Tarih Felsefesi

Seçme Metinler

Tarih Felsefesi

Seçme Metinler

Herder
Kant
Fichte
Schelling
Hegel
Schopenhauer

DOĞUBATI

TARİH FELSEFESİ

Seçme Metinler
Herder, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer

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

Yayına Hazırlayan
Güçlü Ateşoğlu

Kapak Tasarımı
Aziz Tuna

Baskı
Cantekin Matbaacılık
1. Baskı: Temmuz 2006
2. Baskı: Ekim 2012

Doğu Batı Yayınları
Yüksel Cad. 36/4 Kızılay-Ankara
Tel: 0 312 425 68 64-425 68 65
e-mail: dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com

Sertifika No: 15036

ISBN: 978-975-8717-22-7

Doğu Batı Yayınları-22 Felsefe-4

Kapak Resmi: Carravagio, *St. Jerome*

İÇİNDEKİLER

Önsöz 7
Herder'den Hegel'e, Anahatlarıyla 'Tarih' Kavramı 9

Johann Gottfried von Herder
İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler 24

Immanuel Kant
Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik
Genel Bir Tarih Düşüncesi 31
Herder'in *İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler*'inin Eleştirisi 48
İnsanlık Tarihinin Tahminî Başlangıcı 80

Johann Gottlieb Fichte
Çağımızın Temel Karakteristikleri 101

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling
Tarih Kavramı 115
Tarihin Felsefesi Olur mu? 133
Studium Generale Akademik Eğitimin
Yöntemi Üzerine Dersler 141

Georg Wilhelm Friedrich Hegel
Dünya Tarihi Felsefesi 154
Felsefe Tarihinin Genel Bölünümü 169
Tarihte Akıl: Tarih Felsefesine Bir Giriş 184
Hukuk Felsefesinin Anahatları 188
Felsefe Tarihi Üzerine Dersler 195
Tin Felsefesi 198

Shlomo Avineri / Tarih:
Özgürlük Bilincine Doğru İlerleme 219

Arthur Schopenhauer
İrade ve Tasarım Olarak Dünya 246

Hazırlayanlar / Katkıda Bulunanlar 259

ÖNSÖZ

Tarih Felsefesi: Seçme Metinler adlı bu kitap, Herder ve Kant'la başlayan, Alman İdealizmi ile devam eden felsefî sürecin 'tarih' ve 'tarihsellik' kavramı üzerine getirmiş olduğu vurguları gün ışığına çıkartmayı amaçlayan yazılardan oluşan bir seçki. Bu amaç doğrultusunda Herder, Kant, Fichte, Schelling, Hegel ve Schopenhauer'in eserlerinden örnek metinler seçmeye ve bu metinlerin çevirisi ile dönemin tarih-felsefe ilişkisi üzerine getirilen vurguyu yansıtmaya çalıştık. Bu bağlamda, Herder'in *İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler* adlı hacmi oldukça geniş eserinden bir bölümü; Kant'ın "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", "Herder'in *İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceleri*'nin Eleştirisi" ve "İnsanlık Tarihinin Tahminî Başlangıcı" adlı eserlerini; Fichte'nin *Çağımızın Temel Karakteristikleri* adlı eserinin ilk bölümünü; Schelling'in "Tarih Kavramı", "Tarihin Felsefesi Olur mu?" ve "Tarih ve Hukuk Bilimleri" adlı eserlerini; Hegel'in "Felsefe Tarihinin Genel Bölünümü" ile birlikte *Tarihte Akıl*, *Hukuk Felsefesinin Anahatları*, *Tarih Felsefesi* ve *Tin Felsefesi*'nden bölümleri; Hegel'in tarih felsefesine yönelik eleştirilere cevap niteliğinde Shlomo Avineri'nin "Tarih: Özgürlük Bilincine Doğru İlerleme" başlıklı makalesini; son olarak da, Schopenhauer'in *Tarih Üzerine* adlı kısa yazısını çevirmeyi uygun bulduk.

Seçmiş olduğumuz metinlerin çevirilerinde değerli zamanlarını bizden esirgemeyen, kolektif bir etkinliğe tüm arzu ve entelektüel donanımlarıyla güç veren başta saygıdeğer hocamız Uluğ Nutku olmak üzere, Yasemin Çına, Ali Irgat ve Metin Bal'a sonsuz teşekkürü bir borç biliriz. Metinlerin karşılaştırılması sırasında, kendilerine her başvuruşumuzda aynı sabır ve özveri ile bize yardımcı olan ve bilgi ve deneyimlerini bizimle paylaşan Muğla Üniversitesi Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü öğretim üyeleri Çiğdem Pala Mull ile Kemal Demir'e ve yine Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyeleri Mehmet Elgin ile Nebil Reyhani'ye müteşekkiriz. Ülkemizde yeni yeni uyanmaya başlayan ve felsefeye önemli bir ivme kazandıracağını düşündüğümüz 'tarihsellik bilinci'ni yaygınlaştırma doğrultusunda mütevazı oranda da olsa bir katkı olabilecek *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler*'in, takdire değer bir şekilde hazırlanışında emeği geçen sevgili Doğu Batı Yayınevi çalışanlarına ise çok teşekkür ederiz. Umarız bu kitap, ülkemizde 'felsefenin gelenekselleşmesi' sürecinde önemli kilometre taşlarından biri olur ve hakikî eleştirilerin ortaya çıkmasına da vesile oluşturur.

Doğan Özlem-Güçlü Ateşoğlu
Mayıs 2006/Muğla
(İkinci baskı: Ekim 2012/İstanbul)

HERDER'DEN HEGEL'E, ANAHATLARIYLA 'TARİH' KAVRAMI

❄

Güçlü Ateşoğlu

Tarih felsefesi, modern kavrayışımızı şekillendiren etkenler düşünüldüğünde iki yüzyıllık bir dönemi içerse de, kökleri itibariyle tarihin felsefî olarak ele alınışı ve irdelenişini Aziz Augustinus'a kadar geri götürebiliriz. Bir tarih felsefesindense, daha çok 'tarih teolojisi' olarak görünen bu tarih kavrayışı, ortaçağın hâkim tarih görüşü olmuş, hattâ yeniçağda ve Aydınlanma döneminin çeşitli felsefelerinde etkili olmayı sürdürmüştür.

Bununla birlikte, insan eylemlerine ve onların etkin-kurucu rolüne pek de önem vermeyen ortaçağ için geçmiş anlamında [*res gestae*] tarih, ancak ve sadece gelecek ve gelecekte ortaya çıkacaklar açısından önemliydi. Bu anlamıyla tarih yazımı, tarihi 'kendi için' ele almakla ve ona eleştirel yaklaşmakla ilgilenmeyen bir tarih yazımı olarak kendini gösteriyordu. Oysa gerçek anlamda tarihin ve tarihsel bilginin önemi, onun yönteminden 'öngörü' [*Vorsehung*] ile 'önceden-bilme'nin [*Prognosen*] ayıklanması sayesinde ortaya çıkar. Bu ise, bilemediğimiz bir gelecek üzerine konuşmamamız ve dahası, şimdiyi geçmişle ilişkilendirirken belirli epistemolojik temellendirmeleri ortaya koymamız gerektiği anlamına gelir. Tarihin 'kendi için' ele alı-

nışı ve onun 'epistemolojik' olarak irdelenişi ise, İbni Haldun ve Giambattista Vico'nun güçlü ve yankısını kendi çağlarında değil, ancak birkaç yüzyıl sonra bulabilmiş felsefelerinde ilk olarak gerçek anlamını bulabilmiştir. Bu anlamın kendilerinden sonraki yüzyıllara ve düşüncelere bıraktığı mirasın 'dolaysız' izini sürebilmek her ne kadar zor olsa da, bugün artık yeterince bilinmektedir ki, tüm Alman felsefe geleneği, başta da Alman İdealistleri, 'dolaylı' ya da 'dolaysız' bu iki düşünüre çok şey borçludur. Ne var ki bu borcun hangi noktalarda olduğunu ve hangi kanallarla geliştiğini göstermek bir başka çalışmanın konusudur. Burada bizim için daha önemli olan, Herder ve Kant' la başlayan, Alman İdealizmiyle de devam eden sürecin tarihsellik kavrayışını belli başlı ayırt edici yönlerine vurgu yaparak ortaya koymaya çalışmaktır.

Her ne kadar 19. yüzyıl bir tarih yüzyılı ya da bir tarih felsefeleri yüzyılı olmuş olsa da, felsefe tarihinin kesintisiz bir 'problemler tarihi' olduğunu akıldan çıkartmayarak, 19. yüzyılı hazırlayan 18. yüzyıl düşünürlerinin tarih üzerine getirmiş oldukları vurguları akılda tutmak gerekir. Bu düşünürlerin başında ise, Kant'ın öğrencisi olmuş olan, ancak geliştirdiği tarih felsefesiyle, kendi çağından bizim çağımızı etkilemeyi hâlâ sürdüren Johann Gottfried Herder gelir. *İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler* adlı hacimli eseri, Herder'in tarihe ve tarihsel bilginin önemine işaret eden, yazılmasından sonra geçen iki yüzyılı aşkın bir zaman diliminde de güncelliğini olanca gücüyle koruyabilmiş en önemli eseridir. Felsefenin tarihe bakışında alması gereken konumlardan birçoğunu parlak ve yaratıcı tiniyle daha o zamanlardan ortaya koymuş olan Herder, 'tarihsel gerçeklik' alanının ayrıntılı ve çokyönlü doğasını sergilemeyi başarmış; Schlegel ve Hegel gibi düşünürlerin kendi tarih felsefelerini ortaya koyarlarken, bundan bir 'uygarlık çözümlemesi'ni anlamalarına ve bu temelde düşüncelerini şekillendirmelerine kılavuz olmuştur. Aynı zamanda, tarihsel deneyim ve malzemenin zengin kaynağıyla tarihsel bakışa özsel olan düşünüş şekilleri-

nin neler olabileceği üzerinde ayrıntılı olarak durabilmiş, tarihsel bilgilenme üzerine bu yetkin kavrayışı sayesinde de, 19. yüzyılın büyük bölümünde etkin olmuş ve 20. yüzyılın hermeneutiğine de kaynaklık etmiş olan *Alman Tarih Okulu*'nun temsilcilerinin birçok düşüncesine temel oluşturmuştur.

Herder'in en önemli katkılarından biri, kendi çağının belirleyici unsuru olan ve insanî eylemlerin tarih sahnesinde onunla anlam kazandığı 'ilerleme düşüncesi' ile Aydınlanmanın insanı sadece bir 'akıl varlığı' olarak düşünmesine karşı geliştirmeye çalıştığı tepkidir. Herder, toplumların kendine özgü karakteristiklerinin, bu yapı içindeki biricik ve tekrar etmeyen özelliklerin karşılaştırılması yoluyla açığa çıkarılabileceğini, bunların hiçbir zaman, tüm çağları ve devirleri kuşatacak soyut bir kavramın, bir genellemenin altına konulamayacağını; son olarak da, bunları kavramaya çalışan bir düşüncenin, ancak ve sadece kendi bulunduğu çağın kendine özgü 'anlama ve yorum' gücüyle bunları dile getirebileceğini söyleyerek, felsefenin tarihe bakış noktalarının neler olabileceği konusunda, önceki düşünürlerin söyledikleri üzerinde yeni bir kavrayış geliştirmiştir. Bu kavrayışı geliştirirken de, tarihte 'mutlak anlamda' genellikler görülemeyeceğini, bununla birlikte, Greklerdeki 'güzellik', Roma' daki 'hukuk', ortaçağdaki 'kozmopolitlik' ya da 'dünya yurttaşlığı' kavrayışları gibi bazı genelliklerin bulunabileceğini, insanlık tarihine toplu bakışta insanî eylemleri anlamlandıracak ve rastlantının kasvetinden kurtarabilecek belli başlı 'hümaniter yapılar'ın izinin sürülmesi gerektiğinin altını çizmiştir. Böylece 'hümanite'nin belirdiği dönemler, "insanlık tarihinde yıldızın parladığı anlar" olacak ve insanın kendisini bilgilendirme sürecinin kilometre taşlarını oluşturacaklardır.

Tarihsel düşünmeye yaptığı bu önemli katkıların yanı sıra, Herder'in tarih felsefesinde 'doğal olan' ile 'tarihsel ya da insanî olan' arasında bir ayrımın olup olmadığı, eğer varsa bu sınırın nerede başlayıp nerede bittiği tam anlamıyla muğlâk kalmaktadır. Bu aynı zamanda 'tarihsel natüralizmin çıkmaz soka-

ğı'na bizi götürmekte ve antropolojinin insan kavrayışı ile etiğin insanlık kavrayışı arasında olası geçitleri gösterme işinde çabamızı sonuçsuz bırakmaktadır.

İşte, böyle bir gayretin ilk izlerini süren filozoflardan biri de Immanuel Kant'tır. Kant'ın felsefî sistemini düşündüğümüzde, pekâlâ, 'tarih' kavramı ya da 'tarihsellik' düşüncesinin bu sistemde önemli bir rolünün olmadığı, ona bu sistemde özel bir yer ayrılmadığı söylenebilir. Ancak 1784 yılı, Kant'ın tüm yaşamı boyunca temel düşünce problematiği içerisinde kalan doğa metafiziği, bir başka deyişle doğa biliminin felsefî temelleri yanında, tarihin felsefî açıdan değerlendirildiği, ne var ki bu değerlendirmenin, 'ahlâk felsefesi' içinde kalarak anlamını bulduğu bir yıl olacaktır.

Kant'ın, aynı yıl içinde kaleme aldığı "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi" açık ya da örtük Herder'in etkisini yansıtmasına rağmen, 'doğal olan' ile 'akılsal olan' arasında getirmiş olduğu keskin karşıtlık ile birlikte, (her ne kadar Kant, tarihe bütünsel bir gözle bakılamayacağı konusunda Herder'le hemfikir olsa da) tarihin ancak 'ilerleme idesi' altında düşünüldüğünde bir anlam kazanacağını ortaya koymasıyla Herder'in düşüncesinden tamamen ayrılmaktadır. Kant'a göre bu ilerleme düşüncesi, beraberinde 'ereklilik' düşüncesini getirecek; bu ise, 'teorik akıl'a verilmiş bir şey değil, olsa olsa 'yabancı bir akıl'ın işe karışmasıyla temellendirilebilecek bir düşüncedir. Dünya tarihinin bütününe böyle bir yabancı aklın, doğada işlediği gibi tarihte de işleyen bir 'doğa planı'nın –daha doğru bir ifadeyle ereklilik düşüncesinin– kılavuzluğunda bakmak, her ne kadar teorik yönden kavramsallaştırılamasa da, pratik olarak, bu demektir ki bir 'gereklilik' ya da 'olması gereken' olarak düşünülmelidir. Ancak ve sadece insan türünün –tek bir bireyin değil, bütün bir insan türünün ya da soyunun– kültürleşmesi ve dahası, uygarlaşmanın ötesinde tam anlamıyla ahlâkîlik kazanması ile tüm evren planı ya da dünya tarihi bütünsel bir bakış açısıyla ele alınmış olur. Kant'ın bu eseriyle

birlikte, sonrasında bir yıl arayla yazmış olduğu, "Herder'in *İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceleri*'nin Eleştirisi" ve "İnsanlık Tarihinin Tahminî Başlangıcı", onun politik düşüncesinin bütünleştirici bir kısmını oluşturan tarih kavrayışını ortaya koyan metinlerdir. Bu metinlerden ilkinde Kant, bireye ve topluma, sanki doğanın kendi amaçları için onları araç olarak kullanırken yerleştirmiş olduğu 'antagonizma' düşüncesinin, insanın (veya daha geniş ölçekte toplum ve devletlerin) 'toplumsal olmayan toplumsallık'ından [*ungesellige Geselligkeit*] bir 'uyum'a geliş sürecinde hareket ettirici bir işleve sahip olduğunu göstermeye girişir.

İşte, Kant'ın tarih görüşünde 'gelecek' kavramını kürsüye çıkarması ve ancak gelecekte ortaya çıkabilecek bir 'amaçlar krallığı' veyahut 'evrensel bir dünya yurttaşlığı' düşüncesi ile bugünün, bir başka deyişle 'şimdi'nin belirlenip anlam kazanabileceğini söylemesi önemlidir; zira, 'evrensel insan hakları' ya da 'birleşmiş bir devletler topluluğu' düşüncesi bu düşüncede açıkça kendini göstermekte; 'ahlâk ile politika' arasında kurulmaya çalışılan Kantçı uyum düşüncesi, tarihte ve tarih düzleminde birbirlerine 'sürekli barış' ilkesiyle yaklaşan devletler ve uluslar arası ilişkilerde kök salmaktadır.

Böyle bir 'doğa plânı' ile Kant'ın ilk eleştirisinde sunduğu 'doğa mekanizmi' arasındaki ilişkinin belirsizliği her ne kadar ortada olsa da; insanî yapıp etmelerin tarihi anlamlandıracak tek şey olduğunu söylemesi, böylece de insanın kendine koyduğu amaçların dışında bir başka amacı beklemem*e*si düşüncesi son derece önemlidir. Bu aynı zamanda, 'sonsuz' bir zaman içinde yaşayan 'sonlu' bir varlığın, bir başka deyişle insanın en güçlü bir biçimde ve her yönüyle kavramsallaştırılabileceği düşüncesini beraberinde getirir. Bu kavramsallaştırma ise, insanın 'tarihsel bir varlık' olmasına getirilen vurgu ile söz konusudur. Ancak bu vurgu, her ne kadar Alman İdealizminin tarih görüşlerini belirli noktalarda derinden etkilemiş de olsa, 'tarihsel düşünce'nin 'tarihsel deneyim'le ilişkisini ön plâna çı-

kartmadan ele alan, tarihi sırf 'kendi için', bu demektir ki kurumları, dünya görüşleri, sanatı, dini, hukuku ile birlikte ele almayan bir düşünürden beklenemezdi. Kant'ın, tarihin ve toplumların oluşum süreçlerindeki başlangıçlarına 'antagonizma' kavramını getirmesi, onu diğer düşünürlerden ayrıksı kılan yandır. Daha doğrusu, bu antagonizmanın tarihe yön vereceği düşüncesi son derece önemlidir. Ne var ki, antagonizmadan uyuma geçiş süreci 'dolaysızca' gerçekleşmekte ve bunda gelecek kurgusunun 'ütopik' bir biçimde tasarlanışı rol oynamaktadır. İnsanların kendi bireyselliklerini bencil doğalarının ve tutkularının onlara söylediği şekilde geliştirmelerinin toplumun ve tarihin gelişmesinin de motoru olacağı önesürümü, çağın 'liberal' kurgusunun da aynı zamanda bir önesürümünü oluşturmaktadır. Bununla birlikte, tarihsel düşüncenin bu ayağında ondan daha fazlasını beklemek, Spartaküs'ten *Das Kapital*'i yazmasını beklemekle eş bir anlama geleceği için, Kant'ın da 'kendi çağının düşünürü' olduğunu unutmamak gerekir.

Kant'tan sonra gelen ve birçok düşüncesi bakımından onun ardılı sayılabilecek, ancak birçok açıdan farklı ve kendine özgü tavrıyla Alman İdealizmine yön verecek olan düşünür ise Johann Gottlieb Fichte'dir. Pekâlâ bir tarih felsefesi metni olarak düşünülebilecek olan *Çağımızın Temel Karakteristikleri'*nde [1806] Fichte, koyduğu başlıktan da anlaşılacağı üzere, çağının kendisine özgü yapısını çözümler ve başka yapıların ondan nasıl çıkarsanabileceğini, daha doğru bir ifadeyle nasıl çıkarsanmak 'zorunda' olduğunu gösterir. Böyle bir düşüncenin ilk izlerine, ardılı Schelling'in 1800 tarihli *Transendental İdealizm Sistemi'*nden çevirmiş olduğumuz "Tarih Kavramı" adlı kısa yazıda da rastlamak mümkündür. İşte, bu aynı bağlamda Fichte de, her bir çağın kendine özgü özelliklerinin tek bir tasarımın ya da kavramın cisimleşmesi olduğunu; çağa özgü fenomenlerin tümünün, o çağın temel idesi yoluyla ve onun formu altında ortaya koyulabileceğini söyler.

Tarihsel düşünce açısından önemli olanın 'şimdi', yani bugün mevcut olan zamansal varoluş olduğunun bilinciyle Fichte, kendi çağına kadarki tüm çağların temel idelerinin ya da kavram boyutuna ulaşmış tasarımlarının birbiri ardı sıra gelişini izleyerek, çağını karakterize eden kavramdan diğerlerini dedüktif bir yöntemle türetmeye girişir; çünkü "[doğa] 'sonsuz' bir zaman tasarımı altında kendi içinde bütünlüğü ve belirlenmişliği olan mekanik bir süreç olarak [kavranırken]; tarihsel [olaylar] 'zaman halkaları' içinde [düşünülür]." Fichte'ye göre *filozof*, *empirist*ten farklı olarak, tarihe bakışta bu zaman halkalarını birbirine iliştirme ve bütünleme etkinliğini hiçbir zaman yitirmemelidir. "Böylece zaman, bir bütün olarak ve onunla birlikte onun tüm olanaklı devirleri de a priori betimlenebilir."

Böyle a priori bir dünya plânı, Fichte için yeryüzünde kendine amaçlar koyan ve bu amaçlar eşliğinde eylemlerini anlamlandıran insan soyu için tüm insan yaşamının temel idesidir. Bu amaç, aynen Kant'ta olduğu gibi, içgüdüden kurtulup aklın tam yetkinleşmesi anlamına gelir ve aynı zamanda, insanların tüm ilişkilerini 'akla uygun bir şekilde özgürlük ile düzenlemeleri' düşüncesinden başka bir içeriğe sahip değildir.

Fichte'nin tarihsel düşünceye en önemli katkısı, onun tarihsel şimdi ile geçmiş anlamındaki tarih arasında kurmaya çalıştığı ilişkinin, bugünü anlamamıza yardımcı olabileceği düşüncesidir. Bu ilişkiyi kurarken de, tarihsel bilginin aynı zamanda belli a priori ilkeler içerdiğini, bu ilkeler olmadan geçmişin bugüne bıraktığı etkileri ortaya koyamayacağımızı söylemiştir. Kendi çağına damgasını vuran kavram, 'akla dayalı özgürlük kavramı'dır ve tarihin tüm çağlarına anlamını veren, onun içeriğini belirleyecek olan kavram da odur. Hâl böyle olunca, tüm çağların temel kavramları da, şimdinin genel kavramından mantıksal olarak türetilebilecek kavramlar ve düşünüş şekilleri olacaktır. Tarihsel kavrayışta şimdiye bu derece önem atfetme ve diğer çağların ve devirlerin bu önem karşısında 'göreli' anlam kazanması her ne kadar sorunlu görünse de; geçmişin be-

lirli bir dönemine bugün ve şimdinin duruş noktasıyla bakmak ile bir önceki çağın duruş noktasıyla bakmak arasında bir fark olacağını hesaba katmamız gerekir; dahası, bu farkın kendisinin tarihsel düşüncede bir 'gelişme' olup olmadığını sormamız da, aynı zamanda felsefî anlamda cevaplamamız gereken meşru bir sorudur.

Hem Fichte'den hem de Hegel'den yaşça daha küçük olmasına rağmen, tarih-felsefe ilişkisi üzerine belki de onlardan daha önce düşünmüş bir diğer filozof ise, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling'tir. Yukarıda adını anmış olduğumuz "Tarih Kavramı" adlı altbölümde Schelling söze şöyle başlar: "Genel hukuk düzeninin oluşması salt rastlantıya bırakılamaz ve böylesi bir şey ancak tarihte gördüğümüz güçlerin özgürce mücadelesinden beklenebilir. O zaman şu soru ortaya çıkar: Plânsız ve amaçsız bir olaylar zincirine, acaba hiç tarih adı verilebilir mi? Dahası salt tarih *kavramı*nda, keyfîliğin de ona hizmet etmek zorunda olduğu bir zorunluluğun kavramı da zaten bulunmaz mı?" Schelling'e göre 'zorunluluk' ve 'keyfîlik', tarih üzerine düşünürken onlarsız edemeyeceğimiz iki kavramdır. Bunlardan sadece birini alıp diğerini dışarıda bırakmak, tarihsel düşünmenin gerçek doğasına nüfûz edememeyi beraberinde getirir; zira keyfîlik [*Willkür*], Schelling'in sözleriyle, "tarihin tanrıçasıdır" ve "ne yapacağı hiçbir teoriyle önceden hesaplanamadığı için insan, tarihe sahiptir." Ne var ki, 'anlamsız ve amaçsız' bir olaylar çokluğu da, aynı zamanda, tarihsel bilginin, yahut daha doğru bir ifadeyle, tarih üzerine felsefî olarak geliştirilmiş düşüncenin konusu değildir. "Tarihi tarih yapan şey", Schelling için, "sadece, özgürlük ve yasallığın birliğidir, yahut hiçbir zaman tamamen kaybedilmemiş bir idealin, bir varlık türünün tümü tarafından yavaş yavaş gerçekleştirilmesidir."

Schelling'in sisteminde bu düşünce, 'teorik felsefe' için önemli olan doğa ile 'pratik felsefe' açısından önemli olan tarih felsefesinin buluşma noktasına işaret eder. Nesnelerin 'bir ara-

da' ve 'bir çokluk' hâlinde 'mekân'da yan yana bulunmaları ile birbirleri ardı sıra 'zaman'da ortaya çıkmaları, aslında tek bir sürecin değişik yüzleridir. Doğaya olduğu gibi tarihe de 'mutlak'ın duruş noktasından bakan Schelling, tarihsel süreçte mutlağın kendini açtığını, bu mutlağın ise, ideal ve reel [gerçek] olanın birlikte düşünülmesinden, bunların saf özdeşliğinden başka bir şey olmadığını belirtir. İnsan özgürdür ve bu özgürlüğüyle kendine koymuş olduğu idealleri gerçekleştirme yoluna gider. Bir idealden bahsedildiği yerde ise her zaman zorunluluğun ona eşlik ettiğini düşünürüz; zira Kantçı ahlâkın duruş noktasından tarihe bakan Schelling için, "zorunlu bir şey olan idealin gerçekleştirilmesi gerekir."

Schelling, her ne kadar Kant ve Fichte gibi 'ahlâkî olan' ile 'doğal olan' arasında bir uçurum öngörmese de, onun düşüncesinde de tarih, insanın bir ikinci doğa oluşturduğu alandır ve tarih, kendi felsefî yöntemi gereğince 'transendental' olarak ele alınmalıdır. Schelling'e göre, 'tarihin transendental zorunluluğu', "evrensel, yasalara dayalı hukuksal düzen sorununu çözme ödevi"dir ki, bu ödev, "akıllı varlıklara verilmiştir" ve "yalnızca tüm tür tarafından, yani sadece tarih tarafından gerçekleştirilebilir." Kant'ın duruş noktasıyla ölçüşür bir şekilde Schelling için de "tarihin yegâne gerçek nesnesi, dünya yurttaşlığına ilişkin hukuksal düzenin gitgide oluşması"dır; dahası bu, "tarihin yegâne nedenidir." Schelling'in bu ifadesi, tarihin transendental olarak ele alınışının ne demek olduğunu açığa vurur.

Schelling, tarihi ne mutlak bir zorunlulukla ne de mutlak özgürlükle açıklayamayacağımızı, ancak ve sadece bunların birlikte düşünüldüğü bir 'mutlak sentez' [*das absolut-Identische*] içinde onu düşünmemiz gerektiğini söyler. Mutlak, içinde hem özgürlüğü hem de zorunluluğu mümkün kılan şeydir. Schelling'e göre, özgür eylemlerimizden bahsedebiliriz; ne var ki dünya düzleminde gerçekleşen özgür eylemlerimiz ve özgürce belirlediğimiz amaçlar sonucu ortaya çıkan şeyler, önceki tasarlananlardan hep farklı olabilmekte ve bizim için zorunlu-

luk hâline gelebilmektedir. Bu ise, Kant'ın 'yabancı akıl' ya da 'doğa plânı' dediği, Schelling'in ise 'gizli bir zorunluluk' diye ifadelendirdiği şeydir. Böyle bir 'gizli zorunluluk' düşüncesi eylemlerimize eşlik etmeseydi, insanî yapıp etmeler boş ve anlamsız bir tarih akışına mahkûm kalacak, dahası bu akışta ahlâkîlikten bahsedemeyecektik. Schelling'e göre bunsuz bir insan, hiçbir zaman büyük sonuçları olan bir eyleme girişemezdi. İşte tarih, bizdeki 'öznel özgürlük' ile 'dışımızdaki nesnel zorunluluk'un çelişmesi ile gerçekleşen süreçtir. Ona göre bu 'çelişki' olmasaydı, tarih de, biz de olamazdık.

Felsefe, gerçekten de, insanın 'kendinin bilgisine ulaşma süreci' anlamında bir etkinlik ise ve bu kendilik bilincine sahip olma bir dizi deneyimden geçmekle eş tutulacaksa; felsefî amaç, ilke ya da problemlerin tarihsel terimlerle açıklanmasına ihtiyaç vardır. Böyle bir ihtiyaç ise, 'felsefenin tarihselleşmesi' ile birlikte 'tarihin felsefîleştirilmesi'ni beraberinde getirir; zira bilincin deneyiminden ve bu deneyimin kavramsallaştırılabilmesinden bahsediyorsak artık, bu kavramsallaştırma sürecinin kendisi, tamamen kendine-yeterli, kendini-içeren ve tarih alanını aşan bir zihnin kendi iç yaşantısına dönük bir bilgilenme olmayacaktır.

İşte, felsefeyi ezelî-ebedî formlar üzerine zaman dışı a priori bir refleksiyon olarak görmenin ötesinde, tarihten soyutlanmamış ve tarihte etkin bir biçimde ortaya çıkan felsefeyi konu alan ve böyle bir felsefeyle insanın tüm açıklanamaz saydığı şeylere cevap vermeye çalışan Georg Wilhelm Friedrich Hegel, insanî kurum ve etkinlikleri anlamak için tarihin önemine vurgu yapar ve bu kurum ve etkinliklerin ötesinde her türden anlam vermeleri, sadece insanın kendi yapıp etmelerinin anlamlı olacağını düşündüğünden, bir tarafa bırakır.

'Felsefenin tarihselleştirilmesi', modern çağa özgü zamanlarda hiç bu kadar kuvvetli bir yansıma bulmamıştır. 'Tarihselcilik', felsefenin bundan sonraki kendi gelişiminde asla göz ardı edemeyeceği bir 'yöntem' hâline gelmiştir. Böylece düşüncenin

bu zamana kadar 'madde'yle olan ilişkisi, artık bundan böyle yerini, onun 'zaman'la ilişkisine bırakmış ve felsefe hiç olmadığı kadar tarihle ilişkide anlaşılmaya çalışılmıştır. 19. yüzyılın bir 'tarih yüzyılı' olarak düşünülebilmesinin en önemli nedenlerinden biri (belki de en önemlisi), felsefenin tarihsellik düşüncesiyle bu denli kopmaz bağlarının ortaya çıkmış olduğu Hegel felsefesinin, tek tek tarihsel dönemlerin ayırt edici yanlarının neler olduğunu ve bu ayırt edici yanların felsefede, bir başka deyişle düşüncenin kendini en özsel şekilde ifade ettiği yerde nasıl ortaya koyulduğunu gösterebilmesinde yatar.

Tarihsel dönemleri birbirlerinden böylesine ayırmak ve her çağı karakterize eden felsefenin o çağı kendi düşüncesinde ortaya koyduğunu söylemek, bir çağa ait belirli problemlere karşılık gelen cevapların diğer çağın problemlerine neden elzem olamayacağının bilincinde olmayı gerektirir. Klasik çağın problemlerine cevap bulabilmiş olan düşünürlerin, modern çağın yeni ve cevaplanması ivedilikle gereken problemleri karşısında yetersiz kalmalarının nedeni budur. Modern çağın beraberinde getirmiş olduğu sıkıntıların ('modernliğin sıkıntıları'nın) bilincine varan ilk filozof olarak Hegel'i görmek ve politika felsefesinden tarih felsefesine kadar birçok alanda hâlen onun işaret etmiş olduğu sorunlarla boğuşuyor olmamızın gerçek nedeni budur. Bu bağlamda, onun tarih felsefesi, ahlâk felsefesi ile politika felsefesi arasında kurulmaya çalışılan 'uyum'un tarih alanına kaçılarak 'sahte bir şekilde' ortaya koyulduğu bir nelik içermez; tam tersine Hegel, farklı tarihsel dönemlerdeki farklı uygarlıkların kendilerini 'düşüncede var etme' yollarına dikkat kesilir. Bu anlamda politika felsefesinin problemleri ile tarih felsefesinin problemleri arasındaki yakın ilişkiye odaklanır. Tarih felsefesi, *zoon politikon* olan insanın, kendi varoluşundaki kırılganlığının daha geniş bir düzlemde ele alındığı *topos*tur; çünkü insan toplumsal bir varlıktır ve onun özgürlüğü de, aynı zamanda toplumsal ve politik bir özgürlüktür. Bu toplumsal ve politik özgürlüğün kendinden menkul bir özgürlük olmadığının

kanıtı ise, onun 'tarihsel değişim'in mutlak oluşu ile her daim belirlenmek zorunda olduğu düşüncesiyle daha açık hâle gelir.

Böyle bir genel izlek içerisinde, Hegel'in kendi felsefî sisteminde tarihselliğe özel bir önem verdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Kendi yaşadığı zaman dilimi içerisinde diğer eserlerine göre ilk sırada yayımlanan ve belki de en önemli eseri *Tinin Fenomenolojisi'*nde Hegel, 'tarihsel edimsellik' ile 'mantıksal zorunluluk' arasındaki ilişkiyi ele alarak, bilincin tarih boyunca ortaya çıkma formlarının neler olduğunu ve düşüncenin neden belirli bir formdan diğerine evrildiğini betimlemeye girişir. Bu çaba, en yalın bilgilenme biçiminden başlayarak öznelliğin nesnellikle tarih düzleminde buluştuğu noktaları göstermeye ve düşüncenin neden daha geniş bir bütünselliğe ulaşmak arzusu içinde olduğunu anlaşılır kılmaya çalışan bir çabadır. Bilinç, en basit 'burası ve şimdi' kavramsallaştırmasından devletin, dinin, sanatın ve felsefenin içinden geçerek kendi bağımlı oluşundan bağımsızlığına doğru bir 'keşif yolculuğu' yapar ve bu süreç, 'bilincin deneyiminin bilimi'nin ortaya koyuluş sürecini bizlere gösterir.

Böylece tarih ve tarihsellik, Hegel'in en erken dönemindeki yazılarından tutun da geç dönem yazılarına kadar arka plânda yavaş yavaş işleyen, işledikçe de bilinçle arasında ortaya çıkan yeni devinimlerin yeni gelişmelere izin verdiği bir konumdadır. Bilincin kendisinin, ondan daha geniş bir bütünsellikle beraber düşünülmesiyle birlikte artık 'etik', 'iradenin tarih felsefesi' hâline gelir. *Hukuk Felsefesinin Anahatları*'nda bu durum; son bölüm olan 'etik yaşam'ın [*Sittlichkeit*] en üst noktası olan ve rasyonel örgütlenmenin kendisini en iyi şekilde dışa vur*abileceği* 'devlet'in diğer devletlerle ilişkisinin irdelendiği 'dünya tarihi' altbölümünde işlenir. Burada ele alınan konu, *Felsefî Bilimler Ansiklopedisi'*nin üçüncü cildi olan "Tin Felsefesi"nde, "Nesnel Tin" adlı bölümün sonunda tekrar ama bambaşka bir şekilde ortaya çıkar.

Hegel için dünya tarihi, özgürlük bilincinin ilerlemesi ve gelişmesinden başka bir şey değildir; daha doğrusu, tarihi felsefî olarak ele alan filozof için durum böyledir; çünkü felsefe, tarihte sadece verilmiş olan şeyden yola çıkmaz, tersine bu 'verilmişlikte düşünce olan'ı çekip alır ve onu özgürlükle ilişkisinde kavramaya, açmaya ve bir sonraki kavrama götürüşüne bakar. "Tinin doğası, kendisine tamamen karşıt olan şey aracılığıyla tanınabilir. Maddenin tözü nasıl ki yer kaplama ise, tinin neliğini yapan töz de 'özgürlük'tür." Bu bağlamda, felsefe ancak özgürlük bilincinden hareketle nesnelere ve olaylara bakar ve bu özgürlüğün 'somut belirlenim' kazandığı zaman dilimleri ve coğrafyalar onun için daha özseldir. Bu yüzden, Hegel için tarihte özgürlüğün somut belirlenime doğru gittiği sürecin 'zorunlu' bilgisi, tarihe felsefî anlamda bakmakla eşdeğerdir.

Hegel'in tarih felsefesinin kendi çağı ve kendi halkının tiniyle sona ermesi sıklıkla eleştiri hedefi olmuştur. Ne var ki tarihe bakan usta bir düşünür olarak Hegel, tarihsel bilgi için en önemli noktanın 'şimdi-geçmiş ilişkisi' olduğunu kavrar. Tarih, onun için 'geçmişin sürekli etkililiği' olarak bugünü var eder ve bu da, 'gelenek'in şimdi için anlam kaynağı olmayı sürekli olarak sürdürmesi ile eştir. Bu görüş, geçmişin bir 'karanlık dönem' ya da mutlak surette aşılmak zorunda olan 'akıldan yoksun bir içgüdüler alanı' olarak düşünülmesinin ötesine geçer ve onun yalnızca haksızlıkların, acıların ve kötülüklerin gerçekleştiği bir zaman dilimi olarak düşünülmesini, dahası geleceğin, karşıt bir uç olarak, bu haksızlık, acı ve kötülük dolu geçmişe karşı yüksek değerlerle süslendiği bir boş hayalciliği reddeder. Aynı zamanda diğer taraftan, Hegel'e göre düşünür ancak en iyi kendi çağını bilebilir ve en yetkin bir şekilde açıklayabilir. Onun tüm diğer çağları anlamlandırışı da, işte bu yetkinlik duruşundan hareketle olabilir. Bu bağlamda onun tarih görüşü, olmayan bir gelecekten hareketle 'olan'ın betimlenmesi değildir. Bu anlamda politik düşüncenin duruş noktasından değerlendirdiği tarihte, ütopyanın ve evrensel anlamda düşünülebi-

lecek bir devletler birliğinin yeri yoktur. Ona göre bütün bunlar, tarihsel edimsellik alanı mevzu bahis olduğunda, boş soyutlamalardan başka bir şey olamaz.

Böylece Hegel için tarih, tek başına ele alındığında soyut bir tasarımdan başka bir şey olmayan birey için olduğu gibi, toplumlar ve devletler için de, bir mücadele, çatışma ve tanınma/kabul görme için gerçekleşen bir kavganın sürecidir. Böyle bir süreçte hem geçmiş hem de şimdi, acı ve mutluluğu, iyi ve kötüyü kendi içinde barındırmaktadır; zira, bunlardan birinin bir döneme, diğerinin ise başka bir döneme atfedilerek düşünülmesi, insanî katlanma ve sefaletin tarihsel gerçekliğe yön verdiği yönündeki düşünceye aykırı gelmektedir ki, Hegel için bu görüş, tarihsel süreci anlamlandırmada ciddi zaaflara sahip bir görüştür. Onun düşüncesinde tarihte hiçbir akılsal şey yoktur ki, bu akılsallığa aynı zamanda tutku eşlik etmesin. Bu anlamıyla Hegel'in tarih görüşü, sadece 'bilen varlık' olan insanı değil, aynı zamanda 'tutkularıyla birlikte düşünülen akıllı varlık' düşüncesini de beraberinde getiren bir nelik arz eder.

Kaynakça

Johann Gottfried von Herder (2006) "İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler", çev. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler*, haz. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu-Batı Yay.

Immanuel Kant (2006) "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", çev. Uluğ Nutku, *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler*, haz. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu-Batı Yay.

Johann Gottlieb Fichte (2006) "Çağımızın Genel Karakteristikleri", *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler*, haz. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu-Batı Yay.

Friedrich Joseph von Schelling (2006) "Tarih Kavramı", "Tarihin Felsefesi Olur mu?", "Tarih ve Hukuk Bilimleri", *Tarih Felsefesi:*

Seçme Metinler, haz. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu-Batı Yay.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (2006) "Felsefe Tarihinin Genel Bölünümü", çev. Selâhattin Hilâv, *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler*, haz. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu-Batı Yay.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (2006) "Tin Felsefesi", çev. Güçlü Ateşoğlu, *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler*, haz. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu-Batı Yay.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1977) *Hegel's Phenomenology of Spirit*, İng. çev. A.V. Miller, Oxford: Oxford University Press.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1995) *Elements of the Philosophy of Right*, İng. çev. H.B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press.

G.W.F. Hegel (2008) *Outlines of the Philosophy of Right*, İng. çev. T.M. Knox, London; Oxford; New York: Oxford University Press.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1995) *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, İstanbul: Kabalcı Yay.

R.G. Collingwood (2007) *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: Doğu-Batı Yay.

E.H. Carr (2010) *Tarih Nedir?*, çev. Misket Gizem Gürtürk, İstanbul: İletişim Yay.

İNSANLIK TARİHİ FELSEFESİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELER*

❄

Johann Gottfried von Herder

15. Kitap

I.

Hümanite İnsan Doğasının Amacıdır ve Tanrı Bu Amaçla, Soyumuzun Kaderini Kendi Ellerimize Vermiştir

Edilgin olmayan ve yönlendirilme taşımayan bir şeyin amacı kendi içinde bulunmak zorundadır. Bizler, mıknatıs çubuğunun hep kuzeye yönelmesinde olduğu gibi, bizim dışımızda bulunan ve sınırsız ve boşuna bir çaba ile erişmeye gayret etsek de asla ulaşamayacağımız bir tam-belirlenmişlik noktasına doğru yönlendirilmiş olarak yaratılmış olsaydık; kendimizi sadece kör makineler olarak görmekle kalmaz; hattâ daha çok, bu durumu soyumuza kötülük etmekten hoşlanan tanrılık-dışı bir varlığa bağlayarak, bizi Tantalos'un kaderine benzer böyle bir kadere mahkûm eden bu varlığa esef edebilirdik. Bu varlığı haklı çıkarmak için, bir hedefe asla ulaşmayan bu boş çabalarla

---

* Almanca özgün metnin başlığı *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*'tır (Stuttgart/Berlin, 1880, J.G. Gotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 15 Kitap, ss. 55-60).

yine de herhangi bir iyiye doğru yönlendirildiğimiz ve işte zaten bu yöneliş içinde doğamızın sonsuz bir hareket içinde bulunmakta olduğunu söylemek isteseydik; bu varlık, yine de daima yetkinlikten uzak, zâlim bir varlık olurdu; çünkü kendimizin olmayan bir amaca yönelik harekette hiçbir iyi yoktur; bu yüzden, böyle bir zâlim varlık olsaydı, bizi böyle karabasan içine atan bu varlığa karşı şaşkın ve öfkeli kalırdık ve bu varlığın bizi hayâsızca aldattığını düşünürdük. Ne mutlu ki, nesnelerin doğasından öğrendiğimiz şey böyle bir çılgınlık olmuyor. Örneğin kendi içkin yasalarına göre tanıdığımız insanlığa baktığımızda, görüyoruz ki, insanda, hümanitenin üstüne konulabilecek daha yüksek hiçbir amaç yoktur; çünkü biz melekleri ya da tanrıları düşündüğümüz sırada bile, onları ancak idealize edilmiş yüksek insanlar olarak tasarlarız.

Bu bize açılmış olan amaca baktığımızda, doğamızın bu amaca göre organize olduğunu görürüz: Bizim duygu ve yeteneklerimiz, bizim aklımız ve özgürlüğümüz, bizim zayıf veya dayanıklı sağlığımız, bizim sanatımız ve dinimiz, bu amaç doğrultusunda bize verilmiştir. Öyle ki, tüm (toplumsal) durumlarda ve toplumlarda, insan, bir anlam boyutu içinde olmaktan başka hiçbir şeye sahip değildir; onun burada kendisi için istediği ve düşünüp kurabildiği şey, hümaniteden başka bir şey olamaz. Hümaniteyi ise soydaşlarımızın ve atalarımızın doğadakinden farklı düzenlemeleri yapar; örneğin çocukluğumuz uzun sürer ve ancak eğitim yardımıyla bir tür hümanitenin öğretilmesini gerektiren düzenlemelere başvurulur. Bu tür düzenlemeler dünyanın her yanında, insanın tüm yaşama tarzlarına yön verirler, toplumun tüm kesitlerini yönlendirirler. Avcı ya da balıkçı, çoban ya da çiftçi veya şehirli olsun; insan her durumda yiyecek maddelerini ayırt etmeyi, kendisi ve yakınları için konutlar yapmayı öğrenir; o (kadın ve erkek) her iki cinse uygun giysileri, beğenisini de katarak yapmayı ve evinin içini düzenlemeyi öğrenir. O, çeşitli yasalar ve herkesin amaçlarına sahip çıkmasını istediği yönetim biçimleri bulmuştur; öyle ki,

böyle bir yönetim biçiminde herkes başkalarının hakkına yeltenmeksizin kendi yeteneklerini sınayabilmiş, daha güzel, daha özgür bir yaşama türüne talip olabilmiştir. Tüm bunlar, (insanın doğa üzerindeki) egemenliğini pekiştirmiş ve iş, zenaat, ticaret yoluyla en çok sayıda insan arasındaki ilişkileri kolaylaştırmıştır; düzeni bozanlara karşı cezalar, seçkin insanlar için ödüller türünden, toplumsal ve ailesel yaşamda çeşitli durumlar için binlerce toplumsal gereç bulunmuş; tüm bunlar giderek bir din içinde düzenlenmişlerdir. Yine bunun yanı sıra, son olarak, savaşlar yapılıp antlaşmalar imzalanmış ve buradan bir savaş hukuku ve bir uluslar hukuku tarzı oluşmuş; ayrıca, sayısız dostluk ve ticaret ittifaklarına geçilmiş, böylece de insan kendi anayurdunun sınırları dışına da dikkatini çevirmiş ve başka ulusları da değerlendirebilmiştir. Kısacası, tarihte bir iyinin vuku bulduğu ne varsa hümanite adına olmuştur; (buna karşılık) tarihte budalaca, baskıcı, tiksinti verici ne olup bitmişse, hümaniteye karşı olmuştur. Buna göre, insan kendisini, dünya üzerinde sahip bulunduğu konumlar toplamında kaynağını bulmayan hiçbir yabancı amaç altında düşünemez. O, kendisine Tanrı'nın verdiği zayıf ya da güçlü, düşkün ya da soylu bir doğa ile bizzat bu konum içinde yaşar. Bu yüzden biz, bir nesnenin ne olduğunu ve nasıl etkide bulunduğunu nasıl ki ancak o nesnenin genel doğası içinde tanıyorsak; insan soyunun yeryüzündeki amacı da, bize ancak bu soyun genel doğasına ve bu soyun tarihine bakıldığında en açık biçimde verilmiştir.

Şimdiye kadar ele aldığımız konulara yeniden şöyle bir baktığımızda, Çin'den Roma'ya kadar, ulusların tüm yönelişlerinin, yasalardaki çokçeşitliliğin, ancak ve sadece, bunların her birinin savaş ve barışlarla, yani bu demektir ki, yine ancak ve sadece bu ulusların kendi felâket ve hataları içinde bulunup ortaya çıktıklarını görürüz ki bunu görmüş olmamız, bu konudaki temel doğa yasasını açıkça tanımamızı sağlar: *İnsan kendisini yapar; o kendi durumunu, kendisi için daha iyi bildiği şeye göre kendisi kurar*. Örneğin her ulus, ülkesini güçlü kılma-

ya çabalamış ve elinden geldiği kadar kendisi için daha iyi bildiği şeye yönelmiştir. Mesleklerden devlete, kölelikten, giysilerden evlere, eğlencelerden şakalara, bilimden sanata kadar, yeryüzünün orasında burasında karşılaşılan her (insani) şey, birey ya da toplumca hep daha iyisinin yapılabileceğine inanılan şeyler olmuşlardır. Örneğin, her yerde, insanlığın bir tür hümanite kurmak üzere bir hukuka sahip olduğu ve bir hukuka başvurduğunu görüyoruz ki; gerçekten de hümanite ancak böyle bir hukuk oluşturulduktan sonra tanınabilir olan bir şeydir. İnsanlık oluşturduğu şeyler konusunda yanılmışsa, o ancak yine kendi yanılgılarının sonuçlarını izler ve kendi hatasının kefaretini üstlenir. Tanrı burada hiçbir zaman onun elinden tutmaz; o insanlığa, ancak, hümaniteyi yapan şeyleri, yani zaman içinde ve yeryüzünde kullanılması gereken güçleri vermekle yetinmiştir. Tanrı insanlığa, hatalarını gidermesi için bir mucize göstererek yardım etmez; tersine o, bu hataların etkisini sürdürmesine izin verir; insanlar kendi hatalarını kendileri daha iyi öğrensinler diye.

İnsan soyunun tüm yapıp ettiklerine bakıldığında bu doğa yasası ne kadar da yalın, ne kadar da tanrısal; bir soyun yapıp ettiklerini anlamak için ne kadar da uygun ve verimlidir! İnsanlık ne ise o olan ve ne olabilecekse o olabilen bir şeyse, o kendinden etkide bulunan bir doğa olmak ve hiçbir doğadışı mucizenin müdahale etmediği kendi özgür eyleminin çevresinde kendisini kurmak zorundadır. Tüm cansız maddeler, içgüdünün yönlendirdiği tüm canlı türleri, Yaradılıştan beri, yaratıldıkları gibi davranırlar. Oysa Tanrı, insanı sanki yeryüzünün tanrısı kılmıştır; çünkü o, kendi içinde kendi etkinliğiyle bir ilke koyar ve böyle bir ilkeyi, kendi doğasının iç ve dış ihtiyaçlarını gözeterek daha baştan yürürlüğe sokar. İnsan, aklını kullanırken, yanılgıya ve hataya düşme kapısı, kuşkusuz ki kendisine hep açıktır ama o, bizzat bu yanılgı ve hatalarla, aklını daha iyi kullanma yolunu da kendisine açar. O daima taze bir güçle, sonradan gidermek üzere hatasını ne kadar çabuk anlarsa, o

kadar ileriye gidebilir, o kadar kendi hümanitesini kurar ve bunu kurmak zorundadır; yoksa yüzyıllar boyu kendi hatalarının ağırlığı altında inleyip durur.

O hâlde şunu görmekteyiz ki, doğa bu yasayı koymakla, soyumuzun, yerleştirilmiş bulunduğu konumdan çok daha geniş bir konuma yayılmasını arzulamıştır; bunun için o, insanı, yeryüzünde insan soyunun kendi kendisini örgütleyebileceği biçimde çok yönlü olarak donatmıştır. Doğa ilkel insanı maymunun yanına yerleştirmiştir ve her çağda tüm insan topluluklarını, ilkel akıldan yola çıkıp beyinlerini geliştirerek kendi insani düzenlerini oluşturuncaya kadar, hep bu büyük hümanite sorununu çözmeye terk etmiştir. Öyle ki, güdü ve (doğal) ihtiyaçların yönlendirdiği zorunlu davranışlar yeryüzündeki hiçbir ulusu, kendi insanlık durumunu oluşturma ve kendi halkına en uygun (toplumsal) iklimi bulma yolundan alıkoymamıştır. Tüm iyi düzenlenmiş ve güzel şeyler nasıl ki ancak iki uç arasındaki orta yerde bulunurlarsa, aklın ve hümanitenin en güzel biçimi de, bu ölçülü orta çizgide (aklın ve zorunluluğun orta çizgisinde) yerini bulmak zorundadır. Ve insanlık bu orta çizgiyi, bu genel uygunluğu yapan doğa yasasına dayanarak sık sık bulmuştur. Örneğin, hemen tüm Asyalı ulusların iyi düzenlemeler bakımından çok gerilerde kaldıkları ve onların katılaşmış kendi toplumsal yaşayış biçimlerini değiştirilmez ve kutsal saydıkları için bir durağanlık içine düştükleri gibi bir iddia hiç de kolayca ileri sürülemez; çünkü onların birer bozkırdan ibaret olan ülkelerinin amansız özellikleri, onları sıradağlarla çevrili bir doğa ortasında yaşamaya iten bahtsızlıkları anımsandığında hattâ onları mazur görmek zorunda kalırız. Yer ve zaman açısından bakıldığında, insanlık tarihinde hümanitenin kuruluşu bakımından ilk ve övgüye değer hamlenin Akdeniz kıyılarındaki uluslaların büyük hareketliliği içinde ortaya çıktığı görülür. Bu hamleler, eski yönetim biçimleri ve geleneklere sinmiş olan despotik boyunduruğu temelinden sarsmış ve böylece insanlığın kaderine egemen olan şu büyük, iyi yasa, bu uluslarda kanıtını bul-

muştur: *Bir ulus ya da bir insan topluluğu kendi malı olan bir iyiyi inanarak ister ve tüm gücüyle, doğanın kendisinden talep ettiği üzere, kendi malı olan bu iyiyi yaşamına geçirmeye çalışır; onu buna yönelten ne despotlar ne de geleneklerdir; tersine o bu yöneliş, kendisi için en iyi bildiği hümanite biçimini kendisine amaç kılarak geçer.*

Bu tanrısal doğa yasasının ilkesi, sadece dünya üzerine yayılmış olan soyumuzun konumuyla olağanüstü güzellikte bağdaşır olmakla kalmaz; o, hattâ bu konumda her zaman meydana gelen değişmelere de uygundur. Buna göre insanlık, her zaman, insanların kendilerinin yapabildikleri, kendi istek ve güçleriyle oluşturdukları şey olmuştur. İçinde bulunduğu durumdan hoşnut göründüğü, örneğin zamanın büyük devletinde bu durumu daha da iyileştirmek için eldeki gereçleri geliştirip olgunlaştırmayı denemediği sürece; insanlık, yüzyıllar boyu yerinde sayar ve olduğundan başka bir şeye dönüşmeden öylece kalır. O, Tanrı'nın ona kullansın diye verdiği silahları, yani aklını, gücünü ve harekete geçmek için uygun bir rüzgâr bekleyen tüm öbür olanaklarını kullanmaya geçtiği oranda sanatsal bir yüksekliğe çıkmış, kendisini cesurca yapmaya koyulmuş olur. Bunu denemediği sürece, insanlık, kendi mutsuzluğunu bile en az oranda hissedebildiği bir durağanlık içinde bulunuyor demektir; çünkü herhangi bir canlı haksızlık duygusu, ancak akıl ve güç eşliğinde ortaya çıkar ve işte böyle bir duygu, yine akıl eşliğinde, mutsuzluktan kurtarıcı bir güç hâline gelmelidir. Örneğin, despotun üstün gücü, istenmese de uzun sürmüş olan bir boyun eğmişliğe dayanır; boyun eğenlerin safdil, uysal zayıflığı, giderek tevekküle dönüşen bir durağanlığı hazırlar ki, bu durağanlığın kendisi, sonradan boyun eğenlerin biricik ve en büyük sığınağı olup çıkar; çünkü bir şeyi güç kullanarak daha iyi hâle getirmektense, tevekküle sığınmak kuşkusuz daha kolaydır; zaten bu yüzdendir ki, birçok ulus, Tanrı'nın kendilerine armağan olarak verdiği aklın bir ürünü olarak hukuka ihtiyaç duymamışlardır.

Ama kuşkusuz ki, yeryüzünde henüz olmamış olan bir şey ileride olabilir; çünkü insanın sahip olduğu yetiler zaman aşımına uğramaz, onun sahip olduğu güçlerin kökü kazınamaz. Örneğin Greklerin ve Romalıların, bu kadar zaman önce bu güçleri kendi (uygarlık) çevrelerinde birkaç yüzyıl boyunca nasıl kullanmış olduklarını hayranlıkla görebiliriz; gerçi her ne kadar onların kendi etkinlikleri için kendilerine koydukları amaç, hiç de her zaman saf bir amaç olmamışsa da, bu yine de onların kendi amaçlarına erişme gücüne sahip olduklarını açıkça gösterir. Hümanitenin örnekleri tarihte hep parıldar ve ona yaklaşmak için gösterilen her çaba, kaderin büyük koruyuculuğu altında daima canlı bir iz bırakır. Böyle bakıldığında, uluslaın tüm tarihi, hümanitenin ve insani yetilerin en güzel tacına erişme konusundaki bir yarış okulu olarak görülebilir. Birçok ulu eski ulus, koydukları bir amaca pekâlâ ulaşmışlardır; neden bizler de böyle saf, soylu bir amaca ulaşmayalım? Onlar da bizler gibi insanlardı; onların işi, hümaniteye, bizim kendi çağımızın koşullarından, kendi vicdanımızdan, kendimize koyduğumuz ödevlerden bambaşka olan bir konum içinde, kendileri için iyi bildikleri bir amaç olarak erişmek olmuştur. Onların hiçbir mucize olmaksızın yapabildikleri şeyi biz de yapabiliriz ve yapmalıyız; Tanrı bize ancak, bu amaca, kendi etkinliğimiz, kendi aklımız ve kendi güçlerimizle erişebileceğimizi göstermekle yardım eder. O, yeryüzünü ve akıldan yoksun varlıkları belli bir tarzda yaratırken, insana (özel) bir biçim vermiş ve onunla sanki şöyle konuşmuştur: *Beni örnek al ve yeryüzünün tanrısı ol! Egemen ol ve yönet! Ortaya koyacağın şey, kendi doğandan kalkarak soylu ve yetkin olarak yaratabildiğin şey olsun; ben bu konuda mucize göstererek senin yanında olmam; çünkü ben senin kaderini yine senin insan ellerine verdim; ama benim tüm kutsal, sonsuz doğa yasalarım sana hizmet etmeye hazırdır.*

çev. Doğan Özlem

DÜNYA YURTTAŞLIĞI AMACINA YÖNELİK GENEL BİR TARİH DÜŞÜNCESİ*

❄

Immanuel Kant

[1784]

Metafiziksel niyetlerle de olsa ne tür bir *irade özgürlüğü* kavramı oluşturulursa oluşturulsun, iradenin *görünüşleri* olan insan edimleri, gene de her doğa olayı gibi genel doğa yasalarınca belirlenir. Tarih, nedenleri ne denli derinlerde gömülü olsa da,

---

* Almanca özgün metnin başlığı *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*'dir. İlk basımı: *Berlinische Monatsschrift*, 1784, ss. 385-411. Metinde italikle yazılmış kelimeler Kant'a aittir. Çeviri için yararlanılan kaynak: Immanuel Kant (1922) *Immanuel Kants Werke*, haz. Ernst Cassirer ve diğ., c. 4, ss. 149-66, Berlin: Bruno Cassirer Verlag. Karşılaştırılan ikinci kaynak: Immanuel Kant (1969) *Ausgewaehlte kleine Schriften*, Hamburg: Felix Meiner Verlag. İngilizcesiyle karşılaştırıldığı kaynak: Immanuel Kant (1977) *Kant's Political Writings*, İng. çev. H.B. Nisbet, haz. Hans Reiss, Cambridge; New York; Port Chester; Melbourne; Sydney: Cambridge University Press. Türkçesinin ilk basımı: *Yazko Felsefe Yazıları*, haz. Selahâttin Hilâv, 4. Kitap, İstanbul, 1982. İkinci basımı: *Artı*, Sayı: 6, Adana, Eylül 1992. Bu seçki için çeviri gözden geçirilmiş, değişiklik yapılmıştır. Çeviri ilk yapılırken, Takiyettin Mengüşoğlu'nun *Kant ve Scheler' de İnsan Problemi* eserinde geçen birkaç cümle, anlamı tam verdiğinden, olduğu gibi alınmıştır.

