

**T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI**

**SCHILLER VE HEGEL’DE ÖZGÜR BİREY KAVRAMININ
KARŞILAŞTIRILMASI**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Murat GENÇAY

KOCAELİ 2024

**T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI**

**SCHILLER VE HEGEL’DE ÖZGÜR BİREY KAVRAMININ
KARŞILAŞTIRILMASI**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Murat GENÇAY

Doç. Dr. Bora ERDAĞI

KOCAELİ 2024

**T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI**

**SCHILLER VE HEGEL'DE ÖZGÜR BİREY KAVRAMININ
KARŞILAŞTIRILMASI**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Tezi Hazırlayan: Murat GENÇAY
Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Karar ve No:11.10.2024-33

Jüri Başkanı: Doç. Dr. Bora ERDAĞI

Jüri Üyesi: Doç. Dr. Fehmi ÜNSALAN

Jüri Üyesi: Doç. Dr. Aysun AYDIN

KOCAELİ 2024

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
ÖZET.....	II
ABSTRACT.....	III
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. SCHILLER'İN FELSEFESİNDE ÖZGÜR BİREY KAVRAMI	
1.1. SCHILLER VE AYDINLANMA.....	15
1.2. <i>MEKTUPLAR</i> 'DA ÖZGÜRLÜK VE BİREY.....	32

İKİNCİ BÖLÜM

2. HEGEL'İN FELSEFESİNDE ÖZGÜR BİREY KAVRAMI	
2.1. HEGEL VE FRANSIZ DEVRİMİ.....	45
2.2. <i>FENOMENOLOJİ</i> 'DE ÖZGÜRLÜK VE BİREY.....	64
SONUÇ.....	78
KAYNAKÇA.....	82

ÖZET

Bu tez, temelde Friedrich von Schiller ve G.W.F. Hegel'in spesifik olarak özgür birey kavrayışlarının nasıl anlaşılması gerektiğine dair bir çerçeve sunmayı amaçlamaktadır. Schiller ve Hegel'in fikirleri, Alman Aydınlanma felsefesinin ve Alman idealizminin önemli bir parçasıdır. Schiller, estetik ve özgürlükle ilgilenen bir filozof olarak tanınır. Ona göre estetik, bireyin özgürlüğünü ve ahlaki gelişimini sağlayan temel ilkedir. Schiller, estetik deneyimin bireyi gereksinim ve yasaların baskısından kurtardığını iddia eder. Bu doğrultuda, estetik sayesinde birey, entelektüel ve ahlaki bir olgunluğa *-Bildung-* sahip olur.

Hegel, Schiller'in estetik ve özgürlük üzerine fikirlerinden etkilense de estetik ve özgürlüğü tarihsel ve toplumsal bağlama oturtarak daha sistematik ve bütünsel bir felsefe ortaya koyar. Hegel, kendi yöntemiyle tarih, toplum ve bireyin gelişimini açıklamaya çalışır. Hegel'e göre Hakikat, Tin'in şekillerinin açındırıldığı tarihsel bir süreçtir. Hegel, bireyin özgürlüğünün ancak tarihsel sürecin bir parçası olarak tam anlamıyla gerçekleşebileceğini düşünür.

Özgür birey tartışması, günümüzde önemini koruduğu ve hala geçerliliğini sürdürdüğü için bu tez, okunmaya değer bir katkı sunmaktadır. Temel amacımız, güncel olan bu tartışmayı daha derin felsefi bir temelde yeniden ele almaktır.

Anahtar Kelimeler: Schiller, Hegel, Özgürlük, Birey, Estetik, Hakikat, Tin.

ABSTRACT

This thesis primarily aims to provide a framework for understanding Friedrich von Schiller's and G.W.F. Hegel's specific conceptions of the free individual. The ideas of Schiller and Hegel are integral to the philosophy of the German Enlightenment and German Idealism. Schiller is recognized as a philosopher concerned with aesthetics and freedom. According to him, aesthetics is a fundamental principle that enables individual freedom and moral development. Schiller argues that aesthetic experience liberates individuals from the constraints of necessity and law. In this way, through aesthetics, the individual attains intellectual and moral maturity—*Bildung*.

Although Hegel was influenced by Schiller's ideas on aesthetics and freedom, he developed a more systematic and comprehensive philosophy by situating aesthetics and freedom within a historical and social context. Hegel seeks to explain the development of history, society, and the individual through his dialectical method. For Hegel, Truth is a historical process through which the forms of Spirit are revealed. He contends that individual freedom can only be fully realized as part of this historical process.

The discussion on the free individual remains significant and relevant today, making this thesis a valuable contribution. Our primary goal is to revisit this contemporary debate from a deeper philosophical perspective.

Keywords: Schiller, Hegel, Freedom, Individual, Aesthetics, Truth, Spirit.

GİRİŞ

On beşinci ve on yedinci yüzyıllarda felsefenin yeniden ortaya çıkışını sağlayan kültürel gelişimlerin ardından Avrupa’da uyanış ve ilerleme olarak tanımlanan Rönesans dönemi başlar. Rönesans döneminde eğitilmiş bireyler, yeni kültürel eserler yaratarak Orta Çağ’dan beri süren her türlü bağınazlığın hakimiyetini önemli ölçüde kırar. Rönesans ile birlikte, öte dünyaya dair konulara olan ilgi azalırken, insanın öte dünyadaki akıbeti değil, yaşadığı dünyadaki problemleri ve erdemleri öncelikli hale gelir. Böylece Rönesansla yeniden canlanan uyanış, Orta Çağ düşünce anlayışının yerini alarak, hem özgür araştırma ve öğrenme çabasını hem de insana değer katan nitelikleri sanat ve felsefede arama girişimlerini ön plana çıkarır.

Rönesansla başlayan uyanış ve ilerleme, on altıncı yüzyılda dini alanda Reform Hareketi’ne sebep olur. Uzun Reform olarak bilinen bu dönem, on yedinci yüzyılda hanedan çatışmaları ve siyasi anlaşmazlıklarla birleşerek, birçok Avrupa ülkesinin dahil olduğu savaşlara ve ardından gelen dini ve siyasi ayrılıklara yol açar. Bu nedenle on yedinci yüzyılda Avrupa’daki tüm devletler, kendi kiliselerine sahip olur ve buradaki din adamları kendi söylemlerini zorla kabul ettirmek için dünyevi otoritelerle iş birliği yapar. Böylece birçok insan, devletin kiliselerinin boş ve şekilci olduğunu düşünmeye başlar ve bireysel dindarlığı vurgulayan bazı gruplara yönelir.

Rönesans’ın etkisiyle başlayan tüm bu değişimler, on yedinci yüzyılda Bilimsel Devrimi doğurur. Orta Çağ’dan modern çağa geçişte en önemli etken olan bu Devrim, eğitilmiş ve bilgili kişilerin doğal dünyayı anlama, inceleme ve kavramsallaştırma yöntemlerindeki dönüşümü gözler önüne serer. Bu bağlamda bilimi ilk kez sistematik bir yöntemle ele alan kişi, İngiliz filozof ve devlet adamı Francis Bacon’dur (1561-1626). Bilimin pratik bir değere sahip olduğuna inanan Bacon, *The Advancement of Learning* (1605) ve *Novam Organum*’da (1620) Orta Çağ’a ait bilgileri hatalı bulur ve doğa felsefesinin aynı olguların deneysel gözlemlerine dayanarak ilerlemesi gerektiğini savunur. Öte yandan Bilim Devrimi’nde, pek çok önemli figür, astronomi, matematik ve fizik gibi alanlarda kayda değer dönüşümlere sebep olan çalışmalar yapar. Astronomideki en büyük dönüşüm, Polonyalı rahip ve gökbilimci Mikolaj Kopernik’in (1473-1543) evrenin merkezinde Dünya’nın değil, Güneş’in olduğunu öne sürmesiyle gerçekleşir. Kopernik, *Göksel Kürelerin Dönüşleri Üzerine*’de (1543)

Dünya'nın kendi eksenini etrafında dönerken Güneş'in etrafında da hareket eden, Güneş merkezli bir sistemin parçası olduğunu belirtir. Danimarkalı gökbilimci Tycho Brahe'nin (1546-1601) gözlemevi verilerini kullanan Johannes Kepler (1571-1630), evrenin merkezinde Güneş'in bulunduğunu ve gezegenlerin Güneş'in etrafında elips biçiminde bir yörüngede, Güneş'e olan uzaklıklarına bağlı olarak döndüğünü savunur. Hollanda'da teleskopun icat edilmesinden sonra kendi teleskopunu yapıp, gökyüzünü incelemeye başlayan Galileo Galilei (1564-1642) Kopernik'in kuramlarını savunur ve Aristoteles'in evren anlayışının yanlış olduğunu ortaya koyar. Matematik alanında Fransız matematikçi ve felsefeci Rene Descartes (1596-1650) *Metot Üzerine Konuşma*'da (1637) matematik-dedüktif yöntemin çözümlemesini yapmakla birlikte doğa bilimlerini matematiğin ilkelerine göre kurar. Ayrıca Descartes, felsefesinde düşünen varlıklar olduğumuz gerçeğinin kesin olarak bilebileceğimiz tek şey olduğunu savunur ve dünyayı iki ayrı özden oluşan madde ve ruh olarak ayırır. Isaac Newton'la (1642-1727) ile birlikte ondan önceki bilimsel sonuçları da kapsayan teorik bir sistemin ilk kez ortaya çıktığı görülür. 1661'de Cambridge Üniversitesi'ne matematik profesörü olarak giren Newton, differansiyel hesap denen metodu bulur; diğer yandan yeni mekanik ve kozmoloji kavramlarını araştırır ve ilk aynalı teleskopu icat eder. Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*'da (1687) Kepler ve Galileo'nun harekete ilişkin tespitlerini birleştirerek, matematiksel olarak ifade ettiği hareket ve yerçekimi kanunlarını keşfeder.

On yedinci yüzyıldaki bilimsel ilerlemeler, felsefe ve diğer alanları derinden etkiler. Matematik, soyut düşünce ve deneysel yöntemler hem doğal dünyayı incelemek için hem de metafizik ve insanın sınırları üzerine düşünen filozoflar için birer araç olarak kullanılır. Aydınlanma filozofları, bilimdeki ilerlemeleri entelektüel özgürlüğün temel kaynağı şeklinde değerlendirir ve bilimden edindikleri düşünce ve yöntemleri toplumsal bilimlere uyarlayarak, bilimsel kanunlara benzer şekilde insanlara veya toplumlara uygulanabilecek kanunlar keşfetmeye çalışır. Bu amaçla Aydınlanmacılar arasında akıl, hoşgörü, ilerleme, özgürlük, geleneklere ve dogmalara karşı kuşkuculuk gibi bazı değerler etrafında ortak bir görüş birliği oluşur.

On yedinci yüzyılın etkisiyle bir sonraki yüzyılda yaşanan paradigma değişimi, eğitilmiş insanların dünya görüşünde derin bir dönüşüme yol açar. Öyle ki on sekizinci yüzyıl Avrupa'sında dinin önemi insanlar için giderek azalır ve laikliğin yayıldığı bir

dönem başlar. Bilim açısından önceki yüzyıla göre daha durgun olan bu dönem, felsefede en parlak dönemin yaşandığı Fransa'da filozoflar -Voltaire (1694-1778), Denis Diderot (1713-1784) ve Jean le Rond D'Alembert'in (1717-1783) vb- tarafından Aydınlanma Çağı olarak tanımlanır. Bu çağın filozoflarına göre akıl, önyargıların, batıl inançların, körü körüne kabul edilen düşüncelerin, cehaletin, zulmün ve adaletsizliğin karanlığını aydınlatmak amacıyla kullanılır; hatta aklın dine gereksinim duymadan özgür bir kültür yaratabileceğine inanılır. Bu amaçla Aydınlanmacılar, en üst otorite ve nihai karar makamı kabul ettikleri aklın karşısında mevcut olgusallığın yargılanabileceğini savunur.

Aydınlanma Hareketi, her Avrupa ülkesinde, dönemin özgün tarihsel koşullarına bağlı olarak farklı şekillerde gelişir. Almanya'da Aydınlanma Hareketi'nin gelişimini şekillendiren unsurlardan ilki, Almanların siyaset ve ekonomi alanındaki tarihsel evrimini İngiltere ve Fransa'ya kıyasla daha geç tamamlamış olması; ikincisi ise, Aydınlanmanın gelişiminin çok sayıda mutlakiyetçi, küçük prensliklerin sınırları dahilinde gerçekleşmiş olmasıdır. Tüm bu faktörlere rağmen, Alman Aydınlanması, özellikle Fransız Aydınlanmasının söylemlerinden faydalananarak kendisini daha da ileriye taşır.

Alman Aydınlanma Hareketi, başlangıçta Hamburg ve Leipzig gibi dönemin ticaret merkezlerinde ortaya çıkar ve on sekizinci yüzyıl boyunca İsviçre, Bavyera, Prusya ve Avusturya'ya doğru genişler. 1740'tan itibaren İngiliz ve Fransız Aydınlanmacıları'nın fikirleri Almanya'da giderek daha fazla yaygınlık kazanmaya başlar. Yedi Yıl Savaşları (1756-1763) esnasında Almanların, Aydınlanma Hareketi'ni geliştirmeye devam etmesiyle, Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), Friedrich Gottlieb Klopstock (1724-1803), Christoph Martin Wieland (1733-1813) gibi dönemin önemli figürleri ortaya çıkar. Aynı dönemlerde *Popularphilosophie*: Berlinli Aydınlanmacıların öncülüğünde Alman felsefesinin içerisinde eleştirel bir akım doğar. Temsilcilerinin J.A. Eberhard (1739-1809), J.J. Engel (1741-1802), C. Garve (1742-1798), C.F. Nicolai (1733-1811) ve M. Mendelssohn'nun (1729-1786) olduğu bu akım, II.Friedrich'in (1712-1786) yönetiminde Aydınlanma hareketini hızla yaymaya başlar. Berlinli Aydınlanmacılar aracılığıyla Almanya'da mutlak monarşiye, kilise ortodoksisine, Katolik ve Lutherci Hristiyanlığın dogmalarına karşı kararlı bir mücadele yürütülür. Alman Aydınlanma Hareketi içerisinde dikkat çeken diğer bir

akım ise 1770’de edebiyat alanında ortaya çıkan *Sturm und Drang* hareketidir. Johann Gottfried Herder (1744-1803), Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) ve Johann Christoph Friedrich von Schiller’in (1759-1805) öncülüğünde şekillenen bu hareket, aydınlar ve halk arasında bir birliktelik oluşturma arzusuyla döneme damgasını vurur.

Almanya’da Aydınlanmacı akıl ilkesi, Immanuel Kant’ın (1724-1804) eleştiri felsefesiyle en yüksek otorite haline gelir. On sekizinci yüzyıl Aydınlanma felsefesi, akli deneyimle sınırlar ve duyular üstü alem yerine bu dünyayla ilgilenilmesi gerektiğini savunur. Kant da aynı şeylere, eleştiri felsefesiyle ulaştığını iddia eder. Kant için Aydınlanma, “insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu ergin olmama durumundan çıkmasıdır”.¹ Ona göre ergin olmamak, insanın kendi aklını başkalarının kılavuzluğunda kullanmasıdır. Ergin olmama durumunun nedenleri ise tembellik, korkaklık ve dogmalardır. Kant, insanların, ergin olmama durumunun rahatlığından kurtulup, kendi akıllarıyla düşünme cesaretini göstermelerini talep eder.

Kant, 1746-1764 arası yazılarında metafiziğe sağlam bir temel oluşturmak ister. Ona göre ahlak ve din için sağlam bir metafizik gereklidir; bu nedenle Tanrı, Takdir-i İlâhi ve ölümsüzlük kanıtlanmalıdır. 1750’lerde rasyonalist etkiyle metafiziğin matematiksel yöntemlere uyması gerektiğini öne sürer. *Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Dilucidatio*’da [Metafizik Bilginin İlk İlkelerine Dair Yeni Bir Açıklama (1755)] Leibniz-Wolff ekolünün bazı rasyonalist ilkelerini savunur; lakin 1760’lara geldiğinde bu ilkeleri reddeder. *Einzig mögliche Beweisgrund des Daseins Gottes*’de [Tanrı’nın Varlığının Gösterilmesinde Mümkün Olan Tek Kanıt (1761-62)] Tanrı’yı kanıtlamaya çabalayan geleneksel metafiziğe karşı çıkar. *Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* [Negatif Büyüklükler Kavramını Felsefeye Sokma Denemesi (1763)] yazısında Leibniz-Wolff ekolünün rasyonalist ilkelerini -özdeşlik ve çelişmezlik- eleştirir. İlk kez bu yazıda metafizik ile tasım yöntemini birbirinden ayırır. Ona göre, metafizik tasım yöntemi kullanılarak kavramlardan elde edilmemelidir; yüzünü mantıksal olmayan nedenselliğe dönmelidir. 1764’de Berlin Akademisi’nin sorusu üzerine yazdığı *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* [Ahlak ve Teolojinin İlkelerinin Apaçıklığı Üstüne Araştırma] makalesinde

¹ Manfred Kuehn, *Immanuel Kant*, 3.Basım, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020, s.290.

yöntem sorununu Newton fiziğinin kesinliğiyle çözmek ister. Cassirer'den aktararak şöyle der: “Metafiziğin halis yöntemi aslında tek bir yöntem, Newton'un doğa biliminde izlediği ve orada verimli sonuçlar aldığı yöntemidir”.² 1765'te ise metafizik hakkındaki görüşleri aniden değişim geçirir. 1766'da *Traume eines Geistersehers, erlautert durch Traume der Metaphysik*'de [Metafiziği Düşleriyle Aydınlatan Bir Bilicinin Düşleri] metafiziğe karşı şüpheci tavır alır. Metafizik artık kendisinde hayal kırıklığı yaratmaya başlar; çünkü onu Swedenborg gibi bilicilerin hayali düşüncelerine benzetir: “Hayaller aleminde yaşayan bir fantezistin acayip düşüncelerini, ‘havaya çeşitli düşünce evrenleri inşa etmiş mimarlar’ olarak filozofların kendi felsefi sistemlerinden ayıran şey nedir ki?”³ Öyle ki metafiziğe kin ve nefretle yaklaşır. Bu durumun arkasında ise Kant'ın 1762-1765 arasında başkalarından etkilenmeden yaptığı Jean J. Rousseau (1712-1778) okumaları vardır. Rousseau onu özgürlük konusunda kendisine getirir ve metafiziğin ahlaki baltaladığı konusunda ikna eder. Kant'ın yeni kavrayışında metafizik, artık ahlak ve din için gerekli değildir. Ahlak alanında duyular üstü ve spekülatif metafizikten kaçınır. Bu temel sorun içinse entelektüel ilgisini David Hume'a (1711-1766) yöneltir. Hume, Kant'ı duyular üstü ve spekülatif metafiziğe karşı tavır alma konusunda etkiler. Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* 'de [Duyulur Dünya ile Düşünülür Dünyanın Formları ve İlkeleri (1770)] düşünülür ve duyulur dünyaları ayırmak ister. Ayrıca burada G.W. Leibniz'in (1646-1716) *Nouveaux essais sur l'entendement humain* [İnsan Anlığı Üstüne Yeni Denemeler (1765)] yazısının da etkisindedir. Leibniz artık Kant'a bilgi eleştiricisi olarak görünür ve onun yazısını okuduktan sonra metafizik konusunda yeni çıkış noktası bulur: “Sorun bilginin çeşitli uğraklarında ve bilginin ilkelerinin çeşitli geçerlik tür ve derecelerinde yatmaktaydı...metafiziksel (fiziğin ötesinde) olduğu, gerçekliği aştığı düşünülebilen bir şey de aslında bilgi formlarımızın dışında düşünülmüş değildi”.⁴ Böylelikle Kant'ın felsefi düşüncesinde temel nokta ortaya çıkar: Metafizik, duyular üstü alem yerine insan aklının sınırları dahilinde kalması gereken bir bilimdir.

1781'de Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'ni [Kritik der reinen Vernunft] yayımlar. *Eleştiri*, Almanya'da uzun süredir revaçta olan Leibniz-Wolff ekolünün rasyonalist

² Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 1.Basım, İstanbul, Notos Kitap Yayıncılık, 2017, s.102.

³ Cassirer, a.g.e. s.117.

⁴ Cassirer, a.g.e. s.146.

metafiziğine yapılan en büyük karşı çıkıştır. Kant, *Eleştiri*'de "Neyi bilebilirim?" sorusu üzerinden, a priori haldeki metafizik bilginin mümkün olup olmadığıyla ilgilenir. Bu nedenle kendi sistemine transsendental (aşkınsal) adını verir. Kant, metafizikte sabit ölçüt olmamasından dolayı herkesin dünya hakkında -Leibniz Wolff ekolü- kesin yargıda bulunduğunu öne sürer. O, *Eleştiri*'de geleneksel metafiziğin hatasını deneyimden bağımsız a priori bilgi iddiasında görür. Kant'a göre dünya hakkında deneyimden bağımsız a priori bilgiler geçerli değildir; onun hakkında yalnızca sentetik a priori bilgiler iddia edilebilir. Ancak bu bilgiler de gerçeklik -kendinde şey- hakkında değil, dünyanın deneyimlenen hali hakkındadır. Kant, bilgi için üç ayrı a priori form tarif eder: duyum, anlama yetisi ve aklın formları. Duyumun formları uzay ve zamandır. Uzay ve zaman dış dünyadaki deneyimin zorunlu koşullarıdır; bunlar, belirlen şeyleri -fenomen- yakalamak için öznenin koşullarını oluşturur. Dolayısıyla Kant'da özne ve nesne ayrıktır. Kant, deneyimcilerin tüm insan bilgisinin deneyimle başladığı ve onda sonlandığı, ayrıca aklın kavramları için gerekli olan malzemenin yalnızca deneyimle sağlandığı görüşlerini kabul eder. Bu nedenle Kant, sezgiyi devre dışı bırakarak, bilmeyi deneyimle başlatır; çünkü yalnızca algılanan şey hakkında bir şeyler söylenebilir. Anlama yetisinin formları ise a priori kategorilerdir. Kategoriler deneyimle ilgisi olmayan saf kavramlardır; sezgi veya duyarlılığın değil düşünce ve anlama yetisinin kavramlarıdır. Bu kavramlar insan bilgisinin saf a priori kullanımı için belirlenir; bu yetkinlikleri nedeniyle de tümdengelim gerektirir. Kant, bunu Aşkınsal Tümdengelim olarak adlandırır. Kant, insan anlağının, duyuların sağladığı çeşitli verileri düzenleyen evrensel formlar barındırdığını ifade eder. Duyusal formlar ve anlama yetisinin formları, zihnin duyusal verileri sürekli bir deneyim haline getirmeye yardımcı olan evrensel düzenleyicilerdir. Bu formlar, tüm duyum ve izlenimlere a prioridir, keza izlenimler bu formlar aracılığıyla düzenlenir. Deneyim, yalnızca tüm nesne ve olayları uzay ve zaman çerçevesinde algılayan ve onları birlik, gerçeklik, töz, nedensellik gibi kategorilerle anlayan insan anlağının a priori işleyişiyle zorunlu ve evrensel bir düzen sunar. Kant göre uzay ve zamanda beliren şeylerin bilgisi ya da tasarımı anlama yetisinin kategorileri tarafından sağlanır: "Öyleyse her anlağın, hiç olmazsa her insan anlağının bilgisi kavramlar yoluyla bir bilgidir".⁵ Duyusal formlar ve kategoriler deneyimden

⁵ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 7.Basım, İstanbul, İdea Yayınları, 2020, s.86.

türetilmemiştir; aksine deneyim, bunlardan kaynaklanır. Kant'ın kategorileri ancak deneyimle birlikte mümkün hale gelir; eğer duyular üstü için kullanılırlarsa spekülasyon olur. Aklın bu şekildeki spekülasyon kullanımı karşı tarihteki en büyük saldırı ise Hume'dan gelir. Hume, akla, metafiziğin nedensellik bilgisine nasıl ulaştığına dair hesap sorar ve “aklın a priori olarak ve kavramlardan hareket ederek böyle bir bağlantılılığı düşünebilmesinin tamamen olanaksız olduğunu”⁶ iddia eder. Hume şu sonuca varır: “Bu bilgiye hiçbir zaman a priori akıl yürütmelerle ulaşılmadığını; bu bilginin belirli nesnelerin sürekli olarak birbirine bağlı olduklarını gördüğümüzde, tümüyle tecrübeden çıktığını ileri süreceğim”.⁷ Dolayısıyla Hume için metafizik, nedenselliğin bilgisini açıklamada yetersiz kalır. Kant, Hume'un bu metafizik eleştirisini kabul eder ama onun kuşkuculuğu karşısında nedenselliğin deneyimle sınırlandırılmasını reddeder; çünkü Aydınlanma'nın modern bilime olan inancını korumak ister. O, Hume karşısında nedensellik bilgisinin akıl yoluyla a priori düşünülüp, düşünülemeyeceğini sorar. Bu soruyla Kant, Hume'dan ayrılır ve onu radikalize etme istediğini ortaya koyar.

Kant'a göre metafizik, sadece geleneksel inançların bir araya gelmesiyle oluşmamalıdır. Kant bu konuda şöyle der: “Us böylelikle bulanıklık ve çelişkiler içine düşer ve tam bu nedenle herhangi bir yerde gizlenmiş yanlışların temelde yatıyor olmaları gerektiği varsısını çıkarabilse de bunları ortaya seremez”.⁸ Kısacası Kant, gizemler hakkında bir şeyler bilemeyeceğimizi iddia eder ve felsefeyi bu iddiayla sınırlandırmak ister. Kant'ın düşüncesine göre metafizik bilginin kaynağı “a priori bilgi veya saf anlama yetisi ve saf akıl bilgisidir”.⁹ Saf Akıl a priori olan ideleri - özgürlük, Tanrı ve ölümsüzlük- taşır. İde, “nesneleri hiçbir deneyde verilemeyecek olan zorunlu kavramlardır”.¹⁰ Kant, bu idelerin kuruntuyu beraberinde getirmesinden dolayı, saf akıllı, pratik akılla sınırlandırmayı dener. Dolayısıyla saf aklın ideleri, pratik akılda yer bulur. Böylelikle idelerin kanıtlanması için teorik aklın a priori akıl

⁶ Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, 6.Basım, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2019, s.5.

⁷ David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 2.Basım, İstanbul, Say Yayınları, 2020, s.33.

⁸ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s.15.

⁹ Kant, *Prolegomena*, s.14.

¹⁰ Kant, *Prolegomena*, s.81.

yürütmelerine ihtiyaç kalmaz; çünkü pratik aklın sağladığı ahlaki temellendirme ile idelerin zorunluluğu sağlanır.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde özgürlük meselesine net bir çözüm getiremediğinden ötürü, konuyu *Pratik Aklın Eleştirisi*'de [*Kritik der praktischen Vernunft* (1788)] tekrar ele alır. Kant, birinci *Eleştiri*'de özgürlük meselesini, neden-sonuç ilişkisi çerçevesinde incelendiği için sonuç olarak yalnızca özgürlüğün nedenselliği fikrine ulaşır. Bu nedenle Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde saf aklın idesi olan özgürlüğü, ahlaklılık deneyimi ile temellenen bir kavram olarak düşünür ve özgürlüğün nedenselliğinin insan açısından bir gerçeklik olup olmadığını ahlak felsefesi bağlamında yeniden değerlendirir.

Kant'ın yaşadığı dönemin ahlak felsefesi, mutlulukçu bir anlayış doğrultusunda ilerler. Bu anlayışa göre, insanın pratik aklı yalnızca mutluluğu hedefler. Öyle ki insan burada, yaşamının ve pratik aklın derin ve özgün anlamı yerine yalnızca deneyim dünyasını temel alır. Kant ise bu yaklaşımları yanılsamalı bulduğu için kendi ahlak felsefesinde onlara karşı mücadele eder. Mutluluk anlayışının karşısına, insanın saf pratik aklından doğan ahlaklılığı yerleştirir. Kant'a göre saf pratik akıl, insanın ahlaki bilgisiyle ilgilenir. Saf pratik akılda, insanın iradesine hükmeden şey arzu ve istekler değil, bizzat akıldır. Akıl, iradeye hükmetme işini, genel geçerliliğe ve zorunluluğa sahip olan ilkeler -*sentetik a priori* ilkeler- aracılığıyla yapar. Bu ilkelerin, fiziki yasaların doğadaki olayları yönettiği gibi insanın iradesini ve eylemlerini yönetmediği görülür. İnsanın ahlaki eylemlerini yöneten aklın bu ilkeleri, yalnızca “yapmalısın” buyruğuyla evrensel ve gerekli olan yasalardır. Bu sebeple, saf pratik aklın *sentetik a priori* yargılarıyla ifade edilen ve insandan evrensel bir geçerlilik talep eden bu buyruklar kategoriktir. Kategorik buyruk, insanın dürüst eylemlerde bulunmasını ister; öyle ki insanın, evrensel olarak geçerli olmasını arzulayacağı bir yasaya göre eylemde bulunmasını talep eder. Kant, kategorik buyruğun yönettiği eylemleri, ödev bilinciyle yapılan eylemler olarak tanımlar. Ona göre gerçek ahlak, insanda ödev dayanan ve ödevle uyumlu olarak gerçekleşen eylemdir. Ödevi, sadece ödev olduğu için yerine getiren irade, iyi bir niyet, iyi bir istemedir. Öte yandan kategorik buyruk, insanlardan hem kendilerine hem de birbirlerine saygı göstererek birlikte hareket etmelerini talep etmekle; onlar arasında ideal bir birlik oluşturur. Kant bu birliğe, saf pratik aklın kontrolündeki irade sahibi insanları kapsayan Amaçlar Ülkesi adını verir. Amaçlar

Ülkesinde her birey hem ahlak yasasını belirleyen hem de bu yasaya tabi olan bir varlık olarak eşit haklara sahiptir; bu nedenle, hepsi birbirine eşittir. Burada saf pratik akla sahip insan, kategorik gerekliliğin emirleri altında eylemde bulunarak, kendi istemiyle özgür bir varlık haline gelir. Amaçlar ülkesinde insan, kendini, fiziki dünyadaki gibi rastlantılar içinde değil, aksine evrensel ve zorunlu bağlarla bağlı olarak görür. İnsan, bu ülkede ilk kez hem tüm varlığına ve eylemlerine yön veren, yani onu harekete geçiren zorunlulukla hem de hiçbir koşula bağlı olmayanla bir durumla karşılaşır. Kant'ın düşüncesine göre, duyular dünyası insana özgürlük sağlamaz; çünkü bu dünya, insanı doğanın yasalarına bağlı bir varlık olarak, fenomenler dünyasının bir parçası yapar. Öyle ki duyular dünyasında, yalnızca doğa yasalarının sonsuz neden ve sonuç ilişkisi mevcuttur. Bu yüzden Kant'a göre insan, özgürlüğünün bilgisini başka bir yerde aramalıdır; bu bilginin kaynağı ise insanın kendi içinde hissettiği ahlak yasasının buyruğudur. İnsan, saf pratik aklın bir buyruğu olan ve herhangi bir koşula bağlı olmayan "yapmalısın" buyruğunu bilmesiyle kendini özgür kılar. Dolayısıyla aklın idesi olan özgürlük, saf pratik aklın yönettiği ahlak alanında gerçeklik kazanmasıyla, ahlak yasası, insanın özgür olduğuna dair bilginin dayanağı olur. Böylece insanın özgür olabilmesi, saf pratik aklın koşulsuz "yapmalısın" buyruğunu bilmesiyle, yani ahlak bilgisinin varlığıyla mümkün hale gelir.

Kant, teori ve pratik arasındaki boşluğu ahlak felsefindeki özgürlük kavramıyla kapattığına inanır. Onun düşüncesine göre, insanlar saf pratik akıl sayesinde ahlak yasaları ortaya koyarken, diğer yandan özgür iradeleriyle bu yasaları hayata geçirme yetisine sahiptir. Bu nedenle özgürlük, doğa yasalarının -teori- ötesinde, ahlaki yasaların -pratik- bir zorunluluğu haline gelir. Kant'ın ahlak felsefesinde, saf pratik akıl evrensel geçerliliği olan ahlak yasalarını belirler ve bu yasaların gerçeklik kazanmasını sağlar; bu sayede teori ve pratik arasındaki boşluk, saf pratik aklın kontrolündeki insanın özgür ve ahlaki bir varlık olarak eylemde bulunmasıyla ortadan kalkar. Bu durum insanı hem doğa yasalarına bağlı bir varlık hem de saf pratik akıl sayesinde ahlak yasalarını belirleyip onlara göre eylemde bulunabilen bir varlık olarak tanımlar.

Kant'a göre insan, Amaçlar Ülkesi'ne ve aynı zamanda duyular dünyasına, yani doğaya bağlıdır. Dolayısıyla doğadaki zorunluluk ve ahlak yasasının özgürlüğü insanın varoluşunda birleşen iki ayrı dünyadır. Kant, teori ve pratik arasındaki

boşluğun, insanın doğa ve özgürlük dünyalarını birleştirmesiyle çözüme ulaşacağını savunur. Bu doğrultuda Kant, bu iki dünya arasındaki bağları *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde (1790) yeniden inceler ve iki dünyayı birbirine bağlamak için amacıyla yargı gücünü kullanıma sunar. Kant üçüncü *Eleştiri*'nin ilk kısmı olan “Estetik Yargı Gücünün Eleştirisi”nde, düşüncenin yargı gücü olan estetik yargıyı ele alır. Güzellik ve yüceliği duyuran estetik yargı, bireysel olarak deneyimlenmesine rağmen evrensel nitelik taşır; bu durum insanın zihninde doğada bir düzen ve amaçlılık algısı oluşturur. Ayrıca insan, estetik yargı aracılığıyla doğayı sadece neden-sonuç ilişkileri çerçevesinde değil, aynı zamanda kendi zihniyle uyumlu bir biçimde de kavrar. Kant, *Eleştiri*'nin ikinci kısmı, “Teleolojik Yargı Gücünün Eleştirisi”nde doğadaki amaçlılığı anlamak için teleolojik yargıların gerekli olduğunu savunur. Teleolojik yargılar aracılığıyla insan, doğanın yalnızca mekanik yasalarla anlaşılamayacağını ayırt eder ve onun bir amaç doğrultusunda işlediğini fark etmeye başlar. Bu yolla insan teori ve pratik arasında bir bağ oluşturur; çünkü her iki dünya da insan aklı tarafından bir bütünlük halinde anlaşılır. Böylece estetik ve teleolojik yargılar, doğa ile özgürlük arasındaki bağları sağlayarak, insanın varoluşunda bu iki dünyayı bir araya getirmesini mümkün kılar. Bu ise, Kant’a göre teori ve pratik arasındaki boşluğu kapatır.

Kant, ahlak felsefesi aracılığıyla kendi çağının politikasını radikalileştirmek ister. Kant, erken dönem politikasında kralın infazının da etkisiyle Fransız Devrimi’ni desteklemez; ancak Devrim gerçekleştiğinde onu coşkuyla karşılar ve ilkelerine bağlı kalır. Bir süre sonra ise Devrim, Kant’ın politika çalışmalarının neredeyse tamamını kapsar. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht die Praxis* (1793) makalesinde Devrim’in ilkelerini savunur. Makalede kendi ahlak felsefesini Fransız Devrim’in ilkeleri için tek dayanak sayarak, aklı, politika ve ahlak alanlarında meşrulaştırmak ister. Bu nedenle anayasayı ahlak felsefesinin otonomisinden türetir. Herkesin otonomisiyle uyumlu cumhuriyetçi bir anayasa ortaya koyar; böylelikle teori ve pratik arasındaki boşluğu kapattığına inanır.

