

Hegel'de Hukuk Felsefesinden Tarih Felsefesine Geçiş^(*)

Güçlü Ateşoğlu^(**)

Hukuk felsefesinden tarih felsefesine geçiş şeklinde bir başlık atmama rağmen, konunun sadece belirli bir bölümünü ortaya koymaya ve ahlâk felsefesi ile hukuk felsefesi arasında bir dolayım olarak görülebilecek tarihin felsefesi üzerine Kant'ın ve Hegel'in düşüncelerini karşılaştırmak istiyorum.

Kanımda Aydınlanma düşüncesinin akıl sahibi/rasyonel özne kavrayışı ile tarihsellik arasında kurmaya çalıştığı ilişki sorunudur. Aydınlanma, kendisinden önceki gelenekle ilişkisini keserek, geçmişle arasında neden-sonuç ilişkisine dayanmayan bir ilişkisizlik durumu yaratmıştır. Kendi döneminin biricikliğini sağlamlaştırabilmek için bir taraftan duruş noktasının tarihte bir ilerleme noktası olduğunu söyleyerek düşüncüyü tarihselleştirmiş, bir taraftan ise özgürlük, eşitlik ve adalet gibi kavramların toplumsallık ve etkileşim bağlamında, ancak 'öznelarası' (intersubjektif) bir şekilde somutlaşıp ete kemiğe büründürülebileceğini göz ardı ederek 'rasyonel özne'yi mutlaklaştırıp yüceltmiş ve özneyi tarih-dışılaştırmış, bağlam dışına çıkartmış ve monadikleştirmiştir.

Kant'ın eleştirel felsefesi, Aydınlanma düşüncesinin tarihe olan bu farklı yaklaşımının en iyi örneğidir. Bilindiği üzere, felsefenin ana ilgisi; Kant'ın felsefeye 'mütevazı' bir yer verme girişimi ile 'gerçeklik' iddiasından yavaş yavaş vazgeçmeye başlamıştır; çünkü gözler, bilme ile hakikat arasındaki ilişki sorunundan bilginin olabilirliğinin sınılanması işine çevrilmiştir. Aynı zamanda da sınırları belli olan tarih-dışı bir rasyonel özne ile ana hatları çizilmiş bir ahlâk öğretisi ortaya konmuştur. Bir taraftan Aydınlanma'nın meta söylemleri, Kant'ın bilgi teorisinde ve ahlâk öğretisinde soğuk yüzlü belirlenimlerini bilsalar da, bir taraftan da tarihte meşruluğunu ortaya koyacak olan bu rasyonel akıl için 'tarihte gerçekleşen bir ilerleme fikri', Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi'nde (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht 1784)⁽¹⁾ ana hatlarıyla çiziliyordu. Bu, özel anlamda rasyonel özne anlayışının, genel anlamda ise rasyonelliğin tarihsellik fikri ile flörtünün çarpık bir kodlanmasından başka bir şey değildi.

(*) Makalenin bir bölümü daha önce Anlama ve Yorum: Doğan Özlem Armağan Kitabı içindeki makalemdе yayımlanmıştır. Her iki yazının girişindeki ayrıntı, problemlerin farklı olmaları nedeniyle yazıların farklı başlıklar altında ortaya çıkmalarına neden olmuştur. Bkz. "Tarih-Felsefe İlişkisi ve Tarihte Anlam Sorunu" (2004) Anlama ve Yorum: Doğan Özlem Armağan Kitabı içinde, haz. A. Kadir Çüçen, H. N. Erkızan, G. Ateşoğlu, İstanbul: İnkılâp Yay., ss. 147-164.

(**) Arş.Gör., ODTÜ, Felsefe Bölümü, gatesoglu@yahoo.com.

(1) Immanuel Kant (1982) Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi, çev. Uluğ Nutku, Yazko Felsefe Yazıları (4. Kitap), İstanbul: Yazko Yay.

Kant'ın, Hegel'in de tarih felsefesini derinden etkileyen düşüncesi, tarihin insan türünün bir gelişmesi olduğuydu. Bireysel anlamda insanın tarihine baktığımızda hem düzensizlikler hem de gelişmeler olduğu açıktır; oysa ki genel anlamda insan türünün ya da 'insanlık'ın tarihine baktığımızda gelişme kaçınılmazdır; bu gelişmede insan, doğaya bağlı/bağımlı olmaktan gitgide kurtulup kendisinin kurduğu bir dünya içinde yerleşmektedir.⁽²⁾

Kant'ın tarih anlayışında temelleri atılan ve 'ilerleme' düşüncesinin asıl motoru olan 'antagonizma' kavramı, Kant'tan sonra gelen Hegel ve Marx gibi düşünürleri derinden etkilemiş, 'antagonizma' ile 'özbilinçli eylem' arasındaki ilişki tarihe bakışta bir paradigma değişikliği yaratmıştır. Kant'ın tarih anlayışında, 'olması gereken'in tarihte gerçekleşmesi için insanî yetiler arasındaki uyumsuzluk (antagonizma) şarttır. Antagonizma, insanın 'toplumsal olmayan toplumsallığı'dır (ungesellige Geselligkeit). Ama bu antagonizmadan birliğe, bir başka deyişle, toplumsal uyuma geçiş sorunudur asıl önemli olan. Kant'ın, tarih ve toplum felsefesini kendisinden sonra yakından ilgilendirecek olan 'antagonizma' kavramının önemine rağmen, 'çatışkı' ile 'uyum' arasındaki ilişkiyi tam olarak gösteremediği; onun felsefesinde, bu ilişkinin böylece 'dolayım/sız/aracısız' bir şekilde ortaya koyulduğunu belirtebiliriz. Hegel'in Fenomenolojisi, bu dolayım-sızlığı ortadan kaldırmaya yönelik ilk önemli felsefedir ve 'dolayım/sız' düşüncenin ben-öteki, birey-toplum, öz-nesne ikiliklerinde, ancak ve sadece

bir 'dolayım/aracı' (Vermittlung) sayesinde aşılabildiğini göstermeye girişir. Ve Hegel, kendi praxis felsefesinde, insanî eyleme ve emek/çalışma kavramına verdiği önemle; Marx 'kendinde sınıf-kendi için sınıf' kavramsallaştırımı ile bu boşluğu doldurmaya; tarih ile praxis arasındaki ilişkiyi, ahfâkı politik olanla uzlaştırma yolunu seçerek ortaya koymaya çalışmışlardır. Gramsci şöyle der:

... praxis felsefesi Hegel felsefesinde meydana getirilen bir reform ve bir gelişmedir... Bu felsefede... 'genel olarak insan' anlayışı, ne biçimde ileri sürülürse sürülsün, reddedilmiş olup dogmatikçe 'tekçi' bütün kavramlar, genel insan 'kavramının' ya da her insanda içkin olduğu ileri sürülen 'insan doğası' kavramının ifadesi olduğu için bir kenara itilip çöktürülmüştür.⁽³⁾

Hegel'in tarih felsefesinde önemli olan şey, eş deyişle 'tarihsel insan'ın ortaya koyuluşunda dikkatleri üzerine çeken nokta, tarihsellik bilincinin, 'yan yana yaşam'dan (tek tek öznelerin biraraya gelmesi ile toplumsallığın oluştuğunu varsayan, Aydınlanma'nın kendisinden önceki gelenekle ilişkisini kestiği doğal hukuk düşüncesinden) 'birarada yaşam'a (toplumun bireylerden ayrı görül(e)mediği organik bir bütünlük düşüncesine) geçiş için zorunlu olan bilinç olmasıdır.⁽⁴⁾ 'Tarihsel ben' ya da bir başka deyişle 'tarihsel insan', 'insan doğası' ya da 'genel anlamda insan' kavramlarının eleştirildiği ve aşıldığı bir varlık kavramsallaştırmasıdır. O, bir taraftan ben ve başkası olanı, bir başka taraftan da birey ve toplumu imler. Hem 'ben' hem de 'ben-olmayan'ın

(2) Macit Gökberk (1997) Kant ve Herder'in Tarih Anlayışları, İstanbul: Yapı Kredi Yay., s. 133.

(3) Antonio Gramsci (1975) Felsefe ve Politika Sorunları, çev. Adnan Cengil, İstanbul: Payel Yay., s. 121.

