanla daha da keskinleşip, karmaşıklaştılar. Modern toplumun dinamiklerine dair derinlikli betimlemesinde Hegel, modern toplumu şekillendiren güçler, kurumlar ve uygulamalar arasındaki iç çatışmalar ve kararsızlıklara ilk dikkat çeken düşünürlerden birisidir. Bu nedenle, Hegel'in 'çözümleri'ni reddetsek bile, günümüzün kültürel çatışmalarını ve krizlerini kavrama çabamızda ondan öğrenecek hâlâ çok şeyimiz var.[22]

---

[22] Bkz. Shlomo Avineri (1972), *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge: Cambridge University Press. Avineri çalışmasını şöyle sonuçlandırır: "Şu ana kadar söylenenlerden, Hegel'in, bizzat kendisinin ortaya koyduğu başka bazı sorulara verdiği cevapların tatmin edici ve yeterli olduğu görüşü çıkartılmamalıdır. Düşünce tarihinde Hegel'i yalnızca bir kitap bölümünden daha fazlası kılan şeyler, 1789 sonrasındaki toplumun doğasına dair doğru

III

Charles Taylor, İngilizcede Hegel hakkında şimdiye kadar yazılmış en tutkulu kitabı kaleme almıştır.[23] Bu 580 sayfada, Hegel'in yaşadığı dönemin hedeflerini ortaya çıkartmaya, onun zihinsel gelişimini tasvir etmeye, onun en merkezî kavramı olan kendini-konumlandıran/koyan-tinin [*self-positing Spirit*] ana hatlarını sunabilmeye; *Fenomenoloji*'nin, *Mantık*'ın açıklanması ve değerlendirilmesinin yanı sıra tarih, siyaset, sanat, din ve felsefeyi de içeren nesnel ve mutlak tin çalışmalarına Hegel'in katkılarını ortaya çıkartmaya çalışır; ve öte yandan, onun günümüzdeki belirleyici özelliğini tartışarak çalışmasını sonlandırır. Çağdaş Anglo-Amerikan analitik filozoflarının ilgilerine de hitap edebilecek kalitede eksiksiz bir Hegel çalışması yazabilecek yetkinlikte çok az filozof vardır. Taylor, tam da eylem teorisinin önem kazandığı bir dönemde, Wittgenstein sonrası felsefe döneminin Oxford'unda eğitim almıştır. Aynı zamanda derin bir çağdaş kıta felsefesi bilgisine de sahiptir. Toplumsal ve siyasal düşünceye katkıları, daha çok, çağdaş tartışmaların iç diyalektiğinin bir sonucu olarak merkezî bir değer kazanan Hegelci temalar etrafında şekillenmiştir. Bununla birlikte, bu kitabın *bütünsel* etkisi kafa karıştırıcıdır. Kitap uzun olmasına rağmen, sıklıkla okur kompleks konularla aceleye getirildiği hissine kapılmaktadır. Zaman zaman üslûp coşkun bir hâl almaktadır. Tüm bu zorlukların temel sebebi sadece Taylor'ın bu kadar geniş bir alanı kuşatmaya girişmesi değil, aynı zamanda –düşünce tarihindeki metinlerden tutun da, son derece anlaşılmaz pasajlara dair yapılan ayrıntılı yorumlara kadar– pek çok farklı akademik yaklaşımı tek bir ciltte birleştirmeye çalışmasıdır. Hegel uzmanlarını tatmin edecek bir kitap değildir bu; çünkü Taylor'ın yaptığı şey, çözümü zor sorunların üzerini örtmekten ibarettir. Taylor'ın çalışması, daha önce Hegel üzerine çalışmamış olanlara onu erişilebilir ve anlaşılabilir kılmak yönündeki asıl hedefine karşıt bir biçimde, tam da

---

soruları sorabilmesi ve bunları genel bir felsefî sistemle ilişkilendirebilmesi; aynı zamanda bunun sonucu olarak da, klasik siyaset teorisinin düzenli olarak düzeltme ve yenilemelere ihtiyaç duyduğunu fark edebilmiş olmasıdır. Her zaman vermiş olduğu cevaplar olmasa da, sormuş olduğu sorulardır ki, kendi çağında olduğu kadar bugünde de cereyan edeni anlama yoluna işaret etmektedir" (s. 241).

[23] Charles Taylor (1975), *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hegel hakkında, onun özensiz, dikkatsiz ve keyfî olduğuna dair oluşmuş önyargıları pekiştirme işlevi bile görebilir. Tüm bunlara rağmen, eser büyük oranda yenilik, özgünlük ve sağlamlık da içerir. Kitaptaki bazı kusurlardan dolayı Taylor'ın yorumunun değerini göz ardı etmek, büyük bir acımasızlık olacaktır. Her ne kadar içeriğinde birleştirici temalar varsa da, bu eseri, Hegel hakkında yazılmış ve birbiriyle ilişkisiz denemeler ve seminerlerin bir dizisi gibi okumanın daha faydalı olacağını düşünüyorum. Gerçekten de tek bir kitapla karşı karşıya olduğumuzu düşünmüyorum; tersine, içeriği sayesinde onun, Hegel hakkında yarım düzine kitaba temel teşkil edebileceğine inanıyorum. Eleştirilerimde öncelikle Taylor'ın çözümlemeleri sonucunda ortaya çıkan birtakım kafa karışıklıklarını ele almak, sonrasında da onun temel katkılarından bahsetmek istiyorum.

Kitabın ilk bölümü olan "Spekülatif Aklın İddiaları", üç alt başlığa bölünmüş: "Bir Dönemin Hedefleri", "Hegel'in Programı" ve "Kendini-Konumlandıran/Koyan-Tin". Bu bölümün bütünlüğünü anlayabilmek için, Taylor'ın çözümlemesini nasıl yapılandırdığına bakmamız gerekir. Taylor, "günümüz düşünürlerinden ısrarlı bir şekilde çözüm talep eden merkezî bir sorunu" (s. 3) belirlemeye çalışırken; bu sorunun neden bu denli kaçınılmaz olduğunu, Hegel'in çağdaşı kimi düşünürlerin bu sorunla nasıl cebelleşip de çözüm bulmada nasıl başarısız olduklarını, Hegel'in düşünsel gelişimi ("Hegel'in Programı") sırasında bu sorunun nasıl dönüşüme uğradığı, ve sonuç olarak Hegel'in "kendini-konumlandıran/koyan-tin" kavramının buna nasıl da kapsayıcı ve uygun bir çözüm sağladığını da araştırır. Sorun, "insan öznelliğinin doğasına ve bunun dünyayla olan ilişkisine dairdir. İnsanın görünüşte vazgeçilmez addedilen, bir yandan birbiriyle sıkı sıkıya ilişkili, ancak öte yandan ise, bir aradalıkları kesin olarak uyumsuz iki imgesini birleştirme sorunudur" (s. 3).

Taylor iddialarını tipik Hegelci bir tarzda organize eder; Hegel'in kendi felsefesinin –özellikle de kendini-konumlandıran/koyan-tin fikrinin– çözmeye yöneldiği derin bir gerilim, temel bir uyumsuzluk ya da çelişki belirler. Taylor, Hegel'in bir felsefî duruşu gerçekten anlamak istiyorsak yapmamız gerektiğini söylediği şeyi –bu felsefî duruşun, kendi döneminin en derin kültürel çatışmalarından ve özlemlerinden nasıl yeşerdiğini, nasıl bunlar üzerine düşündüğünü ve bunları çözmeye çalıştığını dikkatle araştırmayı– yapmaktadır. Bu yöntemi Hegel'e uygulamak son derece önemlidir; çünkü Anglo-

Amerikan filozoflar, Hegel'in düşüncesinin geliştiği kültürel ve düşünsel bağlamın –ki Kant sonrası Alman düşüncesi Herder, Goethe, Lessing, Fichte ve Schelling tarafından şekillendirilmiştir– hemen hemen bütünüyle cahilidirler.

Taylor, birbiriyle yarışan bu iki insan imgesindeki uyumsuzluğa dair sorunu ve bu uyumsuzluğun kaynağını belirgin kılmak için, insan öznelliğinin kavranmasındaki değişimleri (onlar yoluyla beni [*self*] anladığımız temel kategorilerdeki değişimleri) üç-aşamalı bir model çerçevesinde genel bir taslak olarak sunar. İlk aşama, köklerini klasik düşünceden alır ve ortaçağda da devam eder. Bene [*self*] dair bu klasik anlamanın merkezî teması; bireysel beni içeren tüm evrenin, idelerin kozmik bir düzenini ifade etmesi ve yansıtmasıdır. Özne, bu kozmik düzenle ilişki içinde tanımlanır ve sonuç olarak kendini bilmesi ve kendi mevcudiyeti [*self-presence*], kozmik düzenin rasyonel bir tasavvurunun elde edilmesiyle özdeş olarak ele alınır. Dünyanın bizzat kendisi, (bu kozmik düzeni ifade ettiği için) içsel bir anlam ihtiva ediyor olarak anlaşılır ve ona, içeriğinde bu kozmik düzenin şifrelerini barındıran, felsefenin vazifesinin bu şifreleri çözmek ve anlamak olduğu bir metinmiş gibi yaklaşılabilir.

Taylor'a göre, her ne kadar modern ben kavrayışı hâlihazırda Epikurosçular ve skeptiklerce önceden müjdelense de, gerçekte bu kavrayış kendini on yedinci yüzyılda göstermeye başlamıştır. Klasik bakış açısına göre akla yatkın ve rasyonel kabul edilen şeyler, artık teslimiyetin bir türü ve çarpıtılmış bir insanbiçimcilik [*anthropomorphism*] –insanî teleolojik anlamların, özünde teleolojik olmayan ve herhangi bir içsel anlam taşımayan bir dünyaya yansıtılması– olarak görülmüştür. Bu dönem, bir formda ya da diğerinde, insanî öznenin anlam ve amaç ihtiva etmeyen ve mekanik yasalara göre işliyor olduğu en iyi biçimde anlaşılan 'nesnel' bir düzenle karşılaştırıldığı, büyük dualizmler [*dualisms*] dönemidir. Taylor, bu modern özne kavrayışını, 'kendini-tanımlayan' [*self-defining*] olarak karakterize eder. Böyle bir ben tasavvuruna tekabül eden şey ise, 'nesnelleştirilmiş' ya da 'büyüsü bozulmuş' dünya kavrayışıdır.

Aydınlanma ile birlikte doruk noktasına erişen bu modern felsefî antropoloji, "Hegel'in kuşağının birleştirmeyi temel sorunlarından birisi olarak gördüğü, Alman düşüncesinin iki temel eğiliminin saldırı noktasıydı" (s. 11). Bir taraftan, modern düşünceye fazlasıyla baş belâsı olan ontolojik ve epistemolojik ikiliklerin üstesinden gelmeyi

başaran yeni bir ben kavrayışı –bu yeni antropolojiye Taylor, ifadecilik [*expressivism*] adını verir– el yordamıyla aranmaktaydı. Bu düşünce akımını klasik pozisyonlara bir geri dönüş olarak görüp yanlış yorumlama tehlikesi olsa da; Taylor böyle bir okumanın, bu akımın farkını ve gücünü görmezden geleceğini öne sürer. İfadeciliğe örnek olarak Herder'i gösteren Taylor, yeni bir ben kavrayışının ortaya çıkışının yanı sıra; 'ifade'nin [*expression*] de, "hissettiğimiz ya da arzuladığımız bir şeyin dışsal gerçeklikte gerçekleştirilmesini açığa vuran olarak söz ettiğimiz anlamı" (s. 14) ile yakından ilintili yepyeni bir anlamı bulunduğunu iddia eder. Burada ifadeden kastedilen, kazara ya da tesadüfî olarak ifade *edilen*le ilişkili herhangi bir şey değildir; aksine ifade, ifade edilenin vücut bulmasıdır, aynı zamanda ifade edileni belirler ve aydınlatır. Taylor, bu yeni yönelimin yeni bir dil ve sanat teorisine, dahası, insanî öznenin anlaşılması için dil ve sanatın merkezî bir konuma alınıp değer kazanmasına yol açacağını ileri sürer. Ne dil ne de sanat, dünyayı *temsil ettikleri* veya ona *gönderme yaptıkları* bakış açısına göre yorumlanacaktır; bundan ziyade, insan yaşantısını nasıl *ifade ettiler* ve *gerçekleştirdilerse*, bu perspektiften ele alınıp yorumlanmalıdırlar. Bu ifadeci yönelimin itkisi, Hegel'i anlamak için üç sebepten dolayı temel bir öneme sahiptir: Son derece güçlü bir şekilde anti-dualisttir; sahici bir biçimde kendini ifade etme [*authentic self-expression*] anlamında özgürlüğe, insan yaşantısında merkezî bir değer biçer; ve Aydınlanmanın tehlikeye düşürdüğü doğayla bir birliğe ve uyuma yönelik bir esin içerir.

Öte yandan, 'nesnel' dünya ile 'kendini-tanımlayan' özne arasındaki modern ikiliğe karşı güçlü başka bir tepki de bulunuyordu. Başlangıçta, (örneğin Descartes'ta) ben, nesnel fiziksel bir dünyanın üzerinde ve karşısında duran bir şey olarak ele alınırdı; ayrıca, böyle bir dünyadan da kategorik olarak ayrılmıştı. Ne var ki nesnelleşmeye doğru eğilim, benin otonomisini tehdit etmeye başladı. İnsanî özneyi nesnel bir dünyanın salt başka bir parçası –diğer fizik sistemlerden derece ve tür olarak farklı, karmaşık bir fizik sistem olarak– düşünmenin temelleri, eğer varsa tabiî, nelerdir? Kant, son derece parlak bir şekilde, bunun benin otonomisine yönelmiş bir tehdit olduğunu fark etmiştir ve onun felsefesinin hatırı sayılır bir kısmı, ahlâkî benin otonomisi ve özgürlüğünü savunmaya yönelik olarak, materyalizm ile natüralizmin farklı biçimlerince ortaya koyulan meydan okumaları karşılama yönünde ciddi bir adım olarak okunabilir. Ne var ki ahlâkî

özgürlük için Kant'ın ödediği bedel son derece ağırdır! Ahlâkî benin otonomisi problemine Kant'ın bulduğu 'çözüm' modern felsefenin dualizmlerini aşamamış; dahası, teorik olan ile pratik olan, ahlâkî bir fail [*agent*] olarak insan ile doğal bir varlık olarak insan arasında olduğu gibi, bir dizi yeni ve katı dualizmin kabulünü gerektirmiştir. Kısacası, Kant'ın insanî özneden anladığı şey, dönemin ifade bulan özlemleriyle taban tabana zıttı.

Dönemin en temel sorunu, "radikal özgürlük ile bütüncül ifade [*integral expression*]" (s. 43) arasındaki çatışan taleplerin başarılı bir şekilde çözümünü veya sentezini bulmak olmuştur. Hegel –düşünceleri ve edimleriyle onu *ifade eden* bireyler aracılığıyla ancak yaşamakta olan kozmik bir tinin ortaya koyulmasını talep eden– böyle bir sentezi, "son derece özgün bir tutarlılıkla sonuca erdirdiği için" (s. 43) kendi çağdaşlarından farklılık gösterir. Böyle bir kendini ifade aracılığıyla bireyler, *bizzat kendilerine ait* sahici radikal bir özgürlüğü gerçekleştirmiş olurlar.

İnsanî öznelliğe dair değişen kavrayışların ve Hegel'in zamanında çok da âcil olmuş olan sorunların bu şekilde resmedilişi, Hegel'in 'neyi hedeflediği' konusunda bize hem fikir verir hem de yardımcı olur. Taylor'ın ifadecilik tanımı bize, Hegel'in dünyasını anlamada buluşsal [*heuristic*] bir araç olarak fayda sağlayabilir. Taylor'ın şeması kullanılarak, analitik felsefenin büyük bir kısmının iş gördüğü kavramsal çatının, ifadecilikten çok, Taylor'ın insanî öznelliğin anlaşılmasına dair tasvir ettiği ikinci aşama ile daha fazla yakınlık ihtiva ettiğini söyleyebiliriz. Gerçekten de ifadecilik, romantizm gibi edebî bir hareketi etkilerken, Anglo-Amerikan felsefesindeki temel akımlar üzerinde sadece belli belirsiz bir etkide bulunmuştur.

Bununla birlikte, Taylor'ın sunduğu değişen insanî öznellik kavrayışları da, hem anlaşılması zordur hem de bir dizi can sıkıcı sorunun doğmasına yol açar. Taylor'ın taahhüt ettiği giriş niteliğindeki taslaktan daha fazlasını talep etmek haksızlık olacaktır. Ancak bu hükme rağmen, gene de Taylor çok da haklı sayılmaz. Örneğin, modern özne anlayışını '*kendini*-tanımlayan' olarak göstermek, sadece yanıltıcı değil, aynı zamanda yanlıştır da; zira, tüm farklılıklarına rağmen Descartes, Locke, Hume, ve aslında tüm on yedi ve on sekizinci yüzyıl düşünürleri, insanî özneyi '*kendini*-tanımlayan' olarak düşünmüş değillerdir. Ben veya öznenin bir doğası, yapısı ya da en azından bir dizi sabit zihinsel kapasitesi vardır. Felsefenin amacı,

bütün bu yeti ve kapasitelerin neler olduğunun belirlenmesi ve insanî bilginin doğası ve sınırlarının anlaşılmasında bunların nasıl kullanılabileceğinin araştırılması hâline gelmiştir. Bu kavramsal çerçevenin kabullerinin sorgulanması, ayrıca benin kendisinin ne olduğunu ortaya koyma ve tanımlama olanağı bulunduğu iddiası, Hegel *öncesi*ne değil, Hegel *sonrası*na ait bir temadır. Nietzsche, Kierkegaard ve daha sonra da Sartre'la birlikte, böyle bir ben kavrayışı bütünüyle eklemlenmiştir.

Daha da önemlisi, Taylor'ın ifadecilik hakkında söylediklerini ele alalım. Taylor, ifadeciliği, insanî öznenin klasik ele alınışlarından farklılaştırmaya çalışır; ancak, kanımca temel farklılığın tam olarak ne olduğunu belirlemekte sürekli olarak başarısız kalır. Örneğin şunları söyler:

> Burada bir benin gerçekleştirilmesinden bahsetmek, yetkin bir insan yaşantısı için, Aristoteles'in insan anlayışında olduğu gibi, onu gerçekleştirecek özneden bağımsız bir şekilde sabitlenmiş bir fikir veya plânın yerine getirilmesinin tek başına yeterli olmadığını söylemektir; aksine bu yaşantı, özne tarafından kendisine ait olduğunun bilinebileceği, öznenin içerisinden katlarını açan bir şey olduğunun anlaşılacağı bir boyutu daha içermelidir. Bu ben ile ilintili olma boyutu, Aristotelesçi gelenekte tamamen eksiktir (s. 15).

Bu satırlar sadece Aristoteles'in bir karikatürü gibi durmuyor; aynı zamanda, Taylor'ın kafasında, ifadecilik ile klasik ben kavrayışını karşılaştırırken, temelde *theōria* geleneğiyle birlikte, teorik bilgiyi elde etme yolculuğuna kendini adayan bir beni düşündüğünü ortaya koyuyor. Taylor'ın ifadecilik ile ilgili olarak söylediği şeylerin pek çoğu, Aristoteles'in, erdemli bir yaşama yönelten etkinlik biçimini ifade etmek için kullandığı *praxis*le kastettiği şeyin aydınlatılmasında kullanılabilir. Taylor, Aristoteles'in *phronesis* ve pratik bilgeliği tarif ederek başlattığı, klasik retoriğin o yüce döneminde Cicero'da ve ('modern ifadecilik'in babası olarak okunmuş olan) Vico'da yansımasını bulan bir geleneği ya görmezden gelir ya da önemsemez. Taylor'ın ifadeciliğe dair iddia ettiklerinin, Aristoteles'in erdemli etkinlikle ne kastettiğini açıklamada nasıl kullanılabileceğini ele alalım:

> Dolayısıyla bir ifade [*expression*] olarak insan yaşantısı kavrayışı, bunu yalnızca amaçların yerine getirilmesi olarak görmez, aynı zamanda, amaçların izah edilmesi olarak da anlar. Bu, yalnızca

> yaşamın gerçekleştirilmesi değil, bunun yanı sıra, anlamın da açık kılınmasıdır. Uygun bir yaşam sürecinde kendi insanlığımı [*humanity*] gerçekleştirmekle kalmam, insanlığımın neye dair olduğunu da ortaya dökerim (s. 17).

Burada, Taylor'ın üç aşamalı modeline dair dikkate değer birtakım istisnalar olduğunu tartışmak, yahut da insanî öznelliğe dair değişen kavrayışlar hakkında bambaşka bir hikâyenin tasvir edilebileceğini öne sürmek gibi bir amacım yok; aksine benim temel iddiam, Taylor'ın hedeflediği şeyi, yani insanî öznelliğe dair bütün bu farklı kavrayışlarda neyin ayırt edici olduğunu tam olarak açıklama işini başaramadığıdır.

'Kendini-konumlandıran/koyan-tin' kavramını, Hegel'deki en merkezî tema olarak ele almaktan geri durmaması ise, Taylor'ın eserinin olumlu yanıdır. Taylor, tinin tözsel olmayan, mistik bir güç, bir varlık türü ya da hümanite üzerine konuşmanın sadece gizemli bir yolu olduğu yönündeki inanışın cazibesine kapılmadan, Hegel'in ne söylediğini anlamlandırabileceğimizi cesur bir şekilde göstermeye çalışır. Hegel'in tinle neyi kastettiğini ve onun oynadığı rolü açıklarken kullandığı zorunluluk kavramından ne anladığının açıklanması son derece önemlidir. Taylor'ın haklı olarak vurguladığı üzere Hegel, tinin kendisini *zorunlu olarak* cisimleştirmek zorunda olduğunu ve dahası, tinin kendisini gerçekleştirdiği diyalektik sürecin de *zorunluluk* içerdiğini tutarlı bir şekilde iddia etmiştir. Peki ama, Hegel zorunlulukla tam olarak neyi kastetmiştir? Bu noktada, Hegel'in zorunluluktan ne anladığıyla, analitik felsefe yandaşlarının zorunluluk kavramına yönelik güncel ilgileri arasındaki ilişkinin belirlenmesi açısından güzel bir fırsat doğduğu düşünülebilir. Ne var ki, her ne kadar Taylor pek çok kereler zorunluluktan bahsetmiş ve bu konuya tekrar tekrar dönmüş olsa da, Hegel'deki zorunluluk kavramının anlamının (ya da anlamlarının) berrak bir çözümlemesini eserinde bulamıyoruz.

Taylor'ın zorunluluk kavramını detaylı bir şekilde ve *Geist*la alâkalı olarak işlediği bölüm, "Kendini-Konumlandıran/Koyan-Tin" adlı bölümdür. Taylor bize, "Hegel'in, sonlu gerçeklikten yola çıkmak suretiyle, rasyonel zorunluluğa uygun olarak dünyayı konumlandıran/koyan kozmik bir tinin varoluşunun kanıtlanabileceğini iddia ettiğini" (s. 97) belirtir. Ama bu, "sonlu gerçekliğin varoluşu bizzat ka-

nıtlanabilir olduğundan" (s. 98), Hegel'in ilk başlangıç noktası değildir. Böylece 'Hegelci zorunluluk döngüsü'nden bahsetmeye yönlendiririz ki, Taylor'a göre, bunun döngüsel bir akıl yürütmeyle alâkası yoktur.

Burada, "sonlu bir gerçeklikten başlayıp yukarı doğru yükselen [özel olandan genele yükselen –ed. n.] bir diyalektik mevcuttur" (s. 98) ve çember, "bu sonlu gerçekliğin zorunlu olarak var olduğu gösterilmek suretiyle" kapanır. "'Zorunluluk', her iki evrede de farklı anlamlara gelir" (s. 99). Yukarı doğru yükselen diyalektikte zorunluluk, "çıkarsamanın [*inference*] zorunlulukları"ndan biridir; bununla beraber, inişe geçen [genelden özele geçen –ed. n.] diyalektikte zorunluluk kavrayışı değişir: "O [artık] ontolojik zorunluluk olur" (s. 99).

Özetle Taylor şöyle yazar:

> Öyleyse yukarı doğru yükselen hareketimiz, bir postülatla başlayıp zorunlu çıkarsama ile ilerler. Ancak çıkarsadığı şey, varolan her şeyin *Geist* tarafından, rasyonel bir zorunluluk formülüne göre ortaya koyulduğunu iddia eden, ontolojik zorunluluk önermesidir. Dolayısıyla döngü, tek bir çıkarsamalar akışı değildir; aksine, başlangıç noktasının tersyüz edilişini de içerir. [Aynı zamanda] keşif hareketi olan, yukarı doğru yükselen hareketle başlarız. Başlangıç noktamız, keşfin sıralamasına göre ilk sırada olan sonlu varoluştur. Ancak, ortaya çıkarttığımız şey, her tarafa yayılan ontolojik bir zorunluluktur ki, bu da bize, başlangıç noktamızın aslında ikincil olduğunu gösterir. Sonlu gerçekliğin bizzat kendisi, *Geist*, Tanrı, mutlak tarafından ortaya koyulmuştur. Varlık düzenindeki gerçek başlama noktası budur (s. 99).

Taylor, felsefede en çok tartışılan sorunlardan bazılarını ortaya atmaktadır. Örneğin, yukarı doğru yükselen diyalektikteki 'çıkarsamanın zorunluluğu'ndan bahsettiğinde, bir tür transendental akıl yürütmeyi imâ ediyor. Transendental akıl yürütmelerin neleri ihtiva ettiğini tam olarak ortaya koymanın ve bu biçimi alan meşru felsefî akıl yürütmelerin bulunup bulunamayacağını belirlemenin, çağdaş felsefenin en çetrefil problemlerinden biri olduğu ispatlanmıştır. Buna ek olarak, pek çok filozof için ontolojik zorunluluk kavrayışı, kategorik bir yanlış veya saçmalık olarak görünür. Ancak Taylor'ın sunumundaki en rahatsız edici nokta, çıkarsamanın zorunluluğundan ya da ontolojik zorunluluktan bahsedildiğinde, 'zorunluluk'la neyin *kaste-*

dildiğini açık kılmayı veya çözümlemeyi başaramamış olmasıdır. Taylor, zorunluluğu *Mantık* bağlamında tartıştığında, Hegel'in kastettiği şey hususunda kimi yaygın yanlış yorumları güçlü bir şekilde eleştirir. Ne var ki bu merkezî ve zor anlaşılır kavramın olumlu bir izahatı hâlâ ellerimizin arasından kaçmaktadır. Kitap boyunca, bu zor anlaşılır kavramın şaşırtıcı derecede bir çeşitlilikte kullanımıyla karşı karşıya kalırız. Taylor, 'gerçek zorunluluk'tan, 'mutlak zorunluluk'tan, 'koşula bağlı olmayan zorunluluk'tan, 'kendini koşullayan zorunluluk'tan, 'dışsal zorunluluk'tan, 'zorunluluğun hakikati'nden, 'özgür zorunluluk'tan vs. bahseder durur.

Zorunluluğun anlamının (anlamlarının) açıklıktan yoksun oluşu, sadece metnin belli yerlerinde geçen bir zorluk da değildir. Taylor'ın *Fenomenoloji* ve *Mantık*'a dair çözümlemelerini de etkiler. Taylor, Hegel'in kendini konumlandıran tinle neyi kastettiğini özetlediği bölümü sona erdirdikten sonra, Hegel'in sistemini sunmanın yeterli olmadığını söyler; [bilâkis] ispat edilmelidir, zira "onun en uygun sunumu, onu ispat etmektir" (s. 122). "Bir ispat, şeyleri sıradan anlayışımızdan bizi çekip çıkartabil*meli* ve de bunun savunulamaz olduğunu gösterebil*meli*, [böylece] Hegel'in şeylere dair görüşünün önünü aç*mal*dır" (s. 122, vurgular sonradan eklendi). Sonrasında Taylor, Hegel'de bulduğumuz üç temel izlek veya ispatı keşfe çıkar: *Fenomenoloji*, *Mantık* ve "doğa felsefesi ile tin felsefesinde yer alan" (s. 122).

Bu ispatlar hakkında konuşurken Taylor, açıkça zorunluluk kavramını kullanmaktadır. Bununla birlikte, gerçekte ne yaptığına baktığımızda, zorunluluğa dair herhangi bir iddiayı neredeyse ortadan kaldırıyor görünür. Bu yüzden, *Fenomenoloji*'de Hegel'in umutsuzluk yolu [*the highway of despair*] diye adlandırdığı şeyi takip ettiğimizde, muhtemelen, doğal bilinçle başlayıp mutlak bilgiyle doruğa ulaşan bilinç aşamalarını ya da formlarını takip etmiş oluruz.

Her ne kadar Taylor'ın kitabının yaklaşık yüz sayfası *Fenomenoloji*'yle ilgili olsa da, insan onun neyi anlatmaya çalıştığı konusunda kafa karışıklığına düşüyor. Taylor ana çerçevenin sunumu ile başlıyor ve daha sonra da, *Fenomenoloji*'nin önemli bölümlerinin bir açıklanışı gibi görünen kısımla devam ediyor. Ne var ki, bu çözümlemeleri büyük oranda eleyerek yapmakla kalmıyor, aynı zamanda *Fenomenoloji*'nin oylumlu bölümlerinin üzerinden de hızla geçiyor. *Fenomenoloji*'deki iki farklı tür diyalektiğe dair bir teori geliştiriyor: "Başlangıç noktası akla yatkın bir biçimde yadsınamaz olan eksiksiz/

kesinlikli diyalektik [*strict dialectics*]" (s. 218) ve "yaptığı yorumların bütünüyle makul oluşuyla bizi ikna eden yorumlayıcı veya hermeneutik diyalektik" (s. 218). Taylor'ın hangi ilkeler çerçevesinde tartışıp tartışmadığını belirlemek çok zor. Taylor, *Fenomenoloji*'nin sistematik bir şekilde incelenmek için fazla zengin olduğunu söyler ve şunu ekler: "Aslında sadece onun konumuna ilişkin bizi aydınlatacak belirli bölümleri incelemek ve çalışmasının bütünündeki akışı göstermek için de, diğer bölümlerde savunduğu düşüncelerin genel doğrultusunu vermek istedim" (s. 140). Öyleyse Taylor, *Fenomenoloji*'nin hangi açıdan bir ispat olduğunu (ya da olmadığını) ciddiyetle açıklamış ve değerlendirmiş değildir.

Açıkçası, bir yorumcunun ele aldığı filozofun konumunu eleştirel olmayan bir biçimde kabul etmesini ve bu konumla kendisini özdeşleştirmesini zorunluluk olarak görmüyorum. İnsan, can alıcı noktaları ya da zayıflıkları görebilmek istiyor. Taylor, Hegel'i hem savunurken hem de eleştirirken, sıklıkla aşırıya kaçıyor. Her ne kadar eserin önem ve gücünü azaltmasa da, bir ispat anlamında *Fenomenoloji*'nin yetersiz olduğunu düşündüğü açıktır. Yine de, Hegel'in *Fenomenoloji*'de tam olarak neyi gerçekleştirmeyi amaçladığının ve bu amacı yerine getirmede nerelerde tökezlediğinin de incelenmesini bekliyor insan. Taylor aslında tüm bu sorunlara değiniyor; ama bunu, çok fazla kafa karışıklığına yol açabilecek şekilde yapıyor. Bir soruna ilişkin Hegel'in söylediklerini mi, Hegel'in söylemesi gerekenleri mi, yoksa Taylor'ın bu konuda düşündüklerini mi aktardığı çoğunlukla anlaşılamıyor. Her ne kadar *Fenomenoloji*'deki pek çok konu ve tartışmaya dair bir dizi parlak içgörüler içerse de, Taylor'ın çözümleme tarzı, en nihayetinde *Fenomenoloji*'yi olduğundan çok daha karmaşık bir hâle getiriyor. Metnin aslını bilmeyen bir okur, metinde birbiriyle çok da alâkalı durmayan bir sürü tartışma konusunun, zorunlu bir diyalektikle birbirine bağlanmış gibi yan yana durduğu izlenimine kapılabilir. Böylece gözden kaçırılan şey, eserin gücü, uyumluluğu ve konularının birbiriyle tutarlılığıdır.

Taylor'ın metne neredeyse alışık olunmayan bir şekilde yaklaşması –tartışmaya değer bulduğu şeyleri metinden çekip alması ve bunların dışında kalan kısımların üzerinde durmaması ya da bunları göz ardı etmesi–, çözümlemelerini *Mantık*'a yönelttiğinde çok daha rahatsız edici oluyor. Taylor yazdığı önsözde bizlere, "Hegel'in felsefesinin, bizzat kendisinin gözünde nasıl doğrulandığını ve hem bu fel-

sefenin hem de onun doğrulanmasının aslında Hegel açısından nasıl birbirinden ayrılmaz olduğunu anlamayı isteyen biri için *Mantık*'ın vazgeçilmez olduğu"nu (s. vii) belirtmektedir. Bu kitabın ilk iki yüz sayfasında Taylor, sıklıkla, *Mantık*'ın kesinlikli diyalektik bir ispatın oynadığı role tek gerçek aday olduğu hissini uyandırmaktadır: "*Mantık*, aslında Hegel sisteminin yegâne kesinlikli, kendi kendinin doğruluğunu ispatlayan diyalektiğidir" (s. 221).

Ancak Taylor, çözümlemelerine –ki bunların bir kısmı gene son derece zekicedir– başlarken olduğu gibi kendi iddialarını ciddiyetle ele almamaktadır; daha doğrusu, Hegel'in yapmayı hedeflediği şey ne olursa olsun, Taylor onun yaptıklarında pek çok çatlaklar, açıklanmamış geçişler, ispatlanmamış iddialar olduğunu düşünür. "Dolayısıyla *Mantık*, gerçekliğe kavramsal bir yapı kazandıran birbirleriyle zorunlu olarak bağlantılı kavramların bir zincirini gösterir" (s. 201) diye yazar Taylor. Ama *Mantık*'taki daha ilk geçişler üzerine yorum yapmaya başlar başlamaz, şunları söyler:

> Buna rağmen, varoluşun [*Being*] buradaki türetilişi *Dasein* kadar sağlam değildir. Bu, Hegel'in, kendi argümanıyla kesin bir biçimde oluşturmuş olduğunun ötesine geçtiği *Mantık*'taki son değil, ilk yerdir; zira kavramların ilişkisinde o, kendi ontolojisinin ileri sürdüğü şeyi –örneğin burada, varlık ile varlık-olmayan arasındaki ilişkide hareketin ve oluşun evrenselliğini– görür. Ne var ki birer ikna edici argüman olarak bu pasajlar, inandırıcı olmaktan pek tabiî ki uzaktır. Her ne kadar Hegel'in şeylere dair görüşlerini başka zeminlerde savunanlar için birer *yorum* olarak ikna edici olsalar da, kesinlikli kavramsal ispatlar olmayı başaramazlar (s. 233).

Taylor, Hegel'in yapmış olduğu şeye dair bizzat kendi anlamasını veya Hegel'in felsefeyi bir sistem olarak kavrayışını kabul etmez. Belki de bu, Hegel'in zorunluluktan ne kastettiğini açıklamakta Taylor'ın neden bu denli zorlandığına dair bir ipucudur. İspatlardan çok, Hegel'de biz ontolojik bir görüş buluruz ki, bu görüş, ispat edilebilirlikten ziyade, en iyisi ikna edici olabilen ileri sürümler, bildirimler [*indications*] ve argümanlarla ancak desteklenebilir. Bu kitaptaki pek çok pasaj, bunun felsefî girişimden Taylor'ın kendisinin anladığı şey olduğunu; eş deyişle felsefenin, Hegel'in başardığını düşündüğü türden bir sona erdirmeyi sağlayamayacak olan esasta hermeneutik bir disiplin olduğunu göstermektedir. Taylor, eğer kitabının başlarında

bu görüşü belirtmiş ve savunmuş olsaydı, kitabı çok daha ikna edici olmuş olurdu. O zaman biz de, mantıksal olarak sıkı ispatlar bulacağımızı düşünmenin ve Hegel'i başarısız bir sefil olarak yargılamanın baştan çıkarıcılığına kapılmak yerine, Taylor'ı güçlü yorumlayıcı bir diyalektik diye kabul ettiği şeye götüren bir kılavuz olarak okurduk.

Hegel'in pek çok argümanının ikna edici olmadığı, geçişlerinin zorlama olduğu ve belki de en önemlisi, zorunluluk gibi birtakım merkezî kavramlarının açıkça ifade edilmemiş ve savunulmamış olduğu konusunda –her ne kadar Hegel'in kimi ayan beyan ifadeleri aksini iddia etse de– esas olarak Taylor'a katılıyorum. Taylor, –başka bazı yorumcuların aksine– bu sorunları görmezlikten gelmez. Hegel hakkında hem duygudaşlıkla yazar hem de onu eleştirir. Bununla beraber, Taylor eğer kendi bakış açısını daha en başından, kendi yorumlama ilkelerini belirlemiş bir biçimde ortaya sermiş ve bunları Hegel'i açıklarken ve eleştirirken belirtmiş olsaydı, o zaman tüm çalışması çok daha güçlü ve [hedefe] odaklanmış olabilirdi.

Ben bu zorluğa biraz daha farklı bir perspektiften yaklaşabileceğimi düşünüyorum. Taylor'ın bu kitabında ve başka yazılarında ortaya çıkan felsefe anlayışı, Hegel'in felsefe anlayışı değildir. Aslında ortada temel bir fikir ayrılığı bulunuyor. Eğer kendi yönelimimizi bir kenara bırakır, Hegel'in yapmış olduğu şeye dair kendi anlayışını reddeder ve Hegel'in akıl yürütme şekli üzerinde daha az talepkâr olursak –kısacası, Hegel'in gücünün 'yorumlayıcı diyalektik'inde yattığını görürsek–, o zaman önümüzde zengin bir alan açılmış olur. Felsefenin bu yorumlayıcı modelinden yola çıktığımızda, ilgimizi, birbiriyle rekabet içindeki farklı yorumların güçlü ve zayıf noktalarını belirlemeye yöneltebiliriz. Taylor, hermeneutik sürece nihaî anlamda herhangi bir son verilebileceğini düşünmese de, çatışan yorumlar *rasyonel* bir şekilde değerlendirilebilir.

Taylor, *Fenomenoloji*'ye en aydınlatıcı şekilde yaklaşma yolunun bu olduğunu düşünür. *Fenomenoloji*'nin, "argüman olaraktansa, siyasî ve dinî tarihin belirli pasajlarının yorumu olarak ele alındığında daha etkileyici ve ikna edici" (s. 216) olduğunu söyler. Üstelik bunun, aynı zamanda *Mantık*'a yönelmenin de doğru şekli olduğunu düşünür. Taylor, onun gücünü, "Hegel'in şeylere dair görüşünü kabul eden herkes için bir yorum" olmasında bulur. Hegel'in sonluluğa dair söylediklerini yorumlarken, Taylor şunları yazar:

> Hegel'in ontolojisinin kesin bir ispatından çok, kendi akıl yürütmesini, onun ulaşabileceği son noktanın ötesine geçmeye zorladığı ve ontolojisince güçlü bir biçimde ileri sürülen, gerçekte şeylere dair bir yorumla sona eren ikinci ve çok daha önemli bir meseleyle karşı karşıyayız burada (s. 23).

Taylor'ın "başlangıç noktası akla yatkın bir biçimde yadsınamaz olan eksiksiz/kesinlikli diyalektik [*strict dialectics*]" yerine "yaptığı yorumların bütünüyle makul oluşuyla bizi ikna eden yorumlayıcı veya hermeneutik diyalektik" ile ilgilendiğini bir kez fark ettiğimizde, o zaman onun çalışmasını bambaşka bir bakış açısıyla okuyabiliriz. Taylor'ın, Hegel'in felsefeye yaptığı en önemli ve kalıcı katkılar olarak gördüğü konulara odaklanabiliriz. Taylor'ın defalarca dönüp ele aldığı en yaygın tema, cisimleşmedir [*embodiment*]. Taylor'ın cisimleşme kavramının anlamı ve merkezîliğine dair iddialarından bazılarına bir bakalım.

> Dolayısıyla insan, kendi içinde eksiksiz bir doğayı yansıtmaktan çok, aslında bir vasıtadır ki, onun aracılığıyla kozmik tin, doğada bizim karşımızda duran ilk teşebbüslere eksiksizlik için kendi ifadesini getirir. İfadeci görüşte olduğu gibi, insan kendini gerçekleştirmeyi öyle bir yaşam biçiminde başarır ki, bu aynı zamanda öz-farkındalığın bir ifadesidir. Ne var ki bu, insanın ötesinde bir aşkın [*transendent*] yerde elde edilmez. Eğer öyle olsaydı, o zaman kozmik tinle bütünleşme, insanın iradesini daha yüksek bir varlığa tâbî kılmasını ve yaderkliği [*heteronomy*] kabul etmesini gerektirirdi; aksine tin, bu öz-farkındalığa insanda erişir (s. 44).
>
> Hegel düşüncesinin temel ilkelerinden birisi şudur: Özne ve onun tüm işlevleri ne kadar tinsel olurlarsa olsunlar, kaçınılmaz bir şekilde cisimleşeceklerdir ve bu da iki boyutta gerçekleşecektir: Düşünen bir canlı varlık olan rasyonel hayvan ve düşünmesinin her zaman ve zorunlu olarak kendini bir ortamda [*medium*] ifade ettiği, ifadeci [*expressive*] bir varlık.
>
> Zorunlu olarak cisimleşme olarak adlandırabileceğimiz bu ilke, Hegel'in *Geist* anlayışı ya da kozmik tin için merkezîdir (s. 83).
>
> ... [D]ünyanın, kendi yaşamı düşünceden ibaret olan bir tin, yani *Geist* tarafından ortaya koyulduğunu bir kez gördükten sonra, zorunlu olarak cisimleşmiş düşünce kategorilerini, bir bakıma kendi cisimleşmelerinin üzerinden 'yeniden geçiyor'larmış gibi görürüz (s. 226).

> Cisimleşmek demek, tikel bir zaman ve mekân olmak, dolayısıyla sonlu olmak demektir. Ancak sonlu tin, kendisinin bir tikelle özdeşleşmesinin ötesine geçmek zorundadır ve bu da, pek çok insanın varoluşunun ve yaşamının toplum içinde beraberce esaslı bir rol oynamasının sebebidir. İnsan evrensel olana yükselir; çünkü daha muazzam ve kapsayıcı olan yaşamı onunkini de içine alan bir toplumda, o zaten kendi sınırları ötesinde yaşamaktadır (s. 336).

Taylor, *Fenomenoloji*'de, *Mantık*'ta ve de nesnel ve mutlak tin alanlarında, cisimleşme temasının farklı hâllerini takip eder ve araştırır. Bu, soyuttan somuta doğru bir hareket arz eder. Cisimleşme, hâlihazırda varolanın içinin doldurulmasından ibaret değildir sadece; aynı zamanda belirleme ve aydınlatma işleminin de ta kendisidir. Hegel, bu cisimleşme sürecinin, hem tarihte hem de mantıkta kendisini işler kıldığını düşünmekle kalmaz; bu [aynı zamanda], felsefenin başına fazlasıyla belâ olan temel ikiliklerin nasıl aşılacağını [*aufgehoben*] göstermek için Hegel'in kullandığı hâkim stratejinin kilit noktasıdır. Zihin ve bedenden, düşünce ve eylemden, form ve maddeden hangisine odaklanırsak odaklanalım, bu karşıtlıkların birbirlerinden ayrı ve ayrık olarak ele alındıklarında soyut birer 'moment' hâline geldiklerini Hegel her durumda göstermek ister. Hattâ bu, idealizm ve materyalizm karşıtlığı için de geçerlidir. Hegel'i bir 'idealist' olarak sınıflandırmaktansa Taylor, idealizmi materyalizmden ayırdığımız geleneksel felsefî problemin üstesinden Hegel'in nasıl da geldiğini görmemizi ister. Eğer idealizm, tinsel veya zihinsel olanın, fiziksel veya maddî olana *karşı* ontolojik üstünlüğünü iddia eden bir düşünceyse, o zaman Hegel bir idealist *değil*dir. Tin ya da zihin somut bir şekilde cisimleşmediği sürece, işe yaramaz bir soyutlamadır. Hegel'e göre tin, maddîleşmek zorundadır ve tine karşıt olarak alınan şey, ister doğa olsun isterse madde, tin tarafından nüfûz edilmesi zorunlu olandır.

Bu cisimleşme konusuna odaklanmak suretiyle Taylor, Hegel ile son zamanlarda analitik zihin felsefesi ve fenomenolojideki gelişmeler arasındaki ilişkiyi görmemizi sağlayan bir yol önerir. Her iki akım da, modern felsefeyi büyük ölçüde şekillendirmiş olan kartezyen bakış açısına saldırmışlardır. [Yine] her iki akım da, dil ile öznelliğin, nasıl da insan yaşamını oluşturan etkinliklerde somut bir şekilde cisimleştiğine farklı şekillerde vurgu yapmışlardır.

Taylor'ın cisimleşme temasının sonuçlarını ele aldığı en etkileyici bağlamlardan biri, Hegel'in toplumsal ve siyasal felsefesiyle ilgilidir. Bu çalışmadaki en güzel sayfalardan bir kısmı, Hegel'in 'nesnel tin'le kastettiği şeyin aydınlatılmasını ve öneminin ortaya koyulmasını görev edinir.

Hegel'in 'nesnel tin' ile neyi kastettiğinin anlaşılması için, üzerimizde bunca güçlü etkisi olan 'atomcu önyargılarımız'ın üstesinden gelmemiz gerekir: "... Bir insanı düşündüğümüzde, basitçe bir canlı organizmayı kastetmeyiz; aksine, düşünebilen, hissedebilen, karar verebilen, tesir edilebilen, cevap verebilen ve başkalarıyla ilişkiye girebilen bir varlığı kastederiz. Tüm bunlar, bir dili ve de, dünyayı deneyimleme ile kendi duygularını yorumlayabilmenin birbiriyle ilişkili bir sürü yolunu, başkalarıyla, geçmişle, gelecekle, mutlakla ve buna benzer şeylerle kurulan ilişkileri anlayabilmeyi gerektirir. Bu, kişinin bizzat kendisini, onun kimliği diye adlandırdığımız bu kültürel dünyanın içerisine tikel bir yolla yerleştirişidir" (s. 380). Sonuç olarak, "biz denen şeyin, toplum denen daha geniş yaşantıya katılmakla olduğunu söylemek, haddini aşan bir önerme olmaz" (s. 381). Bir topluluğun kamusal yaşantısını oluşturan kurumlar ve pratikler, bizi biz yapan şey üzerinde sadece dışsal kısıtlama değildirler; zira onlar, bizim ne olduğumuzun birer ifadesidirler. Taylor'a göre bu, 'yabancılaşma'yı anlamanın esasıdır. Kamusal uygulamalarda ifade bulan normlar sadakat duygumuzu sekteye uğrattığında ve kendimizi bulduğumuz kamusal yaşantı biçimleri ile kendimizi gördüğümüz şey arasında artan bir eşitsizlik durumu varolduğunda yabancılaşma ortaya çıkar. Bir kimlik hissine ilişkin kaybı sürekli olarak bu şekilde deneyimleme ve topluluk içerisinde yeni bir kültürel kimlik biçimi bulma çabaları, nesnel tin anlatısıdır –bu öyle bir anlatıdır ki, birey ile topluluk arasında başarılı bir özdeşleşmenin olanaklı olduğunu vaat eder. Hegel'in, "*Sittlichkeit*'ın önceliği tezi ile bununla ilintili olan 'etik töz' olarak topluluk kavrayışı", "tartışılabilirlikleri artan bir şekilde sıraya sokulmuş üç farklı önermeyle" (s. 386) ifade edilebilir. "İlkin, insan için en önemli şeylere, yabancılaşmış bireyin şahsî bir biçimde kendini-tanımlamasıyla değil, bir topluluğa ait kamu yaşantısıyla ilişki içinde ancak erişilebilir. İkinci olarak, bu topluluğun sınırlarının basit bir şekilde dar olması da şart değildir... Bunun, kendine yeterli en küçük insan gerçekliğiyle, yani devletle komşuluk içinde [*co-terminous*] olması gerekir" (s. 386). Ve üçüncü olarak,

"devletin kamusal yaşantısının insan üzerinde bu can alıcı öneme sahip olmasının sebebi, ifade ettiği normlar ve düşüncelerin salt birer insan icadı olmamasıdır; aksine devlet, şeylerin ontolojik yapısını, ideyi ifade eder" (s. 386).

Taylor, bu son iddiayı, eş deyişle, bizzat kendi siyasal yaşantısı içindeki insanın "kozmik tinin bir taşıyıcısı olduğu ve bunun doğal sonucu olarak, tinin onun aracılığıyla dünyayı ortaya koyduğu temelteşkil eden zorunluluk formülünü devletin ifade ettiği" (s. 387) yönündeki iddiayı son derece şüpheyle karşılar. Taylor, her ne kadar Hegel'in 'çözüm'ü konusunda şüpheciyse bile, yine de onun, modern toplumların, özellikle de modern demokrasilerin hâlâ kalbinde yatan bir ikilemi meselenin derinlerine inerek ortaya koyduğunu düşünür.

> Dolayısıyla, Hegel'in modern demokrasi için işaret ettiği ikilem, en basit biçimiyle ortaya koyulduğunda şundan ibarettir: Eşitlik ve tam katılımın modern ideolojisi, toplumun türdeşleşmesine [*homogenization*] yol açar. Bu durum, insanları onların geleneksel topluluklarından kopartır, ama bunların yerine odaklanılacak yeni kimlikler vermez; ya da bunların yerini daha çok, çeşitliliği ve bireyselliği küçümseyen, hattâ onları yok eden militan bir milliyetçilik veya totaliter birtakım ideolojilerin şiddeti alabilir (s. 414).
>
> ... [M]odern demokratik siyasetin en büyük ihtiyaçlarından birisi, kayda değer bir farklılaşma hissinin yeniden elde edilmesidir; böylelikle, ister coğrafyaya, ister kültüre, isterse de meşguliyete dayalı olsun, onun sınırları dar toplulukları, üyelerini bütüne bağlayan bir yolda onlar için yeniden önemli ilgi ve etkinlik merkezleri hâlini alabilir (s. 416).

Hegel'in, modern demokrasilerin akıbetine öncelikli olarak önem verdiğini söylemek, şüphesiz ki bir çarpıtma olacaktır. Taylor'ın temel noktası bu değil, Hegel'in toplumsal ve siyasal gerçekliğe dair anlayışını incelerken benimsemiş olduğu yorumlama şeklidir ki; burada o, Hegel'in nasıl da hâlâ 'bize dair' konuştuğunu, mevcut toplumsal ve siyasal gerçekliği anlama ve yorumlamadaki çabalarımızla ilişkili çok daha zengin bir yönelim ve bir dizi kategori sunarak yardımcı olan 'nesnel tin' ve *Sittlichkeit* hakkında Hegel'in ne söylemek zorunda kaldığını anlamanın bir yolu olduğunu göstermeyi amaçlamıştır. Hegel uzmanları, Taylor'ın Hegel'in metninden uzaklaşma tarzından ya da Hegel'i güncel deyimlere 'tercüme etmesi'nden ra-

hatsızlık duyabilirler. Oysa Taylor'ın bir yorumcu olarak ayrıcalıklı gücü, kanımca burada yatmaktadır; zira Hegel'in toplumsal ve siyasal felsefesiyle uğraşırken o, kendini yalıtan bir yorumcuymuş gibi Hegel'e yaklaşmaz; aksine ona, bir başka filozofla –dünyayı anlama çabamızda ondan neler öğrenebileceğimizi göstermeye çalışarak– diyalog içine giren bir filozofun tavrıyla yaklaşır. İşte böyle anlardadır ki, Taylor'ın yorumu –"Neden Şimdi Hegel?" sorusunu cevaplamak için yeni olanaklar sunarak– canlı bir hâl alır ve 'etkili bir anlam' kazanır.

Hevrford Koleji

çev. Savaş Yazıcı

HEGEL VE SPINOZA*

Lucio Colletti

Hegel için idealizmin *gerçekleşmesi* ve bunun sonucunda, şimdiye kadar felsefeye damgasını vurmuş olan mantıksal tutarsızlığın üstesinden gelme sorunu, esas itibariyle Spinoza'nın düşüncesinin gelişimi ve yeniden şekillendirilmesi ile aynı anda meydana çıkar. Hegel için Spinoza, felsefenin hakikî özüdür. "... Şüphesiz, Spinoza modern felsefede bir sınanma yeridir; öyle ki, açıkça şu söylenebilir: "Ya bir Spinozacısınızdır ya da esas olarak bir filozof değilsinizdir";[1] çünkü "Spinoza'nın takipçisi olmak, tüm felsefenin özsel başlangıcıdır... Kişi felsefe yapmaya başladığında ruh, içinde kişinin doğru diye sahip olduğu her şeyin ortadan yok olduğu *tek bir töz*ün eterinde yıkanmak suretiyle işe başlamalıdır. Her filozofun varmış olması gerektiği ve tekil kalacak olan, her şeyin bu şekilde bir olumsuzlanması, zihnin bağımsızlığı ve onun mutlak temelidir." Dolayısıyla, "Spinoza' nın düşünce biçimindeki ihtişamı oluşturan şey, onun belirli ve tekil

---

* Lucio Colletti (1977), "Hegel and Spinoza", *Marxism and Hegel*, İng. çev. Lawrence Garner, Londra: NLB, ss. 28-39.