1790’lara doğru Almanya’daki Aydınlanma Hareketi, Fransız Devrimi’nin de tesiriyle güçlenerek etkisini yaymaya başlar. Öyle ki, Fransız Devrimi ile birlikte özgürlük, eşitlik ve insan hakları gibi Aydınlanmacı idealler, dönemin önemli Alman düşünürleri olan Kant, Schiller, Wilhelm von Humboldt (1767-1835), F.H. Jacobi (1743-1819) ve Georg Forster (1754-1794) tarafından gerçekleştirilmek istenir. Tüm

Aydınlanmacılar gibi aralarında ortak idealler ve benzerlikler olduğu görülen bu düşünürler, Almanya'daki özgürlük mücadelesinin savunucusudur. Bu Aydınlanmacılar, özgürlüğü güvence altına alacak politik bir ideali; yani özgür birey, basın özgürlüğü, dini hoşgörü, eşitlik, keyfi tutuklanma ile mahkumiyetten korunma gibi değerleri müdafaa eder. Bununla birlikte Alman Aydınlanmacılar, devletin mevcut yetkilerinin kısıtlanması gerektiğinde hem fikir olsalar da ideal politika konusundaki düşünceleri farklılık gösterir. Kant gibi rasyonalistler, ideal anayasanın temelini saf pratik aklın yönettiği ahlak felsefesinden türetirken; Schiller, Humboldt, Forster ve Jacobi gibi hümanistler, insan doğasının temel yetilerini esas alan ahlak felsefesi üzerinden yeni bir anayasa türetmek ister. Nitekim Schiller, felsefesinde Kant'ın tek yönlü ve baskıcı ahlak felsefesini -sadece aklı esas alır- en sert biçimde eleştirir. Fransız Devrim'nin özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ideallerinden ilham alan ve Alman Aydınlanmasının etkisiyle politik düşüncelerini geliştiren Schiller, tiyatro oyunlarında ve felsefe yazılarında söz ettiği özgürlük idealini hem dönemin felsefi ortamına hem de politik ortamına karşı bir araç olarak kullanır. Schiller de diğer Aydınlanmacılar gibi toplumun, politik ideal için eğitilmesi gerektiğine inanır. Öyle ki, özgürlüğün “*Bildung*” aracılığıyla gerçekleşeceğini düşünür.

Bildung, Almancaya özgül bir kelimedir. Reinhart Koselleck, (1923-2006) on sekizinci yüzyıla ait *Bildung* kavramını, ‘*self-formation – kendi kendine oluşum*’ olarak çevirir. Bu dönemde *Bildung* kavramının temel özelliği, dışarıdan alınacak bir eğitimden ziyade dünyayı dönüştürme gücüne sahip bir özgürlük iddiasını içermesidir. On sekizinci yüzyılda Almanya’da *Bildung* ile Aydınlanmayı birbirine yaklaştıran bir anlayış ortaya çıkar. Bu, kendilerini aydınlanmış kabul edenlerin, *Bildung* kavramını pedagojik bir temele dayandıran eğitim talepleridir; öyle ki Mendelssohn, Wieland, Humboldt ve Schiller’in de içine dahil olduğu bu Aydınlanmacı düşünürler, *Bildung*’u insanları belirli hedeflere yönlendiren ve onlara aktif bir form veren bir süreç olarak tanımlar. Kant’ın Aydınlanma sloganı -Kendi aklını kullanmaya cesaret et!- bireyin kendi bütünlüğü içinde kendisini eğitmesiyle bağlantılıdır.¹¹ Buradaki hedef, duyusallığın *Bildung*’unu aklın *Bildung*’u ile birleştirerek bireyin bir bütün olarak eğitilmesini sağlamaktır. Bu amaçla Schiller, 1790’ların politik düşüncesine *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Mektuplar*’la [*Briefe über die Asthetische Erziehung des*

¹¹ Reinhart Koselleck, *Kavramlar Tarihi- Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatigi Üzerine Araştırmalar*, 5.Basım, İstanbul, İletişim Yayınları, 2022, s.122.

Menschen (1795)] en önemli katkılardan birini yapar. Schiller, felsefesinde estetik eğitimi Aydınlanmacı aklın ilkeleriyle uyumlu hale getirir ve bunu, döneminin temel sorunu olan -Kant felsefesi kaynaklı- teori ve pratik arasındaki boşluğa bir çözüm olarak değerlendirir. Öyle ki Schiller'in bu felsefesi, erken dönem Alman Romantikleri ve Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in (1770-1831) düşüncelerini etkiler.

Almanya'da on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında Berlin ve Jena kentlerinde, yeni bir edebi hareket yoğun ve belirgin bir şekilde oluşmaya başlar. Çağdaşlarınca bu hareket daha sonraları "romantizm" adıyla anılır. Aydınlanma anlayışının çeşitli ideolojik veçhelerine itirazla ortaya çıkan Romantik Hareket, Alman romantikleri (Frühromantik) Friedrich Schlegel (1771-1829), Novalis adını kullanan Friedrich von Hardenberg (1772-1801), Friedrich Hölderlin (1774-1843) ve Schelling öncülüğünde gerçekleşir. Lakin Romantik Hareket, doğuşunu Aydınlanmacı ilkelerinin karşıtlığı üzerinden başlatsa da onunla temelde çok fazla benzerlik taşır. Erken Romantikçiler de Aydınlanmacılar gibi eski yönetim anlayışına şiddetle karşı çıkar. Onlar da aynı şekilde devletin yetkilerinin kısıtlanması gerektiğini ve her konuda en doğru kararı verecek olanın özgür birey olduğunu vurgular. Ancak Aydınlanmacılar ile erken dönem Romantiklerin arasında bazı farklılıklar bulunur. Erken Alman Romantikçiler, Aydınlanmayı reddetmek yerine onu radikalleştirmeyi düşünür; öyle ki Romantik Hareket, Aydınlanmacı özgürlük anlayışının tarihsel önemini görmekle birlikte Aydınlanmacıları statükoyla uzlaşıp, kendi davalarına ihanet ederek, akli yeterince ileri taşınamamakla suçlar. Bu nedenle Aydınlanma'nın akıl temelli özgürlük kavrayışını doğayla birlikte yeniden ele almak ister. Erken Alman Romantikleri, eleştirel akli, otonom bir güç olarak kabul etmenin yanında onun tarafından yaratılan boşluğun, estetik ve din anlayışlarıyla doldurulabileceğine inanır. Estetik, onlar için bilinmeyenin duyumsallığıdır; aklın ötesinde olmakla birlikte ondan ayrılmaz niteliktedir. Romantikler, Kant'ın felsefesindeki teori ve pratik arasındaki boşluktan sevgi ilkesiyle kurtulmak ister; öyle ki Kant'ın ahlak felsefesine insanı duygu ve dürtülerinden uzaklaştırdığı için karşı çıkar. Erken Romantikler, sanat ve politika arasında ortak yaşam ilişkisi kurarak, uyumlu bütünlüğün Kant'ın ahlak felsefesindeki akıl ilkesiyle değil sevgi ilkesiyle gerçekleşeceğini öne sürer. Politik bütünlüğün bireylerdeki sevgiyle doğacağını; böylelikle birey, toplum ve doğa arasındaki bağların sevgiyle sağlanacağını tasvir eder. Sevgi ilkesinin hem bireyi hem de toplumu özgür kıldığını savunur. Ancak Romantikler, on sekizinci yüzyılın sonlarına doğru

Devrim'in kendi fikirlerini etkilemesiyle politik özgürlüğün sadece sevgi ilkesiyle değil bir kültür olmadan asla gerçekleştiremeyeceğini öne sürmeye başlar. Tüm bu fikrîsel gelişim sonunda ise Romantik Hareket, 1803'de tamamen dağılır; ancak öne sürdükleri fikirler, Hegel'in gelişiminde önemli bir rol oynar. Öyle ki Hegel, bu düşüncelerin bazılarını benimserken, aşırı olanlarından uzaklaşır.

Alman Aydınlanma Felsefesini nihai noktasına taşıyan Hegel, Kant'ı büyük bir ilgiyle incelemesine rağmen, çağının hastalığından onun felsefesini mesul tutar. Kant'ı bilinmeyen bir kendinde-şey kavramını ortaya attığı için eleştirir. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde şeylerin kendinde oldukları gibi değil, bize göründükleri haliyle bilineceğini savunur. Fakat Kant'ın şeyleri kendinde oldukları gibi bilme imkanını reddetmesi, Hegel açısından tatmin edici bir bilgi değildir. Bu nedenle Hegel, bilginin sınırlanmasına karşı çıktığı için felsefesinin önemli bir kısmını bu sorunu aşmaya yönelik geliştirir. Hegel, bilgiye yönelik bu sınırlamadan hem felsefenin hem de Tin'in son hedefi olarak kabul ettiği Mutlak Bilgi'ye -Hakikat- ulaşma çabasına engel olduğu için vazgeçmek gerektiğini düşünür. Ayrıca Hegel'e göre bilgiye yönelik bu sınırlama, öznellik ve nesnellik karşıtlığına yol açar. Öyle ki Hegel'in öznellik ve nesnellik ile ilgili düşünceleri, onun Kant'a yönelik incelemesiyle birbirine bağlıdır. Bu sebeple Hegel, Kant'ın felsefesini öznel -teorik- olanı nesnel – pratik- olandan ayırdığı için reddeder.

Hegel, kendinden önceki filozofların insanın bilgisine getirmiş oldukları sınırlamaların üstesinden, felsefenin görevini Mutlak, yani sınırsız bilginin edinilmesi şeklinde belirleyerek gelmek ister. Hegel, bu konuda Kant'ı en zorlu rakibi olarak görür ve onun felsefesine karşı Mutlak Bilgiyi savunur. Öte yandan Hegel, felsefenin Mutlak Bilgi'yi edinme amacını, tüm insan uğraşısının nihai görevi olarak belirler. Böylece felsefeyi, insan eylemlerinin nihai biçimi haline getirir.

Hegel felsefesinde, Kant'inkine benzer şekilde, temelde insanın özgür bir olgusallığa nasıl erişeceğini anlatmaya çalışır. Kant, özgürlüğü insanın ontolojik yapısıyla açığa çıkarırken, Hegel, ontoloji ve olgusallık arasındaki karşıtlık üzerinden özgürlük veya tanınmayı somut bir düzeyde gözler önüne serer. Burada Kant, teori ve pratik arasındaki boşluğu basitçe hallederken, Hegel bu boşluğun kapatılmasını özgür bir olgusallığın başarılmasının ana sorunu olarak görür. Hegel'de özgür olgusallık, özdeş olduğu Mutlak Bilgi'ye ulaşma sürecidir; Tin'in ilerlemesi olan bu süreç,

insanın kendi özgürlüğünü keşfetme mücadelesi üzerinden anlatılır. Hegel, insanın özgürlüğünü keşfetmesiyle, yani doğasının mücadele olduğunu kavramasıyla, özgürlüğünü deneyimleyebileceği bir olgusallığı oluşturacağını öne sürer.



BİRİNCİ BÖLÜM

1. SCHILLER'İN FELSEFESİNDE ÖZGÜR BİREY KAVRAMI

1.1. Schiller ve Aydınlanma

On sekizinci yüzyıl Almanyası'nın politik ve sosyal ortamında yetişen Johann Christoph Friedrich von Schiller, *Strum und Drang* hareketinin kurucularından ve Alman Aydınlanma felsefesinin önde gelen temsilcilerinden biridir. Schiller'in çocukluk ve gençlik yıllarının şekillenmesinde ve Aydınlanmacı özgürlük kavramını benimsemesinde, Württemberg dükü Prens Karl Eugen'in (1728-1793) baskıcı egemenliği altında yetişmesi etkilidir. Schiller, öğrencilik ve ileri ki yıllarında Thomas Abbt (1738-1766), Christian Garve (1742-1798) ve Karl Abel (1751-1829) gibi düşünürlerin; Montesquieu (1689-1755), Rousseau, Adam Ferguson (1723-1816) ve Kant gibi önemli Aydınlanmacıların eserlerini büyük bir ilgiyle okur.¹² Bu Aydınlanmacılar aracılığı ile Schiller, on sekizinci yüzyılın düşünsel gelişiminde karşılaşılan zorlukları, yani mutlak monarşiyi, geri kafalılığı, cehaleti ve Kilisenin bağnazlığını aklın terazisinde sert bir eleştiriye tabi tutar. Schiller, bu zorluklarla mücadele edilmeden, insanları aydınlanmacı yönden eğitmenin ve toplumu ilerletmenin imkansız olduğuna inanır.

Schiller'in felsefi ve politik fikirleri, Aydınlanma filozoflarının düşünceleri etrafında şekillenir. On sekizinci yüzyılın sonlarına doğru kaleme aldığı şiirleri, tiyatro oyunları ve felsefe yazılarında, mutlak monarşinin baskı ve ayrıcalıklarına karşı özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ideallerini yüceltirken, aklı en güvenilir kaynak olarak görür; hatta aklı devre dışı bırakarak insanın kendi değerini küçümsemesine yol açan dini, radikal bir şekilde eleştirir. Öyle ki 1786'da Aydınlanma etkisinde yayımladığı *Boyun Eğ Kaderine!* başlıklı epik şiirinde Hristiyanlığın kültürel ve kurumsal otoritesini sarsarak pek çok dini söylemi batıl inanç olarak değerlendirir.

“Bu borçları ölümden sonra alacaksınız!”

Deyip eğlenirlerdi benimle için için:

“Zalimlerin uşağı olan o yalancı kız,

¹² Benno Von Wiese, *Friedrich Schiller*, (Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlangsbuchhandlung, 1978), 76.

Gerçeğe karşı gölge sunuyor sana yalnız,
Unutma ki, ışığın söner sönmez bir hiçsin!”
Utanmadan diyordu bu alaycı yılanlar:
“Sırf vaktin geçmesiyle kutsallaşan bomboş bir
İnancın önünde mi titriyorsun bu kadar?
İnsanın sıkışınca yarattığı Tanrılar,
Bozuk düzene karşı kurnazca bir çaredir.

Gelecek dediğin ne, mezarın ötesinde?
Gururla övündüğün o sonsuzlukta da nesi?
Kutsallığı sadece görülmemesinde;
Vicdanlardaki korku aynasının içinde,
Kendi kuruntumuzun koskoca bir gölgesi!¹³

Schiller, Aydınlanmanın etkisiyle insanların tanrısallığa ve ruhun ölümsüzlüğüne dair oluşturdukları düşüncelerin evrensel bir kuruntudan başka bir şey olmadığına kendini ikna eder. Schiller’e göre insanlar, tanrısallık kavramını olgusalılık karşısında hissettikleri cehalet ve korkunun bağrından çıkarır. Sıradan bir insan, açıklayamadığı her olguda kendisini rahatsız eden ve acı çekmesine neden olan şeyleri çözemediği için mucizeler ve sıradışılıklar görür; bu olguların arkasındaki tüm nedenleri ise doğüstü olarak değerlendirir. Bu yüzden doğal nedenler ve onların işleyişi hakkında bilgi eksikliği yaşayan insan, kaçınılmaz kaygıları sonucunda hayal gücünün etkisiyle hemen bir tanrı figürü yaratır. Öte yandan insan, ölümü tuhaf ve doğaya aykırı bir olgu olarak algıladığı ve ondan korktuğu için ölümsüz bir ruha sahip olma güvencesi altında yaşamak ister. Var olan insan, ölüm hakkında bir fikir oluşturamadığı ve bu belirsizlik ona kaygı yaşattığından dolayı, hayal gücüyle bu durumu olumlu ya da olumsuz bir şekilde tasvir etmeye çalışır. Böylece, var olma arzusuyla kendini korumak isteyen insan, ruhlarının ölümsüz olarak kalacağı görünmez bir yeri varsaymak zorunda kalır. Schiller’in düşüncesine göre, insanların kendi kuruntularından doğan tanrısallığa ve ruhun ölümsüzlüğüne dair bütün bu inançlar, her yerde, zalim din adamları ve hükümdarların kontrolüne geçer. Kendilerini Tanrı’nın vekilleri olarak görevlendiren bu adamlar, onun adına kin, çatışma ve öfke

¹³ Johann Christoph Friedrich von Schiller, “*Boyun Eğ Kaderine!*”, Tercüme Dergisi, Cilt 13, Sayı 65 – 68, (Ocak- Aralık 1959), s.136-137.

yayar. Bu bağlamda korkutucu bir Tanrı ilan edip, insanları onun hükmü altında korkuya sürükleyen din adamları, kendilerini hırslı, açgözlü, katı, inatçı ve kibirli bir duruma sokarak, insanlar arasında sürekli düşmanlığı alevlendirmekle uğraşır. Öyle ki Tanrı'nın varlığına inananları, kendi çıkarlarını korumak amacıyla dini kavramlarla korkutan bu adamlar, kurumsal yapılarını en güçlü hale getirdikleri ülkelerde, Tanrı'nın insanlara yasakladıkları şeylerin serbestliği içinde yaşarken, insanlar üzerinde her türlü adaletsizliği ve zalimliği sürdürmeye devam eder. Aynı zamanda hükümdarlar, güçlerini ve meşruiyetlerini, kendilerini Tanrı adına yetkili gören bu adamların dini kavramlarına dayandırarak, yönetimde despotizme, zorbalığa ve yolsuzluğa yol açar. Tanrısallık söylemleriyle etki altına alınan hükümdarlar, her şeyi kendileri için meşru görmeye başlar. Din adamlarının onları içine sürüklediği kendinden geçme haliyle, Tanrı gibi, yaptıkları eylemlerden ötürü insanlara hesap vermek zorunda olmadıklarını, halka karşı hiçbir sorumluluklarının bulunmadığını ve onlarla hiçbir bağlarının mevcut olmadığını düşünür. Netice itibarıyla halkları, Tanrı'nın onlardan zulüm ve adaletsizlik içinde acı çekmelerini beklediğine ve bu acının onların kaderi olduğuna inandırır; böylece hükümdarlar, en yüksek varlık olarak insanların mülkiyeti, kişiliği, özgürlüğü ve yaşamı üzerinde tasarruf hakkına sahip olduğunu iddia eder.

Schiller, din adamları ve hükümdarların toplumda yarattığı eşitsizliklerin üstesinden gelebilmek için Rousseau'nun etkisiyle çağının yozlaşan kültürünü eleştirmeye başlar. Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nda, eşitsizliğin, ilk aşamada yasalar ve mülkiyet hakkıyla, daha sonra üst rütbelerin kurulmasıyla, son olarak da hükümdarın keyfi yasalarla egemenliğini meşrulaştırmasıyla ortaya çıktığını iddia eder. Üçüncü aşamada efendi ve köleliğin yasal hale geldiğini ve özerkliği olmayan, yaşamın rahatlığına alışmış, prangalarından kurtulacak durumda olamayan halkın, sahte huzurunu bozmamak için bu köleliğe razı olduğunu belirtir. Böylelikle yönetenler başlangıçta görevli oldukları devleti artık sadece kendinin sayarken, yöneticiliklerini ailenin malı gibi görür ve kendilerini Tanrılara eşit kılar; diğer yandan ise halkı köleleri gibi görür. Dolayısıyla despotizm, bu kargaşa ve düzensizliğin içinden halkı ezerek kurulmaya başlar. Öyle ki despot hükümdar, yönettiği ülkede diğerlerinin efendi olmasını istemezken, onun bulunduğu yerde dürüstlük ve görev duyguları yok olur ve köleleşen halk nasıl sonuçlanacağını bilmeden sadece boyun eğer. Halkın, despot hükümdarın keyfi iradesiyle sağlanan

emirlerinden başka yasaları olmadığından ötürü iyilik ve adalet ilkeleri ortadan kaybolur. Rousseau, bu durumda her şeyin, tek yasa sayılan en güçlünün hükmetmesi yasasına yöneleceğini söyler. Ancak *Toplum Sözleşmesi*'nde, gücün hak oluşturmadığını ve insanların sadece yasal güce itaat etmesi gerektiğini savunur. Çünkü ona göre, bir insanın diğer insanlar üzerinde doğuştan bir egemenlik hakkı yoktur. Rousseau, despot hükümdarların halklarının dirliğini sağlamak yerine kendi hazinesini onların sırtından doldurduğunu belirtir. Ona göre despot hükümdar asla azla yetinmez; hiçbir zaman tükenmeyen şan ve şöhrat hırsı, insanları emirle içine soktuğu savaşlar, tamahkarlığı ve acımasızlığı halkına büyük zararlar verir. Öyle ki monarşide her şey halkın mutluluğu olmayan tek bir amaca yönelir ve yönetimi elinde bulunduranlar daima halkın aleyhine çalışır. Hükümdarların kişisel çıkarları ve mutlak güce sahip olma isteği, halkın perişan ve zayıf halde olmasını, hükümdara ise asla isyan edememesine neden olur. Rousseau'nun bu düşüncelerinden etkilenen Schiller, *Haydutlar*'da [*Die Rauber* (1781)] Almanya'daki din adamları ve hükümdarlardan kaynaklı despotizmi haydut çetesi lideri olan Karl Moor karakteri üzerinden eleştirir.¹⁴ Moor, devlet adamlarını, rahipleri ve zenginleri soyan ve acımasızca katleden bir liderdir. Bu nedenle Schiller için Karl Moor, dönemin Alman toplumunun ahlak anlayışına karşı bir zıtlık oluşturur. Netice itibarıyla Schiller, Moor üzerinden hükümdarın ve eşrafındakilerin keyfi yasalarına uymayıp, kendi iradesiyle adaletli bir toplum kurma isteğini yansıtır. Lakin Schiller, *Haydutlar*'ın sonlarına doğru Moor'un istediği gibi, zorbalık ve adaletsizlikle toplumu iyileştirebileceğine dair inancını kaybeder. Dolayısıyla dramın son perdesi, Schiller'in Moor'un gibi başkaldırıyı onaylamadığını gösterir; öyle ki Schiller, Moor'un toplumu dönüştürürken takip ettiği bu yöntemi, Fransız Devrim'inden sonra eleştirmeye başlar.

Benden bedenimi kemerle sıklamamı ve isteklerimi yasalar dahilinde sınırlamamı istiyorlar. Yasa yalnızca asillere köşe döndürüp, diğer gariban kimselerin önlerini

¹⁴ Benjamin, Almanya'daki haydut çeteleri hakkında bilgi verir. Bkz. Walter Benjamin, *Radjo Benjamin*, s.134. Haydut çetelerinin tarihi Almanya, hatta tüm Avrupa kültür tarihinin bir parçasıdır. Onlar bir tarihe sahip olmakla kalmadılar, aynı zamanda kadim geleneklere dayanan bir mesleğin gururunu ve özgüvenini, hiç değilse uzunca süre taşıdılar... Varlığını kuşaktan kuşağa sürdürmüş, geniş bölgelere yayılmış ve tıpkı kraliyet aileleri gibi, kendi aralarında bağlar kurmuş büyük haydut aileleri vardı; zaman zaman yüzü aşkın üyesiyle elli yıla varan süreler boyunca sapasağlam ayakta kalan çeteler oldu, ama hepsinden önemlisi haydutların kadim gelenek ve görenekleri, kendilerine ait dilleri, bir argoları, aralarında yüzyıllar boyunca yaşattıkları bir şeref ve topluluk anlayışları vardı...imparatora, prenslere ve vatandaşlara ya da daha sonraları polise ve mahkemelere karşı nasıl bir mücadele yürüttükleri...

tıkamıştır. Yasalar henüz ideal insan tipini oluşturmamıştır ama özgürlük dev insanlar, azimli kahramanlar doğurmuştur. Kanunlar bir zorbanın karnını doldurur, onun midesine keyif verir ve midesini rahatlatır.¹⁵

Bu yakutu avda öldürüp kontun ayaklarına doğru attığım bir bakanın parmağından yürüttüm. O halkın arasında bir hiç iken gözde bir makama yükselmişti. Etrafindakiler de ona alet olmuşlardı. Öksüzlerin gözyaşları onu ayağa kaldırıyordu. Bu elması da şerefli makam ve görevleri satan ve kapısı önünde bekleyen vatanperver kişilere sataşan bir maliye memurundan yürüttüm. Bu akiki de engizisyon ortadan kalktı diye kürsüde ağlayan kendi elimle boğduğum bir papazın şerefine taşıyorum.¹⁶

Beiser, Schiller'deki Rousseau etkisinin *Hile ve Sevgi*'deki (*Kabale und Liebe* [1784]) kadar hiçbir yerde açık olmadığını ifade eder.¹⁷ Schiller bu dramında, dönemin sosyal düzenine karşı duyduğu isyanını apaçık gösterir. Dramının olay örgüsünü sınıf mücadelesi, zulüm ve istibdat üzerine kurar; öyle ki Almanya'nın on sekizinci yüzyılda prensler tarafından yönetilen halkı, Ferdinand karakteri aracılığıyla zulüm ve baskı rejimine karşı duyduğu hoşnutsuzluğu en güçlü biçimde ifade eden bu drama ve Schiller'in isyanına değer verir. Halkını paralı asker olarak yabancı ülkelere satan, insanların hayatıyla oynayan, sarayını yabancı kadınlarla doldurup zevk ve eğlence içinde yaşayan prenslerin yarattıkları sosyal sorunları uygun bir şekilde anlatan bu eser, on sekizinci yüzyıl sonlarında Almanya'da büyük bir yankı uyandırır. Alman gençler, Schiller'i *Hile ve Sevgi* sayesinde Fransız Devrim'i felsefesinin ideolojik yansımasının ülkelerindeki ilk habercisi sayar ve onu bir özgürlük lideri olarak görür.

Fakat anneciğim, insanları ayıran sınıf farkları ortadan kaldırıldığı, alnımıza vurulan iğrenç sınıf damgası silindiği, insanlar sadece insan oldukları zaman, o zaman ben sadece saf ve masum duygularımı götüreceğim. İsa Babamız çok defa: Allahın huzurunda yaldızlı unvanların ve ziynetlerin kıymeti yoktur, orada sadece gönüller gerçek kıymetlerini alacaklar! dememiş miydi? ¹⁸

Bırak şu biçare mahlukları! -saray halkı- Ağzımdan samimi, içten gelen bir söz çıksa ödleri kopar, cin çarpmış gibi aptallaşıp kalırlar. Elimdeki örgüden daha kolaylıkla idare ettiğim bir tek kukla ipinin köleleri! Ruhları ceplerindeki saat gibi aynı otomatik harekete tabi olan insanları ne yapayım? Ne cevap vereceklerini önceden bildiğim

¹⁵ Johann Christoph Friedrich von Schiller, *Haydutlar*, 1.Basım, İstanbul, Timaş Yayınları, 2003, s.24.

¹⁶ Schiller, a.g.e, s.89.

¹⁷ Frederick C. Beiser, *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm*, 1.Basım, Ayrıntı Yayınları, 2021, s.145.

¹⁸ Johann Christoph Friedrich von Schiller, *Hile ve Sevgi*, 1.Basım, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951, s.16.

kimselere bir şey sormaktan zevk alabilir miyim? Benden başka türlü düşünmek cesaretini gösteremeyen insanlarla ne konuşabilirim? ¹⁹

Birkaç cesur delikanlı öne atılıp Albay'a prensin bir çift insanı kaçta sattığını sordular. Fakat bizim sayın Devlet Reisimiz bütün taburları geçit resmi yapılan meydanda toplattırdı, sonra o budalaları kurşuna dizdirdi... Keskin trampet sesleri vaktin geldiğini haber verdiği zaman ağlaşan öksüzlerin henüz can çekişen babalarının peşi sıra nasıl feryat ettiklerini, ıstıraptan çılgına dönen bir ananın memedeki çocuğunu süngülerin sivri uçlarına nasıl atmak istediğini, nişanlıları kılıç darbeleriyle birbirlerinden nasıl ayırdıklarını görmeliydiniz. ²⁰

Prens insanlık kanunlarını değiştirebilir, yahut hareketlerimize, bastırdığı paralar gibi, istediği şekli verebilir mi? Kendisi de şereften üstün değildir ama şeref ve namusun sesini altınla boğabilir. Ayıbını beyaz kürk mantosuyla örtebilir. ²¹

Saray İtalyan döküntüleri ile dolmuştu. Hafif meşrep Parisli kadınlar o korkunç hükümdarlık esasını bir oyuncak haline getirmişlerdi. Onların keyfi için halk kan ağlıyordu. ²²

Schiller, *Fiesko*'ya *Cenova*'da *Suikast* 'de [*Die Verschwörung des Fieske zu Genua* (1783)] devrim temasını doğrudan ele alır. Schiller'in ifadesine göre *Fiesko*, cumhuriyetçi bir dramdır; Rousseau aracılığıyla tanıdığı ve eseri tamamladığında içinde Rousseau'nun ruhunu taşıdığını hissettiren dramın kahramanı Cenevrelili Fiesko, cumhuriyet yanlısı bir aristokrattır. Dramda Fiesko, Cenevre cumhuriyetini yok eden ve halkın nefretini kazanan zalim Gianettino Doria'ya suikast düzenler ve hükümeti ele geçirerek onu öldürür; ancak Fiesko da cumhuriyet ideallerine ihanet edip kendini dük ilan edince, arkadaşı Verrina tarafından suda boğdurularak öldürülür. Schiller, *Fiesko*'da kahramanın gerçekleştirdiği devrimi problemlili bir atılım olarak görür. Ona göre özgürlük fikrinden beslenen devrim bile *Fiesko*'daki gibi tehlikelere açıktır. Bu tehlikelerden ilki, arzu ve cahilliğiyle bir zorba hükümdar için kolayca kandırılabilir olan halkın karakteridir; ikincisi ise yönetimi ele geçiren kişinin keyfi çıkarları için onu kullanmasıdır. Schiller'in *Fiesko*'da aktardığı gibi devrimin temel dürtüsü, fikirlerden ziyade parasal kaygı olabilir. Bu nedenle Schiller, *Fiesko*'nun *Açılış Gecesindeki Seyirciyi Hatırlayış*'da (*Erinnerung an das Publikum* [1784])

¹⁹ A.g.e, s.38.

²⁰ A.g.e, s.43-44.

²¹ A.g.e, s.49.

²² A.g.e, s.54.

herkesin vatanın iyiliği için sahip olunan tacı fırlatıp, atmayı öğrenmesi gerektiğini savunur; keza özgürlük için mücadele edenlerin erdem sahibi olması gerekir. Beiser, Schiller'in burada Montesquieu'nün demokrasilerde temel ilkenin erdem olduğunu iddiasından etkilendiğini belirtir. Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*'de (*De L'Esprit des lois*) halkçı bir devlette temel ilkenin erdem olması gerektiğini iddia eder. Öyle ki monarşide politika daha az erdem gerektirir; çünkü tüm erdemlerin yerini hükümdarın yasaları tutar. Bundan ötürü monarşide halkın erdemli olması güç bir durumdur.²³ Öyleyse Montesquieu, Schiller'i demokrasinin ancak vatandaşların erdemli olmasıyla gerçekleşebileceği konusunda ikna eder.

Kant, *Aydınlanma Nedir?* yazısında “bir devrim, kişisel bir despotizmin veya paragöz, otoriter bir baskının sonunu getirebilir ama asla düşünce tarzlarında gerçek reforma yol açmaz” der ve “eski önyargıların yerine yeni önyargılar, düşünmeyen kitleye kılavuzluk etmeye devam edeceğini”²⁴ belirtir. Bu doğrultuda Schiller de *Birleşik Hollanda'nın, İspanya Hükümeti'nden Ayrılışı*'nda [*Geschichte des Abfalls der Vereinigten Niederlande von der Spanischen Regierung* (1788)] devrim hakkını ancak devrimi sadece ve sadece halkın hükümdardan zorbalık görmesi ve mülkiyet ile yaşam haklarını koruyan bir hükümetin olmaması durumunda meşru olduğunu savunur. Schiller, bizzat halkın kalkıştığı bir devrimi onaylamaz; ona göre meşru devrim, bilgili ve ılımlı bir grubun üyelerinin önderliğinde gerçekleştirilmelidir. Öyle ki Schiller, eserinde on altıncı yüzyılda Hollanda'nın İspanya'ya karşı başlattığı isyandan övgüyle bahseder; çünkü isyana liderlik edenlerin bilgili ve ılımlı yöneticiler olmaları dikkatini çeker.

Beiser, Schiller'in tarih ve devlet anlayışını ortaya koyması bakımından *Cihan Tarihi Nedir ve Ne Maksatla Okunur?* adlı denemesinin [*Was heisst und zu welchem*

²³ Montesquieu bu konuda tarihçilerin saraylar üzerine yazdıklarından bir çıkarım yapar. Bkz. Charles Louis de Secondat Baron de Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, 1.Basım, İstanbul, Hiperlink Yayınları, 2023, s.63. Tarihçilerin, çağlar boyunca gelip geçmiş hükümdarların sarayları üzerine yazdıklarını okuyun bir kere; dalkavukların o bayağının bayağısı karakterleri üzerine her ülkede söylenmiş olan sözleri hatırlayın: Bunlar hayal gücünün uydurduğu şeyler değil, çok acı deneylerden elde edilmiş sonuçlardır. İşsizlik içinde hırs, kendini beğenmişlik içinde aşağılık, çalışmadan zengin olma isteği, gerçeğe karşı düşmanlık, dalkavukluk, ihanet, alçaklık, sözünden cayma, vatandaşlık görevlerini küçümseme, hükümdarın faziletinden korkma, karakterin zayıflığından yarar bekleme, bunların üstünde de fazileti devamlı olarak gülünç bir şey gibi gösterme. Öyle sanıyorum ki, her yerde her zaman dalkavukların çoğuna vurulan damgalardır bunlar. Şimdi bir devletin başında bulunanların çoğunun namussuz olması, aşağı tabakada olanların ise namuslu olması, birincilerin aldatan, kandıran olması, ikincilerin de aldatılardan başka bir şey olmamaya razı olması ülkede büyük çapta bir huzursuzluk meydana getirir.

²⁴ Kant, *Aydınlanma Nedir?*, s.30.

Ende studiert man Universalgeschichte? (1789)] önemli olduğunu ifade eder. Schiller'in denemeyle birlikte Aydınlanmaya olan bağlılığının daha net görüldüğünü belirtir.²⁵ Öyle ki Schiller, denemenin en başlarında felsefi aklı överek, Aydınlanmayı savunur.

Geçim için ilim yapanın kendisine çizeceği tahsil yolu başka, felsefeci bir kafanın kendisine çizeceği tahsil yolu başkadır. Birincisi, çalışırken, yalnız, kendisini memuriyete geçirecek ve avantajlarından faydalandırarak şartları yerine getirmek kaygısını güder. Yetilerini ancak maddi durumunu düzeltmek, şöhrat hırsını tatmin için işletir... Öğretimini bitirip isteklerinin hedefine kavuştu mu, kendisini elinden tutmuş olanları bile bırakır...kendisini bütün yakınlarından çeker, onları kıskanır, aydınlanmalarını, güneşi görmelerini istemez ve sıkıntı içinde, aklın zaferi karşısında, kendisini artık koruyamayacak olan zayıf seddin yıkılmasını bekler... Reformculara, "geçim için ilim" yapanlar kitlesinden daha çok kim hücum etmiştir? İlim ülkesinde faydalı olan devrimlere bu tip insanlardan daha çok kim engel olmuştur? ... Felsefe kafası ise büsbütün başka tarzda hareket eder! ...alanını, o derece büyük bir ihtimamla genişletmeğe ve gene öteki ilimlerle birleştirmeye çalışır... felsefe kafası birleştirir. Duygu alanında olduğu gibi, akıl alanında da o, erkenden, her şeyin iç içe olduğuna inanmıştır... O, hakikatı kendi sisteminden çok daha fazla sevdiği için, eski ve noksan kalacak şekli seve seve yeni ve daha güzel olanla değiştirir... Herkesten önce de kendisi, sisteminden memnun olmayarak, daha mükemmeliyi kurmak üzere parçalar... Felsefe kafası etrafında olan ve etrafında düşünülen şeyleri benimsemesini bilir... Nerede durursa dursun ve nerede çalışırsa çalışsın, hep bütünün ortasındadır o. Çalışmalarının konusu, onu öteki kardeşlerinden uzaklaştırsa bile, gene de onlardır, ahenkli bir şekilde işleyen aklıyla onlarla akraba, onlara yakındır ve onlara, aydın kafaların buluştukları yerden rastlar.²⁶

Schiller, felsefi aklın, evrensel tarihin parçalarını -insanın mağaradan aydın bir düşünür olarak kültür dünyasına yükseldiği süreç- birleştirerek, sistemleştirdiğini ve onu ilim haline soktuğunu vurgular:

Şu halde felsefe kafası, geçmiş hal ile bağlamaya ne kadar çok ve ne kadar başarı ile çalışırsa, sebep ve tesir, diye birbirini içine girer gördüğünü de o, o nispette, arka arkaya,

²⁵ Bkz. Johann Christoph Friedrich von Schiller, "*Cihan Tarihi Nedir ve Ne Maksatla Okunur?*", Tercüme Dergisi, Cilt 13, Sayı 65 – 68, (Ocak- Aralık 1959), s.213. Kafamıza din ve dünya zoru altında hapsedilmiş olduğu cehaletin bağlarından kurtulması için uzun zaman en çetin takipçilerin eli altında boğulmuş olan bilgi tohumunun yeniden filizlenmiş olması lazımdı.