(4) Hegel'in 'doğal hukuk'un duruş noktasını eleştirisi için bkz. G. W. F. Hegel (1995) Tarihte Akıl, çev. Önyaz Sözer, İstanbul: Kabaalcı Yay., s. 118.

birlikteliğidir. Potansiyel ve edimsel olanın sürekli ilişkisi ve bu ilişkinin ortak anlamıdır. Kendini başkası yoluyla bilen ya da daha doğru bir ifadeyle 'tanıyan' tarihsel varoluştur. Çerçevesendirilmeye ve sınırlandırılmaya gelmeyecek olan 'tözsellik'tir ve bir perspektifler çokluğunu içinde barındırması dolayısıyla 'ben'den daha zengin olanıdır.⁽⁵⁾

Genelde Hegel'in, Batı geleneği içinde, dünyamızı anlama yeteneğimizin, gerçekliği değişmez kurallara veya Kant'ın değişmez kategorileri ya da Platon'un Form'ları gibi sabit algılama arşetiplerine göre kavrayan bir zaman-dışı/zamanlarüstü akıl yeteneğine dayanmadığını öne süren ilk düşünür olduğu anlaşılıyor. Hegel, insan bilincinin, farklı zamanlarda farklı kapasiteleri, sınırlamaları bulunan ve tarihsel olarak ortaya çıkan bir gerçeklik olduğunu ileri sürer. Tin'in Fenomenolojisi adlı eseri, bu tarihin ana hatlarını cesurca çizme girişimidir.⁽⁶⁾

Peter Singer, Hegel'in kendinden öncekilerden çok daha ciddi bir biçimde tarih-felsefe ilişkisi üstüne düşünmüş olduğunu, bu bağlamda, "... insan doğasının nasıl olduğunu ve daima nasıl olması gerektiğini saf felsefi zeminde söyleyebileceğini düşünen Kant'ın aksine, o, Schiller'in insanlık durumuna ilişkin esasların, bir tarihsel çağdan ötekine değişeceği yönündeki önerisini kabul etmiştir."⁽⁷⁾ Bununla birlikte, dünya tarihinde bir önceki çağda edinilmiş olan kazanımların asla bütünüyle kaybolmadığını söyler.

(5) Bu kavramın açıklanışı için bkz. Ernst Cassirer (1997) *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat, İstanbul: Yapı Kredi Yay., s. 222.

(6) Brice R. Wachterhauser (2002) *Anlamada Tarih ve Dil*, İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum içinde, der. ve çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yay., s. 222.

(7) Peter Singer (2003) *Hegel*, çev. Bahar Ocal Düzgören, İstanbul: Altın Kitaplar Yay., s. 23.

(8) F. J. von Schelling (1997) *Tarih Nedir?*, çev. Ali İrgat, Felsefe Tartışmaları, 22. Kitap, İstanbul, s. 116.

"Oluşan her şey, sırf olduğu için tarihin nesnesi değildir; örneğin doğa olayları, edindikleri historik olma özelliklerini sadece, insanların eylemlerine yaptıkları etkiye borçludurlar."⁽⁸⁾ Bu bağlamda Gadamer'in de dediği gibi, ontolojik olarak zaten anlamlı olan geçmiş, sürekli olarak bugünü/şimdiyi etkilemeye devam eder. Hegel'e göre tarihsellik, "... geçmişte olup-biten her şeyin geçmişte kalmasına rağmen etkisini sürdürmekte olması halidir." Buna göre Hegel için tarihsellik, "sürekli tarihsel etkililik" olarak anlaşılabilir.

Etik, Hegel'e göre, istencin tarih felsefesidir. Bu anlamıyla da etiğin içerildiği bir hukuk felsefesinden tarih felsefesine geçiş sorunu bildirimizin başlığını oluşturmaktadır. Tarih felsefesi ile anladığımız şey ise, tarihsel olayların edimsel süreçlerinin kendilerinin yorumlanmasıdır. Bu yorumlama olayı, olguların tek tek biraraya getirilmesi ya da hepsine birden topyekûn bir açıklamaya girişme çalışması değildir, bu olamaz. Çaba, şimdinin kavramları ve sosyo-politik gereksinimleri ışığında tarihe ve tarihsel olaylara yönelim ve onları bugünün sorunları ışığında anlama ve yorumlama çabasıdır.

Kant, etik içeriklerin antropolojik değişebilirliklerinin ötesinde, bunları destekleyen ve anlaşılmasına izin veren evrensel biçimin aydınlanmasını öneriyordu. Böylece buyurucu iyi istenci yalıtıyordu: Etik, deontolojinin yeridir. Kant'tan Hegel'e gelirken, etik anlam değiştirir. Bu değişim olmadan, Hegelci eleştiri hakkı çıkamaz. Biçim içeriğin hareketi olduğu için Hegel, eti-

ği antropolojik olarak, tarihsel olarak kurulmuş nesnel ahlâkın içeriği gibi zorunlu olarak yerleştiriyor. Bu andan itibaren ödev, artık deontolojik değil, ama belirlenmiş koşullar içinde belirlenmiş eylemlerin gerçekleştirilmesidir.⁽⁹⁾

Kant'ın mükemmeliyetçi karakterdeki ahlâkının; insan varlıklarının sonlu ve mükemmel olmayan nitelikte olmalarından dolayı, bir 'Öte-Alan'da kalması gerektiğini söylediğini biliyoruz.⁽¹⁰⁾ Kant, Pratik Akılın Eleştirisi'nde şöyle der: "... Aşağı seviyede ahlâki mükemmellikten daha yükseğe yalnızca sonsuz ilerleyiş, rasyonel fakat sonlu varlıklar için olasıdır."⁽¹¹⁾ Böylece 'amaç', 'sonlu varlıklar' için bu dünyanın ötesine atılmaktadır, çünkü 'sonsuz bir ilerleyiş'te ancak ahlâki varlıkların en yüksek amacı gerçekleşebilir. Böylece Kant ahlâkın olanağını bir 'öte alan'a atmıştır. Hegel'e göre ise hakiki sonsuz, hakiki mükemmeliyet burada, bu dünyada, Sittlichkeit'ta ortaya çıkar. İstencin bütünüyle belirttik olan potansiyelleridir ki, onun hakiki sonsuz olduğunu gösterir; çünkü onun nesnesi kendisidir ve kendi gözlerinde o, bir 'başka' ya da engel değildir.⁽¹²⁾

Hegel'e göre tarih felsefesi, tarihin düşünsel yoldan incelenmesinden başka bir şey değildir. Hyppolite'in dediği gibi "insanlık tarihi üzerine düşünme ve bu tarihin tinsel anlamı, Hegel'in hareket noktasını oluşturur."⁽¹³⁾ Fakat böyle

olmakla da o, a priori bir evren planına göre hareket etmez. Tarihsel gerçeklik, tinin her dönemde kendini açtığı dinsel, sanatsal ve felsefi formlar aracılığıyla kavranılabilir. Bu formlar, birarada, her çağa damgasını vuran bir 'dünya görüşü', bir temel kavrayış modeli oluştururlar. Bunun için 'tinin ilerlemesindeki her durak', yani her tarihsel çağ, sahip olduğu dünya görüşünün kavranmasıyla anlaşılabilir.

Kant için uluslararası ilişkilerin artan karmaşıklığı; ki devletler arasındaki karşılıklı ilişkilerin sofistike olmasını sağlamıştır, üzerinde ebedi barışın kurulabileceği ihtiyatlı temeli kuracaktır. Hegel de bu karmaşıklığın farkındadır fakat bundan o, Kant'ın çıkardığı dersin tersini çıkarır, yani böyle bir arap-saçı/karmaşık ağ aklın kendisine indirgenemez.⁽¹⁴⁾ Hegel, toplum içinde brüt insan varlıklar arasındaki ölüm kalım mücadelesinin, vatandaşlar arasında karşılıklı tanıma/kabul görmenin toplumsal olarak dolaylanmış bir formuna dönüşebileceğinin olası olduğunu gösterir. O, böyle bir hesaplamamın mantığının neden uluslararası ilişkilere genişletilmesi gerektiğine dair bir çıkarımsama vermez. Kant, insanî eylemlerin kesin olmayan, plansız olan tarafının, bir bütün olarak, sisteme uygunluğunda düşünüldüğünde, böyle bir genişleme fikrini beklenti dahilinde tutar ve Hegel'in tersine o geleceğe bakar. Kant, şimdi ile geçmiş arasındaki ilişki-

(9) Michele Jalley (2002) *"Kant, Hegel ve Etik"*, Hegel ve Aydınlanma Yüzyılı içinde, çev. Hüsen Portakal, İstanbul: Cem Yay., s. 147.