Çeviriyi gözden geçiren ve düzeltilmesinde büyük katkıları olan Dr. Aytekin Keskin'e (Mersin Üniversitesi Alman Dili Çeviri Bölümü) ve Dr. Güçlü Ateşoğlu'ya (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü) teşekkürlerimi sunarım.

bu olayların anlatımını uğraş edinir ve insan iradesinin özgür eylemini *geniş boyutlarda* incelerken, özgür eylemde düzenli bir ilerleme olduğunu keşfedebileceği umudunu verir bizlere. Aynı şekilde, tek tek öznelerin eylemlerinde karmakarışık ve düzensiz olarak gözümüze çarpan şeyleri, bütün türün tarihi bakımından insanın özgün yeteneklerinin yavaş ama sürekli gelişimi olarak anlamayı umabiliriz. Evliliklerin, doğum ve ölümlerin sayıları da önceden bir kurala göre açıklanamaz gibi görünür; çünkü insanın özgür iradesinin bunların üzerindeki etkisi büyüktür. Oysa büyük ülkelerin yıllık istatistikleri bunların da tıpkı hava değişimleri gibi sabit doğa yasalarına bağlı olduğunu kanıtlıyor. Hava değişimleri kendi başlarına öyle belirsizdirler ki, tek tek olup bitmeleri önceden hesaplanamaz; ama bitkilerin büyümesinin, ırmakların akışının ve diğer doğal oluşumların bir bütün olarak tek biçimli, kesintisiz süregitmesini sağlarlar. Birey olarak insanlar, hattâ uluslar, her biri kendi yolunda ve sık sık da birbirlerine karşı bir amaç güderlerken, doğanın seçtiği bir yöne doğru farkında olmadan bu gidişleri üzerine akıl yormazlar; doğanın bilmedikleri hedefine doğru ilerlerler; bu hedefin ne olduğunu bilselerdi bile pek az ilgi duyarlardı.

İnsanlar amaçlarını ne hayvanlar gibi sırf içgüdüyle ne de akla dayanan dünya yurttaşları gibi önceden çizilen bir plana göre güttüklerinden, insanlığın (arılarda ve kunduzlardaki gibi) bir plana göre işleyen yasalara bağlı tarihini yazmak olanaksız gibi görünür. İnsan eylemlerinin dünya sahnesine çıkışını seyrederken duyduğumuz bir hoşnutsuzluğu üstümüzden pek atamayız; çünkü bireysel eylemlerde arada bir görünen bilgeliğe karşın sonunda bütün her şey akılsızlık ve çocukça oyalanma, sık sık da haylazlık ve muzırlıktır. Bunun sonucunda, üstünlüğünden bunca gurur duyan türümüz üzerinde nasıl bir fikir yürütmemiz gerektiğini bilemeyiz. Filozof, insanların toplu eylemlerinin *onların kendi akıllarına uygun gelen amaçlarına* yöneldiğini varsayamayacağından, tek çıkış yolu insan olaylarının bu anlamsız gidişi ardında *doğada bir amaç* bulmaya girişmesi

ve kendi planları olmaksızın eyleyen bu yaratıkların bir tarihinin, doğanın belli bir planına göre olanaklı olup olmadığına karar vermesidir –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.

Birinci Önerme

Bir yaratığın bütün doğal yetenekleri, kendi amaçlarına ergeç uygun gelecek bir tarzda gelişmeleri yönünde belirlenmiştir. Bütün hayvanlarda bu, dışsal ile içsel, yani anatomik incelemeyle kanıtlanabilir. Kullanılmayacak bir uzvun bulunması yahut amacına ulaşmayan bir düzenleme, ereksel (teleolojik –çev. n.) doğa teorisinde bir çelişkidir. Bu temel ilkeden vazgeçersek yasaya uygun işleyen bir doğa ile değil de, amaçsız işleyen bir doğayla karşılaşırız; ve aklın rehberliğinin yerini rastlantının kasveti alır.

İkinci Önerme

İnsanda (yeryüzünde tek akıl sahibi yaratık olarak) *aklın kullanımına yönelik doğal yetenekler, tam olarak bireyde değil, ancak türde gelişebilir.* Bir yaratıkta akıl, o yaratığın kendisindeki çeşitli güçleri kullanırken izlediği kuralları ve niyetleri doğal içgüdünün sınırlarının çok ötesine uzatmasını sağlayan bir yetenektir ve aklın tasarılarının ufku sınırsızdır. Aklın kendisi ise içgüdüsel işlemez; çünkü onun bir bakış aşamasından diğerine adım adım ilerlemesi bir çaba, deneme ve öğrenim gerektirir. Buna göre, doğal yeteneklerinin hepsini tam olarak nasıl kullanacağını öğrenmesi için her insanın çok uzun yaşaması gerekirdi ve eğer doğa insan ömrünü kısa tutmuşsa (gerçekten de böyledir) türümüze ektiği çekirdeklerin, onun özgün eğilimine

uyacak ölçüde gelişebilmesine kadar uzun, belki de hesaplanamaz sayıda, aydınlanmasını bir sonrakine devreden kuşakların gelip geçmesi gerekecektir. Bu gelişim derecesinin ulaşıldığı zaman noktası, insanın en azından aklındaki bir ide olarak çabalarının hedefi olmalıdır; yoksa onun doğal yeteneklerinin büyük bir kısmının boşunaymış ve amaçsızmış gibi görünmesi kaçınılmaz olurdu. Bu durumda bütün pratik ilkelerin terk edilmesi gerekirdi ve bütün başka durumlar hakkında yargıda bulunurken, bilgeliğini temel ilke olarak almamız gereken doğanın yalnız insan konusunda çocukça oyunlara daldığı kuşkusu uyanırdı.

Üçüncü Önerme

Doğa, insanın hayvani varlığının mekanik düzeni ötesindeki her şeyi kendisinin yapmasını, içgüdüsü olmadan kendi aklıyla yarattığından başka bir mutluluktan ve yetkinlikten pay almamasını istemiştir. Zira doğa gereksiz hiçbir şey yapmaz ve amaçları için kullandığı araçlarda müsrif değildir. Doğa insana akıl ve akla dayanan irade özgürlüğü vermiştir; bunu yapması, bağışları bakımından doğanın maksadının açık bir belirtisiydi. İnsan ne içgüdüyle yönetilmeli ne de öğrenimi doğuştan bilgi donanımına dayanmalıydı; tersine, her şeyi kendisi yapmalıydı. İnsanın yiyeceğine ve giyeceğine ait araçları ile dış güvenliğini sağlayacak savunma araçları kendisi tarafından icat edilmeliydi. Bu nedenle doğa insana ne öküzün boynuzlarını ne aslanın pençesini ne de köpeğin dişlerini vermiştir; doğa ona yalnızca ellerini vermiştir. Yaşaması için her türlü sevinç ve rahatlık sağlayan araçlarının, yetenek ve zekasının, hattâ iradesindeki iyiliğin bile kendi ürünü olması ondan istenmiştir. Doğa insanı doğal araçlarla donatmada yaptığı tasarruftan sanki hoşnutluk duymuş; insanı hayvanlara özgü araçlarla donatmasında öyle tamahkar davranmış ki, sanki insanın başlangıçtaki varlığının en önemli ihtiyacını kesinlikle ölçmüş. Böylece insandan sanki şunu istemiş: Eğer günün birinde sen, içinde bulunduğun bu

ilkellikten büyük bir becerikliliğe (dünyada olabileceği kadar), bir düşünme yetkinliğine ve bu sayede de mutluluğa kavuşursan, bu uğurdaki çaba yalnız sana ait olsun, senin borcun yalnız kendine olsun. Sanki doğa insanın iyi bir durumda olmasından çok onun her şeyi aklı ile *ölçüp biçmesini* istemiş; çünkü insanın işlerini bu şekilde yürütmesinde onu bekleyen birçok zahmet ve eziyet vardır. Öyle görünüyor ki, doğayı ilgilendiren, insanın iyi yaşaması değil de, onun hayata ve iyi yaşamaya layık olması için çalışmasıdır. Bunda yadırganacak iki nokta var: Birincisi, önceki kuşakların sonrakiler için zahmet ve eziyet çekmelerinin, yani eskilerin başladığı eserlerin daha çok geliştirilmesi için bir basamağın hazırlanmasının sanki doğanın niyeti olması. İkincisi, sonraki kuşakların, uzun geçmişe uzanan atalarının kendileri için hiç pay almadan hazırladıkları mutluluğa konmaları ve atalarının (bilinçli eğilimleri hiç olmadan) kurdukları binada oturma talihine ancak sonraki kuşakların sahip olması. Ama bu durum ne denli şaşırtıcı olursa olsun şunu kabul edersek, o denli zorunludur da: Doğa bir hayvan türünün akıl sahibi olmasını, birey olarak ölümlü, tür olarak ölümsüz olan bu akıllı varlıklar sınıfının yeteneklerini yetkinleştirmesini gene de istemiştir.

Dördüncü Önerme

Yeteneklerin gelişmesini gerçekleştirmek için doğanın kullandığı araç toplumdaki antagonizmdir; öyle ki, sonunda bu antagonizm yasaya uygun bir düzenin nedeni olur. Burada antagonizm ile, insanların *toplumdışı toplumsallığını*; bir toplum olma eğilimlerini, ama bu eğilimin de toplumu hep parçalamayı tehdit eden sürekli bir dirençle bağlantısını anlıyorum. Bu yeteneğin kökünü insan doğasında bulduğu apaçıktır. İnsanda *toplumlaşma* eğilimi vardır; çünkü toplumsal durumda kendisinin insan olduğunu, yani doğal yeteneklerini geliştirebileceğini daha çok hisseder. Fakat onda birey olarak yaşamak, kendisini başkalarından *ayrı tutmak* için de güçlü bir eğilim vardır; çünkü o

kendisinde toplumdışı bir özellik, her şeyi kendi düşüncelerine göre yönlendirme isteği bulur. Bu yüzden insan her yönden direnç bekler; tıpkı kendisinin de başkalarına direnç gösterme eğiliminde olduğunu bilmesi gibi. İşte bu direnç insanın bütün gücünü uyandırır ve tembellik eğilimini aşmasını sağlar. Şeref, güçlülük ve mülkiyet isteği de eklenince bu direnç insanı *tahammül edemediği ama vazgeçemediği* diğer insanlar arasında bir mevki elde etmeye yöneltir. O zaman barbarlıktan insanın asıl toplumsal değerini oluşturan kültüre doğru ilk gerçek adımlar atılmış olur. Artık insanın bütün becerileri yavaş yavaş gelişmekte, beğenisi biçimlenmekte ve ahlaki ayrımlar yapan ilksel-doğal yeteneğini belli pratik ilkelere zamanla dönüştürebilecek bir düşünce tarzının yerleşmesine doğru sürekli aydınlanma sayesinde bir başlangıç yapılmaktadır. *Patolojik* biçimde zorlanmış olan toplumsal birlik böylece ahlaki bir bütünselliğe dönüşür. İnsanda, bencil çabalarını ilerlettikçe kaçınılmazcasına karşılaştığı dirence neden olan (kendi başlarına ele alındıklarında hiç de takdire layık olmayan) bu toplumdışı nitelikler olmasaydı, o tam uyumlu, yetinen, karşılıklı sevgiye dayanan bir Arkadyalı çoban hayatı sürdürürdü. Ama o zaman bütün beceriler sonsuza dek çekirdek hâlinde gizli kalırdı; ve güttükleri koyunlar kadar uysal olan insanlar hayatlarını, sahibi oldukları hayvanların hayatından daha değerli kılamazlardı; uğrunda yaratıldıkları amaç, akıl sahibi olmaları, doldurulmamış bir boşluk olarak kalırdı. Bu nedenle insan, kendisinde bir uyumsuzluk, kıskançça ve boşuna da olsa rekabet ve mülkiyet isteği, hattâ iktidar sahibi olmaya eğilimli doymak bilmeyen arzular yarattığı için doğaya şükran duymalı. Bu arzular olmasaydı, insandaki bütün üstün doğal yetenekler sonsuza dek gelişmemiş olarak uykuda kalırdı. İnsan uyum ister; ama insan türü için neyin daha iyi olduğunu bilen doğa uyumsuzluk ister. İnsan rahat ve hoşnut yaşamak ister; ama doğa onun başıboşluktan, eylemsiz yetinme durumundan çıkmasını, çalışmaya ve zorluklara atılmasını ve gene kendi kıvrak zekasıyla çalışmak-

tan ve zorluklardan kurtulma yolları bulmasını ister. Bunları olanaklı kılan doğal itilimler, bunca kötülüklere neden olan toplumdışı kalmanın ve sürekli direncin kaynakları, aynı zamanda insanı, gücünü yeniden toparlamaya, doğal yeteneklerini daha da geliştirmeye teşvik eder. Bu itilimler, yaradanın görkemli işine karışan ve kıskançlıkla onu bozan kötü bir ruhun elini değil, bilge yaradanın düzenini gösteriyorlar.

Beşinci Önerme

İnsan türü için en büyük sorun, evrensel adalet yaptırımını uygulayacak bir yurttaşlar toplumuna ulaşmaktır; doğa insan türünü bunun çözümüne doğru zorlamaktadır. Doğanın insanlık için en üstün amacı olan bütün doğal yeteneklerin geliştirilmesi ancak toplumda gerçekleştirilebilir ve doğa insanın bunu ve belirlediği bütün erekleri kendi çabasıyla gerçekleştirmesini istemektedir. Bu amaç en fazla özgürlüğü olan ve bu nedenle de üyeleri arasında sürekli antagonizm bulunan bir toplumda gerçekleşmekle bitmez, aynı zamanda bu özgürlüğün sınırlarını kesinlikle belirleyip güven altına alarak başka toplumların özgürlüğüyle de beraber varolabilen bir toplumda gerçekleşebilir. O hâlde, insanlığın önüne doğanın koyduğu en üstün görev, *dışsal yasalar altındaki özgürlüğün*, karşı durulmaz bir güçle olabildiğince birleştirildiği bir toplum düzeni kurulması, *tam adaletli bir yurttaşlar anayasasının* yapılmasıdır. Ancak bu görevin çözümü ve gerçekleştirilmesinden sonra doğa, türümüz üzerindeki diğer niyetlerine geçebilir. Başka durumlarda sınırsız özgürlüğe bunca tutkun olan insan, bu sınırlanmışlık durumuna zorunlulukla girer. Gerçekten bu durum zorunluluk durumlarının en belirginidir; çünkü bu, insanların kendilerine yükledikleri bir zorunluluktur ve çünkü onların eğilimleri vahşi bir özgürlük durumunda uzun süre yanyana yaşamalarına elvermez. Fakat onlar yurttaşlar birliğinin sınırları içinde kalırlarsa, aynı eğilimlerin pek yararlı etkileri olacaktır. Aynı şekilde, bir ormandaki ağaçlar da birbirini hava ve güneş ışığı bulmaya

zorlar ve yukarıya doğru büyümesine neden olur. Böylece düz ve güzel büyürler. Oysa dallarını istediği gibi, özgürce ve diğerlerinden ayrık koyveren ağaçlar bodur, eğik ve çarpık kalır. İnsanlığı bezeyen bütün kültürle sanat ve insanın yarattığı en güzel toplum düzeni, onun toplumdışılığının ürünleridir. Toplumdışılığın bir disipline girmesi de onun yapısı gereğidir ve doğanın ektiği çekirdekler, sanatın güdümünde yetkince gelişir.

Altıncı Önerme

Bu sorun insan türünün çözeceği hem en güç hem de en son sorundur. Sorundaki düşünceden açıkça belli olduğu gibi, güçlük şuradadır: İnsan, türdeşleri arasında yaşadıkça *bir yöneticiye ihtiyaç duyan bir hayvandır*; çünkü türdeşleriyle ilişkisinde insanın özgürlüğünü kötüye kullandığı kuşku götürmez. Üstelik, akıllı bir yaratık olarak herkesin özgürlüğüne sınır çekecek bir yasayı istese bile, gene de bencil hayvani eğilimleri, yapabildiği yerde kendisini bu yasanın dışında saymaya sürükler onu. İnsanın kendi iradesini kıran, evrensel geçerli ve herkesi özgür kılan bir iradeye onu boyun eğmeye zorlayacak bir *yöneticiye* ihtiyacı vardır. Ama böyle bir yöneticiyi nerede bulacak? İnsan türünden başka hiçbir yerde bulamayacak. Oysa bu yönetici de başka bir yöneticiye ihtiyaç duyan bir hayvandır. Öyleyse insanın, ne kadar uğraşsa da, kamu adaletini kurmak için, kendisi adaletli olan en üstün bir otoriteyi –bunu ister tek kişide, ister bu amaç için seçilmiş birçok kişiden oluşan bir grup içinde arasın– elde edebileceğini söylemek güçtür. Kendi üstünde ve yasaların gerektirdiği şekilde onu zorlayacak bir kimse olmadıkça, her insan her zaman özgürlüğünü kötüye kullanacaktır. Oysa en üst otorite hem *kendi başına* adil olmalı hem de bir *insan* olmalı. İşte bu, görevlerin en zorudur ve tam bir çözümü olanaksızdır. İnsanın yapılmış olduğu bu eğri odundan düm-

düz çıkacak hiçbir şey yontulamaz. Doğa bizden yalnızca bu ideye yakınlaşmamızı ister.*

Bu görevin en son gerçekleştirilecek görev olmasının başka bir nedeni de şudur: Görevin gerçekleşmesi için yazılabilecek bir anayasanın yapısı üzerine doğru bir kavrayış, dünya sorunlarına ilişkin çalışmalarla sınanmış büyük bir deneyim ve her şeyden önce de bu deneyimin bulgularını kabule hazır bir iyi niyet gerekir. Ama bu üç etken kolayca birarada bulunmaz ve bulunsa da ancak çok geç ve birçok başarısız girişimden sonra bulunabilir.

Yedinci Önerme

Yetkin bir yurttaşlık anayasasının yapılması sorunu başka devletlerle yasal, ilkeli bir dış ilişki sorununa bağlıdır ve bu ikincisi çözülmeden birincisi de çözülemez. İnsanlar arasında ilkelere dayanarak kurulacak bir anayasa için çalışmanın, yani bir devletler topluluğu planlamanın yararı nedir? Bunu gerektiren toplumdışılığın kendisi öyle bir duruma yol açar ki, bu durumda her birleşik topluluk (başka devletlerle ilişki kuran her devlet) dış ilişkilerinde sınırsız özgürlüğe sahip olur. O zaman bu devletler daha önce bireyleri baskı altında tutmuş ve onları ilkeli bir yurttaşlar devleti kurmaya zorlamış olan aynı kötülükleri birbirlerinden beklerler. Böylece doğa, insanların toplumdışılığını, hattâ onların kurduğu büyük toplulukların ve devletlerin toplumdışılığını, gene onların kaçınılmaz *antagonizmi* sayesinde bir huzur ve güvenlik durumuna erişmeleri için araç olarak yeniden kullanmış olur. Savaşlar, yoğun ve durmak bilmeyen

---

* Demek ki insanın rolü oldukça yapaydır. Diğer gezegenlerde yerleşmiş olanlarda bunun nasıl olduğunu, doğal yapılarının ne olduğunu bilmiyoruz; ama biz doğanın verdiği bu görevi iyi yaparsak, evren binasındaki komşularımız arasında hiç de aşağı sırada yer almadığımız konusunda kendimizi pekala pohpohlayabiliriz. Belki onlarda her birey, yazgısına kendi ömrü içinde erişebiliyor. Bizde ise başka türlüdür; ancak tür olarak insanlık bunu umut edebilir.

askeri hazırlıklar ve bu yüzden barışta bile her devletin duyduğu tedirginlik, –işte bunlar doğanın araçlarıdır; diyesi, ulusları önce yetersiz girişimlere, ama sonunda, birçok sarsıntı ve yıkıntıdan, hattâ güçlerinin tamamiyle tükenmesinden sonra, bu acı deneyimler olmadan da aklın göstermiş olabileceği yönde adım atmaları için onları zorlayan doğanın kullandığı araçlar. Aklın gösterdiği yön, yasasız vahşilik durumundan çıkmak ve bir halklar federasyonuna girmektir. Bu federasyonda her devlet, en küçüğü bile, güvenliğini ve haklarının verilmesini kendi gücünden yahut kendi hukuki yargısından değil, yalnızca bu büyük *Halklar Federasyonundan* (*Foedus Amphictyonum*), birleşmiş bir güçten, birleşmiş bir iradenin yasal dayanaklı, ilkeli kararlarından bekleyebilir. Bu düşünce ne kadar fantezi görünse de –Abbe St. Pierre ve Rousseau bunu ileri sürdüklerinde (belki de gerçekleşmesinin pek yakın olduğunu düşündüklerinden) alaya alınmışlardı–, gene de insanların birbirine verdiği sıkıntıların kaçınılmaz sonucudur; zira bu sıkıntı, devletleri (onlar için ne kadar zor olsa da) insanın vahşi durumunda aynı isteksizlikle almak zorunda kaldığı kararın, yani hayvani özgürlüğünü reddetmek ve ilkeli bir anayasayla huzur ve güvenlik arama kararının, aynısını almaya zorlar. Buna göre bütün savaşlar (insanların niyetiyle değil, doğanın niyetiyle), devletler arasında yeni ilişkiler kurmak ve eski yapıları yıkarak, en azından dağıtarak, yenilerini kurmak için girişimlerdir. Fakat bu yeni yapılar da, gerek kendi başlarına gerek birbiri yanı sıra hayatlarını sürdüremeyecek ve buna benzer türde devrimlerden zorunlulukla geçecek. Sonunda, kısmen içte yurttaşlar anayasasının en iyi şekilde düzenlenmesiyle, kısmen de ortak dış anlaşmalar ve hukuk düzeniyle, bir uluslar topluluğunu andıran, otomat gibi işleyebilen bir toplum yaratılacaktır.

Şimdi üç olanak varsayalım. Birincisinde, devletler Epikuros'un etkin nedenlerin birlikte hareketi düşüncesinde küçük madde parçacıklarının rastgele çarpışması gibi çarpışarak çeşitli biçimler alsınlar; bu biçimler de yeni çarpışmalarla yeniden

bozulsunlar ve en sonunda değişmeden kalan bir biçime bu rastlantılar sonucu olarak girsinler (pek olmayacak şanslı bir rastlantı!). İkincisinde, doğa insan türünü hayvanlığın aşağı düzeyinden insanlık durumuna doğru yavaşça çıkarırken düzgün bir yolda yürüsün; bunu yaparken insanı, gene insana ait bir sanatı kullanması için zorlasın ve böylece onun özgün yeteneklerini görünüşteki bu düzensizlik içinde tam bir düzenle geliştirsin. Üçüncüsünde, insanlar arasındaki bu eylemlerden ve karşı eylemlerden hiçbir şey, yahut akla uygun hiçbir şey çıkmasın, her şey eskiden beri olduğu gibi kalsın ve böylece türümüz için pek doğal olan uyumsuzluğun, ne kadar uygar durumda olsak da, bizi bir cehennem dolusu kötülüğe sürükleyip sürüklemediğini önceden söylemek olanaksızlaşsın. Ardından da doğa, barbarca bir yıkımla, şimdiye kadar ulaşılan bu uygarlık durumunu ve bütün kültür ilerlemesini yerle bir etsin (insan kör rastlantının buyruğu altındaki böyle bir yazgıdan kendini koruyamaz ve aslında bu durum yasasız özgürlük durumuyla özdeştir; biz de, yasasız özgürlüğün, doğanın bilgeliğince gizlice yönetildiğini varsaymazsak, hep özdeş kalır). Bu üç olanak şu sorudan doğar: Doğa düzenini, parçaları bakımından *ereğe uygunluk*, ama bütün olarak *erekten yoksunluk* olarak kabul etmek makul mudur?

Vahşiliğin ereksiz durumu, insanların doğal yeteneklerinin gelişmesini geri bıraktırmışsa da, sonunda onları, bulaştırdığı kötülükler sayesinde bu durumdan çıkmaya ve uyuyan yeteneklerinin uyanıp gelişebileceği bir yurttaşlık anayasallığına girmeye zorladı. Aynı şey, kurulagelmiş devletlerin barbarca özgürlüğü için de geçerlidir; çünkü doğal yeteneklerin tam gelişimi burada da her yurttaşlar devletinin bütün kaynaklarını başkalarına karşı silahlanmak için harcamasıyla ve savaşın neden olduğu yağmalarla –ama en çok da savaş için daima hazır olma zorunluluğuyla– geri bıraktırılırken, bundan doğan kötülüklerin yararlı bir etkisi de olmuştur. Bu kötülükler insan türünü, aslında iyileştirilebilir olan, devletlerin özgürlüklerinden

dolayı ortaya çıkan devletlerarası hasmane tavrı düzene sokacak bir denge yasası bulmaya zorlar. İnsanlar birleşmiş kuvvet durumunu, dolayısıyla da genel siyasal güvenlik sağlayan dünya yurttaşlığını oluşturarak bu denge yasasını güçlendirmek zorunda kalırlar. Bu güvenlik durumu *tehlikeden* bütünüyle arınmış değildir, çünkü insanın gücü gevşeyebilir; ama bu durum aynı zamanda bu güçlerin karşılıklı *etkilerini ve karşı etkilerini* yöneten bir *eşitlik* ilkesinden de yoksun değildir. Bu olmazsa birbirlerini yok ederler. İnsan doğası, gelişiminde yarı yola henüz varmışken bu son adımı, devletlerin birleşmesi adımını atmadan, dıştan bakıldığında bolluk ve bereket gibi görünen en büyük kötülüğün üstesinden gelmek zorundadır. Eğer biz, türümüzün aşması gereken bu son aşamayı hesaba katmayacak olursak, Rousseau'nun vahşilik durumunu yeğlemesi pek de haksız görünmez. Biz sanat ve bilimle yüksek derecede *kültürlendik*… Her türlü toplumsal kibarlık ve edeplilikte bıktırıcı ölçüde *uygarlaştık*. Oysa kendimizi *ahlaklı* saymamız için henüz çok noksanız; çünkü ahlak idesi kültürde bulunmakla beraber, bu idenin, ahlakın yalnız görüntülerini kapsayan uygulanışı –şan, şeref, saygınlık gibi– sadece uygarlığı oluşturur. Devletler bütün kaynaklarını şiddete dayanan ve boşuna olan yayılma tasarıları uğruna kullandıkça, zihinlerini eğitmek isteyen yurttaşlarının yavaş ve emek dolu çabalarına durmadan engel oldukça ve hattâ onlardan bu çabaları için tutundukları bütün destekleri çekip aldıkça bu yönde hiçbir ilerleme beklenemez. Her yurttaşlar toplumunda eğitim için uzun ve dikkatli çalışmaya gerek vardır. Ama ahlakça iyi bir düşünce tarzıyla aşılanmamış bütün iyilik girişimleri, hayalden ve dıştan parlak görünen sefaletten başka bir şey değildir. İnsan türü, siyasal ilişkilerinin karmakarışık durumundan, benim tasvir ettiğim şekilde çıkmayı başarana kadar kuşkusuz bu durumda kalacaktır.

Sekizinci Önerme

İnsan türünün bütün tarihi doğanın gizli bir planının gerçekleşmesi olarak görülebilir. Bu plan içte –ve aynı amaçla dışta– yetkin bir anayasayla insanlığın bütün doğal yeteneklerinin gelişebilmesini sağlamaktır. Bu önerme bir önceki önermeden çıkar. Görülüyor: Felsefenin de kendine özgü *hiliazm*'i[*] olabiliyor; ama bu umut, gerçekleştirilmesi uzak ve dolaylı olsa da, dayandığı idenin bilgisiyle çabuklaştırılabilecek türdendir; bu nedenle de baştan aşağı hayal ürünü değildir. Bunun gerçek sınanması, deneyimin, bu tür erekli bir doğal süreci keşfedip edememesindedir. Derim ki: *Birazcığı* keşfedilebilir; çünkü bu olaylar döngüsü, kapanıp tamamlanması için öyle uzun bir zaman alır gibi görünüyor ki, insanlık şimdiye kadar bunun ancak küçük bir kesiti üzerinden yürüyüp geçmiş olduğundan, döngünün bütün biçimini, bölümlerin bütünle bağlantısını belirleyecek durumda değiliz. Bunu belirlemek, güneşimizin, uydu kümeleriyle beraber bu geniş, sabit yıldızlar sisteminde izlediği yolu, şimdiye dek elde edilen astronomi gözlemlerinden kalkarak belirlemekten daha kolay değildir. Evrenin bir sistem olduğu genel öncülünden ve gözlemle edinilen pek az bilgiden kalkmış olsak da, bu çeşit bir hareketin gerçekte varolduğu çıkarımını yeterli kesinlikle yapabiliriz. İnsan doğası kendi türünü son olarak etkileyebilecek en uzak çağa bile ilgisiz kalamayacak bir yapıdadır; yeter ki bu çağ kesinlikle beklensin. Şimdiki durumda ilgisiz kalmak daha da zordur; çünkü öyle görünüyor ki biz, akla dayanan tasarılarımızla, sonraki kuşakların bağrına basacağı bu çağın gelişini hızlandırabiliriz. Bu nedenle, onun yaklaştığına dair en zayıf belirtiler bile bizim için son derece önemli olacaktır. Devletlerarası ilişkiler şimdiden öylesine iç içe geçmiştir ki, kendi kültürünü ihmal eden her devlet diğer devletler üzerinde

---

[*] *Hiliazm (Chiliasm)*: Kıyametten (Yargı Günü'nden) önce İsa'nın dünyaya dönüp bin yıl hükmedeceğine dair inanç, umut, beklenti. Binyılcılık. *Hiliastik*: Binyılcı –çev. n.

etki gücünü yitirmek zorunda kalır. Doğanın amacı çeşitli devletlerin tasarılarıyla, hattâ tutkularıyla (ilerletilmiş olmasa bile) en azından korunmuş olur. Ayrıca, iş kollarına ve sanayiye, özellikle ticarete zarar vermeden yurttaşların özgürlüğünü böylesine kolayca bozmak olanaksızdır; bu yapılırsa devletin dış ilişkilerindeki gücü de azalacaktır. Kuşkusuz bu özgürlük yavaş yavaş artmaktadır. Eğer yurttaş kişisel refahını başkalarının özgürlüğüyle bağdaşan bir biçimde seçme hakkından alıkonulursa, genellikle iş kollarının canlılığı, dolayısıyla da bütünün kuvveti engellenmiş olur. Bu yüzden, kişisel eylemlere konulan kısıtlamalar gittikçe gevşetilir ve genel din özgürlüğü verilir. Gaflet ve delalet zaman zaman işlere sızsa da, *aydınlanma* da yavaş yavaş yükselir. İnsan türü neyin kendi yararına olduğunu bir anlarsa, yöneticilerinin bencilce genişleme çabalarından bile büyük yararlar elde edebilir. Fakat böyle bir aydınlanmanın ve bununla birlikte gelen, aydın kişinin tam olarak kavradığı iyi şeylere karşı kaçınılmazcasına duyduğu sempatinin, kralların tacına doğru yavaşça yükselmesi, hattâ onların yönetim ilkelerini etkilemesi gerekir. Dünyanın şimdiki yöneticileri, kamu eğitim kurumlarıyla ve dünya uluslarının en üstün çıkarlarıyla ilgili şeyler için harcayacak paraları olmamasına karşın (çünkü her şey bir sonraki savaş için önceden hesaplanmıştır) gene de yurttaşlarının bu yöndeki çabalarına, bu çabalar ne kadar yavaş ve zayıf olsa da, hiç olmazsa engel olmamanın kendilerine yarar sağlayacağını anlayacaklardır. En sonunda, savaşan her iki taraf için sonucu pek belirsiz olan savaşın kendisi, zamanla oldukça yapay bir girişim hâline gelmekle kalmaz, göze alınmayacak bir risk hâline de gelir; çünkü, savaş sonrası durumda devlet sürekli artan, ödemesi bitmez tükenmez ulusal borçlar (bu modern bir icattır) yükünü sırtında hisseder. Bundan başka, herhangi bir devletteki sarsıntının, kıtamızdaki, ticaret bağlarıyla hepsi sıkıca birbirine bağlı bütün diğer devletler üzerine etkisi öylesine gözle görülür bir etkidir ki, diğer devletler kendi güvensizliklerinden dolayı, yasal otoriteleri olmasa da, arabulu-

cu olmak zorunda kalırlar ve böylece de, geçmişte hiç örneği olmayan büyük bir siyasal yapıya dolaylı bir şekilde yol açarlar. Bugün bu siyasal yapı henüz kaba çizgileriyle varolmakla beraber, bütününü korumak her birinin çıkarına olan bu yapının üyeleri arasında sanki bir duygu canlanıyormuş gibi görünüyor. Bu duygu şöyle bir umudun beslendiği anlamına geliyor: Birçok devrim ve devrimlerin dönüştürücü etkilerinden sonra, doğanın en üstün amacı olan dünya yurttaşlığı düzeni, insan türünün bütün özgün yeteneklerinin içinde gelişebileceği dölyatağı olarak en sonunda gerçekleşmiş olacaktır.

Dokuzuncu Önerme

İnsanlığın yetkin bir yurttaşlar birliği kurmasını hedef alan bir doğa planı uyarınca genel dünya tarihini işleyecek bir felsefi girişim olanağının bulunduğu, hattâ bunun doğanın amacını da ilerletebileceği kabul edilmelidir. Eğer dünya olaylarının aklın bazı ereklerine uygun düşmesi şart koşulursa, bu olayların nasıl gelişmesi gerektiğini gösteren bir düşünceye uygun bir *tarih* yazmak, tuhaf ve ilk bakışta saçma bir öneridir. Böyle öncüllerden kalkarak ancak bir *roman* yazılır gibi görünüyor. Oysa doğanın, insan özgürlüğünün rastgele oyunları içinde bile plansız çalışmadığı kabul edilirse, bu düşünce yararlı olabilir. Gerçi biz, doğanın tasarısının gizli mekanizmasını kavrayabilecek kadar uzak görüşlü değiliz, ama başka türlü baktığımızda, plansız bir *karmaşım* olarak kalacak eylemlerin, hiç olmazsa bütünüyle ele alındıklarında bir *sisteme* göre olup bittiklerini anlamamız için bu düşünce bir rehber olabilir. Nitekim eğer biz, kendilerininkinden daha eski bütün tarihleri ya da çağdaşı oldukları tarihi tanıyan, yahut en azından onların inandırıcılığını kabul eden *Grekçe* tarihten yola çıkıp[*] Grek devletini içine sindiren

[*] Eski tarihin doğruluğunu, yalnızca, doğuşundan günümüze kadar sürekli varolan eğitilmiş bir halk kanıtlayabilir. Bunun ötesindeki her şey, *terra incognita*'dır (bilinmeyen kara parçası –çev. n.); ve bu halkın dışındaki halkların tarihi ancak bu halka katıldıkları zaman başlar.

Roma halkının siyasal yapısının düzgün ve bozuk biçimlenmeleri üzerine Greklerin etkisini, sonra da Roma'nın, onu yıkan *barbarlar* üzerine etkisini günümüze dek izlersek; en sonunda da, bu aydınlanmış uluslar sayesinde, üzerinde bilgi edindiğimiz diğer halkların siyasal tarihini *eposlar tarzında* bunlara eklersek, kıtamızın siyasal anayasalarında düzenli bir ilerleme buluruz (kıtamız bununla belki de bütün öbür kıtalara yol gösterici yasalar sağlayacaktır). Ayrıca, dikkatimizi her zaman anayasalar, bunlardan türeyen yasalar ve devletlerarası ilişkiler üzerinde toplamalıyız ve bu etkenlerin, içerdikleri iyi şeyler sayesinde ulusları (onlarla birlikte sanatları ve bilimleri de) bir süre nasıl yücelttiklerini, şanlı kıldıklarını gözden kaçırmamalıyız. Tersinden bakarak da, içteki bozuklukların onları nasıl yıkıma sürüklediğini, ama yıkımla birlikte bir aydınlanma çekirdeğinin nasıl hep devam ettiğini, her devrimle daha da gelişerek bir üstteki gelişim basamağını nasıl hazırladığını gözlemlemeliyiz. Bütün bunların insan olaylarının karmaşık oluşumunu açıklamak ve gelecekteki siyasal gelişmeleri önceden söylemek için bize yön göstereceklerine inanıyorum (gerçekten, insan tarihinden, bu tarih düzensiz özgürlüğün bölük pörçük ürünü olarak göründüğü zaman bile yararlanılmıştır!). Biz bir doğa planı varsayarsak, daha büyük umutlar için dayanak buluruz; çünkü böyle bir plan, geleceğe güvenli bir bakış sağlar. Doğanın, ektiği bütün çekirdekleri tam olarak nasıl geliştirebileceği, insan türünün de, yazgısını bu dünyada gerçekleştirdiği bir duruma sonunda nasıl erişeceği bize şimdiden, uzaktan da olsa gösterilmektedir. Doğanın, belki de daha çok bir *öngörüşün* böylece *haklı çıkarılması*, dünya üzerine düşünürken

---

Yahudi halkı bakımından bu durum Ptolemi'ler zamanında Tevrat'ın Grekçeye çevrilmesiyle oluştu. Bu yapılmasaydı, onların ayrı ayrı kalan bildirilerine pek inanılmazdı. Doğru saptanan bu noktadan kalkılarak onların öyküleri geriye doğru izlenebilir. Bütün halklar için bu böyledir. Hume'un dediği gibi, Thukydides'in birinci sayfası bütün gerçek tarihin ilk ve tek başlangıcıdır.

belli bir bakış açısı edinmede önemsiz bir itilim değildir; zira, bütün diğer şeylerin ereğini kendisinde toplayan, en üstün bilgeliğin ortaya çıkmasında başlıca rolü oynayan insanlık tarihi, eğer bütün diğer şeyler karşısında sürekli bir kusur olarak kalacaksa, o zaman doğanın akıldışı alanında yaratılışın görkemini ve bilgeliğini övmeye, onu derinden düşünmeye ne gerek vardır? Böyle bir manzara bizi tiksintiyle uzaklaşmaya zorlar; bizi, onun ardında duran, tamamlanmış bir ereğin hiç bulunamayacağı umutsuzluğuna düşürüp bu amaca ancak başka bir dünyada erişeceğimiz umuduna yol açar. Apriori bir kuralı belli bir ölçüde izleyen bu genel tarih düşüncesiyle, asıl, empirik yazılan tarihi geri itmek istediğimi söylemek, niyetimi yanlış anlamak olur. Benim düşüncem sadece, tarihi iyi bilen felsefi bir kafanın değişik bir açıdan neye girişebileceği ile ilgilidir. Ayrıca, bugün çağların birçok bakımdan övgüye değer ayrıntılı tarihi yazılırken, birkaç yüzyıl sonra yaşayacaklara devredeceğimiz tarih yükünü onların nasıl taşıyacakları sorusunu da getirerek herkesin ilgisi uyandırılmalıdır. Gelecek kuşaklar, orijinal belgeleri çoktan kaybolmuş olacak en eski zamanların tarihini kuşkusuz yalnızca kendilerini ilgilendiren şeyler açısından, yani ulusların ve yönetimlerin dünya yurttaşlığı amacına ilişkin olumlu ve olumsuz girişimleri bakımından değerlendirecekleridir. Bunu aklımızdan çıkarmamalıyız ve yöneticilerle onlara hizmet edenlerin en uzak çağlarda bile onurla anılabilecekleri tek yolu kendilerine göstermek için onların tutkularını da gözlemlemeliyiz. Bu tutum, bu tür bir felsefi tarih yazmaya girişmek için bize *küçücük* bir hareket zemini daha kazandırabilir.

çev. Uluğ Nutku

HERDER'İN *İNSANLIK TARİHİ FELSEFESİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELER*'İNİN ELEŞTİRİSİ*

❄

Immanuel Kant

[1785]

---

* Almanca özgün metnin başlığı Rezensionen von Johann Gottfried Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*'dır (sonraki bölümlerde *Ideen* olarak kısaltılmıştır), Riga ve Leipzig, I. Bölüm, 1784; II. Bölüm, 1785 (Kant'ın kendisinin kullandığı tüm göndermeler bu baskıdadır). *AA* VIII, 43-66. Birinci bölümün eleştirisi, ilk önce *Allgemeine Literaturzeitung*'da yayımlandı (Jena ve Leipzig, Sayı: 4, 6 Ocak 1785) 17a-20b ve Ek, 21a-22b. Kant'ın Karl Leonhard Reinhold'a cevabı, ilk önce *Allgemeine Literaturzeitung*'un Mart ekinde [1785] "Erinnerungen des Recensenten der Herdeschen Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit (Nr. 4 und Beil[age]. *der Allg. Lit.=Zeit*) über ein im Februar des Teutschen Merkurs gegen diese Rezension gerichtetes Schreiben" başlığı altında yayımlanmıştır. İkinci bölümün eleştirisi, aynı derginin 271. sayısında (IV, 15 Kasım 1785, 153a-156b) yayımlanmıştır. Yayın hayatına başlamak üzere olan bir dergi olan *Allgemeine Literaturzeitung*'un editörü Christian Gottfried Schütz [1747-1832], 10 Temmuz 1784'te Kant'a mektup yazdı (krş. *AA* X, s. 393f. ve s. 396) ve ona, Herder'in *Ideen*'i üzerine bir eleştiri yazısı yazmasını teklif etti. Kant bu teklifi kabul etti. Schütz'e yazdığı 13 Eylül 1785 tarihli bir mektupta ise, Herder'in *Ideen*'inin ikinci bölümünü eleştirmeyi önerdi (krş. *AA* X, s. 406f.). Ne var ki, 25 Temmuz 1787 tarihli mektubunda (krş. *AA* X, s. 490) Schütz'e, *bir beğeni eleştirisinin temelleri* ile uğraşmayı düşündüğü için üçüncü bölüm üzerine eleştiri yazamayacağını belirtti. Kant'ın eleştirileri isimsiz yayımlandı, ancak adı uzun süre bir sır olarak kalmadı. Reinhold'un Kant'ı eleştirisi de isimsiz olarak yayımlanmış ama Reinhold bunun kendisine ait olduğunu daha sonra kabul etmiştir (krş. Kant'a 12 Ekim 1787 tarihli mektup; *AA* X, s. 497). Çeviri için yararlanılan kaynak: I. Kant (1991) *Political Writings*, İng. çev. H.B. Nisbet, haz. Hans Reiss, Cambridge; New York; Port Chester; Melbourne; Sydney: Cambridge University Press. Ayrıca çeviri, Almanca özgün metniyle de karşılaştırılmıştır.

I

İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler,
Johann Gottfried Herder.
Quem te Deus esse iussit et humana qua parte locatus es in re disce.[1] I. Bölüm. 318 syf. Quarto. Hartknoch:
Riga ve Leipzig. 1784.

Hünerli ve etkili bir dile sahip olan yazarımız, kendisinin zaten bildiği, zihnin ayırt edici niteliklerini bu çalışmada gözler önüne sermektedir. Bu nedenle çalışma, yazarın kaleminden çıkan diğer bazı çalışmalar düşünüldüğünde, alışıldık yargı ölçütlerine belki de daha az tâbidir. Sanki onun dehâsı, başkalarına iletilebilecek diğer düşüncelere eklenmek üzere sanatların ve bilimlerin geniş alanından kolayca düşünceleri bir araya getirmemiş de, onları belirli bir (kendi deyimiyle) *özümseme* yasasıyla [*Gesetze der Assimilation*] ve kendine özgü bir şekilde, kendi özel düşünme şekline uyarlamış gibidir. Böylece bu düşünceler, diğer zihinlerin geliştirdiği ve sürdürdüklerinden belirgin bir şekilde farklı olmakta (s. 292)[2] ve bu doğrultuda diğerlerine aktarılması daha az olanaklı olmaktadır. Sonuç olarak, onun insanlık tarihinin felsefesinden anladığı, genellikle bu terimden anlaşılandan oldukça farklı bir şey olabilir. Onun yaklaşımı, örnek verecek olursak, kavramların belirlenmesinde mantıksal bir doğruluğu/kesinliği ya da ilkelerin kullanımında itinalı ayrımları ve tutarlılığı değil, daha çok üstünkörü ve geniş bir görüş alanı ve benzerlikleri [analoji] keşfetmek için hazır bir yetenekle birlikte, bu benzerlikleri yararlı hâle getirmek için yaratıcı bir hayalgücünü gerektirir. Bu –her zaman belirsiz bir mesafede

---

[1] "Dünya üzerinde nerede yerleştiysen orada, Tanrı'nın buyrukları doğrultusunda nasıl bir insan olman gerektiğini öğren", Persius (Aulus Persius Flaccus İ.S. 34-İ.S. 62), *Saturae*, V, V. ss. 71-3. Bu mısralar, Herder'in *Ideen*'inin ilk bölümündeki epigraftır.

[2] *SW* XIII, s. 184, Kant'ın alıntıları, genellikle ayrıntı açısından yetersizdir.

tutulan– Herder'in konusuna, duygu ve duyumsama [*Empfindung*] yoluyla sempati uyandırmak için bir eğilimle birleştirilmektedir ve bunlar, sıraları geldiğinde, önemli düşüncelerin ürünü ya da yüksek önemi haiz göstergeler olarak, temkinli bir değerlendirmenin muhtemelen keşfedebileceğinden çok daha fazla beklenti içinde olmamızı sağlamaktadır. Bununla birlikte, (burada bol miktarda bulunan) düşünce özgürlüğü, üretken bir zihin tarafından uygulamaya sokulduğunda düşünceyi her zaman beslediğinden, mümkün olduğunca yazarın düşüncelerinden en önemli ve en tipik olanları seçmeye ve sonuç olarak bütünü hakkında birkaç ekleme yapmak suretiyle, düşüncelerini onun kendi sözcükleriyle sunmaya çalışacağız.

Yazarımız, insanın güneş sistemimizdeki gezegenlerin diğer sakinleri arasındaki yerini tanımlamak için bakış açısını genişletmekle işe başlar. İnsanın yaşadığı gezegenin ortadaki konumundan –ki bu, avantajsız olmayan bir konumdur– şu çıkarımı yapar sadece: "İnsanın bu gezegende ihtiyacı olması gereken alelâde bir dünyevî anlayış ve hattâ daha muğlâk bir insan erdemi. Ne var ki düşünce ve yetilerimiz, yaratılışımızın izin vereceği ölçüde saflık ve mükemmellik kazanana kadar değişmeye ve kendini uyarlamaya çalışan dünyadaki düzenlenimimizin* [*Erdorganisation*] açıkça yalnızca bir ürünü olduğundan ve –eğer analoji bizim rehberimiz olabilirse– diğer gökcisimlerindekilerde farklı olamayacağından, insanın bu diğer gökcisimlerinin sakinleriyle aynı amaca sahip olması gerektiğini, yani sonuç olarak yalnızca böyle bir cisimden fazla olan bir şeye doğru yolculuğa çıkmak değil, kendileri de olgunluğa ulaşmış olan çeşitli ve çok sayıda kardeş dünyalardaki tüm diğer yaratıklarla belki de hattâ dost olabilmek olduğunu varsayabiliriz."[3] Yazar, daha sonra, insanın yaratılışını önceleyen devrimler üzerinde düşünmeye devam eder: "Hava, su ve yeryüzümüz oluşmadan önce

---

* Almanca'daki *organisation* terimini, bu metne özel olarak 'düzenlenim' terimiyle karşılamayı uygun bulduk –haz. n.

[3] *Ideen*, I, s. 13ff.; *SW* XIII, s. 19f.

ayrışan ve birbirinin oluşumunu hızlandıran çok sayıda bileşen olmuş olmalıdır; dahası, yeryüzünün çeşitli türleri –mineraller, kristaller, ayrıca kabukların, bitkilerin, hayvanların ve nihayetinde insanın organik dünyası– ortaya çıkmadan önce, kaç tane ayrışma ve birbirine dönüşme gerekmemiştir ki? Varlığı oluşturan tüm öğelerin ve özlerin oğlu olan insan, onların nihaî özü [*Inbegriff, quintessence*][*] ve âdeta dünyasal yaratılışın çiçeği, oluşumu ve kabûlü zorunlu olarak önceki çok sayıda gelişme ve devrimlerin sonucunda olan doğanın en son ve en gözde çocuğundan başka bir şey olamazdı."[4]

Yazar, yeryüzünde akla gelebilecek tüm çeşitliliğe rağmen, küresel şekli içinde yeryüzünün meydana getirdiği birlikteki hayranlık uyandıran şeye başka bir neden bulur. "Bu tasarım üzerine bir kez bile düşünmüş olan herhangi biri, nasıl sadece sözcüklere dayanan bir felsefe ve dini başkalarına kabul ettirmeye ya da bu felsefe ya da din uğruna duygusuz ama kutsal bir arzuyla cinayet işlemeye devam edebilir?"[5] Benzer şekilde, [dünyanın eksenine olan] ekliptik açı, ona insan yazgısı üzerine düşünmesi için neden verir: "Güneşimizin dolambaçlı yolu altında tüm insan etkinliği, yılda bir kez tekrarlanan bir düzenliliği takip eder."[6] Daha doğru bir atmosfer bilgisi ve hattâ onun üzerine gökcisimlerinin etkisi –daha iyi anlaşıldıktan sonra– yazara insan tarihi üzerinde büyük bir etkinin göstergesi olarak görünür. Karaların ve okyanusların dağılımıyla ilgili bölümde, yeryüzünün yapısının, halkların tarihlerindeki farklılık-

---

[*] *Inbegriff*: Bütünlük, hepsi, tümü anlamlarına gelse de, buradaki anlamı en yüksek şey, zirve ya da nihaî özdür. İngilizce çevirisinde geçen *quintessence* ise, öz, ruh, bir şeyin en mükemmel şekli diye doğrudan karşılansa da, özellikle ortaçağ felsefesinde ruh, eter ya da evreni oluşturan elementlerin (hava, su, ateş ve toprağın yanı sıra) beşincisi olarak düşünülmektedir –haz. n.

[4] *Ideen*, I, s. 18ff.; *SW* XIII, s. 22f.

[5] *Ideen*, I, s. 23; *SW* XIII, s. 25.

[6] *Ideen*, I, s. 29; *SW* XIII, s. 29.

ların bir açıklaması olduğu ileri sürülür. "Asya, tek bir kara kütlesi olarak birlikli/bütünlüklü olduğu kadar, gelenek ve göreneklerinde de tutarlıdır; öte yandan, dar bir bölgedeki Kızıldeniz, toplumsal davranışlar açısından bir sınıra sahiptir ve dar İran Körfezi de kezâ öyledir. Ne var ki Amerika'nın birçok gölü, dağı ve nehri ile karanın kendisinin, ılıman kuşağın geniş bir bölümünü kapsaması nedensiz değildir ve eski kıtanın insanın ilk yerleştiğindeki yapısının yeni dünyanın biçiminden farklı olması da, doğanın kendi isteğiyle olmuştur."[7] İkinci kitap, yeryüzünün düzenlenim şekillerini ele alır ve ışığın, ısının ve ilksel bir hâldeki hava ve suyun ona göre hareket ettiği granitle başlar; belki de bunlar, silisi,[*] içinde denizin ilk canlı yaratıkları olan kabuklu deniz hayvanlarının oluştuğu kirece dönüştürmüştür. Daha sonra bitkiler ortaya çıkar –İnsan gelişiminin bitkilerin gelişimiyle ve insanın cinsel sevgisinin bitkilerin çiçek açmasıyla karşılaştırılması. Bitki krallığının insanla ilişkilendirilmek üzere kullanılması. Hayvan krallığı. Hayvanların ve bitkilerin farklı iklimlere göre değişimi. Tarih öncesi çağların dünyasına ait bütün bunlar eksiklidir. "Varlık sınıfları/ tabakaları [*Die Classen der Geschöpfe*] sayıca ne kadar artarsa, insandan o kadar uzaklaşır ve ne kadar azalırsa, o kadar ona yaklaşır –Bütün hepsi tek bir temel forma, benzer bir kemik yapısına sahiptir– Bu geçişler, tek ve aynı düzenleyici plânın deniz yaratıkları, bitkiler ve hattâ –sonsuz bir biçimde daha ham ve daha karmaşık bir formda olabilseydi– belki de *sözde cansız* varlıklarda bile hüküm sürmesinin olanaksız olmadığını göstermektedir. Tüm şeyler arası bağlantıları algılayan sonsuz bir varlığın bakış açısından, buz kristalinin oluşurkenki şekli ile onun oluşturduğu kar tanesinin şekli, rahmin içindeki embriyonun oluşumuyla bir benzerliğe sahiptir –İnsan, hayvanlar içinde ara bir

[7] Ayrıntı konusundaki hataları, kısmen kitabın basımcısının hatasından kaynaklanan *Ideen*'in (ss. 35-56; *SW* XIII, ss. 33-46) I. Kitabının VI. ve VII. bölümlerinin bir özeti.

[*] *silis*: Kimyasal asit, silisit tuzu veya esteri –haz. n.

varlıktır. Bir başka deyişle, onların öze dair şekillenmelerinde olduğu gibi, etrafındaki *tüm türlerin tüm ayırt edici taraflarının* bir araya geldiği en kapsamlı formdur –Havadan ve sudan, doruklardan ve derinliklerden, onun formuna derece derece yaklaşıyorlarmışçasına tüm hayvanların insanda birleştiğini görüyorum."[8] Bu kitap, şu sözcüklerle sona erer: "Ey insan, bulunduğun yere sevin ve etrafında yaşayan her şeyde yaratılışın yüce merkezini, kendini bil!"[9]

Üçüncü kitap, bitkiler ve hayvanların yapısıyla insanın yapısını karşılaştırır. Kendi amaçları doğrultusunda doğal tarihçilerin düşüncelerini kullandığından, burada yazarı takip edemiyoruz; yalnızca bazı sonuçları alıntılayacağız: "Şu ya da bu organ aracılığıyla hayvan, ölü bir bitkisel yaşamdan canlı bir itki oluşturur ve ince kanallardan süzülen bu üründen duyum aracını meydana çıkartır. *Her canlı yaratığa şırıngalanmış olan* sonsuz bir organik yaratılış sürecinde, bu itkinin sonucu *içgüdü* ve bu duyumun sonucu ise *düşünce*dir."[10] Yazar argümanını tohumlara değil, hayvanlarda olduğu kadar bitkilerde de olan organik bir güce [*eine organische Kraft*] dayandırır. O şöyle der: "Bitkinin bizzat kendisinin organik yaşam olduğu gibi, polip* de öyledir. Bu yüzden bitkilere, kasla ilgili sinirlere ve duyumsamaya ait birçok organik güç vardır. Sinirler daha hassas ve sayıca daha çok olur; beyin de daha genişçe olursa, tür daha akıllı olacaktır. *Hayvan ruhu*, bir organizmadaki etkin olan tüm güçlerin toplamıdır"[11] ve içgüdü, özel bir doğal güç

---

[8] *Ideen*, I, ss. 88-93; *SW* XIII, ss. 65-70.

[9] *Ideen*, I, s. 94; *SW* XIII, s. 71. "Freue dich deines Standes, o Mensch, und studire dich, edles Mittelgeschöpf, in allem, was um dich lebt!"

[10] *Ideen*, I, s. 106; *SW* XIII, s. 78.

* *polip*: Zoolojide sölenterlerden, toplu veya tek başına yaşayabilen basit yapılı hayvan –haz. n.

[11] *Ideen*'de (I, ss. 119-34; *SW* XIII, ss. 87-97) mevcut olduğu hâliyle Herder'in görüşlerinin bir özeti.

değil, bütün bu güçlerin kapsamlı birleşiminden dolayı onların tamamına doğa tarafından verilen yöndür. *Şekil veren* (kayalarda), *üretken* (bitkilerde), *hissetme özelliğine sahip* ve *yapıcı* olarak şu anda tanımladığımız ve temelde tek ve aynı organik güç olan doğanın tek organik ilkesi, çeşitli organlar ve ayrı kollar arasında ne kadar çok dağıtılır ve her biri içinde ne kadar fazla kendine ait bir dünya oluşturursa, içgüdü de o kadar çok kaybolur ve (örneğin insanda) duyuların ve uzuvların kullanımında özgürlük ve bağımsızlık başlar. Sonuç olarak yazar, insanı diğerlerinden ayıran özsel doğal özelliğe gelir: "İnsanın dimdik yürüyüşü *yalnızca* ona doğaldır; hakikaten, onun türünün tam bir belirlenimine ve ayırt edici düzenlenimine [*Organisation*] uygun olan yapıdır."[12]

Kol ve bacaklarının akılcı kullanımına izin veren dik duruşa sahip olmuş olmasının nedeni, insanın akıllı olma belirlenimi taşıyor olması değildir; tam tersine, aklı, dik yürümek için gereksinim duyduğu bu aynı yapının doğal etkisiyle, dik duruşunun bir sonucu olarak elde etmiştir. "Soyumuzun [*Geschlecht*] insan soyu olmasını sağlayan bu nimeti, bu kutsal sanat eserini minnet duygusuyla uzun uzun seyretmek ve insanın dimdik endamından doğan güçlerin yeni düzenlenişini algıladıkça ve yalnızca bunun sayesinde insanın insan olduğunu gördükçe, hayranlık duymak için bir an duralım!"[13]

Dördüncü kitapta yazar bu noktayı biraz daha geliştirir: "Bu insana benzer yaratığın (maymunun) nesi eksik ki, insan olmamış?"[14] –İnsan nasıl insan oldu? İnsan oldu, çünkü onun kafası *dimdik bir duruş*a uygun hâle geldi ve ayrıca o, dikey bir yerçekimi merkezi üzerinde içsel ve dışsal olarak düzenlendi – Maymun, insanın sahip olduğu beynin tüm bölümlerine sahiptir; ne var ki bu bölümler, kafatasının şekline uygun olarak, geriye doğru bir konumdadır ve bu da, kafasının farklı köşeli

[12] *Ideen*, I, s. 177; *SW* XIII, s. 112f.
[13] *Ideen*, I, s. 180; *SW* XIII, s. 114.
[14] *Ideen*, I, s. 185; *SW* XIII, s. 117.

olarak oluştuğu gerçeğinden kaynaklanır, çünkü o, dik yürümek üzere yapılmamıştır. Bunun dolaysız sonucu şudur: Maymunun tüm organik güçlerinin farklı işlevleri vardır. "Ey insan, gözlerini gökyüzüne çevir ve dünyanın yaratıcısının, dimdik duruşun gibi çok basit bir ilkeye kattığı ölçülemez üstünlüğe sevin ve bu avantaj karşısında titre –Yeryüzünün ve bitkilerin üzerine yükselmekle, üstün olan artık koklama duyusu değil, gözdür –Ayakları üzerinde duruşuyla insan, özgür ve yaratıcı eller edindi ve sanat eserlerinin yaratıcısı oldu. Esas anlamda insan dili, yalnızca insanın dimdik duruşuyla bağlantılı olarak ortaya çıkmıştır –Hem teoride hem de pratikte, akıl yalnızca *kazanılan*[15] ve öğrenilen bir şey, insanın düzenlenimi ve yaşama şekli yoluyla önceden belirlenen düşünceleri ve yeteneklerinin bir oranı ve yönelimidir."[16] Ve sonra özgürlük: "İnsan, yaratılışta özgürlüğüne kavuşan ilk varlıktır; o, ayakta dimdik durur."[17] Utanmaya [*Scham*] gelince, "çok kısa bir süre sonra dik duruşun zorunlu bir sonucu olarak gelişmiştir."[18] İnsanın doğası, herhangi belirli bir değişime tâbî değildir. "Peki, neden bu böyledir? Dimdik duruşu nedeniyle, başka hiçbir nedenden değil –İnsan olmaya [hümanitenin gerektirdiği şeylere –haz. n.] eğilimlidir; tüm o barışseverlik, cinsel sevgi, sempati, annelik sevgisi, onun dik duruşundan gelen aynı hümanitenin filizleridir –Adaletin ve hakikatin kuralı [*die Regel der Gerechtig-*

---

[15] *Etwas Vernommenes*. Kant'ın alıntı yaptığı bu paragrafta Herder, aynı zamanda anlamsal [semantik] olarak da ilişkili olduklarını belirtmek için *Vernunft* ('akıl') ve *vernehmen* ('duymak', 'algılamak', 'öğrenmek') sözcükleri arasındaki etimolojik ilişkiden yararlanmaktadır. Burada (*vernehmen*in geçmiş zamandaki şekli olan) *Vernommenes* sözcüğünü, 'kazanılan' olarak çevirdim; çünkü 'öğrenilmiş olan'ı daha açık kılan bir sonraki sözcüğü, yani *gelernte*yi çevirmeye ihtiyaç vardı –İng. çev. n.

[16] *Ideen*, I, ss. 205-29; *SW* XIII, ss. 129-45.

[17] *Ideen*, I, s. 231; *SW* XIII, s. 146.

