

**T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**HEGEL'İN TARİH FELSEFESİNDE BİREY, TOPLUM
VE DEVLET ÜZERİNE BİR İNCELEME**

Mehmet TÜKENMEZ

**Danışman
Prof. Dr. Kubilay AYSEVENER**

İZMİR - 2019

TEZ ONAY SAYFASI



YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Hegel'in Tarih Felsefesinde Birey, Toplum ve Devlet Üzerine Bir İnceleme” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih

03.09.2019

Mehmet TÜKENMEZ

İmza

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Hegel'in Tarih Felsefesinde Birey, Toplum ve Devlet Üzerine Bir İnceleme

Mehmet TÜKENMEZ

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Programı

Felsefe tarihi içerisinde Descartes ile birlikte köklü bir değişim yaşanmıştır. Bu değişim özne kavramının tüm felsefe çalışmaları bağlamında merkezi bir unsur haline gelmesidir. Descartes sonrası felsefede temel amaç özne kavramının tam ve doğru bir tanımını yapmak ve onun kapasitelerini ortaya koymak olarak belirlenir. Kant ve Fichte'nin çalışmaları da bu bağlamda ortaya konmuş eserler olarak yorumlanabilir. Ancak Hegel kendisine dek ortaya konan özne kavrayışlarının eksikliğini ortaya koymak suretiyle, diyalektik düşünce temelinde tarihsellik vurgusuyla birlikte yeni bir özne kavrayışı ortaya koymuştur. Hegel felsefesinin söz konusu baskın kavramları, her ne kadar belirli ölçülerde dönüşüme uğramış olsalar da çağdaş felsefe üzerinde de derin etkiler bırakmıştır. Bu etkiler bilhassa Hermeneutik gelenek ve Hans Georg Gadamer 'de görülebilmektedir. Çalışmamız tüm bu süreci açıklamayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hegel, Tarih, Özne, Toplum, Birey.

ABSTRACT

Master's Thesis

A Study on Individual, Society and State in Hegel's Philosophy of History

Mehmet TÜKENMEZ

Dokuz Eylül University

Graduate School of Social Sciences

Department of Philosophy

Philosophy Program

There has been a radical change in the history of philosophy with Descartes. This change is that the concept of the subject becomes a central notion in the context of all philosophical studies. The main aim of Descartes's Philosophical studies which is to make a complete and accurate definition of the subject concept and to reveal its capacities. The works of Kant and Fichte can also be interpreted as the works put forward in this context. However, by revealing the lack of subject conception that has been put forward until now, Hegel has put forward a new conception of subject with emphasis on historicity on the basis of dialectical thought. These dominant concepts of Hegel's philosophy, although transformed to a certain extent, have had profound effects on contemporary philosophy. These effects can be seen especially in the Hermeneutical tradition and Hans Georg Gadamer. Our study aims to explain the whole process.

Keywords: Hegel, History, Subject, Society, Individual.

HEGEL'İN TARİH FELSEFESİNDE BİREY, TOPLUM VE DEVLET ÜZERİNE BİR İNCELEME

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi

GİRİŞ	1
-------	---

BİRİNCİ BÖLÜM

MODERN FELSEFEDE ÖZNE KRİZİNE KARŞI HEGEL'İN ÇÖZÜMÜ

1.1. KARTEZYEN METODOLOJİDE BİLİNCİN YERİ	7
1.2. KARTEZYEN METODOLOJİYE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER VE MORAL ÖZNEİN YENİDEN TANIMLANIŞI: KANT'IN KOPERNİKÇİ DEVRİMİ VE ÖZNE ANLAYIŞINA GETİRDİĞİ YENİLİKLER	16
1.2.1. Kant'ın öznesinin Etik ve Toplumsal Boyutları	24
1.3. FICHTE'NİN KANT ELEŞTİRİSİ VE BEN-BEN OLMAYAN İLİŞKİSİNDEKİ DÖNÜŞÜM	29
1.4. HEGEL'İN KANT ELEŞTİRİSİ VE BİLİNCİN NESNELLEŞMESİ	33
1.4.1. Hegel'de Mantık Bilimi ve Diyalektiğin Önemi	36
1.4.2. Bilinçten Özbilince Geçiş: Tinin Fenomenolojisi	39

İKİNCİ BÖLÜM

HEGELDE ÖZNENİN DIŞSALLAŞMA FORMLARI

2.1. HEGEL’DE TRANSANDANTAL BEN ELEŞTİRİSİ VE ÖZNENİN TARİHSEL BAĞLAMA YERLEŞTİRİLMESİ	43
2.1.1. Hegel’in Sittlichkeit Kavramı, Etik ve Normativite Arasındaki İlişki	47
2.1.2. Hegel’de Ben’in Otonomisi ve Özgür İrade	55
2.1.3. Hegel’in Özgürlük Kavrayışı	60
2.2. ETİK ÖZGÜRLÜĞÜN TEMELLERİ OLARAK AİLE, SİVİL TOPLUM VE DEVLET	63
2.3. DİYALEKTİK İLERLEME VE FELSEFİ HERMENEUTİĞE GEÇİŞ OLARAK TARİHSELÇİLİK	73
2.3.1. Genç Hegelci Hareket ve Diyalektik	77

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HEGEL’İN ÖZNE KAVRAYIŞI VE ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞININ HERMENEUTİK METODOLOJİYE KATKILARI

3.1. KENDİNİ BİLMENİN KOŞULU OLARAK WIRKUNGSGESCHICHTLICHES BEWUSSTSSEIN VE ANLAMA YETİSİNİN İŞLEVİ	84
3.2. BILDUNG VE UFUKLARIN KAYNAŞMASI ARASINDAKİ İLİŞKİ	87
3.3. GADAMER’IN HERMENEUTİĞİ İÇERİSİNDEKİ HEGELCI UNSURLAR	90
SONUÇ	96
KAYNAKÇA	101

GİRİŞ

Alman İdealizminin doruk noktası olarak görülen Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) arkasında felsefe dünyasının son büyük felsefi sistemini bırakmıştır. Ancak büyük felsefi sistemlerin yapısöküme uğratıldığı ve kendileriyle hesaplaştığı çağdaş felsefe çalışmaları dahi hala Hegel'in arkasında bıraktığı soruları gereğince cevaplayamamakla birlikte, bu sorular ve sorunlarla ilgili hesaplaşmalarını sürdürmektedir. Felsefenin temel maksadını düşünce ve gerçeklik arasında varolagelen çatışmanın uzlaştırılması olarak gören Hegel için, gerek Tarih Felsefi gerek mantık üzerine çalışmaları gerekse Tinin Fenomenolojisi(1807) bir tür dışsallık olarak nesnelliğin, içsellik olarak öznellikte uzlaştırılmasını hedeflemekte ve böylelikle hem düşünce-varlık, içsellik-dışsallık gibi ikilikleri aşmak hem de Kant'la özdeşleştirilen "tarihsiz özne" anlayışından -rölativizme düşmekten sakınarak tarih felsefesi vasıtasıyla kurtulmayı amaçlamaktadır. Burada sözü edilen ikilikler önemli ölçüde Rene Descartes (1596-1650) ile felsefe tartışmalarının merkezini oluşturan özne kavramının ortaya çıkmasıyla birer sorun olarak tanımlanmaya başlanmıştır. Elbette tüm felsefe tarihi içerisinde özne kavramının ortaya çıkışı üzerine Descartes'ın katkılarını felsefe çalışmalarının tamamının içerisinde rastgele ortaya çıkmış bir an yahut gelenekten keskin bir kopuş olarak görmemek aksine kendisinden önceki devirlerin bir bakıma tamamlayıcısı öte yandan ise temeli olarak değerlendirmek, tüm okumaların takip ettiği tarihsel izleği kavramada çok daha faydalı olacaktır. Sözü ettiğimiz tarihsel izleğin kronolojik sıralamasına bakılıp bu sıralamada daha eski devirlere gidildiğinde, yine de özne kavramının Descartes'ın başlatıcısı olarak görülen modern felsefe geleneğindeki gibi kesin sınırlarla, nesne kavramından ayrılmadığı açıkça görülmektedir. Başka bir ifadeyle; özne ve nesne bilhassa Antik çağ düşüncesi içerisinde, modern felsefede olduğu gibi keskin sınırlarla ayrılmaz ve bu sebeple de öznenin bilme olanakları -sofist ve septik filozofların bazı aşırı iddiaları dışta bırakıldığında, daima olanak halinde, tartışmaya çok da açık olmayan bir olgu olarak kalır. Bununla birlikte zaman aralığı ileri alındığında, Orta çağ düşüncesinde de genel Aristotelesçi eğilimler göz önüne alındığında düşünce ve varlık arasında ya da düşünen ve düşünülen arasında keskin bir ayrım söz konusu olmaz. Bu noktada Antik çağ ve Orta çağ arasında yaklaşım farkını oluşturan temel fark Orta çağda bilginin ancak

tanrısal yoldan ulaşılabilecek bir konumda bulunmasında yatar, ancak bu nokta dışta bırakıldığında, sözü edilen konular bağlamında, ciddi bir anlayış farkından bahsedilemez.

Retrospektif felsefe tarihi okumalarının başta gelen kabullerinden birisi de antik dönem ve Orta çağ düşüncelerinin perspektiflerinin ontolojik bir anlayışa angaje olmasına karşın modern dönem, ilk ve en güçlü örneğini Descartes'in Ego Cogito kavramsallaştırmasında görebileceğimiz gibi epistemoloji merkezli olmasıdır. Başka bir deyişle Modern Felsefe'de artık merkezi sorun neyin bilinebileceği yahut genel olarak bilmenin olanağı üzerineyken Antikçağ ve Orta çağ Felsefesi içerisinde temel sorunsal neyin gerçekten var olduğudur. Bu farkın temelinde yer alan nüve, esasen, Ego Cogito anlayışının içerisinde dış gerçekliğin varlığını son raddeye kadar sorgulayabilecek ve dayanak olarak sadece düşünme eyleminin kendisini gören Descartes'çı ön kabuller vardır. Descartes Ego Cogito ifadesinin anlamı çerçevesinde düşünmenin kendisini varlığının ispatı haline getirirken aynı zamanda düşünme vasıtasıyla varoluşuna tözsel bir nitelik kazandırır ve böylelikle, genelgeçer töz kavrayışları göz önüne alındığında, Descartes'ın vardığı sonuç düşünme edimine tözsel bir nitelik kazandırmakla, bu düşünme edimini gerçekleştirdiği aklı tüm dış gerçekliğe üstün kılar ve böylelikle de düşünen özneyi, tözselliği üzerinden inşa eder. Descartes'ın bu tutumu aynı zamanda Modern Felsefe içerisindeki farklı uğraklarda kendisini doğaya karşı egemenlik arayışı ve onu hükmedilecek bir gizemler toplamı yahut varlığı insan türünün refahına hizmet etmekle mükellef olan makine düzeninde işleyen araçsal bir unsura dönüştürmüştür. Descartes'ın çizdiği genel çerçeve içerisindeki özne tasavvuruna yönelik en güçlü eleştiriler David Hume ve Immanuel Kant (1724-1804) tarafından yapılmıştır. Zira özellikle Descartes'ın (1711-1776) çağdaşları, tıpkı Descartes gibi bir tür töz felsefesi yapmalarına karşın David Hume'un özne üzerine söylediklerini incelediğimizde, onun, özneyi salt kurgusal bir varlık olarak inşa ettiğini görürüz. Bu da Descartes'ın tözsel bir önem atfettiği ve üzerine "ben" bilincini inşa ettiği zihin veya türevi adlandırmaların esasen birer deneyim oldu ürünü olduğunu ortaya koyar. Hume'un çalışmaları içerisinde ortaya çıkan sonuç; esas olanın algı olduğu ve algının da izlenim ve ide olmak üzere canlılık derecelerine göre ikiye ayrıldığıdır ve buradan hareketle de Hume, bizim üzerine algı yahut bilgi kavramlarını kurduğumuz "özne" tasarımıımızın yanılsamadan ibaret olduğunu bunun

bir çeşit algılar koleksiyonu ya da algılar bohçasından ibaret olduğunu iddia ederek, Descartes'in "düşünüyorum" nosyonu üzerinde kurduğu modern özneye karşı yapılmış en esaslı eleştirilerden birini sunmuştur ve böylelikle de kronolojik olarak kendisinden sonra gelecek Immanuel Kant'ın eleştirel yaklaşımının bir ayağını -ama ziyadesiyle önemli bir ayağını- oluşturacak olan nedensellik eleştirisini ortaya koymuştur. Hume bir bakıma, Descartes tarafından oluşturulmuş olan tözsel özneyi, onun algılar toplamı olduğu iddiasıyla varsayımsal ya da daha doğru bir ifadeyle kurgusal statüye indirmiştir.

Descartes ve Hume'a ait özne yorumları Kant'ın felsefi yaklaşım olarak özgün ve bir o kadar da çağının bilimsel görüşlerinin etkisinde kalmış eleştirel felsefesi ile birlikte bir tür uzlaşma zemin, üzerinde bir araya getirilecek iki ayrı uç olarak tasarlanmıştır. Kant bilhassa metafiziği yeniden geçerli bir bilim haline getirme gayreti içerisinde felsefe tarihinin uzlaşmaz iki ayrı tavrı olarak görülebilecek deneyci ve rasyonalist felsefelerin sentezini oluşturmaya çalışırken, bu çaba en açık ve seçik biçimde onun özne yorumuna da yansımıştır ve Kant genel hatlarıyla rasyonalizmin öznenin varlığına ilişkin kabulünü olduğu gibi almasına karşın öte yandan söz konusu öznenin bilgiye ulaşmasının aklın bir çeşit meditasyon yahut içebakışla açıklanamayacağını öne sürerek deneyin buradaki etkin rolünü vurgularken öte yanda algıların yahut daha da temel düzeyde deneyimlerin empiristlerin iddia ettiği gibi başboş kendilikler olmadığını açıklar. Bununla birlikte Kant'ın yaptığı en radikal değişiklik ise onun Kopernikçi Devrim olarak nitelediği ve öznenin nesneye değil nesnenin özneye uyduğu ve ancak bu yolla bilinebileceği yönündeki tespittir. Çünkü Kant'ın bu tespiti, özneyi, tıpkı Güneş Sistemi'nin merkezinde gezegenlerin Güneş'in etrafında dönmesi gibi, bilginin oluşumu sürecinde de nesnelerin merkezi olacak bir konumda tasarlayarak diğer unsurları ancak kendilerini öznenin anlama koşullarına ya da Kant'ın kullandığı terimlerle ifade edecek olursak formlara ve kategorilere uydurarak özne için bilinebilir olduğu savını ileri sürmüştür. Böylece Kant, felsefe tarihinde özneyi kurucu bir rolde değerlendiren ilk felsefe sistemini inşa eden filozof olmuştur. Kant bilginin oluşumunda deneyimin ön koşul olduğu savıyla, sürecin deneyimden başlayarak ilerlediğini öne sürerken mevcut deneyimden türeyen bilgiyi ancak ve ancak öznenin bilme koşulları çerçevesinde olanaklı olarak tanımlamıştır ve böylelikle de özne hem bilme sürecinin merkezi haline gelirken hem de metafiziği

bilgi üreten bir bilim olarak kurma ideali çerçevesinde epistemolojik bir boyutta tanımlamıştır. Bunun bir sonucu olarak kendinde şeylerin (Alm. ding an sich) bilinmesinin olanaksız olduğu sonucuna ulaşmıştır. Kant son adımda sentez edimiyle birlikte öznede bilginin oluşumu sürecini ortaya koyar ve bunun pratik içeriğini de özgürlük fikri çerçevesinde, evrenselci bir paradigmada açıklayarak, özne tasarımını ortaya koyar.

Kant'ın ortaya koyduğu felsefe anlayışı birçok bakımdan felsefe tarihinin en kayda değer çalışmalarından birisi olarak görülse de Alman İdealist Geleneği içerisinde sayılan filozoflar tarafından hala tamamlanmamış bir çalışma olarak görülmekteydi. Onlara göre Kant doğru anlaşılması ve aşılması gereken bir sistem ortaya koymuştu. Bu uğurda ortaya konmuş çalışmaların başında Johann Gottlieb Fichte'nin eleştirileri gelmektedir. Fichte bir bilim öğretisi ortaya koyma maksadıyla ortaya attığı Wissenschaftslehre metninde genel olarak geçerli bilgi üretme gücüne sahip bir bilimin nasıl olması gerektiğini açıklarken öte yandan Kant'ın aşkınsal felsefesinin düzenlenmesi ve dahi aşılması amacını ortaya koymaktadır. Fichte ilk etapta Kant'a yönelik olarak, onun felsefesinin her şeyin kendisine dayandığı bir mantıksal zorunluluk olarak ilk ilkeyi açıklamamakla suçlar. Buna ek olarak varlığının kabul edilmesi ancak bilgisinin olanaksızlığının ileri sürülmesi bakımından Kant'ın felsefesi içerisindeki en önemli çıkmazlardan biri olarak görülen "kendinde şey" düşüncesinin, bir çıkmaz halinden kurtarılması da Fichte için önemli bir proje olarak görülmekteydi. Bu anlayış dâhilinde Fichte kendinde şeyin varlığını yadsımayı tercih eder ve böylelikle kendi ortaya koyduğu özne ya da ben için çok daha geniş bir varlık alanı sağladığını öne sürerek, özneleri tek tek olarak birer töz olarak saptama yoluna gider. Kant felsefesi içerisinde vurguyu bilen özne ve bilinen nesne üzerinde tutarken, Fichte bir yandan bu tavrı da aşmaya çalışmaktadır. Kant her ne kadar pratik felsefesi içerisinde evrensellik vurgusu vasıtasıyla öznelerarasılık sorunsalını aşmaya çalışsa da Alman İdealizmi ekolünün genel kanısı Kant'ın başarılı olamadığı yönündedir. Zira Fichte ve Hegel gibi düşünürler için Kant, öznelerarasılık sorununu yeterince işlememiş ve pratik felsefesi içerisinde dahi özneyi bilen özne konumundan eyleyen, ötekilerle ilişkiler kuran özne bağlamına bir türlü taşıyamamıştır. Bu nokta Kant'ın tarih ve kültür kavramlarını yeterince işlememesinin bir sonucu olarak görülmektedir ki bilhassa Kant ile Herder arasında geçen kültür tartışması da bunun en açık seçik

örneklerinden birisi olarak gösterilmektedir, kısaca aklın aşkınsal yapısının çözümlenmesi son kertede eyleyen insan motifini yeterince kavrayamamayı beraberinde getirmiştir. Fichte söz konusu problemleri aşma girişiminde bulunmaktadır, buna göre Fichte özneyi yalıtılmış konumundan kurtarmaya çalışmış, bunu da özneyi sadece bilen özne olarak değil eyleyen özne olarak da tasarlayarak gerçekleştirmeye çalışmıştır. Zira Fichte için öznenin bildiği dünya aynı zamanda eylemleriyle yarattığı dünyadır ve Aristoteles'e dek geri götürülebilecek olan bilen öznenin eyleyen özneye karşı öne çıkarılması tavrının terk edilerek öznenin pratik yanıyla, bilen, teoriler kuran, anlayan yanlarının arasındaki ilişkinin derinlemesine incelenmesi gerekmektedir.

Kant'tan başlayarak Hegel'e uzanan süreçte görülmektedir ki felsefe yapma tarzı git gide içerisine tarih, kültür ve toplumsal belirlemelerin etkisinin giderek arttığı bir yöne evrilmektedir. Bu eğilimin doruk noktası ise, çalışmanın devamında detaylarıyla birlikte açıklamaya çalışacağımız üzere Hegel'dir. Hegel Kant'ın tasarladığı özne kavramının çalışma boyunca vurgulanacağı üzere tarih ve kültürün belirleniminden yoksun olması sebebiyle fazlasıyla soyut olduğu iddiasındadır ve tinin fenomenolojisinde de ısrarla vurguladığı üzere Kant'ın öznelarasılık problemini aşma girişimi olarak da okunabilecek evrenselci alt metinli girişimlerinin soyut ve belirlenimsiz olduğu ölçüde Fransız İhtilali süresince yaşanan ahlaki zafiyetlere ve dahi kişinin tikel bilincini evrensellik iddiasıyla dayatmacı bir tarzda diğer öznelere yansıttığı ölçüde pratik alanı fazlasıyla büyük sorunsallarla karşı karşıya bırakacaktır. Bunlardan en açık örnek olarak Hegel, Kant'ın ahlaki eylemeye ilişkin maksiminin soyut ve içerisiksiz olmasından ötürü, ahlaki zaafı aşırılık boyutuna ulaşmış olan kimseler tarafından, kimi ahlaksız tanımlanan eylemlerin evrensel bir ahlak ilkesi seviyesine getirilmesinin mümkün olduğunu vurgular. Bu yüzden Hegel felsefesi genelinde ve onun öznenin belirlenimi üzerine söyledikleri özelinde baktığımızda, mantık, tarih-kültür ve varlık alanında bir çeşit eşgüdüm olduğu iddia edilebilir. Descartes ile birbirinden keskin sınırlarla ayrılan özne ve nesne, çalışma boyunca göstermeye çalışacağımız üzere Hegel açısından organik bir bütün şeklinde işlenmektedir ve bundan ötürü Hegel felsefesi varlığı, ona atfedilen tüm ikiliklerden sıyrılarak bir bütün halinde serimleme çabası olarak okunabilmektedir. Sonuç olarak bu çalışma özelinde açıklamaya çalışacağımız temel konu modern felsefe ile birlikte

merkeze alınan ‘‘özne’’nin, Hegel düşüncesi içerisinde kazandığı nitelik, gerçeğin bütün, bütünün gerçek olduğu çerçevesi içerisinde tüm bir insanlık tarihi ve kültürünün özgürlük noktasına ulaşma serüveninde özneye Hegel tarafından biçilen rolü ortaya koymaktır.



BİRİNCİ BÖLÜM

MODERN FELSEFEDE ÖZNE KRİZİNE KARŞI HEGEL'İN ÇÖZÜMÜ

1.1. KARTEZYEN METODOLOJİDE BİLİNCİN YERİ

Özne problemi felsefe tarihinde ilk kez modern felsefe dönemi olarak adlandırılan 17.yy.da ortaya konmuştur. Başlangıcı Descartes'ın Kartezyen felsefesine dayanan modern felsefenin, modern olarak adlandırılması ve kendinden önceki Orta Çağ ve Rönesans dönemi düşüncesinden ayrıldığı nokta; onun, insanı, doğa "karşısında" konumlandırmasıdır. Tülin Bumin bu süreci Lenoble'ye atıfla şöyle tanımlar: "insanın kendisini doğa ve doğadaki diğer varlıklar arasında hiyerarsik bir biçimde konumlandırmasının son bulduğu, kozmosun makine-doğa düşünen-özne olarak ikiye ayrıldığı bir kopuş anını yaratmıştır.¹ Ancak özne problemi ya da ben-bilincinin doğuşu olarak ortaya koyulan meselenin aynı zamanda tarihsel ve kültürel birtakım kökleri vardır ve mesele bilhassa Kıta Avrupası'nda çeşitli sosyal dönüşümlerin tetiklediği bir süreç olarak değerlendirilebilir. Bu süreç, özellikle Habermas'ın 1980 tarihli bir konuşmasında da tamamlanmamış bir proje olarak ifade ettiği modernite olgusuyla ifade edilir.² Max Weber'in formel rasyonalizasyon³ olarak da adlandırdığı söz konusu olgu, birtakım geleneksel modellerin ve pratiklerin, yeni ve daha "faydalı" olanlar lehine terk edilmesini ifade eder. Bu tarih üzerine bir çalışma olmamasına karşın modern felsefeye ilişkin soruların ortaya çıkış noktaları, modernizm adı verilen olgunun tarihsel gelişimine paralel noktalar taşıdığı için, dönemin genel çerçevesini -en azından ana akım tarihsel okumalar üzerinden ortaya koymak, açıklamaya çalıştığımız temel unsurun aydınlatılması konusunda yardımcı olacaktır. Öncelikle modernite kavramının tarihsel kökleri incelendiğinde, kavramın ortaya çıktığı coğrafya ve kültür göz önüne alındığında, kavramın Hristiyan kültürü ve Batı Avrupa Medeniyetlerinin ortak ürünü olduğu ifade edilebilir. Modernlik olgusunun ortaya çıktığı bilinç durumunu tarif etmek gerekirse: söz konusu bilinç durumu, içinde bulunulan çağın, geçmişin bir tür devamı yahut ondan kopuşu değil,

¹ Tülin Bumin, **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**, YKY, İstanbul, 2003, s.13. (Modernlik).

² Jürgen Habermas, **The Philosophical Discourse of Modernity: 12 Lectures**, çev. Frederick Lawrance, MIT Press. Cambridge, Massachusettes, 1998, s. XIX.

³ Max Weber, **Economy and Society**, University of California Press, California, 1978, s.85.

daha ziyade radikal bir şekilde farklılaşmayı işaret eder. Başka bir deyişle modernlik fikri, düşünce dünyasında, kültür üzerinde yaşanan anın artık geçmiş çağlardan çok keskin sınırlarla farklılaştığının fark edildiği noktadır. İşte bu sebepten ötürü modernizm olgusunu tarihsel akış üzerindeki herhangi bir kronolojik nokta olarak değerlendirmek yanlış bir tutum olacaktır.⁴ Modernite sürecinde, İlk çağ düşüncesinin birey ve evreni ve/veya yurttaş ile devleti bir bütünün farklı yansımaları olarak gören mikrokozmos-makrokozmos denliğinin parçalandığı söylenebilir.⁵ Bununla birlikte örneğin Machiavelli ‘‘Hükümdar’’ isimli eseri, politika düşüncesinde bir devrime işaret ederken aynı zamanda Ortaçağ’ın dünya telakkisinden kopuşa işaret eder ve bunu ortaya koyduğu yeni bir idareci profili üzerinden yapar. Döneminde ortaya çıkan yeni idareci tipine yönelik yaptığı analizde, hitap ettiği idareci profilinin, geleneksel eğitim ve düzen içinde yetişmiş idareciden çok daha fazla tavsiyeye ihtiyacı olduğunu vurgular.⁶ Keza ‘‘bürokrasi’’ kavramının ortaya çıkması, devletin işleyişine ilişkin alınan ya da alınması gereken kararlarda sabit, tutarlı ve her zaman uygulanabilecek kimi formüllerin yaratılması hasebiyle keyfi karar almanın son bulmasına yönelik kimi mekanizmaların geliştirilmesi de, söz konusu değişimin tezahürlerinden biridir. Elbette bir kez daha vurgulamakta fayda olduğu üzere söz konusu edilen açıklamaların tamamı bir süreç olarak kavranmak zorundadır, zira modernleşme ‘‘süreci’’ her ne kadar kendinden sonraki dönemler tarafından ‘‘karanlık’’ olarak adlandırılrsa da, ‘‘orta çağ’’ dünyasında filizlenmeye başlamış bir döneme işaret etmektedir ki örneğin 1. William’ın sistematik bir biçimde vergi toplanmasına yönelik girişimlerinin bir ürünü olarak sayılabilecek ‘‘Domesday Kitabı’’ isimli sayım ve kayıt dökümanı 1086 tarihli dir.⁷

Devlet idaresindeki söz konusu değişmelerin yanına, Avrupa’nın iktisadi açıdan da ciddi bir değişme içerisinde olduğu söylenebilir. 13.yy’dan itibaren Avrupa’da kent yapısı yavaş yavaş değişmeye başlar ve bunun neticesinde geleneksel feodal bağlar zayıflarken bu durumun iktisat üzerinde de ciddi etkileri kayda geçer zira

⁴ Robert Pippin, **Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of the European High Culture**, Basil Blackwell, Londra, 1991, s.19.

⁵ Özlem Duva Kaya, **Kant’ın Felsefi Antropolojisi ve Çağdaş Felsefeye Etkileri**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2010, s.93.

⁶ Michael Oakeshott, **Rationalism in Politics and Other Essays**, Shenval Press, Londra, 1962, s.23.

⁷ David West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s.21.

bahse konu olan feodal bağlar aynı zamanda bir iktisadi anlayışa da tekabül etmektedir ve bu feodal iktisadi modelin çürümeye başlamasıyla bugün burjuva dediğimiz kentli toplulukların -özellikle muhasebeci, bankacı, tefeci ve avukat vb. meslek erbapları güçlenmeye başlayarak, yeni tip bir iktisadi anlayışın temsilcileri haline gelirler. Pazar ekonomisi oluşur ve giderek daha da serbest bir hale gelirken buna paralel olarak tek bir otorite ya da iktidar tarafından kontrol edilmesi güç bir hal alır. Böylelikle Batı Avrupa’da gerçekleşmekte olan “modern dönüşüm” iktisadi alanda da etkisini güçlü bir şekilde hissettirir.

Modernlik olgusu felsefede, “ben bilincinin kuruluş anı” olarak düşünüldüğünde, retrospektif okumalarla birlikte daima Descartes’in kartezyen felsefesinin milat olarak görüldüğü bir tarihsel izleğe sahiptir. Bu yeni anlayış çerçevesinde daha önce Lenoble’den yapılan ilk alıntıyı göz önüne aldığımızda “düşünen ben” kavrayışının, insanın doğayı, artık içerisinde kendine dair hakikatleri yahut özleri aradığı ve varoluşunun özsel parçası olarak gördüğü bir alan olarak görmekten çıkarıp, bihassa deneyim vasıtasıyla keşfedilebilecek bir tür “makine” olarak algılamaya başladığını gösterir. Doğa artık içerisinde hiçbir telos bulundurmeyen ve birtakım matematiksel hesaplamalar da kullanılarak deneyim vasıtasıyla çözülecek bir tür bulmacalar toplamıdır. Dünya ise haritası empirik gözlemler yoluyla elde edilecek olumsal korelasyonların dünyasıdır.⁸ Descartes’in söz konusu sürece özgün katkısı hiç şüphesiz özneyi merkeze alan düşüncenin ilk örneğini sunmasındadır. Hegel, Descartes’in felsefe tarihi adına yaptığı özgün katkıyı vurgularken şu ifadeleri kullanır:

Şimdi böylece ilk kez uygun bir biçimde modern dünyanın felsefesine giriş yapıyor ve Descartes ile başlıyoruz. Tabir-i caizse şimdi kendimizi, zorlu bir yolculuktan evimizde sayabiliriz ve ulaştığımız bu adada Descartes’in bizi selamladığını görmekteyiz. Descartes ile birlikte artık felsefede yeni ve taze bir başlangıç imkânı doğar. Bu yeni çağda felsefenin uyması gereken en üstün ilke artık düşüncenin kendisinden doğan bir şekilde ilerlemesidir. Böylelikle içselcilik ön plana çıkmaya başlar.⁹

Hegel’e göre de Descartes ile felsefeye yeni bir başlangıç yapılmış ve felsefenin modern çağdaki serüveni onunla başlamıştır. Bu yeni çağda ve felsefe

⁸ Charles Taylor, **Hegel**, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, s.4.

⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **Lectures on Philosophy**, (ed. Robert Brown), University of California Press, Berkeley, 1990, s.131.

yapma tarzında en yüksek ilke düşünme ediminin bizzat kendisini önceleyecek bir biçimde kendi olarak tayin edilmektedir. Yine Hegel'in tanımlarından yola çıkmak gerekirse sözü edilen düşünme faaliyeti, Hristiyan inancının içe dönük düşüncesinden yahut diğer dinsel ve manevi, içedönük, içebakış anlayışlarının "üzerinde", düşünmeyi sadece kendi adına, kendisi için -düşünmek olmak bakımından- ele alan bir başlangıç noktasına işaret eder. Modern dönem olarak adlandırılan bu çağın felsefe yapma tarzı, özne merkezli olmanın yanında, yöntem olarak matematik ve geometriyi kendisine rehber edinmiştir. Bu anlayışın temelinde doğal fenomenlere ilişkin bilginin matematik ve geometrinin yöntemlerine başvurularak elde edilebileceği, ya da daha doğru bir ifadeyle bir bakıma doğa kitabının kodlarının matematik diliyle oluşturulduğu ve yine matematikle okunabileceği düşüncesi vardı. Nihayetinde söz konusu anlayışın ürünü olarak, ilkçağda birbirinden ayrı unsurlar olarak konumlandırılan episteme ve tekne bir diğer deyişle bilgi ve teknik modern çağın felsefesi içerisinde bir ve aynı şey olarak görülmeye başlanır. Böylelikle bu süreçten çıkan doğal sonuç: doğaya ilişkin fenomenlerin bilgisine insan zihninin kendi içerisindeki birtakım işlem ve tasarımlar yoluyla sahip olabileceği düşüncesidir. Daha yakından incelendiğinde kartezyen felsefe, Descartes'ın aşağıdaki ifadelerinde cisimleşir:

Nihayet (...) o ana kadar zihnimize girmiş olan bütün şeylerin, düşlerime giren hayallerden daha gerçek olmadığını farz etmeye karar verdim. Fakat hemen bunun ardından her şeyin yanlış olduğunu bu şekilde düşünmek istediğim sırada, bunu düşünen benim zorunlu olarak bulunan bir şey olmam gerektiğini fark ettim. Ve şu "Düşünüyorum öyleyse varım (cogito ergo sum sive existo)" hakikatinin şüphecilerin en acayip varsayımlarının bile sarsmaya gücü yetmeyecek derecede sağlam ve güvenilir olduğunu görerek bu hakikati aradığım felsefenin ilk ilkesi olarak kabul etmeye tereddütsüz karar verdim.¹⁰

Bu noktada Descartes'in öncelikli kaygısı hiçbir şekilde kendisinden şüphe edilemeyecek bir hareket noktası belirlemektir.¹¹ Descartes'e göre düşünme ediminin bizatihi kendisi varoluşun teminatını ve felsefenin ilk ilkesini oluşturmaktaydı ve düşünüyorum o halde varım kavrayışı böylece Descartes için şüphecilerin hiçbir biçimde kendisine saldıramayacağı bir korunaklı bir alan oluşturmaktaydı.

¹⁰ Rene Descartes, **Metod Üzerine Konuşma**, çev. K. Tahir Sel, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1984, ss.32-33.

¹¹ Frederick Copleston, **A History of Philosophy Volume IV Modern Philosophy: From Descartes to Leibniz**, Image Books, London, 1993, s.91. (Descartes).

Descartes bu noktada ‘‘metodik ş p he’’ olarak ifade edilebilecek bir anlayışı kendine yöntem edinir. Sorgulamalarına dış dünyanın gerçekliği üzerinden başlayan filozofa göre dış dünyada algılanan nesneler düşünüldüğünde, bu nesnelere ilişkin birtakım gözlem ve mantık yürütmelerin neticesinde, nesnelerin algılanışının ve zihinde oluşturduğu imgelerin birçok kez yanılgılara sebep olduğu kolayca tespit edilebilecek bir fenomendir. Keza ilkçağ felsefesinin temel tartışmalarına bakıldığında da açıkça görülebileceği gibi; dış dünyanın gerçekliğine ilişkin tutarsız veriler ve çelişik sonuçlar çoğunlukla septik argümanların ortaya çıkış zemini oluşturmaktadır. Bu yüzden Descartes öznenin varoluşunun teminatı için bir bakıma dış dünyadan başlayarak, kendisinden hiçbir şekilde ş p he edilemeyecek bir dayanak noktası aramakla işle başlar ve bu hususta düşünme ediminin kendisinin öznenin varoluşunu teminat altına aldığını vurgular. Zira Descartes’e göre düşünmenin kapsamı ve/veya bağlamı ne olursa olsun, bizzat düşünme ediminin kendisi varoluşu  n gerektirmektedir. Descartes’e göre dış dünyanın aldatıcı olabilitesi hâlihazırda aşık ardır. Bir tür kötü cin ( ng. genius evil) insana her türden bilginin ve dahi matematiksel olguların bile varlığı hakkında gerçek dışı birtakım imajlar oluşturabilir; ancak ister uyanıkken ister uykudayken olsun, ister güvenilirliği analitik olarak saptanabilen matematik doğrulara bile çelişki yaratabilecek denli güçlü bir kötü varlığın yarattığı il zyonlarda olsun, tüm ş p he süreci tek bir noktaya dek taşınabilir ve ötesine uzatılamaz: o da düşünme eylemi sürdükçe varoluşun tartışılamayacağı noktasıdır.¹² Başka bir deyişle, ifade edecek olursak, şayet kandırılıyorsam, kandırılmak için, şayet rüya görüyorsam da o rüyayı görebilmek için gereken azami şart benim varlığımdır. Bu noktada felsefe tarihinde benzer bir  ıkarım Aziz Augustinus tarafından da si fallor, sum (kandırılıyorsam bile varım) ifadesiyle yapılsa da Descartes’in cogito ergo sum önermesi hipotetik olmaması bakımından bu ifadeden ayrılmaktadır. Nihayetinde Descartes her bir insan bireyinin düşündüğü için var olduğunu sezgisel olarak fark edebileceği kanaatine ulaşır.¹³ çünkü ona göre ‘‘düşünüyorum o halde varım’’ ifadesinden varlığın türemesi bir tür silojizmden kaynaklanmaz, ona göre bu zihinsel bir görüş, bir tür kendisini bilmesi üzerinden kendi varlığını türetmek gibidir.

¹² Copleston, Descartes, s.90.

¹³ Copleston, Descartes, s.91.

Descartes benin varlığı için sağlam bir dayanak bulduktan sonra, bu söz konusu “ben”in özellikleri üzerine birtakım saptamalarda bulunur. Descartes daha önce benin ya da başka bir deyişle öznenin varlığını temellendirirken ortaya koyduğu şekliyle duyu bilgisini güvenilirmez bulur ve duyular aracılığıyla, özellikle fiziksel olandan hareketle ulaşılabilecek sonuçları güvenilirlik konusunda bir hayli belirsiz görmektedir. Bu sebeple hem fiziksel olanlara yönelik hem de duyular aracılığıyla elde edilen, fiziksel olanlara ait bilgilerin güvenilirliğinden şüphe ettiği için, sözünü ettiği ben kavrayışını bedensel bir varoluş üzerinden tanımlamaz. Bununla birlikte ben kimim şeklindeki bir soruya vereceği yanıtın içerisinde bedenın doğasından kaynaklandığını söyleyebileceği şeylerden birine bile sahip olup olmadığını sorguladığında bu yöndeki çabasının nafile bir sonuç vereceğini ve ben olarak tanımladığı kavramın içini bedensel unsurlar vasıtasıyla doldurmanın mümkün görünmediğini öne sürer.

Descartes böylelikle ben kavrayışını beden üzerinden tanımlamaz. Benin kim yahut ne olduğu meselesinde vardığı ikinci uğrak ise ruhtur. Descartes ruha ait yahut ona atfedilen birtakım özellikler üzerinden benin kimliğinin ruh üzerinden açıklanıp açıklanamayacağını sorgular. Descartes ruhla ilgiliymiş gibi görünen beslenmek, hissetmek vb. birtakım duygu ve eylemleri incelemeye girişir. Ancak burada vardığı nokta; söz konusu türden eylemlerin bedenden bağımsız eylemler olmadığıdır. Bu yüzden Descartes kimi iştihaya ve duygulanıma yönelik eylemi de onların bedensel bağlantılarını göz önüne alarak ruha ait eylemler olarak sınıflandırmaz. O halde ruha aitmiş gibi görünen bu özelliklerden başka, gerçekten ruha ait bir özelliği açığı çıkarmak kalır, bu özellik ise düşünmektir. Descartes varlığının kesin olduğu kanaatinde kararlıdır. Ancak ne ölçü ve kapsamda bunun süreceğine ilişkin sorgulamalarını sürdürür. Buna yanıtı ise, “Düşündüğüm sürece... Düşünen bir şey nedir peki? Kuşku duyan, anlayan, tasarlayan, olumlayan, yadsıyan, isteyen, istemeyen, ayrıca imgeler oluşturan ve hisseden bir şey”¹⁴ ifadeleriyle özneyi ya da beni tamamen düşünme mevhumu üzerinden kurar. Bununla beraber, burada sözünü ettiği açıklamalar bağlamında, felsefe tarihi okumalarında da bedensel olan (res extensa) ve düşünsel olan (res cogitans) arasına keskin bir ayırım çektiği ve bedeni

¹⁴ Rene Descartes, **Meditasyonlar**, çev. Engin Sunar, Say Yayınevi, İstanbul, 2018, ss.24-25.

ruhtan tamamen ayrı bir şey olarak tasarladığı¹⁵ ifade edilir. Keza Cottingham da “Descartes, insan zihninin ya da ruhunun (bu ikisi arasında ayrım yapmıyordu) temelde fizik dışı olduğuna ömrü boyunca kesin bir şekilde inandı”¹⁶ diyerek bu kanaati destekler. Ancak burada bir parantez daha açarak Descartes’in -her ne kadar tüm eserlerinde zihin-beden ayrılığının altını çizse de- zihnin bedenden ne ölçüde ayrıldığı ve bu ayrılığın tam olarak kapsamının ne olduğu konusunda sorgulamalarını her daim sürdürdüğünden bahsedilebilir. Bunu erken dönem eserlerinden birinin içerisinde:

*Nihayet beşinci olarak, şeyleri tam olarak bilmemizi sağlayan bu gücün saf bir biçimde tinsel olduğuna, bedende, kanın kemiklerden ve ellerin gözlerden ayrı oluşundan daha az ayrı olmadığına, ortak duyuya gönderdiği tasvirleri ister hayal gücüyle kabul etsin ister kendini belleğin depoda sakladığı tasvirlerle uyarlasın, isterse de bunları yeni olacakları şekilde biçimlensin; onun tek ve özdeş olduğuna inanmak gerekir.*¹⁷

Diyerek ifade eder ve geç dönem eserlerinden olan Ruhun Tutkuları isimli kitabında ise:

*Çünkü ruh öyle bir tabiatta yaratılmıştır ki ne uzamla, ne boyutlarla, ne de bedeni oluşturan maddenin başka özellikleriyle hiç bir ilişkisi yoktur, fakat yalnız beden üyelerinin bütün hepsiyle ilişkisi vardır. Böylece, bir ruhun yansıma veya üçte birini ve ne de herhangi bir uzamı kapladığını kavramak imkânsızdır. Dolayısıyla da bedenin bir bölümü kesildiği zaman, ruhta beden gibi, daha küçük olmaz, fakat beden organlarının topluluğu bozulduğu zaman bedeni terk eder.*¹⁸

Sonuç olarak Descartes her ne kadar ruh ve beden arasındaki ayrımı ısrarla vurgulasa da çalışmalarının farklı dönemlerinde bu ayrım üzerine düşünmeyi sürdürmüş ve bu ayrımın kapsamı yahut şekli üzerine sürekli bir biçimde incelemelerini devam ettirmiştir. Cottingham gibi araştırmacılara göre farklı dönemlerdeki ele alış tarzındaki kimi küçük farklılıklar, Descartes’in ilgilendiği konuların farklılığından ileri gelir ve bilim, metafizik, ilahiyat gibi konularda çalıştıkça, ruh ve bedenin iki ayrı töz olarak değerlendirilmesine yönelik açıklamaları yeniden yeniden revize edilmektedir.

