

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

HEGEL'İN FELSEFİ HAK ÖĞRETİLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

(DOKTORA TEZİ)

Hatice İrem EKER

KOCAELİ 2024

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

HEGEL'İN FELSEFİ HAK ÖĞRETİLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

(DOKTORA TEZİ)

Hatice İrem EKER

Prof. Dr. H. Sinan ÖZBEK

KOCAELİ 2024

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

HEGEL'İN FELSEFİ HAK ÖĞRETİLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

(DOKTORA TEZİ)

Tezi Hazırlayan: Hatice İrem EKER

Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Karar ve No: 25/09/2024-31

Jüri Başkanı: Prof. Dr. H. Sinan ÖZBEK (İmza)

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Ahmet Ayhan ÇİTİL (İmza)

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Yıldırım TORUN (İmza)

Jüri Üyesi: Doç. Dr. Tufan ÇÖTOK (İmza)

Jüri Üyesi: Doç. Dr. Sevinç TÜRKMEN (İmza)

KOCAELİ 2024

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
GİRİŞ	1
1. KAMUSAL BİLME HAKKININ YENİDEN İNŞASINA GİDEN YOL	12
1.1 EMPİRİST ÖĞRETİLERDE POLİTİK MEŞRUIYETİN KAYNAĞI: HOBBS / LOCKE / ROUSSEAU	14
1.1.1 Hobbes'ta Politik Meşruiyet: Can Güvenliği için Devlet	17
1.1.2 Locke'ta Politik Meşruiyet: Mülk Güvenliği için Yargı	22
1.1.3 Rousseau'da Politik Meşruiyet: Eşitlik için Genel İrade	25
1.2 ANAHATLARDA KANT METAFİZİĞİ	28
1.2.1 Saf Aklın İdesi: Özgür Nedensellik	32
1.2.1 Pratik Aklın Nesnel Gerçekliği: Ahlak Yasası	36
1.2.2 Kant'ta Politik Meşruiyetin Kaynağı: Özel Mülkiyetin Güvencesi İçin Dışsal Yargıç/Egemen	42
1.3 HEGEL'İ ÖNCELEYEN KANT ELEŞTİRİLERİ: REINHOLD, FICHTE	51
1.4 HEGEL'İN KANT ELEŞTİRİLERİNDE BİLME HAKKI VURGUSU	56
1.4.1 Biçimsellik Eleştirisi	58
1.4.1 Tikellerin Mutlaklaştırılması Eleştirisi	62
1.4.1 Kamusal Bilme Hakkının Olumsuzlaması Eleştirisi	69
1.5 HEGEL'İN EDİMSSEL BİLME DİZGESİNE GENEL BİR GİRİŞ ..	78
2. HEGEL'İN FELSEFİ HAK ÖĞRETİLERİNDE ÖZGÜRLÜĞÜ EDİMSSEL BİLME YOLU	88
2.1 SOYUT HAKKA GEÇİŞ: KENDİ-İÇİN ÖZGÜR TİN	99
2.2 KİŞİ ÖZGÜRLÜĞÜNÜN BİÇİMSSEL OLANAĞI: SOYUT HAK	104
2.2.1 Soyut Hakta İstenç: Kişi	113
2.2.2 Kişinin Edimsel Zemini: Beden	118
2.2.3 Kişi İstencinin Biçimsel Olanığı: Özel Mülkiyet	120
2.2.4 Kişi Özgürlüğünün Tanınmasının Biçimsel Olanığı: İde Olarak Sözleşme	125

2.3	ÖZNEL ÖZGÜRLÜĞÜN BİÇİMSEL OLANAĞI: AHLAK.....	130
2.3.1	Ahlakın İstenci: Özne.....	134
2.3.2	Öznenin Edimsel Zemini: Eylem.....	135
2.3.3	Ahlaki Özel İstencin Biçimsel Olanığı: Niyet.....	138
2.3.4	Ahlaki Özel Özgürlüğün Tanınmasının Biçimsel Olanığı: İde Olarak İyi.....	139
3.	EDİMSSEL ÖZGÜR İSTENÇ: ETİK YAŞAM.....	143
3.1	BİREYSEL ÖZGÜRLÜĞÜN EDİMSSEL ZEMİNİ: AİLE	144
3.2	KİŞİ/BURJUVA ÖZGÜRLÜĞÜNÜN EDİMSSEL ZEMİNİ: SİVİL TOPLUM	148
3.2.1	İhtiyaçlar Sistemi	153
3.2.2	Adalet Yönetimi	161
3.2.3	Polis ve Korporasyonlar	168
3.3	MODERN BİREYSEL ÖZGÜRLÜĞÜN TANINMASININ EDİMSSEL ZEMİNİ: DEVLET	171
3.3.1	Egemen.....	179
3.3.2	Yönetim.....	183
3.3.3	Yasama.....	185
3.4	DEVLETİN MUTLAK YARGICI: DÜNYA TARİHSEL TİN.....	187
	SONUÇ	191
	KAYNAKÇA.....	196

ÖZET

Bu inceleme, Hegel'in Kant eleştirilerinden yola çıkarak Hegel'in felsefi hak öğretilerini kamusal bilme hakkının yeniden inşası olarak okur. Bu incelemede, ilk olarak Hegel'in kritik felsefeye yönelik biçimsellik eleştirisinin tarihsel gerekçesi sorgulanır. Bu tarihsel gerekçenin, Hegel'in kritik felsefeyi modern bireyin kamusal bilme hakkında temellenen özgürlüğün ihlâli olarak yorumlaması olduğu ileri sürülür. Bu eleştirinin tespiti üzerine, Hegel'in modern bireysel özgürlüğü edimsel bir yönde gerekçelendirme yolu incelenir. Bu incelemenin ilerleyişi şu yoldadır; (1) Hobbes, Locke ve Rousseau'nun siyasi kuramları incelenerek, politik meşruiyetin kaynağını arayan bu düşünürlerdeki ortak-olumlu unsurun modern bireyin bilme hakkının somutlaşması olduğu gösterilir; (2) Kant'ın transandantal felsefesi, özgür nedensellik idesi, ahlak yasaları/kategorik buyruk, hak metafizikleri kapsamında ana hatlarıyla ele alınır; (3) Hegel'in kritik felsefeye yönelen biçimsellik eleştirisinin altında yatan en kapsamlı sorunsalın modern bireysel özgürlüğü ifade eden kamusal bilme hakkının olumsuzlaması eleştirisi olduğu bulgulanır; (4) Hegel'in kendi edimsel bilme dizgesinin hedefini felsefeyi bilimsel bir bilgi düzeyine çıkarmak olarak belirlemesi ve ana hatlarda felsefi sistemi ele alınır; (5) Hegel'in felsefi hak öğretileri dizgesi, soyut hak, ahlak ve etik yaşam başlıklarını takiben incelenir. Nihai olarak, (6) Hegel'in felsefi hak öğretilerinde, modern bireysel ve kamusal özgürlüğün Kant'ın özgür nedensellik idesinde konumlandırıldığı gibi biçimsel bir olanak olmaktan çıkarılarak, tikel edimsel bir gerçeklik, devlet olarak konumlandırılma yolu izlenir.

Anahtar Kelimeler; *transandantal özgürlük, kategorik buyruk, edimsel özgürlük, politik meşruiyet, kamusal bilme hakkı, olumsuzlamanın olumsuzlaması*

ABSTRACT

Based on Hegel's critiques of Kant, this treatise reads Hegel's philosophical doctrines of right as a reconstruction of the public right to know. In this review, the historical reason of Hegel's critique of formalism towards critical philosophy is first questioned. It is argued that this historical reason is Hegel's interpretation of critical philosophy as a violation of the freedom grounded in the modern individual's right to public knowledge. Upon the establishment of this critique, Hegel's way of justifying modern individual freedom as actual knowledge [Erkennen] is examined. The progress of this review is as follows; (1) By examining the political theories of Hobbes, Locke, and Rousseau, it is shown that the common-positive element in these thinkers who seek the source of political legitimacy is the embodiment of the modern individual's right to know; (2) Kant's transcendental philosophy is outlined in the context of the idea of free causality, moral laws/categorical imperative, and metaphysics of right; (3) Hegel's critiques of formalism directed at critical philosophy are examined, result that his most comprehensive critique is the critique of the negation of the public right to know; (4) Hegel's determination of the goal of his actual system of knowing as raising philosophy to a level of scientific knowledge, and his philosophical system are discussed in the main lines; (5) Hegel's set of philosophical doctrines of right is examined following the headings of abstract right, morality and ethical life. Finally, (6) Hegel's philosophical doctrines of right follow the way in which modern individual freedom is positioned as a particular actual reality, the state, rather than a formal possibility, as it is positioned in Kant's idea of free causality.

Keywords; *freedom, categorical imperative, actual freedom, political legitimacy, the public right to know, negation of negation*

GİRİŞ

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), 21.yy'da halen kavranması güçlükler barındıran dizgesi ile modern dünyanın 'son büyük sistem filozofu' olarak anılmaya devam eder. Hegel'i kavramanın güçlüğü, metinlerinin girift yapısından olsa gerek, dizgesinin ana hatlarını kuran kavram ve ifadelerin çok farklı yorumlar doğurmuş olduğu olgusunda da somutlaşır. Hegel dizgesine ait *aynı* kavram ve *aynı* ifadelere ilişkin yorumlar, dönemlere ve yaklaşımlara göre çelişik ve de karşıt olabilecek kadar farklılaşır.¹ Hegel dizgesinin temel kavramları olan, mutlak [Absolut] ve tine [Geist] ilişkin farklı yorumlar ile Hegel'in din felsefesi, Hristiyanlık içinde yeni Tanrı kuramsal yaklaşımlar için olduğu kadar, ateizm hareketleri için de rehber olarak alınır. Hegel dizgesinin ana hatlarını kuran 'rasyonel olan edimseldir, edimsel olan rasyoneldir' ve 'özgürlük, devlette edimselleşir' ifadelerinin farklı yorumları ile Hegel'in siyaset felsefesinin gericisi Prusya monarşisinin savunusu olarak yorumlandığı kadar, muhafazakarlığa toplumsal eleştiri unsurları barındırdığı şeklinde de yorumlanır. Bu farklılaşan yönlerin Hegel yorumcularını genel hatlarıyla üçe böldüğü dile getirilir. İlk olarak, Hegel'in din ve siyaset felsefesini 'var olan toplumsal yapının muhafazası' için dayanak olarak alan yorumcular sağ kanat Hegel yorumcuları olarak sınıflandırılır². İkinci olarak, öncelikle Hegel'in din ve siyaset felsefesini liberal öğreti

¹ Çelişik ve karşıt yorumlarla, birbiri ile uzlaşmaz perspektifler için dâhi Hegel düşüncesinden yararlanıldığı ifade edilmektedir. Pinkard bu olguyu şöyle özetler; "Hegel'in düşüncesi varoluşçuluğun, komünizmin, faşizmin, Tanrı teolojisinin ölümü ve tarihsel nihilizmin gelişimi için suçlandı ve övüldü. Hegel, modern dünyanın Aristoteles'i ve Protestanlığın Aquinas'ı olarak da adlandırıldı" (Pinkard, 1994, s. 2).

² Antik dönemden çağdaş döneme uzanan kapsamlı bir felsefi tarih yazımına katkıda bulunmuş, Frederick Charles Copleston'ın (1907-1994) belirttiği gibi bu isimlere öncülük eden bazıları; Hegel'in diyalektiğini Protestan teoloji için rehber alan ve Heidelberg'de bir teoloji profesörü olan Karl Daub (1765-1836), Hegel'in çalışmalarının basımlarını düzenlemeye yardım eden, *Die Grundlehren Der Christlichen Dogmatik als Wissenschaft* [System of Christian Dogmatics] [Bir Bilim Olarak Hristiyan Dogmatizminin Temel Öğretileri] adlı eserle Berlin'de teoloji profesörü olan Konrad Marheineke'dir (1780-1846). Copleston, Marheineke'nin Hegelciliği Hristiyan Tanrı kuramının terimlerine çevirmeye ve aynı zamanda Hristiyan inancının içeriğini Hegelci bir yolda yorumlamaya çalıştığını belirterek bir yorum örneği verir. Bu yoruma göre Hegel'de mutlak, kendisinin tüm bilincinin kazanımına, tinin somut edimselleşmesinin mekânı olarak yorumlanan kilisede erişendir ki bu tin de Teslisin [Trinity] üçüncü kişisi olarak yorumlanır (Copleston, 1994, s. 245). Siyasi tavırlarının aldığı yöne göre muhafazakâr düşünürler sağ kanat Hegelciler olarak adlandırılırlar. Hegel üzerine çalışmaları bir ansiklopedi tarzında derleyen Burbidge, sağ kanat Hegelciliği şöyle aktarır; "Sağ-kanat Hegelciler terimi, 1830-sonrası gericiliği desteklemiş ya da liberal, ilerlemeci reformu savunmuş olsun ya da olmasın, toplumun dönüştürülmesinde Hegelciliğin devrimci bir uygulamasını reddeden tüm düşünürleri kapsar. Özgün sağ kanat Hegelciler Prusya rejimini desteklediler (Johannes Schulze, Friedrich Förster, Philipp Marheineke, Leopold von Henning, Georg Gablar, Karl Göschel, Hermann Hinrichs, ve Julius

için dayanak olarak alan, ancak gittikçe gericileşen Prusya döneminde, onu muhafazakâr bir tablo içinde okuyanlar merkez Hegel yorumcuları olarak sınıflandırılır.³ Son olarak, Hegel'in din ve siyaset felsefesini hümanist hareketlere, toplumsal praksisin eleştiri olanaklarına dayanak olarak alanlar sol kanat Hegel yorumcuları olarak sınıflandırılır.⁴ Böylelikle, Hegel'in bir devrimci mi⁵, gerici Prusya'nın bir ideologu mu⁶, bir filozof mu yoksa daha çok bir Protestan teolog mu⁷,

Schaller) ve gönülsüz ya da hevesli bir şekilde gerici harekete yöneldiler” (Burbidge, 2008, s. 158). Elbette bu tarz sınıflandırmaların daima birtakım genellemelere dayandığı göz önünde tutularak daha ileri okumalarda özenli olmak gereklidir. Yine Burbidge'in aktarımına göre örneğin Hegel'in Berlin döneminde asistanlığını yürütmüş olan Leopold von Henning'in, Napolyoncu düşünceler taşımakla itham edilerek on hafta süreyle mahkûm edildiği de görülür (Burbidge, 2008, s. 88).

³ Siyasi ve dini tavırlarına göre sınıflandırılan merkez Hegel yorumcularını Burbidge şöyle aktarır; “Hegel'in ölümünden sonraki on yılda ne Prusya'nın reform karşıtı direncini (sağ-kanat Hegelciler) ne de toplumun devrimci bir dönüşümünü gereksinim olarak görenleri (sol-kanat Hegelciler) destekleyenler için kullanılabilir. Karl Michelet ve Karl Bayrthoffer, Hegelci ilkelerle kültürel dünyaya artarak temas edebilmenin Hegel'in 'tek meşru yönteminin' olduğunu öne sürerlerken, Eduard Gans, Prusya rejiminin daha adil bir gelecek için geçiş basamağı olduğunu ileri sürer. Bu ilerlemeci liberal yaklaşım, Alman akademi çevrelerinde 1830lar ve 1940lar boyunca baskın olan Hegelci pozisyonu temsil eder. Merkez Hegelciler (akademik ve idari makamdakiler), 1840'larda Friedrich Wilhelm IV ile Prusya daha geleneksel, daha baskıcı bir rejime yeniden döndükçe, genç Hegelciler tarafından desteklenen toplum eleştirisini sahiplenmektense, kendilerini değişen koşullara göre konumlandırma eğilimindeydiler” (Burbidge, 2008, s. 44).

⁴ Siyasi ve dini tavırlarına göre sınıflandırılan sol kanat Hegelcileri Burbidge şöyle aktarır; “Friedrich Carové, August Ciezkowski ve Moses Hess, kendi farklı yollarıyla, Hegel felsefesini pratikte bir dönüşümü savunmak için kullandı. Onlar, din ve politikanın uzlaştırılmasının başarılmasını amaç olarak görürler”. Burbidge, onların sonraki sol kanat Hegelciler olan “her hâlükârda Hegelciliği, içinde insanın ve geleceğin, bağlanma odağı olarak aşkın bir Tanrı'yla yer değiştirdiği yeni bir hümanist çağın takdimi olarak görenler tarafından geride bırakıldıklarını” ifade eder. “Bu sonrakiler –Arnold Ruge, David Strauss, Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, genç Karl Marx ve Friedrich Engels ile- geleneksel olarak sol kanat ya da genç Hegelciler olarak adlandırıldılar” (Burbidge, 2008, s. 115).

⁵ Burbidge'in aktardığına göre dini ve politik liberalizmin bir öncüsü olarak bilinen Arnold Ruge (1802-1880) tarafından “geleneksel dini ve siyasi yapılara karşı çıkan devrimci sol kanat Hegelciler” ile ayrımları gözetilerek “Hegel felsefesinin dini anlamları ile ilgilenen sağ kanat ve merkez Hegelciler, çağlarına bakılmaksızın”, ortak bir kavram altında “eski Hegelciler” olarak sınıflandırılır (Burbidge, 2008, s. 135). Genç Hegelciler terimi ise Arnold Ruge tarafından bu ayrımla beraber, 1830'ların ve 1940'ların hümanist sol kanat Hegel yorumcularının anahtar isimleri olan genç Friedrich Engels ve Karl Marx ile, Ruge, David Strauss, Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach ve Max Stirner'i içerecek biçimde kullanılır (Burbidge, 2008, s. 193).

⁶ Bu kanının doğuşuna sebep olan yorumun Rudolf Haym (1821-1901) tarafından yapıldığı bilinir. Burbidge'in aktardığı gibi Haym, 1857 yılında *Hegel and His Time* [Hegel ve Çağı] [Hegel und Seine Zeit] eseri ile yayınlanan derslerinde, “Hegel felsefesini, güncel olanın bir müdafaası ve bireysel özgürlük için liberal talebe karşı ‘öz-doyumlu ve endişe-duygusu yüklü’ Prusya devlet bürokrasisinin savunulduğu bir meşrulaştırma olarak anlattı. Bu etkileyici çalışma Avrupa’da on dokuzuncu yüzyıl boyunca ve yirminci yüzyıla da uzanan, en rağbet gören ortak kanıyı belirledi” (Burbidge, 2008, s. 86).

⁷ Hegel'in Protestan Aquinas'ı olarak anılması İsviçreli Reform Tanrı kuramcısı Karl Barth'ın (1886-1968) yorumları ile başlar. *Protestant Theology in the Nineteenth Century* [On dokuzuncu yüzyılda Protestan Tanrı kuramı] (1949) adlı eserinin bir bölümünün İngilizce çevirisini içeren *Protestant Thought from Rousseau to Ritschl* [Rousseau'dan Ritschl'e Protestan Düşünce] (1959) eserinde Barth, Hegel'i Protestan düşünce için bir doruk noktası olarak yorumlarken ‘Neden Hegel Protestan dünya için, Thomas Aquinas'ın Roman Katolikliği için olduğuna benzer bir yolda ele alınmadı?’ ‘Why did Hegel not become for the Protestant world something similar to what Thomas Aquinas was for Roman

bir hümanist ve de ateist mi⁸ olduğu sorularına verilen yanıtlar halen farklılaşsa da bugünden bakıldığında yapılabilen en kapsamlı tespit, onun felsefi dizgesinin on dokuz ve yirminci yüzyıllara yön veren felsefi sistemler üzerinde derin etkiler bırakmış

Catholicism?’ diye sorar (Barth, 1959, s. 268). Barth’ın Hegel yorumu, Tanrı kuramcılar arasındaki çağdaş tartışmalara da yön verir. Hegel haricinde, Rousseau, Lessing, Herder, Kant, Novalis, Schleiermacher, Feuerbach, Strauss ve Ritshel isimlerini de içeren Barth’ın eserine, Amerikalı Hristiyanlık Tarihi araştırmacısı Jaroslav Pelikan (1923-2006) tarafından yazılan *Giriş* bölümünde, Barth’ın temel ilgisinin, Alman idealistlerinin bilhassa dini düşüncelerini ve onların Tanrı kuramları üzerine etkilerini incelemekten oluştuğunu vurgulanır. “Barth, filozoflar üzerine özenli çalışmasıyla Tanrı kuramcılara bir kez daha Kant’ın Saf Aklın Sınırlarında Din adlı eserinden Barth’ın Epistles to Romans [Romalılara Mektup] arasında geçen yüz yirmi beş yıllık süre içerisinde Tanrı kuramı ve felsefe arasında ertelenen ama bir türlü sona ermeyen, bitmemiş bir işin olduğunu hatırlatır” (Pelikan, 1959, s. 9). Barth’ın Hegel yorumunun Tanrı kuramcılar arasındaki tartışmalar bu incelemenin sınırlarına dahil değildir ancak ilgili okura kaynak sunması amacıyla özet olarak, Barth’ın kendisinin ‘Ortodoks’ bir Hegel olup olmadığı imâlarına kadar ilerleyen tartışmanın şöyle yönlendiği kısaca belirtilebilir. Barth’ın Hegel yorumunun destekçilerinden, hem Kopenhag Alman Reform Kilisesi’nde pastor [Protestan papaz] asistanlığı hem de Danimarka Kopenhag Teoloji Fakültesi’nde eşzamanlı yardımcı araştırmacı olarak görev yürüten Sigurd Baark’ın (1981-) *The Affirmations of Reason: On Karl Barth’s Speculative Theology* [Aklın Doğrulamaları: Karl Barth’ın Spekülatif Tanrı kuramı] adlı eserine, Colorado Denver/Iliff Teoloji Okulu’nda din bilimleri alanında doktora öğrencisi olan Michael Laminack tarafından yazılan bir tanıtım yazısında, Baark’ın düşüncesinde din ve felsefenin zorunlu olarak birbirini dışlamayacağını savunan bir bakış açısı olduğu görülür. Baark’ın eserinin, Barth’ın Tanrı kuramının tüm yönleriyle Alman İdealizmi ile ilişkili olduğunu açıklığa kavuşturmak suretiyle Barth’a genel olarak atfedilen felsefe karşıtı ‘yeni Ortodoks’ etiketinden kaçınan Bruce McCormack’ın (1952-) *Karl Barth’s Critically Realistic Dialectical Theology* [Karl Barth’ın Eleştirel Gerçekçi Diyalektik Tanrı kuramı] (1995) yazısına dayanarak kurulduğu belirtilir. Bu tanıtım yazısında Baark’ın kendi eserinden bir alıntıyla ‘birinin kendisini hem Barth’ın Tanrı kuramsal içgörülerine ve praksisine hem de Hegel’in spekülatif felsefesinin temel çerçevesine çelişkiye düşmeksizin adayabileceğinin’ Baark’ın temel bir iddiası olduğu ifade edilir” (Laminack, 2018) Alıntıda tezahür eden Kant etkisi ise dikkat çekicidir. Öte yandan Hegel’in felsefi dizgesinin ve özellikle diyalektiğinin, Kant’ın felsefi sisteminden daha çok olanak barındırdığını düşünen Tanrı kuramcılardan farklı olarak bizzat Hegel’in bir teolog olarak yorumunu göz önünde tutmayı tercih eden ve Hegel diyalektiğini, tecessüm [incarnation] öğretisini temellendirmek için bir yöntem olarak alan çalışmalar da mevcuttur bkz. (Shepherd, 1968).

⁸ Burbidge bu yorumun gelişimini şöyle aktarır; “Hegel’in ölümünden sonra, onun tarafından etkilenen bazıları, onun din felsefesini, hümanizm ve ateizme yönelen bir hareket için kaynak olarak aldı. David Friedrich Strauss için Hegel’in Hristiyan öğretisini temsillerden düşüncelere ve kavramlara çevirisi, onun inanılmaz bir mit olduğunu gösterdi. Ludwig Feuerbach, Hegel’in mutsuz bilinç tartışmalarındaki motiflerini, Tanrı’nın insan özünün ötede bir yabancıya yansıtılmasından başka bir şey olmadığı, böylelikle, din eleştirisinin insan özgürlüğünün tesisi için temel olduğunu göstermek için kullandı. Karl Marx, dinin yabancılaşmasını, kendi özgün emeklerinden, ürünlerinden ve kendilerinden uzaklaşmış ve inançta tamamlanmayı ve affı arayan insanların yabancılaşmış emeğinde köklendirdi” (Burbidge, 2008, s. 156). Hegel ile Tanrı kavramı, bir yerde bulunacaksa, bu yerin dünya/tarihsel bir mekân olduğu, dahası insandan öte, bilgidен öte, bir mekân ya da sadece bir olanak olmadığı açığa çıkar. Gerçekten de Hegel, “Tanrı öldü” “Gott ist tot” ifadesinin felsefi tarihe girişini sağlayan ilk düşünür olmakla, ateist düşüncenin önünü de açar. Kılıçaslan, genelde Nietzsche ile anımsanan ifadenin Hegel’e ait olduğunu hatırlatır. “‘Tanrı’nın kendisi öldü’ felsefede zorunlu bir dönüşümü gerektiren bir temayı işaret etmekle birlikte, aynı zamanda, teolojinin egemenliği altında geçen bir çağ ve modern, ateist dünya arasındaki sınır çizgisini de temsil eder” (Kılıçaslan, 2015, s. 13).

olduğudur.⁹ Bu yorumların farklı ve ihtilaflı yönleri göz önünde bulundurulduğunda, bu incelemede bir duruş noktası tayin etmek zorunlu görünür. Bu inceleme, Hegel'in ardıllarına bıraktığı en derin ve en ortak etkinin, aklın tarihselliğini felsefi düzeyde gerekçelendirmesi olduğu yönündeki gözlemi temel alır. Bu doğrultuda bu inceleme, Hegel'in felsefi hak öğretilerinin hedefinin, başta felsefi dizgeye ve özgürlük kavramına bilimsel, tanınabilir ve sınanabilir bir yön vermek olduğunu gösterir.

Hegel kendi felsefi dizgesini edimsel bilme [actual knowledge] [wirkliches Wissen] olarak adlandırır. Hegel'i en genel anlatımla felsefeyi edimsel bilme hedefine yönlendiren, modern dünyanın ayırddedici karakteristiğini oluşturan bilme hakkının tanınması hedefidir ve bu hedef Hegel'in tarihsel-diyalektik dinamiklere sahip felsefi dizgesine içkindir. Hegel için bilme hakkı, bilimsel bir kuramın meşruiyet zeminini oluşturur. Bilimsel bir dizge, bir sav, bir iddia içeriyorsa kuramcının dışında kalan bireyler/öteki tarafından tanınabilir ve sınanabilir somut bir zemin taşımalıdır. Özgürlük kavramına ve onunla doğrudan bağlantılı olarak politik yaşamı örgütleyen hak, yasa, ödev ve devlet belirlenimlerine kamusal boyutlarda tanınabilir ve sınanabilir bir yön vermek sadece Hegel'e özgü bir problem değildir. İnceleme içerisinde ele alınacak empiristlerden Hobbes, Locke ve Rousseau'nun hedefinin de tam olarak bu olduğu görülür. Hobbes ve Locke'un bilgi kuramları en başından itibaren Descartes'ın tözleri öznel ideler olarak konumlandıran doğuştan ideler kuramının öteki özne için gerekçelendirememiş olması nedeniyle meşruiyet taşımadığı eleştirisi üzerine gelişir. Modern hak, yasa ve devletin kaynağının gerekçelendirilmesine yönelik arayışlarında Hobbes ve Locke, siyasi kuramlarını, yine aynı gerekçeyle, meşruiyet kaynağını

⁹ 1929 yılında Edmund Husserl'in (1859-1938) Sorbonne derslerine katılan ve 1935-1940 yılları arasında Alexandre Kojève'nin (1902-1968) Hegel derslerini izleyen, Jean-Paul Sartre (1905-1980) ve Simone de Beauvoir (1908-1986) ile varoluşçuluk hareketine katılan, fenomenolojinin yayılmasında, onu Gestalt psikolojisi, psikanaliz, Marksizm ve Saussure'un dilbilimi ile birleştirme olanakları arayarak katkıda bulunan Maurice Jean Jacques Merleau-Ponty (1908-1961) 1948 tarihli *Sens et non-sens* [Sense and Non-Sense] adlı eserinde Hegel için şöyle yazar: "geçen yüzyılın tüm büyük felsefi düşünceleri –Marx ve Nietzsche'nin felsefeleri, fenomenoloji, Alman varoluşçuluğu ve psikoanaliz-başlangıçlarını Hegel'de bulurlar; o rasyonel olmayı keşfetme ve bizim yüzyılımızın görevi olarak kalan genişletilmiş akla katma teşebbüsünü ilk başlatandır. O, anlama yetisinden daha geniş olan, bireysel bilinçlerin, düşünme yollarının, uygarlaşmaların ve tarihsel olumsuzluğun tekilliğine ve çeşitliliğine saygı duyan fakat onlara kendi özgün gerçekliklerinde rehberlik etmek için hâkim olma çabasından asla vazgeçmeyen aklın mucididir. Fakat anlaşıldığı üzere, Hegel'in takipçileri, onun mirasında karşıt oldukları şey üzerine, ona borçlu oldukları şeyden daha çok vurgu yaparlar" (Merleau-Ponty, 1991, s. 63).

Tanrısalsal-ilahi otoritede bulan mutlak monarşiye karşı çıkış olarak konumlandırır. Hem Hobbes hem Locke, tarihsel örneklemelerden yola çıkarak, modern bireysel hakların güvencesini oluşturan toplumsal yasaların meşruiyet zeminlerini ise statik-evrensel/değişmez/sabit bir insan doğası, doğal haklar ve toplumsal sözleşme teorileri ile yapılandırır.

İnceleme içerisinde Hobbes ve Locke’u takiben ele alınan Rousseau’nun siyasi kuramı ise önceleyen öğretilerde modern bireysel özgürlüklerin meşruiyet zemini olarak konumlandırılan insan doğası, doğal hak, toplumsal sözleşme ilkelerinin statik-evrensel değil, modern sivil toplumun iç dinamiklerine ait tarihsel ve tikel belirlenimler taşıdığı yönündeki çıkarımlar üzerinde konumlanır. Önceleyen düşünürlerde ele alındığı biçimiyle insan doğası ve toplumsal sözleşme belirlenimlerinin modern özgürlük ve yasaların dayanak noktası olarak alınamayacağı fikrinden hareketle Rousseau, toplumsal yasaların meşruiyetini, bir ulusu/halkı temsil eden politik bir bütünün istencini ifade eden genel irade kavramında temellendirir.

Tarihsel olarak empiristleri takiben Kant, bir bilim olarak kurulmasının olanağının ne olduğu sorusu üzerine metafiziği, bilinemez, salt düşünülür olarak kendinde şey ve bilgisi edinilebilir olarak konumlandığı fenomen ayrımı üzerinde inşa eder. Kant’ın transandantal felsefeye, kendinde şey ve fenomen ayrımı ile başlamasının en kapsamlı gerekçesi, Rousseau ve Hume’un, Hobbes ve Locke eleştirilerinde somutlaşan sentetik a posteriori bilgi kuramsal yolun statik-evrensel ilkeler türetemeyeceği bulgusudur. Kant, metafiziğin, statik-evrensel ilkelere sahip bir bilim olarak inşasını hedefi olarak alır. Kant, Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğünün yanı sıra metafizik bir kavram olarak ele aldığı özgürlüğü, tarih-dışı, değişmez, yargıların a priori öznel koşullarının kaynağı olan saf aklın bir idesi olarak konumlandırır. Kant dizgesinde, duyulur üstü bir dünyanın üyesi olarak düşünülebilir saf akıl olarak insan [homo noumenon] varsayımı, hem ahlaki öznenin hem de öznel arası bir politik bütünün olanak zeminini oluşturur. Kant, kendinde şeyin bilinemezliği ile tutarlı olarak akıl, özgürlük, ahlaki özne ve hak gibi tüm ahlaki ve politik yaşamı örgütleyen kavramları bilinemez ancak düşünülebilir ide ve ilkeler olarak inşa eder. Kant, böylelikle Descartes’a yöneltilen ‘kuramın öteki için meşruiyetine’ dönük sorgulamalara *yeniden* muhatap olur.

Bu inceleme, Hegel'i edimsel bilme hedefine yönlendiren temel gerekçeyi bu bağlamda ele alır. İnceleme, Hegel'in Kant'a yönelik eleştirilerinin tarihsel gerekçesinin, empiristler ile özgürlük, hak, yasa ve ilkelerinde somutlaşan ve modern bireyin en temel hakkı olarak konumlanan kamusal bilme hakkını olumsuzlayan bir metafizik kurması olduğunu gösterir. Böylelikle, bu inceleme, Hegel'in tüm felsefi dizgesinin bu olumsuzlamanın olumsuzlaması üzerine kurulu olduğunu; ve hedefinin kamusal bilme hakkını *yeniden* inşa etmek olduğunu felsefi hak öğretileri içerisinde gösterir.¹⁰

İncelemenin yönünü, tespitlerini ve içerik dizgesini, belirli sorular ve belirli yanıtlar eşliğinde açmak tercih edildi. Bu yolla, hem Hegel'in kendi tarihsel bağlamında hesaplaştığı felsefi pratik sorunlar ile irdelemek, hem de tarihsel diyalektik perspektifin daima *belirli* problemler ve içerikler ile geliştiği hususuna özen göstermek hedeflendi.

İlk soru, incelemenin ana direğini kuran, Hegel'in hedefinin kamusal bilme hakkının yeniden inşası olduğu yönündeki savı gerekçelendirebilmenin yolunun ne olduğudur. Böylelikle *Kamusal Bilme Hakkının Yeniden İnşasına Giden Yol* başlığını taşıyan ilk bölüm, Hegel'e değin politik meşruiyetin kaynağına ilişkin felsefi belirlemelerin gelişimini izler. İlk alt başlık, Descartes'a yönelik eleştiriler ekseninde gelişen Hobbes, Locke ve Rousseau'nun hak ve özgürlük öğretilerinde politik meşruiyetin kaynağı olarak alınan ilkelerdeki 'olumlu yanı' kamusal bilme hakkının somutlaşması olarak okur. İkinci alt başlık, ilk olarak, Kant'ın teorik akıl kapsamında özgür nedenselliği saf aklın bir idesi olarak konumlandırma yolunu irdeler. İkinci

¹⁰ Hegel, Spinoza'nın töz ve sıfatların ilişkisini kurarken oluşturduğu 'her belirleme bir olumsuzlamadır' [Omnis determinatio es negatio] önermesini önemli bir farkla takip eder. "Spinoza son derece önemli bir formülasyon yaparak bütün belirlemenin olumsuzlama olduğunu söyledi. Bir şeyi belirlemek onu bir varlık alanından koparmak ve böylece sınırlamaktır... Olumlamak, olumsuzlamaktır: bu, Spinoza'nın ilkesi. Olumsuzlamak, olumlamaktır: bu da Hegel'inki" (Stace, 1986, s. 67). Bu inceleme içerisinde Hegel'in dizgesini, kamusal bilme hakkını olumsuzlayarak kendini belirleyen anlamında olumlu öznel istencin -kritik felsefenin- olumsuzlaması ve dolayısıyla kamusal bilme hakkının olumlanması olarak okumanın zemini bu noktada yatar. Bu olumlamanın *yeniden* olduğu vurgusu Hegel'in empiristlerin insan doğası, doğal hak, sözleşme gibi ilkelerini onayladığı anlamında okunmamalıdır. Kamusal bilme hakkının somutlaşması empiristlerin hipotetik statik-evrensel ilkelerinde değil, bu ilkelerin belirlenme yolu olan tarihsel zeminde yatar. Daha doğru bir kavramsallaştırma ile; Hegel yeniden ve bu kez öznel istenci de aşarak [aufheben] kamusal bilme hakkını olumlar.

olarak, Kant'ın pratik akıl kapsamında, özgür nedenselliği ahlak yasaları/kategorik buyruklar aracılığıyla temellendirme yolunu inceler. Son olarak, Kant'ın hak metafiziği ele alınır ve temelinde yer alan kategorik buyrukların, politik meşruiyetin zemini olarak konumlandırılması takip edilir. Üçüncü alt başlık, Hegel öncesi transandantal felsefeye yönelik eleştirileri Reinhold ve Fichte kapsamında kısaca ele alır. Dördüncü alt başlık, Hegel'in Kant metafiziğine yönelttiği eleştirileri ele alır. Hegel'in kritik felsefeyi biçimsel olduğu, bu biçimselleştirmenin tikellerin mutlaklaştırılması yolu ile yapıldığı yönündeki tespitleri incelenir. Nihai olarak, Hegel'in kritik felsefeye yönelik en kapsamlı eleştirisinin, kritik felsefenin tüm boyutlarıyla, empirist ilkelerde somutlaşan özgürlük, hak ve yasaların politik meşruiyet zeminini belirleyen 'olumlu yan' olan kamusal bilme hakkının 'olumsuzlaması' olduğuna yönelik tespiti olduğunu gösterir. Beşinci alt başlık, Hegel'in edimsel bilme dizgesinin temel hedefinin, kamusal bilme hakkının 'olumsuzlamasının olumsuzlaması' olarak kamusal bilme hakkının yeniden inşası olduğunu ileri sürer. Bu başlık altında, Hegel'in edimsel dizgesi, felsefi hak öğretilerine bir giriş olacak yönde kısaca ele alınır.