[18] *Ideen*, I, s. 238; *SW* XIII, s. 151.

keit und Wahrheit], kişiyi terbiyeli olmaya [*Wohlänstandigkeit*] da meyleden, onun aynı dimdik duruşuna dayanmaktadır; din ise, hümanitenin en yüksek ifadesidir. Öne doğru eğik duran hayvanın sadece belirsiz duyumları vardır; Tanrı, insanı ise ayağa kaldırmıştır, öyle ki, bilmeden ya da istemeden bile şeylerin nedenlerini araştırabilir ve tüm şeyler arasındaki muazzam bağlantıyı keşfedebilir. Ne var ki din, ölümsüzlüğe olan umudu ve inancı ortaya çıkartır."[19] Bu sonraki konu beşinci kitapta tartışılmaktadır. "Kayalardan kristallere, kristallerden metallere, metallerden bitkiler dünyasına, bitkilerden hayvanlara ve nihayet insana kadar, düzenlenim formundaki [*die Form der Organisition*] yükselişi ve varlıkların güçleri ile içgüdülerinin eşzamanlı olarak daha bir farklılaşmakta olduğunu ve nihayetinde (onları içine aldığı sürece) insan suretinde bir araya geldiklerini gördük."[20]

"Bu varolanlar dizisi boyunca, insan suretine bu kadar yakınlaşan benzer bir temel form gözlemledik –aynı şekilde, insanda birleşen güçler ve içgüdüler gördük. Her varlığın yaşam süresi, hizmet etmek zorunda olduğu doğanın amacına göre uyarlanmıştır –Organizma ne kadar gelişirse, yapısı o kadar alt dünyalardan oluşur. İnsan, dünyanın bir özetidir: Kireç, toprak, tuzlar, asitler, yağ ve su, bitkilerin gücü, itki ve duyumsama, organik olarak onda birleşmiştir –Bu bizi, tam da yaratılışın görünür dünyasındaki tüm şeyler gibi aynı bağlantılar ve geçişlerle birlikte, sırayla *görünmez güçlerin bir dünyası*nı ve görünür dünyadaki tüm şeyler gibi görünmez güçlerin yükselen bir dizisini varsaymaya sevk etmektedir –Bu yalnızca ruhun ölümsüzlüğü için değil, aynı zamanda yaratılmış dünyadaki tüm etkin canlı güçlerin süregelen varoluşu için de *en önemli şey*dir. Organı [herhangi bir parçası –haz. n.] zarar görmüş olsa da, hiçbir güç yok olmaz. Tüm yaşamı bahşeden tarafından yaşam diye adlandırılan ne varsa, yaşamaya devam edecek;

[19] *Ideen*, I, ss. 238-59; *SW* XIII, ss. 151-64.
[20] *Ideen*, I, ss. 265; *SW* XIII, s. 167.

eylemde bulunan ne varsa, kendi sonsuzluk bağlamında sonsuza dek eyleyecektir."[21] Bu ilkeler çözümlenmemiştir, "çünkü bunun yeri burası değildir."[22] Bununla birlikte, "maddede çok sayıda tine benzer güç görüyoruz; öyle ki, (kuşkusuz çok farklı olan) bu iki varlık formu –yani tin ve madde– arasında tam bir karşıtlık ve çelişki en azından bütünüyle doğrulanmamış görünmektedir, varlığın kendisi çelişkili değilse tabii."[23] –"Hiçbir göz, önceden biçimlendirilmiş [*Präformite*] tohum görmemiştir. Bundan dolayı, eğer epigenesis'ten* söz ediyorsak, sanki [bir embriyonun] kol ve bacakları *dıştan* oluşuyormuş gibi, mecazî olarak konuşuyoruz. Söz konusu olan oluştur (*genesis, yaratılış*); doğanın, *bizzat kendi formları*nı verebilmeleri ve içlerinde kendilerini görünür kılabilmeleri için, biçimlenmemiş olanı onlar için hazırladığı *içsel güçler*in etkisi. Bedenimize biçim vermiş olan bizim akılcı ruhumuz değil, Tanrı'nın parmağı, yani organik güçtür."[24] Bize daha sonra şöyle söylendi: "1. Güç ve organ, gerçekte birbirine en yakın bağı olan şeylerdir; ne var ki onlar, tek ve aynı şey değildir. 2. Her güç, kendi organıyla uyum içinde çalışır, çünkü organı biçimlendiren kendisidir ve onu yalnızca, bizzat kendi özünü açığa sermesi için kendisine uygun hâle getirmiştir. 3. Gemi battığında hâlihazırda mevcut olan güç, (aynı şekilde organik olmasına rağmen) daha alt bir seviyede ama geminin kendisi var olmadan önce var idiyse, yine de varolmaya devam eder."[25] Yazar, daha sonra materyalistlere şöyle der: "Ruhumuzun; maddenin, itkinin, ha-

---

[21] *Ideen*, I, ss. 265-70; *SW* XIII, ss. 167-70.
[22] *Ideen*, I, s. 270; *SW* XIII, s. 170.
[23] *Ideen*, I, s. 273; *SW* XIII, s. 172.
* *Epigenesis*: (Evrim düşüncesinin tersine) tüm gelişimimizin temellerinde, tohumun, sadece doğuran/üretken canlı organizmanın üretken güçleri tarafından genişletilmediğini, tamamen yeni yaratıldığını iddia eden, türlerin ayrı ayrı yaratıldığı ile ilgili teori –haz. n.
[24] *Ideen*, I, s. 274ff; *SW* XIII, s. 172ff.
[25] *Ideen*, I, s. 277; *SW* XIII, s. 174.

reketin ve yaşamın tüm güçleriyle kökensel olarak özdeş olduğunu ve yalın bir biçimde daha yüksek bir düzlemde ve daha iyi ve daha tam gelişmiş bir düzenlenim içinde işlediğini kabul etsek bile, tek bir hareket ya da itki gücünün varolmaya son verdiğini herhangi bir kişi hiç görmüş mü ve bu daha alt seviyedeki güçler, organları gibi tek ve aynı şey midir?"[26] Bu konuyla ilişkili olan bağlamda, bize bunun yalnızca ilerlemekte olan bir gelişme olduğu söylendi: "İnsan soyu, hümanitenin gelişebilmesi için onun içinde oluşmaya tayin edilen daha alt seviyedeki organik güçlerin bir büyük buluşma noktası olarak görülebilir."[27]

İnsanın düzenleniminin tinsel güçler alanında ortaya çıkışı şu şekilde gösterilir: "1. Düşünce, duygunun ona yüklediğinden oldukça farklı bir şeydir; düşüncenin kökeni hakkındaki tüm malûmatımız, onun, her ne kadar organik karakterli olsa da, otonom [*eigenmächtig*]* olan ve tinsel birliğin yasalarına uygun hareket eden bir özün etkisi olduğu yönündedir. 2. Aynen bedenin besin alışıyla birlikte gelişmesi gibi, zihin [*tin, Geist*] de düşüncelerle gelişir; aslında biz onda, kesinlikle aynı özümseme, büyüme ve üreme yasalarını gözlemleyebiliriz. Sözün kısası, bizim içimizde biçimlenen, doğası ayrı olan ve bedenin onun için yalnızca bir araç olduğu, içte, tinsel bir insan mevcuttur –İnsan ruhu, daha berrak bir bilincin bu büyük değerini ilk başta hümanitesinin bir sonucu olarak, tinsel bir tavırla elde etti" vd.[28] Bunu doğru bir biçimde anladığımızda, şu şekilde de ifade edebiliriz: Ruh, öncelikle, aşamalı bir süreç

---

[26] *Ideen*, I, s. 279f.; *SW* XIII, s. 176.

[27] *Ideen*, I, s. 287; *SW* XIII, s. 180f.

* *Eigenmächtig* terimi, asıl olarak, yetkisi olmadığı hâlde, kendi başına buyruk, keyfî anlamlarına gelmekle birlikte, buradaki kullanımında 'otonom' terimiyle karşılanmasının daha yerinde olacağı düşünülmüştür. Ancak Kant'ın terime vermiş olduğu özel anlamı bu bağlam için düşünmek, yanlış olacaktır –haz. n.

[28] *Ideen*, I, ss. 289-93; *SW* XIII, ss. 182-5.

sonucunda topladığı tinsel güçlerden ortaya çıkar. "Bizim hümanitemiz yalnızca bir hazırlık, gelecekteki bir çiçeğin tomurcuğudur. Doğa, adım adım temelde yatandan vazgeçer ve onun yerine, hâlihazırda iyi olanı daha da iyileştirerek tinsel olanı destekler. Sonuç olarak, sanatçının eliyle tomurcuklanan hümanitemizin, yine aynı şekilde, bundan böyle yaşamda doğru, ayırt edici ve tanrısal insan suretinde görüneceğini umabiliriz."[29]

Sonuç şu şekildedir: "İnsanın mevcut durumu, belki de iki ayrı dünya arasındaki bağlantı halkasıdır –Eğer insan, en son ve en yüksek bağlantı olarak yeryüzündeki organizmalar zincirinin sonuncusunu oluşturuyorsa, aynı nedenden dolayı daha yüksek bir varlıklar dizisi zincirinde de ilk ve en düşük yerdedir; bu yüzden belki de, yaratılışın birbirine kenetlenmiş iki sistemi arasında ara bağlantıdır. İnsan bizi eşzamanlı olarak iki dünyayla karşı karşıya getirir ve bu da, onun doğasında görünür olan ikiliği açıklar –Yaşam bir mücadeledir ve saf ve ölümsüz hümanitenin çiçeği, ulaşılması zor bir taçtır. Bu yüzden, evrenin daha yüksek yerlerindeki kardeşlerimiz, bizim onlara erişip onları sevebileceğimizden şüphesiz daha fazla sevmekteler bizi; çünkü bizim durumumuzu daha açık bir şekilde görüyorlar –ve belki de onların mutluluğunu paylaşmamız için bizi eğiteceklerdir. Gelecekteki durumun, insanın içindeki hayvanın inanmak isteyeceği şekilde şu anki durumumuz için tamamen anlaşılmaz olması pek de akla uygun değildir; örneğin, dilin ve insanın sahip olduğu en eski bilgilerin, daha yüksek bir eğitimin olmaması durumunda bunu açıklaması imkânsız görünmektedir –Hattâ daha sonraki zamanlarda, yeryüzü üzerindeki en büyük etkiler açıklanamaz koşulların bir sonucu olarak meydana gelmiş ve dahası, yeryüzündeki yaşamın normal seyrinde bir organ kullanılamaz hâle geldiğinde, bu tip olaylar için sık sık hastalıklar bile vesile olabilmiştir; daha sonrasında, dur-

[29] *Ideen*, I, s. 304f.; *SW* XIII, s. 192.

mak bilmeyen içsel gücün, hiç bozulmamış organizmanın kaydetmekte başarısız olduğu izlenimlere açık olabilmesi doğal görünür. Ne var ki, insanın gelecekteki durumunu oluşturan kendi yolunu görebildiği kastedilmemektedir; o buna yalnızca inanmalıdır."[30] (Ama kendi oluşturduğu bu yolu görebileceğine inanacak olursa, zaman zaman bu yeteneğini kullanmaya çalışmaktan nasıl alıkonabilir?) –"Her insanın yeteneklerinde ve gücünde bir sonsuzun mevcut olduğu kesindir; evrenin güçlerinin de, bu güçlere etkin bir işlev vermek için yalnızca bir organizma ya da bir organizmalar dizisine ihtiyaç duyan ruh içinde saklı olduğu görülür. Bu yüzden, tıpkı çiçeğin yeraltı dünyasının sonunu ve o ana kadarki cansız yaratılışı göstererek *kendi dimdik formunda* ayakta durması gibi, insan da yeryüzüne doğru eğilen her şeyin (yani hayvanların) üzerinde *dimdik* ayakta durur. Yukarıya çevrilmiş bakışı ve havaya kalkmış elleriyle, babasının çağırmasını bekleyen evin oğlu gibi orada ayakta durur."[31]

Ek

(Görünürde bir hayli cilt olması tasarlanan bir çalışmanın) bu ilk bölümündeki düşünce ve onun nihaî amacı şudur: İnsan ruhunun tinsel doğası, sürekli olan niteliği ve artan mükemmeliyeti, herhangi bir metafiziksel araştırmanın yardımı olmaksızın, özellikle düzenlenimi itibariyle maddenin doğal şekilleriyle analoji kurmak suretiyle gösterilecektir. Bu amaçla tinsel güçlerin varolduğu; maddeyi sadece kendi hammaddesi olarak kullanan, yaratılışın görünmeyen belirli bir dünyasının olduğu varsayılmıştır. Bu dünya, her şeyi öyle bir şekilde düzenleyen canlı bir gücü içinde barındırır ki, bu düzenlenimde kusursuz olan model insandır. En alt seviyedekinden en üst seviyedekine kadar tüm yeryüzü varlıkları, yalnızca ana önkoşulu hayvanın dik

[30] *Ideen*, I, 308-15; *SW* XIII, ss. 194-9.
[31] *Ideen*, I, 315-18; *SW* XIII, ss. 119-201.

yürümesi olan bu kusursuz hâle getirilmiş düzenlenimin bir sonucu olarak, ta ki sonunda insanın kendisi ortaya çıkana kadar aşama aşama insana yaklaşmışlardır. Onun ölümü, her türden varlığa atıfta bulunarak ayrıntılı bir şekilde daha önce betimlenen organik formların gelişmesini ve çoğalmasını sona erdirmez; tam tersine, bizi, bunun insanı gelecekte ve *ad infinitum* [sonsuza dek], yaşamın daha üst aşamalarına yükseltecek ve ilerletecek çok daha saf etkinliklere doğal bir geçiş olduğunu düşünmeye iter. Eleştirmen, doğal varlıkların sürekli kademelendirilişi ile bu kademelendirilişin aşamalı olarak insana yaklaşması kuralını kabul etmeye hazır olsa bile, doğa analojisinden çıkartılan bu akıl yürütme çizgisini anlamadığını itiraf etmelidir; çünkü kusursuz düzenlenimin çeşitli aşamalarında daima *farklı* varlıklar yer tutar. Sonuç olarak böyle bir analojiden yalnızca, *başka bir yerde*, belki de başka bir gezegende, düzenlenimin insan üzerinde bir sonraki daha üst aşamasını temsil eden varlıklar olabileceği, ama *aynı birey*in bu aşamaya kadar ilerleyemeyeceği sonucuna varılabilirdi. Kurt ya da tırtıllardan gelişen uçan böcekler örneğinde, doğanın her zamanki işleyişinden farklı gerçekten eşsiz bir düzenlenim söz konusudur ama burada bile yeniden doğma [ruh göçü, *palingenesis*] *ölüm*ün değil, yalnızca *pupal aşama*nın* devamıdır. Bu itiraza karşı çıkmak için; doğanın hayvanları, onlar çürüdükten ya da küllere dönüştükten sonra bile, özel bir şekilde daha mükemmel olan bir düzenlenim türüne yükselttiği, mevcut varoluşunda küle dönüşen insan için de aynı şeyin doğru olduğu bu analojiden çıkarımda bulunmadan önce gösterilmeliydi. Bu doğrultuda, bir ve aynı insanın başka bir yaşamda daha mükemmel bir düzenlenim düzeyine yükselmesi ile tek bir doğa dünyası içinde tamamen farklı türler ve bireyler içinde öngörülebilen o varlık derecelendirmesi arasında en ufak bir benzerlik bile yok-

---

* *Pupa*: Larvayla onun daha ileri formları arasındaki gelişim aşamasında bir böcektir. *Pupal*, terimin sıfat hâli olarak burada kullanılmıştır –haz. n.

tur. Burada doğanın bize gösterdiği şey, onun bireyleri büsbütün yıkıma terk ettiği ve sadece türleri muhafaza ettiğidir. Öte yandan, insan bireyselliğinin de yeryüzü üzerinde, burada yıkımdan kurtulup kurtulamayacağı sorusu sorulmaktadır; ki bu, belki de ahlâkî, yahut kişinin tercihi dâhilinde metafiziksel öncüllerden çıkarılabilecek, ancak hiçbir zaman görünür yaratılışla herhangi bir benzerlikten çıkarılamayacak bir sonuçtur. Oysa etkin ve bağımsız güçlerin görünmez dünyası söz konusu olduğu sürece, yazarın böyle bir dünyanın varlığını güvenilir bir şekilde organik yaratılıştan çıkarsayabildiğine dair inancı düşünüldüğünde, insandaki saf tinsel bir doğada olan düşünme ilkesini, öncelikle onu düzenlenimin yapısı aracılığıyla kaostan çıkarmaksızın bu dünyaya doğrudan neden aktarmadığını anlamak zordur. Tabiî, yazar bu tinsel güçleri, insan ruhundan bütünüyle farklı olarak ve insan ruhunu özel* bir töz [*Substanz*] olarak değil, madde üzerinde edimde bulunan ve ona yaşam veren görünmez bir evrensel doğanın yalnızca etkisi olarak görmediyse… Ancak yine de bu fikri ona atfetmekte tereddüt etmemiz doğru olacaktır. Bununla birlikte, düzenlenimi ortaya çıkartan tüm görünmez güçler varsayımı ve bundan dolayı yazarın *daha az anlaşılan*la *anlaşılmayanı* anlatma girişimi konusunda ne düşünmeliyiz? İlk durumda, altında yatan nedenler her ne kadar doğal olarak bilinemez olarak kalmaya devam etse de, en azından deneyim yoluyla onun yasalarını keşfedebiliriz; ama ikinci durumda, onu deneyimleme olanağından bile yoksunuz ve sonra filozof, cevabı herhangi bir doğa bilgisinde hiçbir zaman bulamamanın umutsuzluğu ve şiirsel imgelemin verimli alanında bu cevabı aramaya yönelik pekişmiş bir karar dışında, iddiasını desteklemek için neyi delil olarak gösterebilir? Yazarımız, şu an yürürlükte olan biçimi korumakla bu çıkarımı reddetse de, bu yine de metafizik, hattâ oldukça dogmatik bir metafizik olacaktır.

---

* *Besondere* terimi, 'özel' anlamına gelmekle beraber, 'olağan-dışı' anlamına da gelmektedir –haz. n.

Ne var ki düzenlenim basamağı söz konusu olduğunda, mevcut dünyanın çok ötesine uzanan bu merdivenin onun amacını gerçekleştirmek için yetersiz olduğu anlaşılsa da, yazar çok insafsız bir biçimde suçlanmamalıdır; çünkü onun yeryüzü üzerinde buradaki doğal krallıklara uygulanabilirliği hiçbir yerde aynı şekilde ortaya çıkmaz. Türlerin [*genera*] muazzam çeşitliliği düşünüldüğü vakit, *benzerlik* esasına göre sıralandıklarında aralarındaki farkların küçük göründüğü gerçeği, bu çeşitliliğin zorunlu bir sonucudur. Öte yandan, bir türün diğerinden ve dahası tüm türlerin tek bir kökensel türden oluştuğu, yahut buna alternatif olacak şekilde, hepsinin tek bir doğurgan döl yatağından meydana geldiği türler arasındaki bir *ilişki* öyle korkunç *düşüncele*re yol açar ki, akıl dehşetle geri çekilir; ama yazarımıza böyle düşünceler atfetmekle ona haksızlık ederiz. Tüm hayvan türlerinden aşağıya doğru, bitkilerin düzeyine kadar yazarın karşılaştırmalı anatomiye olan katkısına gelince; işleri doğal tarih olanlar, yazarın yeni gözlemlere ilişkin burada ileri sürdüğü önerilerden ne kadar yararlanabileceklerini ve bu önerilerin bütünüyle sağlam temelli olup olmadığını kendi başlarına yargılayabilirler. Tüm organik varlıkların çeşitliliğiyle ilişkili olan bağımsız, biçimlendirici bir ilke ve bunu takiben, bu organizmaların çeşitliliğine uygun birçok etki şeklinin üreticisi olarak, çeşitli tür ve cinsler arasındaki tüm farkı oluşturduğu varsayılan organik güçlerin birliği (s. 141),[32] bilimsel gözlem alanının bütünüyle dışında kalan bir düşüncedir. Bu birlik düşüncesi, saf spekülatif felsefeye aittir; ne var ki bu saf spekülatif felsefede bile, eğer bir kez kabul görmüşse, önceden kabul edilmiş kavramlar arasında çok fazla kargaşaya/tahribata neden olur. Hem dış şekliyle hem de içindeki beynin iç yapılanışıyla zorunlu olarak dik yürümeye eğilimli olan kafanın nasıl düzenlendiğini belirlemeye çalışmak –sadece dik durma amacına yönlendirilmiş bir düzenlenimin, hayvanın bu sayede elde ede-

[32] *SW* XIII, s. 102.

ceği o akıl yetilerinin temelini nasıl içerebildiğini belirlemeye çalışmak şöyle dursun– ister fizyolojinin yardımıyla kendi yolunu el yordamıyla bulsun, isterse metafizik yardımıyla uçmaya teşebbüs etsin, açıkça insan aklının sınırlarının ötesindedir.

Ancak bu itirazlar, bunun gibi çok ciddi bir çalışmanın tüm değerini inkâr etme amacı gütmez. İfade ettiği düşüncelerin övgüye değer ve doğru oldukları gibi, bunlarla birlikte ustaca düzenlenen birçok refleksiyonu da burada konu etmezsek, çalışmanın göze çarpan özelliklerinden biri de cesarettir; öyle ki, bu cesaretle yazar, yardım olmaksızın kendi başına çabasıyla önemli bir ilerleme kaydetmek için, akıl yetisi dâhilinde, uğraşı gereği meşgul olduğu tüm bu kuşkuların –ki bu kuşkular, felsefenin tamamı üzerinde çoğu kez boğucu bir etki uygularlar– üstesinden gelmeyi başarmıştır; bu bakımdan, diğer birçoklarının onun örneklediği şeyi takip etmesini ümit ediyoruz. Bunun yanı sıra, içinde doğanın kendisinin organik işlevleri ile varlıkların bölündüğü sınıfları/tabakaları gizlediği gizemli karanlık, felsefî bir insan tarihinin bu ilk bölümüne etkide bulunan karanlık ve belirsizlikten de bir ölçüde sorumludur. Bu ilk bölümün amacı, eğer mümkünse insanın kendi dışındaki alana ilişkin sınırlar –insanın başlangıç noktası ile kendini yeryüzü tarihinin üzerinde ve ötesindeki sonsuz dünyada kaybettiği nokta– için bir çizgi çekmekti. Bu cüret isteyen bir girişimdir; ne var ki yine de, insan aklını araştıran tinin bunu üstlenmesi gerektiği, onun doğası gereğidir ve her ne kadar pratikte tamamen başarılı olmasa da, buna giriştiği için ayıplanamaz. Ayağının altındaki zeminin çok sağlam olacağı çalışmasının bir sonraki bölümünde, yetenekli yazarımızın parlak dehâsına bir şekilde hâkim olması ve şatafatlı ilerlemeleri çoğaltmaktansa onları budamakla daha çok ilgili olan felsefenin, girişimini tamamlamaya yazarı yönlendirmesi her şeyden daha gereklidir. Bunu ipuçlarıyla değil, doğru kavramlarla; tahmine dayalı yasalarla değil, gözlemden elde edilen yasalarla; metafizikten ya da coşkulardan ilham alan bir hayalgücüyle değil, sınırsız amaçlara tahsis edildiğinde,

onları elde etme yolunda çalışırken dikkat sarf eden bir akılla yapmalıdır.

II

Teutsche Merkur'un Şubat sayısında yayımlanan eleştiriye tekzip üzerine Herder'in *İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceleri*'ne (No. 4 ve ek, *Allgemeine Literaturzeitung*) yönelik eleştirmenin yorumları.

Teutsche Merkur'un Şubat sayısının 148. sayfasında[33] bir sözde rahip, bizim *Allgemeine Literaturzeitung*'daki bir saldırı olarak kabul edilen eleştiri yazısına karşı Bay Herder'in kitabını savunmaya çalışmaktadır. Saygı duyulan bir yazarın adını, bir eleştirmen ile onun muhalifi arasındaki tartışmaya sokmak doğru olmaz; bu yüzden, yalnızca söz konusu çalışmayı tanıtırken ve değerlendirirken, bu derginin ilkesi olarak almış olduğu tüm dürüstlük, tarafsızlık ve ölçülülük kurallarına uymak suretiyle benimsediğimiz usulü haklı çıkarmayı amaçlıyoruz. Rahip makalesinde, kendi hayal ettiği şekliyle bir metafizikçiyle –bir metafizikçi ki, yazarın görüşüne göre o, empirik araçlarla (ya da bunun yetersiz olduğu kanıtlanırsa, doğa analojisine dayanan tüm sonuçlarla) sağlanan bütün eğitime tamamıyla direnen ve her şeyi kendi kısır skolastik soyutlamalar kalıbına zorla sokmaya çalışan bir metafizikçidir– uzun uzadıya tartışıyor. Eleştirmenin bu tartışmaya hiçbir şekilde itirazı yok, çünkü bu anlamda tamamen rahiple aynı fikirde –aslında eleştirinin kendisi bunun en iyi kanıtı. Ne var ki eleştirmen, antropolojinin temel malzemelerine ve bir ölçüde de bunları, bir bütün olarak insanlık tarihinde insanın yazgısını yazma girişiminde kullanma yöntemine epeyce âşina olduğuna inandığından, bu malzemele-

[33] "*Schreiben des Pfarrers* zu *** an den H[erausgeber] des T[eutschen] M[erkurs]. *Ueber eine Recension* von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit", *Teutscher Merkur* (Şubat 1785), ss. 148-74.

rin ne metafizikte ne de insan iskeletinin diğer hayvan türlerininkiyle karşılaştırılabildiği (bu karşılaştırmalar, hiçbir şekilde insanın yazgısının başka bir dünyada yattığını ileri sürmezler) bir doğal tarih müzesinde bulunacağına ikna olmamıştır; tam tersine, bu malzemeler, içinde insan karakterinin açığa vurulduğu insan *eylemler*inde bulunur sadece. Ayrıca eleştirmen, Bay Herder'in (insanı basit bir biçimde, genel doğa sisteminde bir hayvan olarak resmeden ve böylece gelecekteki düşüncelere bir başlangıç olarak hizmet eden) çalışmasının ilk bölümündeki insan tarihi için uygun malzemeler sağlama niyetinde bile olmadığına ikna olmuştur. Daha çok onun niyeti, fizyolojistlerin genelde özellikle hayvan yapısının mekanik işlevleri üzerinde odaklanan araştırmalarını mümkün olduğu ölçüde bundan başka alanlara genişletmeleri ve bu kendine has varlık tarafından aklın kullanımına hangi düzenlenimin uygun olduğunu değerlendirmeleri için onları ikna edebilecek düşünceler ileri sürmekti. Bu bağlamda, itiraf edilmesi gerekirse, bu tip araştırmalara gerçekte olduğundan çok daha fazla önem atfetti. Bunun yanı sıra, (rahibin 161. sayfada talep ettiği gibi) insan aklının *başka* bir düzenlenim *form*unda mevcut olmasının gerçekte *mümkün* olabileceğini kanıtlamak, yukarıdaki fikri paylaşan bir kimsenin işi değildir; çünkü bu düşüncenin kanıtlanması, aklın *yalnızca* kendi mevcut formuyla mümkün olabildiği önermesinin kanıtlanmasından daha mümkün değildir. Deneyimin akılcı kullanımının da sınırları vardır; çünkü deneyim bize her ne kadar bir şeyin şu ya da bu şekilde oluştuğunu öğretse de, onun herhangi başka bir şekilde olamayacağının imkân dâhilinde olduğunu asla kanıtlayamaz; ne de herhangi bir analoji, rastlantısal olan ile zorunlu olan arasındaki bu sınırsız boşluğu doldurabilir. Eleştiride bu şöyle ifade edilmiştir: "Türlerin [*genera*] muazzam çeşitliliği düşünüldüğü vakit, *benzerlik* esasına göre sıralandıklarında aralarındaki farkların küçük göründüğü gerçeği, bu çeşitliliğin kendisinin zorunlu bir sonucudur. Öte yandan, bir türün diğerinden ve dahası, tüm türlerin tek bir

kökensel türden oluştuğu, yahut belki de, hepsinin tek bir doğurgan döl yatağından[34] meydana geldiği türler arasındaki bir *ilişki* öyle korkunç *düşüncele*re yol açar ki, *akıl dehşetle geri çekilir*; ama yazarımıza böyle düşünceler atfetmekle ona haksızlık ederiz." Bu ifadeler, eleştiri yazısının *metafizik ortodoksluk* ve bundan dolayı hoşgörüsüzlük göstergesi olduğu konusunda rahibi yanlış bir inanca sevk etmiştir. Kendisi şöyle der: "*Zinde akıl, eğer özgürce çalışmasına izin verilirse hiçbir düşünce karşısında dehşete düşüp geri çekilmez*."[35] Oysa onun tasarladığı türde herhangi bir şeyden korku duyulmasına hiç gerek yoktur. Bu yalnızca, hakkında *hiçbir düşüncenin mümkün olmadığı* bir düşünceyle karşı karşıya kalınca, genel olarak insan aklının *dehşetle geri çekilmesi*ne yol açan *horror vacui*sidir.* Bu anlamda, özellikle hoşgörü meselesinde ontolojik kod, teolojik kod için örnek olabilir. Rahip, ayrıca, kitaba atfettiğimiz *düşünce özgürlüğü*nün değerini, bu kadar ünlü bir yazar için sıradan buluyor. Kuşkusuz o, zaman ve mekâna bağlı olduğundan gerçekte hiç de değeri olmayan *dışsal* özgürlüğe gönderme yaptığımızı zannetmektedir. Ne var ki eleştiri, kamuoyunca desteklenen geleneksel kavramlar ve düşünce tarzlarının prangalarından kurtulma anlamındaki *içsel* özgürlüğün *hiç de* sıradan olmadığını –öyle az ki, sadık bir şekilde yalnızca felsefeyle uğraşanların bile şiddetle arzulayıp nadiren elde edebildiklerini– akılda tutuyor. Eleştiride onun hata olarak gördüğü, yani "*sadece sonuçları ifade eden paragraflardan alıntı yapıyor, oysa onlara giden yolu hazırlayanları alıntılamıyor*"[36] diye ifade ettiği durum, belki de, genel anlamda yazarlığın zorunlu bir kusurudur; öyle ki, bu kusur, yalnızca şu ya da bu paragrafı alıntıla-

---

[34] Bu cümlenin buradan önceki kısmı, özgün eleştiridekinden biraz farklıdır. Cümle *Teutscher Merkur*'daki ifadeye bir göndermedir (Şubat, 1785), s. 164.

[35] *Teutscher Merkur* (Şubat, 1785), s. 165.

* *Horror vacui*: Boşluk ya da yokluk/hiçlik korkusu –çev. n.

[36] *A.g.e.*, s. 166.

yan genel bir övgü ya da kınamadan, her şeye rağmen, daha kabul edilebilirdir. Bu yüzden, söz konusu çalışmayla ilgili yargımızda kararlıyız; ki bu yargı, yazarın *ün*üne ve daha çok *gelecekteki itibar*ına yönelik saygıyla ve hattâ duygudaşlıkla sunulmuştu. Sonuç olarak bu yargı, rahibin, *başlığının taahhüt ettiği şeyleri kitabın sunmadığı*nı ifade eden 161. sayfadaki eleştiriye yönelik epeyce hatalı olan suçlamasından oldukça farklıdır; çünkü aslında başlık, yalnızca genel fizyolojik ön hazırlıkları içeren ilk ciltte, (tahmin edildiği kadarıyla özel olarak antropolojiyi ele alacak olan) sonraki ciltlerde bulmayı umduğumuz konuları ele almayı vaat etmiyor ve ilk cildin, sonraki ciltlerde değerlendirilmeyi hak edebilecek olan bu özgürlük üzerinde kısıtlamalar koyduğunu okuyucuya hatırlatmak gereksiz olmamıştır. Bunun yanı sıra, başlığın vaat ettiği şeyleri yerine getirmek, şu an tamamen yazarın kendisine bağlıdır ve onun yetenekleri ve bilgisi, bize bunu gerçekleştireceğine dair umut etmemiz için neden veriyor.

III

Hartknoch: Riga ve Leipzig. *İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler*, Johann Gottfried Herder.
II. Bölüm. 344 syf. Octavo. 1785

On kitap olarak devam eden bu bölüm, öncelikle VI. Kitabın altı bölümünde Kuzey Kutbu civarında ve Asya'ya özgü dağ kitleleri etrafındaki fiziksel olarak güzel halklar ile Afrikalı milletlerin yerleştiği bölgelerde ve dahası, tropikal adalar ile Amerika'daki insanların düzenlenimini betimler. Yazar, betimlemelerini, Niebuhr[37], Parkinson[38], Cook[39], Höst[40], Georgi[41] ve di-

[37] Niebuhr, Carsten [1728-1815], gezgin ve kâşif.
[38] Parkinson, Sydney [?1745-71], gezgin.
[39] Cook, James [1728-79], gezgin ve kâşif.
[40] Höst, Georg Hjersing [1734-94], Danimarkalı gezgin.
[41] Georgi, Johann Gottlieb [1738-1802], doğa bilimci ve coğrafyacı ya da Giorgi, Antonio Agostino [1711-97].

ğerlerince zaten ortaya konulmuş olanların temeli olan yeni etnografik açıklamaların bir derlemesini sunarak tamamlar: "Eğer biri, orada ya da burada dağınık hâlde bulunan soyumuzun ayrışıklığındaki güvenilir tabloları bir araya toplar ve böylelikle *açık bir doğa öğretisi ile insanlığın fizyonomisi*nin [einer *sprechenden Naturlehre und Physiognomik der Menschheit*] temellerini oluştururursa, güzel bir armağan vermiş olur. Sanatın daha felsefî bir şekilde uygulanabilmesi çok zordur ve *Zimmerman*'ın[42] oluşturmaya çalıştığı zoolojik tabloya benzeyen ve üzerinde yalnızca insan türünün çeşitliliği ile –ama tüm yönleri ve belirtileriyle birlikte– ilgili malûmatın kaydedilmesi gerektiği bir antropolojik tablo bu insancıl [*philantropik*] çalışmanın en önemli başarısı olacaktır."[43]

Yedinci kitap, öncelikle, formdaki bu çeşitliliğe rağmen insan soyunun, yine de her yerde tek ve aynı tür olduğuna ve bu tek soyun, dünyanın her bölgesindeki iklime kendisini uydurmuş olduğuna dair önermeleri ele alır. Daha sonra iklimin, insanın fiziksel ve ruhsal gelişimi üzerindeki etkilerini değerlendirir. Yazar, insanın tüm zihinsel ve duyusal güçlerinin bir klimatolojisi (iklimbilimi) bir yana, fizyolojik ve patolojik bir klimatolojiye ulaşabilmek için bile oldukça yoğun bir ön çalışma yapılması gerektiği yönünde zekice bir gözlem yapar. Belirli bir bölgenin yüksekliği ve derinliği, doğası, ürünleri, yiyecek ve içecek çeşitliliği, yaşam tarzı, çalışma türleri, giysileri, hattâ geleneksel alışkanlıkları, eğlenceleri ve sanatları ve diğer koşullarla birlikte birikimsel şekilde bir araya gelen nedenler ve sonuçlar kaosunu; her bir şeye ve her bir ayrı bölgeye gerekli kadarının verildiği ve hiçbirinin ne çok fazla ne çok az aldığı, düzenli bir dünyaya dönüştürmenin imkânsız olduğunu belirtir. Övgüye değer bir tevazuyla, yalnızca problemlerin arkasından gelen

---

[42] Zimmermann, Eberhard August Wilhelm von [1743-1815], gezgin ve kâşif.

[43] *Ideen*, II, s. 69f.; *SW* XIII, s. 251.

(s. 99)[44] genel açıklamaları, usulüne uygun olarak anlatır (s. 92).[45] Bunlar şu başlıklar altında gruplandırılmıştır: 1. Her türden neden, canlı varlıkların varoluşuna vesile olan, yeryüzündeki iklimsel bir topluluğu oluşturmak için bir araya gelir. 2. Gezegenimizin yaşamaya elverişli toprakları, en fazla sayıda canlı varlığın, kendilerine en uygun şekilde yararlanabilecekleri bölgelerde yoğunlaşmıştır; kıtaların bu dağılımı, hepsinin iklimi üzerinde bir etkiye sahiptir. 3. Yeryüzünün sıradağlar etrafında kurulmuş olduğu gerçeği, onun ikliminin, yalnızca, canlı varlıkların muazzam çeşitliliğine sayısız şekilde uygun olarak değişmiş olduğu değil, aynı zamanda insan soyunun dağılımının mümkün olduğu ölçüde engellenmiş olduğu anlamına da gelir. Bu kitabın dördüncü bölümünde yazar, genetik gücün [*genetische Kraft*] tüm yeryüzü şekillerinin annesi olduğu ve iklimin yalnızca dostça ya da düşmanca bir tarzda onun üzerinde etkili olduğu fikrini korur; yazar bu bölümü, *oluşum [genesis] ve iklimin kavgası* üzerine gözlemleriyle ve diğer şeyler arasında, *farklı iklimler ve çağlarda soyumuzun nesilleri ve değişiminin fiziksel-coğrafi tarihi ile ilgili açıklamaları*yla bitirir.

*Sekizinci kitap*ta Bay Herder, insan duyularının, hayalgücünün, kişinin pratik anlama yetisinin [*praktischen Verstand*], içgüdülerinin ve mutluluğunun kullanımını inceler ve çeşitli milletlerden örnekler aracılığıyla gelenek, kanaatler, uygulama ve alışkanlıkların etkisini anlatır.

Dokuzuncu kitap, yeteneklerinin gelişiminde insanın başkalarına olan bağımlılığını, insan eğitiminin bir aracı olarak dili, taklit, akıl ve dil yoluyla sanat ve bilimlerin keşfini ve büyük oranda geleneklerin mirasına dayanan insan düzenleniminin sistemleri olarak hükümetleri ele alır. Kitap din ve en eski gelenek üzerine açıklamalarla sona erer.

Onuncu kitap, esas olarak, yazarın başka bir yerde zaten belirttiği düşüncelerden çıkarılan sonuçlardan oluşur; çünkü

[44] *SW* XIII, s. 265ff.
[45] *SW* XIII, s. 265.

insanın en eski meskeni [*Wohnsitz*] ile yeryüzü ve insanın yaratılışıyla ilgilenen Asya'ya ait gelenekler üzerine gözlemlere ek olarak, temelde yazarın *İnsan Soyunun En Eski Belgesi*[46] adlı kitabında da ifade edildiği gibi, Musevi yaratılış tarihi üzerine hipotezini yineler.

Bu kuru özet, burada yine, çalışmanın ruhunu aktarmak değil, sadece onun ilgili bölümünün içeriğini betimlemek niyetindedir. Çalışmanın okunmasını gereksiz kılabilecek şekilde onun yerini alacak bir çalışma olmak değil, çalışmanın başkalarınca okunmasına teşvik sağlamayı amaçlamaktadır.

Altıncı ve yedinci kitaplar, neredeyse tamamen etnografik raporlardan yapılmış alıntılardan oluşur. Bunlar hiç şüphesiz yetenek ve incelikle seçilmiş, ustaca düzenlenmiş ve baştan sona yazarın zekice değerlendirmeleri tarafından eşlik edilmiştir; ama tam da bu nedenden dolayı, onlardan ayrıntılı alıntılar derlemek bütünüyle daha zor hâle gelmiştir. Bunun yanı sıra, burada niyetimiz, kendilerini duyarlılık sahibi her okura övecek şiirsel belâgatla dolu tüm o güzel paragraflardan birkaçını seçmek ya da onları incelemek değil. Bununla birlikte, yazarın ifadelerini canlandıran bu şiirsel ruhun, aynı zamanda onun felsefesine zarar verip vermediğini; ara sıra eşanlamlı sözcüklerin açıklamaların, alegorilerin de gerçeklerin yerine geçip geçmediğini; bunların felsefî dil alanından şiirsel dil alanına yapılan dostça gezintiler değil de, her ikisinin sınırlarının ve alanının zaman zaman bütünüyle ihmali olup olmadığını ve düşünceyi şeffaf bir giysi içindeymişçesine kabul edilebilir şekilde görünür kılmak yerine, çarpıcı metaforlar örgüsünün, şiirsel imgelerin ve mitolojik göndermelerin, bazı durumlarda bir *iç etek* altındaymışçasına düşüncenin endamının gizlenmesine hizmet edip etmediğini değerlendirmek niyetinde de değiliz. Örneğin, *iklimi değiştiren yalnızca gündüz-gece ve mevsim değişiklikleri de-*

[46] *Älteste Urkunde des Menschengeschlechtes*, Bölüm I-III, Riga, 1774; *SW* VI, ss. 193-511; IV. Bölüm, Riga, 1776; *SW* VII, ss. 1-171.

ğil[47] demenin, (s. 99'daki gibi) "iklimi değiştiren yalnızca gündüz-gece ve değişen mevsimlerin nakaratı değildir" demekten daha iyi olup olmadığının; yahut –hiç şüphesiz takdire şayan bir biçimde duygulu ve düzensiz bir üslûpla yazılmış kasideye [*einer dithyrambischen Ode*] yakışacak olan– "Jüpiter'in tahtı etrafında, onun (yani yeryüzünün) *Horae*'si* horon tepiyor ve ayaklarının altında şekillenen şey yalnızca tamam olmayan/eksik bir mükemmellik [*eine unvollkommne Vollkommenheit*] olmasına rağmen (çünkü her şey, tamamen farklı şeylerin birlikteliğine dayanır), doğanın çocuğu –fiziksel düzgünlük ve güzellik– her yerde içsel bir sevgiden ve evlilik birlikteliğinden doğar"[48] şeklindeki imgenin (s. 100) doğa tarihi açısından bu tip değişikliklerin bir betimlenişiyle bağlantılı olarak kullanılmasının uygun olup olmayacağının; yahut da, sekizinci kitabın başındaki "Şimdi insanın oluşumundan ve doğal güçlerinden onun tinine döndükçe ve başkalarının eksik ve bir şekilde belli belirsiz aktardıklarının yardımıyla, yeryüzünün geniş alanı üzerinde tinin değişen niteliklerini keşfetme macerasına atıldıkça, kendimi bir seyahatte, denizin dalgalarından havaya doğru yükselmekte olan biri gibi hissediyorum"[49] diye devam eden ifade tarzının, gezginlerin iklim ve çeşitli halkların düzenlenimi [organizasyonu] üzerine açıklamalarından, bunlara dayalı bir dizi genel sonuca ulaşmak için fazla *epik* nitelikte olup olmadı-

---

[47] *SW* XIII, 270.

[*] *Horae*: Latincede saatler anlamına gelir. Yunan mitolojisinde Zeus ve Themis'in kızları olan ve günlük yaşamı (zamanları ve mevsimleri) düzenleyen üç tanrıça –çev. n.

[48] *SW* XIII, s. 270. "Um den Thron Jupiters tanzen ihre (der Erde) *Horen* einen Reihentanz, und was sich unter ihren Füßen bildet, ist zwar nur eine unvollkommne Vollkommenheit, weil alles auf die Vereinigung verschiedenartiger Dinge gebauet ist, aber durch eine innere Liebe und Vermählung mit einander wird allenthalben das Kind der Natur geboren, sinnliche Regelmäßigkeit und Schönheit"

[49] *Ideen*, II, s. 129; *SW* XIII, s. 290.

ğının değerlendirmesini, felsefede zarif söz söyleme ve yazma üslûbunun eleştirmenlerine ya da yazarın kendi çalışmasını nihaî olarak gözden geçirmesine bırakıyoruz. Aynı şekilde, bu güzel söz akışının onu burada ya da diğer eserde çelişkiye düşürüp düşürmediğini sormaktan kendimizi alıkoyacağız. Örneğin sayfa 248'de,[50] mucitlerin icatlarından daha fazla yarar sağlamayı, sıklıkla kendilerinden çok gelecek nesillere bıraktıkları ifade edildiğinde, bu örnek, insanın doğal eğiliminin, aklının kullanımı söz konusu olduğu sürece, bireyde değil de tamamen yalnızca tür içinde gelişmek olduğu önermesini daha da doğrulamaz mı? Ama yine de yazar bu önermeyi –bütünüyle doğru bir şekilde kavrayamadığı hâlde– takip eden diğerleriyle birlikte, (başkalarının bayağı bir şekilde Tanrı'ya ve kutsal şeylere sövme olarak tanımladığı) neredeyse *ihtişamlı doğaya karşı bir suç* sayarak kınama eğilimindedir (s. 206).[51] Bu eleştirinin tâbi olduğu uzunluk sınırlarını dikkate alacak olursak, bütün bunları atlamak zorundayız.

Eleştirmenin, hem yazarımız için hem de insanlığın genel bir doğal tarihi üzerine yazmaya girişecek herhangi başka bir filozof için, gerçekleştiğini görmekten memnun olacağı bir önkoşul var: Tarihsel ve eleştirel bir zihnin, sınırsız sayıdaki etnografik betimlemeler ya da seyahat hakkında konferanslardan ve bunların içinde insan doğasına ışık tutacağı varsayılabilen tüm anlatılardan, özellikle de karşılıklı olarak çelişkili olanları seçerek yan yana koyması ve bunlara yazarlarının güvenilirliği hakkında yorumlar ekleyerek onlar için tüm hazırlayıcı çalışmayı yapmış olması; çünkü eğer bu yapılmış olsaydı, kimse başkalarının anlattıklarını ilkin dikkatlice değerlendirmeden, tek taraflı açıklamalara bu derece güvenmeye cesaret etmezdi. Ama gerçekte eğer biri isterse, birçok ülke üzerine yapılmış sayısız betimlemelerden, Amerikalıların, Tibetlilerin ve diğer gerçek Moğol halklarının sakalsız olduğunu –eğer ayrıca tercih

[50] *SW* XIII, s. 373.
[51] *SW* XIII, s. 342.

ederse, hepsinin doğal olarak sakallı olduklarını ve sadece tüylerini yolduklarını kanıtlayabilir; yahut biri, Amerikalıların ve zencilerin zihinsel yetenekler anlamında türün diğer üyelerinin düzeyinin altında kaldığını –ya da başka bir seçenek olarak, hiç de mantıksız olmayan açıklamalarla destekleyerek onların dünyanın diğer tüm sakinleriyle eşit düzeyde doğal yetenekte değerlendirilmeleri gerektiğini kanıtlayabilir. Bu yüzden filozof, doğal farklılıklar olduğunu varsaymayı istemek ya da bu gibi sağlam olmayan temeller üzerine kuracağı tüm sistemlerin çürük hipotez görüntüsü almak zorunda olduğu sonucuyla, her şeyi *tout comme chez nous*[*] ilkesiyle yargılamak arasında tercih yapmakta özgürdür. Yazarımız, insanlığın *ırklar* şeklinde, özellikle de kalıtımsal renk temelinde ayrılmasına karşı çıkar. Büyük olasılıkla bunun nedeni, ırk kavramının henüz açık bir biçimde tanımlanmadığına inanmasıdır. VII. Kitabın üç numaralı bölümünde, insanlar arasındaki iklimsel farklılıkların nedenini *genetik* bir güç olarak adlandırır. Eleştirmenin anladığı şekliyle, yazarın bu ifadeyi kullanırken içinde bulunduğu duygu şöyledir: Bir taraftan evrim sistemini [*Evolutionssystem*] reddetmek istemektedir, aynı zamanda diğer taraftansa, değersiz açıklamalar olarak dışsal nedenlerin saf bir biçimde mekanik olan etkisini. Bu farklılıkların nedeninin, dışsal koşullardaki değişimlere göre ve bunlara uygun bir şekilde içeriden *kendi kendisi*ni değiştiren bir yaşam ilkesi [*Lebensprincip*] olduğunu varsayar. Burada eleştirmen tamamen onunla aynı fikirdedir ama şu çekinceyi koyar: Eğer düzenlenimi *içeriden* sağlayan neden, kendi doğası yoluyla düzenlediği varlığın gelişimindeki sadece belirli sayı ve derecedeki farklılıklarla sınırlandırılıyorsa (öyle ki, bu farklılıklar bir kez eksiksizce açıklandığında, farklı koşullar altında başka bir ilk örnek üzerinde çalışmak artık mümkün olmayacaktır), tohumlar ya da şeylerin oluşum koşulları bağlamında biçimlendirici doğanın bu doğal belirleyicisi,

[*] *tout comme chez nous*: Her şeyin bizde olduğu gibi, tıpkı bizdeki gibi [olması] –çev. n.

söz konusu farklılıkları kökensel olarak sabitlenmiş ve sadece ara sıra etkin hâle getirilmiş mekanizmalar ya da tomurcuklar (evrim teorisinde olduğu gibi) olarak değerlendirmeksizin pekâlâ iyi bir şekilde açıklanabilirdi; tam tersine bu farklar, yalnızca kendini belirleyen bir güç üzerinde etkide bulunan [onun üzerine koyulmuş –haz. n.] ve gücün kendisinin anlatılamaz ya da anlaşılabilir kılınamaz olması gibi açıklanamaz olan sınırlamalar olarak görülmelidir.

*Sekizinci kitap*la birlikte yeni bir düşünce silsilesi başlar ve çalışmanın bu kısmının sonuna kadar sürer. Akılcı ve ahlâkî bir varlık olarak insanın eğitiminin kökenini ve böylece de tüm kültürün başlangıcını ele alır. Yazarın fikrine göre bu, insan türünün doğasında [doğuştan, özsel olarak –haz. n.] varolan bir yetide değil, tamamen onun dışında diğer doğaların talim ve rehberliğinde aranmalıdır. Onun algıladığı şekliyle tüm kültürel ilerlemeler, bu başlangıç takip edildiğinde, sadece kökensel/aslî bir geleneğin bir diğerine aktarımı ve rastgele kullanımı sonucundadır ve insanın bilgeliğe doğru tüm ilerleyişi için müteşekkir olması gereken şey, kendi çabalarından çok budur. Ne malûmatı geniş filolojiyi yakından bilen ne de eski belgelere âşina olup onları değerlendirebilen; dolayısıyla da, onların ilişkili oldukları ve tanıklık ettikleri gerçeklerin felsefî olarak nasıl kullanılacağı konusunda hiçbir fikri olmadığından dolayı eleştirmen, doğa ve akıl bilgisinin yolundan ayrılır ayrılmaz tamamen kendini kaybedeceğinden, bu tip konular hakkında yargıya varamayacağını kabul etmeye hazırdır. Bununla birlikte, yazarın kapsamlı okuması ve dağınık verileri belli bir odağa getirmeye yönelik özel eğilimi, türlerin ayırt ediciliğine ve hattâ belki de onun içinde yer alan bazı klasik farklılıkların daha iyi anlaşılmasına olanak verdikçe, tüm insan kültürünün nihaî kökeni hakkında farklı görüşlere sahip biri için bile öğretici olabilecek olan insanî meselelerin seyri hakkında çok sayıda değerli gözlemleri en azından okuyacağımızı ümit etmemize izin verir. Yazar kendi fikrinin temelini özetle şöyle açıklar (ss. 338-9, dip-

not dâhil): "Bu didaktik (Musevi) tarih bize, yaratılan ilk insanların Elohim'le* –ki onun rehberliğinde insanlar, hayvanlarla içlidışlı olarak dile ve başat özellik olan akla sahip olmuşlardır– temas hâlinde olduklarını ve onlara onun yol gösterdiğini söyler; ve ne zaman insan, kötülük bilgisi açısından hiç olmayacak bir şekilde Elohim gibi olmaya heveslendiğinde, bu bilgiyi kendi zararına olacak şekilde elde etti ve bundan böyle yeni ve daha yapay bir yaşam tarzını benimseyerek farklı bir konuma sahip oldu. Bu nedenle, eğer Tanrı insanın akıl ve öngörü kullanmasını isteseydi, kendisinin onu rasyonel ve ileriyi gören bir tarzda gözetmesi zorunlu olurdu –Peki ama, *Elohim* insanları nasıl gözetti, yani onları nasıl eğitti, uyardı ve onlara yol gösterdi? Eğer bu soru sorulurkenki cesaret, aynı oranda cevaplarken mevcut değilse, geleneğin kendisi başka bir bağlamda buna bir çözüm getirecektir."[52]

Hiçbir yolun üzerinden geçmediği çölde, bir düşünürün, gezgin gibi kendi uygun gördüğü şekilde yolunu seçmekte özgür olması gerekir. Bunu nasıl başardığını ve hedefine ulaştıktan sonra, belirlenmiş sürede güvenli ve sağlam bir şekilde tekrar eve dönüş yolunu –yani aklın üzerinde oturduğu yeri– bulup bulamadığını –ki böylece, kendi ayak izlerinin başkalarınca da takip edileceğini umabilecektir– anlamak için beklemeliyiz. Bu nedenle, yazarın takip ettiği düşüncenin doğrultusu üzerinde eleştirmenin yapacak hiçbir yorumu yoktur; ancak, yazarın bu yolu izlerken saldırdığı önermelerden bazılarını savunma konusunda kendini haklı görür, çünkü aynı zamanda eleştirmen de, kendi rotasını çizmekte özgür olmalıdır. Daha açık olduğu için, sayfa 260'da yazılanlara bakalım: "İnsan tarihinin felsefesinde, insanın bir efendiye ihtiyaç duyan ve bu efendiden ya da onunla olan ilişkisinden yazgısının sonundaki mutluluğu ümit eden bir hayvan olduğu yönündeki düşünceyi sürdürmek,

---

* *Elohim*: Allah; Tevrat'ın İbranice metninde geçer –çev. n.

[52] *SW* XIII, s. 435.

kolay ama *kötü* bir ilke olurdu."[53] Pekâlâ kolay bir ilke olabilir –çünkü tüm çağların ve halkların deneyimince doğrulanmıştır– ama aynı zamanda kötü bir ilke midir? Sayfa 205'te bize söylenilen şey şudur: "Büyük toplumların sahte amaçlarının yerine, daha kolay erişilebilir bireysel insan mutluluklarına öncelik vermek ve tüm o pahalı devlet mekanizmalarını mümkün olduğunca sonraki bir çağa saklamak, tanrısallığın hayırlı bir takdiri idi."[54] Kuşkusuz öyleydi; ne var ki önce hayvanın mutluluğu gelir, daha sonra çocuğun, sonra gencin, en sonunda da insanın mutluluğu. Herhangi verili bir zamanda toplumun tüm kesimlerinde olduğu gibi, insanlığın tüm devirlerinde de, insanın içinde doğduğu ve büyüdüğü koşullar düşünüldüğünde söz konusu varlığın kavramlarına ve alışkanlıklarına kesin bir biçimde uygun olan bir mutluluk buluruz; hakikaten, bununla bağlantılı olarak mutluluğun kendine mahsus dereceleri arasında bir kıyaslama yapmak, yahut bir grup halkın ya da neslin diğerine üstünlüğünü tarif etmek mümkün bile değildir. Ama eğer tanrısallığın gerçek amacı, her bireyin kendisi için yarattığı bu belirsiz mutluluk imgesi olmasaydı da, kesintisiz süren ve gelişen etkinlik ile bu etkinlikte devinim hâlinde olan kültür olsaydı ve bunların olası en yüksek ifadesi de, yalnızca insan hakkı kavramlarına dayanan politik bir anayasanın ürünü olan ve sonuç olarak insanların kendilerinin bir kazanımı olsaydı ne olurdu? Bu yüzden, sayfa 206'da, "her bireyin kendi mutluluk ölçüsüne kendisinin sahip"[55] olduğunu ve bu mutluluğun tadını çıkarmayı kendinden sonra gelenlerden hiçbirine bırakmayacağını okuyoruz; ancak, onların bizzat varoluşlarının değeri söz konusu olduğunda –başka bir deyişle, her şeyden önce içinde varoldukları koşullardan farklı niye orada olduklarının nedeni söz konusu olduğunda– tek başına bunda bile, bütün içerisinde bilgece bir niyet olduğu kolayca fark edilebilir. Bay yazar, daha

[53] *SW* XIII, s. 383.
[54] *SW* XIII, s. 341.
[55] *SW* XIII, s. 342.

uygar milletlerce hiç ziyaret edilmemiş olan mutlu Tahiti sakinlerinin, eğer uysal bir biçimde tembellik içinde binlerce yüzyıl yaşamaya yazgılı olsalardı niye varolmaları gerektiği sorusu ile bu adanın mutlu koyun ve sığırlarla dolu olmasının, sadece kendi keyfîne bakan mutlu insanlarla dolu olması kadar iyi olup olmayacağı sorusuna tatmin edici bir cevap vermenin sahiden de mümkün olabileceğini mi kastediyor? Bu nedenle, yukarıdaki ilke *–kötü bir insan*[56] tarafından uygun bir şekilde dile getirilmiş olsa da– bay yazarın düşündüğü kadar *kötü* değil. Savunulması gereken bir ikinci önerme de sayfa 212'de yer alıyor: "Eğer biri, eğitilenin tek bir insan değil de, insan soyu olduğunu söyleseydi, bu sözleri anlaşılmaz bulurdum; çünkü soy ve tür, tekil varlıklarda varolmaları dışında sadece genel kavramlardır –Ben genel olarak hayvanî doğa, taşa özgülük ya da metallik üzerine pekâlâ da konuşabilir ve onları, tekil örneklerle karşılıklı olarak uyuşmayan en ihtişamlı özelliklerle süsleyebilirim! Bizim tarih felsefemiz Averroistik[57] felsefenin bu yolunu izlemeyecektir."[58] Birinin, bir tür olarak at her ne kadar boynuzlu olsa da, tek bir atın bile boynuzlarının olmadığını söylemesi, kesinlikle bağışlanamaz bir saçmalığı dile getirmek olurdu; çünkü bu örnekte tür, içinde tüm tekillerin özdeş olmak zorunda olduğu kesin bir nitelikten başka bir şeyi ifade etmez. Ama eğer insan türü, sonsuzluğa [*Unendliche*] (yani belirlenemez [*Unbestimmbare*] olana) –ki bu terim, genelde bu anlamda kullanılır– doğru ilerleyen bir nesiller dizisinin *bütün-*

---

[56] 'Kötü adam', tabiî ki Kant'ın kendisidir. Burada Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi" başlıklı kendi yazısındaki ifadeye gönderme yapmaktadır –İngilizceye çev. n.

[57] *Averroizm*, İ.S. 1250'den itibaren Paris Üniversitesi, Sanat Fakültesi'nde Siger of Brabant'ın etkisi altında ortaya çıkan ve önermelerin rasyonel bir tartışmada doğru, teolojik temelde yanlış olacağı görüşüne sahip bir felsefe. Averroes, İspanya'da yaşayan Arap fizikçi ve filozof İbn-i Rüşd'ün [İ.S. 1126-98] Batı'daki adıdır.

[58] *SW* XIII, s. 245f.

*lüğü*ne [*das Ganze*] işaret ediyorsa ve bu dizinin, sürekli onunla birlikte gelişen yazgı çizgisine doğru yaklaştığı varsayılıyorsa, tüm parçalarıyla birlikte bu dizinin, sonunda bir bütün olarak çakışacağı bu çizgiye kavuşmaz [*asymptotisch*] olduğunu söylemek çelişki değildir; diğer bir deyişle, insan soyunun tüm nesillerinin tek bir üyesi değil, yalnızca tür yazgısına tamamen erişir. Matematikçi burada açıklama sunabilir; filozof ise, bir bütün olarak insan soyunun yazgısının *ardı arkası kesilmeyen bir gelişme* [*unaufhörliches Fortschreiten*] olduğunu ve bunun gerçekleştirilmesinin, ilâhi takdirin niyetine uygun olarak çabalarımızı yönlendirmemiz gereken yalnızca bir amaç idesi [*Idee von dem Ziele*] –ama her açıdan çok yararlı bir ide– olduğunu söylerdi. Ancak, yukarıda alıntılanan tartışmalı paragraftaki bu yanlış anlama sadece önemsiz bir şeydir; daha önemli olan şey ise, onun sonucudur. "Bizim tarih felsefemiz (yazarın onu ortaya koyduğu şekliyle) Averroistik felsefenin bu yolunu izlemeyecektir."[59] Bundan, şimdiye kadar felsefe olduğunu iddia eden her şeye çoğu kez şiddetle karşı çıkmış olan yazarımızın, şimdi bu kapsamlı çalışmada, dünyaya faydası olmayan sözlü açıklamalarla değil, eylem ve örnekle doğru bir felsefe yapma yöntemi için bir model sunacağı sonucuna varabiliriz.

çev. Yasemin Çına

[59] *Ideen*, II, s. 212; *SW* XIII, s. 346.