¹⁵ Gilles Deleuze, **Kant Üzerine Dört Ders**, çev. Ulus Baker, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007, s.76.

¹⁶ John Cottingham, “Kartezyen Düalizm: İlahiyat, Metafizik ve Bilim”, **Cogito Dergisi**, YKY, İstanbul, sayı:10, s.273.

¹⁷ Rene Descartes, **Aklın Yönetimi İçin Kurallar**, çev. Engin Sunar, Say Yayınları, İstanbul, 2014, s.22.

¹⁸ Rene Descartes, **Ruhun Tutkuları**, çev. Mahmut Özdi, Kum Saati Yayınları, İstanbul, 2013, s.24.

Descartes “ben”in varoluşu hususunda “düşünme” edimini kendisi için bir Arşimet noktası olarak belirledikten ve “ben”i ruh beden ikiliği içerisinde, ruh üzerinden tanımladıktan sonra, tanrının varlığının ispatına girişir. Zira tanrı bir ide olarak insan ruhunda bulunmaktadır ve her ne kadar insan ruhu mükemmel olarak tanımlanmasa da, bu ideye sahip olmasından ötürü, idenin varlığının kanıtlanması gerekir ve de araçsal olarak da tanrı idesi bir bakıma “ben”e ilişkin bilgide garantör rolü oynayacaktır. Ben bir ruh olarak, tek başına bir töze işaret eder ama bu töz sonlu bir tözdür. “Ben’de bulunan diğer idelerin nedeni ben olabilirim ancak sonsuz töz idesinin nedeni ben olamam. Sonsuz bir töz tarafından bana bu ide verilmedikçe ben bunun bilincinde olamam.”¹⁹ Buradan hareketle Descartes, mükemmel varlık olarak tanımladığı tanrıya ait olan ideye, kötülük ile ilgili bir özelliğin nitelik olarak yüklenemeyeceği sonucuna ulaşır. Zira mükemmel varlığın mükemmel olmasından ötürü herhangi bir kusur, eksiklik, sonluluk yahut kötülük, mantıksal olarak onun niteliği olamaz. Bundan dolayı tanrının, Descartes’in daha önce kurduğu kötü cin hipotezine uymaması gerekir, zira mükemmel bir varlığın, düşünen beni aldatmaması gerekmektedir -ki böylelikle Descartes bir tür entelektüel sezgi olarak adlandırılacak bir yolla, dolaysız ve açık-seçik bir şekilde benin bilgisine ulaşmış olur. Buraya kadar anlatılanlar ışığında ortaya çıkan sonuçlardan birisi de açıktır ki: modern özne ya da ben kavrayışının, felsefenin ulaştığı bu noktada, aklından başka kullanabileceği bir dayanak kalmamıştır. Buradan hareketle Descartes için mesele artık aklın doğru kullanımı meselesidir ve problem bir yöntem problemi haline gelir. Filozof aklın tüm insanlar arasında eşit dağıtılmış olduğuna işaret eder, bu onun insanlar arasında herhangi bir şekilde hiyerarşik bir düzen tasarlamadığı şeklinde de yorumlanabilir. Bunu şöyle açıklar:

Sağduyu dünyanın en iyi paylaşılmış şeyidir: çünkü her kişi ondan çok iyi pay almış olduğunu düşünür, her şeyden çok güç hoşnut olanlar bile kendilerinde bulunan sağduyudan daha çoğunu istemeye alışık değildirler. Bu konuda herkesin yanılması olası değildir: ama bu daha çok aslında sağduyu ya da us denilen iyi yargılama ve doğruyla yanlış ayırt edebilme gücünün doğal olarak tüm insanlarda eşit olduğuna tanıklık eder; böylece görüşlerimizdeki çeşitlilik kimilerinin öbürlerinden daha ussal olmasından gelmez düşüncemizi değişik yollardan götürüyor ve aynı şeyleri düşünmüyor olmamızdan gelir.”²⁰

¹⁹ Afşar Timuçin, **Descartes’çı Bilgi Kuramının Temellendirilişi**, Bulut Yayın Dağıtım, İstanbul, 2000, s.118.

²⁰ Rene Descartes, **Metod Üzerine Konuşma**, çev. K. Tahir Sel, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1984, s8

Ancak Descartes aklın doğru kullanımını gerçekleştirmeye yönelik ilgisini, aklın kendi içerisinde çözülebilecek bir mesele olarak gördüğü ve bu problemi diğer özneleri, tarihselliği ve/veya kültür gibi kavramları göz ardı ettiği ölçüde solipsizm çıkmazından kurtulamamıştır. Orta çağ felsefesinin tanrı merkezli paradigmasını kırıp felsefeyi yeryüzüne indirmiş olsa da, son kertede onun girişimi monolojik bir karaktere sahip olmuş ve bu da en nihayetinde totolojik bir ben tasarısını doğurmuştur. Bununla beraber artık geriye dönük felsefe tarihi okumalarında açıkça varılan bir kanaat olarak ‘‘beden varlığı bakımından bir otomat gibi, akıllı varlıklar da solipsist bir biçimde tanı bulması zihin-beden düalizmi olarak adlandırılan ve modernite boyunca çeşitli insan anlayışlarının daimi olarak hesaplaşacağı bir parçalanmayı ortaya koymuştur.²¹ Descartes’in ortaya koyduğu paradigma solipsizme yol açan yapısı sebebiyle politik yönden bakıldığında ‘‘ben’’ in daima ben olmayı sadece araçsal kaygılar üzerinden kavramasına öncülük etmiştir. Bu durum 17.yy.ın sözleşmecî filozofları olarak anılan ve toplum ile siyaset kavrayışlarında söz konusu yapıların bir çeşit sözleşme temelinde kurulduğunu iddia eden Thomas Hobbes ve John Locke gibi isimlerde de açıkça görülebileceği gibi hem bir yandan despotik ya da otoriter olarak tasvir edilebilecek idare anlayışlarının kabul edilmesine hem de öte yanda kültür ve doğa arasında inşa edilecek ve sonraki asırlarda etkileri çok daha baskın bir biçimde görülecek olan ayrımlara ve karşıtlıklara yol açmıştır. Bu yaklaşımlar ‘‘kültürün esas amacının doğa üzerinde tahakküm kurmak olduğuna dair anlayışa sebep olduğu görülmektedir.²² İnsanı makine doğa ve tanrı arasında bir noktaya yerleştiren Descartes için, Aristoteles’te sadece duyumsayan bitki özgü en alt düzeydeki ruh ile insana özgü düşünce üreten en üst basamaktaki ruhun devamlılığı ilişkisi, söz konusu olmadığı için, doğa içerisinde insan ve diğer varlıklar arasındaki süreklilik sağlayan ortak bağdan söz edilemez. Bu insanı ayrıcalıklı bir konuma yerleştirdiği gibi aynı zamanda sözünü ettiğimiz kültür-doğa, akıl-doğa vb. türden dikotomileri besleyerek, bir noktada moderniteye ilişkin yaygın eleştirilerin çerçevesini oluşturmuştur. Tüm bu sorunlar henüz 17.yy.da Blaise Pascal (1623-1662) tarafından öngörülür:

Pascal, 17. yüzyıl düşünürü için bütün bu gökkürelerin, bütün bu kozmosun en ufak bir erdemli eylem yanında bir hiç değerinde olduğunu belirtirken, bunun altını çizmekteydi... ‘‘Aslında Pascal, fizikçinin Doğa’sının Tanrı’dan söz

²¹ Duva Kaya, s.104.

²² Duva Kaya, ss.104-105.

etmemesinden kaygılanmaktadır: "Eğer ruhunu kaybediyorsa, evreni kazanmak insanın ne işine yarayacak?" Bizi ruha ve Tanrı'ya götürmeyecek olan bilim ya da felsefenin bir saat bile uğraşmaya değmeyeceğini düşünen Pascal, sanki felsefenin 18. yüzyılda ruhu ve onun özneliliği olan düşünceyi de bir mekanizma olarak anlayacak yöndeki gelişimini o zamandan sezer gibidir.²³

Sonuç olarak Descartes'in felsefi dizgesi için sağlam bir dayanak bulma kaygısıyla seçtiği geometrik yöntemi ve bununla beraber düşünme edimine yaptığı vurgu ile ortaya çıkan kartezyen felsefe geleneğinin yarattığı özne, birey merkezli felsefenin başlangıcı olup felsefe tarihinde köklü bir değişim yaratmış olsa da son kertede bu özne anlayışı türlü dikotomilerin yaratılmasına sebep olmuş, felsefi çalışmaların merkezi kaygılarından insani olanların -yöntemsel kaygılar sebebiyle- dışlanmasına yol açmış ve insani kapasitelerin gerçekleştirilmesine yönelik soruları göz ardı etmiştir. Ek olarak tasarlanan öznenin düşünce edimini kendi içerisinde yürütülen süreçler olarak gerçekleştirmesinden ötürü oluşan solipsist yapısı sebebiyle politik anlamda tiranlık tehlikesini potansiyel olarak beraberinde getirmektedir

1.2. KARTEZYEN METODOLOJİYE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER VE MORAL ÖZNEİN YENİDEN TANIMLANIŞI: KANT'IN KOPERNİKÇİ DEVRİMİ VE ÖZNE ANLAYIŞINA GETİRDİĞİ YENİLİKLER

Descartes'in "düşünen ben" kavramsallaştırmasından sonra, modern felsefe olarak adlandırdığımız süreç içerisinde yaygın tartışma; "Ben" fikrinin varoluşu ve deneyimden bağımsız olarak kavranıp kavranılamayacağı noktasında düğümlenir. Modern gelenek içerisinde "ben" kavramı G.W. Leibniz (1646-1716) ve Baruch Spinoza (1632-1677) ile birlikte "Descartes'in kullandığı anlamdan kısmen değişse de kavramın esas eleştirisi Berkeley ve Hume'da gerçekleşir."²⁴ Hem Berkeley hem de Hume apriori bir "ben" kavrayışına karşı çıkar. Berkeley *The Principle of Human Knowledge* isimli çalışmasında idelerin tabiatları gereği edilgen yapıda oldukları için -en azından yeterince- bu idelere sahip olan faili temsil edemez der.²⁵ Devamında ise insanın eylemleri dışarıda bırakıldığında sahip olabileceği bir ben algısının mümkün olmadığına işaret eder.²⁶ Berkeley'in ulaştığı noktayı Hume daha da ileri götürür ve

²³ Bumin, Modernlik, s.37.

²⁴ C. Thomas Powell, *Kant's Theory of Self-Consciousness*, Oxford Press, London, 1990, ss.3-4.

²⁵ George Berkeley, *Principles of Human Knowledge*, The Project Gutenberg, 2004, s.16.

²⁶ Berkeley, ss.17-25.

Berkeley'in deneyime karşılık gelecek bir "ben" in olup olmadığı sorusunu -ve septik yanıtını-, içebakış yöntemine de uygulayarak, içebakış yöntemi vasıtasıyla da ulaşılabilecek bir "ben" olmadığı sonucuna ulaşır. Başka bir deyişle Berkeley'in "ben" e ait bir ideye sahip olmadığımız şeklindeki düşünsel konumu kabul ettiği gibi, bunu kendi empirisist yaklaşımıyla destekler. Hume "ben" fikrini ve buradan türetilmiş herhangi bir hakikati kesin bir şekilde reddeder. Ona göre "ben" e ilişkin deneyim bir tür algı bohçasından ya da koleksiyonundan fazlası değildir. Zira Descartes tarafından bir tür "birlik" olarak tanımlanan "ben" Hume için yapay bir birliği temsil eder ve bu birlik sadece söz konusu edilebilecek birtakım deneyimlerin arka arkaya gelmişliklerini ve/veya izlenimlerin ve onların daha soluk, üzerinden zaman geçmiş versiyonlarından başka bir şey olmayan idelerin arka arkaya gelmelerinin bir sekansından başka bir şey değildir²⁷. Hume bu durumu, izlenim ve ide tanımları ekseninde şöyle açıklamaktadır:

İnsan zihnindeki algıları kudret ve canlılıkları bakımından ikiye ayırabiliriz: Kişi olarak bizleri zorlamadan hatıramıza gelen düşünceler ideler olarak adlandırılır. Geri kalanlar ise dilsel kullanımımızda daha genel terimler ve isimler halinde sıraladığımız isimler olarak bulunurlar, zira felsefi maksatlar dışında özel bir maksada sahip değildirler. Böylece onlar tarafımızdan izlenimler diye adlandırılır ve bunu alışılmıştan farklı olma manasında kullanabiliriz. Öyleyse izlenim kavramı ile işittiğimiz, baktığımız, sevdiğimiz, arzu duyduğumuz ve de istediğimiz tüm canlı algıları işaret etmiş oluyoruz. Söz konusu izlenimlerle, eş deyişle daha önce ifade ettiğimiz duygulanımlar veya eylemlere verdiğimiz tepkiler vasıtasıyla, bilinçlerimizde ortaya çıkan ve onlardan görece daha az canlılık ihtiva edenler, eş deyişle ideler birbirinden ayırt edilmelidir.²⁸

Böylece Hume, izlenimler ve ideler arasında sadece zamansallık ve canlılık bakımından fark tespit ederken aynı zamanda onun işaret ettiği bu başlangıcın sonunda akıl epistemolojik ve ontolojik bakımından yetersiz kalacağı bir tablo içinde tanımlanacak hale gelir. Hume çalışmalarında aklın söz konusu yetersizliğini vurgularken, bilgi iddialarımızı temellendirebileceğimiz tek dayanağın alışkanlıklarımızdan türetililebileceğini öne sürer. Bu yaklaşımın etik ve ahlaklılık üzerine geliştirdiği anlayış da elbette genel çizgisi doğrultusunda, ahlaklılığı sadece alışkanlıklara indirgeyen bir tablo çizmektedir. Böylelikle vazedilen ahlak ilkeleri ya da öğretilerinin dışında kalarak ancak insani deneyimden türetilmiş birtakım ilkelere ahlaklılık mümkün hale gelir. Hem epistemolojik hem de etik düzlemlerdeki

²⁷ Powell, ss.4-5.

²⁸ David Hume, **An Enquiry Concerning of Human Understanding**, Batoche Books, Ontario, 2000, s.14.

açıklamaları göz önüne alındığında açıktır ki Hume insan zihninde deneyimi önceleyen hiçbir ilke, ide, doğru ya da ölçüt olmadığı kanaatindedir. Bir başka deyişle John Locke'un "tabula rasa" kavramıyla temellerini attığı ve özellikle hükümet üzerine ikinci inceleme eserinde aykırı bir noktaya ulaştığı doğuştan ideler olmadığı yönündeki öğretinin, artık Hume'da çok daha radikal bir biçime ulaştığı ve insan varlığının iddiasında bulunduğu tüm bilgi içeriğinin ancak ve ancak deneyim tarafından öncelenerek işlenip ideler haline geldiği söylenebilir. Bu noktada Hume'un gerek Kant'ın özne kavrayışı gerekse felsefe tarihi için özgün katkısı olan "nedensellik" problemine değinmek gerekmektedir. Zira nedensellik ilkesine yönelik eleştiri daha sonra sık sık felsefe tarihi çalışmalarında kendisine atıflar yapılacak bir uğrak haline gelecek ve bununla birlikte Kant'ın Transandantal felsefesi içerisinde, felsefe tarihi için köşe taşı sayılan üç eleştirisinin (Saf Aklın Eleştirisi 1781, Pratik Aklın Eleştirisi 1788, Yargı Yetisinin eleştirisi 1790) temel motiflerinden biri haline gelecektir. Zira Kant Hume için kendisini dogmatik uykusundan uyandıran filozof olarak bahsederken kendi felsefe çalışmaları adına taşıdığı önemi vurgulamaktadır. Hume'un nedensellik eleştirisi vasıtasıyla Kant'ı etkilediği nokta esasen, Hume'un insan zihnini herhangi bir hakikatin yaratıcısı ya da taşıyıcısı olarak değil sadece birtakım verileri bir araya getiren ve onları işleyen bir tür mekanizma olarak tasarlamasında yatar. Kartezyen anlayışta zihin kendi içerisinde öz kesinlik ve hakikat iddiasında bulunabilirken, Hume'un nedensellik eleştirisi vasıtasıyla bu iddianın karşı tezinin üretilmesiyle birlikte, Kant'ın transandantal -ya da hem empirisist hem de rasyonalist geleneklerin eleştirilerine vurgu olarak- eleştirel felsefesinin yolu açılmıştır.

Kant öncesi felsefede rasyonalist gelenek filozofları bilgiyi ve dahi felsefeye dâhil çalışmaların tümünü kavramlar üzerinde yürütülen bir etkinlik olarak görmekteydi. Ada felsefesi geleneği içerisinde ise, özellikle John Locke ile birlikte, bilgi ve bilmenin temeli duyulara dayalı olarak açıklanan süreçler olarak görülmekteydi. Kant'ı özgün kılan nokta ise bu iki geleneğin tek yanlı tutumlarının aksine, bilgiyi ne tam olarak kavramlar üzerine bir araştırma ne de sadece duyu verilerinin basit bir yığını olarak algılamasında yatmaktadır. Böylelikle Kant'ta özne, en azından Saf Aklın Eleştirisi çerçevesinde, bilme olanakları araştırılan bir fail olarak konumlandırılmıştır ve ne rasyonalist gelenek içerisindeki hakikati kendi

içerisinde taşıyan varlık ne de Hume ve Berkeley'deki gibi varlığının bile olanağı tartışılan bir kavramsallaştırma şeklinde tasvir edilir. Böylelikle Kant için araştırmanın istikameti artık şöyle özetlenebilir:

Kant yeni bir tez ortaya koydu: En yalınından en soyutuna kadar, bütün bilgide iki aynı yan vardır: Algı ve kavram. Bir yanda duyulara verilen, bizim somut olarak kavradığımız yan; öte yanda, anlama yeteneğinin düşünce ile bağlar kuran yanı. Kant bu düşüncesini kısaca şöyle anlatır: Algısız kavramlar boş; kavramsız algılar kördür. Çıplak kavramlar kendi başlarına hiçbir bilgi sağlayamazlar.²⁹

Böylece Kant her iki geleneğin özne tasavvurlarının bir tür sentezini yapar, ancak onun tasarladığı özne sadece bir sentez olmakla kaymayıp bir tür paradigma değişimini beraberinde getirir. Onun sözünü ettiğimiz paradigma değişimi Kopernik Devrimi kavramsallaştırmasında da açıkça ortaya konmaktadır. Kopernik Devrimi tabiriyle Kant'ta işaret edilen esasen, felsefe tarihinde kendisini önceleyen düşünürlerin her zaman öznenin nesneye uyum sağladığı bir çerçevede özne-nesne ilişkisini tasarlarırken, Kant'ın bu ilişkiyi tersine çevirmesidir. Kant'ın ifade ettiği şekliyle Kopernikçi Devrimi şöyledir:

Şu ana dek mevcut bilgimizin tamamının nesnelere uymak zorunda olduğu varsayılmıştır. Ancak bu mevcut varsayıma dayanarak kavramlar vasıtasıyla nesnelere ilişkin olarak apriori bir nokta saptayarak nesnelere ilişkin bilgimizi genişletme çabaları tamamiyle başarısızlığa uğramıştır. Bu sebeple artık nesnelerin bilme tarzımıza uyması gerektiğini varsayıp metafizikle ilişkili sorunlarda başarılı olup olamayacağımızı deneyelim.³⁰

Bilme sürecinde öznenin nesneye değil, nesnenin özneye uyum sağlaması düşüncesi öznenin merkezi bir konuma getirilmesini ve bilme sürecinde öznenin kurucu bir role sahip olmasını sağlamıştır. Artık böylelikle bilginin olanağı ya da meydana geliş süreci özneye ilişkin birtakım şartlara bağlanır. Bu şartlar, başka bir deyişle formlar Kant için apriori görü formları olan zaman ve mekan ile anlama yetisine ait kategorilerdir. Tüm bilme süreci, Kant'a göre, sözü edilen formlar vasıtasıyla mümkün olmaktadır. Bilme sürecinde iki ayrı yön saptayan Kant, bir yandan duyu verilerinin edinilmesi (receptivite) ile ilgili bir yönden -ve dolayısıyla bu verilerin formlarından bahsederken, öte yandan bu duyu verilerinin empiristlerin iddia ettiği gibi sadece türlü veri yığınlarından ibaret olmadığını ve anlama yetisinin

²⁹ Heinz Heimsoeth, **Immanuel Kant'ın Felsefesi**, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s.79.

³⁰ Immanuel Kant, **Critique of Pure Reason**, Çev. Norman Kemp Smith, St. Martin's Press, New York, 1965, B xvi, s. 22. (CPR).

kategorileri tarafından işlenerek belirli bir etkinlik, spontanite neticesinde bilgiye dönüştüğü ikinci bir yönden söz eder. Kant'ın ilk aşamada sözünü ettiği ve duyu verilerini salt yığın olarak değil, belirli bir düzenlilik haline getiren iki form vardır, bunlar: zaman ve mekan formlarıdır:

Dıştan gelen hiçbir veri yoktur ki, mekânla bağlı olmasın. Aynı şekilde, içten gelen hiçbir veri yoktur ki, bunun algılanması, örneğin bir ağrının duyulması, zaman akışı içinde yer almasın. (Locke, algıları, dış ve iç algılar olmak üzere ikiye ayırmıştı). Bundan da anlaşılıyor ki, mekân dışı bağlı duyuların; zaman da içe bağlı duyuların formudur. Fakat zaman, dış algı alanına da uzanır. Mekân içinde ortaya çıkan her şey, olaylar halinde, oluş içinde birbirine bağlanarak olup biter; bir olup bitme olarak zaman içinde geçer³¹

Böylelikle Kant için duyu verileri olmaksızın hiçbir nesneden bahsetmek mümkün görünmemekle birlikte, anlama yetisinin kendi içerisindeki spontanitesi dışta bırakıldığında da hiçbir nesne düşünülemezdir. Bu yetiler birbirleriyle görevlerini değiştiremez ya da birbirlerinden görev çalamazlar. Bilginin oluşması süreci bir bütün olmasına karşın her iki yetinin kendilerine özgü etkinlik alanları söz konusudur.³² Ancak anlama yetisi söz konusu olduğunda Kant soruşturmasını derinleştirir ve anlama yetisinin işlevini, algılar ve deneyimlerin bağıntılarının kurulmasına dek götürür. Şayet duyularımız vasıtasıyla aktarılan veriler anlama yetisinin çeşitli bağıntıları neticesinde bir düzene sokulmuş olmasaydı, Kant'a göre, algılarımız en karmaşık rüyalarımızdan bile daha karmaşık bir yapı oluştururdu. Bu noktada Kant'ın işaret ettiği ve özellikle modern fizik çalışmalarında önemli bir noktaya karşılık gelen ‘nedensellik’ ilkesine ulaşırız. Kant nedensellik ilkesini:

Kolay kavranılır bir örnek olarak şunu alalım: Güneş ışınları bir taşa vurursa, o taş ısınır. Bu yargı, ben veya başkalarınca bu ne kadar sık algılanırsa algılandın, sırf bir algı yargısıdır ve hiçbir zorunluluk içermez; algılar yalnızca alışlagelerek böyle bağlanmış bulunurlar. Oysa eğer "güneş taşı ısıtır" dersem, o takdirde algıya bir de anlama yetisinin neden kavramı eklenir; bu kavramda ısı kavramı güneş ışığı kavramıyla zorunlu olarak bağlanır ve sentetik yargı zorunlu olarak genel geçer, dolayısıyla nesnel olur ve bir algıdan deneye dönüşür.³³

Cümleleriyle tanımlar ve nedensellik ilkesini sadece bilimsel etkinliğimizin bir parçası olarak değil, dünyaya yönelmiş tüm eylemlerimizde aktif bir kavram olarak ortaya koyar. Onun bu yeni bilgi teorisi aynı zamanda yeni bir mantık kavrayışını da

³¹ Heimsoeth, s.80-81.

³² Kant, CPR, S.93.

³³ Immanuel Kant, **Prolegomena**, çev. İoanna Kuçuradi, Türk Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2002, s.51.

beraberinde getirir. Kant Saf Aklın Eleştirisi'nin Transandantal Mantık isimli bölümünde anlama yeteneğinin çözümlenmesi hakkında yazar ve anlama yetisi özelinde apriori temel kavramların olanağını sorgular. Ve söz konusu temel kavramlar sadece düşünmenin formları olarak değil bilakis her türden deneyimi önceleyen kavramları olarak düşünülmelidir. Kant sadece bilimsel etkinlikte değil aynı zamanda tümünden deneyimi olanaklı kılan bu yönetici ilkeleri, Aristoteles'ten miras olarak olarak kalan "kategori" tabiri üzerinden kavramsallaştırır ve böylece kategoriler başlığı altında mümkün deneyimin olanağını serimler. Kant, Aristoteles'in ortaya koyduğu kategori kavrayışını revize eder ve Aristoteles'te varlık alanına ilişkin açıklamanın imkanı olarak tasarlanan kategoriler kuramını kendi teorisi içerisinde epistemolojik kaygılar üzerinden, anlama yetisinin spontanitesinin işleyiş tarzının açıklanması düşüncesi zemininde temellendirir. Bununla birlikte Kant'ın Aristoteles'in kategori kavrayışından ayrıldığı bir diğer önemli nokta da, çağının bilim anlayışı ve bilhassa fizik bilimindeki Newtoncu düşünceden yoğun bir biçimde etkilendiğini gösteren zaman ve mekana ilişkin tanımlamalarında görülür. Aristoteles için "nerede" ve "ne zaman" soruları üzerinde oluşturulmuş olan zaman ve mekan kategorileri, Kant için kategori olarak görülmemektedir, zira Kant zaman ve mekan kavramlarını çağının bilim anlayışının da etkisiyle, üzerinde çalıştığı anlama yetisinin bir parçası ya da salt kendi başına varlıklar olarak değil, algıya ilişkin birtakım formlar olarak tanımlamaktadır. Bu açıdan zaman ve mekan kavramlarına düşünsel form niteliği atfeden Kant, onlara özgün bir varlık alanı tanımlamaktan ziyade, deneyimi olanaklı kılan ancak varlığı özünde temellenen birer algı formu niteliği atfetmektedir. Buna göre dört ayrı başlıkta toplam on iki kategoriden söz eden Kant için; "söz konusu on iki apriori kavram öyle kavramlardır ki, tecrübeyi mümkün kılan, bunların hissi dünyada ömeklendirilmesidir."³⁴ Bu kategorilerden ilk grup nicelik kategorileri olarak adlandırılırlar ve birlik, çokluk, bütünlük kategorilerini ihtiva eder. Buna göre biz evrende her ne hakkında düşünürsek düşünelim ya da deneyimlersek deneyimleyeyim, daima eylemimize söz konusu olan nesneyi birlik, bütünlük ve çokluk halinde kavrarız. Kant'a göre ikinci tip kategoriler; nitelik kategorileridir. "Bunları bugün terim bakımından kavramak oldukça güçtür. Bir şeyin bilgisi, o şeye bazı şeyler yükler, bazı şeyler de ondan ayırır. Örneğin, hayvan canlı bir varlıktır; ama akıl ve

³⁴ Allen Wood, **Kant**, Çev. Aliye Kovanlıkaya, Dost Kitabevi, İstanbul, 2009, s.69.

kavrama yeteneği olmayan bir varlıktır, gibi. Bir şeye, bazı nesne özellikleri verilir ya da böyle özelliklerin onda olmadığı söylenir. İşte “gerçeklik” ve olumsuzlama” bu ikinci grubun, niteliğin ilk iki kategorisidir. Bu grubun üçüncü kategorisi, “sınırlandırma” kategorisi adını alır. Şeylere verilen, ya da onlarda olmadığı söylenen nesne özellikleri, bu özelliklerin bütününden “sınırlandırma” ile çıkarılırlar.³⁵ Kant için üçüncü kategori grubu; bağlantı kategorileridir. Bunlar töz (cevher, substans) neden-sonuç ve karşılıklı bağıllık kategorileridir. Aristoteles’in kategoriler sınıflamasında en üst basamakta yer alan töz kategorisi görüldüğü gibi Kant için bağlantı kategorileri sınıfındadır. Ancak bu bağlantı kategorilerinin Kant için önemsiz olduğu manasına gelmez, bilakis, Kant’ın doğa bilimlerine yönelik ilgisi göz önüne alındığında tüm varlık arasındaki bağlantıların kurulması ve deneyimin anlamlı bir bütün olarak kavranılabilmesi için bağlantı kategorilerinin, tüm kategoriler kavrayışı içerisinde ne denli önem arz ettiği tahmin edilebilmektedir. İkinci bağlantı kategorisi neden-etki kategorisidir. Bu kategori daha önce de sözünü ettiğimiz gibi, nedensellik düşüncesinin modern bilimde kazandığı önemden ve bu durumun Kant felsefesindeki yansımalarından ötürü büyük öneme sahiptir.

Bağlantı kategorilerinden üçüncüsü karşılıklı bağıllıktır. Yeryüzünde birbirini çeken cisimler ve bir fizik sistemi içindeki parçalar, böyle bir bağla birbirine bağlıdırlar. Canlı varlıklar da hareket etme ve bir hareketin hedefi olma; karşıda bulunanın hareketin sonuçlarını taşıması gibi bağlarla birbirlerine bağlanmışlar, birbirlerine bırakılmışlardır. Evrendeki karşılıklı bağıllıklar, en büyüğünden en küçüğüne kadar, teklerden oluşan her bütünde yapıp-etme ve yapıları çekme (edilgenlik) karşılıklı bağıllığı; etki, tepki karşılıklı değişmesi şeklinde olup biter. Kant bu üçüncü bağlantı kategorisine birliktelik kategorisi der.³⁶

Kant’ın dördüncü grupta bahsettiği kategoriler ise modalite başlığı altında yer alan ve daha önceki filozoflar tarafından bu tür bir bağlamda hiç bahsedilmemiş olan olanak, gerçeklik ve var olma isimli kategorilerdir. İnsan bilgisinin bu üç kategori vasıtasıyla vücuda geldiği iddia edilebilir. Bir şeyin olması olanak taşıyabilir. Bu olanak yerine gelirse, o şey “gerçekleşti demektir. Bir şeyin olması, bir neden sonucu olarak zorunludur. “Günlük algılarımızda, deneyimlerimizde..., zorunlu olandan... konuşuruz.”³⁷

³⁵ Heimsoeth, s.89.

³⁶ Heimsoeth, s.90.

³⁷ Heimsoeth, s.91.

Her bilme etkinliği, kendiliğinden, bir bilen özne ve bilinen nesneyi gerektirmektedir. Ancak bilen öznenin kendi içerisinde bir de “kendini bilme” ya da daha doğru bir ifadeyle söyleyecek olursak, kendisine yönelme yahut kendi kendisinin farkına varma olanağı bulunmaktadır. Bilen özne çoğu zaman temaşa ettiği, ya da bilmek üzere düşündüğu şeye öyle derin bir şekilde odaklanır ki; çoğu zaman kendisinin farkına bile varamaz. Ancak yine de her bilme eyleminde bir iç olanak ya da potansiyel olarak kendisine dönebilme imkanı bulunmaktadır. Kant bu durumu şöyle ifade eder: “Ben düşünüyorum”un tüm tasarımlarıma eşlik edebilmesi gerekir; çünkü aksi takdirde bende tasarımılanan bir şey asla düşünülemez olacaktır ve bu tasarımı imkansız ya da en azından benim için bir hiç olması anlamına gelecektir.”³⁸ Kant böylelikle düşünme ya da algılamada bir ve aynı öznede birleşmesinin olanaklı hale getirilemediği durumlarda, görülerin çeşitliliğinden ötürü bilgi denen kavramdan asla bahsedilemeyeceği, kavramın ortaya çıkmasının olanaksız olduğunu dile getirir. Bu söz konusu tanımı Kant “Tamalgının transandantal birliği” olarak adlandırır. Görülerin tüm çeşitliliği tamalgının transandantal birliği ile mecburi bir biçimde ilişki içerisinde. Tamalgının transandantal birliği, “ben düşünüyorum” tasarımı olarak, diğer tüm tasarımlara eşlik eden ve diğer tüm insan varlıklarının taşıdığı bir öz bilinç halini tanımlar. Kant herhangi bir şeyin bilincine erişmenin, bir duyu verisi algılamının ya da düşünme ediminin kendisinde her zaman sözünü ettiği “düşünen ben” bilincine dönme olanağı olduğunu söyler ve böylelikle bilince farkında olunmadan herhangi bir verinin girmesinin olanağını ortadan kaldırır. Böylelikle Kant tüm duyulur dünyanın -ki bu mundus sensibilis olarak adlandırılır, algının alımlayıcı (receptivite) formları olan zaman ve mekânın dolayımında ve anlama yetisinin kategorileri vasıtasıyla kavrandığını ve düşünülebildiğini ifade ederek, özneyi ancak söz konusu formlar ve kategorilerin etkin olduğu alanın bilgisine sahip olabilecek bir varlık olarak epistemolojik boyut üzerinden tasarlar. Böylelikle metafiziği bir bilim olarak kurma iddiasıyla başladığı projesinde empirist ve rasyonalist felsefe geleneklerinin sentezini yapıp son kertede -şayet varsa duyular üstü bir dünyadan ve o dünyaya ilişkin tasavvurlardan, teorilerden, kendi anladığı biçimiyle bilgi üretilmeyeceğini ifade eder. Yanı sıra akıllı devre dışı bırakan ve benliğin kendisini dahi sadece algıların bir koleksiyonu olarak tasvir eden -bilhassa Hume çizgisindeki

³⁸ Kant, CPR, B132, s.153.

empirizmin akla atfettiği edilgen role karşı çıkar. Böylece Kant akli incelemenin kendisinin de bir metafizik olduğu ve Hume'un da bir bakıma metafizik yaptığı kabulüyle birlikte, söz konusu "metafizik" ilginin insanın asla kendisinden kaçamayacağı bir antropolojik sabit³⁹ olduğu vargısıyla birlikte, klasik tabirle bilgiye sınır çekme eylemini gerçekleştirirken, insan varlığını, sözünü ettiğimiz paradigma dahilindeki kurucu akla sahip bir varlık olarak "rasyonel" bir canlı olarak tanımlar.

1.2.1. Kant'ın öznesinin Etik ve Toplumsal Boyutları

Kant deneyci felsefe ve rasyonalist felsefe ekollerinin epistemolojik açıdan bir tür sentezini geliştirdiği Saf Aklın Eleştirisi eserinde insan türünün neyi bilebileceği sorusunu temel problem edinmişken kendisine, Pratik Aklın Eleştirisi vasıtasıyla da "ne yapılabilir" sorusuna yanıt aramaya koyulmuştur. Kant akıl varlığı olarak tanımladığı insan türünün pratik yaşama ilişkin kaygılarını da aynı paradigma üzerinden okuyarak, insanın, bilhassa etik meselelerdeki temel rehberinin, aklın kendisinden türetilmiş yasalardan üretilebileceği iddiasındadır ve kendi ahlaki yaklaşımı tamamen bu çerçeve içerisinde inşa edilir. Kant'a dek ahlak anlayışları genellikle eudaimonik ya da yararcı anlayışlar çerçevesinde oluşturulmuştur. Başka bir deyişle "ahlaki olarak iyi" diye tanımlanan davranışlar bir şekilde ya entelektüel ya da fiziksel arzuların tatmini ya da bunların bir şekilde uzlaştırılması olarak tanımlanmıştır.

Kişinin kendi mutluluğu ilkesi ise en çok reddedilecek ilkedir; bu da onun sırf yanlış olduğundan ve esenliğin hep iyi davranışla orantılı olduğu savının deneyle çelişmesinden değil, ahlaklılığın temellendirilmesine sırf katkısı olmadığından da değildir. Çünkü bir insanı mutlu kılmak başka, iyi yapmak ise başka bir şeydir; zeki ve kendi yararına olanı kolayca kestiren bir insan yapmak başka, erdemli yapmak ise yine başka bir şeydir⁴⁰

Ancak Kant'ın "kategorik buyruk" ifadesi temelinde kavramsallaştırdığı ahlaki iyi kavramı sözünü ettiğimiz anlayışlardan tamamıyla farklı bir çerçeve sunar. Buna göre kategorik buyruk doğal arzu ve eğilimlerinden etkilenen ama onlar tarafından belirlenmeyen, vicdan ve ahlaki duyarlılık sahibi, akıl sahibi ve rasyonel kişiler olarak

³⁹ Manfred Baum, "Kant ve Saf Aklın Eleştirisi", **Cogito Dergisi**, Sayı: 41-42, 2005, s.35.

⁴⁰ Immanuel Kant, **Ahlak Metafizığının Temellendirilmesi**, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Çeviri Dizisi, Ankara, 2002, s.60 (Metafizik).

bize uygulanabilmesiyle, ahlak yasasının içeriğinin belirlenmesine yardım eder.⁴¹ Sonuç olarak Kant pratik alan içerisinde duyulara bağımlı bir şekilde tasarlanan ahlaki öğretilerin ya da doğruların, ahlaka ilişkin daha “teknik” okumalar olduğu kanaatiyle birlikte esas olanın rasyonel varlıklar olarak insanların ahlak yaşamlarında ahlaklı olanı hazların kalkülatifinden çıkarsamasının uygun olmadığını ve bunun pratik aklın sadece teknik boyutunun bir ürünü olduğunu ifade eder, ulaşılmak istenen ereğin insan türünün mükemmelliği olduğu ölçüde söz konusu yaklaşımların yetersiz olacağı kanaatindedir. İnsanın sahip olduğu akıl haz elde etmekten veya acıdan kaçınmaktan çok daha fazlasını talep etmeye yazgılıdır.

Gerçekten de görüyoruz ki, yetiştirilmiş bir akıl yaşamın ve mutluluğun tadını çıkarmak için ne kadar çok uğraşırsa, insan hakikî memnunluktan o kadar uzaklaşır; bundan da çok kimsede, hem de aklı kullanmada en çok deneyimi olanlarda, bunu açıkça söyleyecek kadar içtenlikli iseler, belirli bir misoloji, yani akla nefret doğar.⁴²

Burada bir parantez açıp, Kant’ın projesinin insan türünün mükemmelliğe erişmesi olduğunu ifade edebilir ve bunu tür olarak başarılması gereken bir proje olarak tanımladığını söyleyebiliriz. Başka bir deyişle Kant, akıl vasıtasıyla belirlenebilecek birtakım ahlaki yasalar vasıtasıyla mükemmelliğe erişecek ve bunu da bir tür olarak başarması gereken bir varlık olarak tanımlar. Bu projeye yönelik adımları; başka bir deyişle insan türünün bir bütün halinde mükemmele ulaşması ve buradan çıkacak evrensel birlik düşüncesine yönelik Kant’ın çeşitli ifadelerini, “An Anthropology From Pragmatic Point of View” isimli eserinin birçok bölümünde görebiliriz.⁴³ Kant’ın tür olarak mükemmele ulaşma fikrini aynı zamanda onun eğitim üzerine yazılarında da görebiliriz, özellikle söz konusu mükemmelleşme fikrinin güçlü bir ahlaki vurgu taşıdığı söylenebilir. Eğitim konusundaki -burada çalışmanın kapsamı ve amacı dâhilinde açamayacağımız- görüşlerinde de hem bireysel olarak mükemmele ulaşma hem de kolektif olarak gelişme nosyonları göz önüne alındığında Jean Jacques Rousseau’nun derin etkilerini görmekteyiz.⁴⁴

Bu sebeple Kant pratik akıl meselesini kendi başına konu edinerek teorik akıl kavramından bağımsız ya da onun uzantısı olarak değerlendirmeyiz ve üstelik pratik akıl

⁴¹ John Rawls, “Kant’ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri”, **Cogito Dergisi**, sayı: 41-42, 2005, s.242.