İncelemenin *Hegel'in Felsefi Hak Öğretilerinde Özgürlüğü Edimsel Bilme Yolu* olan ikinci ana başlığı altında ele alınan ikinci soru, Hegel'in Kant tarafından statik-evrensel yönde biçimsel olanak olarak konumlanan özgürlük idesine ve özgür istence nasıl tarihsel ve tanınabilir bir yön verdiğidir. Bu başlık kapsamında ilk olarak soyut hakka geçiş için zemin oluşturan *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi'nin* öznel tin başlığı ele alınır. İkinci ve üçüncü alt başlıklar altında, sırasıyla, Hegel'in *Felsefi Hak Öğretisi'nin İlkeleri*'nde yer alan dizgeyle uyumlu olarak soyut hak ve ahlak bölümleri ele alınır. Hegel'in soyut hak ve ahlak bölümlerinde, Kant dizgesinde kategorik buyrukların ve onların içkin taşıyıcıları olan kişi, özel mülkiyet, sözleşme, özne, niyet ve iyi kavramlarını içerikleri ile dizgelendirerek, hukukî ve ahlakî özgürlüğün biçimsel olanakları olarak statik-evrensel yön verilen idelerin, olumsuzluk ve tikellik belirlenimi taşıdıklarını açığa çıkardığı gösterilir.

İncelemenin üçüncü başlığı olan *Edimsel Özgür İstenç: Etik Yaşam* başlığı kapsamında ele alınan soru, Hegel'in modern bireysel özgürlüğü edimsel bir yönde nasıl gerekçelendirdiğidir. Burada yine *Felsefi Hak Öğretisi'nin İlkeleri*'nin

başlıklarını takiben, ilk alt başlıkta aile, ikinci alt başlıkta sivil toplum, üçüncü alt başlıkta devlet ve dördüncü alt başlıkta dünya tarihsel tin incelenir. Hegel'in aile, sivil toplum, devlet, dünya tarihi olarak bölümlendirdiği etik yaşam alanında özgürlüğü edimsel bilme hedefi felsefi sistem içerisinde konumlandırılır. Etik yaşam alanı, Hegel dizgesinde, soyut hak ve ahlak alanlarında beliren tek yanlı istencin *olumsallıklarının zorunlu-edimsel denek taşı* olarak belirirken, aynı zamanda özgür istencin de kamusal olarak tanınabilir modern özgür istenç olarak belirdiği alandır. Devleti, özgürlüğün edimselliği olarak konumlandıran Hegel'in modern bireysel özgürlüğü gerekçelendirme girişimi bu safhada tamamlanır.

Bu incelemenin özgünlüğü şu iki noktada yatar; bunlardan ilki Hegel'in Kant eleştirilerinin kapsamıdır. Hegel'in Kant eleştirilerini ele alan incelemelerde, sıklıkla yalnızca, Hegel'in Kant'ın biçimsel ve totolojik bir sistem kurmuş olduğuna yönelik eleştirilerine vurgu yapılır. Oysa Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin daha başından itibaren koyduğu biçim ve içerik düalizminin hedefinin, statik-evrensel bir ilkenin olanağını inşa etmek olduğu açıktır. Böylece Hegel'in biçimsellik eleştirilerinin boşa çıktığı yönünde bir yorum getirilebilir (ve sıklıkla da getirilmiştir) ve bu olgu Kant'ın kendi sistemini eleştiriye kapalı kılıyor gibi görünür.¹¹ Oysa bu tespit, ne sadece Hegel'e özgü bir tespittir ne de bu biçimselliğin (ya da totolojinin) Hegel tarafından neden sorunsallaştırıldığını açıklamak için yeterlidir. Bu inceleme, bu eleştiriye, Hegel'in tarihsel bakışıyla sorunsallaştırdığı noktanın, modern bireyin hak, yasa ve devletin meşruiyetini kamusal bilme hakkında temellenen özgürlüğünün ihlali olduğu yönünde bir okumayı ekleyerek, Hegel'in Kant eleştirilerinin kapsamını genişletme imkânı barındırır.¹²

İkinci olarak, Hegel'in felsefi hak öğretilerini ele alan incelemelerde, ahlak başlığının tümünden Kant ahlakına yönelik bir eleştiri üzerine kurulduğu tespiti

¹¹ Ör. Kersting'in bu yöndeki yorumu, bu inceleme içerisinde Hegel'in Kant eleştirileri başlığı altında ele alınır; bkz. (Kersting, 2017).

¹² Salur, Hegel'in Kant eleştirilerini üç başlıkta özetler; "Kant etiğinin içi boş bir formalizm olması, b) Kant'ın etiğinin ahlak dışı ilkeleri meşru kılmaya zemin hazırlaması, c) Kant'ta sözleşme, yasa, devlet gibi olguların tözsel ve zorunlu olarak takdim edilmemesidir" (Salur, 2016, s. 17). Bu inceleme bu üç ifadeyle hem fikirdir. Bununla birlikte, bu inceleme üçüncü ifade olan "tözsel ve zorunlu olarak takdim edilememesi" tespitine, bu sonucun Hegel tarafından sorunsallaştırılmasının tarihsel gerekçesinin *kamusal bilme hakkı* olduğunu ekler.

yaygındır. Oysa soyut hak ve etik yaşam bölümüne dair böylesi net bir vurgu görülmemektedir. Bu nedenle okumalarda birbirinden çok farklı yorumlar yapılmış olduğu ve hâlen yapılmakta olduğu görülür. Örneğin soyut hak şu yollarda okunmuştur; (1) Hegel’in *kendi özgün* doğal hak/hukuk öğretisidir¹³; (2) Hegel soyut hak bölümünde, kişiyi toplumdan bağımsız bir soyutlama olarak alır¹⁴; (3) Soyut hak, Rousseau’nun genel irade ilkesine yönelik eleştiriyi kapsar¹⁵.

¹³ Bu okumalar, metin içinde ya da dipnotlarda daha ayrıntılı tartışılmış olmasına rağmen bu noktalara referanslar burada da verilmelidir; Bkz. (Riedel, 1976, s. 143).

¹⁴ Bravo, Hegel’in soyut hak ve ahlak bölümlerindeki insanı toplumdan bağımsız bir yönde ele aldığını ancak istencin bu bölümlerde içeriksizlik ve belirlenimsizliği nedeniyle etik yaşamda toplum içerisindeki belirlenimlerinde tamamlanmak üzere ele aldığını belirtir; “Hegel, Hukuk Felsefesi’nin İlkelerinin ‘Soyut Hak’ ve ‘Ahlaklılık’ bölümlerinde, insanı, içinde yaşadığı toplumdan bağımsız bir varlık olarak ele alıp, bu bağımsız varlıktan yola çıkarak ‘hak’ olarak neyin belirlenebileceğini ortaya koymaya çalışmıştır. Ama, ortaya çıkan sonuç, soyut hak aşamasında tümelden bağımsız bir varlık olarak tasarlanan insanın, haksızlık yapmamak için ne yapması gerektiğini bilmediğidir. Ahlaklılık aşamasındaysa, ‘iyi’ kavramı sayesinde ‘ödev’ kavramına ulaşılır, ama ödevin içeriğinin ne olduğu belirlenemez. Hegel’e göre ödevin (yapıp edilmesi gerekenlerin) belirlenebilmesi, ancak bireyin etik yaşamını oluşturan ‘devlet’te olanaklıdır (Bravo, 2007, s. 128). Bu inceleme, Hegel’in felsefi hak öğretileri süresince *toplumsal bilinç deneyimleri* ile çalıştığını gösterir. Bu yolda örneğin soyut hak ve ahlak bölümlerinde ele alınan bilinç/istenç de etik yaşamda yer bulan edimsel tinin soyutlamalarıdır.

¹⁵ Savran, Rousseau, Hegel ve Marx okumalarını kapsayan *Sivil Toplum ve Ötesi*’nde, Hegel’in genel olarak *Aydınlanma karşıtı eleştirileri* kapsamında ele alarak, ‘soyut tümel’, ‘Fransız Devrimi fanatizmi’, ‘kişiler arasındaki soyut özdeşlik’ gibi eleştirilerini Rousseau’ya ve onun ‘soyut genel irade’ kavramına yöneltmiş eleştiriler olarak okur. Bu okuma ile, Savran’a göre, “genel irade kavramının ve mutlak özgürlük anlayışının soyut dolaylımsız birliği ona, bu düşünürü daha genel olarak soyut anlık bağlamına yerleştirme olanağı sağlar”, “Hegel’in Rousseau eleştirisi, genel irade ve doğrudan demokrasi anlayışlarının temelinde yatan soyut olumsuzlama ilkesine”, “bir yandan bireyciliğine, öte yandan da farklılığın olumsuzlanmasıyla ulaşılan soyut tümeline” yöneliktir ve “özgürlüğü her tür içerikten yoksun bırakmanın ötesinde Rousseau’nun bireyciliği, Hegel’e göre, yoksullaşmış bir devlet anlayışına da yol açar” (Acar Savran, 2013, s. 169-181). Öte yandan Savran’ın Hegel’in ‘soyutluk’ eleştirilerinin Kant’a yönelik *de* olduğunu belirten pasajlar da vardır. Örneğin, Hegel için çelişki kategorisinin önemini vurgularken, “tam da gerçeklik söz konusu olduğunda, Kant, içi boş ve soyut görev anlayışıyla çelişkileri bastırır” ifadesini kullanır (Acar Savran, 2013, s. 168). Yine Savran ifade eder ki; “Hegel’e göre biçimci düşünce en olgun biçimine Kant ve Fichte’de ulaşmıştır (Acar Savran, 2013, s. 158). Hegel, *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*’de ‘Somut Evrensel Birlik İdeası’ başlığı altında Montesquieu, Helvetius, Rousseau’yu ele alır. Hegel, Rousseau’nun ‘özgür istenci insanın kavramı’ olarak konumlandırarak ve ‘özgürlüğün devlette gerçekleştiğini saptayarak’ somut içeriği ve özgürlüğü düşüncenin ilkesi olarak bilince getirdiğini belirtir ve Kant’ın *teorik aklının* temellerini sağladığını vurgular (Hegel, 2021, s. 353). Hegel’in Rousseau eleştirileri devlet ya da genel irade ilkelerinin soyutluğuna değil, devlet kurumunu bireylerin ‘özgür seçim iradesine’ dayandırmasıdır. Hegel zaten her düşüncenin *bir anlamda soyut* olduğunu vurgular; onun dizgesinde önemli olan vurgu düşüncenin somut ve sınanabilir bir içeriğe sahip olup olmamasında yatar. Hegel için önem taşıyan bu ayrımı Orman şöyle vurgular; Hegel’e göre “ideayla madde arasındaysa, zamansal ve mekânsal bir ayrım değil, düşünsel ve kavramsal açıdan bir ayrım ve gelişim düzeneği (Aufhebung) söz konusudur. Eğer ideayla madde arasında zamana ve mekâna içkin bir ayrım olsaydı, idea ayrımsız, boş ve soyut bir özdeşlikle maddeye indirgenirdi” (Orman, 2015, s. 198). Bu incelemede Hegel’in kavramın gelişimine dair izlediği diyalektik yol detaylandırılmayacaktır. Ancak, Hegel’in Kant eleştirilerini, kamusal bilme hakkı bakımından ele alan bu inceleme içerisinde, Hegel’in empiristleri ve Kant’ı ayırdığı yolu takiben, soyut hak kapsamındaki eleştirilerin muhatabının *özellikle* Kant olduğunu vurgulamak anlam taşır.

Yine örneğin etik yaşam, özellikle devlet başlığı şu yollarda okunmuştur; (1) Hegel, modern devleti tarihin sonu ilan eder¹⁶; (2) Hegel, mevcut politik düzenin meşrulaştırıcısıdır¹⁷; (3) Hegel, devleti ve tını kutsayarak modern bireysel özgürlüğün altını oyar¹⁸. Bu inceleme, yapının hedefinin baştan sonra Kant'ın özgürlük, hukuk ve ahlak metafiziğini aşmak olduğunu ileri sürdüğü için Hegel'in felsefi hak öğretilerine dair okumaların da kapsamını genişletme imkânı barındırır. Hegel'in felsefi hak öğretilerindeki ana hedefinin modern bireyin politik meşruiyetin kaynağını bilme hakkında temellenen özgürlüğünü inşa etmek olduğunu ortaya koyan bu incelemenin gelecek Kant ve Hegel çalışmalarında -özellikle Türkiye içi okumalarda- okuma gözlüklerinin değiştirilmesi imkânı sağlaması hedeflenir.

Bu incelemenin, kendisine gelebilecek eleştirileri öngören bir özeleştirici içermesi gereklidir; incelemenin filozofları ve kuramlarını sınırlı bir yaklaşımla analiz etmiş

¹⁶ Hegel'in 'tarihin son amacının özgürlük' olduğu ifadesi, 'rasyonel olan edimseldir' ifadesinin hatalı yorumuna eklenerek, Fukuyama tarafından özgürlüğün gerçekleşmiş edimsellik olması dolayısıyla liberal özgürlük biçiminin, tarihin son amacı olan özgürlüğü gerçekleştirmesi olarak okunur. Görülür ki bu yorum, Hegel okumalarındaki 'belirli tarihin sonu' ifadesinin belirsiz olarak dönüştürülmesinden kaynaklanır. Burbidge bu okumanın gelişimini ve Fukuyama'nın yorumunu şöyle özetler; "Alexandre Kojève ileri sürdü ki Tinin Fenomenolojisini yazmakla Hegel, belirli tarihin sonunu işaret eder. Jena muharebesinde, insan türleri, ilkesel olarak tüm gelişimlerine ermişlerdir ve ondan sonra ne olursa olsun detayların hesaplanmasından başka bir şey olmayacaktır. Gün sonunun alacakaranlığında Minerva'nın baykuşu ya da felsefe yalnızca grisini gri üzerine boyayabilir. Bu fikir, 1989'da Doğu Avrupadaki komünist rejimlerin yıkılışının, Hegel'in kehanetinin tamamlanışını işaret ettiğini iddia eden Francis Fukuyama tarafından alındı" (Burbidge, 2008, s. 67). "Alexandre Kojève'in tarihin sonu fikrinden etkilenen Fukuyama, Berlin duvarının yıkılışının ve Sovyet komünizminin sonunun, ardından, insan toplumunun işlevlerinde hiçbir anlamlı değişim gelmeyecek olan liberal demokrasinin kutsallığını işaret ettiğini ileri sürdü. Bu doğal bilimin kademeli olarak gelişiminin (akıl işinin), kapitalist ekonomilerin gelişiminin (arzunun tamamlanması) ve liberal demokrasilerin doğuşunun (tanınma için bir talebin sonucu olarak) sonucudur. Bu yeni stabil durumun tek tehdidi, akıl ve arzu doyum bulurken, verili durumu [status quo] yok edebilecek olan savaşa yol açan ayırt edici tanınma gereksiniminin tamamlanmamış olmasıdır (Burbidge, 2008, s. 79). 'Rasyonel olanın edimselliğinin' Hegel dizgesindeki belirlenimi ve yorumları bu incelemenin devlet bölümünün girişinde detaylı bir yolda ele alınarak, felsefi hak öğretilerinin tikel devlet ile değil dünya tarihi ile sonlanmasına özellikle vurgu yapılır.

¹⁷ Stace, Hegel'in hak dizgesinin Prusya'nın meşruiyeti için kurulduğunu iddia eder. Hegel'in amacının "temelde bir değişmezliği savunmak" olduğunu ileri süren Stace'a göre Hegel, Prusya devletinin de değişecek bir şey olduğunu görmek istemez (Stace, 1986, s. 215).

¹⁸ Taylor, tını kozmik ve insanüstü bir güç olarak yorumlayarak, Hegel'in bireysel özerklik ilkesini tamamen erittiğini düşünür; "Rousseau, Kant, her ikisi de radikal özerkliğin liberal ve devrimci başkahramanlarıdır, onlar özgürlüğü *insan* özgürlüğü, istenci *insan* istenci olarak tanımlarlar. Diğer taraftan Hegel kendisinin, en temel kimliğine kendisini *Geist*'in bir vasıtası olarak görmekle eriştiğini gösterdiğine inanır. Eğer istencin tözü düşünce ya da akılsa, ve eğer istenç başkasını değil sadece kendi düşüncesini izlediğinde özgürse, söz konusu düşünce ve akıl yalnızca insanın olmaktan ziyade evreni koyan kozmik bir gücün olduğu sonucu çıkar.... Eğer insanların özerkliğini keşfetmeleri gereken istenç yalnızca insanların değil fakat *Geist*'in istenci ise her şey değişir. Ayrılmış dünyayı kendisinden üreten İdea onun içeriğidir. Böylelikle eylem zeminlerini belirlemede bir eksiklik yoktur/kalmaz" (Taylor, 1999, s. 373).

olması muhtemeldir. Hegel'in mantık, doğa, tarih, fenomenoloji alanındaki kapsamlı çalışmaları ve dersleri, Kant'ın doğa bilimleri (fizik ve matematik) araştırmalarını kapsayan eleştiri dönemi öncesi çalışma ve dersleri, son kritik olan *Yargı Gücünün Eleştirisi* gibi metinler ve her iki filozofa dair güncel okumalar bu çalışma kapsamına alınamamıştır. Bu muhtemel eleştiriye şu yönde bir yanıt şimdiden verilmelidir; yaklaşık iki yüz yıldır düşünülen ve tartışılan iki büyük filozofun, felsefi kuramlarının analizini değil, bu kuramların gelişim dinamiklerini kamusal bilme hakkı bağlamındaki tarihsel gerekçeyle irdelemeyi ele alan böyle bir çalışma başka türlü sonlanamazdı.

İncelemeyi sınırlayan temel motivasyon Hegel felsefesindeki eleştirel kaynağı vurgulamak ve güncel tutmaktır. Varsayımsal, olumsal iddiaların, tikel yargıların üzerinde yükselen ve de statik-evrensel olduğunu ileri süren hiçbir kavramsallaştırma gerçek felsefi bilgi olamaz. Bu varsayımın atılması uğraşısı, denek taşlarının dünya-tarihsel içeriklerinde belirlenmesi ile felsefi bilginin kanıtlanabilir-bilimsel bilgi olarak yeniden kurulma imkânlarını sunması Hegel'in günümüze dek süren düşünce evrenine bıraktığı en büyük mirastır. Bu eleştirel kaynağı vurgulama ve güncel tutma çabasının sonucu olarak çalışmanın kapsamında, Hegel sonrası değil, onu önceleyen modern felsefi tarihe ait bilgi kuramsal ve siyasi kuramsal tartışmalar içerilir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. KAMUSAL BİLME HAKKININ YENİDEN İNŞASINA GİDEN YOL

Hegel'in felsefi hak öğretilerini, özgürlüğün kamusal tanınabilirliğini inşa etme yolu olarak okuyan bu inceleme için ilk öncelikle, bu savın gerekçelerini ortaya çıkarabilecek tarihsel tartışmaların ele alınması kaçınılmazdır. Bu bağlamda, bu bölüm kapsamında ilk olarak modern öznenin kavramsal doğuşunu ilan eden Descartes'ın doğuştan ideler kuramı ve bu kurama yöneltelen eleştiriler modern bilme hakkının doğuşu ve gelişimi kapsamında ele alınır. Descartes, ide, yargı ve hakikati temellendirdiği tözleri doğuştan ideler olarak konumlandırır. Doğuştan ideler kuramı, gerekçelendirilme zemininin öznel kaldığı ve böylelikle kuramın öteki-için (öteki cogito/özne) meşruiyetini sorgulatan eleştirileri doğurur. Empiristler, Descartes'a yöneltelen eleştiriler sonucunda ide, yargı ve denek taşlarının zeminini duyusal/cisimsel tözler ve tarihsel tecrübeler olarak alır. Hobbes, Locke ve Rousseau'nun siyasi öğretileri, politik meşruiyetin temelini kuran sözleşme ve toplumsal yasa kavramlarını kurma süreçlerini kamusal bilme hakkının somutlaşması bağlamında vurgular.

İkinci olarak, statik-evrensel ilkeler problemine Hume tarafından getirilen eleştiri (nedensellik eleştirisi) ile Kant metafiziğini kuran tarihsel dinamiğe bakılır. Kant metafiziği sırasıyla, hak öğretisinin zeminini oluşturan teorik ve pratik akıl kapsamında ana hatlarıyla ele alınır. Metafiziğin bir bilim olarak olanağı sorusunu temel problemi olarak alan Kant, kendinde şey ve fenomen ayırımından başlayan *Saf Aklın Eleştirisi*'nde özgürlüğü biçimsel bir olanak, saf aklın idesi olarak konumlandırır. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Ahlak Metafiziği'nin Temellendirilmesi*'nde özgür nedensellik idesi olanağı üzerine ahlak metafiziğini kurar. Transandantal sistemin son halkasını kuran hukuk öğretisi ise temel olarak *Ahlak Öğretisi*'nde *[Metaphysics of Morals]* geliştirilir. Tarihsel olarak empiristleri takiben Kant'ın metafiziğin bir idesi olarak konumlandırıldığı transandantal felsefenin hak ve özgürlük öğretisi bakımından en temel sonucu, özgürlüğün bilinemez, somutlaşamaz ancak öznel istencin olanaklı bir 'idesi' olarak konumlandırılmasıdır. İdenin ve içkin kategorik buyruklarının kritik felsefe ile taşıdığı özgün anlam, eğer onlar statik-evrensel birer ilke görevi göreceklese edimsel bir zeminden yoksun

olmaları gerektirir. Bu gereklilik, Kant'ın hukuk öğretisinde politik meşruiyetin zemininin de edimsel belirlenimlerden yoksun bırakılması ile sonuçlanır. Kant, politik meşruiyetin temelini biçimsel bir olanak olarak inşa edilen sözleşme idesi ile temellendirerek, empiristlerce somutlaşan kamusal bilme imkânlarını olumsuzlar.

Üçüncü olarak Hegel öncesi kritik felsefe eleştirileri ele alınır. Reinhold ve Fichte'nin kritik felsefe eleştirilerinde, kuramın meşruiyetine dönük sorgulamalara, transandantal düalizm eleştirilerine kısaca yer verilir. Reinhold ve Fichte'nin Kant eleştirilerine göz atmak, Hegel'in kendi özgün eleştirilerini ayırt etmek bakımından önem taşır.

Dördüncü olarak, Hegel'in Kant eleştirileri, biçimsellik eleştirisi, tikellerin mutlaklaştırılması eleştirisi ve kamusal bilme hakkının olumsuzlanması eleştirisi başlıkları altında ele alınır. Bu başlık altında, Hegel'in kritik Kant eleştirilerinin tarihsel gerekçesinin, kritik felsefenin empiristler ile somutlaşan kamusal bilme hakkının olumsuzlanması sonucunu doğurduğu gösterilir. Kritik felsefede özgürlük, dolayısıyla hak ve yasa belirlenimlerinin bilinemez ve sorgulanamaz bir alana çekilmesi, Hegel'in Kant eleştirilerinin çekirdeğini oluşturur. Özgürlüğün ve politik meşruiyetin edimsel zemininin belirlenmesi, Hegel için kuramın öteki-için ve öteki-tarafından doğrudan bir sorgulamasıyla felsefi hedef haline gelir.

Son olarak, Hegel'in felsefi dizgesi felsefi hak öğretilerine giriş oluşturması bakımından ana hatlarıyla ele alınır. Hegel, felsefi tarihi aklın/tinin tezahürü olarak okur ve bilinç deneyimleri olarak felsefi ideaları dizgesinin içeriği yapar. Bir bilim dizgesi olarak felsefenin, tarihte tezahür eden ide, kavram, yargı ve denek taşlarını 'olması gerek', 'bilinemez', 'olmaması gerek' gibi keyfi belirlenimlere bırakılamayacağı savıyla uyumlu bir yönde kendi edimsel bilme dizgesini 'idealar bilimi' ve 'bilincin deneyiminin bilimi' olarak kurar. Kritik felsefenin ilkelerini öznelliğin ilkeleri olarak kendi dizgesine kapsayan Hegel, öznelliğin neden keyfi, neden olumsal, neden tikel olduğunu gerekçelendirebilmek için her bir iddiayı irdeler ve edimsel bir bütünün safhaları olarak konumlandırır. Hegel'in felsefi dizgesi tüm boyutlarında, kuramsal denek taşlarının tarihsel, tanınabilir, bilinebilir ve öteki-için kanıtlanabilir olmasını, böylelikle kamusal bilme hakkının yeniden inşasını hedefler.

1.1 Empirist Öğretilerde Politik Meşruiyetin Kaynağı: Hobbes / Locke / Rousseau

Yeniçağ'da genel bir arayış olarak görünen bireysel ve toplumsal yaşamı şekillendiren ilkelerin insanî akıl içerisinde türetilmesi talebi, Avrupa'ya Ortaçağ boyunca hâkimiyet kurmuş Skolastik bilgi kaynaklarının reddi anlamına gelir.¹⁹ Bu arayış felsefî düşüncede ilk sistemli meyvesini René Descartes (1596-1650) ile verir. Descartes'ın düşünen töz olarak özne kavramının doğuşu her şeyden önce insanın akla dışsal otoritelerden özgürleşme deneyimlerinin felsefi bilgiye yansımalarıdır. Modern empirist öğretisi de benzer bir özgürleşme hareketinin sonucu olmakla beraber, insanî aklın toplum içerisindeki hakimiyetinin daha sistemli bir yönde yerleşmesi talebi ile Descartes'ın özne [cogito] kuramına karşı eleştiriler ile gelişir. Bu nedenle ilk olarak Descartes kuramına göz atmak gereklidir.

Descartes bireyin doğa ve nesne üzerindeki hakimiyet ve gücüne meşruiyet kazandırmak için, ilk olarak ilahi otoritede temellenen ve kendinde-neden olarak alınan Tanrı töz kavramının dönüştürülmesi gerektiğinin bilincindeydi. Descartes bu dönüşümü töz kavramına verdiği yeni anlatım ile gerçekleştirir. Descartes töz kavramı ile Skolastiklerin “varlığı için kendisinden başka bir şeye bağımlı olmayan” gerçek töz kavramına bu manada bir tek Tanrı'nın karşılık geldiği görüşüne katılmakla birlikte, kendi felsefesi için bir ayrıma gider. Töz, Skolastik dilde, mutlak anlamda bir kendinde neden [causa sui] olarak ele alınırken, Descartes felsefesinde üç tözden bahsetmek mümkün hale gelir; Tanrısal töz [res divina], zihinsel töz [res cogitans], yayımlı töz [res extensa]. Varlığı sadece Tanrı'nın varlığına bağlı olanlar ile bu varlıklardan bağımsız olamayacak olanları birbirinden ayırır. Bunlardan birincilerine Descartes tözler, ikincilerine nitelikler [qualities, attributes] adını vererek bir ayrıma gider (Descartes, 1985, s. 210). Descartes, sonlu ve sonsuz töz ayrımı yaparak, sonlu tözlerin birbirlerinden bağımsız olmaları anlamında yalnızca tözler olarak alınabileceklerini, mutlak anlamda ise yani ‘var olmak için başka bir nedene ihtiyaç duymayan’ olarak tözler olmadıklarını belirtir (Smith, 2015, s. 7). Varlığı sadece Tanrı'nın varlığına bağlı

¹⁹ Denkel, Rönesans ile açıklama biçimlerinin tamamen tersine döndüğünü ifade eder. Yeni bilimin başarısının olguyu açıklamada ve geleceği kestirmede daha etkili olmasının, eski bilimin yanlış ve geçersizliğini ortaya koyduğunu vurgular (Denkel, 2005, s. 16).

olanlar olarak beliren töz [substance] kavramı böylece Descartes felsefesinde ağırlıklı olarak zihin [thinking thing] ve beden [corporeal thing] sonlu tözlerine gönderme yapar. Sonsuz töz ise Tanrı tözü olarak konumlandırılır.

Descartes, modern bilgi kuramının yapı taşlarını belirleyecek ancak kendi bilgi kuramını da eleştiriye açık hale getirecek yöntemi açıkça belirler. İlk olarak niteliklerle karşılaşmak Descartes’a göre bir tözün varlığının bilgi kuramsal kanıtı için gereklidir. Descartes, bir tözün ancak bir niteliği yoluyla insan bilgisinin konusuna dâhil olacağını belirtir. “Tözlerin, sadece var olanlar olmaları yoluyla ilk/initially olarak farkına varamayız. Hiçlik hiçbir nitelik, özellik ya da iline sahip değildir ortak görüşüne binaen, bir tözü ancak onun niteliklerinden biriyle öğrenebiliriz” (Descartes, 1985, s. 210). Descartes için idenin yeterli/eksiksiz anlayışına ulaşmak, onu bir tözün niteliği yahut modu olarak belirlemek demektir. Buna göre, bir idenin yeterli ya da tamamlanmış kavramsal yapısı, modun niteliği, niteliğin bir tözü gerektirmesi şeklinde belirlenir (Smith, 2015, s. 97). Descartes’ın konumlandığı biçimiyle zihin, ilk niteliği, özü ve doğası düşünmek olan sonlu bir tözdür ve sonlu ikinci töz, ilk niteliği yayımlı olmak olan cisimsel tözdür. Sonsuz töz olarak Tanrı ise mutlak töz olma anlatımı taşır. Öte yandan Descartes bu üç tözü aynı zamanda doğuştan ideler olarak konumlandırır; zihin idesi [innate idea of mind], cisim idesi [innate idea of extension] ve Tanrı idesi [innate idea of God]. Sonlu her iki tözün ve tüm idelerin kaynağı sonsuz Tanrı idesidir. Descartes, Tanrı tözünü belirlerken, Skolastik yaratım kanıtına dayanmak anlamına geldiği için, varlık nedensel bir argümandan kaçınır ve Tanrı kanıtı için sadece ‘doğal ışık’ argümanına ve sonsuzluk idesine başvurur.

Şimdi, doğal ışık yoluyla gösterilir ki etkin ve bütünsel nedende, en az nedenin etkisinde olduğu kadar <gerçeklik> olmalıdır. Eğer etki gerçekliğini nedeninden değilse nereden alabilirdi? Ve bu neden ona sahip olmaksızın gerçekliği etkiye nasıl verebilirdi? Bu ikisinden, bir şeyin hiç bir şeyden çıkamayacağını ve aynı zamanda daha yetkin olanın –yani kendinde daha fazla gerçeklik içeren- daha az yetkin olandan doğamayacağı sonuçları belirir (Descartes, 1995, s. 28, 40-41).

Özneyi ve idelerini varlık nedensel ilahi bir otoriteye önceleyerek modern düşüncesin simgesi haline gelen Descartes’ın felsefesine yönelik sorunsallaştırılan üç temel problem vardır. İlki Descartes düşüncesinde, Tanrı’nın fiili bir neden olarak töz mü yoksa sadece tözü belirleyen sonsuzluk idesi mi olup olmadığının belirsizliğidir. Caterus, “madem Tanrı idesi, zihinsel bir idedir ve zihinde bir nesnel gerçeklik içermektedir, o halde neden zihinden başka bir fiili neden çıkarımına gereksinim duyarız” diye sorar (Descartes, 1995, s. 66, 92). İkinci problem, Tanrı idesinin

doğuştan bir ide olduğuna dair ispat yetersizliğidir. Mersenne, kültürel farklılıkların ideler üzerindeki etkisini gözeterek, daha ilkel yaşantılarda (Huron ve Kanada yerlilerinde) böyle bir idenin farkındalığının olmamasının ya da daha önceden sahip olunan idelerden böyle bir idenin türetildiğinin de gösterebileceğini belirterek, Tanrı tözünün doğuştan bir ide olduğu varsayımına eleştiri getirir (Descartes, 1995, s. 89).

Üçüncü problem, Descartes'ın zihni açık-seçik bilginin tek kesin dayanağı olarak konumlandırması ve zihni de sadece düşünen olarak sınırlamasıdır. Descartes töz, süre, sayının zihinsel töze, zihin kapsamında bulunmayan uzam, beti, konum, devimin ise cisim tözüne ait olduğunu belirterek zihin ve cisim tözü arasındaki kesin düalizme yön verir (Descartes, 1995, s. 31). Zihni ise var olmak için bedene gereksinim duymayan, saf düşünen bir töz olarak konumlandırır. Hobbes, Descartes'ın zihni *sadece* düşünen töz olarak sınırlandırma yoluna şu itirazı getirir;

Düşünüyorum (I am thinking) ile Düşünürüm (I think) aynı anlama gelmektedir. Düşünen bir şey, hiçbir şey olmayacağından ötürü Düşünüyorum olgusundan Ben varım onu takip eder. Fakat yazar Ben bir zihnim (a mind), zekayım (an intelligence), ya da anlama (an intellect) ya da akılım (a reason)'ı eklediğinde bir şüphe yükselir. Düşünüyorum o halde ben düşünceyim' argümanı geçerli değil gibi durmaktadır. Ben de sadece Yürüyorum, öyleyse ben bir yürümeyim' diyebilirim (Descartes, 1995, s. 122).

Bu eleştirileri takiben doğuştan ideler öğretisine kapsamlı bir eleştiri getiren düşünür Locke olur. Locke, bir idenin doğuştan mı yoksa sonradan mı kazanıldığının asla *belirlenemeyeceği yönünde itiraz getirir* (Locke, 2004, s. 73-130).²⁰

²⁰ İngiliz Aydınlanmasının öncül isimlerinden biri olan John Locke (1632-1704), bir fizikçidir. Locke, sadece matematiği bilimsel ideal olarak almanın doğa bilimlerindeki gelişmeler için yeterli sayılmayacağını düşünen ve Francis Bacon'un (1561-1626) bilgi güç içindir ve pratik yararlar sağlamalıdır hedefini benimseyerek, ilgisini duyuma ve deneyim alanına yöneltir. Bacon, tümdengelim yöntemine ve Skolastik öğretinin putlaştırılmış bilgilerinin tam bir reddini geliştirerek, tümevarımı öncü bilimsel ölçüt olarak almıştı. "Tümevarım onun bilim tasarımı için olmazsa olmazdır. Çünkü Bacon için bilgi güçtür, insan şeyler üzerindeki 'imparatorluğunu' bilimlerle sanatlara dayandırır. Doğa da insanın altıtmesi gereken bir şeydir. Altıtmek için ilkin ona boyun eğmek gerekir. Bu deney ile gözlemin vazgeçilmezliğini vurgular" (Güzel, 2011, s. 34) Locke da benzer olarak, doğuştan ideler öğretisinin tam bir reddini gerçekleştirir. Locke, doğuştan idelere ilişkin eleştirilerini destekleyecek bazı sorunları şöyle ileri sürer; İlk olarak bu idelere ilişkin genel bir onay olduğunu imleyen 'bütün insanların evrensel olarak kabul ettiği belli teorik ve pratik ilkeler bulunduğu' öne sürülerek, bazı bilgilerin doğuştan olduğu söylenemezdir. Çünkü Locke'a göre üzerinde bütün insanlığın anlaştığı genel ilke yoktur (Locke, 2004, s. 72). İkinci olarak Locke'a göre, çocuklar ve budalalarda bu idelerin yokluğu, idelerin doğuştan olmadığına ilişkin yeterli bir kanıttır. Locke şu soruyu sorar 'eğer bunlar doğal olarak (zihne) kazılmış kavramlar değilse, nasıl doğuştan olabilirler, eğer kazılmış kavramlarsa nasıl bilinmez olabilirler?' "Bir kavramın zihne kazanılmış olduğunu, fakat aynı zamanda zihnin onu bilmediğini ve onun henüz ayırımına varmadığını söylemek, bu izlenimi yok saymak demektir" (Locke, 2004, s. 73). Locke, çocukların anne

Hobbes ve Locke, Descartes'ın doğuştan ideler ve doğal ışık argümanlarının öteki-için kanıt ve ispat yetersizliklerine vurgu yaparak, cismanî tözü, sonlu duyusal/tarihsel nesneler ve tecrübeleri idelerin kaynağı olarak alırlar. Bu noktada belirtilmelidir ki idelerin ve dolayısıyla bilginin kaynağı olarak alınan cismanî tözler, öznel ve doğuştan ideler kuramı karşısında, empiristler için kuramın meşruiyetinin sınanabilir zemini olarak alınmaktadır. Böylelikle ideleri inşa ederken izlenen sentetik a posteriori bilgi kuramı, Hobbes ve Locke'un siyaset kuramlarına da yansıyan yolu belirler. Hobbes ve Locke sivil toplum yasalarının meşruiyet zeminini tarihsel örneklemelerden yola çıkarak ancak yine de değişmez ve statik-evrensel ortak paydalar olarak belirledikleri, insan doğası, doğa yasaları ve toplumsal sözleşme belirlenimlerinde inşa ederler. Rousseau, Hobbes ve Locke ile inşa edilen insan doğası, doğa yasası ve toplumsal sözleşme belirlenimlerinin tikel tarihsel modern yaşamın izlerini taşıdığını ileri sürerek ayrılır. Bu incelemede her üç düşünür için de politik meşruiyetin kaynağının ortak noktasının, yasaların ve yürütme yollarının gösterilebilir ve sınanabilirliği olduğu vurgulanır. Takip eden üç başlık altında Hobbes, Locke ve Rousseau'nun siyaset felsefelerinde, modern bilme hakkının somutlaşmasını ifade eden, politik meşruiyetin zemininin kamusal belirlenimine verilen önem vurgulandı.