İNSANLIK TARİHİNİN TAHMİNÎ BAŞLANGICI*

❄

Immanuel Kant

[1786]

Tarihsel bir açıklama *süreci* içinde yer alan farklı noktalara ilişkin tahminlerde *bulunmak*, bu tarihsel kaydın içermekte olduğu boşlukları doldurmak açısından pek tabiî ki onaylanabilir bir çabadır; zira bu boşluklardan önce gelen ve bunları takip eden her şey –yani uzak neden ve sonuç– orta noktada yer alan

---

* Almanca özgün metnin başlığı "Mutmaβlicher Anfang der Menschengeschichte"dir. İlk olarak *Berlinische Monatsschrift*'de yayımlandı; VII (Ocak, 1786), ss. 1-27. Çeviri için yararlanılan kaynaklar: Kant im Kontext Plus - Werke auf CD-ROM - Abschnitt: Kant: Kleine Schriften (1784-1800); I. Kant (1991) "Conjectures on the Beginning of Human History", *Kant: Political Writings*, haz. Hans Reiss, İng. çev. H.B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, ss. 221-36 ve I. Kant (1983) "Speculative Beginning of Human History", *Perpetual Peace and Other Essays on Politics, History, and Morals*, İng. çev. Ted Humphrey, Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, ss. 49-60. Son eserde çevirmen, *Mutmaβlich* teriminin genellikle 'tahmin', 'varsayım' olarak çevrildiğini, ancak bu ifadelerin Kant'ın diğer yazılarındaki, özellikle de *Saf Aklın Eleştirisi'*ndeki kullanımlarıyla tutarlı olmadığını belirtiyor. Çevirmenin önerdiği *spekülatif* [Lat. *spekulatio*] terimi için ise Kant'ın şu düşüncesine başvuruyor: "Teorik bilgi, herhangi bir deneyim sonucu ortaya çıkmayan bir nesneyle ya da bir nesneye ilişkin kavramlarla ilgili olduğunda *spekülatif*tir. Sadece mümkün bir deneyimde verili olabilen nesnelerle ya da nesnelerin yüklemleriyle ilgili olan *doğanın bilgisi*nden ayrılmakla bu adı alırlar." (A634/B662-A635-B663). Çevirmene göre, tarih felsefesiyle ilgili olan bu metinde Kant'ın *mutmaβlich* terimini kullanışı bu tarife uyar –haz. n.

[ara] nedenleri haklı bir kesinlik duygusuyla keşfetmemizi sağlar ve bu sayede de araya girmiş olan süreci anlaşılabilir kılar. Ancak, tarihsel bir açıklamayı yalnızca tahminler üzerinde *temellendirmek*, yazılacak bir roman için taslak çıkarmaktan biraz daha iyi bir iş gibi görünecektir. Gerçekten de bu tip bir açıklama hiçbir surette *tahminî bir tarih* olarak tanımlanamaz; sadece *kurmaca bir çalışma* olarak kalır –Buna karşın, insan edimlerinin tarihsel akışını sunmak hususunda haddini aşma olarak nitelendirilebilecek olan şey, böyle bir tarihin *başlangıcı* söz konusu olduğunda hoş görülebilir bir hâle gelecektir; zira bu başlangıç *doğa*nın bir ürünü ise, onu tahminî yöntemlerle keşfetmek olasıdır. Diğer bir deyişle, tarihin başlangıcında deneyimlenmiş olan şeyin, bugün deneyimlenmekte olandan ne daha iyi ne de daha kötü olduğu farz edilirse –ki doğa analojisi ile uyum içinde olan ve bu analoji hakkında haddini aşan hiçbir yönü olmayan bir faraziyedir bu– bu deneyimin icat edilmesine [uydurulmasına] gerek olmadığı, deneyimden çıkarsanabilir olabileceği de anlaşılmış olur. Bu nedenle, insan doğasına ait bir yatkınlık olarak kendi kökenlerinden çıkan özgürlüğün ilk gelişiminin bir tarihi, özellikle tarihsel kayıtlara dayandırılması gereken daha sonraki sürecin tarihinden tamamen farklı bir şeydir.

Bununla beraber, bahsi geçen tahminlerin sadece bizim rızamıza dayanan yakışıksız iddialarda bulunmaması da gerekir. Tam tersine, bunlar kendilerini ciddi birer etkinlik olarak değil; içinde akılla desteklenen hayalgücünün sağlıklı zihinsel bir yeniden yaratım olarak iş görmesine müsamaha gösterilebildiği bir uygulama olarak sunmaları gerekmektedir sadece. Sonuç olarak onlar, basitçe doğa felsefesinden [*Naturphilosophie*] türetilmiş olandan oldukça farklı bir ölçütle sınanan bir kayıt olarak, aynı olayın gerçek bir kaydı olarak ileri sürülen ve kabul edilen tarihsel bir açıklama ile karşılaştırılmasında direnemeyeceklerdir. Tam bu nedenden ötürü, dahası göze almayı tasarladığım macera karşı konulmaz bir arzu yolculuğundan daha

fazla bir şey olmayacağı için, pusulam olarak kutsal bir belgeyi kullanmama ve aynı zamanda –her ne kadar akıl tarafından dolayımlanmış olan deneyimin kılavuzluğu olmadan olmasa da– hayalgücünün kanatları üzerinde yapacağım bu yolculuğun, kutsal metnin tarih diye kaydettiği şeyle aynı ilerleyişi kesin olarak izleyecek spekülasyonu yapmama izin verileceğini umuyorum. Okuyucu, söz konusu belgeyi (*Genesis*, Bölüm II-VI) kendi önünde tutacak ve felsefenin kavramlar yardımıyla izlediği rotanın İncil'in hikâyesinin betimlediğiyle uyuşup uyuşmadığını görmek için her adımda ona başvurabilecektir.

Güvenilmez tahminlerin müptelâsı olmayacaksak, insan aklının, daha önceden gerçekleşen [*vorhergehenden*] doğal nedenlerden çıkarsayamayacağı bir şeyle başlamalıyız: *İnsanın varoluşu*yla [*Existenz des Menschen*]. Bu insanlar, aynı zamanda *tam olarak geliştirilmeli*dir [*yetişkin kılınmalıdır, ausgebildeten Größe*], çünkü onları destekleyecek bir anneleri yoktur ve onlar, kendi türlerini yeniden üretebilmeleri için bir *çift* olmak zorundalar. Bunun yanı sıra –söz konusu insanların [daha önce] birbirlerine yakın olsalar bile, artık yabancı olarak kaldıkları– savaş bir an önce çıkmayacaksa ve eğer doğa, farklı atalardan gelmeye izin vermeyle, insanın yazgısının ilkesel ereği olan toplumsallığı geliştirecek en uygun önlemleri almakta hata yapmakla suçlanmayacaksa, sadece bir *çift* olmalıdır; zira, tüm insanların tek bir aile birliğinden gelen ortak soyu, hiç kuşkusuz bu ereğe ulaşmanın en iyi yoludur. Böylece ben bu çifti, vahşi hayvanların saldırılarına karşı güvenlikli olan ve doğa tarafından her türlü besin aracının bol bol sağlandığı bir yere –deyim yerinde ise, sürekli ılıman iklimdeki bir *bahçe*ye– yerleştiriyorum; dahası, onları tamamen ilkel doğal durumları içinde değil, kendi güçlerini ustaca kullanarak önemli bir ilerleme sağlamış olduktan hemen sonra hayal ediyorum; zira, muhtemelen hatırı sayılır bir zaman aralığı kaplayacak bu uçurumu doldurmaya çabalıyor olsaydım, okuyucu çok fazla tahmin ve çok az olasılık bulacaktır. Bu nedenle ilk insan [*ayakları üstünde*] *durabilecek*

ve *yürüyebilecek*; *söyleyebilecek* (krş. *Genesis* II. 20)* ve *konuşabilecektir* –bir başka deyişle, tutarlı kavramlar yardımıyla konuşabilecektir (II. 23)– ve bunun sonucunda *düşünebilecektir*. Bunların tamamı, onun kendisi için edinmesi zorunlu olmuş olan becerilerdir (zira onlar eğer doğuştansa, deneyime uymaz şekilde, aktarılabilir de olacaklardır). Bununla birlikte, ben onun hâlihazırda bu becerilere sahip olduğunu varsayıyorum, çünkü insan davranışının gelişimini sadece etiğin bakış açısından göz önüne almak niyetindeyim ve bu da, zorunlu olarak söz konusu becerilerin hâlihazırda mevcut olduklarını önvarsayar.

İlkin, deneyimsiz [*Neuling*] kişiye yalnızca içgüdü, tüm hayvanların itaat ettiği *Tanrı'nın sesi* [*Stimme Gottes*] tarafından yol gösteriliyor olmalıdır. Tanrı ona bir şeyleri yiyecek olarak kullanması için izin verirken, ötekileri kullanmasını yasaklar (III. 2-3) –Bununla birlikte bu amaca yönelik, şu an için yitirilmiş olan belirli bir içgüdüyü varsaymak gereksizdir. Bu, basitçe, koku alma duyusu ve tad alma organı ile sindirim organları arasında varolduğu bilinen bu uygunluk/uyumla birlikte, onun tad organıyla olan yakınlığı –başka bir deyişle, verili bir yiyeceğin tüketim için uygun olup olmayacağını önceden duyumsamak için, bugün bile hâlâ geçerli olan bir yetenek– olacaktır. Biz bu duyunun, ilk çifttekinde, onun şimdi olduğundan daha kuvvetli var olduğunu varsaymaya bile gerek duymayız; zira bu,

---

* *İletişim kurma dürtüsü*, kendi varoluşunu kendi dışındaki canlı yaratıklara, özellikle de taklit edilebilen ve ardından bir ad olarak görev yapabilen sesler çıkaran yaratıklara bildirmekte hâlâ yalnız olan insanlar için temel bir motif olmuş olmalıdır. Bu dürtünün benzer bir etkisi gürültü yapma, bağırma, ıslık çalma, şarkı söyleme ve öteki gürültülü eğlenceler yoluyla (ve sık sık gürültülü dinsel ibadetler yoluyla) çocuklarda ve insan topluluğunun düşünen kısmını rahatsız eden düşüncesiz insanlarda hâlâ görülebilir. Kendi varoluşlarını dünyaya alabildiğine duyurma derdinde olanlar düşünüldüğünde, bu tip bir davranış için arzudan başka hiçbir motif göremiyorum.

yalnızca duyularını çalıştıranların algısal yetilerinin, aynı zamanda düşünceyle meşgul olan ve dolayısıyla kendi duyumlarına daha az önem veren insanlarınkinden farklılaştığı, genel bilgidir.

Deneyimsiz kişi [*der unerfahrne Mensch*] doğanın bu çağrısına [*Rufe der Natur*] itaat ettiği sürece, onun payına mutluluk düştü. Fakat *akıl* hemencecik kendi varlığını hissettirdi ve besin maddelerine ilişkin bilgisini içgüdünün sınırları ötesine genişletmeye çalıştı; o bunu, kendi her zamanki günlük beslenmesini, içgüdüsünün bağlı olduğu duyudan –örneğin, görme duyusundan– başka bir duyunun, karakteri gereği benzer olarak temsil ettiği herhangi bir şeyle karşılaştırarak yaptı (III. 6). İçgüdü bunu önermese de, bu girişim içgüdü onunla çelişmedikçe bir başarı şansına sahipti; zira, sadece ona karşılık gelen herhangi bir doğal itkiden *yoksun* olmayan, aynı zamanda bu doğal itkiyle *çelişik* de olan arzuları hayalgücünün yardımıyla ortaya çıkarabilen bu şey, akla özgü bir ayrıcalıktır. Her şeyden önce *şehvet düşkünlüğü* olarak bilinen bu arzular, yavaş yavaş *keyif düşkünlüğü* terimiyle ilgili gereksiz, hattâ doğal olmayan eğilimlerin bütün bir çokluğunu meydana getirirler. Doğal itkilerden vazgeçmek için ilk [harekete geçirici] güdü, oldukça sıradan/önemsiz olmuş olabilir. Fakat kişinin, tüm hayvanların içine kapatıldığı sınırların ötesine uzanabilen bir yeti olarak kendi aklının bilincine vardığı bu ilk girişimin sonucu, muazzam bir öneme sahiptir ve onun yaşam şeklini kararlı bir biçimde etkiler. Böylece onun daha önce tatmış olduğu diğer hoş meyvelere benzer görünmesi nedeniyle, ona bu girişimde bulunması için cesaret veren yalnızca bir meyve olmuş olabilir. Bu yiyeceğin, her ne kadar doğal içgüdüsü sonuç olarak bu meyveye karşı koymak olan insan üzerinde karşıt ve zararlı bir etkisi olmuş olsa da, bu yiyeceğin onun için doğal olarak hoş olduğu bir hayvan örneği de mevcut olmuş olabilir. Yine de bu, ilk [harekete geçirici] güdünün doğanın sesine kaçamak cevap verme nedenini açıklamak için (III. I) ve ikincinin itirazlarına

rağmen –ilk olduğu için muhtemelen umulduğu gibi çıkmayan– ilk girişimi özgür seçimle yapmak için yeterliydi. Onun vermiş olabileceği zarar ne kadar önemsiz olursa olsun, o yine de insanın gözlerini açması için yeterlidir (III. 7). Kişi kendinde, diğer hayvanlar gibi tek bir yaşam şekline bağlı olmaksızın, kendi yaşam yolunu seçmek için bir yetenek keşfetti. Ne var ki, herhangi bir şeyin karanlıkta kalan taraflarını veya uzak etkilerini henüz bilmediğini düşünürsek, onun yeni keşfettiği yeteneği nasıl kullanması gerektiği konusunda, onun bu üstünlük hâlinin meydana getirebilmiş olduğu bir anlık sevinci, kaçınılmaz olarak çabucak kaygı ve korku izledi. O, tabir caizse, bir uçurumun kenarında durdu; çünkü içgüdü onu o güne kadar kendi arzularının tekil nesnelerine doğru yönlendirmişken, şimdi [önünde] sonsuz bir nesneler dizisi açıldı ve o henüz onlar arasında nasıl seçim yapılacağını bile bilmiyordu. Yine de bu duruma rağmen, bu özgürlük hâlini tatmış olmaktan ötürü, içgüdünün kuralı altındaki bir kölelik durumuna geri dönmek şu an onun için imkânsızdı.

Doğanın her bir bireyi koruduğu beslenme [yemek yeme] içgüdüsü yanında, [yine] doğanın her bir türün devamını güvence altına aldığı *cinsel içgüdü* [*Instinct zum Geschlecht*] en önemlisidir. Akıl uyanır uyanmaz [kendi farkına varır varmaz] etkisini bu alanda da hissettirmesi yavaş olmadı. İnsan kısa zamanda, hayvanlar söz konusu olduğunda yalnızca geçici ve büyük ölçüde dönemsel bir gereksinim üzerinde temellenen cinsel uyarıcının, kendi durumunda uzatılabildiğini ve hattâ hayalgücü sayesinde artırıldığını keşfetti; zira imgelem kendi işlevini daha büyük bir ölçülülükle yerine getirmesine rağmen, onun nesnesi *duyulardan* ne kadar uzağa *çekilirse* [*Sinnen entzogen*], o bu surette tamamen hayvansal bir arzunun tatminini izleyen doyumdan kurtularak, o denli sürekli ve düzenli çalışır. İncir yaprağı, bundan dolayı, kendi gelişiminin ilk aşamasında görüldüğünden çok daha güçlü bir akıl önesürümünün [*Äußerung der Vernunft*] sonucuydu; çünkü nesnesini duyumlardan

çekmek yoluyla bir eğilimi daha yoğun ve sürekli kılmak, hâlihazırda itkiler üzerinde bir parça rasyonel kontrol [kurma] bilincini [*das Bewußtsein einiger Herrschaft der Vernunft*] gösterir, yoksa rasyonelliğin ilk adımındaki gibi daha fazla ya da daha az anlamda itkilere sadece itaat etme yetisini değil. *Reddetme* [bir şeyden *sakınma, Weigerung*], bütünüyle duyusal olan uyarıcıya ideal bir nitelik veren ve yavaş yavaş bütünüyle hayvansal olan arzudan âşka; ve yine sadece hoş bir duygudan (ilkin sadece insan formunda, fakat ardından doğada da olan) güzele yönelik bir beğeniye doğru giden yolu gösteren hünerdi [*das Kunststück*]. Ayrıca insanın ahlâkî bir varlık olarak gelişimi için ilk dürtü, onun *utanma duygusu*ndan [*Sittsamkeit*], tüm hakikî toplumsallığın asıl temeli [*die eigentliche Grundlage aller wahren Geselligkeit*] olan iyi davranışlarla (bir başka deyişle, hor görmeye davetiye çıkaracak tüm şeyleri gizleyerek) diğerlerinde saygı uyandırma eğiliminden geldi –Bunun gibi küçük bir başlangıç, ki yine de düşünceye tamamen yeni bir yön vermede çığır açıcı etkilere sahip bir başlangıçtır, bunu izleyen kültürel gelişmelerin tüm sonsuz sistemlerinden daha önemlidir.

Aklın, insanın temel ve dolayımsız olarak hissedilen ihtiyaçlarına karıştıktan sonra aldığı üçüncü adım, *gelecek beklentisi* [*Erwartung des Künftigen*] üzerine düşünmekti. Sadece yaşamın [mevcut] şimdiki ânından zevk almayan, çoğunlukla uzak bir gelecekte gelmekte olanı da aynı zamanda gözünde canlandıran bu yetenek; insanın onunla kendi yazgısına uyarak uzak hedefler için hazırlanabildiği, kendi üstünlüğünün en kesin kanıtıdır. Ne var ki bu aynı yetenek, belirsiz bir geleceğin akla getirdiği ve kendisinden tüm hayvanların muaf tutulduğu kaygı ve endişelerin en bitmez tükenmez kaynağıdır da (III. 13-19). Kendisine, karısına ve gelecekteki çocuklarına bakmak zorunda kalmış bir adam, kendi işinin artan zahmetliliğini önceden gördü; kadın ise, daha güçlü bir adamın ona verebileceği acılar yanında, doğanın kadın cinsine yüklemiş olduğu zorlukları ön-

ceden gördü. İkisi de çile dolu bir hayatın sonunda ve bu tablonun arka plânında, tüm hayvanların başına gelmek zorunda olan, fakat onlarda kaygı yaratmayacak olan yazgıyı, yani ölümü endişeyle önceden gördüler; dahası onlar, tüm bu dertleri onlara getirmiş olan aklı kullanmak konusunda sitemkâr oldular ve bunu bir suç saydılar. Belki de onların sahip olduğu tek teselli ve rahatlama, talihi onlarınkinden daha iyi olabilecek veya tek bir ailenin üyesi olduklarından, atalarının bile sıkıntılarını hafifletebilecek, kendi evlâtları yoluyla yaşamlarını sürdürme ümidiydi (III. 16-20).

İnsanı tamamen hayvan topluluğu üstüne yükselten aklın dördüncü ve son adımı, onun esas olarak *doğanın ereği* [*der Zweck der Natur*] olduğunu ve bu konuda yeryüzünde yaşayan hiçbir canlının onunla yarışamayacağını (her ne kadar belirsiz de olsa) kavramasıdır. Koyuna ilk defa insan, "üzerinde taşıdığın post sana doğa tarafından senin kendi kullanımın için değil, benim için verildi" dediğinde ve onu koyundan kendisi giymek üzere aldığında (III. 21), diğer tüm hayvanlar üzerinde kendi doğası gereği sahip olduğu bir ayrıcalığın [*das Vorrecht*] farkına vardı ve bundan böyle onları artık hemcinsi olarak değil, gerçekleşmesinden hoşnut olduğu amaçların erişimi için istenildiği gibi kullanılacak âletler ve araçlar olarak gördü. Bu tasavvur [*Vorstellung*] (muğlâk da olsa) şu ayrımın bir farkındalığına işaret eder: İnsan, hayvanlara karşı takındığı tavırla aynı şekilde diğer *insanlar*a karşı tavır geliştirmemelidir; onları, doğanın bahşettiklerinde eşit bir paya sahip olarak görmelidir. Bu bir eğilim ya da sevgi olmaktan çok, toplumun kuruluşu için çok daha zorunlu olan; aklın gelecekte diğer hemcinsleriyle ilişkisinde insan iradesine yükleyeceği sınırlamalar için bir ara hazırlıktır.

Ve böylece insan, diğerleri hangi düzeyde olurlarsa olsunlar, *tüm rasyonel varlıklarla eşit* [*in eine Gleichheit mit allen vernünftigen Wesen*] bir konumu elde etmiştir; bir başka deyişle, *kendinde bir amaç olmayı* [*selbst Zweck zu sein*], tüm diğerleri

tarafından bu şekilde kabul edilmeyi ve başka biri tarafından başka amaçlar için basitçe bir araç olarak kullanılmamayı (III. 22). Bu, çeşitli eğilimlerin doyurulması için sadece bir araç olarak düşünülen akıldan ziyade, insanın daha yüksek varlıklarla bile sınırsız eşitliğinin temelidir [*der Grund der so unbeschränkten Gleichheit des Menschen*]; zira daha yüksek varlıklar, doğanın bahşettikleri bakımından karşılaştırılmayacak kadar ondan üstün olsalar bile, onu keyiflerince kullanmaya hakları yoktur. Sonuçta aklın bu dördüncü adımı, onun için kuşkusuz onur verici bir konum değişimi olan, fakat aynı zamanda tehlikelerle dolu doğanın rahminden insanın *kurtuluşu*yla da ilişkilidir; çünkü o insanı, koruma altına alınmış bir çocukluğun zararsız ve güvenli koşulundan –doğru konuşmak gerekirse, kendi adına herhangi bir çaba göstermeksizin, onun yararı için sağlanmış olan bir bahçeden– sürmüş (III. 23) ve onu alabildiğine dışarı, çok sayıda kaygının, zahmetin ve bilinmeyen kötülüklerin onu beklediği dünyanın içine sürmüştür. Gelecekte ortaya çıkabilecek yaşamın zorlukları onda kendi hayalgücü tarafından yaratılan bir cennet arzusu doğuracaktır ki, bu, kendi varoluşunu tam bir eylemsizlik ve daimî barış [*beständigem Frieden*] içinde hayal edebileceği veya aylaklıkla geçirebileceği bir arzudur. Fakat dur durak bilmeyen akıl, karşı konulamazcasına onu kendi doğuştan yeteneklerini [*Fähigkeiten*] geliştirmeye sürükleyerek, onunla hayal edilen mutluluk yerinin arasında durur ve daha önce kendisinin onu çekip çıkarmış olduğu kaba ve saf duruma onun tekrar geri dönmesine izin vermez (III. 24). Nefret ettiği işleri sabırla kabul etmesi, küçümsediği önemsiz şeylerin peşine düşmesi ve hattâ yokluklarından çok fazla korku duyacağı tüm bu önemsiz şeyler adına ölüm korkusunu bile unutması için onu zorlar.

Not

İnsanın en erken tarihinin bu betimlenmesinden şu sonuç çıkarılabilir: Türünün ilk ikametgâhı olarak aklın ona sunduğu bu cennetten insanın çıkışı, onun kaba ve tamamen hayvansal olan

bir varoluştan bir insanlık durumuna, içgüdünün yönlendiriciliğinden aklın kılavuzluğuna –tek kelimeyle, doğanın koruyuculuğundan özgürlük durumuna– geçişinden başka bir şey değildi. İnsanın bu değişimin sonucunda kazançlı veya zararlı çıkıp çıkmadığı, en azından eğer kişi mükemmelliğe doğru *ilerleme*den [*Fortschreiten zur Vollkommenheit*] başka hiçbir şey içermeyen türünün belirlenimine/yazgısına [*die Bestimmung seiner Gattung*] bakacak olursa, artık bir sorun teşkil etmez; bu amaca doğru yol almada ilk girişiminin, hattâ ilk girişimlerin uzun bir serisinin kusurlu olmuş olabileceği önemli değildir –Bununla birlikte, bu gidişat bir bütün olarak tür için daha kötü olandan daha iyiye bir *ilerleme*yken, birey için durum böyle değildir.* Akıl uyanmadan önce [kendinin farkına varmadan önce] hiçbir emir veya yasak yoktu, öyle ki, bunların çiğnenmesi de söz konusu değildi. Fakat akıl, tüm zayıflığına rağmen işlevini yerine getirmeye başladığında, tüm etkililiğine rağmen hayvansallıkla çatışmaya girdi, kötülükler zorunlu olarak ortaya çıktı; ve daha kötüsü, akıl daha çok gelişirken bilgisizlik ve böylece suçsuzluk durumuna tamamen yabancı olan kötülükler ortaya çıktı. Bu nedenle, ahlâkî açıdan, bu durumdan [suçsuzluk durumundan] sonra ortaya çıkan ilk adım, bir *düşme*ydi [*ein Fall*]; ve fizik açısından bu düşme ise bir cezaydı, çünkü o bugüne kadar hiç bilinmeyen bir kötülükler dizisine kaynaklık etti. Böylece, *doğa*nın tarihi iyilikle başlar, çünkü o *Tanrı'nın eseri*dir [*das Werk Gottes*]; fakat *özgürlüğün* tarihi kötülükle başlar, çünkü o *insanın eseri*dir [*Menschenwerk*]. Kendi özgürlüğünü yaşarken sadece kendisini göz önüne alan bir birey için, bu tür bir değişim bir kayıptan ibaretti; insanla ilişkisinde amacı türü göz önüne almak olan doğa için ise, bir kazançtı. Bu nedenle birey, kendi katlandığı tüm felâketler ve işlediği tüm kötülükler için kendini suçlayacak nedene sahiptir; fakat aynı zamanda, bir bütünün (bir türün) üyesi olarak o, düzendeki

* Bkz. "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi."

bilgeliğe ve amaçlılığa [*die Weisheit und Zweckmäßigkeit der Anordnung*] hayran olacak ve onu övecek nedene de sahiptir – Bu yolda, meşhur J.J. Rousseau'nun[1] çok kere yanlış anlaşılmış ve açıkça çelişen açıklamalarını birbirleriyle ve akılla uygun hâle getirmek mümkündür. *Bilimlerin Etkisi Üzerine*[2] [*über den Einfluß der Wissenschaften*] ve *İnsanların Eşitsizliği Üzerine*[3] [*über die Ungleichheit der Menschen*] denemelerinde, tamamen doğru bir biçimde kültürle, bireysel üyelerinin her birinin bütünüyle kendi belirlenimlerini/yazgılarını [*Bestimmung*] gerçekleştirmeleri beklenen *fiziksel* bir tür olarak insan soyunun doğası arasında kaçınılmaz bir çatışmanın [*unvermeidlichen Widerstreit*] olduğunu gösterir. Fakat *Émile*'inde,[4] *Toplum Sözleşmesi*'nde[5] ve diğer yazılarında o bu kez de, daha güç olan şu probleme cevap bulmaya çalışır: *Ahlâkî* bir tür olarak insanın belirlenimine/yazgısına uygun olan kapasiteleri geliştirmek ve böylece ahlâkî ve doğal bir tür olarak [her ikisinin de bir üyesi anlamında] onun kendi içindeki çatışkıyı sona erdirmek için kültür nasıl bir yol almak zorundadır? İnsan yaşamını baskı altına alan tüm gerçek kötülükler ile bu yaşamı haysiyetsiz kılan tüm kusurlar (insanların ve yurttaşların *eğitim*i için hakikî ilkeler üzerinde temellenen kültür, kusursuz olması bir yana, henüz uygun anlamda bir başlangıç bile yapmadığından) bu

---

[1] Rousseau, Jean-Jacques [1712-78], Fransız filozof, roman yazarı ve besteci.

[2] *Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mæurs* [1750].

[3] *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [1754].

[4] *Émile ou de l'education* [1762]. Kant'ın, iddialara göre Königsberg'lilerin saatlerini ona göre ayarladıkları günlük yürüyüşünü, Rousseau'nun, her bireyin ayırt edici ihtiyaçlarını dikkate alan bir eğitim teorisini izah ettiği *Émile*'i ilk defa okurken unuttuğu söylenir.

[5] *Du Contrat Social* [1762].

çatışkıdan ortaya çıkar;* aynı zamanda kusurun nedenleri olarak suçlanan itkilerin bizzat kendileri, doğa tarafından yerleşti-

* Bir taraftan insanın kendi ahlâkî belirlenimine/yazgısına doğru çaba göstermesi [*der Bestrebung der Menscheit*], diğer taraftan ise, onun kendi doğasına özgü, kaba ve hayvanî olmaya uygun yasalara sarsılmaz itaati arasındaki bu çatışmaya dair sadece birkaç örnek vermek için aşağıdakilere değinebiliriz.

Doğa –kendi soylarını yeniden üretme itkisi ve kabiliyeti bakımından– insanın olgunluğa ulaştığı zamanı, yaklaşık olarak on altı veya on yedi yaşları olarak saptadı. Bu, daha işlenmemiş bir doğa durumunda, bir gencin tam anlamıyla bir insan olduğu yaştır; zira böylece o, kendine bakma, kendi soyunu üretme ve kendi karısına olduğu gibi çocuklarına da bakma yetisine sahip olur. İhtiyaçlarının yalın oluşu, bunu kolay bir iş kılar. Ne var ki, uygar bir durumdayken [*Im cultivirten Zustande*] o, beceri ve elverişli dış şartlar gibi, bu işlevleri yerine getirmek için sayısız desteğin aracı olmasına ihtiyaç duyar; bundan dolayı, yurttaşlığın olduğu çağda [*Epoche bürgerlich*] buna karşılık gelen basamak, ortalama en az bir on yıl daha ertelenir. Bununla birlikte doğa, ergenlik çağını, toplumun sürekli ileriye doğru gelişen saflığına/katışıksızlığına uyacak şekilde dönüşüme uğratmadı; bunun yerine o, inatla, bir hayvan türü olarak insan soyunun yaşamda kalışı için düzenlediği yasaya riayet etti. Sonuç olarak, ahlâk [töre, *die Sitten*] doğanın ereğine [*Naturzwecke*] ve doğanın ereği de ahlâka kaçınılmaz olarak bir set çeker [*ein unvermeidlicher Abbruch*]; o hâlde, doğa durumunda bir insan, (kendi doğal insan olma özelliğini hâlâ koruyan) uygar insanın henüz sadece genç, hattâ sadece çocuk yaşta olduğu bir çağdaki insandır; çünkü doğa tarafından buyrulduğu gibi soyunu devam ettirme itki ve yeteneğine sahip olmasına rağmen, bırakınız hemcinslerinden bir başkasını, yaşından dolayı kendisini bile destekleyemeyecek, uygar/medenî bir durum içindeki birini pekâlâ da çocuk diye nitelendirebiliriz; zira doğa, canlı yaratıklara içgüdü ve yetenekleri, kesinlikle onların bunlara karşı koymaları ve onları bastırmaları için bahşetmedi. Sonuçta bu yetenekler, bir uygarlık/medenîlik durumu [*gesitteten Zustand*] için değil, bir hayvan türü olarak insan soyunun yaşamını sürdürmesi için biçimlendirildiler sadece; ve böylece medenîlik [*der civilisirte Zustand*], kaçınılmaz olarak sonrakiyle bir çatışmaya –kültürün nihaî hedefi olan– mükemmel bir yurttaş

anayasasının [*eine vollkommene bürgerliche Verfassung*] çözebileceği bir çatışmaya girecektir. Bu esnada [doğa durumu ve mükemmellik durumu arasındaki] ara dönem, genellikle hatalarla ve onların sonuçlarıyla, bir başka deyişle, çok çeşitli şekillerde gelişen insan sefaletiyle dopdoludur.

Başka bir örnek, bir taraftan bir hayvan türü olarak insan, diğer taraftan ise ahlâkî bir tür olarak insan olmamızdan ötürü, doğanın bize iki ayrı amaç için iki ayrı beceri bahşetmiş olduğu önermesinin doğruluğunu onaylar. Söz konusu bu örnek, Hippokrates'in *ars longa vita brevis* ("sanat uzun, yaşam kısa" –çev. n.) sözüdür. Uygun yetenekleri olan tek bir birey, art arda gelen tüm bilginler kuşağının toplam yaşam süreleri kadar yaşayabilmesi ve kendi berrak zihinsel yeteneklerini koruyabilmesi koşuluyla, bir kez uzun bir pratik yapma şansı bulma ve bilgi kazanma sayesinde yargı gücünün gereken olgunluğunu elde ettiğinde, sanatlar ve bilimleri söz konusu kuşaktan çok daha ileriye götürebilecektir. Doğanın, insanın yaşam süresini bilimlerin ilerlemesine dair bir bakıştan çok, başka bir bakış açısıyla [*einem anderen Gesichtspunkte*] belirlediği şimdi açık olmuştur. Düşünürlerin en talihlisi, beceri ve deneyiminin onu haklı olarak beklenti içine sokacağı en büyük buluşların eşiğine tam da geldiği vakit, eski bir çağ kapıdan gözükür [araya girer, *tritt das Alter ein*]; kişi körelir ve kültürün gelişmesindeki daha ileri bir adımı atma işini (bir kez daha ABC'den başlayan ve hâlihazırda alınmış olan tüm yolu yeniden kat edecek olan) bir sonraki kuşağa bırakır. Böylece, insan soyunun kendi belirlenimini/yazgısını gerçekleştirme yolunda izlediği ilerleyiş, sürekli ilk barbarlığa bir dönüş riskiyle birlikte, arkası kesilmeyen müdahalelere tâbi görünür. Bir Grek filozofunun, *tam da nasıl yaşamış olmamız gerektiğini fark etmeye başlarken ölecek olmamızın bir talihsizlik* [*Es ist Schade, daß man alsdann sterben muß, wenn man eben angefangen hat einzusehen, wie man eigentlich hätte leben sollen*] olduğu yönündeki şikâyetinde bir parça doğruluk payı vardır.

Üçüncü bir örnek olarak ise, Rousseau'nun şikâyetinde büyük ölçüde haklılık payı olan, insanlar arasındaki *eşitsizliğe* [*Ungleichheit*] – doğal kabiliyetler veya talihin bahşettiği iyilikler bakımından değil, evrensel *insan hakları* [*des allgemeinen Menschenrechts*] bakımından eşitsizliklere– değinebiliriz. Ne var ki bu eşitsizlik, doğru konuşmak gerekirse, bir plân olmaksızın kültürel ilerlemeyi sürdürdüğü sürece

rilmiş yetenekler olarak kendi işlevlerini yerine getirirken [bir amaca hizmet ederlerken] kendilerinde iyidirler. Fakat bu doğal yetenekler doğa durumuna uyarlanmış oldukları için, kültürün ilerlemesi ile zayıflatılırlar ve daha sonra onlar da, sonrakini zayıflatırlar; ta ki sanat, mükemmelliğe eriştiğinde, bir kez daha doğa hâlini alana kadar –ve bu, insan türünün ahlâkî belirleniminin/yazgısının nihaî amacıdır [*das letzte Ziel der sittlichen Bestimmung der Menschengattung*].

Tarihin Kararı/Sonucu
[Beschluß der Geschichte]

Takip eden dönem, insanın boş zaman ve barış çağından toplumsal birliğe bir başlangıç olan *emek ve nifak/uyuşmazlık* çağına [*der Arbeit und der Zwietracht*] geçişiyle başladı. Burada bir kez daha önemli bir sıçrama gerçekleştirmek ve insanı evcil hayvanlar ile tohum ekme ve ağaç dikme yoluyla kendi tüketimi için besin kaynaklarını çoğaltabileceği ekinin başına koymak zorundayız (IV. 2). Aslında avcının yabanî yaşamından önceki [kır yaşantısına ait] duruma; ve tek tük kök kazıcılığı ya da meyve toplayıcılığından ikinci [tarımsal] duruma geçiş çok yavaş bir şekilde gerçekleşebilmiştir. O zamana kadar barış içinde bir arada yaşamış olanlar arasında, bu noktada kaçınılmaz ola-

---

(ki, dikkate değer bir zaman dilimi için kaçınılmaz olarak durum bundan ibarettir), ondan [kültürden] ayrılamaz. Eşitsizlik, hiç kuşkusuz, insana doğa tarafından yüklenmemiştir; çünkü doğa ona hem özgürlük hem de akıl vermiştir ve bu özgürlük, *yurttaş hukuku* [*das bürgerliche Recht*] olarak bilinen, onun kendi evrenselliğinden ve dışta yasa koyuşundan/dışsal yasalılığından [*ihre eigene allgemeine und zwar äußere Gesetzmäßigkeit*] başka hiçbir şeyle sınırlanmaz. İnsanın, işlenmemiş doğal becerilerinden kendi yolunu geliştirmesi ve onların üstüne çıkarken bile, onlara karşı gelmemeye dikkat etmesi gerekir. O bu beceriye geç bir evrede ve birçok başarısız girişimden sonra ulaşmayı umabilir; bu arada insan soyu ise, onun kendi deneyimsizliğinin bir sonucu olarak kendi sırtına yüklediği kötülüklerin altında acıyla inler.

rak bir çatışma ortaya çıkmıştır ki, bunun sonucu olarak farklı yaşam tarzları olanlar ayrılmış ve dünyanın her yerine yayılmışlardır. Daha önce yerleşilmemiş geniş bir toprak parçasında hayvanlar için yem eksik olmadığı için, *çobanın yaşamı* [*Hirtenleben*] sadece huzurlu değil, aynı zamanda en güvenilir geçim yoludur;[6] buna karşın, *tarım* ya da tahıl ekimi çok zahmetlidir, istikrarsız hava koşullarına bağlı ve sonuçta güvenilir değildir; o kalıcı yerleşimi, toprak sahipliğini ve ikinciyi koruyacak yeterli gücü de gerektirir. Ancak çoban, onun otlatma özgürlüğünü sınırlayan böyle bir mülkiyetten nefret eder. Tarım söz konusu olduğu süreceyse, çiftçinin Tanrı [gökyüzü, cennet, *Himmel*] tarafından daha çok kayrılan çobanı kıskanmış olduğu görülebilecektir (IV. 4); şu sebepten dolayıdır ki, gerçekte çoban, komşu olarak kaldığı sürece diğeri için büyük sıkıntılara neden olmuştur; çünkü hayvanları otlatmak, çiftçinin ekinini ondan esirgemez. Çoban için, vermiş olduğu zararı bir şekilde telâfi etme gereksinimi duymayıp hayvanlarıyla birlikte evinden çok daha uzaklara yol alması da önemsiz bir meseledir; çünkü o, başka bir yerde kolayca bulamayacağı hiçbir değeri arkasında bırakmaz. Bu yüzden çiftçi, hasmı tarafından kanuna aykırı olduğu düşünülmeden yapılmış bu saldırıları önlemek için kuşkusuz güç kullanmak zorundaydı; ve bu saldırıların nedeni asla tamamen bertaraf edilemeyeceği için, kuşkusuz sonunda o, kendi uzun ve zahmet dolu çabalarının meyvelerini kaybetmek istemediyse, kendisini kırsal bir yaşam sürdürenlerden mümkün olduğu kadar *uzaklaştırmak* zorunda kalmıştır (IV. 16). Bu kopuş [*Scheidung*], üçüncü çağın başlangıcına işaret eder.

Geçimleri toprağın işlenmesine (ve özellikle ağaç yetiştirmeye) dayanan insanların olduğu yerde, onlar sürekli yerleşime ihtiyaç duyarlar; ve böyle bir mülkün tüm tecavüzlere karşı korunması, birbirlerini desteklemek için hazırlıklı çok sayıda in-

[6] Bkz. "Sürekli Barış Üzerine" (par. 363).

sanı gerektirir. Bundan dolayı bu yaşam şeklini benimseyenler, daha fazla dağınık aile birlikleri hâlinde yaşayamazlardı; kendi mülklerini yabanî avcılara veya kırsal göçebelere karşı korumak için birbirlerine sokulmak ve (yanlış bir biçimde *şehir* olarak betimlenen) köy toplulukları kurmak zorundaydılar. *Değişen bir yaşama şekli*nin zorunlu kıldığı yaşamın ilk temel ihtiyaçları, şimdi karşılıklı *değiş tokuş* yoluyla edinilebilir oldu (IV. 20). Bu ise, kaçınılmaz olarak, hem hoşça zaman geçirmek hem de bir çaba anlamında *kültür*ün ortaya çıkması ile *sanat*ın başlangıcına kaynaklık etti (IV. 21f); fakat her şeyden önce bu, aynı zamanda bir yurttaş anayasası [*bürgerlichen Verfassung*] ve kamu adaleti [adaletin kamusal yönetimini, *öffentlicher Gerechtigkeit*] kurmak için birtakım adımların atılması anlamına gelir. İlkin, kamu adaleti kuşkusuz sadece cezası [öç alma anlamında] şimdi artık yabanî durumdaki gibi bireylere bırakılmayan, fakat bütünü birleştirmek için hizmet eden yasal bir otoriteye –yani kendisi üzerinde başka bir güç bulunmayan bir çeşit yönetime– devredilen büyük şiddet eylemleriyle ilgiliydi (IV. 23f.) –Böylece bu ilk ve henüz yeterince incelikli olmayan başlangıçlardan, içlerinde en faydalıları *toplumsallık* [*Geselligkeit*] ile *yurttaş güvenliği* [*bürgerlichen Sicherheit*] olan tüm insanî sanatlar/beceriler [*alle menschliche Kunst*] şimdi yavaş yavaş gelişebildi. İnsan soyu çoğalabildi ve bir arı kovanı gibi, merkezden tüm yönlere doğru –hâlihazırda zaten uygarlaşmış olan– sömürgeciler gönderebildi. Bu çağla birlikte çok sayıda kötülüğün, ama aynı zamanda da iyi olan her şeyin zengin kaynağı olan, insanlar arasında *eşitsizlik* başladı ve bu eşitsizlik bundan böyle de giderek arttı.

Kendi efendileri olarak sadece Tanrı'yı tanıyan göçebe çoban halklar, insandan bir efendi/yönetici veya sivil otorite tarafından yönetilen şehirlilerle [*Städtebewohner*] çiftçiler (VI. 4)*

* Arabistan *Bedevile*ri hâlâ kendilerini, kendi kabilelerinin kurucusu olan bir önceki (*Beni Haled* ve diğerleri gibi) *şeyh*in çocukları olarak tanımlarlar. Fakat şeyh hiçbir şekilde onların *efendi*si değildir ve o

etrafında çoğalmayı sürdürdükçe ve tüm toprak sahiplerinin açıkça düşmanı ilân edilmiş olarak, onlara düşmanca davranıp karşılığında diğerlerinin nefretini kazandığı sürece, iki taraf da sürekli savaştı veya en azından sürekli savaş riski söz konusu oldu. Bununla beraber, bir sonuç olarak her iki tarafta da halklar, en azından kendi içlerinde özgürlüğün paha biçilmez iyisinden hoşnut oldular (Savaş riski, bugün bile zorbalığı/despotizmi kontrol altında tutan tek şeydir; çünkü bugün bir devlet, güçlü olabilmekten önce zengin olmak zorundadır ve *özgürlük* olmaksızın zenginlik üreten hiçbir etkinlik mümkün değildir. Yoksul bir halkta bu zenginlik eksikliği, refahı korumaya dönük, geniş bir alana yayılmış çabalarla telâfi edilir ve halk bu çabaların özgürce yapılabileceğini hissetmezse, bu da yine mümkün olmayacaktır) –Bununla birlikte, zamanla ***şehirlilerin artan bolluğu/lüksü ile özellikle içinde şehir kadınlarının yabanîliğin pasaklı fahişelerini aştığı ayartıcı sanatlar, çobanlar açısından onlarla ilişkiye girmek ve kendilerini şehirlerin parıldayan sefaleti içinde bitkin düşürmek için güçlü bir tahrik unsuru olmuş olmalıydı (VI. 2). Önceleri düşman olan iki topluluğun sonuçtaki bu birleşmesi, savaş tehlikesine bir son verdi, fakat aynı zamanda özgürlüğe de bir son verdi. Bu bir taraftan güçlü bir tiranlar zorbalığı ile –kültür daha henüz yeni başlamış olduğundan dolayı– uygarlık dışı durumun tüm kötülükleriyle birleşmiş bir hâlde, en sefil kölelikteki ruhsuz zenginliğe yol açtı; diğer taraftan ise insan soyu, onun için doğa tarafından öngörülen gidişattan, bir başka deyişle iyiliğe yönelik insanın yeteneklerinin ilerleyen gelişiminden karşı konulmaz bir biçimde saptırıldı; ve böylece o, yazgısı hayvanlara yakışır bir düşkünlük içinde ve kölece hizmet ederek yaşamak-

---

kendi isteğini keyfince onlara dayatamaz; zira, bir çoban halkta hiç kimsenin kendi yanında götüremeyeceği sabit bir mülkü yoktur. Böylece kendi kabilesinden memnun olmayan bir aile onu kolayca bırakabilir ve gücünü diğeriyle birleştirebilir.

tan ziyade, dünyayı yönetmek olan bir tür olarak kendi varoluşunu kendisi değersizleştirdi.

Sonuç Notu

Düşünen insanlar [*Der denkende Mensch*], düşüncesiz olanların bilgisiz kaldıkları, ahlâkî bir yozlaşmaya dek varabilecek bir sıkıntıya –yani kendisiyle bir bütün olarak dünyanın gidişatının yönetildiği tanrısal inayete/öngörüye [*Vorsehung*] karşı hoşnutsuzluğa– meyillidir. Onlar bu duyguyu, (göründüğü gibi) hiçbir ilerleme umudu olmaksızın insan soyunu büyük ölçüde baskı altına alan kötülükler üzerine düşündüklerinde [kontemplasyon] hissederler; yine de onun bizim için serdiği bu patika dünya üzerindeki en çetin patika olsa da, *bu öngörüyle yetinmemiz gerektiği* son derece önemlidir. Kısmen zorluklar ortasında bile cesaret gösterebilmek, kısmen bu kötülükler yüzünden kaderi suçlamamamız ve onlardan tamamen kendimizin sorumlu olduğu konusunda yanılgıya düşmememiz, böylece de kendimizi geliştirerek onları düzeltme şansını yitirmememiz gerektiği için onunla yetinmeliyiz.[7]

Uygar halkları [*gesittete Völker*] baskı altına alan en büyük kötülüklerin, *savaş*ın –geçmişteki ya da bugünkü mevcut savaşların olduğu kadar; aralıksız, gerçekte durmadan artan gelecekteki savaş için *hazırlanma*nın [*Zurüstung*] da– sonucu olduklarını kabul etmeliyiz. Devletin tüm kaynakları ile onun kültürünün, bu kültürü daha fazla çoğaltmak için kullanılabilecek tüm meyveleri bu amaca adanırlar. Özgürlük, sayısız alanda büyük acılara katlanır ve devletin, tekil üyeleri için duyduğu anaç endişe, amansız sertlik talepleriyle (bu sertlik dış tehditler korkusuyla doğrulansa bile) yer değiştirir; zira sürekli savaş korkusu bile devletin başındakileri *insanlık için* bu *saygı*yı [*Achtung für die Menschheit*] göstermeye zorlamadıysa, biz

[7] Bkz. "Teori ve Pratik" (par. 310), "Tüm Şeylerin Sonu" (par. 337) ve "Sürekli Barış Üzerine" (par. 360).

hâlâ aynı kültürle mi; herkesin refahını artıran bir cumhuriyet içinde yer alan toplumsal sınıfların yakın birliğiyle mi karşı karşıyayız? Biz hâlâ aynı halkla mı karşı karşıyayız, yoksa çok sıkı yasalara rağmen hâlâ mevcut olan bu özgürlük derecesiyle mi? Konumu onu, güçlü bir düşmanın tecavüzlerinden korkmaya değil, fakat ara sıra beklenmedik saldırılara maruz bırakan *Çin*'e baktığımızda, onun tam da bu nedenden dolayı, özgürlüğün her türlü izinden yoksun bırakıldığını görebiliriz –İnsan soyunun hâlihazırda bulunduğu kültür basamağında savaş, onu daha öteye ilerletmenin vazgeçilmez bir aracı olacaktır; ve kültür eksiksiz gelişimini sağladığında [mükemmel bir kültür varoluş kazandığında] ancak (ki bunun ne zaman olacağını yalnızca Tanrı bilir) sürekli bir barış [sürekli hakikî bir barış, *ein immerwährender Friede*] mümkün ve bizim yararımıza olacaktır; dahası bu noktayı göz önüne alırsak, çok acı bir biçimde ağlayıp sızlandığımız kötülükler için suçlanacak şey olarak şüphesiz sadece kendimizi buluruz; ve Kutsal Kitap, halkların tek bir toplum içinde birleşmesini ve onların kültürlerinin güç belâ ortaya çıkmış olduğu bir zamanda, sonraki tüm kültürel ilerleme için bir engel olarak ve telâfi edilemez bir yozlaşmanın içine düşmek anlamında dış tehlikeden onların tam kurtuluşunu göz önüne alırken tümüyle haklıdır.

Doğanın düzeni konusunda *insanın hoşnutsuzluğunun ikinci kaynağı yaşamın kısalığı*dır. Yaşamın olduğundan daha uzun olabileceğini dilemeyi sürdüren birinin, onun değerini çok az takdir etmiş olduğu doğrudur; çünkü onun süresini uzatmak, düşmanlıkla beraber sonu gelmez mücadelelerin oluşturduğu bir dramanın uzunluğuna süre katacaktır sadece; yine de, ölümden korkan fakat yaşam sevgisinden yoksun olan kişiler ile varoldukları her bir günü biraz olsun hoşnutlukla tamamlamayı zor bulan, fakat bu acı dolu deneyimi tekrarlamak için asla yeterli güne sahip olamayacak kişilerin bütün bu çocuksu değerlendirmelerini [yargılarını, *Urtheilskraft*] hoş görebiliriz. Eğer bunun kadar kısa bir yaşamı sürdürme yollarını araştır-

mamızda bize sıkıntı veren tüm kaygılar ile çok kısa sürecek olan gelecekteki bir zevk umuduyla yapılan tüm haksızlıkları düşünmeyi bırakırsak, 800 ya da daha fazla yıllık bir yaşam beklentisinin bizim yararımıza olmayacağı sonucunu çıkarmak akla uygun olacaktır; aksi hâlde, babalar kendi çocuklarının, kardeşler diğer kardeşlerinin ve arkadaşlar ise, diğer arkadaşlarının ellerinde daha güvende olmazdı; dahası, böyle uzun ömürlü bir insan soyunun kusurları o kadar yüksek bir noktaya zorunlu olarak ulaşacaktır ki, genel bir tufanla yeryüzü üstünden silinmekten daha iyi bir âkıbeti hak etmeyecektir (VI. 12f.).

Üçüncü arzu (insanın, nesnesinin hiçbir zaman ele geçirilemeyeceğini bildiği için, gerçekte boş bir hasret olan), şairlerin belirsiz bir imgesini fazlasıyla yücelterek övdükleri *altın çağ* düşüncesidir. Onun içinde bizler, sanki lüks yaşamın kendisiyle bizi engellediği tüm bu hayal mahsulü ihtiyaçlardan kurtarılmış, doğanın yalın zorunluluklarından memnun ve insanlar arasında tam eşitlik ve sürekli barış –tek kelimeyle, boş düşler ve çocuksu oyunlar içinde harcanan kaygısız bir yaşamın saf zevki– varmış gibi düşünürüz. İşte Robinson Crusoe hikâyeleri ile Güney Denizi'ndeki adalara yapılan deniz yolculuklarını böylesine çekici kılan şey, bunun gibi hasretlerdir; fakat daha geniş bir açıdan bakıldığında ise, düşünen insanların [*der denkende Mensch*], onun değerini yalnızca *haz*da aradıkları vakit ve akıl onlara, kendi yaşamlarına kendi *eylemler*i yoluyla değer vermeleri gerektiğini hatırlatır hatırlatmaz bir panzehir olarak aylaklığa başvurduklarında hissettikleri uygar yaşamın yorgunlaşma belirtisidir onlar. Sadeliğin ve masumiyetin geçmiş çağına bir geri dönüş arzusunun boşluğu, insanın kökensel durumunun yukarıda ifade edilen açıklanışıyla yeterince kanıtlanmıştır; görmüş olduğumuz gibi, insan bu durumda kalamaz, çünkü bu onu tatmin etmez ve o bir kere bu durumu terk ettiğinde, artık ona geri dönmeye daha az eğilimli olur. Sonuç olarak o, kendi mevcut durumunu ve bunun tüm zorluklarını kendisine ve kendine özgü seçimine yüklemeye devam etmelidir.

İnsanlık tarihinin bu şekilde bir betimlenişi, insanın yararına olacak ve bu betimleniş aşağıdaki dersleri içerirse eğer, kişiyi eğitmeye ve geliştirmeye/iyileştirmeye [*Besserung*] hizmet edecektir. Bu ona, onun kendisini baskı altında tutan kötülükler yüzünden öngörüyü [tanrısal inayeti, *Vorsehung*] suçlamaması gerektiğini ve onun kendisine ait kabahatleri ilk ataları tarafından işlenen kökensel bir suça, örneğin benzer suçları işleme eğiliminin kendi torunlarına geçirildiğini iddia ederek yüklemeye yetkili olmadığını göstermelidir; çünkü keyfî eylemlerle ilgili hiçbir şey kalıtsal olamaz. Bunun yerine o insana, ilk atalarının eylemini onun kendisinin gibi kabul etmek için her türlü gerekçeye sahip olduğunu ve kendi aklının kötüye kullanımından doğan tüm kötülükler için kendisini bütünüyle sorumlu tutması gerektiğini göstermelidir; zira o, aynı koşullar içinde kesinlikle aynı şekilde davranacağının tümüyle farkına varacak yetenektedir; insan, aklı kullanmadaki o ilk eyleminde, (doğa ona her ne kadar tersini öğütlemiş de olsa) onu kötüye kullanırdı.[8] Ahlâkî kötülüklerle ilgili bu nokta bir kez doğru anlaşılırsa, aslolan fiziksel kötülüklerin [*Die eigentlichen physischen Übel*], erdem ve hatanın zihinde karşılıklı olarak tartıldığı denge durumunu bozması güç olacaktır.

Öyleyse, insanın en eski tarihini bu betimleme girişiminden felsefenin yardımıyla çıkarılacak sonuç şöyledir: Tanrısal inayetle/öngörüyle [*Vorsehung*] ve iyiyle başlayıp sonrasında ise kötü olana doğru ilerleyen değil, aşamalı olarak daha kötüden daha iyiye doğru gelişen, bir bütün olarak insanî yapıp etmelerin gidişatıyla hoşnut olmalıyız; dahası her birey, kendi hesabına bu ilerlemeye kendi yapabileceklerinin en iyisiyle katkıda bulunmak üzere doğa tarafından çağrılmaktadır.

Çev. Metin Bal & Güçlü Ateşoğlu

---

[8] Kant'ın bu düşüncesi, ilk günahın ustalıklı bir yorumudur. Bkz. "Tüm Şeylerin Sonu" (par. 331).

ÇAĞIMIZIN TEMEL KARAKTERİSTİKLERİ*

❄

Johann Gottlieb Fichte

[1806]

I. Ders: Evrensel Tarih İdesi

Şimdi bir dizi düşünüme [*meditasyon*] girişiyoruz ki, kendinde bu düşünüm, ondan tek bir organik bütünü oluşturan, sadece yalın bir düşünceyi en altta içerir. Açıklamayı üstlenmeye başlamadan önce, zihnimde ortaya koyulması zorunlu olan ve şimdi

---

* Almanca özgün metnin başlığı *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*'dir; çeviri için yararlanılan kaynak: J.G. Fichte (1889) "The Characteristics of The Present Age", *Popular Works of Johann Gottlieb Fichte*, İng. çev. William Smith, LL. D., Cilt II, Londra: Trübner & Co., Ludgate Hill. Bu eserde Fichte, Alman Romantiklerinin görüşlerine ve Schelling'in "Doğa Felsefesi"ne karşı çıktığı gibi, asıl amacı, çağının temel karakteristiklerini ortaya koyarken onu, diğer çağlar gibi tek bir evrensel zamanın içine yerleştirmek ve bu sayede tarihsel gelişimin ana izleğini çizmek olmuştur. Aynı zamanda bir diğer özelliği ise, *Alman Ulusuna Söylevler* adlı ünlü eserine hazırlık niteliği oluşturmasıdır. Dolayısıyla bu eser, rahatlıkla bir tarih felsefesi metni olarak okunabilir –çev. n.

size söyleyeceğim her sözde gönderme yaparken bana rehber olması gereken aynı açıklıktaki bu yalın düşünceyi bir kez size iletebilirsem, ilerleyişimizin ilk adımından başlayarak peşine birlikte düşmemiz gereken patikanın tümü üzerine mükemmel bir ışık yayılacaktır. Ancak bu yalın düşünceyi ben, sizin gözleriniz önünde onun çeşitli kısımlarından aşamalı olarak oluşturmaya, aynı zamanda da, onu değiştirip farklı hâle getiren çeşitli öğelerden bağlantısını kesmeye zorlanırım: Bu her fikir alışverişinin zorunlu bir koşuludur ve onun temel yasası, yalnızca bununla, kendinde varolan ancak yalın bir düşüncenin genişlemiş ve bir dizi düşünceye ve düşünüme ayrılmış olduğu şeyi gerçekleştirir.

Hâl böyle olunca ve özellikle de burada, zaten eski bilinmiş olanı tekrar etmeden fakat şeylere dair yeni görüşler ileri sürmek için –konumun, tüm fikir alışverişinin yasalarına göre, yalnızca sonraki gelişimi yoluyla elde edilebilecek olan bu açıklığı başta ortaya koymayacağının, sizin için başlangıçta sürpriz olmaması gerektiğini diliyorum; ve bütünün eksiksiz bir gözden geçirilişi olanaklı olabildiğinde, mükemmel ışığı yalnızca sonucumuzda aramanızı sizden rica etmeliyim. Bununla birlikte, her bir ayrı(k) düşüncenin, düzenlenişindeki uygun yeri benimseyeceği ve onun [bulunduğu] yerde etrafına yerleşmesi olası olan tüm başkalıkla/farklılıkla orada ortaya koyulacağında ihtiyatlı olmak, konu her ne olursa olsun, ortaya koymayı üstlenecek herkes için bir ödevdir –en azından farklı dile saygı gösterebilen ve [kendi içinde] bağlantılı bir söylemi izleme gücünde olan herkes için; ve ben bu ödevi yerine getirmek için en ciddi gayretimi harcayacağım.

Bu ilk ve son önceden uyarışımla, daha fazla gecikmeksizin konumuza şimdi [kaldığımız yerden] devam edelim.

Çağımızın felsefî bir resmedilişi, bu derslerde vaat etmiş olduğumuz şeydir. Tek bir ortak ilkenin birliği için, bizden önce deneyimde yatan çok biçimli fenomenlere düşünceyi geri yönelten yalnızca bu görüş ancak felsefî olan diye adlandırılabilir

ve diğer taraftan, bu tek ilkeden bütün bu fenomenleri türetebilir ve eksiksiz açıklayabilir. Çağın bir betimlemesini yapmayı üstlenmesi gereken saf bir *empirist*, onun en göze çarpan bazı fenomenlerine, nedensel gözleme kendilerini sundukları kadarıyla el koyacak ve tümüyle bunları, üzerinde anlaşılmış sağlam bir fikre sahip olmadan ve bir ve aynı zamanda birlikte varolmalarından başka aralarında herhangi başka bir bağlantıya işaret edebilmeksizin teker teker yeniden onları betimleyecektir. Böyle bir betimleme görevine niyetlenmesi gereken bir *filozof*, deneyimden tümüyle bağımsız olarak bir *çağın idesi*ni, ki gerçekten kendi öz formunda –*ide* olarak– olan deneyimde görünür olamaz, araştırıp bulmaya çabalayacak ve içinde bu *ide*nin kendisini, *çağ*ın zorunlu fenomenlerinin formu altında ortaya koyacağı tarzı sergileyecektir; ve bunu yaparak o, bu fenomenler çemberini açıkça oluşturur ve onların her birini, hepsinin altında yatan ortak *ide* yoluyla birbirleriyle zorunlu bağlantıda ortaya koyacaktır. [Bu çağlardan] ilki, *Suçluluk Çağı*; ikincisi ise, bunun bir *tarih*ini mümkün kılan şey olacaktır.