⁴² Kant, *Metafizik*, s.10.

⁴³ Robert Louden, “Cosmopolitical Unity; Final Destiny of Human Species”, **Lectures on Kant**, (ed. Alix Cohen), Cambridge University Press. s. 211. (Cosmopolitical).

⁴⁴ Robert Louden, **Kant’s Impure Ethic**, Oxford University Press, London, 2000, s.37.

içerisinde de salt pratik akıl ve teknik pratik akıl ayrımına gider. Teknik pratik akıl Kant’a göre utilitarist ve eudamonist ahlak yaklaşımlarının perspektifini oluşturan ve ahlaki iyiyi daima hazlara, faydalara, çıkarlara indirgeyen yaklaşımların temelini oluştururken; Salt pratik akıl bunun aksine eylemin nedenini arzular, hisler ve çıkarlar olarak belirlemeyip, ahlaki eylemi bizzat aklın kendisinden türetilmesine işaret eder. Böylelikle denebilir ki salt pratik akıl iradenin akıl tarafından belirlenmesidir. Kant için ‘‘İnsanlar da dâhil olmak üzere tüm biyolojik varlıklar içsel ereklere ve amaçları olan varlıklar olarak anlaşılabilir. Doğadaki hiçbir şey beyhude, amaçsız ve doğanın kör mekanizminin ürünü olarak tanımlanamaz.’’⁴⁵ Bu noktada insanın ereğinin de sadece mutluluk olamayacağı açıkça ifade edilir. Böylelikle artık ahlaki eylemi belirlerken de Kant’ın dizgesi çerçevesinde yasanın kaynağı salt pratik akıl olacak ve hiçbir şekilde ahlaki eylemin ölçütü acıyı dindirmek, mutlu olmak, haz almak vb. kaygılar olmaktan çıkacak ve pratiğe ilişkin kaygılar salt pratik akıldan türetilmiş kurallarla çözümlenecektir. Kant 1785 yılında kaleme aldığı Ahlak Metafizığının Temellendirilmesi adlı çalışmasında, ahlak felsefesinin dayanaklarını, henüz giriş cümlesinde verir: ‘‘Dünyada hatta dünyanın dışında bile iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey yoktur’’⁴⁶ Kant için iyilik olgusu bizzat istemenin kendisinde vücut bulur. Herhangi bir istek, arzu vs. tarafından yönetilmeyen, sadece saf pratik akıldan türeyen ‘‘iyiyi isteme’’, Kant için ‘‘yapmalısın’’ buyruğunda cisimleşir ve bu buyruk bir çeşit yükümlülük ya da bağlanma, obligasyon (yükümlülük) olgusuyla birlikte anlaşılabilir. Buradan hareketle Kant, ahlak yaşamına ilişkin problematik gereklilik ve yasa gerekliliği başlığı altında iki tip kavram saptar. Sözü edilen iki kavramdan hareketle de kategorik ve hipotetik buyruk kavramlarını oluşturur. Kant hipotetik buyruk kavramını açıklarken, tıpkı klasik mantıktaki hipotetik önermelerde oldu gibi, ifadelerin içerisinde bir tür şart koşulu taşıdığından söz eder. Bu gizli şart ya da eğer ifadesi, yapılan eylemin herhangi bir çıkarı, hazzı ya da acıdan kaçınma nosyonunu barındırması sebebiyle, Kant’a göre, ahlaki eylemin dayanağını oluşturamaz. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Kant’ın işaret ettiği ahlaki eylemler temellerini salt pratik akılda bulurken, burada sözünü ettiğimiz hipotetik buyruklar temellerini teknik pratik akılda bulur.

⁴⁵ Louden, Cosmopolitical, s.213.

⁴⁶ Kant, Metafizik, s.8.

‘Eğer paranı iyi kullanırsan, hastalık ve ihtiyarlıkta işine yarar demektir. Bu eğer çoğu kez söylenmez; ama buyruğun anlamında gizlidir. Bu gibi durumlarda, insandan, akıl adına, akıllıca davranması istenir. Bu akıl, teknik pratik akıldır; salt pratik akıl değil. Burada, tutumlu yaşamak, akıllıca, düşünceli bir davranışla mutlu olmak, ya da mutsuz olmamak için bir araç olarak kullanılmaktadır. Burada iradeyi yöneten akıl, yarar ve çıkarın hizmetindedir; salt pratik akıl değildir çünkü bağıdır, kendiliğinden davranmaz’⁴⁷

Kant için ahlaki buyrukların temeli olan kategorik buyruklarda ise durum bunun tersidir. Kategorik buyrukta ve dahası kategorik buyruklarda temellenen ifadelerde, ifadenin içerisinde gizli bir eğer bulunmamaktadır. Kategorik buyruklar, gerçek ahlaki eyleme karşılık ifadeler olarak temellerini salt pratik akılda bulurlar. Bu buyruklar salt pratik aklın buyrukları olmasından ötürü tüm insanlar için geçerlilik taşıyan sentetik apriori ahlak yargılarıdır.

O halde ahlak alanında, teorik akıl alanında insanın gerçekleşmeyen bir çabası olarak kalan şey, gerçekleşmiş bir halde karşımıza çıkıyor; bu hiçbir koşula bağlı olmamıştır. Burada, koşula bağlı olmayan şey, koşulların totalitesi, hiçbir koşula bağlı olmayan bir varlık değil; hipotetik olmayan, kategorik olan bir gerekliliktir. Bu türlü koşulsuz buyrukların var olduğu; onların insanın kendi varlığı hakkındaki bilgisinden geldikleri, açık bir ahlak fenomenidir; başka türlü olmasına olanak olmayan, bir gerçektir. Kategorik gereklilik, ahlak alanının başka türlü olamayacak bir olaydır; deneyimin tek tek olaylarından birisi değil, aklın kendisinin bir olayıdır salt pratik aklın temel fenomenidir. Bu olay, Kant’ın deyimiyle, kendi olanağı ve bundan çıkarılacak sonuçlar hakkındaki fikir yürütmelerden önce gelir.’⁴⁸

Sözü edilen ifadelerden çıkarılacak sonuç böylelikle ahlakla ilişkilendirilebilecek ya da ahlakın alanına giren buyruklarda, ifadelerde yahut önermelerde herhangi bir pratik gerekliliğin olmadığı ve pratik bir gerekliliğin de kavranamayacağı yönündedir. Ahlaka ilişkin buyruklar tam olarak söz konusu pratik gerekliliklerden yahut kaygılardan ve ‘eğer’ koşullarından bağımsızlığın sağlandığı ölçüde gerçek, salt pratik akla dayanan, kategorik buyruklar haline gelir. Kant doğal eğilimlerin belirlediği eylemleri ve salt pratik aklın üretimi olan koşulsuz buyruktan türetilmiş, başka bir deyişle akla dayanan, ahlaklı eylemleri bir tür karşıtlık üzerinde okumaktadır. Kant’a göre sözü edilen doğal eğilimler ve ahlaki ödevler çoğunlukla karşıtlıklar olsa da asla her zaman birbirlerine zıt bir şekilde konum almazlar, hatta öyle durumlar olmaktadır ki, o durumlarda ödev ve eğilim birbiriyle örtüşmektedir. Daha basit bir ifadeyle ahlaki davranış, davranış olarak ele alındığında, dürtülerden türetilmiş davranışla bir ve aynı şey olabilmektedir. Ancak burada ayırıcı nokta; iki

⁴⁷ Heimsoeth, s.127.

⁴⁸ Heimsoeth, s.128.

farklı kökten kaynaklanabilen bu tek eylemin gerçekleştirilme niyetinde yatar. Kant burada sözü edilen niyetleri ödeve uygunluk ve ödeve dayanma ifadeleriyle kavramsallaştırır. Kant için ödevin tanımı ‘‘yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğu’’⁴⁹ şeklinde ifade edilir. Buna göre bir bakkal satışlarını artırmak için müşterilerine iyi davranıyorsa bu eylem tarzı insanlara saygılı davranılması bakımından elbette ahlaka aykırı değildir. Ancak davranışın sebebi pratik bir çıkar sağlamak olduğu için, bu davranış ahlaklı bir davranış da sayılamaz. Bu türden davranışları Kant ödeve uygun davranışlar olarak nitelendirir. Zira burada eylem aklın varlık yapısından türemiş, nedensel bağların ötesine uzanmayı başarabilmiş ‘‘bağımsız’’ bir eylem değildir. Ödeve dayanan eylemler ise literal olarak eyleme sebebini salt ödevi yerine getirme gayesinde bulan ve hiçbir biçimde içerisinde yarar kaygısı gütmeyen, salt insan olmanın gerekliliği çerçevesinde, temellerini aklın varlık yapısında bulmuş, özgürce eyleyen davranışlardır. Demek ki Kant için ahlaklı eylemler bir bakımdan iyi niyetten türetilmiş eylemler olarak da tanımlanabilir. Bununla birlikte anlatılan çerçeve içerisinde birçok ahlaki eylem sayılabilir, başkalarını öldürme ya da yalan söyleme gibi. Ancak Kant tüm bu eylemleri, ahlak yasası çerçevesinde, tek ve genelgeçer bir ilke etrafında toplayabileceğine inanmaktadır. Zira daha önce de vurgulandığı gibi Kant dönemin doğa bilimlerindeki gelişmelerinden, özellikle Isaac Newton’un fizik biliminde açtığı çığırdan fazlasıyla etkilenmiştir. Bu etkilenmenin nedeni ise belirli formüller ve hesaplamalar çerçevesinde Newton’un çalışmasının içerisinde evrensellik nüvesinin kendini göstermesidir -ki Newton’un formüllerinin kelimenin gerçek anlamında evrenin her noktasında geçerliliğini koruyabildiği yönündeki ispatlar, Kant’ı bu noktada derinden etkiler ve böylelikle Kant da tıpkı Newton’un yaptığı gibi evrenin her yerindeki rasyonel varlıklar için geçerli olabilecek bir genel ve kapsayıcı ilkenin peşine düşer. Kant nihayetinde bu çabasını ‘‘ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun’’⁵⁰ ifadesiyle somutlaştırır. Kant buraya kadar anlatılanlar çerçevesinde ahlak alanını doğadaki katı nedensellikten ayırır ve aynı zamanda, kendi dönemine dek gelen çok çeşitli ahlaki fikirleri ve ilkeleri aklın rehberliği altında düzenlerken, ahlaklılığa yeni bir ölçüt kazandırır. Doğal eğilimleri

⁴⁹ Kant, Metafizik, s.15.

⁵⁰ Kant, Metafizik, s.38.

ve istekleri, arzuları bir kenara bırakırken bilhassa ahlaklı eylemi nedensellik bağıntılarının dışında tanımlama çabasından ötürü “saygı” kavramına atıfta bulunan Kant, insanları, başka bir deyişle tasarısındaki özneyi, diğer öznelere ilişki içerisinde kavrarken onu bir araç değil, amaç olarak görmek gerektiğini vurgulamıştır. Böylelikle Kant’ın rasyonel öznesi, diğer öznelere ilişkisini onların rasyonel varlıklar olmaklığı bakımından, saygı kavramı üzerinden kuracak ve birbirlerini birer “amaç” olarak kavrayacaklardır. Ancak sonraki bölümlerde göreceğimiz üzere, gerek Fichte gerek Hegel, Kant’ın tasarısını çizdiği bu rasyonel öznenin ötekiyle ilişkilerini düzenleyen ahlak ilkelerinin fazlasıyla soyut ve içeriksiz olduğunu söyleyecek ve dahi Hegel bu eleştirilerini daha da ileri götürüp, Fransız İhtilali’nin birtakım aşırılıklarının Kant’ın ortaya attığı bu içeriksiz ve tarihsel bağlamdan koparılmış ahlak öğretisinin bir ürünü olduğunu söyleyecek ve Kant’ın özne tasarısına da sık sık tarihsel bağlamdan koparılmış ve içeriksiz olması üzerinden eleştiri getirecektir. Kant’ın tarihsiz ve içeriksiz olmakla suçlanan öznesinden Hegel’in tarihsel süreç vasıtasıyla kendisini ortaya koyan ve içinde yaşadığı toplumun edimleriyle etkileşerek, diğeri nosyonu üzerinden kendisini ortaya öznesine uzanan süreçteki önemli basamaklardan birisi de bilhassa diyalektik süreci işaret eden üç aşamalı ben kavrayışından ötürü Fichte’dir. Fichte bu bağlamda Kendisine Kant Felsefesinde eksik olduğunu ileri sürdüğü birtakım noktaları düzeltme görevi yüklenir.

1.3. FICHTE’NİN KANT ELEŞTİRİSİ VE BEN-BEN OLMAYAN İLİŞKİSİNDEKİ DÖNÜŞÜM

Fichte’nin Wissenschaftslehre isimli çalışması, isminden ötürü salt bir bilimin bilimi yahut bilim öğretisi olarak değil, aynı zamanda Fichte’nin felsefe çalışmalarının neredeyse tamamında işlediği temalara değinen merkezi bir eserdir. Fichte Wissenschaftslehre’de ortaya koyduğu dizge vasıtasıyla, ahlak, bilim, siyaset ve bizzat felsefenin nasıl bir uğraş olduğuna dair görüşlerinin özünü serimler. Fichte’nin bu eserde esas olarak işlediği tema ilkin; felsefeye bilim niteliği kazandırmaktır. Bilim niteliği ya da felsefenin bilimsel yola girmesi; eş deyişle antik çağlardan bu yana bilgelik sevgisi olarak tanımlanmış bu uğraşın artık tutarlı ve geçerliliği olgusal olarak görülebilecek bilgiler üretilmesini kastederken, Kant’ın metafiziği bir bilim olarak

kurma çabasına benzer bir girişim olarak okunabilmektedir. Buna ek olarak Fichte'nin temel projelerinden biri de felsefeyi bilim olarak kurmanın yanında, diğer tüm bilimlerin kendisine dayandığı bir ilk bilim; başka bir deyişle felsefenin diğer bilimlerin işleyiş tarzlarına ve yapılarına ilişkin zemin görevi görececek konuma getirilmesidir. Felsefenin diğer tüm bilimsel uğraşların ötesine uzanan yapısı gereği diğer bilimlerin ilkelerine yönelik belirleyici rolü, "Fichte'nin ilkelere yönelik sistematik düşünme biçimi ve ilk ilkelerin türetilmesine ilişkin ifadeleri göz önüne alındığında, Wissenschaftslehre sadece epistemolojik değil aynı zamanda ontolojik bir tasarının manifestosu olarak da okunabilir."⁵¹

Wissenschaftslehre'nin Fichte'nin sisteminin açıklanması bakımından taşıdığı önemi ifade ettikten sonra, Fichte'nin hem genel hem de "ben" ya da "özne" tasarıları özelinde yaptığı Kant eleştirisine değinebiliriz. Öncelikle Fichte'nin Kant'a yönelik en temel eleştirisi, onun bir sistem kurma niyeti olmasına rağmen bunu başaramamış olmasına yöneliktir. Hem Wissenschaftslehre'de hem de "Der Begriff der Wissenschaftslehre" çalışmasında Fichte bu tezini vurgular ve kendisinin sınırları belirgin bir felsefe sistemi kurmak istediğini ifade eder.⁵² Felsefe başta olmak üzere tüm etkinliğin olmazsa olmaz ön koşulu olan "ben" kavrayışı Fichte tarafından salt bir bireyi işaret etmekten ziyade Kant'ın aşkınsal felsefesinde işaret ettiği ve tüm tek tek bireylerin sahip olduğu bilincin üzerinde yer alan aşkınsal tamalgıda gerçekleştiğini iddia ettiği mutlak ya da daha doğru bir ifadeyle tümel bir bilince tekabül etmektedir. Bu mutlak ben kavrayışı Kant için olduğu gibi Fichte için de bir çeşit farkındalık olarak kendisini gösterir ve böylece hiçbir biçimde nesneleştirmediğimiz ancak kendisini düşünsel ya da entelektüel görü (intellektuelle anschauung) olarak tasvir edebileceğimiz bir yapıya karşılık gelmektedir. Söz konusu entelektüel görü, Fichte'nin Kant felsefesine yönelik henüz girişte bahsettiğimiz eleştirileri de göz önüne alındığında, Kant'ın işaret ettiği gibi nesneye değil daha ziyade eyleme yönelen bir etkinlik tarzına sahiptir. Fichte sözü edilen yaklaşımını şöyle açıklar:

Entelektüel görü kavramıyla filozofun kendi kendisini üzerinde yükselttiği eylemin gerçekleştirilmesinde elzem olan kendisinin görüşünü kastediyorum. Bu

⁵¹ Güçlü Ateşoğlu. "Fichte'nin Wissenschaftslehre Eseri Üzerine", **Felsefe Tartışmaları**, sayı: 33, ss.85-86.

⁵² Chernor Jallow, **Fichte's Kant Interpretations and Doctrine of Science**, University Press of America, New York, 1988, s.48

*eylem ve üzerinde eylemde bulunduğum nesnenin dolaylımsız bilincidir: bilgi ile eylem bu çerçeveden bakıldığında esasen bir ve aynı şey olmaktadır.*⁵³

Fichte'nin felsefesinin temel önermelerinden birisi, ispata ihtiyaç duymayan alabildiğine açık bir önerme olarak göze çarpmakta ve onun felsefe ve mantık arasında kurduğu ilişkinin, ben kavrayışı üzerindeki etkisini göstermektedir. Bu önerme Fichte'nin "A=A" ya da "A, A'dır" tanımladığı ifadede vücuda gelir.⁵⁴ Fichte'ye göre "A" hakkında hiçbir şey bilinmese yahut ileri sürülme dahi, her halükarda öteki "A" ile beriki "A" arasında zorunlu bir ilişki vardır. Başka bir deyişle şayet bir "A" dan söz ediyorsak, kendinin özdeşliği buradan zorunlu olarak türemektedir. Bu özdeşliği Fichte özellikle ben ya da özne düşüncesi üzerinden kurar. Fichte için söz konusu özdeşliğin içerisinde tespit edilmesi yahut görülmesi gereken biricik unsur bu özdeşliğin barındırdığı etkinlik nüvesidir. Zira sözü edilen özdeşlik içerisinde "A" ya atfedilen herhangi bir değer ya da yargı bulunmasa dahi önermenin kendisi bir tür yargıyı kendiliğinden taşımaktadır.⁵⁵ A'nın A'ya eşitliği şeklinde ortaya konan önerme "ben benim" şeklinde düzenlendiğinde "A=A" önermesinden de farklı olarak sadece form açısından değil aynı zamanda içerik bakımından da geçerli hale gelir çünkü ikinci şekilde ifade edildiğinde önerme "ben"i kendisinin eşiti olan bir yüklem vasıtasıyla mutlak biçimde ortaya koyar. Böylelikle Fichte'nin tüm felsefesi "ben varım" önermesinin esasen bir tür etkinliğe işaret ettiği düşüncesi üzerinde yükseleceğinin ve bu vasıtasıyla "diğer ben"lerle olan ilişkisini kurarak Fichte açısından Kant'ta yeterince vurgulanmayan "öteki benlerle ilişki" konusunun sağlam bir temel üzerinde açıklanmasına olanak sağlar. "Yalnızca kendime geri dönen bir etkinlik aracılığıyla mümkün olan kendimi koyduğum zaman, salt bundan ben kavramı çıkar, başka hiçbir kavram değil. Bu sebeple özgür olsa da bu kavram zorunludur, çünkü onun aracılığıyla oluşan, ondan önce gelen ve dolayısıyla ilk olan edim özgür bir edimdir."⁵⁶ "Ben" in kendi üzerine düşünmesi aynı anda kendisini hem nesne hem de özne olarak konumlandırmasından dolayı giriş bölümünde de sözü edilen özne ve nesneye ilişkin

⁵³ J. Gottlieb Fichte, (1991). **The Science Of Knowledge**, Çev. P. Heath, J. Lachs, Cambridge University Press , New York. s. 38. (Wissen).

⁵⁴ Frederick Copleston, **A History of Philosophy Vol.7 Modern Philosophy: From Post Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard, Nietzsche**, Image Books, 1994, s.49. (Fichte).

⁵⁵ Copleston, Fichte, ss.49-50.

⁵⁶ Johann Gottlieb Fichte, "Aenesidemus'un Eleştirisi", **Alman İdealizmi 2**, (ed. Güçlü Ateşoğlu) Doğu Batı Yayınları, 2006, s.238.

ikiliğin aşılması yolunda önemli bir adımdır ve bununla beraber “ben”in hem özne hem de nesne olması bir özdeşlik olarak “benlik” (icheit) kelimesiyle kavramsallaştırılır.

Egodaki özne ve nesnenin bu mutlak özdeşliği, ancak dolayım yoluyla gün ışığına çıkarılabilir ve de edimsel bilincin bir parçası olarak dolaysızca bulunamaz. Edimsel bilincin gerçekleşimiyle öz-bilinç olmamıza rağmen, her zaman keskin bir ikiye bölünmeye/yarılmaya sahibizdir. Ancak kendimi, yani bilinçli olanı kendimden, bu bilincin nesnesinden ayırdığım sürece tümüyle kendimin bilincindeyimdir⁵⁷

Böylelikle Fichte ben olmayanın dolayımından geçerek benin kendisini kavrayabildiğini ve bene ilişkin bilginin ancak kendisine karşıt olanın koyulması ile bir çeşit anti-tezin aracılığıyla mümkün olduğunu ifade eder zaten Fichte’ye göre bu karşıt konulmadan salt etkinlikte bulunmak “ben” fikrini oluşturmak için yeterli değildir. Fichte felsefesi içerisinde sistemin dayandığı ikinci ilke çelişmezlik ilkesidir ve daha önce sözünü ettiğimiz bene karşı koyulanı ifade eder. Fichte için “ben” kendisine karşıt olarak ve de kendisi için karşısına bir “ben olmayan” koyar. Bunun maksadı Fichte’nin her şeyin karşıtı üzerine refleksiyonuyla ancak ve ancak kendisini bilebileceğine dair kanaatidir çünkü “ben” ancak ve ancak “ben olmayan” üzerine düşünerek, ona yönelik refleksiyonla onu tanıyarak onun (ben olmayanın) ben olmayan olduğunu kavrayabilir. Böylece “ben, ben olmayan değilim” önermesi tıpkı “ben, benim” ilk önermesi gibi zorunlulukla ortaya çıkar ve ilkesel bakımdan da ilk önermeye içerik bakımından mutlak bir biçimde bağımlıdır. Ben ve ben-olmayanın birlikte hem de ben tarafından bir birlik halinde koyulması kendi içerisinde ciddi bir sorun daha doğrusu bir çeşit çelişki barındırmaktadır. Çünkü söz konusu karşıtların birbirlerini deşillemeden yahut ortadan kaldırmadan bir arada bulunmaları mümkün görünmemektedir. Bu sorunun ortadan kaldırılabilmesi için söz konusu karşıt iki ilkeyi birlikte ele almaya yarayacak ve bu karşıtlıktan bir çeşit sentez türetmeye yarayacak üçüncü bir ilke gerekmektedir -ki bu gerekliliği Fichte “sınırlama” ilkesi vasıtasıyla yerine getirir. Sınırlama ilkesi temelde hem ben hem de ben olmayan nüvelerinin birbirleri tarafından karşılıklı bir biçimde sınırlanması ve böylelikle bir arada bulunabilmelerine olanak sağlayan ilkedir. Ancak bu sınırlama ilkesi de olanağını ben ve ben-olmayana ilişkin bölünebilirlik kavramlarında bulur ve ben ile ben-olmayanın

⁵⁷ Johann Gottlieb Fichte, “Bilim Öğretisi İlkelerine Göre Uyarlanmış Ahlak Öğretisi Sistemi”, **Alman İdealizmi 2**, (ed. Güçlü Ateşoğlu), Doğu Batı Yayınları, 2006, s.276.

bölünebilirliği onların sınırlanabilmesine olanak tanıyarak söz konusu iki ilkenin birlikte var olarak benin kendisini kavramasına olanak sağlayan sürecin gerçekleşmesini sağlarken Fichte bu durumu “Tüm zıtlar, aynı zamanda kendilerinin ayrışma zeminini net bir şekilde ortaya koyan daha üst ve kapsamlı bir kavram etrafında içerilirler... Sentez kısmi olarak farklı olan kısmi olarak da birbirini kapsayan bu karşıt iki kavramı birleştirir.”⁵⁸ Nihayetinde süreç “ben”in kendisini ben-olmayan tarafından sınırlanmış ve “ben” ben-olmayanı, “ben” tarafından sınırlandırılmış olarak tanımlarken nihayetinde sentez aşamasında ben, kendisini ben olmayan üzerinden “belirlenmiş” olarak koymakta ve böylece tez olarak tanımlayabileceğimiz ben ya da özneyi yine o özneye ya da ben kavrayışına ait nesnelerin dolayımında ancak bir sentez vasıtasıyla oluşturmuş olur. Böylelikle felsefesinin temel işleyiş şekli olan tez-antitez-sentez aşamalarını “ben”in olanağı üzerinden gerçekleştirir ve bunun “ben”e ilişkin bir “etkinlik” olmasından ötürü ben kavrayışına ilişkin çalışmaların teorik değil bilakis pratik bir etkinlik olduğu yönündeki yargısını vurgular. Burada tekrar belirtmekte fayda var ki Fichte’nin altını çizdiği ben kavrayışı tıpkı Kant’ın sözünü ettiği aşkınsal tamalgıda temellenen ben gibi evrensel bir nitelik taşıyarak empirik ben kavrayışından farklı bir ben olarak koyulur ve sürecin evrensel mutlak ben kavrayışına ulaşıncaya dek diyalektik bir biçimde tekrar tekrar devam etmesi öngörülür. Fichte’nin burada ortaya koyduğu yaklaşım daha sonra, Hegel tarafından daha da ileri götürülecek ve komplike bir sistemin içeriğini oluşturacaktır.

1.4. HEGEL’İN KANT ELEŞTİRİSİ VE BİLİNCİN NESNELLEŞMESİ

Kant için görünün saf formları, duyuusal deneyim için tek ve birleştirilmiş bir çerçeve inşa eder, böylelikle anlamının evrensel kategorileri teminat altına alınır.⁵⁹ Kant’ın felsefeye bu özgün katkısı özellikle Hegel’in Tinin Fenomenolojisi ile birlikte ciddi bir eleştiriye tabi tutulur. Kant’ın aşkınsallık konsepsiyonu, Hegel’in kendi sistemine dahil ettiği kültür ve tarih kavramlarıyla birlikte, Kantçı anlayıştan radikal bir kopuşa işaret etmektedir. “Kant’ın felsefesinde bilhassa ilk kritik özelinde öznenin özgürlüğü yalnızca duyu verilerinin yapısı ya da daha geniş bir tabirle epistemolojik

⁵⁸ Fichte, Wissen, s.116.

⁵⁹ Herbert Marcuse, *Counterrevolution and Revolution*, Beacon Press, Massachussettes, 1972, s.72 (Revolution).

sentezi sayesinde olanaklıdır.”⁶⁰ Özgürlüğün kendisi aşkınsal ben kavramının saf sentezi üzerinden mümkün görünmektedir. Bu, apriori doğru tarafından aşkınsal öznenin inşa ettiği nesnel deneyim dünyasının gücüdür. Kant bilgide nesnel bir zemin arayışını aşkınsal tamalgının birliği vasıtasıyla gerçekleştirmeye çalışmıştır. “Ancak bilen ve bilinen arasında bir ikiliğe sebep olmaktan ve dış dünyanın gerçekliğini en nihayetinde düşüncenin iç dinamiklerinde belirleme (kusurundan/hatasından) kurtulamamıştır ve bu yüzden Hegel, Kant’ın felsefesini bir çeşit öznel idealizm olarak yorumlamıştır.”⁶¹ Kant’ın tamalgının aşkınsal beni daha önce de vurgulandığı üzere hem görüde bulunan öznel yanın hem de anlama yetisinin spontanitesinin deneyime eklemlendiği zorunlu evrensel tarafın tek tek tüm öznelerin üzerinde bir ben kavrayışı üzerinde birleştirilme çabasıdır. Kant’ta düşünceler ve kavramlar öznenin deneyimlerini belirlerken bu durum içerisinde deneyim hiçbir biçimde öznellikten kurtulmuş değildir. Bu yüzden de Kant’ın vurguladığı evrensellik ve nesnellik nosyonları en nihayetinde özne tarafından nesnelerden yalıtıldığı için ancak ve ancak biçimsel bir nesnellik olarak karşımıza çıkar. Hegel her felsefi girişimin önünde sonunda idealist bir karakter taşıdığı iddiasıyla birlikte kendi felsefi çalışmalarını bu yüzden öznel bir idealizmden kurtarmaya çalışır. Bunu özne ve nesneye ilişkin kurulu olan ikiliği ve soyut, içeriksiz salt formel bir akıl kavrayışını reddederek bütüncü tarih anlayışı çerçevesinde ve olgulara yönelmiş, yönelmenin kaçınılmaz olduğu mantık alanında yürüttüğü çalışmalarda ortaya koymaktadır. Hegel bir erek olarak ortaya koyduğu öznel idealizm tuzağına düşmeme maksadını bilme edimlerinde öznel tasarımlara saplanıp kalmamaktan ve evrensel olana ulaşmaya çalışmaktan geçtiğini düşünmektedir. Bu uğurda kavramsal olanı duyusal olandan ayırarak kavramsal olana ulaşmanın olanakları üzerine çalışmalarını sürdürür çünkü kavramsal bilgi her halükarda anlağın duyusal bilgilerinden farklı bir şey olarak kendisini ortaya koyacaktır. Bu yüzden Hegel’e göre felsefe nesneleri ancak ve ancak onların düşünsel yönü üzerinden kavramaya çalışmalı ve onların duyusal yönlerini nesneye ilişkin hakikat ya da belirleyici olarak tayin etmemek gerekmektedir. Aksi halde her halükarda öznel idealizme tekrar tekrar düşülecek ve bu hatadan hareketle tek tek

⁶⁰ Marcuse, Revolution, s73.

⁶¹ Şahin Özçınar, **Kendinin Bilinci ve Ötekinin Diyalektiği Hegel Felsefesinde Bilincin Dolayımı ve Nesnelleşmesi**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007, s.53 (Diyalektik).

öznelere edindiği duyu verileri sanki evrenselmişçesine genel geçer kabul edilecektir. Hegel bu tehlikeye şöyle dikkat çekmektedir

İdealist ve realist felsefelerin karşıtlığı buna göre anlamsızdır. Genel olarak sonlu belirli-Varlığa gerçek, en son, saltık Varlık yükleyen bir felsefe felsefe adına yaraşmaz; eski ya da yeni felsefelerin ilkeleri, Su ya da Özdek ya da Atomlar düşünceler, evrenseller, ideal kıpılardır (moment) dolaysızca bulundukları gibi, e.d. duyuşsal tekillikleri içindeki şeyler değil; giderek Thales'in Suyu bile böyle değildir, çünkü görgül su olmasına karşın, bunun dışında aynı zamanda tüm başka şeylerin Kendileri ya da Özleridir, ve bu şeyler kendilerine-bağımlı, kendi içlerinde temellenmiş değil, tersine bir başkasından, sudan koyulmuş, eş deyişle idealdir.⁶²

Böylelikle Hegel bu felsefeler içerisinde birer özek noktası oluşturan duyuşsal şeylerin bile özü itibariyle ideal bir anlamda değerlendirildiğini ifade ederek bunlara ilişkin tasarımların da salt tikel bir öznenin tasarımı değil aynı zamanda evrensel bir yan taşıyan unsurlar olduğunu ifade eder. Hegel'in burada sözünü ettiği hatanın bir benzerine Stoacıların da düştüğünü ifade edebiliriz. Charles Taylor bununla ilgili olarak şöyle der:

Stoacılar bilgelik, erdem, dürüstlük vb. birtakım evrensel kategorilerin var olduğunu ifade edebilmektedir. Ancak bunlara ilişkin herhangi bir içerik (somut) gösterilememektedir. Bu durum bize Hegel'in bir başka formalist (şekilsel, içeriksiz şekilci) eleştirisini hatırlatmakta: Kant'a dair eleştiri. Kant'ta deneyimin formları anlama yetisinden türetilmiş ve maddesi de verili durumdadır buna karşın kaynağı sonuna dek belirsiz kalmaktadır. Hegel açıkça bu durumla mücadele halindedir.⁶³

Hegel açısından şu nokta açıktır ki Kant'ın idealizmi içerisinde konumlandırılan özne, nesneye bir karşıtlık hali içerisinde verilmiş olduğundan ötürü hem nesne karşısında sınırlandırılmış bir halde bulunur hem de öznel içerikten daha doğru bir ifadeyle öznenin belirlenimi olmaktan bir türlü kurtulamaz bu yüzden Kant felsefesinde kavramlar daima boş ve soyut olmaya mahkûmdurlar, bu yüzden Kant'ın kavramları hiçbir şekilde varlıkları gerçekte oldukları şekliyle tasavvur etmeye muktedir değildir onlar ancak tikel öznelere deneyiminin bir ürünü olarak varlığın gerçekte olduğu şeyin bilgisini temsil etmeye yetkin değildirler. Hegel'e göre Kant'ın felsefesi metafiziği temelsiz iddialarından arındırmak maksadıyla yola çıkmış olsa da kavramın kendisine ilişkin bilginin edinilmesi hususunda, eleştirdiği metafizik geleneğin bile ziyadesiyle gerisine düşmüştür. Çünkü metafizik çalışmaların kendisine

⁶² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **Mantık Bilimi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2014, s.117.

⁶³ Taylor, Hegel, s.158.

belirlediği erek en nihayetinde kavramın bilgisine ulaşmak ve hakikati elde etmek iken, Kant'ın ortaya koyduğu sistem kavramın bilgisinden ziyade sadece fenomenin bilgisini edinmeye odaklanır ki bu da fenomenin insanın ancak sınırlı deneyimiyle sadece sınırlı bilinen olması göz önüne alındığında idelerin veya daha doğru bir ifadeyle kavramların bilgisinin edinilmesini olanaksız bir hale getirmektedir.

Oysa görüngüde ve kendini gündelik bilinçte salt tasarım olarak göstermiş olanda durup kalmak Kavramı ve felsefeyi yadsımak demektir. Bunun üzerine yükselen her şey Kant'ın eleştirisinde uçuk bir şey demektir ve usun ona hiçbir hakkı yoktur... Bu sonuç olarak, idea gerçekliğini kendinde ve kendi için taşır... (tinin) görgül yanının kendisi bile ancak İdea yoluyla ve ancak ondan ayrımsanabilir.⁶⁴

Sonuç olarak Hegel açısından Kant'ın içine düştüğü en büyük hata öznenin tam manasıyla içsel olana denk düşmesi ve böylelikle de nesnenin dışsal bir şey olarak kavranması neticesinde özne ve nesne arasında birlik sağlanamaması ve bu ikiliğin hiçbir biçimde aşılamaz olarak kalmasında saklıdır. Hegel Kant'ın tasarısının bu çıkmazını aşmak adına kendi felsefi dizgesi içerisindeki Tin kavramı ve onun açılımı özelinde bir bakıma özne ve nesnenin özdeşliğini ileri sürerek özne-nesne, içsel-dışsal ya da görüngü ve gerçek olan ikiliklerini aşma yoluna gider. Böylelikle ben kendisini dış dünyadan soyutlamanın aksine kendisine ait bilgiyi tam olarak bütünleştiği dış dünyanın içerisinde bulur ve bir açıdan da dış dünyayı kendine yansıtır.

1.4.1. Hegel'de Mantık Bilimi ve Diyalektiğin Önemi

Hegel bir çok defa felsefesinin özünün ve geri kalan her unsurun kendisine bağlı olduğu merkezi yapının kendisinin 1812-1816 yılları arasında Gymnasium'da (lise dengi eğitim kurumu) verdiği eğitim sırasında kaleme aldığı "Mantık Bilimi" isimli eserde bulunduğunu ifade eder.⁶⁵ Hegel'e göre, mantık bilimi aynı zamanda "saf düşünmenin bilimi"dir ki bu ifade Alman İdealizmi'nin genel çizgisi düşünüldüğünde ve saf düşünme kavramı üzerine yapılan tartışmalar göz önüne alındığında daha da anlam kazanır. Çünkü Hegel mantığı yaygın biçimde klasik ya da modern mantıkla aynı kefedede salt bir mantık yahut bir tür epistemoloji olarak olarak görülmektedir. Ancak özellikle Alexander Kojève'nin yorumu dikkate alındığında Hegel mantığı bir

⁶⁴ Hegel, Mantık, s.594.

⁶⁵ Robert Pippin, **Hegel's Realm of Shadows: Logic as Metaphysics in the Science of Logic**, University of Chicago Press. 2019, s.1 (Shadow).

tür ontoloji olarak değerlendirilmelidir.⁶⁶ Hegel açısından mantıksal olan şeklinde tanımlanan “şey” esasen “mantıksal” olanı değil varlıkla ilgili olanı açığa vurmaktadır. Zira Hegel için hakikat (wahrheit) olan şeylerde “mantıksal bir entite bulunur, bunlar soyut ya da anlayış gücü tarafından kavranan yan, diyalektik ya da olumsuz olarak akılsal yan ve spekülâtif ya da olumlu olarak akılsal yandır.”⁶⁷ Bu yanlar Hegel’e göre tutarlı bir söylemle açığa vurulmuş içerisinde anlam barındıran varlığın kendisidir. Böylelikle ortaya çıkan sonuç, hakikat olduğu varsayılacak mantıksal düşüncenin varlığı kendisinde nasılsa, üzerinde hiçbir değişiklik yapmaksızın, olduğu gibi açığa vuracağını söylemek kaçınılmazdır. Böylelikle de söylenebilir ki düşüncedeki yapı ve varlık arasında tam bir özdeşlik olmanın yanında dahası düşüncenin yegane belirleyicisinin varlığın bizzat kendisi olmak durumundadır.

“Hegel’in spekülâtif felsefesinin can damarını onun diyalektik düşüncesi oluşturmaktadır ve onun diyalektiği belki de fazlasıyla ilginç felsefi çelişkilerin kaynağı olarak da görülebilir.”⁶⁸ Kant kendi felsefesi içerisinde insanın deneyimin sınırlarının ötesine uzanmak istediğinde bazı çatışkılarla (antinomi) karşılaşacağını öne sürer ve bunun bilgi adına olumsuz bir süreç olduğunu öne sürerek bu durumu nafile bir eylem olarak tanımlar. Böylelikle insanın kendi bilişsel sınırlarının çok iyi belirlenmesi gerektiği ve bunların ötesine geçmeye teşebbüs edilmemesi gerektiği kanısındadır. “Ancak Hegel hakkında aynı iddiayı sürdürmek çok olası görünmemektedir, zira Hegel’e göre söz insanlarda söz konusu sınırı ve dahi her türden sınırı aşmak için doğal bir eğilim bulunmaktadır.”⁶⁹ Hegel bu düşüncesini içerisinde çatışma ve devamında çözüm barındıran bir süreç neticesinde insanın gelişime, değişime ve ilerlemeye yönelik eğilimleriyle birleştirir. Bir düşünce belirlenimi (thought determination) Hegel açısından mutlaktır, zira o kesin bir biçimde, ne olabilecekse ancak o olarak tanımlanmıştır, ancak yine her düşüncede sınırları aşarak karşıtına dönüşme yönünde güçlü bir eğilim olduğu kanısındadır. “Anlama edimi söz konusu olduğunda diyalektik skandalların ve çelişkilerin kaynağıdır ve uzak durulması gerekir ancak anlama yetisinin gayretleri düşüncenin sahip olduğu dinamik yapı öz-aşkınlık (self transcending)- sebebiyle temelde

⁶⁶ Alexander Kojève, **Hegel Felsefesine Giriş**, çev. Selahattin Hilav, YKY, İstanbul, 2015, s.171.

⁶⁷ Kojève, s.170.

⁶⁸ Allen Wood, **Hegel’s Ethical Thought**, Cambridge University Press. New York, 1990, s.1 (Ethical).