[1] G.W.F. Hegel (1955), *Lectures on the History of Philosophy*, İng. çev. E.S. Haldane ve F.H. Simson, cilt 3, New York, s. 283. Bundan sonra bu çalışmaya *LHP* olarak göndermede bulunulacaktır.

olan her şeyi reddedebilmesi ve kendini *bir olan*la sınırlayabilmesi, sadece bunu dikkate almak suretiyle bu işi başarabilmesidir."[2]

Ne var ki bundan daha fazlası da mevcut. "Bu sistemin tözünün, *tek bir* töz" olduğunu belirtir Hegel. "Bu mutlak içinde içerilmeyen ve erimeyen hiçbir belirlilik yoktur; ve doğal bir biçimde resmetme anlayışı ile sabit ayrımlarıyla varolan anlama yetisine görünür olan ve kendi kendiliğinden varolan bir şey olarak müphem bir şekilde sunulan her şeyin bu zorunlu kavram içinde eksiksiz bir biçimde salt bir *korunmuşluğa* [*belirgin bir biçimde koyulmuşluğa, yerleştirilmişliğe, positedness*] indirgenmesi yeterince önemlidir."[3] Hegel ekler: "Spinoza, her şeyi sonsuzluk formu altında, *sub specie aeternitatis*, yani mutlakta varolduğu gibi, bir başka deyişle, empirik ya da *de facto* gerçeklikte olduğu gibi değil de, tin*de* ya da idede olduğu gibi ele alan düşüncenin yüce talebini dile getirmiştir.[4]

Ne var ki Spinoza, *omnis determinatio est negatio*yu* ve böylelikle de sonlu ve belirli olanın otonom bir varoluşa sahip olmadığını görmüş olsa da, *kavrayış gücü*nün temelde 'dualistik' olan (bir başka deyişle, ayrımları ve farklılıkları meydana getiren) doğası, onun –bir taraftan sonluya, inkâr edilmiş olan o tözselliği iade ederken, diğer taraftan mutlağın ise, sınırlandırılmış ve kısıtlanmış olduğunu görmeksizin– sınırlı olanı mutlağın *dışı*na koymasına neden olmuştur. Bu yüzden Spinoza, gerçek [*real*] olanın olumsuz, var-olmayan [*non-existent*] ve bu nedenle de, varlığının temeline geri dönmesi gereken bir şey olduğunu anlamasına rağmen; devinimi daima, dünyadan Tanrı'ya doğru, yokluktan [*nothingness*] mutlağa doğru, kipler [*mode*] ve sıfatlardan [*attribute*] töze doğru, birliğin içine düşen/orada bir mevki elde eden salt bir 'damla' olarak [*caduta*] –eş deyişle, özdeşliğin bizzat kendi devinimi olmaktan ziyade, mutlak özdeşliği içinde aslını arayan ve her şeyi bu özdeşliğin içine batıran salt öznel bir devinim ya da 'dışsal refleksiyon'un [*reflection*] devinimi olarak– sergiler. Bu damla için varış noktası, içinde gerçek ya da sonlu olanın çözüldüğü/eridiği şeyin ne olduğu apaçıktır: Töz. Ancak, bu

---

[2] *A.g.e.*, ss. 257-8.

[3] G.W.F. Hegel (1969), *Science of Logic*, İng. çev. A.V. Miller, Londra, s. 536. Bundan sonra bu çalışmaya *SL* olarak göndermede bulunulacaktır.

[4] *A.g.e.*, s. 538.

* *Omnis determinatio est negatio*: "Her belirleme, bir olumsuzlamadır" –ed. n.

devinimin tam olarak nerede başladığı ve damlanın tam olarak nereden geldiği belli değildir; zira mutlak sadece hareketsiz bir özdeşlik olarak ya da sonlu olanın ötesinde duran bir şey olarak kavranır. Bununla beraber, sonlu olan ise, ondan kendi deviniminin başlangıcını aldığı ve bu sayede mutlağın bizzat kendisinin sınırlı bir mevcudiyet kazandığı, daima dışsal bir öncül olarak kalır. Sonuç çemberin kırılmasıdır: *Bizim* mutlağı *bilme* yolumuz; düşünce ile varlığın, düşünce ile uzamın "*empirik olarak* benimsenmiş iki sıfat" gibi ayrılması, "ne iseler o olarak tastamam ve doğru olmaları", kavramların tanımlar olarak, bir başka deyişle *Vernunftbegriffe* [aklın kavramları] değil, *Verstandesbegriffe* [anlama yetisinin kavramları] olarak kaldığı sonucuyla birlikte, mutlağın neyse o olarak *var*olduğu şeye dışsal kalır.[5]

Spinoza der ki: "Sıfat, anlama yetisinin Tanrı'yı düşünmesidir." "Bununla birlikte, karşımızda duran soru şudur: Tanrı'nın yanı sıra, düşüncenin ve uzanım iki formunu mutlak töze uygulayan ve şu anda kavrayış gücü olarak görünen şey nasıl meydana gelir; dahası, bu iki formun bizzat kendileri nereden gelirler?" Hegel, bunların töze dışarıdan uygulandığını, onun içindeki bir şeyin sonucu olarak meydana gelmediğini belirtir. "Dolayısıyla her şey içeriye doğru ilerler, dışarıya doğru değil; belirlenimler tözden gelişmezler, töz kendini bu sıfatlar içinde açıklamaz."[6] Sözün özü, sonlu her şeye rağmen yine de dışarıda kalır ve kendinde diğer karşıtına sahip olan sonsuz ise, hep tek taraflı bir sonsuz olarak, 'tanımlanmış/ayırt edici kılınmış' [ama iyi, güzel ve saf oluşu çözülmüş, *de-fined*] olarak, Eleacı modele benzer bir biçimde hareketsiz bir özdeşlik olarak, öz-bilinçli öznellik hâline gelemeyecek bir töz olarak kalır.

Üstelik mutlaktan türeyen şey de yalnızca dışsal ve mekanik bir şekilde meydana gelir. Hegel'in sözleriyle ifade edecek olursak: "Sonuç olarak mutlağın Spinozacı açıklaması, mutlaktan başladığı, sıfatlarla devam ettiği ve kiplerle [*mode*] son bulduğu sürece *eksiksiz*dir; ne var ki bu üçü de, gelişimin herhangi içsel bir art arda gelişi olmaksızın, yalnızca *biri diğerinden sonra* gelecek şekilde sıralanır ve bunlardan üçüncüsü, olumsuzlama *olarak* olumsuzlama, [yani] bizzat kendi *benliğ*inde [*ben oluşu*nda] ilk özdeşliğe geri dönecek olan kendisiyle negatif anlamda ilişkide olan bir olumsuzlama değildir;

---

[5] *A.g.e.*, s. 537.

[6] *LHP*, cilt 3, s. 264.

öyle olsa, o zaman bu özdeşlik hakikî bir özdeşlik olurdu",[7] bir başka deyişle diyalektik özdeşlik, 'özdeş ile özdeş olmayanın özdeşliği' olurdu. Bundan ziyade, mutlağın sudûr etmelerinin [*emanation*] "onun soluk bir hâl almamış parlaklığından uzak olduğu [*Entfernungen*]" ve "izleyen sonuçların, onlardan bu sonuçların ortaya çıktığı öncekilerden daha az mükemmel olduğu Doğu'ya özgü *sudûr* kavrayışı içinde" olup biten ne varsa, neredeyse tekrarlanmıştır. "Sudûr etme süreci yalnızca bir *oluş/olageliş* olarak, olagelme ise yalnızca gelişen bir kayboluş/kayboluşa doğru ilerleme olarak ele alınır. Böylece varlık, gittikçe artan bir şekilde anlaşılması güç kılar kendini; ve gece, negatif olan, ilk ışığa ilk olarak geri dönemeyen, dizinin son terimidir."[8]

Şüphesiz ki Spinozacılık, idealizmin, mutlak *immateryalizm*in bir formudur. "Spinoza, dünya diye bilinen bir şeyin olmadığı, onun yalnızca Tanrı'nın bir formu olduğu ve kendinde ve kendisi için hiçbir şey olmadığı fikrini muhafaza eder. Dünyanın hakikî bir gerçekliği yoktur ve dünya diye bildiğimiz ne varsa, tek bir özdeşliğin dipsiz kuyusuna fırlatılmıştır. Bu yüzden, sonlu gerçeklik anlamında hiçbir şey yoktur; ne çeşit olursa olsun, bir hakikate de sahip değildir. Spinoza'ya göre olan neyse, o Tanrı'dır ve sadece Tanrı'dır. Bu sebepten dolayı Spinoza'yı ateizmle suçlamış olanlar, neden bahsediyor olduklarını bilmemektedirler. "Ona bu şekilde iftira edenler, bu yüzden, Tanrı'yı idame ettirmeyi değil, sonlu ve dünyevî olanı amaçlıyorlar. [Böylelikle] bizzat kendilerinin ve dünyanın sonunun geldiğini ise hayâl bile edemiyorlar."[9]

Bununla beraber, ateizmden olmasa da Spinoza'ya başka bir itiraz daha yöneltilir. Bu itiraza göre, "Tanrı yalnızca bir töz olarak kavranılır, yoksa bir tin olarak değil."[10] "... Spinoza'nın sisteminde her şey, sadece yok olmanın dipsiz kuyusu içine fırlatılmıştır. Ne var ki bu dipsiz kuyudan dışarı hiçbir şey çıkmaz; ve Spinoza'nın sözünü ettiği tekil, yalnızca sıradan bir kavrayış olarak, gerekçelendirilmeden var kabul edilmiş ve önceden varsayılmıştır. Gerekçelendirilmesi zorunlu olduğunda ise, Spinoza onu varsaydığı tözden türetmek zorunda kalmıştır; ne var ki o, kendini dışarı doğru açmaz ve bu ne-

---

[7] *SL*, s. 538.
[8] *A.g.e.*, ss. 538-9.
[9] *LHP*, cilt 3, ss. 281-2.
[10] *A.g.e.*, cilt 3, s. 280.

denle de canlılığa, tinselliğe ve etkinliğe ulaşamaz. Spinoza'nın felsefesi, katı ve boyun eğmez bir töze sahiptir sadece; tine ise, henüz sahip değildir..." Bu felsefede "Tanrı, tin değildir; (çünkü) Tanrı, bir içindeki üç değildir. Töz, Böhmeci kök ve esaslar olmaksızın, katı ve taşlaşmış bir hâlde kalır."[11]

En sıkı bağları olduğu filozof olan Spinoza üstüne Hegel'in bu kısa yazıda ortaya koyduğu yorum, çözümlememizin seyri boyunca daha önce belirginlik kazanmış olan bütün temel temaları bir kez daha gözler önüne sermektedir: Dünyanın yok oluşu ("dünya olarak bilinen bir şey yoktur"); idenin somut olandaki görünüşü, *mutlağın pozitif anlamda sergilenmesi* sayesinde iki-başlı olan devinim, idedeki sonlunun çözülmesi ile dengelenir ("oysa Spinoza'da her şey içeriye doğru ilerler, dışarıya doğru değil"); tözün bir özneye dönüştürülmesi ve son olarak da, çelişmezlik ilkesi sorunu.

Mantık Bilimi'nin de dediği gibi, "... Eleacı varlık ya da Spinoza'nın tözü, tözün bizzat kendisinde ileri sürülmüş ideallik olmaksızın, tüm belirlenimliliğin soyut olumsuzlamasıdır sadece."[12] *Felsefe Tarihi* ise şöyle der: "Bir bütün olarak alındığında... Spinoza'nın idesi, ... Eleacılar için *on* [ὀν, *varlık*] ne idiyse, odur. Spinoza'nın bu idesinin, asıl hakikat içerisinde ve sağlam temelli olmasını mümkün kılmalıyız; mutlak töz hakikattir, ne var ki hakikatin bütünü değildir; böyle olabilmesi için, aynı zamanda kendinde etkin ve dirimli bir şey olarak düşünülmesi de gerekir; ve tam da bu yolla kendini zihin olarak belirlemelidir."[13]

Görülebileceği gibi, can alıcı nokta daima aynıdır: *Sonlu olan idealdir* önermesi. Bu önerme, sonluyu sonsuza, varlığı düşünceye aktarma anlamına gelir. Bir taraftan sonluyu tamamen 'yok etme', diğer taraftan ise tözü özneye dönüştürme imkânını verir. Kendi başına düşünüldüğünde her belirlenimin yalnızca soyut olumsuzlaması olan Eleacı varlık, tekili *dışta bırakan* evrensel (tek-yanlı ve bir nesne gibi eğilip bükülmez olan doğası nedeniyle), böylelikle karşıtların bir birliği, 'varolan' ve 'varolmayan'ın birlikteliği, tekrar eden bir ilişkisizlik durumu [*tautoheterology*] ya da diyalektik hâline gelir. Bu birlik, Hegel'in tastamam öz-bilinç ya da akıl olarak adlandırdığı şeydir.

---

[11] *A.g.e.*, s. 280.
[12] *SL*, s. 161.
[13] *LHP*, cilt 3, s. 257.

Tam anlamıyla böyledir; zira, eğer akıl epistemolojik bir *ilke* olmayacaksa, kişinin düşüncede olduğu gibi eylemde de seçmek zorunda olduğu her iki alternatif eşzamanlı olarak zihinde mevcut bulunmayacaksa, daha başka ne olabilir? Hegel'in sınırlaması bu noktada değildir; daha ziyade o, "nesnesi hakikî anlamda *kendinde ve kendisi için* olan düşüncede ancak bizzat kendisi olan" kavrama bağlıdır; diğer bir deyişle o, insan denen doğal varlığın sıfatı ve özelliği olarak değil, Tanrı, *logos*, Hıristiyan tini ve tözün kendisi olarak aklı almaya bağlıdır –zira akıl, insana yalnızca akıl olarak değil, *aynı zamanda* gerçeklik olarak da hizmet etmelidir.

Şüphesiz ki, dananın kuyruğunun koptuğu nokta burasıdır: Hıristiyana ait bir duruşun sonucu olarak, eş deyişle akıl ile tini, böylelikle de Tanrı'yı eşitlemenin bir sonucu olarak aklın tözselleştirilmesi. Düşüncede oldukları şekliyle bu şeyler, daha önce oldukları hâliyle beş duyu ile algılanan nesnelerden düşünce nesnelerine indirgenirler –bu açıktır. Hiç kimse bundan şüphe duymaz. Marx'ın söylediği gibi, "... düşüncenin meydana getirdiği somut, gerçekte düşüncenin bir ürünüdür..."[14] Buna rağmen açık olmayan –ya da düşüncenin tin, tininse Tanrı olduğu öncülü kabul edilene dek en azından açık olmayacak olan– şey, 'düşünce nesnesi'nin [*il pensato*] neden dolayımsız bir biçimde gerçeklikle eşitlenmek, ve soruyu ters çevirecek olursak, tüm hakikî varoluşun, kendinde dışta/dışarıda bulunmakla ve kavrama önsel olmakla ne ise o olan gerçek nesne için neden inkâr edilmek zorunda kaldığıdır.

Hegel, "yüce Malebranche'ın idealizminin Spinoza'nınkinden daha sarih" olduğunu belirtir. "Malebranche'ın idealizmi şu temel düşünceleri içerir: Tanrı, her şeye dair tüm ezelî-ebedî hakikatleri, ideleri ve kusursuzlukları kendi içinde muhafaza ettiği ve bundan dolayı tüm bunlar *onun* ve yalnızca onun olduğu için, bunları yalnızca onda görürüz... Şeylerin ezelî-ebedî hakikatleri ve ideleri (özsellikleri) Tanrı'da olduğundan ve bunlar ideal olduklarından, aynı zamanda bunların Tanrı'daki varoluşu da idealdir, edimsel bir varoluş değildir."[15]

---

[14] Karl Marx (1904), "Introduction to the Critique of Political Economy", *A Contribution to the Critiques of Political Economy*, İng. çev. N.I. Stone, Chicago, s. 294 (Çeviride değişikliğe gidilmiştir).

[15] *SL*, s. 161.

Bu Hıristiyan tutum, Hegel'in tüm düşüncesinin gerçek önemi haiz noktasıdır. Bu onun Eleacılıktan söz etmesini, diğer bir deyişle, düşüncenin tüm 'kurumsallaşmış' kavrayışlar çerçevesinin dışına çıkmasını ve skolastik 'zihinselcilik'in şemasını (o 'zihinselcilik' ki, görmüş olduğumuz gibi, Spinoza'da bile ısrarla devam etmektedir) yere yıkmasını sağlamıştır. Onun sonsuza dair kavrayışının ve 'akıl'ın sonsuzluğu ile 'anlama yetisi'nin ya da kavrayış gücünün sonsuzluğu arasında geliştirdiği ayrımın kaynağıdır bu (Hegel, felsefenin 'esas noktası'nın, "hakikî sonsuzluk kavramını yapay/sahte sonsuzluktan, aklın sonsuzluğunu ise anlama yetisinin sonsuzluğundan ayırt etmek"[16] olduğunu belirtir).

Bu varsayımdan, gerçek 'birlik'in *bütünlük* [*totality*] olduğu, eş deyişle yalnızca 'varolan' değil, 'varolan ve varolmayan'ın birlikteliği, yalnızca özdeşlik değil, 'özdeş ve özdeş-olmayan'ın bir aradalığı da kabul görür. Bundan başka, tözün öznelliğe dönüşüm süreci boyunca Hegel'de, ikinciden ilkine doğru eşzamanlı ve bir arada vuku bulan bir değişme (mutlağın pozitif olarak sergilenmesi/açıklanması) mevcuttur; zira akıl, onun için varolan tin ve Tanrı, kesinlikle *yegâne* gerçeklik olarak da sayılmak zorundadır.

Marx'a göre "Hegel'in spekülatif mantığındaki pozitif anlamdaki kazanım, bir bütün olarak, soyutlama sürecindeki momentler olarak belirtilmiş olan evrensel *sabit düşünce formları*"dır. Bir başka deyişle Hegel, bize artık basit bir biçimde sabit soyutlamaları değil, "bütün soyutlama süreci"ni ya da "kendini-kapsayan/kendini-ihtiva eden soyutlama"yı verir. "*Mantık Bilimi* adlı eserinde Hegel, tüm bu tinleri bir araya hapsetmiştir"; eş deyişle, "bu sabit soyutlamaların yerine kendi içerisinde dönen soyutlama gerçeği"ni koymuştur.[17] Ne var ki akılsal olan bu olumsuzluk, Hegel için gerçek bir nesne *temelinde* kurulmadığı, bunun yerine *kendisi için varolan* olarak kendini ortaya koymak yoluyla ondan arınmış olarak kaldığı sürece, Marx onun, "tam da *bu hâliyle belirginlik kazanmış bir soyutlama* hâline geldiğini

---

[16] *A.g.e.*, s. 137.

[17] Karl Marx (1964), "Economic and Philosophical Manuscripts", *Karl Marx: Early Writings*, çev. T.B. Bottomore, Londra ve New York, ss. 215-6 (Çeviri gözden geçirilmiştir).

ve bağımsız bir etkinlik olarak, etkinliğin bizzat kendisi olarak kavranıldığını" belirtir.[18]

Genellikle Hegelci bütünlüğün hiçbir şeyi dışarıda bırakmadığı söylenir. Özne ile nesnenin, düşünce ile dünyanın birliğini sergiler. Her şeyi kuşatır ve hiçbir şeyi kendi dışında bırakmaz. Hegelci bütünlük kavramının Eleacı özdeşliği de içermiş olduğu ve bunun yanı sıra, sonluyu *ideal* olan bu özdeşliğin içine dâhil etmek yoluyla onu, 'özdeşliğin ve özdeş-olmayanın özdeşliği'ne genişletmiş olduğu doğrudur ve şu ana kadar işaret etmeye çabaladığımız şey kesinlikle bundan ibarettir. Ne var ki, Hegelci 'bütünlük' her ne kadar asıl Eleacı ilkenin (skolastik geleneğin tümüne egemen olmuş olan, 'sabit hâle getirilmiş soyutlama' olarak özdeşliğin ya da 'mantıksal öz'ün kendisiyle özdeşliğinin) daha öte bir *gelişmesi* olsa da; bununla beraber bu gelişmenin, Platoncu-Hıristiyan geleneğe özgü, beş duyu yoluyla algılanana ve sonluya dair *negatif* kavrayışla birlikte, iyi tanımlanmış bir *sürekliliğin* [*continuity*] çerçevesi içerisinde meydana geldiği de gerçektir. Hegelci 'bütünlük'ün kendisinin, *maddî ilke*yi *dışarıda bırakmak* ve hariç tutmak amacıyla böyle *tek-yanlı* ve tamamlanmamış olduğu anlamına gelir bu; bir başka deyişle, ifadesini Parmenides'te değil de, Aristotelesçi belirlenim ilkesinde bulmuş olan özdeşliğin diğer özelliği anlamına gelir. Aristotelesçi ilkenin anlamı tam olarak şöyledir: Sonlu, sonsuzun *dışında* bulunduğu zaman ancak gerçek bir sonlu; varolan, düşünceden *bağımsız* olduğu zaman ancak gerçek bir varolan olur; nesneler ise negatifin, kendi karşıtlarının, eş deyişle, tekil bir nesnenin bizzat *varolmadığı*, *her şey*i kapsayan o mantıksal evrenselin dışarıda bırakılması yoluyla ancak ayırt edici belirlenimlerini elde ederler.

Hegel her şeyi muhafaza eder –diyalektik bütünlük ilkesi hiçbir şeyi dışta bırakmaz. Gerçekte Hegel, akılsal olana işaret eden karşıtların mantıksal olarak muhafaza edilmesini *idealizm*in asıl ilkesine (akıl yegâne gerçekliktir ve onun dışında hiçbir şey yoktur) dönüştürdüğünden, *materyalizm*in asıl ilkesi olan karşıtların dışta bırakılması ilkesini (düşünceyle ilişkisinde varlığın *dışsallığı*) *dışta bırakır*. Bu nedenle, Hegel'in varolanı düşünceye, sonlu olanı sonsuz olana dâhil ettiği şüphesiz ki doğrudur. Ancak 'içeride' olan olarak sonlu, 'dışarıda' olan olarak sonludan çok farklı olduğundan –gerçeklikteki

[18] *A.g.e.*, s. 217 (Colletti'nin vurgusu).

nesne [*Gegenstand*] bir şeydir, mantıksal nesne [*Objekt*] ise başka bir şeydir–, Hegelci bütünlüğün tam anlamıyla bu şekilde olması için iki ilkeyi birden [eriterek] birleştirebilmesi gerekecektir: Diyalektik *çelişki* ile *çelişkisiz* özdeşlik, karşıtların birliği ile onların karşılıklı olarak dışarıda bırakılması.

Akıl bir bütündür. Hegel bunu açıkça görmüştür. Ne var ki bu 'bütünlük'ün, akıldan başka bir şey olmaması sebebiyle, varlığın bizzat kendine ek olarak, aynı zamanda 'kavrayış gücü'/'anlama yetisi' ['intellect'] olmak; 'bütünlük'e ek olarak, aynı zamanda yalnızca *ikiye dair bir* [*one of the two*] olmak; ve sözün kısası, bu düşüncenin – varlığa ek olarak, düşünce ile varlığın düşünce*deki* birliğinin– kendisine dışsal olan gerçekliğin bir *işlevi* olmak zorunda olduğu açıktır.

Bu tam anlamıyla Hegel'in görmeyi başaramadığı şeydir. Onunla birlikte birlik, tüm ayrımları hâkimiyeti altına alır ve iptal eder; 'rasyonel' bütünlük, 'anlama yetisi'ni yok eder; aklın ilkesi maddeninkini dışta bırakır. Bunun sonucu, eşzamanlı olarak ve tek ve aynı biçimde düşünce ile gerçeklik olarak hizmet etmesi gereken aklın, tek bir şeye çözünmüş hâle gelmesi, eş deyişle *yalın*, pozitif bir birlik hâline gelmesidir ki, böylece o, kendini açığa vurma ve kendinden farklı olanı hesaba katma yeteneğine sahip değildir; bu suretle de, maddenin bir özelliği olan 'dışta bırakabilme' karakteri kazanır.

'Hakikî' tüm felsefeler, idealizmin bir formudur. Materyalizm *Unphilosophie*, anti-felsefedir; dahası, tartışma ancak ilkelerin birliğinin mevcut olduğu yerde mümkün olduğundan, felsefe tarihi yalnızca idealizmin tarihidir; idenin ve Hıristiyan *logos*un ilerleyen gerçekleşmesinin tarihi, Tanrı'nın *gerçekleşmesi*nin tarihidir. *Skeptizmin Felsefe ile İlişkisi*ne adanan daha erken tarihli bir çalışmasında Hegel, Leibniz'i alıntılar: "Birçok hizbin [felsefe ya da düşüncenin – ed. n.], ileri sürdükleri şeyin gücü oranında haklı, ne var ki reddettikleriyle ilişkili olarak daha az haklı olduklarını fark ettim."[19] Ve ekler: "Felsefî tartışmalara dair yüzeysel bir bakış, sadece sistemlerin farklılıklarını hesaba katar; oysa *contra negantes principia non est disputandum* (temel ilkelerin karşıt olduğu yerde, hiçbir tartışma mümkün değildir) şeklindeki eski kural, felsefî sistemler birbirleriyle ne zaman tartışmaya başlasalar... ilkeler hususunda hâlihazırda za-

[19] G.W.F. Hegel, "Verhältniss der Skepticismus zur Philosophie", *Sämtliche Werke* I, Glockner, s. 218 (Fransızca çeviriden).

ten bir uzlaşmanın varolduğu gerçeğini fark etmemizi sağlar."[20] Bu yüzden, şimdiye kadar varolagelmiş felsefeler arasındaki farklılıkların kökü, aklın onunla kendini çeşitli ilkeler ve sistemler içinde sunmuş olduğu daha yüksek ya da daha alçak soyutlama derecelerindedir sadece." Felsefeler arasındaki tüm bu farklılıkların onun sayesinde ortadan kaldırılacağı yöntem, tam da Hegel'in, Eleacılık üstüne daha kapsamlı olarak konuşmasıyla aynı şeydir. 'Onların öne sürdükleri' düşünceyi genişletme meselesidir bu; öyle ki, aynı zamanda 'onların reddettikleri' diğer düşünceleri de içerir. Bir başka deyişle sorun, 'sabit soyutlamalar'ı 'kendini-kapsayan soyutlamalar' ile yer değiştirmek ve böylece, ideyi ide ile bütünleştirmek sorunudur. Ancak, şu hususa dikkat edilmelidir: İde, ide ile bütünleştirilmektedir, yoksa madde ile değil; zira *anders ist es freilich, wenn Philosophie mit Unphilosophie streitet* ("Felsefe, anti-felsefeyle tartıştığı vakit, bu başka bir meseledir").[21]

Eleştiri-öncesi metafiziğin, Spinoza gibi en ünlü temsilcisinde bile mevcut olan kusuru, onun şimdiye kadar bir metafizik olmamış olmasıydı; bir başka deyişle, nesnesini duyuüstü ve mutlak olandan uzaklaştırmış olmasıydı. Bu felsefenin içeriği (Tanrı, ruh vs.), gerçekte "hakikî anlamda... spekülatif" idi. Kusurlu olan yanının izleri ise, onun kullanmış olduğu *yöntem* ya da zihinsel formda –eş deyişle, "akıl nesneleri [*Vernuftgegenstände*] üstüne anlama yetisi tarafından geliştirilmiş salt bir görüş olduğu"[22] gerçeğinde– bulunabilir. *Ansiklopedi*, "bu metafizik sistemin bir dogmatizm hâline geldiğini; zira sonlu belirlenimlerin doğasına uygun olarak onun, birinin doğru, diğerinin ise yanlış olması gereken karşılıklı olarak birbirine zıt iki iddiayı varsayması gerektiği"ni belirtir.[23]

Diğer bir deyişle, dogmatizmin bu felsefeye sirayet edişi, onun kendi a priorizmi sayesinde olmamıştır; eş deyişle, bir taraftan idenin dışında kalan ya da ona *dışsal* olan herhangi bir şeye dair tüm gerçekliği yadsırken, bir taraftan da, kendisine doğrudan gerçeklik statüsünü haksız yere yüklemiş olan önceden sabit kılınmış *ide*yi, dışsal bir 'verili olan'ı (idealizmin asıl ilkesini) kendi başlangıç noktası ola-

---

[20] Aynı yerde.
[21] Aynı yerde.
[22] *E*, s. 60.
[23] *A.g.e.*, s. 61 (Çeviri gözden geçirilmiştir).

rak alması sebebiyle olmamıştır; tersine, dogmatizmin ona sirayet edişi, sonlu olanı 'ölü varlık', eş deyişle 'sabit', hareketsiz (sonsuz olana ya da ideye 'çabucak geçiş'le ortadan kaldırılmaması anlamında tastamam hareketsiz) gerçeklik kıldığı gibi, aynı zamanda onu [sonluyu –ed. n.] olan ve olmayı sürdüren katı bir dayanak da kılan çelişmezlik ilkesini, 'anlama yetisi'nin yöntemini benimsemesi sayesinde olmuştur. Hegel'e göre bu, o felsefenin dogmatikliğinin kaynağıdır; bunun nedeni, onun 'verili' *ideler* ile saf anlamda a priori karakterli olan bilgi (Kant'ın, "nereden geldiğini bilmeksizin sahip olduğumuz ve kökeni bilinmeyen ilkelere emanet ettiğimiz bilgi" dediği)[24] varsayımını yapması; yahut da, kendi başlangıç noktası olarak *doğuştan* gelen ya da a priori düşünme şeklini alması değildir; bundan ziyade, 'olgular'ı, sonlu olanı, 'a posteriori'yi 'verili' olarak kabul etmesi; diğer bir deyişle, bilinmesi zorunlu olan bir nesnenin bize *verili olduğu*nu önceden varsaymasıdır. Hegel'e göre, bu felsefeyi yakalamış olan çelişki ve mantıksal tutarsızlık buradadır. Bu felsefe, "dünyanın hakikî bir gerçekliğinin olmadığını", "sonlu gerçeklik diye bir şeyin olmadığını" ve dahası, "dünya... diye bir şeyin olmadığını, onun sadece Tanrı'nın bir formu olduğunu" pek de iyi bilmesine rağmen, bu bilgiyi tutarlı bir şekilde geliştirememiştir; zira o, 'sıradan anlamda insanın anlama yetisi'nin düğümlerinde arapsaçı olmuştur –eş deyişle, bu bakış açısından o, 'ortak anlayış'ın materyalizmine ve bilime ortak olan şeydir. Dolayısıyla tüm bu metafizikler, Spinoza örneğinde olduğu gibi, mutlak tözün bir *ordine geometrico demonstrata** olabileceğini, yahut onu izleyen Leibniz'le birlikte, "fizikçilerin mevcut veriyi açıklamak amacıyla bir hipotez geliştirirken benimsediği gibi aynı genel plânı kendi felsefesinde de benimsemeyi"[25] iddia etmek suretiyle; töz hesaba katıldığında felsefî (ya da idealist) olurken, form hesaba katıldığında ise bilimsel (ya da materyalist)[26] hâle gelirler. Hegel'in, Spinoza'yla bağlantılı olarak ifade ettiği

---

[24] I. Kant (1966), *Critique of Pure Reason*, İng. çev. F.M. Müller, New York, s. 5.

* *more geometrico demonstrata*: Geometrik düzene göre kanıtlanmış –ed. n.

[25] *LHP*, cilt 3, s. 329.

[26] G.W.F. Hegel, *Science of Logic*, cilt 1, s. 53: "*Tinin Fenomenolojisi*'nin 'Önsöz'ünde, (bilimin) bu yöntem(in)e dair, genelde ise, matematikte işleyebilecek olan bilimsel yöntemin alt formuna dair neyin özsel olduğunu

gibi, bundan çıkan sonuç, bizzat kendileri hesaba katıldığında derinlikli ve doğru olan Spinoza'nın "kavramlarının, aynen matematik ve diğer ikinci dereceden bilimlerde" olduğu gibi, "bilimin başlangıcında *dolaysızca* varsayılmış olan *tanımlar* olduğu şeklindedir."[27]

Bu argümanın, eleştiri-öncesi metafiziğin materyalizm olduğunu ve bu yüzden bu materyalizmin (epistemolojide varoluşun, bir yüklem ya da bir kavramın ilâvesi olmadığına dair Kantçı *eleştirel* teze indirgenen materyalizmin) kökeninde dinsellik bulunduğunu, bu sebepten ötürü de, ya Thomist 'realizm'e ya da *res extensa* ve *res cogitans*a dayalı kartezyen dualizme karşılık geldiğini düşünmekle Hegel'in hataya düştüğü anlamına hiçbir surette gelmediğine dikkat edilmelidir –ki bugünlerde oldukça yaygın bir kanıdır bu.[28] Hegel, şüphesiz ki bu hataya düşmemiştir. Felsefe tarihine dair derin bir bilgiye sahiptir ve her iki kartezyen *res*in de iki töz (eş deyişle evrensel) olduğunun, böylelikle "Descartes'ın en yüce düşüncesinin ise, *kavramının kendinde kendi varlığını içeren* şey olan Tanrı olduğu" nun gayet iyi farkındadır.[29] Hegel'in argümanının içerdiği anlam tam da bunun tersidir: Kant-öncesi metafizik hakikî felsefedir, idealizmin bir formudur; materyalizm ise, onun içerisinde yalnızca bilimsel bir *form*da, eş deyişle içinde ilkenin açığa kavuşturulduğu ve geliştirildiği şekilde var olabilir. Tek bir sözle ifade edecek olursak, o sadece *formel olarak* varolur. Şüphesiz ki bunun sebebi, hatanın formlardan yalnızca birisi olmasından kaynaklanır. Böylece hatayı düzeltme de, aynı zamanda formlardan yalnızca biri olmak zorundadır. Can alıcı bu noktada, Hegel daha açık olamamıştır. Kant'tan ziyade, eski metafiziğin hatasına işaret eden Jacobi'dir! "Eğer Kant, daha ziyade, konusu ve içeriği bakımından (Tanrı, ruh vs.) daha önceki metafizi-

---

belirtmiştim; ne var ki bu, aynı zamanda mantığın bizzat kendisinde de daha ayrıntılı bir biçimde ele alınacaktır. Spinoza, Wolff ve diğerleri, bunu aynı zamanda felsefeye uygulamak ve mutlak anlamda çelişkili bir prosedür olan, kavramsız/kavrama sahip olmayan niteliğin izlediği dışsal seyri, kavramın seyri kılmak yoluyla kendilerini yanlışa sevk etmişlerdir. Şimdiye dek felsefe, kendi yöntemini bulabilmiş değildir."

[27] *L*, s. 537.

[28] Gayet iyi bilindiği gibi, oldukça yaygın bu yanlış Antonio Gramsci'de de bulunur. Krş. Antonio Gramsci (1948), *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Turin, s. 138.

[29] *A.g.e.*, s. 705.

ğe saldırmışsa, Jacobi esas olarak kanıtlama yöntemi bakımından ona saldırmıştır ve en açık ve en etkili bir biçimde asıl noktaya dikkat çekmiştir. Bir başka deyişle Jacobi, bunun gibi bir kanıtlama yönteminin, sonlunun katı zorunluluğunun çemberi içerisinde hızla donduğuna ve bir *kavram* olan *özgürlüğün* ve dahası onunla birlikte *hakikî olan her şey*in onun ötesinde yatacağına ve onun tarafından ulaşılamaz olacağına işaret etmiştir. Kantçı sonuca göre, metafiziğin onu çelişkilere götüren ona özgü meselesi bundan ibarettir ve bilişe dair yetersizlik, onun *öznelliğ*ine dayanmaktadır. Jacobi'nin çıkarttığı sonuca göre kusur, sadece *koşullu-luk* ile *bağımlılık* arasındaki bağlantıyı kavrayan, bu nedenle de kendinde ve kendisi için olan, [eş deyişle] mutlak anlamda hakikî olan şeyi kendine kanıtlamakta yetersiz olan yöntemde ve bilişin bizzat eksiksiz doğasında yatmaktadır. Gerçekte felsefenin ilkesi *sonsuz özgür kavram* [*infinite free Notion*] olduğundan ve onun tüm içeriği yalnızca buna dayandığından dolayı, kavram-içermeyen/kavrama-sahip olmayan sonluluğa özgü yöntem de ona uygun değildir."[30]

Sonuç, şüphe götürmeyecek derecede açıktır. Eski metafiziğin ilkesi ve içeriği korunmalı ve daha fazla geliştirilmelidir. Mesele yöntemi değiştirmek, eş deyişle, şimdiye dek 'anlama yetisi'nin çıkarmış olduğu engellerden metafiziği bağımsız hâle getirmek suretiyle sadece ona başka bir form vermek meselesidir. Dogmatizm metafizikte bulunmaz. *Dogmatizm materyalizm*de, *bilim*de ve *ortak anlayış*ta bulunur.

çev. Barış Mutlu

[30] *A.g.e.*, ss. 816-7.

HEGEL ADINA BİR SAVUNMA*

Sir T. Malcolm Knox

Hegel'in modern dünya üzerindeki gölgesi, birçok insanın tahmin ettiğinden daha büyüktür. Marx'ın toplumsal ve siyasî hayattaki etkisiyle birlikte, kimilerinin inandığı kadarıyla felsefedeki etkisi, yeterince açıktır. Çok farklı bir alanda, teolojide Kierkegaard'ın etkisi de aynı derecede belirgindir. Hegel'i okuyanlara ve araştıranlara kıyasla, bugün birçok kişi Marx'ın ve Kierkegaard'ın takipçisi durumundadır. Fakat unutmamak gerekir ki, Marx ve Kierkegaard Hegel'in iki meraklı ve hevesli öğrencisiydi. Onların yazdıkları da Hegel'in çalışmalarından çıkan tepkilerdi ve Hegel'in çalışmaları hakkında bilgi sahibi olmadan da anlaşılamazlar. Bu sahte peygamberlerin öğretilerine karşı tepkide bulunmanın ve dehâsıyla kendi çağdaşlarının üstünde yükselen ve hâlâ ardıllarının üzerinde yükselmeye de devam eden üstadın çalışmasına geri dönme zamanı geldi. Hegel'e karşı gelmek, Hegel'i anlamaktan daha kolaydı ve bu anlayış hâlâ geçerli sayılabilir.

---

* T.M. Knox (1971), "A Plea for Hegel", *New Studies in Hegel's Philosophy*, ed. W.E. Steinkraus, New York; Chicago: Holt, Rinehart and Winston, Inc., ss. 1-17.

Bugün, İngilizce konuşulan ülkelerde birçok felsefî dergiyi takip etmek, on dokuzuncu yüzyıl öncesi felsefe tarihi hakkında çok az bilgiye ve ilgiye sahip kişiler tarafından yazılmış makalelere ve yayınlara ulaşmak anlamına geliyor. Onlar modern dilbilimsel [*linguistic*] kullanımla meşguller; kendi girişimlerinin önvarsayımlarının daima farkında olup olmadıklarını bilemiyorum ama eğitmenleri, 'pozitivist' diye adlandırdığım bir felsefî anlayışı benimsemişlerdir. Bunun anlamı, dünyaya dair hakikatin felsefeden ziyade diğer bazı disiplinler tarafından sağlandığı önvarsayımıdır. Doğaüstü alanı reddedenler, dünyaya dair hakikati doğa bilimlerinde buldular. Doğaüstü alanın varlığını kabul edenler ise, Kierkegaard'la birlikte, bu alana ilişkin hakikatin teoloji tarafından sağlandığına inandılar. Felsefe, bilimsel ya da teolojik dili eleştirme, yahut da günlük dili yorumlama, açıklama ya da iyileştirme göreviyle beraber terk edildi. Böylesi bir görüşü kabul edenler Hegel'in çalışmalarını takip etme niyetindelerse, tamamıyla yeni bir dünyaya girmeliler.

İlk olarak, Hegel çağdaş bilim adamlarının fizik dünya hakkında söylediklerini düşünülür/kavranılır bir bütüne [*intelligible whole*] dönüştürmek için en etkili çabalara girişmesine rağmen, yine de doğayı ölçüt almıştır. Bununla birlikte, doğanın üstünlüğünün zorunlu olarak insanoğluna dair olduğunu, gerçekten de önemli sorunların başka yerde yattığını bilmektedir. Kant'ta hayranlık uyandıran yıldızlar, Hegel için yalnızca bir 'döküntü'den [*rash*]* ibaretti ve aynı derecede Bernese Oberland Dağları'nı da etkileyici bulmuyordu.[1] Bilimin doğaya dair hakikati sağladığını kabul etmeye hazırdı; ne var ki bu ne türden bir hakikatti ve doğa ne demekti?

İkinci olarak, Hegel içten bir dindar olsa da, bütünüyle ortodoks olmayan bir adamdı. Bütün felsefeler 'inanç'a ya da 'mutlak önvarsayımlar'a dayanır. Hegel'in felsefesi gibi, kalbinde dinsel önvarsayımlar olan bir felsefe, dini olmayan birine bütünüyle yabancı olmalı; fakat doğa bilimi, felsefeye burun kıvıran, felsefenin eleştirme ve akla

---

* Bu kısa yorum, konuşma sırasında yapılmıştır. Başvurulan kaynağı ben takip edemedim; fakat Hegel'in yıldızlara dair küçümsemesi yeterince açıktır (örneğin, bkz. *Werke*, VII, ss. 92 ve 461, Glockner baskısı).

[1] J. Hoffmeister (1936), *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart, örneğin s. 236.

uydurma yetkisini inkâr eden dogmatik teoloji tarafından reddedilmeliydi.

Bunlara ek olarak, Hegel modern dilbilim felsefesi üzerine çalışmak için yeterli zamanı bulamamış da olabilir. Dil, Hegel'in deyişiyle âdeta düşüncenin bedeniydi ve filozoflar dilin somutlaştığı düşünceyi iyi eleştirmeliydiler (*Enc.* §145, *Zusatz*). Onun düşüncesine göre, dilsel ifadelerin kendilerine önceden belirlenmiş şeyler olarak odaklanmak ve örneğin İngilizcede 'yapay' anlamının neden bazı durumlarda 'false', bazı durumlardaysa 'artificial' sözcükleriyle karşılandığı üzerine spekülasyon yapmak, onun bakış açısına göre empirizm oluyordu. Bu da, İngiltere'de felsefe konusu olarak ilgi görse de, esas olarak felsefe adını almaya gerçektende de lâyık değildir. Böyle bir çalışma konusu, bir bilim adamının "papağanların altmış türü veya yüz otuz yedi veronika çeşidi"ni[2] kaydederken göz önünde tuttuğu şeylerden daha farklı hiçbir ilke gerektirmez. Bu türden incelemeler, bir dilbilgisi uzmanı veya filoloğun çalışma alanına girer, filozofun değil. Hegel insanların adalet ile ilgili ne söylediğiyle değil, adaletin kendisinin ne olduğuyla ilgilendi ve felsefeyi de sağduyunun/ortak anlayışın eleştiricisi olarak gördü, yoksa onun kölesi değil.

Kant, empirik ve spekülatif araştırmacılar arasındaki bir farka dikkatimizi çekmiştir:

> Özellikle spekülatif olanlar... dikkatlerini daima cins birliğinde toplayanlardır... Diğer yandan, düşünüş biçimleri özellikle empirik olanlarsa, doğadaki fenomenleri evrensel ilkeler gereğince yargılayabilecek olan her varlıktan umudumuzu kesmemize neredeyse bizi zorlayarak, sürekli olarak doğayı bu tip bir çokluğa bölmeye çabalamaktadırlar.[3]

Bu bağlamda Hegel'in felsefesi spekülatiftir. Hegel, insan deneyiminin tüm alanını *tin*in [*Geist*] bir bildirimi olarak anlama çabasına girmiştir. *Tin*, hem 'zihin' [*mind*] hem de 'tin' [*spirit*] anlamına gelir ve Hegel'in, zihni felsefî bir kavram olarak mı ya da tini teolojik bir kavram olarak mı düşündüğü her zaman açık olmayabilir. Fakat Hegel,

---

[2] G.W.F. Hegel, *Werke*, V, 143; *Science of Logic*, İng. çev. Johnston ve Struthers (Londra, 1929), II, s. 320.

[3] I. Kant, *Critique of Pure Reason*, A655.

son çare olarak her ikisini de bir tutar; zira Hegel'in felsefesi, düşüncede belirginleşmiş olan/kristalleşen kendi dinidir.

Bu genel bakış açısının, bırakın kabul edilebilir olmasını, mantıklı olabilmesini istiyorsak, arka plânını göz önüne almak zorundayız. Hegel'in felsefesi dolaysız yükselişini Kant'tan alır; bununla birlikte bu, hem Platon ile Aristoteles hem de ortodoksluğu reddeden dinî bir inancın yoğun bir incelemesinin sağladığı bakış açısından görülen Kant'tır. Eğer Aquinas, Aristoteles felsefesinin içine nüfûz eden ve 1879'dan beri Roma Katolik Kilisesi'nin resmî felsefesi olmuş olan *Summae*'yi ortaya koyan bir filozof ise; Hegel de, aynı zamanda Grek dünyasının çekiciliğine kapılmış biri olarak, 1890'dan aşağı yukarı 1925'e dek serpilip gelişen ve o dönem boyunca dogmatik teoloji nasıl devinimsizse, aynı şekilde şimdi o da onun olduğu kadar devinimsiz olan modernist hareketin felsefî dölyatağını oluşturan bir filozoftur. Bu nedenden dolayı, herhangi bir kimse eğer Grek felsefesi ile Kant'ın zekice bir değerlendirmesinden mahrumsa ve Hıristiyan teolojisine hiçbir sempati ya da ilgi duymuyorsa, Hegel'in sistemini anlaması oldukça zor görünüyor. Böyle bir durum, bugünlerde Hegel'e kulak vermeyi zorlaştırır. Çok daha önemsiz de olsa diğer bir zorluk ise, Hegel'in edebî tarzıdır. Kant'a nazaran Hegel, daha kolay anlaşılan ve okunan bir yazar olduğu gibi, Locke ya da Hume'dan da daha heyecan vericidir. Hegel'in inanılmaz bir nükte yeteneği vardır. *Fenomenoloji*'de çeşitli bilinç düzeylerinin açıklanmasında ve başka birçok yerde, bilinç tarzlarının taslaklaşmasındaki betimleyici gücü pek ustacadır. *Fenomenoloji*, Hegel okuyucularının, onun daima uygulamış olduğunu umdukları edebî bir hazineyi ortaya serer. Hegel'in ilk dönem yayınlarından bazıları, eş deyişle Schelling'le beraber yayımladıkları bir dergideki bazı denemeleri, Schelling'in kendine özgü Latinleşmiş dilinin birer taklidi niteliğindedir. Ne var ki bu, Hegel'in terminolojiye ciddi bir biçimde dikkat etmesinden ve kendisini "felsefenin Almanca konuşmasını sağlamak"[4] ilkesiyle sınırlandırmasından çok zaman önceydi. Hegel, herhangi özel bir terminolojiye gerek duyulabileceğini düşünmemişti.[5] Bizzat kendi diline ortak kullanımdaki sözcükleri alma ve onları kendi diline uyarlamada Aristoteles'i takip etmiş ve bu şekilde belirlenmiş olan terminoloji, Al-

[4] *Briefe von und an Hegel*, haz. J. Hoffmeister (Hamburg, 1952), I, s. 100.
[5] G.W.F. Hegel, *Werke*, III, 12; *Science of Logic*, I, s. 40.

manca okuyan kimseler için gerçekten de hiç zor olmamıştır. Bununla birlikte, Hegel'i Almancadan okumak her ne kadar kolay olsa bile, onun kendi dersleri [*Felsefî Bilimler Ansiklopedisi* ve *Hukuk Felsefesi*] için yazmış olduğu ders kitaplarındaki numaralanmış paragrafların İngilizce çevirilerini okuyan bir okuyucu, onların gücünü, kısa ve öz oluşunu ve anlaşılırlığını takdir etmekte gecikmeyecektir.

Hegel, 1770 yılında tanınmamış bir devlet memurunun oğlu olarak Stuttgart'ta dünyaya geldi. 1831'deyse, bütün Alman ülkelerinde felsefenin taçsız kralı, bir felsefe profesörü olarak dünyaya gözlerini yumdu. Hegel'in yaşamı, gençlik döneminde her şeyin kendilerine karşı olduğu kanısında olanları yüreklendiren bir yaşam idi. Bir üniversitede maaşlı bir görev elde etmeden önce kırk altı yaşındaydı.[6]

Bir filozof, bizzat kendi çağı bağlamında değerlendirilmediği takdirde anlaşılamaz. Bu kimileri için anlamsızdır; çünkü onlar açısından argümanlar zamansızdır. Örneğin, Platon'un argümanlarının mantığı, tamamen Antik Yunan'dan bîhaber biri tarafından değerlendirilebilir. Muhtemelen, *Kratylos* ve *Parmenides* diyaloglarındaki bazı argümanlar için bunu söylemek mümkün görünüyor; ancak felsefî argüman, neredeyse her zaman doğru olarak kabul edilen önvarsayımlara dayanır ve onun kabulü ya da reddi, uzun vadede bizim felsefî argümanın önvarsayımlarına karşı tutumumuza bağlıdır ve bunların hepsi daima tarihsel bir bağlama sahiptir.

Dolayısıyla, felsefî argümanların modası geçmiştir ve buradan şu sonucu çıkarabiliriz: Hegel'in biyografisi bilinmediği ve zamanının arka plânına karşı anlaşılmadığı takdirde, Hegel ciddi bir şekilde kavranamaz.

Hegel'in yetenekli olduğunu bile düşünmediğini söyleyen Sir Karl Popper haricinde,[7] bilebildiğim kadarıyla, Hegel'i okuyan ve onun etkisi üzerinde düşünen hiç kimse, onun istisnaî kabiliyette bir insan olduğunu ve kendisine olağanüstü bir âlimlik ve öğrenme kapasitesinin bahşedilmiş olduğunu inkâr etmeyecektir. Okul yıllarında teşvik edici bir Yunanca ve Latince öğretmenine sahip olması, onun için oldukça büyük bir şanstı. Bu durum, Platon ve Aristoteles yorumcusu

---

[6] Hegel'in biyografisi için, Karl Rosenkranz'ın *Hegels Leben* adlı kitabı yayımladığı 1844'ten beri gün ışığına çıkmış olan tüm malzemeyi kullanan Walter Kaufmann'ın *Hegel* (New York, 1965) adlı kitabına bkz.

[7] Karl Popper (1945), *The Open Society and Its Enemies* II, Londra, s. 30.

olabilmesi noktasında ona sağlam bir temel vermiştir. Bugün biz bu yazarları, çoğu Hegel'den esinlenmiş on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl yorumları ve çevirilerinin yardımıyla okuyoruz; oysa Hegel, on altıncı yüzyıldan kalma folyolarla* çalışmak zorunda kalmıştır. Sir Karl Popper ne söylerse söylesin, Hegel'in felsefe tarihi derslerini inceleyen ya da Platon ve Aristoteles'in onun diğer çalışmalarına etkisi üzerine düşünen herhangi bir bilim insanının, nasıl olur da Hegel'in sadece yeteneğiyle değil, fakat dehâsıyla da bu alana yaptığı katkıya selam durmakta tereddüt ettiğini anlayamıyorum.

Biz yine genç Hegel'e geri dönelim. Tübingen Üniversitesi'ne o, eksiksiz Latince ve Yunanca bilgisi, hâlihazırda geniş entelektüel merakı ve tarihe özel ilgisi olan bir öğrenci olarak, felsefe ve daha sonrasında teoloji okumak için gider. Hegel'in üniversiteye girişi, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci basımının yayımlanmasından bir yıl sonraya, Fransız Devrimi'ndense bir yıl öncesine rastlar. Tübingen'de, on sekizinci yüzyıl rasyonalizminin ve romantik hareketinin üzerine açıkça bacaklarını açarak biner. Hegel, Wordsworth'ün tam bir çağdaşıydı ve bu iki dâhi insanın, ne Fransız Devrimi ile coşmaları [*begeistert*] ne de daha öte bir tecrübeyle mutlak demokrasinin değeri konusunda kuşkuya düşmeleri şaşırtıcıydı. Azımsanmaması gereken şey, Fransız Devrimi ile Kant'ın felsefesinin Alman gençlerinin zihninde yarattığı etkidir.

Tübingen'de Hegel, felsefede gayet iyiydi, fakat bu durum teoloji için bir başlangıç evresiydi. Bu zorunlu olarak Hegel'in bir papaz olacağı anlamına gelmez; o, kendini önceleyenler ile hiçbir zaman emir almamış olan çağdaşlarını ayırt etmiştir. Bununla birlikte, öğretmenlerinin ortodoksluğuna karşı da isyan etmiştir. Bu durum önem arz eder; çünkü öğretmenlerinden bazıları, bugün birtakım çevrelerde olana benzer bir biçimde kendilerini Kant üzerinde temellendirmişlerdir. Kant, inanca yer açabilmek için bilgiyi sınırlamak zorunda kalmıştı; dolayısıyla, bugün de, daha önce bahsettiğim gibi, dogmatik teolojinin inceleme konusu olan bir doğaüstü alana inancı bırakmaya çağrılıyoruz. Hegel bu tür bir dogmatizmi kabul etmeye hazır değildi. Hegel'in büyük bir tutkuyla insan aklına inanması,

* Folyo: İki ya da dörde katlanmış kâğıt tabakası ya da bu biçimde katlanmış yapraklardan oluşan kitap –ed. n.

onun insana dair olmasından dolayı değil, insan tininin Tanrı'nın ışığı olmasındandı.