Eğer *filozof*, ilk elden, deneyimin tüm olanaklı fenomenlerini önceden varsaydığı ilkenin birliğinden türetmesi gerekirse, bu amacı gerçekleştirmede deneyimden yardım almayacağı; bunu yerine getirirken bir *filozof* olarak, yalnızca, deneyimle ilgili herhangi bir şeyle ilişkilenmeyerek bu karakterin onun üzerinde etkili olan sınırlarının içinde kendini tam olarak sınırlayarak ve böylelikle de bilimsel söylemde ifadelendirilen yöntem olan, mutlak olarak a prioriyi izlediği açıktır –ve kendi konumuzla ilişkili olarak *zaman*ı bir bütün olarak ve [onunla birlikte] onun tüm olanaklı *devir*lerini [de] a priori betimleyebileceği aşikârdır. Onun ortaya koyacağı ilkeden türeyen fenomenler tarafından *şimdiki zaman*ın [çağımızın –çev. n.] gerçekte ayırt edici kılınıp kılınmadığı ve böylece konuşmacı [tarih üstüne düşüncelerini aktaran kişi –çev. n.] tarafından bu şekilde resmedilen *çağ*ın gerçekten de *şimdiki çağ* olduğu tamamen farklı bir sorudur –bizim bunu iddia edeceğimiz gibi, ör-

neğin, o da böyle bir konumu iddia etmelidir. Konunun bu bölümünde, her kişi kendi yaşam deneyimine kendisi için başvurmalı ve onu, *gelecek* beklentileriyle olduğu kadar *geçmiş* tarih ile de karşılaştırmalıdır; çünkü *filozof*un işi burada sondadır ve dünyayı ve insanları *gözlemleyen*in işi [ise yeni] başlar. Kendi payımıza biz, bu bağlamda *filozof*tan daha fazlasına niyetlenmeyiz ve kendimizi daha öte hiçbir şeyden de sorumlu tutmadık; ve böylelikle en son yargı, böyle bir yargıya geçme konumuna gelir gelmez sizin hakkınız olmalıdır. Şimdi ilk elden bizim yapacağımız şey, konumuza sıkıca sarılmak ve onu ortaya koymaktır.

Devam edersek; yukarıda ipucunu zaten vermiş olduğumuz gibi zamanın her tikel *devri*, tikel bir *çağ*ın temel *ide*sidır. Bu *devir*ler ve tikel *çağ*ların temel *ide*leri, buna rağmen, ancak birbirleri yoluyla ve birbirleri tarafından, dahası onların *evrensel* zaman ile ilişkileri sayesinde mükemmel bir şekilde anlaşılabilirler. Dolayısıyla *filozof*un, herhangi tikel bir *çağ*ı –ve eğer yapacaksa kendi çağını– doğru bir şekilde karakterize edebilmesi için a prioriyi anlamış ve ilkin *evrensel zaman*ın ve onun tüm olanaklı devirlerinin anlamına [kavramına, işaret ettiğine] mükemmel bir şekilde nüfûz etmiş olmalıdır.

Tüm felsefî kavrayışlar gibi bu *evrensel zaman* kavrayışı, temel bir *zaman idesi*ni; yalnızca aşamalı olarak gelişen, içinde her sonraki dönemin bir önceki tarafından belirlendiği *zamanın tamamlanmışlığı*na rağmen önceden düzenlenmiş bir *ide*yi tekrar önceden varsayar ya da bunu daha basitçe ve daha yaygın bir söyleyişle ifade edersek, ilkel/oluşmamış birliğinde açıkça kavranılabilen ve ondan, yeryüzü üzerindeki insanî yaşamın tüm büyük *devir*lerinin doğru bir şekilde türetilebileceği bir *dünya-plânı*nı önceden varsayar ki, böylece onlar [*devir*ler], hem kökeninde hem de birbirleriyle olan bağlantısında belirgince anlaşılabileceklerdir. Önceki *–dünya-plânı–* yeryüzündeki tüm insan yaşamının temel *ide*sidir; sonraki –bu yaşamın asıl

*devir*leri– üzerine konuşmuş olduğumuz, ondan bu *çağ*ların fenomenlerinin tekrar türetildiği, tikel *çağ*ların temel *ide*leridir.

Böylelikle her şeyden önce, her birinin diğeri tarafından ve diğeri yoluyla ancak anlaşılabileceği; her birinin, yine tikel bir *çağ*ın temel *ide*si olduğu ve çok biçimli fenomenlerin olduğu yerde kendisini açımlayan, farklı *devir*lere kendisini bölen tüm *insan* yaşamının temel bir *ide*sine ulaştık.

*Bu dünya üzerindeki 'insanlığın yaşamı', tek bir evrensel yaşam*ın yerine burada ve *evrensel zaman*ın yerine *dünyasal zaman*da bulunur –içinde genel karakterdeki söylemlerimizin ileri sürdüğü ile yetindiğimiz sınırlar gibi; çünkü birden tanrısal ve sonsuz olandan derinlikle ve yaygın bir şekilde söz etmek imkânsızdır. Burada ve sadece bu derslerde söyleyeceğim [şey] bu olacaktır; çünkü harfi harfine söylersek, spekülasyonun yüksek uçuşlarında, *dünyadaki insanî yaşam ile dünyasal zamanın* kendisi, TEK BİR ZAMANIN VE TEK BİR SONSUZ YAŞAMIN ZORUNLU DEVİRLERİDİR –ve bu *dünyasal yaşam*, tüm alt bölümlenmeleriyle birlikte, burada, aşağıda [dünyada] bizim için zaten elde edilebilecek olan SONSUZ YAŞAMın temel *ide*sinden türetilebilir.

Bu, şu anki gönüllü sınırlanımımızın kendisidir ki, tam anlamıyla kanıtlanabilir bu dedüksiyonu devam ettirmeyi bize yasaklar ve duyan herkesin *dünyasal yaşam*ın temel *ide*sini kendi öz hakikat duygusuyla sınamasını ve eğer yapabilirse onu o surette onaylamasını talep ederek bizim burada sadece bu *ide*yi ilân etmemize izin verir. Sözünü etmiş olduğumuz, *dünya üzerindeki insanlığın yaşamı* ve bu *yaşamın devirleri*dir. Burada yalnızca *tür*ün [*insan türünün/soyunun* –çev. n.] ilerleyen *yaşam*ından bahsediyoruz, yoksa *birey*inkinden değil; ki tüm bu söylemlerde devam eden [kalıcı olan] dokunulmamış olarak kalacaktır –ve bu doğru bakış noktamızı hiçbir zaman gözden kaybetmemenizi diliyorum.

Böylelikle araştırmamız bir *dünya-plânı ide*sini gerektiriyor ki, yukarıda bildirmiş olduğum temel *ide*yi, buna rağmen, şu

anda türetmiyorum, yalnızca [ona] işaret ediyorum. Bunun için söylediğim –ve muazzam yükselişimizdeki yapının temellerini gösterdiğim şey– *dünya üzerindeki insanlığın yaşam amacının bu olduğu*dur *–ki bu yaşamda onlar [İnsanlık –çev.n.], tüm ilişkilerini AKILa uygun bir şekilde ÖZGÜRLÜK ile düzenleyebileceklerdir.*

ÖZGÜRLÜK ile belirtmiş olduğum, onların kendi *özgürlüğü*, *bir tür olarak insanlığın* kolektif kapasitesindeki *özgürlük*tür ve bu özgürlük, açıklama gerektiren diğer koşulları ilerideki derslere bırakacak olursak, şimdi peşine düşmeye niyetlendiğim temel ilkemizin ilk yardımcı koşuludur. Bu *özgürlük*, *tür*ün kolektif bilincinde görünür olur ve *tür*ün ona özgü ve özel *özgürlüğü* olarak orada ortaya çıkar; [ve] hakikî ve gerçek bir olgu olarak [belirir]; [böylelikle] *türün yaşamı* ve *yaşamı*ndan kaynaklanan [şeyler] boyunca onun ürünüdür ki, *tür*ün kendisinin mutlak varoluşu, böylelikle ona yüklenen olgu ve ürünün varoluşunda zorunlu olarak örtüktür (Bir kişi herhangi bir şey yapmış ise, bu, o kişinin varoluşunun eylemine önsel olduğu olgusunda kuşkusuzca içerilmektedir; sonra sırayla edimde bulunmak için kararını şekillendirecek ve bunu takiben, eylemin tamamlanışı sırasında da önceki kararını uygulamaya sokacaktır; ve herkes, tikel bir zamanda *varolmayan*ın kanıtını, aynı zamanda *etkinlik-olmayan*ın kanıtına eşit olarak doğruca kabul edecektir. Aynı yolla, eğer *insanlık* bir *tür* olarak herhangi bir şey yapmışsa ve bu eyleminde bir fail/eyleyen olarak göründüyse, bu edim, edimin henüz tamamlanmamış olduğu bir zamanda *tür*ün varoluşunu zorunlu olarak içermelidir).

Bu kısa yorumun dolaysız bir sonucu olarak *dünya üzerindeki insanlığın yaşamı*, ortaya koymuş olduğumuz temel *ide*ye göre, kendisini iki ilkesel *devre* ya da *çağ*a böler: İçinde *tür*ün, AKILa uygun bir şekilde ÖZGÜRLÜK ile ilişkilerini henüz düzenlemiş olmaksızın varolduğu ve yaşadığı *çağ* ile bu gönüllü ve akla uygun düzenlemenin meydana geldiği diğer *çağ*.

Araştırmamızın bu aşamasına ilk *devir* ile başlarsak; *tür kendi özgür edimi yoluyla* ilişkilerini *akla* göre henüz düzenlemediğinden dolayı, bu ilişkiler akıl tarafından düzenlenmez; ve dolayısıyla, herhangi bir iddia hiçbir şekilde diğeri ile karıştırılmaz. *Aklın* kendisinin, kendi öz gücüyle ve insanî *özgürlüğün* yardımı olmaksızın *insanlığın* ilişkilerini belirleyebilmiş ve düzenleyebilmiş olması olanaklıdır. Aynı zamanda gerçeklikte de [bu durum mümkün olabilir –çev. n.]. *Akıl*, tüm *tinsel yaşam*ın olduğu gibi *insan türünün yaşamı*nın da İLK YASAsıdır; ve başka hiçbir anlamda değil, yalnızca bu anlamda bu derslerde 'akıl' kelimesi kullanılacaktır. Bir *insan türü*, bu yasanın yaşayan/dirimli etkinliği olmaksızın varoluşa asla gelemezdi; ya da varoluş kazandığı zannedilmiş olsa bile, bu etkinlik olmaksızın varoluşunu tek bir anda sürdüremezdi. Dolayısıyla, ilk *devir*de olduğu gibi, her nerede *akıl özgürlük*le henüz işleyemiyorsa, bir yasanın ya da *doğa*nın gücü olarak edimde bulunur; ve böylelikle, sadece kendi etkinlik temelinin içgörüsü olmadan bilinçte bulunabilir ve orada etkin olabilir; ya da bir başka deyişle, yalın duygu olarak varolabilir, çünkü böylesine biz, içgörüsüz bilinç deriz.

Sıradan dilde bunu kısaca ifade edersek; *akıl*, *özgür irade* yoluyla henüz edimde bulunamadığı yerde *kör içgüdü* olarak edimde bulunur. O, *dünya üzerindeki insanlığın yaşamının* ilk *devri*nde bu şekilde eyler ve bu ilk *devir*, bu nedenle daha sıkı karakterize edilir ve daha belirleyici olarak tarif edilir.

İlk *devrin* bu daha belirleyici tarif edilişi sayesinde, ikinciyi de, onunla karşılaştırdığımızda daha belirgin olarak tarif edebiliriz. *İçgüdü kördür*, içgörüsüz bir bilinçtir. *İçgüdü*nün karşıtı olarak *özgürlük*, böylelikle kendi etkinliğinin temellerini görme ve onun açıkça bilincinde olmadır. Dolayısıyla *özgürlük*, *içgüdü*nün bilincinde olmadığı *aklın* bilincindedir. Bu nedenle, *aklın* yalın *içgüdü* yoluyla hâkimiyeti ile aynı *aklın*, *özgürlük* yoluyla hâkimiyeti arasında arada kalan bir durum belirir: *Aklın bilinci ya da bilgisi*.

Daha ilerlersek; kör bir itki olan *içgüdü*, *bilgi*yi dıştalar; böylece *bilgi*nin doğuşu, yeni tamama ermiş olan *itki*nin zorlayıcı gücünden özgürleşmeyi önceden varsayar ve böylelikle *içgüdü* olarak *aklın* hâkimiyeti ile *bilgi* olarak *aklın* hâkimiyeti arasında üçüncü bir durum yerini alır: *İçgüdü olarak aklın özgürlüğü*.

Ancak insanlık; varoluşunun yasası olan, ona sıkıntı vermeyen ve sevgili gücüyle onu yöneten o *içgüdü*den kendisini nasıl özgür kılabildi, hattâ bunu nasıl dileyebildi? [Bir başka deyişle] *tek bir akıl*, *içgüdü*nün içinde(n) konuşurken nasıl oldu da aynı şekilde *özgürlüğe* doğru bir itkide etkin olabildi? Nasıl bu *aynı akıl*, insan yaşamında kendisiyle çelişki ve karşıtlık içine girebildi? Belli ki doğrudan değil ve böylece yeni bir aracı, *içgüdü* olarak *aklın* hâkimiyeti ile bu hâkimiyeti tanımayan itki arasına girmeliydi. Bu aracı şu şekilde doğmuştur: *İçgüdü* olarak *aklın* ürünleri/sonuçları, *tür*ün daha güçlü bireyleri tarafından kavranılır; bu nedenle *içgüdü*, bütün türü, onların kendi büyüklüklerinin seviyesine çıkartmak ya da tersine, *tür*ün [hak ettiği –çev. n.] alana ve yere onları koymak için doğallıkla fakat hızlıca hareket etmek arzusunda olduğundan, onlarda en yüksek ve en tok sesiyle konuşur ve onlar yoluyla dıştan zorlama ile desteklenen *dışsal kural koyan bir otorite*ye dönüşür ve daha sonrasında *akıl*, diğer insanlar arasında başka bir formda uyanır: *Kişisel özgürlüğe doğru bir itki olarak*. [Bu form], sevmiş olduğu içsel *dürtü*nün tatlı kuralına hiçbir zaman karşı çıkmamış olmasına rağmen, haklarını zorla almış olan yabancı bir *içgüdü*nün baskısına karşı ayaklanır ve bu uyanmada, *içgüdü*nün kendisi olarak *aklın* değil, dışsal güç kılığında giyinmiş yabancı doğaların *içgüdüsü*nün zincirlerini kırar. Ve böylelikle bireysel *içgüdü*nün zorlayıcı *otorite*ye değişimi, *içgüdü* olarak *aklın* hâkimiyeti ile bu hâkimiyetten özgürleşme arasındaki aracı hâline gelir.

Ve son olarak, *türümüzün dünyadaki yaşamı*nın bu zorunlu bölümlenme ve *devir*lerinin sıralanmasını tamamlayalım: *İçgü-*

dü olarak *aklın* hâkimiyetinden özgürleşmek yoluyla, *aklın bilgisi*nin olanaklı olduğunu gördük. Bu *bilgi*nin yasaları sayesinde *insanlığın* tüm ilişkileri, *onların kendi özgür edimleri* tarafından düzenlenmeli ve yönlendirilmelidir. Ancak *bilgi*nin kendisinin, bununla birlikte bize verebileceği tüm şey olan yasanın yalın bilgisi [yetkisi, *cognizance*], bu amacı elde etmede yeterli olmadığı, yalnızca pratikle –sözün kısası, *sanat*la– adamakıllı elde edilebilecek özel bir eylem bilgisinin de [ayrıca] gerektiği açıktır. Bilinçli olarak henüz kavranmış olan o *akla* göre *insanlığın* bütün ilişkilerini yöneten bu *sanat* (açıklayıcı yorum vermeksizin *sanat* kelimesini ne zaman işlesek, onu her zaman bu üst anlamı ile kullanacağız); *tür*ün, akılda kendi sonsuzluğunun ilk-örneğinin [arkhe-tipinin] mükemmel bir imgesi olana dek, *insanlığın* tüm ilişkilerine evrensel olarak uygulanmalı ve orada gerçekleştirilmelidir; sonrasında ise, bu *dünyasal yaşam*ın amacına ulaşılabilir, onun sonucu görünür olur ve *insanlık*, *sonsuzluğun* daha yüksek alanına girer.

Böylelikle [buraya kadar], bu amacın bir kavranılışı ile *insanın* tüm *dünyasal yaşamı*nın ön biçimlenmesine –*neden türümüzün* buradaki *varoluşu* ile başlamış olması gerektiğini algılamaya ve bu nedenden dolayı da insanoğlunun bütün varolan *yaşamı*nı betimlemeye– gayret ettik. Bu bizim yapmayı dilemiş olduğumuz şeydi, ilk görevimizdi. Bu görüşe göre, *dünyasal yaşam*ın *beş ilkesel devri* vardır [ve] bunlardan her biri, kendi doğuşunu bireyin yaşamında [tikel yaşamda –çev. n.] kazanmasına rağmen, *türün yaşamı*nda bir *devir* olmak için aşama aşama tüm *insanları* ele geçirmeli ve onların arasına nüfûz etmelidir ve bu amaç için, baştan başa uzun bir zaman dilimine katlanılmalıdır ki, böylece muazzam *yaşam bütünü*, bazen birbirlerine karşıt gelişir görünen, bazen ise birbirlerini paralel takip eden *çağ*lara yayılır: *Birincisi*, *içgüdü* olarak *aklın* sınırsız hâkimiyet *devri*dir, [yani] *İnsan Türünün Masumiyet Hâli*; *ikincisi*, içinde *içgüdü* olarak *aklın* dışsal bir yönetici *otorite*ye dönüştüğü *devir*; bu, hiçbir zaman en son temellerine geri dön-

meyen ve dolayısıyla ikna etme gücüne sahip olmayan, tam tersine yalnızca zorlama arzusunda olan ve kör inanç ile koşulsuz itaati talep eden *çağ*dır, [yani] *İlerleyen Suçluluk/Günahkârlık Hâli*; *üçüncüsü*, *dolaysız olarak* dışsal yönetici *otorite*den, *dolaylı olarak içgüdü* olarak *aklın* gücünden/iktidarından, *genel olarak* ise, herhangi bir formdaki *akıldan özgürleşme devri*; [yani] tüm hakikate doğru mutlak özdeşlik ile tam ve sınırlanmamış ahlâksızlık *çağı*: *Tam Suçluluk/Günahkârlık Hâli*; *dördüncüsü*, *bilgi* olarak *akıl devri*; içinde *hakikat*in diğer tüm şeylerden önce *en yüksek* ve en sevilen şey olarak görüldüğü *çağ*dır, [yani] *İlerleyen Gerekçelendirme/Haklılık Hâli*; *beşincisi*, *sanat* olarak *akıl devri*; bu, içinde *hümanite*nin daha emin ve hatasız ellerle kendisini *aklın* imgesine ve tasarımına uygun geliştirmeye başladığı *çağ*dır; [yani] *Tam Gerekçelendirme/ Haklılık ve Kutsallaştırma Hâli*. Böylelikle, bu görüşe göre *hümanite*nin, burada aşağıda [dünyada] yapmış olduğu bütün ilerleyiş, üzerinde ilk defa ayakta durmuş olduğu ve kendi kökensel durumuna geri dönmekten başka görünürde hiçbir şeye sahip olmadığı bir noktaya yalnızca bir gerilemedir. Ancak *hümanite*, bu yolculuğu kendi ayakları üzerinde yapmalıdır; kendi öz gücüyle, içinde kendi yardımı olmaksızın bir kez daha olmuş olduğu önceki hâle, bu amaç için her şeyden önce bırakması gereken o hâle kendisini geri getirmelidir.* Eğer *hümanite*, kendisinden kendi öz hakikî varlığını yeniden yaratamadıysa, hiçbir gerçek *yaşam*a sahip olamazdı ve dolayısıyla hiçbir gerçek *yaşam* da cidden olmazdı; zira tüm şeyler ölü, katı ve hareketsiz kalırdı. Cennette –iyi bilinen bir tasviri kullanırsak, masumiyetin ve mutluluğun *cennet*inde, *hümanite* bilgi olmaksızın, emek olmaksızın, sanat olmaksızın yaşamın farkına varır. Ancak bir *melek* iyiye zorlayan ateşten bir kılıçla geldiğinde ve masumiyetinden ve huzurundan uzaklaştırıp onu dışarıya ittiğinde, bağımsız varoluşunu tehlikeye atmak için [o], hemence-

* Burada geri getirmek, aynı zamanda kendi önceki durumunu hatırlamak, kendisine bunu hatırlatmak anlamlarına da gelebiliyor –çev. n.

cik cesaretini toplamıştır. Kaçak ve kararsızca, boş ıssızlıkta doğru yoldan sapmış bir hâlde başıboş dolaşır, [âdeta] ayağını neresi olursa, zemin altına düşmesin diye cesaretle hemen sımsıkı bir şekilde yerleştirerek. Zorunluluğun sayesinde daha cesur bir yetişkin olarak sefil bir köşeye yerleşir ve alnının teriyle üzerinde bilginin sevgili meyvesini yetiştireceği topraktan, türlü barbarlık belâlarını ve onun deve dikenlerini kökünden söküp atar. Haz gözlerini açar ve ellerini güçlendirir ve kaybetmiş olduğu şeyin imgesinden sonra, kendisi için bir *cennet* inşâ eder –*yaşam* ağacı yükselir; elini meyveye doğru ileriye uzatır, [onu] yer ve *ölümsüzlük* içinde yaşar.

Bu, şimdiki amacımız için zorunlu olan, bir bütün olarak ve tüm farklı *devir*lerindeki *dünyasal yaşam*ın anahatlarının çizilmesidir. Hiç kimsenin kuşku duyamayacağı gibi, *çağ*ımız bu *dünyasal yaşam*ın kesinlikle bir parçası olduğu kadar –ve dahası, göstermiş olduğumuz gibi *dünyasal yaşam*ın beş *devri*nden başka herhangi olanaklı bir *devri*n kesinlikle olamayacağı gibi– *çağ*ımız da bunlardan birisine kesinlikle aittir. Dünya üstüne bilgime ve deneyimime dayanarak, onun [da] ait olduğu bu beşini göstermek ve içinde yukarıda sözü geçen ilkelerin kendilerini açıkça ortaya koyması gereken zorunlu fenomenleri göz önüne sermek benim işim olacaktır –ve sizinkisi ise, hem içsel hem de dışsal anlamda tüm yaşamınız sırasında bu fenomenlerle bir kez bile olsun karşılaşıp karşılaşmamış olduğunuzu düşünmek ve gözlemlemek olacaktır. Bu, bizim gelecek derslerimiz için görevimiz olacaktır.

Bir bütün olarak düşünülen *şu anki çağ* için demek istediğim –yukarıda belirtmiş olduğum gibi farklı *çağ*lar, onların tinsel ilkesiyle mükemmel bir uyum içinde bir ve aynı kronolojik *zaman*da birlikte varolacaklarından, hattâ farklı bireyselliklerde birbirlerine geçecek ya da birbirlerine paralel gelişeceklerinden– böyle bir durumun bizim kendi *çağ*ımız için de geçerli olacağı ve dolayısıyla a priori ilkeyi, dünyanın ve hümanitenin varolan durumuna uygulamamızın, şu anki *zaman*da yaşayan

tüm insanları değil, ancak sadece *çağı* gerçek anlamda temsil edenleri ve onlarda [*çağın*] kendisini en tam şekilde açığa vurduğu [insanları] kuşatacağı böylece beklenebilecektir. Kendi eğitiminin/kültürlenmesinin ilerleyişinde, yeterince geniş bir arkadaş kitlesiyle ilişki kurmadığı, fakat önceki bir *zaman*dan geriye kalan sadece dar bir çevrede çalıştığından dolayı, bir kişi kendi *çağ*ının gerisinde olabilir. Diğer [bir kişi ise], *çağ*ının ilerisinde olabilir ve onun için yaşlanmış olanın, hâlâ onun etrafında hakikî, edimsel, hâlihazır ve etkin gücüyle hüküm sürerken, gelecek *zaman*ın temellerini/esaslarını yüreğinde taşıyabilir. Son olarak *bilim*, tüm *çağ*ların ve tüm *zaman*ların üzerinde, tüm *çağ*ların ve *devir*lerin daha yüce kaynağı olarak TEK BİR DEĞİŞMEZ ZAMANı kuşatarak ve farkına vararak; [aynı zamanda] o muazzam/sonsuz ideyi, kendi özgür ve sınırlanmamış kapsamında kavrayarak kendisini inşâ eder. Bu üçünden hiçbiri, herhangi varolan bir *çağ*ın görüntüsünde içerilemez.

Bu ilerleyişte, hâlihazırda kış boyunca derslerimizin konusu şu anda belirgin olarak tarif edildi ve bana görünen o ki, yeterince açık olarak belirtildi ve bildirildi –ve bu, bugünkü söylevin amacıydı. Bu derslerin dışsal formu üzerine birkaç söz daha söylememe izin verin.

Çağımız üzerine yargımız ne türden olursa olsun ve onu ne tür bir *devir* olarak görmeye kendimizi zorlama hissi duyarsak duyalım, yergi ya da ağlayıp sızlanmayı, özel olarak da, kişisel bir betimleme tonundan hiçbirini burada beklemeyin. [Neden] ağlayıp sızlanma değil? Tüm şeylere, onların karşılıklı bağımlılıkları açısından bakmak ve hiçbir şeyi yalıtılmış olarak ve tek başına görmemek, *felsefe*nin en tatlı ödülü olduğundan dolayı o, tüm şeylerin zorunlu ve bu nedenle de iyi olacağına hükmeder ve olmuş olduğu gibi olan bu şeyi kabul eder; çünkü o, daha yüksek bir amaca boyun eğer. Bunun yanı sıra, varolan kötü üzerine insanî olmayan bir şekilde ağlayıp sızlanma, elimizde olduğu sürece *iyi*yi ve *güzel*i yaratma çabamızda daha bilgece kullanılabilecek olan zamanın kaybedilmesidir. [Neden]

yergi değil? Tüm türü etkileyen bedensel ve zihinsel bir zayıflık, o türe ait olan ve bunu tanımlamadan önce bunu kendisinin bilmesi ve üzerinden atmış olması gereken bir kişinin küçümsemesi için uygun bir konu değildir. Ne var ki bireyler, filozofun bakış açısından tümüyle ortadan kalkar ve tek bir büyük ulus içinde kaybolur. Onun düşüncesi, tüm nesneleri gerçekliğin sonsuz yükselişi ve azalışı ortasında onların asla erişemeyecekleri açık ve tutarlı bir ışık içinde kavrar –dolayısıyla bireylerle kendisi ilgilenmez ve insan resimlerine/portrelere asla tenezzül etmeyerek idealize edilmiş kavramın yüksek alanında yaşar. Bu tür göz önüne alınacak şeylerden türetilebilecek yararlar için, önceden onlar için fazlaca övgüde bulunmaktansa, onlardan hatırı sayılır bir kısmını, sizin tecrübe etmiş olduktan sonra kendi yargınıza sizi bırakmak daha iyi olacaktır. Çağının, onun gayretleri sayesinde belli bir ölçüye doğru zorlanması gerektiği boş arzusundan, filozoftan başka hiç kimse daha uzak değildir. Tanrı'nın güç ve fırsat vermiş olduğu herkes, gerçekten de tüm gücünü, yalnızca kendi amacı için olduğu sürece, bu amacın ve varoluşun aktığı şu zamanda ona ayrılmış olan yeri sürdürmek için kullanmalıdır. Diğerleri için *zaman*, sonsuzluk tarafından onlar için işaretlenmiş sadık gidişatta geçip gider ve bireysel çaba, bu ilerleyişi ne hızlandırabilir ne de yavaşlatabilir. Yalnızca herkesin elbirliği ve özellikle *çağların ve dünyaların sonsuz tini*nin mevcudiyeti bu ilerleyişe yardım edebilir. Şu an emek sarf edenler olarak eğitimli ve zeki dinleyicilerim, eğer bu yarıyılın birkaç saatini, hoş bir şekilde ve lâyıkıyla, gündelik yaşamın işleri ve zevkinin üstünde, daha özgür ve daha saf bir alana –daha tinsel bir ortama– yükselerek geçirirlerse, kendi adıma bu, gurur okşatıcı bir ödül olacaktır. Her şeyin üstünde olması gereken şey, bazı genç ve güçlü zihinlerin üzerine bir kıvılcım düşecek ve orada yerleşecek ve yaşayacaktır; [böylelikle] belki de benim güçsüz düşüncelerim daha iyi ve daha mükemmel sonuçları geliştirecek ve onları gerçekleştirecek güçlü bir belir-

lenimin [ilk ateşini] tutuşturacaktır –sonrasında benim mükâfatım [nasıl olsa] yerine gelir.

Şu anki bu derslere, bu tinde ve bu düşünceyle sizi davet için ikna edildim; şimdi bu tinde ve bu düşünceyle sizden ayrılıyorum ve yol arkadaşlığımda daha öte gitme arzusunda olup olmayacağınızı sizin yargınıza bırakıyorum.

çev. Güçlü Ateşoğlu

TARİH KAVRAMI*

❄

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling

[1800]

Genel hukuk düzeninin oluşması salt rastlantıya bırakılamaz ve böylesi bir şey ancak tarihte gördüğümüz güçlerin özgürce mücadelesinden beklenebilir. O zaman şu soru ortaya çıkar: Plânsız ve amaçsız bir olaylar zincirine, acaba hiç tarih adı verilebilir mi? Dahası salt tarih *kavramı*nda, keyfîliğin de ona hizmet etmek zorunda olduğu bir zorunluluğun kavramı da zaten bulunmaz mı?

Burada her şeyden önce önemli olan, tarih kavramına açıklık getirmemizdir.

Oluşan her şey, sırf oluştuğu için tarihin nesnesi değildir; örneğin doğa olayları, edindikleri tarihsel olma özeliklerini sadece, insanların eylemlerine yaptıkları etkiye borçludurlar; hele

---

* Çevirisi daha önce *Felsefe Tartışmaları* Dergisi'nin (haz. Vehbi Hacıkadiroğlu) 22. sayısında yayımlanan bu metin, Schelling'in *System des transcendentalen Idealismus* başlıklı ve 1800 tarihli eserinin "Transendental İdealizmin İlkelerine göre Pratik Felsefe Sistemi" başlıklı 4. ana bölümünden alınmıştır. Tekrar gözden geçirilen metinde, birkaç terimsel değişiklik yapılmıştır. Çeviri için yararlanılan kaynak: F.J. von Schelling. *Ausgewählte Schriften* (1794-1800), Cilt I, ss. 587-603, Suhrkamp, Frankfurt, 1985 –çev.n.

ki bilinen bir kurala göre meydana gelen, belli aralıklarla gelip giden şeyi ya da a priori olarak hesaplanabilen bir sonucu, tarihsel nesne olarak saymak daha da zordur. Sözcüğün asıl anlamında bir doğa tarihinden söz etmek istendiğinde, yaratırken özgürmüş gibi görünen doğayı, ürünlerindeki çokluğu ilk *bir* arkaik orijinalden sürekli sapmalarla yavaş yavaş yaratmış gibi tasarlamak gerekirdi; ancak bu, *doğal nesneler*in tarihi değil (ki bu aslında doğa tasviridir), yaratan *doğanın kendisi*nin bir tarihi olurdu. Peki, böyle bir tarih içindeki doğayı nasıl görürdük? Deyim yerindeyse biz onu, hiçbir zaman aşamayacağı güçlerin bir ve aynı toplamını ya da orantılı dağılımını farklı farklı biçimde kullanırken ve onlarla yetinirken göreceğizdir; yani o yaratma sırasında biz onu özgür, ama bu yüzden tamamen yasalardan bağımsız olarak görecek değilizdir. Demek ki doğa, bir yandan ürünlerinde özgür göründüğü için –zira doğanın yaratıcı edimlerinin yönlerini, her ne kadar bu yönlerin belli bir yasası hiç kuşkusuz varsa da, a priori olarak belirleyemeyiz–, diğer yandan ise doğa, ona sunulmuş güçlerin orantılı dağılımı sonucu onun içine konulmuş sınırlılık ve yasallık aracılığıyla tarihin nesnesi olabilir; bununla şu açıkça belli olur: Tarih ne mutlak yasallıkla ne de mutlak özgürlükle vardır; aksine o, *bir* idealin ondan sonsuz çoklukta sapmalar arasında tekilin değil, ama bütünün onunla uyuşacağı şekilde gerçekleştirildiği yerde vardır.

Ancak ilerlemenin sadece bütün olarak –âdeta zihinsel bir görü için– ideale uyduğu yerde bir idealin böyle etkili biçimde gerçekleşmesi olasılığı yalnızca bir tür özelliğine sahip varlıklar yardımıyla düşünülebilir; zira birey, ideale ulaşmaktan âcizdir, zorunlu bir şey olan idealin ise gerçekleştirilmesi gerekir. Böylelikle tarihin yeni bir özelliği ile karşı karşıyayız; yani, sadece önlerinde bir ideal olan varlıkların bir tarihi vardır, ki bu ideal hiçbir zaman bir birey tarafından değil, aksine yalnızca tür tarafından yerine getirilebilir. Bu demektir ki, gelen her birey, tam öncekinin bıraktığı yerden devam etmelidir ki, birbirini

izleyen bireyler arasında süreklilik ve tarihin ilerlemesinde gerçekleştirilmesi gereken şey yalnızca akıl ve özgürlük aracılığıyla mümkün ise, gelenek ya da aktarma mümkün olsun.

Tarih kavramının çıkarımından kendiliğinden açıklık kazananan şey şudur: Ne mutlak olarak yasalardan bağımsız ne de mutlak olarak yasalara bağlı bir olaylar zincirine tarih adı verilebilir; bundan çıkan sonuç ise şudur:

a) Her tarih içinde varsayılan ilerleme, özgür edimleri hep kendi içine geri dönen bir eylemler zinciri olarak kısıtlayan bir yasallığa izin vermez;

b) belli bir mekanizmaya göre meydana gelen ya da teorisi a priori olan hiçbir şey kesinlikle tarihin nesnesi olamaz. Teori ile tarih birbirine tamamen karşıttır. Ne yapacağı hiçbir teoriyle önceden hesaplanamadığı için insan, tarihe sahiptir. Bu yüzden keyfîlik [*Willkür*], tarihin tanrıçasıdır. Mitoloji, içgüdülerin egemenliğinden özgürlüğün alanına doğru atılan ilk adımla, altın çağın yitirilmesiyle ya da cennetten kovulmaya götüren ilk günahla, yani keyfîliğin ilk dışavurumuyla birlikte tarihi başlatır. Filozofların düşüncelerinde tarih, her türlü keyfîlik yeryüzünden yok olduktan ve insan, doğanın onu önceden koyduğu ve tarihin başlamasıyla terkettiği noktaya özgürlüğün yardımıyla geri döndükten sonra, aklın egemenliği, bu demektir ki, hukukun altın çağı ile birlikte son bulur;

c) aynı şekilde, mutlak olarak yasalardan bağımsız ya da anlamsız ve amaçsız bir olaylar zincirine tarih denemez; dahası, tarihi tarih yapan şey sadece, özgürlük ve yasallığın birliğidir, yahut hiçbir zaman tamamen kaybedilmemiş bir idealin, bir varlık türünün tümü tarafından yavaş yavaş gerçekleştirilmesidir.

Şimdi çıkarımı yapılan bu temel özelliklerinden sonra, tarihin transendental yanı daha ayrıntılı incelenmelidir; bu bizi bir tarih felsefesine götürecektir, ki doğa, teorik felsefe için ne ise, *tarih* felsefesi de pratik felsefe için odur.

A.

Bir tarih felsefesine yerinde olarak sorulabilecek ilk soru kuşkusuz, tarih nasıl mümkündür sorusudur; çünkü varolan her şey, ancak bilincimiz aracılığıyla vardır ve tüm geçmiş tarih de, her birimiz için ancak bilincimizle varolabilir. Şimdi gerçekten şunu da iddia ediyoruz; eğer daha önce tüm tarih oluşmamışsa, hiçbir bireysel bilinç, sahip olduğu tüm belirlenmelerle önceden donanmış olamaz ve bunlara zorunlu olarak dâhil olanlar, gerekirse örneklerle, kolayca, ustalıkla gösterilebilir. Demek ki geçmiş tarih, doğal olarak sadece görünümdür, tıpkı bilincin bireyselliği gibi, yani o her birimiz için bireyselliğimizin gerçekliğinden ne daha az ne de daha fazla gerçektir. Bu türdeki bir bireysellik, bu özellikteki ve kültürel ilerleme içindeki belli bir çağı gerektirmektedir; ama böylesi bir çağ, tüm geçmiş tarihle mümkündür. Zaten dünyanın şimdiki durumunu açıklamaktan başka bir konusu olmayan tarih bilimi, aynı zamanda şimdiki durumdan yola çıkarak geçmiş tarihle ilgili çıkarımlar yapabilir ve tüm geçmişin katı bir zorunlulukla şimdiki zamandan çıkarılabileceğini görmek, ilginç bir deneme olurdu.

Ama bu açıklamaya, *her* bireysel bilinçle *ne* geçmiş tarih ne de *tüm* geçmiş, aksine sadece geçmişin önemli olayları bilinebilir diye karşı çıkılsa –ki bu olaylar yalnızca şimdiki zamana ve tek tek bireylere kadar ulaşan etkilerinden tanınırlar–, o zaman ilkin şu cevap verilir: Yalnızca geçmişin üzerinde etki yaptığı kişi için tarih vardır; ikinci olarak, herhangi bir zaman tarihte *olmuş* bir şey, gerçekten de her birimizin bireysel bilinciyle doğrudan olmasa da, sayısız birçok ara parçalarla öyle bağlıdır ya da bağlı olacaktır ki, o ara parçalar gösterilebilse, o zaman bu bilinci oluşturmak için *tüm* geçmişin zorunlu olduğu da açığa çıkacaktır. Şimdi artık kesindir ki, her çağdaki insanların büyük çoğunluğu gibi aynı şekilde bir yığın olaylar da, hiçbir zaman tarihin asıl olarak dâhil olduğu bir varlığa dünyada sahip olmadılar. Nasıl ki, gelecek kuşaklar tarafından anılmak üzere fiziksel etkiler yardımıyla kendimizi sadece fiziksel neden

olarak ebedîleştirmek için az şey yeterlidir, aynı şekilde sadece zihinsel bir ürün ya da yeni bir geleceğe neden olmadan, geçmişte kazanılmış kültürün gelecek kuşaklara üzerinden aktarıldığı bir aracı olmak da, tarihe geçmek için azdır. Ancak her bireysel bilinçle sadece şimdiye kadar ne süregelmiş ise, o vardır; ama işte bu da, tarihe ait ve tarihte olmuş yegâne şeydir.

Tarihin transendental *zorunluluğu*na gelince, bunun çıkarımı daha önce söylenenlerden yapılmıştır: Evrensel, yasalara dayalı hukuksal düzen sorununu çözme ödevi, akıllı varlıklara verilmiştir, ki bu yalnızca tüm tür tarafından, yani işte sadece tarih tarafından gerçekleştirilebilir. Biz burada artık sadece şu çıkarımı yapmakla yetiniyoruz: Tarihin yegâne gerçek nesnesi, ancak dünya yurttaşlığına ilişkin hukuksal düzenin gitgide oluşması olabilir; zira işte bu, tarihin yegâne nedenidir. Evrensel olmayan tüm diğer tarihler, sadece *pragmatik*, bu demektir ki, antikçağ filozoflarının da tanıdığı bir kavrama göre belli bir empirik amaca yönelik olabilir. Bunun aksine, pragmatik evrensel bir tarih, kendisiyle çelişen bir kavramdır. Sanatların, bilimlerin ve buna benzer şeylerin ilerlemesi gibi genelde tarihe sayılan diğer şeyler, aslında kesinlikle *kat' exochen*[1] tarihe ait değildirler ya da bunlar sadece belge ya da ara parça olarak tarih içinde hizmet ederler; çünkü sanat ve bilimlerdeki buluşlar da özellikle birbirlerine karşılıklı olarak zarar veren araçları çoğaltarak ve artırarak, dahası tanınmayan bir yığın başka kötülüklere neden olarak, insanlığın genel bir hukuk düzenini kurmaya doğru ilerleyişini hızlandırmaya hizmet ederler.

B.

Tarih kavramının, sonsuz *ilerleme* kavramını içerdiği şimdiye kadar söylenenle yeterince kanıtlanmıştır. Ancak bundan tabiî ki insan soyunun sonsuz olarak mükemmelleştirilebileceği sonucu doğrudan çıkarılamaz; zira bunu reddedenler, pekâlâ in-

[1] Asıl anlamda –çev. n.

sanın tıpkı hayvanlar gibi bir tarihe sahip olmadığını ve ebedî bir eylemler çemberi içinde insanın hapsolduğunu, tıpkı tekerleğe bağlı İxion[2] gibi hep dönüp duran sürekli iniş çıkışlarla ve yamuk çizgilerden bazen sadece görünürde sapmalarla hep yola çıktığı aynı noktaya geri döndüğünü iddia edebilirler. Bu sorunun iyi bir çözümü beklenemez; çünkü bunu reddeden ya da kabul edenler, ilerlemelerin ölçüleceği ölçek konusunda hiç de hemfikir değildirler; ki bir kısmı, insanlığın *ahlâkî* ilerlemelerine sahip olmak istediğimiz ölçek olarak talip olurlar, diğerleri ise historik (pratik) açıdan bakıldığında daha çok bir gerileme ya da en azından anti-historik bir ilerleme olan *sanat* ve *bilimler*deki ilerlemeye talip olurlar; buna örnek olarak tarihin kendisini ve historik anlamda klasik ulusları (örneğin Romalıları) gösterebiliriz. Ancak, eğer tarihin yegâne nesnesi, hukuksal düzenin yavaş yavaş gerçekleşmesi ise, o zaman insanlığın ilerlemesinin tarihi ölçeği olarak bize sadece bu hedefe gitgide yaklaşma geriye kalır; bu hedefe tam olarak varış, ne şimdiye kadar yapılmış deneyimlerden çıkarılabilir ne de teorik olarak a priori kanıtlanabilir, aksine bu hep, etkinlik gösteren ve eylemde bulunan insanın ebedî bir inancı olacaktır.

---

[2] Eski Yunan mitolojisine göre, Lapitlerin kralı İxion, damatlara ödenen başlık parası için gittiği kayınpederini kor ateşli bir çukura iter; Zeus tarafından suçundan arındırıldığı için tanrıların akraba cinayetleri işleyenlere verdiği cezadan kurtulur. Zeus tarafından tanrılar katı Olympos'a çıkarılan İxion, bu kez de Zeus'un eşi Hera'yı ayartmaya kalkışır. İxion'u sınamak isteyen Zeus, eşine benzer bir bulut şeklinde ona yaklaşır; İxion bu bulutun, yani Nephele'nin ırzına geçer ve Kentauros'un babası ve Kentauren'ların atası olur. Zeus'un cezalandırdığı İxion, Hermes tarafından gökyüzünde ebedîyen dönen ateşten bir tekerleğe bağlanır. Ölümsüz kılan Ambrosia'dan Olympos'ta yediği için İxion'un cezası ebedîdir –çev. n.

C.

Şimdi, özgürlük ve zorunluluğu birlik içinde gösteren ve sadece bu birlik aracılığıyla mümkün olan tarihin asıl özelliğine geçiyoruz.

İşte, burada sadece salt tarih kavramından değil, tamamen başka bir taraftan, özgürlük ve yasalara bağımlılığın eylem sırasındaki birliğinin zorunlu olduğu çıkarıldı.

Genel hukuksal düzen, özgürlüğün koşuludur; çünkü onsuz, özgürlük güvencesi yoktur; zira genel bir doğa düzeniyle güvence altına alınmamış bir özgürlük, zordur ve şimdiki çoğu devletlerde olduğu gibi, sadece genel anlamda zorunlu bir tutarsızlığa uyarak katlanılan ve parazit şeklinde büyüyen bir bitkidir ama bu katlanma öyle bir şeydir ki, bir birey, hiçbir zaman özgürlüğünden emin değildir. Ancak bu, böyle olmamalıdır. Özgürlük, bir ayrıcalık ya da yasak bir meyve gibi yenilen bir mal olmamalıdır. Özgürlük, doğa gibi açık ve değişmez bir düzen aracılığıyla güvence altına alınmış olmalıdır.

Ne var ki bu düzen, ancak özgürlük aracılığıyla gerçekleştirilebilir ve bu düzenin kurulması sadece ama sadece özgürlüğe bırakılmıştır. Bu, bir çelişkidir. Dış özgürlüğün ilk koşulu olan şey, işte bu yüzden özgürlüğün kendisi gibi zorunludur. Aynı zamanda ancak özgürlük aracılığıyla gerçekleştirilebilir; bu demektir ki, oluşması rastlantıya bırakılmıştır. Bu çelişki nasıl çözülebilir?

Bu, ancak, özgürlüğün kendisinde de zorunluluk varsa çözülebilir; ama bu kez, özgürlük ve zorunluluğun birliği nasıl düşünülebilir?

Burada, daha önce (II. Anabölümde) sözü edilen transendental felsefenin en büyük ama çözülmemiş sorununa geldik.

Özgürlük zorunluluk, zorunluluk ise özgürlük olmalıdır. Ancak, özgürlüğün aksine zorunluluk, bilinçsiz şeyden başka bir şey değildir. Bilinmeden içimde olan şey, irade-dışıdır; bilincimdeki şey ise, benim irademle içimdedir.

Özgürlükte de zorunluluk olmalıdır; bu aynı zamanda şu demektir: Özgürlük aracılığıyla ve özgür olarak eylemde bulunduğuma inanmamla, bilinçsiz, yani amaçlamadığım bir şeyin benim katkım olmadan ortaya çıkması; yahut başka bir deyişle: Bilinçli, yani daha önce çıkarımını yaptığımız özgür olarak belirlenen eylemin karşısına, bilinçsiz olanı konulmalıdır; bununla, özgürlüğün kısıtlanmadan dışavurumuna rağmen tamamen irade-dışı, belki de eylemde bulunanın iradesinin tersine, hattâ iradesiyle bile hiçbir zaman gerçekleştiremeyeceği bir şey ortaya çıkar. Her ne kadar paradoks görünse de bu cümle, özgürlüğün ne olduğu açık seçik düşünülmeden, onun bazen yazgı, bazen öngörülmüşlük [*Vorsehung*] olarak adlandırılan gizli bir zorunlulukla olan ve genel olarak kabul edilip varsayılan ilişkisinin, transendental ifadesinden başka birşey değildir; bu öyle bir ilişki ki, bunun sonucu insanlar, kendi özgür eylemleriyle, hiçbir zaman istemedikleri bir şeyin, istememelerine rağmen, nedeni olmak zorundadırlar; yahut bu ilişki sonucu, ilk durumun tersine, insanların özgürce ve tüm güçlerini harcayarak istedikleri şey, başarısız ve utanç verici olmak zorundadır.

Gizli bir zorunluluğun insanın özgürlüğüne bu şekilde karışması sadece trajedi sanatı tarafından değil –ki bu sanatın varlığı bu koşula dayanır– etkinlik ve eylemde de varsayılmaktadır. Bu koşul olmasa, doğru bir şey istenemez ve dahası, ödev bilincinin emrettiği gibi, sonuçlarını hiç düşünmeden eylemde bulunma cesareti, bir insan ruhunu onsuz coşkulandıramazdı; zira mademki ait olunan türün ilerlemeyi hep sürdüreceği inancı olmadan kendini feda etmek mümkün değildir, o zaman bu inanç nasıl mümkündür, hele ki o, sadece ve sadece özgürlük üzerine kurulmuş ise? Burada insanın özgürlüğünden daha yüce ve yalnızca etkinlik ve eylem sırasında emin olarak beklenebilecek bir şey olmalıdır; bir insan hiçbir zaman büyük sonuçları olan bir eyleme bunsuz girişemezdi, çünkü bir eylemin mükemmel hesabı, yabancı özgürlüklerin karışmasıyla öyle bozu-

labilir ki, bir insanın eyleminden onun amaçladığının tam tersi sonuçlar çıkabilir. Benim eylemimin bana, yani özgürlüğüme bağlı olduğunu, eylemlerimin sonuçlarının ya da bunlardan insanlık için çıkacak olan şeyin ise, özgürlüğüme değil, tamamen başka ve daha yüce bir şeye bağlı olduğuna karar verdikten sonra, ödev bilinci bile eylemlerimin sonuçları açısından benim kaygısız olmamı emredemez.

Demek ki, eylem açısından insanın özgür olması, ama eylemlerinin sınırlı sonuçları açısından insanın üstünde ve onun özgürlüğünde parmağı olan bir zorunluluğun bulunması, özgürlüğün kendisi için gerekli bir önkoşuldur. Şimdi bu önkoşul, transendental olarak açıklanmalıdır. Onu yazgıyla ya da öngörülmüşlük ile açıklamak demek, hiç açıklamamak demektir; zira işte yazgı ve öngörülmüşlük, açıklanması gereken şeylerdir. Yazgının varlığından kuşku duymuyoruz; aynı şekilde öngörülmüşlük denilen şeyden de; zira onun kendi eylemimize, girişimlerimizin başarılı ve başarısız olmasına karıştığını duyumsuyoruz. Peki ama, nedir bu yazgı? Bu sorunu transendental kavramlara indirgersek, bu şu demektir: Biz tamamen özgür, yani bilinçle eylerken, hiçbir zaman amaçlamadığımız ve kendi başına bırakılmış özgürlüğün hiçbir zaman meydana getiremeyeceği bilinçsiz bir şey bizde nasıl oluşabilir?

Amaçlamadığımız hâlde bizde oluşan şey, nesnel dünya gibi oluşur; öyle ya, özgür eylemlerimle bende de nesnel bir şey, ikinci bir doğa, yani hukuksal düzen oluşmalı. Ne var ki, özgür eylem aracılığıyla bende herhangi bir nesnel şey oluşamaz; çünkü nesnel olarak nesnel her şey, bilinçsiz oluşur. O hâlde, eğer bilinçli edimin karşısında bilinçsiz bir edim durmasaydı, özgür eylem aracılığıyla o ikinci nesnel şeyin nasıl oluşabileceği kavranılamazdı.

Fakat nesnel bir şey bende bilinçsiz olarak ancak görüyle oluşabilir, yani bu cümle şu demektir: Benim eylemimdeki nesnel şey, aslında bir görü olmalıdır; böylelikle, kısmen açıklan-

mış ama eksiksiz açık seçikliğini asıl burada kazanacak daha önceki bir cümleye geri dönüyoruz.

Bunun nedeni, eylemdeki nesnelliğin, burada şimdiye kadar olandan tamamen farklı bir anlam kazanmasıdır; yani benim bütün eylemlerimin en son amacı olarak dayandıkları şey, sadece birey tarafından değil, yalnızca *bütün tür tarafından* gerçekleştirilebilir; en azından benim bütün eylemlerim buna dayanmalıdır. Öyleyse benim eylemlerimin başarısı bana değil, diğerlerinin iradesine bağlıdır ve ben, eğer herkes aynı amacı istemezse, o amaç için hiçbir şey yapamam. Ama işte bu kesin değildir ve belirsizdir, hattâ mümkün değildir; çünkü genelde çoğunluk, o amacı düşünmez bile. Peki, bu belirsizlikten nasıl kurtulabilinir? Örneğin, doğrudan *ahlâkî* bir dünya düzenine doğru sürüklendiğimize inanabiliriz ve o amaca ulaşmak için böyle bir düzen, önkoşul olarak talep edilebilir. Peki ama, bu *ahlâkî* bir dünya düzeninin varlığının nesnel olarak, özgürlükten tamamen bağımsız şekilde düşünülebileceği nasıl kanıtlanabilir? *Ahlâkî* bir dünya düzeninin, eğer biz onu kurarsak, varolduğu söylenebilir; peki ama, o kuruldu mu? Bu düzen, bütün akılların [*Intelligenzen*] ortak sonucudur, tabiî eğer hepsi dolaylı ya da dolaysız olarak böyle bir düzenden başka bir şey istemezler ise. Bu yapılmadığı sürece, bu düzen var olamaz. Her akıl, Tanrı'nın ya da ahlâkî dünya düzeninin tamamlayıcı bir parçası olarak görülebilir. Her akıllı varlık kendine şunu söyleyebilir: Yasaların yerine getirilmesi, çevremde adaletin uygulanması için bana da güvenilmiştir ve *ahlâkî* bir dünya yönetiminin bir kısmı bana da bırakılmıştır; ancak, çoğunluğa karşı ben neyim ki? O düzen, ancak, eğer bütün herkes benimle birlikte aynı düşünürse ve adaleti egemen kılmak için kendi tanrısal hakkını kullanırsa, varolabilir.

Bir başka deyişle, ya *ahlâkî* bir dünya düzenini dayanak gösteririm –ki o zaman onu mutlak anlamda nesnel olarak düşünemem–, yahut *özgürlük*ten mutlak bağımsız şekilde en yüce amaç için eylemlerin başarısını güvence altına alan ve deyim

yerindeyse garanti eden mutlak anlamda nesnel bir şeyi talep ederim; böylelikle, istemedeki yegâne nesnel şeyin bilinçsiz olmasından ötürü kendimi, onunla bütün eylemlerin başarısının güvence altına alınması gereken *bilinçsiz* bir şeye doğru itiliyor hissederim.

Ne var ki, insanların keyfî, yani yasalardan tamamen bağımsız eylemlerinde yine bilinçsiz bir yasallık hüküm sürdüğü zaman, tüm eylemlerin genel bir amaç için sınırlı bir birlik oluşturmasını düşünebilirim. Ancak, yasallık sadece görüde vardır; yani bize özgür bir eylem gibi görünen şey nesnel ya da aslına bakıldığında bir görü değil ise, o zaman bu yasallık mümkün değildir.

Ama zaten burada söz konusu olan şey, bireyin eylemi değil, *bütün tür*ün eylemidir. Bizde oluşması gereken o ikinci nesnel şey, ancak türün yardımıyla, yani tarih içinde gerçekleştirilebilir. Ancak nesnel bakıldığında tarih, sadece bireysel özgür eylemler dizisi olarak görünen bir olaylar dizisinden başka bir şey değildir. Tarih içindeki nesnel şey, demek ki kesinlikle bir görüdür; ancak, bir bireyin görüsü değil, zira tarih içinde eylem yapan, birey değil, türdür; o hâlde, gören şey [*das Anschauende*] ya da tarihteki nesnel şey, bütün tür için *aynı şey* olmalıdır.

Ama ne var ki, nesnel olan şey bütün akıllarda aynı olmasına rağmen, her birey, mutlak olarak özgür eylemde bulunur; demek ki farklı akıllı varlıkların eylemleri, zorunlu olarak birbiriyle uyuşmaz; daha ziyade, bütün akılların paylaştığı o nesnel şey, içinde bütün çelişkilerin önceden çözüldüğü ve kaldırıldığı bir *mutlak sentez* olmasaydı, bireyin özgür olduğu oranda tümde çelişki olurdu –Her özgür varlığın, sanki onun dışında başka kimse yokmuş gibi kendi için oynadığı, (bir kural sayılması gereken) özgürlüğün yasalardan tamamen bağımsız oyunundan, sonuçta yine de her eylemde önkoşul saymak zorunda olduğum akılsal ve uyumlu bir şeyin ortaya çıkması, eğer her eylemdeki nesnel olan şey, paylaşılan bir şey olmasaydı kavranılamazdı, ki bunun aracılığıyla insanların bütün eylemleri

uyumlu *bir* hedefe doğru öyle yönlendirilir ki, insanlar ne yaparlarsa yapsınlar ve boşvermişlik içinde ne kadar keyfî davranırlarsa davransınlar, kendi iradelerine karşı olarak, bunların ardında gizli bir zorunlulukla istemedikleri yere varmak zorundadırlar, ki bu zorunluluk aracılığıyla insanların, eylemleri ne kadar az yasalara bağımlıysa, amaçlamadıkları oyunun gelişimine neden olmaları da o kadar kesin olarak önceden belirlenmiştir. Ancak, bu zorunluluğun kendisi sadece, oluşan her şeyin, böylelikle bütün tarihin de içinden çıktığı, bütün eylemlerin mutlak bir sentezinin aracılığıyla düşünülebilir ve mutlak olduğu için bu sentez içinde her şey önceden öyle tartılmış ve hesaplanmıştır ki, her ne oluşursa oluşsun, ne kadar çelişkili ve uyumsuz görünürse görünsün, her şeyin birleşme temeli bu sentezdedir. Ancak bu mutlak sentezin kendisi, bütün özgür eylemlerdeki gören şey [*das Anschauende*], ebedî ve genel nesnel şey olarak mutlak sayılmalıdır.

Ama bütün bu görüşler, bizi şimdi sadece, tüm eylemlerin en son başarısını güvence altına alan ve onların hepsini özgürlüğün hiçbir katkısı olmadan tüm türün en yüce hedefine doğru yönelten bir doğa mekanizmasına götürür; zira bütün akıllar için ebedî ve yegâne nesnel şey, işte, doğadaki ya da istem sırasında akıldan tamamen bağımsızlaşan görüdeki yasallıktır. Nesnel olanın bütün akıllar için olan bu birliği, bana sadece tüm tarihin mutlak bir sentez aracılığıyla *görü* için önceden belirlenmiş [*Prädetermination*] olduğunu açıklar ki, bu sentezin salt farklı aşamalarla gelişmesi, tarihin kendisidir ama eylem özgürlüğünün, bütün eylemlerin önceden belirlenmişliğiyle nasıl uyuşacağını açıklamaz; demek ki o birlik, bize tarih kavramındaki sadece tek bir belirlemeyi, yani *yasallığı* açıklar; şimdi açıklığa kavuştuğu gibi, bu yasallık sadece, eylemdeki nesnellik açısından vardır (çünkü bu gerçekten doğaya aittir, doğa olduğu için o hâlde aynı şekilde yasalara bağlı olması *gerek*ir; bu yüzden, eylemin bu nesnel yasallığını özgürlük yardımıyla yaratmak istemek de, tamamen yararsız olurdu; zira bu kendi-

sini tamamen mekanik olarak ve âdeta kendinden meydana getirir); ancak o birlik, bana diğer özelliği, yani yasalara bağlı olmamanın, bu demektir ki *özgürlüğün*, yasalara bağlı olmakla birlikte varolmasını [*Koexistenz*] açıklamıyor; başka bir deyişle bu, meydana getirdiği şeyi özgürlükten tamamen bağımsız olarak kendine özgü yasallığı ile meydana getiren o *nesnel şey* ile *özgür olarak belirleyen şey* arasındaki uyumun neyle sağlandığını bize hâlâ açıklamamaktadır.

Şu anki düşünce aşamasında birbirine karşıt şeyler şunlardır: Bir yanda (mutlak anlamda nesnel şey, tüm akıllardaki ortak şey) *kendi başına akıl* [*die Intelligenz an sich*], öte yanda özgür belirleyen ve kesinkes öznel olan şey. Tarihteki nesnel yasallık, *kendi başına akıl* aracılığıyla her zaman için önceden belirlenmiştir; ancak, nesnel ve özgür belirleyen şeyler birbirinden tamamen bağımsız ve her biri sadece kendine bağlı olduğundan, nesnel önceden belirlenmişlik ve özgürlük aracılığıyla mümkün olan şeyin sonsuzluğunun, birbirini karşılıklı olarak tükettiğinden, yani o nesnel şeyin, bütün özgür eylemlerin tümü için gerçekten *mutlak* bir sentez olduğundan nasıl emin olabilirim? Dahası özgürlük, hem mutlak olduğundan hem de nesnel şey tarafından belirlenmiş olması imkânsız olduğundan, her ikisi arasında süregelen uyum, öyleyse neyle güvence altına alınmıştır? Nesnel şey, şimdiye kadar hep belirlenmiş olan şey ise, o zaman o, ne aracılığıyla öyle belirlenmiştir ki, kendini sadece keyfîlik olarak gösteren özgürlüğe, özgürlüğün içinde bulunamayacak olan şeyi, yani yasalara bağımlılığı nesnel olarak katmaktadır? Nesnel (yasalara bağımlı) şey ile belirleyen (özgür) şey arasındaki bu türden önceden kurulu bir uyum, sadece, her ikisinin de *üstünde* duran, yani ne akıl ne de özgür olan, aksine akıllı ve özgür olanın aynı zamanda ortak kaynağı olan daha yüce bir şey aracılığıyla düşünebilinir.

Eğer o daha yüce şey, dışavurum amacıyla özgür eylemde birbirinden ayrılan mutlak öznel şey ile mutlak nesnel şeyin, bilinçli ve bilinçsiz şeyin özdeşliğinin nedeninden başka bir şey

değil ise, o zaman yüce şeyin kendisi, ne özne, ne nesne ne de aynı zamanda her ikisi olan, aksine yalnızca, içinde hiçbir ikiliğin olamayacağı ve her bilincin koşulu ikilik olduğundan, hiçbir zaman bilince ulaşamayacak *mutlak özdeşlik* olabilir. Ruhlar diyarındaki ebedî güneş gibi kendi parlak ışığı ardında kendini gizleyen ve hiçbir zaman nesne olamayacak olmasına rağmen, yine de tüm özgür eylemlere kendi damgasını vuran bu ebedî bilinçsiz şey, aynı zamanda bütün akıllar için de aynı şeydir; bütün akılların uzantıları oldukları görünmeyen köktür ve kendi kendisini belirleyen içimizdeki öznel şey ile nesnel ya da gören şey arasındaki ebedî aracıdır; aynı zamanda ise, hem özgürlükteki yasalara bağımlılığın hem de nesnelliğin yasallığındaki özgürlüğün nedenidir.