⁶⁹ Wood, Ethical, ss.1-2.

nafiledir.⁷⁰ Diyalektik paradokslar kendisinden kaçınılamaz bir yapıdadırlar ve onlardan tam manasıyla kurtulmak mümkün değildir ancak anlama yetisinin yaptığı gibi onlar salt ilüzyonlar olarak tanımlanabilir aksi halde diyalektik kaynaklı paradokslar, çatışkılar çözümsüz görünmektedirler. Burada diyalektik, Hegel açısından kavramın ilerlemesinin yegane yolu olarak tanımlanmasına rağmen, anlama yetisinin, onun bir ilüzyon olmasını umması ifadesiyle de kastedilen esasen Kant'ın diyalektik kavramının içeriği hakkındaki -Hegel'e göre kısmi olarak isabetli olsa da genel bakımdan problemli yaklaşımıdır, Hegel bu durumu kısaca şöyle özetler:

Kant diyalektiği daha yükseğe çıkardı ve bu onun en değerli yanlarından (merits) biridir... çünkü onu sıradan tasarıma göre taşıdığı özenç görünüşünden kurtarıp Usun zorunlu bir etkinliği olarak gösterdi. Diyalektik yalnızca bir göz boyama ve yanılsamalar üretme sanatı sayıldığı için, doğrudan doğruya hileli bir oyunu oynadığı ve bütün gücünün yalnızca aldatmacayı gizlemesi üzerine dayandığı (...) varsayımına gidildi. Kant'ın arı usun (saf aklın) antinomileri üzerine yaptığı eytişimsel açıklamaları (...) hiç kuşkusuz büyük bir övgüyü hak etmez.⁷¹

Ancak Hegel için en nihayetinde diyalektiğin salt formel yanılsamaları göstermekten öte zorunluluk biçiminde ortaya çıkan bir olgu olduğunu dile getirmesi bakımından Kant'ın yaptığı katkılar göz ardı edilemezdir. Hegel usun (akıl) kendinde şeylere uygulandığında durumun elbette ifade ettiği şekliyle bir çeşit olumsuzluk gibi algılanabileceğini ifade eder ve bunun o bilindik sonuca⁷² götüreceğini söyler ancak kendi kavrayışı dahilinde bunun tüm yaşamsallığın temel ilkesi olarak olumlu bir noktaya karşılık geldiğini ifade eder. Söz konusu çelişkileri diyalektik bağlamda gelişmenin ve ilerlemenin ilkesi olarak tespit eder. Bu konuyu biraz daha açarsak, Allen Wood'a göre Hegel diyalektik çelişkiler üzerine konuşurken:

Diyalektik çelişkilerin bir tür baskılama yoluyla çözülmesine ve/veya görmezden gelinmesine şiddetle karşı çıkar ve söz konusu baskılama yerine onların sistematize edilmesinden yana bir tavır takınır... (çünkü) şayet gerçeklik düşüncede kuruluyorsa ve düşünce de görünüşlerde (aspect) ve momentlerde sistematik bir biçimde karşıtlıklar barındırıyorsa o halde gerçeklik de mutlak bir biçimde aynı çelişkileri taşıyor demektir.⁷³

Robert Pippin de benzer bir biçimde Hegel'in sözü edilen çelişkiler ve kimi zaman değilleme (İng. negation) kimi zaman da olumsuzlama (İng. negativity) olarak ifade ettiği kavramlar üzerine sıradışı şeyler söylemek konusunda çok hevesli olduğu

⁷⁰ Wood, Ethical, s.3.

⁷¹ Hegel, Mantık, s.39.

⁷² Kant'ın ve birkaç istisnai isim hariç felsefe tarihindeki birçok filozofun çelişki kavramına yönelik eleştirel tutumunu kastetmekte.

⁷³ Wood, Ethical, s.3-4.

kanaatini paylaşır.⁷⁴ Gerçekten de mantıksal değillemeyi onun aktüel karşıtıyla, varlıkları çelişik karşıtlarıyla ve birbirlerine zıt yargıları aynı anda onaylama ve de değilleme ve çelişki gibi kavramları yeterince açıklayamaması (yahut bunların yeterince anlaşılamaması) gibi sebeplerden ötürü Hegel fazlasıyla kafa karıştıran bir figür olmuştur ki- kendisine yöneltilen çoğu eleştirinin çıkış kaynağı da bu noktadır. Bu iddiayı güçlendirecek bir başka tanım da yine Robert Pippin tarafından yapılmıştır. Pippin Hegel sonrası felsefe tarihi okumalarının Hegel ile ilgili kısımlarının dikkatle okunduğunda şu sonuca ulaşıldığını ifade eder:

Birçok yorumcu Hegel tarafından vaz edilen değilleme ve çelişki kavramlarının, Hegel'in tüm metinleri göz önüne alındığında; bu kavramların farklı bağlamlara göre sürekli farklı anlamlarda kullanılmasından ötürü herkesçe ortak olarak kabul edilen tek ve belirli bir tanıma ulaşmak mümkün olmamıştır ve böylelikle üzerinde uzlaşılacak ortak bir kavramsallaştırma geliştirilememiştir, en azından bu kavramlar çerçevesinde.⁷⁵

Ancak tüm bu kafa karışıklıklarına rağmen diyalektik Hegel felsefesinin en temel kavramlarından birisi ussal tutarlılığı sağlamak ve öznel idealizme düşmemek adına önemli bir vazife üstlenir ve bununla da kalmayıp diyalektiği olgusal içerikten mahrum bırakmamak için diyalektik “bilincin saltık bilgiye, usun evrensel dünya tarihinde özgürlüğe doğru gelişiminin temelinde yer alır.”⁷⁶ Hegel diyalektiği daha olgusal bir tarzda usun dünya tarihi sahnesinde aşama aşama özgürlüğe ulaşması yolunda daha önce de değindiğimiz gibi ilerletici bir unsur olarak görür. Hegel’e göre diyalektik bir tür dışsal dayatmaya ya da gerçekliğe ilişkin bilgi edinmeye, gerçeği ele geçirmeye yarayan bir vasıta değil, aksine gerçeğin kendisini açıklamasının yoludur.

1.4.2. Bilinçten Özbilince Geçiş: Tinin Fenomenolojisi

Özbilinç Hegel açısından doğru ve mutlak kavramlarının töz olduğu ölçüde özne olması yolunda önemli bir adımdır ve bundan ötürü Hegel Tinin Fenomenolojisi’nin özbilinç bölümünde ilk kez “Ben olan biz” ve “biz olan ben” ifadelerini kullanarak özbilincin önemine vurgu yapar. “Özbilinç kavramıyla birlikte diyalektik artık kendimizle ilgili idemizde, başka bir deyişle kendimizi olduğumuzu düşündüğümüz

⁷⁴ Pippin, Shadow, s.139

⁷⁵ Pippin, Shadows, ss.139-140.

⁷⁶ Özçınar, Diyalektik, s.93.

şey ile gerçekte olduğumuz şey arasında gerçekleşecektir.”⁷⁷ Bu noktada Hegel’in öz-kesinlik ve hakikat (truth) adını verdiği iki moment belirir. Başlarda diyalektik bilme edimine yönelik bir kavram olarak değerlendirilmekteydi ancak öz-bilinç temasının işlenmesiyle birlikte temel ilgi bir anda arzu ve onun tatminine yönelir. Kendimize ait kavramımızda öz kesinliğimizin nesnesi ona ilgisiz kaldığımız bir şey değil, bilakis arzuya bağlandığımız bir şey olarak karşımıza çıkar. “Kendimize ait hakikat sanımız bunu gizleyip bizi öz-kesinliğin farklı bir türüne zorladığında, bu noktadan dönüş ve farkındalık asla acısız bir şekilde gerçekleşemez.”⁷⁸ Özbilincin diyalektiği böylelikle denebilir ki insanın özlemini çektiklerinin, arzularının ve değişimlerinin diyalektiğidir (burada çatışma anlamını da vurgulamak faydalı olabilir) aynı zamanda ve bundan dolayı pratik varlığıyla ilgili derin bağlara gönderimlerle açıklanabilir ancak

*Fail (İng. agency) her zaman, Hegel’in belirttiği üzere, kendi doğal arzu ve duygularıyla "olumsuz" bir ilişki içindedir, çünkü (Fenomenoloji'nin başında gösterildiği üzere) bu doğal haller, hiçbir zaman bizzat kendilerinin yargılandığı normları tam olarak belirleyemezler. Bu ancak, özbilinçli bir fail, kendisi gibi başka biriyle karşılaştığında olur.*⁷⁹

Böylelikle failler süreç içerisinde kendi normlarının diğer failler tarafından da tanınmasına (İng. recognition) yönelik bir talep geliştirirler. Bu talebin akabinde Hegel’e göre talepte bulunan kişi yargıların gerekçelerini sağlayan unsurun yaşam olmadığını “hangi arzuların öbürleri üzerinde normatif bir değere sahip olduğunu ve hangi arzularının gerçekleştirilmeye değer olduğunu belirleyen, kendi yaşamına dair bir projeye ait olduğunu anlar.”⁸⁰ Böylelikle her bir kimse kendi projesinin asla arzularının yoğunluğu ya da baskınlığıyla belirlenemeyeceği gerçeğiyle karşılaşır. Kendi kendisinin kavrayışının hayattan daha önemli olduğunu anladığında ise söz konusu tanınma talebi bir tür hayatta kalma mücadelesine evrilir ve bu mücadele Hegel tarafından köle-efendi diyalektiği kavramsallaştırması üzerinden ifade edilir. Başka bir deyişle şöyle ifade edebiliriz ki “özbilincin öteki tarafından tanınması karşılıklı bir mücadele neticesinde gerçekleşecektir ve mücadelenin neticesinde olasıdır ki taraflardan biri yaşamını kaybedecektir, ancak yaşamın değerli olduğu kanaatine varan ve mücadele dolayısıyla ölümü göze almadığında tanınma arzusundan vazgeçer.”⁸¹ Bu

⁷⁷ Taylor, Hegel, s.147.

⁷⁸ Taylor, Hegel, 147.

⁷⁹ Terry Pinkard, **Hegel**, çev. Mehmet Barış Albayrak, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2012, s.200 (Biyografi).

⁸⁰ Pinkard, Biyografi, ss.200-201.

⁸¹ Wood, Ethical, s.86.

tanımlamadaki efendi, Wood'un yorumuna göre, istediği her neyse onu tamı tamına elde eder ki buradaki istek öteki tarafından tanınmak ancak ötekini tanımak zorunda olmayıştır. Hegel efendi bilincini şöyle tanımlar: "Efendi kendi için varolan bilinçtir, ama artık bu bilincin yalnızca Kavramı değildir. Daha doğrusu kendi için varolan bilinçtir ki bir başka bilinç yoluyla, e.d. özü bağımsız varlık ile ya da genelde şeylik ile birleştirilmiş olmayı imleyen bir bilinç yoluyla kendisi ile dolaylıdır."⁸² Öte yanda köle bilinci ise öz-yeterliliğe sahip değildir. Hegel'den aktarımla Wood "onun özü yaşamak ya da öteki için var olmak" şeklinde de tanımlar bu durumu. Hegel'e göre köle, efendisinin dış dünyaya bağlı olarak gerçekleştirmek zorunda kaldığı işlerini devralır, üstlenir ya da üstlenmek zorundadır. Bu şeyler üzerine tatminsiz bir biçimde emek vermek (labor) zorundadır halbuki efendi için durum tam tersidir, o emek vermek zorunda kalmaksızın tatmini sağlar. Yine Wood'un yorumuna göre Hegel'in köle-efendi tasviri Thomas Hobbes'un (1588-1679) "despotik dominyon" kavramını çağrıştırmaktadır. Bu noktada despotik dominyon tabirini açmak gerekirse bu Hobbes tarafından bir toprak parçasını ele geçiren muzaffer bir hükümdar ya da kumandanın, fiziksel sağlığı el verdiği müddetçe ele geçirdiği toprak üzerindeki kimseleri fiziksel işlere koşturarak kendisini o fiziksel işlerden soyutlayıp üstün konumunu sürdüren bir kimse olarak yaşamını sürdürmesidir. Hobbes'un mağlubu (ve bu mağlubiyetten ötürü kölesi) tıpkı Hegel'in tasvir ettiği yaşamını sürdürebilmek adına arzularına gem vurmak zorundadır. Bu gem sadece kaba kuvvet (force) vasıtasıyla değil aynı zamanda ilişkinin doğası gereği kölenin rızasıyla gerçekleşmektedir. Burada Hegel ve Hobbes'un yaklaşımları arasındaki iki temel fark vardır. Hegel'de ilişkinin bir tür öz kesinlik ve tanınma mücadelesi kaynaklı olmasıdır. Hobbes içinse köle insan olmanın "teknik avantajları"nı taşımak dışında herhangi bir arzu giderici araçtan (tool) fazlası değildir. "İkinci fark ise Hegel için kölenin bir öz-bilinç varlığı olmasından ötürü aslında efendisinin öz-kesinliği için gerekli görülürken, Hobbes için bu türden bir tanınma ilişkisinden söz edilemez."⁸³ Sonuçta Hegel'in tasvir ettiği köle efendi ilişkisi içerisinde, köle efendisinin uğruna (sake) dış dünyanın tüm hazlarından vazgeçer ve geçici işler üzerinde kaba emek verir ve Hegel'in deyimiyle yabancılaşmış bir iradeye denk düşen bir emektir. Söz konusu tablo dahilinde görünüşe göre bu tanınma savaşı

⁸² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **Tinin Görüngübilimi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2014, s.129. (Görüngübilim).

⁸³ Wood, Ethical, ss.87-88.

efendinin üstünlüğüyle sona ermiştir ve öz-bilinçliliğin isteği doğrultusunda tek yönlü bir tanınma hakkı elde etmiştir. Ancak Hegel için efendinin kazandığı bu mücadelede kazandığını zannettiği noktanın bir tür yanılsama olabileceğine dair bir soru işareti barınmaktadır. Zira yücelttiği statüsünü kölenin tanınması üzerinden elde eder bir başka deyişle efendiliği aslında kölenin şekillendirdiği dış dünyada geçerlidir. Dahası Hegel kölenin bilincinin efendinin bilincine oranla çok daha fazla öz-yeterliliğe sahip olduğunu söyler. “Öz-yeterlilik bilincinin hakikati kölenin bilincinde bulunmaktadır.”⁸⁴ Hegel’e göre kölenin bilinci kendi içerisinde kendisine yeterliyken, efendinin bilinci, “efendilik” bilinci olarak daima köleye bağlıdır. Ölüm korkusu her ne kadar köleyi kaçınılmaz bir biçimde yabancılaşmış bir iradeyle dışsal dünya ile mücadele içine soksa da aynı zamanda onun bilincinin öz-yeterlilik düzeyini efendinin bilincinin öz-yeterliliğine göre çok daha üst bir düzeye çıkarmaktadır. Wood bu noktada Hegel’den yaptığı ve Hegel’in de İncil’den aldığı, ironik bir alıntıyla sonlandırır: “efendinin korkusu bilgeliğin başlangıcıdır.”⁸⁵

⁸⁴ Hegel, Görüngübilim, s.130.

⁸⁵ Wood, Ethical, s.88

İKİNCİ BÖLÜM

HEGELDE ÖZNENİN DIŞSALLAŞMA FORMLARI

2.1. HEGEL'DE TRANSANDANTAL BEN ELEŞTİRİSİ VE ÖZNENİN TARİHSEL BAĞLAMA YERLEŞTİRİLMESİ

“Tarih, Hegel felsefesi içerisinde asla bir köşeye atılamayacak önemli bir köşe taşı oluşturur.”⁸⁶ Hegel’in sisteminde tarih devrimsel bir nitelik taşır, ona göre felsefe, tarih bilinci olmayan ve meseleleri tarihsel boyutundan soyutlayarak değerlendiren filozoflar tarafından icra edilmesi mümkün olmayan bir etkinliktir. Hegel burada ilk taşı modern felsefenin “kurucu babası” kabul edilen ve kendisinin de bu durumu Felsefe Tarihi Dersleri’nde tasdik ettiği Descartes’a atar, zira Hegel’e göre önyargılardan arınmış ve kelimenin gündelik kullanımdaki manasıyla meditasyonu andıran bir yaklaşımla felsefe yapmak olanaklı değildir. Descartes şayet en üst seviyede öz-yeterliliğe sahip olsaydı bile kendi içine kapalı ve tarihe aşkın bir biçimde, mutlak bilmeye (absolute wissen) ulaşması mümkün olmazdı. Bu durumu Kojeve şöyle açıklar:

Mutlak bilme Hegel adında bir insan, içinde yaşadığı dünyayı kavradığı ve bu dünyada yaşayan ve bu dünyayı kavrayan olarak kendini kavradığı için gerçekleşebilir hale gelmiştir... Hegel, bu bütünlüşmüşlik olarak kendini kavrayan, Descartesçi "ben neyim?" sorusuna doğru ve eksiksiz bir cevap veren biricik insandı... Descartes'ın felsefesi yetersizdir, çünkü "ben neyim?" sorusuna verdiği cevap, başlangıçtan itibaren yetersiz ve eksik olmuştur. Descartes, Hegelci mutlak felsefeyi gerçekleştiremezdi kuşkusuz. Onun yaşadığı sırada tarih, henüz sonuna erip tamamlanmamıştı.⁸⁷

Hegel bununla birlikte metafiziğin imkanını, “merkezi kavramları tarihsel olmak kaydıyla olanaklı bulur” Hegel, Kant’ın metafiziğin aşkın varlık alanına yönelik bir spekülasyon olmasına yönelik öğretisinin de hayli yerinde olduğu kanaatindedir. Bu yüzden de empirik öğelerden istifade ederek -ki buradaki empirik tabiri esasen tarihsel öğelere göndermede bulunmak maksadıyla seçilmiş- metafiziğin işleyişini sağlamak

⁸⁶ Frederick Beiser, “Hegel’s Historicism”, **Cambridge Companion to Hegel**, (ed. Frederick Beiser), Cambridge University Press, 1993, s.270. (Historicism).

⁸⁷ Kojeve, ss.38-39.

adına bir tür şematizm oluşturma gayretine girmiştir. Bu noktada Dario Perinetti de Hegel’de tarih ve metafizik ögeler arasında güçlü bir bağlantı olduğunu dile getirir.⁸⁸ Hegel’in felsefesi bir bütün halinde bakıldığında içerisinde geçmişle radikal bir kopuşu barındırmaz yahut bu türden bir yapıya sahip değildir bu yüzden sürekli olarak insan türünün tarih içerisinde yarattığı kurumları ve gelenekleri inceleme ihtiyacı duymuş ve bunları birer veri olarak kullanmıştır, tarihsel bağlamdan kopmamaya özen göstermiştir.

“Bu yaklaşım ışığında kendi felsefesini de öncülü olan Kant’ın projesinin bir tür düzeltilmesi ve iyileştirilmesi olarak görmüştür”⁸⁹ Bir benzerini Kant’ta göreceğimiz gibi Hegel de felsefesini öz-eleştirel (self-critical) bir anlayışla kurarak yöntemine, sınırlarına ve varsayımlarına yönelik eleştirel tavrı bırakmamaya çalışmıştır. O da tıpkı Kant gibi aklın kendi hipotezi içinde aşkınsal yanılsamalara sebep olan kaynaklarını tespit etmeye çalışmıştır. Ancak Kant’ın çok daha öz eleştirel bir refleksiyon üzerinden yaratım, bağlam ve gelişim kavramlarının değerlendirilmesini istedi. Bunların sadece saf aklın ürünü oldukları iddiasına karşın, içlerindeki tarihsellik nüvesinin açığa çıkartılmasından yana olduğunu belirtmiştir. Hegel’e göre aşkınsal yanılsama kökten bir biçimde yok edilebilirdi elbette. Ancak bunun koşulu, sadece filozofun söz konusu yanılsamaya sebep olan doğaüstü ve sonsuz kavramların kültürün içerisinde nasıl filizlendiğini görebileceği için, felsefenin tam manasıyla tarihselleştirilmesinde yatmaktaydı. Bu yüzden Hegel’e göre aşkınsal yanılsamanın esas sebebi amnezi (unutkanlık) başka bir ifadeyle kültüre ilişkin süreçlerin unutulmaması, bilinmemesi ya da göz ardı edilmesidir. Böylelikle Hegel felsefi sistemi içerisinde açıktır ki tarihsellik nüvesi büyük bir rol oynamaktadır. Bunun izlerini geniş bir biçimde bilinç ve özbilinç anlayışında da takip edebilmekteyiz. “Hegel’in kurgusal felsefesi, özneyi, bir özbilinç olma süreci içinde, diyalektik düşüncenin odağına yerleştirerek, diyalektik bir yaklaşımla kavramaya çalışır.”⁹⁰ Hegel’in bu noktada yaptığı ağır eleştirilerin başlıca hedeflerinden biri Kant haline gelir. Çünkü Hegel için, Kant’ın işaret ettiği gibi “anlama yetisinin kategorilerinin tamamı düşünceden (thought) türeyerek tarihin her

⁸⁸ Dario Perinetti, “History, Concept and Normativity in Hegel”, **Hegel’s Theory of Subject**, (ed. David Gray Carlson), Palgrave Macmillan St. Martin’s Press, New York, 2005, s.60.

⁸⁹ Beiser, *Historicism*, 272.

⁹⁰ Şahin Özçınar, “Düşünsel Bilincin Pekinlik Yanılsaması ve Kurgusal Özne”, **ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar Dergisi**, sayı:2/4, 2008, s.1. (Pekinlik).

evresinde aynı düzeyde anlamayı sağlayan bir kavramsallaştırma doğru değildir.”⁹¹ “Kant’a göre nesneye ilişkin tüm bilgi bu sözü edilen kategorik kavramsallaştırmadan zorunlu olarak elde edilir”⁹² ancak Hegel için sözü edilen kategorilerin kaynağı saf aklın spontan etkinliğinin sonucu olsa da örneğin bu kategoriler Antik Yunan dünyası ya da Antik Mısır için geçerli olmayabilirdi. Bu konuyu biraz daha açmak gerekirse Hegel’in özne kavrayışı kendi içinde kapalı bir özdeşlik düşüncesinin aksine kendisini bir başkasının (an other) dolayımında gerçekleştirebilecek ve kendi karşıtını (contradiction) kendi içinde taşıyan bir yapıdadır. Hegel kendisinden önceki dönemin felsefesini bilinç tartışmaları bağlamında da (tarihsellik vurgusuna ek olarak) tamamen yadsımaz ki örneğin Descartes’ın Ego Cogito kavramsallaştırması ile modern felsefenin başlangıcına konması onun açısından da geçerliliği olan ve kabul edilen bir noktadır. Ancak Hegel son kertede hem Descartes’ın hem de Kant’ın düşünümsel özne tasarımlarına karşı çıkmaktan da geri durmaz ve bilincin tüm gerçekliğin üzerinde yükseldiği soyut bir belirlenim olarak kurulmasına karşı çıkar. Modern felsefenin Hegel’e dek gelen özne anlayışları -ki bunlar arasında başlıcaları Hegel’in de düşünümsel ve kurgusal özne olarak adlandırdığı Descartes ve Kant’ın özneleri içeriklerinden dolayı kendi kesinliklerini kendilerinde buldukları denli dış dünyanın da garantörü konumundadırlar.

Kant, deneyim ve bilgiyi olanaklı kılan, duyarlılık ve anlama yetisinin tüm önsel kavramlarının çoklusunu, tamalgı aracılığıyla aşkınsal bir birliğe indirger. Bu nedenle, özbilinci Kant, tasarımlara katılan ve onları kendisi değişmeksizin bir arada tutan aşkınsal bir birlik olarak düşünür. Fakat anlama yetisiyle aşkın nitelikte karşıtlık içinde konumlandırılan kılğısal (pratik) us, bir bilme yetisi olarak, Kant’ın eleştirel felsefesinde bu birliğin dışında kalır.”⁹³

Kant’ın Hegel tarafından eleştirilmesinin bu sebebi bir yandan Fichte’nin eleştirisini hatırlatmaktadır. Kant’ın tasarladığı ben anlayışı böylelikle eylemsellik nüvesini dışta bırakarak salt bilgikuramsal bir ben olarak içerikten yoksun bir halde kalır. Ancak Hegel düşünümü kavrayışında Kant’tan farklı olarak dolayım ve olumsuzlama aracılığıyla karşıtlıkları aşan kendisini aynı anda özne ve tözsel varlık olarak farklılığı ve ayrımlarında kavrayan bir yapı tespit eder. Düşünüm Hegel

⁹¹ Stephen Houlgate, **The Opening of Hegel’s Logic**, Purdue University Press, Indiana, 2006, s.13.

⁹² Robert Stern, **Hegel, Kant and the Structure of Object**, Routledge Press, London, 1990, s.108.

⁹³ Özçınar, Pekinlik, s.7.

açısından sadece soyut bilinç vasıtasıyla gerçekleştirilebilecek bir etkinlik olarak değil evrensel çapta düşünüldüğünü bütün bir diyalektik, mantıksal ve tarihsel gelişimin odağı üzerinde değerlendirmektedir. Hegel her ne kadar eleştirme konusunda bir beis görmese dahi en nihayetinde Kant'ın aşkınsal felsefesinin ve dahi Descartes'ın yaklaşımının felsefenin düşünümsel niteliğinin vurgulanması bakımından olumlu katkılarının olduğunu yadsımaz zira. Onun projesi sadece bu anlayışlarda eksik olan tarihsel ve diyalektik vurguları tamamlayarak tıpkı politik tarihte izlerini sürebileceğimiz ilerlemede olduğu gibi düşünce tarihinin gelişiminde de ileriye doğru atılımı gerçekleştirmektir.

Bilinci ve nesneyi birbirlerine karşıt konumlarda ele almak ya da bilinci nesnesinden ayırmak özne ve nesneyi birer karşıtlık halinde kavramaya yol açar. Bu durum bilgiye nesnel bir varlık kazandıramadığı gibi tüm varlık ve bilgi alanını bilincin kendisine dayanarak oluşturmaya yarayan ve böylelikle de solipsizme yol açan bir ana karşılık gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında bilinç nesnesinden ayrılırken aynı zamanda diğer bilinçlerden, özne de diğer öznelerden ayrılmakta ve tüm bir varlık alanı sadece bilincin soyutlamalarına terk edilmektedir ki epistemolojik açıdan yarattığı sorunlar bir yana bu yaklaşımın politik düzlemde de bir tür despotizme yol açması, bir yorum olarak, olanak dâhilinde görülebilir. Bu durum kabaca söylemek gerekirse bir tür (ötekileştirme) olarak da kavramsallaştırılabilir.

Hegel kurgusal felsefe ile birlikte felsefe tarihinde daha önce işaret ettiği eksikliklerin de giderildiği yeni bir dönemin başladığının haberini vermektedir. Hegel ile birlikte artık düşünce karşıtlıklar üzerinden kendisini ve anlağa karşı ussallığı sınırlandırarak söz konusu karşıtlıklarda tek bir yanı mutlaklaştıran tavrını terk etmektedir. Hegel'in de sıklıkla eleştirdiği Aydınlanmanın düşünce şemasının bir özelliği olan bu tutum Hegel için sadece kendi felsefi dizgesi içerisinde başarılması gereken bir proje olarak değil aynı zamanda felsefenin tarihsel gelişiminin de ulaşması (İng. reaching) gereken bir uğraktır. "Düşünce tarihi Hegel'de, evrensel Tin'in kendisini düşünce alanında diyalektik bir süreç içinde gerçekleştirmesinin tarihidir. Bu nedenle, Hegel felsefesi, felsefe tarihinde kendisine kadarki felsefelerin tüm kazanımlarının bir dizge içinde uzlaşım bulması özgün bir bireşimdir."⁹⁴ Bu yüzden Hegel kendi felsefesini Tin'in (Alm. Geist) tarih boyunca devam eden diyalektik

⁹⁴ Özçınar, Pekinlik, s.15

gelişiminin sonucu olarak değerlendirmekteyken aynı zamanda kendi düşüncesinde de Tin'in söz konusu gelişimin tamamlandığı süreci ortaya koymak gayretiyle kesinlik arayışındadır. Hegel her felsefesinin bir önceki yaklaşıma göre bir tür ilerleme olduğu ve böylelikle bir önceki yaklaşıma ait tüm ilkelerin bir sonrakinde kapsandığı kanaatindedir ve temelde hepsinin amacı aynıdır bu yüzden tüm düşünce tarihi de Tin'in açınımın sahnesini oluşturmaktadır.

2.1.1. Hegel'in Sittlichkeit Kavramı, Etik ve Normativite Arasındaki İlişki

Hegel'de daha önce bilinin nesne Karşısında konumlandırılması ve düşünümsel bilincin tüm dış gerçekliği kendi iç dayanakları üzerinden temellendirme girişiminin eleştirisinde olduğu gibi etik kavramı üzerine belirlenimleri üzerinde de Kant'ın pratik felsefesine yönelik eleştirileri önemli bir yer tutar. Kant'ın etiğe ilişkin meselelerdeki temel yaklaşımı onun Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi ve Pratik Aklın Eleştirisi eserlerinde görüleceği üzere Hegel'in salt düşünümsel olmakla suçladığı genel çerçevesinin dışına çıkamaz ve ahlaki eylemi yine aklın kendisinden türeterek özgürlüğü erek olarak belirlediği çerçeve içerisinde “yapmalısın” buyruğunda ve bu buyruğu da evrenselliğe ulaşma düşüncesi etrafında saptadığı maksim üzerinde inşa etmektedir. Kant için bu noktada ahlaklı eylem insanı özgürlüğe götürecek ve doğadaki nedensellik yasasının ötesine geçmiş salt pratik akıldan kaynaklanan eylemdir. Ancak Kant'ın ortaya koyduğu ahlak felsefesi en genel hatlarıyla “Hegel için öznel ahlaklılık kavramına karşılık gelen moralitat kavramı çerçevesinde ifade edilebilmektedir.”⁹⁵

Hegel için sorun tam da bu ahlak anlayışının içeriğinde daha doğrusu içeriksizliğinde yatmaktadır zira Kant bu formülasyonu geliştirirken evrenselliğe ulaşma ve bir tür olarak insanı değerlendirme eğiliminden ötürü tarih üstü bir anlayışla ahlaka yaklaşmıştır. Ancak tıpkı bilinç ve özbilince ilişkin meseleler söz konusu olduğunda olduğu gibi ahlak alanında Hegel, Kant'ın görüşlerine aynı çerçeveden eleştiriler yönelterek Kant'ın ahlak anlayışının soyut, içeriksiz ve tarihsiz olduğunu

⁹⁵ J. M. Sterrett, **Introduction, The Ethics of Hegel**, Ginn and Company Publication, Boston, 1983, ss.65-67.

vurgulayarak “bu öznel ahlakın karşısına toplum(ların)un kabul ettiği nesnel ahlak yasalarının geçerliliğini temele alan *sittlichkeit* (törellik) kavramını yerleştirir”⁹⁶ ki bu kavramın kökleri Antik Yunan dünyası içerisinde vücuda gelmekte olduğundan dönemin yaygın ahlak kavrayışı tamamıyla bu kavram üzerinden okunabilmektedir ve en nihayetinde bu iki türden ahlak anlayışında bir sentez vasıtasıyla gerçek ahlaklılığın meydana getirilebileceğini öne sürer. Bu noktada ilk olarak Hegel felsefesi adına önemli bir merkezi oluşturan *sittlichkeit* kavramını bilhassa Hegel’in Yunan tragedyalarındaki kökleri üzerinden başlayarak açıklamaya çalışacağız. Bilhassa Hegel’in *Antigone* okuması üzerinden *sittlichkeit* kavramının, onun kavramsal nitelik kazandığı Antik Yunan dünyasında ne ifade ettiğini açıklamaya çalışacağız ve akabinde daha geniş çapta Hegel’in ahlak tasarısını açıklamaya çalışacağız. “Hegel ilkin, *Antigone* metni üzerinden Yunan tragedyalarında, Yunan *sittlichkeit*’ının kalbinde yatan derin çelişkileri ortaya çıkarmaya çalışmaktadır.”⁹⁷ Hegel bu uğurda sırasıyla iki farklı çabaya girişir, ilk aşamada *tinin* biçiminin (İng. *the spirit for itself*) üyelerinin kendilerini nasıl gördüklerini tanımlamak ister. İkinci aşamada ise bir adım geri çekilerek okuyucularına, henüz o dönemin içinde yaşayan insanın göremediği, *tinin* biçimi içerisindeki bir çatışma ya da karşıtlığı göstermeye çalışır. Hegel *Antigone* metni içerisinde okuyucuya ilk olarak Yunan *sittlichkeit*’ının kendisi üzerine bir açıklamasına girişir bunun sebebi eserin içinde barındırdığı öz-yıkım (İng. *self-destruction*) nüvelerini göstermektir. Ancak bizim burada kısaca değinmeye çalışacağımız nokta Hegel’in Antik Yunan *sittlichkeit*’ı üzerine yaptığı analizdir. Hegel dönemin *sittlichkeit*’ının katılımcıların kendi dünyaları içerisinde kendi normlarının kavramına sahip olduklarını ve bu normların otoritesinin hüküm sürdüğünü, aksiyle zaten hiç karşılaşmamış olduklarını ifade eder. Hegel’e göre Yunanlar bu normların içine doğmuştur ve bunların tam olarak nerede, ne zaman başladığı bilinmez. *Tinin* bu biçiminin üyelerine göre otoritenin insan yaşamını yönlendirmesi durumu halihazırda verili bir durumdur ve etik olan da sadece bu verili olan normların kaidelerin sürdürülmesinden ibaret olup fazlası değildir.

“Hegel’e göre, Yunan *sittlichkeit*’ı insansal ve tanrısal yasa olmak üzere iki kaynaktan oluşmuştur.”⁹⁸ Bu yanlar Hegel’in yorumuna göre birbirlerini tamamlayıcı

⁹⁶ Wood, *Ethical*, s.127.

⁹⁷ Molly Farneth, *Hegel’s Social Ethics*, Princeton University Press, Princeton, 2017, s.13.

⁹⁸ Farneth, s.15.

niteliktedir. Hegel'e göre insansal yasanın kökleri Yunan *sittlichkeit*'ının "etik tözü" (ethical substance) dediği bir noktada bulur ve etik töz insanlık duygusunu (sense of peoplehood) canlandırıp üyelerini bu bağ ile birbirine bağlayan, yaşamın normatif ruhunu oluşturur. Hegel'e göre Yunan *sittlichkeit*'ının etik tözü katı (concrete) bir kurallar bütünü içerisinde verili durumdadır." Bu kurallar bütünü, insansal kurallardır."⁹⁹ İnsansal yasalar Yunan *sittlichkeit*'ını canlandıran etik tözleri vücuda getirir ve bu, Hegel'e göre, herkesçe kabul edilen gün gibi aşikâr bir gerçektir. İnsansal yasalar etik tözü özgür bir biçimde vücuda getiriş olarak, tinin biçiminin katılımcıları için adeta bir tür "ikinci doğa" olmaktadır. Ve yasanın cisimleşmesi Yunan şehir devletini (polis) ve yurttaşlarını yöneten unsurdur. İnsansal yasalara ek olarak yanında ayrıca bir de Kutsal yasalar söz konusudur Hegel'e göre Antik Yunan *sittlichkeit*'inde. Tıpkı insansal yasalar ya da başka bir deyişle insansal hukuk gibi kutsal yasalar ve hukuk da verili bir şey olarak kabul edilir. Kutsal hukuk da etik yaşamın temel ve dolaysız özünü oluşturur. Bu yasalar düşünöme açık değil doğrudan kabul edilen unsurlar olarak görölmektedir. Hegel açısından bu yasalar aile kurumunu da yönetirler. Söz konusu bu moment etik yaşamı dolaysızlığı temelinde ifade eder şöyle ki: "oluşun özünde ya da kendinin dolaysız bilincinde aynı anda öz ve oluş olarak kendi, ötekidir, başka bir deyişle doğal etik politik yapı olarak; bu moment ailedir."¹⁰⁰ Özel alana (ev yaşamı, İng. household) işaret eden bir yapı olarak aile doğal etik yaşamın hüküm sürdüğü yer olarak kutsal yasayı dolaysız yasa olarak verili bir yapı olarak alır. İnsansal hukuk ve doğal hukuk Antik Yunan şehir yaşamında birçok ikiliğe eşlik eder aynı zamanda, bunlar: polis ve ev yaşamı (kamusal ve özel alan) devlet ve aile, erkek ve kadın gibi ikiliklerdir. Erkekler yurttaşlar olarak üst düzey kimliklere sahip kimseler olarak sorumlulukları insansal hukuktan ve polis içerisinde türer. Kadınlar ise Antik Yunan *sittlichkeit*'inde yurttaş olarak görölmezler ve bu yüzden kutsal hukuktan doğan sorumluluklarla bağlanmışlardır ve aile içerisi onların alanıdır, erkeğin aksine. "Buna paralel olarak Hegel'in Antigone okumasının genel olarak Antigone'nin edimlerini açmak için ikiliklere ve gerilimlere fazlasıyla vurguda bulunduğunu söylemek gerekir."¹⁰¹ Tinin biçimi (İng. shape of spirit) tüm bu

⁹⁹ Farneth, s.17.

¹⁰⁰ Hegel, Görüngübilim, s.273

¹⁰¹ Allen Speight, Hegel Literature and the Problem of Agency, Cmbridge University Press, 2004, s.50

ikiliklerin uzlaşmak zorunda olduğunu iddia eder. Bu yüzden devletin etik özünün evrensel olarak alınan şey mutlaka ailenin doğal etik yaşamı tarafından tamamlanmak zorunda olarak görülür. Ancak sonrasında Antik Yunan'ın *sittlichkeit*'i için bir tehlike belirir, bu tehlike esasen aile kurumunda ortaya çıkan ve kendisini polis ya da devletten bağımsız ve öz yeterliliğe sahip bir politik yapı olarak konumlandırmaya yönelik eğilimdir. Ancak bu tehlikeye karşı Antik Yunan şehirlerinin devlet mekanizmasının bir çözümü vardır. Bu çözüm dış tehditlere karşı girişilecek savaşlar vasıtasıyla tüm birimleri (başta aile) olmak birbirine güçlü bir biçimde bağlamaktır. Böylece savaş vasıtasıyla Antik Yunan şehir devletleri kendilerini oluşturan aile yapılarından aşkın bir varlık olma iddialarını sürdürerek olası tehlikeyi bertaraf ederler. Savaşlar vasıtasıyla ölümle karşılaşan ya da yüzleşen erkekler, bunlar babalar, oğullar vs. Polis'e karşı farklı türden bir bağlılık geliştirmeye başlarlar. Bununla birlikte girdikleri sorumluluk ve yüklendikleri görevler ile birlikte artık erkeğin Polis için ifade ettiği anlam aile için ifade ettiği anlama aşkın bir hale gelir, eş deyişle Polis içerisindeki görevi, aile içerisindeki görevine baskın hale gelmeye başlar. Yaptıkları fedakârlıklar ölçüsünde söz konusu bireylerin ruhları git gide devlet tarafından soğurulmaya başlanır. Bununla birlikte devletin bu fedakârlıkla birlikte yaptığı bir şey daha vardır; o da insansal hukuk ile kutsal hukuku, ölüm temelinde, birbirine bağlamak. Böylece devlet ya da politik bütün fedakârlık başlığı altında ölüm bağı ile gücünün hakikat ve özünü kutsal hukukun öte dünya teması bağlamında ele geçirir. Keza cenaze törenleri kadınları da kapsayan ritüeller ya da törenler olarak iki unsuru birbirine bağlar. Defin töreni ölen bireyi tekrar evrensel etik komünitenin bir üyesi haline getirir. Böylelikle aile sadece doğal entite olarak hizmet etmiş olmaz aynı zamanda etik eylemin odağı olarak doğayı ve normatif olanı uzlaştırmış olur, başka bir deyişle aile ve toplumla bireysel ve evrensel olanın uzlaşımıdır bu. Antik Yunan *sittlichkeit*'inde söz konusu olan defin törenleri ve burada özellikle kadınların aldığı rol önemlidir. Çünkü kadının savaşta ölen eşinin yerine cenazede bulunması ve birtakım yükümlülükleri yerine getirmesi, kadını gerektiğinde Polis'in çıkarları uğruna kendini feda edebileceği anlamı taşımaktaydı. Hegel'e göre savaş ve fedakârlık, cenaze ritüelleri ve tanınma (Ing. recognition) aile ve polisin etik bağlantısını kuran unsurlar olarak karşımıza çıkmaktaydı. Sonuç olarak Hegel Antik Yunan *sittlichkeit*'ine karşı eleştirel yaklaştı zira dönemin yasaları ve kuralları sabit, değişmez ve değişmemesi gereken yapılar

olarak kabul ediliyordu. Bu da Hegel için ilerlemenin dolayısıyla özgürleşmenin olanağının yapısal olarak mümkün görünmediği bir toplumsal düzen demekti. Gerçekten özgürleşebilmenin sağlanması için “Hegel’e göre rasyonel bir şekilde tasarlanmış toplumsal kurumlar (Ing. constitutions) gereklidir.”¹⁰² Ancak bu kurumlar söz konusu sabit ve değişmez yapı içerisinde olanaklı görünmemektedir. Buraya dek Hegel’de genel olarak kavramın çıkış noktasına atıfla *sittlichkeit*’in ilgili dönem için ne anlama geldiğini açıkladıktan sonra devamında Hegel’in etik için çizdiği çerçeveyi tüm boyutlarıyla açıklamaya çalışacağız. Hegel etikte daha önce de kısaca değindiğimiz gibi moralitat ve *sittlichkeit*’i uzlaştırma çabasıdadır ve başlıca ilgisi evrensel olana gönderme yapan “moralitat kavramının içeriğini *sittlichkeit* ile doldurmaktır.”¹⁰³ Böylece tikel ve tümel de uzlaştıracaktır. “Hegel’in bu noktada karşı çıktığı ilk yaklaşım yaşamın final ereğini mutluluk olarak gören eudaimonist ahlak görüşüdür.”¹⁰⁴ “Hegel’in eudaimonist ahlak görüşlerini eleştirmesinin başlıca sebebi de özellikle Antik Yunan’ın tüm kurumları dâhilinde- onun öznel özgürlük dediği kavramın gerçekleşmesine müsamaha göstermemesinden ileri gelir.”¹⁰⁵ Bununla birlikte Hegel’in tümel ve tikel uzlaştırma projesi ahlak perspektifinden ele alındığında, eleştiri oklarının başlıca hedefi John Stuart Mill (1806-1873) ve Immanuel Kant olur. Zira bahsi geçen her iki filozof da Hegel’e göre uzlaşımın gerçekleşeceği uçların sadece tek yanıyla ilgilenmişlerdir başka bir deyişle Mill ahlaklılığı haz olgusuna indirgeyerek ahlak meselesini sadece tikelin perspektifinden değerlendirirken Kant tam tersine sadece tümel olanla ilgilenmiştir. Yararcılığın sakıncası Hegel için iyi yaşamı sadece tikellere, tikel duygu durumları, tikel hazlara indirgerken buradan asla anlamlı bir bütün çıkmayacağının görülmesindedir. Bunu geleneksel Aristotelesçi kavramsallaştırmaya başvururarak açıklamamız gerekirse yararcılık esasen sadece içeriğe vurgu yapar ancak bu içerik bütünüyle bir formdan yoksundur. Hegel’in karşı çıktığı zıt kutupta ise Kant yine Aristotelesçi kavramsallaştırma üzerinden bu kez fazlasıyla formu vurgularken karşımıza çıkar. Ancak Kant da Mill’in tersine tikel olanı tamamıyla göz ardı eder. En nihayetinde ortaya çıkan tamamıyla boş ve soyut bir formdan ibaret kalır -ki daha önce

¹⁰² Allen Speight, **The Philosophy of Hegel**, Routledge, London, 2014, s.81.