²⁶ Schiller, a.g.m, s.207-208-209.

vasıta ve maksat olarak bağlamak isteyecektir. O zaman ancak olaylar, arka arkaya, körü körüne olan tahmincilikten, kanunsuzluktan, başıboşluktan kurtulur ve birbirine uygun bir bütüne (sadece kendi tasavvurunda bulunan bir bütüne) uyan bir parça olarak bağlanır... Şu halde o, bu ahengi kendi bünyesinden çıkararak ve dıştaki şeylerin düzeni içine verecek, yani dünyanın gidişatına akla uygun bir gaye tanıyacak cihan tarihine de teleolojik bir prensip (gayelilik) sokacaktır.²⁷

Schiller denemede, içerisinde bulunduğu Aydınlanma dönemini, huzur, gelişme ve bolluk devri, ayrıca hümanist bir çağ şeklinde tanımlar.²⁸ Tarihi, insanın mağarasındaki yalnızlığından aydın bir düşünür oluncaya kadar geçen aşamalar olarak değerlendirir. Ona göre insanlar, yetenekleri sayesinde doğa üzerinde denetleme gücünü elde eder ve kıtalar arası ticaretin artmasıyla her türden gereksinim ve lüksü sağlar hale gelir.²⁹ Schiller, insanların mülkiyet güvenliği nedeniyle sivil topluma dahil olduğunu ve böylece doğal özgürlüğünden feragat ederek, yasaların otoritesi altında sivil özgürlüğüne kavuştuğunu belirtir.³⁰ Bu iddiasında Schiller'i, John Locke (1632-1704) ve Ansiklopedistler³¹ ikna etmiş olabilir ki, Locke, doğa durumunun bir özgürlük hali olduğunu iddia eder. Ancak insan, doğa durumunda özgürlük hakkını elinde bulundurmasına rağmen, özgürlüğün pratik hali oldukça meçhul ve diğerlerinin tehdidi altındadır. Çünkü bütün insanların ötekiler kadar eşit olmasının dışında eşitliği

²⁷ Schiller, a.g.m, s.216.

²⁸ Bkz. Schiller, a.g.m, s.211-212. İnsan, iradesine bırakıldığından, yetilerine serbestçe hükmetmek ve zekasının çağrısını dinlemek için o değerli hakkını elde ettiğinden beri, sanat alanında pek çok eserler yaratıldı, çalışma alanında da pek çok mucizeler gösterildi. Bilgi alanında ise gene aynıyla pek çok aydınlanmalar oldu...Sonunda devletlerimiz – ne büyük samimiyet ve ne büyük bir hünerle birbirlerine sarıldılar! Onlar, önceleri, resmi sözleşmelerle olduğundan çok daha devamlı olarak, zaruretin iyilik eden zoru altında kardeş oldular! Sulhu, şimdi her zaman için teçhiz edilmiş bir harp koruyor ve bir devletin kendini sevmesi, onu, ötekinin iyi durumunu kollaması için bekçi yapıyor. Ev sahipleri birbirlerine düşman olabilirler ama artık birbirlerine kıyamazlar.

²⁹ Bkz. Schiller, a.g.m, s.211. İnsan emeği toprağı sürdü, ısrarı ve mahareti ile de ham toprağı yendi. Bir yanda denizden toprak kazandı öte yandan da kuru memleketlere seller akıttı; bölgeleri ve mevsimleri birbirine kattı. Doğunun yumuşak bitkilerini, sert iklimlerde yetiştirdi. Avrupa'yı, Batı Hindistan ile Güney Denizlerine götürdüğü gibi Asya'yı da Avrupa'da diriltti. Şimdi, kuvvetli insan elinin, eçlerine güneş girmesi için açtığı Germany ormanları üzerinde gökyüzü gülüyor. Ren nehrinin dalgalarında da Asya'nın üzüm salkımları yankılanıyor. Sahillerin de ise zevki ve çalışmayı, neşeli hayatlarıyla eğlence yaparak yaşayan, kalabalık şehirler yükseliyor.

³⁰ Bkz. Schiller, a.g.m, s.211. Burada insanı, bir milyon içinde kazancının azıcık mülkiyetiyle emniyette buluyoruz. Halbuki bundan önceki devirlerde, komşusu bile onun uykusunu kaçırıyordu. Topluluğa girmekle kaybetmiş olduğu eşitliğini o, gene akılcıca yapılan kanunlarla kazandı. Tesadüfün, zaruretin kör kozu ile de sözleşmelerin daha yumuşak hakimiyetine sığındı ve insanın asil hürriyetini kurtarmak için vahşi, hayvanca hürriyetini feda etti.

³¹ Bkz. Fransız Aydınlanma Hareketi içinde, Ansiklopedistler olarak tanınan Diderot, Claude Adrien Helvetius (1715-1771) ve Paul Thiry D'Holbach (1723-1789) gibi filozoflar mekanik, insanbilimsel ve doğalcı maddeciliğin temelleri atılmaya başlar. Ansiklopedistlerin ortak yönlerinden en belirginini, ilerlemeye olan inançları ve Hristiyanlık dinine karşı duydukları eleştiridir.

savunmayanlarda çoğunluğu oluşturduğundan, insanın doğa durumunda mülkiyetten yararlanma hali güvende değildir. Dolayısıyla bu durum, insanları doğa durumunu terk etmeye zorlar. Bu nedenle insanlar, doğa durumundaki ayrıcalıklarından vazgeçer ve sivil topluma doğru sürüklenerek, toplumsal yasaların korumasına sığınır. Böylece doğal özgürlük, toplum tarafından hazırlanan yasalarca yerini sivil özgürlüğe bırakır. Ansiklopedist Louis De Jaucourt (1704-1780), insanların doğal yapısından kaynaklanan doğal eşitliği, özgürlüğünün temeli sayar. Bu nedenle özgürlük, insanoğlunun doğadan kazandığı en önemli şeydir. Ona göre de insanlar, doğa durumunda özgürlük ve eşitlik içerisindedir; ancak bu durumda daha fazla kalamamalarından ötürü sivil toplum insanları doğal özgürlük ve eşitlikten mahrum bırakarak, onları yasalarla eşit kılar. Sivil özgürlük, yasalar doğrultusunda eylemde bulunmaktır ve insanlar, toplumsal yasalarla yönetildiği zaman sivil özgürlük içerisindedir; bu sebeple yasalar ulviyse, sivil özgürlük de fazlaca mükemmeldir. Schiller, insanların toplumsal yasalardan memnun kaldığını, yasalar sayesinde munisleştiklerini belirtir. Çünkü yasaların ağır cezaları, insanlara vahşi cürümleri ağır ağır unutturur. Ayrıca yasalar, hiçbir yasadan çekinmeyi, vicdanen kontrol altına alınmayı, terbiyeyle yola getirir. Bu doğrultuda Locke, doğa durumunda insanların sahip olduğu suçluları cezalandırma iktidarının, sivil topluma geçilmesiyle yasaların yükümlülüğüne bırakıldığını ifade eder. Toplum tarafından oluşturulan yasalar, bireylerin keyfi iradelerini kısıtlar ve ortak faydanın ötesine geçilmesini engeller. Kanunların ağır cezaları yardımıyla yöneten kimse, artık anlık keyfi hükümlerle değil, halkın bildiği ve kabul ettiği devamlı yasalara göre hareket eder.

Schiller, Fransız Devrimi'nin arifesine doğru politik görüşleri açısından en önemli makalesi olan *Lykurgos ve Solon Kanunları*'nı (*Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon*) kaleme alır. Schiller, metinde Antik Atina ve Sparta yasalarını karşılaştırır ve ilkel komünizm ile liberal demokrasiye karşı tutumunu ortaya koyar. Schiller, Lykurgos'un iç anlaşmazlıklarla parçalanmış bir halde bulduğu Sparta için planladığı kanunları takdir eder.³² Lykurgos, tiranlık ile anarşik bir demokrasi arasına

³² Bkz. Johann Christoph Friedrich von Schiller, "*Lykurgos ve Solon Kanunları*", Tercüme Dergisi, Cilt 13, Sayı 65 – 68, (Ocak- Aralık 1959), s.223. Lykurg'un kanunlarına şöyle bir göz attığımız takdirde hayrette kalmamamıza imkan yoktur. Eski çağın müesseseleri içerisinde, Musa'nın kanunları hariç, hiç şüphesiz ki bu en mükemmelidir. Lykurg kanunları Musanınkilere birçok noktalarda, bilhassa esas teşkil eden prensipte benzemektedir. Bu müessese gerçekten kendi içinde tekamüle ermiş ve bünyesi içinde her şey, ahenkli bir surette birbirine bağlanmıştır... s.224.Şunu kabul etmek gerekir ki, varmak istediği gaye bakımından benzerleri içinde mükemmel olan bu anayasa kadar maksada uygun ve en ufak

üçüncü bir kuvvet olan senatoyu koyar; sınıf farkına son vermek için Sparta topraklarını halka eşit şekilde dağıtır; altın ve gümüş paraları kullanımdan kaldırarak demir paraları tedavüle sokar; lüksü yasaklar; mülkiyete bağlılığı azaltır; bütün halkın beraber yemeleri sağlayıp, birlikte yaşamanın zevkine varmaya alıştıır; devletin yasalarının devamlılığı için Spartalıları sert bir eğitim sistemine tabi tutar. Spartalıların devlete bağlılığını artırmak için onları şahsi kaygılardan uzaklaştıracak, günlük hayatın işlerinden kurtaracak bir kölelik sistemi -helot- kurar. Böylece Spartalıların tek düşüncesi devlete yapacağı kamu hizmeti olur. Bunun için milli ruh sürekli beslenir ve memleket düşüncesi ve menfaati bütün Spartalıların arzularıyla kaynaşır. Ancak Schiller, devletin iyiliği uğruna insanların gelişmesini engelleyen Lykurgos'un bu yasalarını eleştirir.³³ Ona göre devlet, amaç değil, sadece insanların amaçlarına ve kendilerini gerçekleştirmesine hizmet etmesi gereken bir araçtır.³⁴ Öte yandan Solon'un düşünceleri Lykurgos'un tam tersi olduğundan Atina yasaları, Schiller'in politik görüşlerine daha yakın gelir. Solon'la birlikte Atina anayasası, halkın iktidarıyla tam bir demokrasi biçimi kazanır. Solon'un yasalarında halk, kanunları hazırlar ve kanuni görevleri korktuğu için değil, özgür iradeyle yerine getirir. Bu nedenle Lykurgos'un aksine Solon'un devletinde insanlar kendilerini gerçekleştirebilir.³⁵ Ne var ki Schiller, Atina devletinin yönetim şeklini de kabullenme

noktasına kadar her ihtimali düşünmüş bir anayasaya hiçbir yerde rastlamak mümkün değildir...s.225. Erişmek istediği gaye bakımından Lykurg'un anayasası, esasiye hukukunun ve insanla ilgili bütün bilgilerin şaşılabacak bir ustalıkla tedvin edilmiş bir şaheseridir.

³³ Bkz. Schiller, a.g.m, s.226. Lykurg'un devleti ahlak harabeleri üzerine kurması yetmiyormuş gibi yarattığı fevkalade ustalıkla hukuk sistemiyle İspartalıların zekasını bulduğu yerde mıhlamış bulunması ve her türlü gelişmeye ebediyen engel olmuş olması, insanlığın en yüksek gayelerine bir de bu yoldan balta vurmuştur.

³⁴ Bkz. Schiller, a.g.m, s.225. Devlet hiçbir zaman gaye değildir. Onun, yalnız insanlığın gayelerine hizmet edebildiği kadar manası vardır. İnsanlığın gayeleri de insanın bütün maddi ve manevi kuvvetlerinin gelişmesi, bir kelime ile terakkidir. Eğer bir anayasa, insanda bulunan bütün kuvvetlerin gelişmesini engelliyor zekanın gelişmesine mani oluyorsa, bu anayasa istediği kadar iyi düşünülmüş ve kendi janrında mükemmel olmuş olsun, hiçbir suretle kabul edilecek bir eser değildir, zararlıdır... Siyasi müesseseleri değerlendirmekte göz önünde bulunduracağımız esas şu olmalıdır: bu müesseseler, ancak insanda bulunan bütün kuvvetleri geliştirdikleri, kültürün yayılmasına hizmet ettikleri, hiç olmazsa bunları geriletmedikleri nisbette iyidirler ve övülmeye hak kazanırlar. Bu hüküm siyasi müesseseler kadar dini müesseseler için de doğrudur. Herhangi bir suretle insan zekasının gelişmesine engel veya herhangi bir duraklamaya sebep olurlarsa, bunların ikisi de reddedilmeye layıktır. Mesela bir milleti, tarihin herhangi bir devresinde, kendisine en iyi görünen bir fikri devamlı olarak kabul etmeye zorlamak ve bunu kuvvetiyle yürütmek insanlığa karşı işlenmiş bir cinayettir.

³⁵ Bkz. Schiller, a.g.m, s.236-237. Solon'un insana, insan olarak ayrı bir değer vermesi ve onu, hiçbir zaman devlete yani gayeyi vasıtaya feda etmemesi güzel bir şeydir. Solon kanunları, yurttaş zekasını her yöne kolay ve serbestçe hareket etmesine imkan veren ve onun idare edildiğini hiçbir zaman hissettirmeyen elastiki bağlardır. Halbuki Lykurg'un kanunları, en cesur hamleleri bile hüsrana uğratan ve ezici ağırlığı ile zekanın kıpırdamasına imkan vermeyen demir prangalardı. Atinalı kanun vaazı, yurttaşlarının zekasına ve gayretine mümkün olan bütün gelişme yollarını açık bırakmıştı. Halbuki

tarafı değildir. Çünkü Solon'un yönetimde halka önemli görevler vermiş olmasından dolayı kınanmasını haklı bulur. Montesquieu'nun etkilediği Schiller, demokrasinin aşırı eşitlik veya herkesin kendisini yönetenlerle eşit kılmak istemesi yüzünden bozulacağını savunur. Montesquieu'ya göre, halkın yöneticilerin yönetme hakkını elinden alarak, işleri yönetmek, yasaları yürütmek ve yargı kararlarını belirlemek istemesiyle, cumhuriyetin erdem ilkesi ortadan kalkar.³⁶ Böylece erdemin bertaraf edilmesiyle yükselişe geçen ahlak bozukluğu, aşırı eşitlik anlayışıyla birlikte demokrasiyi bir kişinin istibdat yönetimine sürükler.³⁷ Schiller'e göre, halkın çok fazla meclis işlerine dahil olması, bilge ve ılımlı yöneticiler aracılığıyla temsil edilmemesi, insan yoğunluğu nedeniyle düzensizliğe ve telaşa vesile olurken, diğer yandan mecliste çoğunluğun dar gelirli insanlardan oluşması, meclis kararlarında paranın önemli rol oynamasına yol açar. Schiller, tıklım tıklım meclislerin kaos ve hizipleşmeye, küçük meclislerin ise aristokratik tahakküme yöneleceğine dikkat çeker. Öyle ki aristokrasi ve demokrasi arasında ortayolun bulmasını, gelecek yüzyıldaki insanların problemi olarak görür. Schiller, Montesquieu'nun da etkisiyle Devrim'e az bir süre kala politik görüşünü, sınırlı demokrasi ve anayasal monarşi³⁸ şeklinde ortaya koyar.

Ispartalı kanun vaazı ise siyasi alanın dışında, yurttaşlarına bütün gelişme yollarını kapatmıştı. Lykurg, avareliği kanunlarla koruyor, Solon ise şiddetle cezalandırıyordu. İşte bunun içindir ki Atina'da bütün faziletler gelişmiş, bütün sanatlar yükselmiş ve bütün alanlarda gayretin doruğuna çıkmıştır; ve yine bunun içindir ki, orada ilmin bütün sahaları işlenmiştir... Atinalı kanun vaazının etrafında hürriyet ve neşe vardı; çalışkanlığın neticesi bolluk vardı; çevresinde sanatın, faziletin ve zarafetin perileri uçuyordu ve hepsi ona yaratıcı ve baba diye şükranla bakıyorlardı. Halbuki Lykurg'un etrafında diktatörlükten ve onun sonucu olarak zencilerini şakırdatıp sebep olana lanet yağdıran korkunç bir kölelikten başka bir şey yoktu.

³⁶ Bkz. Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, s.134. Halk bakanların işini görmeye kalkar; memurlara saygı gösteren olmaz. Senato görüşmelerinin hiçbir etkisi kalmaz; senatörlere, dolayısıyla yaşlılar saygı gösteren olmaz. İhtiyarlara saygı kalmayınca babalara da saygı kalmaz; kocalar karılarından, efendiler de uşaklarından gerekli saygıyı görmezler. Herkes bu başıbozukluktan hoşlanmaya başlar; buyruk olmaktan duyulan yük, buyurulmaktan duyulan yük gibi kişiyi yorar. Kadınlar, çocuklar, köleler kimsenin buyruğu altına girmek istemezler. Ortada ahlak diye, düzen diye, sevgi diye sözün kısısı fazilet diye bir şey kalmaz.

³⁷ Bkz. Montesquieu, a.g.e, s.135. Ahlak bozukluğu, hem ahlakı bozanlarda, hem ahlakı bozuk olanlarda artar. Halk devlet hazinesini paylaşır; tembelliğine rağmen, işlerin yönetilmesini de üzerine alacağından, yoksulluğa, lüksün eğlendirici taraflarını da eklemek ister. Ama o tembellikle o lüks düşkünlüğü varken onda, tek amacı, devlet hazinesini yağma etmek olur. Para için oy verildiğini görürseniz sakın şaşmayın. Halktan fazlasıyla alamadıkları şeyi hiçbir zaman ona vermezler; ama halktan almak için de hükümeti devirmek lazım. Halk, hürriyetinden en çok faydalanyormuş gibi görüldüğü zaman, bilin ki hürriyetini yitirmek üzeredir. Bir kişinin bütün kusurlarını kişiliklerinde yaşatan küçük küçük bir sürü tiran meydana gelir. Çok geçmeden de hürriyet adına kalan şey katlanılmaz bir hal alır, tek bir tiran sıvrılır.

³⁸ Schiller, anayasal monarşiye olan hayranlığını *Hile ve Sevgi*'de ifade eder. Bkz. Schiller, *Hile ve Sevgi*, s.50. Ferdinand: İngiliz olduğunuzu söylüyorsunuz. Müsaadenizle sizin İngiliz olduğunuza inanmayacağım. Dünyanın en hür milletinin hür kızı, yabancının faziletlerini bile övmek istemeyen bir

Montesquieu, baskıcı yönetimleri İngiliz anayasası üzerinden eleştirir. Montesquieu, demokrasiyi, dengeli anayasa fikriyle ortaya çıkan kuvvetler ayrılığı ilkesiyle canlandırmak ister; İngiliz anayasasında yer alan kuvvetler ayrılığı ilkesini savunarak, hükümdarların despotik egemenliğini sınırlandırmayı amaçlar. Montesquieu'ya göre devletin yasama, yürütme ve yargı³⁹ olmak üzere üç yetkisi vardır. Montesquieu, yasama ve yürütme yetkilerinin tek bir kişinin veya aristokratik bir grubun keyfi iradesine bırakılmasını, özgürlüğün sonlandırılması şeklinde yorumlar. Bu nedenle yasama organının özgürlük ilkesi doğrultusunda düzenlenmesini ister. Dolayısıyla özgürlük ilkesiyle politikalarını yapılandıran her devlette, bireyler, kendini yönetme hakkına kavuşurken, onları yönetecek ve yasaları belirleyecek temsilcileri özgür iradeleriyle seçer. Fakat Montesquieu için halkın seçtiği temsilciler, yürütme yetkisini elinde bulunduramaz; çünkü devlet içinde bir tarafta soylular sınıfı, diğer tarafta halk kitlesi olduğundan ötürü iki farklı meclis olmalıdır. Yani halkın tek başına meclisi işletecek ılımlılıktan ve bilgiden mahrum olduğunu düşünen Montesquieu, yasama yetkisini soyluların bulunduğu bir heyet ile halkın temsilcilerinden oluşan bir meclise verir.

1789'da Schiller, devrim haberini aldığı anda, olacakları önceden tahmin etmiş gibi bir tavır sergiler; keza Bastille baskını ve monarşinin yıkılışı anısına yapılan kutlamalara katılmaktan da geri kalmayan Schiller'in coşkusu biraz isteksizdir.⁴⁰ Çünkü Fransa'daki monarşinin yıkılmasını kutlasa da yeni hükümetin kurulması konusunda tereddütleri vardır. Bu nedenle Fransa'daki Devrim, Schiller'in tutumunda bir çelişki oluşturur. Schiller, Ulusal Meclis'in yönetim için güçlü bir anayasa oluşturma kapasitesine şüpheyile yaklaşır. Ayrıca Ulusal Meclis'le birlikte Fransa halkına karşı da güvensiz bir tutum sergiler. Netice itibarıyla Schiller'in bu şüpheleri, Aydınlanmaya yönelik yapılan teori-pratik tartışmalarından kaynaklanır. Aydınlanmayı hedef alan bu tartışmanın merkezinde Kant'ın ahlak ve siyaset felsefesi bulunur. Çünkü Fransa'daki devrimci liderlere de teorik bir dayanak sağlayan Kant felsefesine göre, saf akıl devletin özgün ilkelerini belirleme yeteneğine sahiptir. Kant'a göre siyasette pratik uygulamaların akıllı takip etmesi gerekir; zira saf aklın belirlediği

milletin kızı hiçbir zaman kendisini yabancıya satmaz. İmkânı yok siz İngiliz olamazsınız... Yahut da İngiltere'nin kalbi ne kadar muhteşem ne mağrur bir kalpse sizinki de o kadar küçük.

³⁹ Montesquieu, a.g.e, s.170.

⁴⁰ Beiser, a.g.e, s.155.

ahlaki ilkeler, siyaset alanında bağlayıcıdır. Ancak Aydınlanma döneminin filozoflarının düşünceleri doğrultusunda hazırlanan anayasa, Fransa’da kan, kaos ve dehşete yol açar; keza aklın ürünü olan yasaların hepsi yalnızca kağıt üzerinde etkili kalır. Öyle ki Devrim sırasında halk, aklın belirlediği devlet yasalarını değil, tutkularını, kişisel çıkarlarını ve geleneklerini esas alarak hareket eder. Böylece Schiller, Fransız Devrimi’ni, yoksul Fransız hükümetinin, sarayın ve seçkinlerin yozlaşmasının yanı sıra Fransız halkının ahlaki çöküşünün doğal bir sonucu olarak değerlendirir; çünkü Devrim, bilgelikle değil mevcut durumu bencil hedefleri doğrultusunda kullanan, memnuniyetsiz, açgözlü ve tutkulu kişiler tarafından gerçekleştirilir. Ona göre, Devrim’i gerçekleştiren kitleler, Cumhuriyetçi anayasanın gerektirdiği sivil erdeme sahip değildir.

Schiller, 1792’de Fransa’nın diğer Avrupa devletlerine savaş ilan etmesinden ve savaşın tüm gerilimleri aşırı derecede artıran bir şiddet dalgası yaratmasından rahatsız olur. Öyle ki savaş, hem devrimi içeriden ve dışarıdan yıkmayı amaçlayanları cesaretlendirir hem de aristokrasiye ve bağınazlığa karşı daha sert önlemler alınmasına neden olur. Öte yandan kralın iki yüzlü davrandığını ve ihanet içinde olduğunu ortaya çıkarır. Bu sebeple, halk hareketinin liderliği Robespierre ve Jakobenlerin eline geçtiği sürecin hemen sonrasında sankülotların silahlı eylemleri sonucunda Ağustos ve Eylül aylarında monarşi devrilir ve Terör’e zemin hazırlayan bir Cumhuriyet kurulur; kral ise sorgulandıktan sonra hapse atılır. 1792 sonbaharında Schiller, Mirabeau’nun (1749-1791), Devrim’e yönelik görüşlerini etkileyen ve tavrını belirlemesine yardımcı olan *Halk Eğitimi Üzerine Çalışma (Travail sur l’éducation publique)* adlı eserini okuduktan sonra, *Haydutlar* dramının beğenilmesi üzerine Fransa tarafından fahri vatandaşlık unvanı ile onurlandırılır ve Devrim hakkında bazı umutlar beslemeye başlar. Ancak Schiller’in umutları, savaş ve kralın yargılanması nedeniyle kısa ömürlü olur. Bu yüzden Schiller, kısa süre sonra Devrim hakkında çok sert eleştiriler yapmaya başlar; keza kralın gördüğü muamele onu öylesine rahatsız eder ki, kralı savunan bir makale yazmaya karar verir. Ancak makalesini tamamlayamadan, Robespierre’in de etkisiyle vatana ihanetten suçlu bulunan XVI. Louis, 21 Ocak 1793’te idam edilir. Jakobenlerin iktidarıyla birlikte, 1793 Haziran’ından itibaren Fransa’ya saldıran işgalci ülkeler püskürtülür ve tüm topraklar üzerinde kontrol sağlanır. Jakoben rejimin ilk icraatı, Haklar Bildirgesi ile yeni bir anayasa ilan etmek olur. Bu çerçevede halka genel oy hakkı, başkaldırma hakkı ve çalışma ya da hayatını sürdürme hakkı tanınır.

Öte yandan rejimin amacının herkesin mutluluğunu sağlamak olduğu ve halkın haklarının sözde kalmayıp, fiilen kullanılabilir olduğu vurgulanır. Ayrıca 17 Haziran 1793'te çıkarılan yasa ile tüm senyör vergi ve yükümlülükleri ayırım gözetmeksizin kaldırılır ve Fransa'daki eski sistem tamamen sona erdirilir. Schiller ise Fransa'daki gelişmelere dair düşüncelerini ifade etme ihtiyacı duyar.

Schiller, 1793 yılının Şubat ve Aralık ayları arasında Augustenburg Prensi Friedrich Wilhelm'e yazdığı mektuplar aracılığıyla politik düşüncelerini ifade etmeye başlar. Schiller, ilk mektubunda, on sekizinci yüzyılın son on yılındaki olayların bir filozof açısından ne kadar zorlayıcı ve önemli olduğunu belirtir. Bu yüzden, insanlığın talihinin tehlikede olduğu ve dolayısıyla hiç kimsenin tarafsız kalamayacağı bu günlerde, herkesin Fransa'daki olaylara karşı bir tutum sergilemesini ister. Schiller daha sonra prence, politik olayları doğrudan ele almayacağını, bunun yerine sanatın toplumdaki rolüne odaklanacağını belirtir. Çünkü sanatı, on sekizinci yüzyıldaki olgusallığın karşı karşıya kaldığı temel sorunun çözümü olarak kabul eder. Schiller'e göre bu sorun, Aydınlanma döneminden beri gündemde olan ve Devrim'le birlikte daha da acil bir hale gelen, teori ile pratik veya akıl ile eylem arasındaki ayrılıktır. Fransız liderler Devrim sırasında anayasalarını akli esas alarak hazırlamış olsalar da olayların gelişimi halkın akla göre hareket etmediğini ortaya koyar. Bu nedenle Schiller, aklın ilkelerini devlete uygulayabilmek ve halkın Cumhuriyetin idealleri doğrultusunda hareket edebilmesini sağlamak için insanların sivil ve ahlaki erdemler konusunda eğitilmesi gerektiğini savunur.⁴¹ Öyle ki henüz eğitilmemiş bir halka, aklın ilkelerine dayanan anayasaları uygulamanın hayalci olduğunu düşünür. Schiller mektuplarında insanlara yönelik eğitimin iki yöntemle uygulanabileceğini belirtir: birincisi bilgi iletimi ve kavramların benimsetilmesi, ikincisi ise arzularımızı ve duygularımızı geliştirme ve saflaştırma yöntemidir. Ona göre ilk yöntemi felsefe, diğer yöntemi ise estetik sağlar. Schiller, ikinci yöntemi seçerek, kendi dönemindeki olgusallığın en önemli gereksiniminin estetik olduğunu iddia eder. Dolayısıyla Schiller, estetiği, Devrim'in değişimi gerçekleştirememesi sonucu ortaya çıkan

⁴¹ Bkz. Beiser, *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm*, s.161. İnsanların özgürlük talep edebilmelerinin tek koşulu, ahlaki varlıklar olarak hareket etme kapasitesine sahip olmalarıdır; diğer yandan yalnızca duyusal saiklere göre hareket edebilen bir zihin ne özgürlük hak eder ne de onu kavrayabilir. Bir reformun kalıcı olabilmesi için işe bütün düşünce tarzımızla başlaması gerekir... Devleti yaratan, idame ettiren ve özgürlüğü mümkün kılan şey yalnızca vatandaşların karakteridir. İlahi bilgeliğin kendisi Olympos'tan inip kusursuz bir anayasa yapacak olsaydı bile, onu uygulamak için yine de insanlara güvenmesi gerekecekti.

olguşallık krizine bir çözüm olarak önerir. Çünkü Aydınlanma felsefesi her şeyi aklın süzgecinden geçirerek akıl dışı olanı yok ettiğini iddia etmesine rağmen yaşanan olguşallık barbarlık çağı olarak kalmaya devam eder. Schiller, insanların aklın ilkelerini bilmelerine rağmen, iradesizlik nedeniyle bu ilkelere uygun hareket edemediklerini iddia eder. Aklın tek başına insanları harekete geçirecek bir dürtü sağlayamayacağını, dolayısıyla duyusallığın devreye girmesi gerektiğini savunur. Bu yüzden Schiller için eğitim yönteminin öncelikli amacı akılla birlikte insanların arzu ve duygularına hitap etmek olmalıdır. Schiller bu görevin yalnızca estetik bir eğitimle gerçekleştirilebileceğini iddia eder. Çünkü estetik eğitim duyuları canlandırır, arındırır ve yüceltir; öyle ki maddi zevkler karşısında bağımsız hale gelir. Bu sayede insanlar, aklın rehberliğinde şeylerin biçimlerinden keyif almaya başladıklarında, aklın prensiplerine göre davranmaya başlar. Bu bağlamda Schiller, estetik eğitimin, insanların Cumhuriyet'in ideallerine uygun davranmalarını sağlamanın tek yolu olduğuna inanır. Jakobenlerden farklı olarak, cumhuriyete ulaşmanın tek yolunun estetik eğitimin sakin ve gelişimsel süreci olduğunu düşünür.

Schiller, *Zarafet ve Saygınlık Üzerine*'de [*Über Anmut und Würde* (1793)] estetik ya da güzelliğin nesnel yanını ele alır. Schiller, güzellik kavramını incelerken, onu ahlaki ve toplumsal değerlerle bağlantılı hale getirir. Güzelliğin yalnızca duyusal bir haz olmadığını, aynı zamanda insanın gelişimi için önemli bir araç olduğunu iddia eder. Schiller için güzellik, estetik bir biçimdir; öyle ki bu estetik, insanlara güzelliğiyle tesir ederek değişimleri ve özgürleşmeleri için imkan yaratır. Güzel, sanat eserleri aracılığıyla doğa ve özgürlüğün ahenkli birliğinde insanın sınırlarını aşan kaderini, ortaya çıkarır. Estetiğin kanatları üzerinde insan, en yüksek kaderine bakar; eğer insan bu kaderini kavrayabilirse değişebilir.

Schiller, aynı metinde Kant'ın ahlak felsefesindeki ödev fikrini, zarafeti sindiren ve zayıf anlayıştaki insanı, karanlık bir yoldaki keşiş gibi mükemmel ahlaki aramaya sevk eden bir sertlikte görür.⁴² Kant, ahlak ilkelerini saf akılla meşrulaştırır ve insanın ahlaki görevlerini akılcı bir ödev ahlakıyla yerine getirmesini savunur; ayrıca bir eylemin ahlaki değerinin tamamen ilkeye uygun olarak hareket etme iradesine dayandığını savunur ve ahlaki irade ile duyusallığı sürekli bir çatışma halinde görür. Schiller ise Kant'ın duyusallıktan gelen dürtülerin bir eylemin ahlaki değerinin

⁴² Schiller, *Zarafet ve Saygınlık Üzerine*, 1.Basım, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2008, s.152.

belirlenmesinde herhangi bir rol oynamaması gerektiği görüşüne itiraz etmez; lakin Kant'ın tek yönlü ahlak anlayışını, kişiliğin tam anlamıyla gelişmesini engellediğini düşündüğü için eleştirir. Çünkü Kant'ın ahlak anlayışındaki temel sorun sunduğu dar bakış açısıdır; yalnızca eylemlerin ahlakiliğini tanımlamaya odaklanırken, insanların ahlaki karakterini ihmal eder. Bu nedenle Schiller Kant'a karşı kusursuzluk etiğini savunur ki, ahlaki ilkeleri, insanın akıl ve duyu yetilerinin karakteristik haline dayandırır. Duyusal yetinin ahlaki kusursuzlukta önemli bir rol oynadığını savunur. Schiller, insanın amacının belirli bir eylemi gerçekleştirmek değil, belirli bir tür insan olmak olduğunu vurgular. İnsanın kusursuzluğu doğasının tüm yanlarını ne kadar iyi gerçekleştirdiği ile ölçülür. Buna göre olgusallığın amacı, insanların ahlaki kusursuzluğa ve tüm insani yetilerin uyumlu bir bütünlük içinde hayata geçmesine, sadece olumsuz anlamda bile olsa, ulaşmalarını sağlamaktır.

İnsan, tek tek ahlaki hareketlerde bulunmak için değil, ahlaki bir varlık olmak için yaratılmıştır. Onun ilkesi erdemler değil, erdemdir ve erdem, “bu ödevde eğilim”den başka bir şey değildir. O halde eğilimden gelme hareketler ve ödevden gelen hareketler nesnel manada birbirine ne kadar karşıtsa, bu özel manada böyle değildir ve insan ödevle hazzı birleştirmeye yalnızca izinli değil, görevlidir de; o, aklına severek uymalıdır. Onu bir yük gibi üzerinden atmak ya da kaba bir giysi gibi üzerinden sıyırmak için değil, hayır onu kendi yüksek benliğiyle sımsıkı birleştirmek için salt ruhsal tabiatına bir duyusal tabiat eklenmiştir. Bunun insanı akıllı bir varlık yani insan yapması sayesinde tabiatı, insana bağladığı şeyi ayırmama ödevini hatırlatır; yani tanrısal yanının en saf ideallerinde de, duyusal yanını ihmal etmemeli ve bir yanının zaferini ötekinin bastırılmasına dayandırmamalıdır. Tüm insanlığından o iki ilkenin birleşik ilkesi ortaya çıktıktan, bu etki onun tabiatı olduktan sonra, ancak o zaman insanın ahlaki düşünce tarzı güven altındadır... O yasa tabiatın birleştirdiği o adamı durmadan parçalamaya çalışıyor ve yalnızca varlığının bir kısmına karşı onda güvensizlik uyandırarak öbür kısım üzerinde egemenliği garanti ediyordu... Duyusallık ve aklın, ödev ve eğilimin uyum içinde olduğu güzel bir ruhta zarafet, o ruhun görüngüdeki ifadesidir. Yalnızca güzel bir ruhun hizmetinde tabiat hem özgürlüğünü hem de formunu korur çünkü özgürlüğü disiplinli bir ruhun egemenliğinde, formunu ise duyusallığın anarşisinde kaybeder.⁴³

⁴³ Schiller, a.g.e, s.152.