Hegel Tübingen'de öğrenim derecesini aldıktan sonra, yedi yıl boyunca önce Bern'de, sonra da Frankfurt'ta bir aile öğretmeni olarak yaşamını sürdürdü. Bu süre boyunca kısmen Hıristiyanlığın kökeniyle, kısmense hayatının başından sonuna kadar hâkim ilgisi olan siyasetle ilgili birkaç önemli deneme yazdı; fakat bunları yayımlamadı. Teolojik denemeleri arasında en parlak olanı, *Hıristiyanlığın Tini*'dir. Dilthey, Hegel'in hiçbir zaman daha iyi bir şey yazmadığını iddia eder.[8] Dilthey bunu söylerken, muhtemelen üslûbu düşünüyor olmalı. Denemenin Hegel'in gelişimindeki önemi, onun denemeyi bitirdikten sonra şimdiki hedefinin, düşüncesini felsefî bir forma sokmak olduğunu belirtmesinde görülebilir.[9] Hegel'in bu erken dönem yazılarında tartışmış olduğu akıl, önceden sevgi içerisinde kavramlaştırılmıştır; bununla birlikte orada, duygunun içinde örtük bir hâldedir. Sevgide gerçekleştirilen karşıtların birliği her nasılsa kavramsal terimlere çevrilmeli; ve böylelikle, örneğin "kilise ile devlet, ibadet ile yaşam, dindarlık ile erdem"[10] gibi dinin hiçbir zaman uzlaştıramadığı yarıklar, din kategorilerinin üzerinde felsefede apaçık bir öz-bilinç olmaya yükselmiş olan bir düşünme ile uzlaştırılmalıydı. *Tin*, dinî bir önvarsayım olarak kaldı; fakat tin kavramı kendisini ancak, (aynı zamanda *tin* de olan) zihnin alıştırması ve ilerlemesiyle, öznel dinî deneyimin ötesinden felsefî anlamda kendinin bilgisine ve dolayısıyla da mutlak hakikate zorlu bir mücadele ile anlaşılır kılabilirdi. Dinin özünün felsefî olarak kavranılışıyla mutlak bilgiye ulaşma gayretinde olan bu girişim her ne şekilde düşünülürse düşünülsün, Hegel asıl fikrinden asla sapmamıştır. Berlin'deki açılış dersinde şunları söylemiştir: "Dinde tin, tine armağan olur. İnsanoğlu, sınırlanmış ve dünyevî olan amaçlarını, mevcut baskı ve hazzı dinde terk eder ve insanın özü kendisiyle özgür olur; içteki Tanrı, dıştakiyle birdir."[11] Bu

---

[8] Wilhelm Dilthey (1925), *Gesammelte Schriften*, Berlin, IV, s. 68.

[9] *Briefe von und an Hegel*, haz. J. Hoffmeister, I, s. 59.

[10] G.W.F. Hegel (1907), *Theologische Jugendschriften*, haz. Herman Nohl, Tübingen, 342; *Hegel's Early Theological Writings*, haz. T.M. Knox (Chicago, 1948), s. 301.

[11] *Berliner Schriften*, 1818-1831, haz. J. Hoffmeister (Hamburg, 1956), s. 13.

muhtemelen modernizm olabilir, yoksa ortodoksluk değil; bununla birlikte, bunu ancak dindar bir adam söyleyebilirdi.

Hegel'in erken dönem siyasî makaleleri arasında en önemlisi, *Alman Anayasası*'dır. Almanya, Hegel'in iddia ettiği biçimiyle, bir devlet olmayı sona erdirmiştir. Eski imparatorluğa ait anayasa hayatta olsa da, hükmü kalmamış/ölü bir yasadır. Almanya, birbirlerinden bağımsız, ayrı bir yığın devlete bölünmüştür. Onların yeniden birleşmesini ancak Machiavelli'nin Prens'i gibi bazı dâhiler sağlayabilir; ve muhtemelen de, yalnızca onun yöntemleri bu birleşmeyi gerçekleştirebilir. Hegel'in yavan bir mantıkçı ve katı bir diyalektik yöntem sayesinde soyutlamalar ortaya koyan bir entrikacı olduğunu düşünen herhangi biri, *Hıristiyanlığın Tini* ya da *Alman Anayasası*'nı okuduğu takdirde çabucak hayâl kırıklığına uğrayacaktır; zira bu denemelerdeki, tutkuya varan derin duyguyla ilişiği olan keskin zihni fark etmekte gecikmeyecektir.

Bu erken dönem denemelerin yazarı nerede durduğunu biliyordu; onları yazarak kendi zihnini temizlemişti. Felsefe öğretimine girişmeye şimdi hazırdı. 1800 yılında babasından kalan küçük bir mirasla bir nevi şans yüzüne güldü ve böylece bu durum ona, Jena'da *privat-dozent** olarak başlama riskini göze alabilme imkânı verdi. Hiçbir zaman geniş katılımlı dinleyicileri olmadığı gibi, hiçbir vakit bir konuşmacı olarak da çok iyi olamadı. Hegel'in konuşma şekli yavaş ve ıstırap vericiydi. Yaşamının sonuna kadar, bazı dinleyicilerinin Hegel'de bulduğu sorun, çoğu zaman fazlasıyla anlaşılması güç olmasıydı. Muhtemelen onun Jena deneyimlerinin en uzun soluklu meyvesi, Goethe'yle olan arkadaşlığıydı. Peki, yetenekli bile olmayan bir kimseyle Goethe'nin arkadaşlık kurması olası mıydı?

Ne yazık ki Hegel'in felsefe kariyeri, yalnızca altı yıl sonra, üniversite Napoléon'un gelişi ile kapatıldığı vakit sona erdi. Hegel, şehirden ayrılmak ve bir gazete editörü olarak Bamberg'te bir yıl, sonrasında Nürnberg'te bir ortaokulun müdürü olarak ise sekiz yıl boyunca çalışmak zorunda kaldı. Büyük tutkusu olmuş olan üniversite kürsüsünü 1816'ya dek (Heidelberg'de) elde etmede başarılı olamadı. İki yıl sonrasında ise, koleradan altmış bir yaşında öldüğü yer olan Berlin'e çağrıldı.

---

* *Privat-dozent*: Almanya'nın ve bazı Avrupa ülkelerinin üniversitelerinde kadroya atanmamış doçent --ed. n.

Hegel'in Jena'da yayımladığı uzun makaleleri, özellikle reddettiği çağdaş felsefelere gönderme yaparak kendi konumunu tanımlamak suretiyle felsefesinin filizlendiğini bize göstermektedir. Jena'dan ayrılır ayrılmaz Hegel, herhangi bir Alman filozofun ününe yaraşır uzunlukta ve anlaşılması güç bir kitap yayımladı. Aynı zamanda o, dâhiyane bir çalışma olmuştur. Sözünü ettiğim çalışma, *Tinin Fenomenolojisi*'dir. Sonraki yaşamında Hegel, onu, kendi "keşif yolculuğu"[12] olarak betimlemiştir. *Tinin Fenomenolojisi*, zihnin salt duyusallıktan mutlak bilgiye doğru ilerlediği aşamaların ayrıntılı bir sergilenişidir. Hegel'in başlıca çalışmaları gibi bu da, gerçekten bir tarih, eş deyişle zihnin eksiksiz öz-bilincine ilerlemesinin bir tarihi ile Avrupa uygarlığının kısmî bir tarihidir. Tuhaf olan şey, Hegel'in sık sık tarihi neredeyse küçümser bir şekilde konuşmasıdır. "Bu salt tarihsel bir meseledir" derken, bunu daima, filozof için önemli olmadığı imâsı ile söyleyecektir. Tarihsel olay, doğa fenomeni gibi, içinde hakikî gerçekliğin, zihnin ya da tinin göründüğü dışsal ve rastlantısal görünümdür sadece. Hegel okul müdürüyken, kapsamı oldukça geniş olan çalışması *Mantık Bilimi*'ni yayımlamıştır. Bu çalışmanın, ancak küçük *Mantık* diye adlandırılan, eş deyişle *Felsefî Bilimler Ansiklopedisi*'nin ilk kısmını oluşturan bölümün özümsenmesinden sonra üstesinden gelinmiş olması daha akla uygundur (bu bölümün William Wallace tarafından yapılmış olan çevirisi, Hegel'in tüm İngilizce çevirileri arasında en iyisidir ve İngiliz ve Amerikalı okuyucular için Hegel'in felsefesine giriş niteliğinde en iyisi olabilir). *Ansiklopedi* ilkin Heidelberg'de, bir ders kitabı olarak, dersler için yayımlandı; fakat sonraki iki baskısı Berlin'de yayımlanmış, en son yayımlanan baskı epeyce genişletilmiştir. Kitap, Hegel'in felsefe sistemini üç ayrı bölümde özetler: Mantık, Doğa ve Tin (ya da Zihin). Eleştiri yazıları ve 1830 tarihli İngiliz Yasa Tasarısı Reformu üzerine ilginç bir deneme dışında, Hegel'in Berlin'de yayımlanmış olan diğer çalışması *Hukuk Felsefesi*'dir.[13]

---

[12] Karl Rosenkranz (1844), *Hegels Leben*, Berlin, s. 204.

[13] Anlaşılmaz bir tarzda ve kuşku uyandırıcı bir çeviri ile bu çalışmanın İngilizcede *Hukuk Felsefesi* [*Philosophy of Right*] biçiminde iki çevirisi söz konusudur. İki İngilizce çeviriden ikincisi yayımlandığı vakit çevirmen, başlığın *Philosophy of Law* olmasını önerdi. Ne var ki, kitabın İngilizcede *Phi-*

Hegel'in öğrencileri tarafından tutulan ders notlarından sağlanan –Estetik, Din Felsefesi, Tarih Felsefesi ve Felsefe Tarihi üzerine olan– pek çok cilt, Hegel'in ölümünden sonra yayımlandı; fazladan ekstra malzemeler, *Ansiklopedi*'ye ve *Hukuk Felsefesi*'ne eklendi. Hegel'in külliyatına eklenmiş olan malzemelerin çoğunun, bu nedenden dolayı büyük değeri vardır; ne var ki malzemelerden bazılarının ihtiyatlı kullanılması gerekliydi, zira bazı öğrenciler her zaman güvenilir bir biçimde not tutmuyorlardı. Bu yüzden, bizzat kendi yayımladıkları ile kendi yazdığı ve ölümünden sonra yayımlanan el yazmaları üzerinden Hegel'i yargılamak daha güvenilirdir.

Bir Grek felsefesi öğrencisi olarak Hegel, temel ilkeyi unutmamıştır: Neysen o ol! Diğer bir deyişle, potansiyeliniz varsa, bunu gerçekleştirin. Bir hayvanın düzeyinde doğdunuz ve bu yüzden de olmanız gereken şey değilsiniz; zira siz, bir insanoğlu olarak zihin ya da tinsiniz. Dolayısıyla, karıncaların ve arıların sahip olamadıkları potansiyele siz sahipsiniz. Bu potansiyel sizi, kendinizi aşmak [*self-transcendence*] ve başlangıçlarınızı olumsuzlamak yoluyla *Verstand* ve *Vernunft*un (anlama yetisi ve aklın) daha yüksek zihinsel düzeylerine yükseltir. Hayvanî ya da doğal düzey ile zihinsel ya da doğaüstü düzey arasındaki bu ayırım, Hegel'in bütün sisteminin temelidir. Bu ayırımın Hegel'den kaynaklandığını iddia etmediğim gibi, Hegel'in insan zihninin daha yüksek erimlerinin kapsamını dinsizlik boyutuna varacak kadar abarttığını da inkâr etmiyorum. Ancak Hegel, doğal olan ile doğaüstü olan arasındaki bir ayırımın varolduğu ve insanoğlunun doğal olanda kök tuttuğu fakat hiçbir şekilde doğal olmayan ve gerçekleştirilmesi insan yaşamının amacı ve şanı olan potansiyellere sahip olduğu iddiasını, hiçbir ardılının baskın çıkamadığı ve çürütemediği bir güçle savundu. Onun eklemediği bir şeyi [burada] ben eklemek isterim ki; insan yaşamının utanç verici olan yanı, bu potansiyelleri asla tamamen gerçekleştirememiş olmasıdır. İnsanoğlu çamura batmış ayaklara sahiptir; ve Hegel bu olguyu her zaman yeterince hesaba katmamıştır.

Hegel'in felsefesindeki anahtar kavramlardan biri olan özgürlükten bahsetmemek mantıksız olur. Onun bakış açısına göre tarihin bütün akışı, bu amaca doğru aşamalı bir yakınlaşmadır. Hegel, zih-

---

losophy of Right olarak bilindiği ve farklı bir başlığın yanıltabileceği zemininde bu önerisi reddedildi.

nin eksiksiz öz-bilince [kendinin bilincine] aşamalı ilerleyişinin, öznenin artık nesnenin hâkimiyetinde olmadığı, nesnede ve nesne yoluyla kendi bilincinde olmak suretiyle özgür bir özne olduğu özgürlüğe doğru bir ilerleme olduğuna inanıyordu. Bununla birlikte, eğer özgürlük sürecin hedefi ise, süreci yöneten kavram da gelişimdir, eş deyişle öznenin asıl potansiyellerinin gelişimidir.

Hegel'in felsefe sistemi, doğanın ve sınırlı bir tinin yaratılmasından önce, Tanrı'nın kendini açığa vurumu olan (Hegel bunu iddia edecek kadar cesurdur) çıplak soyut kategorilerden, dolayısıyla da, doğadaki kategorilerin yetersiz ifadesi yüzünden etle örtülecek olan bir çeşit iskeletten, onların insanda ve tarihte daha tam şekil alışına ve en sonunda da, insanın zihinsel başarısının sanat, din ve felsefede kendi tam somut gerçekleşmesine doğru giden bir gelişimin betimlenmesidir. Felsefede zihin, zihin olarak kendisinin bilincine varır; özne ile nesne bir bütün hâline gelir, birleşir. Sonlu zihin, kökleri doğada olmasına rağmen, düşüncesiyle sürecin başladığı sonsuzla gerçekte birdir. Yaratım süreci insanda doruk noktasına ulaşır; ve insan, doğadaki ve tarihteki, sanat, din ve felsefedeki deneyimleri sayesinde eksiksiz öz-bilince varır. Bu öz-bilinç, sonuçta sadece sonlu olarak değil, sonsuzun ikamet ettiği yer de olan insanın kendi bilincidir; ve insanı, yaşamını sürdürmeye başladığı doğal düzeyden, kendi hakikî yaşamı ve bırakacağı miras olan zihinsel ya da tinsel yaşama dek süren bu gelişime kışkırtan da yalnızca sonsuzun onda ikamet edişidir.

Peki ama, Hegel'in sözünü ettiği bu gelişim ne menem bir şeydir? Bu gelişimi nasıl kavrayacağız?

Bir 'dürtü'den bahsetmiştim. Öyleyse nedir bu? Hegel'in bu soruya cevabı, onun olumsuzun [*negative*] gücü olduğu yönündedir. Bu onun en tipik öğretilerinden birisidir. Pozitivizme göre olumsuz, olumlunun [*positive*] üzerine dışarıdan eklenen bir şeydir. Bu bakış açısına göre, gerçek [*real*] olan doğadır ve doğanın başlıca özelliği, ondaki her şeyin diğer her şeye dışsal olmasıdır. Zihin ya da tin ise bunun tersidir. Düşünceler birbirlerine dışsal değildir ve olumsuz, zihnin bizzat kendi içindeki zorunlu bir momenttir.

Doğuştan gelen bu olumsuzluk, çocuğun 'doğal olarak' gelişmesine izin vermemizi emreden eğitimcilerce, yahut da uygarlığı anlamayı istiyorsak vahşiliği incelememizi tavsiye eden antropologlarca ihmal edilir. Eğer çocuk gelişip adam olacaksa, çocuksu şeyleri terk etmelidir; disiplin ile olumsuzlama [*negation*] zorunludur. Potansi-

yellerini edimselleştirmek için kişi mevcut başarılarını bir kenara itmeli ve reddedilmiş, ölü ve olumsuzlanmış benin [*self*] sıçrama tahtası üstüne basarak daha yüce şeylere yükselmelidir. Uygarlığın vahşilikten bu gelişimi, katışıksız biçimde olumlu bir süreç, yeni özelliklerin değişmez olan öze eklenmesi değildir. Uygarlık ancak vahşiliğin reddiyle gerçekleşir; bunun sebebi ise, olumsuz olanın orada başlangıçtan beri var olması, en başından beri tine içkin olmasıdır. Zihinsel ve tinsel ilerleme dürtüsü, tanrısal bir hoşnutsuzluktur, potansiyellik ile başarı arasındaki içsel çatışmanın bir bilincidir. Şeytana uyma deneyimine acı hissinin eşlik ediyor olmasının nedeni, ödev ile arzunun çatışmasının bilinç içerisinde yatıyor olmasındandır sadece. Baştan çıkaranı bene [*self*] dışsal bir şey olarak tasavvur etmek bir hatadır; zira dıştaki baştan çıkarıcının, ben [*self*] baştan çıkmış ve dolayısıyla da bizzat kendisi baştan çıkaran olarak kendinin bilincinde olana dek hiçbir gücü yoktur.

Bu dürtüyü tanımlamanın diğer bir yolu, onu, sınırlamanın bilinci ya da bir yetersizlik hissi, yahut da daha iyisini yapmak için bir belirlenim diye adlandırmaktır. Hegel, bir sınır olarak sınırın bilincinde olmanın, hâlihazırda onun ötesinde yatanın da bilincinde olmayı beraberinde getireceğine işaret etmekten hiçbir zaman yorulmamıştır. Sonluluğumuzun bilinci sadece bizim için olanaklıdır, çünkü biz de sonsuzuz. Hiçbir karşıtlık, kendi karşıtıyla bir arada olmadan düşünülemez. Dünyanın bilimsel bir açıklaması, nesnelere ilişkin bir bilgidir; öyle ki, bir psikoloji bilimi de, kendi inceleme konusunu [belirli] bir nesneye dönüştürmek suretiyle onun formunu bozmak zorundadır. Fakat felsefe, gözlem yapan ve bilimsel teoriler inşâ eden özneyi asla unutmamalıdır. Özne, teori geliştiren bir varlık olarak kendi bilincine vardığı zaman, kendi içindeki dualitenin/ikiliğin ve kendi sınırlanımlarının bilincine varır. Kendini tehlikeye atmak suretiyle tam yeterlilik atfettiği teorisi ile hedeflediği hakikat ideali arasındaki çatışma, kendi içerisindeki bir çatışmadır. Onu öz-eleştirel kılan, teorisini yeniden gözden geçirmeye ve düzeltmeye, onun içinde zihin ya da tin olarak örtük olan sonsuzu, ideali gerçekleştirmeye ve açık kılmaya iten de budur. Sonlu tin, kendi içinde hâlâ sonsuz içkinliği [*infinite immanent*] barındırır ve olumsuz olan ile olumlunun bu çatışması, gelişimi sağlayan dürtüdür. Gelişme bir kendini aşma [*self-transcendence*] sürecidir.

Bu süreç, çeşitli düzeylerde kendini sürekli tekrarlayan üç aşamadan oluşur. İlk aşama, dolaysız ya da ayrımlaşmamış birlik, duygu ya da sezgidir. Bu aşama, çocukluk döneminin saflığını taşır. İkinci aşama birincinin olumsuzudur, eş deyişle doğadan yabancılaşma evresi; dolayım, ayırım ve anlama yetisi [*understanding*] evresi, analitik/çözümleyici zihin evresi. Bu aşama, aynı zamanda insanın çalışarak doğaya hükmettiği evredir. İnsan burada kendisini, çalışmayan fakat basit bir şekilde kendi yemeğini aramaktan hoşlanır görünen hayvanın üzerine yükseltir (Bir eleştirmen, doğal olarak karınca yuvalarının inşâsının bir çalışma eylemini içerip içermediğini sorabilir). Üçüncü aşamaysa, akıl [*reason*], eş deyişle sentez yapan [*synthetic*] zihin evresi; ikinci aşamanın olumsuzu, ilk aşamanın birliğine bir geri dönüştür. Fakat öyle bir birlik ki, artık ayırım tarafından zenginleştirilmiştir. Ayırımı dâhil eden ve onu henüz geçersiz kılmayan bir birliktir. Soyut bir birlik değil, karşıtların somut birliğidir.

Başarılı bir evliliğin tarihi, Hegel'in anlatmak istediğine örnek teşkil edebilir. Evlilik başta duyguların birliğidir: Sevgililer, sevgide birliğin bilincindedirler. Fakat her ikisi de [ayrı] kişiler ve bu nedenle de [ayrı] zihinlerdir. Dolayısıyla burada ayırımın bir bilinci ortaya çıkar ve evlilikte gerilimler doğar. Her biri diğerini öteki olarak, ama yine de eş ve bütünlüklü olarak kabul ettiğinde gerilimin üstesinden gelinir. Tutkunun dolayımsızlığı geçmiştir; ne var ki sonradan meydana gelen ayırımın üstesinden gelinmiş, karşıtların sevgideki ahlâkî birliği başarılmıştır. Bilimsel zihnin [*intellect*] bir çocuğu olan faydacı [*utilitarian*] etik, ayırım aşaması olan ikinci aşamanın ötesine asla geçemez. Diğer sözleşmeler gibi, iki kişi arasındaki evlilik de, taraflardan birinin ya da her ikisinin varsayılan mutluluğa dair kazancında iptali mümkün olan bir sözleşme olur. Shakespeare şunu derdi:

> Tek bir öze sahip iki aşk gibi,
> Öyle sevmişlerdi;
> İkisi farklı, hiç bölünmemiş;
> Sayı, orada, aşkta katledildi.

Sezgi, anlama yetisi ve akıl –bu üçlü doğrudan, kategorilerin üçlülere ayrıldığı ve üçüncünün, ilk ikisinin sentezi olduğunun ileri sürüldüğü *Saf Aklın Eleştirisi*'nden gelir. Tez, antitez ve sentez –Hegel bu modeli mekanik bir biçimde kullanmakla ne çok itham edildi! Ger-

çekten de bu model kullanılır; fakat nadirdir ve asla mekanik olarak kullanılmaz.

Kant bilgiyi anlama yetisine, bilimsel ya da analitik zihne değin sınırladı. Kendi zamanının bilimdeki temel kavramlarını doğru bir şekilde tanımladı; ne var ki, Hegel'in görüşüne göre o, kendi öğretisinin sonucunu, eş deyişle, akıl olarak kabul ettiği zihnin daha yüksek eriminin, aynı zamanda bir bilgi kaynağı da olduğunu ve anlama yetisinin çelişkilerinin, zorunlulukla ona götürdüğünü görmemiştir. Anlama yetisi, Hegel'in öz dediği şeye dair kategorilerde ve bu kategorilerle işler; bir başka deyişle, iç ve dış, töz ve ilinek, neden ve sonuç, araç ve amaç gibi ikiliklerde ve ikiliklerle (*Enc.* §§112-59). Kant'ın da gösterdiği gibi bu tür işleyişler, kaçınılmaz olarak antinomilere yol açar. Hangisi daha önemli, kalıtım mı yoksa çevre mi? Kekin mükemmelliğini sağlayan hangisi, karıştırılması mı, yoksa pişirilmesi mi? Bu gibi antinomiler, Hegel'in anlama yetisinin 'ya-ya da' [*Either-Or*] diye adlandırdığı işleyiş şeklinin kaçınılmaz sonucudur. Anlama yetisi bu terimler ile kesinliğe asla ulaşamaz. Tartışmalar, her iki taraf için de eşdeğerde ve sonsuzdur. Daha yüksek zemini yakalamaktan ve akılda 'hem o-hem o'yu [*Both-And*] kapsayan sentezi bulmaktan başka çıkış yolu yoktur. Anlama yetisi seviyesine özgü olan ayırım, onun farkında olan zihin için bir ayırımdır. Bunun fark edilmesi, öz-bilinçte ve dolayısıyla da anlama yetisinin kendini aşmasında bir ilerlemedir. Karşıtlaşan ayırımlar, birbirlerine karşı tarafsız ya da biri diğerinin tamamlayıcısı olarak görülür; ve ancak böylesi bir durum karşıtları bir arada, bir birlik gibi kavrayarak antinominin üstesinden gelmeyi mümkün kılar. Betimlemeye çalıştığım gelişim ya da kendini aşma süreci, aynı zamanda diyalektik diye adlandırılabilir. Başlangıçta diyalog anlamına gelen diyalektik, düşüncenin bir sürecidir. Örneğin, Hegel'in *Mantık*'ının başlangıcındaki üç kavram olan varlık [*Being*], hiçlik [*Nothing*] ve oluşu [*Becoming*] düşünün. Yalnızca bu kavramları düşünmek suretiyle birinden diğerine ilerlemek mümkündür. Saf varlığı [*pure being*] düşünmeye çalışın; bunun sonucunda göreceksiniz ki, kavram kendi karşıtı olan hiçlik kavramına dönüşecektir. Tüm içerik, niteleme ve belirlemelerden yoksun saf varlık, şimdi hiçlik hâline gelecektir. Hiçlik kavramını düşünmeye çalıştığınızda ise, zihninizin tümüyle içerikten yoksun olmadığını fark edeceksiniz; hiçliğin *olduğu*nu [*nothing is*] düşünüyor ve bundan dolayı da yine 'varlık'ı düşünüyor olursunuz. Ne var ki, düşüncenizin

ellerinde böylelikle iki kavram vardır, varlık ve hiçlik; her biri, diğerini olumsuzluyor ve siz birini düşünmeye çalışırken, o diğerine dönüşüyor. Bununla beraber, dışsallığın daima üstesinden gelen zihnin ya da düşüncenin gücü iki karşıtı bir arada kavrar, onları birbirinin üzerine katlanırken görür ve böylece onları, yeni ve özel bir kavram olan oluş kavramı içindeki öğeler ya da momentler olarak kavrar; zira oluş sadece 'dır' ['olan', *is*] ile 'değil dir'in ['olmayan'ın, *is not*] birliğidir; tıpkı bir eğrinin içbükey ile dışbükeyin birliği olduğu gibi. Diyalektik, düşüncenin bir süreci olduğu için, diyalektik bir materyalizm *in adjecto* [kendi kendisiyle] çelişen bir ifadedir.

Diyalektik yoluyla gerçekleştirilen karşıtların birliği, temel özne ve nesne antitezinin aşılmasının yoludur. Fakat bu karşıtlık ancak özneye öncelik verilmesi yolu ile aşılabilir. Materyalist teorilerde olduğu gibi nesneye öncelik vermek, önceliği verenin özne olduğunu unutmaktır. Madde ancak zihinle karşıtlık içinde maddedir, dolayısıyla da sadece zihin için*dir*. Hegel'in diyalektiğinin 'baş aşağı durduğu'nu iddia ederek ve diyalektiği doğru yönteme kendisinin yerleştiriyor olduğunu imâ ederek Marx, yerine kendi anlamını koymaksızın Hegelciliği anlamsız kılmıştır. Eğer zihne değil de maddeye öncelik verilirse, o zaman zihin ve onun düşünme etkinliği bir şekilde maddî bir dünya tarafından belirlenmiş salt bir yan-etki/epifenomen [*epiphenomenon*] olarak kalır. Ne var ki bu, düşünceye dair bir teoridir ve hakikat iddiasındadır. Eğer düşünme yalnızca çevrenin bir sonucuysa ve bu çevre ile onun özünün özgür kavrayışı değilse, iddia nasıl gerekçelendirilebilir?

Öznenin önceliği başka bir şekilde tarif edilebilir. Özne kendinin bilgisine ya da gerçekte apaçık gerçekliğe, kendinin nesneleştirilmesinde ve de bu nesneleştirilmesi yoluyla varır. Dolayısıyla Hegel, örneğin öznenin kişi olarak kendi bilincine ancak mülkiyet [*property*] yoluyla varabileceğini iddia eder; bir insanın "benim" dediği şeyler, içine kendinden bir şeyleri kattığı nesnelerdir; onlar onun kişiliğini somut bir hâle sokar, fakat kişiliğin kendisi ancak edinim sürecinde ve bu süreç sayesinde edimsel kılınıp belirlenir. Benzer bir biçimde, bir ulusun siyasî kurumları da, onun bizzat kendi siyasî dehâsının cisimleşmesi ve ifadesidir. Bu dehâ, ancak, kendi ifadesi olan kurumların işleyişi sayesinde edimsel olur. Dışta olan, içte olanı somutlaştırır. Dışta olanla başlamak imkânsızdır; çünkü dışta olan, dış olarak içte olanla karşıtlık haricinde bilinemez. O benim için, ancak, ben

onun dış olarak bilincinde olduğum için dıştır. Dışta olan, içteki tarafın, [eş deyişle] tüm formları içindeki bilincin önce gelmesi gerektiği kompleks bir yapının sadece bir öğesidir.

Hegel, sistemine mantığın kategorileriyle başlayarak ve düşünmenin kategoriler içerisinde aşamalı olarak öz-bilince ve özgürlüğe nasıl doğa ve tin evreleri sayesinde vardığını göstererek, dahası 'dedüksiyon' ve 'türetme' gibi sözcükleri ara sıra dikkatsizce kullanarak, saf düşünceyle başlamak suretiyle onun doğada ve tarihteki somutlaşmalarını türetebileceğine inandığı izlenimini sıklıkla vermiştir. Hattâ kendi yaşam süresinde o, eleştirisini yazmakta olduğu kalemin mantıksal çıkarımını yapmaya davet ederek bu noktada ona meydan okuyan W.T. Krung gibi kişilerce bu noktada eleştirilmiştir. Hegel hünerli iğnelemeleri [*well-merited sarcam*][14] ile buna karşılık vermişse de, insafsız bir biçimde hâlâ, doğayı ve tarihi a priori bir tutumla ele almakla suçlanır. Bu tamamıyla bir yanlış anlamadır. Onun bakış açısına göre felsefenin görevi, 'olan'ı [*what is*] anlamaktır. Doğada ve tarihte *olan*ın bilgisi için o, bilim adamlarına ve tarihçilere itimat eder. Felsefenin görevi, esas olarak onların bildirdikleri şeylerin kaynağına inmektir; bununla birlikte felsefe, onların bildirdikleri şeyleri değiştiremez ya da onun yerine başka bir şey koyamaz. Hegel'in *Doğa Felsefesi*, eğer açık biçimde bir evrim teorisini benimsemiş olsaydı fazlasıyla itibar görebilecekti. Hiçbir teori Hegel'in kendi görüşlerine daha iyi uyamazdı; fakat bu teori, çağdaşları olan bilim insanlarına ait bir teori değildi ve bu durum, bu çizgi boyunca spekülasyonlardan onu alıkoydu.

Doğa ve tarih üstüne felsefe yapmak, şeylerin kalbine inmek, mevcut şimdideki haçta gülü fark etmek, olanın [*what is*] kategorileri ya da rasyonel kalbini ayrımsamaktı. Doğa ve tarih, zihnin aşamalarının kendinin bilgisine [*self-knowledge*] ilerleyişindeki somutlaşmalarken, onların içteki özü akıldır. Onların dış biçimi, sadece zayıf ve geçici bildirim ya da görünüştür. *Hukuk Felsefesi*'ne "Önsöz"deki ünlü pasajı bunun ışığında anlamak zorundayız:

> Felsefe, düşüncede kavranılan kendi çağıdır. Herhangi bir felsefenin kendi çağına özgü dünyayı aşabildiğini hayâl etmek... saçma bir şeydir... Felsefe soluk rengini solgun zemin üstüne vurduğu

[14] G.W.F. Hegel, *Werke*, XVI, ss. 56vd.

> zaman, bir yaşam biçimi daha eskimiştir. Felsefenin soluk rengi ile o artık gençleştirilemez, sadece anlaşılabilir. Minerva'nın baykuşu kanatlarını ancak gün batarken açar.[15]

Felsefe, basit bir biçimde, tinin bu noktaya kadar ne başardığını anlama çabasındadır ve bu başarının bilim insanları ve tarihçilerce yapılan tanımını kabul etmelidir. Bir başka deyişle, felsefe olguları [*facts*] kabul etmelidir; fakat olguların kalbine nüfûz etme ve yalnız onların ışığında olguların tam olarak bilinebileceği kavramları orada bulma görevi ona aittir. Buradan şu sonucu çıkarabiliriz: Eleştirmenlerin çoğu zaman yapmış oldukları eleştirilere rağmen, Hegel kendi felsefesi için nihaî oluşu/kesinliği [*finality*] iddia edemezdi ve etmedi. *Tarih Felsefesi*'nin sonunda dediği gibi, "bilgi buraya kadar ilerledi."[16] Napoléon savaşlarından sonra kaçınılmaz olacağını öngördüğü değişimler yeni bir uygarlığı doğuracaktı ve felsefe, tinsel başarının bu yeni formunun kaynağını kavramak için [*begreifen*] zorunlu akıştaki daha öte ilerlemeyi sağlamak zorunda kalacaktı.

Her hâlükârda bu, Hegel'in olgunluk dönemindeki görüşüydü; fakat şunu eklemek zorundayım ki, keşif yolculuğunu yazdığında o, çok daha iyimser olmuş olabilir. *Fenomenoloji*, mutlak bilgi üzerine bir bölümle bitmektedir; ve netice şudur ki, tinin ilerlemesindeki son aşama olan bu aşama, insanî yaşamda erişilebilir olan ve görünüşe göre Hegel'in bizzat kendisi tarafından ulaşılmış olan aşamadır. Bu bölümün oldukça kısa, boş umutlar uyandıran ve tatmin edici de olmayan bir nitelik arz etmesi, Hegel'in Schelling'e yazdığı mektubunda geçen, bu bölümü Jena Savaşı arifesinde aceleyle tamamladığı yönündeki ifadesiyle mazur görülemez.[17]

Hegel'in olgunluk dönemi görüşlerinin onun daha erken dönemindeki iyimserliğine göre daha tercih edilir olduğundan dolayıdır ki, bugün felsefede Hegelci olan herhangi biri için bu iyimserlik, Hegel'in tinine tümüyle yanlış gelecektir. Bilebildiğim kadarıyla, Hegel'

---

[15] G.W.F. Hegel, *Werke*, VIII, ss. 19-21; *Philosophy of Right*, İng. çev. T.M. Knox (Oxford, 1942), ss. 11-3. "Gül..." ile başlayan cümle de aynı paragraftan alınmıştır.

[16] G.W.F. Hegel, *Werke* (ikinci baskı), IX, s. 546; *Philosophy of History*, İng. çev. J. Sibree (New York, 1900), s. 456.

[17] Mektup 1 Mayıs 1807 tarihlidir. Kaufmann'da bir çevirisi mevcuttur, *op. cit.*, ss. 319vd.

in tüm sisteminin savunucusu olmak anlamında Hegelci olarak adlandırılan günümüzde hiç kimse yoktur. Hegel'in öğrencileri, bir anlamda Hegel'in fazla ileri gittiğini düşünürlerken, bir başka anlamdaysa, felsefenin görevinin Hegel'den öteye gitmek olduğunu düşünmeye daha meyillidirler. Hegel'in, zihnin duyu algısından akla ilerleyiş aşamalarını betimlemesi, onun kendini aşma [*self-transcendence*] kavrayışı, tin alanının hakkını vermesi ve özgürlüğü savunması, bütünüyle kalıcı olan felsefî kazanımlardır. Bununla birlikte bilim ve tarih, felsefenin keşfedeceği ve açıklayacağı bir iç öze hiç de sahip olmayabilir.

Hegel'in din üzerine görüşleri de bizi aynı derecede tatmin etmeyebilir. Bu görüşler onun yaşamının büyük bir kısmına egemen olduğu için, onlar hakkında da bir şeyler söylemek gerekebilir. Bir teoloji öğrencisi olarak Hegel, dinin amacının ahlâkı desteklemek olduğu ve İsa'nın öğretmiş olduğu şeyin yalnızca bir 'saf ahlâk', eş deyişle saf akla ve koşulsuz buyruğa [kategorik imperatife] dayanan bir ahlâk olduğu yönündeki Kant'ın görüşünü kabul etti. Yeni Ahit'in bu yorumunu çözümlemek için Hegel, İsa'nın yaşam öyküsünü kaleme aldı. Bu, o tarihte kendisinden önce neredeyse kimsenin yapmadığı bir girişimdi. Bu yaşam öyküsünde İsa, Kant ağzıyla konuşmaktadır. Örneğin o, şunları söylerken sunulur: "Yeryüzü ve gökyüzü yok olabilir, ne var ki ahlâk yasasının talepleri ya da onlara itaat etme ödevi yok olamaz... Yasanın harfi harfine anlamıyla [*the letter of the law*] yetinmemelisiniz; ödeve saygıdan dolayı yasanın tinine uygun eylemelisiniz."[18] Yaşam öyküsü dikkatli bir biçimde ayrıntılandırılmıştır; mucizelere hiçbir gönderme içermez; bununla birlikte, Hegel'in Kantçı İsa yorumunun yanlış olduğunu görmesi uzun sürmemiştir. Birkaç yıl sonraki, yukarıda daha önce sözü edilen *Hıristiyanlığın Tini* denemesinde artık Kant'a yer yoktur ve İsa, sevgide temellenen bir ahlâkı ve dini öğretiyor olarak ortaya çıkar. Bu denemede Hegel, Lessing'den öğrenmiş olduğu ve daha sonrasında asla terk etmediği, inancın tarihsel olaylara dayanamayacağı ya da herhangi tarihsel bir araştırmanın sonuçlarından etkilenemeyeceği fikrini kaydeder. "Ta-

[18] G.W.F. Hegel (1907), *Theologische Jugendschriften*, haz. Herman Nohl, Tübingen, s. 83. Krş. Matthew [Matta], 5: 18-20.

rihsel olarak ya da yorumlayarak İsa'yı istediğiniz şekle sokun, önemli olan düşüncedir."[19]

Bu tarihsel sorunun terk edilmesi, Hegel'in şunu söylemesini mümkün kıldı: "Ben Luther yanlısıyım ve öyle kalacağım." Hegel, Lutherci inancın tarihsel bir inanç olmadığını, fakat havarilerin 'asıl inancı'nın Lutherci olduğunu ekler.[20] Peki, Hegel'e göre bu inanç neydi? İsa'nın ölümünden sonra havariler, onları hakikate, eş deyişle kutsal olanla insanî olanın, sonsuz ile sonlunun birliğinin gerçekleşmesine götüren tinin armağanını aldılar. Hıristiyanlık, dört İncil'den birinde ya da Yeni Ahit'te bulunamaz; teslis öğretisini geliştirenler ilk pederlerdir. Oğul babadan farklı kılınır ve aynı zamanda oğul onunla birdir; bu iki farklı varlık, sevgi ya da tin ile birleşmiştir. Bu dil oldukça mecazîdir. Felsefe, nihayetinde mecazı yalın nesre çevirebilmiştir. İnsanın özü bir düşünür olmasındadır. Düşünce öz-bilince, evrenselin tekilleştirilmesi, sonrasındaysa evrensel ile tekil olanın birleştirilmesi süreciyle ilerler. Daha önce görmüş olduğumuz gibi bu süreci teşvik eden olumsuz, sonlu olan gibi, Tanrı'nın yaşamındaki özsel bir momenttir. Haç, sonsuz kederin –Luther'in dediği gibi, Tanrı'nın öldüğü fikrinin– bir simgesidir. Fakat bu keder diriliş ile iptal edilir; öyle ki, onun sayesinde oğul babayla bir olma sevincine erişir. 'Diriliş', temsilî bir şeydir. "Dirilişi bir olay olarak düşünmek, tarihçinin bakış açısını benimsemektir ve bunun dinle bir ilgisi yoktur."[21]

Lutherciliğin bu açıklamasının Hegel'in zamanındaki Luthercilerce ne kadar kabul edilir bulunduğu şüphe götürebilir. Hegel'in amaçladığının ne olduğundan kuşkumuz yok. Hıristiyanlık ve felsefe, eş deyişle Hegel'in felsefesi, tam olarak aynı mesajı öğretir; sadece form farklıdır. Dinin simgesel ve mecazî dili için felsefe, kavramsal düşünmenin yerine geçer. Bu, ya dini gereksiz kılar ya da yığınlar için dini, ehil olanlar/sanatçılar [*cognoscenti*] içinse felsefeyi bize önerir. Her iki seçenek de kabul edilebilir değildir.

İngiliz felsefesi tarihinde Hegelci olarak adlandırılan kişiler, mizaç ve başarı bakımından çok farklılardı. Felsefî bir dâhi olan Bradley,

---

[19] G.W.F. Hegel, *Werke*, IX, ss. 395vd.; *Philosophy of History*, s. 325.

[20] G.W.F. Hegel, *Werke*, XIII, s. 89. *History of Philosophy*, İng. çev. E.S. Haldane (Londra, 1892), I, s. 73.

[21] G.W.F. Hegel, *Theologische Jugendschriften*, s. 334; *Hegel's Early Theological Writings*, s. 292 [Bu baskı alıntılandırılmıştır].

İngiliz sağduyusunda/ortak anlayışında ve onun asla bu gelenekten tamamen kaçamadığı faydacılıkta [*utilitarianism*] kök salmıştı. McTaggart gibi Bradley de, Hegel'in tinine uzak bir hayâlperestlikte [*Schwärmerei*] son buldu. Caird, daha doğrusu iki Caird de, Hegel'in tinine daha yakındı ve Edward Caird'in Hegel üzerine olan kitabı hâlen İngilizcede konuyla ilgili en iyi özet kitaptır. Aynı zamanda Bosanquet de, Hegel'e, akıl hocası Bradley'in olduğundan daha yakındır. Ne var ki, İngilizler arasında gerçekten Hegelci bir yazar varsa, o da Lord Haldane'dir. Diğer yandan onun eseri, siyasetçi olan Balfour'unki kadar özgün değildir. Bununla birlikte, bu iki insanın eseri de, nitelikli birkaç mezun öğrenciden henüz hak ettikleri ilgiyi muhtemelen görememiştir. Bununla beraber, Hegelcileri okumak yerine Hegel'in bizzat kendisini okumak daha iyi olacaktır. Hegel'in kötü bir baskısı mevcut; oysa asıl kaynağa gitmeli.

Hegel'in eksiklikleri, hiçbir yerde, Bay G.R.G. Mure'nin *Hegel'in Mantığının İncelenmesi*[22] çalışmasında olduğu gibi parlak bir şekilde kısaca tarif edilmemiştir. Sorun, Hegel'in değerinin modern filozoflarımızca henüz hâlâ özümsenememiş olmasındadır. İngiliz felsefesi empirizm ile zayıf düşmüş ve Hume'dan çok öteye gidebilmesi de zor olmuştur. Avrupa'da inancın hesabına düşen zarar, felsefeyi pozitivizme, yahut da, Hegel'in büyüklüğünü anlayacak özelliğe ve muhtemelen beyne sahip olmayan Kierkegaard'dan türemiş varoluşçuluğa saplamıştır.

Karanlık yüzyıllardan sonra, felsefenin kendileriyle gün ışığına çıkmış olduğu konusunda bizleri ikna etmeye çabalayan kimi çağdaş yazarlarımız vardır –bunu yapan acaba Frege midir, yoksa Russell mı, Wittgenstein mı, yoksa Ryle mı, yahut da Ayer mı, yoksa Austin mi? Onlar kör kılavuzlardır. Yargılarındaki ölçüt, Hegel'in felsefesi (kendisinin hiçbir zaman bahsetmemiş olduğu) Beethoven'in müziğini yaratan aynı çağın evlâdı iken, onların eserlerinin, sözgelimi Bartok'un müziği, Picasso'nun resmi ve Moore'un heykeli ile birbirlerini tamamlayan parçalar olduğunu hatırlayana kadar, bize sıradışı görünebilir. Metafizikten vazgeçişi, dine karşı duyulan yaygın bir kayıtsızlıkla birlikte ilerler. Ahlâkî önesürümlerin ünlemler (nidalar) ya da duyguların dışavurumları oldukları yönündeki iddiası, hem ahlâkî ölçütlerde bir değişime, aynı zamanda hem de çoğu akademik,

[22] Oxford, 1950.

hattâ Hıristiyan kilisesine ait çevrelerde, yabanıllık ve animalizm için medeniyeti terk etmeye bizi davet eden bir davranışın doğallığının savunuculuğuna eşlik eder. Bu saptama, bu filozofların *Trahison des Clercs*'in[23] [*Aydınların İhaneti*] suçlusu oldukları fikrini verebilir. Belki de öyleler; yine de burada onları, Hegel'in başka bir sözünü alıntılayarak savunmam gerek: "Dünyanın nasıl olması gerektiğini öğretmek iddiası üzerine bir söz daha söyleyecek olursak, bu konuda felsefe sahneye daima çok geç çıkar. Dünyanın düşüncesi [*der Gedanke der Welt*] olarak felsefe, ancak edimsellik kendi oluşum sürecini tamamladıktan sonra, dirimsiz bir biçimde hazır hâle geldiğinde ortaya çıkar."[24] İngilizce konuşulan üniversitelerimizin pek çoğunda öğretileri şu sıralar hâkim olan filozoflar için benim verebileceğim en iyi örnek budur.

Ben onlara Hegelci bir savunma sundum. Keşke bunun, kendi başlarına onları Hegel'i incelemeye sevk edebileceğini düşünebilsem. Ne var ki, Hegel'in, onun asıl değeri üstüne söylemiş olduğunu burada ele alabilme durumunda değilim. Onun anlamını sorgulamalıyız. Hegel, felsefeyi salt çevrenin bir ürünü hâline getiren materyalizmden çok uzaktadır. "Felsefe, bizzat kendi çağını kavramak zorundadır; o, dünyanın düşüncesidir" derdi Hegel. Fakat Hegel'in kendi ilkeleri gereğince felsefe, bu kavrayışın zaten mevcut şimdiki zamanın aşılması [*the transcendence of the present*] olduğu ve böylelikle de, [var]olan içerisinde sunulan fakat mükemmel olmayan ideallerin savunusu olduğu düşüncesini takip etmelidir. Filozoflar kendi çağlarındaki yozlaşmaları fark edebilmeli ve etmeli, dahası bir yozlaşma ânında çağdaşlarının reddettiği yaşama dair idealleri ve yaşam biçimlerini savunmalıdırlar. Hegel, kendisinin de altında tâbî olarak yaşadığı ve kitabının yayımlanması hususunda onu birkaç yıl daha ertelemeye zorlayan, İngiliz Reformu Yasa Tasarısı üzerine yazdığı denemesinin son kısmının yayımlanmasını sansürleyen ve reddeden Prusya hükümetinin otokrasisinden çok uzakta, kendi çağı için akla yatkın bir liberalizmin savunması olan *Hukuk Felsefesi*'nde

---

[23] Terim, ilk defa, bir Fransız filozofu ve roman yazarı olan Julien Benda (1867-1956) tarafından sağ kanadın entelektüel değerlere ihanetini ifade etmek için kullanıldı. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Julien Benda (2006), *Aydınların İhaneti*, çev. Cem Soydemir, Ankara: Doğu-Batı Yay. –ed. n.

[24] G.W.F. Hegel, *Werke*, VIII, s. 20; *Philosophy of Right*, ss. 12-3.

bunu bizzat yapmıştır. Üstelik, oldukça sık iddia edildiği gibi, Prusya hükümetinin bir maşası olmaktan o kadar uzaktı ki, yazışmaları, hükümet onlardan şüphelendiği zaman bile birçok kere Berlin'deki asistanlarına yardımda bulunduğunu gösterir.

Bu yazı da dâhil olmak üzere hiçbir kısa özet, Hegel'in büyüklüğünü, açık görüşlülüğünü, zihnindeki kavrayış gücünü, nüfûz edişi ya da derinliği yeterince gözler önüne seremez. O, bizi, zamanın ve anlamın üzerinden görkemli tinsel yaşama yükseltir. Kant ve Hegel, anılan sıraya göre, modern dünyanın Platon ve Aristoteles'idir.

çev. Sevgi Doğan

HEGEL VE HEIDEGGER*

H.-G. Gadamer

Hegel'in Batı metafiziğinin tamamlanma noktasını temsil ettiğini ileri süren teoriyi ilk formüle eden düşünür muhtemelen Heidegger değildir. Batı felsefesini şekillendirmiş olan iki bin yıllık geleneğin Hegel sistemi ve bu sistemin on dokuzuncu yüzyıl ortalarındaki âni çöküşü ile nihayete erdiği ise, tarihsel olguların dili tarafından daha da açık bir biçimde ifade edilmiştir. Buna dayanarak felsefenin o andan itibaren salt akademik bir ilgi hâline gelmiş olduğunu, bir başka deyişle, dönemin bilincini yakalama ve dünyaya ilişkin felsefî bir bakış geliştirme ihtiyacını tatmin etme konularında başarılı olanların sadece on dokuzuncu ve yirminci yüzyılın büyük romancıları yanında Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche ve Marx gibi akademi dışı yazarlar olduğunu gösterecek en ufak bir kanıt ortaya koymak da mümkün değildir. Bununla birlikte, Hegel'in ulaşmış olduğu Batı metafiziğinin tamamlanma ânından bahsederken Heidegger'in üzerine konuştuğu şey sadece tarihsel bir olgu değildir. O aynı zamanda, "metafiziğin

---

* H.-G. Gadamer (1971), "Hegel und Heidegger", *Hegels Dialektik: fünf hermeneutische Studien*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Çeviri için yararlanılan kaynak: H.-G. Gadamer (1976), "Hegel and Heidegger", *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, İng. çev. P.C. Smith, New Haven ve Londra: Yale University Press, ss. 100-16.

üstesinden gelmek" diye adlandırdığı bir görevin önümüzde durduğunu da açıkça belirtir. Meseleye bu açıdan yaklaşıldığında 'metafizik' sözcüğü, Hegel'in mutlak idealizm sisteminde vücut bulan ve yine orada çöküşe geçen metafiziğin nihaî formuna gönderme yapmakla kalmaz. Sözcük, aynı zamanda, Platon ile Aristoteles'in düşüncelerinde ortaya konulan başlangıçtaki metafiziğe olduğu gibi, modern zamanlara dek uzanan ve modern bilimin temelini oluşturduğunu bile söyleyebileceğimiz örneklerinde kendi temel formunda yaşamaya devam eden metafiziğe de karşılık gelir. Tam da bu nedenden ötürü, metafiziğin 'üstesinden gelmek', onu basitçe arkamızda bırakmak, kendimizi eski metafiziksel düşünce geleneğinden basitçe koparmak anlamına gelmez; tersine 'üstesinden gelmek' [*Überwinden*], Heidegger'in dil ve düşünceye karşı geliştirdiği benzersiz yaklaşımın bizlere öğrettiği gibi, 'bir işe girişmek' [*Verwinden*] anlamında 'çözüm yolu bulmaya çalışmak' diye ifade edilebilir. 'Çözüm yolu bulmaya çalıştığımız' ya da 'uğraşmaya başladığımız' şey, basitçe geçmişte kalmış ve unutulmuş değildir. Sözgelimi bir kaybın üstesinden gelmek, sadece bizim bu kaybı adım adım unutmamız ve 'kaldırabilir hâle gelmemiz' olarak tanımlanamaz. Daha iyi ifade edecek olursak, kayba, ondan kaynaklanan acının kademeli olarak kaybolması anlamından ziyade o acıyla uğraşmak, mücadele etmek anlamında tahammül ederiz; ve acı, iz bırakmadan yok olup gitmek şöyle dursun, ona bilinçli olarak katlanma başarısını gösterdiğimiz sürece geri döndürülemez biçimde varlığımızı belirlemeye devam eder. Doğruyu söylemek gerekirse, üstesinden geldiğimizde dahi acıyla kalmayı sürdürürüz. Bu düşünce özellikle Hegel'e de uygulanabilir, zira [onunla baş etmek için] özel bir biçimde 'onunla kalmak' gereklidir.

Hegel'in metafiziğin tamamlanma ânını temsil ettiği iddiası, aslına bakılacak olursa, onun Batı düşünce tarihinde oynadığı kendine özgü rolü karakterize eden belli bir kafa karışıklığından pay alır. Onun düşüncesi gerçekten de son mudur? Bir tamamlanma ya da kendini gerçekleştirme midir? Bu tamamlanma ya da son, Hıristiyan düşüncesinin kendini felsefe(nin) kavramında gerçekleştirmesi midir, yoksa Hıristiyanlığa dair her şeyin modern dönemin düşüncesinde sona ermesi ve çözülmesi midir? Hegel felsefesinin öne sürdüğü iddia, sırası geldiğinde bu adamın kendi oynamış olduğu tarihsel rolü öngördüğü olgusunu dile getiren bir kelime oyununu kendi içinde barındırır. İnsanın özü olarak özgürlüğün öz-bilinç düzeyine ulaştığını

öne süren bir tarih felsefesi, özgürlüğün bu öz-bilincini tarihin sonu olarak görür mü? Yoksa, sonuna ulaşmış tarih, kendine has formu ancak ve sadece herkesin bilincinin özgürlüğünde, eş deyişle bahsi geçen Hıristiyan ya da devrimci bilinçte olduğu sürece, tarih ilkin özgürlük savaşına dönüştüğünde mi öngörür? Hegel, mutlak bilgi felsefesini, düşüncenin büyük bir tarihsel geçmiş sonucunda şu anda ulaşmış olduğu felsefî duruş noktası olarak karakterize eder. Böyle bir mutlak bilgi, en sonunda tüm hataları ardımızda bıraktığımız manasına gelir mi? Yoksa bu mutlak bilgi felsefesi, tarihimizin bütünü ile ilk karşılaşmamız ve bu karşılaşmadan sonra tarihsel bilincin bize bir daha asla onun kontrolünü bıraktırmayacak olması anlamında mı kullanılmıştır? Hegel, mutlak kavram felsefesinin bakış açısından geçmişe dair bir şey olarak sanat üzerine konuşurken, bu hayret verici ve kışkırtıcı iddia oldukça muğlâk bir iddia olarak kalmaktadır. Burada sanatın artık bir amacı olmadığını ve artık bir şey ileri sürmediğini mi söylemektedir; ya da, geçmişte her daim kavramsal düşünceden önce gelmiş ve gelecekte de böyle kalmayı sürdürecek olduğundan dolayı, sanatın mutlak kavramın bakış açısından geçmişe dair bir şey olduğunu mu ifade etmek istemiştir? Bu durumda sanatın 'geçmişte-kalmışlığı' sadece onu ayıran çağdaşlığın 'spekülatif' bir biçimde ifade edilmesinden ibaret olacaktır. Bu görüş uyarınca sanat, spekülatif düşünceye yön veren ilerleme yasalarına tâbî olmayacaktır; zira spekülatif düşünce kendine ilk olarak felsefenin gelişimi sayesinde döner. Dolayısıyla, Heidegger'in 'metafiziğin tamamlanma noktası' diye ortaya attığı muğlâk formül, sonuçta bizleri Hegel ve Heidegger'de ortak olan bir belirsizliğe taşıyacaktır. Olayın özüne bakıldığında, buradaki sorun, Hegel'in taahhüt etmiş olduğu akla uygun her tür düşünce yoluna ait kapsamlı bir dolayımın, içinde düşüncenin kendini düşündüğü refleksiyon [düşünüm] döngüsünü kırmaya yönelik her girişimi mutlak surette yalanlayıp yalanlamayacağı sorunudur. Sonunda Heidegger'in Hegel'e karşı geliştirmeye çalıştığı konum, refleksiyonun içsel sonsuzluğunda kapana kısılmamış mıdır?