¹⁰³ Philip Kain, **Marx and Ethics**, Oxford University Press, Oxford, 1991, s.18.

¹⁰⁴ Terrence Irvin, **The Development of Ethics Volume 3 From Kant to Rawls**, Oxford University Press, New York: 2009, s.110.

¹⁰⁵ Irvin, s.110.

değindiğimiz gibi bu form rahatlıkla zarar verici amaçlar adına revize edilebilir. Nihayetinde Hegel için toplumun kabul edilmiş pratiklerini, kurumlarını, kurumsallaşmış birtakım davranış normlarını göz ardı edip tamamen formel bir etik anlayışı geliştirmek ve böylelikle doğruyu ve yanlış ahlaklı olanla ahlaki olarak kabul edilemeyecek olanı basit bir geometrik ya da matematiksel problem gibi düşünmek ahlak alanında kabul edilebilir olmamakla birlikte beraberinde çok ciddi sorunlar getirebilecek bir anlayıştır. “Bu duruma dikkat çeken bir diğer düşünür de Max Scheler’dir -ki Scheler de özellikle Kant etiğini zaman zaman en basit doğru yanlış kavramsallaştırmalarına bile olanak sağlamamakla itham eder.”¹⁰⁶ Yaşamsal pratiklerin tamamı, kısaca “törellik her zaman ahlak öğretilerinin önemli bir yanını oluşturmaktadır.”¹⁰⁷ Böylece Hegel için istikamet artık sosyal düzen içerisinde, diğerlerinin dolayımına girerek özgürlüğü gerçekleştirmenin yollarının bulunması olarak belirlenir. “Hegel’in etik teorisinin olgunlaşmış versiyonu bir bakıma geleneksel Aristotelesçi etik anlayışla, bilhassa Kant ve Fichte’nin vurguladığı özgür kendilik kavramlarının uzlaştırılmaya çalışılması olarak da görülebilir.”¹⁰⁸ Buna göre köklerini özgürlük kavramında bulan Hegel’in etik görüşü, Hegel felsefesinin hiçbir döneminde hiçbir sosyal yapıyı -peşinen- etik olarak telakki etmez, bir sosyal yapı ya da kurum -başta devlet ancak ve ancak rasyonel olduğu ölçüde etikdir. “Başka bir deyişle sosyal kurum rasyonel olarak düzenlenmedikçe etik ile ilişkilendirilemez.”¹⁰⁹ Bu noktada ahlaklılığın olanağı üzerine konuşan Hegel’e göre sosyal yapının rasyonel düzenlenmesine vurgu yaparak, rasyonel düzenlemenin aynı zamanda bir bütün olarak bireylerin de ahlaki ilkelere uygun yaşamalarının temeli olduğunu öne sürerek, iyi organize olmamış bir yapı içerisinde bireylerin sorumluluklarını yerine getiremeyeceği iddiasını vurgular. Tüm Hukuk Felsefesi boyunca rasyonel bir biçimde düzenlenmiş modern devletin ilkelerini saptamaya gayret eden Hegel tarihsel konumlarına bakmaksızın etik yaşamın olanaklılığı adına iki kriter saptar devletlerde. Bunlardan ilki, toplumsal yapının parçalı (İng. articulated) olmasıdır. Başka bir deyişle sosyal kurumlar ayrılmış olmalı; dini işler alanı ve politik alan, devlet ve aile

¹⁰⁶ Doğan Özlem, **Etik-Ahlak Felsefesi**, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2004, ss.77-78.

¹⁰⁷ Peter Singer, “G.W.F. Hegel”, **The Oxford Companion to Hegel**, (ed. Ted Honderich), Oxford Press, 1995, s.342.

¹⁰⁸ Allen Wood, “Hegel’s Ethics”, **The Cambridge Companion to Hegel**, (ed. Frederick Beiser), Cambridge University Press, 1993, s.216 (CCTH).

¹⁰⁹ Wood, CCTH, s.228.

alanı gibi. Doğuya özgü despotizm bunu aşamadığı için etik öncesi (İng. pre-ethical) sayılmaktadır.

Modern zamanlarda çok sözü edilen ve bazı kimselerce en yüce ideal sayılan devlet-Kilise birliği şartım da burada anabiliriz. Devletle Kilise'nin birliği, esasında, prensiplerin hakikatiyle uygulann hakikatinin birliği olmakla beraber, bunların bilinç formları arasındaki farklılığın, bu birlikle aynı zamanda, özel bir mevcudiyet içinde kendini göstermesi de aynı derecede esastır. Devletle Kilise arasında sık sık istenen bu birlik, doğu despotizminde vardır, ama doğu despotizmi devlet değildir yahut hiç olmazsa, devletin kendi bilincine sahip formu değildir.¹¹⁰

Hegel ikinci koşul olarak da etik yaşamın (törelliğin) insanın bireyselliğini bir değer olarak tanımasını işaret eder. Hegel etik yaşamın ilk formunun “Antik Yunan’da ortaya çıkmaya başladığını söyler zira ona göre bireyselliği bir değer olarak tanıyan ilk toplum Antik Yunan toplumdur.” Ancak hem bu olgu hem genel olarak haklar meselesi göz önüne alındığında, Hegel’e göre doruk noktası olarak modern Alman devletidir. Böylelikle söyleyebiliriz ki Hegel’in etik vurgusu düzenin kutsayıcısı olarak değil aksine ona eleştirel refleksiyonla yaklaşan bir anlayışa sahiptir. Hegel’in ahlak anlayışında sosyal yapı ve özgürlük kavramları esasen bugünün liberal bakışı üzerinden çok ciddi bir gerilime işaret etmektedir. Buna göre özgürlüğü bir tür kısıtlanmamışlık olarak algılayan ve kişiyi istediği şeyleri yapma yolunda engellemeyip istemediği şeylere zorlanamayacağı telakkisi üzerinden özgürlüğü betimleyen anlayışla Hegel’in ortaya koyduğu teorideki toplumsallık ve devlet üzerine vurgu nasıl olur da bir arada bulunabilir? Yanıt elbette bulunamaz şeklinde olacaktır çünkü Hegel özgürlük meselesini liberallerin ele aldığı tarzda bir tür kısıtlanmamışlık olarak görmez. Hegel’e göre bu özgürlük telakkisi kendi içerisinde çok ciddi sıkıntılar barındırmaktadır. Bu sıkıntıların arka planında özellikle Hegel’in iktisada ilişkin birtakım saptamalarının yatıyor olması olasıdır. Zira Hegel yaklaşık iki asır önce özgürlük temasını işlerken “tüketim toplumunun bir çeşit eleştirisini yapmaktan geri durmamıştır.”¹¹¹ Hegel liberal özgürlük anlayışına yönelik eleştirilerini şöyle açıklar:

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

¹¹⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, Ankara, 1991, s.219 (HFP).

¹¹¹ Peter Singer, **A Very Short Introduction to Hegel**, Oxford University Press, New York, 1983, ss.35-40.

*niteliği taşıdığından, keyfîlik, kendisini irade olarak gösteren olağanlık demektir.*¹¹²

Hegel ihtiyaçların, isteklerin vb.nin içinde yaşanan toplum vasıtasıyla belirlendiği ölçüde özgürlüğün bir yanılsama olduğu vurgusunu yapar ve bunun sadece bireyin içinde olduğu çağda hüküm süren güç odaklarının dayatmalarına bireyin uyum sağladığının bir belirtisidir ona göre. Oysa Hegel açısından olması gereken insanların söz konusu güçleri kontrol edebileceğinin farkındalığını edinmesidir. “Hegel en nihayetinde özetle kendini gerçekleştirmenin olanağını veren üç ayrı düzlemde söz eder.”¹¹³ İlk dış dünyaya ilişkin şeylerle girdiği ilişki, ikinci olarak pratik alandaki yapıp etmeleri, üçüncü olarak ise diğer öznelerle kurduğu ilişki. Buna göre ilk aşamada başka bir deyişle şeylerle olan ilişkide Hegel vurguyu mülkiyet kavramı üzerine yapar. Keza ikinci aşamada pratik alandaki edimleri, bir başka deyişle törel kaidelerden türemiş ödevlerin yerine getirilmesi ve akabinde diğer öznelerle olan ilişkisi bu ilk basamağı takip ederken Hegel bir kez daha kurumsal yapının söz konusu anlamda bireyin kendini gerçekleştirmesinin ön koşul olduğunu sayar. Burada bir parantez daha açarak özellikle Tarih Felsefesi içerisinde Rousseau’ya polemik olarak ele aldığı değerlendirmesine göz atabiliriz. Hegel, özgürlüğün en saf ve katışıksız halinin ancak doğa durumu içerisinde yaşandığını iddia eden Rousseau’nun yaklaşımının son derece tartışmaya açık olduğunu öne sürer. Çünkü Rousseau bu iddiasıyla birlikte iyi olarak tasarladığı insan özünün çeşitli mülkiyet ilişkileri içerisinde, tarihsel süreç içinde bozulmaya uğradığını ve insanın gelişimine paralel olarak özgürlüğünü kaybettiğini, hemen hemen her türden kamusal kurumun insanın ancak köleleştirilmesine sebep olduğunu öne sürerek felsefe tarihindeki en güçlü medeniyet ve kurumsallaşma eleştirilerinden birini ortaya koymuştur. Hegel ise Rousseau’nun özgürlüğün ancak doğa durumunda ya da medeniyetin kurumsallaşmış mevcut hali içerisinde ancak mülkiyet unsurundan kurtularak gerçekleşebileceğine yönelik tezini, kurumsallaşmanın en ilkel yapıda dahi mevcut olduğu iddiasıyla boşa çıkartır ve şöyle devam eder

Doğa Durumu varsayılır ki, bunda insan, doğal haklarının iyeliğinde olarak, özgürlüğünün kısıtlamasız uygulaması ve yararlanımı içinde tasarlanır. Bu sayılı tam olarak tarihsel bir olgu olma noktasına yükseltilmez... ya da

¹¹² Hegel, HFP, s.47.

¹¹³ F. N. Neuhauser, “Hegel’s Sodal Philosophy”, **The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth Century** (ed. by F. C. Beiser), Cambridge University Press, Cambridge, 2009, s. 207.

*Amerika'nın yabanıllarının durumunu insanın gerçek özgürlüğe iye olduğu bir durum olarak tasarımılayan Rousseau'nun düştüğü türde bir yanılgıya düşemeyiz. Hiç kuşkusuz, yabanılların hiçbir biçimde tanışmadıkları büyük ve yaygın talihsizlik ve acılar vardır; ama bu yalnızca olumsuz bir kazanç iken, Özgürlük ise özsel olarak olumlu olmalıdır.*¹¹⁴

Böylelikle açıktır ki Hegel için etik ya da daha genel olarak ahlaklılık akıl ve dahası akıl çerçevesinde oluşturulmuş kurumların normlarının hayata geçirilmesiyle mümkün olarak görülen, kişinin kendi potansiyelini gerçekleştirmesini öğütleyen ancak bununla birlikte komünal yapıya da vurguda bulunan bir yapıya işaret etmekle birlikte asla salt bir sınırlanmamışlığa ya da arzuların giderilmesi ve sadece mutluluğun elde edilmesine yönelik bir kavram olarak tanımlanmamaktadır. Ancak özellikle Allen Wood Hegel'in etik görüşleri üzerine yorumunda, söz konusu etik radikal bir biçimde bireysellik karşıtı bir yapı olarak tarif edilmektedir. Wood keza liberaller için de Hegel'in etiğinin içerisindeki toplumsallık vurgusunun ağırlığından ötürü, özgürlüğün kendisi adına özgürlükten mahrum bırakan tehlikeli bir delüzyon olduğunu ifade eder. “Hegel etiği halen günümüz dünyasıyla, toplumsal yaşamımıza işkence etmenin önünü açan problemleri taşımasında ötürü, yaşamsal bağı sürmektedir.”¹¹⁵

2.1.2. Hegel’de Ben’in Otonomisi ve Özgür İrade

“Hegel’in özgürlük idesi, nedensel bağlarla bağlı bir failin merkeze alındığı bir kavram değildir, keza dış dünyanın sınırlamalarından münezzeh bir fail düşüncesi de onun özgürlük kavrayışına uygun değildir.”¹¹⁶ Özgür irade kavrayışı da bu çerçeve etrafında şekillenir. Hegel’in özgür irade kavramına ilişkin en kesin açıklamaları onun Hukuk Felsefesi’nin Prensipleri eserinde yer almakla birlikte, “sonuçları Ansiklopedi’de özetler ve sonuçları politika felsefesine zemin hazırlaması bakımından kullanır.”¹¹⁷ Hegel *Hukuk Felsefesi’nin Prensipleri* eserinin henüz başında özgür irade kavramına ilişkin bir paradoks ortaya koyar. Buna göre özgür irade hem eylemlerdeki motivasyonlarımızın çözümünü sağlayacak bir beceriyi hem de üzerinden kendimizi tanımladığımız belirli motivasyonları ortaya koyabileceğimiz bir beceriyi ihtiva

¹¹⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **Tarih Felsefesi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2016, ss.37-257 (Tarih).

¹¹⁵ Wood, CCTH, s.231.

¹¹⁶ Robert Pippin, **Hegel’s Practical Philosophy**, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, s.121, (HPP).

¹¹⁷ Christopher Yeomans, **Freedom of Reflection**, Oxford University Press, Oxford, 2012, ss.23-24.

etmelidir. Hegel irade kavramı üzerine iki yön saptar. İlki iradenin, benin kendisi üzerine saf düşünümüdür (refleksiyonu). Hegel, eylemlerimizin potansiyel motivasyonlarını düşündüğümüzde aynı zamanda kendimizi ifade etmenin de potansiyel gereçlerini ortaya koyacağımızı ifade eder. Örneğin biri tarafından saldırıya uğradığımızda ondan intikam almayı ya da onu bağışlamayı tercih edebiliriz. Bu durumdaki tutumumuza göre bağışlayıcı ya da intikamcı biri olarak kendimizi ifade edebiliriz (tanımlayabiliriz). Buradaki tutum da Hegel'e göre irademizin ikinci boyutunu ifade eder. Ancak Hegel açısından iradenin ilk boyutu ikinci boyutu önceler zira ilk boyut öyle bir momenttir ki onda insan kendisini farklı olasılıkları uygulamaya açık bir şekilde bulur kendisini. "Hegel bu sebeple söz konusu ilk boyutu mutlak soyutlama ya da evrensellik kavramları altında tanımlar."¹¹⁸ Bağlam çerçevesinde evrensellik kavramının içeriği ise Hegel açısından kendimizi dünyanın tikel temsillerinden soyutlanmış ve kendimizi evrensel failer olarak onlarca farklı biçimde ortaya koyabilme olasılığımızdan oluşur. "Başka bir deyişle iradenin bu boyutu dünyanın sunduklarından ve bunların baskısından zihinsel olarak bir adım geri çekilmeyi ve olasılıklar üzerine düşünmeyi ihtiva eder."¹¹⁹ Bununla birlikte Christopher Yeomans'ın dikkat çektiği bir ayrıntı da Hegel'in bu noktada arzular, güdüler ve düşünsel beceriler arasında herhangi bir ayrıma ya da derecelendirmeye gitmediği gibi herhangi bir biçimde zihin/beden türünden bir ayrıma ya da ikiliğe düşmediğidir. Aynı noktayı Pippin de Hegel'in "entelektüalist, anti-entelektüalist ya da iradeci (İng. voluntarist) olmadığını"¹²⁰ vurgular tekrarlar. Böylelikle Yeomans'ın yorumuna göre Hegel için özgür irade problemi insan doğasına ilişkin birtakım yargılamalar ya da ilksel moral sorumluluklardan bağımsız, kavramsal bir mesele olarak yorumlanır. Böylelikle Hegel'in irade kavramını çözümlemeci (İng. disintegration) ve inşa edici (İng. constructive) olarak iki farklı boyutun birleşimi olarak tanımladığı sonucuna ulaşırız. Meseleye retorik açısından yaklaşıldığında, Hegel'in, ahlak eylemlerinin faillerinin, motivasyonlarıyla ilişkisini tanımlarken, günlük dilde esasen birbiriyle ilişkili olmasına rağmen karşıt olarak konumlandırılmış iki farklı eğilimi açıklamaya ya da anlamlandırmaya çalıştığı iddia edilebilir. Bu açıdan bir yanda failin seçim yapma kapasitesinin pratikteki motivasyonlarının

¹¹⁸ Yeomans, s.25.

¹¹⁹ Yeomans, ss.25-26.

¹²⁰ Pippin, HPP, s.127.

üzerinde durduğunu söylemeye meyilliyizdir. Öte yandan ise o motivasyonun aracılığıyla olmak istediğimiz şeye dönüştüğümüzü iddia ederiz. Bu Hegel'in hayal gücünün (Alm. vorstellung) yansıması ifadesi vasıtasıyla tasvip etmediği bir düşünme şeklinin ürünüdür. Bu yüzden Hukuk Felsefesinin Prensipleri'nde doğru kavramsallaştırmaya yönelik birtakım ipuçlarından bahsetmektedir. "Hukuk felsefesinin sekiz ve on dördüncü bölümlerinde artık "özgür irade Willkür kavramsallaştırmasıyla ve kendisine ilişkin kavramımızın tam bir yeterliliğine yönelik fenomenolojik bir araştırmanın başlangıç noktası olarak tayin edilir."¹²¹ Hegel özgür iradeye ilişkin tanımlamalarını yaptıktan sonra hem felsefedeki hem de ön-düşünümsel (İng. pre-reflecting) pratiklerdeki kavrama yönelir. Temel iddiası "willkür" kavramının, soyutlamanın evrenselliği ile a) öznellik ve nesnellik arasındaki bilincin karakteri b) seçme yetisi olarak iradenin evrensel formu ile verili bir deneyim ya da izlenim olarak tikel bir içerik arasında yer alan bir gerilim olduğudur. Bu tanımlama bir bakıma liberteryen görüşün iradeyi salt birçok şey arasından tek bir şeyi seçme özgürlüğü şeklinde tanımladığı irade özgürlüğü görüşüne bir yanıt olarak okunabilir. Böylelikle fail iradesini kendi iradesinin nesnesi olarak düşünebilir ve bu unsur vasıtasıyla Hegelci anlamda özgürlüğün görünüşünü elde etmiş olur. "Çünkü bu noktada iradenin içeriği iradenin ürünü değildir, hala kökleri doğadadır."¹²² Çözümleme ve inşa etme ya da tanımlama arasındaki bu kavramsal gerilimin neticesinde motivasyon kavramının doğallığı Hegel tarafından içerikten ziyade form ile ilişkilendirilir. Bu çerçeveden bakıldığında, "Hegel, motivasyonun yabancılığının (İng. foreignness) kökeninin bedeninin tarihsel geçmişinde olmadığını, daha ziyade motivasyonun belirlenmiş içeriğinin, seçme kapasitesinin basitliğiyle kapasitenin kendisi arasında yarattığı keskin karşıtlıkta olduğunu ifade eder."¹²³ Her halükarda Hegel eğilimler ve dürtülerin es geçilmesine yönelik bu yönde bir girişimin yanlış yönlendirilmiş olduğunu, çünkü dürtü ve eğilimlerin kavram özelinde atomistik sunulmasının, onların yüksek öneminin göz ardı edilmesine sebep olacağını ifade eder. Altı çizilmesi gereken unsur olarak diyebiliriz ki Hegel'in bu noktada dürtü ve eğilimleri tamamen göz ardı etmekten söz etmediğini, ancak onları fail ile ilişki

¹²¹ Yeomans, s.28.

¹²² Dudley Knowles, *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel's Philosophy of Right (Routledge Philosophy Guidebooks)*, Routledge, New York, 2002, s.41.

¹²³ Yeomans, s.28.

içerisinde temel unsur olarak tanımlamanın yanlış olduğunu ifade eder, yoksa hepten dürtü ve eğilimlere karşı olduğu sonucu çıkmaz. Buna ek olarak dürtü ve eğilimi bu noktada temel olarak almanın bir zararı da moral psikoloji açısından insanın sözü edilen temelde yorumlanmasının, insanı kötü bir varlık olarak kabul etmeye yol açabileceği içindir. Keza moral psikolojiye ilişkin benzer bir elementlere ayırma işlemi Schopenhauer için de geçerlidir. “Bu göz önüne aldığımızda, Hegel perspektifinden bu yorumun bir tür “reductio ad absurdum” olarak tanımlanması kaçınılmazdır.”¹²⁴ Yeomans’ın yorumuna göre genel itibariyle Hegel açısından bu noktada yapılacak moral değerlendirmenin işlemesi için kurulacak tüm şemalar, kaçınılmaz bir biçimde yanılsamalara ve başarısızlıklara sebep olacaktır. Keza Hegel Hukuk Felsefesinin Prensipleri’nde devam eden on beş ve on dokuz numaralı başlıklarda daha önce Dudley Knowles’in işaret ettiği üzere willkür’ün bir çeşit keyfiliğe karşılık gelecek - konu edilen güdülerin içeriğinin dışsallığından ötürü çelişik bir yapı ihtiva eder- olmasından dolayı, kavramın öz-belirlenim çerçevesi içinde yetersizliğini vurgular. Hegel özgür irade kavramına yaklaşımında, tıpkı diğer çalışmalarında olduğu gibi, diyalektik yaklaşımını uygular. Bununla birlikte söz konusu diyalektik yaklaşımı “burada” (here), “şimdi” (now) ve “ben” (I) kavramına referanslarla işletmektedir. Daha önce sözünü ettiği motivasyonları da dolaysız tikeller olarak, kapsam ve içerikleri bakımından belirlenimsiz olarak değerlendirir. Sözü edilen dolaysız tikelleri üstü kapalı bir evrensellik bağlamında gösterilir -her ne kadar sözü edilen evrensellik çok zayıf bir duyu olarak sezdirilse bile. Hegel’e göre motivasyonlar önemlerini farklı biçimlerde karşılanma olasılıklarına borçludur, zira aksi halde onları işleyen failler - onların deneyimlerinin kıyaslamalarına, tekrarlarına sahip olamayacağı için tanımlanamaz hale gelirdi. Dahası Yeomans’a göre, özgür edimler için gerekli motivasyonların olasılığı, her halükarda özneye bağlı bir çeşit ayırım yapabilme yetisini de gerektirir gibi görünmektedir. Böylece “burada kurulan diyalektik sayesinde ben, şimdi ve burada olan ile aynı yapıda tasvir edilerek özne ve nesne arasındaki boşluk kapatılmaya başlanır.”¹²⁵ Hegel’e göre fail, söz konusu diyalektiği ilkin farklı arzuların karşılaşmasında hisseder zira başvuracağı nesnel bir ilke söz konusu değildir. Dahası failin seçme kapasitesini soyut olarak kavramasından ötürü;

¹²⁴ Yeomans, s.29.

¹²⁵ Yeomans, s.30.

eyleminin içeriğini oluşturan güdülerin tatmin edilmesini uzun süre sürdüremez. Bu yüzden Hegel'e göre içgüdülerin dolaysız ve doğal belirlenimli formlarından hem de içerik bakımında öznel yapılarından kurtarılarak daha rasyonel bir biçimde kurulmaları gerekmektedir. Böylece Hegel willkür kavramının keyfiliğinin temellerini açıklamış olur. Hegel'in ilgili açıklamalarını yürüttüğü diyalektik sürecin ikinci aşamasında, sözü edilecek merkezi kavram, tam tatmin durumlarına işaret etmesi bakımından mutluluk kavramıdır. Söz konusu bağlam içerisinde, mutluluk, değerlendirilme tarzı düşünüldüğünde Hegel tarafından özgün bir biçimde ele alınmamıştır. Zira Allen Wood da buna işaret ederek "Kant mutluluğu sonlu rasyonel varlıkların "esenliği" (well-being) olarak tanımlarken kavramın Hegel için de benzer bir içeriğe karşılık geldiğini ifade eder."¹²⁶ Soyutlamanın ilk basamağında tüm motivasyonlar salt olasılıklara dönüşmüştü, ikinci aşamada ise baştaki motivasyonları karşılaştırarak sistematize etmek ve bütün açısından farklı motivasyonların göreceli önemlerini belirleyecek bir tür etki mekanizması inşa edilmeye çalışılır. Buradaki evrensellik bütünlüğün (totality) düşüncüdür. Özgür irade kavramını sadece seçim özgürlüğü olarak kavrayan bir failin eylemleri sadece seçim ediminin yinelenmeleri olmaktan öteye gitmez. Ancak mutluluğunu göz önüne alan bir failin yaşam deneyimi, onun fail kimliğinin ufku haline gelir, belirli motivasyonlarla ilgili bireysel seçimler söz konusu ufuktan tasarlanmış hayata eklemlendiğinde özgür irade elde edilmiş olur. "Bir yanda ilk etapta her bir bireysel seçimin uyması gereken bir kriter ortaya konurken öte yanda bu mutluluk idesini oluşturacak motivasyonların yegane kaynağı ortaya konur Hegel tarafından."¹²⁷ Sonuç olarak iradenin yanlış formu olarak ortaya konan "willkür" kavramının açıklanmasının ardından Hegel, özgür iradenin tam olarak ne olduğunu ve otonominin nasıl mümkün olabileceğini yine Hukuk Felsefesinin Prensipleri'nde ortaya koyar. Buna göre "kendisi için ve kendinde olan irade tamamıyla özgürdür."¹²⁸ Daha önce de ifade edildiği gibi, irade ancak nesnesi olarak kendi kendisinin varlığını kabul ettiği ölçüde özgürleşecek böylelikle de herhangi bir sınırlandırma olmaksızın kendisine dönüşü içerdiği ölçüde özgürlüğünü temin etmiş olacaktır. Bununla birlikte irade bir potansiyel değildir, çünkü kavramın içselliği onun dışsallığı tarafından oluşmaktadır.

¹²⁶ Wood, Ethical, 60-63.

¹²⁷ Yeomans, ss.30-31.

¹²⁸ Hegel, HFP, s.51.

2.1.3. Hegel'in Özgürlük Kavrayışı

Liberal manada özgürlük bireylerin hoşnutluk duyacağı şeyleri yaptığı ya da kaçındığı, özel bir alanın mevcudiyeti olarak tanımlanır. Bu bağlamda tanımlanan özgürlüğün içeriği, kavrama ilişkin kesin sınırlar olduğu düşüncesi etrafında biçimlenirken, mesele de söz konusu sınırların nerede başlayıp nerede biteceğini belirlemekten ibarettir -ki bilhassa devletin bireylere ne oranda müdahale edip edemeyeceği tartışmaların odak noktasını oluşturmaktadır. Bu bakımdan özgürlüğe ilişkin güncel tartışmalar dahi genel olarak birey-devlet gerilimleri üzerinden yürütülmektedir ve devletin bilhassa birey söz konusu olduğunda, kısıtlayıcı tavrının olabildiğince sınırlandırılması gerektiği vurgulanmaktadır. Keza “Hegel de benzer bir biçimde devletin birey üzerindeki yetkelerinin sınırlandırılması gerektiği kanaatine sahiptir.”¹²⁹ Hegel bu hususta Fichte’yi de eleştirmiş. Özellikle onun, devletin vatandaşlara üzerlerinde kişisel resimleri olan bir nevi kimlik kartı tahsis etmesi ve vatandaşlar üzerinde kontrol mekanizması kurmasını öngören fikirlerine karşı çıkmıştır. Kimi yaklaşımlar ise özellikle Liberaller Hegel’i özellikle çok katı bir biçimde devletçi ve muhafazakar olarak tanımlar. “Ancak Hegel’in devletin kendisi ve vatandaşlar üzerindeki yetkesi tek seferde totaliter bir devlet anlayışını destekliyor diyerek kestirip atılamayacak denli geniştir.”¹³⁰ Keza bir başka örnek de yine Wood tarafından verilir ve Hegel’in özel mülklere, polis kuvvetlerinin, çok sıradışı bir durum olmadıkça girmesine karşı çıktığı ifade edilir çünkü suçu ya da suçluyu önlemek için yapıldığı iddia edilerek savunulan söz konusu uygulamalar esasen önlediği suçlara oranla çok daha büyük yozlaşmalara mahal verebilir. Ancak kafa karışıklığı yaratan nokta tam da buradadır, zira Wood’a göre Hegel söz konusu özgürlüğe ilişkin durumları yahut olayları basitçe bizim bugün adlandırdığımız şekliyle liberal ya da muhafazakar/devletçi denilebilecek bir dikotomi üzerinden görmemektedir. Bu yüzden de Hegel bir taraftan kolluk güçlerinin özel mülkü başına buyruk bir biçimde aramasını yersiz olarak tanımlarken öte yandan devletin paternalist tutumuna da karşı çıkmaz, bilhassa söz konusu ekonomik israflar yahut aile kurumuna ilişkin koruyucu tedbirler olduğunda. Bununla birlikte Liberallere ait, devletin, vatandaş cansiperane

¹²⁹ Wood, Ethical, s.36.

¹³⁰ Domenico Losurdo, **Hegel and Freedom of Moderns**, Duke University Press Books, Durham and London, 2004, ss.78-79.

bir şekilde savunmadıkça özgür alana müdahale edeceği yönündeki genel kanıyı da paylaşmaz Hegel. Bu çerçeve içerisinde Hegel için devletin gücü onun öznel özgürlüğü koruduğu ölçüdedir ve hiçbir devlet kendisinin zeminini oluşturan söz konusu özgürlüğü bile isteye baltalamak istemez, keza bu açıdan Fichte'nin polis devleti ya da Antik Roma öznel özgürlüğü sağlayacak olan bireysel alana haddinden fazla müdahil olduğu için başarısız devlet örnekleri ya a tasarılardır. Ancak yine de tartışma halen Hegel'in söz konusu özgürlüğe çoklu bir mana vererek, "sözde özgürlük savunusu yaptığı"¹³¹ iddiasına gelip dayanmaktadır. Hegel özgürlük kavrayışı içerisinde formel özgürlük olarak tanımladığı bir özgürlük kavramsallaştırmasından söz eder. Formel özgürlük tinin özü (essence of spirit) dışsal olan her şeyden soyutlanarak ve dahi kendi varoluşundan soyutlanarak oluşur. O, kendi dolayimsızlığının değillemesine/olumsuzlamasına dayanabilir. Formel özgürlük başka bir deyişle bizim kendi arzularımızdan soyutlanmamız manasına gelir. Hegel her spiritüel varlığın formel özgürlüğe sahip olduğunu öne sürer. Başka bir deyişle her spiritüel varlık kendisini arzularından, dürtülerinden ve isteklerinden soyutlayabilir ve bunların aksi yönde davranabilir, davranma kudretine de sahiptir. Hegel'e göre pratikte davranışlarımızı belirleyen söz konusu dürtüler ve arzularken, bunların insana yaptıramayacağı herhangi bir şey yoktur. Bu bağlamda tarihsel sürecin kendisi ve tarihte anılan tüm büyük karakterler de söz konusu arzular ve dürtüler ekseninde davranışta bulunur. Özellikle Tarih Felsefesi içerisinde belirleyici olanın insandaki söz konusu arzular olduğunu, Hegel, sıklıkla vurgular. Bu aynı zamanda Hegel'in neden özgür iradenin zorlanabileceğini reddetmesinin sebebidir. Hegel'e göre özgür iradenin zorlanması (coercion) hakkında konuşurken aslında iradenin kendisine dışsal bir şeyin kendisini belirlemesi hakkında konuşuyoruzdur. Hegel için formel özgürlük tinin özgürlüğünün zeminini/kaynağını (grundlage) oluşturur. "Hegel kesin bir şekilde mutlak özgürlük ve insanların özgürlük olarak adlandırdığı "salt bir kapasite olarak özgürlük" arasında bir karşıtlık kurar."¹³² Wood'a göre yine mutlak özgürlük kavramı Hegel'in dizinininde tözsel özgürlük (substantive freedom) kendisi için özgürlük (freedom for itself) somut özgürlük (concrete freedom) kavramlarıyla yakın ilişki içerisinde. Hegel bu kavramları bir dizi karşıtlık içerisinde kullanır, bu karşıtlıklar:

¹³¹ Wood, Ethical, s.80.

¹³² Wood, Ethical, s.38.

özel ve formal özgürlük, soyut ve somut özgürlükler, kendisi için ve kendinde özgürlüklerdir. Hegel mevcut karşılaştırmada ikinci terimleri daima sadece bir olasılık değil ama aynı zamanda bir eyleme tarzı; mutlak özgürlüğe ulaşmada başarısız olacak olan, keyfi, olgunlaşmamış ve salt eğilimlerden doğmuş eylemlerin yönlendirdiği davranışlarla ortaya çıkan kısmi özgürlükler olarak görür. Bununla birlikte Hegel sıklıkla kişisel ve sivil/burjuva (bürgerliche) özgürlüğü kavramlarından söz eder ki burada da kastettiği herhangi bir dış müdahalecinin bireylerin yaşamına müdahale etmemesidir. Buradaki dış müdahaleci unsur ise Hegel'in ifadelerine bakıldığında çoğunlukla devlettir. Sözü edilen ikiliğe baktığımızda ilk terimde kastedilen bireyin soyut hakkı iken diğeri bireyin bir yurttaş olarak kamusal alanda gerçekleştirdiği - bilhassa ekonomik- faaliyetlere gönderme yapmaktadır.

Hegel'in Hukuk Felsefesinin Prensipleri'nde sıkça söz ettiği kavramlardan biri de özel özgürlük kavramıdır. Özel özgürlük ise Hegel'in kullanımı içerisinde manası yer yer keyfiliği çağrıştıracak biçimde kişisel ilgi ve isteklere gönderimde bulunan, ayrıca irrasyonelleşebilme potansiyeline sahip özgürlüklerdir. Ancak genele bakıldığında Hegel irrasyonel olma potansiyeli olduğu için özel özgürlüğü göz ardı ediyor demek de yanlış bir yorum olacaktır Wood'un yorumuna göre; zira Hegel çoğu kez özel özgürlüğün mutlak özgürlüğün bir boyutu olarak, her ne kadar içerisinde keyfiliği nüvesi barındırsa da göz ardı edilmemesi gerekliliği üzerinde durur ve bununla birlikte özel özgürlüğün modern devletin de işleyişi bakımından gerekli olduğu düşünüldüğünde sivil ve kişisel özgürlüklerin de zeminini buldukları yer olarak önemini vurgular. Hegelci anlamda mutlak özgürlük ciddi bir biçimde Kantçı otonomi kavramını çağrıştırmaktadır. Zira her iki kavramsallaştırmada da irade dıştan birtakım belirlemelerden ziyade kendi kendisi üzerinden belirlenmeyi öngerektirmektedir. Kant için otonomi, iradenin ancak saf akıl ve/veya moral yasaya uygunluğu sağlandığında olanaklıdır. Ancak belirtmek gerekir ki Kant için özgürlük ve otonomi kavramları bire bir aynı şeyi ifade etmez; özgürlüğün otonomi ile ilişkisi daha ziyade onun potansiyel olarak eyleme geçmesiyle ilgilidir. Kant için özgürlük ancak otonom olarak eyleme potansiyeline sahip olmamızla ilgilidir. Böylelikle Kant için özgürlük "olanak ve potansiyeller içerisinde oluşurken onun aktüalize edilmesi ya da uygulanması başka bir meseledir."¹³³ Benzer bir tablo esasen Fichte için de çizilmektedir. Fichte de formal

¹³³ Wood, Ethical, s.39

özgürlüğü bir şekilde doğanın belirleminden ayrılma ya da soyutlanma olarak tarif eder. Fichte formel özgürlüğü “kendi”nin kendisi üzerinden belirlenimi, başka bir deyişle özgürlüğün kendisi uğruna eylemek olarak tanımlar. Kant ısrarlı bir biçimde özgürlüğü olasılık yahu daha doğru bir ifadeyle olanak olarak korumaya devam ederken, Fichte otonomiye özgürlüğün bir türü olarak ayırıp onu özgürlüğün özel ve dahi en yüksek türü olarak tanımlamaktadır. Hegel’in yaklaşımı da Kant’tan ziyade Fichte’ye yakındır. Hegel için de özgürlük, mutlak özgürlük olarak özgürlük, özgürlüğün en yüksek türü olarak tanımlanır ve mutlak özgürlük bir olanak değil eylemde bulunmanın özel bir yoludur. Hegel’in özgürlük idesi hakkında söz konusu ayrımı gayet anlaşılabilirirdir zira ona göre özgürlük, mutlak özgürlük olarak ancak gerçeklikte mümkün görünmektedir.

2.2. ETİK ÖZGÜRLÜĞÜN TEMELLERİ OLARAK AİLE, SİVİL TOPLUM VE DEVLET

“Hegel felsefe yapma tarzı itibariyle en soyut olandan en somut olana geçiş yapmayı amaçlar ve projesini devlet kavramı etrafında nihayete erdirmeyi hedefler. Zira devlet Hegel’e göre etik yaşamın (törelliğin) vücut bulduğu zirvedir.”¹³⁴ Keza erken dönem yazılarından itibaren, “öz çıkar temelinde ifade edilen geleneksel devlet tasavvurlarından ziyadesiyle rahatsız olduğu bilinmektedir.”¹³⁵ Bu yüzden devlet, bihassa modern devlet tasarısı Hegel’in sisteminin en önemli unsurlarından birini oluşturmaktadır. Daha geniş ölçekte Hegel’in Sittlichkeit kavramının gerçekleşmesinin üç momentinden biri olan devlet, diğer iki moment olan aile ve sivil toplumun son aşaması olarak modern yaşamın Hegel tarafından işaret edilen en iyi yaşam türü olması bakımından bir bütünü teşkil eder.

Modern yaşamın, duygusal birlik ya da doğal tin olarak aile kavramı, ilk momenti olmak durumundadır ki aile birliği Hegel tarafından duygusal bir birlik olarak tanımlanmaktadır. Bu açıdan aile doğal, dolaylımsız bir birliktir. Oysa ikinci moment olarak tanımlanan sivil toplum Hegel açısından kişinin diğerlerini kendi öz

¹³⁴ Taylor, Hegel, s.428.

¹³⁵ Shlomo Avineri, **Hegel’s Theory of Modern State**, Cambridge University Press, Cambridge, 1972, s.13.