(10) G. W. F. Hegel (1974) *Hegel's Lectures on the History of Philosophy, Cilt III*, çev. E. S. Haldane ve F. H. Simson, London: Routledge and Kegan Paul; New York: The Humanities Press, s. 461.

(11) I. Kant (1956) *Critique of Practical Reason*, çev. L. White Beck, Indianapolis: Macmillan Publishing Company, s. 127.

(12) G. W. F. Hegel (1980) *Hegel's Philosophy of Right*, çev. T. M. Knox, London; Oxford; New York: Oxford University Press, § 22.

(13) Jean Hyppolite, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Ana Hatları'nın Fransızca baskısına sunuş yazısı*, G. W. F. Hegel (2004) *Hukuk Felsefesinin Prensipleri içinde*, çev. Cenap Karıkaya, İstanbul: Sosyal Yay.

(14) G. W. F. Hegel (1980) *Hegel's Philosophy of Right*, çev. T. M. Knox, London; Oxford; New York: Oxford University Press, § 340.

sellığı ve geçmişte olmuş olan tarihsel olaylarla ilişkiseliliği ortaya koymaz. Bu anlamda yapmış olduğu tarih felsefesi, Herder'in, Schlegel'in ve Hegel'in yapmış oldukları gibi olgu-değer ilişkisi ve etkileşiminden oluşan bir tarih felsefesi değildir. O daha çok, tarihsel ya da tarihselci bir düşünceden yola çıkarak değil, gelenekle ve tarihle ilişkisi yarım yamalak olan bir Aydınlanma Çağı düşüncesini tercih eder. Gelenekle ve, konumuz gereği söyleyecek olursak, varolan toplumun tarihinden ve hukukundan hareketle değil; doğal hukukun, geçmişin anlamını yoksayan ve kendi duruş noktasını bir 'Anfang', yani bir başlangıç olarak belirleyen mantıksalci kurgusundan hareket eder. Bu nedenle de antagonizmadan birliğe/uyuma geçiş sorunu, Kategorik İmperatifin duruş noktasıyla cevap verilebilecek bir tarih felsefesi ve politik felsefe ile çözümlenemez ve bu çaba, ahlâk felsefesi ile hukuk arasındaki ilişkiyi sağlamada nafite bir çaba olacaktır. Geçmiş bir karanlık çağ olarak adlandırıp, ondan kopuk bir şimdi ile başlangıç yapmak değil, geçmişle hesaplaşan ve onun nasıl bugüne dönüştüğünü, tarihte saklı kalmış anlamı ortaya çıkararak elde etmek önemlidir. Ancak ve sadece, varolan geleneklerden, kurumlardan ve ortak bir tarihten beslenen düşünce, verili olandaki rasyonelliği açıklığı ile gösterme girişimi olacak, her türden bir 'şimdizilik' soyutlamasının yegane aşılabildiği düzlem olacaktır.

Kant için, dışsal belirlenimlerden kurtulmuş bir otonom öznenin ancak ahlâki bir eylem gerçekleştirebileceği yalın gerçeğinden hareket edersek ve böyle eyleyen bir öznenin, numenal bir

niteliğe sahip olabileceğini söylersek; nihai son olarak belirlenmiş bir amaçlar krallığı evrenine doğru ilerleyen bir tarihte, koşulların gelişiminden bahsetmek, numenal ve fenomenal alanlar arasında ilişkisellik kurmak anlamına gelecektir. Kant felsefesinin genelinde, gelişme düşüncesinin kendisi bizi hep bu soruna geri döndürür. "Ahlâki eylemin doğası, numenal öznenin rasyonel öz-belirleniminden ortaya çıktığı için, Doğada fenomenal özneyi etkileyen hiçbir şey ortaya çıkamaz. Bu nedendir ki, Doğanın ya da onun bir parçası olan insanın tarihsel soruşturulmasının; Doğa bir ahlâki amaç, bir nihai son taşır gibi Doğa yoluyla açıklanması, Kant'ın Doğa kavrayışı ile uyumsuz olduğundan dolayı tutarlı olmayacaktır."⁽¹⁵⁾ Çünkü Kant'ın, ahlâki kararın koşullanmamış doğası görüşünün baskınlığı karşısında, eylemlerin tezahür alanı olarak düşünülecek olan tarihin, felsefi olarak açıklanması büyük bir sorunu beraberinde getirecektir.

Leon Pompa, Kant için bir olasılığın, pratik aklı, kendi gelişimi içinde düşünmenin meşru olup olmayacağı sorusunu gündeme getiriyor ve bunun nasıl olası olabileceğini görmenin zor olduğunu, çünkü pratik aklın, ne zamanda ne de mekânda varolmayan numenal öznenin bir yüzü olduğunu, bu nedenle de değişimin izleri için zorunlu koşulları aştığını söylüyor. Böylece yukarıda da belirttiğimiz gibi onun, gelişim kavramına uygulanması olanaksız olacaktır, ne de kendisinin gelişimine izin verilebilecektir.⁽¹⁶⁾

Hegel'in tarihsel fenomenolojik betimleme yöntemi, devletlerarası hukuk söz konusu olduğunda sessiz kalır ya da

sessiz kalmayı tercih eder, çünkü öncelik, devletlerarası ilişkilerin fenomenolojik betimlenmesinin görece daha zor olan karmaşıklığındansa; soyut hak/yasa, ahlâklılık ve etik yaşamı konu edinen Hukuk Felsefesinin Anahatları'nın son bölümünde işlenen ve nesnel tinin en üst noktası olan devletin kendisinin çözümlenmesine verilmelidir. Bugünün problemleri ile geçmişin sürekli etkisi arasındaki kopuklukları ve birleşmeleri göstererek, özneliğin nesnel yapıdan ayrı olmadığı site yaşamıyla, modern zamanın özgür ya da öznel istenci arasındaki sentez sağlanmalıdır. Modernitenin getirdiği problemleri ilk defa bütünlükleri dahilinde ele alan ve onlara açıklama getiren Hegel için, geleneksel Gemeinschaftların kayboluşu, sekularizasyon sürecinin almış olduğu yeni yapı, bireyin yabancılaşması ve atomizasyon sorunu; ancak ve sadece, ahlâk felsefesinin hukuk felsefesi ile birlikte düşünülmesi sonucu çözümlenebilir olan sorunlardır. Onu bu bağlantıya iten temel neden, toplumun baskın değerlerinin nasıl çoğulcu, bireysellikçi, merkezden uzaklaştırıcı eğilimlerle birlikte ele alınabileceği problemidir. Toplumun bu alarm durumunda alabileceği durum ile özel ve kamusal alanların ayrılması ile parçalanmış toplumsal yapının nasıl hayatta kalacağı sorusu, Hegel için, formalist doğal hukuk teorisinin nötralizasyonuna ve onun dualizmindeki, geçmiş ile bugün arasındaki karşıtlık gibi geleneksel karşıtlıkların, içinde ortadan kalkacağı diyalektik bütünselliği sergileme sorusuna verilecek cevaptadır gizlidir.

Hyppolite'in çok yerinde ifadesiyle, Hukuk Felsefesinin Anahatları'nın ortaya attığı ve yeni olan problem, tinin mekânda yer tutmayla uzlaştırılması ol-

mayıp, tin ile zamanın uzlaştırılması problemidir. Bu uzlaştırmayı gerçekleştiren dolayım/aracı tarihtir. İnsan özgürlüğünü, mekân ve doğal olanı aşan bir şey olarak düşünüp soyut ve negatif bir özgürlük kavramında kalmak değil, tarihte ve tarih dolayımıyla açıklamaya çalışmak temel yönelim olmalıdır. Bu kavrayışın kendisi, felsefe tarihinde bir paradigma değişikliğidir. Çünkü ancak bu şekilde öznel özgürlüğün olanağı, daha geniş anlamıyla, eş deyişle nesnel tin alanında anlaşılmaya çalışılır. Özgürlük-nedensellik, özne-nesne, birey-toplum dualistik öğeleri, tarihsel açıklanmalarını diyalektik bir bütünsellikte anlam kazanarak bulurlar.