Gerçekten de, unutulmuş gibi göründüğü zaman dilimi boyunca varolmayı sürdüren Hegel düşüncesini karakterize eden –on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Almanya'yı kaplamış olan– gizil mevcudiyet, bu düşüncenin edimselliğinin aşılamaz olarak kaldığını bizlere göstermektedir. Bu edimselliğin tek kanıtı, yalnızca onun düşün-

cesine açık ve belirgin bir geri dönüşte ve bu düşüncenin İtalya, Hollanda ve İngiltere'de olduğu gibi yeniden ele alınışında, sonrasında ise, yirminci yüzyıl Almanya'sında akademik Yeni-Hegelcilik şeklinde geliştirilmesinde aranmamalıdır. Ne de felsefenin siyasete ve Yeni-Marksçı ideoloji-eleştirisine dönüştürülmesi bu felsefeyi tam olarak onaylamaya yeter. Hegel sonrası dönemde felsefenin yeni biçimler aldığı muhakkaktır; ancak bu daima pozitivizm, epistemoloji, bilim felsefesi, fenomenoloji veya dil analizinin kendilerini oldukça yetkin hissettikleri metafizik eleştirisinden öteye gidememiştir. Hegel'in, haklı bir biçimde kendine ait olarak tanımlayabileceği metafizik alanında takipçisi olmamıştır. Hegelci bir düşünce biçimini etkilemekte olan Yeni-Kantçıları kuvvetten düşüren unsurlar vakit kaybetmeksizin düşünülecek olursa, Yeni-Kantçı düşüncenin nihaî ve en güçlü biçimini, eş deyişle Husserl fenomenolojisini felsefeye dönüştürmek işi Heidegger'e kalmıştır; yahut başka bir ölçüt temel alınmak istenirse, düşüncenin, Husserl'in kesin bir bilim olarak felsefe rüyasından nihaî olarak kurtarılması gerektiğini görünür kılan Heidegger olmuştur. Heidegger düşüncesinin Hegel felsefesine yaklaştığı nokta tam da burasıdır. Şüphesiz ki bir yarım yüzyıl –Heidegger düşüncesinin bizleri etkilemeye başlamasından beri geçen süre budur– ona dünya tarihinde kalıcı bir yer garantisi vermeye yetmemiştir. Bununla birlikte, Heidegger'in felsefî çalışması büyük ve klasik düşünürler tarihi içinde Hegel'inkinin yanına yerleştirildiği vakit, bu durumdan dolayı onun hiç de abartılmamış olacağı yönünde görüş bildiren olumsuz bir belge bile mevcuttur. Hegel'in düşüncesinin belli bir zaman aralığında Almanya'yı ve buradan hareketle nihayetinde Avrupa'yı egemenliği altına alması ve ancak bundan sonra tamamen çökmesiyle benzer biçimde, Heidegger de Almanya sahnesindeki çağdaşları için uzun bir zaman dilimi boyunca hâkim düşünür olmuştur. Yine benzer bir şekilde, Heidegger de bugün bütünüyle reddedilmektedir. Her ne kadar ona karşı çıksa da, büyük düşünür Hegel'i –bir 'ölü köpek' diye– ele almaya direnç göstermiş olan Marx gibi, Heidegger'i incelemeye yanaşmayacak bir Karl Marx'ın da bugün hâlâ beklentisi içindeyiz.

Burada sorulması gereken soru büyük bir ciddiyetle ele alınmalıdır: Heidegger'in düşüncesi, sözgelimi tüm 'genç Hegelciler'in düşünceleri ya da Feuerbach ve Kierkegaard'dan Husserl ve Jaspers'e kadar Yeni-Kantçı Hegel eleştirmenlerinki gibi, Hegel'in düşüncesi-

nin hâkim olduğu sınırlar içerisinde mi yer alır? Yoksa, Heidegger'in düşüncesinin inkâr edilemez bir biçimde Hegel'le örtüştüğü tüm noktalar, aslında durumun tam da tersi olduğunu mu göstermektedir –bir başka deyişle, Heidegger'in sorgulamasının, Hegel'in sorduğu hiçbir şeyi dışarıda bırakmamaya yetecek kadar radikal ve kuşatıcı olduğunu ve aynı zamanda Hegel'in yaptığından daha derine inmiş, dolayısıyla da onu geride bırakmış olduğunu mu göstermektedir? Eğer ikinci cevap geçerli ise, lâf aramızda bu, bir bütün olarak idealizm hareketinin tarihi içinde Hegel'i yerleştirmiş olduğumuz yeri değiştirmemiz gerekeceği anlamına gelecektir. [Hâl böyle olunca], ilkin Fichte [bu tarih içinde] daha bağımsız bir konum işgal ediyor olarak görülecek, daha sonrasında ise, Schelling'in önsezileri hayat bulacak ve Nietzsche'nin düşüncesinin umutsuz cüretkârlığından görünmeyen hakikatler doğacaktır.

Bundan böyle, Heidegger'in düşüncesinde dünya yazın tarihinin en hayret verici olayının, Almanya'nın en büyük şairlerinden biri olan Friedrich Hölderlin'in yirminci yüzyıldaki keşfinin çığır açan bir öneme sahip olması, dikkat çekici ve önem verilmesi gereken bir konu olmaktan çıkacaktır. Yaşamı boyunca gerek bir şair gerekse bir insan olarak pek çok talihsizlikten mustarip olmuş olan Hölderlin, bilindiği gibi, gençlik yıllarından beri Hegel'in yakın bir dostu olarak kalmıştır. Her ne kadar romantik Alman şairleri okulu ve daha sonrasında Nietzsche ve Dilthey ona olan beğeni ve hayranlıklarını ifade etmiş olsalar da, Hölderlin'in en büyük Alman şairleri arasındaki kalıcı ve gerçek yerini alması ancak içinde bulunduğumuz şu yüzyılda gerçekleşmiştir. Onun aynı zamanda Heidegger düşüncesi için etkili bir işlev gördüğü gerçeği, Hölderlin'in hiç beklenmedik bir biçimde bu yüzyıl insanının çağdaşı olduğuna delâlet eder; yine de bu çağdaşlığın gecikmiş olması, [insanda] tuhaf bir his yaratacaktır. Onun şiirinin doğruladığı bir başka şeyse, Heidegger'in düşüncesi ile Hegel felsefesinin yan yana koyulmasının ne özel olarak uydurulmuş ne de gelişigüzel bir şey olduğudur.

Heidegger düşüncesinin ne denli ısrarlı bir biçimde Hegel düşüncesi etrafında döndüğünü ve Heidegger'in bugün bile kendi düşüncesini Hegel'inkinden ayırmanın yeni yollarını aramaya devam ettiğini gözlemek yeteri kadar çarpıcıdır. Pek tabiî ki bu da, kendisini Husserl ve Heidegger'e ait fenomenolojik işleyiş tarzına [*procedure*] karşıt olarak yeni baştan ileri sürmeyi sürdüren bir yöntem olan He-

gel diyalektiğinin canlılığının bir yansımasıdır. Gerçekten de, fenomenolojinin dikkatli bir biçimde geliştirilmiş işçiliğinin bugün unutulmuş ve bu sanatın artık kullanılmıyor olması ölçüsünde Hegel'in diyalektik yönteminin fenomenolojiyi bastırdığından söz etmek mümkün görünmektedir. Sorunu sadece pek çok kimsenin geç dönem Heidegger'e yönelttiği sorudan, bir başka deyişle, *Varlık ve Zaman*' da ikna edici bir şekilde ortaya konan ve felsefede yeni bir dönemin müjdecisi olan bilinç düzeyindeki idealizm eleştirisinin, Hegel'in tin felsefesi karşısında nasıl desteklenebildiği sorusundan ibaret görmek doğru değildir. 'Dönüş'ten [*Kehre*] sonra Heidegger'in, bir yandan kendiyi/beni [*self*] transendental kavrayışını, diğer yandan ise, varlığa dair soruyu ortaya koymak için kalkış noktası olan *Dasein*'ın varlık anlayışı temasını bir kenara bırakması, bu ihtimali hepten şüpheli hâle getirmektedir. Bu konuda Heidegger'in Hegel'e yakın durduğu söylenemez mi? Zira, diyalektik zihni ya da tini öznel tin formlarının, bilinç ve öz-bilincin ötesine belirgin bir biçimde taşıyan Hegel'dir. Buna ilâve olarak, kendilerini Heidegger'in düşüncesinin ortaya attığı iddialara karşı savunmak durumunda olanlar, özellikle Heidegger' in tekrar tekrar Hegel'in spekülatif idealizmine yaklaştığı görüşünde hemfikirdirler. Onlara göre bu yakınlaşmanın kaynağı, tarihin Heidegger tarafından felsefî soruşturmanın çerçevesi içine dâhil edilmiş olmasıdır.

Heidegger'in felsefî soruşturmanın alanı içine tarihi de katmış olması, ne tesadüftür ne de gerekçeden yoksundur. Bundan böyle felsefî bilincin tarihsel bilinçten ayrı düşünülemeyeceği düşüncesi, on dokuzuncu yüzyıl felsefesinin temel özelliklerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Açık bir biçimde bu olgunun arkasında yatan şey, Fransız Devrimi'nin bir sonucu olan Hıristiyan devletlerden oluşan geleneksel Avrupa dünyasından kopuştur. Devrimin, Aydınlanmanın akla inancını dinin, devletin ve toplumun temeli kılma yönündeki radikal girişimi, tarihsel görelilik ve tarihin gücü gibi temaların genel anlamda farkına varılması gibi bir karşıt tepkiye yol açmıştır; zira tarihin tam da kendisidir ki, devrimin ortaya attığı 'yeni bir başlangıç' fikrinden doğan küstahça aşırılıkları kararlı bir biçimde çürütmüştür. Bu noktada ortaya çıkan tarihsel bilinç, felsefenin bilgi olma iddiasının meşruluğuna yönelik yeni bir kanıta gereksinim duymuştur. Bundan böyle, Greko-Hıristiyan düşünce geleneğine yeni bir şey katma yönünde ortaya konan her türlü felsefî girişimin kendini tarihsel

olarak gerekçelendirmesi gerekmiş ve böyle bir gerekçenin ortaya konulamadığı ya da yetersiz kaldığı bir girişim, genel bilince ulaşma ve bu bilinci ikna etme gücünden zorunlu olarak yoksun kalmıştır. Özellikle tarihselciliğin düşünürü olarak bilinen Wilhelm Dilthey için bu durum, acı verecek derecede açıktır.

Bu açıdan bakıldığında, Hegel'in kendi felsefesini tarihsel olarak gerekçelendirirken kullandığı radikal ve kapsayıcı tarzın, onu takip eden girişimlerin tamamına kıyasla ezici bir üstünlüğü vardır. Hegel, daha önceki zamanlarda Greklerin kendi ilk felsefelerini [*prima philosophia*] temellendirirken yüceltmiş oldukları *logos*un kuralı altında, yani bu her şeyi kuşatan kavramın kuralı altında doğa ile tarihi birleştirmiştir. Dünyayı ilahî bir biçimde yaratılmış olarak gören Aydınlanma çağının erken dönem teodisesi, doğada gerçekleşen olayların matematiksel rasyonelliğine işaret etmişti. Hegel ise, bu ilahî rasyonalite iddiasını tarihe doğru genişleten düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Ay-altı dünyanın düzensizliğine ve irrasyonalitesine rağmen *logos* ya da *nous*un evrenin özü ve dayanağı olduğunu öğreten Grekler gibi, şimdi Hegel de, insanın yazgısındaki ve tarihindeki kaosun sergilemiş olduğu korkutucu çelişkilere karşın tarihte bir akıl bulunabileceğini bizlere öğretmektedir. Böylelikle de o, insan bilgisi ve içgörüsünce nüfûz edilemez olduğu gerekçesiyle daha önce Tanrı'nın inayetine duyulan inanç ve güvene terk edilmiş olan her şeyi, düşünce dünyasına taşımıştır.

Diyalektik, insanlık tarihinin kararsız sürüklenişi içinde Hegel'in bir zorunluluk keşfetmesine aracılık eden mucizevî büyünün adı olagelmiştir; öyle ki, doğa biliminin yükselişe geçtiği modern dönemde olduğu gibi, geçmiş çağlar boyunca da egemen olan, ikna edici ve rasyonel bir karakter taşıyan bu zorunluluk, kendini doğanın yasalılığı ve düzeni içinde aşikâr kılmıştır. Kalkış noktası olarak burada Hegel, esasta çelişkilerin artırılması anlamına gelen antiklerin diyalektik kavrayışını almıştır. Buna karşın antikler, diyalektik çelişkilerin çözümlenme sürecini, kişiyi sadece edimsel anlamda bilmeye hazırlayan bir çalışma olarak anlamışlardır. Hegel ise, diyalektiğin bu hazırlayıcı* ve negatif amacının yerine pozitif bir amaç geçirmiştir; zira Hegel'e göre diyalektiğin asıl meselesi, tam anlamıyla söylenecek

---

* *Propaedeutik*: Herhangi bir bilimsel çalışma için gerekli donanımı edinmek üzere yapılan ön hazırlık –çev. n.

olursa, belli bir konumu kendisi ile çelişecek noktaya kadar zorlamak suretiyle o çelişkinin taraflarını birleştiren daha üst bir hakikate geçişi mümkün kılmaktır: Tinin gücü, tüm çelişkilerin dolayımı olarak sentezde yatar.

Hegel'in burada önerdiği şey, *Aufhebung* kavramının onun çalışmasında kazanmış olduğu farklı anlamda açık bir biçimde ifade edilmiştir. Sözcük, kökeninde negatif bir anlama sahiptir. Sözcüğün özel kullanımı ise şu şekildedir: Bir şeyin çelişkili olduğunu göstermek için o şeyin geçerliliği *aufgehoben* edilir, bir başka deyişle iptal edilir veya olumsuzlanır. Bununla birlikte, Hegel için sözcüğün anlamı değişikliğe uğrar; ve kendini çelişkiler içerisinde ortaya koyan hakikate dair tüm öğelerin korunmasını ve ayrıca bu öğelerin, hakikî olan her şeyi kapsayan ve birleştiren bir hakikate yükselişlerini ifade eder hâle gelir. Bu sayede diyalektik, anlama yetisinin tek taraflı soyutlamalarına karşıt olarak 'somut' ve dolayımlanmış bir hakikatin savunusuna dönüşmüştür. Aklın evrensel sentezleme gücü sadece düşüncedeki karşıtlıkları dolayımlamaya değil, aynı zamanda gerçek dünyadaki karşıtlıkları yükseltmeye de muktedirdir. Diyalektik, gerçek anlamda bu gücünü, tarihin en yabancı, en esrarengiz ve en zıt güçleri aklın uzlaştırıcı gücü tarafından aşıldığı ölçüde, tarih sahnesinde sergiler. Akıl, yıkım barındıran uzlaşım olarak tarif edilir.

Hegel'in tarih diyalektiği, sona ermekte olan on sekizinci yüzyıla ait toplumsal bilincin kendisine konu edindiği ve özellikle Fransız Devrimi etkisiyle uyanışa geçmiş olan genç akademisyenlerin ilgisini çeken bir problemden doğar. Üçüncü sınıfın [*Third Estate*]* bağımsızlığını kazanmasının etkileri Alman İmparatorluğu'na [*German Reich*] ulaştığında, imparatorluk en kötü zamanlarını yaşamakta idi; zira bir süredir, mevcut koşullar altında devlet yapısının artık zamanını doldurmuş olduğu açıkça ortadaydı. Dolayısıyla, Hegel'in çalışmalarını Tübingen'de sürdürdüğü erken dönemde bile, genç nesil tüm konularda –sosyo-politik konularda olduğu kadar Hıristiyanlığa dair konularda da– yeni bir 'evrenselle özdeşleşme' yönünde haykırışları yükseltmişti.

---

* *Third Estate* [*Tiers État*]: Fransa'da devrim öncesi üç toplumsal tabakadan (soylular ve ruhban sınıfı yanı sıra) ayrıcalıksız olanı için kullanılmış olan terimdir. Burjuva sınıfı ya da halkın büyük bir çoğunluğu olarak da tanımlanır –ed. n.

Genç Hegel'in, bu 'evrenselle özdeşleşme' yorumunun temeline oturttuğu model ise, uç noktada bir yabancılaşma örneğidir: Suça ait olan ile toplumun yasası arasındaki yarık. Aleyhine dava açılan suçlu için, onun cezalandırılması gerektiğini talep eden yasanın temsil ettiği şey anlamına gelen düşman öteki, Hegel açısından bakıldığında, yenilenmeye çok fazla ihtiyaç duyulan düşüşe geçmiş bir devri istila etmiş tüm ayrımların paradigması olarak görünür. Artık Hegel'in bakış açısından cezalandırmanın özü, yasa sayesinde tahkim edildiği düşünülen âdil düzenin yeniden yapılandırılması olarak düşünülmelidir. Hegel, kendisine uygulandığı kişinin bakış açısından bile olsa, cezalandırmanın gerçek doğası ve yasal öneminin, cezalandırma yetkisine sahip otoritenin suçluya karşı takındığı düşmanca tavrı içermediğini idrak etmiştir; tersine, cezalandırmanın amacı ve adalet, ancak suçlu cezasını çekmeye gönüllü olduğu an yerine getirilmiş olur. Bu kabullenme, suçluyu yasaya dayalı bir toplumda devam edegelmekte olan yaşama geri döndürür. Bu yolla ceza, daha önce temsil etmekte olduğu düşman güç konumunu terk eder ve yeniden birleşmeyi temsil eder hâle gelir. Bu tam da 'yıkım içeren uzlaşım' –Hegel'in bu olayı ifade etmek için geliştirdiği muhteşem formülün adıdır bu– denen şeye karşılık gelmektedir.

Hegel'in, cezalandırmayı konu edinen düşünce çizgisini belli bir teolojik probleme, günahların bağışlanmasının Tanrı'nın adaleti ile nasıl bağdaştırılacağına yönelik özel soruna cevap olarak geliştirdiği şüphesizdir. Dolayısıyla bu düşünce, özel olarak iman ile Tanrı'nın merhameti arasındaki ilişkinin içsel anlamı üzerine odaklanmıştır. Mamafih, burada ele alınan problem, yani düşmanlıktan dostane tavra geçiş fenomeni, evrensel bir öneme sahiptir. Hegel'in merkezî bir konuma yerleştirdiği bu problemi, eş deyişle kendiliğin yabancılaşması ve bu yabancılaşmanın aşılması problemini tespit eden ilk düşünür Friedrich Schiller olmuştur.[1] Daha sonra Marx bu problemi, pratik alana dair analizinin merkezî problemi olarak ele almıştır. Kendi adına Hegel, tüm çelişkileri birleştiren akılda gerçekliğin evrensel yapısını bulmuştur. Tinin özü, kendisine karşı duran her şeyin yapısını kendi yapısına dönüştürebilme, ya da Hegel'in ifade etmeyi tercih edeceği biçimde, tinin kendine ilişkin bilgiye başka olanda/di-

[1] Friedrich Schiller (1910), *Über die Äesthetische Erziehung des Menschen*, *Werke*, haz. Guntter ve Witkowski, s. 17.

ğerinde ulaşabilme ve bu sayede yabancılaşmayı aşabilme gücünde yatar. Tinin gücünün temelini ise, gerçekliğin yapılandırılmasında evrensel kurucu form olan ve insanın tarihini de yöneten diyalektik yapı teşkil eder. *Mantık* adlı eserinde Hegel'in sistematik olarak belirginleştirmeye çalıştığı da tam olarak bu yapıdır.

Tinin kendine dönmesi için gerekli olan formel, kavramsal yapıyı sağlayan "Varlık", "Öz" ve "Kavram" olmak üzere üç kademeden müteşekkil kılınmış olan *Mantık*'ın mimarî yapısı, Heidegger'in erken döneminde dahi Hegel için söylemiş olduğu şeyi –onun Greklerin en radikali olduğunu– ikna edici bir biçimde doğrular. Bu saptama, sözgelimi "Özün Mantığı" adlı bölümdeki Platoncu, Aristotelesçi katman ile "Varlığın Mantığı" adlı bölümdeki Sokrates öncesi, Pythagorasçı katman yoluyla parlayan Grek kökenli kaya tabakasının yaydığı titrek ışığın görüldüğü *Mantık*'ın temel bölümleri için geçerli değildir sadece. Kullanılan belli başlı kavramlar analiz edildiğinde, çalışmanın bütününe yön veren tüm bu kavramların yapılandırılmasında kullanılan temel ilkenin, aynı zamanda Eleacı ve Platoncu diyalektiğin mirasını da açığa vurduğu göze çarpar. Düşünülen her bir kavramın kendi devinimini [*self-movement*] sağlayan hareket ettirici ilke, o kavramın kendi kendisi ile çelişki içinde olduğunu açık bir biçimde kanıtlar. Tinin yürüdüğü yolun son noktasında bu devinimin ulaştığı amaç, yani idenin kendine tamamen şeffaf ve görünür hâle gelmesi, nesnel gerçekliğin tüm direncine karşı aklın kazandığı zaferdir. Dolayısıyla, bu konuda Heidegger'in nitelemesi burada bir kez daha radikal bir muğlâklık taşır: Hegel, aklı sadece doğada değil, insanın tarihinde de etkin ve muzaffer bir konuma yerleştirdiğinde, dünyaya ilişkin Greklere özgü metafiziksel düşüncenin radikalleşmesini ortaya koymuş olur. Bununla birlikte, *logos*a dair bu şekilde radikal bir genişletme, Heidegger'in bakış açısından, Grek düşüncesindeki başlangıcından beri modern düşüncenin kendilik bilgisine ve kendini isteyen iradeye vurgusunun işaret etmiş olduğu, varlığın unutulmuş olmasının [*Seinsvergessenheit*] bir ifadesi olarak da görülebilir.

Tüm bunların ışığında, Heidegger'in düşündüğü biçimiyle tarihsel öz-bilinç, mutlak bilgi ve özgür öz-bilincin kendini tam olarak gerçekleştirmesi projesine –Hegel'in, kendi felsefesi için temel kıldığı projeye– karşı geliştirilmiş son derece uç bir karşı atak olarak görülebilir. Ancak burada sorgulamaya girişmemizi tetikleyen de tam

olarak budur. Bilindiği gibi Heidegger, Platon'dan Hegel'e kadar Batı'nın düşünsel gelişimini şekillendirmiş olan metafiziksel felsefe tarihinde birleştirici olan özelliği, varlığın unutulması olarak görmektedir. Buna göre, varolanların varlığı metafizik sorgulamanın nesnesi hâlini alırken; varlığın kendisi, bilmemizin ve önesürümlerimizin nesnesi konumundaki varolan gerçeklik ile başlama dışında, herhangi bir biçimde düşünülmüş değildir. Heidegger'in göstermeye çalıştığı şeye bağlı kalacak olursak, metafizik düşüncenin başlangıcını takiben atmamızı istediği adımın bizzat kendisi, metafizik olarak düşünülemeyecektir. Hegel'in, *Mantık*'ın "Varlığın Mantığı" adlı ilk bölümünde yaptığı gibi Platon ve Aristoteles düşüncelerinin ötesine geçmek bile, başlangıç düzeyindeki metafiziğin bir türü içinde kalmış olmak olarak yorumlanmalıdır. Buna karşıt olarak Nietzsche, Platonculuk ve Hıristiyanlığa karşı sert polemiği ile 'Grek dönemi trajedisi'ndeki felsefeyi keşfinde, farklı bir düşünce ön-dünyasına [*foreworld*] dair önsezi geliştirmiştir. Varlığa dair soru için yeni bir temel ortaya koyan Heidegger ise, bu önseziyi somut hâle getirmenin kavramsal araçlarını bulmaya çabalamaktadır.

Bilindiği üzere Heidegger, Hıristiyanî dindarlık geleneğindeki Grek karşıtı temayı kendine kılavuz olarak seçmiştir. Gerçekten de Grek karşıtı bu motif, Luther'in, Hıristiyanların Aristoteles'ten vazgeçmeleri talebine cevap verme niyetinden Gabriel Biel ve Meister Eckhart'a, oradan da Augustinus'un üçleme gizemi üzerine yaptığı derin felsefî çeşitlemelere dek uzanır. Bu Grek karşıtı motif, Eski Ahit'te hikâye edilen Tanrı ile karşılaşma anlatısında doruk noktasına ulaşan Tanrı kelâmı ve bu kelâmın işitilmesi edimlerine dikkat çekmektedir. Şeylerin görünür sınırlarının dile getirilmesi ve hatırda tutulması/muhafaza edilmesi olarak tarif edilebilecek olan Grek ilkesi *logos* ve *eidos*, bu açıdan bakıldığında, imanın gizemine zarar veren bir yanlışlama olarak görünmektedir. Heidegger varlık sorusunu tekrar gündeme getirdiğinde, her şey fazlasıyla aşikâr bir hâle gelir ve gerçekten de, onun "Greklerin yüzeyselliği" şeklinde ortaya koyduğu meşhur nitelemeye dair bir açıklamaya burada ulaşma şansına sahip oluruz. Peki ama, bunun ancak şimdi, metafiziğin sona erdiği ve kendimizi pozitivizm ve nihilizmin yükselişe geçtiği bir çağa girerken bulduğumuz şu anda gerçekleşiyor olması –ya da diğer katmanların, erken dönem pre-Sokratiklerin yaydığı yarım yamalak ışık altında *logos*un dış kabuğundan geçerek parladığını görebilmenin düşünce

için ancak şimdi açık hâle gelmesi– bir tesadüf müdür? Schopenhauer'e, Hint pesimizminin Grek uyarlaması olarak görünen ve her hâlükârda, filozof tarafından kendi düşüncesinin öngörüsü olarak nitelenen Anaximandros'un sözleri, Heidegger'in 'süresince' [*while*] sözcüğüyle formüle ettiği varlığın zamansal karakterinin bir öngörüsü olarak tınlamaya başlamıştır şimdi. Bu tesadüf müdür? Heidegger'in kendisini tarihsel olarak gerekçelendirmesi ve varlık sorusuna geri dönmesiyle, özellikle de bu dönüşün kendisinin bir başlangıç olmayıp bundan ziyade bir son sayesinde mümkün olduğunun vurgulanmasıyla ilişkili olan düşüncenin, bizim üzerimizdeki zorlayıcı etkisinden kaçınmak bana zor görünüyor. Avrupa nihilizminin yükselişi, uzun bir aradan sonra yeniden 'mit' olarak tanımlanan 'gerçek dünya'nın sonunun geldiğine ilişkin pozitivizmin böbürlenmeleri –tüm bunların, Heidegger'in sorgulamasını geriye, metafiziğe yöneltirken attığı adımlara aracılık ettiği– olgusu görmezden gelinebilir mi? Ve metafiziğe doğru atılan bu 'geriye adım', metafiziksel düşüncenin aracılığı ve bağlamı üzerinden atlanarak onun dışına doğru bir sıçrama olabilir mi hiç? Tarih her daim bir süreklilik sergilememiş midir? Yitip gitme ile birlikte tezahür eden oluşa gelme olarak...

Şüphesiz ki, Hegel'in dünya tarihini tarihte akıl olarak yorumlarken temel teşkil ettiğini iddia ettiği şeye benzer bir şekilde, Heidegger hiçbir zaman tarihsel bir zorunluluktan bahsetmemiştir; zira Heidegger'e göre tarih, mevcut şimdinin bizzat kendisinin, vuku bulmuş olanların toplamında karşı karşıya kaldığı yer anlamında, bir nokta için kendisine katlanılmış olan bir geçmiş değildir. Geç dönem eserlerinde Heidegger, Hegel'den beri 'metafiziğin sonu' üzerine yapılmış düşünümlere hâkim olmuş olan ve bizce tarihsel relativizm problemiyle ilişkilendirilen tarih [*Geschichte*] ve tarihsellik [*Geschichtlichkeit*] ifadelerinden kasıtlı olarak kaçınmıştır. Bunun yerine, burada söz konusu olanın, insan varoluşunun tasarrufumuz altındaki olanakları meselesi olmadığının –tarihsel bilinç veya öz-bilinç meselesi olmadığının– altını çizmek için, 'yazgı' [*Ge-schick*] ve 'yazgılı oluşumuz' [*Geschicklichkeit*] sözcüklerini kullanır. Bu, daha ziyade, insanın payına ne düştüğü ve her çeşit öz-belirlenim ve öz-bilinci tâbî konuma düşürecek biçimde onu neyin bu denli belirlediği sorunudur. Heidegger, tarih üzerine felsefî düşünmesinin tarihin akışına yön veren zorunsallığı kavradığını iddia etmemiştir. Bununla birlikte, metafiziksel düşünceyi, onun içine işlemiş olan varlığın unutulmuşlu-

ğu tarafından birliği sağlanmış bir tarih olarak sunarken ve teknoloji çağının art alanında bu unutuşun radikalleşmiş bir hâlini gördüğünü söylerken, tarihe bir çeşit içsel sonucu izleme [*inner consequentality*] de yakıştırmış olur. Bunun da ötesinde, metafizik varlığın unutuluşu ya da ona dair bir ilgisizlik olarak anlaşılıyor, metafiziğin tarihi ise, onun çözülüp dağılacağı noktaya dek varlığın gittikçe daha fazla unutuluşunu imliyorsa; o zaman bu durumu düşünen pek çok düşünme için, unutulmuş olanın yeniden akla getirilmesi zorunlu olacak demektir. Ve gerçekten de Heidegger'in kullandığı "belki de, ansızın" [*jäh vermutlich*] gibi belli başlı ifadeler, varlığın artan oranda unutuluşu ile varlığın gelişine ya da görünmesine [*epiphany*] dair beklenti arasında bile bir bağlantı –diyalektik tersine çevirmenin sahip olduğuna oldukça benzer bir bağlantı– olduğunu kanıtlamaktadır.

Heidegger, tüm insanların kendi tasarılarını zapturapt altına almış olan geleceğin belirlenimsizliğine maruz kalışta bir çeşit tarihsel özgerekçelendirmenin izini sürmektedir: Teknoloji çağında varlığın unutuluşunun radikal bir biçimde derinleşmekte oluşu, üreten ve yeniden üretmekte olan her şeyin arkasında, gerçek olanı görünür kılacak bir geriye dönüş düşüncesindeki eskatolojik beklentiyi haklı çıkarır.

Bu şekilde betimlenen bir tarihsel öz-bilincin, Hegel'in mutlak felsefesinden [*philosophy of the Absolute*] her şeyi kapsama anlamında daha az olmadığını teslim etmek gerekmektedir.

Bu aynı zamanda yeni bir soruya yol açar. Hegel diyalektiğinin [temel] ilkesi, gerçekten de onun en uç akıl yürütmesine, eş deyişle, sırasıyla idenin kendi kendine görünür hâle gelmesi ya da tinin özbilinci tarafından zorunlu kılınan noktaya değin taşınmalı mıdır? Şurası kesindir ki, belirlenimsiz, dolayımsız varlığı *Mantık*'ın kalkış noktası kılmakla Hegel, varlığın anlamını 'mutlak belirlilik' [*absolute determinacy*] olarak tesis etmiştir. Peki ama bu, hakikatin, kendini doğurmuş olan süreçten kopartılabilecek bir sonuç olmadığı, bundan ziyade onun, sürecin bütünü, bir başka deyişle sonuca giden yol olduğu ve bundan başka bir şey de olmadığı biçiminde formüle edilen felsefî düşüncenin diyalektik bir biçimde kendi kendine gönderme yapmasının oluşturucusu değil midir? Hegel'in hakikat anlayışında örtük olan düşüncenin kendini tanrılaştırmasından; onu tamamen inkâr ederek ve onun yanına, Heidegger'in yaptığı gibi insanî varoluşun zamansallığı ve sonluluğunu koyarak, yahut da Adorno'nun yap-

tığı gibi, bütünün hakikî değil hata olduğunu iddia edip karşı çıkarak kaçınma girişimlerinde, şüphesiz ki cazibeli bir yan bulunmaktadır. Ne var ki, Hegel'in bunu hak edip etmediği sorulabilir. Hegel'in öğretilerinin sıklıkla ortaya koyduğu ve başlangıçtaki örneklerimizin sergilemeye çalıştığı muğlâklıklar, son kertede pozitif bir anlama sahiptir: Bütünlük kavramını ve nihayetinde, buna bağlı olarak varlık kavramını bütünsel belirlilik [*total determinacy*] terimleri ile düşünmemizi engellerler.

Buna karşıt olarak, Hegel'in spekülatif idealizminin gerçekleştirmeyi iddia ettiği her şeyi kuşatan sentez, çözülmemiş bir gerilim barındırmaktadır —ki bu gerilim, 'diyalektik' sözcüğünün anlamının Hegel felsefesinde değişmesine yol açacak türden bir gerilimdir. Belirli bir biçimde, 'diyalektik'in, bir yandan tüm zıtlık ve çelişkilerde, hem bütünün birliğini hem de birliğin bütünlüğünü algılamaya muktedir olan aklın bakış açısını karakterize ettiği söylenebilir. Fakat diğer yandan, antikitedeki anlamına karşılık gelecek biçimde kullanılan diyalektik sözcüğü, tüm çelişkilerin çözümlenemez çelişikliğin 'sabitlenmiş' bir noktasına [*a fixed point of irresolvable contradictoriness*] yükseltilmesine; bir başka deyişle, aklın bakış açısından bu çelişkiler gerilim dolu bir birlikte bir araya geliyor olsalar bile, düşünceyi anlamsız konuşmanın dipsiz kuyusuna batıran çelişkilerin üstesinden gelinmesine karşılık gelmektedir. Bazen bu farkı vurgulamak için Hegel, aklın bakış açısını 'pozitif anlamda akla uygunluk' [*positive-reasonable*] anlamına gelecek 'spekülatif' anlam olarak nitelemiştir. Bunu yapmakla o, diyalektiği felsefî kanıtlamanın süreç özelliğine, eş deyişle örtük olan çelişkileri belirgin kılma ve bu çelişkileri 'pozitif anlamda akla uygunluk' içinde aşma sürecine gönderme yapacak şekilde kullanmıştır. Bunun köklerinde, açık ve net bir şekilde söylenecek olduğunda, bir kararsızlık yatmaktadır. Bir yandan Hegel, son olarak Descartes'ta öz-bilinç düzeyine yükseltilmiş olan ve nihaî formunu yine Hegel'in mantıksal pan-metodizminde bulan bir yönteme, düşüncedeki ideal nesnelleştirme yöntemine bel bağlamaktadır; diğer yandansa, felsefî kanıtlamanın bu ideal nesnelleştirme yönteminden önce gelen ve ilk elden bu yöntemin olanaklılığını ve amacını açık kılan aklın somut deneyiminden söz etmek kaçınılmazdır. Bu deneyim ise, daha önce 'yıkım içeren uzlaşım'ın gücü bahsinde karşımıza çıkan deneyimden başkası değildir. Bunun önemine dair bir başka kanıt da, Hegel'in *Mantık*'ı kurgularken izlediği yoldur; zira düşünce

belirlenimlerinin bütünlüğü ya da kategorilerin diyalektik tamlığı, Hegel'in tek-tanrıcı tekille ifade ettiği düşüncenin bizzat kendisine ait boyutu, 'mantıksal'ı varsaymaktadır. Heidegger, bir düşünürün yalnızca sonu düşündüğünü söylediğinde, bunun Hegel'e uyduğu kesindir; zira Hegel, spekülatif ve akla uygun olanın birliğini her şeyde görmüş ve iyi bilindiği üzere, Herakleitos'un spekülatif birliğin bu ilkesi üzerindeki çeşitlemeler çokluğundan müteşekkil şifreli sözlerinden bahsederken, bu sözlerden tek birini bile kendi *Mantık*'ına dâhil etmekte başarısız kalmadığını belirtmiştir. Felsefenin tarihsel geleneğini tüm ayrıntılarıyla ortaya koyarken Hegel'in her yerde tekrar tekrar aynı şeyi açığa çıkarmasını sağlayan usta işi yöntem; onun daha önceki düşünme şekli içerisinde yer tutan sınırlılıklara işaret ettiğini ve felsefe tarihindeki, düşüncenin Odysseia'sındaki 'zorunluluk'u kanıtladığını iddia ederken sergilediği despotik kibre açık bir karşıtlık içinde ve onun üzerinde hâkim bir konumdadır. Bu nedenden dolayı, daha önceki düşünme şekli içerisindeki 'pozitif anlamda akla uygun' içeriği şüpheye yer bırakmayacak şekilde aşikâr kılabilmek adına, Hegel'in felsefe tarihi yorumunu sadece hafifçe çekiştirmeye ve genişletmeye ihtiyaç vardır.

Ancak bu durum, Heidegger söz konusu olduğunda da farklı değildir. Şurası kesindir ki, metafizik tarihi, hem şimdinin hem de geleceğin belirleyicisi diye görülen 'varlığın bizlere sunduğu yazgı' [*Seinsgeschick*] olarak Heidegger düşüncesine eklemlenmiştir. Dahası, içsel zorunluluğu düşünüldüğünde bu tarih, [bir başka deyişle] varlığın unutuluşunun tarihi, olabilecek en radikal sonuca ulaşıncaya kadar devinimini sürdürecektir. Bununla birlikte Heidegger, düşüncenin kökeninden gelen sürekli etki ve gücün de farkındadır. Bu köken, bu çağda yaşamakta olan bizleri bile hükmü altına almaya devam etmektedir; onun izlerini Aristoteles'in *phûsis*inde, *analogia entis*• muammasında, Leibniz'in 'varolma susuzluğu'nda, Schelling'in 'Tanrı'daki temel' kavramında ve son olarak Hegel'in ortaya koyduğu spekülatif ve akla uygun olanın birliğinde tespit etmek mümkündür.

• *Analogia entis*: Varlık analojisi. Varlık ile varolanlar arasında farklı açılardan (değer, yetkinlik, kuşatıcılık vs.) analojiler kurarak bunların ilişkisini, buradan da varolanlar arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışan analoji şeklidir. Teodisede bir yöntem olarak analoji, özellikle ortaçağda, Tanrı ile yarattıkları arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışmada sıklıkla kullanılmıştır—ed. n.

Hegel'in, kendi yöntemi ile arasına mesafe koyabildiğini ve bu yüzden de, Heidegger'in, her ne kadar fazlasıyla Grek olduğunu söyleyerek onu eleştirmiş olsa da, Hegel'e yakın durduğunu gösteren dolaysız bir kanıt bulunmaktadır. Bu kanıt, her iki filozofun da Alman dilinin spekülatif tini ile kurdukları ilişkide bulunabilir. Ne de olsa Hegel'in, bir buçuk asırlık bir zaman dilimi süresince Alman dilini, bu dile içkin olan kavramları geliştirerek kullandığına şahit olmaktayız. Felsefî eğitim almış ve tarihsel açıdan yönelimi olan her okur, Hegel'in hükmü altına aldığı düşünsel dönemlerde onun kullanmış olduğu dilin bulaşıcı gücü ile adım başı karşı karşıya gelmiştir. Hegel'in, kendi çağdaşlarının kullanmakta olduğu dildeki gerçek mevcudiyeti; tez, antitez, sentez veya öznel, nesnel ve mutlak tin gibi birkaç sarsak kavramdan ibaret değildir. Ne de bu mevcudiyet, bahsi geçen bu kavramların, on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında çok farklı araştırma alanlarındaki sayısız şematik uygulamalarını içerir; tersine, Hegel'in felsefesine hayat veren unsur, bunlar gibi yapay bir yolla formüle edilmiş olan bu kavramların sunduğu şematik kesinlik değil, Alman dilinin gerçek gücüdür. Hegel'in büyük kültür dillerine yapılan çevirilerinin ilkin bu yüzyılda ortaya çıkmış olmasının iyi bir gerekçesi vardır –orijinal Almanca metne başvurulmaksızın yararlanılan çeviriler, Hegel'in düşünce zinciri ile iletişim kurmada ancak yarım başarı sağlar. Bu diğer dillerin linguistik potansiyeli, *Sein*, *Dasein*, *Wesen*, *Wirklichkeit*, *Begriff* ve *Bestimmung* gibi kavramların içerdiği çoklu anlamların dolaysız bir biçimde birden fazla şeyi ihtiva etmesine müsaade etmez. Bu yüzden, bu kavramları olası çevirileri üzerinden düşünmek, kişiyi kaçınılmaz olarak yolundan saptırıp skolastik metafiziğin kavramsal ufuklarına ve de skolastiklere ait kavramların daha modern gelişimine sürükleyecektir. Almanca sözcüklerin yarattığı çağrışımlarda ve bu sözcüklerden pek çok yöne yayılan anlam çeşitliliğinde içerilen spekülatif güç, yabancı bir dilin pelerininden içeriye nüfûz etme konusunda tam anlamıyla çaresiz kalacaktır.

Sözgelimi, *Mantık*'ın ikinci cildinin başındaki cümleyi (yaşlı bir adam olarak Heidegger'in, artık çok da genç olmayan öğrencileriyle Freiburg Üniversitesi'nin Beş Yüzüncü Kutlama Töreni'nde tartıştığı cümleyi) düşünelim: "Die Wahrheit des Seins ist das Wesen."[2] Bu

[2] Kabaca tercümesi: "Varlığın hakikati, özdür." Ne var ki Gadamer, bu sözcüklerin herhangi diğer bir dilde eşdeğerlerini bulmanın mümkün olma-

tip bir cümle, dolaysız varlığın kendine geri dönüşünü ve varlıktan öz metafiziğine geçişi nitelendirecek biçimde yorumlanabilir ve hattâ onun, Hegel'in niyetiyle uyum içinde bile olması muhtemeldir. *Logos*u temel alan Platon ve Aristoteles felsefelerinin çıkış noktası, Parmenides'teki 'varlık'ın ikna edici olmamasıdır ve bu nedenle de geçiş, anahtar kavramları öz ve form, töz ile varoluş olan bir refleksiyon alanına doğru olmuştur. Hegel'in antik felsefe 'tarih'i de, aslında Sokrates-öncesi felsefeden Platoncu ve Aristotelesçi düşünceye geçiş üzerine yapılmış bir çeşit yorum niteliği taşımaktadır. Buna karşın, burada ifade edilen kavramlardan ne *Wahrheit*, *Sein* ne de *Wesen*; Latince kavramlar ve bunları takip eden detaylı çalışma ve ayrıştırma çabalarında, İtalyanca, İspanyolca, Fransızca ya da İngilizcedeki Hegel çevirileri için linguistik temelleri sağlayan metafiziğin kavramsal ufku ile sınırlandırılabilir. "Veritas existentiae est essentia" gibi bir çeviri, son derece anlamsızdır. Almancanın yaşayan sözcüklerinde ve sözcük ilişkilerinde dile getirilmiş olan katışıksız spekülatif devinim, burada eksik kalacaktır. *Wahrheit des Seins* söz öbeği içinde geçen *Wahrheit* sözcüğünde, *veritas* sözcüğünün kaçırdığı bir çeşitliliğin tınısı duyulur: Sahicilik/otantiklik [*authenticity*], gizlenmemiş/aşikâr [*unconcealed*], hakikî olma [*genuineness*], herhangi bir şeyin kendi doğruluğunu kanıtlaması vs. Benzer şekilde *Sein*, ne varoluş, ne orada-olan [*Dasein*], ne de belli bir şey olmak [*etwas sein*] anlamına gelir. Buna karşıt bir biçimde o, isim hâline gelmiş fakat aynı zamanda Heidegger'in *Anwesen*inde yakalanan devinimi çağrıştıran fiillerin zamansal karakterine sahip *Sein* ve *Wesen* olması anlamında, tam olarak *Wesen*dir. Heidegger'in, tartışmak amacıyla Hegel'in bu deyişini seçmesinin iyi bir gerekçesi vardı. Bunu yapmaktaki maksadı, açıkça Hegel'in kendini dinlemeyi başarıp başaramadığını, böylelikle de dilin kendisi tarafından daha derin bir içgörü olarak ileri sürülen ve açığa çıkarılan şeyi, gelişmekte olan diyalektiğin yöntemsel olarak çok sıkı mantığı içine sokmaya zorlayıp zorlamadığını test etmekti. Dilin konuşmasına izin verdiğimiz ve onun dediklerini dinlediğimiz

---

dığını vurgulamaktadır. Cümlede geçen üç sözcüğün sonuncusu, *Wesen* özellikle sorunludur. Öz [İngilizce metindeki *essence* –çev. n.] bu sözcüğün tam karşılığı değildir; zira *Wesen*in sahip olduğu fiil vurgusundan yoksundur. Bu sözcük, Heidegger'in kullandığı, 'mevcudiyete gelmek' anlamındaki *Anwesen* sözcüğü ile kıyaslanabilir –İng. çev. n.

sürece duyacağımız şeyin, Hegel'in *Mantık*'taki diyalektiğinin bütünü içerisinde kavramsallaştırmaya çalıştığı şeyden farklı olacağı doğrudur. Fakat hadise burada bitmez. Bunun da ötesinde, söz konusu deyişin, konuşanın bizzat *Wesen*in kendi dili olması sebebiyle *Wesen* hakkında bir deyiş olmaması gerçeği hemen fark edilir.

Böyle bir yorum duyduktan sonra, yazarın "Heideggerlemek"te [*Heideggering*] olduğunu ya da yirmili yılların başlarında kullanılan ifadeyle, "Heideggerleşmek"te [*Heideggerizing*] olduğunu söylemekten kaçınmak zorlaşır. Fakat yine aynı gerekçelerle, Alman dilini gerçekte iyi bilen biri, işaret ettiğim noktanın teyidi için Meister Eckhart'a, Jakob Böhme'ye, Leibniz'e ya da Franz von Bader'e bakabilir.

Şimdi Heidegger'in Hegel'e karşı çıkışına bakalım: "Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz."[3] Sartre'ın, geleneksel tınısı olan bu önermeyi, Fransız varoluşçuluğunun amaçları için geleneksel anlamıyla yorumlayarak kullanma girişiminde bulunduğu bilinmektedir –ve bunu yaparak Heidegger'i, sunduğu kanıtları çürütmeye yönelik bir eleştiri geliştirme konusunda harekete geçirmiştir. Heidegger, *Wesen* sözcüğünün *Varlık ve Zaman* metninde tek tırnak içine alındığını ve bunun nedeninin de, burada sözcüğün *öz* [*essentia*] diye tercüme edilebilecek geleneksel anlamından farklı bir anlamda kullanıldığını dikkatli okuyucuya belirtmek olduğunu açıklamakta geç kalmamıştır. "Essentia hominis in existentia sua consistuit"in verdiği anlam yine de Heidegger'e değil, en iyi ihtimalle Sartre'a yakıştırılabilir. Bugün artık Heidegger'in, *Wesen* sözcüğünü *Sein*in zamansal, fiilden türemiş formu olarak anladığından ve *Wesen* sözcüğünde olduğu kadar *Sein* sözcüğünde de *Anwesen*in ya da mevcudiyete getirmenin zamansallığını gördüğünden kimsenin şüphesi yoktur. Yukarıda Hegel için söylediklerimizi Heidegger için de söylemek mümkündür: Onun kullandığımız dildeki mevcudiyeti, icat etmiş olduğu özel terminolojiden kaynaklanmamaktadır. Gerçekten de bu terminolojideki pek çok unsur, düşüncenin sahip olduğunu ve tekrarladığını söyleyebileceğimiz süreklilik arz eden bir dilden çok, düşünceyi harekete geçiren geçici bir girişim olarak görünür. Bununla birlikte, Hegel'in *an sich*, *für sich*, *an und für sich* gibi Alman dilinin en basit

---

[3] "Orada olanın özü (?), onun varoluşunda yatar." 'Öz' yerine 'doğa' sözcüğünü tercih etmek daha isabetli olabilir, ama problemi çözmeye bu da yetmez. Bkz. 2. dipnot –İng. çev. n.

konuşma kalıplarından veya *Wahr-nehmung*[4] ve *Bestimmung*[5] gibi sözcüklerden spekülatif hakikatler türetebilmesi gibi, Heidegger de dilin düşünceye verdiği gizli mesajı sürekli olarak dinleme hâlinde olmuştur. Dolayısıyla her iki düşünür de, muhteşem Herakleitos örneğinin etkisi altında kalmıştır. Gerçekten de, düşüncesinin almış olduğu seyrin belirleyici bir noktasında, yani 'dönüş' [*Kehre*] uğrağında Heidegger, Hölderlin'in kullandığı şiirsel dili kendi düşünme diline katmak için bilinçli bir çaba sarf etmiştir. Heidegger'e göre bunun sonucu olarak dile getirilebilir hâle gelen şey, metafiziğin diline yönelttiği eleştirinin ve geleneksel kavramları bariz bir biçimde yıkıcı bir tavırla ele alışının olumlu meyveler verdiği sağlam zemini ve toprağı sağlamaktadır. Bununla birlikte, tam da bu nedenden dolayı Heidegger, düşünce üzerine kendi girişimleriyle Hegel'inkiler arasındaki sınırları çizme problemiyle sürekli olarak karşı karşıya kalmıştır –zira Hegel'in kavram yaratmadaki sanatkârlığı da, Alman dilinin aynı spekülatif toprağından çıkmıştır.

Heidegger'in düşüncesi, özellikle dilin bizzat kendisinin ne olduğu üzerine bir düşünüm ortaya koymuş ve bu nedenle de, Hegel'in öz-bilinç yönteminin kendisine kefil olduğu Greklerin *logos* felsefesine karşıt biçimde bir düşünce geliştirmiştir. Heidegger'in diyalektik eleştirisi, diyalektikteki 'spekülatif', 'pozitif' ve 'akla uygun' hakikatin bir mevcudiyet [*Anwesenheit*] olarak ele alınmasını ve böylelikle de kendini mutlak bir kavrayış, eş deyişle *nous*, *intellectus agens* ya da akıl üzerinde temellendirmesini hedef almaktadır. Bu mevcudiyetin ifadeye büründürülmesi gerektiği düşünülmüş; ve mevcudiyet bir kez yüklemsel önerme [*predicative statement*] yapısı içinde formüle edildikten sonra da, bitimsiz bir kendini olumsuzlama ve yüceltme oyununa dönüşmekten kurtulamamıştır. Bu ise, diyalektiğin ta kendisidir. Bir önerme formu içinde geçen konuşmaya değil de, bize konuşan mevcudiyetin bizzat kendisinin zamansallığına yönelen Heidegger için dile getirme [*saying*], her zaman için dile getirilecek olan bütün açısından doğru olanı tutar ve dile getirilmeyen karşısında sessiz kalır.

Greklere özgü metafizik düşünceye göre ifşa edilmiş olan, gizlenmiş olma durumundan güçlükle elde edilmiş; bir başka deyişle,

---

[4] Bire bir çevirisi 'hakikî olarak almak', olağan kullanımı ise 'algılamak'tır – İng. çev. n.

[5] 'Belirlenim' –İng. çev. n.

*alètheia*nın anlamı *pseudos*un üstesinden gelmek olarak belirlenmiştir. Heidegger açısından bu şekilde şeyleri düşünmenin dilin gerçekliğini azaltan bir etkisi vardır. Şüphesiz ki, Vico ve Herder'den bu yana modern bilimin gelişimine, Heidegger'in dikkatimizi çektiği şeye dair belli bir farkındalığın eşlik etmiş olduğu söylenebilir. Ne var ki, yeni bir malûmat teorisinin [*Informationtheorie*] modern bilimi şu an bulunduğu yetkinlik düzeyine taşımasından hemen sonradır ki, düşüncenin dile bağlı oluşu (ya da ondan görece bağımsız oluşu) görünür hâle gelmiştir. Gizlenmemişlik özünde sadece gizlenmeye değil, gizlenmenin saklı işleyişine rağmen, onun tanımlayıcı niteliğine de bağlıdır: Bizzat dil içerisinde gizli olan 'varlık'ı muhafaza etmek. Dilin sadece iletişim ve malûmat iletme amaçlı kullanılmakta olan bir işaretler sistemi olarak tanımlanamıyor olması ölçüsünde, düşünce dilin sahip olduğu zemine bağımlıdır. Gerçek bir dilden bahsedebiliyor olduğumuz yerde, dil tarafından gösterilen/işaret edilen şey, gösterme ediminden önce bilinemiyor demektir; daha ziyade, dünyayla dile dayalı ilişkimiz içinde, hakkında konuşulan şeyin kendisi, ilkin dilin dünyadaki varlığımızı [*being in the world*] yapılandıran kurucu etkisi üzerinden anlam kazanır ve ifade edilmiş olur. Konuşma, bir bütün olarak dile; söylemin, söylenmiş olanı her an aşan hermeneutik gücüllüğüne [*hermeneutic virtuality of discourse*] bağlı kalır.