1.1.1 Hobbes'ta Politik Meşruiyet: Can Güvenliği için Devlet

Descartes'ın 'doğuştan ideler' öğretisine yönelen eleştirileri ile tutarlı olarak, Hobbes'a göre doğal yasalar, doğuştan yahut Tanrı tarafından sağlanan ilkeler değil, muhakeme ve akıl aracılığıyla belirlenmesi gerekli ilke ve kurallardır. Hobbes ilk olarak hak [ius] ile yasa [lex] arasındaki ayrımın gözetilmesi gerektiğini ifade eder. Hobbes'un hak ve yasa arasındaki ayrımı vurgulaması ve de yeniden yapılandırması,

karnındayken bazı ideler edindiğini ancak bunların da belirli duyusal etkilenimlerden türetilmiş olmasının mümkün olduğunu ileri sürer; “Çocuklarda Ana Karnındayken İdeler vardır, fakat bunlar doğuştan değildir. Bu yüzden çocukların, ana karnındayken kendilerini etkileyen nesneler üzerine duyularının uygulanmasıyla, doğmadan önce kimi ideler edinmiş olduklarından kuşku duymuyorum; bunlar ya çevresindeki cisimlerin ya da çektikleri yoksunluk ya da sayrılıkların etkileridir; bunlardan ikisinin (incelenmeye pek elverişli olmayan şeylerle ilgili varsayımlar yapılabilirse) açlık ve sıcaklık ideleri olduğunu sanıyorum; bunlar belki de çocukların ilk edindikleri ve bir daha hiç ayrılmayacakları ideler arasındadır” (Locke, 2004, s. 130). Böyle düşünülse bile, onlar doğuştan ideler değildir; “Oysa doğuştan ilkelerin tamamıyla başka bir doğası olduğu kabul edilmektedir; onların zihne, içerdeki rastlantısal değişmelerden ya da beden üzerindeki işlemlerden gelmediği, ama zihne varlığının ya da oluşumunun ilk anında kazılmış özgün nitelikler oldukları varsayılmaktadır” (Locke, 2004, s. 130-131).

tüm toplumsal yasaların üzerinde olan ve aynı zamanda onların meşruiyet zeminini belirleyen ilkelerin ilahi bir otoritede temellendiği geleneksel doğal hak öğretilerine eleştirilerinden köken alır. Roma hukukunda *jus/ius* ve *lex* arasındaki farklara göz atıldığında ilk olarak *lex*'in tercih ve seçim anlamlarına gelen *leges*'den türediği, *ius*'un ise bu seçimin ya da tercihin altında yatan meşruiyet yahut gerekçe zeminini olarak ele alındığı görülür. Buna bağlı olarak *ius*'un kapsamı belirli koşullar altındaki belirli eylemlerin yapılmasını tespit eden yazılı kurallardan geniştir. Söğüt bu farkı şöyle özetler;

Ius'un normatif kuralları, hukuka uygun olup olmadığı sorununa karar verilmesine göre, yürürlükteki kanunlar bütüne indirgenemez. Bu prensipler önceden mevcut ve sadece *ius*'un belirli şartlar altında nasıl uygulanacağını belirleyen, yürürlükteki kanunların sınırlarını aşan şekilde algılanmaktaydı. Hukuka aykırılık, *ius* ile ilişkili olarak belirlenmekte ve hukuka aykırı anlaşmanın, o anlaşmanın tâbi olduğu belirli hukuki düzenlemelere göre, *ius*'un prensiplerini ihlal ettiği kabul edilirdi. '*Lex*'in uygulanışı uyumsuzluk ya da anlaşma için, genel olarak bağlayıcı bir şekilde (*dura lex sed lex*) somut olayın özelliklerine atıf yapmaksızın yazılı hukuka göre idi... Diğer taraftan *ius*'un uygulanışı çok daha elastiki ve her bir somut olayın özelliğine uygun biçimde uygulanabilirdi. *Lex*'in yürürlüğe konulması tamamen şekli kriterlere bağlıyken, *ius*'un uygulanışı kendi özündeki yapısındaki haklılığa bağlıydı. Klasik sonrası dönemde *ius* terimi, Klasik dönemdeki hukuk alimlerinin çalışmalarına dayanarak oluşturulan hukuk yapısının bütünü anlamına gelmeye başlamıştır. Diğer taraftan '*lex*' ise, imparatorlar tarafından yapılan kanunlar ve o dönemin hukuk kaynağı olan esasları belirtmekteydi. *Lex* ile karşılaştırıldığında, *ius* yazılı olmayan hukuktan (Söğüt, 2013, s. 71-72).

Hobbes *ius* ve *lex* ayrımını gözeterek doğal hakkı şu şekilde yapılandırır; “yazarların genellikle *jus naturale* dedikleri doğal hak, kendi doğasını yani hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanarak muhakemesi ve akli ile bu amaca yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğüdür” (Hobbes, 1995, s. 96). Bu belirlenime göre insan, aklın muhakemesi aracılığıyla, kendi hayatını koruması amacına yönelik gerekli ölçütleri bulacak, daha sonra da bu belirlenmiş ölçütler altındaki eylemlerinde özgür olarak tanımlanacaktır ve bu özgürlükler onun temel hakları olacaktır; Hobbes, temel doğa yasasını barışı aramak ve izlemek, doğal hakkı ise bu amaca giden bütün yolları kullanarak kendimizi korumak olarak belirler (Hobbes, 1995, s. 97). İnsan yaşamını ve varlığını, koruma yani güvenlik hakkının temini ise savaş durumunun ortadan kalktığı bir barış durumu ile mümkün olabilir ve barış, Hobbes’a göre insanların yönedikleri ilk amaç olmalıdır.²¹ Hobbes felsefesinde

²¹ İngiltere’de İngiliz İç Savaşı yıllarında yaşayan ve bir dönem savaş nedeniyle Paris’e gitmek durumunda kalan Thomas Hobbes’un (1588-1679) siyasi kuramında önemli bir yer tutan, doğa durumunda yani ortak akıl ölçütlerinin belirlenmediği, hâkim olmadığı ve herkesin keyfi bir yolda

barış amacını tesis edecek ilkeleri oluşturacak ölçütler, ‘doğal haklar/yasalar’ belirlenimini oluşturur. Hobbes için en temel doğal hak, ‘can güvenliği’ hakkıdır ve diğer doğa yasaları bu haktan türeyen, yani can güvenliğini sağlamanın araçları olan ikincil haklardır. Bu ortak akıl ölçütleri olan doğa yasalarını Hobbes on dokuz tane ilke ile belirler. İnsanlar arasında barışı tesis etmeye yarayacak bu ölçütlerin henüz yazılı bir yolda belirtilmediği durum Hobbes’un ‘doğa durumu ve doğal haklar’ tasvirini ve belirlendiği, yazılı hale getirildiği durum da ‘sivil toplum ve sivil yasalar’ tasvirini oluşturur. “Toplum yasalarına uymak doğal hukukun bir parçasıdır. Doğal hukuk ve toplum yasaları farklı yasa türleri olmayıp aynı bütünün parçalarıdır; bunlardan yazılı olanlara toplum yasaları, yazılı olmayanlara da doğal hukuk veya doğa yasaları denir” (Hobbes, 1995, s. 191). Doğa durumu ile sivil toplumu birbirinden ayıran ilk ve en önemli ölçüt, Hobbes felsefesinde, sivil toplumda, yasaların akıl aracılığıyla belirlenerek yazılmış ve böylelikle herkes tarafından *bilinen* ilkeler kılınmış olması talebidir. Doğa durumunda yani ortak akıl ölçütlerinin belirlenmediği, hâkim olmadığı ve herkesin keyfi bir yolda hareket ettiği durumda birbirlerine düşman olacaklarını imleyen ‘insan, insanın kurdudur’ [homo homini lupus] özdeyişiyle dilen gelen ‘doğal insan’ tasviri ile Hobbes, doğa durumu ve sivil toplum ayracını hakların kamusal belirlenimsizliği ve yasa olarak bilinmeleri arasına koyar. Hobbes felsefesinde hakların ve yasaların meşruiyet zeminlerinin, belirlenim gerekçelerinin bilinme talebi ifadesini ‘sözleşme’ kuramında bulur. Sözleşme kuramının ilk önemli bağlamı, insanların yetenek, eğilim, duygu, his ve akıl bakımından birbirlerinden farklı olsalar da belirli bir ‘ortak amaç ve fayda’ ilkesi altında bir araya gelmeleridir. Kamunun bu ortak amaç ve fayda ilkesi altında birleştikleri durum, Hobbes için sivil özgürlük kavramının ortak paydasıdır. Doğa durumunda herkesin her şeyi yapma, özellikle birbirlerine zarar verme özgürlükleri varken, bu belirsiz özgürlük sivil toplumda akıl aracılığıyla belirlenmiş ve bilinir kılınmış ortak amaçlar için engellenir ve kısıtlanır. Sivil özgürlük Hobbes için herkesin keyfi bir yönde dilediğini gerçekleştirme özgürlüğü değil, aklın muhakeme gücünü kullanma özgürlüğüdür. “Özgürlükten, kelimenin doğru anlamıyla dış engellerin yokluğu anlaşılır: Bu engeller,

hareket ettiği durumda birbirlerine düşman olacaklarını imleyen ‘insan, insanın kurdudur’ [homo homini lupus] özdeyişiyle dilen gelen ‘doğal insan’ tasviri, savaş olgusunun derin bir refleksiyondur.

çoğu zaman insanın dilediğini yapma gücünün bir bölümünü elinden alabilirler; fakat, kendisinde kalan gücü, muhakeme ve aklının emrettiği şekilde kullanmaktan onu alıkoyamazlar” (Hobbes, 1995, s. 96).

Hobbes’un barışı tesis etme hedefine yönelik arayışının ifadesi olan ortak akıl ölçütlerinin gereksiniminde, en başta, insanların güç, duygu, yetenek ve akıl bakımından tek biçimli olmadığı ve de doğuştan ölçütlere ve hakikatlere sahip olmadığı görüşü yatmaktadır. Ancak insanlar, doğa yasalarını ve doğal hakları oluşturan ölçütleri belirlemek için muhakeme yeteneği bakımından *eşittirler*. Sözleşmenin ikinci önemli bağlamı, böylelikle, insanların rasyonel varlıklar olarak yani muhakeme yeteneği bakımından eşitliğini içerir.

Toplumsal sözleşme, Hobbes ile birlikte konumlandırıldığı gibi, insanların güvenlik ihtiyaçlarını karşılayacaklarına dair verilen sözler yoluyla karşılıklı bir anlaşma olmasıdır. Doğa yasaları, ebedi, değişmez, tüm insanlar için geçerli olan ortak ilkeler olarak konumlandırılrsa da sivil toplum yasalarının, yazılı yasaların *yürütülmesinin* de güvence altına alınması gereklidir.

Çünkü adalet, hakkaniyet, tevazu, merhamet ve özel olarak, bize ne yapılmasını istiyorsak başkalarına da onu yapmak gibi doğa yasaları, bunlara uyulmasını sağlayacak bir gücün korkusu olmaksızın, bizi taraf tutmaya, kibre, öç almaya ve benzer şeylere sürükleyen doğal duygularımıza aykırıdır. Kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez (Hobbes, 1995, s. 127).

Hobbes’a göre insanların akıl yoluyla belirlenmiş barış amacı için her şeyi yapma özgürlüklerini bir iktidara devretmeleri toplumsal sözleşme ile yapılır. Kamunun hak ve yetkilerini devrettiği bu iktidar, Hobbes’ta bir kişi (monark) ya da bir kurul (kişilerin hepsinin iradelerini tek bir iradede birleştirecek olan) olarak tarif edilir. İnsanlar arası savaşa son verecek ve barışı tesis edecek, bu tek kişiliğin özünü, Hobbes devlet [civitas] ve ölümlü tanrı olarak adlandırır.

İnsanların mutluluk içinde yaşayabilmelerini sağlayacak böylesi bir genel güç kurmanın tek yolu; bütün kudret ve güçlerini, tek bir kişiye veya herkesin iradesini oyların çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyecek bir heyete devretmeleridir. Yani kendi kişiliklerini taşıyacak tek bir kişi veya bir heyet tayin etmeleri ve, herkesin, bu kişi veya heyetin, ortak barış ve güvenlikle ilgili işlerde yapacağı veya yaptıracığı şeylerin amili olmayı kabul etmesi; ve kendi iradesini o kişi veya heyetin iradesine ve muhakemesine de onun muhakemesine tabii kılmasıdır. Bu onaylamak veya rıza göstermekten öte bir şeydir; herkes herkese, senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılman şartıyla, kendimi yönetme hakkını bu kişiye veya bu heyete bırakıyorum demişçesine, herkesin herkesle yaptığı bir ahit yoluyla, hepsinin bir ve aynı kişilikte birleşmeleridir. Bu yapıldığında, tek bir kişilik halinde birleşmiş olan topluluk, bir Devlet, Latince Civitas olarak adlandırılır. İşte o Ejderha'nın veya, daha saygılı konuşursak, *ölümsüz tanrının* altında, barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz *ölümlü tanrının* doğuşu böyle olur” (Hobbes, 1995, s. 130).

Hobbes devletin özü olan bu kişiliği egemen, onun dışında kalan herkesi uyruk olarak adlandırır. Hobbes, egemenliğin ele geçiriliş yollarını ikiye ayırır. Bunlardan biri ‘doğal zor’ yoluyla egemenliktir. Doğal zor, bir kimsenin “kabul etmedikleri takdirde onları yok etme kudretiyle, çocuklarını ve onların çocuklarını yönetime boyun eğdirmesinde; veya düşmanlarını savaş yoluyla kendi iradesine tabii kılması ve ancak bu şartla hayatlarını bağışlaması” durumudur. Hobbes tarafından doğal zor yoluyla kurulan bir devlet “edinilmiş devlet” olarak adlandırılır. İkincisi “bir kişiye veya bir kurula, onun kendilerini başkalarına karşı koruyacağı inancıyla, tabi olmak için insanların gönüllü olarak kendi aralarında anlaşmaları” durumudur ve Hobbes tarafından ‘siyasal bir devlet veya sözleşme ile kurulmuş bir devlet’ olarak adlandırılır (Hobbes, 1995, s. 130). Hobbes için meşru devlet siyasal devlettir.

Böylelikle Hobbes’un toplumsal sözleşme kuramının üçüncü bağlamı, hak ve özgürlüklerini bir yetkiye devreden insanların gönüllülüğü ilkesidir. Devletin özü olan kişiliği taşıyan egemen/monark ise bu belirli amaç için yetkilerin gönüllü olarak devredildiği mercii olduğu için egemeni yıkmak, egemenin yetkilerine karşı gelmek, eleştirmek, uyuklar için yasaklanmıştır. Yargılama yapmak, savaş ve barışa karar vermek, ödüllendirmek ve cezalandırmak, şeref ve paye vermek egemenin yetkileri arasındadır. Bu yetkilerin ondan alınması yahut karşı çıkılması gönüllük ilkesi ile çelişecektir. Meşru iktidar, böylelikle Hobbes düşüncesinde, ‘can güvenliklerini’ koruyabilecekleri bir durumun ifadesi olan barışın tesisi amacına yönelik, bu ‘ortak’ amaçlarını gerçekleştirmek için, insanların bildikleri, kabul ettikleri yasaları yürütmesi için doğal özgürlüklerini gönüllülük uyarınca devrettikleri, yetkili monarkın ifadesidir. Monarkın yetkisinin ve meşruiyetinin sınırları, belirli kamusal bir amaca yönelen ve bilinir kılınmış araçlar olan yasaların yürütülmesi ile çizilmiştir.

1.1.2 Locke'ta Politik Meşruiyet: Mülk Güvenliği için Yargı

John Locke her ne kadar *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*'ye (birinci incelemenin sonuçlarını aktardıktan sonra) doğrudan doğa durumu tasviri ile başlasa da onun genel bilgi kuramsal yönelimi, bilginin kaynağının ne doğuştan, ne de gelenek olamayacağı ancak duyu deneyimleri olabileceği yönündedir.²² Locke, doğal hukukun doğuştan hukuk ile bir tutulamayacağını, doğuştanlık varsayımlarına dayanan hiçbir görüşün kabul edilemeyeceğini vurgular. Locke, siyasal iktidarın işleyişini, meşruiyetini ve kökenlerini doğru anlamak için, Hobbes gibi, sivil toplum öncesi bir yaşayışı olan insanın düşünülmesi gerektiğinden başlayarak, doğa durumunu, doğa yasaları altında bulunmak koşuluyla, tam bir özgürlük ve eşitlik durumu olarak tarif eder. Hobbes'tan farklı olarak Locke, doğa durumundaki insanların belirleyici özelliğini, insanların 'birbirlerinin can güvenliklerine zarar verme, birbirlerinin kurdu' olma bakımından eşitliklerine değil, 'birbirlerinin yargıcı olma' bakımından eşitliklerine yerleştirir. Doğa durumundaki eşitlik durumu, insanların "hiç kimsenin diğerinden daha fazla iktidar ve yetkiye sahip olmadığı, bütün iktidar ve yetkinin karşılıklı olduğu bir eşitlik durumudur" (Locke, 2018, s. 13). Daha sonra Locke, yaş, erdem, yetenek, liyakat, doğa, vefa, doğum, akrabalık, çıkarlar gibi unsurların bazı insanları diğerlerine üstün ve ayrıcalıklı kılabileceğini ancak bütün bunların doğa durumunda herkesin herkese karşı hükmetme eşitliği ile uyumlu olduğunu belirtir (Locke, 2018, s. 65). İnsanlar, Locke'a göre doğa durumunda, belirli hak ve adalet kavramlarına da sahiptirler ve birbirlerini bu ölçütlere göre 'yargılar' ve birbirlerini 'cezalandırırlar'. Cezayı gerektiren eylemin ölçütü doğa yasasıdır, bu yasa ise Tanrı tarafından verilen akıl olduğundan herkeste bulunur. Locke'un siyasi kuramında, Tanrı, akıl aracılığıyla, doğa yasalarının herkesçe bilinmesinin zemini olarak belirir.²³

²² Locke'un tüm siyasi kuramsal öğretisi ilahi otoriteyi temsil eden mutlak monarşi kuramlarına karşıt olarak kurulmuştur. Locke'un 1689 tarihli *Hükümet Üzerine İki Deneme* adı taşıyan metnin birinci bölümü olan *Hükümet Üzerine Birinci İnceleme: Bay Robert Filmer ve Yandaşlarının Yanlış İlke ve Temellerinin Keşfi ve Yıkılışı* isimli temel metni, siyasal iktidar olarak kutsal kraliyet hakkının temellerini, babalık iktidarına, ve eski ve yeni Ahit içeren İncil'e dayandırarak temellendirmeye çalışan Robert Filmer'in 1680 tarihli *Patriarcha* eserine karşı bir eleştiri olarak yazılmıştır (Locke, 2016). Robert Filmer'in Hobbes, Hugo Grotius, Aristoteles ve John Milton üzerine de eleştirel metinleri bulunmaktadır.

²³ Locke'un doğa yasalarını Tanrı ile tanıtlaması gerekçesiyle, Şenel, Locke'un genel bilgi kuramı ile siyasi kuramı arasındaki çelişkiye odaklanarak, siyasi kuramında ne doğa durumunu, ne toplumsal

Doğa durumunun, bu durumu yöneten, herkesi bağlayıcı bir doğa yasası vardır: Bu yasanın ta kendisi olan akıl, sadece kendisine danışacak olan tüm insanoğluna, herkesin eşit ve bağımsız olmasından dolayı, hiç kimsenin diğerinin yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ya da sahiplenmelerine zarar vermemesi gerektiğini öğretir (Locke, 2018, s. 17).

Hobbes ile kıyaslandığında, Locke'un konumlandığı 'insanların birbirlerine hükmetme bakımından eşitliği' nedeniyle doğa yasalarının kapsamının da 'dönüştüğü' görülür. Bu dönüşüm, Locke'un 'savaşın' nedenlerine ilerlemesi ile gerçekleşir. Locke'a göre doğal özgürlük durumunda insan sadece kendini koruma ilkesi ile değil, daha soylu bir 'amaç' için 'savaşa' sürüklenir. İnsanları savaşa sürükleyen bu 'daha' soylu amaç "bir insanın kişiliği üzerindeki haksız güce" karşı çıkmaktır (Locke, 2018, s. 30). Kişiliğin üzerindeki haksız güç, Locke'un genel bir anlatımla sahiplik [possession] kavramı ile ifade ettiği, insanın yaşamına, özgürlüğüne ve sahiplenmelerine saldıran güçtür. Savaşı doğuran neden bu 'kişiliğe' saldırı olan haksız güçtür. Haksız güç uygulamakla doğa yasasına yani akla aykırı davranan kişiyi Locke, saldırgan olarak adlandırır.

Saldırgan, doğa yasasını ihlal etmekle, Tanrı'nın, insanların karşılıklı güvenlikleri için eylemlerine koymuş olduğu önlem olan akıl ve ortak adalet kuralından başka bir kuralla yaşamak istediğini açıklamış olur ve böylece insanoğlu için zararlı hale gelir; insanları şiddet ve zarardan korumaya çalışan bağ saldırgan tarafından önemsenmez ve kırılır (Locke, 2018, s. 17).

Akıl aracılığıyla belirlenmiş doğa yasalarını tek doğa yasası olan 'barışı izleme' araçları, en temel doğal hakkı ise başta 'can güvenliği' olarak konumlandıran Hobbes'tan belirgin bir şekilde ayrı olarak Locke doğal durum içerisine özel olarak kişinin sahiplenmelerini de ekler, böylelikle doğal yasanın içerisine bu sahiplenmeleri korumaya yönelik *doğal* hak ve böylelikle bu hakka saldırı da bir *suç* olarak girer. Hobbes için ise adil/adil olmayan ve haklı/haksız kavramları sivil toplum öncesi bir doğa durumunda bulunmaz. Çünkü yasa, haktan farklı olarak iki değeri birbirinden ayıran ölçüttür ve bu ölçüt Hobbes'a göre sözleşme yani devlet öncesi durumda yoktur.

sözleşme kuramını ne de doğa yasasını böyle bir duyu yahut deneyim tecrübesine başvurmadan varsaydığını hatırlatır (Şenel, 1991, s. 338).

Bu nedenle, adil ve adil-olmayan kavramlarından söz edilebilmesi için, ahit sahiplerinin uymamakla elde etmeyi beklediklerinden daha büyük bir cezanın korkusuyla, insanları ahitlerini ifa etmeye eşit olarak zorlayacak ve terkettikleri evrensel hakkı telafi etmek üzere karşılıklı sözleşmeyle edindikleri mülkiyeti koruyacak bir zorlayıcı güç gereklidir, ve devletin kurulmasından önce böyle bir güç yoktur. Okullardaki adalet tanımından da anlaşılabilir: adalet herkese kendisinin olanı sürekli olarak vermek iradesidir. Bu nedenle, kendisinin olanın, yani mülkiyetin olmadığı yerde, adaletsizlik de yoktur; ve kurulmuş bir zorlayıcı gücün, yani devletin olmadığı yerde de mülkiyet yoktur; herkes her şey üzerinde hak sahibidir, dolayısıyla devletin olmadığı yerde, adalete aykırı hiçbir şey yoktur (Hobbes, 1995, s. 105).

Locke, doğa durumunda adalet ve hak ölçütlerinin *bir şekilde var* olduğunu ileri sürer. Sivil toplumu, doğa durumundan ayıran olgu, yasanın doğa durumunda, belirsiz, keyfi, öznel olarak *yürütülüyor* olmasıdır. Locke’a göre yasaların adalet sistemleri altında yürütülmesi, hak ve bireysel özgürlüğün güvence altına alınmasının koşuludur. Toplum yasalarının zemininde duran doğa yasalarının yürütülme yollarının güvence altına alınması talebi Locke felsefesinde toplumsal sözleşme kavramında ifadesini bulur. Locke için, toplumsal sözleşme kuramının ilk öncelikli bağlamı, Hobbes’taki gibi gönüllülük esaslı ölçütlerine bağlı olarak yasaların belirlenmesi değil, hâlihazırda doğa durumunda dâhi kabul edildiği varsayılan toplumsal yasaların ‘yürütülmesine dair güvencedir’. Sözleşmenin ikinci önemli bağlamı, yine Hobbes’ta olduğu gibi insanların yetenek, eğilim, duygu, his ve akıl bakımından birbirlerinden farklı olsalar da belirli bir ‘ortak amaç ve fayda’ ilkesi altında bir araya gelmeleridir. Ancak bu ortak amaç ve fayda, Locke için özellikle doğa yasasının yürütülmesindeki keyfilikğin sınırlandırılması talebidir. Hobbes ve Locke arasında sivil toplumun ayırıcını oluşturan öncelik sorunundaki dönüşüm iki farklı şekilde gelişir. İlk olarak Locke, doğa durumunda insanların her hâlükârda savaş halinde olduklarının gösterilemeyeceğini, barış durumunun doğa durumunda da hâkim olabildiğini belirtir. İkinci olarak ise Locke’un savaşın özgül nedenlerini ‘haksız güç’ olarak adlandırdığı ‘keyfi yargılama’ olarak belirlemesidir. Locke mülkiyetin, emek aracılığıyla edinilen özgül bir biçim altındaki mülkiyetin doğa durumunda da olduğunu, ancak savaşı doğuran etkenin sivil topluma ait farklı bir mülkiyet biçiminin (madenler ve para gibi saklanabilir ve biriktirilebilir mülkiyet) ortaya çıkışı olarak belirler. Sivil topluma ait sahiplik ilişkilerinin dönüşümüne bağlı olarak Locke, mülkiyet haklarının güvence altında yürütülme gereksinimini devletin ayırıcısı olarak konumlandırır. Locke özellikle bu türden mülkiyet ilişkilerine dair böyle bir sözleşmenin bulunmadığı modern devletlerarası ilişkilerin de halen doğa durumunda olduğunu belirtirken, ‘gerçek sivil

toplumun' ayracını, yasanın yürütülme iktidarının kamusal olarak bir yönetime devrine yerleştirir.

Tek bir beden içinde birleşmiş ve ortak bir yerleşik yasayla aralarındaki uzlaşmazlıkları karara bağlamaya ve saldırganları cezalandırmaya yetkili başvurulacak bir yargı organına sahip olanlar birbirleriyle sivil toplumdadırlar; ancak ortak bir başvuru organı olmayanlar, yeryüzünde demek istiyorum, hala doğa durumundadırlar; çünkü her biri, bir başka yargıcın olmadığı bu yerde, kendisi için bir yargıç ve yasanın yürütücüsüdür; bu da ... tam doğa durumudur (Locke, 2018, s. 94).

Sözleşmenin kurumsallaşmış yasalar aracılığıyla bilinir ve keyfi yollarla değiştirilemez belirli hükümler içermesini kişiliği oluşturan yaşam, sağlık, özgürlük ve sahiplenmelerin güvencesinin ön şartı olarak gören Locke, sözleşmeye katılım ve oylamadaki herkesin gönüllülüğü esasını Hobbes'tan farklı olarak sınırlar. Locke, bu sınırın gerekçesini, tüm insanların kamusal meclise katılamayacak hastalık durumları, devlet dışı mesleki uğraşları ve toplanma hallerinde doğacak fikir çeşitliliği, çıkar zıtlıklarının böyle bir herkesin onayının beklentisi önünde engel olması olarak verir. Locke, *Leviathan*'a da gönderme yaparak, “çoğunluğun geriye kalanlar adına karar veremediği yerde” toplanan kişilerin “tek vücut olarak hareket” edemeyecek ve “dolayısıyla derhal” dağılacaklarını belirtir (Locke, 2018, s. 107). Böylelikle herkesin değil ancak çoğunluğun onayı, belirli bir sayıdaki insanı, iktidar eylemi için yetkili kılar. Locke'a göre çoğunluğun onayı mantıksal olarak bütünün eylemi olarak kabul edilmelidir (Locke, 2018, s. 107). Böylelikle Locke için sözleşmenin üçüncü bağlamı çoğunluk onayıdır. “Çünkü belirli sayıdaki insan, her bireyin onayıyla bir topluluk oluşturdıklarında, topluluğu tek vücut olarak eylemde bulunma iktidarıyla tek vücut haline getirirler ki tek vücut olarak eylemde bulunmak ise sadece çoğunluğun iradesi ve kararı ile olur” (Locke, 2018, s. 106). Locke'a göre çoğunluğun herkes adına eyleme iktidarı olarak devlet [commonwealth], meşruiyet zeminini doğa yasalarında bulan yasama, yürütme ve federatif organlardan oluşur.

1.1.3 Rousseau'da Politik Meşruiyet: Eşitlik için Genel İrade

Rousseau, Hobbes ve Locke'da statik-evrensel mahiyette doğa yasası olarak beliren ahlaki ilkelerin çoğunun doğa durumundaki insana değil, sivil toplumdaki uygar insana ait olduğunu belirler. Rousseau, doğa durumundaki insanın sadece sivil toplum öncesi olarak değil, ama insanların *genel olarak* toplumsallaşmalarından önceki durumunun düşünülmesi gerektiğini ileri sürer. Rousseau'da doğa

durumundaki insan, tüm toplumsal koşullarından soyutlama yoluyla vahşi insan olarak tanımlanır. Rousseau'ya göre vahşi insan durumunda, sadece adil ve adil olmayan kavramları değil ahlaki kavramlar olan iyi ve kötü kavramları da yoktur, ahlak, toplumsallığın ürünüdür. Rousseau, doğal durumda bu kavramların olmamasını, bu durumda 'kabul edilmiş hiçbir görev' olmaması ile gerekçelendirerek, ahlak ve hakkın oluşmasının temel ayracının, iyi ve kötünün anlamının bilinmesi ve insanın özgür seçimi olduğunu vurgular. Öte yandan, Rousseau için vahşi insanda da özgür seçme iradesi bulunur, bu irade insanı temel olarak hayvandan ayıran unsurdur; "hayvanın bütün işlerinde her şeyi sadece doğa yaptığı halde, insan kendi işlerinin yapılmasına, özgür bir unsur sıfatıyla kişi olarak katılır. Biri içgüdüyle, ötekiyle özgür eylemiyle seçer ya da reddeder" (Rousseau, 2002, s. 95). Seçme iradesine dayanan özgürlüğü insanı hayvandan ayıran bir nitelik olarak konumlandıran Rousseau için toplumsal sözleşme kavramının kökeni özgür seçme iradesine dayanır.

Gerçekte, daha önceden yapılmış bir sözleşme olsaydı –seçim oybirliğiyle yapılmadıkça- azınlık için çoğunluğun seçtiğine katlanmak zorunluğu nerede kalırdı? Başlarına bir efendi getirmek isteyen yüz kişinin böyle birisini istemeyen on kişi adına oy vermeye ne hakkı olurdu? Oylarda çoğunluğa hak tanıyan yasa sözleşme ile meydana gelmiştir ve hiç değilse bir defa için, oybirliğini gerekli kılar (Rousseau, 1987, s. 24).

Rousseau sözleşme kavramını, hileli ve 'ideal' sözleşme olarak iki farklı bağlamda kullanır. Hileli sözleşme, mülk sahibi yasa koyucuların, özel çıkarları doğrultusunda yapılan bir anlaşmadır. Rousseau eşitsizliği sürdürmek için yapılmış olan bu sözde sözleşmenin ilkesini şöyle belirler; "Senin bana ihtiyacın var, çünkü ben zenginim, sense yoksulsun; öyleyse aramızda bir anlaşma yapalım: Bana hizmet etme onuruna erişmene izin vereceğim, şu şartla ki sana buyurma zahmetine girmemin karşılığı olarak elinde kalan az bir şeyi de bana vereceksin" (Rousseau, 2005, s. 49).

Rousseau dizgesinde hipotetik bir nitelik taşıyan ideal ve meşru sözleşmenin ilk bağlamı insanın seçme özgürlüğüdür. Rousseau, insanın kendi yaşamını koruma ve gözetme gereksiniminin vahşi insanda da bulunan en ilkel içgüdü olduğunu söylerken Hobbes'un doğal insan tasvirini destekler, ancak Hobbes'un doğal insanı diğerlerine karşı saldırmaya hazır ve kötü olarak betimlemesine karşı, o, insanı hemcinslerine ve diğer canlılara karşı merhametli bir vahşi olarak tanımlar. Hobbes ile savaş durumunun doğal insana, Locke ile özel mülkiyete ilişkin adalet hükümlerinin doğa yasalarına atfedildiği bir görünüm kazanması, Rousseau'yu insanlar arasındaki eşitsizlik,

güvensizlik ve savaş durumu gibi olguların doğrudan özel mülkiyetin doğuşundan kaynaklandığı belirlenimine götürür. “Doğa halinde hemen hiç bulunmayan eşitsizlik, gücünü ve artışını bizim yeteneklerimizden, insan aklının ilerlemesinden alır ve sonunda mülkiyetin ve kanunların yerleşmesiyle sabitleşir ve yasallaşır” (Rousseau, 2002, s. 160).

Rousseau için toplumsal sözleşme, Locke’ta belirlendiği gibi sivil toplum durumunda ortaya çıkan bir olgu olarak mülkiyetin korunması ve adalet gereksinimine dayanmaz, bizzatıhi özel mülkiyet olgusu siyasi eşitsizliğin başlatıcısı olması nedeniyle, sözleşme, hem biyolojik hem de mülkiyete dayalı eşitsizliği gidermek için gereklidir. Rousseau’nun sözleşme kuramının ikinci bağlamı, eşitliktir.

Her türlü toplum düzenine temel olması gereken düşünce... temel sözleşme, doğal eşitliği ortadan kaldırmak şöyle dursun, tam tersine, doğanın insanlar arasına koyduğu maddesel eşitsizlik yerine manevi ve haklı bir eşitlik getirir. İnsanlar güç ve zekâ bakımından olmasalar da, sözleşme ve hak hukuk yoluyla eşit olurlar (Rousseau, 1987, s. 32).

Rousseau’nun ideal olarak kurguladığı toplumsal sözleşme, genel iradenin bir ürünüdür. Özel irade genel irade ayrımı ile Rousseau, sözleşmenin meşruiyet temelini öznal çıkarlar doğrultusunda yönlendirilebilecek olan özel bir iradenin değil, genel iradenin ortak çıkarları olarak belirler; “toplumsal bağ kuran şey, bu birbirinden ayrı çıkarlar arasındaki ortak şeydir. Bütün çıkarların anlaştığı bazı noktalar olmasaydı hiçbir toplum var olmazdı. İşte toplum bu ortak çıkar açısından yönetilmelidir” (Rousseau, 1987, s. 35). Rousseau tarafından egemen varlık ve devlet, edilgin ve etkin olma ayraç ile ayrılır ve egemen varlık genel iradenin yürütülmesi olarak tanımlanır.