1.2) *Mektuplar*'da Özgürlük ve Birey

Schiller, Augustenburg prensine yazdığı mektupların 1794'te Christianborg Sarayı'nda çıkan yangında kaybolmasından sonra 1795'te mektupları büyük ölçüde değiştirerek yeniden yazmaya başlar. Schiller'in, *Mektuplar*'da, Augustenberg'e yazdığı ilk mektuplardaki aynı politik sorunların üstesinden gelmeye çabaladığı görülür. 1795'te *Eriyen Güzellik (Die schmelzende Schönheit)* başlığıyla yayımlanan *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Mektuplar, (Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reyhe von Briefen)* Schiller'in Kant estetiğini ve Fransız Devrimi'nin gelişimini ele alan mektup tarzında bir incelemesidir. Schiller, Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde buluşturduğu akıl ve duyu, doğa ve özgürlük, teori ve pratik karşıtlığını *Mektuplar*'da zorunluluk ve özgürlük, duyumsallık ve akıl, imgelem gücü ve bilme yetisi, keyfilik ve yasa, doğa ve kültür, madde (özdek) ve form (tin) gibi bir dizi çifte kavramla betimler. Bu bağlamda Aydınlanmacı aklın zorlayıcı buyruklarına ve duyum ya da doğanın keyfiliğine karşı çıkarak, teori ve pratik arasındaki boşluğu, etik, tarih ve antropoloji felsefeleri üzerine düşüncelerini en kapsamlı şekilde dile getirdiği *Mektuplar*'da kapatmak ister. Ayrıca Devrim'in seyrine ilişkin tartışmasında da bu isteğini ifade eder. Devrim'in sonucundan duyduğu hayal kırıklığı nedeniyle *Mektuplar*'da, tek hükümdarın keyfi yönetimine ve Aydınlanma'nın ilkelerini olgusallaştıramayan bir halkın iradesine karşı durur. *Mektuplar*'da Devrim'in neden istenilen başarıyı yakalayamadığını ve hümaniteye ulaşamadığını açıklamaya çalışır.

Beiser, *Mektuplar*'ın muhafazakarların Aydınlanma ve Devrim'in ideallerine yönelik ortak itirazlarına bir yanıt niteliğinde olduğunu ifade eder. Çünkü muhafazakarların tam tersine Schiller, Kant'ın ahlak felsefesini eleştirse bile, olgusallığı belirlemede geçerli olması gerektiği yönündeki iddiasını kabul eder. Schiller, insan davranışını yönlendirenin arzular ve duygular olduğu iddiasındaki muhafazakar görüşünü kabul eder, ancak aynı zamanda saf aklın politik dünyayı şekillendirmede etkili olduğunu da düşünür. Bu bağlamda arzular ve duyguların aklın araçlarıyla eğitilerek arındırılabilirliğini öne sürer. Böylece Schiller, aklın taleplerini küçümseyen muhafazakar görüşe karşı, insanın arzularını ve duygularını aklın eleştiri süzgecinden geçirip, saflaştırabileceğini iddia ederek, teori ve pratik arasındaki boşluğu kapatmayı amaçlar. Schiller, filozofların aklın ilkelerini ortaya koyduğunu,

ancak insanların bu ilkeleri bilseler bile akla uygun davranmakta zorlandıklarını tespit eder. Ayrıca olgusalığın duyuların doğal işleyişiyle oluşacağına dair bir beklentisi olmadığı gibi, duyusal özgürlüğün olgusalılığı bozma eğiliminde olduğunu düşünür. Bu yüzden Schiller, insanların aklın rehberliğinde hareket etmelerini sağlayacak olanların estetik eğitim ve sanatçılar olduğunu savunur. Ona göre estetik eğitimle birlikte sanatçının görevi, irade zayıflığını aşmak ve insanların arzu ve duygularını eğiterek, onlara akla uygun davranmaları için ilham vermektir ki, böylece özgür bir olgusalılığın ortaya çıkması sağlanacaktır.

Schiller, *Mektuplar*'ın girişinde, Güzellik ve Sanat üzerine yaptığı araştırmaları Kant felsefesinin ilkeleri doğrultusunda sunacağını belirtir; lakin Kant'tan farklı olarak ahlak ve duyusallık arasında bir uyum amaçladığını ifade eder.⁴⁴ *Mektuplar*'da vurgulamak istediği politik meseleyi ise ikinci mektubunda insanları en mükemmel sanat eseri olan gerçek bir politik özgürlüğün inşasına davet ederek öne çıkarır. Schiller ayrıca burada, sıkça kendisine yöneltilen eleştirilere yanıt verir; bu eleştiriler, onun çağının temel sorunlarına değinmeyip ideal bir dünyaya kaçtığı yönündedir.⁴⁵ Schiller, bu eleştirilere, dönemin temel sorunlarına değinerek⁴⁶ ve bu sorunların tek çözümünün estetikte yattığını öne sürerek yanıt verir: “o siyasi sorunu uygulamada çözmek için estetik yolunda yürümek gerekir çünkü insanın özgürlük hedefine doğru ilerlediği yol güzellikten geçer”.⁴⁷ Schiller, politik meseleleri belirledikten sonra, üçüncü mektupta bu sorunları nasıl çözeceğini tartışmaya başlar. Üçüncü mektubunda, yalnızca doğa anlayışından kaynaklanarak bu anlayışının tatminine odaklanan ihtiyaç devletinin (*Notstaat*) devrimciler tarafından yok edilmesini eleştirir. Schiller, aklın egemenliği ile doğa devletini kendi sistemleriyle değiştirmeye çalışan; fiziksel -

⁴⁴ Bkz. Schiller, *Mektuplar*, s.22. Ama işte hakikati aklın algılayabileceği hale getiren bu teknik biçim, onu yine duygudan saklar; çünkü akıl, iç mananın nesnesini eğer kendine mal etmek istiyorsa, ne yazık ki önce onu bozmak zorundadır.

⁴⁵ Bkz. Schiller, a.g.e, s.23. Başka bir yüzyılda yaşamak ve bir başka yüzyıl için çalışmış olmak istemem. İnsan devletin yurttaşı olduğu gibi zamanın da yurttaşıdır ve içinde yaşanılan çevrenin adet ve alışkanlıklarından kendini dışlamak nasıl yakışıksız, hatta tuhaf görünürse, aynı şekilde etkinlik seçiminde asrın ihtiyacına ve zevkine kulak vermek de bir o kadar görev olmalıdır.

⁴⁶ Bkz. Schiller, a.g.e, s.23. Olayların akışı, çağın ruhuna öyle bir yön verdi ki bu akış, ruhu gitgide ideal sanattan uzaklaştırmayla tehdit ediyor. Bu sanat, gerçekliği terk etmek ve dürüst bir cesaretle ihtiyacın üstüne çıkmak zorundadır çünkü sanat, özgürlüğün kızıdır ve emirleri maddenin ihtiyacından değil, zihinlerin gereklerinden almak ister. Oysa şimdi ihtiyaç egemendir ve batan insanlığı zalim boyunduruğuna doğru eğmektedir. Çağın yüce ilahı faydadır ve buna bütün güçler hizmet etmek, bütün kabiliyetler boyun eğmek durumundadır. Bu hantal terazide sanatın manevi başarısının hiçbir ağırlığı yok ve bu başarı her çeşit canlandırmadan yoksun bırakılmış, asrın gürültülü Pazar meydanında yitip gidiyor.

⁴⁷ Schiller, a.g.e, s.24.

empirik- insanı ahlaklı birey haline getiren ve toplumu ideal bir toplum yapmayı amaçlayan devrimcileri, değişim uğruna akli da tehlikeye atmakla suçlar. Schiller, doğa devletinin kuruluşunu temel yasalara değil de güçlere dayandığını, bu yüzden de saf aklın yasalarına hizmet eden ahlaki insana aykırı olduğunu fark eder; fakat doğa devletinin ortadan kaldırılmasıyla da öteki güçlerle mücadele etmek amacıyla yasalar yapan fiziksel insanın varlığının tehlikeye girdiğini düşünür. Bu sebeple, doğa devletinin tüm olumsuzlukları barındırmasına rağmen insanın fiziksel varlığını koruyup gereksinimlerini karşıladığı için bir anda yıkılmasına karşı çıkar.⁴⁸ Böylelikle Schiller, insanları işleyen bir mekanizmaya sahip doğa devletine karşı özgür kılacak bir dayanak arayışına girer:

Öyleyse yapılacak iş, fiziksel karakterden keyfiliği ve ahlaki karakterden özgürlüğü (*Freiheit*) ayırmaktır. İlkini yasalara uydurarak, sonuncuyu izlenimlere tabi kılarak - birini, maddeden biraz uzaklaştırmak, berikini ona biraz yaklaştırmak gerekir - amaç, o ikisiyle akraba, salt güçlerin egemenliğinden yasaların egemenliğine bir köprü kuran ve ahlaki karakterin gelişimini engellemeden, görünmez ahlaklılığın tensel kefaletine hizmet eden üçüncü bir karakter oluşturmaktır.⁴⁹

Schiller, üçüncü bir karakter oluşturma yegane yolunun, duyusal doğayı eğitmek olduğuna inanır. İnsanlar arzularını ve duygularını kontrol etmeyi, geliştirmeyi ve saflaştırmayı öğrenebilirlerse ahlaki ideallere uygun davranabilirler ve bu sayede ahlaki ilkeleri zorlayıcı kurallar olarak değil, esin kaynağı olan idealler şeklinde görürler. Schiller, dördüncü mektubunda, bir toplumda üçüncü karakterin baskın hale gelmesinin, doğa devletinden ideal ahlak devletine geçişi sorunsuz hale getirebileceğini ve sadece bu tür bir karakterin yumuşak geçişi gerçekleştirebileceğini belirtir.⁵⁰ Dolayısıyla Schiller, akıl ve duyusal yanları birleştiren üçüncü karakter kavramsallaştırmasıyla, ahlak felsefesiyle birlikte politika felsefesinin de temel prensibini ortaya koymuş olur. Ona göre insanın içselliği devletle bütünleştirilerek

⁴⁸ Bkz. Schiller, a.g.e, s.27. Demek oluyor ki asıl mesele, fiziksel toplumun zaman içinde bir an bile bitmemesidir: Ahlak toplumu, düşüncede oluşurken, insan onuru uğruna varoluşunu tehlikeye sokma hakkına sahip değildir.

⁴⁹ Schiller, a.g.e, s.27.

⁵⁰ Bkz. Schiller, a.g.e, s.31. Demek oluyor ki eğer akıl, fiziksel topluma ahlaki birliği getirirse, o zaman doğanın çeşitliliğine zarar vermeye hakkı yoktur. Doğa, toplumun ahlaki yapısında kendi çeşitliliğini göstermeye çalışıyorsa, ahlaki birliğe bu yolla bir kesinti olmamalı; üstün gelen biçim tekdüzeliğe de karmaşıklığa da aynı derecede uzak durur. Karakter bütünlüğü, demek ki, zorunluluk devletini [Staat der Not] özgürlük devletiyle değiştirerek [Staat der Freiheit] değiştirecek yetenek ve değerde olan halkta bulunmak zorundadır.

nesnelleştirilmelidir.⁵¹ Öyle ki devlet ahlakın görünmez alanını genişleterek yalnızca nesnel ve soyut karaktere değil, aynı zamanda öznel ve bireysel karaktere de saygı göstermeli ve görünüşler dünyasını terk etmemelidir. Bu çerçevede Schiller'in politika felsefesi Kantçı değildir; çünkü Schiller, Kant'ın akıl temelli ahlak anlayışını politikanın temeli olarak görmemiştir.⁵²

Schiller'e göre üçüncü karakter olgusal reformun aracıdır; lakin bu karaktere ulaşmak kendi dönemindeki insanlar için oldukça zordur. Schiller'in dönemi, ideal insanın biçimlendirilmesi açısından pek umut verici değildir.⁵³ Çünkü bu dönem, insanda karakter bütünlüğünü desteklemek yerine barbarlık ve ahlaki yozlaşmayı öne çıkarır. Öyle ki alt sınıfların büyük bir kısmında, burjuva düzeninin çözülmesiyle serbest kalan ve kontrol edilemeyen bir öfkeyle hayvani tatmin peşinde koşan ilkel, kuralsız dürtüler egemenken, imtiyazlı sınıflarda, kültür kendi kökenlerinden geldiği için, çürümüş karakterin ve ahlaki zayıflığın çarpıcı görüntüsü daha da belirgin haldedir. Bu yüzden, Beiser'in de belirttiği üzere Schiller, modern toplumdaki ahlaki çöküşten iki sınıfı sorumlu tutuyor gibi görünür. Schiller, *Etwas über die erste Menschengesellschaft*'da eşitliğin çalışkanlık, şans ve mülkiyet gibi faktörler nedeniyle bozulduğunu; bu nedenle ahlaki çöküşle birlikte güçlü ve zayıf, cesur ve korkak, efendi ve köle gibi sınıfların ortaya çıktığını ifade eder. Kölenin ihtiyaç

⁵¹ Bkz. Schiller, a.g.e, s.30. Ama işte asıl devlet kendi sayesinde ve kendisi için oluşan bir örgüt olduğu içindir ki ancak bölümler bütün fikrine uygun olduğu sürece gerçek olabilir. Saf ve nesnel insanlık devleti, vatandaşlarının gönlünde sembol olarak hizmet ettiği için vatandaşlarına bakışı onların kendilerine bakışıyla aynı olacaktır ve onların öznel insanlığına ancak nesnel insanlığa doğru asilleştiği derecede saygı duyacaktır. İçsel insan kendisiyle birse, davranışının en yüce genelleşmesinde de kendi öznelliğini kurtaracaktır; devletse, onun sadece güzellik tepişinin sergileyicisi, iç yasa koyuculuğunun daha belirgin formülü olacaktır.

⁵² Bkz. Schiller, a.g.e, s.29. Gerçi akıl birlik isterken doğa çeşitlilik ister ve her iki yaşamada da insan söz konusudur. İlkinin [akılın] yasası, rüşvet kabul etmez bir bilinçle, ötekinin [doğanın] yasası, bastırılmaz bir duyguyla belirlenmiştir. Bu nedenle ahlaki karakter, ancak doğal karakterin kurban edilmesiyle kendini gösterebildiğinde, her zaman kusurlu bir eğitim [Bildung] söz konusudur, üstelik çeşitliliğin yok edilmesiyle birliği sağlama gücünde olan bir devlet anayasası da henüz çok eksik olacaktır. ...s.30. Buna karşılık bir halkın karakterinde öznel insan nesnel insana öylesine kutup oluşturur da yalnızca birincinin ezilmesi sonuncuya zafer kazandırır, devlet vatandaşa karşı yasanın en sert ciddiyetini takınacaktır ki onun kurbanı olmasın, böylesine düşmansı bir bireyi acımasızca alt edebilsin.

⁵³ Schiller içinde yaşadığı çağı karakter bütünlüğü için yetersiz bulur. Bkz. Schiller, a.g.e, s.32. Doğrudur, fikrin saygınlığı azaldı, keyfilik ortaya çıktı ve güçle silahlanmış olsa da artık hiçbir makama yanaşamıyor; insan o uzun kayıtsızlığından ve öz yanılgısından uyandı ve devredilemez haklarının yeniden sağlanmasını ezici bir oy çoğunluğuyla talep ediyor. Ama bunları talep etmekle kalmıyor; o tarafta ve bu tarafta, kanaatine kendine haksızca çok görülen şeyi güç kullanarak elde etmek için ayaklanıyor. Doğa devletinin binası sallanıyor, çürümüş temelleri eriyor ve yasayı tahta çıkarmak, insana nihayet başlı başına amaç olarak saygı duymak ve hakiki özgürlüğü siyasi bağlılığın temeli yapmak için bir fiziksel imkan verilmişe benziyor. Boş ümitler! Ahlaki imkan eksikliği ve bu cömert an, karşısında duyarsız bir nesil bulunuyor.

duyması, efendinin ise verme ve reddetme yetkisine sahip olması nedeniyle, insanlar arasında bağımlılık kültürü oluşur. Bazı insanlar, yaşlıların huzurunun gençlerin zevkleriyle birleştiği bir durumda, hizmet edecek birisini bulma ihtiyacı duyar. Bu yüzden, koruma arayan ve bolluktan faydalanmak isteyen köle birisini arar. Kölenin desteğe ihtiyaç duyması, efendinin ise onun emeğine gereksinim duyması sonucunda, biri ötekinin zorunluluğu haline gelir ve köle çalışırken, efendi sadece verir ve boşta kalır. Böylece insanlar arasında ilk sosyal sınıf ayrımı meydana gelir. Efendi, kölenin çalışmasıyla daha da zenginleşir ki, servetini çoğaltmak için köle sayısını artırır. Bu şekilde, çevresinde talihsiz birçok kişi toplanır ve ona bağımlı hale gelir. Beiser, Schiller'in Augustenberg'e yazdığı mektuplarda sınıf ayrımından ve bunun koşullarından bahsettiğini belirtir. Schiller'e göre çalışan sınıfların mevcut koşulları, onları *Bildung* fırsatından yoksun bırakır; öyle ki aydınlanmanın karşısındaki en büyük engel, içinde bulundukları yoksulluktur. Birçok insan hayatta kalma çabası içinde öylesine yorulur ki, ileride ön yargı, boş inanç ve radikalizmle uğraşmaya ne vakitleri ne de güçleri kalır. Çalışmalarını tamamladıktan sonra, din adamları ve politikacılarla zihinsel mücadele etmek yerine tek ihtiyaç duydukları şey huzur ve dinlenme olur. Bu doğrultuda Schiller, akli ve pratik özgürleşmenin tek yolunun mevcut olgusal koşulların iyileştirilmesi olduğunu savunarak radikal bir sonuca ulaşır; keza bu iyileşmenin yeni bir devletin sorumluluğunda olduğunu öne sürer.

Schiller, Augustenberg'e yazdığı mektuplarda ahlaki çöküşün nedenini sınıf ayrımına bağlasa da *Mektuplar*'ın altıncı pasajında problemin asıl kaynağının mevcut kültürel gelişim süreci olduğunu öne sürer:

Yeni insanlıkta bu yarayı açan, kültürün ta kendisiydi. Bir yandan, genişletilmiş deneyim ve daha kesin bir düşünce, bilimlerin daha keskin bir uyarımı, öte yandan devletlerin daha karmaşık mekanizması, sınıfların ve işlerin daha sıkı bir ayrımı gerektirdiği anda, insan doğasının o iç birliği bozuldu, uyumlu güçleri bölündü. Sezgisel ve spekülâtif anlama yetisi, şimdi sınırlarında güvensizlik ve kıskançlıkla bekçilik ettikleri farklı bölgelere düşmanca dağıldı ve etkinliklerini topladıkları alanla birlikte kendilerine, başka yetenekleri zaman zaman zorla bastıran bir efendi yarattılar. Burada azgın hayal gücü, anlama yetisinin narin bitkilerini yerle bir ederken öbür tarafta

soyutlama ruhu, kalbin kendini ısıtabileceği ve hayal gücünün yakacağı ateşi söndürüyor.⁵⁴

Schiller'e göre, insan yetilerinin bu şekilde bireysel olarak geliştirilmesi kültürün ilerlemesini sağlar; ancak diğer yandan insanlar bu kültürel amaçlanmanın altında acı çeker.⁵⁵ Çünkü kültürün gelişmesi bilimleri ve iş dallarını bölerek, iş bölümünü artırır; bu durum bireyler arasındaki bağı zayıflatır ve tüm yetiler tek bir yetinin geliştirilmesine yönlendirir. Böylece insanlar uzmanlaştıkça, bütünlüğünü kaybeder.

Genel yönetim, işi insanın ölçütü yaparsa, devlet vatandaşlarından birinde yalnızca hafızayı, bir başkasında genel anlama yetisini, bir üçüncüsünde yalnızca mekanik beceriyi önemserse, bir yerde karaktere aldırıp yalnızca bilgiyi öne çıkarırsa, öbür yerde ise düzen ruhuna ve yasal davranışa anlama yetisinin en büyük bulanıklığını reva görürse, aynı zamanda da bu tek tek becerileri, özneye sağladığı kapsam kadar büyük bir kapsama ulaştırmak istiyorsa, bu durumda, ruhun öteki yeteneklerinin, saygı gören ve ödüllenenin hatırına ihmal edilmesinde şaşacak ne var?⁵⁶

Schiller, insandaki bölünmeyle ortaya çıkan acının, mevcut devlet aracılığıyla tamamlanarak evrensel hale getirildiğini belirtir. Çünkü mevcut devlet, iş bölümünü zorunlu kılarak insanları sömürür. Öyle ki bireylerin davranışları değişmez bir biçimde yasalarla belirlenirken, spontanlık ve rutin dışı yaratıcılık cezalandırılır; görevini istenilen şekilde yerine getiren uyumlu birey ise ödüllendirilir. Bu sebeple Schiller, mevcut devleti, insanları yalnızca rakam olarak gören bir sayı sayma makinesine benzetir.

Sanat ve bilginin içsel insanda başlattığı bu sarsıntıyı yönetimin yeni ruhu tamamladı ve genelleştirdi. İlk cumhuriyetlerdeki bu basit organizasyonun, ilk adetleri ve ilişkileri aşması tabii ki beklenemezdi ama o daha yüksek içgüdüsel bir hayata yükselmek yerine, adi ve kaba bir mekanizmaya indi. Her bireyin bağımsız bir hayatın

⁵⁴ Schiller, a.g.e, s.36-37.

⁵⁵ Bkz. Schiller, a.g.e, s.40. İnsandaki çeşitli yetenekleri geliştirmek için tek çare, bunları birbirinin karşı kutbuna yerleştirmektir. Güçlerin bu karşıtlığı [Antagonism] kültürün büyük enstrümanıdır ama yalnızca enstrüman çünkü bu karşıtlık sürdüğü müddetçe kültür yolunda olunur. İnsanın içindeki tek tek güçler, yalnızlaşmaları ve kesin bir yasakoyuculuğa kalkışmalarıyla, yalnızca bu yüzden, nesnelerin hakikatiyle ters düşerler ve başka zaman tembel bir keşiflikle dış görünüşte kalan toplum anlayışını nesnelerin derinine sokmaya gerek gösterirler. Saf anlama yetisi, duyular dünyasında egemenliğe el koyunca ve deneysel akıl onu deneylerin şartlarına sokmaya çalışınca her iki yetenek, muhtemel olgunluğun zirvesine ulaşır ve alanlarının bütün kapsamını tüketir. Hayalgücü bir yanda keyfiliğiyle dünya düzenini çözmeye yeltenirken öbür yanda akıl onu bilginin en yüce kaynaklarına yükselmeye ve gereklilik yasasını hayalgücüne karşı yardıma çağırmaya zorlar.

⁵⁶ Schiller, a.g.e, s.38.

tadını çıkardığı ve gerektiğinde bütünleşen Grek devletlerinin o karmaşık doğası şimdi yerini çetrefilli bir saat mekanizmasına bıraktı, orada son derece çok sayıda ama cansız parçacıklar bütünde mekanik bir hayat oluşturunuyordu. Birbirinden kopartıldı şimdi devlet ve kilise, yasalar ve adetler; zevk işten, araç amaçtan, çaba ödülünden ayrıldı. Bütünün yalnızca küçük bir tek parçasına ebedi olarak bağlanmış durumdaki insan da kendini bir parça yetiştiriyor; kulağında, o yuvarlayıp durduğu tekerin monoton gürültüsü, asla benliğinin ahengini geliştiremiyor ve doğasındaki insanlığı vurgulayacağı yerde, işinin, bilimin bir kopyası oluyor.⁵⁷

Schiller'in düşüncesine göre, mevcut devletin yönetim tarzı, birey ve devlet arasında güvenilmez bir ilişkiye yol açar. Bu durumda bireyler devletle bütünleşmek yerine kendilerini sömüren olgusalığa büyük bir kuşkuyla yaklaşır. Bu nedenle devlet ve birey arasında bir boşluk meydana gelir ve devlet, ortak iynin aracı olmak yerine taraflardan birinin çıkarlarına hizmet eden bir yapıya dönüşür.⁵⁸ Ancak Schiller, mevcut olgusalığa rağmen karakter bütünlüğüne ulaşmanın mümkün olduğuna inanır. Antik Greklerin yaşadıkları olgusallık çerçevesinde karakter bütünlüğüne ulaştığını belirtir. Schiller'e göre aklı duyusallıkla birleştiren antik Grekler, karakter bütünlüğüne ulaşmış politik bir idealdir; lakin taklit edilecek bir model değildir. Çünkü Schiller, mevcut olgusallıkta yaşayan insanların, antik Greklerin yaşadığı ideal çağa geri dönemeyeceğinin farkındadır.⁵⁹ Bu nedenle yedinci mektubunda mevcut olgusallığın karakter bütünlüğüne nasıl ulaşabileceğini sorgular. Schiller, mevcut devletin *Bildung* sürecinde aktif bir rol oynayabileceği ihtimalini hemen reddeder; çünkü mevcut devlet, iş bölümünü zorunlu kılarak insanın bölünmüşlüğüne zorunlu hale getirir. Bu yüzden *Bildung*'dan devlet adamı sorumlu değildir. Din adamlarının

⁵⁷ Schiller, a.g.e, s.37.

⁵⁸ Bkz. Schiller, a.g.e, s.38. Ve böylece yavaş yavaş bireysel somut hayat bastırılıyor ki bütünün soyutluğu kendi zavallı varlığını bastırsın. Böylece devlet, vatandaşlarına ebediyen yabancı kalıyor çünkü duygu onu hiçbir yerde bulamıyor. Yönetim vatandaşlarının çeşitliliğini sınıflandırmalarla hafifletmek ve insanlığı ancak temsilcilikle ikinci elden kabul etmek zorunda kalarak, yöneten bölüm onu anlama yetisinin sırf suni bir eseriyle karıştırmakla sonunda iyiden iyiye gözden kaybediyor ve yönetilen, kendine pek az uygun olan yasaları ancak soğuk bir şekilde karşılıyor.

⁵⁹ Bkz. Schiller, a.g.e, s.35-36. O zamanlar, zihin güçlerinin [Geisteskräfte] her güzel uyanışında, duyularla zekanın henüz birbirinden kesin hatlarla ayrılmış özel alanları yoktu çünkü onları hiçbir çekişme birbirinden düşmanca ayrılmaya ve sınırlarını belirlemeye özendirmemişti. Şiir henüz şakayla ilişkiye girmemişti ve düşüncelere dalmak henüz hileyle bozulmamıştı. Her ikisi de gerektiğinde işlerini değiş tokuş edebiliyordu çünkü her biri, yalnız kendi tarzında, hakikate saygı gösteriyordu. Akıl ne kadar yükselmiş olursa olsun maddeyi sevgiyle peşinden sürüklüyordu ve ne kadar ince ne kadar kesin uyarıya da asla un ufak etmiyordu. Gerçi insan tabiatını analiz ediyordu ve onu o muhteşem tanrılar çemberinde büyütürken birbirinden ayırıyordu ama parçalara ayırarak değil, onları farklı şekillerde karşılaştırarak çünkü bütün insanlık tek bir tanrıya toplanmamıştı. Biz yeniler ne kadar farklıyız!

da eski ilkeleri üzerinden asırlar geçtiği için bu konuda yapabileceği bir şey yoktur. Schiller sekizinci mektubunda Aydınlanmanın bir başarı olarak akli duyuların yanıltıcılığından kurtardığını ve insanlara “*Sapere aude*” ilkesini takip edilmesi gereken yol olarak sunduğunu belirtir. Ancak Schiller’e göre filozofların soyut ilkeleri insanların kalplerine seslenmediği için *Bildung*’a ulaşmanın önünde bir engeldir. Öyle ki çalışan halk cesareten yoksundur ve zorluklarla mücadele etmekten bitap düşmüştür; devlet adamları ve din adamları ise sahip oldukları gücü bırakmak istememektedir. Bu sebeple Schiller’e göre aydınlanma, karakterin bütünlüğü açısından değerlendirilmelidir; çünkü “kafaya giden yol, kalpten başlamak zorundadır”.⁶⁰ Bu durumda Schiller, mevcut olgusallığın iyileştirilmesinde karakter bütünlüğünü sağlayacak unsurun devletin sağladığı araçlar değil, güzel sanatlar/sanatçı olduğunu öne sürer. Sanatçı, din adamlarının ve filozofların aksine, hakikat ve güzelliği insanın derinliklerine ulaştırmaya çabalar. Öyle ki sadece sanatçı, her taraftan kuşatan zamanın yıkıcı etkilerinden kendini kurtararak, yüzünü aşağıya, mutluluğa ve ihtiyaçlara değil, ileriye, onura ve yasaya çevirir. Böylece kendini akla teslim ederek ideal olgusallığı yaratır.

Schiller, çağdaşlarının hamlik ve laçkalığa doğru yol aldığını düşündüğünden, sanatın bu iki yanılgıdan insanları kurtarma yeteneğine sahip olduğunu savunur. Schiller, onuncu mektubunda sanat/güzellik kavramını sorgularken, yalnızca deneyime dayalı olan sanatın yüksek ahlak ilkeleriyle bağlantılı olduğunu gösteren bir kanıtın olmadığını kabul eder. Sanat/güzellik hakkındaki tartışmaların yalnızca deneyime dayandırılmayacağını öne sürer; çünkü deneyimlenen sanat/güzellik, saf sanat/güzellik kavramıyla özdeş değildir.⁶¹ Bu yüzden Schiller, sanatı/güzelliği deneyim açısından değerlendirmeyi bırakır ve sanat/güzellik kavramını insan doğasının özünden türetmeye çalışır.⁶² Beiser’e göre Schiller, sanatın/güzelliğin

⁶⁰ Schiller, a.g.e, s.46.

⁶¹ Bkz. Schiller, a.g.e, s.54. Güzelliğin etkisi üzerine yalnızca şimdiye kadar edinilen deneyimlere dayanılırsa, gerçekten de insanın hakiki kültürüne bu kadar zararlı duygular geliştirmesiyle öyle pek övünülemez; daha iyisi, çığlık ve sertlik tehlikesi göze alınıp güzelliğin gevşetici gücünden feragat edilecektir ama belki böyle sorunun çözüleceği mahkeme kürsü deneyim [Erfahrung] değildir ve bunun tanıklığına önem verilmeden şunda kesinliğe varmalı ki, sözünü ettiğimiz ve aleyhine o örneklerin tanıklık ettiği şey, aynı güzelliştir. Bunun şartı ise deneyimden farklı bir kaynağı olan bir güzellik kavramı olsa gerek; çünkü deneyimde güzel sayılanın bu adı hakkıyla taşıyıp taşımadığı ancak kavramla bilinecektir.

⁶² Bkz. Schiller, a.g.e, s.55. Tek kelimeyle güzellik, insanlığın gerekli bir şartı olarak ortaya çıkmalıdır. O halde artık salt insan kavramına ulaşmamız gerek ve deneyim bize yalnızca tek tek insanların durumlarını gösterip asla insanlığı göstermediğinden onun bu bireysel ve değişebilir görünüş

insanlık idealine içkin olduğunu ve bir kişinin tüm potansiyellerinin gelişmesiyle ortaya çıktığını gösterebilirse, deneyimlenen sanatın/güzelliğin saf sanat/güzellik kavramından farklı olduğunu ispat edecek ve güzelliğin deneyimsel etkilerine dair ayrıntılı bir tartışmaya gerek kalmadan sanat/güzellik iddialarının doğruluğunu kanıtlamış olacaktır.⁶³ Schiller sanat/güzellik idealini insanla birlikte yeni olgusallığın ideali olarak belirledikten sonra on birinci mektubunda insanın doğasını tekrar inceler ve bunu “Kişi” ya da “Kişilik”, “Tin”, “Kalıcı olan Bir”, “Durum/Hal” veya “Değişim”, “Özdek/Materyal”, “Değişenden oluşan Sistem” şeklinde tanımlar. Burada Zaman/Sonsuzluk/Tin/Kavram, kalıcı Özdeğin/Materyal/Somut olası tüm durumlarının geliştirilmesi için gerekli bir koşuldur. -Zaman, materyalin her halini biçimlendirir- Tüm olası durumların gerçekleşmesi, insandaki tanrısallığa yönelme halidir. Bu yönelme süreci, insan hiçbir zaman tam anlamıyla tanrısal olamasa bile, duyularla başlar. Özdeğe eklenerek insanı salt bir form olmaktan kurtaran duyular, özdek ile tinin birleşmesini mümkün kılar -Duyular, materyal olanla tinin birleşmesini sağlayan bir ektir- İnsanın doğadan ayrılabilmesi için bedenine -özdek- tin kazandırması, tine ise duyular yoluyla gerçeklik -edimsellik- kazandırması ve bu şekilde tini özdeğe bağlaması -fikrin pratikleşmesi- gereklidir; içte olanı dışarıya yansıtmalı -saltık realite- ve dışarıda olanı biçimlendirmelidir -saltık formalite-. Schiller, on ikinci mektubunda bu görevin yerine getirilebilmesi için insanda duyusal dürtü ile form dürtüsünün bulunduğunu belirtir. Duyusal dürtü, değişimi arzularken özdeğe bağlı kalır ve zamanla özdeğe içerik sağlar. Form dürtüsü ise özdekten bağımsız olma, zamanı -değişim- aşma, değişimde uyum ve süreklilik sağlama, sonsuzluğu arzulama çabası içindedir; öyle ki burada özdek -insan- tüm dışsal değişimlere rağmen kendini ispatlayabilir ve özdeşliğini sürdürebilir. Ayrıca form dürtüsü duyusal olana düzen ve yasallık -gerçek hakikat, hak, kültüre dönüştürme- kazandırır.⁶⁴ Schiller, iki dürtünün aslında doğaları gereği birbirine zıt olmadığını

tarzlarından mutlağı ve kalıcıyı keşfetmek ve her türlü rastlantısal sınırları atarak kendimizi onun varlığının gerekli şartlarına ulaştırmaya çalışmamız gerekir.

⁶³ Beiser, *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm*, s.174.