çıkarları doğrultusunda etkileşimleri vasıtasıyla araçsallaştırdığı ve toplumsal sözleşme çerçevesinde kurulmuş olan sivil toplumdur. Sivil toplum kavramı Charles Taylor'un da altını çizdiği gibi bir tür karşılıklı ihtiyaçlar çerçevesinde bir araya gelir. Sivil toplum bilhassa öznelere ihtiyaçları çerçevesinde karşılıklı değiş tokuş ve üretimin gerçekleştiği ekonomik ilişkiler bütünü şeklinde de okunabilmektedir. "Bu, aile kurumunun antipodlarıdır, başka bir deyişle dolaysız olmayan ve bireysel bilincin, doruğa ulaştığı bireylerin dışsal bağlarla birbirine bağlandığı bir olgudur."¹³⁶ Devlet ise akabinde sonuncu unsur olarak üçlü sacayağını tamamlar. Devlet Hegel'de tıpkı aile gibi içsel bir birliği temsil eder. Bu açıdan devlet evrensel öznellikleri birbirine bağlayacak bir komüneteye karşılık gelir. Aile açısından bakıldığında ise insanlar kendilerini sevgi bağı çerçevesinde, hukuki olarak değil, bire bir ilişkiler içerisinde bulur. Ne zaman ki haklar ve/veya hukuk (İng. rights) aile kavramının içerisine sirayet eder, işte o zaman aile birliği çözülmeye başlar. Bu aşamada Hegel evlilik, aile mülkiyeti ve çocuklarla ilgili tespitlerine girer. Sittlich olarak ailenin temel noktası insanların kendilerini, kendilerinden daha büyük bir yapının parçası olarak görmesi ve kendilerini ortak yaşamın bir parçası olarak tanımlamalarıdır. Aile içerisinde sosyal kurumlardan gelen mecburiyetlerin dışında karşılıklı tanımanın da en saf formu (Alm. anerkennung) mevcuttur. Hegel bununla birlikte aile içerisinde özellikle görev dağılımı söz konusu olduğunda, kadın ve erkek arasındaki biyolojik birtakım farklılıkların aynı zamanda psikolojik ya da eğilimlere ilişkin farklara da kapı araladığı kanaatindeydi ve de bu yüzden salt ataerkil bir bakış açısını temsilen değil ama sözünü ettiğimiz psikolojik verileri de kaynak olarak değerlendirmek suretiyle, iş bölümünü inşa ederken tıpkı Antik Yunan Sittlichkeit'i ile ilgili kısımdaki tariflerinde olduğu gibi kadını daha ziyade ev içerisindeki görevler üzerinden tanımlamaktaydı. Ayrıca hâlihazırda Hegel için "kadınlar teorik bilimler, felsefe ve sanatın en yetkin eserlerini verebilecek donanıma sahip olmaktan uzak varlıklardı."¹³⁷ Bu öncüllerden ötürü Hegel sonuçta erkek için yaşamsal tatminin ancak bilimlerde ya da kamusal alan içerisindeki türlü iş ve mücadelede olduğunu öne sürerken kadına biçtiği rol ise ev yaşamının idame ettirilmesine yönelikti ve kadın için ahlaki eylemin kaynağı kendisini ailesine adanmış ölçüde mümkündür. Keza aile içerisinde çocuk büyütülmesi hususunda da

¹³⁶ Taylor, Hegel, 431.

¹³⁷ Pinkard, Biyografi, s.477

Hegel açısından temel maksat çocuğun özgürlük ve bağımsızlık konusunda tam bir yetkinlik içerisinde olmasının sağlanmasıydı. Başka bir deyişle çocuğun eğitimi kati suretle ona özgür ve bağımsız bir birey kimliği kazandırma ve dahası bu kavramları tam bir yetkinlik içerisinde öğretmeden geçiyordu. “Bunun haricinde özellikle verdiği derslerde İngiltere’deki çocuk işçilerin durumlarından söz eden Hegel, çocuk işçiliği kavramı ve bu kavramın şekillendiği aile yapısını kınamaktan geri durmamıştır.”¹³⁸ Bununla birlikte tikel bir ailenin ortadan kalkması ise çocukların artık kendilerine yeni eşler edinebilecek çağa gelerek anne-baba çevresinden ayrılması yahut anne ve babanın biri ya da aynı anda ikisinin ölmesiyle birlikte çözülmeye başlar. Bu durumda artık çocuklar sivil toplum olgusuna entegre olma aşamasına gelir ve kendi başlarına yeni aileler kurarak sürekliliği sağlarlar. Ancak açıktır ki “aile tek başına Sittlichkeit’in oluşumu veya tamamlanması için yeterli olmaktan uzaktır.”¹³⁹ Bu yüzden bireyin kendisini tamamen bir birey olarak eylemde bulunmaya zorlayacağı bir başka yapıya, daha kesin bir ifadeyle “sivil toplum”a ihtiyaç vardır. Sivil toplum nosyonu Hegel için Sittlichkeit’i tam bir şekilde gerçekleştirecek olgu olarak aileden sonraki basamakta ortaya çıkan yapıdır. Sivil toplum, sivil toplum olmak bakımından esasen birtakım iktisadi karşılıklılıklar üzerinde yükselir. Başka bir deyişle bireyin aile sonrası kendini gerçekleştireceği, kendi yaşamsal ihtiyaçlarını karşılamak adına içine girdiği birtakım karşılıklı ekonomik ilişkiler ağına da karşılık gelmektedir. Bu noktada önemli husus Hegel’in bilhassa İngiliz ekonomistlerden etkilenmesi meselesidir. Örneğin Kant, Habermas’ın da değindiği üzere “Hegel’in görebildiği şekliyle iktisadi ilişkilerin toplumların siyasi ve etik eğilimlerinde, bilhassa sınıf çatışmaları göz önüne alındığında, oynadığı rolü tam olarak kestirememiştir.”¹⁴⁰ Bu iddiaya bir başka destek de ünlü Kant çalışmacılarından biri olan Manfred Baum’dan gelmiştir. Benzer bir noktaya dikkat çeken Baum, Hegel’in sivil toplum kavrayışı ve bu kavrayış içerisinde iktisadi ilişkilere olan vurgusunun kaynağını şu şekilde tarif eder:

Hegel'in toplum öğretisinin Kant'tan pek çok açıdan üstün olduğunu kabul ediyorum. Çünkü Hegel, İngiliz iktisatçıların çalışmalarını çok daha ayrıntılı biçimde incelemiş ve özümsemiştir, buna kuşku yok. Ama unutmayalım ki, Kant da Adam Smith'i ayrıntılı biçimde okumuştur. Fakat Hegel'de işin içine David

¹³⁸ Pinkard, Biyografi, s.478.

¹³⁹ Taylor, Hegel, s.432.

¹⁴⁰ Jürgen Habermas, “İki Yüzyıl Sonrasından Geriye Bakışın Kazanımlarıyla Kant’ın Ebedi Barış İdesi”, **Cogito Dergisi**, sayı: 41-42, YKY, 2005, s.389.

Ricardo, Jean Baptiste Say ve diğerleri girmektedir. Hegel bu iktisatçıların kuramlarıyla çok ayrıntılı biçimde ilgilenmiştir.¹⁴¹

Sonuç olarak Charles Taylor da Hegel'in sivil toplum kavramına yönelik çıkarımlarının temelinde güçlü bir iktisadi okuma serisi olduğu konusunda hemfikir. Sivil toplum böylece Hegel açısından kişinin herhangi bir kilise, aile yahut diğer türden bir cemaatin üyesi olarak değil sadece birey olarak dahil olduğu bir alanı işaret eder. İnsan bu düzeyde Hristiyan, Yahudi yahut başka bir dini topluluğa bağlı olarak yahut Alman Fransız vs. bir ırkın üyesi olarak hak talep eden değil, sadece insan olmanın erdemi üzerinden tanımlanan bir çerçeve içerisinde kalmaktadır. Böylelikle bu düzeyde Hegel insanı bireysel maksatları çerçevesinde diğerleriyle ilişkisi içerisinde irdeler. Sivil toplum insanların ihtiyaçları doğrultusunda ve bu ihtiyaçları karşılamak maksatlı bir araya geldikleri sosyal yüzeydir. Burada küçük bir parantez daha açarak söz konusu ihtiyaç kavramının "Hegel tarafından etik yaşam sisteminin bütününde önemli bir yer tuttuğunu belirtmekte fayda vardır."¹⁴² Etik yaşam (törellik) olgusu açıklanırken Hegel ihtiyaç kavramına sık göndermelerde bulunur. Ancak bu ihtiyaçlar karşılanırken de aynı zamanda diğerlerinin emek ve çabasına da gereksinim duyulmaktadır. Yaşamı idame ettirmek için gereken çaba ve emek bu düzeyde karşılıklılık içerir ve bu karşılıklılık aynı zamanda üretilen değerlerin takas edilmesini ya da birbirleriyle belirli bedeller karşılığında değiştirilmesini, satılmasını öngörür. Belirli ihtiyaçlardan doğan söz konusu ilişkilerin yüzeyi esasen durağan bir yapı olarak tasarlanmaz Hegel'de zira ihtiyaçlar insan türünün tarihi boyunca değişkenlik gösterir ve bu ihtiyaçların karşılanması da diğer insanlık üyelerinin birbirleriyle karşılaşmaları ve bu karşılaşmayı bir çeşit işbirliği haline getirebilmesine de bağlıdır. Sivil toplumun mevcut yapısı göz önüne alındığında ve bu yapının esasen son kertede devlet olgusuyla birlikte özgürlüğü sağlayıcı unsurlardan biri olduğu düşünüldüğünde bir önceki cümlede ifade edilenler de Hegel tarafından üstü kapalı bir biçimde Rousseau'ya atılmış bir taş olarak da görülebilir. Zira Rousseau doğa durumu tasavvuru göz önüne alındığında -her ne kadar bahsettiği doğa durumu tasviri bir çeşit varsayım olsa da, insan türünün başıboş bir biçimde ormanlarda gezerken birbirleriyle karşılaşmalarının ve zaman içerisinde -Rousseau'nun da tarihsel

¹⁴¹ Manfred Baum, "İki Yüzüncü Ölüm Yılı Dönümünde Immanuel Kant ve Kantçılık", **Cogito Dergisi**, sayı:41-42, YKY, 2005, s.480.

¹⁴² Ian Fraser, **Marx ve Hegel'de İhtiyaç Kavramı**, çev. Beyza Sumer Aydaş, Dost Kitabevi, Ankara, 2008, s. 59.

sıralamada birtakım atlamalarla detaylarını vermediği- birlikte yaşama ve işbirliği duygusunu geliştirerek, kendisinin kıyasıya eleştirdiği modern toplumun temellerinin atıldığını iddia eder. Bu eleştiri daha önce Hegel'in tarih tasarısında birkaç kez değindiğimiz üzere özgürlüğün aslında namevcut olduğu yönündeki taşlamalarıyla benzerlik taşıyan bir noktaya ulaşır tekrar. Ancak nihayetinde Hegel açısından ihtiyaçlar sonu gelmeyen bir biçimde çoğalabilir ve bu söz konusu çoğalma her zaman paralel olarak çok daha fazla çalışmayı beraberinde getirecektir ki bu çalışma da esasen toplumsal işbirliğine çok daha fazla gereksinim duyulacağı, böylece insanların diğeri olarak tanımladıklarıyla olan ilişkilerini çok daha ileri bir boyuta taşıyarak sivil toplum olgusunun muhtevasını çok daha karmaşık bir ilişkiler ağına çevireceği kaçınılmazdır. Bu ilişkiler ağı içerisinde kişi kendi ihtiyacını karşılamaya çalışırken öte yandan diğerlerinin de ihtiyacını karşılamış olur. “Bu da hem Adam Smith’in görünmez el (invisible hand) hem de Hegel kavramı olan “aklın hilesi” kavramlarını çağırıştır.”¹⁴³

Charles Taylor, özellikle sivil toplum kavramı çerçevesi içinde düşünüldüğünde Hegel'in yaklaşımının klasik iktisatçıların utilitarist görüşlerine fazlasıyla benzediği kanaatindedir. Zira Hegel belirli bir noktaya kadar karmaşıklaşan sosyal ilişkilerin karmaşıklaşan yapısı içerisinde bireyin kendisinden fayda sağlayacağı bir atmosferin, kendiliğinden doğacağı yönünde yaptığı yorumlar geleneksel İngiliz iktisatını fazlasıyla anımsatır düzeydedir. Hegel'e göre insanın salt bireysel boyutu üzerinden tanımlanması eski şehir devleti Sittlichkeit'in sonunu getirmiştir. Ancak bu aynı zamanda kendisiyle karşılaştırılamaz bir ilerlemeyi ve özsel bir boyutu temsil eder insan varlığı için. Kendi güdülerinin tatmini arayan insan için bir birey olarak dar ufukların içerisinde kalamaz. Dahası çalışmanın ve değişimin sürekli genişleyen sisteminin içinde dalıp gitmiştir. Onun istekleri toplum tarafından geliştirilir, yerine getirilirken, onun eylemi de üretmeye yönelik, üretmeyi öğrenecek tarzda ve de sadece içinde bulunduğu sınırlı komüniteyi değil tüm dünya pazarını ilgilendiren tarzdadır. Bu yapı içerisinde birey evrenselliğe doğru eğitilir ve sivil toplum her ne kadar tek başına Sittlichkeit'in içeriğini oluşturmaktan yoksun olsa da çok önemli bir momente karşılık gelir.

Hegel sonraki aşamada sivil toplumu oluşturan gerekli artikülasyonlara sınıf ya da zümre kavramları üzerinden ulaşmaya çalışmaktadır. Hegel bu durumda

¹⁴³ Taylor, Hegel, 433.

sınıflamaya sadece gerekli işlerin bölümlenmeleri üzerinden değil daha ziyade farklı yaşam tarzları ve onların getirdiği değerler üzerinden girer. Hegel burada kavram olarak sosyal sınıf olarak çevirebileceğimiz “stünde” kelimesini kullanır. Hegel’in bu kavramı kullanması Charles Taylor açısından gayet bilinçli bir tercihtir, zira Hegel sadece iş bölümü üzerinden inşa edilen ayrışmaları ve buna bağlı kategorizasyonları değil daha ziyade belirli bir yaşama şeklini tarif etmek için bu kavramı seçmiştir. Hegel bu noktada üçlü bir ayrıma gider. Buna göre belirlediği ilk sosyal sınıf kırsal (rural) olarak tanımlanabilecek ve daha ziyade ormanlara, tarım arazilerine yakın yaşayarak modern şehir hayatından görece uzak kesimdir. Buna göre bu kesim Sittlichkeit’in en dolaysız halini yaşar ve Hegel açısından bu grubun, söz konusu dolaysız yaşayışı bir çeşit güven duygusu üzerine inşa edilmiş vaziyettedir. İkinci sosyal sınıf ise Hegel’in çalışan sınıf (business class) olarak tabir ettiği gruptur. Bu kitle bireyselliği ön plana çıkararak yaşamaktadır ve Hegel’in tabiriyle rasyonalize edilmiş işler üzerinden bireysel varlıklarını sürdürerek yaşamlarını idame ettiren gruptur. Bu sosyal grup sivil toplumda ihtiyaçları üzerinden tanımlanabilen en belirgin grup olarak göze çarpar. Üçüncü grup ise evrensel sosyal sınıf olarak tanımlanan sınıftır. Bu kendisini bir bütün olarak toplumun çıkarlarıyla özdeşleştiren sosyal sınıftır. Burada Hegel’in toplumun kaçınılmaz farklılaşması dediği kavramı görüyoruz ki bu kavram onun Fransız Devrimi katılımcılarının toptan bir şekilde farklılıkları ortadan kaldırma çabasına atıfta bulunur. Sonuç olarak bu üç farklı sosyal sınıf, sivil toplumun birer ögesi olarak modern devlet olgusunun farklı boyutlarını oluşturmaktadır. Sonuç olarak sivil toplum Hegel’de özgür bireylerden oluşan bir alana işaret etmekle beraber son kertede tıpkı aile kurumunda olduğu tek başına etik yaşamın sürdürülebileceği alan olarak yetersiz kalmaktadır. Zira özgürlüğü teminat altına alabilmek için birtakım yasal zorunluluklar gerekliydi ve bu bireylerin bakış açılarından tek başına mümkün olmayacağı için bir bütünlük sağlayıcı unsur olarak devlete gereksinim duyulmaktaydı. Ancak vurgulamakta fayda var ki kimi yorumcular için halen “Hegel’in devlet tasarısının özgürlüğü teşvik edici mi yoksa sınırlayıcı mı olduğu tartışmalıdır.”¹⁴⁴

Hegel’in devlet tasarısı idari bakımdan ilkin monarşi olarak belirtilse de kendisi tarafından, özellikle Wood ve Pinkard gibi yorumcuların da dahil olduğu bir

¹⁴⁴ Alan Patten, **Hegel’s Idea of Freedom**, Oxford University Press. Oxford, 1999, s.167.

grup bu monarşiyi sınırlı bir monarşi olarak tanımlamaktaydı.” Hegel’in işaret ettiği monarşi bir bakıma bugünün liberal batı demokrasilerindeki monarşileri andırmaktaydı.”¹⁴⁵ Hegel’in kastettiği monarşiyi genel hatlarıyla Pinkard şöyle tarif eder:

*Modern kralın işlevi, modern devletin henüz temellendirilmemiş doğasını ve bu devletin meşruluğunun, sadece ve sadece "halkın" özgür olabileceği koşulların kurulmasıyla ilgili ortak bir amaca dayandığını ifade etmektir. Ayrıca kral, kralı olduğu devlet kadar olumsuz; kralın "bunu istiyorum" diyerek boş bir bildiride bulunması, tam da modern devletin ayırıcı özelliği olan temellendirilmemiş egemenliğinin bir ifadesiydi. Tanrı'nın iradesine ya da doğa yasalarına başvurmak artık onu meşrulaştırmamaktaydı; ancak rasyonel bireylerce özgür ve kolektif biçimde oluşturulan ahlaki ve etik yasalar sayılabilmekte ve onun faaliyetlerine bir sınırlama getirebilmekteydi.*¹⁴⁶

Bununla birlikte Hegel devlet teorisi içerisinde, genel kanıya karşın, asla herkesçe paylaşılan bir ortak yaşam telakkisine vurgu yapmaz. Başka bir deyişle modern devlet farklı zümrelerin çoğul yaşam tarzlarını sürdürmeleri gerektiği hususunda ısrarcı bir tutum sergiler. Buna mukabil kimi yorumcular tarafından dile getirilen ve Hegel’in tek tipleştirici, içerisinde Alman milliyetçiliğini ve dolayısıyla Alman kültürünün üstünlüğünü öne çıkarıcı kimi öğelere yer verdiği yönündeki eleştiriler de bir bakıma boşa çıkmaktadır. Zira Hegel özellikle köklerini Töton şövalyelerine dayandırmaya yönelik birtakım yarı ezoterik milliyetçi hareketlere karşı açıkça tavır almıştır. Bu tavrı arkadaşı Paulus’a gönderdiği mektupta da açıkça “alman aptalları” ya da “aptal almancılık” şeklinde telaffuz edilebilecek “deutschedumm” kavramıyla mahkum etmiştir.¹⁴⁷ Bununla birlikte Hegel’e göre, alıntıda da vurgulandığı gibi, devlet herhangi bir dini görüşe karşı mesafe almak zorundadır. Bir bakıma Hristiyan inancının çeşitli fraksiyonları ya da mezhepleri ki bunların başında Protestanlık gelir, tıpkı modern devlette olduğu gibi özgürlük maksadı taşısa da en nihayetinde Protestan inancının özgürlük idesi ile modern devletin özgürlük idesi ve bunların edimselleşme yolları kati bir biçimde birbirlerinden farklılaşmaktadır. Zira inanç türü her ne olursa olsun otoritesini mutlak bir biçimde güç ve itaat kavramlarından alır ki bu da Hegel’in perspektifinden devlete dair işlerin sekteye

¹⁴⁵ Renato Cristi, **Hegel on Freedom and Authority**, University of Wales Press, Wales, 2005, s.109.

¹⁴⁶ Pinkard, Biyografi, 482.

¹⁴⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **Letters**, çev. Clark Butler ve Christiane Seiler), Indiana University Press, Bloomington, s.312.

uğramasıyla beraber birtakım dini aşırılıkların yaşanarak işlerin irrasyonel bir noktaya gelmesini kaçınılmaz bir hale sokardı. Şu halde modern devletin meşruluğu hiçbir biçimde tanrısal iradede ya da dini inançların birtakım kabullerinden ve dahi doğa yasalarından değil ancak ve ancak insanların rasyonel olarak inşa ettiği bir yapı içerisinde aranacaktır. Böylelikle Pinkard'a göre devlete ilişkin soruşturma artık salt bir politika felsefesi sorunu olmaktan çıkarak tarih felsefesini ilgilendiren bir mesele haline gelir. Çünkü tarih Hegel'e göre devletlerin yapıp etmelerinin yargılanacağı bir mahkeme görevi görmektedir. Burada bir parantez daha açmak gerekirse kimi Hegel yorumları bu noktada devletin yaptığı her türden eylemin etik düzlemde doğruluğu tartışmaya açık olsun olmasın, doğru olarak kabul edildiği ve bunun devletin kutsanmasına yol açan bir tutum olduğu yönünde ağır eleştirilerde bulunurlar. Ancak durum sanıldığı gibi değildir. Hegel'in söz konusu yorumu Pinkard tarafından şöyle açıklanmaktadır:

Gerçekte bu beyan, Hegel'in Tinin Fenomenolojisi'nde ayrıntılı bir biçimde ele aldığı kendi radikal modernizminin yeniden ifade edilışıdır: Eğer etik eylemlerimize temel olacak bir doğal yasa yoksa, eylemlerimizin yegane gerekçelendirilme yolu, kendi "zihinliliğimiz" ve "hemfikirliliğimiz" in gelişiminin içinde değerlendirilmelidir. Modern devletin yetkisi, bazı öğretilerin yerine getirilmesinde değil, bizzat özgürlüğün peşinde oluşun temelinde kurumsallaşmasında yatıyorsa, o zaman böyle bir devlet, ancak özgürlük dinamiğinin gerçekleşmesi için zorunlu olan şeylere için ölçülere göre yargılanabilir.¹⁴⁸

Böylelikle Hegel için durum gayet açıktır: devletin meşruluğu onun rasyonelliği kadardır ancak ve bir devlet organizasyon olarak ne kadar rasyonel olduğunu iddia ederse etsin, kendinden sonraki çağlarda yaşayan halklar tarafından yeterince rasyonel bulunmama eleştirisine açıktır. Dünya tarihi bir sahne olarak tinin kendisini açtığı bir alan olmakla beraber aynı zamanda aklın ve dolayısıyla devletlerin tarihi olmak durumundadır. Zira Hegel söz konusu halklar olduğunda da ifade ettiğimiz fikri tekrarlayarak “ancak bir devlet kurabilmiş halkların tarihinden bahsedilebileceğini öne sürer.”¹⁴⁹ Dünya tarihini devletler ve devirlerin içerisinde özgürlük Tininin kendisini açtığı bir alan olarak gören Hegel, Tin'in kendisini açtığı belli başlı dört dönemden bahseder.

Bu dönemlerin ilki onun doğu dünyasına attığı ve henüz ortada gerçek bir özgürlükten bahsedilebilecek hiçbir nüvenin bulunmadığı devirdir. Bu devirde hakim

¹⁴⁸ Pinkard, s.485.

¹⁴⁹ Hegel, Tarih, s.36.

olan anlayış bir despotun idaresi altında tüm bir toplumun ona tabi olmasından ibarettir ve böylelikle sadece devletin başındaki despot özgür olarak tanımlanabilir. Ancak özgürlüğü tanınma ve başkalarının dolayımında gerçekleşen bir unsur olarak ele alan Hegel'e göre doğu dünyasındaki despot tipinin sahip olduğu şey gerçek manada bir özgürlük olmaktan çok bir çeşit kapristir. Tinin doğayla bütünleşik bu ilk aşamasının ardından kendisini gösterdiği ikinci aşama Antik Yunan dünyasıdır. Yunanların da özgürlüğü sınırlıdır ancak, onlar bazılarının özgür olabileceğini tasavvur etse de bu gerçek özgürlük olarak hayata geçmediği için Tin hala tam manasıyla kendini göstermiş değildir. Tin üçüncü aşamada kendisini Antik Roma'da serimler, ancak bu aşamada da özgürlük tam manasıyla gerçekleşecek bir zemin bulamaz. Nihayetinde özgürlüğün mutlak manada gerçekleştiği zemin olarak Hegel modern batı dünyasını, daha doğrusu onun Germanik Kavimler olarak tanımladığı toplulukların yaşayışlarını işaret eder. Pinkard'ın yorumuna göre Hegel Germanik Kavimler tabiriyle salt Alman ulusunu kastetmekle kalmaz aynı zamanda bu tanımın içerisine Fransız ve İtalyan uluslarını da dahil eder. Böylelikle Hegel tinin kendini açılma sürecini, yalnızca birin özgürlüğe sahip olduğu doğu uluslarından başlayarak ancak belirli koşullara tabii olmak koşuluyla bazılarının özgür olduğu Antik Yunan ve Antik Roma üzerinden devam ettirerek sonuçta herkesin tam bir özgürlük bilincine ulaştığı modern dönemde ve Germanik Ulusların yaşayışında nihayetlendirmiş olur. Tarihsel bakımdan doğu toplumlarını başlangıç noktası olarak kabul eden Hegel aynı zamanda coğrafi olarak da doğudan batıya doğru bir gelişme olduğu kanaatindedir ve bununla birlikte o ünlü "tarihin sonu" savını ortaya atar. Kimi yorumcular için bu sav Hegel'in artık yeni hiçbir şey olmayacağı yönündeki inancının dışavurumu olarak okunsa da özellikle Pinkard'ın yorumunda Hegel'in bundan farklı bir şey kastettiği işaret edilmektedir. Pinkard "tarihin sonu" ifadesiyle birlikte Hegel'in temelde işaret ettiği noktayı şöyle açmaktadır:

Demeye çalıştığı, Avrupa insanlığının vardığı yazgının, genel olarak insanlığın da alnına yazılı olduğudur. Yani, özgürlük "İde"sinin, insanlığın kendi kendine geliştirdiği bir şey olduğunu ve yazgısının, bu özgürlükle ve ona eşlik eden tatminsizliklerle nasıl yaşayacağımızla ilgili sorunlara bağlı olduğunu anlamaktır. "Avrupalı" yaşamda tarihsel olarak alınan biçim, Avrupa kültürünün kendisi hakkında temel bir "olumsuzluğu" cisimlendirdiği tarz, yani bir tür sürekli öz-kuşku ile kendini sorgulama ve bunun tuhaf bir enerji ile itici güç yaratması, Hegel'e göre bütün kültürlerle yayılacaktır.¹⁵⁰

¹⁵⁰ Pinkard, s.488.

Bu noktada bir kez daha vurgulamakta fayda var ki Hegel'in bir tür Avrupa Merkezci bakış açısı üzerinden doğu toplumlarına yönelik eleştiriler yaparak batının yaşam tarzı ve değerlerini doğuya dikte ettirmesine olanak sağlayacak sömürgeci düşünceye zemin hazırladığı yollu eleştiriler fazlasıyla tartışmaya açıktır. Bunlara bir örnek olarak Hegel ile birlikte “yer kürenin geri kalanlarındaki eylemleri için düşünsel bir zemin buldu ve sömürgelerin, sömürge topraklarındaki her eylemi meşru hale geldi”¹⁵¹ şeklindeki eleştiridir. Ancak Pinkard'ın işaret ettiği üzere Hegel'in bahsini ettiği modern ulusların öne çıkarılma sebebi daha çok onların içlerindeki kuşkucu pratiklerin değer olarak kabul edilmesinde yatmaktadır. Nihayetinde Hegel özgürlüğün tam bir gerçekleşmesinin son aşaması olarak gördüğü devlette, yaygın kabuller olan sözleşmecî devlet teorilerine mesafeli bir biçimde yaklaşarak tikelin özgürlüğünü tümel ile özdeşleşmesinde olanaklı görmüştür. Bununla birlikte sözleşmeler temelinde kurulacak ilişkide bireyin devletin tözsel varlığını kavrayamayacağı ve bundan ötürü devletin özgürlüğün gerçekleştiği zemin olarak değil meşruiyeti son derece problemlî bir yapı olarak ortaya çıkacağı kabulünü öne sürer. Buradan hareketle söyleyebiliriz ki devlet *Sittlichkeit*'i oluşturan tamamlayıcı bir unsur olarak etik anlamda tam bir gerçekleşme anını temsil eder ve rasyonel olduğu ölçüde toplumun özgürlüğüne olanak tanırken, öte yandan varlığı sözleşmecî kuramlarda görüleceği üzere bireysel tercihlere ya da uzlaşımına bağlı olarak ortaya çıkan bir unsur değildir. Öte yandan devletin özgürlüğe ilişkin teşkil ettiği bu önem de yaygın Hegel eleştirilerinde görüleceği gibi -daha önce Allen Wood'un işkence kavramıyla ifade ettiği kolektivist eleştirisini hatırlarsak- bir tür totalitarizm ya da Alman ulus kimliğine ait bir şovenizmi kutsamaz. Bununla ilgili olarak Tülin Bumin de şu ifadeleri kullanarak sözünü ettiğimiz savı destekler:

*Hegel, hiçbir zaman, totaliter devlet anlayışlarına özgü bir biçimde toplum ve devleti birleştirmeyi, özdeşleştirmeyi düşünmez. Devlet, bu anlamda, topluma aşkın bir konumdadır: Özel hukuk ve tikel çıkarın, aile ve sivil toplumun karşısında devlet onların dışında bulunan ve onlardan daha yüksek olan bir zorunluluktur. Çünkü onların yasaları ve çıkarları devlete bağlıdır. Buna karşılık, devlet onların evrensel birliği olmak bakımından, aynı zamanda, onlara içkindir. Bu nedenle onlar devlete karşı haklara sahip oldukları ölçüde, görevlere de sahiptirler.*¹⁵²

¹⁵¹ Şener Aksu, **Hegel ve Tarih Felsefesi**, Anı Yayıncılık, Ankara, 2006, s.129.

¹⁵² Tülin Bumin, **Hegel Köle Efendi Diyalektiği ve Bilinç Problemi**, YKY, İstanbul, 1998, s.161.

Böylece Tülin Bumin yorumunda da görüleceği üzere devlet olgusu Hegel’de bireyi bir tür uyruk olarak kabul edip devletin kendisinden başka otorite tanımadığı kararlarını her halükarda benimsemeyi öğütleyen ve ona kelimenin tam manasıyla aşkın olan bir yapı olarak ortaya çıkmaz. Böylelikle Hegel için modern devlet bireyin özgürlüğünü tam manasıyla yaşayacağı siyasi bir yapı olarak tasvir ortaya konmuş olur.

2.3. DİYALEKTİK İLERLEME VE FELSEFİ HERMENEUTİĞE GEÇİŞ OLARAK TARİHSELÇİLİK

Özelikle on dokuzuncu asırda doğa bilimlerinin başarıları alabildiğinde dikkat çekici bir boyuta ulaşmıştı. Gerek daha önce Newton’ın başarılar gerek akabinde gelen biyoloji, kimya gibi pozitif bilimlerdeki keşifler ve bunların gelişen pazar ekonomisinin de etkisiyle endüstriye yaptığı katkılar, doğa bilimlerini insan ve topluma ilişkin bilimlerin ürettiği bilgilere kıyasla bir hayli popüler hale getirmiş ve bu haseple birçok sosyal bilim dalının saygınlıkları tartışılır hale gelmişti. Kant’tan itibaren görülebileceği gibi metafiziği ve dahi felsefeyi pozitif bilgi üreten alanlar haline getirme çabaları da bu söz konusu durumu destekleyici unsurlar olarak dikkat çekmekteydi. Bu gelişen anlayışın zirve noktası olarak görülebilecek girişimlerden birisi de Auguste Comte’un pozitivist görüşleri ve akabinde yaklaşık bir asır sonra ortaya çıkan neo pozitivist düşünce akımlarıydı. Zira bu söz konusu akımlar artık sosyal bilimleri ve felsefeyi bilgi üretmek bir yana salt -olumsuz manada- spekülasyon olarak tanımlayarak, varlıklarının koşullarını ancak pozitif bilimlere hizmet ettiği ölçüde meşru kılmayı ön gerektiren anlayışlar ortaya koymuşlardır. Pozitif bilimlerin bu denli baskın olduğu çağda, hakim olan düşüncelerin karşısına ancak sosyal bilimlerin yeni bir yorumlaması vasıtasıyla karşı bir tez üretme ihtiyacı hasıl olduğunda, tekrar bilhassa Hegel’ci manada tarihselciliğe vurgu yapan yeni bir yaklaşımın üretildiğini görürüz. Bilhassa Aydınlanma düşüncesinin içerisindeki evrenselcilik vurgusundan hareketle hem insan bilgisinde hem de bilginin edinme yollarında evrensel ve nesnel standartlar yakalamayı hedefleyen anlayışın aksine bilhassa Herder ve Hegel tarafından vurgulanan ve kültürel olanın öne çıkarılmasını salık veren karşıt düşünce, yakın tarihin pozitif bilimleri adeta fetişleştiren anlayışı

karşısında da anlama ve tarihselcilik kategorilerinin temelini oluşturarak, bilhassa Hegel özelinde, basit bir göreceliliğe yönelmeden, bilginin yeni bir imkanını ortaya koymanın temellerini atmıştır. Kısaca özetleyecek olursak artık bir tür fetişleştirmeye dönüşmüş olan nesnellik, evrensellik ve genelgeçer bilginin elde edilmesine yönelik metodik kaygılar, kaynağını Hegel'e götürebileceğimiz tarihselcilik nosyonu altında aşılmaya çalışılmaktadır. Bu çaba bugün kısaca Hermeneutik olarak adlandırabileceğimiz felsefi uğraşların hedeflerinin başında gelir. Hegel'e döndüğümüzde, insanlık tarihini Tin'in kendisini açıklama süreci olarak gören yaklaşımı mutlak olarak özgürlüğün ancak tarihsel süreç vasıtasıyla ortaya çıkacağı başka bir deyişle tarihin tüm olan bitenleri kavrama konusundaki yegane mahkeme olduğu yönündeki görüşü, kabaca tarihsel bakışın temelini oluşturmaktadır. Her ne kadar Hegel'in tarih ve kültür üzerine yaptığı söz konusu çıkarımların bir kısmı daha önce de değindiğimiz üzere bazı açılardan ırkçılığa ve sömürgeciliğe mahal vermek gibi kimi ithamlara maruz kalsa da en nihayetinde bizim burada göstermeye çalıştığımız nokta; tarihin öznel ve onların konumlandıkları pozisyonları anlama konusunda sahip olduğu kilit noktanın gösterilmesidir. Hegel tarafından oluşturulan söz konusu tarih bilinci bir taraftan öznelin bulunduğu konumları tarih aracılığıyla anlama konusunda vurguda bulunur. "Ancak öte yandan eleştirel bir tutum olarak kişinin kendi standartları üzerinden başka kültürlerle değer vermemesi gerektiği yargısını beraberinde getirir."¹⁵³ Hegelciliğin özellikle Schopenhauer ve Nietzsche ile ardılları tarafından uğratıldığı ağır eleştiriler ve bir bakıma yaşadığı yıkımın arkasında bilhassa Schleiermacher üzerinden ardıllarına bırakılacak olan tarihselcilik mirası kalmıştı. Ancak tarihselcilik mirası Schleiermacher ve ardılları için Hegel'de ifade ettiği anlamıyla insanın bir tür olarak ulaşacağı erekleri yahut nihai noktaları belirtmekten ziyade nispeten eleştirel bir tarzda ve tarihsel bilginin ne olduğu üzerine birtakım değerlendirmelere işaret etmekteydi. Bu aşamada tarihselci düşünce artık tarihin kendisini de saygın bir bilim olarak kabul ederken öte yandan farklı kültürlerle ve onların yaşayış tarzları ile değerlerine yönelik çalışmaları referans alarak bu söz konusu farklı toplumların değerleri arasında herhangi bir türden kıyaslama yapmanın anlamsızlığı üzerinde hemfikir olurken öte yandan üzerine çalıştıkları toplumların öznel durumlarıyla birlikte özellikleri ve yargılarını da ancak onlara içkin bir biçimde

¹⁵³ West, s.115.

ya da başka bir deyişle onları ancak yine kendilerini referans alarak değerlendirmenin doğru olduğu kanaati çerçevesinde incelemişlerdir. Hegel'in sistemi kendi içerisinde alabildiğine özgün bir yapı olarak aklın ve ona bağlı muazzam bir entelektüel birikimin ürünü olsa da en nihayetinde Hegel de Aydınlanma düşüncesi çerçevesinde eleştirdiği rasyonel çizgiden bağlarını koparamamış -bilakis onun en güçlü temsilcisi olmuşken artık eleştirel tarih anlayışı ile birlikte yaygın kanaat ya da üzerinde çalışılan nesne yaşamın kendisi, yaşam felsefesi (lebenphilosophie) ile varoluş haline gelmiştir. “Buna karşılık Hegel'in olgunluk dönemi içerisinde ortaya koyduğu sentez, söz konusu bağlamda Hölderlin'in şiire yönelik başarısından daha üstün değildir.”¹⁵⁴ Şu halde denebilir ki Hermeneutik uğraşlar teorik aklın sirayet etmekte ziyadesiyle başarısız olduğuna kanaat getirdiği yaşam felsefesi ve insanın varoluşuna ilişkin otantik unsurların saptanması konusunda fazlasıyla yetersiz olduğuna kanaat getirerek yeni bir uğraş ya da bir çeşit yöntem arayışına girmiştir. Bu arayış sürecinde belli başlı isimlerden ilk sayılabilecek olanı Wilhelm Dilthey (1833-1911) olarak ifade edilebilir. Dilthey da projesinin temeline pozitif bilimlerin başarılarına karşı insan bilimlerinin, yaşam felsefesinin ve anlama kategorilerinin geri plana atılmasına karşı özgün bir çözüm üretme gayesini koyar. Zira Dilthey da kendisiyle benzer kaygıları taşıyan düşünürler gibi entelektüel hayatta insani fenomenleri, pozitivizmin vazettiği biçimiyle nedensellik düşüncesi çerçevesinde açıklamaya çalışan katı pozitivist yaklaşımların yetersiz kaldığı kanaatini paylaşır. “Dilthey için de pozitivizmin ilkeleri kati surette insan yaşamına ilişkin fenomenlere uygulanamaz ve uygulandığı takdirde başarısızlığa mahkumdur.”¹⁵⁵ Ancak şu noktayı da belirtmek gerekir ki Dilthey kati bir biçimde doğa bilimlerinin başarılarını göz ardı etmez yahut deneyimden türetilmiş bilginin önemsiz sayılması bir yana her türlü bilgide esas kaynağın deneyim olduğunu vurgular ve bu açıdan doğa bilimleri ile tin bilimleri arasında kurulacak bir tür fasit karşıtlıktan yana değildir. Dahası “Dilthey bilginin türetilmesine ilişkin kaynağın deneyim olduğu hususunda da fazlasıyla Kant'tan etkilenmiştir.”¹⁵⁶ Buna Kant ve diğer empirist filozoflarla karşıt düştüğü nokta Dilthey'in onların insani tecrübenin boyutlarını oluşturan iradeyi ve duygulanımları mutlak bir biçimde göz ardı etmelerinde yatar. West'ten alıntıyla, Dilthey'in tanımlaması tam olarak “Kant'ın

¹⁵⁴ Taylor, s.34.

¹⁵⁵ Richard Palmer, **Hermeneutics**, Northwestern University Press, Illinois, 1969, s.99.

¹⁵⁶ West, 117.

öznesinin damarlarında kan değil akıl sıvısı akmaktadır.”¹⁵⁷ Tin bilimlerine ait fenomenlerin anlaşılabilmesi hususunda onun öznel yanına vurgu yapan Dilthey, sözü edilen kaygılarından ötürü, Tin bilimleri için yeni bir metodoloji oluşturma çabasına girer ve Pozitif bilimlerde sözü edilen doğruluk ve nesnellik standartlarının Tin bilimlerine uygulanamayacağını öne sürerek, Tin bilimlerinde anlama (verstehen) pozitif bilimlerde ise açıklama (erklaren) metotlarının geçerli olduğu kanaatine vararak, Tin bilimlerini bir şekilde pozitif bilimlerin tahrif edici etkisinden korumayı amaçlayarak, bu alanı kendi tarihsel yapısı içerisinde kavramanın gerekliliğini ortaya koyar. Ancak Dilthey’in projesi son kertede yine ağır eleştirilere maruz kalacaktır zira Dilthey da bir biçimde yöntem fetişini aşamamış ve pozitif bilimlerin yöntem anlayışına karşın kendisi de ortaya bir yöntem koymuştur. Böylelikle üzerinde durduğu tarihsellik nosyonu son kertede yine insan varoluşuna ilişkin açıklayıcı bir kategori olarak özgün bir biçimde değerlendirilme fırsatını elde edememiştir. Tarihselliğin özne açısından tam bir belirleyici olarak başka bir deyişle epistemolojik olmaktan ziyade ontolojik bir kategori olarak ele alınacağı aşama ise daha çok Martin Heidegger tarafından vurgulanmış ve bilhassa Hans Georg Gadamer tarafından ortaya konacak olan “wirkungsgeschichte bewusstsein” (tarihsel bilinç) kavrayışıyla tam bir biçimde ortaya konmuş olacaktır.

Gadamer ile birlikte tarihsel bilinç ya da tarih etkilenimine bağlı bilinç tasarısı sayesinde Hermeneutik artık yeni ve çok daha radikal bir yola girer. Bu yolda Gadamer’i etkileyen en önemli filozofların başında tarihselci düşünce bazında Hegel sayılsabilse de esasen Heidegger’in anlamaya ilişkin yaptığı yeniden kavramsallaştırma büyük önem taşımaktadır. Gadamer ile birlikte Hermeneutik uğraş artık Tin Bilimleri alanındaki bir yöntem arayışı olmaktan çıkar ve böylelikle artık epistemoloji temelli bir uğraş olmaktan ziyade varlığın bizzat kendisini anlamlandırmanın bir yolu olarak ontolojik bir boyut kazanır. Hermeneutiğin özellikle tarihselcilik düşüncesi temelinde girdiği bu yeni yolda, artık Aydınlanma düşüncesinin en önemli arzularını oluşturan soyut evrensellik, katışıksız eşitlik ve önyargılardan arınma yollu arayışlar tersyüz edilerek varoluşa ilişkin farklı hakikatler, ya da hakikatler çokluğu tam da öznenin üzerinde yükseldiği tarihsel süreç ve o sürecin beraberinde gelen, gelmesi kaçınılmaz önyargılar vasıtasıyla oluşturulur. Böylece

¹⁵⁷ West, 118.