Konuşmanın, kendimizi içinde bulduğumuz dilsel olarak kurulmuş dünyayı her daim aşıyor olması, tam da bu bağlamda anlam kazanır. Yabancı dillerle, özellikle de bizi, daha önce sahip olmamış olduğumuz ve kendisi için gerekli sözcüklerden yoksun olduğumuz bir dünya deneyimi ile tanıştıran tamamıyla farklı tarihsel ve kültürel kökene sahip olanlarıyla karşı karşıya kaldığımız vakit, söylemek istediğimiz daha da iyi anlaşılır. Ne var ki burada değinmekte olduğumuz şey yine de dildir. Son tahlilde bu, her ne ölçüde teknoloji tarafından kontrol altına alınan bir dünyaya dönüştürülebilir olsalar da, çevremizdeki her şeyin bize sunmaya devam ettiği dünya deneyimi için de geçerlidir. Dil teknik bir işleve ne denli bürünürse bürünsün, doğamızdaki değişmeyen ve dilde tekrar tekrar dile gelen her şeyi o denli sıkı muhafaza eder. Ve bir dil olarak kaldığı sürece felsefenin dili, içinde yaşadığımız dünyanın dili ile kurulmuş bir diyalog olarak kalmayı sürdürecektir.

çev. Emrah Günok

FRANSA'DA HEGEL*

Bernard Bourgeois

Fransız üniversiteleri sonunda felsefe agregasyonunun** yazılı programına Hegel'in eserlerini dâhil etme kararını aldıklarında, 1970 yılından biraz önce, yani Alman filozofun Fransızlar tarafından keşfedilişinin 150 yıl sonrasıydı ki, Kant'ı bir asırdan çok daha uzun bir süreden beri yüceltiyor ve öğretiyorlardı. Fransız hocaları, kendi öğrencilerine, kısa sürede araştırmalarının gözde konularından birini teşkil etmesi gereken Hegel'i –zira günümüzde Hegel'le ilgili onlarca tez çalışması yapılmaktadır– sunmakta neden böyle bir ağırkanlılık gösterdiler? Böyle uzunca bir süre boyunca Hegel'e karşı korunan mesafe, öncelikle onun eseriyle tanışıp tanışmamakla alâkalıdır. Şurası açıktır ki, her ne kadar C. Bérnard, 1840'lı yıllardan itibaren *Estetik Dersleri*'ni çevirmiş olsa da, aynı yüzyılın altmışlı yıllarında *Felsefî Bilimler Ansiklopedisi*'ni Fransız halkının kullanımına sunan A. Vera bir İtalyan'dır; ve Fransa'da bir yandan siyasete, diğer yandan

---

* Bernard Bourgeois, "Hegel en France". Bu metin daha önce *Philosophie Politique* dergisinin 5. sayısında yayımlanmıştır (PUF, 1994). Mevcut çeviri için kullandığımız metin ise, aynı metnin *Lectures de Hegel*'de çıkan baskısıdır [Olivier Tinland (2005) *Le livre de poche*, ss. 36-60].

** Fransa'da, lise veya üniversitelerde felsefe hocası olarak çalışabilmek için geçilmesi zorunlu olan sınav.

ise 'psikoloji'ye yönelik ilgiye aslında en iyi şekilde cevap verme zorunluluğunda görünen metinlerin ikisini okuyabilmek için, bir sonraki yüzyılın ortalarını beklemek gerekecekti: Gerçekten de ancak 1940 yılına doğrudur ki, A. Kaan *Hukuk Felsefesinin Anahatları*'nı[1] çevirir ve daha da önemlisi, *Tinin Fenomenolojisi*'nin J. Hyppolite tarafından yapılan çevirisi –ki bu büyük bir olay olmuştur– çıkar. Hegel'in alımlanması hususundaki bu Fransız gecikmesinin tek sorumlusu olarak Hegel'i gösteremeyiz; çünkü dilinin ve felsefesinin reddedilemez zorluğu, Fransa'nın Latin kardeşi olan İtalya'yı, Hegelciliğin etkin bir biçimde alımlanmasında Fransa'yı açık ara farkla – örneğin, *Hukuk Felsefesinin Anahatları* için bir asır– öncelemekten çok da alıkoymamıştır. Dolayısıyla, Fransa'nın Hegelci felsefe karşısındaki direnişi diye adlandırabileceğimiz bu karşı duruşun sebeplerini öncelikle Fransız kültürünün içinde aramak gerekir.

Hegel'in bizzat kendisi Fransa'yı öyle bir şekilde betimlemiştir ki, Fransa Hegel'e direnmek zorunda kalmıştır. Hegel için Fransa, gerçek anlamda kültürün, somut aklın karşısında direnmekten başka bir şey yapamayan, tamamlanmış olumlaması Alman, yani Hegelci olan soyut anlama yetisinin ülkesidir. Oysaki eğer anlama yetisi, bu şekilde kendi soyutlamasını, ayrımını, farklılaşmasını –dışlayıcı bölünmelerin 'ya-ya da'sını– somutlaştırmanın, toplamanın veya akla özgü sentezin karşısına koyuyorsa; şunu anlıyoruz ki Fransa, Hegelci karşıtların özdeşliğini [*l'identification hégélienne des opposés*] kendi içsel çatışkısının [antagonizma] dışlayıcı ve yapıcı bakış açısı üzerinden yadsıyabilirdi: Kendi kendisine karşı koyarak Fransa, tam da Hegel'e karşı koyuyordu. Devrim sonrası Fransa, içerisinde kendisine en düşman yabancı düşünce olarak görme eğiliminde olduğu Hegel'in sentezleyici, dolayısıyla da uzlaştırıcı aklının geçersizliğini gösterme konusunda fikir birliği ederek; 1789'da nesneleştirdiği, şeyleştirdiği, sabitleştirdiği kendi içsel çatışmasını sürdürdü. Bu durum, o vakitlerde daha da rasyonelleşmiş olan Fransa'ya özgü bakışın, kendi kendisiyle ve kendisinin diğeri olan, yani Almanya ile olan ilişkisinin sekter yanından kurtuluşuna kadar devam etti.

---

[1] Hegel'in bu eserinin 'Fransa'nın kaderi'yle [*Destin français*] ilgili temalarını kısa bir süre önce geliştirmiştik. Burada konular yeni bir problematik içinde tekrar ele alınmıştır [Eserimiz *Hegel Çalışmaları*'na (*Etudes hégéliennes*) bkz. (Paris, PUF, 1992), ss. 311-400].

Zorlu bir girişim olan ve genel Fransa tarihine bağlı –dinî, siyasî, toplumsal– sarsıntılarla duraksayan Fransızların Hegel'e bakışındaki bu özgürleşme, kabaca, Fransa'nın Hegel'le tanıştığı yıl olan 1820' den, tam anlamıyla tanındığı, artık akademik çevrelerde ve okullarda 'klasik' bir yazar statüsüne yükseltildiği 1970 yılına kadar, her biri yaklaşık yarım yüzyıl süren üç döneme yayılır. 1820'den 1870'e kadarki Fransız iç siyaseti, kaynağını devrimden alan, neredeyse tamamen dinî diyebileceğimiz tartışmalarda, kabaca Tanrı ve insanı birbirine karıştıran bir panteizm olarak anlaşılmış bir Hegel alımlanmasının karşısına; bu alımlamanın, teolojik-siyasî bir düşüncenin devrimci hümanizmasından kaynağını alan yeniden canlandırılmasını koyduğu gibi, geleneksel dincilikten [*traditionalisme religieux*] kaynağını alan siyasî bir hümanizmanın devrimci projesini de koyar. 1870 bozgunundan 1920'deki Alman yeniden yapılanmasına kadarki dönemde ise; entelektüel olarak gittikçe daha iyi tanınmakta olan ve siyasî anlamdaki ilk kabulünde, özellikle daha kozmopolit –uluslararası– bir anlayışın geliştirilmesi yoluyla göreceli kılınmış olan bir Hegelciliğin karşısına Fransız dış siyaseti, doğrudan ve tam anlamıyla siyasî – dolayısıyla da, tinsel anlamda daha az derinlikli– sebepler koyar. Son dönem, Birinci Dünya Savaşı'nın sonları ile İkinci Dünya Savaşı'nın izlerinin silinmesine kadarki süreci kapsar. Bu döneme damgasını vuran şey, entelektüel geleneği marjinalleşerek ılımlılaşan Fransız kültürü ve felsefesinin Hegelcilikle barışmasıdır. Bu Hegelciliğin kendisi sadece soyut formel bir teori olmayıp, aynı zamanda somut bir teoridir de. Fenomenolojik bir keşif olan bu Hegelcilik, insan varoluşunun somut anlamda derin bir incelemesidir; dahası Hegel, Fransa'da olduğu gibi başka yerlerde de, insan varoluşunun kendisini günün bütün koşulları içerisinde aydınlatabilir.

Hegel için Fransa'da her şey iyi, hattâ çok iyi başlamıştı. Dolaylı veya dolaysız, neredeyse tüm on dokuzuncu yüzyıl boyunca Fransa' da üniversite ve okul yaşamına yön verecek olan bir Fransız felsefecisi, gerçekte Hegel düşüncesine tutkulu bir kişiydi. Victor Cousin, Hegel'le karşılaşmasına ve yakınlık kurmasına vesile olan Almanya yolculuğundan (1817 ve 1824'ten itibaren) dönerken beraberinde Fransa'ya, onun bizzat kendi kendisiyle ve aynı zamanda ise iki büyük felsefî ulusun, bir başka deyişle Fransa ile Almanya'nın birbirine yakınlaştırılmaları aracılığıyla Avrupa'nın kendi kendisiyle barışmasının metafizik platformunu sağladığını düşündüğü bir felsefe –tarihe

uygulanışı itibariyle doğayı, ideyi ve gerçek olanı [*reel*] oluşturan birliğe [*unité*] dair Schellingci sezginin [*intuition*] başarıya ulaşması [*achévement*] olarak Hegelcilik– getirmekteydi. Teoride, natüralizm veya duyumcu materyalizm [*matérialisme sensualiste*] ile idealizm veya rasyonalist tinselcilik [*spiritualisme rationaliste*] arasında, pratikte ise, devrimci özgürlük ile gelenekçi otorite arasında karşılıklı ılımlılaşma; işte tam da mutlak temelini Hegelciliğin sunduğu Avrupa ve Fransa'nın beklediği felsefe!

Ne var ki Fransa, V. Cousin'in temellerini Hegel'in uzlaştırıcı ve sentezleyici felsefesinde bulduğunu düşündüğü 'altın orta' [*juste milieu*] politikasını bütün gücüyle desteklemedi. Çevirisini yapmadığı ve yaptırmadığı Hegel'i (oysaki Kant'ın çevirileri için kendi sekreteri olan J. Barni'yi görevlendirmişti) [ve] filozofun adını dahi alıntılamadan Hegelci temaları (savaşların erdemi, büyük insanların rolü vs.) 1828 yılında vermiş olduğu felsefe tarihi ve tarih felsefesi derslerinde zaten işlemiş olan Cousin, bizzat kendisi üzerinden gerçekleştirdiği kısa süreli Fransa'yı Hegelcileştirme girişiminin yarattığı kargaşada kendiliğinden Hegelcilikten vazgeçti.

Üzerine çalışılmaktan ve aydınlatılmaktan çok, Cousin'in bizzat kendi amaçları için sömürdüğü bu Hegel, o zamanlarda onun (Hegel'in) felsefesinde olduğunu düşündüğümüz temel içerik yüzünden, gittikçe keskinleşmekte olan yeniden yapılanma ile devrim arasındaki tartışmanın iki tarafını da kızdırıyordu. Hegelciliğin üstesinden geldiğini iddia eden uzlaşma, kızdığımız panteizmdir. Ne var ki yalnızca kendi dışlayıcı anlayışında karşıtların birliğini, salt birinin diğerine indirgenmesi olarak bilen anlama yetisi; teizmin, Tanrı'nın çözülmesini insan doğası içinde, hümanistin ise, insanın çözülmesini Tanrı' da gördüğü bir panteizme lânet okur. Bu yüzden, Fransa'da neredeyse on dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar Hegelcilik yaygın bir biçimde panteizmle özdeşleştirilir; ve bundan dolayıdır ki, Almanya'daki durumun tam tersi bir biçimde farklı bir biçimde yorumlanmamış, ama sağ ve sol tarafından benzer biçimde reddedilmiştir. Fransa'da 'Sağ-Hegelcilik' olmadığı gibi, 'Sol-Hegelcilik' de yoktur: Sol ve sağ, her ikisi de aynı derecede anti-Hegelcidir! Bu sebeptendir ki, Hegelcilik, kendisinin soluk Fransız temsilcisi olan ve öncelikle birbirlerine karşıt olan bu iki düşmanda, eş deyişle tutucu teokrasi ile devrimci hümanizmde –ya da hümanitarizmde– 'çürütülmesi' [*réfutation*] bir

seçim alıştırması [*exercice de choix*] olan eklektizm ile aynı kaderi paylaşır.

O sıralarda, bilinmekten çok varsayılan bir sistem olan Hegelciliğe karşı yöneltilmiş, birtakım genel ve onto-teolojik sebeplere dayandırılan Hegelci panteizmin bu ikili ve çelişkili mahkûmiyeti, yoğunluğunu ve şiddetini bu akımın pratik sonuçlarına, daha açık bir biçimdeyse siyasî sonuçları olarak nitelendirdiklerimize borçludur: Özgünlüğü topyekûn gözden kaçırılmış Hegelci siyaset felsefesinin yerine koyduğumuz bu panteizm siyaseti, her iki tarafça da suçlanmaktadır.

Böylece sağda, Mgr Affre'nin himayesinde bulunan ve devrimci günlerin gelecekteki kurbanı olan başpapaz Maret, ahlâkî ve siyasî düzenin yok oluşunu Hegelci etkiye, daha açık bir şekilde söylemek gerekirse, çelişki ilkesinin (Tanrı, Tanrı-olmayandır, doğa ve hümanitedir) panteist olumsuzlamasının yıkıcı pratik etkilerine örnek olacak bir biçimde bağlamaktaydı. Aklın ilk ilkesinin olumsuzlanmasından kaynağını alan bir rasyonalizmden düzensizlik ve uğursuzluk dışında ne beklemeli? İşte tam da bu rasyonalizm-panteizm çılgınlığından –(gerçekte) Hegel'in ateistliği (yeni Spinoza!)– doğan Fransa'nın entelektüel anarşizminin üç biçimi de asıl dinle (Katolik) beraber sosyal düzeni yıkar: Sosyalist gelenek (Maret, Saint-Simonculuğu Hegelcilikle birleştiren gizli bağlantılar üstünde ısrar eder), Leroux'nun ve Lamennais'nin hümaniter geleneği ve eklektik gelenek (bu en tehlikelisidir, zira lise ve üniversitelerdeki düşünüşlere hükmeder). Yalnızca gerçek Hıristiyanlığa dönüşün bir çare olabileceği 'Hegel nihilizmi'nin[2] üç büyük dönüşümü bunlardır.

Sol, bu şekilde deforme edilmiş bir Hegelcilik için daha hoşgörülü değildi. Cousin'in hükümranlığının resmî bir biçimde en güçlü olduğu 1830 Devrimi döneminde, hukuk hocası E. Lerminier de Hegelci ontolojinin yıkıcı siyasî sonuçlarına karşı derin –fakat tam tersi bir anlamda– üzüntü duyar. Hegel'in adını Fransa'da ilk kez kendisinin alıntılamış olduğunu ve bunu yaparken Hegel'in düşüncesinin şanını kendisine iade ettiğini Cousin'e karşı iddia eden Lerminier, Hegel'in esas olarak mantık alanındaki dehâsını teslim eder ("Bu adamın içinde bir Aristoteles yatıyor").[3] Ne var ki, Lerminier'e göre

---

[2] H.L.C. Maret (1844), *Théodicée chrétienne*, Paris, s. 428.

[3] E. Lerminier (1831), *Philosophie du droit*, Paris, s. 337.

bu mantıksal güç [*puissance logique*], pratikte baskı altına alabileceğimiz bir gerçeğin teorik bastırılmasını oluşturduğu sürece tehlikelidir. Hegelci demirden mantık, haklı kılınmış zorbalıktır [*le déspotisme justifié*]: "Böyle bir felsefeyle biz sürekli olarak iktidarı aklamaya, zorbalığı bağışlamaya yönelir ve insanlığın üzüntüleri, bilgisizlikleri ve acıları üstüne sabırlı oluruz; böyle bir felsefeyle en zorunlu olan devrimleri anlamaz, hattâ onları mahkûm etmek için metafizik nedenler bulur ve bir halkın yasa döngüsünde kendi anayasasını güçlendirmek için yaptığı çabalara varıncaya kadar onları kınarız."[4] Lerminier üzerinden bir fikir edindiği Hegel'in eseriyle tanışık olmadığını itiraf eden P. Leroux, Hegel'in yazılarındaki geçmişin gerekçelendirilmesinden şimdinin gerekçelendirilmesine geçen tutucu gelenekçiliği de haber verir. Kısacası, on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Fransız solu, –sentezi reddedişi itibariyle başını vurduğu ve çok soyut bulduğu Hegelci diyalektiğin Proudhon tarafından benimsenişi, haklı olarak Lerminier'nin ironisine sebebiyet verebilirdi!– Sağ anti-Hegelciliğini, bir o kadar katı olan kendi anti-Hegelciliği ile iyi tamamlıyordu.

Bu şekilde ikili bir hâl almış [*redoublé*], böyle ideolojik bir anti-Hegelcilik, Hegel'in eserlerinin sıkı bir biçimde felsefî-bilimsel anlamda çalışılmasındaki gelişimi çok da kolaylaştıramazdı. Bizler, Hegelci felsefenin tarihini yazan ilk tarihçilerin körlüğü tarafından çarpıldık. 'Felsefeciler'in bu körlüğü zaten kendilerini bağladıkları ideolojik bağlamda olduğu gibi çelişkilidir. Böylece A. Ott, 1844'te yazdığı *Hegel ve Alman Felsefesi* adlı eserinde Hegelciliğin getirisini, on sekizinci yüzyıl tarafından ilân edilmiş soyut özgürlüğün ve Hegelciliğin pratik nihilizminin mantıksal kutsanmasına [*consécration logique*] indirger: Hegel tarafından, ilâhî aşkın otoritenin gerçek evrenselliğinden koparılmış olan genel iradenin "panteist gerçekliği",[5] gerçekte atomize edilmiş bireysel iradelerin içinde erimek dışında başka bir şey yapamaz. Ancak, aynı yıl çıkan *Hegel: Öğretisinin İfşası* [*Hegel, exposition de sa doctrine*] başlıklı kitapta R. Prévost, Hegelci bireylerin aynı teorik kurtuluşunu, tersi bir biçimde anti-anarşist diyebileceğimiz bir anlamda 'panteizm' üzerinden geliştirir: Hegelci panteizmin barındırdığı ateizm, kaçınılmaz evrenselliği [*l'uni-*

[4] *A.g.e.*, s. 338.

[5] A. Ott (1844), *Hegel et la philosophie allemande*, Paris, s. 382.

versalisme inévitable] aşkın kontrolün siyasî bağından kurtarır ve böylece bu durumdan, etkin [*effective*] özgürlükten yoksun bireylerin devletin tözsel [*substantiel*] birliğine boyun eğişini yaratır: Hegelcilik, özgürlük felsefesine karşıttır! Hiç kuşkusuz, aslında Hegelci olan Fransa'daki felsefe tarihinin kurucusunun üniversitelerdeki hükümranlığının zirvesinde olduğu dönemde, Hegel felsefesinin Fransa'daki tarihi –Hegel metinlerine girişin zorluğunu göz önüne aldığımızda her ne kadar değerli olsa da, o dönemde sadece Bénard'ın Fransız felsefecilerin çok da ilgisini çekemeyen nitelikteki bir çevirisi bulunuyordu!– pek de parlak bir görünüm sergilemez.

Pek de uygun olmayan sosyo-politik ve kültürel bağlama rağmen Hegel felsefesinin Fransa'daki tarihi, Fransa'nın Hegel felsefesiyle karşılaşmasının ilk elli yılındaki parlak dönemde gerçek bir gelişme gösterecektir. Gerçekten de, ikinci imparatorluk döneminde hâkim olan pozitivizm, kendine Hegel'inkine benzer bir amaç edinmektedir: Düzeni ve gelişmeyi, otoriteyi ve özgürlüğü, eski rejimi ve devrimi uzlaştırmak. Hegel'i pek okumamış olan Auguste Comte, Hegelcilik ile pozitivizm arasındaki uyumlu noktalar nedeniyle d'Eichtal'a, Hegelcilik ile pozitivizm arasında bir yakınlaşmanın yararlı olacağını bildirir. Ne var ki modern karşıtlığın Comteçu güçlü uzlaşması [*réconciliation*], Cousinci cılız bir araya gelişten [*concilisation*] daha fazla Hegelci değildir: Eğer Cousin'in tinselciliği Hegel'in tininin somut ve de nesnel gerçekliğini gözden kaçırıyorsa, Comteçu pozitivizmin kendisi de bu tini aşırı soyut ve metafizik, yetersiz bir derecede nesnel buluyordu. Dolayısıyla, Hegel'in spekülatif sentezi yeni kültürel iklimden yararlanamıyordu.

Buna rağmen, yine de işler yeterince iyi başlamıştı. Pozitivizmin bir temsilcisi olarak göreceğimiz ve Fransa'da tartışmasız bir biçimde on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında en büyük kültürel otoriteyi temsil eden Taine, aslında Hegel'e karşı büyük bir ilgi duymaktaydı. Taine, Hegel'i, Bénard'ın kendisine ödünç verdiği Almanca metinden okur. 1851'deki felsefe agregasyonundaki başarısızlığından sonra bile (ki o bu başarısızlıktan, Cousin'in hâlâ etkili olduğu akademik ruhu sorumlu tutmuştur: Yaşlı bir Hegelci genç bir Hegelciyi avlıyor!) Hegel üstüne düşünmeye devem eder: "Taşrada, bütün bir yıl boyunca her gün Hegel okudum; muhtemelen, onun bana verdiği duygulara eş duyguları asla yeniden bulamayacağım. Filozoflar arasında, onun çıktığına benzer yüksekliklere ulaşan, dehâsı bu olağa-

nüstü büyüklüğe yakın olan başka biri daha yoktur. Bu, Spinoza'nın Aristoteles'le çarpımıdır..."[6] Böyle olmakla birlikte Taine'in entelektüel hâkimiyeti, önceki dönemde Cousin'in entelektüel hâkimiyetinde olduğu gibi, Fransa'da Hegelciliğe pek de hizmet etmeyecekti; zira Taine, kısa bir süre sonra Hegel'i, kurmuş olduğu sentezlerde çok fazla varsayımsal ve ihtiyatsız bulacaktır.

Taine, tam anlamıyla Fransız olan Condillac'ın analitik ruhunu [*esprit*] geliştirerek, İngiliz empirizmi (on sekizinci yüzyıl) ile Alman İdealizmi (on dokuzuncu yüzyılın başları) arasında bocalayan modern kültürün gerçek uzlaştırıcısı olmak istiyordu. Taine tarafından uyarlanmış Hegel! Neyse ki şunu söyleyebiliriz: Taineciliğin hâkimiyetine rağmen, Fransa'da Hegelciliğin nihaî kaderi bu değildi.

Taine'in bir denge oluşturan etkisine rağmen, tutucu liberallerin ve cumhuriyetçi devrimcilerin düşmanlığı üzerinden eski şikâyetlerini yeniden ortaya koyan bir anti-Hegelciliğin süregidiyor oluşuna sevinemeyiz. Tocqueville, 1854 yılında Hegelcilik için şunu söyler: "Bu öğreti, sonuç olarak yirmi yıldan beri, özellikle de son on yıldır Almanya'yı saptırmaya çalışmış olan tüm anti-Hıristiyancı ve anti-tinsel düşünce gelenekleriyle birlikte, 1848 karmaşasına büyük destek sunmuş olan sosyalist düşünce geleneklerini doğurmuştur"; zira "bu Pandora kutusundan, her çeşit ahlâksal zayıflıklar çıkmıştır."[7] 1868' de Barni, şüphesiz ki farklı bir biçimde, Hegel'i ezilmiş halklar arasındaki ilişkilerde savaşların ve şiddetin metafizik savunucularının babası olmakla suçlar: "Yüzyılların sonuna kadar birbirlerini katletmeye devam etmeleri, ulusların yaşamının öz yapısına içkin bir hak ve zorunluluktur! Hegelci diyalektik, ancak ve sadece bu şartla tatmin edilebilir."[8] Bununla birlikte, Hegel'in *Ansiklopedi*'sinin Vera tarafından çevirisinin yapıldığı dönemde daha ısrarcı ve parlak felsefe tarihçileri, *Ansiklopedi*'yi anlayabilmek için anlama yetilerini Hegelci akla yükseltip önceki yorumların dışlayıcılığına son vermek suretiyle, bu aklın gerçeklik [*la réalité*] ile ide arasında işletmiş olduğu sentezin somut, bütünleyici niteliğini kurarlar. E. Vacherot, R. Willm'in *Kant'*

---

[6] H. Taine (1828), *Les philosophes classiques du XIXème siècle en France*, Paris: Hachette, s. 126.

[7] A. de Tocqueville (1866), "M. de Corcelles'e 22 Temmuz 1854 Tarihli Mektup", *Œuvres complètes* VI, *Correspondance*, 2. Baskı, Paris, ss. 260-1.

[8] J. Barni (1868), *La morale dans la démocratie*, Paris, s. 247.

tan Bu Yana Alman Felsefesi Tarihi [*Histoire de la philosophie allemande depuis Kant*] başlıklı kitabında 1848 yılından beridir önermiş olduğu, tamamıyla özgürlükçü ve otoriter bir siyaset olan Hegelci siyaset üzerine acele ifadeleri geliştirerek; kendi organik devletinde, devlet ile onun içerisindeki özgürleştirilmiş bireyleri gerçekten de uzlaştıran bir Hegel tarifi yapar. Bu uzlaşma öyle bir uzlaşmadır ki, empirik çeşitliliğin kabulünde kavramın gücünü sağlama alan Hegel'in en değişmez öznel pratiğini, en ayrıcalıklı nesnelerinden birinde göstermek dışında başka bir şey yapmaz. İşte yeni bir vurgu: "Hegel'in yöntemini anlamıyorsunuz. Bu yöntem, spekülatif felsefenin en az kuruntucu, [buna karşın] en pozitif tinidir; belki de, Aristoteles' ten beridir, soyutlamaların gerçekleştirilmesine Hegel'den daha eğilimli bir filozof yoktur."[9] Nihayet, Fransız söyleminde Hegel üstüne sarf edilmiş doğru sözler!

Böylece Fransa, gerçek anlamda somut olan (özgürlük ile otorite, spekülatif kavram ile empirik olumsallık gibi) karşıtların birliğini – sürüp giden panteizm suçlamasının tersine– karışıklığa, indirgemeye ve çelişkiye yer vermeksizin onaylamış bir hâlde, nihayet kabul görmüş olan Hegel'e olan hayranlığını, kültürü ve üniversiteleri üzerinden özgür bir şekilde kendi kendisine yaklaşarak göstermeyi düşünebilirdi. 1870 yılının Ocak ayında Fransız düşünce dünyası, en etkili düşünürlerinden biri olan Taine aracılığıyla Paris'te Hegel'in heykelini dikmek için imza atma çağrısında bulunarak Hegel'le olan barışmasını kesinleştirmeyi düşünüyordu! Burada Taine'e, "insan doğasının en güzel tezahürleri"[10] olarak adlandırdığı 'Galya ırkı'nın [*galoise*] birliği kadar 'Alman ırkı'nın birliğini de arzulayan Renan eşlik ediyordu. Bununla birlikte, Hegel'in yüzüncü doğum yıldönümü ne yazık ki büyük Fransız-Alman kopukluğuna rastlamak ve Alman felsefeci için yeni bir Fransız arifesi açmak zorundaydı.

Prusya'nın zaferi, Fransa'da Hegelciliğin büyük bir bozgunu anlamına gelir. Anti-Hegelci önyargıların eski saldırılarının, birdenbire en eleştirel felsefenin kendi göbeğinde tekrar güçlendiklerini görüyoruz. Bu saldırılar, bundan böyle esas olarak cumhuriyetçi solcular tarafından yöneltiliyor olup artık metafizik-teolojik temelden geçerek değil, doğrudan doğruya Hegel'in siyaset teorisini hedef almaktaydı-

---

[9] E. Vacherot (1858), *La métaphysique et la science*, s. 340.
[10] E. Renan (1861), *Essais de morale et de critique*, s. 59.

lar: Hegel, katışıksız bir biçimde Almancı bir düşünür, yani temelde Pan-Germanist olmakla suçlanmaktadır. Bu bakımdan, Ahlâk ve Siyaset Bilimleri Akademisi [*l'Academie des sciences morales et politiques*] tarafından 1871 yılının Haziran ayında Hegelci siyaset felsefesine ayrılmış olan oturum anlamlıdır. Oturumun vurgusu, hukuk felsefecisi E. Beaussire tarafından ortaya konur: "Küçük liberal bir maske altında 'devlet hayranlığı', 'bilgece organize edilmiş despotizm'; Hegel'in öğretisi bizi kaderciliğe [*fatalisme*], dinginciliğe [*quiétisme*], oldubittilerin gerekçelendirilmesine ya da zaferin yüceltilmesine götürür. Bu öğreti, güç hukuktan önce gelir kuralının [*maxime*] felsefî başlangıcı hâlini almış olup; özellikle Hegel felsefesinin, kendini Almanya'da yaymasına kaynaklık etmiş olan devlette icra edilir."[11] Ve bir kez daha eski olumsuz klişeler: "Hegel'in panteizmi [...] siyasî panteizmde yoğunlaşır. Devlet, mevcut Tanrı [*le Dieu présent*], mutlak hukukla donatılmış söz sahibidir."[12] Ortam öyle bir hâl almıştır ki, oturumda hazır bulunan Hegelci Vacherot bile, kısmî anlamda bir geri çekilme diyebileceğimiz bir şeye sürüklenir ve şunları ifade eder: "Hegelci felsefeyi açıklamakta, anlatmakta ve de yüzeysel, dar bir eleştiriye karşı korumakta ısrar ettim [...] Hegel büyük ve derin bir tindir [...] Ne var ki Hegel'in icra ettiği evrim öğretisinde [*doctrine de l'évolution*] iki şeyin eksik olduğunu kabul etmekte aceleciyim: Özgürlük duygusu ve ideal fikri [*conception de l'idéal*]. Biri tarafından canlı kılınmış, diğeri tarafından ise aydınlatılmış bu öğreti, ona yöneltilmiş büyük ve haklı suçlamaların koruması altındaydı; ve eğer kendimi savunmam gerekseydi, şunu [rahatlıkla] söyleyebilirim ki, ben her zaman bu iki ihtiyatlılık dâhilinde hareket ettim."[13] Hegelciler savunma yapmaktansa daha fazlasını icra ederler!

1872 yılında anti-Hegelci saldırı, 'Prusya siyasetini ve Hegelci öğretiyi özümsemiş olan Renouvier'le yoğun bir şekilde başlar: Hegel' in devleti, içeride bireysel özgürlüklerin bastırılması, dışarıda ise kaba gücün vurması; sözün kısası Fransa'nın, karşısına barışçı özgür-

---

[11] E. Beaussire (1871), "La philosophie politique de Hegel", *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, yıl 29, dizi 5, cilt 25, ss. 220 ve 240.

[12] *A.g.e.*, s. 241.

[13] E. Vacherot, *La Métaphysique et la Science*, ss. 250-1.

lüğün 'öznel siyaseti'ni koymak zorunda olduğu Almanya'nın "panteist (bir kez daha!) ve fatalist ruhu"[14] tarafından kuşatılmış olan "nesnel siyaset"in[15] galibiyetidir. Birkaç yıl sonra A. Fouillée, aynı biçimde, liberal ve rasyonel, eş deyişle ahlâkî olan Fransız hukuk felsefesini, Hegelci Almanya'nın savaşçı milliyetçiliğine ait "siyasî panteizmi"nin (yine)[16] karşısına koyacaktı. Prusyalı Hegel'e karşı böyle ulusal anlamda bir felsefî muhalefet, şüphesiz ki felsefî, bununla birlikte o kadar az milliyetçi olmak arzusundaydı ki, Hegel'de tam olarak eleştirdiği şey, onun zorunlu millî kimliği olmayıp, tam da milliyetçiliğinin kendisiydi. Bu durum, kendisini ruhen böyle bir yazgıdan kozmopolitliği ve cumhuriyetçiliğiyle kurtarmış olan ve bu özelliklerinin kendisini bir şekilde bir Fransız'a dönüştürdüğü Kant'ı Hegel'e karşı yücelterek teyit edilir. Kantçı ve Yeni-Eleştirici [*néo-criticistes*] sözcüleriyle Üçüncü Cumhuriyet [*La IIIème République*], Prusyalı-Hegelci ulusalcılığın reddinde kendisini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Fransa'nın Hegel'le olan tartışmasındaki cumhuriyetçi politikasının Hegel'e lâyık gördüğü kötü muamele, Fransız düşüncesinde sıkı bir biçimde siyasî ve devletçi bir anlam kazanmış olan temanın tam anlamıyla görecelileştirilmesiyle yumuşayacaktır. Toplumsal bir sorun arz eden bu *tema*ların felsefî gelişimi, böylece Hegel üzerine olan yargının yüzyılın sonlarına doğru olumlu yönde düzeltilmesine sebebiyet verecektir; çünkü Hegel'de, devletçi olmayan [*non étatique*] sivil toplumun, bir başka deyişle, devletlerin içinde yer alan bireysel inisiyatiflerin özgürlüğünü kolaylaştıran ve dışarıda ise, ekonominin evrenselleştirici yöneliminin gerçekleştirilmesi üzerinden onların ilişkilerini yatıştırmaya muktedir olan bir yapının öncü düşünürünü keşfedeceğiz. 1889'da, yaklaşık olarak bir yirmi yıl öncesinde Hegel'in suçlamalara maruz kaldığı aynı Ahlâk ve Siyaset Bilimleri Akademisi önünde, yeni Fransız toplumsal düşüncesinin en büyük isimlerinden biri olan L. Lévy-Bruhl Berlinli felsefeciyi yeniden saygınlığına kavuşturacaktı. Elbette ki, Lévy-Bruhl şunu kabul etmekteydi:

---

[14] "L'esprit germanique et l'esprit Latin", *La Critique philosophique*, yıl 1, cilt 1, s. 166.

[15] C. Renouvier (1878), "La doctrine hégélienne et la politique prussienne", *La Critique philosophique*, yıl 1, cilt 1, s. 328.

[16] A. Feouillée (1878), *L'Idée modern du droit*, Paris: Hachette, s. 35.

"Hegel'in siyaset teorilerinde gerici bir eğilime işaret eden genel kanı yanlış değildir."[17] Devletin yüceltilmesi, onda toplumun yegâne birleştirici gücünü gördüğünü söylemek zorunda olan bir Alman yurtseveri tarafından anlaşılsa da, Hegel'de yalnızca ve sadece bunu görmemek gerekir: Hegel'in toplumsal teorisi, özellikle –ekonominin rolü, (nesnel incelemesi rasyonel olarak kurulu) yerel özgürlüklerin hak iddiası, toplumsal ve sosyo-profesyonel adlî liberalizm konularındaki ısrarı vs. hakkında– "birçok doğru bakışı ve açık fikri kendinde barındırıyordu" ve dahası, "siyaset çalışmaları ile toplumsal çalışmaların bizim yüzyılımızda aldıkları özel karakteri de önceden bildiriyordu."[18]

Sosyalist angajman, Jaurès'de, Hegelci metnin daha doğru ve aynı zamanda daha pozitif bir okumasını da ortaya çıkarır. 1882 tarihli *Alman Sosyalizminin Kökenleri*'nde [*Les origines du socialisme allemand*] Jaurès, Hegel'de sadece Bismarckçı 'devlet sosyalizmi'nin öncülüğünü değil, aynı zamanda Bebel ve Liebknecht'in şansölyenin toplumsal sistemini aşmak istedikleri sosyalist devletin de öncülüğünü gördüğünü dile getirir: "Bismarck, Hegel'in getirmiş olduğu önerilerin aynılarını getirmekle kalmıyor, bunun yanı sıra, onları savunmak için Hegel'in kullandığı argümanların aynılarını kullanıyordu. Oysa Hegel, bu önerilerin 'devlet sosyalizmi' diye adlandırılmalarına belki de izin vermeyecekti [...] Her ne kadar Hegel hiçbir biçimde kolektivizmi, sivil toplum karşısında devlete verilmiş üstünlüğü ve devlete uygun gelen sosyalizmi geliştirmemiş olsa da; bu tavır onu, orta ve zayıf bir sivil sosyalizmin üzerinde, devletin adalete dayalı birliğinin gerçek yapısını ileri süren Bismarck, Bebel ve Liebknecht'e yaklaştırır."[19] Siyasî ve toplumsal olanın hiyerarşiye dayalı kurulmuş böyle bir birlikteliğiyle birlikte Hegelci devlet, "bireycilik ile evrenselciliğin sağlam ve mükemmel bir birliğidir."[20]

Bununla birlikte, Fransız sosyalistleri arasında gerçek Hegelci, Jaurès'nin arkadaşı ve danışmanı olan L. Herr idi. École Normale'

---

[17] L. Lévy-Bruhl (1889), "La théorie de l'Etat dans Hegel", *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, Paris, s. 35.

[18] *A.g.e.*, s. 36.

[19] J. Jaurès (1882), *Les Origines du socialisme allemand*, Fr. çev. A. Veber, Paris, ss. 78-9; yeniden basımı: Paris: Maspero, 1960, ss. 128-9.

[20] *A.g.e.*, s. 79 (s. 130).

deki yıllarından itibaren Bismarck'ın topluma dair siyasetinin cazibesine kapılmış olan Herr, 1887'de Almanya'ya Hegel felsefesi üzerine olan bilgisini derinleştirmeye gider; fakat ne yazık ki, Karl Hegel'den babasının el yazmalarını görme imkânını elde edemez. Herr, Fransız eğitimindeki Hegel'e dair bilgisizliği esefle karşılamakta ve Hegelci metinlerin kelimesi kelimesine deşifre edilmesinin öncelikli bir zorunluluk olduğunu düşünmektedir. Onun en temel hedeflerinden biri, belki de ilk ve doğal olarak en değişmez olanı, Hegel üstüne genel bir çalışma kaleme almaktı. 1890 yılında *Büyük Ansiklopedi*'de [*la Grande Encyclopédie*] yayımlanan makale bunun hazırlayıcı malzemesini oluşturuyordu. Herr, Hegelciliğin rasyonel kaynağını ortaya koymayı, aslolan tarihsel-felsefî anlamından onu kurtarmayı ve böylece mevcut hâlini ve geleceğini göstermeyi tasarlıyordu. Hiç kuşku yok ki, Hegelciliğin içeriğinde bir devrim düşüncesi aramayacaktı. Ama "mantığa dayalı bir sistematiklikten çok, üretken bir biçimde kurucu" olan ve "mükemmel bir şekilde merkezîleştirilmiş, hayâl gücüne dayalı duruş noktası ile sentezleyici duyarlılığın hüküm sürdüğü çok güçlü bir düzenlenimi"; sözün kısası, "yaratıcı bir tin"in kendi edimi yoluyla "en üst seviyesine sıçrayışlarla"[21] taşınan, Hegel'in kesin bir biçimde canlı olan devrimci düşüncesini ortaya çıkarmayı arzuluyordu. Bununla birlikte, École Normale'in kütüphanesi merkezli olmak üzere, yirminci yüzyılın başlarında Fransız entelektüel yaşamı üstüne çok güçlü bir entelektüel hâkimiyet kuran Herr, hocası da dâhil olmak üzere herkesin ondan beklediği eseri yazmadı.

Ancak yine de, yüzyılın başlarında Fransa'da yeni bir biçimde anlaşılmış bir Hegel üstüne, düşüncesinin tek-yanlı ve taraflı olmayan gerçek birliği içinde, kaliteli bazı eserler yayımlanmıştır. Örneğin, 1912 tarihli P. Roques'in eserini anmak yerinde olacaktır: *Hegel: Yaşamı ve Eserleri* [*Hegel, sa vie et ses oeuvres*]. Ne var ki bu tür eserlerin yazarları, o sıralarda Fransız üniversitelerinin her zaman Kant'ı tercih eden en prestijli felsefe tarihçileri arasında sayılmıyorlardı: Hegel henüz hâlâ kendi Boutroux'sunu ya da Delbos'unu bulamamıştı! Onun Fransız entelektüel âleminde bundan böyle pozitif olan bu mevcudiyeti, böylelikle soluk bir mevcudiyet, fakat felsefenin sosyo-politik sınırları içinde canlı bir filozofun mevcudiyeti, ya da felsefe tarihinin henüz ikincil olan bir araştırmasının geçmiş nesnesi

[21] L. Herr (1932), *Choix d'écrits*, II, Paris: Ed. Rieder, ss. 133-4.

olarak, bütün büyüklüğüyle keşfedilmiş bir filozofun mevcudiyeti biçiminde kalıyordu. Fransız felsefesi, henüz ne kendi eğitiminde ne de kendi felsefe yapma biçiminde Hegelciydi. Reflektif [*réflexif*] ya da Kant'tan beslenmiş eleştirel zihinselciliği aşarken bile, Hegelci post-Kantçılığın düşünümü [*méditation*] içerisinde kendisini yenilemedi; hattâ diyalektik olmak istediğinde dahi: Hamelin ve Blondel, en az Bergson kadar bile Hegel'i kendilerine muhatap olarak almadılar. Birinci Dünya Savaşı gelip çattığındaysa, kuşkusuz Hegelcilik çok daha iyi biliniyor ve daha önce hiç olmadığı kadar istekli bir biçimde kabul ediliyordu. Ne var ki Fransa, hâlihazırda ne kendi felsefecileri üzerinden Hegel'in eserini çevirmek için ne de daha ziyade onu anlamak, başka bir deyişle Hegel'in eseri üzerinden kendi kendisini anlamak için ona yoğunlaşmayı kendisine birincil bir görev olarak alıyordu. Hegel artık bir düşman değildir; fakat yine de salt bir yabancı olarak kalmaya devam eder.

Fransa'nın 1918'deki zaferi, anti-Hegelciliğin ülkeye girişine sebebiyet veren 50 yıl önceki hor görmeyi silerek, Hegel'in Fransa'ya ağır ağır girişine görünüşte uygun bir atmosfer yaratır. Üniversitelerdeki Hegel çalışmaları, Basch, Bréhier, Koyrè, Vermeil'lerle birlikte Hegel felsefesinin değişik konuları üzerine artarak devam edecektir. Fakat açıkça söylemek gerekirse, Hegelciliğin, varoluşu [*existence*] en somut güncelliğinde aydınlatmaya muktedir temel bir düşünce olarak ele alınışı henüz hâlâ üniversiteler dışında gerçekleşmektedir. Böylece, gerçekte biz onu, genellikle kendisinin somut aşılmışlığında, bilhassa Marksizm içinde biliriz. Hegelciliğin böyle bir güncelleştirilmesinin saptırılmış niteliği, aralarında Jaurès'nin de bulunduğu pek çoklarını kızdırmayacak değildi. Jaurès gibi diğerleri de, eğitim kurumlarının bilimselliği içinde doğrudan doğruya kendinde ve kendisi için çalışılmış bir Hegel görmek konusunda arzuluydular. Böylece C. Adler'e kulak verelim: "Üniversitelerin ders programlarında Hegel'in yer alabilmesi için her şeyden önce sağlam bir çevirisinin olması gerekir. Hegel'in öğretisine, Marx ile Engels'in eserlerinde etkin bir biçimde yer alan, açık olmayan açıklamalardan ziyade, onun daha lâyık bir sunumu gereklidir. Nihayetinde bizim ihtiyacımız, Marksizm içerisinde tersyüz edilmiş bir Hegel değil, kavranılmış bir Hegel'dir. Bu nedenle gerekliliğini hâlâ sürdüren şey, bir temelden yıkma girişimi-

dir. Böylece bir gün gelecek ve işte o zaman Hegel'i liselilerimize öğretebileceğiz."[22]

O hâlde, bu satırların sahibi olan C. Adler, akademik alanda gerçekleşmekte olan Hegel felsefesine giriş çabalarının ilk adımlarını tespit ettiği için sevinmekte haklıdır. Gerçekten de, 1920-1930 yılları arasında Alain, kendi derslerini Hegel'e adamıştır. Anlama yetisinin Fransız öncüsü [*le héraut français de l'entendement*], tüm eserlerinde mantığı gerçek mantık olan, tin felsefesine giriş olan doğa felsefesi kusursuz olan ve bu tin felsefesinin, özellikle de sosyo-politik felsefe olması anlamında "Hegel'in çağının ve bu çağın etkili refleksiyonlarının [*réflexion*] biricik metni"ni[23] sunduğu Hegelci aklın büyüklüğünü dile getirmeyi bir kenara bırakmıyordu. Canlılığı ve güncelliğiyle Hegel, Alain için "modern zamanların Aristoteles'i, düşünürlerin en derin olanı" ve özellikle de üzerine çağımız insanı tarafından aralıksız çalışılması gereken, kendilerini gerçek anlamda Hegel'de bulmadıkları konusunda haksız olan Marksist çocukları üzerinden "Avrupa'nın yazgısı üstüne en ağır basanı"ydı.[24] Alain, Hegelci 'akıl yürütme'ye [*raisonnement*] ve onun kutsal olanda toplanmasına [*totalisation*] 'düşünce' hümanizmi [*humanisme du jugement*] adına "hayır" dese bile, Hegel okumasının tahrik edici ve uyarıcı olduğu kanaatindedir. Fark edeceğimiz gibi, Alain'in öğrencilerine keşfettirmek istediği bu canlı Hegel, sabitleştirilmiş, kesinleştirilmiş, şeyleştirilmiş, kısacası köhneleşen karakterinden sıklıkla yakınılan *Ansiklopedi*'nin, 'sistem'in Hegel'idir; şurası da doğru ki, Alain, kendi kendisine özneyi nesnede açıklamakta eşsizdi.

Ancak, tam da aynı dönemde, açık bir biçimde canlı ve doğrudan doğruya somut bir Hegel'in Fransızlara açımlanması süreci başlamıştır. Böylece 'skolastik' (Kant-Fichte-Schelling-Hegel) düzenden koparılmış olan Hegelcilik, kendisinin öznel ötekisi olan Kierkegaardcı varoluşçuluk ve kendisinin nesnel ötekisi olan Marksçı materyalizm ile kendisi arasındaki tartışmanın gerçek [*reel*] ve 'dünyevî' [*mondain*] bağlamı içine sokulmuştur. Fransa'nın genç Marx'ın el yazmalarının çevirilerini ve J. Wahl'ın *Kierkegaard Çalışmaları*'nı

---

[22] C. Adler (1977), *La Vie de Lucien Herr*, Paris, (yeniden baskı) Paris: Mapero, 1977, s. 86.

[23] Alain (1939), *Idées*, P. Hartmann, Paris, s. 259.

[24] *A.g.e.*, s. 7.

[*Les études kierkegaadiennes*] okuyabildiği tam da bu aynı dönemde J. Wahl, 1929 yılında *Hegel Felsefesinde Mutsuz Bilinç* [*Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*] adlı çalışmasını yayımlar: Wahl, "sistemlerin üreticisi"nde (Hegel'de) "romantik bir Hegel"[25] ortaya koymaktadır. Buradaki Hegel, kendisi de dramatikleşmekte olan bir kültürel iklimde, üniversitelerin geleneksel entelektüalizminin açıkça aşırı entelektüel kurtuluşunun gerçek anlamda tatmin edemeyeceği bir kitlenin ilgisini gittikçe üzerine çekecek olan, varoluşçu ve Marksist iki muhalifi ile olan karşılaştırılmasıyla yeniden canlandırılmış, *Tinin Fenomenolojisi*'nin dramatik Hegel'idir.

A. Kojève, 1933'ten 1939'a kadar *Tinin Fenomenolojisi* üstüne ünlü derslerini titiz bir şekilde [*stricto sensu*] üniversite dışında, Yüksek Çalışmalar Pratik Okulu'nda [*L'Ecole pratique des hautes études*] verir. Bu eserde Hegel felsefesinin doruk noktasını gören Kojève, çoğunlukla esere –örneğin, efendi ve köle diyalektiği üzerine olan bölümde olduğu gibi– kelimesi kelimesine bağlı kalmak isteyen ve onu, insanın toplumsal varoluşunun mutlak tarihselliğinde kendisini doğadan kopardığı ve bu olumlanmış ölümde özgürlüğünü kutladığı olumsuzlayıcı etkinliğin –mücadele ve çalışma– bir betimlenişi olarak sunan bir incelemeyi önerir. Hegelci mutlak bilginin bu şekilde antropolojik bir dramatize edilişi, Hegel'in (çelişki ve düşünüm/meditasyon gibi) spekülatif kavramlarını daha açık bir şekilde (mücadele ve çalışma gibi) Marksist nitelikli kavramlar yönünde kesin bir biçimde değiştiriyordu; fakat bu dramatize ediş, tüm bilgisizliğiyle de olsa, Fransa'da Hegel'in felsefeye dair ilginin merkezine konulmasına güçlü bir katkı sunuyordu.

Kojèveci bu müdahaleye rağmen, *Tinin Fenomenolojisi* metni en sonunda Fransız okuyuculara J. Hyppolite tarafından sunulmuştur. Henüz hâlâ arzusu gerçekleşmemiş olan Alain yaşamının son yılına girdiğinde École Normale'e giren Jean Hyppolite, İkinci Dünya Savaşı'nın ertesinde kendi telif eseri olan *Tinin Fenomenolojisi'nin Doğuşu ve Yapısı*'nı [*Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit*, 1947], ardından 1950'li yıllarda Hegelciliğin ontolojik ilkelerinin genel bir incelemesi olan *Mantık ve Varoluş* [*Logique et existen-*

[25] J. Hyppolite (1957), *La phénoménologie de Hegel et la pensée française contemporaine; Figures de la pensée philosophique*, Paris: PUF, 1972, I, s. 233.

ce] başlıklı çalışmasını yayımlar. Böylece, Hegelci felsefenin fenomenolojik ve ontolojik anlamda bu ikili temelini oldukça sıkı bir biçimde incelemek suretiyle Hyppolite, düşman Naziler tarafından kara listeye alınmış olan ve artık onun kendisini de tiksindirmeyen bu Hegel'i Fransız ruhu ile barıştırmaya çabalamıştır. Bu Hegelciliğin içeriği, belirsizlik üzerinden teolojik-antropolojik bir dikkati açığa vuruyordu ve mantıksal-varoluşsal seyrindeyse, kendi içinde yapısal bir tartışmanın içine düşmüş olan bir dönemin kendi düşüncesini [*pensée de soi*] bizzat kendi kendisinin üzerine aydınlatarak canlandırıyordu.

Sürüp giden felsefî tartışma içinde J. Hyppolite'in çevresine saçmış olduğu ışık ve hissettiği sorumluluk duygusu, canlı bir Hegel felsefesinin alımlanmasını üniversite kurumları ve Fransız eğitimi üzerinden tahsis eder. Savaş sonrasının ilk on yıllarından itibaren E. Weil'ın çalışmaları –ki, Hegel'in hatırasını devletçi Prusyacılığa dair tüm suçlamalardan kurtarır [*Hegel ve Devlet* (*Hegel et l'Etat*, 1950)]– ile Fessard ve Régnier'nin derslerini başka birçokları izler; ve bir bütün olarak bu çalışmalar, Hegel'in eserini okumak suretiyle Fransız okuyucusuna evrensel aklın imtiyazlı bir yerinde olacaklarını doğrular. Hyppolite'in öldüğü tarih olan –[ve] herhangi anlamda rasyonel bir dönemin perdesini açmayan!– 1968 yılına gelindiğindeyse, Hegelcilik artık Fransa'da hem kendi konumu itibariyle istisnaîydi, hem de canlı ve klasik bir özellik taşımaktaydı.