⁶⁴ Bkz. Schiller, a.g.e, s.59. Bu dürtülerin benim duyusal olarak adlandırmak istediğim ilki, insanın fizik varlığından ya da duyusal doğasından kaynaklanır ve onu zamanın sınırları içine koymaya ve maddeleştirmeye çalışır... ama buradaki madde, zamanı dolduran değişim ve gerçeklikten başka bir şey değildir; dolayısıyla bu dürtü, zamanın bir içeriği oldun diye değişim ister. Bu sırf içi doldurulmuş zaman durumu duygu demektir ve fiziksel varlığın kendini ortaya koyduğu şey yalnızca odur...s.60. Bu dürtülerin biçim dürtüsü adlandırabileceğimiz ikincisi, insanın mutlak varlığından ya da akıllı doğasından kaynaklanır ve insanı özgürlüğe kavuşturmaya, görüntüsünün çeşitliliğine uyum sağlamaya ve şartların her türlü değişiminde kişiliğini iddia etmeye çalışır. Bu sonuncusu mutlak ve bölünmez

fakat öyle görünmelerinin sebebinin birbirlerini yanlış anlamaları ve alanlarını karıştırmaları olduğunu belirtir. Öyle ki iki dürtünün karşıtlığı durumunda insan, birliği korumak için form dürtüsünü duyusal dürtüye üstün kılarak, tekdüzeliğe sebep olur, uyumu ortadan kaldırır ve kendini sürekli bölünmüş halde bırakır. On üçüncü mektubunda Schiller, iki dürtü arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırma görevini kültüre yükler. Kültürün görevi, duyusal dürtü ile form dürtüsünü eğiterek bu iki dürtü arasında dengeyi sağlamaktır. Schiller'e göre iki ana dürtüden hiçbirisi diğerine üstün olmamalıdır, çünkü birbirlerine karşılıklı olarak bağımlıdır. Duyusal dürtü, form alanında herhangi bir karar almamalı ve form dürtüsü de duyusal alanda herhangi bir şeyi belirlemeye çalışmamalıdır. Her birine ayrı bir alan tanınarak birbirlerinden ayrılmaları sağlanmalı ve her ikisinin de zarar görebileceği bir sınır belirlenmelidir. Bu nedenle kültürün iki ana görevi vardır: birincisi duyusallığı özgürlüğün saldırılarından korumak, ikincisi ise kişiliği duyuların etkisine karşı güvence altına almaktır. İlk görev duygu gücünü, ikincisi ise akıl gücünü geliştirerek yerine getirilir.⁶⁵ Böylece Schiller, iki dürtünün karşılıklı ilişkisi sonucunda bir etkileşim kavramına ulaşır. Schiller bu kavramı, her iki dürtünün birlikte olduğu oyun dürtüsü olarak adlandırır. Oyun dürtüsü, duyusal dürtünün hislerinden ve acılarından, form dürtüsünün ise bağımsızlık ve özgürlüğünden faydalanan bağlayıcı bir dürtüdür. Öyle ki oyun dürtüsü hem akli hem de duyusal bir varlık olarak insanın doğasına uygun hareket ederek maddi ve form dürtülerini bir araya getirir. İnsanın eğilimlerini ödevle uyumlu hale getirerek akıl ve duyusallık arasındaki çatışmayı sona erdirir. Böylece akıl ve duyusal doğanın bu sentezi, bireylerin birbirlerinin baskısından kurtulmalarını sağlar.⁶⁶ Beiser, Schiller'in bu birleşimi özgürlük ve yasa -Ahlak ve doğanın

birlik olarak kendisiyle asla çelişmeyeceği için kişiliği ısrarına yönelen o dürtü, ebediyen isteyebileceği şeyden başka bir şey istemez; yani şimdi için seçtiği şeyi, her zaman için seçer ve her zaman için yasakladığı şeyi şimdi yasaklar... Birincisi yalnızca durumlar yaratırken öteki yasalar koyar; bilgiler söz konusu olduğunda her hüküm için yasalar, olaylar söz konusu olduğunda her irade için yasalar... demek oluyor ki form dürtüsünün egemen olup biçimdeki salt nesne etkinleştiği yerde varlığın en yüce genişlemesi söz konusudur, orada insan kendisini zayıf duyunun sınırladığı, içinde görüntülerin bütün dünyasını toplayan bir düşünce birliğine ulaşır.

⁶⁵ Schiller, a.g.e, s.63.

⁶⁶ Bkz. Schiller, a.g.e, s.68-69. O halde, her ikisinin bir arada etkili olduğu dürtü, -buna kanıtlayıncaya kadar oyun dürtüsü [Spieltrieb] dememe şimdilik izin verilsin- oyun dürtüsü, yani zamanı zaman içinde yok etmeye, oluşu mutlak varlıkla, değişimi aynılıkla bağlamaya yönelik olacaktır... Demek ki her iki dürtünün de gönle [Gemüt] ihtiyacı vardır, biri doğa yasaları yoluyla, öteki akıl yasaları yoluyla. Her ikisinin birlikte olduğu oyun dürtüsü ise gönle, hem ahlaken hem de fizik olarak ihtiyaç duyacaktır; her türlü rastlantıyı yok ettiği içinde her türlü gerekliliği yok edecek ve insanı hem fizikçe hem de ahlakça özgürleştirecektir... Her ikisinin birleştiği oyun dürtüsü ise bizim hem biçimsel hem de maddi varlığımızı hem mükemmelliğimizi hem de mutluluğumuzu tesadüf kılacaktır... duyguların ve

kısıtlamalarından kurtulduğumuz için özgürlüğe, doğamızın bütünlüğünü gerektirdiği biçimde hareket ettiğimiz içinde yasaya ulaştık- arasında bir sentez olarak değerlendirdiğini belirtir.⁶⁷ Schiller bu sentezi estetik güzellik terimiyle ifade eder; çünkü ona göre, bir şey sadece kendi doğasının kurallarına uygun olduğunda güzellik taşır. Schiller için oyun dürtüsü, zorunluluk ve ödevden bağımsız davranmak, böylece zorunluluktan kurtulmanın keyfini çıkarmak anlamına gelir. Oyun dürtüsünü estetik güzellikle ilişkilendiren ve onun önemli eğitimsel değerini oluşturan unsur, özgürlük deneyimidir; keza oyun dürtüsü, insanı kendi kaderini tayin eden biri yaparken, onu hem ahlakın hem de duyusallığın kısıtlamalarından özgürleştirir ve bireyin doğasının yasalarına uygun şekilde hareket etmesini sağlar.⁶⁸ Oyun dürtüsü, yaşayan şekil olarak tanımlanabilir; bu, duyusal dürtü ya da yaşam ile form dürtüsü ya da biçimin bir ortaklığıdır. Bu yüzden oyun dürtüsü devindirici bir şeydir. Dahası, oyun dürtüsü yaşayan şekil olarak tanımlandığında geniş anlamıyla Güzellik olarak ifade edilir; çünkü oyun dürtüsünün nesnesi estetik sanattır. Estetik oyun dürtüsüyle birey hem en yüksek sükuneti hem de en yoğun hareketi deneyimler. Güzellik sayesinde mevcut olgusallığın baskısı altında kalan bireyde – teori ve pratik arasında gerginlik- kendisine yabancılaşan enerji yeniden açığa çıkar. Böylece birey mevcut olgusallıktaki sınırlı halini, doğasıyla tam bir uyum ve bütünlük içinde olduğu mutlak bir estetik duruma bağladıktan sonra özgürlüğü deneyimler. Aksi takdirde, iki temel dürtüden biri üstün gelirse, birey ya duyusallığın ya da aklın baskısı – Aydınlanmanın despotik akıl durumu- altında kalır. Güzellik aracılığıyla, duyusal birey düşünmeye, tinsel birey ise maddeye geri döner. Duyumsama ve düşünme, temel olarak birbirinin karşıtı olsa da Güzellik aracılığıyla bir araya gelir ve insan bu şekilde saf estetik bir bütünlük kazanır. Ancak Güzellik, duyumsama ve düşünme arasındaki sonsuz boşluğu tamamen dolduramaz; yalnızca bir geçiş sağlar. Schiller, özgürlüğün ancak iki temel dürtünün de insanlar tarafından tam anlamıyla geliştirildiğinde mümkün olabileceğini belirtir. İnsan, yaşamına duyusal deneyimlerle başlar; fakat kişiliğini geliştirememesi ve duyusallığın ötesine geçememesi gibi bir risk taşır. Bu nedenle insanın öncelikle duyusal dürtünün aklın gelişimini engellemeyecek kadar baskın olmadığı Orta Estetik haline gelebilmesi için Belirlenimsizlik durumuna, yani sıfır Belirlenim noktasına

heyecanların dinamik etkisini aldığı ölçüde onları aklın düşünceleriyle uyum içine sokacak ve ahlaki gerekliliğini aklın yasalarından aldığı ölçüde de onları duyuların ilgisiyle barıştıracaktır.

⁶⁷ Beiser, a.g.e, s.175.

⁶⁸ Beiser, a.g.e, s.176.

gelmesi gerekir. İnsan, duyuusal dürtünün olduğu kadar form dürtüsünün de etkisinden kurtularak, Belirlenimin olmadığı bir Belirlenimsizlik durumuna ulaşır. Bu sıfır noktası, insanı farklı bir biçimde, Estetik Belirlenebilirlik içinde tanımlanabilir hale getirir. Bu şekilde, Estetik Belirlenebilirlik içinde insan, durgunluktan harekete, ciddiyetten oyuna, boyun eğmeden direnişe, soyut düşünceden sezgiye daha kolay geçiş yapar; çünkü sıfır noktasında ne duyuusal dürtü ne de form dürtüsü etkili olur. Schiller’e göre insan yetilerinin bağımlılığından tamamen kurtulamasa da Estetik Belirlenebilirlikle mümkün olan en büyük yakınlığı deneyimler. Estetik eğitim, duyuusal insanı akıllı olmasını sağlamak için temel bir gerekliliktir; keza insanın karakterini öyle bir incelikle işler ki, akıl ve özgürlük kendiliğinden ortaya çıkar. Bu tür bir durumda ise Uyum ve Ortak Fayda insan için ödevden ziyade bir gereklilik haline gelir.

Schiller, yirmi dördüncü mektubunda insanın gelişim sürecini “Fiziksel Durum”, “Estetik Durum” ve “Ahlaksal Durum” olmak üzere üç aşamada ele alır. Schiller’e göre insan, özgürlüğe ulaşmak için doğa durumundan sıyrılmalıdır; ancak bu süreçte insan aklının başlangıçtaki durumu yeterli değildir. Çünkü ilk aşamadaki akıl, yalnızca kendi çıkarını gözeten duyuusalılık tarafından aldatılır. Bu nedenle insan, duyuusalığın oluşturduğu bu durumu, erginleşerek geride bırakmalıdır. Schiller, yirmi beşinci mektubunda, insanın yalnızca estetik sayesinde doğa durumunu aşabileceğini ifade eder. Öyle ki insan, Aydınlanmacı akıl sayesinde, bu amaca yönelik ilk adımı atar. Aydınlanmış akıl ile insan, doğaya hükmederek onun yasalarını belirledikten sonra inanca dair tasarımlarına başkaldırır; böylece kendisini şekillendirebilme yetisine sahip olur. Fakat doğa durumundan estetik duruma sıçrama insan doğasında aniden gerçekleşmediği için Schiller, Aydınlanmacı aklı, Güzellik kavramıyla aşmaya çalışır. Schiller’e göre Güzellik, insanın hem organik durumu hem de edimidir ve Güzellik aracılığıyla insan, akıl ve duyuusal doğasını birbiriyle uzlaştırır. Netice itibarıyla Güzellik etkisi altındaki insan, özgürlük durumunda olduğu için estetik halden Hakikat ve ahlaka uygun eyleme ulaşmayı başarır. Schiller, son mektubunda Güzeli aracılığıyla kazanılan özgürlük idealini Estetik Devlete doğru genişletir. Burada Güzeli, insanda uyum yarattığı için topluma uyum getiren sosyal bir karakter kazanır. Yaşanan uyum sayesinde Estetik Devlette, kölelik ortadan kalkar ve devletin tüm insanları eşit haklara sahip özgür yurttaşlar haline gelir.

Schiller, Kant sonrası felsefenin önemli meselelerini merkeze alan önemli bir düşünürdür. Ancak onun felsefesi, Kant'tan farklı olarak romantik etkilerle şekillenir. Schiller, özgür bireyin ortaya çıkabilmesi için aklı ve duygusallığı dengeleyen estetik bir eğitimi savunur. Dolayısıyla estetik eğitim, onun felsefesinde merkezi bir öneme sahiptir. Özellikle *Mektuplar*'da aklı ve duygusallığın bir arada ele alınmasını mümkün kılan bir yaklaşım sunar ve birçok düşünürü etkiler. Schiller'in bu yaklaşımı, bireyin özgürleşmesinde estetik eğitimin kilit bir rol oynadığını vurgular.



İKİNCİ BÖLÜM

2.HEGEL'İN FELSEFESİNDE ÖZGÜR BİREY KAVRAMI

2.1. Hegel ve Fransız Devrimi

On sekizinci yüzyılın sonlarında, Hegel'in doğduğu ve büyüdüğü dönemde, Almanya, Ren'in ötesindeki güçlü Fransa ile Doğu'daki mutlakiyetçi Avusturya ve Prusya arasında sıkışmış durumdadır. Fransa ve İngiltere karşısında ilerleme açısından gerilerde kalan Alman devleti, çatışan çıkarları ve çok sayıda toprak parçasına dağılmış feodal sistem içinde varlığını sürdürür.

Bu çağın bireyi toplumsal varoluşunda köledir, köylüdür, askerdir, din insanıdır ya da bireylere üstünlüğü kabul ettiren bir efendidir. Bütün bunlarla birlikte insan düşünen bir varlık olarak, her yerde mevcut olan sıkıntılı yaşamı, yeni çağın özgürleştirdiği insanı, bu özgürleşme esnasında yitirilen katı değerleri ve hepsi arasındaki çatışmayı anlar. Ahlaki bir birey olarak aynı insan, en azından kişisel yaşamında insan onurunu ve bağımsızlığını korumak için mücadele eder.⁶⁹

1770'de Hegel, toplumsal açıdan eski ve yeni fikirlerin çatıştığı Almanya'da doğar. Belli bir süre Kutsal Roma İmparatorluğu'na ait Württemberg Dükalık'ında yaşayacaktır. Hegel'in Stuttgart'da okula başladığı dönemde Almanya'da Aydınlanma düşüncesi egemen fikirdir. Okullarda ve üniversitede Aydınlanma değeri olarak aklın rehberliği benimsenmiştir. Akıl din, gelenek ve siyasi kurumların sorgulanmasına, bireysel özgürlüklerin hak olarak yasallaştırılmasına ve temellendirilmesine aracılık etmektedir. Hegel okul yılları boyunca Aydınlanmanın etkisinde bir öğretime maruz kalır. Rönesansın, Reformun ve Hümanizmanın etkisiyle ortaya konmuş klasikler ile antik dönemin klasiklerine vakıf bir donanım elde eder. Dönemin önemli isimleri Christian Garve, Adam Ferguson ve Johann Joachim Winckelmann'ın eserlerini okur. Bunların yanı sıra Hegel, Schiller'in de öğretmeni olan ve hayatında önemli bir rol oynayan Jacob Friedrich von Abel'le arkadaşlık kurar. Abel'den Kant'ın felsefesi hakkında ilk bilgilerini edinir. Ayrıca genç Hegel, Gotthold Ephraim Lessing'i yakından izler, *Nathan der Weise* oyununun ve *Die Erziehung des Menschengeschlechts*'nin etkisinde kalır. Öyle ki Hegel, Lessing'in Nathan figüründen faydalanarak insanın hem dindar hem de rasyonel ve aydınlanmış

⁶⁹ Herbert Marcuse, *Us ve Devrim*, 3.Basım, İstanbul, İdea Yayınları, s.14.

olabileceğini düşünür. Lessing'in yaptığı gibi Hegel de insanların eğitilerek sağaltılacağını, çatışmaların aşılabileceğini düşünür. Hegel için Lessing örneği, yazılarla geçimini sağlayacak, bir topluluğu aydınlanma yolunda eğitecek, dinsel bağlılıkla birlikte geniş kapsamlı ve açık fikirli düşünmenin bütünlüğünü kendi yaşamında da somutlaştıracak bir fikir insanı örneğidir.

Hegel hayatının bu döneminde bir yandan Aydınlanmayı ve ilerlemeyi desteklerken, diğer yandan "aydınlanmış bir dini" savunur. Tıpkı Rousseau'nun genç takipçileri gibi deneyimden, yaşamdan, eylemekten ve bilgilenmekten yanadır. Ayrıca Moses Mendelssohn gibi düşünürlerin Aydınlanma dönemiyle özdeşleştirdikleri *Bildung* fikrini de tamamıyla benimser. Fakat kısa bir süre sonra, okulda edindiği formasyonla Württemberg'deki eski yaşamı arasındaki çatışmanın derinliğini fark eder ve Lessing'den hareketle bu çatışmayı uzlaşmaya dönüştürmeye çalışır. Bir süre sonra ise Hegel bu uzlaşmayı çağdaş düşünceler lehine terk eder.

Hegel'in felsefesi on sekizinci yüzyılın son on yılında Güney Almanya'nın kültürel ve politik ortamında şekillenir. Despotizmin hüküm sürdüğü Württemberg'de, devrim fikirlerinin özellikle entelektüel gençleri etki altına almaya başladığı bir dönemdir.⁷⁰ Hegel, Württemberg Düklüğü'ne Protestan din görevlileri yetiştiren Tübingen Üniversitesi'nde 1788–1793 arasında öğrenci olur. Aydınlanmanın etkisindeki Hegel için Tübingen Üniversitesi tam bir hayal kırıklığıdır. Çünkü üniversite hem çağdaş düşünceler hem de nitelik bakımından pek iyi durumda değildir. Ayrıca üniversitedeki sıkı yönetimden ve iradeyi kıran eğitimden de Hegel, memnun değildir. Bunlar, onu daha ilk yıldan teolojiden ve derslerinden uzaklaştırır. Fakat Hegel yalnız değildir. Friedrich Hölderlin'de oradadır. Birlikte teoloji fakültesini bırakıp felsefe okumaya karar verirler. Bu dönemde Almanya'da ekonomi iyice durgunlaşır ve işsizlik çoğalır. Hegel ve arkadaşlarına göre bu krizin altında geleneğin katı tutumu ve Aydınlanmaya karşı reddiyecilik yatmaktadır.

Hegel için Tübingen'deyken yaşadığı en önemli olay, Fransız Devrimi'dir. Devrim fakültede büyük bir heyecan yaratır. Öğrenciler kralcılar ve yurtseverler olarak ayrışır. Öyle ki 1790'da fakülteye on beş yaşında sınıf birincisi olarak giren genç Schelling, Marseillaise'yi Almancaya çevirdiği için Dük Eugen'in gazabına uğrar.

⁷⁰ Marcuse, *Us ve Devrim*, s.30.

Hegel devrime tutkuyla bağılı genç Schelling ve yurtseverlerle uzun süreli bir arkadaşlık bağı kurar. Devrim, yurtseverlerin Württemberg'deki taşralılığa ve yozlaşmışlığa öfke duymalarına neden olur. Eşitlikçi bir anayasa reformu talep etmelerini; hem Württemberg Dükalığı'ı hem de Kutsal Roma İmparatorluğu için farklı gelecek tasarımlarını; Alman Reformasyonunun toplumu daha iyi bir yere yönlendireceğini düşünmelerini sağlar.

Devrim Hölderlin'i Kant ve Antik Yunan metinlerine Hegel'i ise Kant ile birlikte Rousseau ve Lessing metinlerine özgürlük fikri eşliğinde yaklaştırmaya zorlar. İki arkadaş felsefi yaklaşımlarını farklı temellendirmelerle birlikte Antik Yunandan Devrime değin özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkeleri etrafında geliştirirler. Bu doğal olarak bir takım verimli tartışmaların içine girmelerini sağlar. Bunlardan özellikle en önemlisi Jacobi, Mendelssohn ve Lessing'in başını çektiği doğal din ile panteizm tartışmalarıdır.

Jacobi, Lessing'in fikirlerinin din ve ahlak karşısı olduğunu ortaya çıkarırsa, aklın egemenliği ilkesinin sarsılacağına inanır. Jacobi'ye göre Lessing, Spinozacıdır; bu nedenle ateist ve kadercidir. Ayrıca Jacobi, Kant felsefesindeki kendinde-şey kavramını eleştiren Almanya'daki ilk filozoflardandır. *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*'da [David Hume'un *İnanç, İdealizm ve Realizm Üzerine Düşünceleri* (1787)] Kantçı eleştiri felsefesini inceler ve sisteminin metafiziğe zarar verdiğini iddia eder. Böylelikle kendi irrasyonel felsefesine temel hazırlar. Alman Aydınlanmacıların aksine felsefenin modern bilim tarafından desteklenmesine şiddetle karşı çıkar. Hamann'ın etkisiyle, insan aklını şeylerin doğasına nüfuz edememesinden dolayı yetersiz bulunduğu için imanı, aklın karşısında üstün sayar. Ona göre olgular akılla değil, inançla kavranır.

1790'larda ise Hegel, Hölderlin ve Schelling, Jacobi'nin felsefesini incelemeye başlarlar; özellikle panteizm tartışması bu üç dostun üzerinde derin bir etki bırakır. Öyle ki Hegel'in hayatı boyunca Spinoza'ya duyduğu tutku, bu olayla birlikte başlar. Ona göre Jacobi panteizm ile ateizmi ayırmak zorundadır. Çünkü bunlar farklı düşünme biçimleridir. *Hegel böylece dini söylemlerin mevcut olgusallıkla ve felsefe ile nasıl ilişkilendireceği sorununa odaklanmaya başlar*. Bu esnada Reinhold ve Fichte gibi düşünürler Kant'ın eleştiri felsefesi ile tartışmaktadırlar. Reinhold ve Fichte'nin öğrencisi Carl Immanuel Diez, Kant'ın eserlerinden etkilenecek Tübingen'de öğretilen

teolojiyi eleştirir ve sonunda din karşıtı bir Kantçı haline gelir. Kant sadece deneyimle uyumlu olan şeylerin bilinebileceğini gösterir ve bu deneyimin ise uzay ve zaman formlarına bağlı olduğunu savunduğundan, onun sisteminde vahiy kavramına yer yoktur. Diez'in Kant'ın fikirlerinden bu şekilde yararlanması, Schelling ve Hölderlin'i, sonra da Hegel'i etkisi altına alır. Aslında bu üç arkadaşın Kant ile ilgisi Antik Yunana duydukları hayranlık, Devrime olan destekleri ve papaz okuluna duydukları nefret dolayısıyladır. Nitekim Hegel Tübingen sonrası Kantçı düşünceye oldukça eleştirel yaklaşır.

Hegel'e göre, saf akla bu denli güvenmek, fazla yavan ve aşırı kendinden emin bir tutumdur; çünkü Kant felsefesi, bireylerin ahlaki gücünü göz ardı etmekle birlikte canlı bir bedene sahip insanın etkinliğini tam anlamıyla açıklayamıyordur. Hegel, her ne kadar Aydınlanmaya sempati duysa da saf aklın insan davranışlarına yön vermesine şüpheyle bakar. Onun yerine, insanların davranışlarını belirleyen toplumsal pratikler, duygular, alışkanlıklar vs. fenomenler olduğunu düşünür. Bununla beraber Hegel, Tübingen'deki zamanının sonlarına doğru, Kant'ın akıl dini kavramını incelemeye başlar.

Hegel, Tübingen Makalesi'nde, Kantçı akıl dininin aslında anlama yetisinin kategorilerinin çerçevesinde bir buyruk dininden bahsettiğini düşünür. Bu nedenle kalp ile gündelik hayat ile genel olarak geleneğin kapsayıcı bütün ritüelleri ile akıl arasındaki uzlaşmayı ortadan kaldırdığını; Kant'ın kendi aklı lehine bir tutum aldığını; dolayısıyla buradaki dinin bireylerin toplumsal uzlaşma üretmelerine imkan sunamayacağını iddia eder. Hegel, burada Lessing'de olduğu gibi duyguyla akıl arasında bir denge kurulmasıyla sorunun çözüleceğine inanır. Çünkü teori ile pratik arasında, ahlakla bilgi arasında bir bağın kurulmasıyla insan, hem bilimsel açıdan aydınlanmış bir bireye hem de ahlaki açıdan kendi yaşantısının deneyimlerini yaşamın içinde olurlar. Hegel'e göre bunun en uygun aracı nesnel din ve öznel din arasında yapılması gereken bir ayrımdır. Nesnel din, Roma Katolik Kilisesi'nin ileri sürmüş olduğu buyrukları kabul eden, dolayısıyla her zaman her yerde geçerliliği olabilecek ilkelerden hareket eden bir dindir. Hegel için böyle bir din, akıl kapsamında aşırı ilke ve kurallara ve kategorilere bağlı olmasından ötürü reddedilir. Bu yüzden Hegel'in düşüncesinde asıl önemli olan şey, Aydınlanmanın akıl ilkesine de bağlı kalacakları öznel bir dindir. Öznel din, Yunan'da olduğu gibi her kültürün kendine ait

geleneklerini, düşünme ve duygulanma biçimlerini kapsayan ve dolayısıyla belirli bir sınırı olan, belirli bir tarihsel ve mekânsal özellik taşıyan bir dindir. Hegel'e göre önemli olan şey, böyle bir durumun içerisindeki akılsal ilkenin ne durumda olduğudur. Öyleyse Hegel, öznel dinden söz ederken, akıldan vazgeçmiş değildir; aksine evrenselliğin sınırlılık içerisinde nasıl üretildiğiyle ilgilenen bir yaklaşım benimser. Kaufmann şöyle aktarır:

Nesnel din *fides quae credidistur -inanılan inanç*... dizgeselleştirilebilir, bir kitapta ya da söylevde sunulabilir; öznel din kendini yalnızca duygularda ve edimlerde anlatır [s.6]. Önemli olan yalnızca ve yalnızca özel dindir... Bırakalım tanrıbilimciler inaklar konusunda, nesnel dine ait olanlar konusunda tartışsınlar [s.8]. Öznel din tüm iyi insanlarda büyük ölçüde aynıdır, oysa nesnel dinleri hemen hemen her rengi taşıyabilir [s.10]⁷¹

Anlak yalnızca nesnel dine hizmet eder. İlkeleri aratarak ve onları aralıkları içinde temsil ederek, anlak Lessing'in Nathan'ı gibi harika bir meyve üretmiştir ve ona yöneltilen övgüleri hak eder. Ama anlak hiçbir zaman ilkeleri kılığa dönüştüremez. Anlak efendisinin ruh durumuna boyun eğen ve her tutkuyu ve her girişimi nasıl aklayacağını bilen bir nedimedir.⁷²

Hegel, toplumun ahlaki davranışı ve tinsel yönünü ortaya çıkarmak için gerekli olan şeyin, halk dini [*Volksreligion*] -öznel din- olduğunu belirtir. Ona göre, gerekli olan şey Aydınlanmanın akıl dini ya da Hristiyanlık değildir; halk dinidir. “Bu halk dininin öğretileri ‘evrensel insan usunun kabul etmediği hiçbir şey, insan usunun sınırlarını aşan hiçbir pekin ya da inakçı öne sürüm kapsamamalıdır, üstelik onaylarının kökenini göğün kendisinde bulsalar bile’”.⁷³ Hegel burada halk dinini, Antik Yunan diniyle özdeşleştirir ve bununla Hristiyanlığı karşılaştırır:

Hristiyan kalabalık yalnızca çocukluktan başlayarak sürekli olarak dua etmeye eğitilmekle kalmaz; ama ayrıca sürekli olarak duanın kesinlikle yerine geleceği konusunda verilen sözler ile duanın yüksek zorunluluğu konusunda da inandırılmaya çalışılır. Ve talihsizlikte avunç bulmak için öyle büyük bir nedenler yığını oluşturulmuştur ki... sonunda haftada bir baba ya da bir anne yitiremediğimize üzülebiliriz... Tüm bunları Yunanlıların inançları ile karşılaştırmak çok ilginç

⁷¹ “Genç Hegel ve Din”, Walter Kaufmann, *Hegel Üzerine Yorumlar I*.

⁷² Kaufmann, a.g.e.

⁷³ Kaufmann, a.g.e.

olabilir... Onlar için talihsizlik talihsizlik idi, acı acı idi... Yunanlılar dostça bağışları ile, çelenkler ile süslenir, sevincin renkleri ile örtünürlerdi.⁷⁴

Hegel, antik Yunan'da tüm kültürel alanların canlı birliğini yaratıp koruyan ve ulusal güçlerin özgürce gelişimini sağlayan gücü yeniden canlandırma arzusu taşır. Ona göre, modern toplumundaki bölünmeye karşı tek olası çözüm, yalnızca bir halk dininden gelir; keza gerçek ahlaki ve manevi yenilenme, yalnızca halk dininden kaynaklanırsa mümkündür. Bu nedenle Hegel, aklı temel alan bir dinin asla halk dini -özel din- olamayacağını savunur. Çünkü aklın tek başına bireyleri eyleme geçiremeyeceğini ve kalplere nüfuz edemeyeceğini iddia eder. Henry Siltan Harris (1926-2007) Hegel'in bu erken döneminde aklı, kesinlikle bir buyruk ilkesi olarak gördüğünü ifade eder. Hegel'e göre Hristiyanlık hem evrensel sevgi ve kardeşlik dini olarak kabul edilir hem de evrensel akıl üzerine temellendirilir. Bu nedenle insanların birbirini sevmesi gerektiği fikri, aklın bir buyruğudur. Dolayısıyla Hegel için asıl önemli olan Aydınlanmanın aklı ile insanın kalbi arasındaki birlikteliktir; lakin bu birliktelik, halk dini modern toplumun neden olduğu teori ve pratik arasındaki ayrımları aşmayı başardığında sağlanabilir.

1793'te Bernli asilzade Hauptmann Friedrich von Steiger'in yanında *Hofmeister* (özel öğretmen) olarak çalışmaya başlayan Hegel, buradayken akılla ilişkisi kalmayan Bern burjuvazisi ve aristokrasisinin tamamen çürüdüğü fark eder. Dolayısıyla Hegel, Bern'de kaldığı süre zarfında tekrardan Kant'a geri dönerek akla karşı dogmatizmi eleştirdiği, *İsa'nın Yaşamı* adlı bir fragman kaleme alır ve İsa'nın hayatını Kant'ın din felsefesine göre yeniden yorumlar. Hegel, *İsa'nın Yaşamı*'nda İsa'nın saf aklın dışında başka bir güç tanımaması sebebiyle inancı yadsıdığını ve Kant gibi akıl temelli ahlaka hizmet ettiğini vurgular: "İnsanlar arasında evrensel bir yasa olmasını isteyeceğin şeyin senin kendine karşı da geçerli olacağı düzgüsüne göre davran – bu törelliğin temel yasası, tüm yasamanın ve tüm halkların kutsal kitaplarının içeriğidir".⁷⁵ Ayrıca İsa'nın Yahudi toplumunun tını nedeniyle ahlak yasasının kaynağını Tanrıda göstermek zorunda kaldığını iddia eder. Ona göre İsa'nın amacı elçilik yapmak ya da vahiy dogmalarını yaymak değildir. Öyle ki İsa, evrensel sevginin peygamberi olduğundan, onun kardeşçe sevgisi ve affediciliği, Kant'ın ahlak anlayışının ötesine

⁷⁴ Kaufmann, a.g.e.

⁷⁵ Kaufmann, a.g.e., s.87.

geçer. Bu nedenle Harris, *İsa'nın Yaşamı*'nın Kantçı bir deneme olarak tanımlanmasının doğru olmadığını ifade eder; çünkü Hegel, İsa ile Kant'ın düşünceleri arasında bir uyum kurmayı amaçlar.

Bunula birlikte Hegel, Bern'deyken üzerinde sürekli çalıştığı ancak asla tamamlayamadığı *Hristiyan Dininin Pozitifliği*'nde, Hristiyanlığın sivil iktidar tarafından bozulup pozitif bir dine nasıl dönüştüğünü açıklamaya çalışır; keza İsa'nın Kant'ın öğretilerini insanlara vaaz ettiğini savunur. Ancak dinlerini Tanrı'ya itaat etmeye dönüştürüp bireysel özgürlükleri ortadan kaldırdıkları için Yahudilerin İsa'yı anlamadığını öne sürer. Havarilerin de Yahudi tiniyle yozlaşarak İsa'nın öğretilerini kabul etmeyip, Hristiyanlığı otoriteye dayanan pozitif bir din haline dönüştürdükleri belirtir; öyle ki bu durum, İsa'nın öğretisinin özüyle tamamen çelişir. Hegel, ilk Hristiyanların devlet ve yasa üzerinde hegemonya kurmaları sonucunda dinin tamamen pozitif bir hal aldığını; bu sebeple de düşünme özgürlüğünü ortadan kaldırarak, üyelerini belirli tarzda hareket etmeleri konusunda zorlamaları nedeniyle özgürlüğünü ve güzelliğini kaybetmiş bir toplumu ortaya çıkardıklarını söyler. Dolayısıyla insanların bu yeni dine neden ihtiyaç duyduğu ve onu kabul etmeye neden bu kadar istekli oldukları sorusu, uzun süre Hegel'in ilgisini çeker. Gibbon'un etkisiyle Hegel, Roma İmparatorluğu'nun çöküş sürecine girmesiyle pozitif Hristiyanlığın zafer kazandığını anlar. Hegel, Antik Yunan ve Roma'daki özgürlük idealinin kaybedilmesiyle Hristiyanlığın, pozitif bir din haline geldiğini düşünür.

Harris, Hegel'in 1796 yılına kadar yazdığı eserlerin, Tübingen denemesinde belirlediği akılcı ölçütler ışığında incelenmesi gerektiğini ifade eder. Bu ölçüt, insanın doğasındaki tüm yetilerin aklın egemenliğine uyum sağladığı bir idealdir. Hegel'e göre İsa'nın yaşamı aslında *Nathan*'ın yaşamına benzemektedir; lakin Hristiyanlık, kendisini nesnel bir din -pozitifleşme- haline dönüştürdüğünde İsa'dan kopmaya başlar. Bu nedenle Hristiyan dinindeki akılsallık yerini giderek dogmatizme bırakır.

Hegel'in anlam dünyasında yukarıdaki şeyler olurken, aynı zamanda Fransız Devrimi'nin sonuçları olumsuz birtakım çerçevelerin oluşmasına neden olur. 1789'da Fransa'da yaşanan dehşet verici olaylar ve sonrasındaki gelişmeler, 1790'larda Almanya'da, Aydınlanmanın akıl ilkesine karşı eleştirilerin doğmasına yol açar. Hegel hem bu eleştirilerin bir kısmına katılır hem de bir kısmını kendisi üretmek durumunda kalır. Böylece Hegel, Frankfurt'tayken düşünce dünyasında kayda değer bir dönüşüm

yaşar. Bu önemli dönüşüm, Hegel'in 1797 ile 1802 yılları arasında Jena ve Berlin'de gelişen erken dönem romantizmiyle birlikte hareket etmesiyle gerçekleşir. Hegel'in romantizmden etkilenmesinde ve bu dönemdeki gelişiminde önemli rol oynayan kişiler, yakın dostları Schelling ve Hölderlin'dir. Hölderlin, Jena'dayken Fichte'nin derslerini takip eder ve Kant sonrası felsefeye ilişkin fikirlerle derinlemesine ilgilenir. Hegel'in düşüncelerinin şekillenmesinde, Hölderlin'in Fichte felsefesi hakkındaki görüşlerini öğrenmesi belirleyici bir etken olur.