Daha ilk bilinç ediminde ayrılan ve bu ayrılma sonucu sonluluğun bütün sistemini meydana getiren bu *mutlak özdeş olan* [*das absolut-Identische*] için, akıldan ya da özgür olandan alınabilecek sıfatlar da dâhil, hiçbir sıfatın olamayacağı artık kolaylıkla görülebilir; zira o, mutlak yalın şeydir ve hiçbir zaman bilginin nesnesi de olamaz, aksine sadece eylem sırasında hep öne koşulanın, bu demektir ki, inancın nesnesi olabilir.

Mademki sadece bireyin değil, türün de özgür eyleminde nesnel olan ile öznel olan arasındaki uyumun asıl nedeni bu mutlak şeydir, öyleyse bu ebedî ve değişmez özdeşliğin izini, öncelikle, bilinmez bir elin örgüsü olarak tarihteki keyfîliğin özgür oyunu boyunca süren yasallıkta bulacağız.

Refleksiyonumuz/Düşünümümüz [*Reflexion*] sadece her eylem içindeki *bilinçsiz* ya da *nesnel* şeye yönelirse, o zaman tüm özgür eylemlerin, böylelikle de tüm tarihin, bilinçli değil, aksine *fatalizm*in sistemi olan ve yazgı denilen karanlık kavramla ifade edilen tamamen kör bir önceden belirlemeyle mutlak olarak önceden belirlenmiş olduğunu varsaymamız gerekir. Refleksiyonumuz sadece *öznel* olana, keyfî olarak belirleyene yönelirse, o zaman aslında bir *yanlış din* [*Irreligion*] ve *tanrıtanımazlık* sistemi olan, yani her türlü edim ve eylemde hiçbir

yasa ve zorunluluğun olmadığı iddiası olan mutlak bir yasasızlık sistemi ortaya çıkar; ama refleksiyonumuz, özgürlük ve akılsal olanın arasındaki uyumun ortak nedeni olan o mutlak şeye kadar yükseldiğinde, öngörülmüşlüğün sistemi [*das System der Vorsehung*], yani sözcüğün yegâne doğru anlamıyla *din* ortaya çıkar.

Her yerde sadece kendisini *açığa vurma* [*offenbaren*] durumunda olan o mutlak şey, eğer kendini tarih içinde ya da herhangi bir zaman gerçekten ve tam olarak açığa vurmuş olsaydı, işte o zaman bu, özgürlüğün dışavurumu etrafında meydana gelirdi. Bu eksiksiz kendini açığa vuruş, özgür eylemin önceden belirlenmişlik ile tamamen uyuştuğu zaman olurdu. Böyle bir uyuşma, bu demektir ki, mutlak sentez herhangi bir zaman eksiksiz olarak oluşmuş olsaydı, o zaman tarih boyunca özgürlük aracılığıyla meydana gelmiş her şeyin, bu bütünlük içinde yasalara uygun olduğunu ve özgür görünmelerine rağmen bütün eylemlerin, işte bu bütünlüğü meydana getirmek için yine de zorunlu olduklarını görürdük. Bilinçli ve bilinçsiz eylem arasındaki karşıtlık, zorunlu olarak sonsuz bir karşıtlıktır; zira o ortadan kaldırılmış olsa, sadece ve sadece bu karşıtlığa dayanan özgürlüğün dışavurumu da ortadan kalkmış olurdu. Demek ki, içinde mutlak sentezin, yani empirik olarak ifade edersek, öngörülmüşlük plânının eksiksiz gelişmiş olduğu bir zamanı düşünemeyiz.

Tarihi, katılan herkesin tamamen özgür olarak ve keyfîne göre rolünü oynadığı bir tiyatro oyunu olarak düşünürsek, bu karmaşık oyunun akla uygun bir gelişimi ancak şöyle düşünülebilir: Eğer tasarlayan tin, *tek bir* tin ve tek tek oyuncular da sadece yazarın bir parçası, *disjecti membra poetae* ise, yazar, tek tek insanların özgür oyunlarına bağlı olan bütünün nesnel başarısını önceden öyle uyumlu olarak belirlemiş olmalıdır ki, sonuçta gerçekten akıllıca bir şey ortaya çıksın. Ama yazar, dramasından bağımsız *olsaydı*, o zaman biz sadece onun tasarladığını oynayan oyuncular *olurduk*. Şayet o bizden bağımsız

değil, aksine sadece özgürlüğümüzün oyunuyla kendini yavaş yavaş açığa ve ortaya çıkarıyorsa, ki bu özgürlük olmadan bizzat o da *varolamazdı*; öyleyse biz de bütünün yazarlarıyız ve oynadığımız özel rolü kendimiz yaratırız –Demek ki, eğer özgürlüğün sürmesi gerekiyorsa, özgürlük ile nesnel (yasalara bağlı) olan şey arasındaki uyumun en son nedeni, hiçbir zaman tamamen nesnel olamaz. Mutlak şey, tek tek akıllar aracılığıyla eylemde bulunur; bu demektir ki, aklın eyleminin *kendisi* mutlaktır, böylelikle de ne özgür ne de tutsaktır; aksine, aynı zamanda her ikisidir, *mutlak özgür* ve işte bu yüzden de zorunludur. Ancak akıl, mutlak konumu, yani içinde hiçbir şeyin ayırt edilemediği genel özdeşliği terk ederse ve eyleminin nesnelleşmesiyle kendinin bilincine varırsa (kendi kendinden ayrılırsa), nesnel dünyaya geçer; böylelikle de özgür ve zorunlu olan şey bunda birbirinden ayrılır. O, yalnızca iç yansıma [*innere Erscheinung*] olarak özgürdür ve her ne kadar nesnel dünyaya geçer geçmez özgürlüğümüzün dışavurumu ya da bizzat özgürlüğümüzün kendisi diğer her şey gibi doğa yasalarına bağlı olsa da, içimizde özgür olduğumuzun ya da her zaman içimizde özgür olduğumuzu düşünmemizin nedeni budur.

Buraya kadar söylenenden, hangi tarih anlayışının tek doğru anlayış olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bütün olarak tarih, mutlak olanın ilerleyen ve gizliliğini yavaş yavaş terk eden açığa vurumudur. Öyleyse, öngörülmüşlük izinin ya da Tanrı'nın kendisinin âdeta görülebilir olduğu tek bir yeri tarihte hiçbir zaman gösteremeyiz; çünkü nesnel dünyada kendini gösteren varlık *var*sa, Tanrı hiçbir zaman *var* değildir; eğer Tanrı *var olsaydı*, o zaman *biz* olmazdık ama o, durmadan kendini *açığa vurmaktadır*. Kendi tarihi ile insan, hep Tanrı'nın varlığını kanıtlamaktadır; ancak bu kanıt, yalnızca tüm tarih tarafından sona erdirilmiş olabilir. Bu seçeneği kavramak, çok önemlidir. Tanrı var *ise*, bu demektir ki nesnel dünya, eksiksiz olarak Tanrı'nın kendisi ise; yahut aynı şey anlamına gelen, özgür olanın bilinçsiz olanla tamamen birleşmesi ise, *o zaman* varolan

şeyden *başka* hiçbir şey varolamaz. Ama nesnel dünya, bu değildir; yoksa nesnel dünya gerçekten de Tanrı'nın eksiksiz açığa vurumu mudur? –Mademki özgürlüğün dışavurumu zorunlu olarak sonsuzdur, öyleyse mutlak sentezin tam olarak açılımı/gelişimi de [*Entwicklung*] sonsuzdur ve hem bilinç, dolayısıyla hem de sırf dışa yansıma amacıyla kendisini bilinçli ve bilinçsiz, özgür ve bakan şeyler diye ikiye ayıran, ama *kendisi*nin, içinde oturduğu ulaşılmaz ışık içinde ebedî özdeşlik olan ve bu her iki şey arasındaki uyumun da ebedî nedeni olan o mutlak şeyin, hiçbir zaman tam olarak gerçekleşmemiş açığa vurumu, tarihin kendisidir.

O açığa vurumun üç dönemi olduğunu, böylelikle tarihin de üç dönemi olduğunu varsayabiliriz. Aralarında birinden diğerine geçişi sağlayan doğanın durduğu iki karşıt şey, yazgı ve öngörü, bölümlere ayırma nedenini bize vermektedirler.

İlk dönem, içinde egemen şeyin sadece yazgı olarak, bu demektir ki, tamamen kör bir güç olarak, en büyük ve en yüce şeyi de soğuk ve bilinçsiz olarak yok ettiği dönemdir; eski dünyanın parlaklığının ve şaheserliğinin yokoluşu, onlardan neredeyse sadece anımsamanın geriye kaldığı ve büyüklüklerini yalnızca onların eski kalıntılarından çıkardığımız o büyük uygarlıkların yıkılışı, yeryüzüne tekrar dönmelerinin ebedî bir arzu olduğu bir zaman yeşermiş en asil insan soyunun yok oluşu, trajik diye adlandırdığımız tarihin bu dönemine aittir.

Tarihin ikinci dönemi, ilk dönemde yazgı, yani tamamen kör güç olarak görünen şeyin, şimdi doğa olarak açığa çıktığı dönemdir ve ilkinde egemen olan karanlık yasa, burada hiç olmazsa, özgürlüğü ve dizginlenmemiş keyfîliği bir *doğa plânı*na hizmet etmeye zorlayan ve böylelikle de en azından tarih içinde gitgide mekanik bir yasallığa neden olan açık bir *doğa yasası*na dönüşmüş görünmektedir. Bu dönem, büyük Roma Cumhuriyeti'nin yayılmasıyla başlar görünmektedir; en rahat keyfîlik içinde genel bir ele geçirme ve boyunduruk altına alma tutkusu olarak kendini dışavuran bu dönem, bu yayılmayla ilkin genel

olarak halkları birbiriyle birleştirerek ve tek tek halkların, davranış kuralları ve yasalardan, sanat ile bilimlerden ayrı ayrı koruyageldikleri şeyleri, karşılıklı ilişki içine sokarak, bilmeden ve hattâ kendi isteklerinin aksine, gelişimi eksiksiz olarak tamamlandığında genel bir milletler birliğini ve evrensel bir devleti meydana getirmesi gereken bir doğa plânına hizmet etmeye zorladı. Bu döneme ait bütün olaylar, bu yüzden salt doğanın başarıları olarak da görülmelidirler; öyle ki, Roma İmparatorluğu'nun batışının ne trajik ne de ahlâkî bir yanı vardır; aksine, doğa yasalarına göre zorunludur ve aslında sadece, doğaya ödenmiş bir bedeldir.

Tarihin üçüncü dönemi, daha öncekilerinde yazgı ve doğa olarak görünen şeyin, *öngörülmüşlük* olarak gelişeceği ve açığa çıkacağı dönem olacaktır; öyle ki, salt yazgının ya da doğanın işiymiş gibi görünmüş şey bile, kendini mükemmel olmayan bir şekilde açığa vuran öngörünün zaten başlangıcıydı.

Bu dönemin ne zaman başlayacağını bilemeyiz. Ama ne zaman bu dönem başlayacak, o zaman Tanrı da *olacaktır*.

çev. Ali Irgat

TARİHİN FELSEFESİ OLUR MU?*

❄

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling

[1797/8]

Önerme: Tarihin felsefesi olmaz.

Tarih kavramında, tarihle felsefenin bir araya getirilmesine karşıt bir öğe bulunduğunu göstermekle bu önerme kanıtlanabilir. O hâlde sorulması gereken, tarih kavramıyla neyin tasarlandığıdır.

Kökenbilimce [*Etymologie*] *tarih, geçmişe ait bilgidir*. Böylelikle tarihin konusu *kalıcı, durağan olan değil, değişken, zaman içinde ilerleyendir*. Ancak, bu tanımlamayla belirttiğimiz alan, basit bir tarih kavramı için henüz çok geniştir. Bundan ötürü, tarih kavramını tek tek örneklerle daraltmamız gerekecektir.

Doğa, tüm oluşumların toplamıdır ve böylelikle tarihin konusu olma hakkını kazanır; yine de, doğadaki olayların hepsi *tarihsel türden* değildir. Gerçi tarih kitaplarına geçmiş doğa

---

* Almanca özgün metnin başlığı "Ist eine Philosophie der Geschichte möglich?"dir. Çevirisi daha önce *Felsefe Dergisi*'nin (haz. Oğuz Özügül) 89/2 sayısında çıkan, tekrar gözden geçirilen ve düzeltilen bu metin, 1797/8 tarihli *Philosophisches Journal* adlı dergide yayımlanmıştır. Kaynak: F.J. von Schelling: *Ausgewählte Schriften* (1794-1800), Cilt I, ss. 295-305, Suhrkamp, Frankfurt, 1985 –çev. n.

olayları vardır. Burada sel baskınından, depremlerden vb. söz edilir. Ancak,

1) tüm bu olguların doğanın *görünümleri* olarak değil, doğal varlık olarak *insan*ı etkilemiş doğa *olaylar*ı olarak tarihe geçtikleri kolayca anlaşılır. Örneğin, eskiçağ *yıllık*larında bir kuyruklu yıldızın görünmesinden bahsediliyorsa da, eğer bu o zamanki insanların davranışlarına/edimlerine etkide bulunmadıysa, tarihe ait değildir. Bu anlamda tarihçiler, Sezar'ın ölümünü önceden bildiren göktaşlarından ya da Kolumbus'u İspanya'ya önceden bildiren ay tutulmasından söz edebilirler.

2) Doğa olayları tarihe geçmelerini sadece insanların *bilgisizliği*ne borçludurlar; zira insanlar, örneğin dikkat çeken meteorları vb. şeyleri açıklamayı bilselerdi, bunların gelecek habercileri olduklarına inanmazlardı. Yahut, niçin güncel doğa olaylarından tarihte söz edilmez? Eğer ilk insan yeryüzünde yaşadığı ilk günün tarihini anlatmış olsaydı, bu anlatıma kesinlikle gün doğumunun o muhteşem görünümüyle (bizim, dünyanın/acunun kaostan çıkışıyla başlamamız gibi) başlardı. Yahut sabah doğup akşam ölen günübirlik böceklerden biri yaşamının tarihini geride bırakabilseydi, tarihî olarak bu gezegenin dönümünü anlatacak değil miydi?

O hâlde, *belli aralıklarla düzenli tekrarlandığını gördüğümüz olaylar, tarihe ait değildir*; tekrarlanım kuralı bilinmiyorsa da, bunlar tarihe ait değildir (zira bu önceden varsayılır). Hele ki bu kural biliniyorsa, tarihe hiç ait değildirler! –Bununla ilkin açıklığa kavuşan şey, tarihin *Mendelssohn*'un sandığı gibi *belli aralıklı döngüler içinde* gidemeyeceği, aksine *ileri doğru yol alan* şey olması gerektiğidir.

Gezegenlerin döngüsü, bunların belli aralıklarla görünmesi gibi şeyler, insan için o buradaki düzenliliği *fark etmediği* sürece *tarih*tir. Bu düzenliliği insan tamamen *belirlediğinde*, artık gökyüzünün tarihi kalmaz. Güneş tutulmalarını önceden hesaplamayı öğrendikten bu yana, bunlar tarihin konusu olmaktan çıktılar. Yanardağ patlamaları tutanaklara geçirilmektedir;

bunların tekrarının bir kurala bağlı olduğunun farkına varılır ve sonra da bu kural ortaya çıkarılırsa, bunları tutanağa geçirmek gereksiz olurdu. Bir kuyruklu yıldızın tekrar gelişinin önceden hesaplanması daha güvenilir olsaydı, bu hesaplamaların onaylanmasını önce tarihten beklemezdik. Demek ki, *a priori olarak önceden hesaplanabilen, zorunlu yasalar doğrultusunda oluşan şey, tarihin konusu değildir ve aynı şekilde, yani tarihin konusu olan şeyin önceden a priori olarak hesaplanabilmesi gerekli değildir*.

Doğa tasviri, şimdiye değin haklı olarak *doğa tarihi* diye adlandırıldı; zira o, kendi sistemini doğanın tıpatıp kopyası olarak ileri sürmeye kalkışamayacağından, her yeni buluş, bu sistem için *tarihî*dir, yani önceden kestirilemeyen bir çoğalmadır ve dahası, şimdiye kadarki sistem içinde henüz cins kavramı bulunmayan bazı hayvan veya bitki türleri bulunabileceğinden, böylesi bir buluş ancak *tarihî* olarak tutanaklara geçebilir.

Buna rağmen, eğer bir zaman doğa *tarih*ini doğa *sistem*ine yükseltmek mümkün olursa, asıl anlamda bir *doğa tarihi* için yine de yer kalabilir. Ve böylelikle burada tüm araştırmamıza ışık tutacak bir noktaya vardık.

Tek tek tüm canlıları bir ve aynı canlının gelişiminin yalnızca farklı basamakları olarak tanımlamak,[1] (fiziksel açıdan) hiç kuşkusuz oldukça iddialı ve hattâ bazılarınca saçmalığa yakın bir varsayımdır. Bu durumda tüm canlıların ilk örneği [*Urbild*] bizim şimdiki doğa sistemimizin merkez noktasını oluşturmak zorundadır. Bu varsayımdan vazgeçilse de, geriye biraz daha az iddialı bir varsayım kalmaktadır: Organik doğanın şimdiki durumu, ilk durumundan çok ama çok farklıdır. Bu savın tarihsel kanıtını, sadece soyu tükenmiş canlıların fosilleri oluşturmaz (sanki doğa, ilk canlı örneklerini güneşe olan uzaklığı açısından çok büyük ya da çok eksik yaratmış gibi, ... ki bundan,

[1] Schelling'in burada belirttiği düşünceler, Darwin'in evrim teorisini içeren ana eserinin özet şekilde yayımlandığı 1859 yılından çok daha öncedir –çev. n.

onların orijinallerinin başka gezegenlerde varlıklarını sürdürdükleri çıkarılabilirdi...), ayrıca hem sonsuz çoklukta en büyük birliği arayan aklın ilgisi hem de farklı türler arasındaki farklı yapılanmalarda birbiriyle uyuşan özellikleri görmek, bizi buna zorlar; zira organik doğanın temel bir değişkenliğe sahip olduğu varsayılırsa, (Kant'ın insan türünde örnek gösterdiği gibi) ilk cinslerin sayısı oldukça azaltılabilir ve bir yığın sözde farklı türler, aynı cinsten sapmalara bağlanabilir.

Bu iki varsayımdan hangisi gerçekleştirilebilir olursa olsun, ikisinden birinin açımlanması, bizi asıl anlamda bir doğa tarihine götürecektir. Birincisine göre doğayı özgür olarak tasarlarız, yani doğa (artık hiçbir yerde varolmayan) bir ilk canlıyı tüm olası yönlere doğru geliştirir; bir yerde bir gücü diğerlerinin zararına baskı altında tutarken, başka bir yerde organik güçlerin bazen az, bazen çok yoğunluğuyla organik güçler arasında bir denge yaratır –bu varsayımla ayrıca yeryüzündeki canlıların sayı, büyüklük, organlarının yapı ve işlevlerine ilişkin dışsal farklılıklarını organik güçler arasındaki temel bir içsel farklılığa değin geri götürebilirdik (ki onlar, bu güçlerin sadece dış görünümleri olurlardı). İkinci varsayımla birlikte şimdi, tüm canlılar için ortak bir ilk örnek değil ama artık çok sayıdaki ve varlıklarını özel doğal etkilerle yavaş yavaş orijinalden *sapma*ya borçlu ayrı türlerin ortak ilk örneklerini temel olarak almamız gerekecektir.

Ancak, doğanın bu şekilde açıklanmasının *doğa tarihi* olabileceği, bizim burada doğayı bir anlamda *özgürlük* olarak tasarlamamızdan ötürüdür; ama bu, bizim onu *yasasızlık* içinde tasarladığımız anlamına gelmez; zira doğanın tüm ürettikleri *sapma* sonucu oluşmuş olsalar da, bu yine de bir *ideal*den sapmadır ki, doğa bu idealin sınırlarını hiçbir yerde aşamaz.

Böylece, araştırmamız için önemi sonradan belli olacak önermeye varmış sayılırız: *Tarih yalnızca bir idealin* ve (özelde) *bu idealden sonsuz çoklukta sapmaların olduğu*, (genelde ise) bu sapmaların *ideal ile tamamen uyuştuğu yerde vardır*. Bu

önermeyle aydınlanan şey, yalnızca bir *cins* özelliği taşıyan varlıkların tarihi olabileceğidir. Böylelikle insan soyunu tarih içinde *bir bütün* olarak tasarlama yetkisini bu önermeden çıkarabiliriz.

Şimdi asıl konumuza geri dönüyoruz. Doğanın ürettiklerinin, doğanın önündeki bir ilk örnek tarafından yönlendirildiğini varsaydığımız sürece, doğada bir özgürlük görüntüsü vardır, ama bu yalnızca bir *görüntü*dür –(Bu görüntünün doğaya başlangıçta nereden geldiğinin çıkarımı, bir doğa felsefesi tarafından yapılmalıdır). Demek ki, sadece bir *doğa tarihi* görüntüsü vardır. Bu arada bu analoji/benzeşim, bizim şunu kavramamızı sağlar: Bir tek ve asıl anlamda tarih, yalnızca, *özgür bir edimin yönlerini a priori belirlemenin mutlak olarak*, yani bilmenin hiçbir seviyesi için *mümkün olmadığı yerde* oluşur (zira kendi yapılanmaları içerisinde doğanın özgür bir ediminin yönlerini a priori olarak zorunlu diye kavramak, bizim açımızdan bize göre olabilir, ancak *mutlak anlamda* imkânsız değildir).

Şimdiye değin söyleneni özetlersek, sonuç olarak şu önermeler çıkar:

1) *İlerlemeyen şey [nicht progressiv], tarihin nesnesi değildir.*

Ancak *ilerleme* kavramı daha ayrıntılı belirlenmelidir. Örneğin, içinde art arda gelen edimler olmasına rağmen mekanik devinim, *ilerleyen* bir devinim değildir, zira mekanik devinimler bir döngü içindedirler; bu nedenle, edimlerin bu türden bir deviri (hep tekrarlanan) sadece bir edim sayılabilir –Böylelikle aynı nedenden ötürü, asıl anlamda *hayvanların tarihi* yoktur. *Birincisi* (hayvan *olarak*) bir hayvanın tarihi yoktur; çünkü bir hayvan, hiçbir zaman dışına çıkamadığı bir edimler döngüsü içinde tutsaktır. Bir hayvan ne ise, ebedîyen odur; o ne olacaksa, daha üst ancak bozulmaz bir mekanizmin yasalarınca önceden belirlenmiştir; ama insanın tarihi önceden belirlenmemiştir. O, kendi tarihini kendisi yapabilir ve yapmalıdır; zira insan tarihinin pratik açıdan plânlı *olması gerek*irken (aynı nedenle) teorik açıdan plânlı olamayacağı, insanın özelliğidir –İçlerinde

işçilik dürtüsü [*Kunsttrieb*] olan bazı hayvanların, örneğin bir kunduzun, arının ve benzerlerinin tarihinden yalnızca benzeştirme açısından söz edilebilir, çünkü bu hayvanların üretken işçiliğinde, her ne kadar bir yanılgı da olsa, özgürlüğe benzer bir şeyin olduğu sanılır; ancak, böylesi bir hayvanın organik güçlerinin iç mekaniğini kavrayabilseydik, o ürünlerin tesadüflükleri ortadan kalkardı –(gerçek poetik tarzda ortaya çıkmış bir şiirin tarihinin olması, zorunlu bir şey değildir dersek).

Aynı nedenden ötürü, *hayvanlar*ın ya da hayvan cinsinin tarihi yoktur, çünkü *hayvan cinsi ilerlemez*; çünkü *tek tek* her birey, cins kavramını *mükemmel olarak* vermektedir; çünkü *tek tek* her biri kendi cinsinin idealini gerçekleştirmektedir, yoksa şunlar düşünülemez: Sonsuz çoklukta birbirini izleyen kuşakların gerçekleşmesi, bir kuşaktan diğerine aktarım, önceki temel üzerine inşâ etme, öncekilerin kazanımını çoğaltmak, önünde öylesine durdukları sınırı aşmak.

2) *Mekanizmin olduğu yerde tarih yoktur*; ve aynı şekilde, *tarihin olduğu yerde mekanizm yoktur*.

Örneğin, (yapısındaki birliğe uygun olarak) hep düzenli işleyen bir saatin tarihini düşünebilir miydik? İki nedenden ötürü hayır: Birincisi, onda başlama özgürlüğü yoktur; ikincisi ise, saat içinde edim çeşitliliği yoktur, zira saatte gördüğümüz şey, hep tekrarlanan bir ve aynı olgudur. Bu yüzden –kendisi bir makineye dönüşmüş (yemiş, içmiş, evlenmiş ve ölmüş)– saat gibi yaşamış bir insan, değil tarihin, bir hikâyenin bile nesnesi olamaz.

Bu iki önerme genelleştirilirse, şu önerme ortaya çıkar:

3) Teorisi *a priori yapılabilenin, tarihi olmaz* ve aynı şekilde, *neyin a priori teorisi yoksa, sadece onun tarihi vardır*.

Demek ki, insan tarihe (a posteriori) sahipse, bunun nedeni, onun tarihe (a priori) sahip olmamasıdır; kısaca, insan tarihini beraberinde getirmez, aksine onu kendisi yapar.

Bu önermeden başka çıkarımlar yapmadan önce, bazı açıklamalar yapılmasına izin verilsin.

Bizim savımızın içeriği şudur: A priori olarak belirleyemeyeceğimiz her şey, bizim için tarih olacaktır. Demek ki, önemli olan, bir şeyin belli bir mekanizme sahip olduğu ya da belli yasalara göre oluştuğu değil, bizim bu mekanizmi *kavrayıp kavramadığımız* ve bu mekanizmin yasalarını *açıklayıp açıklayamadığımız*dır. Buna göre, örneğin bir ozan, *kasten*, zorunlu bir olguyu (genel doğa mekanizmiyle ilişki içinde görmeyip) tesadüfî olarak sunarak tarih olmayan şeyi tarihleştirebilir. Bu yüzden (aynı zamanda *ozan* olan) tarihçinin/tarih yazıcısının bir tür *batıl inanca* sahip olması hor görülmez; zira bir tarihçi işinin ehli ise, hiçbir doğa olayını, bunun salt doğaldan daha fazla olduğu (ardında daha yetkin, gizli bir elin olduğu) sanısını uyandırmadan kolaylıkla tarihe geçirmez. *Söylence/tarih*[2], tüm bilimlerde *teori*den önce gelir. Örneğin, (ortaya çıkış yeri neresi olursa olsun) eski Yunan mitolojisi aslında (daha henüz açıklanmaya başlanmamış) *doğa*nın tarihsel bir şematizminden [*Schematismus*] başka bir şey değildi –Böylece duyularüstü bir dünyanın nesnelerine ilişkin her öğreti, (bu dünyaya ilişkin doğa yasalarını henüz bilmediğimizden) tarih/söylence olur ve her teorik din, mitolojiye dönüşür, dahası hep mitoloji olmalıdır ve hiçbir zaman başka bir şey olmamalıdır (zira din, yalnızca poetik gerçekliğe sahip olabilir ve yalnızca mitoloji olarak doğrudur).

Buna göre, *bilgi*mizin sınırlarının genişlediği oranda *tarih*in/ *söylence*nin sınırları daralacaktır (bu yüzden, bazılarının tarihî bilgilerinin kapsamı, asıl bilgilerinin kapsamıyla ters orantılıdır –zira kaç kişi, bilginin ne olduğunu biliyor ki!) –Böylece, başka bir açıdan bakılırsa, tarihe sahip olmamız, dar kafalılığımızın ürünüdür; zira her birimiz üzerine düşeni tam olarak yerine yasa geçerli olamazdı ve o zaman tüm tarih son bulurdu; bu nedenle (tıpkı içinde yalnızca mükemmel varlıkların oynadığı bir tiyatro oyunu sırasında ya da örneğin Richard-

[2] Biri diğerine dönüşebilen söylence/hikâye ile tarihi Schelling, her iki anlamı da içeren *Geschichte* sözcüğü ile verebilmektedir –çev. n.

son'un romanlarındaki gibi içinde ideal insanlardan bahsedilen bir romanı, ya da içinde başrolü en sıkıcı varlıkların, yani meleklerin oynadığı dinsel bir destanı okurken hissedilen) mutlak şekilde aklın egemen olduğu bir duruma ilişkin her tasarıma kaçınılmaz olarak yapışan can sıkıntısı duygusu bu yüzdendir. Bu nedenle, eğer bir mutlak varlığı *bizim dışımızda* varsayarsak, o zaman onun tarihi *olamaz*; kendi tarihimiz ise, buna göre sadece bir yanılgı ve dar kafalılığımızın mutlu düşünün bize varmış gibi gösterdiği özgürlük de, (bilmediğimiz) o mutlak varlıktan ötürü kaçınılmaz zorunluluk olurdu. Bu yüzden, dogmatizmde özgürlük yoktur; aksine, sadece kadercilik vardır ve aynı şekilde *özgürlük*ten yola çıkan felsefe, böylelikle bizim dışımızdaki her mutlak varlığı ortadan kaldırır.

Öyleyse, mademki insan, tarih a priori olarak belirlenmediği sürece tarihe sahip olabilir, o zaman bundan şu çıkar: A priori tarih, kendisiyle çelişir ve *eğer tarihin felsefesi* a priori tarihin bilimi demekse, *tarihin felsefesi* olmaz. Kanıtlamak istediğimiz buydu.[3]

çev. Ali Irgat

[3] Bu yazının devamı yayımlanmadı. "Genel Taslak" bu yazıyla son buldu.

STUDIUM GENERALE: AKADEMİK EĞİTİMİN YÖNTEMİ ÜZERİNE DERSLER*

❄

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling

[1802]

10. Ders: Tarih ve Hukuk Bilimleri

Nasıl ki mutlak olan kendisini doğa ve tarih şeklinde çift yapılı bir ve aynı şey olarak göstermekte, aynı şekilde real bilimlerin belirsizlik noktası [*Indifferenzpunkt*] olarak teoloji de, bir yandan tarih bilimine, diğer yandan ise doğa bilim(ler)ine ayrılır; bu arada, her doğa bilimi kendi nesnesini diğerlerinden ve böylelikle de en üst birlikten ayrı olarak gözlemler.

Ancak bu, her doğa biliminin kendi içinde merkez noktayı oluşturmasına ve böylelikle de en ilk bilgiye [*das Urwissen*] kadar geri gitmesine engel değildir.

Çeviren: Ali Irgat

* Almanca özgün metnin başlığı *Studium Generale: Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*'dur (Eingeleitet und erläutert von Hermann Glockner, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1954, ss. 129-43) ve 1802 yaz döneminde Jena Üniversitesi'nde sunulan on dört ders metninden onuncusudur.

Doğa ve tarihe ilişkin genel tasarım şudur: Doğada her şey empirik zorunluluk aracılığıyla, tarihte ise özgürlük aracılığıyla olagelmektedir. Ama işte sadece bunlar [doğa ve tarih –çev. n.], mutlak olanın dışında olmanın şekil ve tarzlarıdır. Tarihin ideal olan içinde, doğanın ise real olan içinde kendisini dışavurması açısından tarih, doğanın daha üst bir düzeydeki aşamasıdır [*Potenz*]: Bu her ikisi içindeki şey, özü itibariyle bu yüzden aynı şeydir, ama bağlı oldukları belirlenmişlik veya aşama nedeniyle değişiktirler. Bu her ikisinin içindeki saf öz/kendinde [*das reine An-sich*] görülebilse, o zaman onu, tarihte ideal, doğada ise real olarak yansıyan aynı şey olarak görürdük. Yansıma/görünüş [*Erscheinung*] olarak özgürlük, herhangi bir şey yaratamaz; o, yansımakta olan dünyanın iki yapılı şeklinden her birisinin kendisi için ve kendi tarzına göre yansıttığı bir evrendir. Tarihin sonuna ulaşmış dünya, buna göre ideal bir doğa, yani devlet olurdu, yani zorunluluğun ve özgürlüğün bir uyumun –ki özgürlük içinde ulaşılmış bir uyumun– dış organizasyonu olarak devlet olurdu. En önemli nesnesi bu birliği oluşturmak olan tarih, sözcüğün en dar anlamıyla geçmiş[1] olurdu.

Tarih [*Historie*] bilim olabilir mi diye burada karşımıza çıkan ilk soruya verilecek cevap açısından bu soru, herhangi bir kuşkuya izin vermemektedir; zira daha önce[ki derslerde] genel olarak varsayıldığı gibi, mademki tarih olarak tarih, bilimin tersi bir şeyse, o zaman onun bilim olamayacağı açıktır; ve mademki real bilimler, felsefî ve tarihsel olanın sentezleridirler, o yüzden tarihin kendisi tekrar real bir bilim olamaz, tıpkı felsefenin de olamayacağı gibi; yani nihaî açıdan bakıldığında tarih, felsefe ile aynı seviyededir.

---

[1] Schelling'in burada *Geschichte* kavramıyla oynadığını düşünüyoruz; zira bu çokanlamlı Almanca deyim ile aynı zamanda *tarih*, *geçmiş*, *hikâye*, *söylenti ve katmanlı/katmanlaşmış şey* ifade edilebilir –çev. n.

Bu ilişkiyi daha belirgin olarak görebilmek için, çeşitli yaklaşımlar [*Standpunkte*] arasında ayrım yapmalıyız ki, bunlardan yola çıkarak tarih düşünülebilsin.

Daha önce[ki derslerde] saptandığı gibi en üst yaklaşım, dinsel yaklaşım veya içinde tüm tarihin bir öngörünün eseri olarak kavrandığı yaklaşımdır. Bu yaklaşımın tarih içinde geçerli kılınamayacağı, onun felsefî yaklaşımdan özsel olarak ayrı olmadığından çıkar. Bundan şu anlaşılmaktadır: Ne dinsel ne de felsefî bir tarih konstrüksiyonunu reddetmekteyim; ne var ki, ilki teolojiye, diğeri felsefeye dâhildir ve zorunlu olarak tarihten farklıdır.

Mutlak olana karşıt tutum, empirik yaklaşımdır ve bu ise, iki taraflıdır. İlk tarafı, olagelmiş olanın sırf tespiti ve ortaya çıkarılmasıdır; ki bu, tarih araştırmacısının işidir ve tarihçi olarak tarihçinin sadece bir yanını temsil eder; diğer tarafı ise, empirik malzemenin bir anlama yetisi-özdeşliğine[2] göre birleştirilmesidir veya anlama yetisi-özdeşliği [yani kategoriler –çev. n.] özsel olarak olguların içinde yatıyor olmayacağından dolayı bu olgular, bir özne tarafından didaktik veya politik olarak tasarlanmış bir amaç doğrultusunda empirik açıdan daha çok tesadüfî ve uyumlu olmayan olarak görünürler. Tarihin bu şekilde genel değil, besbelli bir amaç için ele alınması, eski tarihçilerin de belirttiği gibi, pragmatik ele alış tarzıdır. Pragmatik tarih kavramı üzerine açıklamalarda bulunan Polybius, onun tarih kitaplarının belli bir amaç gütmesi, yani savaş tekniklerine yönelik amacından dolayı pragmatiktir; aynı şekilde Tacitus da pragmatiktir, çünkü o, Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden yola çıkarak adım adım ahlâksızlığın ve despotizmin etkilerini gösterir.[3]

---

[2] Schelling'in burada *Verstandes-Identität* ile anlama yetisi kavramlarını, yani kategorileri kastettiğini düşünüyoruz –çev. n.

[3] Gençlik döneminde Hegel, bir keresinde günlüğüne şunu not eder (krş. Hermann Glockner: *Hegel*, Cilt II, s. 10vd.]: "Pragmatik tarihin ne olabileceğini uzun zaman düşündüm; bugün kafamda onun ne ola-

Modern tarihçiler, pragmatik tini, tarih biliminde en yüce şey sayma eğilimindedirler ve en büyük övgü olarak birbirlerini bu sıfatla süslemektedirler. Ama işte, şahsi bağlılıklarından dolayı aklı başında olan hiç kimse, yukarıda değinilen iki tarihçinin anlatımlarını tarih biliminin doruk noktasına koyacak değildir. Pragmatik tin açısından Almanlardaki durum, Goethe'nin *Faust*'undaki Famulus'un durumu gibidir: "Çağın ruhu/tini dediğiniz şey, içinde çağların kendini yansıttığı kendi ruhunuz/tininizdir."[4] Antik Yunan'da en yüce, en olgun, en deneyimli kafalar, tıpkı ebedî karakterlerle yazılarını donatır gibi yazmak için tarihin kalemine sarıldılar. Herodotos, gerçek Homeros kafasında biri; Thukydides'teki Perikles Çağı'nın temsili, tanrısal bir görüye doğru yoğunlaşmaktadır. Bilimlerin hep sırf bir endüstri işi hâlini aldığı Almanya'da, tam da en ruhsuz kafalar tarihi ele almaya kalkışıyorlar. Dar görüşlü ve basit düşünen bir insan tarafından resimlenen büyük olayların ve karakterlerin resmi ne kadar iğrenç bir görüntüdür, hele ki böyle biri kendini akla sahip olmaya zorluyorsa ve sonra bunu, çağların ve ulusların büyüklüğünü kısıtlı görüşlere göre, örneğin ticaretin önemine, şu ya da bu yararlı veya zararlı buluşlara kıymet biçmek ve yüce olanı en mümkün olabilecek düzeydeki basit ölçekle ölçmek için kullanmaya çalışırsa; yahut tarihi malzeme olguları veya süslemeleri üzerine kafa yorup onları retorik boş lâflarla geçerli kılmaya çalışarak historik pragmatizmi bulmak isterse,

---

bileceğine dair bir tasarım oluştu. Pragmatik tarih, sanıyorum, sırf olguları sıralamakla yetinmeyip ünlü bir şahsın, tüm bir ulusun karakterini, gelenek göreneklerini, dinini vb. ile bunların diğer uluslarınkinden farklarını ve değişikliklerini açımlayan, büyük imparatorlukların çöküş ve yükselişlerini araştıran, şu ya da bu olgunun, şu ya da bu devlet şeklindeki değişikliğin, uluslarının yapıları, karakterleri vb. açısından ne tür sonuçlar doğurduğunu gösteren tarihçiliktir" –Hermann Glockner'in notu.

[4] *Faust I*, mısra 570.

örneğin insanlığın sürekli ilerlemesi gibi, biz insanların ne kadar yol aldığı gibi lâflar ederse!

Yine de en kutsal şeyin altında tarihten, yani dünya tininin bu büyük aynasından, tanrısal aklın bu ebedî şiirinden daha kutsalı yoktur: Tertemiz olmayan ellerin dokunmasına hiç ama hiç katlanamaz.

Tarihin pragmatik amacı, evrenselliği [*Universalität*] kendiliğinden dışlar ve zorunlu olarak da kısıtlı bir nesne gerektirir. Öğretme amacı, olgular arasında doğru ve empirik olarak temellendirilmiş şekilde bağlantı kurmayı gerektirir; her ne kadar zihin bu öğretim sonucu aydınlanacaksa da, akıl, eğer başka bir ekleme olmazsa, doyumsuz kalacaktır. Kant'ın dünya yurttaşlığı anlamında bir tarih plânı da, daha üst düzeyde olsa da, yani genel doğa zorunluluğu içinde aransa da, tarih içinde sırf bir zihin yasallığı [*Verstandesgesetzmäßigkeit*] hedeflemektedir; Kant'a göre bu doğa zorunluluğu aracılığıyla, savaşlardan barış ve sonunda hattâ ebedî barış ile çeşitli yanılmalardan sonra hakikî hukuk ortaya çıkacaktır.[5] Ancak, doğanın bu plânı, hakikî zorunluluğun sadece empirik bir yansımasıdır; öyle ki, örneğin insanlığın barışçıl ilişkilere, alışveriş ve ticarete doğru ilerlemesini ve sonra bunları insan hayatının ve çabalarının en yüce meyveleri olarak göstermek için doğa zorunluluğuna göre düzenlenmiş tarihin amacına, hem dünya yurttaşlığı hem de yurttaşlık amacı denmek zorunda kalınmasın.

Olgular arasında salt empirik zorunluluğa göre bağlantılar kurmak hep sırf pragmatik olabileceğinden, ama en üst idesi açısından tarihin tüm öznel bağlantılardan bağımsız ve özgür olması gerektiğinden, empirik tutumun da tarih tasvirlemelerinin en üst noktası olamayacağı açıktır.

Hakikî tarih de, olgusal ve gerçek olan ile ideal olanın sentezine dayanır; ancak o, felsefe aracılığıyla var değildir, zira felsefe, daha ziyade gerçekliği ortadan kaldırır ve tamamen ide-

[5] Krş. Immanuel Kant: "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi" [1784] ve "Ebedî Barış" [1795].

aldir. Tarih ise, hem tamamen gerçeklik içinde hem de aynı zamanda ideal olmalıdır. Bu ise, gerçekliğe hiç dokunmayan sanattan başka yerde mümkün değildir; tıpkı gerçek olayları veya hikâyeleri bir mükemmellik ve birlik içinde gösteren sahne gibi, ki bu sahne aracılığıyla bu hikâyeler, en yüce idelerin ifadesi şeklini alırlar. Gerçek olanın bilimi olarak tarihin, aynı zamanda bilimin de üzerinde durduğu ideal olanın daha yüksek alanına kaldırılması, demek ki sanat aracılığıyladır; buna göre tarihe üçüncü ve mutlak yaklaşım, historik sanat yaklaşımıdır.

Bu yaklaşım ile daha önce belirtilen yaklaşımlar arasındaki ilişkiyi göstermemiz gerekmektedir.

Herhangi bir sanata olan sevgisinden dolayı, bir tarihçinin, tarihin malzemesini değiştiremeyeceğini belirtmeye gerek yoktur; zira tarihin en yüce yasası hakikat olmak zorundadır. Aynı şekilde daha yüksek düzeyde bir tasvirin, olaylar arasındaki gerçek bağlantıyı göz ardı ettiği düşüncesi olamaz; buradaki mesele, tıpkı tiyatro oyunlarındaki eylemlerin temellendirilmesi meselesi gibidir; yani bir sonraki eylemin, bir önceki eylemden ve sonuçta hepsinin ilk sentezden zorunlu olarak çıkması, ama birbiri ardına gelmenin empirik olarak değil, sırf şeylerin daha yüksek bir düzeninden yola çıkarak kavranılır olması gerektiği gibidir. Ne zaman ki aklı tatmin eden empirik nedenler daha yüksek bir zorunluluğun görünebilmesinin araçları olarak kullanılırlar, tarih ancak ilkin o zaman akıl için mükemmelliğine/sona ermesine [*Vollendung*] kavuşur. Bu şekilde tasvirlenen tarihin etkisi, sadece sonsuz bir tin/ruh tarafından yaratılmış olabilecek en büyük ve en şaşılası bir dramanın etkisinden daha az olamaz.

Biz, tarihi, sanatla aynı düzeye koyduk.[6] Ancak bunun gösterdiği şey, her zaman zorunluluk ve özgürlüğün bir özdeşliğidir ve bu görünüm, öncelikle trajedide, bizim hayranlığımızın

[6] Hegel, sonrasında bu tutumdan tekrar vazgeçti ve 'bilimsel', yani felsefî-diyalektik konstrüksiyonu, sanatsal görünün yerine koydu –H. Glockner'in notu.

esas nesnesidir. İşte, bu aynı özdeşlik, aynı zamanda felsefenin ve hattâ dinin tarih karşısındaki yaklaşımıdır; zira o, dünya plânında insanın özgürlüğünü genel zorunlulukla ve bu zorunluluğu da insanın özgürlüğüyle birleştiren öngörüde [*Vorsehung*] bilgelikten başka bir şey görmez. Ancak, esasında tarih, ne felsefî ne de dinî bir yaklaşıma dayanmak zorundadır. Buna göre tarih, özgürlük ile zorunluk arasındaki o özdeşliği de, bu özdeşlik, hiç terk etmemesi gerektiği gerçeklik açısından nasıl görünüyorsa, öyle göstermek zorunda olacaktır. Bu açıdan bakıldığında bu özdeşlik, sadece kavranılmamış ve tamamen nesnel özdeşlik, yazgı [*Schicksal*] olarak saptanabilir. Bu düşünce, tarihçinin hep yazgı lâfını etmesi gerektiği anlamına gelmez; aksine yazgı, tarihçi tasvirinin nesnelliği aracılığıyla kendiliğinden ve tarihçinin herhangi bir katkısı olmadan ortaya çıkmalıdır. Herodotos'un tarih kitaplarında yazgı[7] ve intikam, görünmeyen ama her yerde egemen olan tanrılar olarak ortalıkta dolaşmaktadırlar; giriş konuşmaları yaparak kendini teatral gösteren Thukydides'in daha yüksek düzeyli ve tamamen bağımsız anlatım tarzında o daha yüksek düzeydeki birlik, biçimsel ifadesini bulmaktadır ve tamamen dış görünüşe kadar getirilmektedir.

Tarih biliminin nasıl okunması gerektiğine dair şu yeterli sayılsın: Tarih, belli bir başlangıcı ve belli bir sonu olmayan bir destan gibi incelensin. En önemli veya en ilginç sayılan noktadan yola çıkarak bütün oluşturulsun ve her yöne doğru genişletilsin.

Hiçbir şey öğretmeyen o evrensel tarih kitaplarından [*Universalhistorien*] kaçınılsın ama henüz daha başkaları yok.[8] Esas

---

[7] Schelling burada, daha önce kullandığı ve yazgı olarak çevirdiğimiz ama aslında Almanca 'gönderilen' anlamına gelen *Schicksal* sözcüğü yerine, 'belâ, kötü kader' anlamındaki *Verhängnis* sözcüğünü kullanmaktadır –çev. n.

[8] Schelling, evrensel tarih kitaplarına karşı uyarmaktadır. Örneğin, o zamanlar pek yaygın olan Johann Matthias Schröckh'ün genel dünya

evrensel tarih, destan tarzında, yani Herodotos'taki ruhla yazılması gerekirdi. Şimdilerde evrensel tarih denilen şey, içinde tüm özel ve önemli şeylerin silikleştirildiği özet kitaplardır: Tarih bilimiyle özel olarak uğraşmayan biri de, mümkün olduğu kadar kaynaklara ve tekil tarihlere [*Partikulargeschichten*] gitsin, bunlar onu daha çok bilgilendirecektir. Yeni tarih için ise, iddialı şekilde karakter tasvirleri yapmayan, psikolojik olarak motive etmeyen kroniklerin* safdillik içindeki basitliğini sevmeye alışsın.

Kim ki kendisini tarih sanatçısı olarak yetiştirmek ister, sadece eski tarihçileri örnek alsın; genel ve kamu hayatının parçalanışından sonra bir daha onlara erişilemedi. Aslında tarihçi değil sadece konuşmacı olan ve yeniçağın büyük dönüm noktasının tüm gücünü ve kapsamlı kavranılışını içeren esere sahip Gibbon'u[9] bir yana bırakırsak, aslında sadece ulusal tarihçiler vardır ki, bu anlamda gelecek, sadece Machiavelli ve Joh. Müller'den[10] bahsedecektir.

Yakışır biçimde tarihi yazmak isteyen birinin hangi basamakları çıkması gerektiğini, kendini bu mesleğe adamış biri, o tarihçinin[11] gençken yazdığı mektuplardan az da olsa çıkarabilir. Ancak, zaten bilim ve sanat ile deneyim dolu ve kamu ha-

---

tarihi üzerine ders kitabı: *Lehrbuch der allgemeinen Weltgeschichte* 1777[3] –H. Glockner'in notu.

* Tarihsel olayları kaydeden, vak'anüvis –haz. n.

[9] Edward Gibbon [1737-1794]. Ana eseri *History of the decline and fall of the Roman Empire* [*Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*] 1782/8 tarihleri arasında yayımlandı.

[10] Anılan eserler, Niccolò Machiavelli'nin [1469-1527] *Floransa Tarihi* ile Johannes v. Müller'in [1752-1809] *İsviçre Konfederasyonu Tarihi*'dir [1786/1808].

[11] Schelling burada, daha 1796 yılında Almancaya çevrilen ve 1801'de basımı birçok kez tekrarlanan Edward Gibbon'un otobiyografisi ve mektuplarını kastetmektedir –H. Glockner'in notu.

yatını oluşturma gücünde olan her şey, tarihçiyi eğitmeye katkıda bulunmalıdır.

Historik tarzın ilk örnekleri, başlangıçtaki şekliyle destan ve trajedidir; zira nasıl ki Nil Nehri'nin kaynakları gibi başlangıçları bilinemez olan evrensel tarih, destansal şekli ve doluluğu sevmektedir, özel tarih ise bunun aksine, daha çok ortak bir merkez nokta üzerinde yoğunlaşmak ister; tarihçi için, büyük düşüncelerin ve yüce düşünme tarzının esas kaynağı olan trajedi hakkında tarihçinin eğitilmiş olması gerektiğine değinmeye hiç gerek yoktur.

Özgürlüğün ya da devletin nesnel şekilde organize edilişini[12] dar anlamda tarihin nesnesi olarak belirliyoruz. Nasıl ki zorunlu olarak doğanın bilimi vardır, aynı şekilde onun da bir bilimi vardır. Ona ilişkin ideyi deneyimden çıkarmak daha da zordur, zira onun kendisi ilkin idelere göre yaratılmak ve devlet, sanat eseri olarak gözükmek zorundadır.

Mademki real bilimler felsefeden sadece tarihsel öğeler dolayısıyla farklıdır, aynı şekilde bu, hukuk bilimi için de geçerli olacaktır; ancak tarihsel olan, sadece idelerin ifadesi oranında bilimlere dâhildir, yani doğası gereği sırf sonlu olan değil, tıpkı sırf devletin dış mekanizmasına ilişkin tüm yasa formları gibi; şu anki hukuk biliminde öğretilen şeylerin tümü buraya aittir ve bir kamu durumunun ruhu/tini bunların içinde artık sadece harabeler içindeymiş gibi görülür.

Bu dikkate alındığında, onun empirik olmasından başka koşul yoktur ve mahkemelerde veya kamu ilişkilerinde bu şekilde kullanılmasını öğrenmek ve öğretmek, ayrıca ondan pay almayan şeylere felsefeyi karıştırarak onun kutsiyetini kirletmemek gerekmektedir. Devletin bilimsel inşâsı [*Konstruktion*], iç hayatı açısından sonraki çağlarda şundan daha uygun tarihsel öğe bulamaz: Karşıt olanın kendisinin, karşıtı olduğu şeyin tekrar düşünülmesine [*Reflex*] hizmet etmesi. Bireysel hayat ve onun-

[12] Schelling aslında burada 'organizma' terimini kullanmaktadır: "die Bildung eines objektiven Organismus der Freiheit oder des Staats."

la birlikte bireysel haklar kamusaldan ayrıldı; ama bundan ayrı hâlde onun mutlaklığı, doğa içindeki tek tek cisimlerin varlıklarının ve kendi aralarındaki özel ilişkilerinin mutlaklığı kadar azdır. Genel ve kamusal ruhu/tini bireysel hayattan tamamen geri çekmekle o, devletin sırf sonlu yanı olarak ve tamamen ölü olarak geriye kaldığı için, onun içinde hükmeden yasallığın empirik nedenlerini tek tek durumlarda göstermek veya tartışılır durumlar hakkında ona göre karar vermek üzere bu yasallık için ideleri kullanmak mümkün değildir, en fazla mekanik bir zekâ kullanılabilir.

Bu bilimde evrensel-historik bir görüşe yetkin olmak isteyen şey, kamusal hayatın formudur, ancak yeni dünya ile eskisi arasındaki karşıtlıktan ve tipik özelliklerinden de yola çıkarak kavranabilir ve genel bir zorunluluğa sahip olma koşuluyla.

Kendini mecburen dış ve nesnel bir birlik içinde dışa vuran zorunluluk ile özgürlük arasındaki uyum, kendini bu görünüm içinde ikiye ayırır ve her seferinde real veya ideal olarak ifade edilmesine göre farklı bir biçime sahiptir. Bu uyumun real olan içindeki eksiksiz dışavurumu, idesi gerçekleştirilmiş eksiksiz devlettir; bu gerçekleşme ise, özel ve genelin mutlak olarak bir olmasıyla, zorunlu olan her şeyin aynı zamanda özgür, özgür olarak vuku bulan her şeyin de aynı zamanda zorunlu olmasıyla olur. Özgürlük ve zorunluluğun nesnel bir uyumu içinde dış ve kamusal hayatın yok olmasıyla birlikte, bireysel hayatın yerine ideal birlik olarak kilise geçti. Ayrıca kiliseye olan karşıtlığında devletin kendisi, içinde her ikisinin de bir olduğu bütünün doğa kısmıdır. Kendi mutlaklığında devlet, içinde barındırdığı kendi karşıtını dışavurumda püskürtmek zorundaydı: Eğer kamu hayatının sadece bir dalı olan dinsel gizemleri [*Mysterien*] kilise saymazsak, tıpkı kilise tanımayan Eski Yunan devleti gibi; dinsel gizemler bilineli, devlet gizlendi,[13] çünkü devlet içinde sadece tekil bütün içinde yaşar, yoksa bütün tekil içinde

[13] "... seit die Mysterien exoterisch sind, ist der Staat dagegen esoterisch, ..."

yaşamaz; tekilin bütünle ilişkisi, farklılık ilişkisidir. Devletin real olarak dışavurumunda çokluk içinde birlik vardı, öyle ki, onunla tamamen birdi; her ikisinin birbirine karşıt yapılmasıyla, tüm diğer mevcut karşıtlıklar da devlet içinde ön plâna çıktı. Birlik, egemen olan şey hâlini almalıydı, ama mutlak biçimde değil, soyut biçimde, yani kavramı, kilise kavramı ile özünde iç içe geçmiş hükümdarlıkta [*Monarchie*]; bunun tersine, birliğin karşıtı olarak konulan çokluk veya kitle, tamamen tekillere parçalanmak ve genelin aracı olmaya son vermek zorundaydı. Nasıl ki doğadaki çokluk, sonsuzluğun sonluluk içine katılması olarak yine mutlaktır, aynı şekilde eksiksiz devlet içindeki çokluk da işte, bu çokluğun (kölelik aşamasında) gelişimi tamamlanmış bir dünya şeklinde organize edilmesinden geliyordu; bu nedenle köle olmayanlar, ideal ve idelere benzeyen hayatın katıksız semavî havasında hareket ederken, [çokluk] bu dünya içinde mutlak ama ayrı olarak, ve işte bu yüzden aynı zamanda devletin mevcut real kısmıydı. Nasıl ki eski dünya katıksız ayırmanın ve kısıtlamanın dünyasıydı, aynı şekilde yeni dünya da, her ilişki açısından karışmışlığın dünyasıdır. Yurttaşlık özgürlüğü denilen özgürlük, kölelik ile özgürlüğün en bulanık karışımını meydana getirdi ama, mutlak ve bu nedenle tekrar onun ya da bunun özgürlük içinde mevcut olmasını sağlamadı. Birlik ile çokluğun birbirine karşıt koyulması devlet içinde aracıları gerekli kıldı; ama yönetme ve yönetilme ortasında herhangi mutlak dünya şeklini alamayan ve sadece bu karşıtlık içinde varolan bu aracılar, hiçbir zaman bağımsız, kendine özgü ve özsel bir gerçekliğe ulaşamadılar.

Özgür biri olarak, hukuk ve devletin pozitif/olgucu bilimini kavramak isteyen herkesin ilk çabası, gelecekteki dünya ve bu dünya içindeki kamu yaşamının zorunlu formları hakkında felsefe ve tarih yardımıyla canlı bir tasarım edinmek olmalıdır. Bu bilim, bağımsız bir ruhla, herhangi bir kullanım ve amaçtan uzak olarak ele alındığında, eğitim kaynağı olarak hangi kaynağın bu bilimde açılması gerektiği önceden hesaplanamaz.

Bunun için esas önkoşul, devletin esas olarak ve idelerden yola çıkarak inşâ edilmiş olmasıdır; bu ödevi şimdiye kadar bir tek yapan Platon'un *Devlet*'idir. Burada da, modern ile antik arasındaki karşıtlığı görmemiz gerekmesine rağmen, Platon'un bu tanrısal eseri, hep bir prototip ve örnek kalacaktır. Şu zamanki bağlamda devletin hakikî sentezi üzerine söylenebilecek şey, daha önce söylenenlerle en azından imâ edilmiştir ve mevcut bir metni ayrıntılı ele almadan veya ona atıfta bulunmadan daha fazla açıklanamaz. Bu yüzden, sadece, doğal haklar denilen şey konusunda şimdiye kadar ne kastedildiyse ve neye ulaşıldıysa onu göstermekle yetiniyorum.[14]

Felsefenin bu alanında inatla ayakta kalmayı beceren şey, analizcilik ve formalizmdi. İlk kavramlar ya Roma Hukukundan ya da herhangi bir mümkün formdan alındı; öyle ki, doğal haklar sadece insan doğasının tüm olası içgüdüleri, tüm psikoloji açısından değil, aynı zamanda düşünülmesi olası tüm formlar açısından da zamanla ele alındı. Bunların analizi sonucu bir yığın formel cümleler bulundu ve sonra bunların yardımıyla pozitif/olgucu hukuka bir çekidüzen verilmesi umuldu.

Öncelikle Kantçı hukukçular, bu felsefeyi kendi bilimlerinin hizmetçisi olarak yoğun bir şekilde kullanmaya başladılar ve bu amaç için doğal hakları doğru olarak hep reforme ettiler. Bu tür bir felsefe, kavram kapmaya çalışmak olarak kendini göstermektedir; bu arada, bu kavramların ne tür bir kavram oldukları önemsizdir; önemli olan onların bir tekillik teşkil etmesi, bir kavramı yakalamış kişinin, bu kavramdan diğer kavramlar yığınını çıkarmak için harcadığı çabayla bir sistem görün-

---

[14] Buradan sonraki açıklamalar, Hegel'in "Doğal Hakları Bilimsel Ele Alış Tarzları, Doğal Hakların Pratik Felsefe İçindeki Yeri ve Pozitif Hukuk Bilimleriyle İlişkisi Üzerine" (*Kritisches Journal der Philosophie* 1802/3) adlı çalışması ile karşılaştırılmalıdır. Bu konuyla ilgili ayrıntılı yorum için bkz. Hermann Glockner, *Hegel*, Cilt II [1940], ss. 301-45.

tüsü verebilmesidir, ama bu sistemin yerine kısa bir zaman sonra bir başkası geçecektir.

Devleti tekrar real bir organizasyon olarak inşâ etmeye dair ilk girişim, Fichte'nin "Doğal Haklar"ıydı.[15] Hakların sırf güvence altına alınmasıyla ilişkili olan anayasanın sırf negatif yanı izole edilebilse ve kamu hayatının ritmik devinimi ve güzelliği, enerjinin tüm pozitif gösterilerinden soyutlanabilse, burada (Fichte'nin eserinde –çev. n.) gösterilenden daha başka bir sonuca varmak veya başka bir devlet şeklini bulmak pek zor olacaktır. Ancak sırf sonlu yanın ön plâna çıkarılması, anayasa organizmasını [*Organismus der Verfassung*] içinde hiçbir mutlak şeyle karşılaşılmayan sonsuz bir mekanizm olarak genişletir. Zaten şimdiye kadarki denemelerin hepsine, çabalarının bir şeye bağlı olduğu, yani şuna ya da buna *ulaşabilmek* için bir devletin inşâsının düşünüldüğü suçlaması yapılabilir. Bu amaç, ister genel mutluluk ve insan doğasının sosyal içgüdülerinin tatmini olsun, isterse de sırf formel bir şey olarak özgür varlıkların olası özgürlük koşulları altında bir arada yaşamaları olsun, her açıdan tamamen önemsizdir; zira her hâlükârda devlet, sırf bir amaç, yani bir şey için ve bir şeye bağımlı olarak kavranmaktadır. Ama her hakikî konstrüksiyon, doğası gereği mutlaktır ve özel formda bile sadece bir şeye yöneliktir. Örneğin o, devlet olarak devletin konstrüksiyonu değil, mutlak organizmanın devlet şeklindeki konstrüksiyonudur. Devleti inşâ etmek demek, onu herhangi bir dış şeyin mümkünlüğünün koşulu olarak kavramak demek değildir –ayrıca eğer devlet, ilkin sadece mutlak hayatın dolaysız ve görünen resmi olarak gösterilirse, o zaman o, kendiliğinden bütün amaçları da yerine getirecektir: Tıpkı, maddî olanlar arasında bir denge olsun diye doğanın varolması değil, doğa varolduğu için bu dengenin varolması gibidir.