Bu durum, Fransızların Hegel felsefesindeki bu ikametinin, olumsuz olanda ayrıcalıklı bir ikamet olarak da kaldığı anlamına gelmez! Bunun sebebi, Hegelci metni anlama çabasının Fransa'ya özgü anlama yetisini tâbî kıldığı rasyonel 'jimnastik'in, zorlu 'antrenman'ında onu [Fransa'ya özgü anlama yetisini], kendine ve bizlere meşru ve uygun görünmeyen bir gerekliliğe sırt dönmeye alıştıramamasıdır. Hegel bu gerekliliğin, felsefî bir söylemin hakkını vermesi gereken bir gereklilik olduğunu söylemiş olsa da, Hegel'in kendi söylemi onun hakkını tam olarak verememiştir –ki bu, söylenebilecek olanın en azıdır; çünkü, Hegel'in kendisi için de, eğer 'kavranamaz kavramlar' [*concepts inconcevables*] oluşturmak gerekiyorsa ve anlama yetisi akla varmak için kendi öz içeriğini aşmak zorundaysa; tersi bir biçimde akıl da, kendi söyleminin formu içinde, kendisini 'anlaşılır kılmak' [*entendre*] zorundadır. Ne var ki, Hegel akıl kendisini anlaşılır kılmak zorundadır diyorsa da, onun bizzat kendisi aklı anlaşılır kılmamaktadır. Bu yüzden, anlama yetisinin ülkesi [*le pays de l'enten-*

dement] olan Fransa'ya Hegel, göstermeye çalıştığımız gibi, bu derece zorlu bir biçimde girmiştir; fakat yine bu sebeptendir ki, Fransa'ya özgü anlama yetisi, başlangıçta Hegel'in kendisinin buyruğu olan şeyin hatırlatılmasında ve gerçekleştirilmesinde özel bir rol oynamak durumunda kalmıştır. Fransa'da Hegel: Burada Fransa kaybetmedi; Hegel'de Fransa, burada neden Hegel kaybetsin? Eğer Hegel'in söylediği gibi –gerçek anlamda evrenselleştirici– kültür sadece başlangıçta birbirine yabancı olan kültürlerin karşılaşmalarında mevcutsa, Fransız düşünürleri de, Hegelci bir 'kültür'ün –her yerde– gelişmesinde sorumlulukları olduğunu kendilerine söyleyemezler mi?

çev. Sevim Erşahin

HEGEL'İN LOCKE YORUMU*

Howard P. Kainz

John Locke (1632-1704), Leibniz'le birlikte, varlık, doğa ve Tanrı' nın Spinozacı üstünlüğüne, ve de felsefede a priori tanımlama yöntemine karşı bir reaksiyonu temsil eder.

Locke, skolastisizmden kartezyen felsefeye geçmiş ve tıp çalışmasını genel uygulamasına hiç girişmeden tamamlamıştır. Malî anlamda hâmisi olan Shaftesburyli Earl'ün politik durumu sebebiyle defalarca Kıta'ya kaçmak zorunda kalmış, fakat sonunda Ticaret ve Ekili Alanlar Komiseri olarak İngiltere'de kurulu bir düzene sahip olup, sonrasında da ünlü *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'yi yazmıştır. Ayrıca Locke, hukuk, politika vb. üzerine de yazdı yazmasına ama, bu yazılar özel felsefî bir ilgiye sahip olmadı. "Eğitim, tolerans, doğal hukuk ya da anayasa hukukuna ilişkin konularla ilgili olarak Locke'un neyi başardığı bizi burada ilgilendirmiyor; bunlar kültürle ilişkili meseleler" (*HP* 221).[1]

---

* Howard P. Kainz (1996), "Locke", *An Introduction to Hegel: The Stages of Modern Philosophy*, Athens: Ohio University Press, ss. 25-30.

[1] Locke'un adını *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'yle olduğu kadar, hükümet üzerine *İkinci İnceleme*'siyle ve diğer politik yazılarıyla birlikte anan modern filozoflara bu tuhaf gelecektir. Ne var ki, *Deneme*'yle karşılaştırıldığında Locke'un politik felsefesinin değeri sadece Hegel'in zamanın-

Locke'un 'felsefe'si, ki bir çeşit metafiziksel empirizmdir,[2] (1) deneyim yoluyla kavramların nesnel edimselliğinin [*actuality*] bir savunusudur ve (2) varlığa ilişkin soyut monolitik kavrayışlara karşı birey(sel)in özgürlüğünün bir savunusudur. Bununla birlikte, (1) özbilinç ile varlığın karşıtlıktaki-birliğini kavramada başarısız olmuş ve (2) Francis Bacon'ın attığı adımları izleyerek, "evrensel kavramları bireysel örneklerden türetme"[3] psikolojik fenomenine aşırı vurgu yapmıştır.

Locke'un 'Doğuştan İdeler'i Reddi

Doğuştan ideleri, 'düşüncenin doğasındaki özsel momentler, varolmayan tohum/köken benzeri [*germ-like*] nitelikler olan' zımnî/örtük ideler olarak anlarsak –ki bu terimin geçerli anlamı olacaktır–, o zaman Locke'un analizi bize kimi değerli içgörüler verecektir: Dikkatimizi, bu idelerin düşüncenin özüyle ilişkisinin meşruiyete ihtiyaç duyduğu olgusuna çeker. Locke'un da işaret ettiği gibi, çocuğun bu idelerle doğmadığı ve deli insanların bunlardan mahrum oldukları açıktır. Ne var ki Locke, zihnimizin boş bir levha gibi olduğunu ve

---

da düşük değildir. *Inventing America*'da (New York: Doubleday, 1978, ss. 169-70) Garry Wills, aynı değer düşüklüğünün Jefferson ve Amerika'nın diğer kurucuları zamanında da nasıl hüküm sürdüğünü gösterir. On sekizinci yüzyılda ve on dokuzuncu yüzyılın başındaki Locke, öncelikle *Deneme*'nin Locke'udur.

[2] *BS* 178: "Locke'un felsefesi bir metafiziktir. Tüm formelliğinde, genel karakteristiklerle ya da evrensel düşüncelerle ilgilenir ve bu evrensel yan, deneyim ve gözlemden türetilecektir. Diğer özellik onun pratik yordamıdır/prosedürüdür ki, aynı şekilde işler; başka bir deyişle, düşünce kendisini nesnelere uygular ya da düşünceler –nüfûz edici, özsel evrensel [düşünceler]– nesnelerden soyutlanır... (Karşıt bir yöntem bir taraftan skolastisizmin yöntemiyken, diğer taraftan metafiziksel rasyonalizmin yöntemidir, eş deyişle temel ilkeleri ya da tanımlamaları izleyen)."

[3] Diğer bir deyişle, Francis Bacon'ın hakikat = duyusal varlık demesinden sonra, Locke bir adım öteye gitmiş ve evrenselin (eş deyişle düşüncenin) tikelleştirilmiş, duyusal varlığın *içinde* mevcut olduğunu söylemiş, fakat bu noktayı ortaya koymak için psikolojik irdelemelere dayanmıştır.

tüm izlenimlerimizi dışsal duyu deneyiminden aldığını söylerken aşırıya gider.[4]

Ve bu tek-yanlı deneyim anlayışıyla hemfikir olmamamız gerekir. Deneyimin; *bilinç için mevcut olma*, dışsal olanın *öznel anlaşılışı*, dışsal varlığın *olumsuzlanması*, diğeri-için-varlık (dışarısı) ile kendinde–varlığın (bilincin iç doğasında temellenen varlığın iç doğası) bağlantısı ve kavramlarımızın evrenselliğinin belirlenmesinde varlığın-kendisinin özsel yeri anlamlarına geldiği olgusunu hesaba katmada başarısız olur.

Düşünce

Düşünce bir nesne değildir, fakat kendi *nesnel* duyusal deneyimi olarak [ona] sahiptir [*has as its* objective *sensuous experience*]. Duyu deneyimi, Locke'un değerler hiyerarşisinin tepesindedir ve mutlak bir gücü insan bilişi üstünde uygulamak suretiyle, gizemli bir bağımsızlığa sahip bir şey olarak sunulur.

Düşünce, bir tür nesnel deneyimle ilişkilendirilebilir ki, Locke'un zihninde bu, ya pasif olarak ya da aktif olarak gerçekleşir. Dolayısıyla, iki farklı türde ide[5] üretilir:

1. Duyu deneyiminin *pasif alımlanması*, (a) renk, ışık, figür/şekil, dinginlik, hareket vb. *duyumlar* formunu alır;[6] (b) inanca, şüpheye, yargıya, akıl yürütmeye, düşünme idesine, isteme idesine yol açan, duyumlar hakkındaki *refleksiyonlar*;[7] ve (c) haz, acı vb. ilişkin idelere yol açan, duyum ile refleksiyonun *birleşimi*.[8]

---

[4] John Locke (1974), *An Essay Concerning Human Understanding*, New York: New American Library, 2. Kitap, 1. Bölüm, §2, s. 89; bu eser bundan böyle *ECHU* diye alıntılanacaktır.

[5] *BS* 173: "Locke, tüm insanların, düşündüklerinin ve zihnin [*Geist*] kendisini meşgul ettiği şeyin ideler olduğunun bilincinde olduklarını söylemeyi sürdürür. İnsanlar farklı 'ideler'e [*Ideen*] sahiptir. Bunlar gerçekte 'tasarımlar'dır [*Vorstellungen*]; zira 'ide'yle *biz*, farklı bir şeyi anlarız [eş deyişle, karşıtlıkta-diyalektik birlikler anlamında *Ideen*]. Locke özelinde 'ideler', file, beyaza, sertliğe, yumuşaklığa, dinginliğe, harekete vb. ilişkin idelerdir. Şu hâlde soru, bu tasarımları nasıl kazandığımız/elde ettiğimizdir."

[6] *ECHU*, 2. Kitap, 1. Bölüm, §3, s. 90; ayrıca bkz. 2. Kitap, 5. Bölüm.

[7] *ECHU*, 2. Kitap, 1. Bölüm, §4, s. 90; ayrıca bkz. 2. Kitap, 6. Bölüm.

[8] *ECHU*, 2. Kitap, 7. Bölüm.

2. Duyumların ve refleksiyonların *aktif birleşimi* (bu, 'anlama yetisi' diye adlandırılır) karmaşık idelere yol açar, ki ya (kuvvet, sayı ve sonsuzluk gibi) 'saf' modlar/varlık hâlleri ya da (nedensellik idesi gibi) 'katışık' [*mixed*] modlar/varlık hâlleri görünümünü alabilir.[9]

Düşünceye ilişkin tüm bu işlemler yalnızca bilinçli bir hâlde mümkündür. Uyurken meydana gelmezler. Dolayısıyla, ruhun *öz*ünü oluşturmazlar (Ruhun özü olsaydılar, daima düşünme hâlinde olmak zorunda kalacaktık, hattâ uykuda bile).[10]

'Birincil' ve 'İkincil' Nitelikler

Aristoteles'te ve Descartes'ta da bulduğumuz bir ayırımı gözeterek Locke, aşağıdaki gözlemleri yapar: Birincil nitelikler yayılım/uzam, katılık, figür/şekil, devinim ve dinginlik/atalet gibi mekanik özelliklerdir. Bunlar gerçekten cismanî şeylerde varolur; duyularla ilgili yetilerimizin saf anlamda sonucu olan renkler, sesler, tat alma ve koklamadan (ikincil nitelikler) ayrıdırlar.[11]

Fakat Locke'un uyarlamasında bu klasik ayırım, çok kafa karıştırıcı bir hâl alır; zira (1) ikincil niteliklerin 'daha az gerçek' olduklarını, *çünkü* bizim duyumumuzdan ve bilincimizden üretildiğini nasıl söyleyebiliriz? Ve *aynı zamanda* (2) gerçekliğin nihaî ölçütünün bizim duyusal ve bilinçli deneyimimiz olduğunu nasıl söyleyebiliriz?

Evrensel İdeler

Locke, *gerçek* özler (gerçek türler) ile *nominal* özler (nominal türler) arasında bir ayırım yapar. Bizim olası/sözde [*would-be*] nesnemiz gerçek özdür, kendinde neyse o olan şey. Fakat *de facto* tüm sahip olduğumuz, nominal özdür –uzlaşımsal evrensel idedir ki, tikelden, duyusal gerçeklikten soyutlamışızdır. Bunlar gerçekten nesneler değildir, gerçekliği kategorize etmenin yollarıdır. Dolayısıyla da, doğanın, onun için belirlediğimiz evrensel yasaları daima bozmasına şaşılmamalı –canavarlar üretmek gibi mesela. Evrensel idelerimiz ger-

---

[9] *ECHU*, 2. Kitap, 12. Bölüm, §§3-5, ss. 133-4.
[10] *ECHU*, 2. Kitap, 1. Bölüm, §§10-1, ss. 93-5.
[11] *ECHU*, 2. Kitap, 8. Bölüm, §§9-13, ss. 112-4.

çekten kendinde doğa hakkında olsaydı, diye akıl yürütür Locke, asla canavarlar olamazdı.[12]

Locke'un burada unutuyor göründüğü şey, anlama yetimizce bilinmesinden ayrı olarak türlerin aynı zamanda *varoluyor* olduğudur. Ve varoluş alanı içinde onlar, diğer varolan özlerle ya da türlerle ilişkiye geçerler ve çelişirler. Tuhaflıkların/ucubeliklerin ve anormalliklerin bazen üretiliyor olmasının sebebi budur. Ve bu, kendinde-doğanın tamamlanmamış/eksik bir ide olmasının sebebidir. Onu kendi tam/eksiksiz anlamında görmek için, onu tinle ilişkisinde görmemiz gerekmektedir; yoksa kendinde-varlık (öznel düşüncenin evrenselleştirici gücünden gelen doğanın hakikî özü) ile bağlamsal ilişkisinden yoksun görünen, doğanın çıplak diğeri-için-varlığıyla kalırız.

Totolojiler

Locke, çelişmezlik yasasını vurgulamak ve desteklemek anlamına gelecek totolojiler (örneğin A = A) tartışmasının, öyle ya da böyle, lüzumsuz olduğunu öne sürer. Fizik bilimlerinin uygulayıcıları ile filozoflar, bir çelişkiler temeli üstünde bilginin mabedini inşâ edemeyeceklerini söyleme ihtiyacı duymazlar.[13]

Locke Hakkında Bazı Gözlemler

1. O, felsefedeki İngiliz mizacına iyi bir örnektir. Locke'un empirik yönelimi, Spinoza'nın sofistike rasyonalizmine[14] iyi bir karşı-dengedir ve bu, Locke'un on dokuzuncu yüzyılda Avrupa'daki popülerliğini açıklamada yardımcı olur:

> Newton, İngiliz tarafından *par excellence* filozof olarak değerlendirilir. Locke'un metafizik yapan empirizmi, İngiltere'de ve Avrupa'nın genelinde en saygıdeğer çalışma ya da bilme yöntemidir; ve bilimler –özellikle empirik bilimler– onlara itici güç kazandırdığı için bu yaklaşıma teşekkür ederler. Gözlemlenen deneyimlerden

---

[12] *ECHU*, 3. Kitap, 3. Bölüm, §§15-8, ss. 270-2.

[13] *ECHU*, 4. Kitap, 4. Bölüm, §§8-11, ss. 368-72.

[14] *BS* 71: Burada Hegel, rasyonalizmi, düşünmenin kendisinden başlamış olan özgür felsefe ya da sistemler olarak tanımlar.

sonuçlar türetmek –tam da budur bu insanlar için 'felsefe yapmak'tan anlaşılan (*HP* 223).

Fakat bu yaklaşım, gerçekleştirilmesi önemli olan ciddi sınırlanımlara sahiptir. Bu tür 'filozoflar'ın, kavramlarla spekülatif olarak boğuşmaya ilgileri azdır. Ne yazık ki, filozof kıtlığından görünüşte mustarip olan Fransızlar bile daha sonra Lockeçu bir yol izlemiştir.

2. Locke, evrenselliğin ve düşüncenin somut, maddî bir dünyanın içeriğinde saklanmış bulundukları önvarsayımından hareket eder ve ana ilgisi, evrenselliğin ve bilincin böyle maddî kaynaklardan nasıl türetileceğini göstermektir. Ne var ki, dikkatini hiçbir zaman gerçekten önemli bir soruya yönlendirmez: "Tikellik ile evrensellik, diğeri-için-varoluş ile bende/kendi-olanda-varoluş arasındaki hakikî ilişki nedir?"[15] Hiç olmazsa Spinoza bu ilişkiye dair problemleri araştırdı ve nesneler ve şeyler üstünde mutlak ilâhî tözün hiyerarşik bir üstünlüğünü gösteren değerli bir sistemi iyi bir şekilde sonuçlandırdı.

Locke bize hiç de böyle değerli bir sistem sunmaz. Aslında onun pozisyonu, varlık ile tikel belirlenimler, sonsuz ile sonlu vb. arasındaki ayrılamaz, *karşılıklı* bir ilişkinin bulunduğu –öyle ki, bir tarafı hesaba katmadan diğerini düşünemeyiz– yönündeki içgörüyü henüz meydana koymamış olan nispeten ilkel Platon-öncesi epistemolojiye bir geri dönüştür. Ancak Locke, Platon'un katkılarını çok büyük mutlulukla göz ardı ederek, yalıtılmış, tek bir kutbu –belirli, sonlu, duyusal tikellik kutbunu– 'hakikî'[16] olarak kurar, hem de bu hakikatin, özsel olarak, bu kutbun sonsuz, evrensel, düşünce-teşkil eden varlık kutbuyla zorunlu iki-kutuplu ilişkisinin anlaşılmasını içerdiğini unutarak.

Locke aslında hiçbir zaman iki kutbu gerçekten ayırmaz; öyle ki, üzerine yoğunlaştığı kutup, karşıt bir kutup bile değildir gerçekten. Diğer bir deyişle, nesnellikle öznelliği uzlaştıracak konumda değildir; zira onların ilk etaptaki karşıtlığını hiçbir zaman kavramaz.

3. Evrensel karmaşık ideleri empirik kaynaklardan türetme hevesiyle Locke, anlamsız önesürümlerin, sıkıcı dökümler çıkarmanın ve totolojilerin umutsuzca bataklığına gömülür. Örneğin, uzaya ilişkin

---

[15] Bu problemin, Hegel'in temel yazılarının tümünde önemli bir yoğunlaşma alanı olduğu söylenebilir.

[16] 'Hakikat'in ölçütü olarak duyusal tikel varoluşu kullanma hatası, Hegel'in *Fenomenoloji*'sindeki "Duyu-Kesinliği" bölümünde, §109'da tartışılır.

kavrayışlarımızı mesafelere dair algılarımızdan aldığımızı tanıtlamak için çok çaba sarf eder.[17] Fakat mesafe = uzay olduğundan, gerçekte tüm söyledikleri, uzay idemizi uzay idemizden alıyor olduğumuzdur. Bu tür şeyler, kolay felsefe arayışı içindeki kitleler nezdinde Locke'un popülerliğini açıklar, fakat bize aydınlanma yolunda fazlasını sunmaz.

4. Kendi politik ve toplum 'felsefe'sini yapmaya başladığında Locke, tikellik ve evrensellikle ilgili yukarıda belirtilen güçlüklerden[18] neredeyse rastlantısal olarak kurtulmuştu; çünkü politik ve toplumsal gerçeklikleri çalışırken kişinin ele aldığı tikel 'nesneler', düşünceden ve evrensellikten yoksun duyusal nesneler değildir, insanlardır, tinsel etkinliklerdir ve evrenselleştiren bilinçlerdir. Ve kişi, böyle bir bağlam içinde öznel değerlerin göreli hiyerarşisini düşünmeye âdeta zorlanır. Bununla birlikte Locke, değerlere dikkat vermek için bu fırsattan gerçekte yararlanmadı. İngiltere'de ve başka yerlerde rasyonel politikaya yönelik bir ilgiyi teşvik etmeye yardımcı oldu sadece –bir ilgi ki, göreceğimiz gibi, Hobbes tarafından yoğun bir şekilde geliştirilmiştir.

çev. Güçlü Ateşoğlu

[17] Bkz. *ECHU*, 2. Kitap, 13. Bölüm, ss. 135-8.
[18] Yukarıda 2. dipnota bkz.

BÜTÜN VE PARÇALAR, BÜTÜNLÜK VE MOMENTLER*

Michael Inwood

Almanca *ganz* sıfatı 'bütün', 'tam' anlamına gelir. Bu da, isim olarak kullanılan sıfat olan 'bütün'e, (*das*) *Ganze*, '(the) whole'a götürür. Çoğunlukla (*das*) *Ganze*, *teilen* (bölmek, paylaşmak) ile bağlantılı olan (*die*) *Teile*nin ('parçalar' ve tekil olarak 'pay, porsiyon') bağlılaşığıdır ve dolayısıyla, bütünün parçalara bölünebilir olduğunu ileri sürer.

Hegel *das Ganze*yi iki anlamda kullanır:

1. *Mantık*'ta, bütün ve parçaların bağlılaşığı/korelasyonu ilk kategori olan 'ilişki'dir [*Verhältnis*] [Hegel'e göre, varolan her şey 'ilişki' içinde durur ve bu 'ilişki' her varoluşta gerçek olandır. Varolan böylelikle soyut olarak kendi için değil, tersine yalnızca bir başkasındadır (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, §135) --çev. n.]. Bir bütün özsel olarak parçalardan oluşur, fakat bu bir problem doğurur: "Bütün ve parçaların ilişkisi, onun kavramı ile gerçeklik birbirlerine karşılık gelmedikleri sürece 'hatalı/hakikatsiz/yanlış'tır [*untrue*]. Bütün kavramı parçaları içermektedir; fakat bütün, kavra-

---

* Michael Inwood (2003), *A Hegel Dictionary*, Oxford: Blackwell Publishers, ss. 309-11.

mına uygun olduğu gibi 'koyulursa', bölünürse veya *parçalanır*sa, bir bütün olmaya son verecektir" (*Enz. I*, §135E). Böylece bir bütün ve onun parçaları, *her ikisi* de özsel olarak birbirleriyle ilişkilidirler *ve* birbirlerinden bağımsızdırlar. *Mantık Bilimi*'nde Hegel bu çelişkiyi, Kant'ın ikinci antinomisinin kaynağı olarak ele alır ki, [burada] dünyanın hem sonsuza kadar bölünebilir olduğu hem de bölünmeyen parçalardan oluştuğu ispatlanabilir. Fakat Hegel, bu problemi ve Kant'ın antinomisini, 'kuvvet' kavramına ve onun dışsallaşmasına dönüştürerek çözmeye girişir.

Hegel'e göre bunu, "dünyada parçalardan oluşan bütünler yoktur" önermesi izlemez; çünkü şeyler, kategoriler gibi hatalı olabilirler. Böylece, "bu ilişkiye karşılık gelen şeyler, *ipso facto* (sırf bu nedenle) alt [düzeyde] ve hatalı varoluşlardır" (*Enz. I*, §135E). Onlar canlı organizmalar, zihinler ya da felsefî sistemler gibi daha yüksek varlıkları kapsamazlar. Sıklıkla Hegel, bir bütün için, 'bir araya gelmiş/toplam' [*Aggregat*] ya da 'bileşik' anlamında, parçalardan oluşan nitelemesini yapar. Böyle bir bütünün parçaları, bütünün kendisine önseldir ve bütün, ancak ve sadece, parçalarının her birini anlarsak tamamen anlaşılabilir.

2. *Das Ganze*, bir zihin, bir organizma ya da sistem gibi bir bütün için de kullanılır ki, onun parçaları, ya hiçbir biçimde ortadan kaldırılamaz ya da yalnızca, ortadan kaldırılmış olan parçaya ve de kalan parçalara zarar verilerek ortadan kaldırılabilir (Bazı bütünler, ortadan kaldırılmış parçaların yerine geçebilirler, aynen kertenkelenin yeni bir kuyruk geliştirmesi, onu yenilemesi gibi). Böyle bir bütün, bileştirme [*Zusammensetzung*] ile değil, onun kavramından geliştirilmeyle biçimlenir. Bütün, parçalara önseldir ve parçalar ancak bütün yoluyla anlaşılabilirler. Her bir parça bütünün amacına hizmet eder. Hegel şunları söylerken, bu tip bir bütün kavrayışına sahiptir: "Hakikî-olan bütündür. Fakat bütün, yalnızca, kendisini özgelişimi yoluyla mükemmelleştiren özdür (ya da varlık/entite: *Wesen*)" (*Phänomenologie des Geistes*, "Önsöz"). Sıklıkla o, böyle bir bütünün parçalarından [*Teile*] bahseder; fakat sık sık da 'üyeler' [*Glieder*], 'organlar' [*Organe*] ya da 'momentler' [*Momente*] gibi diğer bazı sözcükleri tercih eder. Bunlar, ayrılabilir parçalar önesürümüne aykırıdır.

Bu bütün kavramı Aristoteles'te, Böhme gibi mistiklerde ve Kant'ta, özellikle de *Yargı-Gücünün Eleştirisi*'nde (*Kritik der Urteilskraft*)

görülür. Yukarıda, bütünlüğün birinci ve ikinci anlamı arasındaki ayrım, Platon'un *Theatetus* ve Aristoteles'in *Metafizik*'indeki, parçaların tümü/bütün(lük)ü [*to pan*] ile 'bütün' [*to holon*] arasındaki ayrıma benzerdir. *Holon*, Aristoteles için, sadece parçalarının bir toplamı değildir, hattâ onlar bir konumdayken/konuma sahipken bile; *holon* içsel bir birlik nedenine sahiptir [Bunun için Aristoteles'in 'form' kavramı akla gelecektir; çünkü *Metafizik*'in V. Kitabında Aristoteles, 'parça'dan söz ederken (1023b13) bütün ile formu ya da formu içeren şeyi kasteder. Aristoteles'in kavramı daha ayrıntılı açıklayışı için *Metafizik* 1023b27'ye de bakılabilir –çev. n.].

Latincede *ganz*, *totus*tur ve bu, skolastik Latincede *totalis* (toplam/bütün) ve *totalitas* (bütünlük) hâlini almıştır. On altıncı yüzyıl Almancasında bunlar, *total ve Totalität* olmuştur. *Totalität* 'bütünlük' anlamına gelir, hem 'tamlık, eksiksizlik, bütünlük' anlamında hem de 'toplam', 'bütün' anlamında. Bu şekliyle *Totalität*, 'bütünlük' anlamında *Ganzheit*tan ve *das Ganze*den iki bakımdan ayrılır:

1. (Yukarıda en azından ikinci anlamıyla kullanılan) 'bütün'ün içsel bir şekilde nitelenen karakteristiğini ileri sürmeye ihtiyaç duyulmaz; fakat yalnızca 'hepsi', 'tümü', 'hepsini içine alan kapsam' olarak *Allheit* (ya da *to pan*) anlamına gelebilir. Dolayısıyla Kant, transendental idelerin ve aklın spekülatif kullanımının altını çizdiğini ileri sürdüğü koşullanmış varlıkların koşullarının mutlak bütünlüğünden [*absolute Totalität*] söz eder (*Kritik der Reinen Vernunft*, A407, B434vd.). Burada koşulların (elde edilemez) tamamlanmışlığına, *Allheit*a vurgu yapılır, onların sistematik karşılıklı ilişkilerine değil.

2. *Totalität*, sıklıkla, *das Ganze*den daha kesin olarak bütünün tamamlanmışlığına vurgu yapar; öyle ki, [her şeyi kuşatır ve] hiçbir şey geriye kalmaz. Bir bütün, göreceli olarak kendi kendine yeten, çevresinden bağımsız olmalıdır; fakat bir bütünün (örneğin bir insanın), daha geniş bir bütünün (örneğin bir devletin) parçası olduğunu varsaymak güç değildir. Bir bütünlüğün, sıradan anlamda, daha geniş bir bütünlüğün parçası olduğunu varsaymak daha güçtür. Bir lirik ya da bir trajedi, bir bütündür. Fakat *Estetik Üzerine Dersler*'de Hegel, Grek dünyasının yalnızca bir bölümünü sunduğundan dolayı onun bir bütün olmadığını iddia eder. Tam tersine, bir epik, 'tam anlamıyla birlikli bir bütün'dür [*einheitsvolle Totalität*]; çünkü o, tamlığı içerisindeki Homerik dünyayı sunar, aynı zamanda ise, o arka plâna karşı cereyan eden tikel eylemleri. Fakat başka bir yerde de Hegel,

herhangi iyi bir sanat eseri için *Totalität* kavramını kullanmaya hazırdır, özellikle de 'kendinde bütünlük' [*Totalität in sich*] olarak.

Hegel'in *Totalität* kullanımı çeşitlilik gösterir. Bazen bir 'toplam' dan, 'bir araya gelme'den biraz fazlasına işaret eder: "[Bir kimyasal maddenin diğer kimyasal maddelere] olan reaksiyonlarının bütün-(lük)ü, yalnızca belirli bir miktar toplam [*Summe*] olarak sunulur, kendine sonsuz bir geri dönüş olarak değil" (*Enz. II*, §336E). Fakat çoğunlukla bir bütünlük, her şeyi kapsayıcı/kuşatıcı bir bütündür: Bütünlükler, "özsel olarak [kendilerinde ve kendileri için –çev. n.] *akla*, esas olarak [kendi içinde –çev. n.] *somut* evrenselin düşüncesine ait olan" varlıklardır "–ruh, dünya, Tanrı" (*Enz. I*, §30). 'Bütünlük ilkesi', böyle bir varlığı karşıt yüklem çiftlerinden sadece birine uygulamamızı, bir başka deyişle diğerinin dışlanmasını yasaklar (*Enz. I*, §32E).

Böyle bir bütünlüğün her bir parçasının kendisi bir bütündür: Tanrısallıktaki her kişi, örtük olarak bütün tanrısallıktır ve Hegel'in sisteminin her parçası, örtük olarak bütün sistemdir (*Enz. I*, §15). Bunun basit bir modeli mıknatıstır ki, ikiye bölünürse şayet, iki tam mıknatıs olur; her bir kutup onun kendi karşıtını oluşturur/ortaya çıkartır (*Enz. II*, §312E). Bir bütünlük genellikle üç 'moment'i içerir; bunlar evrensellik, tikellik ve bireyselliktir (örneğin, *Philosophie des Rechts*, §275'te, 'prenslik gücü' üzerine). Her bir parçanın bütün olma eğilimi evrensellik, tikellik ve bireyselliğin mantıksal karşılıklı-ilişkileri şeklinde görülür. Bir bütünlüğün her parçasının kendisi bir bütünlük olduğundan, bazı (özellikle üç) bütünlükler (örneğin, Hegel sisteminin üç parçası/kısmı) sıklıkla tek bir bütünlük oluşturur. Bu, Hegel'in "evrensel; türleri evrensel, tikel ve bireysel olan bir cinstir" düşüncesiyle tutarlıdır: Üç parçası/kısmı sırasıyla evrensel, tikel ve bireysel olan mantıksal ide gibi bir bütünlük, (şimdi kendisi başka bir kılıkta/biçimde olan) daha yüksek bir evrenselin tikel bir özgüllüğü olarak görülebilir ve o zaman o, tikelin (doğa) ve bireyselin (tin) yanı sıra *gerçekte* evrenseldir.

Hegel, bir bütün ya da bütünlüğün parçalarının karşılıklı birbirlerini gerektirmesine ve ayrılamamasına vurgu yaptığında, sıklıkla onlara 'moment(ler), yan(lar), öğe(ler)' [*Moment(e)*] der. *Moment*, on sekizinci yüzyılda, Latince *momentum* kavramından ödünç alınmıştır; bu da *movere*'den ('devinmek/hareket etmek') gelir ve 'devinen kuvvet', *impetus* anlamına gelir. Böylece o, aşağıdaki anlamlara gelir:

(1) '(Zamanın) ânı, momenti': Bu anlamda *Moment*, eril sözcüktür [*der Moment*]. Hegel sözcüğü bu anlamıyla kullanmaz: *Augenblick*i (harfiyen, bir 'göz atış'ı) ya da *das Jetzt*i ('şimdi'yi) tercih eder.

(2) 'Etker/ilksel kuvvet, sonucu belirleyen faktör, özsel durum/hâl': Bu anlamıyla *Moment*, nötr bir terimdir [*das Moment*]. Hegel'in *Moment*i kullanımı bundan türer.

Mantık Bilimi'nde Hegel, varlık ve hiçliğin, belirli varlığın momentleri olduğunu iddia ettiğinde, bu *moment* kullanımını kaldıraç ile ilişkilendirir: "Kaldıraç örneğinde ağırlık ve bir noktadan uzaklık, ikisi de çok farklı olmalarına rağmen, momentlerin etkilerinin aynılığından dolayı, onun mekanik momentleri olarak adlandırılır; zira biri, ağırlık, gerçekken, diğeri, salt uzamsal bir belirlenim olarak çizgi, idealdir" (Krş. *Enz. II*, §§261, 265 ve Ek). Bir *Moment*, 'kapsanarak-aşılan'dır [*das Aufgehobene*] ya da 'ideal'dir [*das Ideelle*]. Evrensellik, tikellik ve bireysellik, bir bütünün ya da bütünlüğün momentleridir. Fakat daha genel olarak, bir moment, statik bir sistem olarak kavranılan bir bütünün özsel bir tarafı ya da yanıdır ve diyalektik bir devinim ya da süreç olarak kavranılan bir bütündeki özsel bir evre/safhadır.

[Hegel'e göre devlet organik bir 'bütün'dür; devlet içindeki tüm tek tek meslek grupları, örgütlenmiş bir şekilde onda 'zorunlulukla' bir organizmayı oluştururlar. "Böylelikle devlet törel nitelikteki organik bir bütün hâline gelir."[1] Hegel'in andığı organik bir bütünlük olarak devlet fikri, doğal hukuk teorisyenlerinin savunduğu, yapay ve sonradan oluşturulan devlet fikrine karşıdır. Hegel'e göre devlet, üyelerinden her birine göre önsel olandır; sonradan ortaya çıkartılan ya da oluşturulan bir yapı sergilemez. Böyle bir devlette bütün üyeler, hem özgürlükten dolayı ve özgürlüğü amaç edinerek hem de zorunlulukla bir araya gelirler. Hegel'in vurguladığı böyle bir devlet anlayışının 'varolan'ı mı, yoksa 'varolması gereken'i mi imlediği ise tartışmalıdır.

Hegel'in sanat görüşünde de 'bütünlük' fikrinin önemli bir payı vardır. Ona göre sanatın esas işlevi, gündelik varoluşun olumsallığının ya da rastlantısallığının sıklıkla gizlediği yaşamın bütünselliğini

---

[1] G.W.F. Hegel (1991), *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, İstanbul: Ara Yay., s. 139.

ve birliğini ifadelendirmektir. Sanat bu birliği ve bütünselliği, kavramsal formda ya da toplumsal ve tarihsel gerçekliğin kesin tarifi yoluyla sunup ortaya çıkartmaz. O bize uyum, birlik/bütünlük ve özgürlüğü, tarihsel olarak fark edilebilir bir şekilde olmayacak tarzda ve bizim sanatsal hayâl gücümüzün ürünü olarak tanınacak bir biçimde gösterir. Sanatın amacı, bize dair dünyada görmüş olduğumuz şeyi tekrarlamak ya da onu kopya etmek değil, gündelik deneyimimizde sıklıkla gözümüzden kaçan birliği ve bütünlüğü anlatmak, ortaya sermektir.

Hegel için bütünlüğün en yetkin, en mükemmel biçimde kendini ortaya serişi ise organik yaşamdır; özellikle bu, 'bilinçli insanî varoluşun zenginliği'dir. Ona göre önemli olan şey şudur ki, bütün ve parçaların dışsal ve mekanik ilişkileri, organik/canlı yaşamı gerçekliği içinde tanımak için elverişli değildir. Parçaların bütünden, eş deyişle daha yüksek tinsellik alanından ayrı tutulup yalnızca yalıtılmışlıkları içerisinde ele alınması bir soyutlamadan öteye gidemez ve 'hakikî' değildir; aynı zamanda da organik bir bütünsellik olan yaşama dışsaldır; tam da bu yüzden parça(lar) ve bütünün birlikte ele alınması gerekir –g.a.].

çev. Güçlü Ateşoğlu

EDİMSELLİK*

Michael Inwood

Wirklich ('edimsel/fiilî') sözcüğü, hem etimolojik olarak hem de Hegel'in düşüncesinde *wirken* ile, 'etkin ya da etker olmak'la, *wirksam* 'etker', *Wirkung* da 'etki/sonuç'la bağlantılıdır: "Edimsel olan tesir edebilen, etkisini gösterebilendir [*wirken*]." Kullanımları 'edimsel' ve 'gerçek'in tüm kullanımlarıyla benzerdir: Edimsel/fiilî ya da gerçek bir dedektif, Sherlock Holmes gibi kurmaca, hayâl gücüne dayalı ya da sadece olası bir dedektifle, yahut şu anda benim yanımda oturan bir dedektifle; işini yapıyormuş gibi gözüken, balmumundan yapılmış bir modelle, diyelim ki bir sahtekârla; standardın altında acemi bir dedektifle; dahası sadece potansiyel anlamda bir dedektifle, bir dedektif olma kapasitesine sahip, ancak henüz bu kapasiteyi edimsel kılmamış ya da gerçekleştirmemiş olan bir çömezle tezat teşkil eder. Her durumda, edimsel/fiilî bir dedektif, onun gerçek olmayan karşıtının yapamayacağı bir şekilde etkide bulunabilir.

Kant gibi filozoflar, genel olarak 'edimsel'i tüm bu şekillerin ilkinde, 'neyse o olan' ya da 'varolan şey'le eşanlamda, duyusal olarak algılanabilir olana bir vurguyla ve salt olanaklı olan, düşünülen ya da

---

* Michael Inwood (1992), *A Hegel Dictionary*, Oxford: Blackwell Publishers, ss. 33-5.

hayâle dayalı olana karşıtlık içinde kullandılar. Hegel bu kullanımdan ayrılır ve edimselliği sadece salt olanaklı olan için değil, aynı zamanda ontolojik olarak aşağı derecede ve olumsal varlıklar için, kendi tipiyle ilişkisinde standardın altında ve gelişmemiş olan varlıklar için, örneğin kötü ya da tiranik devletler için ve rasyonel insanlar olmada kendi potansiyellerini henüz gerçekleştirmemiş bebekler için yadsıma eğilimindedir. Edimselliğin *içsel* olanla *dışsal* olanın (ya da *öz* ile *varoluş*un) birliği olduğunu söylemenin nedeni budur –Bu kategoriler *Mantık*'ta edimselliği önceler: Gökkuşağı gibi aşağı derecedeki bir varlık, varoluşunun onun bizzat kendi içsel doğasının ya da özünün ürünü olmadığı, yalnızca başka varlıklara bağımlı olduğu noktasında olumsaldır; tiranik bir devlet, bir devletin doğasının bozulmuşluğudur; bir bebek, kendi içsel doğasını henüz gerçekleştirmemiştir (ve aynı zamanda o ölçüde de, mevcut yaşamda kalışı ve gelecek gelişimi için başkalarına bağımlıdır).

Bununla birlikte, bir tek kendisine özgü 'edimsel olan' kullanımını şart koşmaması, Hegel'i ayırt edici kılandır: Onu, diğer kullanımların bir incelemesinden geliştirir. Edimsel olanın, salt olanaklı olan ya da tutarlı olarak düşünülebilir olanla karşıtlığı fikrinden hareketle Hegel, bir edimselin bu anlamda olumsal olan, eş deyişle, varolabildiği kadar varolmayabilen de olduğunu, çünkü onun kendinde değil, başka bir şeyde temellendiğini iddia eder. Ancak, olumsal varlıklar, *dolaysız* edimsellikler, hem kendi gerçekleşmesinin tüm koşulları mevcut olduğundan dolayı hem de, bir anlamda bağımsız ve kendini-belirleyen olması için, kendi koşullarının korunarak-aşılması ve onda özümsenmesi nedeniyle zorunlu da olan, *gelişmiş* bir edimselliğin koşullarını biçimlendirirler. 'Gelişmiş bir edimsellik', kendi içsel doğası tarafından şartları belirtilmiş bir örüntüye uygun olarak kendi gelişimine yardım etmek için çevresindeki tesadüfî nesneleri özümseyen canlı bir organizma gibi bir varlıktır; önceden tayin edilmiş bir plânı gerçekleştirmek için önüne ne çıkarsa kullanan bir rasyonel faildir; yahut çevresindeki materyalleri ve kuvvetleri amaçlı yapılara dönüştüren bir toplumdur. Bununla birlikte, Hegel hakikî edimseli sıklıkla *Tanrı*'yla eşit tutar ve Tanrı'nın (ya da dünya-tininin), bu dünyanın olumsallıklarını 'aklın hilesi' yoluyla ilâhî bir plânın yerine getirilmesine doğru yönlendirdiğini ileri sürer (Bu, Adam Smith'in 'görünmez el'inden başka bir şey değildir).

Hukuk Felsefesinin Anahatları'nın "Önsöz"ünde Hegel şöyle der: "Rasyonel olan edimsel, edimsel olan rasyoneldir." Genellikle biz, gerçek ya da edimsel olanı ideler ya da düşüncelerle karşıtlık içine koyarız. O zaman da, edimsellik ile ideleri, bir şeyin sadece bir ide olduğunu ve gerçek ya da gerçekleşebilir olmadığını, yahut da, alternatif olarak, edimselliğin idelerimiz ya da ideallerimizle uyuşmaz olduğundan hatalı/eksik olduğunu iddia ederek birbirlerine karşı tekrar çarpıştırabiliriz. Hegel bu karşıtlığın altını oymak ister. Düşüncelerin, özellikle de 'ide'nin, öncelikle 'öznel' varlıklar değil, edimsellikteki içkin-olan olduğunu ileri sürer. Bu öğreti birkaç anlama gelir:

1) Ontolojik anlamda: Şeyler, *Mantık*'taki düşüncelerle (nedensel olarak düzenlenmiş olma, edimsel vs.) uyumlu olarak yapılandırılmadığında varolamazlar.
2) Teolojik anlamda: Şeyler ilâhî bir plânı yerine getirirler.
3) Epistemolojik anlamda: Şeyler tam anlamıyla düşünülebilir ve bilinebilirdir.
4) Değer biçme anlamında: Şeyler akla uygundur ve rasyonel standartlara uygunluk gösterir.

(Farklı Hegel yorumcuları, öğretinin farklı taraflarını vurgularlar; gelgelelim, Hegel'in düşüncesinde açıkça hepsi mevcuttur). Öğretinin siyaset ve tarih üzerine bir çalışmaya etkisi, şu anki ya da geçmişteki durumu eleştirmemek ya da değişiklikler önermemek, bununla birlikte, onları yalnızca anlamaya ve rasyonelliklerini, bu demektir ki, hem düşünülebilir olduklarını hem de nihaî haklılıklarını ayırt etmeye girişmek gerektiği yönündedir. Bizim 'ideler'imiz ve tasarılarımız, şeylerin doğasında yer etmiş olan idelerle karşıtlık içinde, kaçınılmaz olarak yüzeysel kalacaktır (Bu tutum, ilk olarak, *Alman Anayasası*'nda ortaya çıkar: "Onun [yani varolanın], olması zorunlu olan şey olduğunu, eş deyişle, keyfî ya da rastlantısal olmadığını görürsek, o zaman onun da, olduğu gibi olması gerektiğini görürüz.").

Öğreti, Hegel eleştirmenlerince saldırıya uğramış ve *herhangi bir uygulama*nın, *kurum*un ya da *yönetici*nin eleştirilmesi ya da reformunu yasakladığı şeklinde anlaşılmıştır (Öğreti varolan *her şey*e uygulanırsa şayet, Hegel statükoyu eleştirenleri eleştirmekten ve onların böyle yapmaya son vermelerini önermekten kaçınmazsa, kendini aptal durumuna düşürür). Dolayısıyla, *Ansiklopedi*'nin ikinci baskısında [1827], her şeyi edimsel olarak kabul etmediğini ve varolan bir

şeyin (olumsal olanın, beyin dalgalarının, hatanın, kötünün ve salt 'güdük ve gelip geçici varolmuş olan'ın) edimsellikten ziyade 'görünüş' [*Erscheinung*] olduğunu vurgular (*Ansiklopedi I* §6). (Hegel'de teoloji görmeye gönülsüz olanlar, onun yalnızca *Tanrı* hakikî anlamda edimseldir şeklindeki bir sonraki iddiasını, yalnızca şeylerin mantıksal yapısının edimsel olduğu anlamıyla yorumlayabilirler). Bu bakış açısından, tiranik ya da etkisiz bir devlet edimsel (bir devlet) değildir ve eleştiri ve reformdan muaf tutulmaz. Kavramlar konusunda Hegel bir realistti ve bu yüzden de, diyelim ki gerçekdışı [*unreal*] bir *devlet*in yine de gerçek ve fiilî/edimsel bir *tiranlık* olabileceği itirazına karşı kendisinin bağışık olduğuna inanır. Fakat edimsel olanı görünür olandan ayırt etmek için net hiçbir ölçüt sağlamaz: Devletlerin en iyisi bile, kusursuz ya da ebedî değildir.

Edimsel olanın rasyonel olduğu yönündeki öğreti, basitçe Hegel'in muhafazakârlığının bir sonucu değildir (Bununla birlikte o, az ya da çok, mevcut durumu onayladığı noktasında muhafazakârdır; yoksa Fransız Devrimi'yle alaşağı edilen *eski* düzeni yeniden inşâ etmek için makbul ya da uygulanabilir olduğunu kabul etmesi anlamında değil). Aynı zamanda düşüncesindeki stoacı ve Spinozacı bir aşamayı, şeyleri aşındırmak ya da değişikliğe uğratmaktansa onları kavramak ve tefekkür etmenin daha iyi olacağı ve de özgürlüğün zorunluluğu anlamayı, dünyayı değiştirmektense onu neyse o olarak kabul edebilmemizi sağlayacak böyle bir anlamayı içerdiği inancını da temsil eder.

çev. Güçlü Ateşoğlu

SPEKÜLASYON, SPEKÜLATİF VE METAFİZİK*

Michael Inwood

Spekulation, *spekulativ* ve *spekulieren* ('spekülasyon yapmak'), Latince *specere*den ('görmek, bakmak') kaynaklanmak suretiyle, [yine] Latince *speculatio* ('iyice [etrafı] kolaçan etmek, keşfetmek; tefekkür') ve *specular*iden ('casusluk etmek, gözlemlemek; etrafa bakınmak') gelmektedir (Latincede ayna, Almancada *Spiegel*e yol açan *speculum*dur). *Spekulieren* başka anlamların belirmesine katkı sağlamıştır: '[Bir şeye ya da kimseye] bel bağlamak, güvenmek; tahmin etmek, kestirmek', bunun sonucunda on yedinci yüzyılda da, 'tehlikeli ticarî girişimler içerisine dâhil olmak.'

Speculatio, Boethius tarafından Grekçe *theōria* ('tefekkür') anlamında kullanılmıştır. Augustinus, skolastikler (örneğin Aquinas) ve mistikler (örneğin Seuse, Cusalı Nicholas) onu *speculum* ile ilişkilendirirler ve Aziz Paulus'u izleyerek (Korinthlilere 1. Mektup, 13:12), Tanrı'nın doğrudan değil, yalnızca eserlerinde ve etkilerinde, bir yansımada görülüp bilinebileceğini savunurlar. Bu yüzden spekülasyon, 'duyusal deneyim'in ötesinde, ilâhî olana ya da doğaüstüne ulaşır.

---

* Michael Inwood (1992), *A Hegel Dictionary*, Blackwell Publishers, Oxford, ss. 271-4.

Speculation, Luther'in skolastizme saldırısından ve aynı zamanda Herder ile Goethe'nin Aydınlanmaya karşıtlıklarından dolayı küçük düşürücü bir tat kazanmıştır. Kant için "teorik biliş, herhangi bir deneyimde erişilemeyecek bir nesneyi ya da bir nesneye ilişkin kavramları hedefliyorsa spekülatiftir. Sadece olanaklı bir deneyimde verilebilen nesneleri ya da nesnelere ilişkin yüklemleri hedefleyen doğal [eş deyişle, öncelikle nedensel] bilişle tezat teşkil eder" (*CPR*, A634vd., B662vd.). Kant onu, örneğin, Tanrı'nın varoluşuna dair kanıtlarla yükümlü spekülatif akılla ilişkilendirir.

Fichte, Schelling ve Hegel, kendi düşüncelerini spekülatif olarak kabul ederler. Bunun nedeni ise, onun Kantçı anlamda olanaklı deneyimi aştığından dolayı değildir; Kant tarafından sunulan alternatiflerin, transendent *Spekulation* ve doğal bilişin eksiksiz/bütün-olanakları-sağlamış olmadığından, bununla birlikte bizzat Kant'ın peşine düşmüş olduğu üçüncü bir alternatif için alan açtığından dolayıdır: Deneyimin doğası ve onda içerilen kavramlar üzerine refleksiyon. Mistikler gibi Schelling de, bir süreliğine, spekülasyonu birlikli bir görmeyi/görüyü [*vision*] ya da sezgiyi içerir saymıştır; oysa Hegel, onu, kavramsal bir süreç olarak görür.

Hegel *Spekulation*u ayna/yansımayla ilişkilendirmez. Tanrı'nın (ya da herhangi başka bir şeyin) doğrudan biliş için erişilemez olduğu ve sadece bir imge içerisinde ayırt edilebildiği fikrine karşıdır; spekülatif felsefeyi refleksiyon felsefesiyle karşıt kılar; ve her ne kadar karşıtlıklara ilişkin refleksiyon, ve refleksiyonun diğer belirlenimlerine ilişkin refleksiyon birbirlerinin içine geçmiş bir vaziyette *Spekulation*da muhafaza edilseler de, böyle bir refleksiyon 'spekülatif' mantığın yalnızca bir yüzüdür. Hegel, *Spekulation*un felsefî anlam-(lar)ıyla sıradan anlamları arasında bağlantı kurmaya fazla girişmez; gelgelelim, felsefî spekülasyon gibi evlilik ya da ticaretle ilgili bir spekülasyonun da (1) dolaysızca mevcut olanın ötesine geçmeyi ve (2) nesnel olanı başlangıçta öznel olan şey yapmayı içerdiğine dikkat çeker. Bununla birlikte, Hegel'in felsefî *Spekulation*unda risk taşıyan ya da müphem bir anlam bulunmaz.

Hegel'in kullanımındaki *Spekulation*un asıl özelliği, karşıt ve görünüşte ayrı olan, düşünceleri (ve şeyleri) birleştirmesidir. Bu yüzden, analitik anlama yetisine karşıt bir biçimde, poetik hayâl gücüne ve mistisizme benzer; oysa onlardan, kavramsal olması ve anlama yetisinin yaptığı işi önvarsayması ile ayrılır. Bu görüş, birbiriyle karşıt olan

yüklem çiftlerinden yalnızca birini nesnelere uygulamada ısrar eden, sözgelimi evrenin *ya* sonlu *ya da* sonsuz olduğu, her ikisinin de olamayacağı yönünde direten Kant-öncesi metafiziğin *Dogmatismus*uyla uyuşmaz. Tam tersine spekülatif düşünce, iki kavramı da birleştirir ve böylelikle evreni, hem sonlu hem de sonsuz olarak kabul eder (*Enc.* I §32E). Spekülatif (ya da olumlu bir biçimde rasyonel) olan, keskin ayrımlar oluşturan anlama yetisiyle ve bu ayrımlarla yeniden çalışmayı sürdüremeyen olumsuz anlamda rasyonel ya da diyalektik olanla karşıtlık içinde, Hegel'in düşüncesinin yalnızca üçüncü aşamasıdır (*Enc.* I §§79vd.). Fakat bu onun düşüncesinin en son ve en ayırt edici aşaması olduğundan dolayı (ve *Spekulation* da daha geniş bir anlama sahip olduğundan), Hegel sıklıkla kendi felsefesini, mantığını vs. 'spekülatif' diye adlandırır. *Spekulation*un salt öznel olmadığında ısrar eder: O, öznellik ile nesnellik arasındaki karşıtlıkları, başka karşıtlıklarla beraber koruyarak-aşar. Bu yüzden, idealizme sıkı sıkıya bağlıdır. Aynı nedenden dolayı, (Kant'ın zannettiği gibi) deneyime karşıt bir biçimde duyuüstüyle ilgili değildir.

Spekulation, (Kant'ınki gibi) bazı kullanımlarında *Metaphysik*le ilişkilendirilir. 'İlk felsefe' ya da 'teoloji'yle ilgili olan Aristoteles'in bir eseri, *ta meta ta phusika* (katalogda '*Fizik*'ten sonraki çalışma') olarak bilinir. '*Phusika*nın, doğal şeylerin ötesindeki şeyler' anlamına gelmiş ve ortaçağ Latincesindeki *metaphysica*ya yol açmıştır. Aristoteles'in kitabında ele alınan şu konuları kapsar: (1) Varlık olarak tüm varlıkların evrensel özellikleri (ontoloji) ve (2) ezelî-ebedî, değişmeyen ve değişim dünyasından ayrı olan varlıklar (teoloji). Sonraki düşünürler, özellikle de Wolff ve takipçileri, metafiziğin alanına başka konuları, Aristoteles'in empirik bilim ile felsefe arasına keskin bir ayrım koymadığından dolayı fiziğin kısımları olarak hesaba katmış olduğu kozmoloji ve rasyonel psikoloji gibi konuları eklediler.

Kant, Wolff'un ona vermiş olduğu anlamdaki metafiziği bertaraf etmiş olduğuna inanmıştır: Ontoloji, varlıkların değil, saf anlama yetisinin bir 'analitik'i olan 'transendental mantık'la yer değiştirilir (*CPR*, A247, B303). Tüm olanaklı deneyimi aşan Tanrı, ruh ve evrene ilişkin yaklaşımları öne süren metafiziğin diğer alanları reddedilir (ya da en azından ahlâkî inanca ayrılır); zira bu tür iddialar için öne sürülen argümanlar kaçınılmaz bir biçimde temelsizdir ve bazı durumlarda çözümsüz antinomilere yol açar. Bu tarz metafizik, *Spekulation*un ve aklın spekülatif kullanımının bir sonucudur. Ancak Kant,

kendi görüşüne göre 'metafizik' başlığının kapsamı içerisine dâhil olan her şeyi reddetmedi. *CPR*'nin A841-51, B869-79'unda o, sözcüğün güncel anlamlarının bir dökümünü verir ve bu anlamlardan bazılarında kendisini bir metafizikçi olarak kabul eder. Dolayısıyla *Metaphysik*, onun etik ve doğa üzerine çalışmalarının başlıklarında (*MM* ve *MENS*) belirmektedir ki, bunların konularını ele alış biçimlerinin saf ya da empirik-olmayan tarzda olduğu, temel ve sistematik olduğu imlenir (*Handwörterbuch*'unda Krug, Kant'ın 'metafizik'i etik anlamda kullanışını eleştirir: Krug için *Metaphysik*, 'felsefî biliş teorisi'yle eşittir).