Hermeneutik çaba artık rölativizme düşmeksizin hakikat arayışının adresi olacak ve bu adres “spesifik olarak bir yöntemden ziyade diyalektik bir yaklaşım içerisinde gerçekleşecektir.”¹⁵⁸

2.3.1. Genç Hegelci Hareket ve Diyalektik

Hegel’in felsefi doktrini, ölümünden sonra kimi küçük değişikliklere uğrasa da, ağırlığını, özellikle içerisindeki anahtar kavramlardan biri olan diyalektik vasıtasıyla korumaya devam etmiştir. Bilhassa Genç Hegelciler olarak anılan ve içerisinde Bruno ve Edgar Bauer, Ludwig Feuerbach, Max Stirner ve sonradan Karl Marx’ın da dahil edilebileceği bir grup düşünür, Hegel felsefesinin, özünü değişikliklere uğratsa dahi, farklı formlarda etkilerini sürdürmesini sağlamıştır. 1840’yılı öncesinde bir “hareket” olarak değerlendirilemeyecek olan Genç Hegelciler, aslında bir bakıma “sağ ya da yaşlı Hegelciler olarak adlandırılabilir ve Hegel felsefesini sadece felsefe ile hristiyanlığın uzlaşımı için kullanılabilecek bir grup muhafazakara tepki olarak ortaya çıkmıştır.”¹⁵⁹ Aynı şekilde 1840 tarihi öncesine bakıldığında Genç Hegelciler için yine siyasi kaygı taşıdıklarına dair herhangi bir yorumda bulunmak olanaklı görünmemektedir. 1840 tarihindeki vurgunun sebebi ise 4. Frederick Wilhelm’in tahta çıkış tarihi olmasından kaynaklanmaktadır çünkü dönemin şartları düşünüldüğünde herhangi bir fikrin yayılması için en gerekli unsurlardan birisi olan gazetelerin 4. Frederick dönemi öncesinde bir süre güçlü bir sansür mekanizmasıyla denetlenmesi söz konusudur. 4. Frederick’in tahta çıkmasıyla birlikte ise gazetelere ve kimi yayınlar üzerindeki baskı ve sansür mekanizması rahatlamıştır ve aynı zamanda 4. Frederick’in tahtta kaldığı süre genel hatlarıyla incelendiğinde de, hükümdarın nispeten daha liberal hükümetler kurdurduğunu ve iktidar baskısını görece olarak azalttığını söylemek mümkündür. Böylelikle 1840 tarihinden sonrası için Genç Hegelci hareket hem geleneksel Hegelci düşünceden kendisini yalıtırken hem de kendi içerisinde siyasi bir tavır geliştirmeye başlar. Genç Hegelci hareketin önemli bir ortak noktası olan Berlin’deki, genel kültürel ve toplumsal yapı da, söz konusu dönem için konuştuğumuzda fazlasıyla “apolitik” ve

¹⁵⁸ Palmer, s.165.

¹⁵⁹ David Maclellan, *The Young Hegelians and Karl Marx*, Palgrave Macmillan, Londra, 1969, s.6

dönemin endüstriyelleşme ruhuna uygun olarak “sakin” şeklinde tanımlanabilir. Bu durumu Feuerbach da babasına gönderdiği bir mektupta “berlin kadar endüstriyi yöneten ... sakin ve huzurlu başka bir kent olduğunu sanmıyorum”¹⁶⁰ diyerek ifade eder. Böylelikle görülmektedir ki Dönemin Berlin şehrinde politik olana yönelik ilgi, Prusya genelinde, doğu Prusya’da olduğu kadar yoğun değildir ve Berlin daha çok entelektüel faaliyetlerin merkezi olarak kabul edilmektedir. Burada bir parantez açmak gerekirse, McLellan doğu Prusya’da siyasi olana ilginin daha yoğun olmasını, bir başka Alman Filozofu olan Immanuel Kant’la ilişkilendirir. Çünkü Kant’ın ortaya koyduğu otonomi kavramı, bir şekilde, bireylerin politik alana yönelik taleplerinin artmasına sebep olmuştur ve beraberinde kendisine model olarak İngiltere’yi örnek alan liberal bir politik ve toplumsal yapıya ulaşma gayreti ortaya çıkmıştır.¹⁶¹ Bununla birlikte Genç Hegelcilerin, Moses Hess (1812-1875) hariç, tamamının Berlin Üniversitesi paydasında buluşmuş ve iyi eğitilmiş kimseler oldukları ifade edilebilir. Bu genel arka plan düşünüldüğünde Genç Hegelci hareketin kurama ve kuramsal olana verdiği yüksek değerin sebebi ortaya çıkmaktadır. Temelde felsefe okulu olan Genç Hegelcilğin, sözü edilen özelliklerinden ötürü, dine ve politikaya yaklaşımları da entelektüel bir perspektiften gerçekleşmiştir. Bu perspektif özünde bu hareketin ayrı bir felsefi okul olarak nitelendirilmesinin sebebidir, çünkü Genç Hegelci hareket ele aldığı bu iki konu çerçevesinde politikayı ve özellikle dini, Hegel ve Hegel sonrası erken dönem filozoflarından farklı olarak, kutsalın açığa çıkması ya da aşkın bir gücün yansıması olarak görmemiştir. Alman aydınlanma düşüncesinden etkilenmeleri, özellikle Feuerbach’ın Hristiyanlığın Özünü isimli çalışmasından da görülebileceği gibi, dini ele alma tarzlarında önemli bir farklılık oluşmasına yol açmıştır. Genç Hegelciler de tıpkı Hegel düşüncesinde görebileceğimiz tarzda, aklın (reason) bir tür, süreç içerisinde kendini açma durumunda olduğu fikrini benimser. Hegel’de Tin üzerinden ifade edilen bu kavramsallaştırmanın birtakım farklılıklarla tekrar ifade edilişi olarak da görülebilir bu durum. Bununla birlikte, çağın genel kabul gören bir fikrinin Genç Hegelciler içerisinde güçlü bir biçimde vurgulandığından bahsedebiliriz. Buna göre Avrupa kıtası sadece bir kıta olarak değil aynı zamanda bir medeniyet olarak yeni bir çağın da eşiğinde görünmektedir. Marx’ta bu durum “devrime gebe olmak” biçiminde

¹⁶⁰ Ludwig Feuerbach, *Briefwechsel*, ss.25, Reclam Verlag Yayınları, Leipzig, 1963

¹⁶¹ Domenico Losurdo, *La Philosophie Allemande Entre Les Ideologies* (1789-1848), Dossier, Sayı: 9, ss. 60-89

ifade edilir. Dönemin ünlü diplomatlarından Klaus Von Metternich'te bile artık eski Avrupa'nın artık yolun sonuna geldiği ve tüm medeniyet bileşenlerinin yeni bir evreye hazır olduğu şeklinde ifade bulur.¹⁶² Elbette dünyanın ya da daha özelde Avrupa'nın yeni bir dönemin eşiğinde olduğuna yönelik bu türden inançlar beraberinde karşımıza, Genç Hegelciler ve en güçlü olarak bu hareketin üyelerinden biri olan Bruno Bauer'de görebileceğimiz birtakım apokaliptik öğeleri doğurmuştur. bu apokaliptik öğeler beraberinde tarihin yeni bir aşamaya geçeceği düşüncesini içerisinde barındırırken aynı zamanda, tarihsel sürecin bizlere göstereceği gibi beraberinde Hegel'in düşüncelerinin aşılmasını ve diyalektik sürecin yeni bir aşamaya geçişi düşüncesini getirmiştir. Başka bir deyişle artık hakim fikir: mevcut düzen ve onun uzantıları ya da elementleri olarak görülen din, felsefe ve siyasetin dönüştürülmesi gerekliliği olarak belirlenir. Hegel'in muhafazakar yorumcuları Hegel felsefesinin din ve felsefeyi uzlaştıran önemli bir araç olduğu düşüncesinde uzlaşırken aynı zamanda da bireyi devlete ve içerisinde yaşadığı topluma sorumlulukları çerçevesinde tanımlamaktaydı. Ancak Genç Hegelci hareket ile birlikte bu söz konusu tavır, Hegel felsefesinin temeli üzerinde dönüşüme uğratılacak ve devamında Marx ile birlikte neredeyse "tersine çevrilecektir". Hegel felsefesinin, Genç Hegelci hareket içerisinde dönüşüme uğratılmasının ve konumuz dahilinde bu dönüşümün diyalektik vasıtasıyla gerçekleştirilmesinin en önemli uğraklarından birisi, daha sonra Marx'ı da derinden etkileyecek olan Ludwig Feuerbach'tır. Feuerbach'ın en önemli yapıtı olarak Hristiyanlığın Özü isimli eseri gösterilmektedir. Feuerbach bu eserde çok güçlü bir tonda Hegel'in tarih görüşünün etkilerini hissettirir. Buna göre eser içerisinde Feuerbach, Hegel felsefesi içerisinde görebileceğimiz, tinin özgürlüğe ve mutlak belirlenimine tarihsel süreç içerisinde ulaşması düşüncesinin bir yansıması olarak, inanç tarihi boyunca insanın kendisini gerçekleştirmesi ve kendi belirlenimini inançları vasıtasıyla serilmemesi düşüncesini benimser. Biraz daha açmak gerekirse, Feuerbach için temelde dinler tarihini, insanlık tarihi olarak okumak olanaklıdır. Buna göre insanların tanrı fikrine yüklediği sıfatlar ve özellikler aynı zamanda onların özlemlerini, arzularını ve bilinç seviyelerini de yansıtmaktadır. Böylelikle Feuerbach için tanrı düşüncesi aslında insan doğasına ait özelliklerin üzerinde cisimleştiği, bir tür dışavurumdur. O halde Feurbach'ın Hristiyanlığın Özü'nde Leibniz'n Teodise'sine

¹⁶² Klaus Von Metternich, *Nachgelassenen Papieren*, Wilhelm Braumüller, Viyana, 1881, s.348

atıfla kullandığı ifadesiyle özetlersek: “tanrısal doğanın tüm öznitelikleri insan doğasının öznitelikleridir.”¹⁶³ İnsan türü kendi yaşamı içerisinde deneyimlediği duyguları, düşünceleri ve kendisine ya da doğadaki canlılara ait birtakım nitelikleri, onları genişletmek suretiyle, kendisindeki olumsuzlukları da görmezden gelerek “hayali” bir varlığa yüklemektedir. Böylelikle örneğin kendi tecrübe ettiği bağışlama eylemi, zihninde yarattığı varlıkta, dönüşüme uğrayıp genişleyerek sonsuz bağışlayıcılık şekline bürünür. Bir başka örnek olarak kendi deneyimlediği sevme eylemi yine o imgesel varlığa atfedilerek sonsuz ya da sınırsız sevgi formunu alır. Böylelikle insan türü kendisinde deneyimlediği bu türden duygu ve düşünceleri imgesel varlık üzerinden soyutlayarak Marx’ın deyişiyle o duygu ve düşüncelere karşı bir tür “yabancılaşma” yaşamaktadır. Böylelikle Feuerbach’ın din okuması üzerine genel yol haritası belirlenmiş olur: bundan sonra din ilahi vahiylerin ya da tanrısal, kaba manasıyla metafiziksel olanın açıklanması olarak değil, insan türünün yaşam deneyiminin farklı evreleri ve farklı bilinç düzeyleri olarak ele alınacaktır. Feuerbach açısından dinin yegane işlevi aslında bir tür insanlık tarihi okuması yapmaya olanak vermesinde yatmaktadır. Din eksenli yapılan her eylemin, ibadetin ve ritüelin Feuerbach açısından taşıdığı biricik değer, onun antropolojik veriler sağlamasında yatmaktadır. Şu halde Feuerbach açısından din insan türünün benlik bilincine ilişkin bilginin, Marx’ın terimiyle yabancılaşmış, kendi tabiriyle çarpırılmış bir türünden başka bir şey değildir. Böylelikle açıktır ki Feuerbach için dinin gizemli yönü aslında kendisinden uzaklaşılması gereken ve dini doğru bir biçimde ele almaya engel olan, bu yüzden de kendisinden uzaklaşılması gereken bir unsurdur. Özellikle Geleceğin Felsefesi isimli çalışmasında bu yüzden, hem dinin içerisindeki gizemli yanı hem de bir benzerini Hegelci İdealizm içerisinde görebileceğimiz spekülâtif unsurların “temizlenmesi” gerektiğini öne sürer. Çünkü spekülâtif felsefe bir yanıyla, Feuerbach için, felsefe ve bilim arasındaki kurulan ilişkinin önünde engel olarak bulunur ve bununla birlikte felsefeyi de dini olana tabi kılar. West’in tabiriyle Hegel’in din ve felsefe arasında kurduğu ilişki bir tür teoloji yaratır ve yaratılan bu teoloji de Feuerbach için dine tercih edilebilir değildir. Çünkü teoloji, Feuerbach’ın açıkladığı biçimde dinin içinde zaten bulunmakta olan hakikatleri barındırmaz.¹⁶⁴

¹⁶³ Ludwig Feuerbach, **Essence Of Christianity**, çev. George Elliott, Prometheus Books, New York, 1989, s.14

¹⁶⁴ Eugene Kamenka, **Philosophy of Ludwig Feuerbach**, Routledge, London, 1970, ss.77-80

Böylelikle Feuerbach için açıktır ki felsefe materyalist bir kimliğe sahip olmalıdır ve sahip olduğu materyalist kimlik, onu din ya da ona yakın bir yerlerde konumlanmış olan idealist felsefenin aksine pratik birtakım içeriklere yönlendirmelidir. Daha da doğru bir ifadeyle Feuerbach için felsefe ve dahi bilgi son derece unsurlar olmak durumundadır. Bu anlayıştan hareketle Feuerbach'a göre insanlık bir bütün halinde kendi yaşam olanağını baltalayan ve yaşama mücadelesi içerisinde karşısına çıkan türlü zorluğu yenmesi yolunda kendisine engel olan her türlü inançtan ve dogmadan kurtulması gerekmektedir. Bunun farklı boyutları olarak gördüğü din ve idealist felsefe de mutlak bir biçimde kenara atılmak durumundaydı. Feurbach bu görüşlerin bir sonucu olarak doğa biliminin gelişmesine ve insan yaşamına yardımcı rolüne ciddi anlamda değer vermektedir. Hakkında şu ana dek ifade ettiklerimizden hareketle söyleyebiliriz ki Feuerbach hem doğa bilimlerinin güçlenmesi için verdiği destek hem de toplumun geleneksel inançları ve bu inançları besleyen yapılara karşı aldığı konum düşünüldüğünde, politik olarak son derece liberal bir noktaya savrulmuştur. Ancak Marx ile birlikte, Genç Hegelci hareket içerisindeki liberal eğilim ve Hegel'in genel politik duruşundan köklü sapmalar yaşanmaya başlar. Özellikle devlet söz konusu olduğunda Hegel için bürokratik yapı toplumun farklı kesimlerinin ya da daha doğru bir ifadeyle sivil toplumu oluşturan ve birbirlerinden çok farklı çıkarlara ve yapılanmalara sahip unsurların çıkarlarını uzlaştıracak fonksiyon görevi görür. Ancak Marx Hegel'in devlet kuramı üzerine yaptığı incelemelerde, Hegel'in evrensel sınıf olarak tasvir ettiği ve sivil toplumun çıkarlarını uzlaştırma görevinde betimlediği bürokratik sınıfı, en başından kendi içerisinde bir problem olarak tespit etmiştir. Çünkü devlet ya da daha özelden bürokrasi aygıtı değil farklı kesimlerin çıkarlarını uzlaştırmak, aksine sadece belirli kesimlerin çıkarlarını savunan taraflı bir yapıdır. Marx farklı örneklemeler üzerine çalışmalarında da, A.B.D de dahil olmak üzere liberal anayasaların, laik olsalar bile, hiçbir biçimde bürokrasinin belirli sınıfların, mezheplerin ya da cemaatlerin özel çıkarlarına hizmet etmesinin önüne geçilemeyeceği sonucuna varır. Buna göre temel problem mevcut devlet yapılarının örgütlenme biçimlerindedir. Mevcut devlet yapılanmaları içerisinde bireye tanımlanan kimi hakların varlığını inkar etmemekle birlikte Marx'a göre söz konusu haklar, bunların içerisinde vicdan özgürlüğü ve mülkiyet hakkı başlıcalarıdır, alabildiğine yetersiz ve olması gerekenlerin sadece basit yansımaları olarak kalmaktadır. Bu temel

haklar içerisinde Marx'ın daha sonraları öne çıkaracağı mülkiyet hakkıdır. Gerçekten de özellikle klasik iktisatçılardan Adam Smith ve Ricardo ile Fransız sosyalistlerinden Fourier ve Proudhon'u okumuş olmasından ötürü Marx, mülkiyet ile ilgili problemi öne çıkararak, modern devlete ilişkin problemin temelini mülkiyet ilişkilerinde görmeye başlar. Devam eden süreçte Marx ve arkadaşı Friedrich Engels için temel mesele mevcut mülkiyet ilişkilerinden kaynaklandığını düşündükleri çelişkileri çözmek haline gelir. Bu süreçte Marx ve Engels için artık kapitalizmin temel problemleri klasik iktisatçıların ürettikleri ve kapitalizmin genel sınırlarını ihlal etmeyen çözümlerin yetersizliği apaçık bir biçimde ortaya görünmektedir. Klasik iktisadın iddialarına uygun olarak insan doğasının doğal bir sonucu olarak tasvir edilen kapitalist üretim ağı, o halde açıkça tarihsel süreçte tesadüfen ortaya çıkmış, olumsal ve tersine çevrilebilecek bir yapıdır. Şu halde Hegel'in devlet kuramına döndüğümüzde, Marx'ın bu kuramın özellikle üretim ilişkilerine zemin hazırlayan sınıflar üzerine yaptığı analizi de tersine çevirmektedir. Buna göre Hegel'in sınıfsal çıkarları uzlaştırma görevi verdiği bürokratik sınıfa ve ona yüklediği evrensellik özelliğine karşın Marx'a göre, ortadan kaldırılması gereken kapitalist sistemde üretim yükünü çeken proleterya sınıfı gerçekten evrensel sınıf olarak belirlenir. Proleterya Marx için kapitalist üretim ağından emeği temsil ederek tüm sistemi ayakta tutan unsur olarak, zamanla kendi emeğinin ürünü olan tüm bir dünyaya yabancılaşmaya başlamıştır. Bu yabancılaşma evresi tüm bir tarih boyunca, sadece kapitalist sistemde değil, daha eski üretim formları olan feodal üretim ilişkilerinde de farklı biçimlerde görülebilen bir unsurdur. Marx çalışmasını daha da derinleştirdiği ölçüde aslında tüm bir insanlık tarihinin temelde farklı sınıfların çatışmasından ibaret olduğu sonucuna varır. O halde Hegel felsefesi içerisinde bakıldığında tinin kendini ortaya koyduğu ve basamak basamak farklı evreler üzerinden kendisini açımlayarak mutlak özgürlüğe ulaşacağı insanlık tarihi, Marx'ın gözünden nihai ereği sosyalist ilişkiler ağının egemen olduğu ve sınıf çatışmalarından oluşan bir süreç olarak gözükmektedir. Hegel'in idealist bir bakış açısından tasarlayarak tin üzerinden açıkladığı süreci, Marx tersine çevirerek materyalist bir bakış açısından okur. Diyalektik düşüncesini olduğu gibi benimseyen Marx'a göre Hegel'in altyapı olarak gördüğü tin ya da düşünce esasında birer üstyapı olarak tasarlanır. Başka bir deyişle Hegel'in tarihi belirleyici

unsur olarak ortaya koyduğu düşünce kavramı, Marx felsefesinde ekonomik ilişkilerin bir ürünü olarak belirleyici olma özelliğini kaybeder.

Sonuç olarak Marx'ın cümleleriyle ifade edecek olursak “insanın özü ne aydınlanmanın soyut bireyi veya cisimleşmemiş öznesi ne de Hegel'in işaret ettiği kendini tarihsel süreç içinde açımlayan tindir. Bilakis o tüm insani ilişkilerin toplamıdır.”¹⁶⁵ Marx, Hegelci idealizmi, içindeki diyalektik unsurunu korumak suretiyle bir bakıma tersine çevirmiş ve tüm bir tarihsel sürecin açıklanması söz konusu olduğunda, Hegel'in idealist yaklaşımının tersine materyalist bir tutum sergileyerek, tarihi baştan sona sınıf çatışmaların sahne olduğu bir alan olarak değerlendirmiştir. Sonuç olarak Hegel'in tarihin sonunda ulaşılacak özgürlük düşüncesi, Marx ile birlikte sınıf çatışmalarının sonlanması düşüncesine evrilmiştir.

¹⁶⁵ Karl Marx, **Theses on Feuerbach**, çev. Richard Livingstone, Penguin Books, London, 1976, s.438

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HEGEL’İN ÖZNE KAVRAYIŞI VE ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞININ HERMENEUTİK METODOLOJİYE KATKILARI

3.1. KENDİNİ BİLMENİN KOŞULU OLARAK

WIRKUNGSGESCHICHTLICHES BEWUSSTSEIN VE ANLAMA YETİSİNİN İŞLEVİ

Açıklamaya çalıştığımız çerçeve içinde 1960 yılı Gadamer’in *Hakikat ve Yöntem* (Alm. Wahrheit und Method) isimli çalışmasını yayımlaması açısından önemli bir yer tutar. Bu bağlamda eserin ismi bile esasen bir ironi içermektedir zira Gadamer aslında doğa bilimlerinden aşına olunan bir tarzda net bir hakikat ya da yine doğa bilimlerinin uyguladığı tarzda açık bir yöntem arayışı içerisinde değildir. Söz konusu yöntem konusuna biraz daha değinmek gerekirse Gadamer temelde Francis Bacon’ın modern bilim anlayışının temellerini atan düşünür olarak *Novum Organum*’da ortaya koyduğu ve bilgiye ulaşma yolunda tüm çeldirici önyargı ve kabulleri bir kenara atmayı salık veren yaklaşımına bir tür karşıtlık içerisinde okunabilir. Zira daha önce de değindiğimiz üzere Bacon’ın söz konusu yöntemi, özellikle önyargılardan arınma düşüncesi temelinde adeta doğa bilimlerinin parolası olmuş ve bu anlayış Bacon’ın idoller kavramsallaştırması altında adeta tüm pozitif bilimlere rehber olarak, pozitif bilimlerin başarıları hasebiyle de sosyal bilimlere ya da Tin bilimleri denen alana uygulanmalarına kadar gidecek bir sürecin başlatıcısı olmuştur. Ancak Gadamer’in eserinde de vurguladığı üzere esas kaygısı bir yöntem bulmak ve bu yöntem vasıtasıyla birtakım teknik kazanımlar elde etmek değil aksine söz konusu yöntem fikrinin bizzat kendisinin sınırlılığını ortaya koymaktır. Elbette Gadamer için yöntem doğa bilimleri söz konusu olduğunda tamamiyle dışta bırakılması gereken bir unsur değildir ve aksine yöntem fikri biyoloji, jeoloji ve türevi alanlarda yeni olgular keşfetmek ve fayda sağlamak adına alabildiğine gereklidir. Ancak yöntemin insan yaşamının öznelliği ve tarihselliğine sirayet edememesi ve sınırlı kalması Gadamer için eleştirilerin odağını oluşturur. Bu açıdan Gadamer’in projesinin özü “yöntem dogmatizmi hakkında bir dizi

soruşturmaktır.”¹⁶⁶ Gadamer söz konusu projesinde önemli bir ayak olarak Wirkungsgeschichtliche Bewusstsein kavramını öne çıkarır. Söz konusu kavramı biz yer yer tarihsel bilinç, tarih üzerinden eyleyen ya da tarih bilinci olarak kullanacağız, zira kavramın tarih aracılığıyla etkileyen ve tarihi etkilemesi vasıtasıyla oluşan şekilde ifade edilebilecek Türkçe olarak tam karşılığı olmayan bir yapısı var. Gadamerci manada tam olarak tarihsel olarak eyleyen bilinç olarak kullanılsa da özellikle Richard Palmer söz konusu kavramı “otantik olarak tarihsel bilinç” olarak tanımlar. Gadamer sözünü ettiği tarihsel bilinci aslında Hegelci anlamdaki tarihsel bilinçten ayırır. Gadamer için de söz konusu tarihsel bilinç içerisinde bir tür diyalektik nüve barındırsa da Hegel’deki gibi aklın kendi dolayımından çok deneyimin bizzat kendisine referansta bulunur. Gadamer üç çeşit ben-öteki ilişkisinden söz ederek tarihsel olarak eyleyen bilinci açıklamaya girişir. İlkinde herhangi bir yer içerisinde bulunan bir öteki, ikincisinde düşünömsel bir yansıma olarak öteki, üçüncüsünde ise geleneğin içinden konuşan öteki tanımlanır. Gadamer açısından sadece üçüncüsü tarihsel bakımdan işleyen bilincin konusu edilebilirdir.

Gadamer ilk aşamada tanımladığı ben öteki ilişkisi içerisinde öteki, birinin belirlenimli deneyim alanındaki bir nesne olarak varolur. Ötekinin basitçe amaçların gerçekleştirilmesi noktasında bir nesne olarak tanımlanmasını içeren bu yaklaşımda öteki teleolojinin tam bir indüktif düşünümü olmak durumundadır. Palmer’a göre benzer bir yaklaşımla Hermeneutik alana yaklaştığımızda, ötekine atfettiğimiz bu değerden ötürü klasik yöntem ve nesnellik noktalarına dönmüş oluruz. “Bu tarz bir ilişkide gelenek bir nesne haline gelerek kendisini bizden ayırır.”¹⁶⁷ Böylelikle gelenekle bağıntılı tüm öznel momentleri elimine etmek kaydını da yerine getirerek kendimizi kolayca salt düşünüm vasıtasıyla geleneğin içerdiği bilgiye ulaşabileceğimiz şekilde aldatmış oluruz. Nesnellik kaygılı bu tür bir düşünme Palmer’in tabiriyle de belki doğa bilimlerinde işe yarıyor gibi görünse de Tin bilimlerinde herhangi bir geçerliliğe sahip olamaz, elbette tarihsel olarak işleyen bilinç devrede olmadığı müddetçe. Gadamer açısından ikinci ben ve öteki ilişkisi de tatmin edici olmaktan uzaktır. Zira deneyim ve anlamının bu ikinci türünde her ne kadar öteki kendini bir birey olarak ortaya koyuyormuş gibi görünse de esasında varlığı tamamiyle

¹⁶⁶ Rüdiger Bubner, **Modern German Philosophy**, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, s.54.

¹⁶⁷ Palmer, s.192.

ben tarafından kendi düşünümüne bağımlı ya da bağılı olarak ortaya çıkar. Bu öteki Palmer'in deyimiyle "ben içerisinde hapsolmuştur."¹⁶⁸ Bu ilişki içerisinde ötekinin öteki olmaklığı ve geçmişin geçmiş olmaklığı yine "ben"ın refleksiyonu vasıtasıyla bilinebilir vaziyettir. Ötekinin tam bir koşulsuzluk içerisinde başka bir deyişle nesnel olarak bilinmesi maksadı, içerisindeki güçlü iddiaya rağmen bilen kendisini "efendi" olarak tanımlamasını kaçınılmaz bir biçimde meydana getirir. Fakat ustalıkla kendini saklayan bu ince efendilik nüvesi anlama yetisini kullanarak ötekini yine düşünömsel olarak kurmayı getirir beraberinde. Ancak öteki üzerine yapılan üçüncü tanımlama gerçek, otantik bir öteki kavrayışının açıklığını sağlar. Bu üçüncü tarz ben öteki ilişkisinde artık ötekinin varlığı ben içerisinde yansıtılarak türetilmez. İşte ancak bu tarzda bir ilişki tarihsel olarak işleyen, eyleyen bilince kaynaklık edecek zemini oluşturabilir. Tarihle ilişki içerisindeki bilinçte incelenen metin, eser ya da karakter asla ve asla nesnel bir biçimde değerlendirilemez. Her ne zaman bir tarihsel metin salt tarihsel olarak görülürse, o noktada metnin aktif olarak okunduğu an -ki bu günümüz oluyor- dogmatikleştirilmiş olur. Ancak otantik tarihsel bilinç devreye girdiğinde söz konusu dogmatikleştirme ortadan kalkar, çünkü bu tür bir metin okumasında günümüz ya da okumayı yaptığımız an, geçmişe kıyasla hakikatin elde edildiği bir zirve ya da her şeyin açığa kavuştuğu bir çeşit tarihin son noktası olarak görülmez. Söz konusu bilinç dahilinde yapılan her okumada metnin her an kendisine yönelik farklı gerçeklikler sunma olanağı açık bulunmaktadır. Gadamer için Hermeneutik bilinç bu bakımdan içerisinde daima "açıklık" kavramını barındıran ve bunu salt metodik olarak değil öznenin deneyimine bağılı bir biçimde gerçekleştiren bir etkinlik olmak durumundadır. Gadamer'in çokça vurguladığı üzere deneyim kavramı onun Hermeneutik görüşleri açısından bakıldığında anahtar bir role sahiptir ve anlama ediminin kendisi için de birtakım metodik saplantılardan çok daha öte bir öneme sahiptir. Gadamer'e göre deneyim halindeki birey bilgiyi nesnelleştirmekten ziyade deneyimin nesnelleştirilemez ve gelenekle olan bağıntısına odaklanmalıdır.

¹⁶⁸ Palmer, s.192.

3.2. BILDUNG VE UFUKLARIN KAYNAŞMASI ARASINDAKİ İLİŞKİ

“Aile içerisindeki tikel ve belirli yol bir bakıma kişinin meşru yükümlülüklerinin de kaynağıdır ve aile kurumu da *bildungs* vasıtasıyla kişinin gelişiminin ve belirlenimin yegâne unsurudur.”¹⁶⁹ Burada *bildungs* kavramının orijinal dilindeki şekliyle yazılmasının sebebi kavramın birden fazla manaya gelmesi ve yerine göre farklı biçimlerde kullanılabilmesinden ileri gelmektedir. *Bildungs* kavramı Hegel felsefesi içerisinde zihnin yetilerini geliştirmesi ve aydınlanma düşüncesi içerisinde de vurgulanan bir tür eğitim manasına karşılık gelmektedir. Başka bir deyişle bir tür gelişme süreci anlamına gelir. “Eğitim manasına gelen bir diğer kelime olan *erziehung* kelimesi de zikredilebilir bu noktada ancak *erziehung* kavramı kesinlikle *bildungs* kavramında işaret edilen kültürlenme manasını ihtiva etmez.”¹⁷⁰ Hegel’e göre eğitim “hem sıradan bireyin eğitilmesine hem de filozofun da kendi bilincini kazanması manasına gelmektedir.”¹⁷¹ Hegel kültürlenme manasında ele aldığı *bildungs*’u şöyle tanımlar:

*Bunun için, kültürün mutlak determinasyonu [nihaî gayesi] özgürleşme’dir, daha yüksek bir özgürlük uğrunda çaba harcamaktır ahlâklılığın sonsuz sübjektif cevherselliğine, artık dolaysız ve tabii olmayan, spiritüel nitelikte ve evrensellik formuna erişebilecek kadar yüksek bir objektif cevherselliğe geçiştir. Süje için, bu özgürleşme, davranışların sübjektifliğine, dolaysız ihtiyaçlara, duyuşsal izlenimlerin sübjektif boş tatminlerine ve keyfi eğilimlere karşı zahmetli bir mücadeledir.*¹⁷²

Bu konuda Hegel’in konumunu daha derinlemesine anlamak adına Rousseau’u ile bir karşıtlık içerisinde onu değerlendirmek daha aydınlatıcı olabilir. Zira Hegel, yayınlandığı dönemde büyük bir heyecanla karşılanan Rousseau’nun Emile adlı eserinde, Rousseau’nun ortaya koyduğu sivil kurumlardan bağımsız bir şekilde bir çocuğun yetilerinin geliştirilmesine yönelik taslağa muhalif bir pozisyonda durmaktadır. Zira Hegel’in ortaya koyduğu *bildungs* tasarısı, kurumlardan izole bir şekilde yetiştirildiklerinde çocukların yetiler bakımından tam bir yetkinliğe ulaşacağı yönlü tasarımı kesin bir şekilde eleştirmeye değer bulur. Çünkü Hegel’e göre *bildungs*’un amacı tam da bireyin doğadan gelen birtakım yönlerin ya da özelliklerin

¹⁶⁹ Allen Wood ve Susan Hahn, *The Cambridge History of Philosophy in the 19th Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, s.415.

¹⁷⁰ Michael Inwood, *A Hegel Dictionary*, Wiley Blackwell Press, Blackwell, 1992, s.68.

¹⁷¹ Eyüp Ali Kılıçarslan, *Hegel Tartışmaları*, Bibliotech Yayınları, İstanbul, 2015, s.115.

¹⁷² Hegel, HFP, ss.162-163.

üstesinden gelmektir. “Bildung doğuştan gelen birtakım yatkınlıkların törpülenerek ikinci bir doğa edinilmesini sağlar.”¹⁷³ Hegel’e göre Antik Yunan dünyası söz konusu bildung’u sağlaması bakımından uygun bir yaşam dünyası sağlamaktaydı. Hegel’e göre Antik Dünya bizi doğal durumdan ayırmaya (separate) ve ikinci bir doğa edindirmeye yeterli derece “yabancı”dır. Bildung içerisinde yabancılaşma (alienation) ve ayırma (seperation) kavramlarını içermektedir. Antik dünyanın yabancı karakteri bizi, dolaysız bir biçimde anlamaya mahal vermeyecek bir çerçeve içerisinde bulunduğumuz tarihsel bağlamdan ayırır. Ancak yine de Antik dünya bizim kendimizi içerisinde tekrar bulacağımız tarihsel bağlama da bir hayli benzemektedir. Böylelikle bildung’u “üçüncü bir doğa” olarak elde eden birey, artık kolayca halihazırda onun için kullanılabilir kaynaklar vasıtasıyla verilmiş kendi tarihsel bağlamının varsayımlarının onayını alamaz. Böylelikle birey refleksif (reflective) ve daha evrensel bir bakış açısı edinmesi vasıtasıyla bir tür uzlaşım (ing. Reconciliation, alm: versöhnung) elde eder. Böylelikle alışılmış varsayımlar bildung kavramının doruğunu değil ancak önemli bir parçasını oluşturur. Hegel açısından eğitilmiş insan için eğitimin kendisi şeyleri dönüştürme ve onları farklı bakış açılarından görebilmenin yollarını açar ki bu da *bildungun* ikinci ve üçüncü doğa olarak edinilmesinin en önemli noktalarından biridir.”¹⁷⁴ *Bildungun* özellikle üçüncü bir doğa olarak kabul edilğinde Hegel, bireyin içinde yaşadığı topluluğun kurallarına aynen uyması ve onlar üzerine düşünmemesi sonucu moralite ile ilgili pratikler açısından problemler yaşayacağını ve bilhassa yabancı bir şehre ya da ülkeye gittiğinde bu şaşkınlıklarının çok daha artarak kendisinin mi yoksa karşındakinin mi değer yargılarının doğru olduğu konusunda herhangi bir biçimde sonuca varamayacağını öne sürer. “Hegel üçüncü bir doğa olarak *bildung* kavrayışını diğer kültürler ve tarihsel perspektifler kavramlarına çerçevesinde değerlendirir.”¹⁷⁵ Böylece Hegel üçüncü bir doğa olarak bildung tartışmasını da diyalektik çerçeveye taşıyarak ben ve öteki karşılaşması bağlamına çekmektedir. Burada söz konusu olan diyalektik Gadamer’i de derinden etkilemiş ve onun “ufukların kaynaşması” kavramsallaştırmasına dayanak görevi görmüştür. “Ancak daha sonra da göreceğimiz gibi Gadamer’in ufukların kaynaşması düşüncesi

¹⁷³ Anders Odenstedt, **Gadamer on Tradition Historical Context and the Limits of Reflection**, Springer International Publishing, New York, 2017, s.153.

¹⁷⁴ Odenstedt, s.154

¹⁷⁵ Odenstedt, 154

Hegerci anlamda ulaşılabilecek bir son nokta merkezli yaklaşımdan farklı olarak deneyim alanında bilginin tekrar tekrar üretilmesine vurgu yapar.”¹⁷⁶ Gadamer’e göre kültürlenmiş birey kendini ötekilere açarak öteki olarak tanımladıklarının bakış açıları üzerinden bunu gerçekleştirmelidir. Benzer bir şekilde biz de ötekilere ilişkin sahip olduğumuz şeylere ancak onların kendilerini bize açmaları sayesinde sahip oluruz. Bu açma vasıtasıyla bir çeşit kaynaşma gerçekleşir, Gadamer için ufukların kaynaşması tabiri salt bir değişim (ing:alteration, alm:veränderung) değil daha ziyade bir tür dönüşüm (ing: transformation, alm: werwandlung) olarak algılanmalıdır ve ona göre hem oluşun bağlamsal konumlanması hem de estetik deneyim olguları dönüşüm kavramı başlığında değerlendirilmelidir. Odenstedt ufukların kaynaşması kavramının tam olarak ifade ettiği anlamı kimya bilimindeki karşılığıyla alaşım mı yoksa birleşim mi olduğu sorusunu ortaya atarak kavramın tam olarak nasıl anlaşılması gerektiğine dair soruşturmaya analogik bir değerlendirme üzerinden yaklaşır. Örneğin bronz bakır ve kalay alaşımından ortaya çıkan bir madde olarak tanımlar. Odenstedt’in yorumunun devamında bir kimyasal karışımda kimyasal bir reaksiyon ortaya çıkmaz ve işlem tersine çevrildiğinde de bileşenler aynı biçimde ayrılabilir. Bu lise düzeyindeki kimya derslerinde gösterilen fiziksel değişme ve kimyasal değişme kavramlarıyla özdeşlik kurularak da anlaşılabilir. Ancak Gadamer’in anlamda değişim -bir tür kimyasal değişime işaret eden tarzda- hidrojen ve oksijen atomlarının bir araya gelerek suyu oluşturmalarını çağırıştıracak biçimde kullanılır ki, açıkça bu işlem kimyasal bir reaksiyon olup ortaya çıkan yeni yapı ne tam olarak onun bileşenlerine dönüşebilir ne de bileşenlerinin baskın özelliklerini taşır. Böylelikle gerçekten Gadamer “ufukların kaynaşması tabirini tam manasıyla farklı elementlerin biraraya gelmek suretiyle dönüşerek yeni bir biçim ortaya koymasına işaret edecek biçimde kullanılmaktadır.”¹⁷⁷ Bu açıdan Gadamer ufukların kaynaşması kavramındaki söz konusu süreci şöyle tanımlar:

Kendimizi bu duruma yerleştirmek ne bir bireyin diğerine empatisinden ne de öteki kişiyi kendi standartlarımıza tabi kılmaktan ibarettir; aksine bu, yalnızca kendi tikelliğimizi değil, aynı zamanda ötekinin tikelliğini de aşan daha yüksek bir evrenselliğe yükselmeyi gerektirir...Ufuk kazanmak insanın menzili içinde kalan şeyin ötesine bakmayı öğrenmesi anlamına gelir - onu görmezden gelmek

¹⁷⁶ Ezgi Ece Çelik Karaçor, “Gadamer’in Hermeneutik Ufku ve Nietzsche’nin Perspektivizmi”, **FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)**, sayı:15, 2013, s.131.

¹⁷⁷ Odenstedt, s.169

*için değil, onu daha büyük bir bütün halinde ve daha doğru boyutlarıyla daha iyi görmek için.*¹⁷⁸

Böylelikle Gadamer için ufukların kaynaşması süreci tam bir değişmeyi işaret ettiği için artık asla geriye dönülemeyecek bir sürece işaret etmektedir. Gadamer önyargılar, bir başkasının ufkuyla karşılaştığında bir tür farkındalığı uyandırır der. Gadamer'e göre insan yaşamı dinamik yapısı sebebiyle daima farklı ufuklar tarafından etkilenmeye açıktır ve Nietzsche'nin kişinin ufkunun daima içinde bulunduğu kültürle çevrelendiği için dar bir çevrede kalacağına yönelik öngörüsü de bu yüzden boşa çıkmaktadır. Sonuç olarak Gadamer'in ufukların kaynaşması düşüncesi hem bir öteki hem de herhangi bir metnin anlaşılması söz konusu olduğunda henüz bilincinde dahi olunmayan birtakım önyargıların ve geleneğin aktif bir biçimde anlama süreçlerine dahil olduğunu ifade ederken Gadamer bilhassa Hegel'in diyalektiğinden ve tecrübe kavramından derin izler taşır. Gadamer, "Hegel'in diyalektiğini en geniş anlamıyla deneyim alanına uyguladığını vurgular."¹⁷⁹

3.3. GADAMER'IN HERMENEUTİĞİ İÇERİSİNDEKİ HEGELCİ UNSURLAR

Batı Avrupa özelinde bilhassa 17.yy.dan itibaren felsefe dünyasında modern bilime öykünme ve aklın yüceltilmesi gibi olgular inşa edilen felsefi sistemlerin dayanak noktaları haline gelmiştir. Bu çerçeveden bakıldığında hakim projeler bir yandan felsefeyi güvenilir bir bilim olarak kurmaya yönelmişken öte yandan geleneksel olanla, önyargıyla ya da kültürle bağını koparmayı hedefleyerek, tıpkı doğa bilimlerinde olduğunu iddia ettikleri biçimiyle saf, nesnel hakikatler bulmayı hedeflemiştir. Bu yönelime dair ilk ayak sesleri Descartes ve Bacon'ın felsefi yaklaşımları çevresinde duyulabilirken, Kant ve onun eleştirel felsefesiyle birlikte bu anlayış tarihsel süreçteki en parlak dönemlerinden birini yaşayarak, felsefeyi tam manasıyla geçerli bir bilim yapma yolunda -ama doğa bilimlerine özgü bir anlayış çerçevesinde- ciddi bir atılım yapmıştır. İlgili asır ve devamında bilhassa Aydınlanma

¹⁷⁸ Hans Georg Gadamer, **Hakikat ve Yöntem 1.Cilt**, çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2008, s.60.