Bu birlik sözleşmesi, o anda, sözleşmeyi yapanların kişisel varlığı yerine, toplantıdaki oy sayısı kadar üyesi olan tüzel ve kolektif bir bütün oluşturur; bu bütün ortak benliğini, yaşamını ve istemini bu sözleşmeden alır. bütün öbür kişilerin birleşmesiyle oluşan bu tüzel kişiye eskiden site denirdi; şimdiyse cumhuriyet ya da politik bütün deniyor. Üyeleri ona, edilgin olduğu zaman devlet (état), etkin olduğu zaman egemen varlık (souverain), öbür devletler karşısında da egemenlik (puissance) diyorlar. Ortaklara gelince, onlar bir birlik olarak halk, egemen gücün birer üyesi olarak teker teker yurttaş, devletin yasalarına boyun eğen kişiler olarak da uyruk adını alırlar. Ne var ki bu terimler, çoğu zaman, birbirine karışır ve biri öbürü yerine kullanılır; belirlice kullanılırken bunları birbirinden ayırt edebilmesini bilmek gerekir (Rousseau, 1987, s. 26-27).

Böylelikle sözleşmenin üçüncü bağlamı, Rousseau için ortak amaç doğrultusunda politik bütünlük oluşturan genel iradenin yetkesini, kendi özgürlükleri olarak tanımlarıdır. Rousseau’ya göre “... toplum sözleşmesi şöyle özetlenebilir: Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel istemin buyruğuna verir

ve her üyeyi bütünün bölünmez bir parçası kabul ederiz” (Rousseau, 1987, s. 26). Rousseau için genel irade, bir bütünsel kişi olarak tanımlandığından sözleşmenin yasalarına bağlılık, özgürlüktür; “Egemen varlık, kendi yalnız bir tek bakımdan görebildiği için, kendi kendisiyle sözleşme yapan bir kişi durumundadır. Bu da gösterir ki halkın bütünü için hiçbir zorunlu temel yasa yoktur ve olamaz, hatta toplum sözleşmesi bile” (Rousseau, 1987, s. 28).

Rousseau, yasama gücünü oluşturan egemen varlığı bütün ve bölünemez olarak tanımlayarak, yargı, yasama, yürütme ve federatif kurumların birbirinden ayrı konumlandırılmasını bu tip ayrılıkların öznel çıkarlar tarafından yönlendirilmesinin mümkün olduğunu tespit ederek eleştirir. Yine aynı gerekçeyle Rousseau’ya göre, milletvekilleri halkın temsilcileri olamaz. Genel iradede ancak yasalar doğrudan halk toplantılarında halk oylamalarının onayına sunulduğu zaman bahsedilebilir.

Egemenlik hangi nedenlerden ötürü başkasına aktarılamazsa, yine aynı nedenlerden temsil de edilemez. Egemenlik başlıca genel isteme dayanır, genel istemse temsil olunamaz; ya genel istemdir ya değildir, ikisinin ortası olamaz. Buna göre, milletvekilleri milletin temsilcileri değildirler ve olamazlar. Olsa olsa geçici işlerinin görevlileri olabilirler; hiçbir kesin karara da varamazlar. Halkın onamadığı hiçbir yasa geçerli değildir, yasa sayılmaz (Rousseau, 1987, s. 109).

Rousseau genel iradeyi yasama gücü olarak, hükümeti ise yürütme gücü olarak tanımlar; hükümet, “yurttaşlarla egemen varlığın karşılıklı ilişkilerini sağlamak amacıyla kurulmuş, gerek yasaları yürütmek, gerekse politik ve toplumsal özgürlükleri sürdürmekle görevli, aracı bir bütündür” (Rousseau, 1987, s. 69). Hükümet, devlet ile egemen varlık arasında bir kurumdur. Meşruiyetini, genel iradeyi temsil eden yasalardan alır. Rousseau, aslında yasa ile toplumsal sözleşmeyi birbirinden ayırır; “hükümet bir sözleşme işi değil, yasa işidir” (Rousseau, 1987, s. 115). Yasaların da meşruiyet zemini genel iradeyi temsil eden toplumsal sözleşmedir ki bu sözleşme dahi kalıcı ve sürekli bir anlaşma olarak algılanamaz, çünkü halkın bu sözleşmeyi feshetme hakkı her zaman bulunur.

1.2 Anahatlarda Kant Metafiziği

Empiristlerin doğa durumundaki keyfiyetin karşısı olarak ortak amaç, yasa ve yürütme yollarının kamusal ‘belirlenimine’ verdikleri değerin yanı sıra kamusal yasaların meşruiyet zemini olarak işlev görececek ilkelerin statik-evrenselliğine yönelik

bir arayış bu dönemde sürmektedir ki -bu düalizmden Hegel'e değin çıkılamaz- bu arayışın somutlaşması değişmez ve sabit bir yönde konumlandırılan insan doğası, doğal yasa, toplumsal sözleşme gibi hipotetik kavramlarda görünür. Öte yandan empirist yaklaşım, nesneyi ve izlenimleri, bilincin önüne koyduğunda tüm hakikat/gerçeklik ölçütleri tarihsel ve koşullu bilgiler olarak kalır. Bu çelişki doğrudan Hume felsefesinde netlik kazanır. Kant dizgesinin oluşum dinamiklerini tespit edebilmek için bu geçişi incelemek elzemdir.

Metafizik nasıl olanaklı bir bilim olabilir? transandantal felsefenin temel sorusudur. Kant'ın bu soruyu oluşturmasının tarihsel gerekçesi 'kendisini dogmatik uykularından uyandırdığını' bildirdiği David Hume'un²⁴ nedensellik eleştirisi ile sentetik a posteriori bilgi kuramsal yolda statik-evrensel ilkelere ulaşamayacağını belirlemesidir. Hume'un çağa ve özellikle Kant felsefesine etki eden 'nedensellik' eleştirisi, sentetik a posteriori bilgi kuramsal yaklaşım ile varılan yargıların daima olumsal ve koşullu kalacağı sonucuna dayanır. Hume, nedensellik bağıntısını şöyle ifade eder: "Bir nesnenin ardından başka bir nesnenin gelmesi ve ilkinin benzer bütün nesnelerin ardından ikincisine benzer nesnelerin gelmesi. Veya başka bir deyişle, ilk nesne var olmasaydı, ikinci nesne asla var olamazdı" (Hume, 2017, s. 75). Hume, nesneler arasında zorunlu bir nedensel bağıntı belirleniminin yapılamayacağını ileri sürer. Nedensellik Hume'a göre, yalnızca bir olayın diğerini takip etmesi olgusunun tekrarına bağlı olarak akılda üretilen bir bağıntıdır. Hume, nedensellik kavramını, insanın tarihsel ve tikel tecrübeleri sonucu akıl tarafından üretilen bir ide olarak belirler.

²⁴ David Hume (1711-1776), dönemin düalist perspektifi içerisinde duyuşal deneyim ve zihnin kategorileri arasındaki bilgi kuramsal öncelik sorununa dâhildi. İskoç Aydınlanmasının öncülerinden olan Hume deneyimin temelini doğrudan duyuşal sezgiler olarak alıyordu. "Hume, bilgi edinmek için deneyden başka bir kaynağımız olmadığı varsayımından hareket ediyordu. Locke için olduğu gibi onun için de deney, ya fiziksel duyuşlar yoluyla, ya da kendi zihnî süreçlerimiz üzerine düşünmekle edinilen deneylerdir" (Stace, 1986, s. 70).

Fakat birçok tekbiçim örnek zuhur ettiğinde ve aynı nesnenin ardından aynı olay geldiğinde, neden ve bağlantı mefhumunu üretmeye başlarız. O zaman yeni bir duygu ya da izlenim hissederiz, yani düşüncede ya da muhayyilede bir nesne ile genelde ona eşlik eden şey arasında alışkanlık gereği bağlantı kurarız (Hume, 2017, s. 77).

Hume’a göre akıl, tikel bir örnekte olguların birbirlerini izleme olayının gözlemlenmesi ile tüm gelecekte de aynı zorunlu bağıntının çıkacağını iddia edemez. Eş deyişle koşulları belirli olguların gözlemleri ile kurulan neden-etki bağıntısına ilişkin bir yargı, statik-evrensel bir yargı olarak öne sürülemez.

Doğal bir nesne ya da olay karşımıza serildiğinde, hiçbir deneyim olmadan, salt bir bilgelik ya da iç görü yoluyla buradan hangi olayın türeyeceğini keşfetmemiz ya da kestirmemiz veya öngörümüzü belleğimiz ve duyularımızın doğrudan erişebildiği o nesnenin ötesine taşımamız imkânsızdır. Tikel bir olayın ardından başa bir olayın geldiğini gözlemlediğimiz bir örnek ya da deneyden sonra bile, genel bir kural oluşturma ya da benzer durumlarda ne olacağını önceden söyleme hakkı elde etmeyiz, ne kadar eksiksiz ya da kesin olursa olsun, sadece tek bir deneyden hareketle doğanın tüm seyri hakkında hükümde bulunmak affedilemez bir düşüncesizlik olarak görülür. Ama belli türde bir olay her örnekte bir başka olayla bir arada gerçekleşiyorsa, biri gerçekleştiğinde diğerrinin de gerçekleşeceğini önceden söylemek ve herhangi bir varoluş ya da olgusal durum hakkında bize güvence verebilecek yegâne şey olan bu muhakemeye başvurmakta artık hiçbir çekince duymayız. Bundan böyle nesnelerden birine neden, diğerrine de sonuç deriz. Aralarında bir bağlantı olduğunu, birindeki bir gücün bir şekilde diğerrini ürettiğini ve mutlak bir kesinlikle ve en güçlü zorunlulukla işlediğini varsayabiliriz (Hume, 2017, s. 73).

Ya da benzer şekilde, Hume’a göre bu deneyim –tikel tecrübelerle dayanan deneyim- olmadan yani bir nesnenin diğerrini takip ettiği görülen ilk deneyim gerçekleşmeden, bir nesnenin ortaya konulmasıyla diğerrinin de zorunlu olarak ortaya çıkacağı varsayılamaz. Kısaca Hume’a göre bu bağıntı, a priori olarak, henüz tecrübe gerçekleşmeden ileri sürülemez. “Tek istisna, ilk başta bir olayı diğerrinden çıkarsayamayacak olmamızdır, oysa çok sayıda tekbiçim deneyimin ardından şu an bunu yapabiliriz” (Hume, 2017, s. 77). Öyleyse, Hume’a göre güvенеebileceğimiz tek şey, -Hume’un zorunluluk olarak adlandırdığı- tamamlanmış tecrübelerin sınırlarıdır. Zorunlu bağıntı, Hume’a göre yalnızca tecrübelerle sınırlı bir yargı olarak ortaya çıkar. “Dolayısıyla bir nesnenin diğerrıyla bağlantılı olduğunu söylediğimizde, tek kastettiğimiz düşüncemizde bir bağlantı edindiklerini ve her birinin varoluşunun kanıtları haline gelmelerini sağlayan o çıkarımı doğurduklarıdır” (Hume, 2017, s. 74). Hume’a göre tikel/duyusal/tarihsel deneyimlerden yola çıkılarak kurulan tüm yargılar böylelikle sadece sentetik a posteriori yargılardır ki onlar statik-evrensel olma anlamında bir hakikat ölçütü olamazlar. Problem artık Hume felsefesinin sonuna gelindiğinde açıktır ki eğer statik-evrensel bir denek taşı öne sürülecekse, akla ve de tarihsel/duyusal içeriklere önsel [a priori] olmalıdır ki bu türden bir denek taşı

doğuştan idelerin kapsamlı eleştirisi ile tam anlamıyla meşruluğunu yitirmiştir. Kant'ın, nedensellik eleştirisi a priori bir temel ileri sürümünün meşruiyetini sarsan Hume ile gelinen bilgi kuramsal noktada bir ayrıma gitmesi gerekir. Ya statik-evrensel bir denek taşı öne sürümünden tamamen vazgeçilecek ya da a priori ilkelerin olanağını bulmak üzere yeni bir metafizik inşa edilecektir.

Kant, nesnel ve zorunlu bir ilke belirlenememesinin metafiziğin güvenilirliğini sarsacağını düşünür. Kant'a göre Hume, nedensellik ilkesini yalnızca tecrübelere dayanan bir bağıntı olarak belirlemekle, nesnel ve zorunlu ilkelerin bilimi olan metafiziği de şüpheli bir konuma getirir.

Hume'un nedensellik kavramını duyumcu (sensüalist) açıdan eleştirisine Kant'ın itirazı şuradadır: Hume, nedenselliği izlenimleri art arda gelmesinin çağrıştırdığı psikolojik kaynaklı bir kurala indirgemıştır ve bu durum, kavramın objektif ve zorunlu geçerliğini tartışmalı hale getirmiştir. Hume'a göre bizdeki nedensellik düşüncesi (ide) psikolojik kaynaklıdır; çünkü bizim bu düşünce içinde kavradığımıza inandığımız fenomenler arası bağıntı, gerçekte görüye dayanır (Cassirer, 2007, s. 246).

Kant'ın tabiriyle eski metafizikte, a priori neden kavramı nesnel ve zorunlu olma işlevini sürdürebilmek için öznenen önce ve de geleneksel metafizikte olduğu gibi Tanrı gibi zorunlu bir nedenin varlığının varsayılmasını gerektirmekteydi. Daha açık bir tabirle; a priori neden, öznenin ötesinde kalan bir varlığı ve bağıntıyı varsayar ki Kant'a göre Hume'un eski metafiziği referans alarak karşı çıktığı bu bağlantının bilinemezliğidir.

Kant'a göre Hume, neden-sonuç ilişkisini çözümlerken kötü metafiziğe, yani bu ismi hak etmeyen metafiziğe meydan okumaktadır. Hume'un çözümlemesi, nedenin sonuç ile ilişkisini a priori düşünmenin, yani tüm deneyime öncel ve ondan bağımsız olarak düşünmenin imkânsız olduğu sonucuna varır. Hume'a ve onu takip eden Kant'a göre bu ilişki deneyimde mevcut olmayan zorunlu bir bağlantıyı varsayar. Oysa Hume'a göre nesnel zorunluluktan kaynaklandığı düşünülen neden-sonuç bağlantısı aslında basit bir çağrışım, yani bir nedenden sora belli bir sonucun geldiğini deneyimleme alışkanlığımızdan kaynaklanır. Sonuç olarak Hume'a göre, neden-sonuç ilişkisini deneyimden bağımsız, a priori olarak değerlendiren ve tüm akıl yürütmelerini bu varsayım üzerine kuran metafizik, daha da kesin olarak kötü metafizik, pek mümkün değildir (Rockmore, 2019, s. 37).

Rockmore'un belirttiği gibi, Kant'a göre Hume'u a priori temellerin bilinemezliği problemine yönlendiren deneyimde mevcut olmayan ve akla a priori bir bağlantının varsayılmasıdır. Kant, ancak deneyimde mevcut olan bir bağlantı bulunabilirse bu bağlantının a priori bir zeminin olanağı olarak iş görebileceği ve Hume'un şüpheliğinin bu yolla aşılabileceğini ileri sürer. O halde nesnel ve zorunlu bir ilke sağlayamayacak olan tikel tecrübelerden doğmayacak ama yine de 'deneyimde

mevcut bulunan' bir bağlantı var mıdır? Kant, a priori bir bilme türü olduğuna ilişkin kanıtı, matematik ve teorik fiziğin fiiliyatlarından alarak, nesnel ve zorunlu a priori yargıların insan bilgisinde edimsel olarak bulunduklarını göstermenin kolay olduğunu belirtir. Kant, bu bilimlerin temelinde de o güne değin bilindiği gibi analitik a priori değil, sentetik a priori yargılar olduğunu ve sentetik a priori yargıların bu bilimlerin güvenilir bilimler olmalarının temelini oluşturduğunu belirtir. Metafiziğin güvenilir bir bilim olarak olanaklı olmasının olanağı sentetik a priori yargıların olanağının belirlenmesine ve metafiziğin kavram ve yargılarının da bu olanaklar üzerine yeniden inşa edilmesine bağlıdır. Kant'a göre sentetik a priori yargının olanağının 'deneyimde mevcut' olduğu bu bilimlerin aracılığıyla gösterilebilir.

Neyse ki Metafiziğin bir bilim olarak gerçek olduğunu hemen kabul edemeyecek olsak güvenle diyebiliriz ki bazı saf sentetik a priori bilgiler, yani Saf Matematik ve Doğa Bilimi, gerçektir ve verilmiştir; çünkü her ikisi de, kısmen sırf akıl aracılığıyla zorunluluklu bir şekilde kesin oldukları, kısmen de deneyden gelen genel anlaşıma aracılığıyla ama buna rağmen deneyden bağımsız oldukları her yerde bilinen önermeler içerirler. Demek oluyor ki hiç olmazsa itiraza uğramayan bazı sentetik a priori bilgilerimiz vardır ve bu bilgilerin olanaklı olup olmadıklarını sormamız gerekmez (çünkü gerçektirler); verilmiş olanların olanağının ilkesinden bütün diğerlerinin de olanağını türetebilmek için, nasıl olanaklı olduklarını sormamız yeter (Kant, 2000, s. 23, §4).

Kant sentetik a priori yargının *kanıtını* saf matematik ve teorik fizikten alır ve onların da *aslen bilindiği gibi* analitik a priori değil sentetik a priori olarak inşa edildiğini göstermeyi hedefler. Böylelikle matematik ve teorik fiziğin olanağını oluşturan sentetik a priori yargının olanağının, metafiziğin de bir bilim olarak kurulmasının olanağını oluşturduğunu belirler. Takip eden bölümde Kant'ın sentetik a priori yargının olanağını ve özgür nedensellik idesini geliştirme yolu ele alındı.

1.2.1 Saf Aklın İdesi: Özgür Nedensellik

Kant'ın Kopernik Devrimi ile analogi kurarak tanıttığı transandantal öğretisinin temeli, nesne ve özneyi düalist yolda ele alması ile başlar. Bu düalist yolun temelinde, a priori statik-evrensel bir zorunluluk ölçütünün olanağını oluşturma hedefi yatar. Tüm transandantal özgürlük projesi için Kant'a göre ilk öncelikle, insanı düalist bir varlık olarak tasarlamak gerekmektedir. Çünkü eğer insan, doğa nedenselliğine bağlı ve duyular tarafından yönlendirilen bir varlık olarak ele alınırsa özerklikten bahsedilemeyecektir. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin başında özgür bir istencin düşünülebilmesi için kendinde şey [ding an sich] ve fenomen ayrımı yapmanın zorunluluğunu vurgular.

Bu durumda bir ve aynı varlık, söz gelimi insan ruhu söz konusu olduğunda istencinin özgür olduğunu ve gene de aynı zamanda doğa zorunluluğuna altgüdümlü olduğunu e.d. özgür olmadığını açık bir çelişkiye düşmeden söyleyemedim; çünkü ruhu her iki önermede de bir ve aynı anlamda, eş deyişle genelde şey olarak (kendinde şey olarak) almışımıdır ve önceleyen bir eleştiri olmaksızın başka türlü alamazdım. Ama eğer Eleştiri nesnenin bir görüngü olarak ve bir kendinde şey olarak ikili bir anlamda alınması gerektiğini öğretmede yanılmıyorsa, eğer anlık kavramlarının çıkarsanması doğruysa, ve buna göre nedensellik temel ilkesi yalnızca ilk anlamdaki şeyleri üzerinde, eş deyişle deneyimin nesneleri oldukları ölçüde şeyler üzerinde geçerliyse, ama bu nesneler ikinci anlamda alındıklarında bu ilkeye altgüdümlü değillerse, o zaman bir ve aynı istencin görüngüde (görülebilir eylemlerde) zorunlu olarak doğa yasasına uygun olduğu ve bu düzeye dek özgür olmadığı ve öte yandan bir kendinde şeye ait olarak o yasaya altgüdümlü olmadığı ve dolayısıyla özgür olduğu hiçbir çelişkiye düşmeksizin düşünülebilir (Kant, 2008, s. 36, BXXVII-BXXVIII).

Kant'ın kendinde şey ve fenomen ayrımının temelinde felsefenin töz arayışından vazgeçmesi gerektiği belirlenimi yatar. Töz belirlenimlerine ilişkin bir soruşturmayı Kant, eski metafiziğin yanılgısı olarak ifade eder. Kant'ın tözlerin nesnel gerçekliğine ilişkin bilgiden vazgeçiş ile metafizik yeni bir anlam kazanır. Spekülatif bilgi Kant'ın *tözün nesnel gerçekliğini bilinç için kanıtlayamamış olduğu yönünde eleştirdiği eski metafiziği* imler. Kant, öne sürer ki eğer a priori olan, öznel deneyim dışında yahut öncesinde varlık taşıyan bir ide/töz/yargı olarak alınırsa, Hume'un eski metafiziğe yönelen savında haklılık payı vardır. Eski metafizik, a priori olanı özneye önsel bir töz olarak [Tanrı] konumlandığı için hükmünü yitirmiştir. Kant bunu genel olarak insan akli için skandal olarak ve belirlenememiş 'dışımızdaki şeyler' olarak ifade eder.

... dışımızdaki şeylerin (ki giderek iç duyumuz için bile bilginin bütün bir gerecini bunlardan türetiriz) varoluşlarının yalnızca inanç üzerine kabul edilmesi ve bundan kuşku duyabilecek birinin doyurucu hiçbir tanıtlama ile karşılanamaması felsefe ve evrensel insan usu için her zaman bir skandal olarak kalacaktır (Kant, 2008, s. 43, BXL*).

Felsefi tarihte töz belirleniminin ifadesi olan kendinde şey, Kant tarafından bilinemez ama düşünülebilir bir kavram olarak bırakıldıktan sonra, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde geliştirilen bilgi kuramsal yolu fenomenden başlar. Kant fenomeni duyusal bir sezginin belirli olmayan nesnesi olarak tanımlar. Nesnenin tasarım yetisi üzerindeki bir etkisi duyusal olarak, bu duyusal sezginin belirli olmayan nesnesi ise fenomen [Erscheinunng] olarak adlandırılır. Fenomende iki yan bulunur; fenomende duyuma karşılık düşen madde ve fenomenler çoklusunu düzenlenebilir kılan biçim (Kant, 2008, s. 77-78, A20-B34). Kant madde ve biçim ayrımını, uzay ve zamanın gerçekliği ve idealliği ayrımı doğrultusunda yapar. Fenomenler çoklusunu düzenlenebilir kılan uzay ve zamanın idealliği, saf görüler olarak, uzay ve zamanın gerçekliğine a prioridirler. Deneyimin öznel koşullarını nesnel ve zorunlu olarak

belirleyen saf görüler olarak uzay ve zaman “duyuların ya da duyumun edimsel bir nesnesi olmaksızın bile, anlıkta yalnızca duyarlılığın bir biçimi olarak a priori yer alır” (Kant, 2008, s. 78, A21-B35). Kritik felsefede düalist yönde konumlandırılan iki zihin yetisi ayrılır; görü [Anschauung] ve zihin [Intellect]. “Kant’ın eleştirel düşünce sisteminde bu iki yetinin, kendiliklerinden birbirlerine temas edemeyecek şekilde ayrı olmalarından anlaşılması gereken, söz konusu iki faaliyetinin şartlarının ve imkânlarının ayrı olmasıdır” (Kovanlıkaya, 2006, s. 79). Kesişmez yönde konumlandırıldığı için bu iki yetinin bağlantısını kuran üçüncü yeti ise hayal gücü yetisidir [Einbildungskraft]. Bu üç yeti ile birlikte fenomeni tesis eden yargılar, neden ve töz kategorilerini de içinde bulunduran saf anlama yetisi [Verstand] kategorilerinde gerçekleşir. Saf anlama yetisi kategorilerinde tesis edilen yargıların a priori koşulları ise koşulsuz saf akıl [Vernunft] idelerinde sentezlenir. Koşulsuz ideler, kritik felsefedeki koşulların *tümleyici* kavramlarıdır. Kant, felsefi tarih boyunca idelerin varlık belirleniminde konumlandırılması yönündeki aklın talebini, eski metafiziğin bir yanılgısı olarak ifade eder. Kant’a göre eski metafiziğin yanılgısı idelerin aşkın kullanımını uygulamalarıdır. Kant ideleri kullanımına göre içkin ve aşkın olmak üzere iki anlamda ele alır.²⁵

²⁵ İdelerin içkin ve aşkın kullanımına göre mantık da böylelikle ikiye ayrılır. Kant genel mantığı ideler hakkında töz belirlenimleri yapan [organon olarak] mantık, transandantal mantığı ise düzenleyici [kanon olarak] işlev yüklenmiş mantık olarak adlandırır “Gene de böylesine gösterişli bir sanatın iyeliğinde eşit ölçüde aldatıcı bir çekicilik yatar, çünkü içeriği açısından ne denli boş ve yoksul olsak da tüm bilgimize anlağın biçimini verir, öyle ki yalnızca yargıda bulunma için bir kanon olmasına karşın, genel mantık sanki en azından nesnel önesürümler aldatmacasının edimsel üretilişi için bir organonmuş gibi kullanılmış, ama böylelikte gerçekte kötüye kullanılmıştır. Genel mantık bu sözde organon işlevinde alındığı zaman Eytışim olarak adlandırılır” (Kant, 2008, s. 69, A60-B85). Diyalektik de idelerin içkin ve aşkın kullanımına göre transandantal ve doğal diyalektik olarak ayrılır. “Aşkınsal diyalektik öyleyse aşkın yargıların yanılsamalarını ortaya sermekle ve aynı zamanda bunların aldatıcılığına karşı önleyici olmakla yetinecektir. Ama yanılsamanın (mantıksal yanılsama gibi) bütünüyle yitmesi ve bir yanılsama olmaya son vermesi -bu hiçbir zaman diyalektiğin yerine getirebileceği bir şey değildir... O zaman arı usun doğal ve kaçınılmaz bir diyalektiği vardır, ve bu acemi birinin bilgideki eksiklikten ötürü içine düşüreceği, ya da herhangi bir sofistin akıllı insanların kafalarını karıştırmak için yapay olarak yarattığı bir eytışim değildir. Tersine bu engellenmeyen bir yolda insan usuna bağlı olan ve uydurmaları ortaya serildikten sonra bile aldatmacaları sona ermeyecek ve durmaksızın usu her zaman giderilmeleri gereken sapıncılara düşürecek bir diyalektiktir” (Kant, 2008, s. 338, A298-B354).

Aşkınsal ideaların iyi ve dolayısıyla içkin kullanımları vardır, gerçi imlemleri anlaşılmadığı ve edimsel şeylerin kavramları yerine alındıkları zaman uygulamada aşkın ve tam bu nedenle aldatıcı olabilseler de. Çünkü kendinde idea değil ama yalnızca kullanımı tüm olanaklı deneyim açısından ya *aşkın (transzendent)* ya da *içkin (immanent)* olabilir ve bu ya tam olarak sözde ona karşılık düşen bir nesne üzerine ya da yalnızca anlağın ilgilendiği nesneler açısından genel olarak anlak kullanımı üzerine yöneltilmesine göre böyledir (Kant, 2008, s. 607, A643-B671).

İdelerin nesne/töz kurucu kullanımları onların aşkın kullanımlarını ifade eder. Kant’a göre idelerin aşkın kullanımlarının kaçınılmazlığı, aklın daima sürmüş ve sürecek olan doğal bir yanılgıya eğilimi olmasındandır. Akıl bir yargıda bulunabilmek için bir bütünlük idesine ulaşmak zorundadır. Kant, tüm koşulların bütünlüğü istemini aklın doğal diyalektik eğilimi olarak konumlar. Koşulsuz idelerin içkin kullanımları ise bu bütünlüğün saf koşulsuz ide olarak ve ideleri yalnızca düzenleyici [kanon] olarak konumlandırılmasıdır.

Us verili bir koşullu için koşullar (ki anlak tüm görüngüleri sentetik birliğin koşulları olarak bunların altına getirir) yanından saltık bütünlük isteminde bulunur ve bu yolla kategoriyi aşkınsal ideaya çevirir; çünkü görgül senteze ancak onu koşulsuza (ki hiçbir zaman deneyimde değil, ama yalnızca ideada bulunur) dek sürdürerek saltık tamamlanmışlık verebilir (Kant, 2008, s. 435-436, A400-B436).

Koşulsuz idelerin ifadesi kritik felsefede numenlerdir. Bu birliklerin koşulsuz olmalarının güvencesi, saf anlama yetisi kategorilerine sınırlanmalarına bağlıdır. Anlama yetisi [Verstand] ile akıl [Vernunft] ayrımının zemini de bu sınırla belirlenir. Saf akıl kavramları olarak idelerin içkin kullanımları, onların yalnızca anlama yetisi kategorilerinin bir düzenleyicisi olarak kullanımlarına bağlıdır. Akıl, yalnızca saf anlama yetisi ile dolaysız bir bağlantı içindedir. Kant, anlama yetisi kategorilerini, olanaklı deneyim nesnelerine [fenomenler] ilişkin biçimlerin sentezleri olarak tanımlar. Bu kategoriler de a priori’dir, fenomene önceldir. Duyusal tikel deneyimden gelebilecek yeni bir şey hiçbir biçimde saf akıl kavramları olan a priori kategorileri değiştirmeyecektir. Aklın birliği, deneyim kurallarının tikel deneyim tecrübelerine, a priori sezgiler olan uzay ve zamanın fenomenin duyusal sezgilerine yaptığı gibi deneyimin birliğini oluşturmaz -ki koşulsuzluğunu da bu içerikten tam bağımsız yolda konulmasında bulur. “Gördük ki anlağın kendisinden türettiği her şey, deneyimden ödünç alınmamasına karşın, gene de yalnızca deneyimde kullanılmak üzere anlağın elindedir” (Kant, 2008, s. 290, A236-B295). Böylelikle ideler, transandantal koşulsuz birliklerin kavramlarını oluştururlar. Kant, anlama yetisi kategorilerini sentezleyerek bir bütünlük oluşturan saf akıl idelerine dair dört antinomi belirler. Saf aklın teorik

alandan pratik alana geçişini yönlendirecek olan antinomi özgürlüğe ilişkin antinomidir. Kant, bu antinomiye doğuran tezleri şöyle verir;

[Sav:] Doğa yasalarına göre nedensellik kendisinden evrenin görüngülerinin tümünün türetilebileceği biricik nedensellik değildir. Bu görüngüleri açıklamak için bir de özgürlük yoluyla nedenselliği varsaymak zorunludur.

[Karşısav:] Hiçbir özgürlük yoktur, tersine evrendeki her şey yalnızca doğa yasalarına göre olur. (Kant, 2008, s. 462-463, A444-B472).

Kritik felsefedeki içkin, meşru ve düzenleyici kullanımı ile sınırlanan ve bu inceleme için önem taşıyan koşulsuz ide, savda dile getirilen özgür nedensellik idesidir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde biçimsel bir olanak olarak konumlandırılan özgür nedensellik idesi, Kant'ın hem ahlak metafiziğinin hem de politik kuramının zeminini oluşturur. Takip eden bölümde Kant'ın ahlak metafiziği ele alındı.

1.2.1 Pratik Aklın Nesnel Gerçekliği: Ahlak Yasası

Kant, kritik felsefe ile metafiziğin statik-evrensel ilkelerin bilimi olmasının olanağını veren sentetik a priori yargının olanağının soruşturulmasını [teorik akıl alanı] felsefi hedefi olarak alır. Sentetik a priori yargının olanağı, metafizik nesneler olarak alınan özgürlük, ölümsüzlük ve Tanrı kavramlarına da statik-evrensel bir yön tayin etmenin olanağını [pratik akıl alanı] verir. Saf akıl, nesnelere nesnel gerçeklik verdiğinde pratik akıl olarak adlandırılır.²⁶ Teorik akıl nesnesini yalnızca 'belirlerken', pratik akıl ona 'gerçeklik' verir. Kant dizgesinde, özgürlük, Tanrı ve ölümsüzlük kavramları deneyimden gelecek hiçbir denek taşıyıcı *tanınması gereken* koşulsuz ideler olarak görünürler. Kant, teorik akıl sınırlarında sadece bir olanak olarak düşünülen idelere saf pratik akıl yetisinin 'nesnel gerçeklik' vereceğini belirtir.

²⁶ Çitil, Kant'ta pratik aklın tam anlamıyla koşulsuzca, özgür bir neden olarak, aklın istemeyi belirleyen bir neden olarak tamamen fiili kılabilirdiği tek örneğin summum bonum: en yüksek iyi olduğunu vurgular. Çitil ek olarak, Kant için pratik aklın bir nesneyi fiili olarak üretmesinin, düşüncede var kılma olduğunun altını çizer. "Burada bir yapıp etme, bir şeyi varetme gibi bir pratikten değil de, bir nesnenin düşünülmesinden, düşünülerek varkılınmasından söz ediyoruz" (Çitil, 2023, s. 55).

Dolayısıyla teorik olarak bilinmese ve doğrudan doğruya kavranamasa da, bu idelerin olanaklılığı, bu pratik açıdan kabul edilebilir, edilmelidir de. Bunun için hiçbir iç olanaksızlık (çelişme) taşımamaları, pratik bakımdan yeter. Burada, teorik akılla karşılaştırıldığında yalnızca öznel kalan, bununla birlikte, teorik akıl gibi saf, ama pratik olan bir akıl için nesnel geçerliği de bulunan bir kabulün temelini buluyoruz; böylelikle özgürlük kavramı aracılığıyla, Tanrı ve ölümsüzlük idelerinin nesnel gerçekliği ve bu kavramları kabul etme hakkı hatta bunları (saf aklın gereksinimi olarak) kabul etmenin öznel zorunluluğu yaratılıyor (Kant, 1999(a), s. 4-5).

Kant'a göre özgürlüğün olanağının bilindiği olgu genel ahlak yasalarıdır. Özgürlük *genel olarak* özgür bir istencin varlığının yüklemidir ve *genel anlatımını* ahlaki öğretilerde bulur. Özgürlüğün bilincine genel olarak ahlak yasaları ile varılır ancak bu koşulsuz özgür nedensellik idesi değildir. Çünkü genel pratik ilkeleri kapsayan ve pratik bilgelik adı verilen ahlak yasaları, genel olarak ele alındığında, içeriğe ilişkin bir istemenin yargılarını içerir ve içerik daima, duyuşal içerik olarak değişkendir ve ahlak yasaları içeriği birlikte ele alındığında, yalnızca deney önermeleridir ki deney önermeleri Kant'ın daha öncesinden Hume ile tartışmalarından sonra vardığı gibi, statik-evrensel bir ilkenin kendisinden türetileceği zemin değildir.

Bir deney önermesinden zorunluluk (ex pumice aquam) çıkartmayı istemek, bununla da bir yargıya sahici genellik (onsuz, hiçbir akıl çıkarımının olamayacağı, dolayısıyla, en azından kabul edilen bir genellik ve nesnel zorunluluk olan ve hep bunu gerektiren, analogi yoluyla yapılan çıkarımın da olamayacağı sahici genellik) sağlamayı istemek düpedüz çelişmedir (Kant, 1999(a), s. 13).

Özgür nedensellik Kant'ın da belirttiği gibi herhangi bir saf pratik ilkedir. Bu türden birçok saf pratik ilke tasarlanabilir. Özgürlükten gelen nedensellik yasası da aklın saf bir pratik ilkesidir. Ancak pratik bir ilke henüz nesnel değildir. Pratik maksimler [Maximen] ve pratik yasaların [praktische Gesetze] her ikisi de pratik ilkedirler [praktische Grundsätze]. Ancak ilkelerinin koşulunun öznel olması durumunda saf bir pratik ilke, maksim olarak adlandırılır. Eğer bu ilkenin koşulu her akıl sahibi varlık için geçerlilik taşıyorsa pratik yasa olarak adlandırılır. Böylelikle maksim, öznel bir ilkenin koşulunu, yasa, nesnel bir ilkenin koşulunu ifade eder.