Fichte, "Alman İdealist Felsefesi'nin Schelling ve Hegel'den önceki en önemli temsilcisidir".⁷⁶ Leipzig'te tanıştığı Kant'ın felsefesinin etkisinde kalan Fichte, zamanla Kant'ın sisteminin yeniden geliştirilmesi gerektiğini iddia eder. İdealist felsefesinin temel ilkesini Ben=Ben (kendini koyan öz-bilinç) olarak ortaya koyan Fichte, Kant gibi ahlakın ilkesini aklın yasalarıyla temellendirir ve otonomiye gerçekleştirmek için insanın kendi aklı dışında diğer yasalara tabii olmaması gerektiğini savunur. Bunu elde etmenin yöntemini, Kant'ın özne-nesne düalizminin aşılmasında görür. Fichte, *Wissenschaftslehre*'de [*Bilim Öğretisi* (1794)] Kant'ın felsefesinde ayırdığı duyum ve anlama yetilerinin -özne ve nesne- özdeşliğini sağlayacak ilkeyi aramaya koyulur: "Amacımız, tüm insani bilginin ilk, mutlak ve koşulsuz temel ilkesini keşfetmektir".⁷⁷ Buradaki problemi, mutlak ve sonlu Ben arasındaki karşıtlık üzerinden Çabalama [*Streben*] kavramıyla çözüme kavuşturur. Mutlak Ben'i, özne-nesne özdeşliği veya bilginin koşulu sayarken; sonlu Ben'i, Ben-olmayan tarafından belirlenen ve özne-nesne düalizminin olduğu kavram olarak tanımlar. Çabalama kavramı üzerinden mutlak ve sonlu Ben arasındaki özdeşliği kurar; kavram sayesinde Ben'i hem sonlu hem de mutlak yapar. Ben'in çabaladıkça sonluluğu ve özdeş olmamanın sınırlarını aşacağını böylelikle mutlağa ve özdeşliğe yaklaşılabileceğine inanır. "Sonsuz egonun özdeşliği ile sonlu egonun özdeşlik-olmayanının özdeş olduğu nokta, sonlu egonun sonsuz çabalamasıdır".⁷⁸ Böylelikle Fichte, bilginin kesinliğine çabalama kavramıyla sahip olunabileceğini düşünür. O, Çabalama etkinliğini pratik olarak kavrar. Dolayısıyla bilgiyi pratik etkinliğin sonucu olarak kabul eder. Mutlak Ben'in bu etkinlik sayesinde tüm gerçekliği -doğa- ortaya koyulabileceğini savunur. Fichte'den etkilenen Hegel de Kant'ı eleştirmek için bu

⁷⁶ "Fichte'nin Yaşamı ve Felsefesi", Güçlü Ateşoğlu, *Alman İdealizmi I: Fichte*.

⁷⁷ "Bilim Öğretisi [*Wissenschaftslehre*]", çev.Güçlü Ateşoğlu, *Alman İdealizmi I: Fichte*.

⁷⁸ Frederick C. Beiser, *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm*, s.122.

fikirlerin savulması gerektiğini düşünür; öyle ki Kant'ı nasıl eleştirebileceğini felsefi olarak öğrenmiş olur.

Hölderlin kendi felsefi yaklaşımında Fichte'nin *Wissenschaftslehre*'deki doğa hakkındaki tezlerine karşı çıkar. Fichte'nin ahlaki eylem için hedef belirlediği Ben, ona göre mutlak başlangıç değildir ve gerçeklik olan doğanın inkarıdır. Fichte'nin öz-bilincinin kendisinde ayrışma içerdiğini iddia eder: “Kendilik (farkındalığın ‘özne’si), kendisinin, ancak farkındalığın bir ‘nesnesi’ olarak farkına varır. Bu nedenle ilk ilke ‘mutlak’ olamaz, çünkü zaten kendi içinde bir ‘ayrım’ taşır”.⁷⁹ Fichte'nin özne ve nesne arasındaki düalizmi ortadan kaldırdığını düşündüğü sistemini, Hölderlin hatalı bulur. Özne-nesne ayrımındaki bütünlüğün bilinç değil “varlık” olarak tanımladığı birlik tarafından sağlanabileceğini savunur. Doğayı, Fichte'deki gibi verili bir biçimde kabul etmez; onun için doğa, canlı, gerçek ve soluk alıp veren bir fenomendir. Doğayı bütün kuşkuların ötesinde deneyimlenebilir ve yaşanabilir kabul eder. Onu, tanrısallıkla doldurur ve bu tanrılar için tapınma faaliyetini değerli görür.

Hegel ve Hölderlin'in yakın mesafede yaşamaları ve politika, şiir, felsefe gibi konular üzerinde sıkça sohbet etmeleri, Hegel'in Hölderlin'in bu görüşlerinden etkilenmesine neden olur. Öyle ki Hegel, Hölderlin'in yönlendirmesiyle, idealizmin deneyimi göz ardı ederek sürdürülemeyeceğine inanmaya başlar. Bununla birlikte iki sohbet arkadaşı devrimin özgürleştirici potansiyeline inanır ve benzer bir olayın Almanya'da da şiddet olmadan gerçekleşmesini arzu eder. Ancak Hegel ve Hölderlin arasındaki farklılıklar zamanla daha belirgin hale gelir. Hölderlin, bir şair olarak, felsefe ve şiiri bir arada icra etmeyi arzularken, Hegel, Kant'ın ahlak felsefesine ve İskoçların ekonomi çalışmalarına derinlemesine eğilmeye başlar. Hegel'in yine Frankfurt dönemindeki düşünce dünyası, babasının vefatıyla yeni bir evreye girer. Artık *Hofmeister*'likten ayrılıp yeniden yazarlık kariyerine dönmeyi arzular. Bununla birlikte Hegel'in üslubu, yaşamının aynı dönemi içinde ve yazılarının devamı boyunca kademeli olarak değişim gösterirken, Hegel bu dönemde insanın tam anlamıyla gelişimini engelleyen toplumsal ve politik bağlamları, bireyin tarihsel kaderi ve taşıması gereken bir yük olarak kabul etmeye başlar. Bu durum, Hegel'in düşüncelerinin Tübingen ölçütleri açısından köklü bir şekilde sarsılmasına neden olur. Bu yüzden Hegel'in aydınlanma tutkusu yerini tarihsel zorunluluğa bırakır. Çünkü

⁷⁹ Terry Pinkard, *Hegel*, 2.Basım, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, s.130.

tarihsel zorunluluk nedeniyle birey ve devlet arasındaki uçurum büyür ve devlet gücü ayrıcalıklı bireyler ve grupların kontrolüne geçer, yurttaşlar ise ortak yararı göz ardı ederek sadece kendi kişisel çıkarlarını kovalar; öyle ki mülkiyet hakkı onlar için her şeyin önüne geçer. Dolayısıyla Hegel, tarihsel zorunluluğu yöneten evrensel yasaları anlamak için toplumsal kurumların rolünü çözümlemeye yönelir; çeşitli kültürlerdeki birlik şekilleri meselesi Hegel'in düşüncelerini meşgul etmeye başlar.

Harris, Hegel'in teolojiyle arasındaki ilişkinin sürekli olarak dinsel değil, kültürel ve dogmatik değil, tarihsel bir nitelik taşıdığını ifade eder; hatta Hegel'in bu dönemdeki ana odağı, modern toplumdaki birlik ve ayrım şekillerine yöneliktir. Hegel için, Nathan, İsa ve Fichte'nin Ben'i bir birlik kurmak için görevlendirilir. Bu doğrultuda Hegel, Almanya'nın bu birliğe ihtiyacı olduğunu düşünerek 1798'in sonlarına doğru Rastatt Kongresi devam ederken *Alman Anayasası* [*Die Verfassung Deutschlands*] üzerine bir deneme yazmayı planlar. Hegel'e göre felsefe tarihinde bahsedilen karşıtlıklar, şu anda mevcut Alman devletindeki karşıtlıklarda ve birlik eksikliğinde görülür; öyle ki bu birlik eksikliği, mevcut olgusal yetkinin zayıflamasına yol açarken aynı zamanda devleti de güçsüzleştirir. Dolayısıyla Hegel, birlik eksikliğini inceledikten sonra mevcut anayasanın feodal düzenin bir kalıntısı olduğunu fark eder. Böyle bir olgusalılık, aklın ilkelerine zıt olduğu gibi, aynı zamanda toplumun istek ve gereksinimleriyle de belirgin bir çatışma içerisindedir.

Hegel, olgusalılığın akılcı bir düzene dönüştürülmesi gerektiğini ifade eder. Devrimcilerin eski düzeni gerçek bir olgusalılıkla değiştirmesi gerekir; çünkü ortak çıkarı temsil edenler kralcılar değil, devrimcilerdir. Hegel'e göre gerçek devlet, ortak çıkarı kurumlaştırır ve onu her türlü iç ve dış tehditten korur. Hegel, Alman devletinin bu özelliğe sahip olmadığını düşünür. *Almanya Anayasası*'nda burjuva mülkiyetinin mevcut olgusal dağınıklıktan sorumlu olduğunu savunur; keza kurumların insanlar arasındaki tüm ilişkileri zamanla bozduğunu iddia eder. Alman devletinde insanlar özel mülkiyetin evrenselliğinden bahsederken, onu toplumun tamamına aitmiş ve belki de bütünleştirici bir birlik oluşturuyormuş gibi dile getirir; oysa Hegel açısından bu evrensellik soyut bir hukuki kurgudan ibarettir ve birlikle hiçbir bağlantısı yoktur. Öyle ki mülkiyet sahipleri arasındaki tek birlik, hukuki bir sistemle uygulanan yapay bütünlüktür. Bu hukuk, özel mülkiyetin kaotik durumunu pekiştirir ve düzeler, böylece mevcut olgusalılığı belli çıkarlar için var olan bir yapı haline getirir. Hegel, Alman

devletinin anayasasının özel yasalardan ve siyasi hakların yasallaşmış mülkiyetten oluştuğunu belirtir. Burada her birey, devletin sağladığı mülkiyet güvenliği altında yaşarken, devlet gücü birey için yabancı ve dışsal bir güç olarak algılanır. Bu devlette bireyin özgürlüğü mülkiyet bütünlüğünün özgürlüğüyle uyumlu olduğu sürece korunur.

Hegel, Alman anayasasından söz ederken, onun bütün herkesi bir arada tutan bir şeye dönüşmesi gerektiğini düşünür; öyle ki bir arada tutabilmesi için anayasanın çıkar çatışmasını aşması gerektiğini savunur. Hegel, bütün çıkarların karşılık bulabildiği ama aynı zamanda bir çatışmaya yol açmadan tüm çıkarların bir uzlaşısı içine girebildiği anayasa arayışına girer. Bu bağlamda Hegel, Hristiyanlıkta değil ama İsa'da bu bütünlüğü sağlayacak sevgiyi bulduğunu iddia eder. Frankfurt yıllarının önemli eseri olan *Hristiyanlığın Tini ve Yazgısı*'nda Hristiyanlığı, dünya tarihinde temel bir rol oynayan, insana yeni bir mutlak öz ve yaşamda nihai bir hedef sunan perspektifle yorumlar. *Hristiyanlığın Tini ve Yazgısı*'nda Hegel, Kant'ın düşünceleriyle özdeşleştirdiği Hristiyanlığa karşı tutumunu değiştirir. Pinkard, makalenin ana fikrini şöyle açıklar: “Bir halkın ‘yazgı’sı, ne tarihsel gelişimlerdeki olumsal faktörlere ne de insanların kolektif kendilik anlayışına dışarıdan empoze edilen güçlere dayanır. ‘Yazgı’ ortak yaşama içkin ‘ilkeler’in mantıksal sonucudur”.⁸⁰ *Hristiyanlığın Tini*’nin ilk bölümünde, Nuh, Tanrı’ya ve dünyaya karşı gelir ve bunun sonucunda birliğin değil, yalnızca efendi ve köle ilişkisinin var olduğuna inanır. İbrahim, sadece kendisini değil, ailesini ve ulusunu da Tanrı’nın seçkinleri arasında sayar. Yahudi peygamberler ardında otorite ve yasa temelli bir din, yani pozitif bir dini miras bırakır. Hegel, Yahudiliğin tininde yabancılaşma ve itaatkarlıkla birlikte yasanın dünya üstü bir varlık tarafından dayatıldığını görür. Hegel’e göre, “tek Tanrı vardır” söylemi bütün bireylerin kölesi oldukları bir efendinin varlığını olumlar. Bu sebeple Yahudilik tini bireyi özgürleştirmez aksine esirleştirir ve mahkûm eder.

Hristiyanlık ise daha az dışlayıcı bir yaklaşım sergilemesine rağmen, pozitif bir din olarak, inananları paganlardan ayırır ve onları inananlara karşı konumlandırır. Bu örneklerin her birinde, daha geniş bir insan grubu eşit bir konumda değerlendirilir; hepsi aynı haklardan ve Tanrı’nın lütfundan yararlanır ve onun egemenliğini paylaşmanın verdiği mutluluğu hisseder çünkü tümü Tanrı’nın seçkinlerindendir ve

⁸⁰ Pinkard, a.g.e, s.135.

bu ölçüde birliktir. Ancak yaşamın birliği, burada bir bağımlılık ilişkisi (otoriter dinin belirleyici özelliği) ve bireyin çok az veya hiç katkıda bulunmadığı evrensel bir amaca bağlı olması nedeniyle bozulur.

Hegel, *Hristiyanlığın Tini ve Yazgısı*'ndan önce yazdığı *Sevgi Üzerine*'de insanın içindeki çelişkileri, insanlar arasındaki çelişkileri, insan ile doğa arasındaki çelişkileri düşünür ve bunların birleştirilmesi sorununu ele alır. Hegel'in düşüncesinde bu çelişkilerin yegâne çözümü, tüm Hristiyanları birleştirebilecek olan varsayımsal bir sevgi değil, gerçek bir bağlıdır; bu, İsa'nın vaaz ettiği gerçek bir sevgiyi ve zıtlıkların birleşimini içerir. Hegel'e göre Sevgi, aklın etkisiyle oluşan tüm duyguların ortak adıdır ve bu nedenle akılla özdeşleşen bir yön taşır.⁸¹ Sevgi etiğiyle birey, tekil ve somut yaşamlarında karşılığı olan eylemlerde bulunurken aynı zamanda evrensel yasaları yerine getirir. Sevgi etiğinde yasa ve gereksinim çatışması yoktur; çünkü seven birey, sevdiği için eylemde bulunur. Hegel, Hristiyanlığı Sevgi aracılığıyla yorumlayarak, birbirine karşıt olan pozitiflik ve yasal özerkliği bir araya getirmeyi amaçlar. Hegel'in Hristiyanlık ve Sevgi arasında kurduğu bu bağ, yaşamın tüm çelişkilerini aşar ve insanın özgün bir bütünlük kazanmasını sağlar.⁸² Hegel, İsa'nın özgürlükçü bir sevgi etiği vaaz ettiğine inanır. Burada İsa, pozitif dinle çelişen yeni bir olgusalılık kurma çabası içerisinde; bu nedenle İsa olgusalılık içerisindeki karşıtlıkla mücadele eder. Hegel, İsa'nın yasaya itaat etmektense yerine Sevgi'nin belirlediği bir olgusalılık koymayı amaçladığını belirtir. Öyle ki Onun sevgi etiği otoriteye yönelik bir sevgi değildir; bilakis yaşam ve bu yaşamın Tanrısıyla olan birliğe dair bir sevgidir. Bu doğrultuda Hegel sevgiyi nesnel bir din anlayışıyla tamamlamak ister. Hölderlin'in varlık fikrinden etkilenerek sevgide, farklı sonlu bilinçlerin ötesinde bütünlüğü sağlayan daha derin bir deneyimliliği görür. Böylelikle birey kendisini aşarak sonsuz yaşamla birleşir ve hakikatle özdeşleşmiş güzelliğe kavuşur. Bu durumun sonlu ve sonsuz arasındaki boşluğu kapatacağını düşünür. Yaşamdaki karşıtlıklar ancak sonlu bireyin kendini sonsuzla özdeşleştirmesiyle aşılar; bu da sadece içinde bulunduğu tin sayesinde gerçekleşir.

Hegel, bireylerin özgürlüğünün ancak ait oldukları toplumun tin ilkelerine göre hareket ederlerse gerçekleşeceğini ifade eder. Sevginin egemen olduğu toplum tininde

⁸¹ Ünsalan, *Hegel'in Erken Dönem Eserleri Üzerine Bir İnceleme*, (Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli, 2007; 35).

⁸² Ünsalan, a.g.m. s.36.

karşıtlıkların son bulacağına inanır. Ancak İsa, Tanrı ile olan birliğini muhafaza etmek için dünyevi yaşamı reddedip fiziksel dünyadan uzaklaşır ve birliği bozarak karşıtlığın devam etmesine izin verir. Dolayısıyla müjdelediği inanç Yahudilikte olduğu gibi pozitif bir hal alır. Bu durum Hegel'in bir yıl sonra *Hristiyanlığın Tini ve Yazgısı*'ni yeniden incelemesine neden olur; keza daha net ifade ettiği birlik kavramıyla Hegel, bölünmeyi ortadan kaldıran sonsuz Yaşam kavramını oluşturur. Hegel sonsuz yaşamı, mevcut karşıtlıkları anlayıp denetleyebilen bir varlık olarak tasavvur eder; keza sonsuz yaşam birliği, doğrudan ve doğal bir birlik olmayıp, ona karşı duran her şeyin sürekli ve etkin bir şekilde yenilmesi sonucunda ortaya çıkar. Bu birlik doğrudanlık içindeki özne ile nesnel koşullar arasındaki dolaylı bir sonucun varlığını sürdürür. Bu yüzden sonsuz yaşam, tözün özne olarak anlaşılmasını sağlayan ilk biçimdir ve özgürlüğün ilk somut ifadesidir. Karşıtları mevcut olgusallıkta birleştiren ilk örnek ve diyalektiğin ilk somutlaşmış şeklidir. Harris, bu şekilde tanımlanan sonsuz yaşam kavramının Hegel'in 1800 tarihli *System Fragment*'inde birliğin ve birlik olmayanın birleşimi olarak dönüştüğünü belirtir.

Marcuse, büyük oranda kaybolmuş olan *System Fragment*'inde Hegel'in özne ile nesne ve insan ile doğa arasındaki karşıtlıkları birleştirmek amacıyla Tin kavramını kullandığını ifade eder. Çünkü Hegel, Hristiyanlığın dünyanın giderek genişleyen mevcut olgusallığıyla uyuşmadığını fark eder; öyle ki Hristiyanlık, bir süre sonra sadece mevcut olgusallıktan kopuk olan bireyi hedef alarak yalnızca onu kurtarmayı amaçlar. Dolayısıyla Hegel'e göre teori ve pratik arasındaki uyumsuzluğu giderip birliği ve özgürlüğü yeniden tesis edebilecek olan şey din olmaktan çıkar. Bu çerçevede Hegel'in ilgisi tanrıbilimden uzaklaşıp felsefi alana yönelir. Böylece Hegel, felsefenin gereksinimini, özgürlüğün ve birliğin genel kaybını telafi etme ihtiyacından türetir.

Hegel'e göre felsefe, insan varoluşunu ve diğer her şeyi kapsayan karşıtlıklardan ötürü ortaya çıkar; öyle ki bu karşıtlıklar felsefe tarihini tin ile madde, ruh ile beden, inanç ile akıl, özgürlük ve zorunluluk arasındaki karşıtlıkların tarihi haline getirir. Hegel'in zamanında bu karşıtlıklar, akıl ve duygu, zihin ve doğa veya en geniş anlamıyla öznellik ve nesnellik olarak şekillenir. Hegel için çözülmesi gereken bu karşıtlıklar, Kant'ın numenal ve fenomenal dünyalar arasında kurduğu ayrımın temelinde bulunur. Kant'ın pratik felsefesinde bu karşıtlıklar inanç ve bilgi arasındaki

gerilim olarak ortaya çıkar ve pozitif inancı ortadan kaldırır; lakin Aydınlanma felsefesi bu inancı akılcı formda yeniden canlandırır. Jena'daki ortamın etkisi altında kalan Hegel, Kant'a dönüp, Kant'ın eserlerinden yola çıkarak, teori ve pratiği ayıran Kant felsefesinden bir çıkış yolu bulup bulamayacağını inceler.

Schelling'in Kant felsefesine dair düşüncelerini ilgi çekici bulan Hegel, yalnızca onun geliştirdiği yeni doğa felsefesinin teori ve pratik dünya arasındaki bu karşıtlığı hakkıyla aşabileceğine inanır. Schelling, teorik -doğa felsefesi- ve pratik -Transandantal- iki sistemi mutlaka bütünleştirir: “özne ve nesne arasındaki ayrımın, kendisi ne özne ne nesne olan ya da ne diskürsif düşüncenin ne de duyusal sezginin öznesi ya da nesnesi olmayan mutlağın kendi görünüşü kendi görünüşü olduğunu gösterdiğini düşünüyordu”.⁸³ Schelling daha sonra bu mutlağı özdeşlik şeklinde tanımlar ve sistemi özdeşlik felsefesi olur. Özdeşlik felsefesinde varlığın formunu mantıksal ve matematiksel şekilde ele alır. İlk olarak mutlak varlığı tanımlar: O, bütün varlığı içeren mutlak Ben'dir; yasası ise özdeşliktir. Bu sebeple mutlak varlıkta ayrışma yoktur. Ayrışma, Schelling göre, niceliksel öznel ve nesnel ayrımın olduğu tek -sonlu- varlıklarda bulunur. Özdeşlik yasasıyla mutlak varlığın ve sonlu tek varlığın özdeşliğini kurmak ister. Schelling'in akademik düzeyde felsefi bir çalışmaya teşvik etmesiyle Hegel, 1801'de yayımladığı *Fichte'nin ve Schelling'in Felsefe Sistemleri Arasındaki Fark*'la [*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*] Kant sonrası felsefe tartışmalarına katılır. Hegel, ilk felsefi eseri olan *Differenz*'de felsefenin birleştirici niteliğe vurgu yapar; keza insan yaşamında karşıtlıklar bağımsız hale geldiğinde, felsefenin gerekliliği ortaya çıkar. Hegel'in bahsettiği birleştirici güç, birey ve toplumsal çıkarlar arasındaki dengeyle ilgilidir ki, bu denge bozulduğunda, insan yaşamı birleştirici gücün etkisiyle kontrol edilemez hale gelir ve karşıtlıkların baskısı altında kalır. Bu şekilde, doğa insanın karşısında yer alırken, mevcut olgusallık ideallerden sapar, akıl ise duyusal olanla çatışır ve bunları hepsi, özne ve nesne arasındaki genel bir karşıtlık çerçevesinde toplanır. Böylece Hegel, karşıtlıkları mevcut olgusallığın genel bir hali olarak görmeye başlamasıyla felsefesine daha derin bir boyut kazandırır ve ona mevcut olgusallıktaki karşıtlıkları analiz etme ve onların bütünlüğünü sağlama gibi tarihsel bir sorumluluk yükler.

⁸³ Pinkard, a.g.e, s.129.

Hegel, *Differenz*'le birlikte Kant sonrası felsefede, Schelling taraftarı olduğu izlenimini yaratır ve Fichte ile Schelling sistemlerini ayıran biri olarak tanınır. *Differenz*'de, Fichte ve Schelling'in sistemlerinin aynı değil ayrı olduklarını ve temel şeylerde dahi anlaşılmadıklarını anlatmak ister. Fichte'nin Kant felsefesinden kurtulamadığını ama Schelling'in bunu başararak, ilerleme sağladığını belirtir. Hegel, farkı göstermek için tartışmayı "öznel özne-nesne" ve "nesnel özne-nesne" bütünlüğü üzerinden sürdürür. Fichte'nin sistemini önemli bulur; ancak bütünlük için özdeşliği kurmaktan aciz olduğunu iddia eder. Çünkü Fichte'nin idealist felsefesi, dış dünyayı özne Ben üzerinden kurar; bu nedenle "öznel özne-nesne" halini temsil eder. Ancak "öznel özne-nesne" bütünlük için "nesnel özne-nesne"ye ihtiyaç duyar. Schelling'in özdeşlik ilkesiyle -mutlak- sisteminde bu bütünlüğü gerçekleştirdiğini düşünür. Hegel, felsefenin amacını karşıtlıkları aşarak ve birliği tesis etmek olarak tanımlar. Schelling'le birlikte karşıtlıkların bir araya gelip çözüldüğü bu nihai olgusalığa Hegel, Mutlak adını verir. Felsefesinin bu aşamasında olumsuz terimlerle tanımlayabildiği Mutlak kavramını daha sonra akılla (*Vernunft*) özdeşleştirir. Hegel'in felsefesinde yeniden ele aldığı ve yorumladığı akıl, sonsuzdur.

Kant, akıl ile anlık arasında bir ayırım yaparken, Hegel bu kavramlara yeni anlamlar yükler ve onları yönteminin temel noktası olarak kullanır. Anlık, dünyayı birçok zıt kutuplara ayırırken, Akıl bu kutupların ötesine geçip zıtlıkları ortadan kaldırarak birliği sağlar; hatta anlık yetisindeki özne ve nesne karşıtlığını çözerek mutlak bilinç için koşulsuz bütünlüğü sağlar. Aklın bu işlevini yerine getirmesiyle, mevcut olgusalıktaki kaybolan birlik yeniden sağlanır. Anlık tarafından karşıtlık içinde birbirinden ayrılmış şeylerin oluşturduğu mevcut olgusalılık, kötü bir olgusalılık biçimi olarak sınırlayıcı ve kölelik dolu bir alan olarak görülür. Dolayısıyla Kant ve Fichte'nin felsefeleri, özneyi ve nesneyi karşı karşıya getirerek, dış dünyadaki özgürlüğü sadece bireye atfederek ve dış dünyayı kısıtlamalar veya zorunluluklar alanı haline getirerek köleliğin ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Hegel'e göre özne ve nesne birliği, özgürlüğün bir ön koşuludur ki, bu özgürlük aklın temel amacıdır; nihayetinde en yüksek olgusalılıkta özgür öznelerin nesnel dünyadan ayrılması söz konusu değildir.

Hegel'in ilk felsefi eseri sayılan *Differenz* yayımlandıktan sonra, Schelling Hegel'e *Eleştirel Felsefe Dergisi*'nde [*Kritische Journal der Philosophie* (1802-1803)] birlikte editörlük yapma teklifinde bulunur. Erken döneminin en önemli

eserlerinden bazılarını yayımladığı dergide Hegel, Schelling'in etkisi altında yazdığı makaleler aracılığıyla düşüncelerini hızlı bir şekilde geliştirme fırsatını yakalar. Hegel, bu makalelerden biri olan *Doğal Hukuku Ele Almanın Bilimsel Yolları*'nda başarısız gördüğü empiristlerin ve transandantalcilerin doğal hak anlayışlarını ele alır. Her iki pozisyondaki başarısızlığın ana sebebini, toplumsal bütünü kavrayışlarında, bireyler arasındaki toplumsal sözleşmeyi bütünden ayrı bir olgu olarak görmelerinde bulur; öyle ki her iki yaklaşım da bireylerin dahil olduğu sosyal bütünlüğü ve Mutlak ya da Tin'in birer temsilcisi olduklarını kavramada yetersizdir. Bu yüzden Hegel, sorunu çözmek amacıyla Fichte'nin karşılıklı tanıma kavramını kullanır. Hegel'e göre tanıma kavramı, öznelar arasında bir birlik oluşturur ve bu, doğal dünyada birbirlerini karşılıklı olarak tanıyan failerin birliği şeklinde anlaşılır; bu çerçevede toplumlardaki birliktelik, doğal süreçler veya bireylerden bağımsız bir alanla değil, sadece bireylerin karşılıklı tanıma işlemlerinde birbirlerine verdikleri yetkiler ve güvenceler sayesinde kurulur.

Bunula birlikte aynı dönemde Hegel, *System der Sittlichkeit* adıyla bilinen taslağını kaleme alır. Toplumsal felsefesinin ilk taslağı olarak kabul edilen bu çalışmada Hegel'in Tin ve özgürlük anlayışını, bireyin zorunlu niteliğinin özgürlük olduğunu ve bu niteliğin ancak toplumsal bağlamda birbirini tanımayla mümkün olabileceğini ortaya koymaya çalıştığı görülür. Hegel burada, insanların diğerlerinin isteklerini ve haklarını kavrayabilmeleri için aklın ideali olarak işlediği bir birliği anlamaları gerektiğini belirtir; lakin Hegel doğal yaşama bakarak geliştirdiğimiz eşitsizlik anlayışının Efendi-Köle ilişkisini yaratarak bu birliği kavrayamamamıza ve dolayısıyla özgürlüğü gerçekleştiremememize neden olduğunu ifade eder. Hegel, birliğin sağlanabilmesi için doğadan topluma geçişin, etik idealleri barındıran aile ile başladığını belirtir. Doğadan topluma geçiş sürecinde, özgürlüğün doğal belirlenimden bağımsız olarak gerçekleşmesiyle birlikte, ihtiyaçlar sistemi, araç gereç, emek ve ekonomi ortaya çıkar. Ekonomi ise mutlak etik bütünlüğü, kolektif halkı oluşturur. Ancak bu halk, henüz karşıtlıkların tamamen ortadan kalktığı bir aşamada değildir. Bu nedenle mevcut olgusalılık, soyut ve nicel emek sistemi, ihtiyaçlar sistemi ve karşılıklı fiziksel bağımlılık sistemi temelinde açıklanır; öyle ki mevcut olgular, akılcı bir toplum oluşturma ve inşa etme yeteneğinden yoksun kalır. Çünkü bu olgusalılıkta, hükümetin yasaları ve ekonomi politikaları ortak yararın sağlanmasını engellerken,

hükümet, bireysel çıkarlar arasındaki çatışmaları ortadan kaldıramadığından ötürü özgürlük ilkesi yalnızca kurumların aldığı kararlar doğrultusunda kabul edilir.

Schelling ve Hegel'in *Eleştirel Felsefe Dergisi* üzerinde çalışmaları sürerken, Schelling'in Jena'dan ayrılmasından sonra şehirde kalmayı sürdüren Hegel, kendi felsefi düşüncelerini olgunlaştırabileceği bir fırsat kazanır. Hegel, Jena Üniversitesi'nde ders verdiği bu dönemde, kendi felsefi sistemini bir kitap olarak şekillendirmeyi amaçlar; *Jena Sistem Taslakları* olarak bilinen bu sistem, 1802-1806 yılları arasında yazılan mantık, metafizik, doğa ve tin felsefelerinden meydana gelir. Hegel *Mantık*'ta, varlığın yapısını, genel varlık biçimlerini incelemeyi amaçlar; kavramları somut şeyler gibi bağımsız bir alanda konumlandırır ve onları harekete geçirir. Kısacası, düşünceyle kavranmış varlık biçimleri ve türlerine odaklanır. Bir kavram, bir nesnenin doğasını anlamamıza yardımcı olur ve o şeyin ne olduğunu bize ifade eder; lakin mevcut olgusalılıkta nesneler, gizli nitelikleri varlıklarının belirli şartları tarafından kısıtlandığı için gerçeklikleri içinde var olmaları engellenir. Bu yüzden nesneler, belirli koşulları olumsuzladıklarında değer kazanır. Hegel'in *Mantık* felsefesinde olgusalılık ve gizli nitelikler arasındaki karşıtlık, her kavramdaki değişim sürecinin ilk adımıdır. Tüm varoluş biçimleri, şeylere potansiyellerini gerçekleştirme izni vermediği için kötüdür; dolayısıyla olumsuzdur. Bu nedenle varoluş biçimlerinin evreleri olumsuzlandığında ve varlıklar özne halinde dış koşullarını gizli nitelikleriyle uyumlu hale getirmek için çaba gösterdiğinde gerçek varoluş ortaya çıkar. Olumsuzluk, sonlu varlıkların yaratıcısı ve gelişim evresidir; tüm hareketin, yaşam ve tinsel devinimin kaynağıdır; varlıkların olgusalılığına zorunlu bir temeldir; öyle ki olumsuzluk özneye eksiklik hissi yarattığı için onu çözüm aramaya zorlar. Değişim süreci, gücünü olumsuzluğu aşmakta elde eder. Bu süreçte, varoluş biçimlerinin karşıt ilişkilerden oluşması nedeniyle insanlar ve nesneler, belirli bir içeriğin ancak zıddına dönüşerek ortaya çıkabildiği bir dünyada bulunur. Dolayısıyla bu dünya, çeşitli niteliklere sahip sayısız şeyin çokluğundan meydana gelir. Bir şeyin nitelikleri, onu diğer şeylerden ayırır ve farklılığı içinde varlık gösterir. Hegel bu süreci sonsuzluğun analizini yaparak tartışmaya devam eder. Nesnenin kendi hareketiyle oluşturduğu diğer nesnelerle kurduğu ilişkide, nesne, kendini ortaya koyan ve kendi içinde karşıtıyla zorunlu bir bağ kuran varlıktır. Bu durum, nesnenin devinimi üzerinde gücünün olduğunu ve varoluşundaki her evre bir olumsuzlama olsa da yine de kendi kimliğini koruyabildiğini ortaya koyar; keza nesne farklılığıyla birlikte bir özne olarak

varlığını sürdürür. Böyle bir özne, farklılık içinde kendisi olarak var olma gücüdür. Özne gücünü olumsuzluğu kendi özbirliğinin unsuru yaptığında, olumsuz ve olumlu arasındaki karşıtlık sona erer. Bu, Hegel'in gerçek sonsuzluk olarak tanımladığı varlık halidir; öyle ki sonsuzluk şeylerin asıl gerçekliğidir. Bu noktada, tüm gizli nitelikler somutlaşır ve tüm varlık nihai formuna kavuşur. *Mantık*'ın amacının belirlendiği tüm bu durumlarda, düşünce nesnel dünyanın olgusal bağlamlarına bakar ve şeylerin özünde ne oldukları hakkında bilgi verir; düşünce şeylerin görünen yüzleri tarafından saklanan gerçek ilişkileri açığa çıkarır. Bu sebeple, düşünce, her şeyi anlayan bir varlığın varoluşsal niteliği haline dönüşür. Nesnel dünya, özgür öznenin dünyasında gerçek formuna ulaşır ve nesnel mantık, öznel mantıkla tamamlanır. Hegel, düşünce ile varlığın birliğine inandığı için Kant felsefesinin yarattığı ayrılığı, tüm varlığı kapsayan tek bir evrensel yapı önererek kapatmayı amaçlar. Varlığın bir süreç olduğunu, bu süreçte her şeyin kendi varoluş evrelerini kavrayarak bir bütünlük içinde topladığını ve değişim sürecinde özünü koruduğunu belirtir; buna göre, her şey özne olarak varlık bulur ve hareket süreci, tüm varlık düzleminde öznel ve nesnel dünyaları bir araya getirir.

Hegel, *Jena Sistem Taslakları*'ndaki Tin felsefesinde, özgür özneyi yani insanın tarihi olgusallaşmasını incelemeye başlar. Hegel'in sisteminde tarihsel dünya, düşünen öznenin bilinçli faaliyetleriyle inşa edilmiş, düzenlenmiş ve şekillendirilmiş bir tin alanıdır. *Taslaklar*'da ele alınan Bilinç kavramının ilk hali, bireyselliği topluma dahil etmiş ilkel bir topluluğun evrensel bilinç biçimidir. Hegel'in ilk bilinç olarak adlandırdığı tarihsel dünyadaki bu temel birlikte, ortak unsurlar bulunmasına rağmen karşıtlıkta mevcuttur. Hegel'e göre insan dünyası karşıtların bir araya geldiği bir süreç içinde gelişir. İnsan dünyasının ilk aşamasında özne ve nesne, bilinç ve kavramların şekillerini kazanır; bu noktada dil, özne ve nesne arasındaki ilk birliği mümkün kılar ve böylece ilk topluluk ortaya çıkar. Dil, bireyin kendi görüşleri doğrultusunda diğerlerine karşı bilinçli bir tutum sergilemesini ve isteklerini başkalarının isteklerine karşı dile getirmesini mümkün kılar. Bu sayede ortaya çıkan ikinci aşamada özne ve nesne, diğer bireylerle çatışma içindeki birey ve doğa olarak algılanırken, kültürün gelişmesinde etkili olan karşıtlıklar ise emek aracılığıyla bütünleştirilir. Emek yoluyla bireyler aile yapısında bir araya gelir ve geçimlerini sağlamak amacıyla nesneleri mülkiyetleri altına alır. Aile zamanla kendini ve mülkiyetini diğer mülkiyet sahibi aileler arasında bulduğundan ötürü burada benzer aile grupları arasında çatışmalar

ortaya çıkar. Çünkü nesneler artık ölü şey olmaktan çıkıp, öznenin kendini somutlaştırma alanında bütünlüklerini bulur ve böylece bireyin mülkiyeti haline gelir; öyle ki nesneler öznel dünyaya dahil oldukça özel mülkiyet kurumsallaşır. Bu şekilde doğa, insan tarihinin bir parçası haline gelir ve tarih, özünde insan tarihine dönüşür. Mülkiyet sahibi ailelerin ortaya çıkmasıyla birbirlerinin haklarını karşılıklı olarak tanımak için bir mücadele süreci başlar. Bu yaşam mücadelesinin sonucunda gruplara veya bireylere nesnel bir ortak çıkar sağlayan ilk olgusal bütünleşme gerçekleşir. Bu şekilde, insan dünyasında üçüncü aşamanın oluşmasıyla, özne ve nesne ulus bireylerin topluluğu halini alır. Hegel'e göre bu son aşamada özne ve nesne arasındaki karşıtlık ortadan kalkar ve karşıt bireyler ulus topluluğu içinde birleşir. Bu birlik, ilkel ve doğrudan bir birlik değil, aksine karşıtlıkları bütünün yararına işleyen ve evrensel özbilinç tarafından yaratılan dolaylı bir birliği ifade eder. Emekle dolaylılığını kazanan bu birlik içinde insan, öznel ve nesnel dünya arasındaki çatışmayı aşar ve doğayı kendi gelişimine uygun bir araç haline getirir. Doğadaki nesneler, öznenin emeğiyle biçimlendirilir ve onun ihtiyaç ve isteklerini yansıtır. İnsan emek yoluyla onu diğerlerinden ayıran bireysel varlığını kaybeder ve topluluğun bir parçası haline gelir; böylece birey emek sayesinde evrensel bir niteliğe bürünür. Emek sürecinde nesne, evrensel bir nesneye dönüşürken, emeğin öznesi olan emekçinin etkinliği de evrensel tarafından şekillendirilir; öyle ki evrensel, emekçiyi tikel istek ve yetilerini bir kenara bırakmaya zorlar.