Antik Yunan'ın etik ve politik kavrayışında ne özgürlük anlayışı ne de tarihsellik düşüncesi vardır. Her ikisinin de kısmen ve ayrı ayrı ortaya koyulduğunu düşünsek de, özgürlüğün tarihsel olarak ortaya konuluşu gibi bir düşünmeye rastlayamayız. Modern felsefenin özgürlük ve yasallık anlayışına baktığımızda ise, kabaca, özgürlüğün maddeden kurtuluşu ya da mekâna/doğaya göre ele alınışı düşüncesi ön plandadır. Oysa ki Hegel felsefesinde ilk defa özgürlük tarih temelinde, tarih ise özgürlük dolayımıyla açıklanmaya girilmiştir. Felsefe yepyeni bir anlamda zaman ve tarihsellik anlayışıyla karşılaşmıştır. Bu bağlamda doğaya olan bağımlılığın yerini, doğayı da içine alan bir tinsel alana/yani toplumsal ve tarihsel olana bağımlılık ortaya çıkmıştır. Bundan sonra problemimizin temelini oluşturan şey; doğaya olan bağımlılığın değil, kendi yaratımız olan 'doğal-olmayan'a bağımlılığın, eş deyişle, insanın kendi emeği ve ürününe olan bağımlılığının ortadan kaldırılması olmuştur. Çünkü önce doğa üzerinde in-

(15) Leon Pompa (1992) "Philosophical History in Kant and Hegel", *Hegel's Critique of Kant içinde*, haz. Stephen Priest, Hampshire: Gregg Revivals, s. 188.

(16) A.g.e., s. 188.

san kendi istencini dışa vuruyor; sonra araçtan makineye geçiliyor. Burada niteliksel bir değişim gerçekleşiyor. Hegel böyle bir tarihsel gelişim sürecini ortaya koyarken, olgunun olumsuzluğunun da farkında olduğunu şu dile getirişle belirtiyor: "... insanın doğaya karşı kullandığı ve doğanın özgünlüğünün gerisinde bulunan hile, insandan ölç almaktadır."⁽¹⁷⁾

Son olarak belirtmek istediğim şey şu olacak: İnsanın en büyük talihsizliği

ve bunun sonunda da mutsuzluğu, kendi eylemlerine esas olan şeyi ve bu şeyin 'tarih'le olan ilişkisini unutmamasıdır. "Bireysellik ile karışan soyut insanı-yetçilik, insanı tarihiyle uzlaştıramaz. İnsanlık tarihi, her biri bir somut Evrensel olan halkların veya devletlerin tarihidir. Öyleyse, doğal, yani rasyonel hukuk felsefesi, devletin düşüncesi olacaktır."⁽¹⁸⁾

E K:

Tarihte Akıl: Tarih Felsefesine Bir Giriş^(*)

G.W.F Hegel
(Çev. Güçlü Ateşoğlu)

I.Özgürlük İdeası

Tinin doğası onun doğrudan karşısı olana –Maddeye- bir bakışla anlaşılabilir. Maddenin özü yerçekimidir, Tinin özü –onun tözü- ise Özgürlüktür. Bu herkes için çabucak akla yatkın olacaktır ki, diğer özellikleri arasında Tin, Özgürlüğe de iyedir. Fakat felsefe bize Tinin 'bütün' özelliklerinin yalnızca Özgürlük yoluyla var olduğunu öğretir. Bütün hepsi Özgürlüğün elde edilmesinde araçtır; bütün hepsi bunu, yalnızca bunu araştırır ve ortaya koyar. Bu özgürlüğün Tinin biricik/tek hakikati olduğu spekülâtif felsefenin bir kavra-

yışıdır. Madde, bir merkez noktasına doğru eğilimi yoluyla yerçekimine iye-dir; temelde o, karma bir yapıya sahiptir ve birbirlerini dışıyalayan parçalardan oluşmuştur. Birliğini ve bu birlikteki ortadan kalkışını araştırır/arar/çabalar; karşıtı arar.⁽¹⁾ Bunu sağladığı takdirde daha fazla madde olarak kalamayacak ve yokolacaktır. İdeallığe doğru çabalar çünkü birlik içinde o, ideal olarak varolur. Karşıt bir şekilde Tin, kendinde kendi merkezine iye olandır. Kendi dışında birliğe sahip değildir fakat onu kurar; o, kendinde ve kendiyledir. Mad-denin tözü kendi dışındadır; Tin, ken-

dinde varolandır (başkasına gerek duymayan varoluştur). Fakat kesin olarak bu Özgürlüktür. Çünkü bağımlı olduğunda, kendim olmayan başka bir şeyle kendimi eş tutarım. Dışsal olan bir şeyden bağımsız olarak varolamam. Kendimde olduğum zaman özgürümdür. Tinin bu başkasına gerek duymayan varoluşu özbilincidir, kendinin bilincidir.

Bilincinde iki şey birbirinden ayrı tutulmalıdır, ilki, bildiğim şey; ikincisi ise, bildiğim ne olduğudur. Özbilincinde ikisi bir olur, çakışır çünkü Tin kendini bilir. O kendi doğasının hükmüdür ve aynı zamanda kendine geldiği, kendisini ürettiği, (potansiyel olarak) kendindeliğini edimsel hale getirdiği etkinliktir. Bu soyut betimlemeyi izleyerek dünya tarihinin, kendi doğasının bilgisini elde etmeye çabalayan tinin ortaya koyuluşu olduğu söylenilebilir. Tohum, ağacın bütün doğasını, onun meyvesinin şeklini ve tadını kendinde taşıdığından Tinin ilk izleri de hemen hemen tarihin bütününe içerir. Doğulular, bu tinin –insan anlamında- özgür olduğunu henüz bilmiyorlardı. Ve bunu bilmediklerinden özgür değillerdir. Onlar yalnızca 'tek'in [tek bir kişinin] özgür olduğunu düşünüyorlardı; bu nedenden dolayıdır ki böyle bir özgürlük yalnızca tutkunun keyfiyeti, vahşiliği ve sönüklüğüdür ya da muhtemelen isteğin yumuşaklığı ve uysallığıdır –doğanın bir rastlantısı, böylece de yine keyfiyet olmanın dışında hiçbir şeydir. Dolayısıyla bu 'tek kişi' yalnızca bir despottur, özgür bir insan değildir. Özgürlüğün bilinci ilk Grekler arasında ortaya çıkmıştır ve bu nedendir ki onlar özgürdüler. Fakat onlar, benzer bir şekilde Romalılar da, yalnızca 'bazıları'nın özgür olduğunu biliyorlardı –insanın in-

san olarak özgür olduğunu değil. Platon ve Aristoteles de bunu bilmiyorlardı. Bu nedenle Grekler, yalnızca üzerinde bütün yaşamlarının ve görkemli özgürlüklerinin sürdürülmesinin temellendiği köleliğe sahiplerdi fakat özgürlüklerinin kendisi kısmen rastlantısal, geçici ve sınırlı bir çiçeklenme, insan doğasının kısmen sert bir köleliği idi. Hıristiyanlık sayesinde yalnızca Germen halkları, insanın insan olarak özgür olduğunu ve Tinin özgürlüğünün insan doğasının özü olduğunu kavradılar. Bu kavrayış ilk, tinin en iç alanı olan dinde ortaya çıktı⁽²⁾ fakat seküler dünyada onunla tanışmak uygarlığın ancak uzun ve büyük bir güç ile çözebileceği ve yerine getirebileceği daha büyük bir görevdi. Böylece kölelik, Hıristiyan dininin kabulü ile dolaysızca sona ermedi. Özgürlük devletlerde hemen hakim olmadı, ne de akıl yönetimlerde ve anayasalarda. İlkenin seküler koşullara uygulanması, seküler dünyaya nüfuz etmesi ve ona esaslı bir biçim kazandırması, tam olarak uzun bir tarihsel süreçtir. Şu ana kadar ben, ilkenin kendisi ile uygulaması, ona bir giriş ile tinin ve yaşamın edimselliğinin realitedeki hükmü arasındaki ayırımı dikkat çektim. Bu bilimimizin temel bir olgusudur ve akıllarda sürekli olarak tutulmalı, unutulmamalıdır. Özbilincin ve özgürlüğün Hıristiyan ilkesinde de işaret ettiğimiz gibi, kendini genel anlamda özgürlük ilkesinde gösterir. Dünya tarihi özgürlük bilincinin ilerlemesidir [özgürlük bilincindeki ilerlemedir] –bu da bizim araştırmak zorunda olduğumuz bir ilerlemedir.