çev. Ali Irgat

[15] *Doğal Hakların Bilim Öğretisinin İlkelerine Göre Temeli* [1796].

DÜNYA TARİHİ FELSEFESİ*

❄

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Giriş
İlk Ders (Takrir)
Başlangıç: 31.10.1822
Tekrarı: 30.10.1828

Tarih Yazıcılığı Türleri

Baylar,
Bu derslerin konusu felsefî dünya tarihidir. Uğraşımızda ele alacağımız şey bizzat dünya tarihinin kendisidir. Konumuz, dünya tarihi üzerine, içeriği hakkında yine onun içinden çekip çıkardığımız örneklerle desteklenmiş genel düşünceler (ileri sürmek) değil, tersine, bizzat dünya tarihinin içeriğidir.

Bu konuda bir okuma kitabı sunamıyorum: *Hukuk Felsefesinin Anahatları*'nda 341. paragraftan 360. paragrafın sonuna

* Hegel'in *Dünya Tarihi Felsefesi*, müsvedde hâlindeki ders notlarının sonradan düzenlenmesiyle kitap hâline getirilmiştir. Ancak ilk Hegel monografi Rosenkranz'dan bu yana, bu ders notları değişik biçimlerde düzenlenmiştir. Buradaki kısaltılmış çeviri için de şu iki kaynağa başvurulmuştur: 1. *Hegel Studienausgabe*, Cilt I, girişi yazan ve der. Karl Löwith, Fischer Bücherei, Frankfurt/M., 1968, ss. 274-93. 2. G.W.F. Hegel: *Werke in zwanzig Baenden*, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/ M., 1978, 2. baskı, ss. 11-40. Kitap, *Tarihte Akıl* adıyla Önay Sözer tarafından çevrilmiştir (Ara Yay., İstanbul, 1991) –çev. n.

kadar, yaklaşık olarak böyle bir dünya tarihi kavramının yanı sıra, ayrıca, dünya tarihine yönelecek bir araştırmanın dayanacağı ilkeleri, periyotları genişliğine vermiştim.*

Felsefî dünya tarihi (dersimize) bu Giriş'i öylesine yapmak istiyorum ki, bu Giriş'le bir *felsefî* dünya tarihinin ne olduğu hakkında (genel, belli) bir *tasarım* sunabilmiş olayım; bu düşünceyle önce, çeşitli tarih tarzlarını ortaya sermek, ele almak, betimlemek ve bundan sonra da bunları birbiriyle karşılaştırmak istiyorum.

Ben üç tarz tarih yazıcılığı ayırıyorum:

a. İlkel tarih,

b. Refleksiyonlu tarih,

c. Felsefî tarih.

a) Ad vererek daha belirgin bir betim yapmak gerekirse, bana göre, birinci tarz tarih yazıcılığı, Herodotos, Thukydides ve öbürlerinin tarih yazıcılığıdır. Aslında bunlar, betimledikleri eylem, olay ve durumları, kendi önlerinde olup-biten şeyler olarak bulan tarih yazıcılarıdır; onlar bunları görmüş, *yaşamış*, bu olaylara ve bunların tinine ait olmuş ve bunlar üzerine haber toplamış kişilerdir; bu demektir ki, o ana kadar olup bitmiş ve olmakta olan olaylar, o olayların ait olduğu aynı tinsellikten çıkan tasarımlar altına sokulmuş ve aynı tasarımlar altında ele alınmışlardır. Burada öncelikle tek bir varoluş, bu varoluşu içten ve dıştan kavrayan tek bir tinsellik vardır. Şair de böyle çalışır; örneğin o anlamlı bir tasarıma ulaşmak için, malzemesini kendi duyguları içinde bulur. Bunun gibi bu tarih yazıcıları için de, başkalarının anlattıkları ve haber verdikleri şeyler, bir bütünlüğe sokulmaları gereken parçalardır; ne var ki, bunlar hep bölük pörçük, yetersiz (az sayıda), rastlantısal, öznel malzemelerdir. Nasıl ki şair şiirini kurarken kendi diline, başvurduğu ve hazır bulduğu bilgilere (bütünlüğe sokulması gereken parçalar olarak sahip olduğu bu şeylere) çok şeyler borçluysa, ama ya-

* Bu eser, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* adıyla Türkçeye çevrilmiştir. Bkz. çev.: Cenap Karakaya, Sosyal Yay., İstanbul, 1991 –çev. n.

rattığı eser sadece kendisine aitse; böyle bir tarih yazıcısı da, gerçekte olup bitmekte olan şeyleri, öznel, rastlantısal bir anımsama içinde bölük pörçük hâlde bulur ve bizzat (ve ancak) böyle bir gelip geçici anımsama içinde gün ışığına çıkabilen bu şeyleri, bir bütün oluşturmak üzere insanlığın belleğine, Mynemosyn anıtına yerleştirir ve ona ölümsüz bir süreklilik kazandırmış olur. Bu tarih yazıcıları geçmişi yeniden yeşertirler; bu geçmişe, bu geçmişin bulunduğu ve yeşerdiği yerden daha iyi, daha yüksek bir yer verirler ve böylece geçmişte kalmış olan (olduğundan farklı bir şekilde) artık sürekli ve sonsuz bir tinsellik haznesine sokulmuş olur...

Bu tür ilkel tarihlere, masalları, halk şarkılarını, görenekleri ve hattâ manzumları da katıyorum; çünkü bu masallar, görenekler, geçmişte olup biteni saptamak bakımından yine de kaba tarzlardır ve bu yüzden halkların veya bu halkların bilinçlerinin henüz kaba hâldeki belli kesitlerinin tarzlarıdır. Bu arada, bir halk için tarihin yine bu halk içinde ne anlam ifade ettiğini daha sonra ele alacağımı belirteyim. Ama hemen şunu ekleyeyim ki, kaba bilinçli halklar ve onların kaba tarihi burada konumuz olmayacaktır; en azından bunlar, tarihte gerçekleşen idenin bilgisine, halkların bir bilinç ilkesi olarak kendilerine mâlettikleri tinlerine, yine onların ne olduklarını ve ne yaptıklarını bilmek için yönelen felsefî dünya tarihin konusu değildir.

Bu belirlemeden şu çıkar:

aa) Bu tür tarihler, tarihçinin dışında kaldığı büyük bir olaylar kümesi hakkında hiçbir şey içermezler. Burada tarihçinin en önemli malzemesi, kendi yaşamında ve insanların o zamanki ilgilerinde bulduğu şeyler, kendi çevresinde yaşayan ve çağdaş olan şeylerdir.

Yazar burada, az veya çok, başkalarıyla bir arada yaptığı, hiç olmazsa başkalarıyla bir arada yaşamış olduğu şeyi betimler. Burada kısa bir zaman aralığı, insanlar ve olaylar hakkında bireysel betimler bulunur; yaşanan ve birlikte tanık olunan şeylerin gözlemlerinden hareket edilerek çalışılır; bir tek ve reflek-

siyonsuz bir yöntemle, yazarlar bunları bir araya toplarlar; onlar *gözlemci* bir anlatım içinde önlerinde buldukları bu şeyleri gelecek kuşakların tasarımına işte bu yolla saptayarak taşımış olurlar.

bb) Bu tür tarih yazıcılarında, yazarın kişiliğini oluşturan şeyler ile eserinde ele aldığı olaylar, yani yazarın tini ile sözünü ettiği olayların ve eylemlerin tini *bir ve aynı*dır

Bu demektir ki, o her şeyden önce hiçbir refleksiyona başvurmamıştır; çünkü o anlattığı olayların tini içinde yaşamakta ve refleksiyon yoluyla bu olayların dışına çıkmamaktadır. Bu olaylar, işte bu birlik (yazarın tini ile sözünü ettiği olayların tininin aynı olması) içinde kavranır... Onun anlattığı yaşamın ve eylemlerin büyük bölümü, aslında kendi amaç ve ilgilerinin de ait olduğu aynı *bilince* aittir.

İşte, yazarın burada *bu bilincin betimi*ni ve açıklamasını yapacağı bir özel refleksiyonu yoktur; tersine o, kişileri ve halkları, bu kişi ve halkların ne istediklerini ve istedikleri şeyi ne şekilde bildiklerini, yine bizzat bu aynı bilinçle dile getirmektedir. Onun tüm bunları özel bir adlandırmayla açıklamaya, bunları kendi *özel bilinci*ne taşımaya ihtiyacı yoktur. Thukydides'i okuduğumuzda, Perikles'in, bu derin kültürlü, örnek, soylu devlet adamının konuşmasında da hep bunu görürüz. Bu konuşmalarda tüm bu insanlar, kendi halklarının maksimlerini, kendi özel kişiliklerini, kendi siyasal durumlarının bilincini, kendi ahlâkî ve tinsel hâl ve doğalarını, kendi amaç ve eylem tarzlarının dayandığı ilkeleri dile getirirler. Tarih yazıcısı, bunların dışına çıkarak refleksiyon yoluyla pek az şeye değinir veya hiçbir şeye değinmez ve onun konuştuğu şey, ona yabancı, onun sonradan edindiği bir bilinç değil, tersine bizzat kendi kişiliğini de oluşturan şeyler ve kendisinin de paylaştığı aynı bilinçtir... Bilgili bir tarihçi olmak değil de, tersine, tarihten bir şeyler çıkarmak isteyen kişi, bu tarih yazıcılarının yanında büyük bir olasılıkla yapayalnız kalabilir. Bu tür tarih yazıcıları arasında tarihin babası, kurucusu olarak Herodotos'tan ve ayrıca

Thukydides'den söz ettim. Her ikisi de şaşılası bir naiflik içindedirler. Ksenofanes'in Anabasis'i (*Onbinlerin Dönüşü*) de benzer türde ilkel bir kitaptır. Polibios'un Sezar incelemesi, basit, safdil de olsa, kuşkusuz büyük bir tinin şaheseridir. Bu tür tarih yazıcılığı kuşkusuz sadece eski çağlara özgü değildir. Bu tür yazıcılığın olması için, sadece bir halkın içinde yüksek bir mevkide bulunmuş olmak, aynı tinselliği paylaşmak, *öğretilmiş* olanın içinde kalmak da yetmez; hattâ devlet ve ordu yöneticileriyle bütünleşmiş olmak da gereklidir. Naif kronik yazarların, örneğin Ortaçağ'da yeterince örnekleri bulunan papazların durumu da böyledir...

Çağımızda bu konuda Fransızların yazdığı birçok anı kitabını (*memoire*) saymak gerekir; bunların çoğu aydınlık kafalarca küçük deneme ve anekdotlar olarak, küçük içerikte ve sınırlı bir alana yönelik şekilde kaleme alınmışlardır ama çoğu da bu aydınlık, büyük kafalarca geniş bir ilgi alanı içinde aktarılmışlardır; bu türün bir şaheseri, Kardinal Retz'in anılarıdır. Almanya'da, olaylara bizzat katılmış kişilerin buna benzer yazıları azdır. Bu konuda II. Frederik'in *Historie de mon temps*'ı övülecek bir istisnadır. Bu olayların o kişilerin yaşadıkları çağda meydana gelmiş olması da, onların bu olayları yakından, bizzat bu olayların içinde bulunarak izlemiş olmaları da, ne var ki iyi haberlere sahip olmak bakımından yeterli değildir; yazar bizzat içinde yer aldığı durum, çevre, görüş, düşünce tarzı ve eylem biçimlerinin dışına da çıkmak zorundadır. O ancak olayların üstüne çıktığı sürece olayları doğru görebilir ve olayların her birine kendi konumları içinde bakabilir; kuşkusuz her şeye daha baştan bir moral şişe deliğinden ya da özel bir bilgelik açısından bakılmadığı sürece...

b) İkinci tarz tarihi *refleksiyonlu tarih* olarak adlandırabiliriz; bu tarih, yazarın geçmiş üzerine betimini *bugünden* kalkarak yaptığı tarihtir; bu tarih sadece şimdiki zaman içinde yazılmış olması bakımından çağdaş değildir; hattâ *bugünün tini içinde* kalarak, kendine ait bir bütünlük olarak geçmişi ele al-

ması bakımından, aynı zamanda refleksiyonludur. Bu tarih altında pekçok tarz vardır ki, biz bunları *genel tarih yazıcılığı* olarak adlandırıyoruz. Burada tinsel malzemenin ele alınışında temel olgu, *yazarın tini* ile onun ele aldığı içeriğin tini'nin birbirlerinden farklı olmasıdır...

aa) Bir ulus ya da bir ülkenin genel tarihi, hattâ genel dünya tarihi üzerine bir üst-bakışa her zaman ihtiyaç vardır ve bu, çeşitli tarihleri bir araya getirmek bakımından da gereklidir. Ne var ki, bu tür tarih kitapları, zorunlu olarak, tarihsel haberleri birbirlerinden alan derlemeler, kompilasyonlardır. Burada kaynak, ilkel tarihlerde olduğu gibi yaşanan olaylar değildir; bu yüzden onlar gözleme ve gözlem diline başvurmazlar; yani bu kitaplarda, olup bitenlerle bir arada olma karakteri yoktur. Refleksiyonlu tarihin bu ilk tarzı, öncelikle, başka bir amacı yoksa, bir ülkenin veya dünyanın tarihini bütün olarak betimlemeye yönelik olanıdır. Bu derleme tarzında, tarihe bazı ereklerin yön verip vermediğine ilişkin hiçbir şey bulunmaz. (Refleksiyonlu olmasına rağmen) bu kitaplarda tarih yazıcısı tarihi sanki gözlemleyerek betimler gibidir; o okuyucunun gözünde, olayları kendi çağdaşlarına bir gözlemci gibi anlatma kaygısında olduğu izlenimini bırakmak ister. Oysa bu tutum, daha başlangıçta, az veya çok, her zaman bir kazaya uğrar; çünkü tüm eserin *belli bir ton*'a sahip olması gerekli ve zorunludur; çünkü eser, yazarın da ait olduğu belli bir tekil ve özgül kültürün ürünüdür ama öbür yandan, böyle bir tarihin ele aldığı çağlar, bu kültürden çok farklı olan kültürlere sahiptirler; yani onun içinde yazar olarak konuştuğu tin, ele aldığı zamanların tinini ne kadar (objektif) değerlendirmek isterse istesin, onun değerlendirme yaparken içinde yer aldığı tin, bu bayın kendi tini olmak zorundadır. Livius eski Roma hükümdarlarını, konsüllerini ve o zamanların ordu komutanlarını öylesine anlatır ki, bunlar sanki Livius'un zamanındaki bir savunma avukatının tezviratçı üslubuyla konuşur gibidirler...Yine bunun gibi o, bize, savaşların ve öbür olayların kapsamlı, ayrıntılı betimlerini öylesine bir tonda

verir ki, bu ayrıntıların yorumunu öylesine yapar ki, sanki bunlar onun görüp yaşamış olduğu kendi zamanının olaylarından hiçbir farkı olmayan bir zamanda olup bitmiş gibidirler...

bb) Refleksiyonlu tarihin ikinci türü *pragmatik tarih*tir. Burada geçmiş, bu geçmişin kendi özel etkinliği bakımından taşıdığı değeri bilmek için çaba sarfeden bir tin bakımından ele alınır. Böylece olaylar farklı, bir başka döneme ait olsalar bile, onların genelliği ve içkinliği (bu özel etkinlik açısından) tek bir bağlamda ele alınmış olur. Burada tin, geçmişin üzerine yükselmiştir ve olayları aktüel açıdan ele alır. Pragmatik refleksiyon öylesine soyuttur ki, geçmişte kalan bugün olmuş gibi anlatılır ve olaylar sanki bugün yaşanıyor gibidirler. Bu tarz refleksiyonun gerçekten ilgi çekici ve verimli olup olmaması, yazarın kendi tinine bağlıdır. Burada özellikle ahlâkî bakışlı bir refleksiyonla çalışılır ve çoğu kez, edinilmiş bir ahlâkî öğreti ile tarihten bir ders çıkarılmasına gayret edilir. Kuşkusuz, iyi örneklere başvurarak iyi davranışlara yükselmek özellikle çocukları bu gibi iyi örneklerle etkilemek için, ahlâk eğitimi sırasında bu örnekleri kullanmakta olduğu gibi, ulusların ve devletlerin kaderlerini, ilgi, eğilim ve yanılgılarını anlatmak da, bir başka eğitici etkinliktir. Burada hükümdarlar, devlet adamları, uluslar, özellikle tarihten ders çıkarma bakımından tanıtılırlar. Ne var ki, tarihsel deneyimin ve tarihin öğrettiği şey, ulusların ve devletlerin tarihten asla bir şey öğrenmedikleri ve asla bu deneyimlerden çıkarılabilecek derslere göre eylemedikleridir. Ayrıca her çağ öylesine özel durumlar gösterir ve bu durumlar öylesine özgül ve tekil bir şey olabilir ki, böyle bir durumda ancak ve bizzat o durum içinde kalınarak bir karar vermek zorunluluğu ortaya çıkabilir. Dünyasal olayların insanları köşeye sıkıştırdığı bu gibi durumlar içinde bize yardım edebilecek hiçbir temel yasa yoktur ve benzer durumların anımsanması yaşanan ânın ve çağın özgüllüğü karşısında hiçbir güce sahip değildir. (Pragmatik yarara dayalı) böyle bir bakış altında hiçbir şey, bu gibi durumlarda sık sık Grek ve Roma örneklerine dönme

çabaları kadar tatsız tutsuz olamaz; tıpkı Fransızların Devrim sırasında sık sık yaptıkları gibi. Çünkü hiçbir şey, bu ulusların (Greklerin ve Romalıların) doğası ile bizim çağımızın doğası kadar birbirlerinden farklı değildir. Genel tarihinde olduğu gibi *İsviçre Tarihi*'nde de ahlâkî bir bakışa sahip olan Johannes von Müller, prenslikler, yönetimler ve uluslar ve özellikle de İsviçre ulusu hakkında bol bol ahlâkî öğretiler geliştirmiştir... Ama o yaptığının en iyi olduğunu sanma hakkına sahip değildir; çünkü burada da, Montesquieu'ün *Kanunların Ruhu*'nda yaptığı gibi refleksiyona doğruluk ve ilgi kazandıracak olan köklü, özgür, kapsayıcı bir bakış açısı altında idelerin anlamına yönelmek anlamlı olur. Böyle yapıldığında bu tür refleksiyonlu bir tarih, artık (derin anlamlı) bir başka tarihe dönüşür. Malzemeler her yazara açıktır; her yazar bunları kolayca ele alıp işleyebilir ve elden geçirebilir ve kendi tinini, ele aldığı çağların tiniymişçesine bu malzeme içinde geçerli kılabilir. Bu türden refleksiyonlu tarihlerde, çoğu kez, bir olay, o olay hakkında mevcut tüm görüş noktalarından hareketle yapılmış olan betimlemelere geri dönülerek ele alınır. Bu tarz da kuşkusuz bir değer taşır ama bu tarihlerde büyük ölçüde ancak eldeki malzeme betimlenmiş olur. Biz Almanlar bu tarzda çalışmaktan memnunuzdur; buna karşılık Fransızlar, canlı bir *bugün* kurarlar ve geçmişi bugün ile ilişkiye getirirler.

cc) Refleksiyonlu tarihin üçüncü tarzı *eleştirel tarih*tir. Bu tarih oldukça revaçtadır ve özellikle günümüzde Almanya'da tarihle uğraşma tarzıdır. Aslında eleştirel tarih, burada söz konusu edildiği şekliyle tarih değildir; tersine bir 'tarih tarihi'dir ve tarihsel anlatım ve tarih araştırmasının doğruluk ve inanılırlığı üzerine bir yargılama tarzıdır. Burada bulunan ve bulunması zorunlu olağandışılık, olguları değil, bu olguları anlatma tarzını konu yapan yazarın sivri zekâlılığında belirir. Fransızlar bu konuda çok daha temelli ve anlamlı bir geleneğe sahiptirler. Onlar böyle bir eleştirel yöntemin kendisini bir tarihsel olguymuşçasına geçerli kılmak istemezler; tersine, onların yargılama

tarzı, eleştirel denemeler formundadır. Bizde ise bu 'yüksek' bir eleştiridir ve bu eleştiri, filoloji alanında olduğu gibi tarih kitaplarında da kendini güçlü olarak gösterir. Ne var ki, bu yüksek eleştiri, sonradan, yazara, nafile çalışan bir hayalgücü ile her türlü tarih-dışı hilkat garibeleri yaratma hakkını da verir gibidir. Bunlar, şimdiki zamanı, tarihsel olgular yerine, öznel ve rastgele keşiflerle geçmişe taşımanın bir başka tarzını oluştururlar. Böylesine önemli şeyler sayılan bu keşifler, önemsendikleri oranda pervasızdırlar; çünkü onlar son derece kısıtlı verilere dayanırlarsa da, tarihte en önemli şeyleri yansıtır gibidirler.

dd) Refleksiyonlu tarihin son tarzı, parçalı çalışan *özel tarih*tir; sanat, hukuk, din tarihleri gibi. Bu tarihler, konuları ile ilgili genel bakış noktalarına dayanarak çalıştıklarından, felsefî dünya tarihine bir geçiş yolu oluştururlar. Çağımızda genel kavramlarla çalışan bu tarz oldukça gelişmiştir ve ön plâna yükselmiştir. Bu tarihin yöneldiği tek tek alanlar, bir ulusun tarihinin bütünü ile ilişkilidirler ve bu tarih tarzı, ne var ki, ancak bütündeki bağlama işaret etmek veya sadece dışsal ilişkileri araştırmakla ilgilenir, ikinci durumda bu ilişkiler, ulusların tamamen rastlantısal tekillikleri olarak görünürler. Oysa refleksiyonlu tarih genel bakış noktalarını izlemeye ne kadar başlamışsa ve bu görüş noktaları sadece dışsal yavanlıkları, dışsal düzenleri değil de, tersine olayları ve olguları ve olguların içsel yönlendirici ruhunu ne ölçüde veriyorlarsa, o kadar doğruluk taşırlar; çünkü Merkür'ün ruhlara yön vermesi gibi, ulusları ve dünyayı yöneten ide ve tin, akılsal ve zorunlu irade olarak dünyasal olayları yönetmiş olan ve yöneten şeydir. İşte bizim buradaki amacımız, onu bu yönetme içinde tanımaktır. Bu da bizi üçüncü tür tarihe götürür.

c) Üçüncü cins tarih, *felsefî tarih*tir. Yukarıdaki her iki tarza (ilkel ve refleksiyonlu) baktığımızda, onun da bir genel bakış noktası vardır ama bu, bir konuya ilişkin soyut bir bakış noktası değil, ancak öbür bakış noktalarının üstüne çıkıldığında erişilebilir olan bir bakış noktasıdır. Felsefî dünya tarihinin genel

bakış noktası soyut-genel değil, tersine somut ve tamamen bugüne ait bir bakış noktasıdır; çünkü o, sonsuz olarak bizzat kendinde olan ve hiçbir geçmişi bulunmayan tin'in (ya da ide' nin) bakış noktasıdır.

İkinci Ders (Takrir)
Felsefî Dünya Tarihi

Baylar,

Bu derslerin konusu dünya tarihi felsefesidir.

Tarihin, dünya tarihinin ne olduğu konusunda hiçbir şey söyleme ihtiyacı duymuyorum; onun genel tasarımı bu konuda yeterlidir ve biz bu tasarımda az çok uzlaşmışızdır. Ama ele alacağımız şey dünya tarihi *felsefesi* olduğuna, yani *tarihi felsefî açıdan ele almak* istediğimize göre, bu derslerin başlığına uygun düşen şeyi açıklamak gerekiyor.

Tarih felsefesi, hiç kuşkusuz, tarihin düşünsel yoldan incelenmesinden başka bir şey değildir ve bizler düşünmeyi hiçbir zaman bir kenara bırakamayız; çünkü insan düşünendir; o bu yönüyle hayvandan ayrılır. İnsani olan her şey, duygu, tanıma ve bilgi, yönelim ve irade, –hayvansal olmayıp insani olduğu sürece– düşünmedir; bu yüzden tarihe yönelen her uğraşıda o olacaktır. Düşünme üzerine bu çağrıştırma, ne var ki, burada henüz yeterli görünmüyor; çünkü düşünme, tarihte verilmiş ve varolan her şeyin temelindedir; o kendi kökenine sahiptir ve buradan türer ama felsefe, tarihte verilmiş ve varolan şeyin ne olduğuna bakmaksızın, yine kendisinden yola çıkarak, spekülasyon yoluyla, kendi ürünü olan düşünceleri betimler. O, tarihe böyle yaklaştığında, onu bir materyal (içerik) gibi görür; onun nasıl olduğuna bakmaz; tersine ona düşünme içinden yönelir; çünkü tarih (bilimi) olayları ve eylemleri nasılsa ve nasıl olmuşsa öylece kavrar ve o verilere yöneldiği oranda doğru yoldadır; oysa bu çaba ile felsefe birbirine karşıtlık içinde görünürler. Bu karşıtlık konusunda burada bir karar vermek gerekir: Sonsuz sayıdaki haberlerde ve özel yorumlarda takılıp kal-

mayı istemeden, tarihsel olanla ve onun felsefe ile olan ilişkisiyle ilgilenmek ve bu ilişkiyi ele almayı amaçlamak ile tarihsel olanı her defasında yeniden keşfetmek arasında, hangisine karar verileceği saptanmalıdır.

Felsefenin getirdiği biricik düşünce, aklın dünyaya egemen olduğu, o hâlde dünya tarihinin de akılsal olarak oluştuğu hakkındaki aklın yalın düşüncesidir. Bu inanç ve bakış, bu hâliyle aslında tarih üzerine bir tasarımdan ibarettir ama felsefede o artık bir tasarım olmaz. O, felsefede spekülatif bilgi aracılığıyla kendini gösterir; akıl –aşağıdaki terimleri Tanrı ile bağıntı ve ilişkiye sokmaksızın burada bu hâlleriyle bırakabiliriz– *töz* olduğu gibi *sonsuz güç*tür de; o bizzat tüm doğal ve tinsel yaşamın *sonsuz madde*si [*Stoff*] olduğu gibi, kendi içeriğinin etkimesinden başka bir şey olmayan *sonsuz form*dur da. O, *töz*dür, yani tüm gerçekliğin, varlık ve oluşumunu onun sayesinde ve onda bulduğu şeydir; o aklı, ancak bir ideale, bir gerekliliğe ulaşıncaya kadar rahat bırakmayan ve bazı insanların kafalarında özel bir şey olarak mevcut bulunan gerçekliğin dışındaki *sonsuz güç*tür; o, her türlü durum ve doğruluk olarak *sonsuz içerik*tir ve kendi *etkinliğiyle* işlenmiş olarak mevcut kendi maddesinden başka bir şey değildir; çünkü sonsuz eylem olarak onun, verilmiş şeylerin bağlı oldukları koşullara ihtiyacı yoktur. O, kendi besinini kendisinden alır ve onun malzemesi, kendi yaptığı şeydir. O kendi özel tasarımına, yani mutlak son hedefe varma amacına sahip olduğu gibi, onun etkimesi ve içten dışa vurumu sadece doğal evrendekiyle sınırlı değildir; hattâ bu etkime ve dışavurum, tinsel evrende, yani dünya tarihinde kendini gösterir. Bu ide gerçek, sonsuz ve her şeye kadirdir; onun kendini dünyada açması, kendi kendini açmasından başka bir şey değildir ki. Onun ne olduğu da felsefede gösterilir.

Aklın kendi kendisini belirlemesinin ne ifade ettiği sorusu, onun evrenle ilişkisi gözönünde tutulduğunda, yani *evrenin nihai hedefi*nin ne olduğu sorusuyla bir aradadır ki, bununla, bu hedefin gerçekleştirilmesi gerektiği ifade edilmektedir. Buna

göre duruma iki yönden eğilmek gerekir: Bizzat aklın belirlediği bir şey olarak bu nihai hedefin içeriği ve aynı hedefin gerçekleşmesi.

Önce şuna dikkat etmeliyiz ki, konumuz, yani *dünya tarihi*, tinsel bir zemin üzerinde süreçleşir. Dünya fiziksel ve psişik doğayı içine alır; fiziksel doğa aynı zamanda dünya tarihine de nüfûz eder ki, biz en başta doğanın belirlediği bu temel ilişkilere dikkat edeceğiz. Ama tin ve onun gelişim süreci tözseldir. Burada doğanın nasıl bir akıl sistemi olduğuna, onun kendine ait özel öğelerine eğilmeyeceğiz; tersine onu ancak tine göre ele alacağız. Çünkü tin, en somut gerçekliği içinde, kendisini gözlediğimiz tiyatro sahnesinde, yani dünya tarihinde görünür ama bu gerçekliğin kendisi de konumuz değildir; hattâ onun somut gerçekliğinden kalkarak ondaki geneli kavramak için bile, her şeyden önce *tinin doğası* hakkında birkaç soyut belirleme yapmak zorundayız...

Tinin kendisini göstermesini burada üç aşamada ele alıyoruz:

a) Tinin doğasının soyut belirenimleri,

b) Tinin kendi idesini gerçekleştirmek için hangi araçları kullandığı,

c) En sonunda tinin kendisini varoluşta tam olarak gerçekleştirdiği konum, yani *devlet*.

a) Tinin doğası, kendisine tamamen karşıt olan şey aracılığıyla tanınabilir. Maddenin tözü nasıl ki yer kaplama ise, tinin neliğini yapan tözün de *özgürlük* olduğunu söylemeliyiz. Bir kimse, özgürlüğün, tinin öbür özellikleri arasında bir özellik olduğuna inanabilir; oysa felsefenin bize öğrettiği, tinin tüm öbür özelliklerinin ancak özgürlük yoluyla oluştuğu, tüm öbür özelliklerin özgürlük için ancak araçlar olduğudur; bu ise spekülatif felsefenin sahip olduğu bir bilgidir ki, buna göre özgürlük tinin biricik doğrusudur... Madde tözünü kendi dışında bulur; tin ise buna karşılık, *kendinde olan*dır. Bu ise tam da özgürlüktür; çünkü bağımlı isem, bir başka şeyle ilişkiliyimdir, ben değilimdir; ancak bizzat kendimde isem özgürümdür. Ti-

nin bu kendinde olma hâli, onun kendinin bilincinde olma hâlidir de; yani o, tinin bizzat kendi hakkındaki bilincidir. Bilinçte iki şey ayrılır: Birincisi *bildiğim*, ikincisi ise *ne bildiğim*dir. Kendinin-bilincinde ise bu ikisi bir aradadırlar; çünkü tin kendini bilir; o kendi özgül doğasının yargıcıdır...

İşte dünya tarihinden de ancak bu soyut belirlemelere dayanılarak söz edilebilir... Nasıl ki, bir ağacın tüm doğasını, verdiği meyvenin tadını, biçimini, o ağacın tohumu kendi içinde taşıyorsa; tinin ilk adımları da, tüm tarihi ustaca yapmaya koyulur. Doğulular tinin ya da insanın bu hâliyle özgür olduğunu henüz bilmezler; çünkü onlar kendilerinin ne olduğunu bilmezler; onlar ancak *bir tek kişi*nin özgür olduğunu bilirler; oysa böyle bir özgürlük, sadece keyfîlik, zorbalıktır... Bu tek kişi bu yüzden bir despottur, bir özgür insan değildir. İlk kez Greklerde bir özgürlük bilinci ortaya çıkmıştır ve onlar bu bilinçten dolayı özgür olmuşlardır ama Romalılar da, daha sonra, ancak *birkaç kişi*nin özgür olduğunu biliyorlardı, bizzat insanın insan olarak özgür olduğunu değil. Platon ve Aristoteles de bunu bilmemişlerdir. Bu yüzden Grekler sadece kölelere sahip olmakla kalmamışlar; hattâ onların yaşadığı bu özgürlük, bir yandan ancak rastlantısal olarak serpilmiş, gelip geçici bir çiçek olarak kalmış, öbür yandan bu çiçek, insanın, human'ın köleliğinden beslenmiştir. İlk kez German ulusları, Hıristiyanlık içinde, insanın insan olarak özgür olduğu bilincine erişmişlerdir ve böylece tin, özgürce kendi özgül doğasını yapmaya geçmiştir. Bu bilinç, önce dinde, yani tinin en derin köşesinde ortaya çıkmıştır ama bu ilke dünyasal özünü de kurmuştur... Örneğin Hıristiyanlık dininin kabulüyle birlikte kölelik kalkmıştır ve böylece devletlerde özgürlük yavaş yavaş egemen olmuş, yönetimler ve anayasalar akılcı bir tarzda organize edilmiş ya da özgürlük ilkesine göre yapılmışlardır. İşte bu ilkenin dünyasallığa geçmesi, dünyasal duruma yerleştirilmesi ve sokulması, uzun bir süreç olarak, bizzat tarihi yapan şeydir... Buna göre, dünya tarihi,

özgürlüğün bilinçteki ilerlemesidir ki, biz bu ilerleyişi, kendi zorunluluğu içinde tanırız...

b) Özgürlüğün dünyada ortaya çıkışında başvurulan araçların neler olduğu sorusu, bizi doğruca tarihin görünümüne götürür. Özgürlük her ne kadar kendine içkin bir kavramsa da, onun başvurduğu araçlar, dıştan, yani tarih içinde doğruca gözlenen ve kendilerini gösteren şeylerdir. Tarihe böyle bakıldığında, insan eylemlerinin, yine insanların ihtiyaçlarından, tutkularından, ilgi, karakter ve istidatlarından kaynaklandığı görülür... Biz kuşkusuz ki, bu süjelerde (insanlarda) aklın belirlemesini ve onların kendi özel etkinlik alanlarında bu belirlemenin gerçekleştiğini de görürüz; ama buna karşılık, tutkular, bölük pörçük ilgilere bağlı amaçlar, bencilliğin doyumu, insan eylemlerinde daha ağır basar... Öyleyse, konumuza yönelmede araya iki moment giriyor; birincisi ide (akıl), ikincisi ise insani tutkular. Birincisi bir pusuladır; öbürü ise önümüze serilmiş olan, adına dünya tarihi dediğimiz büyük halının dokunmuş olduğu argaç (dokuma atkısı)'dır. Her ikisinin somut ortası ve birliğe geldiği yer, devlette gerçekleşen ahlâkî özgürlüktür. Özgürlük idesinden, işte bu yüzden tinin doğası ve tarihin mutlak nihai hedefi olarak söz edilmelidir... Dünya tarihi süresince tarihin salt ve son ereği, insani ihtiyaç ve ilgilerin içeriğince belirlenmez; tersine genel olan (akılsal olan), özel amaçlara da sinmiştir ve o kendisini, yine bu özel amaçlar aracılığıyla bütünler... Tinin kendinde ve kendisi için yaptığı şeye zorunlu gözüyle baktığımızda, buna karşılık, insanın bilinçli istemesinde ona kendi ilgisi olarak görünen şeyi özgürlük olarak betimlediğimizde, *özgürlük* ve *zorunluluk*'un birliğini, onların aynı şey olduğunu da kavramış oluruz... çünkü tutkulara bağlı özel ilgiler, genelin (tinin) eyleminden asla kopamazlar ve işte bu, *aklın hilesi* denen şeydir. Akıl, tutkuları kendi doyumları doğrultusunda serbest bırakır görünürken, öbür yandan bu tutkuların beslediği tüm özel amaçlara da sinmiş hâldedir.

Bu akıl, bu genel ve gerçek iyi, en somut tasarımı ile *Tanrı*'dır. Evreni Tanrı yönetir; onun yönetiminin maddesi (içeriği), onun plânının uygulandığı yer dünya tarihidir. Felsefe işte bu plânı kavramak ister... O tanrısal idenin gerçekliğini tanımak peşindedir... çünkü Tanrı'nın yaptığını ancak akıl kavrayabilir.

çev. Doğan Özlem

FELSEFE TARİHİNİN GENEL BÖLÜNÜMÜ*

❄

Georg Wilhelm Friedrich Hegel
[1840]

Şöyle diyorduk: Felsefe düşüncedir; felsefe, içeriği de genel olan geneldir. Öyleyse, felsefî düşüncenin içeriği, yalnızca öznel değildir, aynı zamanda tüm varlığı da kapsar. Gerçekten de, genelin belirlenmemiş olduğunu düşünebiliriz ilkin; [ama] genelin belirlenmiş olması gerekir ya da daha çok, kendini, kendisi tarafından belirlemesi gerekir ve felsefe tarihi, belirlenimlerin, soyut genelde adım adım nasıl ortaya çıktığını; bu genelliğin, kendini, gittikçe daha fazla ve daha derinlemesine, kendinde nasıl belirlediğini gösterecektir. Bu belirlenim ilkin, atomcularda görüldüğü gibi, dünyanın özünün, Mutlağın, ilkselin [ilk baştakinin], *bir* olarak ortaya konmasından [ileri sü-

---

* Almanca özgün metnin başlığı *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*'dir. Çeviri için yararlanılan kaynak: *Leçons sur L'Histoire de la Philosophie*, Cilt II, Collection İdées, Gallimard, 1970, ss. 7-25. Çevirinin ilk yayımlandığı yer için bkz. *Yazko Felsefe Yazıları Dergisi*, 4. Kitap, ss. 149-60, Yazko Yay., İstanbul, 1982. Çeviri, merhum Selâhattin Hilâv'ın vefatından hemen önce kendisinin izniyle bu derleme içine alınmış, derlemedeki çevirilerin geneli düşünülerek bazı ufak değişiklikler yapılmıştır –haz. n.

rülmesinden] başka şey olmayacaktır. Daha sonra da genel, yalnızca belirlenmiş olarak değil, kendini belirleyen olarak düşünülür –yalnızca belirlenmiş olarak değil, *bir* olarak değil. Dahası genelin bu somut kavramı, bu somut belirlenimi, genelin yüksek ve daha doğru [hakikî] belirlenimidir ya da en azından onun başlangıcıdır. Felsefesinin içeriği [maddesi] ve formu, geneldir öyleyse. Şimdilik, bu kavramla yetinebiliriz.

Bundan sonra üzerinde durmamız gereken, şu sorudur: Felsefe ve tarihi nerede başlar? Felsefeyle ilişkili [ona benzer] her şeyi bir yana ayırdıktan ve felsefenin kavramını tanımladıktan sonra şimdi saptayacağımız budur.

I. Felsefe Tarihinin Başlangıcı

Bundan sonraki sorumuz şu: Felsefe tarihi nereden başlamalıdır? Bunun karşılığı, daha önce söylenenlerde dolaysız olarak kapsanmış bulunuyor. Felsefe tarihi, içine batmış [gömülmüş, saplanmış] olduğu doğadan, doğayla birliğinden kurtulduğu [sıyrıldığı] zaman, özgürlüğü içindeki düşüncenin varoluştuğu [varoluş edindiği] yerde başlar; düşünce o zaman, kendini kendisi için kurar; düşünce kendine döner [gider] ve kendi yanında [yuvasında, yurdunda] [*bei sich*] yerleşir [kalır, oturur].

Daha önce söylenenler uyarınca verilecek genel karşılık şudur: Felsefe, düşüncenin, her şeyi kapsayan genel olarak, varolan olarak kendisi için kavrandığı [düşünüldüğü] ya da varolanın [*das Seiende*] genel form içinde kavrandığı; düşüncenin düşüncesinin, kendisini gerçek varlık olarak düşünen genelin ortaya çıktığı ya da dünyanın, tümelliğin biçimi içinde [tümellik içinde] tasarımlandığı [düşünüldüğü, kavrandığı] yerde başlar.

Gerçek anlamıyla felsefenin başlangıcı, Mutlağın artık tasarım [imge, görüntü] olarak var olmadığı, ama özgür düşüncenin –ki yalnızca Mutlağı düşünür– Mutlağın İde'sini kavradığı; yani, şeylerin özü olarak, her şeyin mutlak bütünselliği ve içkin özü olarak Varlık'ı (ki düşüncenin kendisi olabilir) kavradığı – ve bu bir dış varlık olsa da, düşünce olarak kavradığı yere yer-

leştirilmelidir. Bundan ötürü, Musevilerin Tanrı olarak düşündükleri –her din düşünmedir– yalın ve duyumlanabilir olmayan varlık, felsefenin bir nesnesi [ele aldığı, irdelediği konusu] değildir; örneğin şu önermeler: Şeylerin özü ya da ilkesi sudur, ya da ateştir, ya da düşüncedir [felsefenin nesnesidir].

Ortaya çıkan ilk soru şudur: Felsefe tarihine nereden başlamamız gerekir? Felsefe tarihi, düşüncenin katışıksızlığı içinde ortaya çıktığı, genel olduğu; bu katışıksızlığın, bu tümelliğin özsel, doğru [hakikî], Mutlak olduğu, her şeyin özü olduğu yerde başlar; nesnesi, katışıksız, genel düşünce olan bilim, mantıktır. Mantıkta, öznel düşünceden, bilinçli düşünce biçimi içindeki düşünceden başka şey görmemek, yaygın bir alışkanlıktır kuşkusuz; düşüncenin, ancak, özneyle ilişkili oluşu bakımından değer taşıdığı sanılır. Felsefede, düşünce de nesne olarak [inceleme konusu olarak] ele alınır kuşkusuz; ama düşünce, yalnızca öznel bir şey olarak, bir iç etkinlik olarak değil, tam tersine, nesnel ve genel olması bakımından ele alınır; böylece düşünce ve tümellik, aynı şeydir. Bir şeyin nasıl kurulmuş olduğunu [doğasını, yapısını], gerçekte nasıl olduğunu bilmek istersek, o şeyi düşünürüz [o şey üzerinde düşünürüz], bu konuda düşünceler üretiriz, onun özünü, bir genel şeyi görüp tanırız [kavrarız]. Düşünceyi üretmek, özü tanımaktır [kavramaktır]. Ereği öz olan [özü bulmak olan] bir genel-düşünsel içbakıştır bu. Felsefede, düşüncelerin kendisi, öz yerine geçer [öz yerini tutar]; mitos biçimine bürünmüş, özün duyumlanabilir tasarımı biçimini edinmiş doğru [hakikat] bir yana atılır [elenir]. Nitekim din de, katışıksız düşünce biçimi içindeki doğruyu [hakikati] değil, tasarımdaki [tasarım olarak] doğruyu kapsar. Öyleyse felsefe, şeylerin özünün, katışıksız düşünce biçiminde bilince geldiği [ulaştığı] yerde başlar; Grek dünyasında, işte bu durum söz konusudur.

Tinin [*Geist*'ın] bu ortaya çıkışı, tarihsel bakımdan, siyasal özgürlüğün çiçeklenme dönemine bağlanır; ve siyasal özgürlük, devlette özgürlük, bireyin kendini birey olarak duyduğu

[algıladığı]; öznenin, kendini özne olarak genellik içinde duyduğu ya da dahası, kişiliğin [kişi-olmanın] bilincinin, kendinde bir sonsuz değer bulunduğu bilincinin ortaya çıktığı yerde – kendimi, yalnızca kendim için değer taşıyan olarak koyduğum [gördüğüm] zaman başlar. Nesneyi, mutlak nesneyi, geneli ve özseli özgürlük içinde düşünmek de, ancak burada söz konusudur. Düşünmek, genelleştirmektir; öyleyse kendini düşünmek de, kendini genel bir tarzda [biçimde] belirlemek, bir genel şey olarak bilmek –kendimin, bir tümel, bir sonsuz şey olduğunu bilmek– ya da dahası, kendini, kendine denk düşen bir özgür varlık olarak düşünmektir. Siyasal özgürlük, pratik özgürlük uğraşı da buradadır [özgürlüğe de burada rastlanır]. Felsefî düşünce de, tümel nesnenin düşüncesi olması bakımından hemen ona bağlanır [onunla ilinti kurar]; düşünce, genel olarak belirler kendini, yani: a) Geneli, *nesnesi* hâline getirir ya da nesne olanı genelleştirir. Düşünce, duyusal [duyumlanabilir] bilinçte oldukları durumlarıyla doğanın şeylerinin tikel karakterini genel olarak, bir düşünce olarak, bir nesnel düşünce olarak belirler. Nesnel olan, ama bir düşünce olarak nesnel olan işte budur. b) İkinci belirlenim de, bu genel öğeyi *görüp-tanıma*mdır, düşüncenin *bilme*sidir, bunun gerçekleşmesidir. Genele yönelik bu bilen, tanıyan sıkı ilişki, bu şey benim için nesnel olarak var olduğu ölçüde, ben kendimi, kendim için var kıldığım, sürdürdüğüm ölçüde ortaya çıkar. Ben onu düşünürüm ve o, bu ölçüde benimdir; bu, benim düşüncem olmasına rağmen, benim için yine de mutlak tümeldir; bunun nesnel olarak ortada bulunmaklığı dolayısıyla, kendimi onda düşünmüşümdür, bu sonsuzun içindeyimdir ve aynı zamanda bunun bilincindeyimdir. Böylece, bilginin bakış açısına olduğu gibi nesnelliğin bakış açısına da yerleştiririm kendimi ve bu bakış açısını benimserim. Siyasal özgürlüğü, düşüncenin özgürlüğünün ortaya çıkışına bağlayan [onunla birleştiren] genel bağ işte buradadır.

Bu genel belirlenim [*Bestimmung*], felsefenin başlangıcının soyut belirlenmişliğidir [*Bestimmtheit*], ama bu ikincisi aynı zamanda tarihseldir; ilkesi bu belirlenimi içinde taşıyan [içeren] ve dolayısıyla ilkesi, özgürlük bilincini kuran bir halkın somut biçimidir. Böyle bir halk, somut varlığını bu ilke üzerinde kurar. Bir halkın anayasasının, yasalarının, tüm durumunun temeli, tinin kendisini kavrayış tarzındadır, kendini bilişini [bilmekliğini] sağlayan kategorilerindedir ancak. Öyleyse, felsefenin ortaya çıkışı, özgürlüğün bilincini gerekli kılar dediğimizde, bundan, felsefenin, varoluşunu bu ilke üzerinde temellendiren bir halkın bulunmaklığını gerekli kıldığı sonucu çıkıyor ve bu açıdan, düşüncenin, kendi yanında [yuvasında, yurdunda] bulunması, yani düşüncenin doğal ortamdan sıyrılmış olması; maddenin, sezginin [duyumların] ve isteğin içine, yani doğanın içine batmışlık [gömülmüşlük] durumunda bulunmaması zorunludur diyoruz. Demek ki, bu dereceden [düzeyden] önceki biçim, yukarda söylediklerimize göre, tin ile doğanın birliğidir. Bu birlik, ilksel olması ve başlangıçta bulunması dolayısıyla gerçek [hakikî] birlik değildir. Tin ile doğanın birliğini, bilincin en iyi durumu olarak görenlerin tümü de yanılmaktadır. Bu düzey [derece], en aşağıda yer alan, en az gerçek [hakikî] olan düzeydir. Genellikle Doğu'nun durumudur bu. Ne var ki, özgür, tinsel [*geistig*] kendi-bilincin ilk biçimi ve dolayısıyla felsefenin başlangıcı [da], Greklerde bulunmaktadır.

Şimdi, genellikle ilksel biçim üzerine birkaç açıklama yapacağız.

Demek ki felsefe, tarih içinde, özgür kurumların bulunduğu yerde ortaya çıkar. Önce Doğu'ya değineceğiz. Doğu dünyasında, tam anlamıyla felsefe söz konusu olamaz; çünkü, bu dünyanın ayırt edici özelliğine [karakterine] kısaca değinmek gerekirse, diyebiliriz ki, tin Doğu'da ortaya çıkar, ama Doğu'da durum öyledir ki, özne, bireysellik, kişi [kişilik] değildir; nesne içinde kaybolup gitmeye yargılıdır. Doğu'da egemen olan, tözsel ilişkidir. Töz, Doğu'da, ya duyuüstü olarak, dü-

şünce olarak ya da daha maddî bir tarzda tasarımlanır [kavranır]. Bireyin, tikelin durumu, tözsele oranla [ona ilişkisinde], yalnızca olumsuz olmaktır [olumsuzluktur]. Bu tür bir bireyin ulaşabileceği en yüksek nokta, bireyin, tözde kaybolup gitmesinden, bilincin silinmesinden ve dolayısıyla öznenin yok olmasından ve töz ile özne arasındaki farkın da ortadan kalkmasından başka şey olmayan öncesiz sonrasız mutluluktur. Demek ki, en yüksek durum, bilinçsizlik [duyarsızlık] durumudur [burada]. Öyleyse, bireyler bu mutluluğa ulaşmadıkça ve dünyasal bir varoluş içinde bulundukça, tözsel ile bireyselliğin bu birliğinin dışındadırlar; tinden yoksunluk durumu olan durumdadırlar, belirlenimdedirler; tözden yoksundurlar; ve siyasal özgürlük bakımından da haklardan yoksundurlar. İrade burada, hiç mi hiç tözsel değildir, ama doğanın keyfîliği ve olumsallığı ile belirlenmiştir [sınırlanmıştır] (örneğin, kastlarla belirlenmiştir) –bilinçten içsel olarak yoksun [*bewusstlos*] bir durumdur [yoksunluk durumudur] bu.

Doğu karakterinin temel koşulu da işte buradadır. Olumlu yalnızca tözdür; bireysel ise tözsüz olandır, ilinekseldir; siyasal özgürlük, hukuk, özgür ahlâklılık, katışıksız bilinç, düşünce yoktur burada; bütün bunların ortaya çıkması için öznenin, töz karşısında kendini bilinç olarak koyması ve bilinç olarak tanınıp-kabullenilmesi gerekir. Kendi için bilgi, Doğu karakterinde söz konusu değildir. Öznenin, kendi için varoluşu yoktur ve özne, kendi-bilincinde, kendisi için hiçbir değer taşımaz. Doğulu özne, ulu, soylu, yüce olabilir kuşkusuz; ama önemli olan nokta, bireyin, hak diye bir şeye sahip olmamasıdır ve kendisini şu ya da bu yapmasının [haline getirmesini], doğanın ya da keyfîliğin bir belirlenimi [belirlemesi] olmasıdır. Gönül yüceliği, ruh ululuğu ve en büyük yatkınlıklar, Doğuluda, karakter keyfîliğinden ve dolayısıyla rastlantıdan başka şey değildir. Belirlenimleri nesnel ve somut olan; herkesin saygı duy-ması gereken, herkes için geçerli olan ve herkesin [bir birey, bir insan olarak] tanınıp-kabullenilmesinin zeminini oluşturan hukuk ve

ahlâklılık yoktur Doğu'da. Hiçbir şey saptanmış ve belirlenmiş olmadığı için Doğulu, davranışlarda bulunurken [eylerken] yetkin bir bağımsızlıktan yararlanır. Tözü ne kadar özgür ve belirlenmemişse, o da, keyfîlik ve bağımsızlıktan o kadar çok yararlanır. Bu özgür töz, genellikle herkes için geçerli olan nesnellik karakterine [nesnelliğe], özgürlüğünün sahip olduğu ölçüde az sahiptir. Bizim gözümüzde, hukuku, toplumsal ahlâkı, devleti oluşturan şeyler; Doğu'da, tözsel, doğal, babaerkil bir biçimde, yani öznel özgürlükten yoksun olarak vardır. Vicdan dediğimiz şey, [yani] ahlâklılık da yoktur [orada]. Bu durum, kötünün kötüsünün yanı sıra, en yüksek soyluluğu da içinde barındıran [kabullenen] donmuş [taşlaşmış] bir doğal düzendir. En yüce keyfîlik, en yüksek yere geçip oturmuştur [orada].

İlkin tin ile doğanın birliği görülüyor, demiştik. Bu, daha kesin anlamıyla ne demektir? Tin, kendi-bilincidir ve böyle olması dolayısıyla nesnelerin, ereklerin vs. bilincidir; yani, tasarımlayan, isteyen ve dileyen bilinçtir. [Oysa bu ilk] derecede [düzeyde] bulunduğu sürece, isteminin içeriği kadar tasarımının alanı [*sphère*'i] da sonludur bilincin; öyleyse [bilincin] kendi de sonludur. Doğa içine batmış durumdaki tin, zekânın ve iradenin sonluluğunu dolayımsız olarak kendinde taşır. Doğu'nun belirlenimi de buradadır işte; bu birliği en yetkin durum olarak görmemek için bilmek gerekir bunu; bu durum, en yüksek [en katmerli] sonluluk durumudur. Gerçekten de, bu tür bir bilinç, ne gibi erekler benimseyebilir ki? Doğu'da, bu ereklerde, kendi için genel hiçbir şey bulunmaz henüz. Hukuku, toplumsal ahlâklılığı, iyiyi istediğim zaman, genel bir şey istemiş olurum; çünkü hukuk, toplumsal ahlâklılık vs. genel şeylerdir, doğal tikellikler olmaktan çıkmış [kurtulmuş] şeylerdir. İradenin, [dayanacağı] temel olarak bu genellik karakterine [niteliğine] sahip olması gerekir. Bir halkın, hukuk üzerinde temellenmiş yasaları varsa, bu durumda genel nesne hâline girmiştir; bu da, düşüncenin pekişmiş olması olasılığını dile geti-

rir. Böyle bir halk, genel şeyler ister ve düşünür. İrade geneli isterse, halk, o zaman özgür olmaya başlar; çünkü genel irade, düşüncenin (yani genelin) genele ilişkililiğini içinde taşır. Düşünce, [yani], kendi yanında [evinde, yurdunda] bulunan tin, özgürdür bu durumda. Yasa isteyen, özgürlüğüne sahip olmayı ister. Özgür olmak isteyen bir halk, isteklerini, tikel ereklerini, çıkarlarını, genel iradeye, yani yasaya bağımlı kılar. Bunun tersine, iradenin nesnesi genel olmadığı zaman, özgürlüğün görüş açısı da henüz yok demektir; istenen şey tikel bir nesneyse, irade sonludur; ve iradenin bu sonluluğu, Doğulunun karakterinde bulunan [içerilmiş olan] bir şeydir. İradenin özgürlüğü, düşüncenin, kendisi için özgür hâle geldiği, genel olanın ortaya çıktığı yerde başlar ancak. Doğaya batmış [gömülmüş] tin olan Doğulu karakteri, irade bakımından ele alındığında, sonluluğa boyun eğmiş durumdadır öyleyse.

İrade, sonlu olmaya yönelmektedir; kendini, bir genel olarak kavrayamamıştır henüz. Bu durumda da, efendilerin kastı ve kölelerin [kulların] kastı vardır yalnızca [ve] despotluğun alanıdır bu; duygu terimleriyle [duygular, heyecanlar açısından] dile getirildiğinde, bu durum, *korku*'nun egemen kategori olması [hüküm sürmesi] demektir. Doğal ortama batmış tin, henüz kendi için özgür değilken ve tikel ile birlik hâlindeyken, henüz sonlunun lekesini taşırken; bu tikel tarafından, bu sonlu tarafından ele geçirilebileceğinin [yakalanabileceğinin, kapılabileceğinin] ve sonlunun yıkıma uğratılabilir bir şey olduğunun, kendini olumsuzlanma olarak koyabileceğinin bilincindedir. İnsandaki bir şeyin –ve dolayısıyla insanın kendisinin– süregidemeyebileceğine [varlığını koruyamayabileceğine] ilişkin bu olumsuzlanma duygusu, genellikle korkudur. Özgürlük ise, bunun tersine, sonluda olmamaktır ama bir kendinde sonsuz varlıkta, kendi için bulunmaktır; bu, kendisine saldırılamayan bir şeydir –Demek ki, korku ve despotluk egemendir Doğu'da. İnsan korkmakta ve çekinmekte ya da korku salarak hüküm sürmektedir; öyleyse köledir [kuldur] ya da efendidir; bunların

her ikisi de aynı düzeyde yer alır; aralarında yalnızca biçimsel bir fark vardır ve bu fark yalnızca, iradenin gücünün, enerjisinin az ya da çok olmasındadır. Efendinin iradesi, [gözettiği] tikel çıkarına bağlıdır; sonlu olan her şeyi, tikel çıkarı için [uğruna] harcamayı isteyebilir. Amacı sonlu olduğundan, iradesi olumsaldır; demek ki efendinin iradesi keyfîdir; çünkü sonlu amaçlarda içerilmiş olduğundan korku aracılığıyla iş görür [etki gösterir, eyler] ancak. Öyleyse korku, Doğu'da hüküm süren [yöneten] kategoridir genellikle.

Doğu'da din de, zorunlu olarak aynı karakteri taşır; bu dinin ana uğrağı, Tanrı'dan [mevlâdan=efendiden] korkudur; ama din, kökenini bu korkuda bulmakla kalmaz yalnızca, bu korkudan da dışarı çıkmaz [sıyrılmaz] üstelik; bu korkuyu bir yana bırakmaz. Kutsal Kitap, "Tanrı'dan korkmak, bilgeliğin başlangıcıdır", diyor (*Mezmurlar*, CXI, 10); bu doğrudur ve insanoğlunun, korkuyu bilmesi, duyması, yaşaması gereklidir. Benimsediği sonluluk ereklerini, sonlunun belirleniminde, olumsuzlanmanın belirleniminde bilip-tanıması insanoğlunun kendisi için gerekli olmuştur; ama, onların ötesine geçmesi, onları aşması da gereklidir. En son erekler olarak onlara bağlanmaktan vazgeçerse, olumsuzlanmaya bağlı olmaktan çıkar, korkudan sıyrılır; kendisine saldırılabilmesine araçlık edecek [olanak verecek] hiçbir şey benliğinde bulunmaz artık. Ne var ki, korku, yalnızca başlangıç değil de, aynı zamanda sonsa [bitimse], egemen kategoriyse, o zaman, despotluk biçimi, kölelik biçimi kurulup yerleşmiş olur. Öyleyse, dinde de bu aynı karakter kendini gösterecektir. Doyum sağlaması bakımından, bu düzeyde, dinin kendisi de sonlu olacaktır; yani, doğal ortamda içerilmiş [doğallığa batmış, saplanmış] olacaktır.

Doğu halklarında, doğanın güçleri ve kudretleri, bir yandan kişileştirilir ve yüceltilir, öte yandan, eğer bilinç bir Sonsuza doğru yükselirse, bu kudret karşısında duyulan korku, ana belirlenimdir ve böylece birey, bu Sonsuz karşısında bir ilinekten başka şey olmadığını bilir. Sonluya bağımlı olmaktan, son-

luda kalmaktan, sonluya batmışlıktan başka şey olmayan bu durum, iki biçimde ortaya çıkabilir ve bir aşırı uçtan ötekine gitmek zorundadır. Nitekim, bilinç için var olan sonlu, sonlu-olarak-sonlu biçimini edinebilir; ama öte yandan, sonsuz biçimine de bürünebilir ve bu yüzden, sonluya benzeyen bir soyutlamadan (soyut sonsuz) başka şey olmaz ve hattâ zar zor bir sonludur ancak. Pratikte, edilgin iradeden (kölelikten), bunun en karşıt ucuna, en büyük irade enerjisine, katışıksız bir keyfîlikten başka şey olmayan despotluğun en büyük kudretine geçildiği gibi; dinde de, en derin, en kaba ve hattâ tapınma biçimini alan ten zevklerine düşkünlüğe kendini kapıp koyvermeyi ve öte yandan, en yüksek ve boş soyutlamaya ve dolayısıyla katışıksız olumsuzlamaya, hiçliğe –somut olan her şeyden vazgeçmek demek olan Yüceye kaçışı görüyoruz. Doğulular ve özellikle Hintliler, çoğu zaman, bu soyutlamayı en aşırı ucuna vardırırlar; örneğin, kendini azaba sokmanın beyhude tadını sürekli olarak duymaktan başka bir manevi kazanım söz konusu olmaksızın çile doldurarak, kendilerini her acıya duyarlıksız hâle getirmek için uğraşarak on yıl geçirirler; ya da burunlarının ucunu yıllarca seyrederek, hiçbir şey düşünmeden, hiçbir şeye ilgi duymadan, kendilerinden geçerek oldukları yerde öylece oturup, bu en yakın [en içten] soyutlamada, bu yetkin boşlukta, bu ölüm sessizliğinde kalırlar; ve o zaman, bir bomboş içsel sezgiden, tepeden tırnağa soyut tasarımdan, soyutlamanın katışıksız bilgisinden başka yerde değildirler; ama bu soyutlama, katışıksız olarak olumsuz olduğundan, tamı tamına da sonludur; ve bundan ötürü, yüce olarak görülen [kavranan] bu yan da, sonluluk ilkesine bağlıdır [ilkesinin kapsamı içindedir]. Burası, özgürlüğün, özgür düşüncenin kesinlikle alanı değildir; ama karşısında en derinlemesine edilgin olan iradeyi bulan despotça iradenin, olumsal ve keyfî iradenin alanıdır –sonlu olmaları bakımından öteki sonlu ereklere boyun eğen ereklerin sonluluğunun bilgisi [söz konusudur burada]. Despot, aklına gelen [esen] düşünceleri uygular –kimi zaman iyilik yapar, ama

bunu yasa olarak değil, keyfîne uyarak yapar. Özgürlük, yalnızca Batı'da ortaya çıkar: Düşünce, orada, kendi yanına döner, tümel düşünce hâline gelir ve daha sonra tümel de özsel [*das Wessentliche*] olur.