Hegel, *Taslaklar*'da toplumun devletle birleşme yolunu, *Anayasa* başlığı altında bu toplumun siyasi biçimini açıklarken ele alır. Hegel, mevcut olgusallığın, bireyi nasıl aşağılayan bir etki yarattığını ve bireyin, tüm sistemdeki belirsizlikler nedeniyle nasıl baskı altında kaldığını anlatır. Bu olgusallık içinde zenginlik ve yoksulluk arasındaki fark belirginleşirken; birey ya da geniş kitleler umutsuz bir yoksulluk içinde bırakılır ve zenginlik güç kazanan bir unsur haline gelir. Böylece zenginlik ve yoksulluk arasındaki dengesizlik, en derin içsel çatışmalara, isyanlara ve nefret duygularına yol açar. Hegel, bireyin sadece anayasanın egemenliği aracılığıyla bütünlüğe uyumlu hale gelebileceğini ifade eder; çünkü birey yalnızca yasanın etkisi altında var olabilir ve bu yasayı, kendi özgün gelişiminin tek garantisi olarak kabul eder. Böylelikle birey yalnızca politik varlık olarak özgür kabul edilir. Ayrıca bu durum sayesinde ideal ve olgusallık arasındaki fark yavaş yavaş azalır.

Tin felsefesinde birey, bütünün gerçekleşmesi sürecinde evrensel bir nitelik kazanır ve bu evrenselliğin oluşumuna katkıda bulunur. Tinsel süreç sanat, din ve felsefe gibi kültür alanları aracılığıyla kendini somutlaştırarak, gerçek şekilde var olur. Bu kültür alanları, insanlığın tarihsel gelişim sürecinde en son evre olarak devlet biçiminde somutlaşır. Sanat, güzellik illüzyonuyla Tin'i halka sunarak onların en yüce ilgilerine sonsuz bir yankıyla seslenir; Tin'in özüne en yakın olan din ise onu, sınırlamalardan bağımsız ama sade bir inanç ve önermeler biçiminde sunar. Felsefe, sanat ve dinin kısmen başlattığı kendini bilme sürecini tam anlamıyla gerçekleştirerek, bu süreci nihayete erdirir; Tin'in ne olduğunu insanı öz bilinçli hale getirerek anlatır. Hegel'in *Taslakları*'nda felsefe dolaysız duyusal bilinçle başlar; sonrasında Tin'in dolaysız varlık biçimleri içinde kendini göstermesiyle devam eder; ardından Tin'in nasıl bir toplumsal yapıya büründüğü ortaya konur ve bu sürecin sonunda, felsefenin ne anlama geldiği, önceki evrelerde sadece gizli şekilde getirileni nasıl açığa çıkardığı ele alınır; bu bakımdan, felsefenin görevi bütünü gözler önüne sermek olur ve Tin burada kendisini özgürce tanımasıyla son bulur.

2.2) *Fenomenoloji*'de Özgürlük ve Birey

Harris, *Tinin Fenomenolojisi*'ne (1807) kadar Hegel'in, Schelling felsefesinin gerçek bir yorumcusu olarak görüldüğünü belirtir. Hegel, *Differenz*'de Schelling'in mutlak kavrayışındaki özne-nesne özdeşliğini önemli bir evre sayar; ancak daha sonra mutlağın sadece "özne-nesne özdeşliği değil, aynı zamanda özne-nesne özdeşliği ile özne-nesne özdeşsizliğinin bir özdeşliği olduğunu"⁸⁴ iddia ederek, Schelling'le yollarını ayırır. Hegel, *Fenomenoloji*'nin *Önsözü*'nde Schelling'in mutlak görüşünü edimsel olmadığı ve bütün ayrımlı şeyleri sadece kuramsal olarak incelediği için yadsır.⁸⁵ *Fenomenoloji*'de Schelling'in felsefesine daha gelişmiş bir yöntem kazandırmayı amaçlayan Hegel, Mutlak özdeşliği her zaman Schelling'den farklı bir

⁸⁴ Frederick C. Beiser, *Hegel*, 1.Basım, İstanbul, Alfa Yayınları, 2019, s.94.

⁸⁵ Bkz. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi (Fenomenoloji)*, 5.Basım, İstanbul, İdea Yayınları 2019, s.14. Herhangi bir belirli-varlığı *Saltıkta* olduğu gibi irdelemek, bu görüşe göre, ondan şimdi hiç kuşkusuz belirli bir şey gibi söz edilmiş olmasına karşın, gene de *Saltıkta*, A=A'da, onun olmadığını, çünkü orada her şeyin bir olduğunu söylemekten ötesi değildir. Bu bir parça bilgiyi, yani *Saltıkta* her şeyin aynı olduğunu, ayrımlaşmış ve tamamlanmış ya da bu tamamlanışı arayan ve isteyen bilginin karşısına koymak, ya da kendi *Saltığını*, söylenegeldiği gibi, içinde tüm ineklerin kara olduğu gece diye yutturmak -bu, bilgideki boşluktan gelen saflıktır.-

perspektiftten değerlendirir; öyle ki onun için Mutlak'ın bilgisine ulaşma süreci, kendini açığa çıkarma sürecidir.

Fransa'da Direktuvar rejiminin çöküşüyle birlikte, yönetim general Napoleon Bonaparte'a geçer. Hegel, Napoleon'un 1806'da Jena ve Auerstaedt savaşlarında Prusya'yı yendiği bir dönemde *Tinin Fenomenolojisi*'ni kaleme alır ve Alman devletinin yıkıntısının üzerine Devrim'in mirasçısı iktidara geldiği sırada yapıtını tamamlar. Bu durumun etkisiyle Hegel, *Fenomenolojisi*'de tarihe dair ilk felsefi değerlendirmesine yer verir ve eserin sonunu Devrimle bitirir.

Hegel'e göre Devrim'den sonra kurulan olgusalılık, birey için dışsal dünyayı dönüştürürken onun özsel özgürlüğünü göz ardı eder. Devrim'in sonunu özgürlüğün somutlaşması şeklinde değil, yeni bir despotizmin doğuşu olarak değerlendirir; hatta kendini yok eden özgürlüğün serbest bırakılması olarak tanımladığı Devrim'in, hem gerçekliğini hem de sonucunu kaçınılmaz bir süreç olarak görür. Çünkü bireyin özgürleşme süreci, bilinçsiz kişiler tarafından sürdürüldüğünde kaçınılmaz olarak terör ve yıkımla sonuçlanır. Başka bir ifadeyle, Devrim sonucunda birey, mevcut olgusalılıkta kendi çıkarlarını bulamadığı gibi hem kendi özgürlüğü hem de toplumun özgürlüğü yasalarla sınırlanır. Bu durum Hegel'i özgürlükçü kültürlerin çöküşünü fark ettiği için Tin'e yönelmeye sevk eder. Böylelikle özgürlüğün gerçekleşmesi Tin'in sahasına geçerek, farklı çözümlerde aranır.

Hegel'in felsefi motivasyonunun temelinde, bireyi seleflerinin koyduğu kısıtlamalardan kurtarma çabası yatar. Hegel'in bilme ve yapma, teori ve pratik, epistemoloji ve etik arasındaki keskin ayrımları reddetmesi, felsefesinin temel bir özelliğidir. Öyle ki Hegel, bu konuda Kant'ı en güçlü rakibi olarak kabul eder ve Mutlak Bilgiyi savunması büyük ölçüde Kant'a yönelttiği eleştirilerden kaynaklanır. Hegel'in görüşüne göre, Hakikat, kültürel düzeni gerektirmeyen sanat, din ve en sonunda felsefenin Mutlak bilgisinde bulunur ki, burada teori ve pratik arasındaki karşıtlık ortadan kalktığı için birey, aklı ışığında dünyayı kendi gerçekliği olarak bilir. Hegel, felsefesinin görevini veya amacını, kendi yöntemine de dahil ettiği şekilde, Mutlak ya da Hakikat olarak adlandırılan sınırsız bir bilgiye ulaşmak olarak tanımlar. Ancak Hegel, felsefeyi sadece Mutlak Bilgiye ulaşma göreviyle sınırlı bırakmaz; bu felsefi amacı, insan çabası doğrultusunda yüceltilmiş bir düzeye çıkarır. Mutlak'a ya da Hakikat'e ulaşmayı, tüm insan faaliyetlerinin nihai amacı olarak tanımlar; çünkü

ona göre algı, bilim, etik, sanat, politika, din ve felsefe aynı amacın çeşitli ifadeleri olarak değerlendirilir. Bu yüzden felsefesinin amacı yalnızca ona özgü değil, aynı zamanda tüm insan faaliyetlerinin de amacıdır.

Felsefede hakikat, olgusal bir süreçtir ki içinden geçtiği evrelerini oluşturarak bütüncül bir hareketle kendi gerçekliğini inşa eder; unsurları ve içeriği etkin, kendini gösteren ve özünde yaşam doludur; kendi kavramı içinde belirli bir varlıktır.⁸⁶ Felsefenin nesnesi, akıl ile kavranan dünyadır. Akıl, ancak insanlığın evrimiyle birlikte kendini bulur. Hakikat, felsefenin nesnesine içkin olup, onun varoluşunu şekillendirir. Bu nedenle hakikat, tamamen insan varoluşuyla ilişkilidir. Hakikat içinde insan, yaşam ve ölüm mücadelesi verdiği için hakikate ulaşma yolu epistemolojik olduğu kadar tarihsel bir süreçtir. Dolayısıyla bu sürecin anlaşılması, kaynağı gereği insan aklının öz bilgisini şart koşar; çünkü kendisinin farkında olan akıl, ancak tarihsel gelişimi içinde kendini tanıyabilir. Hegel, olgusalılık özünde akılsal değilse, aklın onu yönlendiremeyeceğini ifade eder. Bu akılsallık durumu, yalnızca bireyin doğa ve tarihin içeriğini özümsemesiyle mümkün hale gelir. Hegel'e göre Varlık, özünde bir öznedir; öyle ki bu özne, olgusalılığı bir süreç olarak kavrar ve bu süreçte tüm varlık, karşıt güçlerin birleşiminden oluşur. Her şey, varlığını oluşturan tüm karşıt ilişkilerle kendi olarak işlev gördüğü sürece olgusal olur; hatta içsel karşıtlıklarını açığa çıkararak ilerleyen bir özne olarak ele alınır. Bu yüzden, nesnel olgusalılık öznenin somutlaşmasıdır. Gerçek öznenin süreci, olgusalılığı anlamaktır ve bu farkındalığa yalnızca insan kendi varlığıyla ulaşır; çünkü doğada yalnızca insanda, potansiyelleri görme ve kavramları anlama kabiliyeti mevcuttur. Dolayısıyla sadece insanın, kendini somutlaştırma ve tüm oluş sürecinde kendi kendini belirleyen bir özne olma yetisi vardır. Bu durum, varoluşun gizemlerini somut hale getirme ve yaşamını aklın kavramları doğrultusunda şekillendirme sürecidir; öyle ki bu noktada akıl ve özgürlük birbirine bağımlıdır. Böylece bu süreçte nesne bir öznedir ve tüm varlık biçimleri, kavrayabilen özgür bilinçte zirveye ulaşır; bu da özne ve nesne arasındaki ayrımı ortadan kaldırarak, özgürlüğün gelişimi için bir alan yaratır. Öte yandan akıl, doğası gereği tarihsel bir etkiye sahiptir. Hegel, aklın tarihte etkin olduğunu, tarihsel sürece kavramsal nitelikler kazandırdığını ve aklın tarihe içkin olduğunu gösteren sistematik bir açıklama sunar. Tarih, amacının özgürlük olduğu akılcı bir süreçtir; bu süreçte

⁸⁶ Hegel, a.g.e, s.25-26.

değişim ve ilerleme yaşayan, kendini sona erdirip bu yok oluştta varlığını sürdüren tarihsel nitelik önem taşır. Aklın olgusallaşması bir süreç olarak zaman ve mekân içinde meydana gelir ve nihayetinde tüm insanlık tarihini kapsar. Aklın tarihsel bir formda ifadesi Tin olarak adlandırılır. Tin, insanlığın akılsal ilerlemesiyle bağlantılı olan tarihsel dünyayı tasvir eder. *Fenomenoloji*'de dünya, Tin olarak kabul edilir ve bu dünya, insanlığın amaçlarının gerçekleşmesi için uygun bir zemin olurken, ayrıca her şey, Tin'in ilerlemesine katkıda bulunarak, dünyanın mutlak hakikate doğru ilerlemesini sağlar. Dünya Tini, gerçekliği yaratır; varoluşu aktif bir şekilde değiştirmekle ilgilenir ve bunu gerçekleştirir. Hegel bu süreci Mutlak Bilgiye ulaşmanın bir yöntemi olarak kabul eder; öyle ki bilincin en temel hali olan dolaysız duysal pekinlikten itibaren Mutlak Bilgiye kadar uzanan tinsel ilerleme sürecini açıklar. Tinin bilinç şekilleriyle oluşturulan somutluğu, her bir şeklin kendi karşıtı izlenerek akıcı, sürekli ve sistemli hale getirilir. Bilinç şekillerinin her biri, karşıtının etkisiyle olumsuzlanırken, diğer yandan karşıtta saklı kalır ve bütünlük içinde bu karşıtla ilişkisini sürdürerek bir akıl düzenine yükselir. Böylece her evre hem öncekileri hem de sonrakileri olumsuz bir biçimde kapsar. Olumsuzluk, Tin'in ilerlemesinde önemli bir aşama olarak kabul edilir; keza hareketin kaynağı ve itici gücü olarak varlığını sürdürür.

Hegel'in yönteminde, son evre, çıkış noktası olan ilk evreyi olumsuzlayarak ve ortadan kaldırarak onu kendi içinde barındırır; böylece hem olumlu hem de olumsuz, hem kendisi hem de bir başkası haline gelir. İlk veya ikinci değil, daha fazlası olan olumlu son evre, iki hareketin birleşimini ve daha yüksek bir bütünlüğünü temsil eder. Ayrıca Hegel sisteminde Yanlış'la ilgilenerek, onun Hakikat'ın bir yere kadar kaynağı olduğunu ve bu iki unsurun birleşmesinin *Fenomenoloji*'yi bir süreç, Mutlak Bilginin oluşum süreci haline getirdiğini ifade eder. Bu sistemde Yanlışlık, şeyin hatalı biçimi veya varolmayan yönü olduğu için Hakikat kadar zorunlu ve somuttur; keza sistem hem olumlu hem de olumsuz yönleri kapsar ve Yanlış olma sürecinden geçip Hakikate dönüşü yeniden üretir. Bu çerçevede *Fenomenoloji*, baştan sona Yanlış olan bilinç şekillerinin sıralamasını ele alır; böylece bu şekillerin ortadan kalkıp Hakikat biçimine dönüşmeleri zorunlu hale gelir.

Hegel, *Fenomenoloji*'de felsefi gerçeklik kavramlarını oluşturarak, bilmenin kaynağını bilinç şekillerinde incelemeye yönelir. Yapıtta zorunlu evreler olarak ele

alınan bilinç şekillerinin sıralaması, kavramsal bir sürecin ardışık ilerleyişini gösterir. Hegel'e göre bilme faaliyeti hakikati, nesnelerin kavramlarında bulur; çünkü kavramın nesnelerin özünü yansıttığına inanır. Bilme etkinliğinin bu ilk girişimi, kavramda saklı olan hakikat ile nesnelerin fiili varoluş durumu arasındaki bağı ortaya koyar ve açıklar. Bu yüzden bilme, kavramın hareketini takip ederek hakikati oluşturur. Bununla beraber, felsefi kavramlar bilme faaliyetini ortaya koyarken, aynı zamanda kendi tarihsel yapısını doğrulama ve kanıtlama amacı güder; keza insanlığın ilerlemesindeki tarihsel aşamaları anlar ve muhafaza eder. Bilmenin ilerleyişinde ortaya çıkan her bilinç şekli, içinde bulunduğu tarihsel dönemin yaşamını somutlaştırır. Tarihsel süreçte Mutlak Bilgiye ulaşma yolculuğu, Antik Yunan'dan başlar ve Avrupa kültürüyle nihayete erer. Buradaki süreç, kavramın sürekli bir hareket içinde olmasını ifade eder; keza süreçteki her evre, kavramın içsel hareketi sayesinde çözülür ve karşıt bir duruma geçer.

Tinin Fenomenolojisi, Hakikate ulaşmayı hedefleyen Tin'in biçimlerinin bir incelemesidir. Hegel, gençlik eseri olarak gördüğü *Fenomenoloji*'yi, felsefi bilimler sistemine bir başlangıç olarak tasarlar; keza bir giriş kısmı olan yapıt, insanı sıradan deneyimlerden çıkarıp Mutlak ya da Hakikate ve felsefi bilgiye yönlendirir. Hegel'in tasarısında *Fenomenoloji*, Tinin duysal kesinlikten başlayarak çeşitli evrelerden geçip özbilincin oluşumunu, akıl ve tarihsel öznel aracılığıyla somutlaştırarak Mutlak Bilgi ve Bilime ulaşma sürecini açıklar. *Fenomenoloji*, sıradan duyu algısından başlayarak, Mutlak olarak adlandırılan felsefi bilinç seviyesine ulaşan bir süreçte, bilincin tüm şekillerini sırasıyla ele almayı amaçlar. Ivan Soll, bilincin en gelişmiş veya en yetkin hali felsefe ya da Mutlak Bilgi olduğundan, *Fenomenoloji*'deki diğer bilinç şekillerinin Hakikat'e ulaşma sürecinde yeterli olduklarını ifade eder.⁸⁷ Hegel'in gündelik yaşamın sıradan bilinç şekliyle başlatarak daha yüksek evrelere geçmeye zorladığı bu süreç, gerçek bilginin izinde olan tarihsel bir süreçtir. Bu sürecin yönünü belirleyen faktör, bilinç ve nesneler arasındaki ilişkidir. Süreç başladığında, nesne bilincin dışında var olur; özne ve nesne birbiriyle ayrı konumlanır. Mutlak Bilgiye doğru ilerledikçe, özne ve nesnenin birbirinden ayrı kalamayacakları anlaşılır; çünkü nesne, nesnelliğini özneye borçludur. Nesnel olgusalılık, öznenin faaliyeti sonucunda meydana gelir ve özneye içkin bir özellik taşır. Özne, nesnelerin ardında kendi

⁸⁷ Ivan Soll, *Hegel'in Felsefesine Eleştirel Bir Giriş*, 1.Basım, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2019, s.31.

etkinliğinin yattığını ve dünyanın ancak kendi bilincinin kavrama yeteneğiyle somutlaştığını bilir. Hegel daha sonra özbilincin gerçek olgusalılık olduğunu ileri sürer ve bunu kanıtlama çabasına girer; öyle ki özbilinç, dünyayı kendi özgür gerçekliği haline getirmekle görevlendirilir. Bu amaçla Hegel, özneyi mevcut her durumu olumsuzlayan mutlak bir olumsuzluk olarak tanımlar. Böylece süreç, bilgi arayışının ötesine geçerek insan ile dünyası arasındaki tarihsel bir özgürlük mücadelesine evrilir; keza bu mücadele hem Hakikatin oluşum sürecinin hem de Hakikatin kendisinin bir parçasıdır. Bilgi akışının tarihsel bir süreç olduğu göz önüne alındığında, özbilinç bireylerin arasındaki hayatta kalma mücadelesine dahil olur. Bu noktada bilinç şekilleri, nesnel tarihsel olgusalılıklar olarak görünür.

Hegel, *Fenomenoloji*'nin Bilinç bölümünde, epistemolojik bilincin üç farklı şeklini – duyu kesinliği, algı, anlama yetisi- inceler ve Hakikate ulaşma çabasını duyu kesinliğiyle başlatır; öyle ki bilgimiz, başlangıçta duyusal kesinlik olarak ortaya çıkar. Duyu kesinliği, bir nesneyi anlamaya veya tanımlamaya çalışmaksızın dolayimsız kavradığımız bir bilinç durumudur. Bu dolayimsız farkındalık aşamasında nesne ve özne *bu*, *burası* ve *şimdi* olarak tanımlanır. Duyusal kesinlikte, nesne temel bir konumda yer alırken, özne bilgisini nesneden alır. Duyusal deneyimde *bu* nesne öznenin nesnesidir ve özne, kendisini tam olarak *bu* nesne ile özdeşleştirerek dolayımı başlatır. Duyusal kesinliğin içeriği, tikel bir nesneye değil, evrensel olana dayanır. Duyusal deneyimin asıl içeriğini oluşturan evrensellik, öznenin içerisinde bulunur; keza öznenin bildiği nesne burada mevcuttur ancak kendinde varlık değildir. Bu sebeple duyusal deneyimin kesinliği özneye dayanır. Özne burada nesneden söz ettiğinde, kullandığı ifadeler tamamen evrensel terimlerden meydana gelir. Var olan her şey, evrensel dilsel formlar bütünüdür. Duyu kesinliği düzeyinde dilin evrensel kavramlarını takip etmek güç olduğundan, duyusal deneyim daha yüksek bir bilgi evresine geçer. Duyu kesinliğinin sona ermesi, bir sonraki bilinç şekli olan algıya geçişi sağlar.

Algı, evrenseli ana ilkesi haline getirmesi nedeniyle duyu kesinliğinden farklılaşır; çünkü burada yeni evrensellik hem çeşitlilik içerir hem de tikel şartlarda kendini olumsuzlayan bir birlik olarak varlığını sürdürür. Algının nesnesi, dolayimsız görünen duyusal nesne yerine, fiziksel nesne olur; nesne o şeydir ve şeyler *burada* ve *şimdideki* değişimlere rağmen özdeş kalır. Algı, nesnesinin gerçek özünü kavramaya

çalıştığında, şey, diğer şeylerle olan çeşitli ilişkileriyle kendini inşa eden bir birlik olarak görünür. Şeyin *burada* ve *şimdi*sine değil, özelliklerinin çeşitliliğindeki belirli birliğine atıfta bulunulur ki, bu, şeyin şeyliğine yönelik bir yaklaşımdır. Şey, evrensel özelliklerin ortak bir araya gelişidir ve bu özellikleri diğerlerini olumsuzlayıcı niteliktedir. Bu yüzden şey, çeşitliliğe sahip olumsuzlayıcı bir birlikteliktir. Şey, diğer şeylerle olan karşıtlığı sayesinde kendisini var eder; keza o, kendi karşıtı ile bir bütünlük oluşturur. Fakat şeyin, başka şeylerle kendiliğinden kurduğu bu birliği bir arada tutmak algının ötesinde kalır. Bunu başarmak için de bilinç nesnelerinin fiziksel şeyler değil, kuvvetler ve yasalar olduğu Anlama yetisi devreye girer.

Fiziksel teorinin gözlemlenemeyen yapıları olan kuvvet ve yasalar, şeylerin özü olarak dış dünyadaki fenomenleri oluşturur. Öz alanı, gözlemlenebilir fenomenleri belirleyen sürekli bir yasalar kümesidir; keza şeylerin özü kuvvet, kuvvetin özü ise yasadır. Duyu kesinliği ve algı, fenomenlerin alanı iken; özün alanı, değişen fenomenlerin ötesinde, duyuların ötesindeki bir dünyadır. Bilinç açısından, şeylerin içsel dünyası olan öz alanı, kendisini keşfedemediği için saf bir öte yan olarak kalır. Ancak Hakikat, sonsuza denk öznenin ötesinde kalamadığından ötürü Bilinç, kuvvet ve yasaları sadece anlama yetisinin nesneleri değil, aynı zamanda kendi nesneleri olarak da tanır. Bu olgunun farkına varılmasıyla kuvvet ve yasalar, bilinçten özbilince geçişi sağlar. Kuvvet ve yasalar, özbilinçli özneyi tanımladıktan sonra, dünyanın özü artık özbilinçli öznenin varlığına işaret eder; öyle ki anlama yetisi fenomenlerin arkasındaki özü araştırırken yalnızca kendini bulur. Bu nedenle anlama yetisinin gerçekliği olan özbilinçli özne, fenomenlerin arkasındaki öz olarak kendinin farkına varır. Böylece *Fenomenoloji*'de özbilinçli öznenin tarihi başlamış olur.

Fenomenoloji'de epistemolojik bilinç, teori ve pratik arasında bir bağlantı kuramadığı gibi insanın tüm faaliyetlerinde Hakikati bulmasını da engeller. Ancak *Fenomenoloji*'nin Özbilinç bölümünde, teori ile pratiğin bir araya geldiği ve tüm insan faaliyetlerinin Hakikati hedef aldığı görülür. İnsan, özbilinç kazandığında hakikatin asıl alanına girerek hem kendi hakikatine hem de çevresindeki dünyanın hakikatine ulaşmaya başlar. Anlama yetisinin ardından gelen eylemle insan, hakikati hayata geçirip dünyayı özünde olduğu gibi şekillendirmeye çabalar; böylece dünya, insanın özbilincinin somut bir yansımasına dönüşür. Özbilinçte, bilincin nesnesi, kendisinin dışında yer alan dünyadır. Öyle ki burada bilincin özümsemediği dış dünya, farklılığını

ve bağımsızlığını kaybeder; lakin Hegel, hakiki özbilince, dış dünyanın büsbütün ortadan kaldırılmasıyla ulaşılabileceği düşüncesini reddeder. Özbilinç, doğası gereği, kendisiyle olan birliğini sürdürerek, kendini nesneleştirmeyi gerektirse de hala dış dünyaya bağımlıdır; bu sebeple özbilinç dış dünyayı hem muhafaza eder hem de olumsuzlar. Özbilinç, dünyayı kendine ait hale getirerek, onu sahiplenerek bu süreci başlatır. İnsan, şeylerin fenomenlerinin arkasında özbilincinin olduğunu fark ettikten sonra, bu kavrayışı somutlaştırarak kendini dünyanın hâkimi olarak ortaya koymaya çalışır. Böylece özbilinçli insan, kendini bir istek haline dönüştürerek çevresindeki nesneleri sahip olur ve onları kullanır. Bu ise nesneleri dönüştürme ve onlar üzerinde eyleme geçme anlamına gelir. İsteğin neden olduğu bu eylem, dış dünyayı dönüştürür, ondan yararlanır ve kendi mülkü haline getirir. İsteğin bu hedefine ulaşan eylemi, özbilincin yalnızca kendisini nesneleştirmesi ve dış dünyayı olumsuzlaması olarak değerlendirilir. Böylece özbilinçteki Tin, istek aracılığıyla dış dünyayı olumsuzlar ve aniden teoriden pratiğe geçiş yapar.

Özbilinç, dış dünyayı eylemle olumsuzlarken bunu kendi hakikati olarak gerçekleştirir; lakin isteğin başlattığı eylemle dünyanın olumsuzlanması sonuçsuz kalmaya mecburdur. Çünkü isteğin kendini somutlaştırması ve tatmin edebilmesi, şeylerin varlığına bağlıdır; bu yüzden de dış dünyayı olumsuzlamak zorunlu değildir. Özbilinç, kendini istek olarak ifade edip dış dünyayı olumsuzlamayı amaçlasa da bu dünyayı aşmak için ona muhtaç kalır ve dünyayı olumsuzlamak yerine, onun varlığını sürdürerek isteğin devamlılığını güvence altına alır. İsteğin bu sürecinde özbilinçli insan, isteklerinin nihai amacının şeyler olmadığını, aksine kendisinin tatmin edilebilmesinin ancak diğer bireylerle bir araya gelerek karşılanabileceğini hissetmeye başlar. Dolayısıyla özbilinçli insan istek aracılığıyla dış dünyayı değil, diğer özbilinçleri olumsuzlayıp, tatmin olacağını anlar. Böylece Hegel, isteğin nesnesini dış dünya değil, başka bir özbilinç olarak tanımlar. Toplumsal alana girilen bu süreçte, öteki birey özbilinç olarak kabul edilirken, birey bu bireyle karşı karşıya gelir. Birey, yalnızca başka bir birey aracılığıyla birey olma niteliğine ulaşır; varoluşu, tamamen başkaları için var olmasından kaynaklanır. Fakat bu ilişki, bireyler arasında eşit düzeyde özgürlük içeren uyumlu bir ilişki değildir; öyle ki doğası gereği eşit olmayan bireyler arasındaki, birinin efendi ötekinin köle olduğu bir ölüm-kalım mücadelesidir.

Hegel, hakikate ulaşmak için bir ölüm-kalım mücadelesine girilmesi gerektiğini ve bu mücadelenin efendi-köle ilişkisini doğurduğunu belirtir. Böylece eşit olmayan bireyler, ötekini öldürerek onu olumsuzlar ve bunu başarmak uğruna kendi hayatını riske atarak, mücadeleden galip çıkar ve özbilince yani özgürlüğe ulaştığını sanır; lakin mücadele sırasında, taraflardan birinin ölümü, özbilincin kesinliğini ve özgürlüğünü ortadan kaldırır. Bu nedenle ötekinin özbilincinin, birincinin kesinliği ve özgürlüğü için gerekli olduğu öne sürülür. Çünkü özgür bir özbilinç, öteki bir özbilincin onu bu şekilde tanınması sayesinde varlık kazanır. Dolayısıyla karşı tarafı öldürmek tanınmayı ortadan kaldıracağından, ötekini olumsuzlarken diğer yandan onun tanıma eylemini koruyan bir yöntem geliştirilir. Mücadeleyi kazanan, mağlubu öldürmek yerine onu itaate zorlar. Hegel, bunlardan birincisini Efendi ve ikincisini Köle olarak tanımlar. Efendi ile Kölenin ortaya çıkmasına yol açan ilk mücadeleyle insanlık tarihi başlar; lakin Efendi ile Köle arasındaki karşıtlık veya mücadele ortadan kalktığında ve Mutlak Bilgi gerçekleştiğinde bu tarih sona erer.

Hegel, *Fenomenoloji*'nin IV. bölümünde iki özbilinci, birbirleriyle Efendi-Köle olarak etkileşimde bulunacak şekilde ele alır. Başlangıçta Efendi, hayatını tehlikeye atarak, tanınma ve olumsuzlama çabalarıyla zafer kazandıktan sonra köle üzerindeki üstünlüğünü belirler. Köle ise tanınma ile yaşamını koruyan biyolojik istek arasında bir sınır çizer ve bu isteğe bağımlı kalır. Böylece, Efendi ile Kölenin varoluşları arasında, kazanan ve mağlup olan olarak bir ayrım oluşur ve bu ayrım her ikisi tarafından da kabul edilir. Efendi, üstünlüğünün başka biri tarafından kabul edilmesi için hayatını riske atarak ölüm-kalım mücadelesini en sonuna kadar sürdürür. Öyle ki Efendi, hayatını tehlikeye atarak Kölenin aksine biyolojik hayatı değil, düşünsel olanı ön planda tutar; keza bu düşünsel olanla, köle onu tanımış olur. Dolayısıyla Efendi hem kendi biyolojik varlığı üzerinde hem de dış dünya ile ilişki içinde olduğunu bildiği Köle üzerinde üstünlüğünü kurar. Efendinin üstünlüğünün köle tarafından kabul edilmesi, kölenin emeği aracılığıyla gerçekleşir; başka bir deyişle, Efendinin dış dünya üzerindeki hakimiyeti, kölenin emeği sayesinde mümkün olur. Efendi, kendisini köleye efendi olarak tanıttığını anladığı gibi, köleyi kendi için çalıştırması ve ürettiği şeyleri kendisine vermesi gerektiğini de kavrar. Ayrıca Efendi, boyunduruk altına aldığı emekçi köle sayesinde dış dünyayı da kontrolüne geçirir ve orada bir efendi olarak varlığını sürdürür. Köle, emeğiyle var olanı dönüştürerek Efendinin yararına çalışır ve bu şekilde Efendi varoluşsal özgürlüğünü gerçekleştirmeyi elde eder. Ancak

Efendinin varoluşsal üstünlüğü, Kölenin koşulları nedeniyle tam olarak gerçekleşmiş değildir. Köle, rastgele çalışan bir insan değildir; çünkü ölüm korkusu nedeniyle köle haline gelen bu insanın varoluşunun özü, emeğe dayanır. Köle, ölüm korkusu sebebiyle hem dış dünyaya hem de dış dünya üzerinde egemen olan Efendiye karşı bağımlılığını sürdürürken, Efendinin kendi üzerindeki üstünlüğünü de tanımaya devam eder. Bununla birlikte Köle, korku nedeniyle kendi boşluğunu hisseder ve kendini bir hiçlik olarak algılar; öyle ki tüm varoluşunun bir hiçlikten ibaret olduğunu kavrar. Ancak varoluşunun derinlerinde barındırdığı hiçliği ölüm korkusuyla fark eden Köle hem kendisini hem de insanı, Efendiden daha derin bir şekilde anlar. Köle, ölüm-kalım mücadelesinin en başından beri insanla ilgili hakikati gözler önüne serer. Efendi, mücadelenin ardından çalışmaya ihtiyaç duymazken, Köle varoluşunu efendiye hizmet etmek için yaptığı çalışmayla sınırlandırır; lakin Efendiden duyduğu korku nedeniyle ona hizmet eden Köle, bu eylemiyle kendi ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik içgüdülerine aykırı bir davranış sergiler. Köle, mücadeleden kaçınarak, Efendiye hizmet etmek amacıyla yaptığı çalışmayla özünde insanlaştırıcı bir eylemde bulunur. Koselleck, Hegel'in çalışmayı *Bildung*'dan, *Bildung*'u da çalışmadan türettiğini ifade eder; Hegel'in, çalışmayla Köleyi *Bildung* sahibi kıldığını ve özgürleştirdiğini belirtir.⁸⁸ Hegel'e göre, *Bildung*'u şekillendiren şey, teorik ve pratik çalışma arasındaki ayrım değildir; her türden çalışma, bireyi *Bildung* sahibi yapar. Öyle ki *Bildung*, bireysel yetenekleri ve sorumlulukları toplumun beklentileriyle uyumlu hale getiren bir mesleği ifade eder. Hegel, *Bildung*'u çalışmayla ilişkilendirerek, uzmanlaşma ile sınırları aşan geniş bilgi birikiminin birbirini tamamladığını anlar. Böylece Hegel, sınıflara özgü dar sınırların ötesine geçen ve etkisini hissettiren bir *Bildung* anlayışına ulaşır.⁸⁹

Köle, Efendiye hizmet ederken bir fikre bağlı kalarak içgüdülerini bastırır. Başka bir ifadeyle kendi içgüdüleri için eylemde bulunmayan Köle, Efendinin içgüdülerini tatmin etmek amacıyla eyleme geçerken, bir fikre bağlı kalarak eylemde bulunur. Böylece Köle, eylemini belirgin bir şekilde insana özgü bir eylem olan çalışma haline getirir. Köle, bu eylemi aracılığıyla, kendisine verilmiş olan varoluşu, dış dünyayı ve kendi varoluşunu bir fikir doğrultusunda olumsuzlar ve dönüştürür. Bu süreçte bir fikre bağlı kalarak olumsuzlayan Köle, belirli bir teknik bilgiye sahip olmak

⁸⁸ Koselleck, a.g.e, s.141.