Özgürlük bilincinin –bizim mutlak anlamda tüm insanların, insan olmalarından dolayı özgür olduklarını bilirken

(17) Hegel, *Realphilosophie I*, ss. 125-6, 127'den aktaran Marie-Jeanne Königson (2002) "Hegel, Adam Smith ve Diderot", Hegel ve Aydınlanma Yüzyılı, çev. Hüsen Portakal, İstanbul: Cem Yay., s. 57.

(18) *Hyppolite*, a.g.e., ss. 12-3.

(*) *Reason in History: A General Introduction to the Philosophy of History*, çev. Robert S. Hartman, *The Library of Liberal Arts*, Indiana, 1953, ss. 22-4, 76-7'den çevrilmiştir.

(1) *Bkz. Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*, § 262.

(2) "Yahudi Halkı Üzerine", *Dünya Tarihi Felsefesi*, Bölüm III, Seksiyon III, Ch. 2.

Doğuluların yalnızca 'tek'in [tek bir kişinin] özgür olduğunu, Grek ve Romalıların ise 'bazıları'nın özgür olduğunu bildiği özgürlük bilincinin- çeşitli dereceleri üzerindeki başlangıç/temel ilke aynı zamanda dünya tarihinin doğal bir bölünmesidir ve inceleyeceğimiz ana meseledir.

(...)

IV. Dünya Tarihinin Gidişi

2. Tarihin Başlangıcı

(...)

Yalnızca yasaların bilincinin olduğu devletlerde eylemler açıkça ortaya çıkar ve yeterince açık olan onların [yasaların] bilinci ile kayıtların [eylemlerin kaydının] saklanması olası ve istenilen/gereksinilen bir şey olur. Hint yazın alanının hazineleriyle tanışık olan herkes için çarpıcı olan şey, en derinlikli tinsel ürünleri olan böyle bir ülkenin bir tarihinin olmamasıdır. Bu bağlamda o, en eski çağlara kadar giden olağanüstü bir tarihe sahip olan Çin'in göze çarpan derecede karşıtıdır. Hindistan sadece eski din kitaplarının ve göz alıcı şiir eserlerinin değil, bununla birlikte eski kanunnamelerin de sahibidir – fakat tarihi yoktur. Bu ülkede toplumu parça parça etmeye başlayan örgütlenme itki- si, kastların doğal ayrımlarında donup kalmıştı. Böylece yurttaşlık haklarıyla ilgili yasalar, yurttaşları kastların doğal ayrımlarına bağlı kılıyordu. Onlar, daha yüksek kastın daha aşağıdakilere karşı, karşılıklı yetki ve haklarını – haklıdan çok haksız- önceden belirliyordu. Bununla ahlakilik ögesi, muhteşem

Hint yaşamından ve imparatorluklarından sürgün edilmiştir. Kast sistemine olan bu kölelikten dolayı, bütün tarihsel ilişkisinde vahşi bir keyfiyet, gelip geçici bir telaşlılık ve koşuşturma ile gerçekten de ilerleme ya da gelişimin nihai amacına uymayan bir öfkellik [hali] vardır. Böylelikle Mnemosyne'yi⁽³⁾ anmayı imleyecek ne bir sunu nesnesi ne de düşünen bir bellek vardır. Vahşiliği derin olan bir imgelem bütün yüzeyde dolaşmaktadır; oysa tarih yaratmak için, aynı zamanda kendinde tözsel bir özgürlüğe iye gerçekleşecek bir amaca sahip olması gerekirdi.

Hukuk Felsefesinin Ana Hatları(*)

G.W.F. Hegel

(...)

iii) Devlet

c) Dünya Tarihi

(§350)

İdeanın mutlak hakkı, evlilik ve tarımla başlayan nesnel kurumlarda ve açık ve net yasalarda varoluşa ilk adımını atar (§203'e Not); bu hakkın ilahi yasa ve onay biçiminde ya da güç kullanımını ve haksızlık biçiminde gerçekleşip gerçekleşmediği farketmez. Bu hak, devletleri kuran kahramanların hakkıdır.

(§351)

Aynı düşünce uygarlaşmış ulusları, devletin olmazsa olmaz oluşturuçuları olan kurumlardan yoksun kalanlara, barbarlar olarak davranmalarını ve onları böyle kabul etmelerini geçerli kılar. Böylece çoban bir halk, avcılara barbarlar olarak davranır ve her ikisi de,

tarımla uğraşanların bakış açısına göre barbardır. Uygarlaşmış bir ulus, kendilerinin haklarıyla barbarlarınkinin eşit olmayacağını bilincindedir ve onların otonomisini [özerkliğini] yalnızca biçimsel olarak görür.

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

(§352)

Somut İdealar, ulus tineri [Völker-geister], hakikatlerini ve belirlenimlerini/yazgılarını [Bestimmung] mutlak evrensellik, eş deyişle dünya tini olan somut İdeada bulur. Onun tahtı etrafında bütün hepsi, onun gerçekleşmesinin failleri, ihtişamının süsleyicileri ve işaretleri olarak dururlar. Tin olarak o, kendisinin mutlak bilgisine doğru, bunun için de bilincini, dolaysız pekinlik biçiminden kendisine getiren özgürleş-tirmeye doğru, edimsel/gerçekleşen hareketinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla, özgürleşme sürecindeki – eş deyişle dünya-tarihsel alanlardaki- bu öz-bilincin oluşumunun ilkeleri sayıca dörttür.

(§353)

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

İkinci ilke, bu tözsel tinin bilgiye sahip olmasıdır ki, burada tin hem kendisinin olumlu içeriğidir hem de kendisinin gerçekleşmesi, dirimli/yaşayan biçimi olan onun bireysel kendisi için

(4) İngilizce çevirideki 'realm', krallık, dünya, alem diye de karşılık bulabilir –ç.n.

varlığıdır – eş deyişle güzellik olan törel bireyiliktir [Individualität].

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

Oluşumun [Gestaltung] dördüncü ilkesi, bu tinsel karşıtlığın öyle bir şekilde dönüşümüdür ki, tin kendi içsellik-ğinde hakikatini ve somut özünü elde eder ve nesnel dünyayla barışır, onda kendini evinde rahat hisseder. Ve de bu tin, asıl tözsellikine geri döndürüldüğünden sonsuz karşıtlıktan geriye dönmüş olan tindir; kendi hakikatini, düşünce olarak ve hukuki bir gerçekle-şim/edimsellik dünyası olarak üretir ve bilir.

(§354)

Bu dört ilkeye uygun bir şekilde, dünya-tarihsel alan⁽⁴⁾ da sayıca dörttür: i) Doğu, ii) Yunan, iii) Roma ve iv) Germen.

(§355)

i) Doğu Dünyası

Bu ilk alanın dünya görüşü içsel bir şekilde ayırumlaşmamış tözselliktir; ataerkilce yönetilen doğal topluluklarda ortaya çıkar. Bu görüşe göre, dünyevi yönetim şekli teokrasidir; yönetici de yüksek bir rahip ya da tanrının kendisidir; dinsel ya da ahlaki emirler –hatta görenekler- aynı zamanda doğal ve pozitif hukukken, anayasa ve yasama da bundan farklı olmayarak dinin kendisidir. Bu görkemli bütün içinde, bireysel kişilik hiçbir hakka sahip değildir ve bütünüyle yok olur; dışsal doğa dolaysızca ilahi olur ya da tanrının bir süsüdür; ve de varolan/edimsel dünyanın ta-

(3) Mnemosyne: Bu terim Eski Yunan'da bellek tanrıçası olarak bilinen 'Mnemosyne'den gelmektedir. Mnemosyne, Uranos ile Gaia'nın kızıdır. Rivayete göre bellek tanrıçası, güzel bir kız olan Mnemosyne'yi seven Zeus, onu elde etmek için yakışıklı bir çoban kılığına girmiş, onunla evlenmiş ve ondan dokuz Musa 'İlham perileri' doğmuştur (ç.n).