Pratik ilkeler, altına birçok pratik kuralın girdiği genel bir isteme belirlemesini taşıyan önermelerdir. Taşındıkları koşul, özne tarafından yalnız kendi istemesi için geçerli görüldüğünde, öznel dirler ya da maksimlerdir; bu koşul, nesnel, yani her akıl sahibi varlığın istemesi için geçerli olarak tanındığında ise, nesnel dirler ya da pratik yasalar (Kant, 1999(a), s. 21).

Kant'a göre saf aklın tek başına yasa koyucu olması için, yani tam olarak özgür bir neden olarak düşünülebilmesi için, yasanın, eylemi değil ama eyleme nedenini, istemeyi değil ama isteme nedenini belirlemesi gereklidir. Kant pratik bir ilkenin duyuşal içeriklerine bağlılığının, genel olarak adlandırıldığında ben-sevgisi ya da

mutluluk genel ilkesi altında toplanabileceğini ileri sürer. “Bütün içerikli pratik ilkeler, ilke olarak bir ve aynı türdendir ve ben-sevgisi ya da kişinin kendi mutluluğu genel ilkesinin altına girerler” (Kant, 1999(a), s. 24). Kant bu temelde, aşağı arzulama ve yüksek arzulama yetisi arasında ayrım yapar. İstemeyi belirleyen neden, öznel içerik değil ama nesnelleştirilebilecek olan biçim ise yüksek arzulama yetisine aittir “Bütün içerikli pratik kurallar, istemenin belirlenme nedenini aşağı arzulama yetisine yerleştirirler ve istemeyi yeterince belirleyen sırf biçimsel yasalar olmasaydı, o zaman yüksek bir arzulama yetisi kabul edilemezdi (Kant, 1999(a), s. 25). Ahlak yasalarının statik-evrensel bir yön tayin edilebilecek yönü böylelikle Kant için yasanın biçimidir. Yasa koyucu biçim, içeriklerinden soyutlandığında, Kant’ın ahlak metafiziğinde, istemenin nedeni kavramsallaştırmasına götürür.

Pratik bir ilkenin içeriği, istemenin nesnesidir. Bu nesne, ya istemeyi belirleyen nedendir, ya da değildir. Nesne istemeyi belirleyen neden ise, istemenin kuralı deneysel bir koşula (yani belirleyen tasarımın haz ve acı duygusuyla olan ilgisine) bağlıdır; dolayısıyla pratik bir yasa olamaz. Şimdi bir yasayı bütün içeriğinden, yani (belirleyen neden olarak) her türlü isteme nesnesinden ayırırsak, geriye genel bir yasa koymanın biçiminden başka bir şey kalmaz (Kant, 1999(a), s. 30-31).

Yasanın biçimi, istemeyi saf bir isteme olarak belirleyen bir neden olarak konumlandırıldığında, pratik aklın otonomisinin olanağını oluşturur. Ahlak yasaları doğa yasasından ayrımı bakımından ‘zorunlu’ değil ‘gerek’ [Sollen] formundadır. Kant, bu ayrımın insanın saf bir akıl varlığı değil aynı zamanda antropolojik bir insan olması dolayısıyla yapılması gerektiğini ifade eder.

Ama istemesi yalnızca akıl tarafından belirlenmeyen bir varlık için, bu kural bir buyruktur yani eylemde bulunmaya nesnel zorlayıcılık dile getiren bir “gerek” ile belirtilen bir kuraldır ve eğer akıl istemeyi tam olarak belirleseydi, eylem kaçınılmazcasına bu kurala göre olurdu anlamına gelir (Kant, 1999(a), s. 22).

İnsan varlığı ikili yönde homo noumenon ve homo fenomenon olarak tasarlandığından, saf aklın her zaman için isteme nedenini belirleyen etmen olması mümkün değildir. İstemenin öznel ilkeleri olan maksimlerin, her zaman tikel eğilimlere yenik düşmesi mümkündür. Dolayısıyla, maksimin genel bir yasama ilkesi de olabilmesinin imkânı saf aklın, insanın duyusal doğası ve tikel eğilimleri üzerinde bir zorlayıcı ilke olarak işlemesidir. Kant’a göre ahlaki bir yükümlülük, ancak içsel zorlama kavramı ile mümkündür.

Böyle bir istemenin yasayla ilgisi, yükümlülük adı altında bağımlılıktır, ki bu yalnızca akıl ve onun nesnel yasası tarafından da olsa, bir eyleme zorlanmayı belirtir. Bu eyleme de ödev denir, çünkü tutkular tarafından uyarılan (ama bunlar tarafından belirlenmeyen, dolayısıyla da yine özgür olan) kişisel bir tercih, öznel nedenlerden çıkan bir dileği birlikte getirir, bu yüzden de saf nesnel belirleyici nedene sık sık ters düşebilir, bundan dolayı da içten ama düşünsel bir baskı diye adlandırılan pratik aklın bir karşı koyuşuna ahlaksal bir zorlama olarak gereksinme gösterir (Kant, 1999(a), s. 37).

Kant'a göre bu 'gerek' formu, onu öznel bir maksimden ayıran nesnel zorlayıcılık zeminini taşıyorsa, yani pratik bir ilkenin koşulu da nesnelse, bir buyruktur [ein Imperativ]. “Demek ki buyruklar nesnel olarak geçerlidirler ve öznel ilkeler olan maksimlerden büsbütün farklıdır” (Kant, 1999(a), s. 22). Kant buyrukları saf ya da deneysel olarak koşullanmış buyruklar olmak üzere ayırır. Koşullu bir buyruk [hypothetical imperative] şu ya da bu eylemin şu ya da bu etkisini, amacı olarak alan bir buyruktur. Koşulsuz bir buyruk [categorical imperative] genelde bir istemeyi değil istemenin nedenini belirlemeyi *amacı* olarak alır. Saf aklın yasa koyucu olabilmesinin koşulu olan bir ahlak yasasının ifadesi ise koşulsuz buyruk [categorical imperative] olarak belirlenir. Kritik dizgede saf pratik aklın ilk temel yasası olan kategorik buyruk [Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft] şöyle belirir; “Öyle eyle ki senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin [Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten können]” (Kant, 1999(a), s. 35). Saf pratik aklın kategorik buyruk aracılığıyla ilk *nesnel gerçeklik* verdiği idesi, duyulur üstü bir doğanın yasası olan özgür nedensellik idesidir.

Ahlak yasası, gerçekte özgürlük aracılığıyla nedenselliğin bir yasasıdır, dolayısıyla da duyular üstü bir doğanın olanağının yasasıdır; nasıl ki duyulur dünyasındaki olayların metafizik yasası, duyusal doğanın nedenselliğinin bir yasasıdır. Böylece bu ahlak yasası, teorik felsefenin belirlemeden bırakmak zorunda kaldığı şeyi, yani kavramı teorik felsefede yalnızca negatif olan bir nedenselliğin yasasını belirler ve bu kavrama ilk defa nesnel gerçeklik sağlar (Kant, 1999(a), s. 54).

Kant, yasaya uygun eylemi 'ödev'[Pflicht] olarak tanımlar; “Eğilimden gelen bütün belirleme nedenlerini olanaksız kılmasıyla, bu yasaya göre nesnel pratik eyleme ödev denir” (Kant, 1999(a), s. 89). Ancak eylem, bir ve aynı şekilde görünüşe gelebilirse de her ikisi de ahlakî bir eylem olarak görülemez. Bu noktada *ödev* *uygun* eylem ile *ödevden dolayı/ödev uğruna* eylem ayrımı doğar. Ahlaklı eylem, Kant'a göre sadece ve sadece ödevden dolayı yerine getirilen eylemdir.

Kant bu karşıtlığı, <<ödeve dayanan>> isteme ile eğilimlerden gelen isteme arasındaki karşıtlığı, başka bir kavram çifti ile daha gösterir ki biz, bu kavramları, Kant'ın bilgi teorisinden tanıyoruz. Bu karşıt kavramlar, form ve maddedir. Bilgi teorisinde, bilginin maddesi, duyu verileri; formu da, salt algı formları olarak zaman-mekan ile anlama yeteneğinin favorileriydi. Kant'ın teorisine göre, bilginin bu formları, a priori kavramlar ve algı formları olarak, süjenin formlarıdır. Bunun tam benzeri ile, yani form ve madde ile, salt pratik akla göre davranan insanın eylemlerinde karşılaşıyoruz. İnsanın eylemlerinin maddesi, insanın doğal varlığına bağlı duyulara, eğilimlere, isteklere amaç olarak verilen yarar değeri ve hedeflerdir. Ahlaklı eylemler, <<iyi niyet>> ten doğan eylemlerdir. Bunların amacı, isteme yeteneğinin apriori formlarında, istemenin salt formunda bulunur (Heimsoeth, 1993, s. 129-130).

Ödev kavramı *genel olarak* yasaya uygun eylemin ifadesidir, ancak yasaya uygun eylem, yalnızca dışsal olarak görüldüğünde yasalılık, eylemin nedenini belirleyen öznel maksim ödev uğruna yasaya uymayı niyeti olarak taşıyorsa ahlaklılık olarak ayrılır.

Demek ki ödev kavramı, nesnel olarak, eylemin yasaya uygunluğunu ister; öznel olarak, yani maksimleri bakımından ise, -istemenin yasayla belirlenmesinin tek yolu olarak-yasaya saygı ister. Ödeve uygun eylemde bulunmuş olma ile ödevden dolayı, yani yasaya saygıdan dolayı eylemde bulunmuş olma bilinci arasındaki fark buna dayanır. Bunlardan birincisi (yasallık), istemeyi belirleyen nedenler sırf eğilimler olsaydı, yine de olabilirdi; ikincisi ise (ahlaklılık), yani ahlaksal değer, eylemin yalnızca ve yalnızca ödevden dolayı, yani yasa uğruna yapılmasında aranmalıdır (Kant, 1999(a), s. 89-90).

Eğer eylem, sadece ödev uğruna gerçekleşiyorsa, niyet yani 'eylemin ruhu' ahlakidir. Ödev uğruna ve ödeve uygun eylem ayrımı, Kant'ın hak öğretisinde ele alınacak olan içsel zorlama alanı olan ahlakilik ile dışsal zorlama alanı olarak hukuk arasındaki ayrımını olanaklı kılar. Kant ödev uğruna/ödevden dolayı ödevin bilincini, tek ahlaki güdü olarak belirlediği yasaya saygı olarak tanımlar. "İstemenin yasaya özgürce ama yine de bütün eğilimlere, -hem de kişinin kendi aklınca- uygulanan kaçınılmaz bir baskıyla birlikte boyun eğmesinin bilinci, yasaya duyulan saygıdır" (Kant, 1999(a), s. 88-89).

Kategorik buyrukların iki bileşeni bulunmaktadır. Eylemin öznel nedenleri ve nesnel ilkeler. Kant'ın ahlak metafiziğinde, eylemin öznel nedenleri, öznelararası farklılığı işaret eden tüm duyusal, eğilim, mutluluk, yarar vs. olumsal gerekçelerinden arındırıldığında, yani saf maksimin biçimi olarak düşünüldüğünde nesnel bir ilke de olabilme imkânı sunar. Aslında tüm kategorik buyruklar, tek bir nesnel ilkeye bağlıdır: evrensellik ilkesi. Bunu, Kant ödev buyruğu olarak ortaya koyar. "eyleminin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun" (Kant, 2002, s. 38). Saf istenç, pratik akıl, özgür nedensellik ve kategorik buyruklar insanın homo noumenon olarak düşünülür bir dünya üyesi olarak

tasarımına bağlanır. Düşünülür dünya üyeleri akıl sahibi varlıkların eylemlerinin ahlaki değerini belirleyen tek ölçüt ise evrenselleştirme testidir, “eylemin maksimi sınıp, bir doğa yasasının biçimini genel olarak alamıyorsa ahlakça olanaksız bir maksimdir” (Kant, 1999(a), s. 77).

Kant’a göre tarih boyunca ahlak yasaları empirik haz ve acı verme yönlerinden ele alınan ‘iyi’ ve ‘kötü’ye göre belirlenmiş olduğundan daima koşullu ve olumsal kalmıştır. Pratik aklın temel nesnesi ‘en yüksek iyidir’ ve ahlak yasası, iyyinin ne olduğuna göre belirlenemez. Çünkü iyi ve kötüyü belirleyen nedenler daima tarihsel ve öznel olarak değişken, olumsal nedenlerdir ve zorunluluk taşımazlar. Oysa ahlak yasasının kendisi iyyiyi öncelediği takdirde saf bir iyi idesine ulaşılabilir. “Ahlak yasasını bir nesne olarak iyi kavramı değil, aksine ahlak yasası ilk önce iyi kavramını –bu adı kayıtsız şartsız hakettiği ölçüde- belirler ve olanaklı kılar” (Kant, 1999(a), s. 71). Pratik aklın nesnesi olarak iyi, duyulur üstü bir şeydir ve duysusal görüş yoluyla ortaya çıkamaz (Kant, 1999(a), s. 76). En yüksek iyi, erdem ve mutluluğun sentetik birliğidir. Erdem ve mutluluğun maksimleri birbirlerinden tamamen ayrı türden oldukları için, erdem ve mutluluğun birlikteliği, ahlaki bir yönde en yüksek iyi kavramının olanağının transandantal olarak ortaya konulmasına bağlıdır. Kant, erdemi mutluluğa sahip olma değil, ‘mutluluğa layık olma’ olarak tanımladığında Epikuros ve Stoacılar tarafından geliştirilen erdem ve mutluluk kavramlarına bir sentez önerir. Kant, en yüksek iyyiyi, yalnızca bir isteme nesnesi değil, ahlak yasası ile saf istemenin kavramı ve saf istemeyi belirleyen neden olarak konumlandırır. Transandantal felsefede en yüksek iyyinin ve bu iyyiyi hedefleyen iyi niyet, yükümlülük, ödev gibi kavramların insan için bağlayıcılığının/insanın yükümlülüğünün gerekçesi sorusu, pratik aklın ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı postullalarını zorunlu kılar.

Kant’ın hak metafiziğinin tüm ilkelerinin zemini pratik akıldır. Takip eden bölümde hak metafiziği kapsamında transandantal felsefede politik meşruiyetin kaynağı ele alındı.

1.2.2 Kant'ta Politik Meşruiyetin Kaynağı: Özel Mülkiyetin Güvencesi İçin Dışsal Yargıç/Egemen

Kant'ın hukuk öğretisi kategorik buyruk aracılığıyla nesnelere gerçeklik veren saf pratik akılda temellendirilir ve temel olarak *Ahlak Metafiziği*'nde ele alınır.²⁷ Doğa nedenselliğini model olarak alan ancak insanın düalist yapısından dolayı sadece birer buyruk olarak ortaya çıkan ahlak yasaları, hukuki yasaların ve etik yasaların ortak yargılama ölçütüdür. Öte yandan saf ahlak, içsel özgürlüğün ilkelerini belirlerken, hak, dışsal özgürlüğün ilkelerini belirler. Bu iki yasama türü, eylemlerin yasaya sadece dışsal yönden uygunluğu yahut yasanın eylemin içsel teşvik zemini de olması bakımından ayrılırlar. Ahlak ile hukuk arasındaki bu fark, ahlak metafiziğinde belirlenen, ödevden dolayı ve ödevde uygun eylem arasındaki ayrıma dayanır. Kant, eylemlerin dışsal olarak yargılandığı takdirde özgürlüğün ilkelerine uyması durumu yasalı, niyetlerinin kategorik buyruğa uyması durumu ahlaki olarak adlandırır.

Doğa yasalarına karşı, özgürlüğün yasaları ahlaki yasalarlardır. Bu yasaların, yalnızca dışsal eylemlere ve onların yasalarla uygunluğuna hukuki yasalar (juridical laws); fakat onlar aynı zamanda yasaların kendilerinin eylemlerin belirlenme zemini olmasını gerektirdiğinde, etik yasalar, ve o zaman denilebilir ki eylemin hukuki yasalarla uygunluğu eylemin yasallığı (legality), etik yasalarla uygunluğu eylemin ahlakiliğidir (morality) (Kant, 1991, s. 214).

Kant'a göre bütün bir kapsamı içerisinde hak, bireylerin seçim özgürlüklerini, “özgürlüğün evrensel yasasına uygun biçimde birleştirilebileceği koşulların toplamıdır” (Kant, 1991, s. 56). Kant, hakkın buyruğunu şu yolda konumlandırır; “Hakkın evrensel yasası böylelikle, öyle dışsal yolda eyle ki seçiminin özgür kullanımı, evrensel bir yasaya uygunlukla herkesin özgürlüğüyle bir arada bulunabilsin” (Kant, 1991, s. 57). Kant'ın hak buyruğu genel ödev yasasının karşısındadır. Kant haklı eylemi şöyle konumlandırır. “Eğer herkesin özgürlüğü ile evrensel yasaya uygunlukla birlikte bulunabiliyorsa, ya da herkesin seçim özgürlüğünün kendi maksiminde evrensel yasaya uygunlukla bir arada bulunabiliyorsa her eylem haklıdır” (Kant, 1991, s. 56).

²⁷ Kant'ın *Ahlak Metafiziği* [*Metaphysics of Morals*] [*Die Metaphysik der Sitten*], 1797 yılında *Hukuk Öğretisinin Metafiziksel İlk İlkeleri* [*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*] ve *Erdem Öğretisinin Metafiziksel İlk İlkeleri* [*Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*] başlıklarıyla yayınlanan iki metnin birlikte basımıdır. *Ahlak Metafiziği*, hukuk öğretisi ve erdem öğretisi olarak iki alt başlığa ayrılır. Bu inceleme kapsamında ilk bölüm ele alınır.

Kant'ın hukuk ve ahlak ayrımı, içsel ve dışsal zorlama ilkeleri arasındaki farka dayanır. Hukuk, ahlaktan farklı olarak dışsal eylemlerin alanıdır ve dışsal zorlama ilkesine dayanır. Dışsallık ve içsellik arasındaki bu fark, insanın homo noumenon ve homo fenomenon olarak düalist yapısında temellenir. İnsanın bir homo noumenon/saf özgür istenç olarak homo fenomenon yanı üzerindeki nedensel belirleyiciliği içsel zorlama (ahlak) ilkesine dayanırken, homo fenomenon yanı üzerindeki belirleyici nedensellik ise hukuk ilkesini oluşturur. Bu bakımdan Kant'a göre katı hak [strict right] ile yalnızca dışsal zorlamanın olanağı anlaşılabilir. "Katı hak ... herkesin özgürlüğü ile bir arada var olabilecek dışsal zorlamayı kullanma imkânının ilkesine dayanır (Kant, 1991, s. 57).

Kant, sivil hukukun dayandırılacağı dışsal zorlama imkânının ilkelerinin bulunduğu alanı özel hukuk olarak adlandırır. Bu ayrım, empiristlerdeki doğal yasalar ile sivil toplum yasaları ayrımına denk düşer. Kant, doğal hukuk ve sivil hukuk ayrımını, sivil hukukta dışsal bir yasa koyucu olması belirlenimi ile yapar. Kant'a göre dışsal yasa koyucusu olmadığı halde, akıl için a priori geçerlilik taşıyan yasalar, doğal yasalar. Doğal yasaların işlevi dışsal yasa koyucunun meşruiyet zeminini oluşturmalarıdır.

Mecburi yasalar dışsal yasa koyucusu da olabilen, dışsal yasalar [leges externa] olarak adlandırılır. Onların arasında akıl tarafından a priori zorunlu olarak tanınabilenler, hatta dışsal yasa koyucusu dahi olmaksızın gerçekten dışsal fakat doğal yasalar, fiili dışsal yasa koyucular olmaksızın (onlarsız yasalar da olmazdı) bağlayıcılığı olmayan yasalar pozitif yasalar olarak adlandırılır. Dışsal yasamayı yalnızca pozitif yasalar içerir gibi kavrayabilir; fakat yasa koyucunun (yalnızca seçimi aracılığıyla diğerlerini bağlayan otoritesi) otoritesini kurabilecek olan doğal yasa, hala onu öncelemek durumundadır (Kant, 1991, s. 51).

Kant, doğal hak ve toplumsal hak ayrımının, empirist öğretilerdeki gibi sivil yasaların meşruiyet zemini belirleme bakımından aynı işlevi görse de özel hukuk ve sivil hukuk ayrımı olarak konulması gerektiğini belirtir. Çünkü doğa durumunda da bir toplumsallıktan ve haklardan da bahsedilebilecek olmasına rağmen, hak metafiziğinde asıl husus, özel mülkiyeti (dışsal senin ve benim olanı) sivil yasalarla güvence altına alması işlevi görecektir sivil hukukun ve onun zeminini oluşturacak a priori akıl ilkelerini belirlemektir. Böylelikle Kant, hukuk metafiziğini özel hukuk ve sivil hukuk ayrımında geliştirir;

Doğal hakkın en yüksek bölümlendirilmesi, (bazen yapıldığı gibi) doğal ve sosyal hukuk ayrımı olamaz; onun yerine doğal ve sivil hukuk ayrımı olmalıdır, önceki özel hukuk ve sonraki sivil hukuk olarak adlandırılır. Doğa durumu sosyal olana değil sivil olana karşıt olduğu için, doğa durumunda da kesin olarak bir toplum olabileceği fakat sivil toplum (sivil yasalarla senin ve benim olanı güvence altına alan) olamayacağı için. Bundan dolayı doğa durumu özel hukuk olarak adlandırılır (Kant, 1991, s. 67).

Kant'ın doğal hak olarak belirlediği tek hak, doğa yasası formülasyonunda dile getirilen ahlaki özgürlük hakkıdır. Özel hukukun da temelinde duran bu buyruk, öznenin kendi eylem maksimlerini evrensel bir yasa olabilecek şekilde düzenleyebilme yetisini ve seçim özgürlüğünü ifade eden otonomi ilkesidir. Böylelikle özel hukuk ile sivil hukuk arasındaki ayrım tekrar belirginleşir. Sivil hukuk, eylemlerin nedenselliğinin içsel değil dışsal bir yasa koyucu tarafından belirlendiği alandır. Böylelikle hukuk ile ahlak arasındaki ayrım belirginleşir, 'katı hak' etikle karışmamış saf hak olarak, dışsal zorlama ilkesine bağlıdır.

Yalnızca tamamen dışsal bir hak bundan dolayı katı hak olarak adlandırılabilir (dar anlamıyla hak). Bu aslında herkesin bir yasaya uygun olarak zorlama bilincine dayanır; fakat eğer saf kalmaksa mevzubahis, bu yasa ile uyumlu seçimini belirleyen bir teşvik olarak bu bilince başvurulmamalıdır ve başvurulamaz (Kant, 1991, s. 57).

Kant, sivil hukuk ilkelerini özel hukuk kapsamında gerekçelendirir. Sivil hukuk Kant'ın ayrımına göre doğrudan özel mülkiyeti güvence altına alma anlamına geldiği için, özel hukuk da doğrudan dışsal senin ve benim olanın olanağının ilkelerini kurar. Kant, pratik aklın otonomi ilkesini duyusal, fiziksel, empirik tüm içeriklerden bağımsız bir yolda konumlandığı için, hukuki ilkelerin de bu yönde yani a priori akıl ilkeleri olabilecek şekilde konumlandırılması gereklidir.

Kant, dışsal senin ve benim olanın olanağının ilkelerini kurarken, ilk olarak fiziki sahiplik ve düşünülebilir sahiplik (intelligibiler besitz/bloß-rechtlicher Besitz) ayrımı yapar. Sahipliği kullanımın öznel koşulu olarak konumlandırıran Kant, saf hukuki sahipliği "bir nesneyi elde tutmadan zilyetlik (detentio)" olarak tanımlar (Kant, 2022, s. 88). Pratik aklın izin verici yasası olarak adlandırılan hukuki postulat buna bağlı olarak şöyle belirlenir; "Bir şeyleri sadece seçimimin nesnesi olarak düşünmek için, onun hakimiyetim altında olduğunun bilincinde olmam yeterlidir, böylece seçimimin her bir nesnesini objektif olarak bana veya sana ait olabilecek birşeyler olarak görmek ve işlem yapmak pratik aklın a priori koşulu olmaktadır" (Kant, 2022, s. 89).

Kant’a göre seçimin üç nesnesi olabilir. İlk seçim nesnesi, fiziksel bir eşyadır. Kant bu eşyanın mülkiyetini şöyle anlatır; kişi, fiziksel olarak sahibi olmadığı kendisi dışında bir nesnenin (maddi nesne), edimsel olarak -iddia edebildiği sürece- sahibi olduğunu öne sürebilirse, benimdir diyebilir. Böylece Kant, bir elmanın birinin elinden alıp kaçan kişinin, elma elinden alınarak kaçırıldığı için değil, ama elmaya sahip olan kişi bu elma benimdir iddiasında bulunduğu için haksızlık yaptığını ileri sürer (Kant, 2022, s. 90).

Kant’a göre ikinci seçim nesnesi; birinin bir şeyi yerine getirmesinin seçimidir (praesatio). Kant’a göre biri, bir şey için bir söz verdiğinde, söz verilen kişi, verilen sözün fiilinin icrasından bağımsız olmak üzere, bu seçimin, yani bu sözün kendisinin (kişinin) olduğunu iddia edebildiği sürece, bu seçim, söz olarak kişinin sahipliğindedir (obligatio activa). “Bu yüzden zamansal koşullarla sınırlandırma olmaksızın ve böylece empirik sahiplikten uzak olarak bu nesnenin zilyeti olduğunu düşünebilmeliyim” (Kant, 2022, s. 90-91).

Kant’a göre üçüncü seçim nesnesi, statü bakımından başka biridir. Bu biri, istenci ötekine bağlı olarak belirlenen biridir: bir evli kadın, bir çocuk, bir hizmetçi ve genel olarak hane halkına dahil olan biri. Kant’a göre bu ahlaki kişilerin sahipliğini ileri sürebilmenin gerekçesi, onların benim güç ve kudretim altında olması değildir. Kant’a göre, bu birileri zorlamadan kaçsa, başka bir mekân ve zamana gitseler dâhi, sadece hukukî olarak mevcut oldukları ve kişi bunu ileri sürebildiği sürece, onun mülkiyetindedirler (Kant, 2022, s. 91).

Kant, içsel özgürlük ve dışsal özgürlük arasında açıkça ayırım koymuş olmasına karşın, a priori sahiplik ile empirik sahiplik (elde tutma) arasındaki ilişkinin analitik olduğunu ileri sürer. Böylelikle iddia eder ki eğer biri, öbür tarafın onayı olmadan, elinden elmayı alıp kaçarsa, içsel özgürlüğünü de etkiler. Kant, *possessio noumenon* kavramının uygulandığı nesneyi burada *possessio phaenomenon* olarak değil kendinde şey olarak aldığını belirtir (Kant, 2022, s. 92). Fakat dışsal bir eşyanın sahipliği iddiası, zaman ve mekân koşullarından bağımsız olmayı gerektirir. Bu noktada dışsal senin ve benim olan arasındaki sentetik bir birlik söz konusudur. “Artık aklın görevi, empirik zilyetlik kavramının dışına çıkan böyle bir önermenin a priori olanaklı

olduğunu göstermektedir” (Kant, 2022, s. 93). Kant bu sentetik a priori olanağı birleşik istencin idesini ifade eden sözleşme idesinde kurar.

Kant, birleşik istencin *idealliği* olarak sözleşme idesine, yeryüzü toprağının tüm dünya üyeleri tarafından ortak sahipliği kavramından ulaşır. Kant’a göre belirli bir toprak parçasının sahipliği özel bir seçimdir. Kant, toprağın yer yüzündeki ortaklaşa herkese ait olması (doğuştan gelen ortak sahiplik) kavramından yola çıkarak, bu a priori genel istencin özel mülkiyete izin verdiğini söyler. “Zilyet belirli bir toprak parçasını ilk zilyetliğine geçirme yoluyla kazanır, bunu da kendisini özel kullanımında engellemeye kalkan herkese karşı haklı olarak (jure) karşı çıkma yoluyla yapar” (Kant, 2022, s. 93). Bu genel istenç, Kant tarafından, kullanım için toprağın ortak sahipliğinin gerekmesi ve bunun da bir sözleşmeyi gerektirmesi gerekçesiyle ortak bir istencin idesi olarak konumlandırılır.

Bu toprak parçasının ilk topluluğu ve böylece toprağın üzerindeki şeyler objektif (hukuki-pratik) gerçekliği olan bir idedir. Bir varsayım olan en eski toplumsan (communio primaeva) kesinlikle ayrılır, çünkü böyle bir topluluk kurgulanmış bir topluluk olurdu ve bir sözleşmeden doğmuş olmalıydı ve bu sözleşmeyle herkes özel zilyetliğinden feragat etmiş ve feragat ettiği zilyetlikle diğerlerinin zilyetliğinin birleşmesiyle ortak zilyetliğe dönüşmüş olmalı ve tarih buna ilişkin kanıtlar içermeliydi. Fakat böyle bir süreç ilk zilyetliğe geçirme olarak görülür ve buna dayanılarak herkesin kendi ayrı zilyetliği temellendirilebilirdi ve temellendirilmeliydi, ama böyle bir süreç bir çelişkidir (Kant, 2022, s. 94).

A priori öznel zilyetlik olanağını içeren topluluk zilyetliği, Kant’ın her ilk ele geçirme hakkının olanağını kuran a priori idesi olarak, sözleşme idesini karşılar.

Böylece ilk zilyetliğe geçirme bir hukuki nedene (titulus possessions) kendisine yeterli olan haiz ve bu hukuki neden ilk ortak zilyetliktir ve şu söz ‘bir şeyleri elinde bulunduran mutludur’ (beati possidentes) önem taşır, çünkü doğal hukukun temel ilkesine göre zilyetliğini elinde bulunanı açıklama yükümlülüğü bulunmamaktadır. Ve bu temel ilkeye göre ilk kez bir şeyi zilyetliğe alma kazanım için hukuki sebep oluşturur ve her bir ilk zilyet bu hukuki nedene dayanabilir (Kant, 2022, s. 95).

Kant, dışsal fiziki nesne, bir başka kişinin istenci ve bir kişinin istencine bağlı bir süje üzerindeki mülkiyet haklarını zamansal ve mekânsal koşullarından soyutlayarak *possessio noumenon* kavramına ulaşır. Özel hukuk kapsamında, ortak istenç idesinde zemin bulunduğu gibi tüm süjelerin, birbirlerinin istençlerine karşı yükümlülükleri vardır, ancak bu henüz zorlayıcı bir hukukun alanı değildir, dışsal zorlama ilkesi sadece bu ortak istenç idesinde temel bulan yasa koyuculuğun olduğu sivil hukuk alanında bir yaptırım taşır.

Burada tek taraflı bir istenç herkes için dışsal ve böylece tesadüfi zilyetlik bağlamında zorlayıcı yasa olarak hizmet edemez, çünkü bu evrensel yasalara göre özgürlüğü ihlal ederdi. Sadece herkese ödev yükleyen istenç, bu nedenle kolektif genel (ortaklaşa) ve güçlü istenç herkese bu güvenceyi verebilir. Fakat gücün eşlik ettiğı koşulları altında bulunan durum, sivil durumdur. Bu nedenle sadece sivil durumda bir dışsal benim ve senin var olabilir (Kant, 2022, s. 101).

Kant, özel hukuk/doğal hukuktan sivil hukuka geçme postulatının gerekçelerini şöyle konumlandırır. İlk olarak, özel hukuk alanında hak iddialarında bir çekişme yaşandığında, karar verecek yetkin bir yargıç yoktur.²⁸ İkinci olarak, sùjeler ortak istenç idesi birlikte birbirlerine karşı bir tür yükümlölük zaten taşıyor olsalar da insanlar “bir şiddet maksimi ve kötü niyetli eğilimler” taşıdıkları için bu yükümlölük bir güvence oluşturmaz.²⁹ Kant özel hukuk alanını adaletsizlik durumu olarak tanımlamaz, ancak o, sivil hukuktan yoksun bir durumdur ve böylelikle, bireyler birbirlerinin haklarını şiddet kullanarak ihlâl edebilirler. Kant saf aklın sivil hukuk postulatını şu yolda konumlandırır;

Doğal durumda özel hukuktan kamu hukuku postulatı ortaya çıkar; diğerleriyle yan yana beraber yaşamaktan kaçınmadığında, tüm diğerleriyle birlikte doğal durumundan çıkıp, hukuki duruma, yani dağıtıcı adalet durumuna geçmelidir. Bu postulatın temeli analitik olarak şiddetin (violentia) zıttı olarak dışsal ilişki bağlamında hukuk kavramından geliştirilebilir (Kant, 2022, s. 162-163).³⁰

Özel hukuk ile sivil hukukun ilkelerinin hedefi aynıdır; sivil hukuk ortak istenç idesini karşılayan sözleşme idesinde ve bu ide tarafından güvence altına alınan özel mülkiyetin korunması hakkı ile temellendirilir. Ancak aralarındaki fark, yalnızca sivil durumda bu güvencelerin yürürlüğe girdiğı yasaların sağlanmasıdır. Anayasayı oluşturan bu yasalar, sivil yasalardır. Kant devleti (civitas), yazılı hukuktan ayrımı

²⁸ Kant, sözleşmelerdeki karşılıklı çekişmeler alanında ortaya çıkan sorunları çözümlemek üzere sivil yargıyı ve mahkemeleri de özel hukuk kapsamına alır. “Doğal hukuk ile sadece yazılı olmayan hukuk değil, sadece a priori her insanın aklınca tanınabilecek hukuk anlaşıldığı takdirde, doğal hukuk sadece kişilerin birbirleriyle karşılıklı ilişkileri arasında geçerli adalet (iustitia commutative) olarak değil, bunun yanında dağıtıcı adalet (iustitia distributive) olarak kendi yasalarına göre tanınabilir ve adaletle verilen kararlar (sentetia) aynı şekilde doğal hukuka aittir” (Kant, 2022, s. 150).

²⁹ Kant bu çıkarım için dizgesi ile tutarlı bir yolda empirik örnekler vermez, bu ileri sürümü “herkesin doğru ve iyi görüneni yapma ve diğerinin düşüncesine bağımlı kalmama” hakkına dayandırır (Kant, 2022, s. 164).

³⁰ İnceleme içinde Kant’ın *Metaphysics of Morals*’ın Türkçe çevirisi olarak yararlanılan kaynakta, ‘civil law’, kamusal hukuk olarak karşlanır (Kant, 2022). Bu nedenle alıntılarda geçen kamusal hukuk kavramının bu incelemedeki yazar tarafından kullanılmı sivil hukuk ile karşılandığını belirtmek gereklidir. şu gerekçeyle ki Kant’ın hukuk metafiziğinin özneleri olan ‘akıl sahibi varlıklar’, bugün ve hatta çağında dâhi belirli bir halkı ifade eden ‘kamu’ dan ayrı tutulmalıdır.

içerisinde, hakları ortak istenç idesinde temel bulan saf a priori hukuk ilkeleri altında “çok sayıda insanın birliğinin” idesi olarak konumlandırır (Kant, 2022, s. 167).

Kant, böyle bir devlet idesini, bir cumhuriyet idesi olarak belirler. İde olarak cumhuriyette, vatandaşlar ve uyruk arasında konumlandırılan belirgin bir fark vardır. Kant, bu ayrımı aktif ve pasif vatandaş olarak ifade eder. Pasif vatandaşlar, başkalarının istencine bağımlı öznelerdir. Kant tarafından bu özneler şunları kapsar; belirli bir zanaat dalında çıraklar, ev hizmetçileri, evli kadınlar, reşit olmayanlar - çocuklar. Bu özneler, başkalarının istencine bağımlı oldukları için bir *sivil kişilik* taşımazlar. Kant, bu öznelerin başkalarının istencine bağlı olduğu sonucunu, bu öznelerin ‘geçimlerini başkalarından kazanmak durumunda kalmalarından’ çıkarır. Bu özneler, oy kullanma ve de böylelikle yasa koyucu olma hakkına sahip değildirler.

Yasama işlerinde oy hakkına sahip olan biri, bir vatandaşdır (citoyen’dir yani bir burjuva ya da bir şehrin vatandaşı değil, bir devletin vatandaşdır) bir vatandaşın, doğal niteliklerinden başka (kadın veya çocuk olmamak gibi) sahip olması gereken biricik nitelik, onun kendi kendisinin efendisi olması (sui generis) ve dolayısıyla hayatını idame ettirecek belli bir mülkiyete (her türlü yetenek, zanaat, güzel sanatlar ve bilim, mülkiyet olarak kabul edilebilir) sahip olmasıdır -yani vatandaş, geçimini başkalarından kazanmak durumunda kaldığında, bunu sahip olduğu yeteneklerinin kullanılmasına izin vererek değil de, sadece kendisine ait olan malı satarak başaran kişidir, dolayısıyla vatandaş, kelimenin tam anlamıyla cumhuriyetten başka hiç kimseye hizmet veremez (Kant, 2017, s. 51-52).