Şu an *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie* başlığı taşıyan 1804-5 tarihli Jena el yazması üç kısımdan meydana gelir: "Mantık", "Metafizik" ve "Doğa Felsefesi." Sonraki eserlerinde Hegel, 'metafizik'e ayrı bir bölüm tahsis etmez; fakat metafiziğe dair malzemeyi diğer disiplinlerin içine, özellikle de mantığa dâhil eder: Mantık, "düşüncelerde kavranılan şeylerin bilimi olan metafizik ile çakışır" (*Enc.* I §24) ve asıl metafiziği ya da saf spekülatif felsefeyi meydana getirir" (*SL*, "1. Baskıya Önsöz"). *Mantık Bilimi*'ne yazdığı 1812 tarihli "Önsöz"de o, Alman felsefesinin ve ortak anlayışın, "metafizik olmaksızın –kutsalların kutsalı olmaksızın ihtimamla süslenmiş bir tapınak gibi– kültürlü bir halkın yabancı bir görünümü"nü üretmeye yardımcı olmuş olduğuna işaret eder. Sıklıkla Hegel, 'eski' ve 'daha önceki (yani Wolffçu) metafizik'i, genellikle Kant'ın ileri sürdüğü nedenlerle değil, bu metafiziğin 'dogmatizm'i, 'tek-yanlılık'ı ve, diyalektik ya da 'spekülatif' anlamda ilişkili kavramlar arasına koyduğu katı 'ya-ya da' ayrımı yüzünden eleştirir (*Enc.* I §§26vd.). Kant-öncesi metafiziğe ve bizzat Kant'ın kendisine özgü, duyu dünyası ile duyuüstü dünya arasındaki keskin karşıtlık, aşılmaya ihtiyaç duyan bu türde bir karşıtlıktır. Dolayısıyla Hegel, Kant'ın aksine, böyle bir metafiziği akla değil, anlama yetisine yükler. Onun kavramları *Mantık*'a dâhil edilir ve yeni bir spekülatif işleyişe tâbî kılınır. Hegel antik metafiziğe, özellikle de Yeni-Platonculuğa, Wolffçu metafiziktense daha elverişlidir ve onu *Schwärmerei*den, akıldışı ve duygusal fanteziden ayırmaya gayret eder (*Schwarm*, 'kaynaşma' ve *schwärmen*, 'kaynaşmak', asıl olarak arılar, sonrasında ise Reformasyondaki dinî mezhepler için kullanılmıştır. Dolayısıyla *Schwärmerei*, örneğin Locke tarafından kullanıldığı şekliyle 'coşkunluk'a yakın bir anlamdadır).

O hâlde 'metafizik', "Hegel bir metafizikçi miydi?" sorusuna yönelik olarak bize açık ve aydınlatıcı bir cevap vermek anlamında fazlasıyla belirsizdir. Hegel kendisini bazı bakımlardan bir metafizikçi olarak görmüştü. Ancak, bu onun Kant-öncesi metafiziğe geri döndüğünü ya da geri dönmek arzusunda olduğunu gerektirmez. Hegel'in görüşüne göre, geçmişe doğrudan bir geri dönüş asla mümkün değildir: Naif inanç (örneğin, reflektif düşüncenin hakikate erişebileceği düşüncesi, *Enc.* I §26) kuşku tarafından bir kez sarsıldığı zaman, yenilenmesi onun kökendeki naifliğinde değil, daha yüksek, daha gelişmiş bir seviyede mümkün olabilir ancak. Hegel'in anlama yetisine yönelik tereddütleri, onun tek bir ilkeyi diğerleri pahasına öne alamayacağı, tüm önemli kategorilere bir yer tahsis etmek zorunda olduğu ve de duyulur ya da bu dünyadan [*Diesseits*] keskin bir biçimde ayrı olan duyuüstü bir dünya ya da bir 'öte-yan' [*beyond, Jenseits*] koyutlayamayacağı anlamına gelir. Dolayısıyla, en az yanıltıcı [sayılabilecek] cevap, onun hem bir metafizikçi hem de bir antimetafizikçi olduğu yönünde olacaktır: "Herhangi bir şeyin erişebileceği en yüksek aşama ya da olgunluk [derecesi], onun düşüşe geçmeye başladığı yer olacaktır."

çev. Güçlü Ateşoğlu

HEGEL'İN FARKLI DİLLERDE ESERLERİ VE İKİNCİL ESERLER

Hegel'in Eserlerinin Almanca Baskıları

1. *Berliner Schriften, 1818-1831*, ed. Johannes Hoffmeister, Hamburg: Meiner, 1956.
2. *Briefe von und an Hegel*, ed. Johannes Hoffmeister, Beş cilt, Hamburg: Meiner, 1952-1954.
3. *Brifwechsel: Kritische Gesamtausgabe*, ed. Hans Schulz, İki cilt, Leipzig: Haessel, 1930.
4. *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Johannes Hoffmeister, Hamburg: Meiner, 1955.
5. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, ed. Johannes Hoffmeister, Stuttgart: Fromann, 1936.
6. *Erste Druckschriften*, ed. Georg Lasson, Hamburg: Meiner, 1928.
7. *Gesammelte Werke. Kritische Ausgabe*, ed. Deutsche Forschungsgemeinschaft in Verbindung mit Rheinisch-westfalishen Akademie der Wissenschaften, Yirmibeş cilt, Hamburg: Meiner, 1968.
8. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. Johannes Hoffmeister, Hamburg: Meiner, 1955.
9. *Hegels theologische Jugendschiften*, ed. Hermann Nohl, Tubingen: Mohr, 1907.
10. *Jenaer Realphilosophie I: Die Vorlesungen von 1803/04*, ed. Johannes Hoffmeister, Leipzig: Meiner, 1932.

11. *Jenaer Realphilosophie II: Die Vorlesungen von 1805/06*, ed. Johannes Hoffmeister, Leipzig: Meiner, 1932.
12. *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, ed. Georg Lasson, Leipzig: Meiner, 1923.
13. *Nürnberger Schriften*, ed. Johannes Hoffmeister, Leipzig: Meiner, 1938.
14. *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung von 1819/20*, ed. Dieter Henrich, Frankfurt: Suhrkamp, 1983.
15. *Phänomenologie des Geistes*, ed. Johannes Hoffmeister, Hamburg: Meiner, 1952.
16. *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe*, ed. Hermann Glockner, Yirmi cilt. Stuttgart: Fromann, 1927-1930.
17. *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, ed. Georg Lasson, Leipzig: Meiner, 1923.
18. *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe*, ed. Georg Lasson ve Johannes Hoffmeister, Otuz cilt, Leipzig: Meiner, 1911-1938 (tamamlanmamış).
19. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, ed. Johannes Hoffmeister, Dört cilt, Hamburg: Meiner, 1955.
20. *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, ed. Karl-Heinz Ilting, Dört cilt, Stuttgart: Fromann, 1973-1976.
21. *Werke. Vollständige Ausg. durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, ed. Philip Marheineke, Onsekiz cilt, Berlin: Duncker und Humblot, 1832-1845.
22. *Werke in Zwanzig Bänden, Theorie-Werkausgabe*, ed. E. Moldenhauer ve K. Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
23. *Werke. Werkausgabe*, ed. Eva Moldenhauer ve Karl Michel, Yirmi cilt, Frankfurt: Suhrkamp, 1969-1972.
24. *Wissenschaft der Logik*, ed. Georg Lasson, İki cilt, Hamburg: Meiner, 1966-67.

Hegel'in Eserlerinin İngilizce Baskıları

1. *Aesthetics; Lectures on Fine Art*, çev. T.M. Knox, İki cilt, Oxford: Clarendon Press, 1975.
2. *Early Theological Writings*, çev. T.M. Knox, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1971.
3. *Elements of the Philosophy of Right*, çev. H.B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
4. *Encyclopaedia Logic*, çev. T.F. Geraets, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1991.

5. *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences in Outline*, çev. S.H. Taubeneck, New York: Continuum, 1990.
6. *Faith and Knowledge*, çev. W. Cerf ve H.S. Harris, Albany: State University of New York Press, 1977.
7. *Introduction to the Lectures on the History of Philosophy*, çev. T.M. Knox ve A.V. Miller, Oxford: Clarendon, 1985.
8. *Hegel and the Human Spirit*, çev. L. Rauch, Detroit: Wayne State University Press, 1983.
9. *Hegel's Introduction to Aesthetics: Being the Introduction to the Berlin Aesthetics Lectures of the 1820s*, çev. T.M. Knox, Oxford: Clarendon Press, 1979.
10. *Hegel on the Arts: Selections from G.W.F. Hegel's Aesthetics, or the Philosophy of Fine Art*, kısaltılmış çev. Henry Paolucci, New York: Ungar, 1979.
11. *Hegel: The Letters*, çev. Clark Butler ve Christine Seiler, Bloomington: Indiana University Press, 1984.
12. *Hegel's Philosophy of Mind*, çev. W. Wallace, Ithaca: Cornell University Press, 1984.
13. *Hegel's Preface to the Phenomenology of Spirit*, çev. Yirmiyahu Yovel, Princeton: Princeton University Press, 2005.
14. *Hegel's Science of Logic*, çev. A.V. Miller, Londra: Allen and Unwin, 1969.
15. *Lectures on the History of Philosophy*, çev. E.S. Haldane ve F. Simson, Üç cilt, Nebraska: University of Nebraska Press, 1995.
16. *Lectures on the History of Philosophy: The Lectures of 1825-26. Volume 3: Medieval and Modern Philosophy*, çev. R.F. Brown ve J.M. Stewart, Londra: Sage Publications, 1990.
17. *Lectures on Logic*, çev. Karl Hegel, Bloomington: Indiana University Press, 2008.
18. *Lectures on Natural Right and Political Science*, çev. J.M. Stewart ve P.C. Hodgson, Berkeley: University of California Press, 1995.
19. *Lectures on the Philosophy of Religion: One-volume Edition, The Lectures of 1827*, çev. P.C. Hodgson ve diğ., Berkeley: University of California Press, 1988.
20. *Lectures on the Philosophy of World History*, çev. H.S. Nisbet, ed. Johannes Hoffmeister, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
21. *Lectures on the Proofs of the Existence of God*, çev. P.C. Hodgson, Oxford: Oxford University Press, 2007.

22. *Natural Law*, çev. T.M. Knox, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1975.
23. *Phenomenology of Spirit*, çev. A.V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1977
24. *Philosophy of Nature (Part Three of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences)*, çev. Michael John Perry, Üç cilt, Londra: George Allen and Unwin, 1970.
25. *Political Writings*, çev. H.B. Nisbet, ed. Laurence Dickey ve H.B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
26. *Reason in History: A General Introduction to the Philosophy of History*, çev. Robert S. Hartman, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1953.
27. *Selections*, ed. William T. Harris, New York: Scribner, 1957.
28. *System of Ethical Life (1803/4) and First Philosophy of Spirit (Part III of the System of Speculative Philosophy 1803/4)*, çev. ve ed. H.S. Harris ve T.M. Knox, Albany: State University of New York Press, 1979.
29. *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, çev. H.S. Harris ve T.M. Knox, Albany: State University of New York Press, 1979.
30. *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, çev. H.S. Harris ve W. Cerf, New York: Suny Press, 1977.
31. *The Encyclopedia Logic: Part 1 of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences*, çev. T.F. Geraets, W.A. Suchting ve H.S. Harris, Indianapolis: Hackett, 1991.
32. *The Ethics of Hegel*, çev. ve ed. J. MacBride Sterrett, Boston: Ginn, 1893.
33. *The Essential Writings*, ed. Frederick G. Weiss, New York: Harper & Row, 1974.
34. *Three Essays, 1793-1795*, çev. ve ed. Peter Fuss, John Dobbins, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.
35. *The Jena System 1804-5: Logic and Metaphysics*, çev. J. Burbidge ve G. di Giovanni. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1986.
36. *The Logic System, 1804–5; Logic and Metaphysics*, çev. John W. Burbidge ve George di Giovanni, Kingston: McGill-Queen's University Press, 1986.
37. *The Philosophy of Hegel*, ed. Carl J. Friedrich, New York: Modern Library, 1954.
38. *The Phenomenology of Mind*, çev. J.B. Baillie, Londra: George Allen & Unwin, 1949.
39. *The Philosophical Propaedeutic*, çev. A.V. Miller, ed. Michael George ve Andrew Vincent, Oxford: Basil Blackwood, 1986.
40. *The Philosophy of Nature*, çev. A.V. Miller, Oxford: Clarendon, 1970.

41. *The Philosophy of History*, çev. J. Sibree, New York: Dover Publications, 1956.

Hegel'in Eserlerinin Fransızca Baskıları

1. *Concept Préliminaire de L'Encyclopédie des Sciences Philosophiques en Abrégé*, çev. Bernard Bourgeois, Paris: Librarie Philosophique J. Vrin, 1994.
2. *Cours D'esthétique*, çev. Jean-Pierre Lefebvre ve Veronika Von Schenck, Paris: Aubier, 1995.
3. *Encyclopédie des Sciences Philosophiques: La Science de La Logique*, çev. Bernard Bourgeois, Paris: Librarie Philosophique J. Vrin, 1994.
4. *Encyclopédie des Sciences Philosophiques: La Philosophie de L'esprit*, çev. Bernard Bourgeois, Paris: Librarie Philosophique J. Vrin, 1988.
5. *Esthétique*, çev. ve ed. Claude Khodoss, Paris: Presses Universitaires de France, 1973.
6. *Fragments de La Période de Berne: 1793-1796*, çev. Robert Legros ve Fabienne Versraeten, Paris: Librarie Philosophique J. Vrin, 1987.
7. *La Différence Entre Les Systèmes Philosophiques de Fichte et de Schelling*, çev. Bernard Gilson, Paris: Librarie Philosophique J. Vrin, 1986.
8. *L'ironie Romantique: Compte Rendu des "Ecrits Posthumes et Correspondance" de Solger*, çev. ve ed. Jeffrey Reid ve Nelly Tondut, Paris: Librarie Philosophique J. Vrin, 1997.
9. *La Phénoménologie de L'esprit*, çev. Jean Hyppolite, Paris: Aubier, 1941.
10. *La Philosophie de L'esprit: de La Realphilosophie 1805*, çev. Guy Planty-Bonjour, Paris: PUF, 1982.
11. *La Positivité de La Religion Chrétienne*, çev. ve ed. Guy Planty-Bonjour, Paris: PUF, 1983.
12. *La Raison dans L'histoire*, çev. Jean-Paul Frick, Paris: Hatier, 1990.
13. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, çev. Gilles Marmasse, Paris: Vrin, 1992.
14. *La Raison dans L'histoire: Introduction à La Philosophie de L'histoire*, çev. Kostas Papaioannou, Paris: Plon, 1965.
15. *Le droit naturel*, çev. André Kaan, Paris: Gallimard, 1972.
16. *Leçons sur L'histoire de La Philosophie: Introduction: Système et Histoire de La Philosophie*, çev. J. Gibelin, Paris: Gallimard, 1954.
17. *Leçons sur L'histoire de La philosophie: Introduction: Système et Histoire de La Philosophie*, çev. Jean Gibelin, Paris: Gallimard, 1970.

18. *Leçons sur L'histoire de La Philosophie: La Philosophie Grecque; Le Dogmatisme et Le Scepticism; Les Néoplatoniciens*, çev. Pierre Garniron, Paris: Librarie Philosophique J. Vrin, 1975.
19. *Leçons sur L'histoire de La Philosophie: La Philosophie du Moyen-age*, çev. Pierre Garniron, Paris: Librarie Philosophique J. Vrin, 1978.
20. *Leçons sur L'histoire de La Pilosophie: La Philosophie Moderne; de Fr. Bacon aux Lumières*, çev. Pierre Garniron, Paris: Librarie Philosophique J. Vrin, 1985.
21. *Leçons sur La Philosophie de La Religion, Troisième Partie: La Religion Accomplie*, çev. Pierre Garniron, Paris: PUF, 2004.
22. *Morceaux Choisis*, çev. ve ed. Henri Lefebvre, Norbert Guterman, Paris: Gallimard, 1939.
23. *Phénoménologie de L'esprit*, çev. Bernard Bourgeois, Paris: Vrin, 2006.
24. *Phénoménologie de L'esprit*, çev. Gwendoline Jarczyk ve Pierre-Jean Labarriére, Paris: Gallimard, 1993.
25. *Précis de l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques: La Logique, La Philosophie de La Nature, La Philosophie de L'esprit*, çev. J. Gibelin, Paris: Librarie Philosophique J. Vrin, 1987.
26. *Premiers Écrits: Francfort 1797-1800*, çev. Robert Legros, Paris: Librarie Philosophique J. Vrin, 1997.
27. *Propédeutique Philosophique*, çev. Maurice de Gandillac, Paris: Éditions Gonthier, 1969.
28. *Principes de La Philosophie du Droit: ou Droit Naturel et Science de L'état en Abrégé*, çev. Robert Derathé ve Jean-Paul Frick, Paris: Librarie Philosophique J. Vrin, 1998.
29. *Science de La Logique: La Logique Objective (fin); La Logique Subjective*, çev. S. Jankélévitch, Paris: Aubier, 1949.
30. *Textes Pédagogiques*, çev. Bernard Bourgeois, Paris: Librarie Philosophique J. Vrin, 1990.

Hegel'in Felsesi Üzerine Başlıca Almanca Kaynaklar

1. Ahrweiler, Georg (1976) *Hegels Gesellschaftslehre*, Berlin: Luchterhand.
2. Althaus, Horst (1992) *Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie*, Münih: Carl-Hanser Verlag.
3. Arndt, Andreas; Iber, Christian (2000) *Hegels Seinslogik. Interpretation und Perspektiven*, Berlin: Akademie-Verlag.
4. Bautz, Timo (1988) *Lehre von der Weltgeschichte Hegels*, Münih: Wilhelm Fink.

5. Beyer, Wilhelm Raimund (1981) *Hegel, der Triumph des neuen Rechts*, Hamburg: VSA-Verlag.
6. Breidbach, Olaf (1982) *Das Organische in Hegels Denken: Studie zur Naturphilosophie und Biologie um 1800*, Würzburg: Konigshausen & Neumann.
7. Burkhardt, Bernd (1993) *Hegels 'Wissenschaft der Logik' im Spannungsfeld der Kritik*, Hildesheim: Georg Olms Verlag.
8. Caird, Edward (2010) *Hegel*, Charleston: Nabu Press.
9. Chwolson, Orest Daniilovic (2008) *Hegel, Haeckel, Kossuth, und das Zwölfte Gebot*, Charloston: BiblioLife.
10. De Vos, Ludovicus (1983) *Hegels Wissenschaft der Logik, die absolute Idee: Einleitung und Kommentar*, Bonn: Bouvier Verlag Grundmann.
11. D'Hondt, Jacques (1973) *Hegel in seiner Zeit - Berlin 1818-1831*, Berlin: Akademie Verlag.
12. Eley, Lothar (1976) *Hegels Wissenschaft der Logik: Leitfaden und Kommentar*, Münih: Wilhelm Fink.
13. Engelhardt, Dietrich von (1976) *Hegel und die Chemie - Studien zur Philosophie und Wissenschaft der Natur um 1800*, Wiesbaden: Guido Pressler Verlag.
14. Fetscher, Irving (1970) *Hegels Lehre vom Menschen*, Stuttgart: Fromann-Holzboog.
15. Fink, Eugen (1977) *Hegel: Phanomenolog. Interpretationen d. "Phänomenologie des Geistes"*, Klostermann Vittorio GmbH.
16. Flechtheim, Ossip Kurt (1975) *Hegels Strafrechtstheorie*, Berlin: Duncker & Humblot.
17. Friedrich Fulda, Hans (2003) *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Münih: Beck.
18. Gadamer, Hans-Georg (1980) *Hegels Dialektik: Sechs hermeneutische Studien*, Frankfurt: J.C.B. Mohr.
19. Geulen, Eva (2002) *Das Ende der Kunst Lesarten eines Gerüchts nach Hegel*, Berlin: Suhrkamp.
20. Gloser, Matthias (2007) *Herr und Knecht bei Hegel*, Münih: GRIN Verlag.
21. Göschel, Karl Friedrich (1832) *Hegel und seine zeit: Mit rücksicht auf Göthe*, University of Michigan Library.
22. Gruner, Stefan (2010) *Hegels Ätherlehre: Including a Summary in English: Hegel's Aether Doctrine*, Saarbrücken: VDM Verlag.
23. Gulyga, Arseni (1990) *Die deutsche Philosophie klassische*, Leipzig: Ein Abriss Reclam.

24. Gussbacher, Heinrich (1988) *Hegels Psychologie der Intelligenz*, Würzburg: Konigshausen & Neumann.
25. Güßbacher, Heinrich (1988) *Hegels Psychologie der Intelligenz*, Würzburg: Verlag.
26. Hansen, Frank-Peter (1997) *G.W.F. Hegel "Wissenschaft der Logik": Ein Kommentar*, Würzburg: Konigshausen & Neumann.
27. Hartnack, Justus (1995) *Hegels Logik*, Frankfurt: Peter Lang GmbH.
28. Hast, Klaus (1991) *Hegels Ästhetische Reflexion des freien Subjekts*, Frankfurt: Peter Lang GmbH.
29. Hayın, Rudolf (2011) *Hegel und Seine Zeit*, Charleston: Nabu Press.
30. Heftrich, Eckhard (1967) *Hegel und Jacob Burckhardt. Zur Krisis des geschichtlichen Bewußtseins*, Frankfurt: Klostermann Vittorio GmbH.
31. Henke, Roland W. (1989) *Hegels Philosophieunterricht*, Würzburg: Konigshausen & Neumann.
32. Henrich, Dieter (2010) *Hegel im Kontext*, Berlin: Suhrkamp.
33. Henrich, Mareike (2007) *Hegel, Hölderlin und das älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus*, Münih: GRIN Verlag.
34. Hermann, Conrad (2010) *Hegel und die Logische Frage der Philosophie in der Gegenwart*, Charleston: Nabu Press.
35. Horstmann, Rolf; Petry, Michael J. (1986) *Hegels Philosophie der Natur*, Stuttgart: Ernst Klett Verlag.
36. Horstmann, Rolf-Peter (1984) *Ontologie und Relationen: Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*, Meisenheim: Anton Hain.
37. Hösle, Vittorio (1988) *Hegels System*, Hamburg: Meiner Verlag.
38. Hösle, Vittorio (1997) *Moral und Political: Grundlagen einer Ethik für das 21. Jahrhundert Politischen*, Münih: CHBeck Verlag.
39. Iber, Christian (1990) *Metaphysik der Absoluten Relationalität - Eine Studie Zu Den Ersten Beiden Kapitel von Hegels Wesenslogik*, Berlin; New York: Walter de Gruyter Verlag.
40. Ihming, Karl-Norbert (1989) *Hegels Deutung der Gravitation*, Frankfurt: Athenäum.
41. Jaeschke, Walter (1983) *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
42. Jaeschke, Walter (2003) *Hegel-Handbuch*, Stutgrat: Metzlersche J.B. Verlag.
43. Janke, Wolfgang (2008) *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus: Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre*, Amsterdam: Rodopi Verlag.

44. Kippenberg, Nadine (2011) *Herrschaft und Knechtschaft bei Hegel*, Münih: GRIN Verlag.
45. Kwon, Jeong-Im (2001) *Hegels Bestimmung der Kunst: Die Bedeutung der "symbolischen Kunstform" in Hegels Ästhetik*, Münih: Wilhelm Fink.
46. Leidi, Thamar Rossi (2009) *Hegels Begriff der Erinnerung*, Frankfurt: Peter Lang GmbH.
47. Löwith, Karl (1999) *Von Hegel zu Nietzsche*, Stutgart: Koch, Neff & Oetinger & Co.
48. Ludwig, Ralf (2000) *Hegel für Anfänger Phänomenologie des Geistes*, Münih: DTV.
49. Lukács, Georg (1973) *Der junge Hegel Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie*, Berlin: Suhrkamp.
50. Mahrlein, Christoph (2000) *Volksgeist und Recht: Hegels Philosophie der Einheit und ihre Bedeutung in der Rechtswissenschaft*, Würzburg: Konigshausen & Neumann.
51. Marcuse, Herbert (1975) *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt: Klostermann Vittorio GmbH.
52. Marx, Werner (2006) *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt: Klostermann Vittorio GmbH.
53. Maurer, Reinhart Klemens (1980) *Hegel und das Ende der Geschichte*, Freiburg: K. Alber.
54. Michelet, Karl Ludwig (2012) *Hegel: der unwiderlegte Weltphilosoph*, Berkeley: University of California Libraries.
55. Na, Jong-Seok (2002) *Praktische Vernunft und Geschichte bei Vico und Hegel*, Würzburg: Konigshausen & Neumann.
56. Nancy, Jean-Luc (2011) *Hegel*, Berlin: Diaphanes Verlag.
57. Neuser, Wolfgang (1995) *Natur und Begriff – Begriffsgeschichte von und Studien zur Theoriekonstitution Newton bis Hegel*, Stuttgart; Weimar: JB Metzler Verlag.
58. Nowak, Adolf (1971) *Hegels Musikästhetik*, Regensburg: Gustav Bosse Verlag.
59. Oetjen, Malte (2007) *Das Ende der Kunst bei Hegel*, Münih: GRIN Verlag.
60. Peperzak, Adrian Theodor (1991) *Hegels Praktische Philosophie*, Stuttgart: Fromann-Holzboog.
61. Petry, Michael John (1987) *Hegel und die Naturwissenschaften*, Stuttgart: Fromann-Holzboog.
62. Pöggeler, Otto (1999) *Hegels Kritik der Romantik*, Münih: Wilhelm Fink.

63. Pridat, Birger P. (1990) *Hegel Ökonom als*, Berlin: Duncker & Humbolt Verlag.
64. Quante, Michael (1993) *Hegels Begriff der Handlung*, Stutgart: Frommann-Holzboog.
65. Reese, Heinrich (2010) *Hegel über das Auftreten der Christlichen Religion in der Weltgeschichte*, Charleston: Nabu Press.
66. Riedel, Manfred (1974) *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt: Suhrkamp.
67. Riedel, Manfred (1982) *Zwischen Tradition und Revolution: Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Stuttgart: Klett-Cotta.
68. Rosenkranz, Karl (1870) *Erläuterungen Hegels Encyclopädie zu*, Leipzig: Vergri.
69. Rosenkranz, Karl (1998) *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Darmstadt: Reprint Der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft.
70. Schmidt, Hans-Christoph (2002) *Hegels Begriff der Arbeit*, Berlin: Akademie Verlag.
71. Schmidt, Hermann (1992) *Hegels Logik*, Bonn: Bouvier Verlag Grundmann.
72. Schmidt, Klaus J. (1997) *G.W.F. Hegel Wissenschaft der Logik – Die Lehre vom Wesen*, Paderborn: UTB Schöningh.
73. Schnädelbach, Herbert (2000) *Hegels praktische Philosophie*, Berlin: Suhrkamp.
74. Spies, Torsten (2006) *Die Negativität des Absoluten Hegel und das Problem der Gottesbeweise*, Marburg: Tectum Verlag.
75. Stederoth, Dirk (2001) *Hegels Philosophie des Geistes subjektiven Ein Kommentar komparatistischer*, Berlin: Akademie Verlag.
76. Stek-Weithofer, Pirmin (1992) *Hegels Analytische Philosophie*, Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh.
77. Sulz, Eugen (2012) *Hegels philosophische Begründung des Strafrechts und deren Ausbau in der Deutschen Strafrechtswissenschaft*, Berkeley: University of California Libraries.
78. Vieweg, Klaus (1991) *Hegel – Vision und Konstruktion einer Vernunftgeschichte der Freiheit*, Frankfurt: Peter Lang GmbH.
79. von Bogdany, Armin (1989) *Hegels Theorie des Gesetzes*, Freiburg: Alber Verlag.
80. von Köstlin, Karl Reinhold (2010) *Hegel in philosophischer, politischer und nationaler Beziehung für das deutsche Volk*, Charleston: Nabu Press.
81. von Pechmann, Alexander (1988) *Die Kategorie des Masses in Hegels "Wissenschaft der Logik"*, Cologne: Pahl-Rugenstein Verlag.

82. Wagner, Frank Dietrich (1974) *Hegels Philosophie der Dichtung*, Bonn: Bouvier Verlag Grundmann.
83. Wahsner, Renate (2005) *Hegel und das mechanistische Weltbild*, Frankfurt: Peter Lang GmbH.
84. Wandschneider, Dieter (1995) *Grundzüge einer Theorie der dialect – Revision und der dialektischen Kategorienentwicklung in Rekonstruktion Hegels "Wissenschaft der Logiké"*, Stuttgart: Klett-Cotta.
85. Wandschneider, Dieter (1992) *Raum, Zeit, Relativität – Hegelschen Naturphilosophie Grundbestimmungen der Physik der in der Perspectives*, Frankfurt: Klostermann Vittorio Verlag.
86. Wolf, Dieter (1979) *Hegel und Marx: Zur Bewegungsstruktur d. absoluten Geistes u.d. Kapitals*, Hamburg: VSA-Verlag.
87. Wolff, Michael (1992) *Das Korper-Seele-Problem: Kommentar zu Hegel, Enzyklopadie (1830)*, Frankfurt: Klostermann Vittorio GmbH.

Hegel'in Felsesi Üzerine Başlıca İngilizce Kaynaklar

1. Adkins, Brent (2007) *Death and Desire in Hegel, Heidegger and Deleuze*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
2. Adorno, Theodor W. (1963) *Hegel: Three Studies*, çev. S.W. Nicholsen ve J.J. Shapiro, Massachusetts: MIT.
3. Allen Fox, Michael (2005) *The Accessible Hegel*, New York: Humanity Books.
4. Althaus, Horst (2000) *Hegel: An Intellectual Biography*, çev. Michael Tars, Cambridge: Polity Press.
5. Althusser, Louis (1997) *The Spectre of Hegel: Early Writings*, Londra; New York: Verso.
6. Anderson, Kevin (1995) *Lenin, Hegel, and Western Marxism: A Critical Study*, Urbana: University of Illinois Press.
7. Arthur, Christopher John (1986) *Dialectics of Labour: Marx and His Relation to Hegel*, Oxford; New York: Blackwell.
8. Avineri, Shlomo (1972) *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge: Cambridge University Press.
9. Barnett, Stuart (1998) *Hegel after Derrida*, Londra; New York: Routledge.
10. Bates, Jennifer Ann (2011) *Hegel and Shakespeare on Moral Imagination*, New York: State University of New York Press.
11. Bauer, Bruno (1989) *The Trumpet of The Last Judgement Against Hegel the Atheist and Antichrist: An Ultimatum*, Lewiston, N.Y.: E. Mellen Press.

12. Baugh, Bruce (2003) *French Hegel: From Surrealism to Postmodernism*, New York: Routledge.
13. Beatrice Longuenesse (2007) *Hegel's critique of metaphysics*, çev. Nicole J. Simek. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
14. Beiser, Frederick C. (1993) *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press.
15. Beiser, Frederick C. (2005) *Hegel*, Londra: Routledge.
16. Beiser, Frederick C. (2008) *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-century Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
17. Beiser, Frederick C. (2008) *German Idealism*, Cambridge; Londra: Cambridge University Press.
18. Berthold, Bond Daniel (1989) *Hegel's Grand Synthesis: A Study of Being, Thought and History*, Albany; NY: SUNY Press.
19. Borchers, Scott (2007) *Hegel's Science of Logic and Global Climate Change: A Philosophical Explanation of An Environmental*, Lewiston; New York: Edwin Mellen Press.
20. Braver, Lee (2007) *A thing of this World: A History of Continental Anti-realism*, Evanston: Northwestern University Press.
21. Brandom, Robert B. (1994) *Making It Explicit*, Cambridge; Mass.: Harvard University Press.
22. Brandom, Robert B. (2002) *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge; Mass.: Harvard University Press.
23. Brazill, William J. (1970) *The Young Hegelians*, New Haven: Yale University Press.
24. Bristow, William F (2007) *Hegel and the Transformation of Philosophical Critique*, New York: Oxford University Press.
25. Brooks, Thom (2007) *Hegel's Political Philosophy: A Systematic Reading of the Philosophy of Right*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
26. Brown, Alison Leigh (2001) *On Hegel*, Belmont; Calif.: Wadsworth/ Thompson Learning.
27. Browning, Gary K. (1999) *Hegel and the History of Political Philosophy*, Basingstoke: Macmillan.
28. Bowman, Brady (2013) *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*, Cambridge; New York: Cambridge University Press.
29. Buchwalter, Andrew (2012) *Hegel And Global Justice*, New York; Londra: Springer.

30. Buck-Morss, Susan (2009) *Hegel, Haiti, and Universal History*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
31. Burbidge, John W. (1992) *Hegel on Logic and Religion: The Reasonableness of Christianity*, Albany, NY: State University of New York Press.
32. Burbidge, John W. (2001) *Historical Dictionary of Hegelian Philosophy*, Scarecrow Press.
33. Burbidge, John W. (2007) *Hegel's Systemic Contingency*, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan.
34. Burns, Tony ve Fraser, Ian (2000) *The Hegel-Marx Connection*, New York: St. Martin's Press.
35. Butler, Clark (1977) *G.W.F. Hegel*, Boston: Twayne.
36. Butler, Clark (2011) *The Dialectical Method: A Treatise Hegel Never Wrote*, New York: Humanity Books.
37. Butler, Clark (2011) *Hegel's Logic: Between Dialectic and History*, Evanston; IL: Northwestern University Press.
38. Caird, Edward (2002) *Hegel*, Washington: Cambridge Scholars Press Ltd.
39. Carlson, David Gray (2006) *Hegel's Theory of the Subject*, New York: Palgrave Macmillan.
40. Carvounas, David (2002) *Diverging Time: The Politics of Modernity in Kant, Hegel, and Marx*, Lanham: Lexington Books.
41. Christensen, Darrel E. (1970) *Hegel and the Philosophy of Religion; The Wofford Symposium, 1968*, The Hague: Martinus Nijhoff.
42. Clayton, Crockett; Žižek, Slavoj; Davis, Creston (2011) *Hegel and the Infinite: Religion, Politics, and Dialectic*, New York: Columbia University Press.
43. Colleti, Lucio (1973) *Marxism and Hegel*, Londra: NLB.
44. Collins, Ardis B. (1995) (ed.) *Hegel on The Modern World*, New York: SUNY Press.
45. Collins, Ardis B. (2013) *Hegel's Phenomenology: The Dialectical Justification of Philosophy's First Principles*, Montreal; Kingston: Mcgill Queens University Press.
46. Comay, Rebecca; McCumber, John (1999) *Endings: Questions of Memory in Hegel and Heidegger*, Evanston: Northwestern University Press.
47. Comay, Rebecca (2010) *Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution*, Stanford; California: Stanford University Press.
48. Conklin, William (2008) *Hegel's Laws: The Legitimacy of a Modern Legal Order*, Stanford; California: Stanford Law Books.

49. Cook, Daniel J. (1973) *Language in The Philosophy of Hegel*, The Hague: Mouton.
50. Cooper, Barry (1984) *The End of History: An Essay on Modern Hegelianism*, Toronto: University of Toronto Press.
51. Cristaudo, Wayne (1991) *The Metaphysics of Science and Freedom: From Descartes to Kant to Hegel*, Aldershot; Hants; Avebury; Brookfield: Gower.
52. Crites, Stephen (1998) *Dialectic and Gospel in the Development of Hegel's Thinking*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
53. Cristi, Renato (2005) *Hegel on Freedom and Authority*, Cardiff: University of Wales Press.
54. Cullen, Bernard (1988) *Hegel Today*, Aldershot; Hants; Brookfield: Avebury Co.
55. Dahlstrom, Daniel O. (2008) *Philosophical Legacies: Essays on the Thought of Kant, Hegel, and Their Contemporaries*, Washington: Catholic University of America Press.
56. Dallmayr, Fred Reinhard (1993) *G.W.F. Hegel: Modernity and Politics*, Newbury Park: Sage Publications.
57. De Boer, Karin (2010) *On Hegel: The Sway of the Negative*, Londra: Palgrave Macmillan.
58. De Laurentiis, Allegra (2005) *Subjects in the Ancient and Modern World: On Hegel's Theory of Subjectivity*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
59. De Nys, Martin J. (2009) *Hegel and Theology*, New York; Londra: T & T Clark International.
60. Deligiorgi, Katerina (2006) *Hegel: New Directions*, Montreal; Kingston: Mcgill Queens University Press.
61. Denker, Alfred; Vater, Michael G. (2003) *Hegel's Phenomenology of Spirit: New Critical Essays*, Amherst, N.Y.: Humanity Books.
62. Desmond, William (1989) *Hegel and his Critics*, New York: SUNY Press.
63. Desmond, William (1992) *Beyond Hegel and Dialectic: Speculation, Cult, and Comedy*, Albany: State University of New York Press.
64. d'Hondt, Jacques (1988) *Hegel in His Time*, çev. John Burbidge, Nelson Roland ve Judith Leva. Peterborough, Ont.; Lewiston, NY: Broadview Press.
65. Dickey, Laurence (1987) *Hegel: Religion, Economics and the Politics of Spirit 1770-1807*, Cambridge: Cambridge University Press.

66. Dien Winfield, Richard (2010) *Hegel and Mind: Rethinking Philosophical Psychology*, New York: Palgrave Macmillan.
67. Dien Winfield, Richard (2012) *Hegel's Science of Logic: A Critical Rethinking in Thirty Lectures*, New York: Rowman & Littlefield Publishers.
68. Di Giovanni, George; Harris, H.S. (2000) (haz. ve çev.) *Between Kant and Hegel: Texts in The Development of Post-Kantian Idealism*, Indianapolis: Hackett Pub. Co.
69. Duffy, Simon (2006) *The Logic of Expression: Quality Quantity and Intensity in Spinoza Hegel and Deleuze*, Aldershot: Ashgate Publishing.
70. Dunayevskaya, Raya (1973) *Philosophy and Revolution; From Hegel to Sartre and From Marx to Mao*, New York: Delacorte Press.
71. Duquette David A. (2002) *Hegel's History of Philosophy: New Interpretations*, New York: SUNY Press.
72. Edward Rose, David (2007) *Hegel's 'Philosophy of Right': A Reader's Guide*, New York; Londra: Continuum.
73. Engelhardt, H. Tristram (1994) (ed.) *Hegel: Beyond Metaphysics and The Authoritian State*, Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers.
74. Franco, Paul (1999) *Hegel's Philosophy of Freedom*, New Haven: Yale University Press.
75. Fraser, Ian (1998) *Hegel and Marx: The Concept of Need*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
76. Feldman, Karen S. (2006) *Binding Words: Conscience and Rhetoric in Hobbes, Hegel, and Heidegger*, Evanston: Northwestern University Press.
77. Ferrarin, Alfredo (2007) *Hegel and Aristotle*, Cambridge; New York: Cambridge University Press.
78. Findlay, John, N. (1958) *Hegel: A Re-examination*, New York: Collier Books.
79. Forster, Michael N. (1989) *Hegel and Skepticism*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
80. Forster, Michael N. (1998) *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*, Chicago: University of Chicago Press.
81. Gadamer, Hans-Georg (1976) *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, çev. P. Christopher Smith, New Haven: Yale University Press.
82. Geiger, Ido (2007) *The Founding Act of Modern Ethical Life: Hegel's Critique of Kant's Moral and Political Philosophy*, Stanford; Calif.: Stanford University Press.

83. Gemerchak, Christopher M. (2003) *The Sunday of the Negative: Reading Bataille, Reading Hegel*, Albany: State University of New York Press.
84. Geraets, Theodore F. (1991) *The Encyclopaedia Logic*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
85. Giovanni George (1990) *Essays on Hegel's Logic*, New York: SUNY Press.
86. Gray, J. Glenn (1969) *Hegel and Greek Thought*, Londra: Harper & Row.
87. Harris, Henry Silton (1972) *Hegel's Development: Toward the Sunlight (1770-1801)*, Oxford: Clarendon Press.
88. Harris, Henry Silton (1983) *Hegel's Development II: Night Thoughts (Jena 1801-6)*, Oxford: Oxford University Press.
89. Harris, Henry Silton (1995) *Hegel: Phenomenology and System*, Indianapolis: Hackett Pub. Co.
90. Harris, Henry Silton (1997) *Hegel's Ladder I-II*, Indianapolis: Hackett Pub.
91. Hahn, Songsuk Susan (2007) *Contradiction in Motion: Hegel's Organic Concept of Life and Value*, Ithaca: Cornell University Press.
92. Hamacher, Werner (1998) *Pleroma: Reading in Hegel: The Genesis and Structure of a Dialectical Hermeneutics in Hegel*, çev. N. Walker ve S. Jarvis, Londra: Athlone.
93. Harrelson, Kevin J. (2008) *The Ontological Argument from Descartes to Hegel*, New York: Humanity Books.
94. Harris, Errol E (1993) *The Spirit of Hegel*, Atlantic Highlands: Humanities Press.
95. Heidegger, Martin (1988) *Hegel's Phenomenology of Spirit*, çev. Parvis Emad ve Kenneth Maly, Bloomington: Indiana University Press.
96. Henrich, Dieter ve Pacini, David S. (2003) *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, Cambridge; Mass.: Harvard University Press.
97. Hodgson, Peter C. (2008) *Hegel and Christian Theology: A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*, Oxford; New York: Oxford University Press.
98. Hodgson, Peter C. (2006) (ed.) *Hegel: Lectures on the Philosophy of Religion (One-Volume Edition, The Lectures of 1827)*, Oxford; New York: Oxford University Press.
99. Hodgson, Peter C. (2011) (ed.) *Hegel: Lectures on the Philosophy of World History (Volume I: Manuscripts of the Introduction and the*

Lectures of 1822-1823), çev. Robert F. Brown, Oxford; New York: Oxford University Press.
100. Hoffman, Piotr (1982) *The Anatomy of Idealism: Passivity and Activity in Kant, Hegel, and Marx*, The Hague; Boston: M. Nijhoff Publishers.
101. Houlgate, Stephen (1986) *Hegel, Nietzsche, and The Criticism of Metaphysics*, Cambridge; New York: Cambridge University Press.
102. Houlgate, Stephen (1991) *Freedom Truth and History*, Londra, New York: Routledge.
103. Houlgate, Stephen (1998) (ed.) *Hegel and The Philosophy of Nature*, Albany: State University of New York Press.
104. Houlgate, Stephen (2005) *An Introduction to Hegel: Freedom, Truth and History*, Oxford: Wiley-Blackwell.
105. Houlgate, Stephen (2005) *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*, Indiana: Purdue University Press.
106. Houlgate, Stephen (2007) *Hegel and the Arts*, Evanston: Northwestern University Press.
107. Houlgate, Stephen ve Baur, Michael (2011) *Companion to Hegel*, Oxford: Wiley-Blackwell.
108. Houlgate, Stephen (2013) *Hegel's 'Phenomenology of Spirit': A Reader's Guide*, Londra; New York: Bloomsbury Academic.
109. Hutchings, Kimberly (2003) *Hegel and Feminist Philosophy*, Cambridge: Polity Press.
110. Hyppolite, Jean (1979) *Genesis and Structure of Hegel's "Phenomenology of Spirit"*, çev. Samuel Cherniak ve John Heckman, Evanston: Northwestern University Press.
111. Inwood, Michael (1983) *Hegel, Arguments of the Philosophers*, Londra: Routledge & Kegan Paul.
112. Inwood, Michael (1985) (ed.) *Hegel*, New York: Oxford University Press.
113. Inwood, Michael (1992) *A Hegel Dictionary*, Oxford: Blackwell.
114. Inwood, Michael (2010) *Hegel: Philosophy of Mind: A revised version of the Wallace and Miller*, Oxford; New York: Oxford University Press.
115. Jaeschke, Walter (1990) *Reason in Religion: The Foundations of Hegel's Philosophy of Religion*, çev. J.M. Stewart ve Peter Hodgson, Berkeley: University of California Press.
116. James, David (2007) *Hegel: A Guide for the Perplexed*, Londra; New York: Continuum.
117. James, David (2007) *Hegel's Philosophy of Right: Subjectivity and Ethical Life*, New York; Londra: Continuum.

118. Jameson, Fredric (2010) *The Hegel Variations: On the Phenomenology of the Spirit*, Londra; New York: Verso.
119. Jolyon, Agar (2006) *Rethinking Marxism: from Kant and Hegel to Marx and Engels*, Londra: Routledge.
120. Jurist, Eliot (2000) *Beyond Hegel and Nietzsche: Philosophy, Culture, and Agency*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
121. Kain, Philip J. (2005) *Hegel and the Other: A Study of The Phenomenology of Sprit*, New York: State University of New York.
122. Kainz, Howard, P. (1996) *G.W.F. Hegel: The Philosophical System*, Ohio: Ohio University Press.
123. Kainz, Howard, P. (1996) *An Introduction to Hegel: The Stages of Modern Philosophy*, Ohio: Ohio University Press.
124. Kainz, Howard, P. (2008) *Hegel's Phenomenology of Spirit: not Missing the Trees for the Forest*, Lanham; MD: Lexington Books.
125. Kalkavage, Peter (2007) *The Logic of Desire: An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Philadelphia: Paul Dry Books.
126. Karen, Houle ve Jim, Vernon (2013) *Hegel and Deleuze: Together Again for the First Time*, Evanston: Northwestern University Press.
127. Kaufmann, Walter (1965) *Hegel: A Reinterpretation*, New York: Doubleday.
128. Kenaan, Dennis K. (2004) (ed.) *Hegel and Contemporary Continental Philosophy*, Albany: State University of New York Press.
129. Kelly, George Armstrong (1969) *Idealism, Politics and History: Sources of Hegelian Thought*, Londra: Cambridge University Press.
130. Kılıçaslan, Eyüp Ali (2006) "Dialectic or Opposition of Life and Self-consciousness in Hegel's *Phenomenology of Spirit*", *Hegel-Jahrbuch*, ed. Andreas Arndt, Paul Cruyberghs ve Andrzej Przylebski, Berlin: Akademie Verlag, ss. 108-12.
131. Knowles, Dudley (2002) *Routledge Pilosophy Guidebook to Hegel and The Philosophy of Right*, Londra; New York: Routledge.
132. Kojève, Alexandre (1969) *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, çev. Raymond Queneau, New York: Basic Books.
133. Kontopoulos, Kyriakos M. (1980) *Knowledge and Determination: The Transition From Hegel to Marx*, Amsterdam: B.R. Grèuner.
134. Krasnoff, Larry (2008) *Hegel's Phenomenology of Spirit: An Introduction*, New York: Cambridge University Press.
135. Ireton, Sean Moore (2007) *An Ontological Study of Death: from Hegel to Heidegger*, Pittsburgh: Duquesne University Press.

136. Laitinen, Arto ve Constantine Sandis (2010) *Hegel on Action*, Londra: Palgrave Macmillan.
137. Lamb, David (1987) (ed.) *Hegel and Modern Philosophy*, Londra: Croom Helm.
138. Lamb, David (1998) (ed.) *Hegel*, Aldershot: Ashgate.
139. Lauer, Quentin (1971) *Hegel's Idea of Philosophy*, New York: Fordham.
140. Lauer, Quentin (1982) *Hegel's Concept of God*, New York: SUNY Press.
141. Laughland, John (2007) *Schelling versus Hegel: from German Idealism to Christian Metaphysics*, Aldershot; Burlington: Ashgate Pub.
142. Levine, Norman (2006) *Divergent Paths: Hegel in Marxism and Engelsism*, Lanham: Lexington Books.
143. Lewis, Thomas (2005) *Freedom and Tradition in Hegel: Reconsidering Anthropology, Ethics, and Religion*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
144. Löwith, Karl (1964) *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought*, çev. David E. Green, New York: Columbia University Press.
145. Lucas George R. (1986) *Hegel and Whitehead: Contemporary Perspectives on Systematic Philosophy*, Albany: State University of New York Press.
146. Lukács, Georg (1975) *The Young Hegel*, çev. R. Livingston, Londra: Merlin Press.
147. Lukács, Georg (1978) *Ontology of Social Being: Hegel*, cilt 1, Londra: Merlin Press.
148. MacDonald, Sara A. (2008) *Finding Freedom: Hegel's Philosophy and the Emancipation of Women*, Montreal: McGill-Queen's University Press.
149. MacIntyre, Alasdair (1972) (ed.) *Hegel: A Collection of Critical Essays*, New York: Anchor Books.
150. MacGregor, David (1984) *The Communist Ideal in Hegel and Marx*, Toronto; Buffalo: University of Toronto Press.
151. MacGregor, David (1998) *Hegel and Marx After The Fall of Communism*, Cardiff: University of Wales Press.
152. Macherey, Pierre (2011) *Hegel or Spinoza*, çev. Susan M. Ruddick, Minneapolis: University of Minnesota Press.
153. Mackintosh, Robert (1990) *Hegel and Hegelianism*, Edinburg: Thoemmes Antiquarian Books.

154. Magee, Glenn A. (2008) *Hegel and the Hermetic Tradition*, New York: Cornell University Press.
155. Magee, Glenn A. (2011) *The Hegel Dictionary*, New York: Continuum.
156. Maier, Joseph (1966) *On Hegel's Critique of Kant*, New York: AMS Press, Inc.
157. Malley, J.J.O. (1973) *The Legacy of Hegel*, The Hague: Martinus Nijhoff.
158. Malabou, Catherine (2005) *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*, çev. Lisabeth During, Londra; New York: Routledge.
159. Maker, William (1994) *Philosophy without Foundations: Rethinking Hegel*, Albany: SUNY Press.
160. Maker, William (2000) (ed.) *Hegel and Aesthetics*, Albany: SUNY Press.
161. Marcuse, Herbert (1989) *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, çev. Seyla Benhabib, Cambridge; Londra: MIT Press.
162. Marcuse, Herbert (1999) *Reason and Revolution: Hegel and The Rise of Social Theory*, New York: Humanity Books.
163. Marx, Werner (1975) *Hegel's Phenomenology of Spirit, its Point and Purpose; A Commentary on the Preface and Introduction*, New York: Harper & Row.
164. Maybee, Julie E. (2009) *Picturing Hegel: An Illustrated Guide to Hegel's Encyclopaedia Logic*, Lexington; Virginia: Lexington Books.
165. McCarney, Joe (2000) *Routledge Guidebook to Hegel on History*, Londra; New York: Routledge.
166. McDowell, John Henry (1994) *Mind and World*, Cambridge; Mass.: Harvard University Press.
167. McDowell, John Henry (2009) *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Cambridge: Harvard University Press.
168. McTaggart, John E. (1901) *Studies in Hegelian Cosmology*, Cambridge: Cambridge University Press.
169. Mehta, Vrajendra Raj (1968) *Hegel and The Modern State: An Introduction to Hegel's Political Thought*, New Delhi: Associated Pub. House.
170. Miklowitz, Paul S. (1998) *Metaphysics to Metafictions: Hegel, Nietzsche, and The end of Philosophy*, Albany: State University of New York Press.
171. Mills, Patricia Jagentowicz (1996) *Feminist Interpretations of G.W.F. Hegel*, University Park: Pennsylvania State University Press.
172. Moyar, Dean ve Quante, Michael (2011) (ed.) *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Critical Guide*, Cambridge; New York: Cambridge University Press.

173. Moyar, Dean (2011) *Hegel's Conscience*, Oxford; New York: Oxford University Press.
174. Mure, Gerald Roe (1948) (ed.) *An Introduction to Hegel*, Oxford: Clarendon Press.
175. Mure, Geoffrey ve Reginald, Gilchr (1965) *The Philosophy of Hegel*, Oxford: Oxford University Press.
176. Nancy, Jean-Luc (2001) *The Speculative Remark*, çev. Celine Surprenant, Stanford; California, Stanford University Press.
177. Nauen, Franz Gabriel (1971) *Revolution, Idealism and Human Freedom: Schelling, Hölderlin and Hegel and The Crisis of Early German idealism*, The Hague: Nijhoff.
178. Neuhouser, Frederick (2000) *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
179. Norman, Richard J. ve Sayers, Sean (1980) *Hegel, Marx, and Dialectic: A Debate*, Brighton; Sussex: Harvester Press.
180. Olson, Alan M. (2010) *Hegel and the Spirit: Philosophy as Pneumatology*, Princeton; New Jersey: Princeton University Press.
181. O'Neill, John (1996) *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition: Texts and Commentary*, New York: SUNY Press.
182. O'Malley, Joseph (1974) *Hegel and The History of Philosophy: Proceedings of The 1972 Hegel Society of America Conference*, The Hague: Martinus Nijhoff.
183. O'Regan, Cyril (1994) *The Heterodox Hegel*, New York: State University of New York Press.
184. Ormiston, Alice (2004) *Love and Politics: Re-Interpreting Hegel*, Albany: State University of New York Press.
185. Peperzak, Adriaan Theodoor (1997) *Platonic Transformations: With and After Hegel, Heidegger and Levinas*, Lanham: Rowman & Littlefield.
186. Pelczynski, Zbigniew A. (1972) *Hegel's Political Philosophy Problems and Perspectives; A Collection of New Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
187. Pelczynski, Zbigniew A. (1984) (ed.) *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
188. Pendlebury, Gary (2006) *Action and Ethics in Aristotle and Hegel: Escaping the Malign Influence of Kant*, Aldershot; Burlington: Ashgate.
189. Perkins, Robert L. (1989) *History and System: Hegel's Philosophy of History*, New York: SUNY Press.
190. Pinkard, Terry (1988) *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility*, Philadelphia: Temple University Press.