(4) Elements of the Philosophy of Right, çev. H. B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge, 1995 ve Hegel's Philosophy of Right, çev. T. M. Knox, Oxford University Press, London, Oxford, New York, 1980'den karşılaştırılmalı olarak çevrilmiştir.

rihi şiidir. Geleneklerin, yönetim ile devletin çeşitli biçimleri arasında gelişen farklar yasaların yerini alır ve hatta nerede gelenekler basitse, bu farklar hantal, karmaşık ve boş inançtan kaynaklanan seremoniler haline gelir –kişisel iktidar ve keyfi kuralların rastlantı-sallığı [Zufälligkeiten] halini alır- ve toplumsal sınıf farklılıkları, doğal kast sisteminde katlaşır. Sonuç olarak, Doğunun devleti yalnızca kendi deviminde yaşamayı sürdürür; hiçbir şey kalıcı olmadığından ve sağlam gözükken şeyler de fosilleştiğinden bu devim dışı doğrudur ve sonunda dizginsiz/ilkel bir öfke ve yıkım halini alır. Böyle bir devletin iç huzuru, [politik olmayan bir] özel yaşamın huzurudur ve güçsüzlük ile tükenmişlik içine batmadır.

Tinselliğin henüz tözsel ve doğal olduğu devletin gelişimindeki [Staatsbildung] bir uğrak, bir biçim olarak her devletin tarihinin mutlak başlangıcını oluşturur. Bu öğrenme, derin algılayış ve Dr. Stühr'un, genel olarak tarih ve anayasal tarihe rasyonel bir bakışı açık kıldığı eseri Doğal Devletlerin Çöküşü'ndeki gibi (Berlin, 1812), tek tek devletlerin tarihinc gönderme yapılarak vurgulanır ve gösterilir. Yazar aynı zamanda öznellik ilkesinin ve özbilinçli özgürlüğün Germetik ulusta ortaya konduğunu göstermektedir; fakat denemesi doğal devletlerin ötesine gidemeyeceğinden dolayı bu ilke yalnızca, ya huzursuz bir hareketlilik, insani keyfiyet ve yozlaşma olarak görünen ya da özbilinçli tözsellüğün nesnellğine ya da örgütlenmiş bir hukuksallığa/yasalığa kadar geliştirilmemiş tekil duygu biçimini varsayan bir noktaya kadar izlenir.

(5) Büyük bir olasılıkla Eleusis gizemciliğine gönderme yapıyor –ç.n.

(6) Antik Yunan, her biri kendi 'tin'ine ve otonomisine [özzerkliliğine] sahip şehir-devletleri çokluğuna bölünmüştür –ç.n.

(7) Roma Cumhuriyeti'nin daha erken çağlarında –ç.n.

(§356)

ii) Grek Dünyası

Bu alanda, sonlu ve sonsuzun tözsel birliği ortaya konur; fakat yalnızca geleneksel imgelerde ve gizli olanın donuk/belli belirsiz bir hatırlanmasında üzeri örtülmüş gizemli bir arka plan olarak.⁽⁵⁾ Kendini başkalaştıran tinin bireysel tinselliğe ve bilginin gün ışığına yeniden doğması, bu arka plan/dayanak [substratum] güzel, özgür ve yüce bir ahlakilik [etik yaşam-Sittlichkeit] olmaya değiştirilip dönüştürülür. Buna bağlı olarak bu belirlenim içinde, bireysel kişilik ilkesi meydana çıkar; daha henüz kendine dalıp gitmemesine [kendini tam olarak tanınamasına –ç.n.] rağmen ideal birliğini hala kaybetmez. Sonuç olarak bütün, tek tek ulusal tinlerin [Volksgeister] bir dizisine bölünür⁽⁶⁾ ve bir taraftan istencin nihai kararı, henüz kendisi-için varlık'a sahip özbilincin öznelliğine görevi vermemiştir; fakat onun dışında ve onun üstünde duran bir güce vermiştir (bkz. §279'a not); diğer taraftan ise, gereksinimlerle ilişkili olan tikellik daha henüz özgürlüğün alanının bir parçası olmamıştır çünkü hala bir kölelik sınıfına bırakılmıştır.

(§357)

iii) Roma Dünyası

Bu alanda, farklılaşma sonuç noktasına taşınır ve ahlakilik [Sittlichkeit], bir taraftan amaçsızca tek tek kişilerin özbilinci, diğer taraftan ise soyut evrensellik karşıt uçlarına ayrılır.⁽⁷⁾ Bu karşıtlık, aristokrasinin tözsel sezgisi ile demokratik biçimin özgür kişilik ilkesi arasındaki çatışmayla başlar. Karşıtlık büyüdüğünde, bu karşıtlardan ilki, boş inanca ve vicdansızca kendi iktidarını

düşünmeyi devamlı kılmaya doğru gelişirken ikincisi [plebler] de, bir ayak takımı oluncaya değin yozlaşmaya doğru akıp gider.⁽⁸⁾ Buna bağlı olarak, bütün dağılır ve sonuç evrensel bir talih-sizlik ve ahlakiliğin [Sittlichkeit] yıkımı olur. Ulusal kahramanlar Pantheon'un⁽⁹⁾ birliğinde yavaş yavaş gözden silinip ortadan kalkarlar; tüm bireyler, soyut yasalara sahip olmaları anlamında özel kişiler seviyesine inerler ve yalnızca onları birbirlerine bağlayan tek bir bağ kalır, o da soyut ve doymak bilmez öz-istençleridir [kendi kişisel istekleridir].

(§358)

iv) Germetik Dünyası

Böylece Tin ve onun dünyası, yazgının sonsuz kederine⁽¹⁰⁾ –ki bunun için bir halk, Yahudi halkı seçilmişti- gömülür ve onda kaybolur. Tin burada mutlak olumsuzluğun karşı ucunda kendine geri çekilir. Bu mutlak bir dönüm noktasıdır; tin bu durumdan çıkarak içsel karakterinin sonsuz olumluluğunu, eş deyişle ilahi ve insani doğanın birliği ilkesini; hakikat ile özbilinçte ve öznellikte açığa çıkan özgürlük olan, nesnel hakikat ve özgürlüğün uzlaşmasını kavrar; böylece kuzeyin ve Germetik halkların ilkelerinin, kendilerini ifade edişlerindeki uzlaşma güvence altına alınır.

(§359)

Her şeyden önce bu ilke, içe doğru ve soyut bir ilkedir; inanç, sevgi ve umut, bütün çelişkilerin uzlaşımı ve çözümlü olarak duyguda varolur. Daha sonra içeriğini gerçek kılmaya ve özbilinçli rasyonelliğe yükselterek onu yü-

reğin, sadakatin ve özgür insanların yoldaşlığını izleyen dünyevi bir alan olmaya zorlar; tinin öznel olduğu bu alana ham, kaba bireysel kapris ile barbarca yapıp etmeler, tavırlar denk düşer. Öte dünyaya karşı tinin ortaya çıktığı bu alan, anıksal bir alandır ve içeriği gerçekten anlığın hakikatidir. Ancak henüz düşünceye çıkarılmamış ve bu nedenle de hala barbarca imgelerde örtük/gizli bir hakikattir. Bu öte dünya, dünyevi yürek [duygu] üzerindeki tinin gücü olarak, ikincisinc karşı zorlayıcı ve korkutucu bir güç olarak edimde bulunur.