Yasa koyucular, yani mülk sahibi olmakla sivil kişiliğe sahip olanlar, kendi onayını verdiği yasadan başkasına itaat etmeme özgürlüğü olan sivil özgürlük, hak konusunda karşılıklı olarak sadece yasaların bağlayıcılığı altında bulunmayı ifade eden sivil eşitlik, kendi seçimlerini kendisi verme anlamında sivil otonomiye ifade eden sivil bağımsızlık niteliklerine sahip ‘vatandaş’lardır (Kant, 1991, s. 125).

Böylelikle Kant’ın belirlediği gibi sivil kişiler ile sivil olmayan kişiler arasındaki ayrım, yasa koyucu olma hakkını taşıma ya da taşıyama ayrımıdır. Öte yandan Kant, yasa koyucu gücün, tüm hak yasa koyucu istençten doğduğu için, halkın birleşik istencinden doğması gerektiğini ileri sürer. Bu ileri sürüm çelişki ilkesine bağlıdır ve böylelikle haksızlığın ortadan kaldırılmasının olanağını oluşturur.

Yasa koyuculuğun otoritesi yalnızca topluluğun birleşik istencine ait olabilir. Tüm hak ondan türediği için, o hiç kimseye yasası aracılığıyla haksızlık yapamaz. Şimdi, biri diğeri hakkında düzenlemeler yaparsa, onun ötekine daima haksızlık yapması mümkündür; fakat o kendisini ilgilendiren kararında haksızlık yapamaz (for volenti non fit iniuria). (Kant, 1991, s. 125).

Sivil kişiler ile sivil kişi olmayanlar arasındaki tek ortak nokta, her ikisinin de sivil eşitliğe sahip olması, yani herkesin böylelikle yasalar karşısındaki eşitliği ilkesidir. Kant, bu eşitlik ortaklığının, her ikisinin de sivil yasaların yürütücüsü olan en yüksek devlet başkanının (imperans) uyrukları (tebaa) olarak aynı zorlayıcı gücün/baskı altında olmak bakımından eşitlikleri olduğunu ifade eder.

Kant'ın cumhuriyet idesinde üç otorite bulunur; en yüksek yasa koyucu kişiliğinde egemen güç [Herrscher-gewalt] [sovereignty], yasayı takiben düzenleyicinin kişiliğinde yürütme gücü [executive authority] ve mahkeme/yargılamanın kişiliğinde yargı gücü [judicial authority]. Kant, bu üç gücün yetkilerini şöyle belirler;

Bu erklere itibarları açısından bakıldığında şu söylenebilir; yasa koyucunun istencinin (legislatoris) dışsal benim ve senin bağlamında şikâyet edilebilecek bir yanı yoktur (irreprehensibel), en yüksek egemenin icracı yetkisine (summi rectoris) karşı konamaz; en yüksek yargıcın kararı (supremi iudicis) değiştirilemez (iptal edilemez) (Kant, 2022, s. 168).

Kant, ide olarak cumhuriyette devlet başkanını, kamusal yasanın tek uygulayıcısı olarak ahlaki ve fiziki bir kişi olarak belirler. Bu kişinin halka karşı sadece hakları (herkese ödev yükleyebilecek yetkisi) vardır ancak ödevleri yoktur. Halkın, a priori hukuk ilkelerine uygun bir şekilde devlet başkanına karşı her türlü direniş, ayaklanma, isyan hakları bulunamaz, yalnızca şikâyet [gravima] hakları vardır. Kant'a göre, bu şahsa karşı herhangi bir saldırı vatana ihanet kabul edilmeli ve ölüm cezasıyla karşılanmalıdır. “Buna en küçük teşebbüs bile vatana ihanettir (proditio eminiens) ve vatana ihanet eden, bir tür ana vatanını öldürmeye kalkışandır (parricidia) ve ölüm cezasından daha hafif bir cezayla cezalandırılmazlar” (Kant, 2022, s. 181). Bu en yüksek otoriteye karşı ki başkan a priori akılda temellenen hukuk ilkelerini ihlal ettiğinde dâhi direniş yasaklanmıştır.

Kant'ın kamusal yasa koyucu istenci yürütme görevi verilmiş devlet başkanına direniş yasağının altında tek bir gerekçe vardır; o da yine özel hukukta özel mülkiyet hakkının dayandırıldığı ortak istencin birliğini karşılayan sözleşme idesinde temellenen çelişmezlik ilkesidir. Şöyle ki sivil hukuk yasaları, saf a priori aklın dışsal

senin ve benim olanın (özel mülkiyeti) olanağını kuran adalet ilkelerinde yattığına ve herkesin birleşik ortak istencinin ifadesi olduğuna göre, bu hem karar verilip onaylanmış birleşmiş istenci onaylamak hem de ona karşı gelmek anlamına gelir ki Kant’a göre bu bir çelişkidir. Öte yandan sözleşme sadece bir ide olmakla, her uyruğu (yasa koyucu olmayanı) da ‘böyle bir iradeye sanki onay vermiş gibi’ görmeye yükümlü kılar. Böylelikle politik meşruiyetin kaynağı Kant tarafından ‘sözleşme idesi’ olarak belirlenir, bu ide aynı zamanda kendi başına sivil yasaların adaletle uygunluğunu test etmeye yetkindir.

Oysa ki kökensel sözleşme sadece aklın bir idesidir; buna rağmen şüphesiz pratik gerçekliğine sahiptir çünkü o, her yasa koyucuyu, yasalarını halkın tamamının birleşmiş iradesinden çıkabilecek bir tarzda koymaya ve her uyruğu, vatandaş olmayı talep ettiği müddetçe, böyle bir iradeye sanki onay vermiş biri gibi görmeye yükümlü kılar. Bu, kamusal yasaların adaletle uygunluğunu test etmedir (Kant, 2017, s. 54).

Kant’ın hak metafiziğindeki sözleşme idesi ile ahlak metafiziğindeki amaçlar krallığı idesinin kesişim noktası bu safhada ortaya çıkar. Bu nedenle amaçlar krallığı buyruğuna bu noktada yer vermek, Hegel’in felsefi hak öğretilerinde soyut haktan ahlaka geçiş gerekçesini de kavrayabilmek bakımından daha anlamlıdır;

Şimdi bu şekilde bir akıl sahibi varlıklar dünyası (*mundus inielligibilis*) bir amaçlar krallığı olarak, hem de üye olarak bütün kişilerin kendi yasa koymalarıyla olanaklıdır. Buna uygun olarak, akıl sahibi varlıkların her biri, maksimleriyle, hep genel amaçlar krallığında yasa koyucu bir üye imiş gibi eylemde bulunmalı (Kant, 2002, s. 54).

Ahlak metafiziğinde, akıl sahibi varlıkların birliğini oluşturan kendinde amaçlar krallığının, ancak bir bütün olarak tüm üyelerinin (burada elbette içsel ahlaki) yasa koyucu olmalarıyla olanaklı olduğu belirtilir. Hak metafiziğinde, özel hukuk kapsamında sözleşme idesi benzer bir yolda her bir üyenin birleşik istencini kapsamı gerektiği belirtilir. Ancak sivil hukukta yalnızca bağımsızlık statüsüne sahip olan özel mülk sahiplerinin (burada elbette dışsal hukuki) yasa koyucu olabileceği belirlendiği için, arada kalan boşlukta, kendileri (dışsal hukuki olarak) bağımsız olmayan yani vatandaşların istencine bağımlı sivil kişiler olmayan öteki öznelere bulunmaktadır. Dolayısıyla Kant’ın amaçlar krallığı buyruğunu ‘yasa koyucu ol’ değil de ‘yasa koyucu bir üyeymiş gibi eyle’ olarak kurması, bu buyruğun politik bakımdan bu arada kalan öznelere yani yasa koyucu olmayanlara hitap ettiğini gösterir.

Takip eden bölümde, Kant'ın teorik ve pratik akıl ayırımında kurduğu transandantal öğretisine yönelen Hegel öncesi eleştirilerin gerekçeleri kısaca ele alındı.

1.3 Hegel'i Önceleyen Kant Eleştirileri: Reinhold, Fichte

Transandantal felsefenin ilkelerinde sorunsallaştırılan temel iki problem vardır. Bunlardan ilki, Kant'ın kendinde şeyin mahiyetini bilinemez bırakmasına yöneliktir. Kant, kendinde şeyi ne bir tecrübe nesnesi ne bir ilk neden ne bir ilk ilke ne bir amaç, ne de bir fail olarak konumlandırır. Kendinde şey, kritik felsefede sadece, koşulsuzluk mahiyeti taşıyan özgür bir istencin düşünülebilmesi için 'bilinemez ama düşünülebilir olarak kalması gereken' ifadesi taşır. Kant'tan sonraki tartışma, genel olarak kendinde şey ve fenomenin arasındaki bilgi kurucu ilişkinin belirsizliği üzerine yoğunlaşır. Eğer fenomenin nedensel sentetik birliği kendinde şey ise kendinde şeyin, özgür istencin olanağı olduğunun gerekçelendirilmesi için mahiyetinin belirlenmesi gereklidir. Ancak Kant, metafiziğin töz belirlenimlerinden vazgeçmesi gerekliliği üzerine, kendinde şeyi bir ilk neden olarak konumlandırmaz. Stace, Kant sonrası kendinde şey kavramına yönelik başlayan tartışmaların gerekçesini şu yönde özetler;

Kendinde şey kavramının imkânsız ve kendisiyle çelişen bir soyutlama olduğunu herkes hemen gördü. Açıkça kendisiyle çelişmekteydi. Kant, duyularımızın dışsal bir nedeni olması gerektiğini düşündüğü için, kendinde şeyin var olduğunu varsaymıştı. Dolayısıyla, bir yandan, kendinde şey görüntünün nedeni sayılır. Ama öte yandan, neden olamaz, çünkü neden zihnimizin bir kategorisidir ve kategoriler kendinde şey için geçerli değildir. Kendinde şeyin, görüntünün nedeni değil de temeli olduğunu söylemekle de bu çelişki giderilemez. Bu, açıkça bir hiledir; gerçek bir anlam değişikliği olmadan kelimelerin değiştirilmesidir. Ayrıca, kendinde şeyin bir neden olmadığını, ama gene de var olduğunu söylesek bile, bu yeni durum önce gene kendi içinde çelişik, sonra da fazlalıktır. Çelişiktir çünkü, neden kategorisinden vazgeçildiği halde, kendinde şeye hâlâ varoluş kategorisini uygulamaktadır; bu da Kant'ın temel tutumuyla, yani kategorilerden, hiçbirinin kendinde şeye uygulanamayacağı ilkesiyle çelişmektedir. Fazlalıktır çünkü, kendinde şey bizim duyularımızın nedeni değilse, var olduğunu düşünmemiz için bir sebep kalmaz (Stace, 1986, s. 83).

İkinci problem, fenomen kavramının düalist yapısına yöneliktir. Fenomene yönelik problem, deneyimin birliğinin imkânının belirsizliğidir. Eğer ilkeler ne özneye, akla önsel ne de duyusal/tekil deneyimlerden çıkarsanan ilkeler değil de bizzat aklın kendisinde temellenen a priori ilkeler olarak alınacaksa, a priori görüler ve de a priori anlama yetisi kategorileri ile duyarlığa verili nesneler arasındaki bilgi kurucu ilişkinin nasıl mümkün olabileceğine dair soru kendisinden sonraki bilgi kuramsal

tartışmaların ikinci kaynağı olur. Beiser, Kant sonrası Alman düşünürlerine kalan bu problemi şöyle konumlandırır;

Kant, ondan sonraki jenerasyonun aklından çıkmayan soruyu yükseltti: Eğer deneyim ile doğrulanamayacak bir evrensellik ve zorunluluk gerektiriyorsa empirik bilgi nasıl mümkündür. Bu problem Kant'ın bilgi yetisinin düalist resmedilişinin bağlamında yükselir. Kant'a göre empirik bilgi, evrensel ve zorunlu kavramlar arasındaki bir takas gerektirir, deneyimin biçimini sağlayan ve deneyimin maddesini sağlayan tikel ve olumsal izlenim ya da sezgileri sağlayan kavramlar. Bu kavramlar tamamen aktif ve entelektüel yeti olan, anlama yetisinde a priori olarak temellenirken, sezgiler tamamen duysal ve pasif olan duyumlarımıza a posteriori verilir. Soru böylece yükselir: eğer a priori kavramlarımız anlama yetisinden doğuyorsa, onların duyumlanmanın a posteriori sezgilerine uygulandığını nasıl bilebiliriz? Ya da daha yalın olarak, eğer bu kavramlar deneyimden doğmuyorsa, onlar için geçerli olduklarını nasıl bilebiliriz? (Beiser, 1999, s. 10).

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* metninin yayınlanmasından sonra ilk olarak K. L. Reinhold³¹, *Felsefi Bilginin Temeli* [Über das Fundament des philosophischen Wissens] (1791) metniyle, fenomen ve kendinde şeyin birliğini sağlayacak bir temel arayışına girer. Reinhold, Kant'ın sadece 'düşünülebilir' olarak bıraktığı kendinde şey'in de bir tasarım olarak konumlandırılması durumunda bu düalizmin üstesinden gelinebileceğini ileri sürer. Bu tasarımının olanağının da konumlandırılması gerekliliğini savunan Reinhold'a göre, bu ancak "duyum, anlama yetisi ve akıl aracılığıyla tasarımın a priori biçiminin bir bilimi ile mümkündür. Kısaca, tüm tasarım yetisinin kendisinin bilimi" (Reinhold, 2000, s. 67). Reinhold'a göre nesnel ve zorunlu ilkelerin bir bilimi olacaksa, temel olarak konumlandığı ilkeyi de kendi içinden ve kendisi aracılığıyla türetebilmelidir. Reinhold, tüm ilke ve önermelerin birbiriyle tutarlılığını temellendiren bu bilime *Temel Felsefe* adını verir [Elementarphilosophie]. Reinhold, tüm felsefi sistemin kendisinden türetileceği ilk temel [Grundsatz] bilinç ilkesi [der Satz des Bewußtseins] olarak konumlandırır. Bilincin ilkesi öz-belirlenimliliklidir. Reinhold, tasarımın olanağını bilinç olarak konumlandırır, böylelikle hem tasarımın *tanımının* hem de *kendisinin* kaynağı bilinçtir; "tasarım, nesneden ve öznen, özne aracılığıyla ayırdedilendir ve ikisine de refere eder" (Reinhold, 2000, s. 72). Reinhold, tasarımı en yüksek bilinç olgusu olarak alarak ve temel bir ilke arayışına dönerek, Kant'ın düalizmini aşma çabasında ilk adımı atar.

³¹ K.L Reinhold, 1786-1787'de *Teutscher Merkur*'de yayınlanan '*Kant Felsefesi Üzerine Mektuplar*' [Briefe über die Kantische Philosophie] isimli 12 makaleden oluşan yazılarıyla Kant metafiziğinin geniş bir çevrede duyurulmasını sağlar.

Kant sonrası eleştirilerin açığa çıkardığı gibi transandantal düalizmin aşılması gerekliliği üzerinde yoğunlaşan ve metafizik bir temelin, tek bir ilke aracılığıyla üretilmesi gerekliliği düşüncesi ile J. G. Fichte, ‘kendinde, kendisi aracılığıyla ve kendi için kesin bir ilke’ olması gereken *Wissenschaftlehre*’yi ‘bilimlerin bilimi’ olarak konumlandırır. Transandantal sistemi kendinde şey ve fenomen düalizmini aşarak tamamlamayı hedefleyen Fichte, Schulze’un Reinhold eleştirisini de aşabilecek bir yol arar.³² İlk olarak Schulze’un işaret ettiği gibi, Fichte’ye göre de tasarım/fenomen, deneyimin statik-evrensel ilkelerin olanağını kuran ancak bu olanağı duyuşsal alımlama formları olan uzay ve zamandan (gerçekliğinden) alan bir yönde konumlandırılırsa daima içerikle koşullu kalmak durumundadır, yani tasarımdan koşulsuz bilimsel ilke üretilmez. İkinci olarak en yüksek ilkenin yani tasarımın bir bilinç olgusu olarak konumlandırılması durumunda, bilinç-olgu ilişkisinde nesneyi üreten özne arayışının sonsuz bir gerilemeye neden olmasından kaçınılamaz.

Fichte, kendinde şeyin bilinemez olarak bırakılmasının bir çelişki olduğunu ileri sürer. Bu eleştirileri aşma yolunda Fichte, ilk olarak özne-nesne özdeşliğini ifade edebilecek bir temelin transandantal düalizm problemini çözebileceğini düşünür.

Fichte’ye göre transandantal çıkarımın problemini çözecek tek yol, özne-nesne özdeşliği ilkesini postula etmektir. Bu ilkeye göre, tüm bilgi bilen ile bilinenin özdeşliğinden daha azını gerektirmez. Bilen özne bilinen nesne ile bir ve aynı olmalıdır. Fichte’ye göre bu ilkeyi postula etmeliyiz çünkü düalizmin her biçimi bizi şüphecilik yemi yapar. Eğer özne ve nesne, bilinç ve kendinde şey ise, biz ona adım atamayız. Eğer, onlar anlama yetisinin kavramları ve duyarlılığın sezgileri ise, bu ayrı yetilerin nasıl ilişkilendirildiğini kavrayamayız. Bundan dolayı şüphecilikten kaçmanın ve bilginin imkanını açıklamanın tek yolunu, Fichte, özne ve nesnel özdeşlik ilkesini postula etmekte bulur (Beiser, 1999, s. 12).

İkinci olarak Fichte, Reinhold’un kendinde şey ve fenomen temeline koyduğu bilincin ya da herhangi bir başka temelin bir olgu olarak konumlandırıldığı takdirde,

³² G. E. Schulze, Aenesidemus metniyle Reinhold’un bilinci tasarımın a priori koşulu olarak konumlandırmasını eleştirir. İlk olarak Schulze’a göre Reinhold, bilinç ile tasarım arasındaki ilişkiyi açıklayamamış, tasarım, tasarımın bilinci, özne [ego] kavramları arasındaki ayrımı konumlandıramamıştır. Schulze’a göre Reinhold da Kant ile benzer bir yolda tasarımdan yola çıkar, ancak bu kez kendinde şey yerine konulsa dahi tasarım yetisinin kendisini açıklayamaz. İkinci olarak Schulze’a göre tasarım kavramının bilimsel ilkelerin zemininde durabilecek en yüksek bilinç olgusu olarak ele alınması şüphelidir, çünkü Kant, a priori bir bilgi nasıl olanaklıdır sorusu ve bu olanağın temeline yerleştirdiği tasarım kavramı ile, böyle bir bilginin kaynağının hâlihazırda mevcut olduğunu doğrudan varsayar. Son olarak Kant, aynı zamanda bu kaynağın tamamen ‘deneyimde mevcut bulunan’ bir zemini olması gerektiğini öne sürer ve bu zaten Hume’un kendilerinden nesnel ve zorunlu ilkelerin çıkarılmasının meşruiyetini sorguladığı zemindir. Schulze, Hume’un şüpheli konumunu sürdürerek ne Kant’ın ne de Reinhold’un ilkelerinin statik-evrensel bir ilke kurma anlamında bilimsel olarak kabul edilemeyeceğini ileri sürer.

bilinç ve nesne arasındaki sonsuz gerilemenin³³ sona erdirilemeyeceğini belirler. Fichte'ye göre ilk temel bir olgu değil, bir edim, etkinlik [Tathandlung] olarak konumlandırılarak, bu sorun çözülebilir; "Bilinç İlkesi'nin, tüm felsefenin ilk ilkesi olduğunun önerilmesine yol açan ve de yanlış olan başlangıçtaki varsayım, kesinlikle bir olgu ile başlanması gerektiği varsayımdır. Kesinlikle, sadece formel olmayan, maddi bir ilk ilkeye ihtiyacımız vardır. Ancak böyle bir ilke, bir olguyu ifade etmek zorunda değildir, bir Edim'i de ifade edebilir" (Fichte, 2006(a), s. 39).

Fichte mutlak ilk ilke olarak edimi, ne kanıtlanabilir ne belirlenebilir olan ve tüm empirik bilinçlerin olanağını kuran koşulsuz bir temel olarak tasvir eder (Fichte, 2006(c), s. 200). Tam olarak özgür kendini koyma edimi olarak ele alınabilecek bu ilk temel hem ben'in hem ben-olmayanın üretilmesi edimidir. Fichte'de ben, kendini ortaya koymakla [posit/setzen] ben-olmayanı, öteki-ni üretendir. Fichte ile ben'in saf bir duyumlama ile deneyimin olanağını alan ve böylelikle koşullu olma eleştirisinden kurtulamayacak olan bir özne değil, bir yaratma etkinliğinin koşulsuz öznesi olduğu belirlenimine ulaşılır. Bu yolla Fichte, ilk olarak Kant'ın transandantal beninin koşullu olduğu eleştirilerini aşarak, mutlak egoyu edimsel bir özne ve nesne özdeşliği olarak konumlandırır. Böylelikle Fichte düşüncesinde mutlak ego hem beni ve hem ötekini hem de refleksiyon aracılığıyla doğan özbilincin olanağı olan koşulsuz/sonsuz bir edim olarak postula edilir. Kendinde şey, Fichte'ye göre, öz-bilincin öz-farkındalığını ifade eden özne-nesne özdeşliğinden başka bir şey olamaz, özne bir nesne belirlediğinde, bu varsayım olsa dahi, bu bir olması gereken olarak belirlense dahi, nesnesinin bilincindedir ve etkindir. Fichte başka hiçbir ilkeden türetilmeyecek olan sonsuz, koşulsuz mutlak egonun sezgisi için hem Kant'ın hem de Hegel'in reddettiği entelektüel görüşü anlayışına başvurur. Fichte'ye göre başka hiçbir ilkeden türetilmeyecek olan sonsuz, koşulsuz mutlak egonun, entelektüel bir görüş/kökensel sezgi yoluyla farkında olunur.

³³ Fichte, bu sonsuz gerilemeye şu yolda bir örnek verir; "Derslerinde Fichte öğrencilerine "Duvarı düşünün", der. Sonra da "Duvarı düşüneni düşünün." Bir sonraki adımda da "Duvarı düşüneni düşüneni düşünün." Her bir aşamada, bilince nesne olmaktan kaçan bir 'Ben' vardır ve bu sonsuza kadar böyle devam eder. Sonunda bilince nesne olmaya direnen bir 'Ben' kalır ki bu, 'transendental' ya da saf 'Ben' olarak felsefenin ilk ilkesidir" (Ateşoğlu, 2006, s. 24). Hegel, felsefi ilk postulatların zorunlu ve geçerli olarak konumlandırılmasını zorunlu kılan ve matematiksel bilim idealine dayanan bu tür sonsuzu 'kötü sonsuz' olarak adlandırır.

Pratik akıl kapsamında doğan eleştiriler içerisinde Fichte'nin Kant'ın amaçlar krallığı bileşenlerini dönüştürme yoluna bakılmalıdır. Fichte, ilk olarak Kant'ın özgür istencin rasyonel bir fail olarak kendisini bilemeyeceği düşüncesini eleştirir. Fichte, benin kendisini özgür olarak bilmesinin yolunun, onu tüm empirik bilmeye ve tüm empirik istemeye kaynaklık eden bir 'saf istenç' olarak konumlandırmaktan geçtiğini ileri sürer, bu ileri sürüm, ona, mutlak egoyu edim olarak konumlandırma yolunu açar. Buna ek olarak, yalnızca düşünülebilir olan bu saf istencin, herhangi bir koşulsuz üretimin kaynağı ve temeli olabilmesine ilişkin özbilincinin 'gereklik' hissi ile kendisini ifade etmesi aracılığıyla bir düşünülebilir kılındığını belirtir; "bu saf istenç safça düşünülebilir olan bir şeydir, fakat kendisini 'gerek' hissi yoluyla ifade edebilir ve bu yolla o bir düşünme nesnesi haline gelir" (Fichte, 1998, s. 306). Fichte'ye göre bu his öznenin kendisinin saf istenç olarak özbilinci için dolayım alanıdır. Ancak bu gereklik, bir şeyi dönüştüren etkinlik olarak istenç, en azından dönüştürülebilecek bir şeyi varsayar. Bu nedenle Fichte için koşullu olan, mutlak koşulsuzun kendisi için değilse de özbilinci için zorunludur.

Buna bağlı olarak Fichte, Kant'ın ötekinin de rasyonel/özgür bir fail olarak bilinmeyeceği düşüncesini eleştirerek, bireyin kendisi dışında rasyonel ve özgür varlıklar da olduğuna ilişkin belirlenimin, benin özgürlük bilinci için zorunluluğunu ileri sürer. Fichte'ye göre Kant'ın özgür nedensellik olarak istence nesnel gerçeklik veren kategorik buyruğun bir tür geçerlilik taşıyabilmesi için 'ben dışında/öteki rasyonel varlıklar olduğunu' da söyleyebilmek gerekmektedir; "aksi takdirde bu yasayı onlara nasıl uygulayabilirim?" (Fichte, 1998, s. 304). Fichte bu problemi, öz-belirlenimli/sınırlı varlıklar olarak bireylerin birbirlerine karşı özgürce eyleme çağrısı [summon/Aufforderung] kuramı aracılığıyla temellendirir. Öznenin, öteki öznenin de düşünülebilir özgür bir rasyonel fail olduğuna ilişkin bilinç, ancak böyle bir çağrı dolayımı ile mümkündür. Fichte'ye göre, bir öznenin kendi özgürlük özbilinci de ancak ötekinin belirli bireysel sınırlarının dolayımı ile ortaya çıkan özgürlüğünün varlığının farkındalığıyla gerçekleşebilir (Fichte, 2000, s. 41). Fichte'ye göre bireysellik ve onunla dolaylanan özgür varlıklar kavramları karşılıklı bir tanımanın mümkün kıldığı kavramlardır.

Bireysellik kavramı karşılıklı bir kavramdır, yani ancak bir başka düşünceye referansla düşünülebilen bir kavramdır, ve şekli itibarıyla öteki düşünce ile -aslında bir özdeşlik ile- koşulludur. Bu kavram rasyonel bir varlıkta öteki rasyonel varlık tarafından tamamlanmış olarak koyulursa var olabilir. Böylelikle bu kavram asla *benim* değildir; dahası, o – benim kabulüm ve ötekinin kabulü ile uygun olarak- *benim ve onundur, onun ve benimdir*; o içinde iki özbilincin bir olarak birleştiği paylaşılan kavramdır (Fichte, 2000, s. 45).

Fichte, karşılıklı tanınmayı [recognition/Anerkennung], rasyonel/özgür varlıklar topluluğunun nasıl mümkün olacağı sorusunun cevabı olarak öne sürer. Fichte'nin hak kavramının da temelinde duran tanınma, tikel devletlerden ayırdığı bir kavram olan öznelerarası özgür failler toplumunun olanak zemini olarak konumlandırılır. Amaç kavramından bağımsız ne öznel ne de öznelerarası bir özgürlük bilinci olamayacağı düşüncesinden hareketle Fichte, Rousseau gibi, bu ileri sürümü, doğal/fiziksel eşitsizlik ve kültürel/sosyal eşitsizlik ayrımı arasındaki farka bağlı olarak 'toplumun nihai amacının tüm üyelerinin eşitliğine' doğru çabalamak olduğunu belirtir (Fichte, 2006(b), s. 135). Öte yandan Fichte bu savında Kant'ın amaçlar krallığı projesi ile uyumlu olarak, bu tam eşitlik hedefinin kendisine ancak ahlaki yasalar aracılığıyla yaklaşılacak bir ideal olduğu görüşünü sürdürür.

Takip eden bölümde, Hegel'in Kant metafiziğine yönelen özgün eleştiriler ele alındı.

1.4 Hegel'in Kant Eleştirilerinde Bilme Hakkı Vurgusu

Bu bölümün ilk alt başlığı altında ele alınan eleştirinin kapsamında, Hegel'in transandantal felsefeyi, özgürlük, ödev, yasa, hak, ahlak gibi toplumsal yaşamın dinamiklerini oluşturan temel kavramları belirlenimli tüm içeriğinden yoksunlaştırarak saf biçimsellik ögesine hapsetmesi ve bir totoloji olmakla itham etmesi yatar. Hegel'in Kant metafiziği eleştirilerini ele alan çalışmalarda genellikle vurgu, Hegel'in Kant'ı biçimsel bir felsefi dizge kurmakla eleştirdiği noktasına yapılır. Öte yandan Hegel'in hemen tüm metinlerinde bulunabilecek bu eleştiri, hâlihazırda Kant felsefesinin sınırlarını belirleyen amaca içkindir. Kant, transandantal felsefeyi biçimselliğe sınırlar ve bunu yapma gerekçesinin özgürlüğün çelişki içermemesi gerekliliği olduğunu ifade eder. Bu açık ifade göz önünde tutulduğunda, biçimsellik eleştirisi tek başına Hegel'in Kant eleştirilerini tüketmekte yetersizdir.

İkinci alt başlık altında, Hegel'in Kant'a yönelen biçimsellik eleştirisinin altında yatan daha özgün bir gerekçenin, transandantal felsefenin bu biçimselliği tikellerin mutlaklaştırılması yoluyla gerçekleştirmesi olduğu ileri sürülür. Tikellerin mutlaklaştırılması eleştirisi, transandantal felsefe ile modern dünyanın edimsel özbilincinde *belirlenimli* olan hak, ödev, yasa, özgürlük belirlenimlerine *belirlenimsiz* bir yön verildiği tespitine dayanır. Bu eleştiri, Hegel'e özgün tarihsel bakış açısına dayansa da bireysel özgürlüğe hâlihazırda statik-evrensel bir temel arayan modern dünya için bu yaklaşımın neden özellikle bir sorun oluşturduğunu açıklamaz. Bundan dolayı, ikinci başlık altında ele alınan tikellerin mutlaklaştırılmasına yönelik eleştiri de Hegel'in kritik felsefe eleştirilerini tüketme noktasında yetersiz kalır.

Hegel'in Kant'a yönelik biçimsellik eleştirisinin altında yatan özgün tarihsel gerekçe, transandantal felsefenin modern bireyin bilme hakkına dayanan bireysel özgürlüğünü ihlal etmiş olduğu yönündeki tespitidir. Hobbes, Locke ve Rousseau ile insan doğası, doğa yasaları ve sözleşme kuramları temel unsurlarda farklılık içerse de hepsine ortak bir yön veren en temel eğilim, Hegel'in terminolojisi ile olumlu unsur hak, ödev ve yasaların kamusal olarak tanınabilir, bilinebilir kılınması ve kamusal istencin bir temsili haline getirilmesi talebine vurgu yapılmasıdır. Olumsuz unsur ise tarihsel olarak düalist perspektifin evreninde bulunduğu için sivil toplumun ve sivil hakların meşruiyet zemini olarak belirlenen doğa yasaları, insan doğası ve sözleşmeyi değişmez, ezeli-ebedi ilkeler olarak konumlandırılmaları ile beliren statik-evrensellik unsurudur. Kant, empiristlerin sentetik a posteriori bilgi kuramsal yolda elde edilmiş insan doğası, doğa yasaları ve sözleşme kavramlarına sentetik a priori bilgi kuramsal yolda yeniden statik-evrensel/a priori ancak öznel bir zemin sunar. Hegel'in Kant eleştirileri ancak, kritik felsefenin ilkelerinin empiristlerle somutlaşan olumlu yanın yani kamusal bilme hakkının olumsuzlaması yoluyla kurulduğu yönünde okunduğunda tüketilebilir. Takip eden üç bölümde bu eleştiriler birbirleri ile ilişkileri içerisinde ele alındı.

1.4.1 Biçimsellik Eleştirisi

Hegel'in kritik felsefeye yönelik ilk eleştirileri biçim ve içerik düalizmine yoğunlaşır. Bu düalizmi çözme girişimi görüldüğü üzere Reinhold ve Fichte tarafından da ele alınmıştır. Ancak Hegel, hem Reinhold hem de Fichte'nin temel ilkelerini kurma yolunda da biçimin içeriğe önceliğinin gerekçesini sorgulayarak, bu felsefelerin de *aslen* tikel olanı ilk ilke olarak aldıklarını tespit eder. Hegel'in Kant'a yönelik biçimsellik eleştirisinin ilk dayanağı, tıpkı Reinhold ve Fichte'ye de yönelttiği gibi mantıksaldır. Hegel'e göre kritik felsefe içerisinde biçimsel olanak olarak konumlandırılan özgür nedensellik idesi, koşulsuzluğunu, 'olanı' imleyen duyusal/tarihsel içeriklerden tam bağımsız bir yolda konulmakla aldığı ileri sürüldüğü için içerikli olanın yanında bir sonluluk belirlenimi taşıyan biçimsel bir evrenselin anlatımını taşır. Hegel'in eleştirisine göre bilgi kuramsal veçhede sonsuz ve koşulsuz, sonlu ve koşullu olanla yan yana konulduğunda (bu yan yana konulma Hegel'e göre tasarımsal düşüncenin ürünüdür) koşulsuz olduğu ileri sürülen ilke, tikellik ve sonluluk belirlenimi kazanır.

Sık sık görülen bir şey de ilkesi evrensel olan bir felsefenin ilkesi tikel olanın yanına, giderek felsefe diye bir şeyin olmadığı inancasını veren öğretilerin yanına koyulması, ve bu ikisinin yalnızca değişik felsefe görüşleri olduklarının söylenmesidir- tıpkı aydınlığın ve karanlığın da yalnızca iki ayrı aydınlık türü olduklarını söylenebilecek olması gibi... Felsefi dizgelerin çokluk ve *türlülük* görünüşleri göz önüne alındığında, *Evrensel* ve *Tikel* kendi özgün belirlenimlerine göre birbirinden ayırdedilmelidir. Evrensel biçimsel olarak alınıp tikelin *yanına* koyulduğu zaman, kendisi de tikel bir şey olur (Hegel, 2004(a), s. 65, §13).

Hegel'in kritik felsefenin biçimselliğine yönelen eleştirisi, sadece kritik felsefenin tikel ve sonlu olduğu noktasında kalındığında yeterli bir yönde anlaşılamaz. Kant, özgürlüğe dair her iki savın da geçerli olduğunu, ancak ve ancak kendi alanlarında sınırlandıklarında bu geçerliliğin meşruiyet taşıdığını ileri sürer. Yani özgür nedensellik noumenal alanın, doğa nedenselliği ise fenomenal alanın yasası olarak ele alınmalıdır. Bu sınır, transandantal felsefe içerisindeki tüm düalist yönlerin belirleyici hattını oluşturur. Öte yandan Kant, bilimsel bir dizgeyi 'başka türlü olması mümkün olmayan' anlamında bir zorunluluk taşıması gereken olarak tanımlar. Bu tanım, Kant'ın duyusal tecrübelerin zorunlu bir evrensellik veremeyeceği iddiasının zemini; "Deneyim hiç kuşkusuz bize neyin varolduğunu söyler, ama zorunlu olarak başka türlü değil de öyle olması gerektiğini değil. Bu yüzden bize hiçbir gerçek evrensellik vermez ve bu tür bilgi üzerinde öylesine direten us tarafından

doğurulmaktan çok uyarılır” (Kant, 2008, s. 51, A1). Oysa kritik felsefe içerisinde konumlandırılan özgür nedensellik idesinin kendisi de koşullarını ve olanağını başından itibaren kendinde şey’in bilinemezliği, insanın homo noumenon ve fenomenon olarak düalist yapısı gibi ‘varsayımlar’ üzerinde kurulduğu için bu varsayımların *olması gerek* olarak alınıp alınmaması tamamen olumsuzdur. Hegel, biçimsel bir olanağın kendisinin tam da ‘başka türlü de olabilecek olan’ ifadesi taşıdığını, böylelikle bilimsel bir belirlenimden uzak yahut ona aykırı herhangi bir iddianın da biçimsel bir olanak olarak konumlandırılabilceğini çözümler.