Bundan ötürü, Doğu'da felsefî bilgi olamaz; çünkü bu bilgi; bilinci, tözün bilgisini, yani tümeli gerektirir; kendisini düşünmem, kendimde geliştirmem, öz belirlenimlerime tözde sahip olmamı ve kendimi öznel ya da olumlanmış olarak onda bulmamı sağlayacak biçimde kendisini belirlemem olarak tümeli gerektirir. Belirlenimler, yalnızca öznel ve dolayısıyla kanı değillerdir, ama salt düşüncelerim olmalarından ötürü nesnel ve tözseldirler.

Öyleyse, Doğu'ya özgü olanın felsefe tarihi dışında kalması gerekir; ama, konuyu topluca ele alırken, özellikle Hindistan ve Çin'e ilişkin bazı değinilerde bulunacağım. Bunları bir yana bırakıyordum aslında; ama az bir zamandır bir yargı getirmek durumunda bulunuyoruz. Bir zamanlar, Hint bilgeliğine övgüler yağdırılmıştı, bu konuda büyük gürültü koparılmıştı; hem de, bu bilgeliğin ne olduğu pek bilinmeden yapılmıştı bu. Bugün daha fazla bilgimiz var ve bu bilgi, [saptadığımız] genel karaktere uygun düşüyor. Ama bu şişirilmiş övgülerin karşısına genel kavramı dikmek yetmez; olanaklıysa, konuyu tarihsel açıdan ele almak gereklidir.

Tam anlamıyla felsefe, yalnızca *Batı*'da başlar; tin kendine döner, kendisine gömülür [dalar], kendini özgür olarak koyar, kendi için özgürdür; demek ki felsefe ancak Batı'da var olabilir, nitekim özgür kurumları da yalnızca Batı'da buluyoruz; bireyin Batı'ya özgü mutluluğu ve sonsuzluğu, tözselde varlığını korumasını [kaybolup gitmemesini], alçalmamasını, köleleşmemesini, töze bağımlı olmamasını, ortadan kalkmaya yargılı olmamasını sağlayacak biçimde belirlenmiştir.

Eski Yunanistan'da, kendi-bilincinin özgürlüğü ortaya çıkar; Batı'da, Tin kendine iner. Doğu'nun göz kamaştırıcılığında, birey silinip gider; tözün bir yansısından başka şey değildir.

Bu ışık, Batı'da, düşüncenin yıldırımı hâline gelir, kendi üzerine düşer, oradan yayılır ve kendi öz evrenini, içerden [kurarak] kendisi için yaratır.

Tarihsel oluşumun ve felsefenin, bir benzeşik genel ilkede, birbirine en sıkı bağla bağlanmış [birleştirilmiş] olduğunu gördük. Öyleyse, felsefeyi gerçekliğe bağlayan bağı oluşturan belirlenimleri, uğrakları kısaca gözden geçirmek gerekir.

Özgürlüğün dünyası, Eski Yunan'da başlar, diyorduk. Özgürlüğün temeli, tinin kendini düşünmesidir; bireyin, kendi tikelliğinde, bir tümel olarak kendi varlığının sezgisini edinmesidir; her bir insanın, bireyselliği içinde, kendini tümel bilmesidir [tümel olduğunu kavramasıdır]; varlığının tümelde, tümel olmasıdır. Varlığı, onun tümelliğidir ve tümelliği varlığıdır. Tümellik öyle bir kendine ilişkidir [orandır] ki, onda bir başka [öteki], bir yabancı şeyde olmamak [bulunmamak]; özüne, bir başka şeyde sahip olmamak, ama kendi yanında olmak [bulunmak] –kendi yanında bulunan tümel olarak tümele sahip olmak söz konusudur. Bu kendi yanında olma durumu Ben'in sonsuzluğudur –kişiliktir; özgürlüğün bu belirlenimi, kendini kavrayan tin-için-varlığı kurar; bu böyledir ve başka türlü olamaz. Kendini özgür bilme, bir halkın varlığıdır da; bu bilgiye dayanarak [göre] halk, kendi dünyasını, hukuk yasalarını, toplumsal ahlâklılık yasalarını, yaşamın tüm öteki yanlarını, kendisi için kurar. Böylece, kendini özsel olarak tümel bilir.

Kendisini özgür bilmenin bir halkın varlığı [*Sein*] olduğunun ne anlama geldiğini açıklamak için basit bir örnek vermek yeter.

Bireyin özgür olduğunu, kişi olarak özgür olduğunu biliyoruz; varlığımızı, şu biricik açıdan, yani temel koşulun, kişisel özgürlük olması; ona gadredebilecek ve onu tanıyıp-kabullenmeyecek herhangi bir şeyin varlığının söz konusu olmaması açısından bilip-tanıyoruz; bu bilgi, bizim varlığımızdır, varoluşumuzdur. Avrupa'da, keyfînce davranan ve uyruklarının yarısını köle durumuna sokmayı düşünen bir hükümdar bulundu-

ğunu varsayalım. Bilincimiz, bu hükümdar en büyük gücü bile kullansa, böyle bir şeyin olamayacağını [gerçekleşemeyeceğini] söyleyecektir bize. Her bir kimse, köle olamayacağını bilir ve varlığının özsel yanının bunda olduğunu da bilir. Evet, şu ya da bu yaştayız, Silezyalıyız, yaşıyoruz, memuruz; [ama] bunların geçici olduğunu, özsel varlığımızın bunlarda olmadığını; özsel varlığımızın, köle olmamak olduğunu biliyoruz (bu, artık doğal bir koşul durumuna girmiştir; demek ki, Batı'da, gerçek anlamıyla felsefenin alanındayız). Varlığımızın temeli olarak yalnızca özgürlüğü tanıyoruz. Bu belirlenim geçici değildir; varlığımızın bütün öteki belirlenimleri, yaş, meslek vs. geçip giden ve değişime uğrayan şeylerdir; yalnızca özgürlük kalır [kalıcıdır]; en iç [derin] varlığım, özüm, kategorim, köle olamamamdadır; bilincim, köleliğe karşı çıkar. Tinin edindiği bu kendisine ilişkin bilgi, işte bu anlamda onun varlığıdır [varlığını kurar]; öyle ki, tin, bu bilgiden, durumunun bütünselliğini edinir ve onu iyice işleyip geliştirir.

Daha kesin söylemek gerekirse, bu art arda geliş, bilincin *tümelliği*nin, özgürlüğü kurmasından başka şey değildir. Kendimi tümel biliyorsam, özgür bilirim; bir içgüdüye ya da bir eğilime bağımlıysam, bir başka şeyin yanındayım [başka şeydeyim] demektir ve bu benim içgüdüm, benim eğilimim olduğu andan itibaren, ben tikel bir şeyimdir, genel hiçbir yanı olmayan bir şeyimdir. O zaman, kendimi bir tikellikte bulurum, varlığımı bir tikelliğe koyarım [yerleştiririm] ve kendimi, onunla bağlanmış durumda bulurum. [Yani] kendimi, kendime eşit olmayan [kendimle örtüşmeyen] durumda bulurum; çünkü ben a) Ben'im, yani tam tamına tümel olanım, ama [aynı zamanda] b) bir tikellikte var olmaktayım, bir tikel içerikle belirlenmekteyim ve bu içerik, benden başka bir şeydir. Tikel olarak var olduğumda, kendim için artık tümel bir şey değilim ve keyfîlik dediğimiz şey de işte buradadır. Bu keyfîlik biçimsel [formel] özgürlüktür, içerik ya da nesne olarak tikel içgüdüleri, amaçları vs. alır [benimser]. İmdi, özgür olarak irade, içeriğinin tümel

olmasından başka şey değildir; özüme, özsel varlığıma bu tümelde sahibimdir; orada kendimle özdeşlik hâlindeyimdir. Benim gibi tümel oldukları için başkalarının da benimle eşit olmaklığı, buna bağlanır. Başkalarının özgürlüğünü ilkece koyarsam ve başkaları tarafından özgür bilinip-kabullenilirsem özgürümdür ancak. Gerçek özgürlük, birçok özgür insanı gerekli kılar; ancak belli çoklukta insan arasında bir gerçek, bir var olan özgürlük bulunur [vardır]. Özgür insanların [diğer] insanlarla ilişkisi böyle kurulur ve toplumsal ahlâklılık ile hukukun yasaları gerçekleşir. Özgür irade, genel iradede bulunan belirlenimleri ister yalnızca. Genel iradenin bu belirlenimlerinin sonucu olarak yurttaşların özgürlüğü, akılsal [rasyonel] hukuk, hukuka dayanan anayasa ortaya konur.

Özgürlükle tümel düşüncesini birleştiren bağ, buradadır; bu düşünce, tam anlamıyla, kendi benliğinin bilincinin özgürlüğüdür. Bu özgürlük kavramını ilk olarak Grek halkında buluyoruz ve bu nedenden ötürü, felsefe de orada başlıyor.

Öte yandan, eski Yunanistan'da, gerçek özgürlük kısıtlanmamış değildir, çünkü orada, köleliğin hâlâ var olduğunu biliyoruz; özgür Grek devletlerinin sivil yaşamı, kölesiz sürdürülemiyordu. Bundan ötürü, özgürlük koşulluydu, sınırlanmıştı; onu German özgürlüğünden ayırt eden de budur; Doğu'nun özgürlüğü, eski Yunanistan'ın özgürlüğü ve German dünyasının özgürlüğü arasındaki farkı şöyle (ilkin, yüzeysel olarak şu açıklamalarla) tanımlayabiliriz: Doğu'da tek kişi (despot) özgürdür, eski Yunanistan'da birçok kişi özgürdür, German yaşamında herkes özgürdür, yani insan, insan olarak özgürdür; bu, Greklerinkinden üstün bir özgürlüktür. Bu farkı, ilerde, daha yakından inceleyeceğiz; şimdilik yalnızca şunu ekliyoruz: Doğu'da tek bir insan özgür olmak durumundaysa, bu insan yine de özgür değildir, çünkü, bunun için, ötekilerin de onun karşısında aynı biçimde özgür olmaları gerekir. Bundan ötürü Doğu'da ancak, istek, keyfîlik bulunur ve bu da sonludur, hiçbir biçimde özgür değildir; bir biçimsel özgürlüktür bu, kendi-

nin-bilincinin bir soyut eşitliğidir (Ben=Ben). Eski Yunan'da bazılarının özgür olması gibi bir tikel önerme söz konusu olduğuna göre, Atinalılar, Spartalılar özgürdür, ama Mesinalılar, Spartalıların köleleri özgür değildirler demektir (bu 'bazıları' nın kökeninin, nedeninin nereden ileri geldiğini irdelemek gerekir). Demek ki, özgürlük ilkesi, eski Yunanistan'da bir sınırla karşılaşıyor –Grek düşüncesinin, sezgisinin burada yalnızca amacımıza, [yani] felsefe tarihine ilişkisi bakımından incelememiz gereken bir tikel değişime uğrayışıdır [kip edinişidir] bu. O zaman, bu soyut önermenin somut anlamı ortaya çıkacaktır. Bu farkları incelemek, felsefe tarihinin bölünümüne geçmekten başka şey değildir.

Felsefe kavramı, [üzerinde durduğumuz] ilk noktaydı, felsefe tarihi kavramı ise ikinci noktaydı; şimdi yapmaya çalışacağımız ise, felsefe tarihinin bölümlenmesidir; ama bilimsel bir yol izlememiz gerekir, çünkü felsefe tarihi, felsefenin gelişiminin kendisinden başka şey değildir. Öyleyse her şeyden önce söz konusu olan, bu gelişimin, kavram uyarınca [açısından] zorunlu biçimde nasıl kavranması gerektiğini göstermektir.

çev. Selâhattin Hilâl

TARİHTE AKIL:
TARİH FELSEFESİNE BİR GİRİŞ*

❄

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

[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 birlik içinde o, ideal olarak varolur. Karşıt bir

---

* Almanca özgün metnin başlığı *Die Vernunft in der Geschichte*'dir. Çeviri için yararlanılan kaynak: *Reason in History: A General Introduction to the Philosophy of History*, İng. çev. Robert S. Hartman, Indiana: The Library of Liberal Arts, 1953, ss. 22-4, 76-7.

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

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 öz-bilinçtir, 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. Doğululer, 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 keyfîyeti, vahşiliği ve sönüklüğüdür ya da muhtemelen isteğin yumuşaklığı ve uysallığıdır –doğanın bir rastlantısı, böylece de yine keyfîyet 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 ken-

disi, 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 ana 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.

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

IV. Dünya Tarihinin Gidişi
2. 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 –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 keyfîyet, 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 hayalgücü 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*

❄

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

[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 bir halk, avcılara barbarlar olarak davranır

---

* Almanca özgün metnin başlığı *Grundlinien der Philosophie des Rechts*'dir. Çeviri için yararlanılan kaynak: G.W.F. Hegel (1995) *Elements of the Philosophy of Right*, 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, London; Oxford; New York: Oxford University Press. Her iki kaynaktan karşılaştırmalı olarak çevrilmiştir.

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 pekinlik 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 ayrımlaşmamış 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*]

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

hâlini alır– ve toplumsal sınıf farklılıkları, doğal kast sisteminde katılaşır. Sonuç olarak, Doğunun devleti yalnızca kendi devinimiminde 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. Yazar, 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 keyfîyet ve yozlaşma olarak görünen ya da öz-bilinçli tözselliğin nesnelliğine ya da örgütlenmiş bir hukuksallığa/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 belirle-

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

nim 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 [*Sittlichkeit*], bir taraftan amaçsızca tek tek kişilerin öz-bilinci, diğer taraftan ise soyut evrensellik karşıt uçlarına ayrılır.[4] Bu karşıtlık, aristokrasinin tözsel 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 [*Sittlichkeit*] 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].

---

[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.

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

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

§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 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.

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

§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 [keyfîyetini] 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*

❄

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

[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 yapmaya muktedir kılan temellere ve kendi irademe göre,

---

* Almanca özgün metnin başlığı *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*'dir. Çeviri için yararlanılan kaynak: G.W.F. Hegel (1974) *Lectures on the History of Philosophy*, İng. çev. E.S. Haldane ve F.H. Simson, Cilt I, London: Routledge and Kegan Paul; New York: The Humanities Press, ss. 144-7.

bu tikel şeyi "ben istiyorum, biliyorum, düşünüyorum ve ona inanıyorum" fikri önem kazandı ve bunun üzerinde sonsuz bir değer inşâ 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, yukarıdan 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, *ide*ye 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*

❄

Georg Wilhelm Friedrich Hegel
[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 dâhil olur ki, *dünya mahkemesi* [*dünyanın yargı yeri*, *das Weltgericht*]

* Almanca özgün metnin başlığı *Die Philosophie des Geistes*'dir (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Cilt III, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970. Çeviri için yararlanılan kaynak: G.W.F. Hegel (1971) *Hegel's Philosophy of Mind*, İng. çev. William Wallace, Oxford: Clarendon Press. Kavramlar Almanca metinle de karşılaştırılmıştır –çev. n.

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 metodları 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 belâsı 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 ayrımının 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

[*] 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.

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. Ne var ki, 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 *roman*ın 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 vs. 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 işlenmemiş 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 –haz. n.] notlar), sadece niteliksel ve niceliksel yargıları kabul eden doğruluğu [*Richtigkeit*] –[bir başka deyişle], bu doğruluk hakkında kayda değer eleştirel bir tutum ol-

madan 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 üzerin-

den 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 [*Sittlichkeit*] *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 kı-

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

sıtlanımlarını 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 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 *içeriği*ni 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 [*das Moment der Negation*]. Mantığın formel işleyişinde soyut olan bu etken, şimdi en so-

mut 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 [saflaştırma, *Reinigung*]; öyle ki, onun sayesinde kendi vicdanı öznel fikirden arınır ve iradesi arzunun bencilliğinden kurtulur. Hakikî din ile hakikî dindarlık sadece etik yaşamdan [*Sittlichkeit*] 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 olarak 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, çağmızın 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 ayrıma 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 pekinliğine/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 'evsahibi' [konumundadır] (Lutherci kilisede, bunun aksine, böyle bir evsahibi ilk başta tapınılan değil, *eğlence* ânında, yani kendi dışsallığının yok oluşunda ve de *inanç* ediminde, bir başka deyişle özgür kendinden pekin [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 *vicdanı*nın 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 [externalizm, *Außersichsein*] altında tini bağlar.

Tinsel köleliğin bu ilkesi ve onun dinsel yaşamdaki bu gelişimi [*Entwicklung*] boyunca, hukuksal 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 [externalizm, *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 bilgeliği*ni [*dünya bilgeliğini, Weltweisheit*] harekete geçirir. Tüm bu düşünce ürünlerine daha iyi bir şekilde seslenir, dahası *felsefe*, özel bir anlamda bir *dünya bilgeliği*dir [*Weltweisheit*]; çünkü düşünce, tinin hakikatini edimsel bir şimdi/mevcudiyet kıldığından, onun gerçek dünyanın içine olmasını sağlar ve böylece kendi edimselliği ile bizzat kendi benliğinde onu özgürleştirir.

Dolayısıyla serbest bırakıldığında dinin içeriği, oldukça başka bir şekil alır. *Form*, yani bilme gücümüz [*des Wissens*] ve öznelliğimiz [*der Subjektivität*] özgürlükten mahrum olduğu

sürece, bunu zorunlu olarak öz-bilincin, dinin ete kemiğe büründüğü etik ilkelerde içsel [*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 [*Sittlichkeit*] 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 zorunda-

dır. 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 hukukuna 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. Hukuksal 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 hukuksal 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 üyeler*inin 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 *vicdanlar*ına 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 höcheste, 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.

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 *tür*ü [*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 idedeki [*in dem Vorstel-*

[1] *Politeia*, Steph. 473.

lenden] 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 *ben*idir [Düşünen tinin *kendiliği/benliği*dir, *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 özbilincinde [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 ulaşılması

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

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*], hayalgücüne 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 hayalgücüydü. 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 kaynakladığını 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* [*die subjektive Freiheit*] ihtiyaç duy-

maktadır (§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 kurtaramayacaktır –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,

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

*ide*nin içerdiği ayrımların serpilip gelişmesine ve yayılmasına olanak tanıyabilir (§§566 seqq.). 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 kalabileçek, 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 geri döndüğünde ve bu yolla bu şekilde ilkin edimsel olduğunda, dinin hakikatini takip eden ve sadece bu hakikati takip edebilen etik yaşamın [*Sittlichkeit*] gelişimini ete kemiğe büründürür. Böylece devletin etik yaşamı ile devletin dinsel tinselliği, bizzat karşılıklı olarak gücün garantisidir.

çev. Güçlü Ateşoğlu

TARİH:
ÖZGÜRLÜK BİLİNCİNE DOĞRU İLERLEME*

❄

Shlomo Avineri

Mantık Bilimi'nde Hegel, edimselliği "öz ile varoluşun birliği" olarak tanımlar.[1] 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

---

* 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, 160.

> tüm seyri boyunca dünyanın hedefi olmuştur. Bu hedef için çabalaması sayesinde, 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 zaman-

---

[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.

larda 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]

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 19. 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]

---

[4] Bahsi geçen metne dayalı sorunlar için, Hoffmeister'in *Die Vernunft in der Geschichte* derlemesindeki yorumlarına bkz. (Hamburg, 1955, ss. 272-8). 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.

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 Doğuyu 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. "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 haki-

[6] *Reason in History*, s. 85.

[7] Yukarıda bkz. s. 8. Daha geç dönem tarihsel fragmanlardan bazıları için bkz. *Berliner Schriften*, ss. 718-31.

katen hayrete düşürücüdür ve sıkı bir tarihsel eleştiriyi hak eder; ne var ki, bunu burada sunmak, olanaksızdır.

Hegel'e göre tarih, Doğuda 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, Doğudur. Kendine yönelmemiş [refleksiyonsuz] bilinç –tözsel, nesnel, tinsel varoluş– temeli oluşturur… Tözsel formlar, içinde tüm rasyonel kurallarımızla düzenlemelerimizi bulduğumuz Doğunun imparatorluklarının ihtişamlı muazzam yapılarını biçimlendirir; fakat öyle bir şekilde ki, bireyler sadece birer rastlantısallık olarak yer alırlar… Doğuya özgü kavrayışın görkemi, her şeyin ait olduğu tözsel varlık olan tek bir bireydir ki, başka hiçbir birey ayrı bir varoluşa sahip 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

[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.

> 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 Doğunun 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 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, her-

---

[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, 19. 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.

hangi 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 mutlakıyetçilik, 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

[12] *A.g.e.*, s. 124.
[13] *A.g.e.*, ss. 145, 161.

kadar temel hoşgörü ve çoğulculukta hâlihazırda Batıya bir geçişi sergiliyor gözükse de, özgürlük hâlâ hükümdarın soyut eyleminde cisimleşmiştir, yoksa 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.

Doğuyu 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

---

[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.

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 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.

---

[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.

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 yalnızca 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.

[21] *A.g.e.*, ss. 308-9.
[22] *A.g.e.*, s. 311.

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 Reformasyonda 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:

> 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]

---

[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].

[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

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*i '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, 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 [*Teutonic*] *Ur-Volk*u romantize edenlerden

---

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.

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, Ameri-

---

[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 almayı 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].

> kan yabanıllarının durumunu, içinde kişinin hakikî özgürlüğe sahip olduğu bir durum olarak sergileyen Rousseau' nunki gibi kimi bu tür hatalara düşmemeliyiz. Pek tabii 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 önce-

[29] *A.g.e.*, s. 347.

> sine 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 yaptıklarından 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]

---

[30] *Political Writings*, s. 247.

[31] *Realphilosophie II*, 246. Hem burada hem de "Alman Anayasası"nda [*Political Writings*, ss. 219-23] Hegel, bu anayasal diktatörlük teo-

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 tarafından 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

---

risinin temellendiricisi olarak Montesquieu'ya gönderme yapar. Diğer bir gönderme de, Theseus'adır; bkz. *Political Writings*, ss. 219, 241.

[32] *Realphilosophie II*, 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.*, 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].

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, düşmanlarının "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 mefhumlar-

[33] *Philosophy of Right*, §318'e Ek.
[34] *Political Writings*, s. 216.

dır; 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 başarısız 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… alışıl-

---

[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*, 157].

> mış 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]
>
> (c) Bu bireyler, ide olarak idenin bilincine hiçbir şekilde sahip değildirler. Onlar, pratik ve siyasî kişilerdir.[40]

---

[37] *Reason in History*, s. 41.
[38] *A.g.e.*, ss. 39-40.
[39] *A.g.e.*, s. 39.

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

---

[40] *A.g.e.*, s. 40.

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. 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 boyu-

[41] *Philosophy of Right*, ss. 12-3.
[42] *Philosophy of History*, s. 110.

tu'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 örnekler, 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, Batıya özgü aklın alanı içine çekilmiştir. Ne var ki bütün bu halklar topluluğu, ele aldığımız konunun dışında kalır; bunun nedeni, aklın dünyada

[43] *Vernunft in der Geschichte*, s. 257.
[44] *Philosophy of History*, s. 102.
[45] *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, s. 758.

> 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 Rus Baltıklı bir soyluya Hegel'in yazmış olduğu özel mektupta, onun çok daha güçlü bir iddiasına da şu an için sahibiz. Eski öğrencisini Rusya İmparatorluk Servisine 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 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

---

[46] *Philosophy of History*, s. 350.

[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

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 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]

---

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.

[50] *Philosophy of History*, ss. 86-7. Ayrıca Hegel, Kuzey Amerikan toplumunu kavrama şekline dair oldukça öğretici bir portre de çizer.

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 siste-

---

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.

matik bir biçimde ele alış 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 hayal etmenin, bir kimsenin kendi çağının üzerinden atlayıp Rodos'un ötesine sıçrayabileceğini hayal 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 tutul-

[52] *Philosophy of Right*, s. 11.

mak zorundadır?"[53] sorusunu yöneltirken, Hegelci sistemin kendisinde zaten örtük olarak bulunan bir soruyu soruyordu.

çev. Güçlü Ateşoğlu

[53] Moses Hess (1961) "Die europäische Triarchie", *Philosophische und sozialistische Schriften*, haz. A. Cornu ve W. Mönke, Berlin, s. 83.

İRADE VE TASARIM OLARAK DÜNYA*

❄

Arthur Schopenhauer
[1818/19; 1859]

Bölüm XXXVIII**
Tarih Üzerine

Aşağıda göndermede bulunulan birinci cildin ilgili paragrafında, insanlığın gerçek doğasının bilgisine ulaşma çabasında şiir sanatıyla, tarih aracılığıyla olduğundan daha fazla başarılı olunacağını ve ilkinden, ikincisine göre daha gerçek öğreticilik beklendiği sürece, bunun neden böyle olduğunu detaylı olarak göstermiştim. Aristoteles de bunu kabul etmiştir, zira şöyle der: *Kai filosofoteron kai spoudaioteron poiesis historias estin* (*et res magis philosophica et melior poësis est, quam historia, Poetika*, c. 9).[1] Bununla birlikte, tarih hakkında herhangi bir yanlış an-

---

* Almanca özgün metnin başlığı *Die Welt als Wille und Vorstellung*'dur (Bkz. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2002). Çeviri için yararlanılan kaynak: Arthur Schopenhauer (1966) *The World As Will and Representation*, İng. çev. E.F.J. Payne, Cilt II, New York: Dover Publications, Inc., ss. 439-46 –çev. n.

** Bu bölüm I. cildin 51'inci paragrafına göndermede bulunmaktadır.

[1] "Şiir sanatı, tarihten daha felsefî ve daha değerlidir." Sırası gelmişken burada şunu da gözlemek gerekir ki, *poiesis* (şiir sanatı) ile *istoria*

lamaya fırsat vermemek için tarihin değeri hakkında düşüncelerimi ifade edeceğim.

Her sınıftan ve türden şeyler için olgular sayısız, bireysel varlıklar sayıca sonsuz ve onların farklılıklarının çokluk ve çeşitliliği ise, kavrayışımızın ötesindedir. Tüm bunlara bir tek bakışla, meraklı ve sorgucu bir zihnin başı döner; ne kadar çok incelemede bulunursa bulunsun, kendini bilgisizliğe mahkûm edilmiş görür. İşte burada *bilim* [*Wissenschaft*] yetişir; sayısız çokluğu birbirinden ayırt eder, onları türsel kavramlar altında, sonra sırası geldiğinde de belirli kavramlar altında toplayarak genel ve tikel bir bilginin yolunu açar. Bu bilgi, her bir şeyi tek tek göz önünde bulundurmamızı gerektirmeksizin her şeyin bilgisine sahip olduğu için, sayıca sınırsız bireyi kavrar. Bu yolla araştırmacı zihne, çalışmalarında başarı sözü verir. Böylece tüm bilimler bir araya toplanırlar ve kendi aralarında paylaştıkları alanlara ait tekil şeylerin gerçek dünyası üzerine çalışırlar. Ne var ki felsefe, en evrensel, dolayısıyla da diğerlerinin sadece onun için yolu hazırlamış olduğu malûmatı taahhüt eden en önemli bilgi olarak onların hepsinden üstündür. Kendi başına *tarih* [*Die Geschichte*], diğerleri gibi aynı ayrıcalıklara sahip olmakla övünemeyeceğinden, ki bilimin temel özelliği olan bilineni kontrol altına alma özelliğinden yoksun olduğu, bunun yerine, bilinenin salt eşgüdümünde övünç kaynağı bulacağından, tam anlamıyla bu dizinin içine giremez. Bundan dolayı tarihin, tüm diğer bilgi dallarının sahip olduğu gibi bir sistemi yoktur; buna uygun olarak o, bir bilim değil, gerçekte rasyonel bilgidir; çünkü onun tikeli bilmesi, hiçbir yerde evrensel aracılığıyla gerçekleşmez; tikeli doğrudan kavramalı ve âdeta deneyim zemininden hareket ederek ilerlemelidir. Öte yandan gerçek bilimler, kendileri aracılığıyla tikel olanı yönetip kontrol

---

(tarih) karşıtlığından, ilk sözcüğün kökeni, dolayısıyla da gerçek anlamı alışılmadık bir açıklıkla görülmektedir. O, araştırma sonucu bulunmuş olana karşıt olarak yaratılmış/meydana getirilmiş, imgelenmiş olanı gösterir.

ettikleri kapsayıcı kavramlara ulaştıkları için onun üstüne yükselirler ve belirli birtakım sınırlar içinde de olsa, kendi egemenlik alanlarında şeylerin olanaklılıklarını öngörürler; böylece, henüz gerçekleşecek olan şey hakkında doğrulukları pekiştirilebilmiş olur. Bilimlerin kendileri kavramlar sistemi [*Systeme von Begriffen*] oldukları için, daima türlerden söz ederler; tarih ise, bireylerden söz eder. Demek ki tarih, bir çelişkiye işaret eden, bireysel şeylerin bir bilimi olacaktır. İlk ifadeden de çıkacak olan şey, bilimlerin hep bir ağızdan daima 'olan şey'den söz etmesi; diğer taraftan tarihin ise, sadece 'bir kez olan' ve bir kez daha olmayacak olandan söz etmesidir; dahası tarih, mutlak bir biçimde tikel olanla ve doğaları gereği tüketilemez olan bireylerle ilgili olduğu için, her şeyi ancak eksik ve kısmen bilir. Aynı zamanda, kendisini, henüz hakkında tam bir bilgi sahibi olmadığı her bir yeni günün önemsiz/küçük şeylerinden ders almaya açık tutmalıdır. Zaman aralıkları, hükümetler ve diğer esaslı ve siyasi değişimler, kısaca tarih sahnesinde bulunacak her şey, özel olanın tâbî kılındığı evrensel olduğundan dolayı, tikelin tarihte evrenselin altında yer alacağı söylenerek itiraz edilecekse, bu itiraz, evrensel kavramının yanlış bir şekilde anlaşılmasına dayanacaktır; çünkü burada kastedilen evrensel, tarihte tamamen *öznel*dir, yani onun genelliği, sadece şeyler hakkındaki tekil *bilgi*nin yetersizliğinden kaynaklanmaktadır; o *nesnel* değildir, başka bir deyişle, içinde şeylerin edimsel olarak bir arada düşünülebileceği bir kavram değildir. Tarihte en evrensel olan bile, uzun bir dönem ya da önemli bir olay olarak, kendi başına sadece bireysel ve tikel bir şeydir. Böylece tikel olanın bununla ilişkisi, parçanın bütünle ilişkisi gibidir; ne var ki bu ilişki, öte yandan, bilim adını hak eden tüm bilimlerde olduğu gibi, olayın kuralla ilişkisi şeklinde bir ilişki değildir, çünkü bilimler kavramları sağlar, yalın olguları değil. Bundan dolayı, evrenselin doğru bilgisi yoluyla bu bilimlerde ortaya çıkan tikel durumu kesinlikle belirleyebiliriz. Örneğin, genel olarak üçgenin yasalarını biliyorsam, buna göre önümdeki üç-

genin özelliklerinin ne olması gerektiğini de ifade edebilirim. Tüm memeli hayvanlar için geçerli olan şeyler, örneğin, çift karıncıklı kalp, tam yedi boyun omuru, ciğerler, diyafram, idrar kesesi, beş duyu vs. bilindiğinde, henüz yakalanmış yabanıl bir yarasanın özellikleri hakkında bile, kesip parçalarına ayırmadan önce bir şeyler söyleyebilirim. Ne var ki evrenselin, kavramlarla ilgili nesnel bir evrensel olmadığı, sadece yüzeysel olduğu [derinde değil, görünüşte kaldığı –haz. n.] sürece evrensel sayılabilecek, yalnızca kendi bilgimle ilgili öznel bir evrensel olduğu tarih için durum böyle değildir. Bu nedenle, Otuz Yıl Savaşları'nı, 17. yüzyılda çıkmış dinsel bir savaş olarak genel bir biçimde bilebilirim; fakat bu genel bilgi, olayın seyri hakkında daha ayrıntılı bir şey söylememe izin vermez. Aynı karşıtlık şu durumda da geçerlidir: Hâlihazırda varolan bilimlerde, özel ve bireysel olan [aynı zamanda] en kesin şeydir, çünkü dolayımsız kavrayışa dayanır; diğer taraftan, evrensel hakikatler ise, ilk olarak ondan soyutlanırlar ve bundan dolayı da, bunlarla ilgili olarak daha kolay hatalı bir varsayımda bulunulabilir. Bunun tersine, tarihte en evrensel olan, en kesin olandır; zamansal dönemler, kralların art arda gelişi, devrimler, savaşlar ve barış antlaşmaları gibi; diğer taraftan, olayların ve onların bağlantılarının tikelliği daha belirsizdir ve biz detaylara indikçe daima daha da derinleşir. Tarih, bu yüzden, ilginçliği arttıkça daha özeldir; aynı zamanda ise, daha az güvenilir hâle gelir ve böylece de, tüm yönlerden bir kurgu çalışması olmaya yaklaşır. Üstelik kendi yaşamındaki olayları doğru bağlantılarıyla anladığını ancak yirmi yıl sonra ara sıra hatırlayan biri, tarihin kibirli pragmatizmine yakıştırılacak önem hakkında en iyi şekilde karar verecek kişidir; her ne kadar yaşamındaki olaylar için gereken malzeme tamamen onun önünde bulunsa da, motiflere/nedenlere dayalı eylemleri, şansın sürekli olarak araya karışması ve niyetlerin gizlenmesi altında birleştirmek çok güçtür. Öyleyse tarih, daima kendi nesnesi olarak yalnızca tikeli, bireysel durumu konu aldıkça ve bunu tek gerçek saydığı sürece, şeyle-

ri en evrensel bakış açısıyla ele alan ve ayırt edici nesnesi olarak evrensele sahip olan felsefenin doğrudan karşıtı ve tamamlayıcısı olacaktır. Bu evrensel, her tikel içinde özdeş olarak durur; böylece felsefe, daima tikelin içinde yalnızca evrenseli görür ve onun fenomenal görünüşündeki değişimi özsel olmayan bir şey olarak kavrar: *Filoksatolou gar ho filosofos* (*generalium amator philosophus*).[2] Tarih bize her an farklı bir şeyin olmuş olduğunu öğretirken, felsefe bizi tüm zamanlar için tastamam aynı şeyin olmuş olduğu, olmakta olduğu ve olacağı içgörüsüne ulaştırmaya çabalar. Hakikat şu ki, her yerde hâlihazır doğanın özü gibi insan yaşamının özü de, her mevcut anda eksiksiz olarak vardır ve bu yüzden, eksizcesine bilinebilmek için sadece kavrayış derinliğine ihtiyaç duyar. Tarih, bununla birlikte, derinliği uzunluk ve genişlikle sağlamayı umar; her mevcut an, onun için geçmişle tamamlanması gereken bir parçadır sadece. Fakat geçmişin uzunluğu [geçmiş süre –haz. n.] sonsuzdur ve ona katılan şey ise, yine sonsuz bir gelecektir. Felsefî ve tarihsel zihinler arasındaki karşıtlık buna dayanır; önceki kavramak ve bulmak ister, sonraki ise, sonuna kadar anlatmaya çalışır. Tarih, her yüzünde, sadece aynı şeyi farklı formlar altında gösterir; fakat böyle bir şeyi, bir ya da birkaç formda tanımayan kişi, onun bilgisini tüm formları gözden geçirmek suretiyle zorlukla elde edecektir. Halkların tarihindeki dönemler, temelde sadece isimler ve tarihler bakımından farklıdırlar; gerçekte özsel içerik, her yerde aynıdır.

Bundan dolayı, sanatın malzemesi *ide* ve bilimin malzemesi *kavram* [*Begriff*] olduğu sürece, her ikisini de, şimdi varolan ve daha sonra varolmayan, şimdi böyle olan ve daha sonra başka türlü olan bir şeyle değil, tüm zamanlar için her zaman aynı şekilde varolan şeyle meşgul görürüz. Bu nedenle her ikisi de, Platon'un kendine özgü bir şekilde hâlihazırdaki rasyonel bilginin nesnesi olarak ortaya koyduğu şeyle ilgilidir. Diğer taraf-

[2] "Filozof, evrenselin dostudur" –İng. çev. n.

tan, tarihin malzemesi, kendi tekilliği ve rastlantısallığında bireysel bir şeydir; bu şey, bir kez varolur ve sonra artık hiçbir zaman varolmaz. Tarihin malzemesi, sıklıkla en küçük rastlantı sonucu tamamen farklı bir biçim alan rüzgârdaki bulutlar gibi devinen bir insan dünyasının gelip geçici karmaşalarıdır. Bu bakış açısından, tarihin malzemesinin, insan zihninin ciddi ve zahmetli bir ele alışa değer nesnesi olarak bize görünmesi güçtür. Bu gelip geçici özelliğinden dolayı da, insan zihni, kendi düşünüm nesnesi olarak daima geçici olmamaya yazgılı olanı seçmelidir.

Son olarak, zihin için her alanda fazlasıyla tehlikeli ve uyuşturucu olan Hegelci sözde-felsefenin [*Hegelsche Afterphilosophie*][*] özel olarak ortaya koyduğu girişime, yani dünya tarihini plânlanmış bir bütün olarak kavrama, yahut onların ifadesiyle, "dünya tarihini organik olarak kurma" çabasına gelince, gerçekte onun kökünde ham ve derinliği olmayan bir *realizm* [*Realismus*] bulunmaktadır. Böyle bir realizm, *görüneni/fenomeni* [*Erscheinung*] dünyanın *kendinde-varlığı* sayar ve de sorunun, bu fenomen ile onun formları ve görünüşleri [arasındaki sorun] olduğunu düşünür. Realizm hâlâ, bunun [fenomenin] içinde, kendisinin örtük bir biçimde varsaydığı birtakım mitolojik, köktenci görüşler tarafından gizlice desteklenmektedir; aksi hâlde, böyle bir komedinin gerçekte hangi seyirci için canlandırıldığı sorulabilirdi; çünkü insan soyu değil, sadece birey bilincin gerçek, dolayımsız birliğine sahip olduğundan, bu soyun yaşam akışındaki birlik salt kurmacadan [*Fiktion*] ibarettir; dahası, nasıl ki doğada türler gerçek ve cinsler [*die genera*] sadece soyutlamadır, insan soyunda da sadece bireyler ve onların yaşam akışı gerçek, halklar ve onların süregelen yaşamları ise, salt soyutlamadır. Son olarak, sığ bir iyimserliğin kılavuzluğunda kurucu/inşâ edici tarihler [*die Konstruktionsgeschichten*], her zaman için eninde sonunda, iyi düzenlenmiş

[*] 'Kıç felsefesi' diye de çevrilebilecek olan *Afterphilosophie* için bu denli şeffaf olmamayı daha uygun gördük –haz. n.

bir anayasaya sahip, adaleti ve güvenliği sağlam, faydalı sanatları ve endüstrileri olan ve en çok da, gerçekte tek olası mükemmellik olduğu için –çünkü ahlâkî olan, özsel olarak değişmeden kalandır– düşünsel mükemmeliyete ulaşmış, müreffeh, tözsel, büyük bir *devlet*le sonlanırlar. Ne var ki, bilincimizin derinliklerindeki tanıklığa göre, her şeyin dayandığı şeyin kendisi ahlâkî öğedir ve bu, kendi iradesinin yönelimi olarak sadece bireyin içinde bulunur. Gerçekte, sadece, her bir bireyin yaşam akışı birliğe, ilişkiselliğe ve doğru anlama sahiptir; bu bir eğitme/öğretme [*Belehrung*] gibi anlaşılmalıdır ve bunun ahlâkî bir anlamı vardır. Yalnızca *iç* yaşantımızdaki olup bitmeler, *irade*yle ilgili oldukları sürece hakikî gerçekliğe sahiptirler ve de gerçek meydana gelmelerdir; çünkü iradenin kendisi, kendindeşeydir [*Ding an sich*]. Her mikrokozmos içinde bir makrokozmos yatar ve sonraki, öncekinde içerilenden daha fazlasına sahip değildir. Çokluğun [*Die Vielheit*] [kendisi] fenomendir ve dışsal olup bitmeler, fenomenal dünyanın sadece görünüşleridir [biçimlenmeleridir]; bu yüzden onlar, doğrudan ne gerçekliğe ne de anlama sahiptirler; fakat sadece dolaylı olarak, bireylerin iradeleriyle ilişkileri yoluyla sahiptirler. Dolayısıyla, onları açıklama ve yorumlama çabası, insan ve hayvan topluluklarını bulutların formu içinde görmeye çalışmak gibidir. Tarihin gerçekte anlattığı şey, uzun, kaldırılması zor ve karmaşık bir insanlık rüyasıdır.

Tarih felsefesini tüm felsefenin esas amacı olarak gören Hegelciler, felsefenin nesnesinin şimdi böyle, sonra başka türlü olan değil, değişmez ve hep sürekli kalan olduğunu yorulmak bilmezcesine tekrarlayan Platon'a göndermede bulunuyor olmalılar. Dünyanın, yahut onların onu ifade ettikleri şekliyle, tarihin seyri üzerinde bu tür yapıları [konstrüksiyonları] oluşturan herkes; varolanın her zaman aynı şey olduğu, tüm oluş ve ortaya çıkışın sadece görünüş olduğu, sadece *ideler*in kalıcı olduğu [ve] zamanın [ise] ideal olduğu yönündeki tüm felsefenin en temel hakikatini kavramamışlardır. Bu, Platon'un kas-

tettiği şeydir, Kant'ın kastettiği şeydir. Dolayısıyla biz, şimdi ve tüm zamanlar için *varolan* [*Ist*] şeyi, edimsel olarak *varolanı* [*wirklich Ist*] anlamaya, bir başka deyişle, (Platon'un kastettiği anlamda) *ideler*i bilmeye çaba sarf etmeliyiz; diğer taraftan, aptallar bir şeyin varolması için onları varsaymak gerektiğini düşünürler. Bu nedenle onlar, kendi felsefelerinde tarihe temel bir yer verir ve onu, kendisine göre her şeyin en iyi şekilde düzenlendiği, varsayılan bir dünya plânı üzerine inşâ ederler. Böylece onun, *sona ermekte olan* [*finaliter*]* olduğu varsayılır ve [böylece] o, büyük ve olağanüstü bir şey olacaktır. Buna göre, dünyayı kusursuzca gerçek [*real*] olarak ele alırlar ve onun amacını sefil dünyevî mutluluk içine yerleştirirler. İnsan tarafından muazzam bir şekilde korunup geliştirildiği ve yazgı tarafından gerçekleştirildiği zaman bile, böyle bir mutluluk hâlâ içi boş, aldatıcı, kırılgan ve zavallı bir şeydir ki, ondan, ne anayasalar, hukuk sistemleri, buharlı makineler ne de telgraflar, özsel anlamda herhangi daha iyi bir şeyi meydana getirebilirler. Dolayısıyla, adı geçen filozoflar ile tarihe methiye düzenler yalın realistlerdir; aynı zamanda iyimser ve mutlulukçu [*Eudämonisten*], sonuç olarak da, derinliği olmayan heriflerdir ve estetik anlayışla zevkten yoksunluğun ete kemiğe bürünmüş hâlleridir; dahası, onlar gerçekten kötü Hıristiyanlardır; çünkü Hıristiyanlığın gerçek ruhu ve özü, Brahmanizm ve Budizm için geçerli olduğu gibi, tüm dünyevî mutluluğun beyhude oluşu, onun tamamen değersiz görülmesi ve oldukça farklı, esas olarak karşıt tarafta duran bir varoluş çeşidine geçişin bilgisidir. Buna, onların düşündüğü gibi tektanrıcılık [*Monotheismus*] değil, Hıristiyanlığın ruhu ve amacı, 'meselenin gerçek özü' [*Humor der Sache*] diyorum. Bu nedenle, ateist Budizm Hıristiyanlığa, iyimser Yahudilik ve onun bir çeşidi olan İslâm'dan daha yakındır.

---

* *finaliter*: Uzun bir çile yokuşu ve deneyimden sonra cennete kabul edilmiş ve ölümlülerin nihaî varış noktasına katılmış olan varlık – haz.n.

Bundan dolayı, gerçek bir tarih felsefesi, tüm bunların yaptığı gibi (Platon'un dilini kullanarak söylersek) her zaman *oluş içinde olan*ı [*olageleni*] ve asla *var* [*Ist*] olmayanı ele almaması ve bunu şeylerin gerçek doğası olarak görmemesi gerekir; tam tersine, o her zaman var olanı, asla oluş içinde olmayan ve yitip gitmeyeni göz önünde tutmalıdır. Bu nedenle, bizim için gerçek tarih felsefesi, insanın geçici amaçlarını ezelî ve ebedî, mutlak amaçlar seviyesine yükseltmeyi, sonrasında bu geçici amaçların onlara, başından sonuna kadar her tür anlaşılmazlık ve şaşkınlığın eşliğinde dönüşüm sürecini, marifet ve hayalgücüyle kurgulamayı içermez. Tarihin, sadece kendi düzenlenişi/plânlanışı içinde değil, aynı zamanda kendi doğası içinde de asılsız/uydurma olduğu içgörüsünü içerir; çünkü salt bireyler ve tikel olaylardan bahsederken o, her zaman için farklı bir şeyle ilişkili olduğunu iddia etse de, başlangıçtan sona kadar sürekli olarak farklı bir ad ve farklı bir cübbe altında sadece aynı şeyi yineleyip durur. Bu nedenle gerçek tarih felsefesi, tüm bu sonu gelmeyen değişimler, onların yarattığı kaos ve karmaşaya rağmen, yine de daima önümüzde, dün ve her zaman olduğu gibi bugün de aynı biçimde etkin olan biricik aynı, özdeş, değişmez öze sahip olduğumuz içgörüsünü içerir. Gerçek tarih felsefesi, bu yüzden, modern zamanların tüm olaylarında olduğu gibi, antik zamanlarınkinde de, Batı'nın tüm olaylarında olduğu gibi, Doğu'nunkilerde de özdeş olanı kavramalıdır ve özel koşullar, kılık kıyafet ve geleneklerdeki tüm farklılıklara rağmen, her yerde aynı insanlığı [*Menschheit*] görmelidir. Her değişimin altında varlığını sürdüren bu özdeş öğe, insanın yüreği ve aklının temel niteliklerini, birçok kötüyü, az sayıda da iyi özelliği içerir. Tarihin mottosu şöyle olacaktır: *Eadem, sed aliter*.[3] Herodotos'u okumuş olsaydık, o zaman felsefî bakış açısıyla yazılmış tarih üstüne hâlihazırda yeterince bilgimiz olurdu; çünkü daha sonraki dünya tarihini kuran/oluşturan her şey, yani çabalar,

[3] "Aynı fakat başka türlü" –çev. n.

eylemler, acılar ve insan soyunun yazgısı, daha önce belirtilen niteliklerden ve onun fiziksel dünyadan ayrılıp ortaya çıktığından, orada hâlihazırda mevcut bulunur.

Şimdiye kadar söylenenlerden çıkan sonuca göre, insanlığın gerçek doğasını bilmenin bir aracı olarak düşünülen tarihin, şiir sanatından aşağı bir yerde olduğunu ve tekrar edecek olursak, onun gerçek anlamda bir bilim olmadığını, nihayetinde de, anlam dolu bir bağla birlikte başlangıç, orta ve sondan oluşan bir bütün olarak onu kurma çabasının boşuna olduğunu ve bir yanlış anlama üstüne temellendirildiğini fark ettiğimizde, bu onun değerinin nerede olduğunu göstermeksizin, sanki tüm değerini inkâr etmek istiyoruz gibi görünür. Hâlbuki, sanatın bu zaferi ve bilimce reddedilişten sonra gerçekte ona kalan şey, oldukça özel ve bu ikisinden farklı, içinde onun en onurlu biçimde varolduğu kendi yetki alandır.

Akıl [yetisi] birey için neyse, tarih de insan soyu için odur.[*] Bu yeti sayesinde insan, hayvan gibi algının dar varlığıyla[**] sınırlandırılmaz sadece, aynı zamanda bağlı olduğu ve onun içinden çıktığı, algının şimdisiyle karşılaştırıldığında süre olarak fazlasıyla uzun geçmişi de bilir. Ancak bu yolla o, bizzat şimdi hakkında doğru bir kavrayışa sahip olabilir ve aynı zamanda geleceğe ilişkin sonuçlar çıkarabilir; diğer taraftan, bilgisi kendi üzerine düşünmeye [refleksiyon] dayanmayan bir hayvan, algıyla, dolayısıyla da şimdiyle sınırlandırılmıştır [ve] evcilleştirilmiş olsa bile, insanlar arasında bilgisiz, budala, aptal, bîçare ve bağımlı olarak dolaşır. Bunu andıran başka bir durum, kendi tarihini bilmeyen ve şu an yaşamakta olan kuşağın bugününe kapatılmış bir halkın durumudur. O, bundan dolayı, kendisini ve kendi bugününü anlayamaz; çünkü onun bir geçmişle olan ilgisini kuramadığı gibi, böyle bir geçmişten hareketle de onu

---

[*] "*Was die Vernunft dem Individuo, das ist die Geschichte dem Menschlichen Geschlechte*."

[**] Algının her zaman için sadece şu anda, şimdide kaldığına vurgu yapılıyor –haz. n.

açıklayamaz; kaldı ki, geleceği öngörsün. Sadece tarih yoluyla bir halk, kendisi hakkında tam anlamıyla bilinçli olur. Buna göre, tarih insan soyunun rasyonel öz-bilinci olarak görülmelidir; o, insan soyu için, akıl yetisiyle donatılmış, kendi üzerine düşünen ve bağlantı kuran bir bilinç birey için neyse, odur. Böyle bir bilinçten yoksun olmakla hayvan, algının dar şimdisine kapatılmış kalır. Tarihteki her boşluk, bu nedenle, bir kişinin kendi bilincinde anımsama sırasındaki bir boşluğa benzer; dahası, kendi bilgi ve malûmatını kendisinin ötesine taşımış antikitenin doruğuna ait bir eserin, örneğin piramitler ile Yukatan'ın* tapınak ve sarayları önünde; bir uşak gibi ya da anahtarını unutmuş olduğu kendisine ait eski bir şifrenin önündeki bir kişi gibi; gerçekte ise, uykusunda ne yapmış olduğunu sabahleyin kalkınca fark eden bir uyurgezer gibi ilişki içinde olunan insanî yapıp etmelerin şimdisinde, bir hayvan gibi anlamsız ve aptalca durakalırız. Dolayısıyla, bu bağlamda tarih, akıl yetisi olarak ya da insan soyunun kendi üzerine düşünmüş bilinci olarak görülmelidir; dahası o, bütün soyda doğrudan ortak bulunan bir öz-bilincin yerini alır; böylece, sadece tarih sayesinde bu, esas olarak bir bütün, bir insanlık [*Menschheit*] olur. Bu, tarihin gerçek değeridir ve böylece ona duyulan evrensel ve baskın ilgi, büyük ölçüde onun insan soyunun bireysel bir merakı olmasına dayanır. Öyleyse, akıl yürütme yetisinin kullanımı için kaçınılmaz bir koşul olan *dil* [*die Sprache*] bireylerin bu yetisi için neyse, *yazı* [*die Shrift*] da, burada işaret edilen bütün soyun akıl yürütme yetisi için odur; çünkü bireyin aklının gerçek varoluşu [varoluş kazanması] ilk olarak dille başladığı gibi, bu akıl yetisinin gerçek varoluşu da ancak yazı ile başlar. Böylece yazı, sürekli olarak ölümle kesintiye uğrayan ve böylece parçalı ve bölük pörçük kalan insan soyunun bilincini birliğe yeniden getirmek için hizmet eder; öyle ki, atalarımızda ortaya

* *Yukatan*: Meksika kızılderililerine ait anlamına gelmekle birlikte, aynı zamanda Meksika ve Orta Amerika'daki bir yarımadanın da ismidir –haz. n.

çıkmış bir düşünce, onun gelecek torunları tarafından sonuna kadar tasarlanır. Yazı, insan soyunun ve onun bilincinin, kısa ömürlü pek çok sayıda bireye dağılıp parçalanmasının önüne geçer ve böylece, ellerinde unutuşun baş gösterdiği karşı konulmaksızın hızla geçen zamana meydan okumaya davet eder. *Taştan* eserler gibi, yazılı eserler de bunu başarmak için bir girişim olarak görülmelidir; belirli bir yere kadar, taştan eserler yazılı olanlardan daha eskidir; çünkü binlerce yılın ardından hâlâ ayakta duran piramitleri, anıtsal sütunları, kaya mezarlarını, dikili taşları, tapınak ve sarayları ayakları üstüne dikmek için uzun yıllar boyunca binlerce insan gücünü hesap edilemez bir maliyetle seferber etmiş insanların; görünüşte kendilerinin sadece, inşâ sürecinin sonunu görebilmeleri için çok kısa yaşam aralıklarına sahip olmuş olduklarına, hattâ kitlelerin cehaletinin gereksinim duyduğu bu kimselerin, bahane olarak kullandıkları bir sözde amaca sahip olmuş olduklarına kim inanacak? Belli ki gerçek amaç, en yeni nesle bunlarla ilişkiye geçmelerini ve böylece insanlık bilincini yeniden birliğe kavuşturmalarını söylemekti. Hintlilerin, Mısırlıların eserleri, hattâ Yunanlılar ve Romalılarınki bile, birkaç bin yıl bozulmadan kalacak şekilde tasarlandılar; çünkü onların ufku, üstün kültürlerinden dolayı daha genişti; diğer taraftan, ortaçağın ve modern zamanların eserleri, en fazla birkaç yüzyıl dayanacak şekilde düşünüldü. Bunun nedeni de, yazının kullanımının çok daha yaygın hâle gelmesinden, hattâ onun rahminden baskı sanatının doğmuş olmasından sonra, yazıya daha fazla güven duyulmasıdır. Oysa çok yakın zamanların eserlerinde bile, gelecek kuşaklara seslenme itkisi görüyoruz; bu nedenle, harap olduklarında ya da eski biçimlerini kaybettiklerinde, onların değersiz, faydacı amaçlara hizmet etmelerine izin vermek rezilcedir. Taş anıtlarla karşılaştırıldığında yazılı anıtlar [eserler], [onları meydana getiren] yapı malzemelerinden daha az, barbarlardansa daha çok korku duymalıdır; çünkü yazılı anıtlar çok daha fazlasını başarırlar. Mısırlılar bu iki türü, kendi taş anıtlarını hiye-

rogliflerle donatarak birleştirmeye çalıştılar; gerçekten de, hiyeroglifler artık anlaşılmaz bir hâl aldığında, buna resim yapma sanatını eklediler.

çev. Metin Bal

Hazırlayanlar

Doğan Özlem: 1944 yılında İzmir'de doğdu. 1971-1974 arasında Almanya'da bulundu ve çeşitli işlerde çalıştı. Mezun olduğu bölümde 1974'te başlayıp daha sonra *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji* (1990) adıyla yayımlanan doktora tezini 1979' da tamamladı. Yükseköğrenimi ve doktora çalışması sırasında (1967-1979) Almanya'da ve Türkiye'de işçi, büro memuru, sendikacı, muhasebeci ve yönetici olarak çalıştı. 1980' de, 36 yaşındayken, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde asistan olarak göreve başladı. 1988'de doçent, 1993'te profesör oldu. 2001'de kendi isteğiyle emekliye ayrıldıktan sonra, aynı yıl içerisinde Muğla Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde akademik hayata yeniden döndü. Hâlen Yeditepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmalarını sürdürmektedir. 2004 yılında kendisi için *Anlama ve Yorum: Doğan Özlem Armağan Kitabı* hazırlanmış, 2005 yılında ise TÜBA-Türkiye Bilimler Akademisi Hizmet Ödülü' ne lâyık görülmüştür.

Güçlü Ateşoğlu: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmakta ve *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*'nin editörlüğünü sürdürmektedir.

Katkıda Bulunanlar

Metin Bal: İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden 1997'de mezun oldu. ODTÜ Felsefe Bölümü'ne sunduğu Kant estetiği konusundaki *Kant's Dichotomous Philosophy in The Critique of the Power of Judgement* başlıklı teziyle 2002'de yüksek lisansını bitirdi. Doktorasını Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde *Martin Heidegger'in Sanat Anlayışında Varlık, Sanat Yapıtı ve İnsan Arasındaki İlişki* başlıklı teziyle 2008'de tamamladı. 2012 yılında doçent unvanı verildi. Uzmanlık alanı estetik ve sanat felsefesidir.

Yasemin Çına: Lisans eğitimini ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde yaptı. Klasik ve modern felsefe metinlerinden yapılmış birçok çevirisi bulunmaktadır.

Selâhattin Hilâv: 1928'de İstanbul'da doğdu. İstanbul Erkek Lisesi ve ardından İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nü bitirerek Sorbonne Üniversitesi'nde doktora yapmak üzere Fransa'ya gitti. Orada devrin ünlü filozof ve sosyologlarından dersler aldı. Lukács'ın *Roman Teorisi* üzerine tezini hazırlamak üzereyken babasının vefatı üzerine Türkiye'ye döndü. Çeşitli gazetelerde çalıştı, dergilerde yazıları yayımlandı ve özgün metinleri dilimize kazandırdı. Düşünce hayatımıza 'yabancılaşma', 'Asya Tipi Üretim Tarzı' gibi birçok kavram ve düşüncenin girmesine önayak oldu. 2005 yılındaki vefatına kadar *kırk*ın üstünde çeviriye imza atmış ve ülkemizde felsefe geleneğinin yerleşmesine ve gelişmesine inkâr edilemez katkıları olmuştur. 2006 yılında anısına *Selâhattin Hilâv'a Saygı* adıyla bir de kitap hazırlanmıştır.

Ali Irgat: Mainz Johannes Gutenberg Üniversitesi'nde (Almanya) yapmış olduğu yüksek lisans eğitimi sırasında, felsefe ile birlikte Germanistik (Alman Dili ve Edebiyatı) ve pedagoji okudu. Aristoteles, Leibniz ve Dilthey üzerine kısa telif yazıları olan Irgat'ın, Aristoteles, Spinoza, Schelling, Mendelssohn,

Nietzsche ve Heidegger'den yayımlanmış birçok makalesi bulunmaktadır.

Uluğ Nutku: Felsefe uğraşına 1957'de İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde başladı. Aynı yerde 1968'de asistan, 1974' de doktor ve 1978'de doçent oldu. 1990'da Çukurova Üniversitesi'ne geçerek Felsefe Grubu Eğitimi Bölümü'nün Eğitim Fakültesi'nde ayrı bir birim olmasına katkıda bulundu. 1994'de Mersin Üniversitesi'ne Felsefe Bölümü oluşturma amacıyla geçti. Aynı yıl profesörlüğe yükseltildi. 2000'de Felsefe Bölümü oluşturulması amacıyla Cumhuriyet Üniversitesi'nde göreve başladı. İki yıl sonra '67 yaş haddi'nden emekli oldu ama orada daha 2,5 yıl 'dışarıdan' dersler verdi. *Baykuş* ve *Felsefelogos* dergileri yazarlarından olan Nutku'nun, *İnsan Felsefesi Çalışmaları* (1998), *Felsefe ve Güncellik* (2005), *Daha Güncel Felsefe* ve *İnanmanın Felsefesi* başlıklılı dört felsefe kitabı ile birlikte *Ur Uruk Urşu: Şiir Damlası Tarih* (2006) adlı bir şiir kitabı bulunmaktadır. 70. yaşgünü sebebiyle 2006 yılında Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde düzenlenen bir törenle kendisine *Uluğ Nutku Armağanı* takdim edilmiştir.