(§360)

Bu iki alan,⁽¹¹⁾ aynı zamanda tek bir birlik ve İdea'da kök salmış olmakla birlikte birbirlerinden ayrılmış bir şekilde dururlar. Burada onların ayrılması mutlak bir karşıtlıkta derinleşir ve böylece amansızca bir mücadele, tin alanının göksellik alanından burada ve şimdinin dünyasına, olgunun ve fikrin ortak dünyasına inmesi sürecini doğurur. Diğer taraftan dünyevi alan, soyut bağımsızlığını düşünce ile rasyonel varlık ve bilme ilkesine, eş deyişle hakkın ve yasanın [hukukun] rasyonelliği seviyesine çıkartır. Bu yolla onların karşıtlığı [dünyevi olanla olmayanın karşıtlığı], örtük olarak özünü [onu o yapan neliği] kaybeder ve ortadan kalkar. Olgun alanı barbarlığını ve hakça olmayan kaprisliliğini [keyfiyetini] bir tarafa bırakır ve böylece hakikat alanı öte dünya(cılığ) ve onun keyfi iktidarını ortadan kaldırır; bunun sonucunda, bir imge olarak devlet ile aklın gerçikleşmesini [edimselliğini] niteleyen

(8) Gracchi zamanından Augustus zamanına kadarki dönemde cumhuriyetin son buluşuna gönderme yapıyor –ç.n.

(9) İmparatorların tanrılaşmasına gönderme yapıyor –ç.n.

(10) Bu sözlerle Hegel, başka bir yerde olduğu gibi burada da tanrının öldüğünü duyumsatan 'çarmıh'a gönderme yapıyor –ç.n.

(11) Ortaçağ kilisesi ve Ortaçağ İmparatorluğuna gönderme yapıyor –ç.n.

rihi şiidir. Geleneklerin, yönetim ile devletin çeşitli biçimleri arasında gelişen farklar yasaların yerini alır ve hatta nerede gelenekler basitse, bu farklar hantal, karmaşık ve boş inançtan kaynaklanan seremoniler haline gelir –kişisel iktidar ve keyfi kuralların rastlantısalılığı [Zufälligkeiten] halini alır- ve toplumsal sınıf farklılıkları, doğal kast sisteminde katılır. Sonuç olarak, Doğunun devleti yalnızca kendi devriminde yaşamayı sürdürür; hiçbir şey kalıcı olmadığından ve sağlam gözükken şeyler de fosilleştiğinden bu devim dışı doğrudur ve sonunda dizginsiz/ilkel bir öfke ve yıkım halini alır. Böyle bir devletin iç huzuru, [politik olmayan bir] özel yaşamın huzurudur ve güçsüzlük ile tükenmişlik içine batmadır.

Tinselliğin henüz tözsel ve doğal olduğu devletin gelişimindeki [Staatsbildung] bir uğrak, bir biçim olarak her devletin tarihinin mutlak başlangıcını oluşturur. Bu öğrenme, derin algılayış ve Dr. Stühr'un, genel olarak tarih ve anayasal tarihe rasyonel bir bakışı açık kıldığı eseri Doğal Devletlerin Çöküşü'ndeki gibi (Berlin, 1812), tek tek devletlerin tarihine gönderme yapılarak vurgulanır ve gösterilir. Yazar aynı zamanda öznellik ilkesinin ve özbilinçli özgürlüğün Germenik ulusta ortaya konduğunu göstermektedir; fakat denemesi doğal devletlerin ötesine gidemeyeceğinden dolayı bu ilke yalnızca, ya huzursuz bir hareketlilik, insani keyfiyet ve yozlaşma olarak görünen ya da özbilinçli tözsellüğün nesnellğine ya da örgütlenmiş bir hukuksallığa/yasalılığa kadar geliştirilmemiş tekil duygu biçimini varsayan bir noktaya kadar izlenir.

(5) Büyük bir olasılıkla Eleusis gizemciliğine gönderme yapıyor –ç.n.

(6) Antik Yunan, her biri kendi 'tin'ine ve otonomisine [özzerkliğine] sahip şehir-devletleri çokluğuna bölünmüştür –ç.n.

(7) Roma Cumhuriyeti'nin daha erken çağlarında –ç.n.

(§356)

ii) Grek Dünyası

Bu alanda, sonlu ve sonsuzun tözsel birliği ortaya konur; fakat yalnızca geleneksel imgelerde ve gizli olanın donuk/belli belirsiz bir hatırlanmasında üzeri örtülmüş gizemli bir arka plan olarak.⁽⁵⁾ Kendini başkalaştıran tinin bireysel tinselliğe ve bilginin gün ışığına yeniden doğması, bu arka plan/dayanak [substratum] güzel, özgür ve yüce bir ahlakilik [etik yaşam-Sittlichkeit] olmaya değiştirilip dönüştürülür. Buna bağlı olarak bu belirlenim içinde, bireysel kişilik ilkesi meydana çıkar; daha henüz kendine dalıp gitmemesine [kendini tam olarak tanımamasına –ç.n.] rağmen ideal birliğini hala kaybetmez. Sonuç olarak bütün, tek tek ulusal tinlerin [Volksgesister] bir dizisine bölünür.⁽⁶⁾ ve bir taraftan istencin nihai kararı, henüz kendisi-için varlık'a sahip özbilincin öznelliğine görevi vermemiştir; fakat onun dışında ve onun üstünde duran bir güce vermiştir (bkz. §279'a not); diğer taraftan ise, gereksinimlerle ilişkili olan tikellik daha henüz özgürlüğün alanının bir parçası olmamıştır çünkü hala bir kölelik sınıfına bırakılmıştır.

(§357)

iii) Roma Dünyası

Bu alanda, farklılaşma sonuç noktasına taşınır ve ahlakilik [Sittlichkeit], bir taraftan amaçsızca tek tek kişilerin özbilinci, diğer taraftan ise soyut evrensellik karşıt uçlarına ayrılır.⁽⁷⁾ Bu karşıtlık, aristokrasinin tözsel sezgisi ile demokratik biçimin özgür kişilik ilkesi arasındaki çatışmayla başlar. Karşıtlık büyüdüğünde, bu karşıtlardan ilki, boş inanca ve vicdansızca kendi iktidarını

düşünmeyi devamlı kılmaya doğru gelişirken ikincisi [plebler] de, bir ayak takımı oluncaya değin yozlaşmaya doğru akıp gider.⁽⁸⁾ Buna bağlı olarak, bütün dağıtır ve sonuç evrensel bir talih-sizlik ve ahlakiliğin [Sittlichkeit] yıkımı olur. Ulusal kahramanlar Pantheon'un⁽⁹⁾ birliğinde yavaş yavaş gözden silinip ortadan kalkarlar; tüm bireyler, soyut yasalara sahip olmaları anlamında özel kişiler seviyesine inerler ve yalnızca onları birbirlerine bağlayan tek bir bağ kalır, o da soyut ve doymak bilmez öz-istençleridir [kendi kişisel istekleridir].

(§358)

iv) Germen Dünyası

Böylece Tin ve onun dünyası, yazgının sonsuz kederine⁽¹⁰⁾ –ki bunun için bir halk, Yahudi halkı seçilmişti- gömülür ve onda kaybolur. Tin burada mutlak olumsuzluğun karşıt ucunda kendine geri çekilir. Bu mutlak bir dönüm noktasıdır; tin bu durumdan çıkarak içsel karakterinin sonsuz olumluluğunu, eş deyişle ilahi ve insani doğanın birliği ilkesini; hakikat ile özbilinçte ve öznellikte açığa çıkan özgürlük olan, nesnel hakikat ve özgürlüğün uzlaşmasını kavrar; böylece kuzeyin ve Germenik halkların ilkelcerinin, kendilerini ifade edişlerindeki uzlaşma güvence altına alınır.

(§359)

Her şeyden önce bu ilke, içe doğru ve soyut bir ilkedir; inanç, sevgi ve umut, bütün çelişkilerin uzlaşımı ve çözümlü olarak duyguda varolur. Daha sonra içeriğini gerçek kılmaya ve özbilinçli rasyonelliğe yükselterek onu yü-

reğin, sadakatin ve özgür insanların yoldaşlığını izleyen dünyevi bir alan olmaya zorlar; tinin öznel olduğu bu alana ham, kaba bireysel kapris ile barbarca yapıp etmeler, tavırlar denk düşer. Öte dünyaya karşı tinin ortaya çıktığı bu alan, anıksal bir alandır ve içeriği gerçekten anlığın hakikatidir. Ancak henüz düşünceye çıkarılmamış ve bu nedenle de hala barbarca imgelerde örtük/gizli bir hakikattir. Bu öte dünya, dünyevi yürek [duygu] üzerindeki tinin gücü olarak, ikincisine karşı zorlayıcı ve korkutucu bir güç olarak edimde bulunur.