Olanak tasarım düzeyindeki düşünceye ilkin daha varsıl ve daha kapsamlı ve buna karşı Edimsellik ise daha yoksul ve daha sınırlı bir belirlenim olarak görünür. buna göre denir ki her şey olanaklıdır; ama olanaklı her şey bu yüzden o denli de edimsel değildir. Gerçekte, eş deyişle düşünceye göre, gene de Edimsellik daha kapsamlı olandır, çünkü kendisi somut düşünce olmakla Olanığı soyut bir kıpı olarak kendi içinde kapsar. Bu durum edimsel olandan ayrımı içinde olanaklı olandan söz ederken bunu ancak olanaklı bir şey olarak belirten sıradan bilincimizde de görülür. –Olanak için genellikle düşünülebilirlikten oluştuğu söylenir. Ama burada düşünme ile anlaşılan şey yalnızca bir içeriğin soyut özdeşlik biçiminde görülmesidir. Ama her içerik bu biçim altına getirebileceği ve bunun için yalnızca içinde durduğu bağıttan koparılması gerektiği için, en saçma ve en anlamsız şeyler bile olanaklı olarak düşünülebilirler. Bu gece ayın dünyaya düşmesi olanaklıdır, çünkü ay dünyadan ayrı bir cisimdir ve bu nedenle pekala havaya atılmış bir taş gibi düşebilir; –Türk Sultanın Papa olması olanaklıdır, çünkü bir insandır, böyle olmakla Hristiyanlığa dönebilir, Katolik bir rahip olabilir; vb (Hegel, 2004(a), s. 235, §143).

Böylelikle Hegel’in biçimselliğin salt bir tikel kaldığı yönündeki mantıksal eleştirisi ilk olarak, Kant’ın özgürlüğün evrensel olma olanağı olarak konumlandığı dizgesini *kendi sistemi içinde* temellendirememesi olarak yorumlanmalıdır.

Hegel’in biçimselliğe yönelik eleştirisinin ikinci dayanağı kritik felsefenin mantıksal ilkelerinin tikelliğinde kendini belli eden tikel bir içeriğe sahip olduğu ve sonlu bir amaç içerdiği tespittir. Bu tespit ilk olarak *Kritisches Journal*’da³⁴ ifade edilir; “akla ilişkin gerçeklik bir olduğundan, nesnel yargı olarak kritik, yalnızca ilkesel olarak mümkündür ve bu, açıkça bu bir ve özdeş felsefe idesine sahip olanlar için bir anlam ifade eder...” (Hegel & Schelling, 2000, s. 276). Bu tespite göre, transandantal felsefe, aynı amacı zihninde bulmayanlar için meşruiyet taşıyacak zeminden yoksundur. Öyleyse Hegel’in belirttiği bu tikel amaç nedir? Özgürlük

³⁴ Schelling ve Hegel’in kritik felsefeye ve düalizme yönelik ilk eleştirileri ortaktır. “1802 yılından itibaren Hegel ile Schelling’in birlikte çıkarmaya başladıkları Eleştirel Felsefe Dergisi’nin [*Kritisches Journal der Philosophie*] anasavları tüm biçimlerinde düalist perspektifin eleştirisi üzerine kurulmuştur” (Kılıçaslan, 2015, s. 11).

kavramını belirlemek ve felsefi temellerde gerekçelendirmek, genelde tüm modern/Aydınlanma dönemi düşünürlerinin ilgi odağıdır. Gerçekten, bu yönden ele alındığında, özgürlük kavramına statik-evrensel bir yön vermekle Kant, çağın *evrensel özgürlüğü temellendirme* talebini gerçekleştirir.

Kant'ın pratik akıl kapsamında özgür nedensellik idesine ilk olarak bir ahlak yasası formu olarak alınan kategorik buyruk aracılığıyla nesnel gerçeklik verdiğini ileri sürdüğü düşünülürse, ilk amacın evrensel ahlak yasaları belirleniminin olanağını inşa etmek olduğu açığa çıkar. Böylelikle kritik felsefe, özellikle pratik akıl kapsamında evrensel ahlak yasaları belirlenimine indirgenmiş bir özgürlük talebi ile başlar. Hegel ilk öncelikle bu talebin 'evrenselliğinin' meşruiyetini sorgular. Wood'un da belirttiği gibi Hegel için "eğer öznelliğe ait evrensel 'olması gerek' ahlaki bir gerek olarak tanınacaksa, ilginin evrenselliğine sahip olduğu gösterilmelidir, yalnızca uygulanabilirliğin evrenselliğine değil" (Wood, 1995, s. 135). Hegel'in felsefi dizgesinde belki de tek olması gereken olarak görülebilecek olgu – aslında olması gerekliliğinin dayanağını da olandan, incelemede özellikle takip edilmeye çalışıldığı gibi somutlaşan kamusal bilme hakkından aldığı gösterilir- filozofun ya da felsefenin tikel bir amacı değil, evrensel bir amacı gözetmesi gerektiğidir.

Tarihte öznel tını ya da gönlümüzü kıpırdatan tikel bir nedeni değil, genel bir ereği, dünyanın son-ereğini aramalı, onu usumuzla kavramalıyız... Us ise asla tikel sonlu bir erikle değil, yalnızca saltık erikle ilgilenir. Kendi kendisinin tanıdığı olan, insanın ilgi duyabileceği, insanla ilgili her şeyde kendisine destek bulan bir içerik önündeyiz. Ussal olan kendinde ve kendisi için varolandır, her şey burada değerini bulur (Hegel, 2003(b), s. 35).

Hegel'in sonlu amaçlara sahip felsefelere dönük eleştirisinin dayanağı bu amaçların zorunlulukla değil seçim özgürlüğüne dayanan bir keyfilik [Willkür] ile belirlenmiş olmasıdır.³⁵ Hegel'in okumasına göre, özgür nedensellik idesi, negatif bir özgürlük olarak konumlandığından zorunlulukla evrensel bir özgürlük temellendirmesi olamaz. Evrensel olamaz çünkü özgürlüğün olması yahut olmaması

³⁵ *Der Wille* ile Almanca'da 'tercihi etkinlik' anlamında kullanılan *die Kür* birleşiminden oluşan *die Willkür*, 'karar verme, seçimde bulunma' anlamları taşır (Inwood, 1992, s. 311). Inwood'a göre, Hegel'den önce tercih [*die Willkür*] ile istenç [*der Wille*] arasında felsefe içerisinde bir ayırım yapılmamıştır. Oysa Cassirer, Kant dizgesinde böyle bir ayırım bulunduğunu ileri sürer. "Herşeyden önce nasıl ki bilgide bir saf tasarım öngeliyorsa, şimdi de pratik alan, yani arzulama ve eylem alanı için de, bu alana objektif geçerlilik karakterini verecek bir yön bulmak için, bu alanda da böyle bir "tasarım"ı geçerli kılmak gerekir. Eğer böyle bir yön konumlanabilirse, böylece onunla, arzu ve keyfilik (Willkür) sferinden istenç (Willen) sferine geçmiş oluruz" (Cassirer, 2007, s. 315).

gibi konumlandırılan antinominin iki savından birini seçmek başından itibaren tamamen olumsal ve keyfidir.

İstenç ile ilgili olumsallık açısından doğru bir değerlendirme yapmak özellikle önemlidir. İstenç özgürlüğü söz konusu olduğu zaman, bununla sık sık özenç, eş deyişle olumsallık biçimindeki istenç anlaşılır. Şimdi gerçi özenç şuna ya da buna karar verme yetisi olarak hiç kuşkusuz kavramına göre özgür olan bir istencin özel bir kısıtı olsa da gene de hiçbir yolda özgürlüğün kendisi değil ama ilkin salt biçimsel özgürlüktür...Gerçek özgür istenç, ki özenci ortadan kaldırılmış olarak kendi içinde kapsar, içeriğinin kendinde ve kendi için sağlam bir içerik olarak bilincindedir ve aynı zamanda onu baştan sona kendininki olarak bilir. Buna karşı özenç basamağında durup kalan istenç, içerik açısından gerçek ve haklı olandan yana karar veriyor olsa bile, gene de her zaman eğer dilemiş olsaydı başka türlü de karar verebilecek olduğu gibi bir kuruntuyla yüklüdür (Hegel, 2004(a), s. 237, §145).

Hegel, kendi döneminin felsefelerini, öznellik ve keyfilik ile donanmış tikel felsefi sistemler olmakla eleştirilir. Tikel amaçlar doğrultusunda belirlenmiş her tekil felsefi sistem, diğer sistemlerin dışarıda bırakılması yoluyla, her yeni öznel ilkeler sisteminin kendisinin tek meşru ‘felsefe’ olduğunun ileri sürülmesine/iddiasına yol açar. Hegel’in eleştirisi, genel olarak tikel ilkelere dayanan felsefi sistemler çokluğuna yöneltilir. Birbirlerini dışlayan, gösterilebilir gerçekliğe ilgisiz kalan sistemler *akıl ve akıl-dışı, özgür ve özgür olmayan gibi* belirlenimlerde farklı keyfi taraflar ve çekişmeler yaratırlar. Hegel öznel bakış noktaları ve amaçlardan kaynaklanan felsefeleri, araçsal, taraftarlık [partisan polemic] ve felsefileştirme [philosophizing] olarak tanımlar. “Bilimsel anlatım taşıyan bir felsefe öznel amaçlar için araçsal hale getirilmiş felsefileştirmelerden ayırt edilmelidir” (Hegel & Schelling, 2000, s. 277-278).

Hegel, kritik felsefeye yönelik ilk eleştirel düşüncelerini oluşturduğu *Kritisches Journal*’da felsefe idesinin felsefeden, saf akıl idesinin ise akıldan önce geldiğini düşünenlerin, en azından *somut amaçlarını* açıkça söyleme yükümlülüklerinin olduğu ve böylece istedikleri kadar biçimsel sınırlarda durabilecekleri ve amaçlarının öznel olduğu, felsefenin de öznel amaçlar için araçsallaştırıldığı belirtilir.

Eğer mevzu felsefe ideasının fiili olarak akıldan önce geldiği gösterilmekse, öyleyse eleştiri, tatmini için gereksediğinin nesnel olgu olduğunu ifade etme gereksinim ve ihtiyacı içindedir ve kendi mükemmel nesnellğine doğru eğilimi aracılığıyla biçimin sınırlılığı tarafına durabilir... Belki de skolastik incelemelerde yayınlanmış şu ya da bu konu için değişken düşünceler sahibi olması yoluyla birinin filozof olarak tanınmasının kredisi çoktan yitmiştir. Bilimsel anlatım taşıyan bir felsefe öznel amaçlar için araçsal hale getirilmiş felsefileştirmelerden ayırt edilmelidir (Hegel & Schelling, 2000, s. 277-278).

Oysa Kant en başından itibaren metafiziğin idesi olarak transandantal idealizmin, bir amaç üzerine kurulduğunu ifade eder. “Böylece metafizik en azından ereğine göre arı a priori sentetik yargılardan oluşur” (Kant, 2008, s. 66, B18). Kant, transandantal felsefenin yararı bakımından olumlu, gerçekliği belirleme bakımından ise olumsuz olduğunu dile getirir. Olumsuzdur, çünkü gerçekliği belirlemeyi değil, ideleri kendinde şeyler olarak belirleyen bilgi kurucu yargıları önlemeyi hedefler; “Tüm arı us felsefesinin en büyük ve belki de biricik yararı öyleyse kuşkusuz olumsuzdur; çünkü genişleme için bir organon olarak değil ama sınır-belirleme için bir disiplin olarak hizmet eder, ve gerçekliğin saptanması yerine yalnızca yargıları önleme gibi ılımlı bir değeri vardır” (Kant, 2008, s. 720, A795). Bu olumsuz sınır, gerçeklik, özgürlük, akıl kavramları bakımından da saf biçimselliğe geri çekilmenin anlatımını taşır. Ancak bu güzergâh tam anlamıyla bir amaç uğruna inşa edilir ki bu pratik amaç Kant’a göre olumludur. “Bu yolla aynı zamanda kılgın usun kullanımını sınırlayan ya da giderek onu hiçe indirme gözdağını veren bir engeli ortadan kaldırdığı için, gerçekte olumlu ve oldukça önemli bir yararı vardır” (Kant, 2008, s. 34, BXXV). Kant, evrensel ahlak ilkelerinin olanağını veren bir özgürlük idesi için ‘inanç için bilmeyi bir kenara bırakmak zorunda kaldığını’ vurgular (Kant, 2008, s. 29, BXXX). Öyleyse Hegel’in kritik felsefeye yönelik ‘amacın fiili/edimsel oluşunun saklandığına yönelik’ eleştirisi hangi boyutta anlam taşır? Hegel’in bu sorunsallaştırmasının kritik felsefenin ahlaktan çok politik sonuçlarına dair olduğunu belirleyebilmek için takip eden bölümde ‘tikellerin mutlaklaştırılması eleştirisi’ ele alındı.

1.4.1 Tikellerin Mutlaklaştırılması Eleştirisi

Hegel’in Kant eleştirilerindeki sonluluk, tikellik ve biçimsellik eleştirileri temel olarak tikellerin mutlaklaştırılması eleştirisine dayanır. Hegel, 1802-1803 tarihli doğal hak öğretilerine eleştirilerini ele aldığı *Natural Law* metninde, transandantal felsefeyi, empirik yaklaşımdan ayırarak biçimsel tutarlılık ilkesine indirgenmiş bir bilimsellik ‘biçimsel empirizm’ ‘saf empirizm’ olarak adlandırır. Hegel’in erken metinlerinden itibaren eleştiri noktası, bu saf empirizmin aynı zamanda mutlak varoluşa (özgürlük için tek olanaklı yol olarak) sahip olduğunu iddia etmesine yöneliktir. Bu saf empirizm Hegel’e göre ‘kendisini felsefeden uzak tutar ve gönüllü olarak felsefeden vazgeçerek, felsefenin eleştirisinden kaçınabileceğini hayal eder; fakat aynı zamanda mutlak

varoluş ve hakiki gerçekliğe sahip olduğunu iddia eder-bağışlanamaz bir sav” (Hegel, 1975(a), s. 421). Hegel, kritik felsefenin pratik boyutlarında pozitif ya da dogmatik bilgi olduğunu belirterek, bu bilimsel/biçimsel empirizmi “negatif mutlaklığını belirli olumlu pozitif özelliklerden” çıkardıktan sonra onları gerçek-dışı olarak belirlemekle ve mutlak biçimler olarak sadece “kendilerinin bir amaç ve kader, ilke, statü, ödev ve yasa olduklarını iddia ettikleri gerekçesiyle” suçladıklarını belirtir (Hegel, 1975(a), s. 67). Hegel, bu ‘negatif mutlaklığın belirli olumlu pozitif özelliklerden çıkarıldığı’ ve sonra onların ‘gerçek-dışı olarak belirlediği’ tespitinin ise, ancak bilimlerin tarihine dair kapsamlı bir bakış tarafından yapabileceğini belirtir.

Yalnızca bilimlerin tarihi hakkında merakı olan biri onlarla uzun zaman harcayarak sırasıyla ilgilenebilir, ilk olarak onları mutlak Idea ile karşılaştırarak ve onların zorunluluk tarafından çarpıtılmışlığını kavrayabilir, belirli ilke ile sarıldığını kavrayabilir, mutlak biçimin momentleri bozuk biçimde gösterilebilir ve hatta sınırlı ilkenin hâkimiyeti altındaki bu girişimleri şimdi egemen olabilir ve ikinci olarak bilimin ideal aynasında yansıyan dünyanın empirik durumunu görür (Hegel, 1975(a), s. 58).

Hegel’in ‘negatif mutlaklığın pozitif özelliklerden çıkarıldığı’ tespiti ile birlikte Kılıçaslan’ın ifadesini alarak, Kant metafiziğinin de içinde bulunduğu öznelliğin refleksiyon felsefelerinin³⁶ “Hegel için, karşıtların mutlaklaştırılması anlamında bir düalist perspektifi” imlediğini ve Hegel için refleksiyonun “karşıtlığın mutlaklaştırılması ve karşıtların kendilerinde şeylere dönüştürülmesi yoluyla

³⁶ Cerf, Hegel’in *Kritisches Journal*’da yayımlanan 1802 tarihli *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie* [İnanma ve Bilme ya da Kant Jacobi ve Fichte Felsefeleri Olarak Biçimlerinin Tamamlanmışlığı İçinde Öznelliğin Refleksiyon Felsefeleri] metninin İngilizce çevirisine yazdığı *Giriş* bölümünde, refleksiyon felsefesi ile Hegel’in özel olarak “Kant, Fichte, Jacobi gibi düşünürlerin bilgi kuramlarında ‘mutlak’ olanın saf biçimsel bir özdeşliğe indirgenme çabasını imlediğini” genel olarak ise “Locke gibi İngiliz deneyimcilerinden Spinoza hariç, tüm modern rasyonalistlerine en çok da Kant’ın transandantal idealizmine ait bir bakış noktasını ifade ettiğini belirtir” (Cerf, 1977, s. xvii). Metnin hemen başlığından görüldüğü gibi Hegel, Kant, Fichte ve Jacobi’nin felsefelerini ise özel olarak öznelliğin refleksiyon felsefeleri olarak anar. Refleksiyon felsefesinin eleştirisine yönelen Schelling ve Hegel ile olgunlaşan felsefi perspektif, dönemde spekülâtif felsefe olarak anılır. Cerf ayrıca, spekülasyonun taşıdığı güncel -halen dilimizde de geçerliliğini koruyan- yaygın olumsuz anlamına da vurgu yapar. “Hiçbir kanıt sunmayan ya da neredeyse doğrulayıcı iddialarının temeli olarak iş göremeyecek bir kanıtı sahip olmayan bilimsel bir hipotez ya da farz edilen psikolojik bir içe bakış ya da gerçekten herhangi bir durumu olgusal olarak iddia eden herhangi bir durum olduğuna inandığımızda, onun ‘yalnızca spekülasyon’ olduğunu söyleriz” (Cerf, 1977, s. xi). Bu nedenle Hegel ile spekülâtif felsefenin refleksiyon felsefelerinin öteki-için bilinemez kılınan yönü eleştirisi üzerine kurulduğunu ve tam da ‘kanıtlarını’ talep ettiğini açığa çıkaran bu incelemenin problemi bu bağlamda son derece günceldir. Bu olguya rağmen, spekülasyon kavramının şaşırtıcı bir biçimde yaygınlaşan bu ‘ters-çevrilmiş’ kullanımın kökenlerini araştırmak, ilgi duyan biri için verimli bir çalışma olabilir.

mutlaklaştırılması” anlamına geldiği belirtilebilir (Kılıçaslan, 2015, s. 19). Bu noktada iki belirlenim açığa çıkar; kritik felsefede ‘karşıtların mutlaklaştırılmasının’ bir talep imlemi taşıması ile ‘bilimin ideal aynasında yansıyan dünyanın empirik durumu’ ifadesi. Bu iki vurgu birbirini tamamlar. Hegel, ‘bilimin ideal aynasında yansıyan bir empirik dünya’ olduğunu ifade ederken, ‘mutlaklaştırılanın/statik-evrensel yön verilenin’ tikel ‘empirik zemini/sonluluğu’ olduğunu ileri sürer.

Kant’ın en başta statik-evrensel yön tayin etmek istediği temel kavram özgürlük ya da özgür istenç kavramıdır. Kritik felsefe, ilk olarak özgürlüğü doğa nedenselliğine çelişik ve de özerkliği namına ‘deneyimden gelecek hiçbir denek taşıyı tanımaması gerek’ olarak konumlandırır. İkinci olarak, kendinde şeyi bilinemez ama düşünülebilir bir kavram olarak bırakır, bu nedenle Hegel’in imlediği bu idealitenin duyusal/tarihsel zeminini belirlemek Kant’ın kendi dizgesinin içerisinde kalırsa epey güçtür. Hegel’in iddia ettiği gibi tarihsel bir bakış, nasıl birbirinden bu kadar keskin bir yolda ayrı tutulan ‘idealitenin’ bilimin aynasında yansıyan ‘empirik bir dünya’ olduğunu ortaya çıkarabilir? Eğer özgür nedensellik idesi ile statik-evrensel yön verilen özgür istenç kavramının ‘empirik zemini’ tespit edilebilirse, Hegel’in kritik felsefenin tikel koşul bağımlı biçimlere statik-evrensel yön vermek istediği yönündeki eleştirisi de açıklanabilir. Ancak istenç ve özgürlük belirlenimlerine geçmeden önce transandantal felsefenin genel yapısında Hegel’in bu dizge içerisinde tikellerin mutlaklaştırıldığı eleştirisine yol açan birkaç nokta tespit edilmelidir.

İlk olarak Kant dizgesi ‘deneyimde mevcut bulunan bir bağlantı’dan başlar. Bu iddiayı açmak için Kant’ın Hume ile tartışmaları anımsatılmalıdır. Kant için, statik-evrensel bir ilke tayin etmenin tek yolu, metafiziği tecrübe ile başlatmak değil ancak ‘deneyimde mevcut bulunan bir bağıntıyı’ geçerli olarak almaktır. Kant’ın transandantal felsefeye verdiği kanıtlanamaz yönün gerekçeleri göz önünde bulundurulduğunda, sentetik a posteriori yargıların hâlihazırda empirik içerikli olduğu belirleniminden sırf bu içeriğin statik-evrensel bir ilke üretemeyeceği endişesi nedeniyle vazgeçilmişse ve statik-evrensel yön verilebilir olanın bu empirik içerik değil ama onun saf biçimi olduğu düşüncesi üzerine bir felsefe kurulmuşsa, empirik içerikli bir biçimin daima bir tikel/olumsal olduğu kavrayışına henüz Hume safhasında erişilmiş demektir.

Hegel'in kritik felsefeye yönelen tikellerin mutlaklaştırılması eleştirisini benzer bir yönde okuyan Walsh 'böyle konumlandırabilirsem' diye not düşerek, Kant'ın bazen amacının ya da en azından amacının bir kısmının edimsel olarak hâlihazırda mevcut olan bir ilkeyi açık kılmak olduğu yönünde yazdığını belirtir. Walsh, örnek olarak Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temelleri*'nin *Önsöz*'ünde 'sıradan bilgidен analitik bir yönde onun en yüksek ilkesinin formülüne ve sonra sentetik olarak geri dönerek bu ilkenin ve kökenlerinin incelenmesinden onun uygulamasını bulabileceğimiz sıradan bilgiye doğru ilerleyen' ilerlemek istediğini söylediğini hatırlatarak "eğer bu cümlelerin ikinci kısmı açık değilse de, başlangıç kısmının imlemlerinin açık" olduğunu ifade eder (Walsh, 1969, s. 8).³⁷ Aslında, Kant'ın kendi ifadelerinde de bu imlem açıkça bulunmaktadır. Örneğin Kant, kategorik buyrukların "özel olarak olumsal olan bir eylemi zorunlu yapan bir kuralın tasarımı" olduğunu ifade eder (Kant, 1991, s. 48). Daha açık bir ifadeyle, tüm saf pratik aklın zemini olan kategorik buyruklar, 'olumsal olan eylemlerin' 'olması gerek' olduğu yolda konulmuş 'zorunlu' kuralların tasarımlarıdır.

İkinci olarak Kant, kritik felsefenin aslen *verili bir içeriğe* bağlı olduğunu, koşulsuz idelerin 'tüm koşulların' düzenleyicisi olmasının imkânının koşulların bir bütün ve değişmez olarak alınması yoluyla gerçekleşebileceğini belirtirken ima eder. Örneğin koşulsuz ideler meşru kullanımlarında kanon olma işlevini yüklenir ki bunu da ancak metafiziğin içeriğini en ufak biçimde artırmaksızın yapabilir.

Metafizik... burada ona ilişkin vereceğimiz kavrama göre.. didaktik bir yolda.. içeriği en küçük biçimde artırmaksızın yapmaktan başka bir şey kalmayacaktır. Çünkü metafizik arı us yoluyla kazanılmış tüm iyeliğimizin dizgesel olarak düzenlenmiş dökümünden başka bir şey değildir. ..Bu tür bilgilerin tamamlanmış birliği, ve dahası yalnızca arı kavramlardan elde edilmiş olmaları ve böylece deneyimden ya da herhangi bir belirli deneyime götürebilecek salt tikel sezgiden gelebilecek bir şeyin etkisi altında genişletilmiş ya da artırılmış olmamaları olgusu bu koşulsuz tamamlanmışlığı yalnızca yerine getirilebilir değil ama zorunlu da kılar (Kant, 2008, s. 20, AXX).

Üçüncü olarak Kant dizgesi, 'ilkeleri, pratik yararı bakımından mutlaklaştırma yoluna gider'. Kant'ın Hume'u anarak vurguladığı 'bilimlerin yararı' ifadesi³⁸

³⁷ Kant'ın kendi ifadeleri için ayrıca bkz; (Kant, 2002, s. 7).

³⁸ Kant, Hume'un bilimlerin yararı ile ilgili ifadesini şu yönde yorumlar; "Sorulan soru, neden kavramının doğru, işe yarar ve doğa bilgisi bakımından şart olup olmadığı değildi; çünkü bundan HUME hiçbir zaman şüphe etmemişti; soru, acaba bu kavramın akıl yoluyla a priori düşünülüp düşünülemeyeceği, böylelikle de tüm deneyden bağımsız bir iç hakikati, dolayısıyla daha yaygın, sadece

transandantal felsefenin duyular ötesi ve tarih-dışı bir sistem olarak kurulması hedefini açığa çıkarır. Transandantal dizgede idelerin saf/düzenleyici kanon olarak kullanımı belirlenimi sonuçları ve başlangıç noktası bakımından ele alındığında iki yönlü düşünülebilir; ilki Kant'ın "ahlak metafiziği antropolojiye dayanamaz fakat halen ona uygulanabilir" ifadesi temel alınarak, bu yeni metafiziğin tarihsel yeni deneyimlere açık olduğu düşünülebilir (Kant, 1991, s. 44). Ancak buradaki 'yeni deneyimler' ifadesi aslında duyusal/deneyimsel/tarihsel içeriğin dönüşebilir yapısı olarak düşünülse de temel olarak her saf akıl sahibi varlıkta bulunduğu ileri sürülen a priori akıl ilkelerin ortaya çıkacak her tecrübeye dayalı içeriğe *düzenleyici* ve *zorlayıcı ilke* olarak alınmasını da şart koşar. Geleceğe dair değişmez, mutlak ilkeler belirleme yönünde bir statik-evrensellik iddiası Hegel'in sorunsallaştırdığı temel noktadır³⁹ ancak Hegel tarihsel bir bakışla kritik felsefenin ikinci yönünü açığa çıkarır; Kant'ın

deneyin nesneleriyle kısıtlı olmayan bir kullanılabilirliği olup olmadığıydı: HUME işte bu noktanın açılmasını bekliyordu. Söz konusu olan, bu kavramın kullanılıştaki onsuz olunamazlığı değil, onun kökeniydi: bu köken araştırılıp bir ortaya konsaydı, kullanılışının koşulları ve içinde geçerli olabildiği alan sorunu da kendiliğinden çözüldü (Kant, 2000, s. 7). Hume'un bilimlerin yararı ile ilgili ifadesi şu yöndedir; "Kuşkusuz, nesneler arasında kusursuz bir şekilde bilmemiz gereken bir ilişki varsa, o da neden-etki ilişkisidir. Varoluş ya da olgusal duruma ilişkin tüm muhakemelerimizin temelinde bu vardır. Belleğimizden ve duyularımızın mevcut tanıklığından uzak olan nesnelere ilişkin sadece bu yolla güvence elde edebiliriz. Bütün bilimlerin yegâne dolaysız faydası bize gelecekteki olayları nedenleri yoluyla kontrol edip düzenlemeyi öğretmesidir" (Hume, 2017, s. 74-75). Vurgulamak gerekir ki Hume'un a priori bir temele ilişkin sorunsallaştırması, bilginin hiç olmadığını değil, statik-evrensel bir zorunluluk ölçütü olarak evrenselleştirilemeyeceğini, olguların sürekli bir arada bulunuşunu üzerine elde edilen deneyim sınırlarındaki bilginin, geleceğe ilişkin bir çıkarımda bulunamayacağı tespitine dayanır. Hume'un bilinemezliği ya da şüpheciliği olarak adlandırılan olgu, onun deneyimle belirlenen ve aklın bir üretimi olarak belirlenen bir ilkenin, bugünün ötesinde geleceğe taşmasına izin vermemesidir. "Hatırlanacağı gibi Hume, nesnelerin geçmişte gözlenen ilişkilerinin, gelecek durumlar için de söz konusu olduğunun deneyim aracılığıyla ortaya konulamayacağını belirtmektedir" (Uludağ, 2013, s. 51).

³⁹Hegel Hume'la aynı yönde bugünün deneyimlerinin sınırlarında kalan bir bilginin tüm geleceğe hükmedecek biçimde genelleştirilmesi talebinin tam karşısında yer alır. Hegel'e göre mutlak, felsefi dizgede –ve tarihsel gelişiminde de- son olarak ancak konulabilir. Göçmen, Hegel'in mutlak anlatımının statik-evrensel olma anlatımından uzaklığını ve bilginin belirli tarihsel koşullar ile birlikte yine de mutlak olarak bilinebileceğini şöyle vurgular; "Hegel bilginin bilgi olarak iddia edildiği anda hem mutlak hem de görecel olduğuna işaret etmektedir; mutlak – çünkü elde olan araç ve gereçlerle ve elde edilebilir en geniş bilgiyle 'bu şudur' diyoruz; göreceldir – çünkü bu bilgi şu tarihsel şartlar altında mutlak – diyoruz; bu bilgimizin gelecekte elde edilecek bilgilerin ışığında gerçek olduğu ya doğrulanacaktır, ya tam olarak veya bazı yanlarıyla yanlışlığı, ya da eksikliği ortaya çıkabilir - ki çıkacaktır" (Göçmen, s. 5). Bu bakımdan Hegel'in mutlak ve koşulsuz kavrayışının Hobbes'un tarih kavrayışındaki belirlenime de yakın olduğu görülür. "Hobbes'un ifadesiyle olgu bilgisi duyu ve hafızadan başka bir şey değildir ve bir şeyin yapılıyor olduğunu gördüğümüzde veya bir şeyin yapılmış olduğunu hatırladığımızda olduğu gibi mutlak bilgidir; ve bu bir şahitte gerekli olan bilgidir. Bu bilginin mutlak bilgi olması, onun toplama-çıkarma gibi rasyonel bir hesaptan edinilmemesi ve koşullu, şarta bağlı olmaması anlamındadır, yani yalınlığından ötürü mutlak – Olmuş bitmiş bir şeyin, geri döndürülemez bir şeyin bilgisi olduğu için mutlak – Bu bilginin kaydına 'tarih' denir ve doğal ya da sivil tarih formunu alabilir" (Zelyüt, 2010, s. 26-27).

statik-evrensel yön verdiği istenç, belirlenimli, edimsel ve tarihseldir. Bu iddiayı yine tarihsel bir bakışla birkaç önemli noktada takip etmek gerekir. Yani, özgür nedensellik idesi ile statik-evrensel yön verilen özgür istenç kavramının empirikliği problemi, en açık ifadesini Hegel'in Kant'ın evrenselleştirme testine yönelik eleştirilerinde bulur.

Hegel, kritik felsefenin evrenselleştirme testine yönelik eleştirilerinde, Kant dizgesinde biçimsel olarak çelişki taşıması nedeniyle evrenselleştirilemez olarak belirlenen değerlerin, *aslen* edimsel olarak belirli bir değer yüklendikleri için gerçek bir çelişki taşıdığını öne sürer. Örneğin Kant evrenselleştirme testinin uygulanabilirliğini gösteren birkaç örnek verir; kendi yaşamına son verme, yalan yere söz verme, emaneti kendi yararına kullanma, mülkiyete saldırı (Kant, 1999(a), s. 31-128). Kant'a göre bu eylemler, evrensel olarak istenen eylemler *olamayacağından* kendi içlerinde çelişki içerdikleri için birer evrensel ilke olarak alınamazlar. Kant, bu eylemlerin istenen ve arzulanan eylemler olamayacakları yargısına, bu eylemlerin sonuçlarından doğacak bireyin kendisine yahut başkasına vereceği zararları örnek vererek değil, çelişki ilkesi gerekçesiyle mümkün olmadığını öne sürerek varır. Ancak Hegel sorgular ki eğer bu eylemler önceden 'olması gerek' olarak değer yüklenerek varsayılmış *belirli* içeriklerinden yoksunlarsa, sadece biçimsel bir ilke olarak alındıklarında neden çelişki taşıyorlar? Hegel, mülkiyet konusunda bu problemi irdeler. Kant'ın öne sürdüğü gibi hiçbir mülkiyetin olmaması, mülkiyetin olması gerekliliği önceden varsayılmış bir değer taşımıyorsa, neden çelişki taşıyor?

Hiçbir mülkiyetin olmaması olgusu, şu ya da bu bireysel insanın, ailenin, ya da tüm bir insan yaşamının olmamasından daha çelişkili değildir. Fakat, eğer mülkiyet ve insan yaşamının olmasına ve onlara saygı gösterilmesine dair bir ilke önden varsayılmış ve koyulmuşsa, o zaman hırsızlık ya da cinayeti önermek bir çelişkidir; bir çelişki konulmuş bir ilke olarak halihazırda mevcut olan bir içerik olan bir şeyle kıyaslandığında çelişki olmalıdır (Hegel, 2003(a), s. 162-163, §135).

Hegel eleştirilerini incelerken Walsh, Kant'ın birinin ödeyemeyeceğini bildiği bir borç için söz verme örneğini verir. Kant bu maksimin evrensel yasa olamayacağını, çünkü söz verme ve amacının bu eylem ile çelişeceğini öne sürer. Walsh, Hegel'in vurguladığı zeminin, evrenselleştirme testinin hedefinin yalnızca, önceden varsayılan belirli türden bir etik değerin haklılaştırma yolu olduğunu belirtir.

Bu koşullarda tüm alma ve verme müessesesinin canlanma ihtimali olmaksızın çökeceği hususunda aynı görüşte olabiliriz. Ancak, bundan, sözlerin olmadığı bir dünyanın ahlaki olarak mevcut dünyaya göre daha aşağı olacağı sonucu çıkmaz. Kant'ın gösterdiği tek şey, söz tutma müessesesini hem kabul edip hem de onunla zorunlu olarak giden bir şeyi, yani söz veren bir kişinin onu yerine getirmeye niyeti olduğunu reddedemeyeceğinizdir... Hegel, Kant'ın sözleri tutmanın hak olduğuna dair argümanının bir ön varsayım olduğunu söylerken oldukça doğrudur: onun evrenselleştirme testine başvurusunun tam neticesi haklı çıkarmaktır (Walsh, 1969, s. 23).

Hegel'in Kant eleştirileri incelendiğinde sıkça dile getirilen, bireylerin eylem motivasyonlarının, ödev için ödev, yasaya saygıdan dolayı yasaya uyma zorunluluğu, en yüksek iyi için iyi isteme, adalet için evrensel ilke istemi gibi içeriği boş soyutlamalar olamayacağı, bu nedenle de Kant metafiziğinin saf bir totoloji olduğudur. Ancak Hegel'in de sıkça dile getirdiği bu eleştiri, totolojinin neden meşruiyet taşımadığı ya da taşıyamayacağı sorunsalını açıklamaz. Salt bu açıdan bakıldığında Hegel'in Kant'ın kategorik buyruklarını biçimsel olmakla eleştirdiği noktasında durup kalmak, Hegel'in eleştirilerini anlamak için yetersiz kalır. Örneğin Kersting, Hegel'in Kant'ı 'doğru değerlendiremediği' yönünde okur.

Hegel kategorik imperatifi bir totoloji olmakla itham ettiği için, Kantçı yasa koyucu akıl, daima, hem ahlaki hem de hukuki ilkeleri bakımından, içeriksiz olmakla suçlanmıştır. Fakat bu suçlama, Kant'ın pratik felsefesindeki ilkelerin eleştirel karakterini tümünden yanlış anlayan ve bu ilkeleri, tündengelsel olarak kendilerinden adeta tözsel sonuçlar türetebileceğimiz öncüller gibi değerlendiren hatalı bir eleştiridir. Kategorik imperatiften özgül bir görevler kataloğu türetme imkânı, evrensel adalet ilkesinden bir kanun kitabı türetme imkânından daha fazla değildir (Kersting, 2017, s. 79).