⁸⁹ Koselleck, a.g.e, s.141.

zorunda kalır; keza bu fikir, teknik gereksinimleri ortaya çıkarırken, bilimsel kavramlarla bezeli anlama yetisini de zorunlu kılar. Dolayısıyla Efendinin içgüdülerini tatmin etmek amacıyla Kölenin gerçekleştirdiği çalışma, anlama yetisi, kavramlar ve tekniğin ortaya çıkmasına yol açar. Bu şekilde Efendi için çalışan Köle, kendi içgüdülerinin ötesine geçer ve mücadele sırasında Efendinin elde ettiği dış dünyayı ve kendi varoluşunu egemenliği altına almayı başarır. Böylece Köle, Efendinin ölüm-kalım mücadelesinde kazandığı özgürlüğe, varoluşun kendisine sunulan koşullarını olumsuzladığı çalışmayla ulaşır. Köle, kendisine sunulmuş varoluşa ve doğal koşullara artık bağımlı olmaksızın, bu koşulları dönüştürebildiğini fark ettiğinde, özgürlüğünün bilincine varır. Emeğinin ürünü olan fikirle, özgürlüğünün soyut kavramını inşa eder. Dolayısıyla Köle hem Efendiye bağımlı olmasıyla hem de ondan duyduğu korku nedeniyle yaptığı hizmet aracılığıyla, zihinsel bir özgürlüğe ulaşır. Fakat Kölenin sahip olduğu soyut özgürlük düşüncesinin, somut bir gerçeklikle örtüşmediği görülür. Köle, gerçek anlamda özgür olmadığından, somutlaşmamış bir düşünce olan soyut özgürlük fikrine sahiptir. Bu nedenle Efendinin sahip olduğu özgürlük fikri de Kölenin soyut özgürlüğünden dolayı eksik kalır. Efendi, mücadeleye girerken kendi gibi bir insan tarafından tanınmayı arzular; lakin mücadelenin sonunda sadece Köle tarafından tanınmış olur. Efendinin Köle tarafından tanınması ise özgür bir insan tarafından tanınmayı sağlamak değildir. Bu koşullar altında zorda kalan Efendi, sadece var olan gerçekliğin dönüştürülmesiyle, köleliğin etkin biçimde ortadan kaldırılmasıyla yani Kölenin özgürlüğünü kabul etmesiyle gerçek özgürlüğünü elde edebilir. Bunun sağlanabilmesi için Kölenin, ölüm korkusunu aşarak Efendiye karşı mücadele etmesi ve kölelikten kurtularak farklı birine dönüşmesi gerekir. Mücadelenin ardından, yüzyıllar boyunca sabit kalan Efendinin aksine Köle, emeği aracılığıyla kendini dönüştürür; keza emek olduğunda, kaçınılmaz olarak dönüşüm ve tarihsel ilerleme vardır. Emeğin etkisiyle dönüşüme uğrayan hem dış dünya hem de insanın kendisidir. İnsan, sadece emeğiyle ortaya koyduğu olumsuzlama aracılığıyla kendini mevcut olgusalılıktaki koşulların üzerine çıkararak, gerçeklikle olan bağlantısını sürdürür. Bu nedenle dünyayı dönüştürdükçe kendisi de değişir ve özgürlüğüne ulaşır. Böylelikle bu aşamada, özne ile nesne arasındaki karşıtlık ortadan kalkar; çünkü dış dünya, Kölenin emeğiyle olumsuzlandığı için özbilincli bir öznenin nesnesidir. Öyleyse özgürlük düşüncesinin hayata geçirilmesi yalnızca Köle tarafından mümkün olur. Çünkü Efendiye kıyasla, sadece Köle kendi gerçekliği adına soyut özgürlük fikrine

sahip olduğu içindir ki, emeğiyle bu özgürlüğü somutlaştırabilir. Dolayısıyla Köle, özgür olmadan da soyut özgürlük fikrini taşıyarak mevcut koşulları dönüştürür, tarihi tamamlar ve Mutlak Bilgiye ulaşır.

Köle, Efendiye karşı beslediği ölüm korkusunu -mücadeleden korkmayı-, dış dünyayı emeğiyle dönüştürdükten sonra özgürlüğünü kazanarak aşar; lakin Köle özgürlüğünü olgusallaştırmadan önce birkaç ideoloji geliştirir. Bu köle ideolojilerinin en başında Stoacılık gelir. Stoacılıkta mevcut olgusal koşulların herhangi bir değeri yoktur. Bu yüzden Stoacılık, dış dünyayı ve buna bağlı olarak özne-nesne ayrımını reddetme olarak kabul edilir. Köle, Stoacılıkta dış dünyayı dönüştürme çabasından vazgeçerek, soyut fikir yaşamına geri dönmeye başlar. Bu nedenle, Stoacılıkta özgürlük, soyut kavramlara dayalı bir özgürlüktür. Öyle ki Köle, özgürlüğün soyut bir fikrine sahip olarak, kendini gerçekten özgür olduğuna inandırır. Stoacı ideolojide Köle için mevcut olgusal koşullardan tamamen özgür olma fikri yeterlidir; ancak bu fikir, Köleyi eylemde bulunmaktan alıkoyduğu gibi, Efendiyle mücadele etmeyi bırakmasına ve özgürlükçü idealini gerçekleştirmesine engel olur. Bu sebeple Hegel, bir süre sonra insanların Stoacı ideolojiden sıkılıp Stoacılığı terk ettiğini ifade eder. Çünkü insan sürekli kendisiyle özdeş kaldığında ne kendini ne de dış dünyayı olumsuzlayamadığında, yani eylemsiz kaldığında sıkılmaya başlar. Dolayısıyla Köle, sıkıntı nedeniyle eyleme zorlandığından ötürü soyut fikirlerini harekete geçirmeyi tercih eder; keza fikirlerini mevcut koşulları olumsuzlayan bir duruma getirir. Bu şekilde Stoacı Köle, Kuşkucu Köleye dönüşür. Kuşkuculuk, Stoacılığın eksikliklerini gidermeyi amaçlar. Öyle ki o, soyut özgürlüğün somut bir deneyimidir; ne var ki bu yeni ideoloji, içerik problemini belirli bir içerik sunarak çözmek yerine, her türlü belirli içeriğin zorunluluğunu ve gerçekliğini olumsuzlamak ister. Kuşkucu, Stoacılığın görmezden geldiği dış dünyayı olumsuzlasa da yine de kendini ona gerçekmiş gibi davranırken bulur. Bu yüzden Kuşkucu, kendisi hakkında çelişkili iki anlayış taşır; öyle ki kendi eylemleri, fikirleriyle çelişir. Dolayısıyla, Kuşkucu Köle, zamanla varoluşundaki bu çelişkiyi fark eder. Böylece Köle, kuşkucu varoluşunun bu çelişkisini, Hristiyanlıkla ilişkilendirilen Mutsuz Bilinç ideolojisiyle meşrulaştırmaya çalışır. Stoacılığın ve Kuşkuculuğun yanılsamasıyla oluşan Mutsuz Bilinç de dış dünyayı olumsuzlama konusunda ısrarcıdır. Mutsuz Bilinç, değersiz bulduğu dış dünyayı olumsuzlarken, onun hazlarını bırakıp özgürlüğe ulaşmaya çalışır. Öyle ki Köle, varoluşundaki çelişkinin kaçınılmazlığını kabul eder ve bunun sonucunda doğal

ve duyusal dünyanın ötesinde bir başka dünya tasavvur eder. Köle için gerçek özgürlük, dış dünyayı aşan bu ötedünyada bulunur; keza ötedünyaya dahil oldukça özgürlüğe kavuştuğunu ve ötedünyanın, içinde yaşadığı dünyayı etkilediğini fark ettiği için Efendiye karşı mücadeleyi bırakır. Bu yüzden Köle, yaşadığı dünyada özgürlüğe ulaşma mücadelesinden ve eylemde bulunmaktan vazgeçer; hatta Tanrı tarafından tanındığına inandığı için Efendi tarafından tanınmaya ihtiyaç duymadığını düşünür. Hristiyanlıkla birlikte Köle, ölüm-kalım mücadelesine girmeksizin Efendinin egemenliği altından çıkarak onunla eşit olur; lakin Hristiyan Kölenin Efendiyle olan bu eşitliği aşkın bir Tanrının varlığına dayandırılarak öne sürülür. Böylece Hristiyan Köle, en azından fikirsel olarak, insan Efendinin tahakkümünden aşkın bir Efendinin sayesinde kurtulur ve Tanrının önünde Efendiyle eşitlik kazanır. Bu koşullarda Köle, artık bir insan Efendisi olmayan, kendinde Köle olur ve kendine mutlak bir Efendi yaratır. Halbuki Hristiyan Köle, ölümden korktuğu -hiçlikten, sonluluktan- için bu yeni Efendiyi yaratır ve ruhunun ölümsüzlüğü adına mutlak bir köleliği kabullenir.

Hristiyanlık ideolojisine göre, Efendi-Köle karşıtlığını ortadan kaldırarak özgürlüğe ulaşmak, yalnızca ötedünyadaki ölümsüzlükle mümkündür. Hegel'e göreyse ölümsüzlük insanın varoluşuyla uyumlu olmadığından, özgürlük ideali ötedünyada değil, ölümlü olduğunun bilincinde olan insan tarafından yaşadığı bu dünyada hayata geçirilir. Bu nedenle insanın, özgürlüğünü yaşadığı dünyada gerçekleştirebilmesi için Hristiyanlık ideolojisini olumsuzlaması, yani Tanrı ve öteki dünyadan kendini kurtararak ölüm fikrini ve tanrıtanımazlığı benimsemesi gerekir. Hegel'in düşüncesinde Hristiyanlık Dünyası, felsefenin de etkisiyle Fransız Devrimi'nden sonra ortaya çıkan devlet -Napeolen İmparatorluğu- yoluyla olumsuzlanır. Dolayısıyla Hristiyanlık tarihi, tanrıtanımazlığın bilincine varılmasıyla özgürlük idealinin somutlaştırılacağı devlete doğru adım adım gerçekleştirilen bir ilerleyiştir. Hristiyanlık ideolojisini olumsuzlayarak bu devletin oluşumuna zemin hazırlayan felsefi çaba ise entelektüel düşüncenin eseridir. Entelektüel, özgürlüğü kavramsal olarak anlayıp Efendi-Köle çatışmasından kaynaklanan ideolojileri ortadan kaldırabilir; lakin mücadeleden ve çalışmaktan kaçındığı için özgürlüğü layıkıyla hayata geçiremediğiyle kalır. Bu sebeple, entelektüelin düşünce dünyasındaki özgürlük idealine ulaşabilmesi, toplumsal ve tarihsel ortamdaki koşulların uygun olmasına bağlıdır. Fransız Devrimi sürecinde, Aydınlanma entelektüellerinin sunduğu bu özgürlük ideali, emekçi ve özbilinçli öznenin başlattığı mücadeleyle hayata

geçirilir. Özbilinçli özne, özgürlüğü somutlaştıracak devleti inşa edip, bu devletin vatandaşı olabilmek için hayatını tehlikeye atarak mücadeleye karar verir; öyle ki varoluşunun ölümlü olduğunu kabul ederek, bu bilinçle hayatını tehlikeye atar. Devrimle birlikte özbilinçli öznenin hayatını riske atarak verdiği mücadele, Devrimci liderlerin yarattığı terör biçimine dönüşür. Bu yüzden devrimci bir karakter kazanan özbilinçli özne, terör aracılığıyla özgürlüğünü somutlaştıracak bir devlet kurar ki, bu devlet Napoleon'un İmparatorluğu'dur. Hegel için Napoleon, insanlık tarihini tamamlayıp nihayete erdiren ideal insandır. Napoleon ile nihayete varan insanlık tarihi, Alman felsefesiyle zirveye ulaşır. Çünkü Napoleon'un filozof tarafından kavranmasıyla ondaki özbilinç tanınır hale gelir ki, bundan sonra o, kendini bilen, özbilinci olan ve tamamen doyuma ulaşan ideal insan haline dönüşür. Böylece özbilinçli Napoleon'la birlikte özgürlük ideali yeni olgusalılıkta gerçekleştirilerek, tarihin sonuna varılır ve Mutlak Bilgi'ye ulaşılır.

Hegel, Alman Romantizmi içinde Schiller'in yanı sıra Schelling ve Fichte gibi Alman İdealizmi düşünürlerinden etkilenir. Ancak özne kavrayışı, bu filozoflardan farklı olarak Mutlak İdealizm temelinde şekillenir. Hegel'in *Fenomenoloji*'sinde özne, kendini gerçekleştirme süreciyle var olur. Bu süreç, öznenin yalnızca tarih yapan bir aktör değil, aynı zamanda kendi nosyonuna sahip çıkan bir varlık olduğunu ortaya koyar. Böylece kendini gerçekleştiren birey, hem tarih sahnesinde özgün bir kimlik kazanır hem de bu kazanımlar aynı zamanda nesnelliğin de reddedilmesini imkansız kılar. Hegel'e göre nesnellik, birey ile devletin uyum sağladığı bir düzlemde, yani etik yaşamda gerçekleşir. Etik yaşam, birey için özgürlüğü, devlet içinse sorumlulukların yerine getirilmesini ifade eden bir düzendir.

SONUÇ

Olgusallığın nesnel temellerini inşa eden ve geliştiren unsur, bireyin özgürlüğünü sınırlayan çalışmadır. Bu unsur ilk başta bireye, ilksel efendi tarafından kurumsal güç olarak dayatılır; daha sonra nesnelleşerek toplumsal iş bölümünün kendisi aracılığıyla baskıyı sürdürür. Olgusallık, baskıcı çalışmanın sürekli büyüyen bir sistemi olarak varlığını korur; bireylerin görev ve ilişkileri arasında daima nesnel bir hiyerarşi biçimde kalarak, toplumun yasa ve kurallarını kendisi ile özdeşleştirir. Olgusallığın ilerlemesi için yaratılan bu çelişkili yapı, bireyin duyu ve akıl yetileri arasında bir çatışma doğurur.

Olgusal çalışmanın hiyerarşik sistemi, hükümdar ve din adamlarının egemenliğini besler; lakin bu egemenliğe karşı toplumsal ayaklanmalar ve devrimler direkt peşini takip eder. On sekizinci yüzyılda burjuvazinin siyasal alanda güç kazanmasıyla mevcut olgusallığa karşı tek tek her birey akıl vasıtasıyla bir önem kazanır. Bireyi kendi aklını kılavuz edinen özgür bir varlık olarak kurgulayan bu eğilim, Aydınlanma felsefesiyle doruğa ulaşır. Artık birey, eleştirel bilgi edinme yetisi olan akli sayesinde onu sınırlayan güç anlayışlarını sorgulamaya başlar. Burjuvazi ise, Fransız Devrimi'nin de sağladığı güçle, sorgulayabilen, yetkin bir kişiliğe sahip bu birey üzerinden kurumsal gücünü kaybetmekte olan monarşi aleyhinde kendi çıkarlarına uygun bir olgusallık düzeni kurar. Lakin, akli nesnel bir ilkeye dönüştüren burjuvazi, yeni bir sömürü düzeninin olgusallaşmasını gizlemek için akıl kavramından yararlanır. Böylece tüm bireylere özgü genel bir şey olmaktan çıkan akıl, burjuva toplumunun kurulup işlenmesinden sonra sadece bu sınıfın isteklerini gözetten bir hal alır.

Burjuva ile birlikte Aydınlanma felsefesinin akıl ilkesi, yönetim dışındaki bireyler için soyut bir ilkeye dönüşünce, tekrardan uzlaşmaz çelişkilerle bezenmiş sınıflı bir olgusallık doğar. Bu olgusallıkta bireyler, yalnızca sözleşme aracılığıyla kurdukları üretim ilişkileri içerisinde mülk sahibi olarak karşı karşıya gelir. Burjuvanın başlattığı olgusal ilerleme, birey açısından anlamlılığı kaybedince ve toplum, sadece bireyi kısıtlayan bir yapıya dönüşür ve aklın sağlayacağı özgürlükler, burjuva olgusallığının hakikati içinde bir yanılsama olarak kalır; sonunda bireyin özgürlüğü teorik bir anlayış halinde devam edip, nesnellikle olan tüm bağlarını koparır. Böylelikle olgusallık, burjuvanın çıkarları için şekil kazanmayı sürdürürken,

bu durumu özdeş bir amaçla eleştirmek, Schiller ve Hegel'in felsefelerine en belirgin şekilde yansır.

Schiller, bireyi yanılsamaya sürükleyen mevcut olgusalılık olduğunu düşündüğü için yeni bir olgusallıkla bireyi kurtarabileceğini iddia eder. Schiller açısından mevcut olgusalılık, bireyin varoluşunu duyusalılık ve akıl boyutunda zorunlu olarak ikiye böler. Ona göre nesnel olgusalılık, bu iki yetinin ilişkilerini karşıtlık ilişkisine dönüştürür. Bu amaçla burjuvazi, Aydınlanmayla birlikte duyusalı akla bağımlı kılarak, duyusalılığın kendisini öne sürmesini engeller. Schiller'in kavradığı bu çatışma hali, ancak iki yeti arasında uzlaşma sağlayan ve hedefi bireyin özgürlüğü olan üçüncü dürtü, yani oyun dürtüsüyle son bulur.

Schiller, olgusalılığın problemini çözüme kavuşturmak için onun, özgürlüğe götüren Estetik'in içerisinden geçmesi gerektiğini düşünür. Bu özgürlüğü sağlayacak oyun dürtüsü, Estetik'in aracıdır. Ona göre oyun dürtüsü, oyun oynamayı değil, aksine olgusalılığın gereksinim ve yasal zorlamasıyla şekillendirdiği yaşamın kendisiyle oynamaktır. Schiller, oyun dürtüsünün sağladığı özgürlükle, yerleşik olgusalılığın bireyi bölen çalışma sisteminden kurtulmak ister. Schiller'e göre sınırlayıcı çalışmanın nedeni mevcut olgusalılığın ilerleme sürecidir. Schiller, oyun dürtüsüyle bireyin, baskıcı egemenliği besleyen sömürücü çalışmanın ciddiyetini bozarak, özgürlüğüne kavuşmasını ister.

Schiller, Estetik'i bireylerin varoluşunu yöneten evrensel bir ilke olarak tasarlar. Ona göre Estetik yapı, duyusal tarzda bir devrimi gerektirir; keza olgusal kurtuluş, duyusal üzerine dayatılan baskıcı denetimlerin yok edilmesiyle sağlanır. Bu devrimle Estetik, olgusalılığın ilkesi olarak üstünlük kazandıktan sonra onu dönüştürür. Estetik deneyim sayesinde birey, hem baskıcı ve sömürücü çalışmanın bir aracı olmaktan hem de yetilerini bölen gereksinim ve yasanın köleleştirmesinden kurtularak özgürlüğünü somutlaştırır. Böylece bireyler, Estetik yasaların altında kendilerine özgü olgusal bir düzen oluşturur.

Schiller'in Estetik anlayışı, olgusalılığı ortadan kaldırmaktansa, duyuların özgürleşmesini sağlayarak bu olgusalılığı daha sağlam temele oturtmayı ve potansiyelini büyük ölçüde genişletmeyi hedefler. Oyun dürtüsü aracılığıyla işlevsel hale gelen Estetik, gereksinim ve yasaların zorlamasını ortadan kaldırarak, bireyi hem ahlaki hem de fiziksel anlamda özgürlüğe ulaştırır. Açıktır ki Schiller, mevcut

olguşallığı baskıcı çalışmanın uygulayıcısı ve sömürücüsü olarak kabul eder, fakat onun ortadan kalkması gerektiğini düşünmez. O, Estetik devletin, yalnızca bir avuç grubun düşüncesinde var olduğu kabul eder; yani Estetik, mevcut olguşallığa rağmen bazı gruplar içinde varlığını sürdürür. Schiller, bu grupların toplumu zamanla etkisi altına alacağına inanır. Böylece Schiller, Estetik'i burjuvanın akılla desteklediği olguşal yargı önünde yarı işlevsiz hale getirir. Fakat Estetik'in en azından hakiki politik özgürlüğün yaratılmasında zorunlu bir rolü olması gerektiğini gösterir.

Hegel, bireyin özgürlüğünü sağlayan bütünlüğü, devletin egemenliği ilkesinde görür. Hegel açısından birey, toplum ve devlet içerisinde belirli bir konuma veya role sahip olmak anlamına gelir. Ona göre devlet, aşırı bireyciliğini yok eder ve bireyi genelin çıkarlarıyla uyumlu hale getirir. Hegel için bireysel özgürlüğü toplumun evrensel akı ile bir araya getirecek tek yetenekli yapı, Napoleon'un devletidir. Hegel, Napoleon'la birlikte akıl ilkesini temsil eden yeni bir olguşallık kurmayı planlarken, kendi akılsal düzeni Fransız Devrimi'nin olumsuz sonuçlarından ayırır.

Hegel, *Erken Tanrıbilimsel Yazıları*'nda Schiller'in etik idealinin etkisi altındadır. Schiller'de olduğu gibi Hegel de bu dönem, en yüksek iyi olan olguşal bütünlüğün sevgi etiğiyle gerçekleşeceğini düşünür. Bu bütünlüğe yönelik Kant etiğinin yarattığı bölünme tehdidi, bireyi akıl ve duyusallık arasında böldüğü için Hegel, etiğin temel ilkesinin sevgi olması gerektiğini ve yalnızca bu ilke sayesinde Kant'ın teori ve pratik arasında yarattığı boşluğun üstesinden gelinebileceğini savunur. Hegel, özne ve nesne bütünlüğünün, bireyin genelle özdeşliğinin sevgi etiğiyle elde edileceğine inanır. Lakin Hegel, felsefesi için Schiller'in sevgi etiğine çok şey borçlu olsa da bu etiğin, bireyle genel arasında bir bütünlük yaratamayacağını fark etmeye başlar. Bunun sonucunda Hegel, olguşal bütünlüğü sağlayacak akıl ilkesinin devletin egemenliğinde gerçekleşeceğini iddia eder.

Hegel'in dikkate aldığı devlet, akıl ilkesi ve evrensel yasaların geçerli olduğu bir devlettir. Hegel için devletin başlıca görevi bireysel çıkarlarla genel çıkarları uyumlu hale getirmek ve bireyin hak ve özgürlüklerini korumaktır. Hegel, yurttaş toplumdaki çelişkilerin kaçınılmaz olduğunu kavradığı için akıl düzeninin somutlaştırılması görevini devlete yükler. Ona göre, mevcut olguşallıktaki bireyler arasındaki bütünlüşme, akılsal değil, aksine zorunluk olarak görünür. Çünkü burada amaç, özgür bir bütünlüşmenin yerine mülkiyetin ve özel çıkarın korunmasını gözetir. Hegel,

devletin amacının bütünleştirmek olduğunu savunur; bu bütünleştirici unsur evrensel bir nitelik taşır. Bütünsel çıkarın olgusallaşması için tek güvencenin bireyin özgürlüğünün devletin evrensel düzeni içerisinde sınırlanması olacağını düşünür. Bu sınırlama, bireyler arasında yapılan bir mülkiyet sözleşmesi ile değil, devletin evrenselliği ile gerçekleşir. Dolayısıyla Hegel'in devletinde bireyin çıkarları genel çıkarın belirlediği evrensel yasa ve ilkeler aracılığıyla düzenlenir.

Hegel'in devlet kavramı, mevcut olgusallığı yok sayan, bireyin özgürlüğünü koruyan ve bireyle genel arasında eksiksiz bir bütünlük sağlayan yeni bir olgusallıktır. Hegel, burjuvazinin sürdürdüğü baskıcı çalışma düzeninin üzerine akıl ilkesinin geçerli olduğu yeni bir düzen kurmak ister. Çünkü burjuva toplumunda akıl, ekonomik zorunluluk tarafından çarpıtılır ve özgürlük, bireysel çıkarlar arasındaki mücadele nedeniyle saptırılır. Ancak günümüzde hala, ekonomik, politik ve kültürel kurumların egemenliği altındaki iş bölümü akıl ve bireysel özgürlüğü atlıyor görünür. Önceleri ilksel efendi, hükümdar, din adamı tarafından beslenen baskıcı çalışma, şimdi burjuva kurumları tarafından gerçekleştirilir. Üretim araçlarının işlevselliğinin artmasıyla birlikte birey, mücadele isteğini kaybederek mevcut olgusallığın yasaları karşısında özgürlüğünü yitirir. Bireylerin gereksinimleri ve yetileri taşlaşır; yalnızca emekleri değil, özgür zamanları da satın alınarak, denetim altında tutulur. Bireyin yürürlükteki baskının farkına varmaması için bilinçleri sayısız aygıtlar tarafından manipüle edilir. Bilinçteki düşüşle birlikte bilgi burjuvazinin kontrolünde kalır ve birey aygıtların ezici gücü ile mevcut olgusallığa zarar getirecek düşünceleri dışlayan bir özgürlük yitimi durumunda diğerleri ile birleşir.

KAYNAKÇA

- Önen, Y. (1959). Gençlik Eserlerinde Schiller'in Dili. *Tercüme*, 65-68, 39-42.
- Özgü, M. (1959). Friedrich Von Schiller. *Tercüme*, 65-68, 1-16.
- Özgü, M. (1959). Türkçede Schiller. *Tercüme*, 65-68, 67-94.
- Aytaç, G. (2008). *Schiller*. Ankara: Doğu Batı.
- Batıman, B. (1959). Ahmet Haşim ve Schiller'in Hayal Dünyaları. *Tercüme*, 65-68, 55-66.
- Batıman, B. (1959). Schiller ve Namık Kemal. *Tercüme*, 65-68, 43-54.
- Beiser, F. C. (2019). *Hegel*. (S. Bayazit, Dü.) İstanbul: Alfa.
- Beiser, F. C. (2021). *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm*. (A. Önal, Dü.) İstanbul: Ayrıntı.
- Beiser, F. C. (2022). *Akıl Kaderi: Kant'tan Fichte'ye Alman Felsefesi*. (E. Bilgiç, Dü.) İstanbul: Ayrıntı.
- Benjamin, W. (2018). *Radyo Benjamin*. (E. O. Cemal Ener, Dü.) İstanbul: Metis.
- Berlin, I. (2010). *Romantikliğin Kökenleri*. (M. Tunçay, Dü.) İstanbul: Yapı Kredi.
- Bird-Pollan, S. (2023). *Özgürleşmenin Diyalektiği: Hegel, Freud, Fanon*. (S. Kibar, Dü.) Ankara: Fol.
- Cassirer, E. (2017). *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*. (D. Özlem, Dü.) İstanbul: Notos Kitap.
- Denis Diderot, J. L. (2021). *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü*. (S. Hilav, Dü.) İstanbul: Yapı Kredi.
- d'Holbach, B. (2024). *Doğanın Düzeni*. (A. K. Paksoy, Dü.) İstanbul: Doruk.
- Fichte, J. G. (2006). Wissenschaftslehre Kavramı ya da Felsefe Olarak Anılan Kavram Üzerine. G. A. Eyüp Ali Kılıçarslan, & G. Ateşoğlu (Dü.) içinde, *Alman İdealizmi I Fichte*. Ankara: Doğu Batı.
- Harris, H. (2021). Hegel'in 1807'ye Kadarki Entelektüel Gelişimi. G. Ateşoğlu içinde, *Alman İdealizmi II Hegel*. Ankara: Doğu Batı.
- Hegel, G. W. (1948). *On Christianity: Early Theological Writings*. (R. K. T. M. Knox, Dü.) Chicago: University of Chicago Press.
- Hegel, G. W. (2010). *Tarih Felsefesi*. (A. Yardımlı, Dü.) İstanbul: İdea.
- Hegel, G. W. (2013). *Anahatlarda Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim*. (A. Yardımlı, Dü.) İstanbul: İdea.
- Hegel, G. W. (2016). *Tarihte Akıl*. (Ö. Sözer, Dü.) İstanbul: Kabalcı.
- Hegel, G. W. (2019). *Felsefe Tarihi: Platon'dan Ortaçağ Felsefesine*. (D. B. Kılınç, Dü.) İstanbul: Nota Bene.
- Hegel, G. W. (2019). *Tinin Görüngübilimi*. (A. Yardımlı, Dü.) İstanbul: İdea.
- Hegel, G. W. (2020). *Din Felsefesi Dersleri*. (D. N. Kadioğlu, Dü.) İstanbul: Pinhan.

- Hegel, G. W. (2020). *Felsefi Bilimler Ansiklopedi I Mantık Bilimi (Küçük Mantık)*. (A. Yardımlı, Dü.) İstanbul: İdea.
- Hegel, G. W. (2021). *Felsefe Tarihi: Ortaçağ Felsefesi ve Modern Felsefe*. (D. B. Kılınç, Dü.) İstanbul: Nota Bene.
- Heimsoeth, H. (2019). *Kant'ın Felsefesi*. (T. Mengüşoğlu, Dü.) Ankara: Doğu Batı.
- Heine, H. (2021). *Romantizm Okulu*. (Ö. B. Albayrak, Dü.) İstanbul: Yapı Kredi.
- Hobsbawm, E. (2022). *Devrim Çağı 1789-1848*. (B. S. Şener, Dü.) Ankara: Dost.
- Huch, R. (2005). *Alman Romantizmi*. (G. Aytaç, Dü.) Ankara: Doğu Batı.
- Hume, D. (2020). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. (O. Aruoba, Dü.) İstanbul: Say.
- Ünsalan, F. (2007). *Hegel'in Erken Dönem Eserleri Üzerine Bir İnceleme*. (Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli Üniversitesi). YÖK Tez Merkezi.
- Kühnemann, E. (1959). Schiller'in Gençlik Yılları. *Tercüme*, 65-68, 17-38.
- Kant, I. (2019). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe Prolegomena*. (Y. Ö. İoanna Kuçuradi, Dü.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2019). *Pratik Aklın Eleştirisi*. (Ü. G. İoanna Kuçuradi, Dü.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2020). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (İ. Kuçuradi, Dü.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2020). *Arı Usun Eleştirisi*. (A. Yardımlı, Dü.) İstanbul: İdea.
- Kant, I. (2023). *Aydınlanma Nedir? Sorusunun Cevabı. I. Kant içinde, Aydınlanma Nedir?* İstanbul: Albaraka.
- Kojeve, A. (2021). *Hegel Felsefesine Giriş*. (S. Hilav, Dü.) İstanbul: Yapı Kredi.
- Koselleck, R. (2022). *Kavramlar Tarihi Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar*. (A. Dirim, Dü.) İstanbul: İletişim.
- Kuehn, M. (2020). *Immanuel Kant*. (B. O. Doğan, Dü.) İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- Lessing, G. E. (2011). *İnsan Soyunun Eğitimi*. (A. Aydoğan, Dü.) İstanbul: Say.
- Locke, J. (2023). *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*. (F. Bakırcı, Dü.) Ankara: Serbest.
- M. Buhr, W. S. (2006). *Aydınlanma Felsefesi*. (V. Atayman, Dü.) İstanbul: Yenihayat.
- Marcuse, H. (2013). *Us ve Devrim*. (A. Yardımlı, Dü.) İstanbul: İdea.
- Marcuse, H. (2016). *Eros ve Uygarlık*. (A. Yardımlı, Dü.) İstanbul: İdea.
- Meslier, J. (2021). *Sağduyu: Tanrısızlığın İlmihali*. (A. Cevdet, Dü.) İstanbul: Kaynak.
- Michael Löwy, R. S. (2016). *İsyen ve Melankoli: Moderniteye Karşı Romantizm*. (I. Ergüden, Dü.) İstanbul: Alfa.
- Montesquieu, C. L. (2023). *Kanunların Ruhu Üzerine*. (F. Baldaş, Dü.) İstanbul: Seç

- Novalis. (2014). *Fragmanlar*. (G. Aytaç, Dü.) Ankara: Doğu Batı.
- Novalis. (2014). *Heinrich von Ofterdingen*. (İ. Cankorel, Dü.) İstanbul: Doğu Batı.
- P. Lacoue-Labarthe, J.-L. N. (1978). *Edebi Mutlak*. (S. T. Teyseyre, Dü.) İstanbul: İnsan.
- Pinkard, T. (2017). *Hegel*. (M. B. Albayrak, Dü.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.
- Rousseau, J. (2016). *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri*. (İ. Yerguz, Dü.) İstanbul: Say.
- Rousseau, J. (2018). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliği Kaynağı*. (R. N. İleri, Dü.) İstanbul: Say.
- Rude, G. (2020). *Fransız Devrimi*. (A. İ. Dalgıç, Dü.) İstanbul: İletişim.
- Sarı, A. (2016). *Kalplerin Yıldızlı Göğü: Hölderlin*. Konya: Çizgi.
- Schiller, F. V. (1945). *Don Carlos*. (R. Bilgin, Dü.) Ankara: Milli Eğitim.
- Schiller, F. V. (1946). *Wallenstein Trilogyası I Wallenstein'in Karargahı*. (B. Göknıl, Dü.) İstanbul: Milli Eğitim.
- Schiller, F. V. (1946). *Wilhelm Tell*. (S. B. Göknıl, Dü.) İstanbul: Milli Eğitim.
- Schiller, F. V. (1947). *Wallenstein Trilogyası Piccolominiler*. (B. Göknıl, Dü.) İstanbul: Milli Eğitim.
- Schiller, F. V. (1951). *Hile ve Sevgi*. (L. A. Zahide Özveren, Dü.) İstanbul: Milli Eğitim.
- Schiller, F. V. (1952). *Wallenstein'in Ölümü*. (S. B. Göknıl, Dü.) İstanbul: Milli Eğitim .
- Schiller, F. V. (1959). Boyun Eğ Kaderine! *Tercüme*, 65-68, 136-138.
- Schiller, F. v. (1959). Cihan Tarihi Nedir ve Ne Maksatla Okunur? *Tercüme*, 65-68, 213-220.
- Schiller, F. V. (1959). Lykurgos ve Solon Kanunları. *Tercüme*, 65-65, 223-230.
- Schiller, F. V. (2003). *Haydutlar*. (A. Aldemir, Dü.) İstanbul: Timaş.
- Schiller, F. V. (2020). *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Mektuplar*. (G. Aytaç, Dü.) Ankara: Fol.
- Soll, I. (2019). *Hegel'in Felsefesine Eleştirel Bir Giriş*. (T. Karaağaç, Dü.) İstanbul: Ayrıntı.
- Soykan, Ö. N. (2016). *Schelling Yaşamı Felsefesi Yapıtları*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Walter Kaufmann, S. A. (2014). *Hegel Üzerine Yorumlar I*. (A. Yardımlı, Dü.) İstanbul: İdea.
- Wiese, B. V. (1978). *Friedrich Schiller*. Stuttgart: Metzlersche Verlangsbuchhandlung.
- Wiesner-Hanks, M. E. (2017). *Erken Modern Dönem Avrupa 1450-1789*. (H. Çalışkan, Dü.) İstanbul: Türkiye İş Bankası.

Yıldırım, C. (2012). *Bilim Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitapevi.