(§360)

Bu iki alan,⁽¹¹⁾ aynı zamanda tek bir birlik ve İdea'da kök salmış olmakla birlikte birbirlerinden ayrılmış bir şekilde dururlar. Burada onların ayrılması mutlak bir karşıtlıkta derinleşir ve böylece amansızca bir mücadele, tin alanının göksellik alanından burada ve şimdinin dünyasına, olgunun ve fikrin ortak dünyasına inmesi sürecini doğurur. Diğer taraftan dünyevi alan, soyut bağımsızlığını düşünce ile rasyonel varlık ve bilme ilkesine, eş deyişle hakikatin ve yasanın [hukukun] rasyonelliği seviyesine çıkarır. Bu yolla onların karşıtlığı [dünyevi olanla olmayanın karşıtlığı], örtük olarak özünü [onu o yapan neliği] kaybeder ve ortadan kalkar. Olgun alanı barbarlığını ve hakça olmayan kaprisliliğini [keyfiyetini] bir tarafa bırakır ve böylece hakikat alanı öte dünya(cılığ) ve onun keyfi iktidarını ortadan kaldırır; bunun sonucunda, bir imge olarak devlet ile aklın gerçekleşmesini [edimselliğini] niteleyen

(8) Gracchi zamanından Augustus zamanına kadarki dönemde cumhuriyetin son buluşuna gönderme yapıyor –ç.n.

(9) İmparatorların tanrılaşmasına gönderme yapıyor –ç.n.

(10) Bu sözlerle Hegel, başka bir yerde olduğu gibi burada da tanrının öldüğünü duyumsatan 'çarmıh'a gönderme yapıyor –ç.n.

(11) Ortaçağ kilisesi ve Ortaçağ imparatorluğuna gönderme yapıyor –ç.n.

hakiki uzlaşma nesnel hale gelir. Devlette, özbiçim tözsel bilgilenme ve istencinin gerçekleşmesinin organik bir gelişimini; dinde ideal bir özsellik [nelik] olan onun kendi hakikatının temsilini ve duygusunu bulur; felsefi bilimde [philosophischen Wissenschaften] ise, tinin karşılıklı tamamlayıcı öğeleri olan devlette, doğada ve ideal dünyada⁽¹²⁾ bir ve aynı olan bu hakikatin özgür kavrayışını ve bilgisini bulurlar.

Felsefe Tarihi Üzerine Dersler(*)

G.W.F. Hegel

Doğu Felsefesi

B. Hint Felsefesi

(...)

Hindistan'da temel öneme sahip olan şeyin, kendisini kendisi için kuran ve oluşturan düşünceye ya da özgürlüğe yükselterek, ruhun kendini kendi içine büktüğünü görmüştük. Ruhun en soyut biçimindeki belirtir bu olageliş, anlksal tözsellik olarak ifadelendirilebilir fakat burada o, varolan doğa ve tinin birliği değil, dolaysızca karşıtıdır. Tin için doğanın düşünümü, yalnızca düşüncenin bir araçtır ya da amacı olan tinin özgürlüğü için bir alıştırma yeridir. Anlksal tözsellik Hindistan'da bir erektir, oysa Felsefede genel anlamda o, hakiki başlangıçtır; felsefe yapmak, düşünceyi kendi meşru alanında hakikat ilkesi yapan idealizmdir. Anlksal tözsellik Avrupalının refleksiyon, anlama ve öznel bireysellik dediği şeylerin karşıtıdır. Bizimle birlikte [Avrupa düşüncesiyle -ç.n.]; beni, onu değil de bunu yapmaya muktedir kılan temellere ve kendi istencime göre, bu tikel şeyi 'Ben' istiyorum, biliyorum, düşünyorum ve ona inanıyorum fikri önem ka-

zandı ve bunun üzerinde sonsuz bir de-ğer inşa edildi. Anlksal tözsellik ise bunun tam karşıtıdır; o, içinde bütün 'Ben'lerin öznelliğinin kaybolmasıdır; ona göre nesnel olan her şey boştur, gereksizdir. Onun için hiçbir nesnel hakikat, ödev ya da hak yoktur ve böylece geriye kalan yalnızca öznel kibirdir. İlgili duyulan nokta, anlksal tözsellikte boğulmak için ona ulaşmaktır ki bu, tüm zekiliğinde ve refleksiyonunda öznel kibirliliktir. Bu görüş noktasına ulaşmak bir avantajdır.

Böyle bir görüşte eksik olan şey şudur ki; anlksal tözsellik özne için bir son ve amaç olarak temsil edildiğinde, öznenin ilgisinde üretilmesi gerekli olan bir koşul olarak ve en nesnel şey olması zorunlu iken, henüz sadece soyut olarak nesnel; ve böylece nesnelğin özsel biçimi onu isteyecektir. Soyutluk içinde öylece kalmış olan anlksal tözsellik, varoluşu olarak yalnızca öznel ruha sahiptir. Öznel olumsuzlama gücü, yalnızca boş bir kibirlilikte tek başına kaldığı için her şey ortadan silinir; anlksal tözsellik bu soyutluğu sadece, içinde her şeyin gözden kaybolduğu, boş ve belirlenimsiz olana bir kaçışı imler. Bu nedenle yapılması gereken şey, kendisini içsel bir şekilde oluşturan ve belirleyen nesnelğin gerçek temeline doğru sürülmeştir -bu da kendi içindeki ebedi biçim, insanların Düşünce dediği şeydir. İlkin bu düşünce sadece öznel olan benimki [benim düşüncem] olduğundan -çünkü Ben düşünüyorum, ikinci olarak anlksal tözselliği kavrayan evrenseldir; üçüncü olarak, benzer şekilde o, biçim kazanan edimseldir ve belirlenim ilkesidir. Nesnelğin kendini açan bu daha yük-

sek çeşidi, tek başına tikel içeriğe bir yer verir, onun özgür bir alana sahip olmasına olanak tanır ve onu kendisine taşır. Eğer Doğu görüşünde birey sarsılır ve yıkılışı yazgı olursa, hala düşünce temelinde bir yere sahiptir diyebiliriz. Böylece kendine kendinde kök salması olanaklıdır, sağlam ve dayanıklı durabilir. Bu, kavranışı güç olan Avrupalı düşünce şeklidir. Böylece Doğulu düşünceler onu yok etmeye meyillidir fakat o, düşüncenin toprağında etkin bir şekilde saklı tutulur ve bağımsız olarak kabul görmediğinde varolamaz; ancak ve sadece bütün sistemde bir uğrak [moment] olarak varolmalıdır. Böylece Doğu Felsefesinde, üzerine düşündüğümüz belirli bir içerik de keşfettik. Ancak üzerine düşünmek, düşünceden ya da sistemden yoksundur çünkü o, yukarıdan gelir [dışsaldır] ve birliğin dışındadır. Bir tarafta anlksal tözsellik durur; orada o, kuru ve yavan görünür. Böylece birey -Skolastiklerde gördüğümüz gibi, yalnızca basit usamlama ve çıkarımın ölü biçimine sahiptir. Diğer taraftan, ancak düşünce temelinde dayandığında birey, ona gerekli olanı alabilir; böylece bütünü örgütlülüğün-

de bir uğrak, bir kıpı olarak kabul edilip anlaşılabilir. İdea, Hint Felsefesinde nesnellik kazanmamıştır; bu nedenle de dışsaldır ve nesnellik, İdea'ya uygunluğunda anlaşılmamıştır. Bu Oryantalizmde bir eksiklikler.

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

(12) Sanat, din ve felsefe dünyası; ayrıntılı bilgi için bkz. Felsefi Bilimler Ansiklopedisi, §§ 553-557 -ç.n.

(*) Lectures on the History of Philosophy, çev. E. S. Haldane ve F. H. Simson, Cilt 1, London: Routledge and Kegan Paul; New York: The Humanities Press, 1974, ss. 144-7'den çevrilmiştir.