191. Pinkard, Terry (1996) *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, New York: Cambridge University Press.
192. Pinkard, Terry (2000) *Hegel: A Biography*, Cambridge: Cambridge University Press.
193. Pinkard, Terry (2001) *Hegel*, New York: Cambridge University Press.
194. Pinkard, Terry (2012) *Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life*, Oxford; New York: Oxford University Press.
195. Pippin, Robert B. (1989) *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, New York: Cambridge University Press.
196. Pippin, Robert B. (1997) *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*, Cambridge: Cambridge University Press.
197. Pippin, Robert B. (2008) *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, New York: Cambridge University Press.
198. Pippin, Robert B. (2010) *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Princeton; New Jersey: Princeton University Press.
199. Plant, Raymond (1973) *Hegel: On Religion and Philosophy*, Bloomington: Indiana University Press.
200. Plant, Raymond (1985) *Hegel: An Introduction*, Oxford: Blackwell.
201. Pompa, Leon (1990) *Human Nature and Historical Knowledge: Hume, Hegel, and Vico*, Cambridge; New York: Cambridge University Press.
202. Priest, Stephen (1987) (ed.) *Hegel's Critique of Kant*, New York: Oxford University Press.
203. Redding, Paul (2007) *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge; New York: Cambridge University Press.
204. Redding, Paul (1996) *Hegel's Hermeneutics*, Ithaca: Cornell University Press.
205. Reyburn, Hugh Adam (1921) *The Ethical Theory of Hegel: A Study of the Philosophy of Right*, New York: Clarendon Press.
206. Roche, Mark William (1998) *Tragedy and Comedy: A Systematic Study and A Critique of Hegel*, Albany: State University of New York Press.
207. Rockmore, Tom (1984) *Hegel's Circular Epistemology*, Bloomington: Indiana University Press.
208. Rockmore, Tom (1993) *Before and After Hegel: A Historical Introduction to Hegel's Thought*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
209. Rockmore, Tom (1997) *Cognition: an Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Berkeley: University of California Press.
210. Rockmore, Tom (2005) *Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy*, New Haven: Yale University Press.

211. Rosen, Stanley (1974) *G.W.F. Hegel: An Introduction to the Science of Wisdom*, New Haven: Yale University Press.
212. Rose, David (2007) *Hegel's Philosophy of Right: A Reader's Guide*, Londra: Continuum.
213. Rose, Gillian (2009) *Hegel Contra Sociology*, Londra; New York: Verso.
214. Rosen, Michael (1985) *Hegel's Dialectic and its Criticism*, Cambridge; New York: Cambridge University Press.
215. Rosenthal, John (1998) *The Myth of Dialectics: Reinterpreting the Marx-Hegel Relation*, Hampshire: Macmillan Press; New York: St. Martin's Press.
216. Rotenstreich, Nathan (1974) *From Substance to Subject: Studies in Hegel*, New York: Springer-Verlag.
217. Roth, Michael S. (1988) *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Ithaca: Cornell University Press.
218. Royce, Josiah (1919) *Lectures on Modern Idealism*, New Haven: Yale University Press.
219. Ruda, Frank (2011) *Hegel's Rabble: An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*, New York: Continuum.
220. Rundell, John F. (1987) *Origins of Modernity: The origins of Modern Social Theory From Kant to Hegel to Marx*, Madison: University of Wisconsin Press.
221. Salter, Michael (2003) (ed.) *Hegel and Law*, Burlington: Ashgate/ Dartmouth.
222. Scruton, Roger (2001) *German Philosophers: Kant, Hegel, Schopenhauer, and Nietzsche*, Oxford; New York: Oxford University Press.
223. Sedgwick, Sally (2000) (ed.) *The Reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel*, Cambridge; New York: Cambridge University Press.
224. Sedgwick, Sally (2012) *Hegel's Critique of Kant: From Dichotomy to Identity*, Oxford: Oxford University Press.
225. Seth, Andrew (2002) *The Development from Kant to Hegel*, Whitefish: Kessinger Publishing.
226. Singer, Peter (2001) *Hegel: A Very Short Introduction*, Londra: Oxford University Press.
227. Sinnerbrink, Robert (2007) *Understanding Hegelianism*, Montreal: McGill-Queen's University Press.
228. Soll, Ivan (1969) *An Introduction to Hegel's Metaphysics*, Chicago: University Of Chicago Press.

229. Somers-Hall, Henry (2013) *Hegel, Deleuze, and the Critique of Representation: Dialectics of Negation and Difference*, New York: State University of New York Press.
230. Solomon, Robert C. (1983) *In the Spirit of Hegel: A Study of G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit*, New York: Oxford University Press.
231. Speight, Allen (2001) *Hegel, Literature, and The Problem of Agency*, Cambridge; New York: Cambridge University Press.
232. Speight, Allen (2008) *The Philosophy of Hegel*, Montreal: McGill-Queen's University Press.
233. Spencer, Lloyd ve Krauze, Andrzej (2006), *Introducing Hegel*, ed. Richard Appignanesi, Cambridge: Icon Books.
234. Sprigge, Timothy L.S. (2006) *The God of Metaphysics: Being a Study of the Metaphysics and Religious Doctrines of Spinoza, Hegel*, Oxford; New York: Oxford University Press.
235. Stace, Walter Terence (1955) *The Philosophy of Hegel: A Systematic Exposition*, New York: Dower Pub. Inc.
236. Steinkraus, Warren E. (1971) (ed.) *New Studies in the Philosophy of Hegel*, New York: Holt.
237. Stern, Robert (1990) *Hegel, Kant and the Structure of the Object*, Londra: Routledge.
238. Stern, Robert (1993) (ed.) *G.W.F. Hegel: Critical Assessments*, Dört cilt, Londra: Routledge.
239. Stern, Robert (2001) *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel and The Phenomenology of Spirit*, Londra: Routledge.
240. Stewart, Jon (1996) (ed.) *The Hegel Myths and Legends*, Evanston: Northwestern University Press.
241. Stewart, Jon (1998) (ed.) *The Phenomenology of Spirit Reader*, Albany: SUNY Press.
242. Stewart, Jon (2000) *The Unity of Hegel's Phenomenology of Spirit: A Systematic Interpretation*, Evanston: Northwestern University Press.
243. Stewart, Jon (2003) *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge; New York: Cambridge University Press.
244. Stirling, James Hutchison (1898) *The Secret of Hegel: Being the Hegelian System in Origin, Principle, Form, and Matter*, Edinburgh: Oliver & Boyd.
245. Suares, Peter (2010) *The Kyoto School's Takeover of Hegel: Nishida, Nishitani, and Tanabe Remake the Philosophy of Spirit*, New York: Lexington Books.

246. Surber, Jere O'Neill (2006) (ed.) *Hegel and Language*, Albany: State University of New York Press.
247. Taylor, Charles (1979) *Hegel and Modern Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
248. Taylor, Charles (1987) *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press.
249. Thibodeau, Martin (2012) *Hegel and Greek Tragedy*, Lexington; Virginia: Lexington Books.
250. Tibebu, Teshale (2011) *Hegel and the Third World: The Making of Eurocentrism in World History*, New York: Syracuse University Press.
251. Tillinghast, Pardon E. (1963) (ed.) *Approaches to History: Selections in The Philosophy of History From the Greeks to Hegel*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
252. Toews, John (1980) *Hegelianism: The Path toward Dialectical Humanism, 1805-1841*, Cambridge: Cambridge University Press.
253. Tubbs, Nigel (2008) *Education in Hegel*, Londra; New York: Continuum Pub. Group.
254. Tyler, Colin (2006) *Idealist Political Philosophy: Pluralism and Conflict in the Absolute Idealist Tradition*, Londra; New York: Continuum International Pub. Group.
255. Ver Eecke, Wilfried (2006) *Denial, Negation and the Forces of the Negative: Freud, Hegel, Lacan, Spitz, and Sophocles*, New York: State University of New York Press.
256. Verene, Donald Phillip (2007) *Hegel's Absolute: An Introduction to Reading the Phenomenology of Spirit*, New York: State University of New York Press.
257. Verene, Donald Phillip (2011) *The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms: Kant, Hegel, and Cassirer*, Evanston: Northwestern University Press.
258. Vernon, Jim (2007) *Hegel's Philosophy of Language*, Londra: Continuum International Publishing Group.
259. Wallace, Robert M. (2005) *Hegel's Philosophy of Reality, Freedom, and God*, Cambridge: Cambridge University Press.
260. Walsh, William H. (1969) *Hegelian Ethics*, Londra: Macmillan.
261. Weil, Eric (1998) *Hegel and the State*, çev. Mark A. Cohen. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
262. Weiss, Frederick Gustav (1969) *Hegel's Critique of Aristotle's Philosophy of Mind*, The Hague: Martinus Nijhoff.

263. Westphal, Kenneth R. (1989) *Hegel's Epistemological Realism: A Study of the Aim and Method of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers.
264. Westphal, Kenneth R. (2003) *Hegel's Epistemology*, Indianapolis: Hackett Pub.
265. Westphal, Kenneth R. (2009) *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Oxford: Wiley-Blackwell.
266. Westphal, Merold (1992) *Hegel, Freedom, and Modernity*, Albany: State University of New York Press.
267. Westphal, Merold (1998) *History & Truth in Hegel's Phenomenology*, Bloomington: Indiana University Press.
268. Wheat, Leonard F. (2012) *Hegel's Undiscovered Thesis-Antithesis-Synthesis Dialectics: What Only Marx and Tillich Understood*, New York: Prometheus Books.
269. White, Alan (1983) *Absolute Knowledge: Hegel and the Problem of Metaphysics*, Ohio: Ohio Univ. Press.
270. Williams, Robert R. (1992) *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*, Albany: State University of New York Press.
271. Williams, Robert R. (1997) *Hegel's Ethics of Recognition*, Berkeley: University of California Press.
272. Williams, Robert R. (2012) *Tragedy, Recognition, and the Death of God: Studies in Hegel and Nietzsche*, Oxford: Oxford University Press.
273. Wood, Allen W. (1990) *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
274. Yerkes, James (1983) *The Christology of Hegel*, Albany: State University of New York Press.
275. Zimmerman, Robert L. (2005) *The Kantianism of Hegel and Nietzsche: Renovation in 19th-Century German Philosophy*, Lewiston: Edwin Mellen Press.
276. Žižek, Slavoj (1993) *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Durham: Duke University Press.
277. Žižek, Slavoj (2012) *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Londra; New York: Verso.

Hegel'in Felsefesi Üzerine Başlıca Dergiler

1. *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* [1980-2011 (64 sayı)].
2. *Hegel-Studien* [1961-2011 (46 sayı)].
3. *Jahrbuch für Hegelforschung* [1995-2010 (12 sayı)].
4. *Owl of Minerva* [1969-1994 (25 sayı)].

Hegel'in Eserlerinin Türkçe Baskıları

1. *Bütün Yapıtları (Seçmeler) 1*, çev. Hüseyin Demirhan, İstanbul: Onur Yay., 1976.
2. *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yay., 1991.
3. *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, İstanbul: Kabalcı Yay., 1995.
4. *Estetik 1: Güzel Sanat Üzerine Dersler*, çev. Taylan Altuğ ve Hakkı Hünler, İstanbul: Payel Yay., 1994.
5. *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yay., 2004.
6. *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yay., 2009.
7. *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I: Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yay., 1996.
8. *Tüze Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yay., 2006.
9. *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yay., 2006.
10. *Aforizmalar*, çev. Ender Orman, İstanbul: Belge Yay., 2010.
11. *Doğa Felsefesi I: Mekanik*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yay., 1997.
12. *Estetik: Seçme Metinler*, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Say Yay., 1982.
13. "Kim Soyut Düşünüyor", çev. Hakkı Hünler, *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, sayı 2, İstanbul: Alef Yay., ss. 43-9.
14. "Mythologia", çev. Hakkı Hünler, *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, sayı 2, İstanbul: Alef Yay., ss. 251-2.
15. "Descartes", çev. Doğan Şahiner, *Cogito*, sayı 10, İstanbul: YKY, 1997, ss. 135-49.
16. "Hegel'den Parçalar", çev. Afşar Timuçin, *Felsefe Dergisi*, sayı 1, 1977, ss. 60-5.
17. *Hegel*, der. ve çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Say Yay., 2005.
18. "Hukuk Felsefesinin Anahatları", çev. Güçlü Ateşoğlu, *Tarih Felsefesi (Seçme Metinler)*, ed. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu-Batı Yay., 2012, ss. 188-94.
19. "Tarihte Akıl: Tarih Felsefesine Bir Giriş", çev. Güçlü Ateşoğlu, *Tarih Felsefesi (Seçme Metinler)*, ed. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu-Batı Yay., 2012, ss. 184-7.
20. "Tin Felsefesi", çev. Güçlü Ateşoğlu, *Tarih Felsefesi (Seçme Metinler)*, ed. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu-Batı Yay., 2012, ss. 198-218.

21. "Felsefe Tarihi Üzerine Dersler' (Doğu Felsefesi)', çev. Güçlü Ateşoğlu, *Tarih Felsefesi (Seçme Metinler)*, ed. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu-Batı Yay., 2012, ss. 195-7.
22. "Felsefe Tarihi Üzerine Dersler (Gelenek)", çev. Güçlü Ateşoğlu, *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, sayı 1, İstanbul: Alef Yay., 2008, ss. 114-5.
23. "Felsefe Tarihinin Genel Bölünümü", çev. Selâhattin Hilâv, *Tarih Felsefesi (Seçme Metinler)*, ed. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu-Batı Yay., 2012, ss.169-83.
24. "Felsefe Tarihi Dersleri (Heidelberg Derslerinin Girişi)", çev. Atilla Tokatlı, *Felsefe Dergisi*, sayı 31, ss. 184-91.
25. "Dünya Tarihi Felsefesi", çev. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi (Seçme Metinler)*, ed. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu-Batı Yay., 2012, ss.154-68.

Hegel'in Felsesi Üzerine Başlıca Türkçe Kaynaklar

1. Adkins, Brent (2008) "Korku Siyaseti: Hegel'in Hobbes'a *Tinin Görüngübilimi*'nden Yanıtı", çev. Sibel Kibar, *Monokl*, sayı 4-5, ss. 160-7.
2. Agamben, Giorgio (2008) "Hegel'in Saltığı ve Heidegger'in *Ereignis*'i", çev. Onur Kartal, *Monokl*, sayı 4-5, ss. 413-24.
3. Alagöz, Mustafa (2003) "Atatürk ve Hegel: İki Aklın Buluşma Noktaları", *Us Düşün ve Ötesi*, sayı 8, ss. 34-8.
4. Albayrak, Ömer (2008) "*Tinin Fenomenolojisi*'nden Bir Tarih Kuramı Çıkar mı? Sartre'ın Hegel Okuması Üzerine", *Monokl*, sayı 4-5, ss. 278-87.
5. Alguadis, Jak (1989) "Batılı Felsefe Düşüncesi ile İnisiyatik Düşünce Arasında Bir Karşılaştırma Denemesi: Hegel", *Mimar Sinan Dergisi*, sayı 72, ss. 44-8.
6. Althusser, Louis (2006) "G.W.F. Hegel Düşüncesinde İçerik Üzerine", çev. Z. Zühre İlkgelen, *Althusser'den Önce Louis Althusser*, İstanbul: İthaki Yay., ss. 41-261.
7. Althusser, Louis (2006) "Hegel'e Dönüş", çev. Z. Zühre İlkgelen, *Althusser'den Önce Louis Althusser*, çev. Z. Zühre İlkgelen, İstanbul: İthaki Yay., ss. 263-82.
8. Altuğ, Taylan (2008) "Hegel Estetiğinde Sanat ve Sanat Biçimleri I", *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, sayı 2, İstanbul: Alef Yay., ss. 221-50.
9. Altuğ, Taylan (2009) "Hegel Estetiğinde Sanat ve Sanat Biçimleri II", *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, sayı 5, İstanbul: Alef Yay., ss. 129-65.

10. Akpınar, Burcu (2008) "Hegel'in Kant'ın İdea Anlayışını Eleştirisi", *Kaygı*, sayı 11, ss. 41-51.
11. Aksu, Şener (2006) *Hegel ve Tarih Felsefesi*, Ankara: Anı Yay.
12. Anlı, Ömer (2008) "Hegel'in Empirizm Eleştirisi", *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, sayı 2, İstanbul: Alef Yay., ss. 76-101.
13. Armaner, Türker (1998) "'Özne/Nesne' İkiliği Açısından Sanatçı/Sanat Yapıtı İlişkisi: Kant, Fichte, Hegel, Heidegger", *Toplum ve Bilim*, sayı 79, ss. 81-93.
14. Aruoba, Oruç (1988) "Hegel'in Özgürlüğü", *Defter*, sayı 6, ss. 97-108.
15. Ateşoğlu, Güçlü (2003) "İdealizm ve Özgürlük Sorunu", *Bilgi ve Değer*, ed. Şahabettin Yalçın, Ankara: Vadi Yay.
16. Ateşoğlu, Güçlü (2003) "Hegel'in Eylem ve Devlet Felsefesi Üzerine", *Evrensel Kültür*, sayı 135, ss. 59-64.
17. Ateşoğlu, Güçlü (2005) "Hegel'de Hukuk Felsefesinden Tarih Felsefesine Geçiş", *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, sayı 12, ss. 14-27.
18. Ateşoğlu, Güçlü (2006) "Kamusallığın Dönüşümü: Kant ve Hegel'in Hukuk ve Tarih Felsefelerinde Bir Karşılaştırma", *Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*, ed. Nebil Reyhani, Ankara: Vadi Yay.
19. Ateşoğlu, Güçlü (2012) "Herder'den Hegel'e, Anahatlarıyla 'Tarih' Kavramı", *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler*, ed. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu-Batı Yay.
20. Avineri, Shlomo (2012) "Tarih: Özgürlük Bilincine Doğru İlerleme", çev. Güçlü Ateşoğlu, *Tarih Felsefesi (Seçme Metinler)*, ed. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu-Batı Yay., 2012, ss. 219-45.
21. Badiou, Alain (2008) "Bir Bütüne Ait olan Her Şey, Bütünde İçerilmiş Olarak Ona Engel Olur", çev. Erdem Baykal, *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, İstanbul: Alef Yay., ss. 83-91.
22. Badiou, Alain (2008) "Eylem: Öznenin Konağı", çev. Erdem Baykal, *Baykuş*, İstanbul: Alef Yay., ss. 93-100.
23. Badiou, Alain (2008) "Hegel ve Bütün", çev. Damla Şikel, *Monokl*, sayı 4-5, ss. 430-3.
24. Bağce, H. Emre (2003) "Küresel Savaşların Eşiğinde Kant ve Hegel'i Yeniden Okumak: Sürekli Barış İçin Savaş Gerekli mi?", *Doğu-Batı*, cilt 6, sayı 24, ss. 105-23.
25. Bakunin, Michael (1997) "Almanya'da Hegelcilik, Anarşizmin Temeli, Devletçilik ve Marxizm", çev. Alev Türkiye, *Doğu-Batı*, cilt 1, sayı 1, ss. 131-7.

26. Bal, Karol (1988) "Hegel'in Dünya Tarihini Dönemlere Ayırma Ölçütleri", *Felsefe*, sayı 1, ss. 120-5.
27. Başer, Nami (2008) "Hegel'in Rahatlığı", *Monokl*, sayı 4-5, ss. 253-7.
28. Beiser, Frederick C. (2008) "Hegel ve Metafizik Problemi", çev. Güçlü Ateşoğlu, *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, sayı 2, İstanbul: Alef Yay., ss. 199-220.
29. Beer, Max (1969) *Hegel'in Felsefesi ve Marx'ın Tarih Anlayışı*, çev. E. Sabit, İstanbul: Öncü Yay.
30. Beuthan, Ralf; Brinkmann, Klaus; Butler, Clark; Haeussler, Mathias; Kılıçaslan, Eyüp Ali; Scheier, Claus Arthur; Stern, Robert; Vieweg, Klaus; Westphal, Kenneth (2009) "Söyleşi: Hegel'in Günümüz Felsefesi Açısından Önemi", *Cogito*, sayı 57, İstanbul: YKY, ss. 268-90.
31. Bezci, Bünyamin (2005) "Kant ve Hegel'in Felsefesindeki Etik Anlayışı", *Selçuk Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, cilt 5, sayı 9, ss. 49-61.
32. Biedermann, Georg (1990) "Hegel'in Felsefesinde Kişilik Kavramı", *Felsefe Dergisi*, sayı 31, ss. 168-73.
33. Bolay, Süleyman Hayri (1999) "Hegel'in İnsana Bakışı", *Felsefe Dünyası*, sayı 30, ss. 9-28.
34. Bonsiepen, Wolfgang (2008) "Hegel'in *Tinin Görüngübilimi* Kitabının Problemleri", çev. Toros Güneç Esgün, *Monokl*, sayı 4-5, ss. 66-82.
35. Bozkurt, Nejat (1981) "Hegel Estetik'ine Genel Bir Bakış", *Felsefe Arkivi*, sayı 22-23, ss. 289-99.
36. Bozkurt, Nejat (1984) "Hegel'in Estetiği ve Şiir Kuramı", *Felsefe Arkivi*, sayı 24, 169-211.
37. Bozkurt, Nejat (1990) "Hegel Felsefesinin Düşündürdükleri", *Felsefe Dergisi*, sayı 31, ss. 43-9.
38. Bravo, Hamdi (2004) "Hegel'in Tarih Tasarımında Özgürlük ve İlerleme", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 21, sayı 1, ss. 153-64.
39. Bravo, Hamdi (2005) "Anayasa mı Kültürü Belirler, Kültür mü Anayasayı: Hegel'in Yanıtı", *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, sayı 12, ss. 28-31.
40. Bravo, Işıl Bayar (2005) "Hegel'de Meşruiyet", *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, sayı 12, ss. 32-6.
41. Bravo, Işıl Bayar (2006) "Hegel ve Liberalizm", *Felsefe ve Çağımızın Sorunları*, sayı 2, ss. 111-22.
42. Buck-Morss, Susan (2013) *Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis Yay.

43. Bumin, Tülin (1982) "Hegel'de Sanatın Ölümü Üzerine Bir Deneme", *Yazko Felsefe Yazıları*, sayı 1, ss. 161-9.
44. Bumin, Tülin (1982) "Praksis Felsefenin Hegelci Öncülleri", *Seminer Felsefe*, sayı 2-3, ss. 1-10.
45. Bumin, Tülin (1987) "Hegelci Özgürlük Felsefesinden Devlet Bilimine Fenomenoloji ve Hukuk", *Seminer Felsefe*, sayı 5, ss. 154-89.
46. Bumin, Tülin (1988) "Hegel'de Köle-Efendi Diyalektiği Üzerine Notlar", *Defter*, sayı 6, ss. 30-6.
47. Bumin, Tülin (1993) (ed.) *Hegel'i Okumak*, İstanbul: Kabalcı Yay.
48. Bumin, Tülin (2005) *Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, İstanbul: YKY.
49. Butler, Clark (2008), "Diyalektik Yöntem ve Hegel", çev. Yeşim Keskin, *Monokl*, sayı 4-5, ss. 187-97.
50. Canfora, Maurizio ve Froeb, Kai (2008) "Hegel: Bir Yaşam Öyküsü", çev. Irmak Alçar, *Monokl*, sayı 4-5, ss. 8-21.
51. Cemal, Mustafa (2008) "Varlık ve Yokluğun Dolaysızlığı ile Duyu Kesinliğinin Dolaysızlığı", *Monokl*, sayı 4-5, ss. 319-26.
52. Cemal, Mustafa (2011) *Hegel'in Kayıp Mantığı: Nitelik, Nicelik, Ölçü*, İstanbul: Belge Yay.
53. Clifford, Michael (2013) "Hegel ve Foucault: İnsansız Bir Tarihe Doğru", çev. Erkal Ünal, *Cogito*, sayı73, İstanbul: YKY, ss. 380-99.
54. Copleston, Frederick (2000) *Hegel*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yay.
55. Çalt, Baha (1989) "Hegel ve Diyalektik", *Mason Dergisi*, sayı 38, ss. 34-5.
56. Çelebi, Volkan (2008) "Hegel'in Gözüyle Kant'ın (S)onsuzluk/Olumsuz Felsefesi", *Monokl*, sayı 4-5, ss. 356-91.
57. Çırakman, Elif (2011) "*Tinin Görüngübilimi*'nde Anımsama ve Özveri", *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, sayı 7, İstanbul: Alef Yay., ss. 13-29.
58. Çotuksöken, Betül (2000) "Alexandre Kojève'e Göre Hegel", *Virgül*, sayı 6, ss. 14-5.
59. Çüçen, A. Kadir (2001) "Kant's Theory of Knowledge and Hegel's Criticism", *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt 2, sayı 2, ss. 1-16.
60. Daşkaya, İbrahim (2003) "Hegel'in Tarih Felsefesi ile Collingwood'un Tarih Tasarımının Karşılaştırılması", *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, cilt 6, sayı 10, ss. 386-426.
61. D'hondt, Jacques (1994) *Hegel ve Hegelcilik*, çev. Bayram Işık, İstanbul: İletişim Yay.

62. Dursun, Çiler (2004) "Hegel'de Kendilik Bilinci ve Öteki İçindeki Yolculuk", *Doğu-Batı*, sayı 28, ss. 181-93.
63. Dursun, Yücel (2007) "Hegel'de Bir ve Çok Kavramları Üzerine", *Kaygı Dergisi*, sayı 9, ss. 77-84.
64. Ege, Ragıp (2005) "Jacques Derrida'nın, Hegel'in 'Aufhebung' (Ortadan Kaldırma) Kavramını Soruşturması Üzerine", *Kaygı Dergisi*, sayı 4, ss. 116-25.
65. Ergül, Savaş (2008) "*Tinin Görüngübilimi*'nde Ölüm Sorunu", *Monokl*, sayı 4-5, ss. 309-18.
66. Elgür, Ersin Vedat (2008) "Hegel'de Diyalaktiğin Epistemolojik Odağı: 'Deneyim'", *Monokl*, sayı 4-5, ss. 305-8.
67. Engels, Friedrich (1978) "Hegel ve Diyalektik", *Felsefe Dergisi*, sayı 5, ss. 3-11.
68. Emge, Carl August (2001) *Hegel Mantığı ve Çağımız*, çev. Kemal Bahadır, İzmir: İlya Yay.
69. Erdem, H. Sabri (1998) "Hegel Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 38, ss. 269-74.
70. Erken, Mehmet (1990) "Hegel'de Aklın Kurnazlığı ve/veya Negatif Teori Olarak Felsefe Üzerine", *Felsefe Dergisi*, sayı 31, ss. 94-8.
71. Förster, Wolfgang (1990) "Klasik Alman Felsefesinin Georg Wilhem Friedrich Hegel'de Zirveye Ulaşması", *Felsefe Dergisi*, sayı 31, ss. 5-26.
72. Feuerbach, Ludwig Andreas (1989) "Hegelci Felsefenin Eleştirisi 1", çev. Oğuz Özügül, *Felsefe Dergisi*, sayı 2, 173-84.
73. Feuerbach, Ludwig Andreas (1989) "Hegelci Felsefenin Eleştirisi 2" çev. Oğuz Özügül, *Felsefe Dergisi*, sayı 3, ss. 150-61.
74. Fraser, Jean (2008) *Hegel ve Marks: İhtiyaç Kavramı*, çev. Beyza Sümer Aydaş, Ankara: Dost Yay.
75. Fulda, Hans (1990) "Friedrich Hegel'le Yüzleşmede Diyalektik", çev. Zeliha Könen, *Felsefe Dergisi*, sayı 31, ss. 126-40.
76. Göçmen, Doğan (2008) "Hegel'in Felsefe Kavramı Üzerine Kısa Bir Deneme", *Monokl*, sayı 4-5, ss. 245-52.
77. Gökberk, Macit (1946) "Hegel'in Devlet Felsefesi", *Felsefe Arkivi*, sayı 3-4, ss. 99-129.
78. Gökberk, Macit (1972) "Hegel'in Felsefesi: Yaşayan Yönleriyle", *Felsefe Arkivi*, sayı 18, ss. 11-22.
79. Gunn, Richard (2008) "Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde Tarihin Başlangıcı ve Sonu", çev. Ömer Şirin, *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, sayı 2, İstanbul: Alef Yay., ss. 162-86.

80. Heidemann, Dietmar H. (2008) "*Tinin Görüngübilimi*'nde Hegel'in Duyusal Kesinlik Eleştirisi", çev. Müge Akpınar, *Monokl*, sayı 4-5, ss. 83-93.
81. Holz, Heinz-Holz (2008) "Doğa Hukukundan Dünya Tarihine", çev. Toros Güneş Esgün, *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, İstanbul: Alef Yay., ss. 173-94.
82. Horstman, Rolf-Peter (2008) "Hegel'in Mirası Nedir ve Bu Mirasla Ne Yapılabilir", çev. Nezihe Dede, *Monokl*, sayı 4-5, ss. 94-101.
83. Höfer, Manfred (1990) "Hegel'in Canlı Organizma Kuramı ve Tarihin Öznesi Sorunu", çev. Ufuk Yaltırak, *Felsefe Dergisi*, sayı 31, ss. 174-8.
84. Hünler, Hakkı (2008) "Hegel'in *Estetik*'inde Şiir Sanatının Konumuna ve Karakteristiklerine Taslak Bir Bakış", *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, sayı 2, İstanbul: Alef Yay., ss. 253-8.
85. Hyppolite, Jean (2008) "Görüngübilim ve Mantık: Mutlak Bilme", çev. Damla Şikel, *Monokl*, sayı 4-5, ss. 434-48.
86. Hyppolite, Jean (2013) *Mantık ve Varoluş*, çev. Celal Gürbüz ve İsmail Yılmaz, Ankara: Bilgesu Yay.
87. Irrlitz, Gerd (1990) "Hegel'in Ahlak Teorisi", çev. Sargut Şölçün, *Felsefe Dergisi*, sayı 31, ss. 147-62.
88. İnam Ahmet (1984) "Hegel'de Ussallığın Kavramsal Çerçevesine Kısa Bir Bakış", *Mor Köpük*, sayı 1, ss. 70-4.
89. İzzet, Mehmed (1927) "Hegel'in Beraati", *Hayat Mecmuası*, sayı 2, ss. 24-5.
90. Jellen, Reinhard (2008) "Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* ve Marksizm", çev. Saygın Günenç, *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, İstanbul: Alef Yay., ss. 195-205.
91. Kahraman, Hasan Bülent (2003) "Post-Fenomenolojik Devlet Tasavvuru, Hegelci ve Arendtçi Kısıtlamalar ve Yeni Bir Sivil Toplum İnşa Olanağı", *Doğu-Batı*, cilt 6, sayı 21, ss. 45-60.
92. Kain, Philiph J. (2008) "Hegel'in Görüngübilimi'nde Bireyin Özgürlüğü, Gücü ve Kültürel Yapısı", çev. Ayşe Çevik, *Monokl*, sayı 4-5, ss. 148-59.
93. Kalaycı, Nazile (2008) "Hegel ve Nietzsche Arasında Bir Karşılaştırma: 'Tarihin Sonu' ve 'Ebedi Dönüş'", *Monokl*, sayı 4-5, ss. 288-97.
94. Karaböcek, Can (2008) "Hegel Felsefesinde Tek Geçerli Felsefi Yöntem: Betimleme", *Felsefelogos*, sayı 35, ss. 165-75.
95. Kaufmann, Walter (1997) *İnsanı Anlamak 1: Goethe, Kant, Hegel*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yay.

96. Kaufmann, Walter ve Avineri, Sholomo (1997) *Hegel Üzerine Yorumlar 1*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yay.
97. Kavlak, Ahmet (2008) "Avrupa'da Filozof Olmak", *Monokl*, sayı 4-5, ss. 327-33.
98. Kervegan, Jean François (2011) *Hegel ve Hegelcilik*, çev. İsmail Yerguz, Ankara: Dost Yay.
99. Keseroğlu, Hasan S. (1990) "Felsefe Yayınları Kaynakçası: Hegel", *Felsefe Dergisi*, sayı 31, ss. 192-3.
100. Keskin, Yeşim (2008) "İçine Ulaşılan, Ötede Bırakılan Şato: Tanıma Arzusu Bakımından Hegel ve Lacan", *Monokl*, sayı 4-5, ss. 340-55.
101. Kessler, Gerhard (1937) "Hegel'in Tarih Felsefesi, çev. Z. Fahri Fındıkoğlu, *İş Ahlâk ve İçtimaiyat Mecmuası*, ss. 17-23.
102. Ketenci, Taşkıner (2008) "Hegel'in Aynasında Kant Etiği", *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, sayı 2, İstanbul: Alef Yay., ss. 275-89.
103. Kılıç, Doğan Barış (2010) "Marx'ın Hegel'le Diyaloğu", *Doğu-Batı*, sayı55, ss. 93-110.
104. Kılıçaslan, Eyüp Ali (1999) "Alman İdealizminin İki Dönemi", *Felsefe Dünyası*, sayı 29, ss. 89-100.
105. Kılıçaslan, Eyüp Ali (2006) "Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nin 'Tarihsel Deneyim', 'Tarihsel Bilinç' ve 'Edimsel Tarih' Kavramları Işığında Bir Tarihsel İdealizm Dizgesi Olarak Kurulumuna Yönelik Bir Girişim", *Uluğ Nutku'ya Armağan Kitabı*, ed. Mehmet Elgin ve Çetin Veysal, İstanbul: İnkılâp Yay., ss. 452-60.
106. Kılıçaslan, Eyüp Ali (2006) "*Differenzschrift*'te Hegel'in Fichte Yorumu", *Alman İdealizmi I: Fichte*, ed. Eyüp Ali Kılıçaslan ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu-Batı Yay., ss. 488-97.
107. Kılıçaslan, Eyüp Ali (2012) "Felsefe: Alacakaranlıkta Minerva Baykuşu'nun Uçuşu mu? Şafakta Horoz Ötüşü mü? Athena Kartalı'nın Güneşi Arayışı mı? Ya da Hegelci Okul İçindeki Bölünme Üzerine", Zvi Rosen, *Bruno Bauer ve Karl Marx*, çev. Doğan Barış Kılınç, Ankara: Notabene Yay., ss. 9-116.
108. Kibar, Sibel (2008) "Hegel'de Tin Kavramı Ne Anlama Gelir", *Monokl*, sayı 4-5, ss. 334-9.
109. Koçak, Orhan (2006) "Yokluğun Payı", *Selâhattin Hilâv'a Saygı*, ed. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, İstanbul: Agora Kitaplığı, ss. 132-83.
110. Kojève, Alexandre (2004) *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selâhattin Hilâv, İstanbul: YKY.

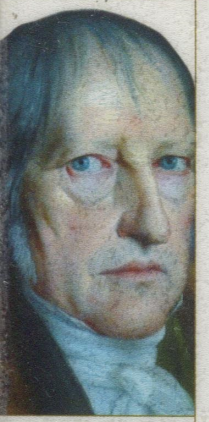
111. Kojève, Alexandre (2008) "Hegel, Marx ve Hıristiyanlık", çev. Jale Özata-Dirlikyapan, *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, sayı 2, İstanbul: Alef Yay., ss. 51-75.
112. Kula, Onur Bilge (2010) *Hegel Estetiği ve Edebiyat Kuramı 1*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.
113. Kula, Onur Bilge (2011) *Hegel Estetiği ve Edebiyat Kuramı 2*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.
114. Kula, Onur Bilge (2011) *Hegel Estetiği ve Edebiyat Kuramı 3*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.
115. Löwith, Karl (2010) "Hegel'in Felsefesi", *Tarih Felsefesi*, çev. ve ed. Doğan Özlem, İstanbul: Notos Kitap Yay., ss. 333-87.
116. Lukács, Georg (2008) "*Tinin Fenomenolojisi*'nin Merkezindeki Felsefî Kavram Olarak *Entäusserung* ('Dışsallaşma')", çev. Doğan Barış Kılınç, *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, sayı 2, İstanbul: Alef Yay., ss. 126-61.
117. Luc-Nancy, Jean (2008) "Arzu", çev. Irmak Alçar, *Monokl*, sayı 4-5, ss. 425-9.
118. Macherey, Pierre (2013) *Hegel ve/veya Spinoza*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Otonom Yay.
119. Marcuse, Herbert (1971) *Mantık ve İhtilâl*, çev. Muammer Sencer, İstanbul: Kitaş.
120. Marcuse, Herbert (2000) *Us ve Devrim: Hegel ve Toplumsal Kuramın Doğuşu*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yay.
121. Marx, Karl (1997) *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, Ankara: Sol Yay.
122. Marx, Karl (1988) "Hegel'in Hukuk Felsefesini Eleştiriye Katkı Giriş", çev. Tektaş Ağaoğlu, *Felsefe*, sayı 1, ss. 126-41.
123. Mays, W. (1997) "Hegel ve Marx'ta Zaman ve Zamansallık", çev. Alp Tümertekin, *Cogito*, sayı 11, İstanbul: YKY, ss. 65-81.
124. Metzler, Helmut (1990) "Bilimsel Çalışmalarda Yeni Bir Paradigmanın Oluşmasına Hegel'in Katkısı", çev. Oğuz Özügül, *Felsefe Dergisi*, sayı 31, ss. 37-42.
125. Moulinier, Didier (2008) "Hegel ve Lacan'da Görüngübilim ve Diyalektik Açısından 'Güzel Ruh'", çev. Irmak Alçar, *Monokl*, sayı 4-5, ss. 198-211.
126. Motroşilova, Nelli (1990) "Hegel'in Toplum Felsefesi ve Halkların İşbirliği Düşüncesi", çev. Yakup Şahan, *Felsefe Dergisi*, sayı 31, ss. 27-36.

127. Nutku, Uluğ, (2006) "Felsefi Bilgiye Katkı Yönünde Hegel'in Felsefesinin Özellikleri", *Selâhattin Hilâv'a Saygı*, ed. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, İstanbul: Agora Kitaplığı, ss. 215-21.
128. Orman, Enver (2005) "Hegel Felsefesinde 'Başlangıç' Sorunu", *Kutadgubilig*, sayı 7, ss. 14-32.
129. Orman, Enver (2007) "Hegel Felsefesi", *Makine Mühendisleri Odası İstanbul Şubesi Felsefe Söyleşileri*, İstanbul: MMO Yay., ss. 96-149.
130. Orman, Enver (2008) "Platon'un Ruhu ve Hegel'in Tini", *Yeditepe'de Felsefe*, sayı 7, ss. 15-46.
131. Orman, Enver (2006) "Hegelci Diyalektikte 'Birşey' ve 'Başkası'", *Kutadgubilig*, sayı 9, ss. 99-120.
132. Orman, Enver (2007) "Sonsuzluk Bağlamı Kavramında Hegelci Mutlak İdealizm", *Kutadgubilig*, sayı11, ss. 65-83.
133. Orman, Enver (2008) "Hegel Felsefesi Üzerine", *Teoman Duralı'ya Armağan*, ed. Cengiz Çakmak, İstanbul: Dergâh Yay., ss. 414-20.
134. Ökten, Kaan (2009) "Uluslararası Hegel Kongresi'nin Ardından", *Cogito*, sayı 57, İstanbul: YKY, ss. 250-67.
135. Özçınar, Şahin (2008) "Hegel'de Özbilincin Diyalektiği", *Felsefelogos*, sayı 35, ss. 147-63.
136. Özkan, Senail (1984) "Hegel ve Mevlâna'da Diyalektik", *Türk Edebiyatı*, sayı 129, ss. 62-5.
137. Öztogay, Dünya Ahtem (2010) "Hegel ve Marx'ta Sivil Toplum", *Doğu-Batı*, sayı 55, ss. 111-38.
138. Pepperle, Ingrid (1990) "Hegel'in Sanatın Sonu Konusundaki Görüşü Üstüne Düşünceler", çev. Oğuz Özügül, *Felsefe Dergisi*, sayı 31, ss. 179-83.
139. Planty-Bonjour, G. ve diğ. (2002) *Hegel ve Aydınlanma Yüzyılı*, çev. Hüseyin Portakal, İstanbul: Cem Yay.
140. Pippin, Robert P. (2008) "*Tinin Görüngübilimi*'nde Edebiyatın Statüsü, Kavramların Yaşamı Üstüne", çev. Elis Simson, *Monokl*, sayı 4-5, ss. 102-11.
141. Redding, Paul (2013) "Dünya Gösterisinde Massedilmek: Hegel'in Romantik Tarihyazımına Yönelik Eleştirisi", çev. Barış Özkul, *Cogito*, sayı 73, İstanbul: YKY, ss. 206-24.
142. Piriştine, Hamdi (2005) "Hegel'de ve Avrasyacı Düşüncede Devlet, Din-Devlet İlişkisi ve Özgürlük", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, cilt 6, sayı 23, ss. 195-216.
143. Rızvanoğlu, Eren (2008) "*Tinin Fenomenolojisi*'nde Bilincin Serüveni ve Bilginin Oluşumu Sorunu", *Monokl*, sayı 4-5, ss. 258-70.

144. Ricouer Paul (2000) "Hegel'in Din Felsefesinde *Vorstellung*'un Statüsü", çev. M. Sait Rençber, *Felsefe Dünyası*, sayı 32, ss. 83-96.
145. Rifat, Mehmet "Marx, Lukács, Goldmann: Hegel Estetiği" *Varlık*, cilt 73, sayı 1180, ss. 61-3.
146. Rockmore, Tom (2008) "Hegelci Görüngübilim ve Kantçı Epistemoloji Üzerine", çev. Damla Şikel, *Monokl*, sayı 4-5, ss. 112-8.
147. Rockmore, Tom (2010) "Hegel, Husserl ve Epistemolojik Fenomenoloji Üzerine", çev. Senem Kurtar, *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, sayı 6, İstanbul: Alef Yay., ss. 145-58.
148. Sarı, Mehmet Ali (2008) "Hegelci Özne Tasarımı: Bilincin Kendi İçindeki (Tarihe) Yolculuğu", *Monokl*, sayı 4-5, ss. 298-304.
149. Savaşçın, Zeynep (2009) "Hegel'i 'Bugün' Okumak: Charles Taylor'ın Çokkültürcü Düşüncesinin Hegelci Kökenleri", *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, sayı 4, İstanbul: Alef Yay., ss. 276-89.
150. Savran, Gülnur Acar (2003) *Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau-Hegel-Marx*, İstanbul: Belge Yay.
151. Singer, Peter (2003) *Hegel*, çev. Bahar Öcal Düzgören, İstanbul: Altın Kitaplar.
152. Soykan, Ömer Naci (1990) "Hegel Sisteminde Tarih Felsefesi: Betimleyici-Eleştirel Bir Giriş" *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 40, ss. 271-89.
153. Soysal, Ahmet (2008) "Hegel'de Nicelik", *Monokl*, sayı 4-5, ss. 238-41.
154. Sözer, Önay (1982) "XIV. Uluslararası Hegel Kongresi Üzerine", *Yazko Felsefe Yazıları*, sayı 1, ss. 95-9.
155. Sözer, Önay (1982) "Hegel'de Dünya-Tini ve Kültür Sorunu Olarak Tinin Söylemi" *Yazko Felsefe Yazıları*, sayı 1, ss. 42-52.
156. Sözer, Önay (2008) "Hegel Felsefesi ve Metafiziğin Sonu", *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, sayı 2, İstanbul: Alef Yay., ss. 187-98.
157. Sözer, Önay (2006) "Şiddet Olarak İktidar? Hegel ve Ötesi", *Selâhattin Hilâv'a Saygı*, ed. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, İstanbul: Agora Kitaplığı, ss. 202-14.
158. Stace, W.T. (1986) *Hegel Üzerine*, çev. Murat Belge, İstanbul: V Yay.
159. Stiehler, Gottfried (1990) Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, çev. Tekin Özbey, *Felsefe Dergisi*, sayı 31, ss. 194-200.
160. Mutlu, Barış (2006) "Hegel'in Politika Felsefesinde Devlet-Birey İlişkisi ve Hakiki Bir Birey Olma Yolunda Hukukun İşlevi", *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, sayı 16 ss. 179-89.
161. Stoehr, Kevin (2008) "Kurgul Yapı, Mantıksal Sonsöz ve Pinkard-Pippin Diyalogu", çev. Mutlu Yetkin, *Monokl*, sayı 4-5, ss. 119-31.

162. Şahin, Naim (2000) "Din Felsefesi Açısından Hegel'in İslâm'a ve İslâm'ın Tanrı'sına Genel Bir Bakışı", *S.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 10, ss. 279-97.
163. Şahin, Naim (2001) *Hegel'in Tanrısı*, Konya: Çizgi Kitabevi.
164. Şahin, Naim (2003) "Hegel Bir Ateist midir?", *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 15, ss. 39-59.
165. Şahin, Naim (2004) "Hegel Felsefesinde Kötülük Problemi", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 45, ss. 71-83.
166. Şekîb, Mustafa (1928) "Hegel'in Sanat Nazariyesi", *Hayat Mecmuası*, sayı 3, ss. 103-5.
167. Tanrıkulu, Oya Esra (2007) "Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nin 'Önsöz' ve 'Giriş' Bölümlerinde 'Biz'in Ele Alınışı", *Kaygı Dergisi*, sayı 9, ss. 61-75.
168. Tatar, Burhanettin (2001) "Hegel'in Zihin Fenomenolojisi'nde 'Arzu' (*Desire*) Kavramı Üzerine Bazı Düşünceler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 12-3, ss. 307-17.
169. Taşdelen Kurtoğlu, Demet (2003) "Kierkegaard'da Varoluşçu Mantık Olarak 'Ya/Ya da': Hegel'in Mantığı ile Benzerlikler ve Farklılıklar", *Felsefe Dünyası*, sayı 37, ss. 159-72.
170. Terry Pinkard (2012) *Hegel*, çev. Mehmet Barış Albayrak, İstanbul: İş Bankası Yay.
171. Tokatlı, Atilla (1981) *Çağdaş Diyalektiğin Kaynağı Hegel*, İstanbul: Yazko Yay.
172. Topakkaya, Arslan (2010) "*Tinin Fenomenolojisi*'nde Bir Sistem Olarak Bilinç Tecrübesi", *Yeditepe'de Felsefe*, sayı 9, ss. 1-17.
173. Türkyılmaz, Çetin (2008) "Spinoza ve Hegel'de Bilinç", *Monokl*, sayı 4-5, ss. 271-7.
174. Türkyılmaz, Çetin (2008) "Hegel'de Düşüncenin Hareketi", *Yeditepe'de Felsefe*, sayı 7, ss. 67-80.
175. Uçar, Meryem (2008) "Bilinç ile Özbilinç Arasında Duran Sonsuzluk: Evrik Evren", *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, sayı 2, İstanbul: Alef Yay., ss. 102-25.
176. Ünsalan, Fehmi (2005) "Hegelci Marksizm: George Lukács, *Felsefelogos*, sayı 27-28, ss. 187-95.
177. Ürek Ogün (2005) "Bir Metot Olarak Diyalektik: Hegel ve Sartre", *Kaygı Dergisi*, sayı 5, ss. 90-9.
178. Yaltırak, Ufuk (1990) "Hegel Fenomenolojisinde Bilinç Diyalektiği", *Felsefe Dergisi*, sayı 31, ss. 58-93.

179. Yalvaç, Faruk (2008) *Hegel'in Uluslararası İlişkiler Kuramı: Dünya Tini, Devlet ve Savaş*, Ankara: Phoenix Yay.
180. Yenişehirlioğlu, Şahin (1985) *Hegel Felsefesi'nde Birey, Toplum, Devlet İlişkileri*, Ankara: Birey ve Toplum Yay.
181. Vancourt, Raymond (1987) "Hegel'e Göre Tanrı'nın Varlığıyla İlgili Kanıtların Anlamı", çev. Zeki Özcan, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 2, sayı 2, ss. 233-41.
182. Vassilacopoulos, George (2008) "Spekülatif Felsefede Görüş ve Bellek", çev. Emre Çeliker, *Monokl*, sayı 4-5, ss. 179-86.
183. Vieweg, Klaus (1990) "Hegel'in Savaş ve Barış Anlayışında Ampiri ile Kurgunun Birliği", çev. Selçuk Uzun, *Felsefe Dergisi*, sayı 31, ss. 163-7.
184. Ware, Robert (2008) Hegel'in Tinsel İfade Politikası", çev. Mutlu Yetkin, *Monokl*, sayı 4-5, ss. 132-47.
185. Warminski, Andrej (2008) "Hegel/Marx: Bilinç ve Yaşam", çev. Sibel Kibar, *Monokl*, sayı 4-5, ss. 168-78.
186. Welsch, Wolfgang (2008) "Saltık İdealizm mi, Evrimci Düşünce mi? Saltığa Dair, Ancak İdealizmin Ötesinde", çev. Vanina Kutelas, *Monokl*, sayı 4-5, ss. 22-65.
187. Westpal, Kenneth (1996) "Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Temel Bağlam ve Yapısı", çev. Doğan Şahiner, *Cogito*, sayı 9, İstanbul: YKY, ss. 294-315.
188. Westphal, Kenneth R. (2008) "Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nde Karşılıklı Onanma ve Ussal Gerekçelendirme", çev. Umut Yener Kara, *Monokl*, sayı 4-5, ss. 212-31.
189. Wollgast, Siegfried (2003) "Hegel'in Mistizm ve Panteizm Görüşleri Üzerine", çev. Naim Şahin, *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 16, ss. 153-65.
190. Zeleny, Jindrich ve Kotatko, Petr (1990) "Kant'ın Kategoriler Tabelasına Hegel'in Eleştirisinin Diyalektik Materyalizm Açısından Değerlendirilmesi", çev. Ömer Tulgan, *Felsefe Dergisi*, sayı 31, ss. 141-6.
191. Yardımlı, Aziz (2008) "Diyalektik Yöntem", *Monokl*, sayı 4-5, ss. 392-412.
192. Zirna, Pierre V. (2006) "Marx, Lukács ve Goldmann: Hegel Estetiği", çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat, *Varlık*, cilt 73, sayı 1179, ss. 73-80.



Neden hâlâ Hegel? 1960'lar[redacted]ın sonra ise ülkemizde Hegel'e [redacted]ğı nedir? Felsefe tarihinde 'metafiziğin kapanışı', 'tarihin sonu' ve sanatın ölümü'yle adı özdeş kılınan, düşüncenin bundan sonra gerçekleşmesi gerektiği söylenmek suretiyle tarihin 'oldu-bitti'leri arasına gönderilerek 'ölü köpek' muamelesine tâbî kılınan Hegel, öğretisindeki derinliğin günışığına her geçen gün daha bir çıkmasıyla birlikte, varlığa dair geliştirilmiş düşüncelerin hemen her alanında kendisini göstermeye devam ediyor. Sivil toplum-devlet ilişkisine istinaden kamusallıkla ilgili tartışmalarda, sanat-din-bilim-felsefe arasındaki ilişkilerde ve sınır sorununda, tarihi ele alacak olan felsefenin ne menem bir yönteme sahip olacağında, herhangi bir konuyu doğal bir tutumla ve düşünüşle ele almayla felsefî olarak ele alma arasındaki farkı ve bu ikisi arasındaki salınımı gerçekleştirmede Hegel'e örtük ya da açık bir şekilde gönderme yaptığımız artık daha bir aşikâr.

Üç eseri de felsefe tarihinin şaheseri olan çok az filozoftan biridir Hegel. *Tinin Fenomenolojisi, Mantık Bilimi ve Hukuk Felsefesinin Anahatları* o güne kadar yazılmış ve onlardan sonraki pek çok eser karşısında aşılmazlığını hâlâ sürdürmektedir. Bu eserlerin dışında estetik, din ve tarih alanlarında da Hegel'in yazdıkları tartışmalarda temel belirleyicidir. Kendi zamanına kadarki düşünürler arasında Avrupa'ya yakın coğrafyanın dışındaki dünyayı da hesaba katıp düşüncesine dâhil eden ilk filozof olan Hegel'in felsefesi ilk defa bu kadar açıklıkla ve tüm yönleriyle, dünyanın farklı ülkelerindeki önemli Hegel uzmanlarının yorumlarıyla birlikte huzura getiriliyor. "Hegel üzerine yazılanlardan kapsamlı bir seçki yapmanın zamanı gelmişti. 'Üzerine yazmak' filozofu yeniden konuşturmaktır. Ondan hesap sormaktır da. Filozof bile ölümlü olduğundan, cevap verme, tartışmaya katılma olanağı yoktur. Fakat bu olanağı olsaydı da fazladan konuşmazdı, çünkü söylemek istediklerini zaten söylemiştir" [Uluğ Nutku]. "Bu [kitap] da dâhil olmak üzere hiçbir [çalışma], Hegel'in büyüklüğünü, açık görüşlülüğünü, zihnindeki kavrayış gücünü, nüfûz edişi ya da derinliği yeterince gözler önüne seremez. O, bizi, zamanın ve anlamın üzerinden görkemli tinsel yaşama yükseltir. Kant ve Hegel, anılan sıraya göre, modern dünyanın Platon ve Aristoteles'idir" [T.M. Knox].

ISBN:978-605-5063-01-6