¹⁷⁹ Ezgi Ece Çelik Karaçor, **Günümüz Felsefesinde Hakikat ve Eylem Olanakları**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2015, s.26.

döneminin Tin'i düşünülduğünde gelenekten ve geleneksel olandan kopuş, aklın kutsanması ve Bacon'ın "idol" kavramsallaştırmasıyla ortaya koyduğu türlü önyargılar hem bilimden hem de felsefenin alanından temizlenmesi gereken en büyük düşmanlar olarak tespit edilmiştir. Ancak bu anlayışların hakim olduğu noktada, başka bir deyişle tüm bir hakikatin aklın kendi yapısından düşünömsel olarak türetildiğı ve gerek tarihin gerekse költürün arka plana atılarak kendilerinden kurtulunması gereken kavramlar olarak kabul edildiğı noktada Alman İdealist geleneğı içerisinde, zirve noktasını Hegel'in temsil ettiğı anlayış çerçevesinde geleneğı ve költürün kendisine dönüş, hakikati elde etmeye ilişkin yegane yolun tüm çelişkilerden sıyrılmak olmadığı ve gerçeğın sadece soyut ve tarih üstü bir anlayışla kavranamayacağına yönelik güçlü karşı eleştiriler gelmiştir. Hegel bilhassa tarih felsefesi ve diyalektik vasıtasıyla, anlama ediminin aklın kuru ve soyut kategorilerinin ürünü olamayacağını anlatmak suretiyle, tarihin anlamada belirleyici bir rol oynadığını, buna mukabil hakikati bilincin düşünömsel yapısı içerisindeki tutarlılıktan türetmenin akla monolojik bir yapı vermesi hasebiyle bilincin ancak ötekinin dolayımında kendini gerçekleştirebileceğini söylemesiyle birlikte hakim anlayışa karşı -her ne kadar o hakim anlayışın mirasını reddetmese de- yüksek tonda bir karşı çıkışa imza atmıştır. Hegel felsefesi ilerleyen dönemde içerisinde kimilerince gizli bir teodise, kimilerince ezoterik bir yan bulunması hasebiyle eleştirilse de özellikle gerçeğın ancak diyalektik süreçler vasıtasıyla anlaşılabilceğı yönündeki yaklaşımı, Kıta Avrupa felsefesinde kendisine önemli bir yer edinmesine olanak vermiştir. Özellikle August Comte'un pozitivizmiyle zirveye çıkan "bilimselci" anlayışın kendi standartlarını tüm insani deneyim alanına yansıtma gayretinin, Tin bilimleri içerisinde kendisine karşılık bulamamasından ötürü felsefe çevreleri içerisinde ortaya çıkan yöntem krizi ilk adımlarını Hermeneutik'in canlandırılması olarak göstermiştir ve ilerleyen süreçte Hermeneutik artık sadece pozitif bilimlerin Tin bilimlerine karşı dayatmacı tavrına karşı bir anti tez olmaktan çıkarak özellikle yaşam felsefesi olarak adlandırılan ve deneyim ile yaşamın öznel boyutlarına vurgu yapan etkinliklerin alanı haline gelmiştir. Her ne kadar ilk ve en güçlü örnek olarak Dilthey'da görebileceğimiz bir yöntem arayışı olarak kendini gösterse de, Hermeneutik, özellikle Heidegger ve Gadamer ile birlikte artık epistemolojik birtakım saikler üzerinden ele alınan bir uğraş olmaktan çıkarak bizzat ontolojik çalışmaların alanı haline gelerek, ilgi alanını yaşama dair

otantiklik problemine yöneltmiştir. Gerek Heidegger gerek Gadamer bu noktada Hegel'in tarihselcilik ve diyalektik kavrayışlarının üzerlerinde yankılandığı karakterler olmaları sebebiyle, Hegel'in etkisinin hissedilebileceği belli başlı isimler olarak okunabilir. Bir parantez açarak şunu da belirtmek gerekir ki bilhassa Heidegger'in batı felsefe dünyasına yönelttiği metafizik eleştirilerden Hegel de nasibini almış olsa da Hegel'in Heidegger'i etkilediği nokta onun tarihselliğe yaptığı vurguda yatar. Bu genel çerçeve içerisinde gördüğümüz üzere, her ne kadar daha sonra kavramları ele alış bağlamlarındaki noktaların farklılıklarına değinecek olsak da şurası açıktır ki Hegel'in diyalektik kavrayışı ve tarihselciliği bilhassa Gadamer'de güçlü bir karşılık bulmaktadır. Diyalektik bir kavram olarak Gadamer felsefesi içerisinde önemli bir yer bulur. "Gadamer'in diyalektikten anladığı esasen Hegel'in anladığı anlamdaki diyalektikle bire bir aynı değildir."¹⁸⁰ Gadamer diyalektik kavrayışı içerisinde Hegel'in ulaştığı sonuçları ya da varsayımları kabul etmese de, diyalektiği özellikle vurguladığı deneyim alanına uygulamaktadır. Deneyim esasen Hegelci anlamda bir bilincin bir nesneyle karşılaşması manasındadır ki Gadamer temelde bu karşı karşıya gelme nosyonuna karşı çıkmaz. Hem bilen hem de bilinen açısından bir tür farkındalıkla buradan tecrübe denen şey türer. O halde Hegel için deneyim her daim terse çevirmenin (reversal) yeniden inşasını içerir. Söz konusu terse çevirme esasen olumsuzlamanın (negativity) bir elementi olmak durumundadır. Bununla birlikte Hegel için olumsuzlama kavramının taşıdığı önemi bir kez daha belirtmekte fayda var. Zira onun diyalektik kavrayışı için de kilit unsurlardan biri olarak işaret edeceği olumsuzlamanın, onun sistemindeki yerini Stace kısaca şöyle özetler:

*Olumsuzlamanın yaratım aşamalarının kendisi olduğunu unutmamak gereklidir. Zira bir nesnenin varlığını bildiren, olumlu olarak nitelebilecek özelliği belirlenmelerinden meydana gelir. Taşın özelliği beyaz, ağır, sert olmasıdır. Ve bütün bu belirlemeler olumsuzlama olduğuna göre, demek ki bir şeyin olumlu özelliği olumsuzlamalarından doğar. Dolayısıyla olumsuzlama, olumlu bir varlığın özünün kendisidir. Dünyanın var olabilmesi için her şeyden önce olumsuzlamanın olağanüstü gücü gereklidir.*¹⁸¹

Deneyim her şeyden önce olumsuzluğun yahut olumsuzun olmasını (not-ness) gerektirir. Bir kimsenin deneyiminin nesnesi farklı bir yolda, değişmiş olarak ortaya çıkar ve kişi onu bilme şeklini de değiştirir. Nesne artık değişmiş ve yeni bir hakikat olarak, deyim yerindeyse eskisinin üzerindedir artık. Ancak Hegel açısından

¹⁸⁰ Palmer, s.195

¹⁸¹ Walter Terence Stace, **Hegel Üzerine**, çev. Murat Belge, Birikim Yayınları, İstanbul, 1976, s.68.

bakıldığında Gadamer ile arasındaki temel bir fark olarak, deneyim bilincin kendi nesneleştirmesidir ve bu açıdan deneyime onu aşan geniş bir görüş sağlayan bir noktadan yaklaşılr. Böylece Hegel, Gadamer'in kendisini deneyimin nesnelliği vasıtasıyla aşmaya çalışacağı bilinçte bulunan bir dayanak öne sürüyor. Gadamer'in deneyim kavramı ise deneyimin ne olduğunu bilmekten ziyade “deneyime açıklık” kavramında kendini bulur. Başka bir deyişle Gadamer için deneyimin kendisi şu ya da bu şey olarak bilinmesinde yatmaz. Deneyimi gündelik kullanıma yakın bir manada kavrayan Gadamer için tüm yaşamı boyunca insanlarla karşılaşmış ve onlarla bir şekilde karşı karşıya gelmiş olan insan deneyim sahibi olarak tanımlanır. Ancak bu noktada altı çizilmesi gereken bir unsur daha vardır ki o da çok kritiktir. Hegel'de olumsuzlamanın önemi açık bir şekilde ifade edilir, Hegel'in Gadamer üzerindeki etkilerinden söz ederken es geçemeyeceğimiz noktalardan birisini de bu oluşturur. Zira deneyimi salt yaşanmışlık olarak görmenin yanında altını çizmek gerekir ki deneyim kavramı tıpkı Hegel'in altını çizdiği gibi bir çeşit olumsuzlamayı da içerisinde taşır. Zira deneyimi yaşanmışlıklar olarak değerlendirdiğimizde, Gadamer açısından deneyim dediğimiz olgu ancak daha önceki yaşanmışlıkların aksi sonucunu verdiğinde gerçekten deneyim statüsüne yükselir. Başka bir deyişle benzer türde olayları üst üste yaşamak ve onlara ilişkin her daim aynı sonuçlara ulaşmak deneyim olarak addedilemez. “Deneyim ancak farklı ya da benzer türdeki olayların tekrarı neticesinde o olaydan diğer olaylara nazaran farklı sonuçlar ve durumlar türediğinde gerçek manada deneyim sıfatını alır.”¹⁸² Bu Hegel'in Gadamer'in deneyim kavrayışı üzerindeki önemli etkilerinden biri olarak görülebilir. Gadamer'in felsefesi içerisinde önemli yer tutan kavramlardan birisi daha önce de sözünü ettiğimiz gibi önyargılar ya da varsayımlardır. Bu husus özelinde de bilhassa meseleyi tarihsellik çerçevesine yerleştirdiğimizde kısmi bir Hegel etkisinden söz etmek mümkündür. Zira Hegel tarih felsefesini ortaya koyarken, söz konusu süreci tinin kendisini açışladığı aşamalar olarak ortaya koymuştur ve bu devirleri bir nevi ileri doğru giden tarih fikrinin zorunlu uğraklarının bir birleşimi olarak tasarlamıştır. Bu tasarı içerisinde insanlar tarihin devirlerinin kendilerine biçtiği rolleri yerine getirmekte olan unsurlar olarak da görülebilmektedir. Bu süreçte insan içinde yaşadığı devrin gerekliliklerini yerine getiren bir unsur olarak ufku içinde yaşadığı çağın zorunlulukları bağlamında

¹⁸² Palmer, s.196.

sınırlanmıştır ve tam da bu sebepten ötürü Hegel için her filozof mecburi olarak yaşadığı devrin tinini yansıtan düşünceler ortaya koyarak ilgili çağın çocuğu olarak adlandırılmıştır. Şimdi bu yaklaşım Gadamer'in genel anlayışı çerçevesinden bakıldığında, geleneğin belirleyici olması unsuru altında da yorumlanabilir. Daha açık ifade etmek gerekirse özneler içinde yaşadıkları devirlere bağlı olarak ortak kaygıları ve bakış açılarını paylaşmaktadır. Ancak bu yaklaşım geleneğin belirleyiciliği başlığı altından tutulup aynı önyargıların paylaşılması noktasına getirildiğinde, elbette açıktır ki Hegel paylaşılan önyargılar kavramsallaştırmasına ilişkin bir beyanda bulunmaz. "Elbette kişinin ilgileri çerçevesinde bağlı bulunduğu bağlama göre edindiği kimi varsayımları kabul etmesi söz konusu olabilir tabii bunları gerekçelendirmesi ya da haklılandırması da söz konusu değildir."¹⁸³ Odenstedt'in yorumuna göre Tin'in eylemi için önyargıların kalıtı bir olanak olarak kullanılabilir. Ancak bu kalıt salt materyal seviyesine indirilmiştir ve Bildungun formu tarafından kabullenilmeyip yalnızca kullanılmıştır söz konusu seviyede. Odenstedt'in yorumuna göre Gadamer kısmen de olsa Hegel'in yaklaşımına yaklaşan ifadelerde bulunmuştur. Gadamer de Hegel gibi aynı bağlam içerisinde ve aynı kaygılara sahip insanların benzer ufka sahip olabileceği kanaatini dile getirir. Ancak yer yer Hegel'in bildung kavrayışını andırırsa da Gadamer en nihayetinde kendini Hegel'den farklı bir noktada konumlandırır. Nihayetinde her iki düşünürde de görülebileceği üzere paylaşılan gelenek, tarih ve diyalektik kavramları felsefeleri açısından önemli bir yer tutar. Her iki filozof da aydınlanmanın otorite, gelenek ve bunlara karşı konumlandığı akıl tablosunun gerek dünyayı gerek deneyim alanını yeterince kavrayamadığını vurgulamaktadır. Gadamer, Hegel'in Kant'ın aşkınsal ben tasavvurunun pratik olana dair unsurları gözden kaçırdığı eleştirisini göz önüne almakla birlikte, Hegel'in kendisinin de yaşam felsefesi göz önüne alındığında Kant'ın bağlı olduğu rasyonalist geleneğin kavrayışından çok da uzaklaşmadığı kanaatindedir. Böylelikle Gadamer genel olarak düşünüldüğünde bir şekilde kendisini iki ateş arasında bulmuş olarak görür. Bunlardan birisi rasyonalist geleneğin dünyaya dair her türlü çıkarımı bilincin kendi içerisinde türeten ve türettiği kavramları evrenselleştirici eğilimiyken öte yandan da Aydınlanma düşüncesine tepki olarak ortaya çıkmış ve bir çeşit kültürel görecilik olarak da adlandırılabilir, hakikate ilişkin her türlü sayılışın öznel olduğunu iddia eden ve dahi gerçek ya da

¹⁸³ Odenstedt, s.174.

hakikat kavramlarını radikal bir biçimde reddeden göreci düşünürlerdir. Böylece Gadamer için, Hegel'den etkilendiği kavramlar bağlamında, “hem hakikat hem de öznellik, tarihsel ve hermeneutik olarak son çözümlemede her daim çok değerli olan ve her daim yeniden yaratılması gereken karşılıklı anlama başarısına bağlı olan yaşama dünyasında temellenir.”¹⁸⁴



¹⁸⁴ West, s.160.

SONUÇ

Çalışmamız bağlamında Hegel felsefesinin özne tasarımını onun tarihsellik ve toplumsallık vurgusu çerçevesinde ortaya koymaya çalıştık. Özellikle 17.yy itibariyle Avrupa’da insanlara özgü neredeyse tüm pratiklerde belirginleşmeye başlayan değişimlerin izlerini düşünce tarihinde sürerek ilgili asrın kronolojik bakımdan kendisinden önceki çağlarla arasında ne tür bir farklılaşmaya sahne olduğunu göstermeye çalıştık. Bu çerçevede kronolojik kendisinden önceki ve sonraki dönemlerin ayrımı söz konusu olduğunda bir mihenk taşı olarak görülen Fransız filozof Rene Descartes’ın felsefesindeki ben kavrayışı vasıtasıyla felsefede yeni dönemin başlatıcısı konumuna getirildiğini gördük. Descartes’ın her şeyden önce kendisinden şüphe edilemeyecek sağlam bir dayanak arayışı vasıtasıyla giriştiği soruşturma nihayetinde, kendisinden şüphe edilemeyecek yegane hakikatin düşünüyor olduğu gerçeğine ulaşması akabinde, vardığı hakikatin hiçbir şüpheci argüman tarafından çürütülemeyeceğini ifade ederek, o döneme dek uygulanmış olan felsefe yapma tarzını köklü bir biçimde değiştirmiş olduğunu gördük. Descartes bu noktada varlığını düşünme ediminin bizatihi üzerinde temellendirse de yine de düşünen bir şey olarak tam manasıyla varlığını nasıl ifade edebileceği kendisi açısından bir soru işareti olarak teşkil etmekteydi. Özellikle Cottingham’ın yürüttüğü tartışma çerçevesini göz önüne aldığımızda esasen Descartes’ın bu soruya verdiği yanıtlar zaman zaman birbirleriyle çelişiyor gibi gözükse de en nihayetinde Descartes fiziksel varlığı ve akli ya da ruhani varlığı arasında bir çeşit düalizme giderek, kendisini kendisi yapan şeyin akli ya da ruhu olduğunu ifade ederek beden ya da fiziksel olanları ise bir bakıma hiyerarşik olarak daha alt basamakta konumlandırmıştır. Descartes içinde yaşadığı çağın ruhuna uygun olarak çalışmalarının zemini geometri olarak belirlemişti aynı zamanda dönemin diğer bir figürü olan Spinoza’da görülebileceği üzere evrene ilişkin hakikat iddialarının temeli geometrik yöntemler ya da kanıtlamalar üzerinde yükseliyordu. Ancak Hegel’in vurguladığı üzere her felsefi fikir kendi çağının ürünü olmak konumundaydı ve tarihsel süreç ilerlediğinde Avrupa’da yaşanan bilimsel gelişmelerin de etkisiyle, Descartes ve Spinoza’nın geometrik yönteme ilişkin kabulleri yerini yavaş yavaş doğa bilimlerinin kabullerine bırakıyordu. Özellikle Isaac Newton’ın, bu çalışma bağlamında da vurguladığımız üzere Principia Mathematica ile birlikte ortaya

attığı yer çekimi kuramı ve bu kuramın o döneme dek açıklanamayan hususları açıklayabilmekle birlikte ileriye dönük sorun çözebilirliğinin görülmesinin ardından felsefe dünyasında da özellikle bir kanatta bilimsellik düşüncesi, doğa bilimleri temelinde ağırlık kazanmaya başladı. Daha uzun erimli bakıldığında 20.yy.a kadar geçen sürede pozitivist düşünce adı altında felsefeyi ve tüm sosyal bilimleri bilimselleştirme gayreti uğruna doğa bilimlerine özgü yöntemlerin söz konusu alanlara uygulanmaya çalışıldığı görülebilir. Ancak Descartes'ın yaşadığı çağdan yaklaşık bir asır sonra, bu düşüncenin çok daha nahif bir versiyonu Kant tarafından gerçekleştirilmeye çalışıldı. Çalışmamız bağlamında ortaya koymaya gayret ettiğimiz üzere Kant hem metafiziği hem de genel olarak tüm felsefi çalışmaları, tıpkı Newton'ın doğa bilimlerinde yaptığı gibi açıklamak başka bir deyişle felsefeyi ve metafiziği hem yeni olgulara ulaşabilecek hem de genel yasalar altında konumlandırarak geçerli bilimler haline getirmek istiyordu. Özellikle ilk dönem çalışmalarında G.W. Leibniz ve Christian Wolff'un etkileri altında kalan Kant, söz konusu düşünürlerin metafiziklerinin kimi olgusal problemlere çözüm getirmemesi üzerine mevcut çizgisini terk etmiştir. Kant artık daha önce bahsettiğimiz çizgide metafiziği ve felsefeyi bir bilim olarak kurmayı deneyecektir. Bu uğurda kaleme aldığı ilk eseri olan Saf Aklın Eleştirisi Kant'ın mevcut vizyonunun bir çeşit manifestosunu oluşturmaktaydı. Zira Kant ilk defa bu çalışmasında artık bilgi değil salt spekülasyon üreten ve felsefe dünyası içerisinde de yararsız ve boş bir uğraş olarak görülmeye başlanan metafiziğin nasıl temellendirilmesi gerektiğine dair kapsamlı bir çerçeve sunar. Bu bağlamda Kant felsefe tarihinde birbiriyle uzlaşmayan ve uzlaşması da mümkün görünmeyen iki farklı akımın hakikat iddialarını değerlendirmeye alır. Buna göre ilkin rasyonalist gelenek üzerine değerlendirmelerini açıklayan Kant, rasyonalistlerin her türlü gerçeğin akıldan türetilebileceği yönündeki iddialarının temelsiz olduğunu öne sürüyordu. Zira Kant'a göre de felsefe tarihi göstermekteydi ki, rasyonalist geleneğin tüm bir düşünce serüveni asırlardır birbiriyle uzlaşmayan ve uzlaşması mümkün görünmeyen, daha da önemlisi hiçbir biçimde kanıtlanamayan karşıt iddialara sahne olmaktadır. Metafizik uğraşların kendi çağında bu denli gözden düşmesi de esasen tam da bu yüzden; farklı düşünürlerin rasyonalist çizgideki uzlaşmaz iddialarının sonu gelmez kesinlik dayatmalarının sonucuydu. Ancak Kant her ne kadar metafiziği bitip tükenmek bilmeyen kavgaların alanı olarak tanımlasa ve

bu kavgaların ekserisi rasyonalist geleneğin düşünürlerinin ispatlanamayan aşkınsal iddialarından kaynaklansa da buna karşıt olarak ortaya çıkan alternatif de tatmin edici değildi. Zira karşı kutup olarak empirist geleneğin savları ön plana çıkarılıyordu ve deneysel olanın hakikatleri vereceği yahut herhangi bir hakikatten öte varlığın ancak deneyimlediğimiz kadarıyla mümkün olduğu iddia ediliyordu. Kant bu gelenek içerisinde bilhassa Hume'un savlarının kendisi üzerinde derin etkileri olduğunu ifade etse de en nihayetinde bilgi denen olgunun salt duyu verilerinin basit bir toplamı olamayacağı iddiasını sürdürmekte ve bilhassa Hume'un deneyime ilişkin eleştirel çalışmalarından hareketle insan zihninin deneyim denen olgu üzerinde kurucu bir işlevi olduğu ve edilgenliğin aksine etkin bir şekilde her deneyimde birtakım formlar vasıtasıyla hazır bulunduğunu öne sürüyordu. Böylelikle Kant hem Newton'dan aldığı ilham hem de Hume'un deneyim olgusuna yönelik açıklamalarının etkisiyle özgün bir özne tasarımı ortaya koyuyordu. Onun öznesi Descartes'ın öznesinde olduğu gibi sadece bilgiyi değil varlığı da bir çeşit içe dönüşle türeten ve solipsist bir özne değil bilakis duyu verilerini ve deneyimi öne çıkaran ve bilme edimi temelli bir özneydi. Başka bir deyişle Kant varlığın var olup olmadığı, varsa ne olduğu ya da ne olamayacağı türünden ontolojik meseleler üzerine inşa edilmiş bir öznenin değil bilakis bilmenin sınırları ve bilme ediminin süreçleri temelinde ele alınan bir özne inşa etmekteydi. Kant'ın öznesi tüm bilme ediminde merkez unsur olarak en nihayetinde bilginin kendisinde bulunan birtakım kategoriler vasıtasıyla ortaya çıktığı yapı olarak mutlak bir biçimde evrensellik ve tarihsellikten bağımsızlık ihtiva etmekteydi. Bununla birlikte Kant'ın birinci kritikte öznenin bilmesine yönelik soruşturmayı esas alırken ikinci kritikte ise temel meselesi öznenin ahlaki edimleri haline geliyordu. Bu durum Kant'ın ardılları tarafından bilhassa Fichte tarafından bilme ve eyleme arasına çekilen bir ayrım olarak görüldüğü için, Fichte'nin kendi felsefi dizgesi içerisinde aşılmaya çalışılmıştır. Fichte "Wissenschaftslehre" isimli çalışmasında temelde tüm bilimleri kapsayan ve onların ilkelerini belirleyen her bilimsel ilkenin gelip kendisine dayandığı tek bir öğreti kurma gayretinde olmasına karşın, eserin kapsamı bununla sınırlı kalmayarak son kertede Kant için sözü edilen ikiliğin ortadan kaldırılması için bir basamak teşkil etmektedir. Alman İdealizmi geleneği içerisinde Fichte'nin Kant felsefesine yönelik tamamlayıcılık iddiası ve eleştirileri sonrasında, Fichte'nin ulaştığı aşamayı daha da ileriye götüren kişi olarak çalışmamız boyunca Hegel ve onun

kapsamlı sistemini gördük. Hegel bilhassa Kant'ın inşa ettiği öznenin sadece bilme edimi üzerine yoğunlaştığı eleştirisiyle beraber, Kant'ın öznesinin de temelde Descartes'ın ortaya attığı düşünümsel öznenin çok da farklı olmadığı kanısındadır. Hegel'e göre Kant bir ilerlemeye işaret eder fakat yine de bilen özne bilinen nesne ikiliğine özgün bir çözüm üretemeyerek, esasen tüm bir bilgi ve varlık alanını soyut aşkınsal ben birliğinden türetmiştir. Bu yüzden Hegel son kertede Kant'ın aşılması gereken bir nokta olduğunu işaret ederek, onun tüm dış dünyayı yine öznenin kendi kapasiteleri bağlamında üreten öznesi yerine, diğer özneleri tanıyan ve onların dolayımından geçerek özbilinç haline gelen, tarihsel ve toplumsal etkinliklerin kendisi üzerinde belirleyici olduğu deyim yerindeyse gerçekten yaşayan bir özne tasarısı oluşmuştur. Bu çabası içerisinde özgün bir tarih anlayışı geliştiren Hegel, çalışma boyunca da gördüğümüz gibi, tarihi Tin'in kendisini açtığı bir sahne olarak görerek, hakikatin ve/veya mutlak özgürlüğün ancak tarihin sonunda mümkün olabileceği yorumunu yapmıştır. Buna göre Hegel için tarih, genel anlamda dört aşamadan geçerek modern Avrupa içerisinde son aşamasına gelmiş ve herkesin özgürlüğüne olanak tanımak bağlamında nihai ereğine ulaşmıştır. Tüm bu gelişme sürecinin diyalektik olarak ilerlediğini öne süren Hegel'e göre tarih karşıtlıklar ve çatışmalar üzerinden ilerleyen, içerisinde bireylerin ve halkların özgürlüklerinin kurban edilmekten geri durulmayan ancak sürekli bir biçimde ileriye doğru akan bir süreçtir. Düşüncede olduğu gibi varlıkta da çelişkiyi, karşıtlığı kaçınılmaz olarak gören Hegel'in diyalektik üzerine yorumları, son bölümde göreceğimiz gibi çağdaş düşünürleri de derinden etkilemiştir. Özellikle Hegel'e dek gelen dönemde çatışkılar, paradokslar ve çelişkiler kendilerinden uzak durulmaya çalışılan ve kurtulunması gereken olumsuzluklar olarak tasarlanırken Hegel'in söz konusu kavramları varlığın ve düşüncenin doğası olarak kabul etmesi, ardılları tarafından göz ardı edilemeyecek bir noktayı oluşturmuştur.

Özellikle 20.yy.da güçlenen Hermeneutik akım ile birlikte, pozitivist düşüncenin insani bilimler üzerindeki bir nevi tahakkümü ya da yöntemsel dayatmalarına karşın tarihselcilik unsuru, Hegel'den bir miras olarak Heidegger ve Gadamer gibi isimleri derinden etkilemiştir. Aydınlanma düşüncesinden bu yana güçlenerek gelen evrenselcilik ve indirgemeci tutumlar ile pozitif bilimlerin olguları açıklamadaki başarılarının bir sonucu olarak ortaya çıkan bu durumun sosyal bilimler

alanında ve insani fenomenleri açıklamada da aynı başarıyı elde edebileceği varsayımı sebebiyle mutlak bir biçimde pozitivizmin kavramsallaştırmaları sosyal bilimlerin alanına girmiştir. Bu noktada bir alternatif olarak ortaya çıkan ve esasen ilk etapta sadece tarihi metinlerin içerisindeki hakikatleri anlama ve yorumlama faaliyeti olarak görülen Hermeneutik, Dilthey'dan sonraki aşamalarda bilhassa Heidegger ve Gadamer ile birlikte ontolojik bir statü kazanmış ve böylelikle sadece eski metinlerin okunması yahut yorumlanması olarak değil aynı zamanda varlığın kendisi ve insan üzerine birtakım belirlemelerin alanı haline gelmiştir. Bu serüven içerisinde özellikle Gadamer'in Hegel'den fazlaca etkilendiğini iddia edebiliriz. Zira Gadamer tarih üzeinden etkileyen ve tarih üzerinden etkilenen bir bilinç tasarımıyla, tıpkı Hegel'in Kant'ın öznese yönelik bir eleştiri olarak ortaya koyduğu özne tasarısındaki tavra benzer bir biçimde özneyi ele almaktadır. Keza olumsuzlama ve diyalektik söz konusu olduğunda da Gadamer açık bir biçimde karşıtlıkların bir araya gelerek daha üst bir aşamaya geçileceğini iddia ederken de, bu iddialar çerçevesinde Hegel'in etkileri açıktır. Ancak ayrıştıkları nokta olarak Hegel'in sonluluk fikrine karşın Gadamer her seferinde yeni karşılaşmaların, ufukların kaynaşmasının hep farklı bir hakikat doğuracağı kanaatine ifade ederek esasen Hegel'den bu nokta özelinde ayrılmaktadır.

Nihayetinde açıkça görölmektedir ki Hegel hem kendisinden önce gelen felsefe geleneği düşünöldüğünde yaptığı katklılar hem ardılları üzerindeki etkilerle birlikte felsefe tarihi adına önemli bir dönüm noktası oluşturmaktadır. Onun kendine has kavramsallaştırmaları ve tarihsellik, diyalektik, toplumsallık gibi kavramlar eşliğinde ortaya koyduğu felsefi yaklaşımı ve felsefe yapma tarzı kendisinden sonra gelen filozoflar için ilham kaynağı olmuştur ve öznenin tarihsel serüveni içerisinde Hegel,'in ortaya koyduğu tasarı, özne ve modernlik söz konusu olduğunda hala tartışmalarda merkezi bir yer işgal etmekte ve benlik bilincine dair önemli soruların ve yanıtların kaynağını oluşturmaktadır.

KAYNAKÇA

Aksu, Şener. **Hegel ve Tarih Felsefesi**. Anı Yayıncılık, Ankara, 2006.

Allen Wood, S. H. **The Cambridge History Of Philosophy In The 19th Century**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Ateşoğlu, Güçlü. **Fichte'nin Wissenschaftslehre Eseri Üzerine. Felsefe Tartışmaları**, 81-91, 2004.

Baum, Manfred. **İki Yüzüncü Ölüm Yıl Dönümünde Immanuel Kant ve Kantçılık**. Cogito Dergisi, 477-509, 2005.

Baum, Manfred. **Kant ve Saf Aklın Eleştirisi**. Cogito Dergisi, 31-55, 2005.

Beiser, Frederick. **Hegel's Historicism**. F. Beiser içinde, **Cambridge Companion To Hegel** (s. 263-280). Cambridge: Cambridge University Pres 1993.

Berkeley, George. **A Treatise Concerning the Principles of Human**, George Berkeley: Philosophical Writings. (D. Clarke, Dü.) New York: Cambridge University Press, 2008.

Bubner, Rüdiger. **Modern German Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Bumin, Tülin. **Hegel, Köle-Efendi Diyalektiği ve Bilinç Problemi**. İstanbul: YKY, 1998.

Bumin, Tülin. **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**. İstanbul: YKY, 2003.

Copleston, Frederick. **A History of Philosophy Volume IV Modern Philosophy: From Descartes to Leibniz**. Tunbridge Wells: Burns&Oates, 1993.

Copleston, Frederick. **A History of Philosophy Volume 7 Modern Philosophy: From Kantians to Nietzsche**. New York: Image Books, 1994.

Cottingham, John. **Kartezyen Düalizm: İlahiyat, Metafizik ve Bilim**. Cogito Dergisi, 273-286, 2005.

Cristi, Renato. **Hegel on Freedom and Authority**. Wales: University of Wales Press, 2005.

Deleuze, Gilles. **Kant Üzerine Dört Ders**. (U. Baker, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.

Descartes, Rene. **Metot Üzerine Konuşma**. (T. Sel, Çev.) İstanbul: Sosyal Yayınları, 1984.

Descartes, Rene. **Metot Üzerine Konuşma**. (A. Timuçin, Çev.) İstanbul: Bulut Yayınları, 1998.

Descartes, Rene. **Ruhun Tutkuları**. (M. Özdil, Çev.) İstanbul: Kum Saati Yayınları, 2013.

Descartes, Rene. **Aklın Yönetimi İçin Kurallar**. (E. Sunar, Çev.) İstanbul: Say Yayınları, 2014.

Descartes, Rene. **Meditasyonlar**. (E. Sunar, Çev.) İstanbul: Say Yayınları, 2018.

Farneth, Molly. **Hegel's Social Ethics**. Princeton: Princeton University Press, 2017.

Feuerbach, Ludwig. **Briefwechsel**, Leipzig: Reclam Verlag, 1963.

Feuerbach, Ludwig. **Essence of Christianity**, New York: Prometheus Books, 1989.

Fichte, Johann. Gottlieb. **The Science Of Knowledge**. (J. P. Heath, Dü.) New York: Cambridge University Press, 1991.

Fichte, Johann. Gottlieb. **Aenesidemus'un Eleştirisi**. J. G. Fichte ve G. Ateşoğlu (Dü.) içinde, Alman İdealizmi 2 (s. 238). Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006.

Fichte, Johann. Gottlieb. **Bilim Öğretisi İlkelerine Göre Uyarlanmış Ahlak Öğretisi Sistemi**. J. G. Fichte, & G. Ateşoğlu (Dü.) içinde, Alman İdealizmi 2 (s. 276). Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006.

Fraser, Ian. **Marx ve Hegel'de İhtiyaç Kavramı**. (B. S. Aydaş, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi, 2008.

Gadamaer, Hans George. **Hakikat ve Yöntem (Cilt 1)**. (İ. Y. Hüsamettin Arslan, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008.

Habermas, Jürgen. **The Philosophical Discourse of Modernity: 12 Lectures**. (F. Lawrance, Çev.) Massachusettes: MIT Press Cambridge, 1998.

Habermas, Jürgen. 2005. **İki Yüzyıl Sonrasında Geriye Bakışın Kazanımlarıyla Kant'ın Ebedi Barış İdesi**. Cogito Dergisi, 381-419.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. **Letters**. (C. S. Clark Butler, Çev.) Indiana: Indiana University Press, 1984.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. **Lectures on Philosophy**. (R. Brown, Dü.) California: University of California Press, 1990.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**. (C. Karakaya, Çev.) Ankara: Sosyal Yayınları, 1991.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. **Mantık Bilimi**. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi, 2014.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. **Tinin Görüngübilimi.** (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi, 2014

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. **Tarih Felsefesi.** (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdeal Yayınevi, 2016.

Heimsoeth, Heinz. **Kant'ın Felsefesi.** (T. Mengüşoğlu, Çev.) İstanbul: Remzi Kitabevi.1986.

Houlgate, Stephen. **The Opening of Hegel's Logic.** Indiana: Purdue University Press, 2006.

Hume, David. **An Enquiry Concerning of Human Understanding.** Ontario: Batoche Books, 2000.

Inwood, Michael. **A Hegel Dictionary.** Blackwell: Wiley Blackwell Press, 1992.

Irwin, Terrence. **The Development Of Ethics Volume 3 From Kant To Rawls.** Oxford: Oxford Press, 2009.

Jallow, Charnor. **Fichte's Kant Interpretations and Doctrine of Science.** New York: University Press of America, 1988.

Kain, Philip. **Marx And Ethics.** Oxford: Oxford Press.1991.

Kamenka, Eugene. **Philosophy of Ludwig Feuerbach.** London: Routledge, 1970.

Kant, Immanuel. **Critique of Pure Reason.** (N. Kemp, Çev.) New York: St. Martin's Press, 1965.

Kant, Immanuel. **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi.** (İ. Kuçuradi, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.

Kant, Immanuel. **Prolegomena.** (İ. Kuçuradi, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.

Karaçor, Ezgi. Ece. **Gadamer'in Hermeneutik Ufku ve Nietzsche'nin Perspektivizmi**. FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 131, 2013.

Karaçor, Ezgi. Ece. **Günümüz Felsefesinde Hakikat ve Eylem Olanakları**. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

Kaya, Özlem. Duva. **Kant'ın Felsefi Antropolojisi ve Çağdaş Felsefeye Etkileri**. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

Kılıçarslan, Eyüp. Ali. **Hegel Tartışmaları**. İstanbul: Bibliotech Yayınları, 2015.

Knows, Dudley. **Routledge Philosophy Guidebook to Hegel's Philosophy Of Right**. Routledge: Routledge Philosophy Guidebooks, 2002.

Kojeve, Alexander. **Hegel Felsefesine Giriş**. (S. Hilav, Çev.) İstanbul: YKY, 2015.

Losurdo, Domenico. **Hegel and Freedom of Moderns**. Duke: Duke University Press, 2004.

Losurdo, Domenico. **La Philosophie Allemande Entre Les Ideologies (1789-1848)**, DOSSIER, Sayı:9, 2009.

Louden, Robert. **Kant's Impure Ethic**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Louden, Robert. **Cosmopolitical Unity: Final Destiny of Human Species**. A. Cohen içinde, **Lectures on Kant** (s. 211-229). Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Marcuse, Herbert. **Counterrevolution and Revolt**. Massachusettes: Beacon Press, 1972.

Metternich, von Klaus. **Nachgelassenen Papieren**, Viyana: W.Braumüller, 1981.

Marx, Karl. (1976) **Theses on Feuerbach**, London: Penguin Books

Neuhouser, Frederick. **Hegel's Social Philosophy**. F. Beiser (Dü.) içinde, **The Cambridge Companion To Hegel And Nineteenth Century** (s. 207). Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Oakeshott, Michael. **Rationalism in Politics and Other Essays**. Londra: Shenval Press, 1962.

Odenstedt, Andreas. **Gadamer On Tradition Historical Context And The Limits Of Reflection**. New York: Springer Publishing, 2007.

Özçınar, Şahin. **Kendinin Bilinci ve Ötekinin Diyalektiği**. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2007.

Özçınar, Şahin. **Düşünsel Bilincin Pekinlik Yanılsaması ve Kurgusal Özne**. ETHOS: Felsefe Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar Dergisi, 1-15, 2008.

Özlem, Doğan. **Etik-Ahlak Felsefesi**. Ankara: İnkılap Kitabevi, 2004.

Palmer, Richard. **Hermeneutics**. Illinois: Northwestern University Press, 1969.

Patten, Alan. **Hegel's Idea of Freedom**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Perinetti, Dario. **History, Concept and Normativity in Hegel**. D. G. Carlson (Dü.) içinde, **Hegel's Theory of Subject** (s. 60). New York: Palgrave Macmillan, 2005.

Pinkard, Tery. **Hegel**. (M. B. Albayrak, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012.

Pippin, Robert. **Modenizm as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of the European High Culture**. Londra: Basil Blackwell, 1991.

Pippin, Robert. **Hegel's Practical Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Pippin, Robert. **Hegel's Realm Of Shadows: Logic as Metaphysics In The Science Of Logic**. Chicago: Chicago Press, 2019.

Powell, Thomas. **Kant's Theory of Self-Consciousness**. Oxford: Oxford Press, 1990.

Rawls, John. "Kant'ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri" "**Cogito Dergisi**", 241-275.

Singer, Peter. **A Very Short Introduction To Hegel**. New York: Oxford Press, 1983.

Speight, Allen. **Hegel And The Problem Of Agency**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Speight, Allen. **The Philosophy Of Hegel**. Londra: Routledge Press, 2014.

Stace, Walter Terencw. **Hegel Üzerine**. (M. Belge, Çev.) İstanbul: Birikim Yayınları, 1976.

Stern, Robert. **Kant And The Structure Of Object**. Londra: Routledge Press, 1990

Sterret, J. M. **Introduction The Ethics Of Hegel**. Boston: Ginn And Company Publications, 1983.

Taylor, Charles. **Hegel**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Timuçin, Afşar. **Descartes'çı Bilgi Kuramının Temellendirilişi**. İstanbul: Bulut Yayın Dağıtım, 2000.

Weber, Max. **Economy and Society**. California: University of California Press, 1978.

West, David. **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1988.

Wood, Allen. **Hegel's Ethical Thought**. New York: Cambridge University Press, 1990.

Wood, Allen. **Hegel's Ethics**. F. Beiser (Dü.) içinde, The Cambridge Companion To Hegel (s. 216-230). Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Wood, Allen. **Kant**. (A. Kovalıkaya, Çev.) İstanbul: Dost Kitabevi, 1999.

Yeomans, Christopher. **Freedom Of Reflection**. Oxford: Oxford University Press, 2012.