Böylelikle Hegel'in kategorik buyruklara ilişkin sorunsallaştırdığı asıl noktanın, bu buyrukların edimsel yeni ilkeler türetme imkânı taşıyıp taşımadığı değil, bizzat modern dünyanın liberal özgürlük öğretilerine dayanan sivil hakların meşruiyetini kuran hipotetik ilkelerin (olumsal) *koşulları/içeriklerini* (edimsel) olumsuzlamak suretiyle biçimselleştirilmesi (biçimsel bir olanak) olduğu belirlenebilir. Hegel, *Hak Öğretisi*'nde sivil toplumu 'fenomenler dünyası' olarak konumlandırır. Öznellik ilkesinin hakimiyeti altında olan sivil toplumun atomist bireyi ve bu bireyin özbilincidir transandantal dizgede mutlaklaştırılan. Yani böylelikle tam olarak belirlenebilir ki kritik felsefe ile statik-evrensel yön verilen özgür istenç 'burjuva birey'in özbilinci olarak 'edimseldir'.

Dolayısıyla Hegel'in Kant'ın sistemine yönelik 'totoloji' eleştirisi ahlaki olandan çok politik sonuçları ile tartışılmalıdır. Kılıçaslan'ın da belirttiği gibi, Hegel'e

göre Kant da dâhil olmak üzere genel olarak öznelliğin refleksiyon felsefeleri böylelikle gerçekte sonsuza değil, sonlu olana bağılılıklarını ortaya koymuşlardır.

Hegel, bu filozofların kendi felsefelerinin Eudaemonismus'un tam karşısı olduklarını ileri sürmelerine rağmen, ona hapsoldüklerini yazar. Bu filozoflar var güçleriyle öznel olanın ve empirik olanın üstüne yükselmeye çalışmışlar, aklın mutlaklığını ve onun sıradan edimsellikten bağımsızlığını temellendirmek için çabalayıp durmuşlardır. Bu felsefelerde sonsuz, mutlak Akıl sonlu olana, empirik olana karşı yönlendirilmiş gibi görünse de, onun ancak empirik olanla bağı içinde kendine özgü bir varlığa sahip olduğu kabul edilir (Kılıçaslan, 2015, s. 34).

Böylelikle, Hegel'in kritik felsefeye yönelik 'amacın edimsel oluşunun saklandığına yönelik' eleştirisi, Kant tarafından açıkça konumlandırılmış olan ahlak alanından ziyade politik alanda olduğunun gösterimi ile anlam taşır. Hegel, bu gösterimi, felsefi hak öğretileri içinde gerekçelendirir. Takip eden bölümde, Hegel için Kant tarafından olumsuzlanan içeriğin şu ya da bu liberal ilke değil (ki Hegel empiristlerin insan doğası, doğal hak, sözleşme, doğa yasaları gibi belirlenimlerinin statik-evrensel konumlandırılmasına da eleştiri yöneltir), ancak empirist dizgelerde bu ilkelerin meşruiyet zeminlerinde somutlaşan kamusal bilme hakkı olduğu gösterildi.

1.4.1 Kamusal Bilme Hakkının Olumsuzlaması Eleştirisi

Hegel'in Kant eleştirilerinin kapsamı ne biçimsellik, ne öznellik, ne tikellerin mutlaklaştırılması eleştirilerinde kalarak yeterli bir şekilde tüketilebilir. Çünkü en başta bir eleştirinin eleştiri olarak ortaya çıkması da gerekçelendirilmelidir. Örneğin kritik felsefe, Kant'ın örtük yahut açık amaçları dâhilinde kalındığında eleştiriye kapalıdır. Eğer bir kuramın ilkelerinin ya da amacının öznel/tikel olduğu ve böylelikle öteki-için meşruiyeti sorgulanıyorsa, bu meşruiyetin dayanağı olan öteki de belirlenmiş, tarihsel ve sınanabilir olarak konulmalıdır. Bu bağlamda Hegel'e özgü Kant eleştirilerinin tüketilebileceği en son nokta, kritik felsefenin empiristlerle somutlaşan ötekinin istencini/hakkını oluşturan kamusal bilme hakkının olumsuzlaması olarak okunmasıdır. Bu noktanın belirlenmesi için Hegel'in Descartes ve Kant yorumlarını incelemek gerekir.

Hegel, Ortaçağ felsefesi ile modern felsefeyi ayıran düşünme sistemindeki Descartes ile belirginleşen dönüşümü felsefenin, kendine has toprağında, kendisini teolojinin felsefileştirilmesinden [philosophizing] tamamen ayırarak, kendi ilkesi ile

uyumlu olarak oldukça başka bir tarafta konumlandırması olarak yorumlar.⁴⁰ “Eski zamanlarda felsefenin inancın bir hizmetkârı olduğu söylenir... Akıl, kendinde ve kendi için tohumları, dini yalnızca pozitif ve aşkın olmayan bir yolda tasarladığında ekmiştir” (Hegel, 1977(b), s. 55). Hegel’in okumasına göre evrensel ilke olarak mutlak, Descartes ile birlikte içsellik olarak alınarak, dışsal yetkenin geride bırakılması ile akla içkin bir yönde konumlandırılmıştır. Hegel’in ölü, dış yetke olarak tanımladığı kilise ve vahiy odaklı öğretilerden bağımsızlaşan akıl, *kendisini kendisi için* içselleştirir. “Yalnızca bu içsellik ilkesinden sonra, düşünme, kendi için düşünme, en içtekinin en saf zirvesi, bu içsellik ilkesi, kendisi için düzenlenmiş olan kendisidir; ve bu ilke, Descartes ile başlar” (Hegel, 1896, s. 218). Hegel, Descartes ile insanın, dışsal yetkeden kendi içsel yetkesine dönmesi ve yetkeyi kendi aklında araması anlamında artık evinde olduğunu belirtir. “Burada, uzun fırtınalı bir yolculuktan dönen denizci gibi evde olduğumuzu söyleyebiliriz; modern zamanların kültürü, modern felsefenin düşüncesi, Descartes ile gerçekten görünmeye başlar, bu zamana kadar süren uzun ve sıkıcı bir yolda geçen yolculuğun ardından” (Hegel, 1896, s. 217).

Descartes bilgi kuramında mutlağın, denek taşının bir zihin idesi olduğunu belirleyerek, bilme ölçütlerinin dışsal kaynaklardan elde edilmesinin reddi ile önemli bir tarihsel adım atar. Bu dışsal kaynak Descartes için inanca dayalı Skolastik öğretilerdir. Descartes, *benim, varım* dolaysız bir yolda konumlandırır. Descartes dizgesinde tümdengelim ve apaçık sezgi ayrımının önemi bu noktada yatar. ‘Ben’im varım’ [Cogito ergo sum] [therefore I am] önermesinin bir tasım [syllogism] olmadığında, tüm düşünenler vardılar gibi bir ilk öncül koyamayacağı için ısrar eder (Descartes, 1995, s. 100). Daha önce de vurgulandığı gibi Descartes, aklın bilginin kaynağı olmasına rehberlik edebilmek için, Skolastik Tanrı argümanlarından kaçınır ve nedensellik kanıtı için sadece ‘doğal ışık’ argümanına başvurur. Neden ve etki arasındaki ilişki onun için eş zamanlı bir ilişkidir. Descartes Tanrı’nın varlığını, varlıklara önsel bir yaratma ilkesinden çıkmadığını, var olunan anda onu koruma ilkesi ile açıklarken tümdengelimde değil doğuştan ışık ilkesine başvurur. Nitekim “yaratma

⁴⁰ Skolastik dönemde, felsefenin teolojinin hizmetkârı olduğu yaygın tarihsel bir okumadır. Denkel, kilisenin hizmetinde olan modern öncesi eski bilimin Aristoteles ve Platon’un çeşitli düşüncelerinin Hristiyanlık ile yoğrulmasıyla ortaya çıkan dinsel öğretiyi destekleme ve doğrulama görevini üstlendiğini vurgular (Denkel, 2005, s. 16).

ile koruma arasındaki ayırım sadece kavramsal bir seçikliktir, bu yalnızca doğuştan ışık yoluyla bilinebilir” (Descartes, 1995, s. 33). Descartes, doğuştan ışıkla bilme hususunda ne kadar eleştirilirse eleştirilsin, benim ile varım arasındaki ilişkinin dolaysızlığında ısrar eder. Hegel kendi terminolojisi ile bu durumu “ben-ile-evde-olan-varlığın yalın dolaysızlığı olarak düşünen özne, varlık olarak adlandırılan ile bir ve aynı şeydir; ve bu özdeşliği kavramak kolaydır” sözleriyle yorumlar ve bununla birlikte Descartes’la birlikte mutlağın üçüncü ve dışsal bir otoriteden almadığını düşünce içerisinde kendi belirlenimini yeniden kazandığını belirtir (Hegel, 1896, s. 231).

Hegel, Fichte, Jacobi ve Kant felsefelerine eleştirilerini ele aldığı *Glauben und Wissen* metninde aşkın bir Tanrı ve inanç ile savaşımdan sonra aklın yapabileceği en iyi şeyin, kendisine bakmasının ve öz farkındalık geliştirmesi olduğunu söyler. Oysa Hegel’e göre, öznenin refleksiyon felsefelerinde akıl, aşkın bir ötede olandan daha kötü bir yolda konumlandırarak kendisinin hiçliğini bilme durumuna gelmiştir (Hegel, 1977(b), s. 55-56). Hegel terminolojisi ile konumlandırılırsa, akıl kendi-için kendinesini [töz ve kendinde şeyin bilinci] bilemez duruma gelmiştir. Hegel, kritik felsefe ile felsefenin kendisini inancın yeniden hizmetkârı yaptığını belirtir (Hegel, 1977(b), s. 56). Hegel’in kritik felsefe ile felsefenin kendisini yeniden inancın hizmetkârı yaptığı yönündeki eleştirisi iki yönlü okunabilir; İlk yorum bu eleştirinin, kritik felsefe ile ahlak ve özgürlüğün olanağının duyulur üstü bir dünyada temellendirilmiş olmasına yönelik olduğudur. İkinci yorum ise *Kritisches Journal*’da geçen şu ifadelerde yer alan ve Hegel’in daha sonra olgunlaştıracığı tarihsel okumasının özgünlüğü ile belirginleşir.

Felsefe böylelikle kendisini iki kez inancın hizmetkârı yapar. Birinci durumda, bilinç henüz öznenin üzerine yükselmemiştir. Felsefe ideası henüz karanlıklar içindedir. Özgür sezginin açıklığına yükselmemiştir. İkinci durumda ise felsefe ideası açıkça tanınmaktadır, ancak öznellik kendini korumak için gerekli olması sebebiyle felsefeyi etkisiz hale getirmeye uğraşmaktadır (Hegel & Schelling, 2000, s. 277)⁴¹

Hegel’in bu açıklamasına bakıldığında iki zemin görünür hale gelmektedir; birincisi ‘açıkça görünen felsefe ideası’, ikincisi ‘öznenin kendisini korumak için

⁴¹ Hegel’in karanlıklar içinde olan felsefe ideasına ilişkin ilk durum Kant-öncesi ve dogmatik metafiziğin durumunu, yüksek otorite biçimlerinin henüz teolojinin felsefenin ve de inancın aklın

felsefeyi etkisiz hale getirme talebi'. Bu iki zemin, felsefe ideası nedir ki öznellik ilkesi onu etkisiz hale getirmeye uğraşmaktadır sorusunun yanıtı ile açığa çıkarılabilir. Bu inceleme bu soruyu tanıyan felsefe ideasının, empiristlerle somutlaşan kamusal bilme hakkı olduğu ve öznellik ilkesi ise etkisiz hale getirilenin de bu hak olduğu yönünde cevaplar. Bunu gerekçelendirmek için ilk olarak Kant'ın 'bilme' tanımına bakılmalıdır. Çünkü Kant'ın en başta bilmeye getirdiği sınırlar, transandantal kuramın öteki için meşruiyetini açıkça sorguladır.

Kant'ın birincisi "şeylere a priori koyduklarımızı biliriz", ikincisi ise "bir şeyi bilmek için olanağını tanıtlamam gerekir" ifadelerinde bilmeye dair iki tanım ortaya çıkar (Kant, 2008, s. 30, BXVIII-35, BXXXVI*). Birinci tanıma göre, bildiğimiz, kendi koyduklarımızdır. Kendi koyduklarımız a priori olanlardır ve onları biliriz. Bilinebilenler böylelikle a priori konulara sınırlanır ve bu a priori konuların sınırlarına tabiidir. 'A priori olanın konulduğu için bilindiği' iddiası bilimsel anlamda, onun a priori olduğunu ileri süren özne dışında hiç kimse için gerçek bir bilme değildir. Transandantal tamalgıda temellendirilen bu türden bir bilme, Hegel için 'ben' bilincinden ve 'düşünüyorum' öz-farkındalığından başka bir anlam ifade etmez. Kendinde şey ile fenomen arasında, birinin bilinemez, diğerinin bilinebilir olarak konuluşu, en başından *bu ayrımın gereğinin* ön-varsayılması söz konusudur. Kant sonrası eleştirilerin de gösterdiği gibi 'bilincin hem bilmediği ama yine de düşünebildiği bir şey olduğu iddiası' boş bir varsayımdır. Hegel bunu olumsuzlama olarak belirleme olarak nitelendirir ve Hegel'e göre aklın/tinin kendi içinden bir edimidir. Kant'ın özgür bir istencin düşünülebilmesi için kendinde şeyin bilinemez bırakılmasına yönelik iddiası, Hegel'e göre aynı zamanda *bilineni* olumsuzlamak, böylelikle belirlemek ve halihazırda bilmenin öz-farkındalığına sahip olmak anlamına gelir. Bu nedenle Hegel, kritik felsefeyi kendi kendini doğrulayan bir totoloji olmakla suçlar. Hegel'in Schelling ile kritik felsefeye yöneltilen bilgi kuramsal eleştirilerinin başlangıç noktaları ortaktır.

üzerinde hâkim olduğu durumlardır. Özneliliğin kendisini korumak uğruna felsefeyi etkisiz hale getirmeye teşebbüs ettiği ikinci durum ise muhtemelen Kant'ın kendisinin de içinde bulunduğu Kant-soonrası felsefenin durumudur (Giovanni & Harris, 2000, s. 287).

Schelling ve Hegel, özne-nesne özdeşliği ilkesinin Kantçı okumasını zihnimizin sadece dolaysız içeriklerini bileceğimizi savunan solipsizmle sonlanacağını iddia etmektedir. Transendental özne sadece yarattığı şeyi bildiğinden, kendi bilincinin döngüsü içinde kapana kısılmıştır; bu özne bütün dünyayı yaratamayacağı için, onun dışındaki gerçeklik bilinmeyen kendinde şey olacaktır (Beiser, 2019, s. 96).

Kant'ın ikinci anlamdaki bilme tanımında, yani, 'bir şeyi bilmek için olanağını tanıtlamam gerekir' ifadesinde, bilinenler de a priori konulanlar olduğuna göre, normal şartlarda a priori olanın olanağının *öteki için* kanıtlanmasını gerektirmektedir. Ama bu kanıtlama Kant felsefesinde her adımda Hume'un eleştirisini aşacak niteliğe sahip olduğunu ileri sürerek temellendirdiği 'deneyimde mevcut bulunan bir bağıntıdan' doğrudan bir kabul olarak alınır ki Hegel, tarihsel bir bakışla, Kant felsefesinde bu bağlantıyı 'tikellerin mutlaklaştırılması' eleştirisi üzerinde kurar ve kendi dizgesine bu tikeli 'verili olan' olarak dahil eder. Kant dizgesinde tüm hatlarda karşılaşılan bu verili olanın en temel ifadesi, özgürlük ve ahlak yasaları arasındaki ilişkiyi özgürlüğü ahlak yasasının *varlık koşulu*, ahlak yasasını da özgürlüğün *bilme koşulu* olarak konumlandırma yolunda açığa çıkar.

Burada özgürlüğün ahlak yasasının koşulu olduğunu söyledikten sonra, yazının içinde, özgürlüğün bilincine varabilmemizin koşulunun herşeyden önce ahlak yasası olduğunu söylediğimde, kimse bu noktada bir tutarsızlıkla karşılaştığı kuruntusuna kapılmasın diye, şu kadarını anımsatayım: gerçi özgürlük ahlak yasasının *ratio essendi*'sidir. Ama ahlak yasası da özgürlüğün *ratio cognoscendi*'sidir. Ahlak yasası, daha önce aklımızda açıklıkla düşünülmüş olmasaydı, özgürlük gibi bir şeyi (kendi içinde çelişme taşımasa bile) kabul etmekte hiçbir zaman kendimizi haklı göremezdik. Ama özgürlük de olmasaydı, içimizde ahlak yasasıyla hiç karşılaşamazdık (Kant, 1999(a), s. 4, 5*).

Öte yandan Kant, özgür nedenselliği, varlık/töz olarak değil ancak numen/düşünülebilir bir ide olarak konumlandırır. Ahlak yasalarının ise bu bağlamda Kant dizgesine içerilen yönü, tarihsel ve değişken empirik içeriklerinden soyutlanması yoluyla evrenselleştirilme imkânı sağlayan biçimidir. Kant, öteki için evrensel olma imkânı taşıması dışında bir anlam ifade etmeyen kategorik buyruğun zorunluluğunu *tanımak* için gerekli motivasyonun her akıl sahibi varlıkta bir ve değişmez olarak bulunduğunu varsayar.

Kant'ın etik teorisinin merkezindeki iddia, normal yetişkinlerin ahlaki konularda tamamen öz-yönetici olma yeteneğinde olduklarıdır. Otonomi iki bileşen içerir. İlk olarak bizlerin ahlaki taleplerini kurmak ya da bilgi sahibi olmak için hiçbir dışsal otoriteye ihtiyacımız yoktur. İkinci olarak, öz-yöneticilikte kendimizi etkin olarak kontrol edebiliriz. Kendimize empoze ettiğimiz yükümlülükler, eylem için tüm diğer çağrılara baskın gelir ve sık sık arzularımıza uymaz. Biz her halükârda olmamız gerektiği gibi eylemek için yeterli motivasyona sahibiz (Schneewind, 1999, s. 309).

Kant, istence getirdiği sınırın ifadesi olan çelişmezlik ilkesinin kritik felsefe için merkezi rolünü “ahlak için gereksindiğim tek şey özgürlüğün yalnızca kendi ile çelişmemesi ve bu yüzden onu daha öte anlamak zorunlu olmaksızın en azından düşünülmesine izin vermesi olduğu için...” ifadeleriyle belirler (Kant, 2008, s. 29, BXXIX). Öyleyse transandantal özgürlük kavramı, biçimsel ilkelerin sınırında durduğu sürece kendisi ile hiçbir koşulda çelişmez, ancak ve ancak bir empirik bir içerikle (yahut Hegel'in konumlandığı gibi öteki istenç ile) karşılaştırıldığında çelişki içerir ki Kant'ın tüm biçimsel güzergahı da bu çelişkiyi ortadan kaldırmak üzere içerikten muaf tutulmak üzerine kuruludur.

Ama bu ölçütler yalnızca gerçekliğin biçimi ile, e.d. genelde düşüncenin biçimi ile ilgilidirler ve bu düzeye dek bütünüyle doğru olmalarına karşın yeterli değildirler. Çünkü bir bilgi mantıksal biçim ile bütünüyle uyumlu e.d. kendi kendisi ile çelişmiyor olabilir de, gene de nesne ile çelişebilir. Öyleyse gerçekliğin yalnızca mantıksal ölçütü e.d. bir bilginin evrensel ve biçimsel anlık ve us yasaları ile bağdaşması kuşkusuz hiç kuşkusuz bir *conditio sine qua non* ve öyleyse tüm gerçekliğin olumsuz koşuludur. Ama mantık daha öteye gidemez ve biçimi değil, ama içeriği ilgilendiren yanlışı hiçbir denek taşıyla ortaya koyamaz (Kant, 2008, s. 29, BXXIX).

Oysa Descartes sonrası gelişen modern bilgi kuramsal tartışmaların tarihi *cogitonun hem kendisini sadece düşünen olarak nasıl bildiği, hem de cogitonun açık ve seçik olarak belirlediği idelerin doğuştanlığı ve bu idelerin öteki-birey için nasıl gerekçelendirildiği sorularına dönük bir tarih olmuştur*. Bumin, hakikat ölçütünü her bir özneye ortak olarak doğrudan varsayan Descartes düşüncesinde henüz doğmadığını vurgular.

Özbilinçler arası ilişki tıpkı *cogito* ile dış dünya arasındaki ilişki gibi, tanrılık güvence sayesinde ve bir anda temellenir ve böylece de hiçbir oluş sorununa ya da Hegel'de göreceğimiz türden, bütün bir toplumsal-politik, tarihsel sorunlar örgüsüne gönderecek tarzda, bir iletişim, bir 'kendini diğer özbilinçlere kabul ettirme' sorununa dönüşmez. Çünkü tanrılık güvenceyle temellendirilen doğuştan ideler, hakikat ölçütünü, düşünen öznelere arası ilişkide arama ihtiyacında değildir (Bumin, 2010, s. 19-20).

Kant bilmeye ve istence getirdiği sınırlamayla Descartes'a yönelik 'kuramın meşruiyetine' dönük sorgulamalara yeniden muhatap olur. Bir bilimsel dizgenin meşruiyeti ise daima ötekinin bakışından sorgulanır. Dolayısıyla öteki kavramı daha

Descartes sonrasında, felsefi ve politik boyutlarda gündemdedir. Empirist öğretilerde politik meşruiyet, tüm yasama, yargı ve yürütme süreçlerinin politik bütün için bilinebilir, tartışılabilir, sınanabilir olmasına dayanır. Oysa Kant, bu kavramların içeriklerini oluşturan tüm duyuşsal ve tarihsel belirlenimli zeminleri, bilinemez kendinde şey (fenomende değil) kavramında bırakır. Özgür istenç ve özgür nedensellik biçimsel olanak olarak belirlendiği sürece, öteki tarafından yanlışlanabilme yahut doğrulanabilme ölçütünden muaf tutulmak ister, bu nedenle de sadece bir olanak, bir varsayım, bir inanç ürünüdür.

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde özgür istencin biçimsel olanak olarak çıkarımı, nihai olarak hukuk metafiziğinde otoritenin sınanamaz ve başkaldırılamaz bir yönde konumlanmasının olanağı olarak yansımasını bulur. Kant, hukuk öğretisinin temelini oluşturan birleşik istenç idesi olan sözleşme idesinin, bir Tanrı yasası gibi kabul edilmesi gerekliliğini vurgular. Otoritenin tarihsel bir gerekçelendirilmesi ve bu gerekçelerin sorgulanması sistemin dışında tutulduğundan, tüm transandantal projenin nihai sonucu 'erk nereden gelirse gelsin' mevcut yasa koyucuya koşulsuz itaat gerekliliği ilkesi olarak ortaya çıkar.

Bu yasa sanki insanlardan sadır olmuş değil, en yüksek mükemmel yasa koyucudan gelmiş olmalı gibidir ve bu da 'Tüm otorite tanrıya aittir' önermesi anlamına gelmektedir. Bu ifade yurttaş anayasasının tarihi temeli üzerine bir iddia oluşturmaz, bunun yerine pratik aklın bir ilkesi olarak şu ilkeyi ortaya koyar: Erk nereden gelirse gelsin, bu önem taşımadan, halen mevcut yasa koyucuya itaat edilmesi gerekliliği ilkesi ortaya konmuştur (Kant, 2022, s. 178).

Böylelikle kritik felsefe, özgürlük ve hak kavramlarının öteki-için belirlenimsiz bırakılmasına, giderek politik meşruiyetin de evrenselleştirme testi gibi biçimsel bir ilkeye dayandırılmasına yol açarak modern kamusal istenci, yani yasaların meşruiyet zeminini bilme hakkını tehdit eder. Hegel bu problemi açıkça ve sıkça konumlandırır. *Fenomenoloji*'de edimsel bilme olarak bir felsefi bilim isteminin temel gerekçesi, bilginin transandantal formalizm sonucu içeriksiz bırakılarak birkaç bireye ve özellikle hak ve yasalar alanında hukuk teorisyenlerine sınırlanmaması talebidir. Hegel'in felsefi hak öğretilerinde de defaeten karşılaşılabilecek olan 'kamusal bilme hakkı' modern bireyin en temel hakkı olarak görünür.

Bir yandan yeni dünyanın ilk görüngüsü ilkin yalnızca yalnlığı içinde örtülü bütün ya da bu bütünün temeli iken, öte yandan önceki belirli-varlığın varsıllığı henüz bilinç için belleklerde bulunur. Bilinç yeni görünen şekilde içeriğin yayılım ve tikelleşmesini bulamaz; ve daha da ötesi, ayrımların güvenle belirlenerek değişmez ilişkileri içinde düzenlendikleri biçimin işlenişinin yokluğunu duyar. Bu işleniş olmaksızın Bilim evrensel anlaşılabilirlikten yoksundur ve birkaç bireyin içrek iyeliği olma görünüşünü taşır; içrek bir iyelik, çünkü ilkin yalnızca Kavramında ya da İçinde bulunur; birkaç birey, çünkü yayılmamış görüngüsü belirli-varlığını bireysel kılar. Ancak tümüyle belirli olan aynı zamanda dışrak ve kavranabilirdir, öğrenilebilme ve herkesin iyeliğinde olma olanağı sunar. Bilimin anlaşılır biçimi herkese sunulan ve herkes için eşit kılınmış olan yoldur, ve anlama yoluyla ussal bilgiye erişmek Bilime yaklaşan bilincin haklı istemidir; çünkü anlama düşünmedir, genel olarak arı Bendir; ve anlaşılabilir olan önceden tanıdık olandır, Bilimde ve bilimsel-olmayan bilinçte ortak olandır, ve ikincinin birinciye dolaysız girişinin aracısıdır (Hegel, 2011, s. 16, §13).

Hegel, Kant metafiziğinin ilkelerinin verili tikel pozitif ‘ideaların’ empirik zeminleri göz ardı edilerek soyutlaması olduğunun tespiti üzerine diyecektir ki bu öz-kanı olarak özbilinç, aslen bir pozitif bir yetkenin sanısının öz kanıya çevrilmesidir.

Öz-kanıyı izlemek hiç kuşkusuz kendini yetkeye bırakmaktan daha çoğudur; ama yetke ile benimsenen bir sanının öz kanı ile benimsenen bir sanıya çevrilmesi zorunlu olarak onun içeriğini değiştirmez ve yanılmanın yerine gerçeği geçirmez. Başkalarının yetkesi üzerine kurulu bir sanılar ve önyargılar dizgesine sağlanıp kalmak ile öz kanı üzerine dayalı birine yakalanmak arasındaki ayrım ikincideki doğal burnu büyüklükte yatar. Öte yandan görüngüsel bilincin bütün alanına karşı dönmüş olan kuşkuculuk Tini ilk kez gerçekliğin ne olduğunu sınınamaya yetenekli kılar, çünkü sözde doğal tasarımlar, düşünceler ve sanılar üzerine, onlara öz ya da yabancı denmesine bakmaksızın, bir umutsuzluk yaratır; haklı olarak, çünkü dosdoğru [gerçekliği] sınınamaya giden bilinç henüz bunlarla doludur ve engellenir ve bu nedenle gerçekte üstlenmiş olduğunu yerine getirmeye yeteneksizdir (Hegel, 2011, s. 58-59, §78).

Wood’un “Kant ahlakı esareti içselleştirir” tespiti Hegel tarafından *Fenomenoloji*’de konumlandığı eleştiriyi bir farkla takip eder. Wood, salt ahlak yönünden ele alındığında, Kant’ın dışsal yasamacıyı, insanın fenomenal yanına karşıt numenal (duyulur üstü) yanının yasaları olarak dışsal bir yönde konumlandırması olarak okur ve eleştirir.

Kant’ın ahlakında, kendilik [the self] asla bütünlüğü içinde sergilenmez. Yasaları bütünsel kendiliğin yasaları değildir, böylelikle asla gerçek bir istencin otonomisi değildir. Kant’ın ahlakı dışsal bir yasanın pozitifliğinin üstesinden gelir, fakat yok etmekten çok esareti içselleştirir. Empirik kendiliğin, akıl tarafından verilen yasaya saygı duyduğu varsayılır ama bu yasa onun kendi yasası değildir. Bu ötede bir duyuyüstünde ikamet eden doğaüstü bir kendiliğin [supernatural self] yasasıdır. Sonuç olarak Kant’ın ahlaki öz-yasamacı taklidi yapan ama gerçekte ona itaat etmesi beklenen empirik kendiliğe yabancı bir yasamacı olmakla bizi kızgınlıkla donatan yokedilemez bir pozitifliği içinde barındırır (Wood, 1995, s. 128-129).

Oysa, daha da belirginleştirerek, ahlak metafiziğinin Kant’ın hukuk metafiziğinin de temelinde durduğu düşünülürse, Hegel’in pozitif yetkenin öz kanıya çevrilmesi eleştirisinin temelleri Kant’ın etik yasa koyucu ve hukuki yasa koyucu arasında yaptığı şu ayırmada bulunabilir; Kant yasa koyucunun, dışsal ödevlerin salt

yasaya uygunluğu bakımından değil ödevin teşvikini de içeren nedenlerin yeterli olması halinde *dışsal olamayacağı için* etik ile hukuku birbirinden ayırdığını ileri sürer. Dışsal yasa koyma, dışsal zorlamayı ifade eder.

Etik özsel görevlere sahip olduğu gibi, fakat aynı zamanda hukukla ortak görevlere sahiptir; hukukla ortak olmayan şey sadece zorlamanın türüdür. Etik yasa koymanın ayrıacı, birinin eylemleri sadece onlar ödevler olduğu için ve ödevin kendisini ilke edindiği için gerçekleştirmesidir, ödev nereden gelirse gelsin, seçim için yeterli teşvik olmasıdır (Kant, 1991, s. 47).

Kant bireyin ödevin teşvikini kendi içerisinde bulması ve bu teşvikle beraber yasanın örtüşmesini doğrudan etik ödevler olarak tanımlar, teşvikini kendi içerisinde bulmadığı durumlarda da içsel yasa koymanın, ödevi dolaylı yoldan etik kıldığını söyler. Kant'ın "birçok doğrudan [directly] etik görev varken, içsel yasa koyma onların tüm kalanının hepsini, dolaylı olarak [indirectly] etik yapar" ifadesi, Hegel'in Kant ahlakının pozitif yetkeyi öz kaniya çevirmesi eleştirisini tam olarak karşılar (Kant, 1991, s. 47). Etik, Kant'a kadar doğal ve toplumsal yasalardan ayrı tutulmazdı. Kant'ın hukuk ve etik ayrımı şu yönde okunabilir; eğer hukuki dışsal yasa koyma edimi, ahlaki içsel yasa koyma edimi ile düşünülürse, Rousseau'nun tüm halkın birleşik istencini ifade eden genel irade kavramından bir ayrım oluşmazdı. Daha açık bir tabirle, Rousseau'nun politik bütünü oluşturarak genel irade hem yasanın yapıcısı hem de kendi yasalarına uyan toplum bir ve aynı olduğu için özgürlük için çelişki içermeyen (burada toplumsal özgürlük biçimi de bireysel özgür seçimle belirlendiği için) bir durumun tasviridir. Kant, bu yoldan giderse hukuki yasa koyucuyu mülk sahibi olmayan uyruklar-ötekiler için dışsallaştıramaz ve böylelikle uyrukların yasa koyucuya gerekli itaat bilincinin oluşması için dışsal zorlamayı sivil hukukun tek ayırıcı motifi olarak belirleyemezdi. Bu noktada Kant'ın hukuk metafiziğindeki öteki, açıkça dışsal yasa koyucunun boyunduruğu altında kalan yasa koyucu olmayan (ama her zaman bir olanak taşıyan) uyruklardır.

Hegel'e göre evrensel olduğu ileri sürülen bir ölçüt ister yetkeden, ister öz kanıdan alınsın, kendisi dışında bir öteki bıraktığı sürece meşruiyet kazanamaz. Hegel daha öte bir eleştiri ile *Fenomenoloji*'de, özgür istencin belirli içeriğinin ötekiler için bilinemez yönde konumlandırılması talebinin, *aslen* 'yanılgı korkusu' değil 'gerçeklik korkusu' olarak kendisini açığa vurduğunu dile getirir.

Daha açık bir deyişle, bilginin bir alet ve ortam olarak tasarımlarını, ve bizim kendimiz ile bu bilginin ayrımını, ve her şeyden önce de, Saltığın bir yanda durduğunu, bilginin öte yanda kendi başına ve Saltıktan kopuk ama gene de olgusal bir şey olduğunu varsayar; ya da böylece, Saltığın dışında hiç kuşkusuz gerçekliğin de dışında olan bilginin gene de gerçek olduğunu varsayar, -bir varsayım ki kendisine yanlış korkusu diyen şeyin kendisini daha çok gerçeklik korkusu olarak açığa sermesini sağlar (Hegel, 2011, s. 56, §74).

Hegel, kritik felsefe içerisinde bilinemez bırakılan birçok şeyin aslen gerçeklik olarak varsayıldığını belirterek kendi kuşkusunu, bu yanlış korkusunun kendisinin bir yanlış olup olmadığına yönlendirdiğini belirtir.

Yanılgıya düşme korkusu... edimsel olarak bilgilenen Bilime karşı bir güvensizlik doğuruyorsa, niçin tersine bu güvensizliğe karşı bir güvensizlik duyulmasın, ve neden bu yanlış korkusunun daha şimdiden yanlışlığın kendisi olduğu düşünülmesin. Özünde bu korku bir şeyi, daha doğrusu pek çok şeyi gerçeklik olarak varsayar ve kendi duraksamalarını ve sonuçlarını daha önce kendisinin gerçeklik olup olmadığının sınanması gerekene dayandırır (Hegel, 2011, s. 56, §74).

Hegel, özne ve töz özdeşliğini tin olarak konumlandığı edimsel bilme dizgesinin ilk halkası olan *Fenomenoloji*'de kendi dizgesini 'tamamlanan kuşku yolu' olarak adlandırır (Hegel, 2011, s. 58-59, §78). Hegel'in 'gerçeklik korkusu' olarak adlandırdığı nokta nedir? Bu soru, karşıtların mutlaklaştırılması sorunsalı ile değerlendirildiğinde, statik-evrensel yön verilmek suretiyle mutlaklaştırılmak istenen biçimlerin, aslen tikel koşul bağımlı olduğunun ve bu koşulları ile konumlandırıldığı takdirde, biçimin de koşullu, tarihsel, olumsal niteliğinin ortaya çıkarılması 'korkusu' olarak cevaplanabilir ve Hegel'in felsefi güzergâhının tam da bu olguyu 'ortaya çıkarma süreci' olduğu görülür. Takip eden bölümde Hegel'in edimsel bilme dizgesi felsefi hak öğretilerinin yapısını vurgulamak bakımından genel bir çerçevede ele alındı.

1.5 Hegel'in Edimsel Bilme Dizgesine Genel Bir Giriş

Hegel, bilgi kuramsal hedefini edimsel bilme olarak ifade eder ve edimsel bilmeyi "içinde gerçekliğin var olduğu gerçek şekil" olarak konumlandırır (Hegel, 2011, s. 11, §5). Hegel dizgesinde edimsel bilme, en genel anlatımıyla, bilincin gerçekliğe uygun eğitiminin [Bildung] yol haritasıdır. Hegel, dile getirir ki; "felsefe boş, yararsız bir bilme sevgisi değildir, gerçeğin soruşturulmasını, sınanmasını hedefler" (Hegel, 2011, s. 11, §5). Hegel dizgesinde tarihselliğin önemi kamusal boyutlarda tanınabilir ve gerekçelendirilebilir bir bilgi kuramı inşa edebilme olanağı taşıyor olmasında yatar. Hegel'in edimsel bir felsefi dizge kurma hedefi, her şeyden

önce kamusal bilme hakkında dayanak bulur. Hegel bu ‘hakkı’, bir olması gereken olarak ele almaz. Felsefî ideaları bilincin deneyimi olarak, felsefî dizgesinin içeriği olarak alan Hegel, kamusal bilme hakkını modern felsefî tarihte tezahür eden tartışmalardan çıkarır. Hegel, modern düalizmin Descartes ile doğuşunu bireyin *kendi için* bilme hakkının gerçekleşmesinin ilk safhası olarak okurken, kritik felsefeyi ‘öznellik ilkesinin kendini korumak’ için, kamusal *bilme hakkında* temellenen modern bireysel özgürlüğün olumsuzlaması olarak okur ve kendi bilgi kuramsal yönünü bu olumsuzlamanın olumsuzlaması üzerinde kurar. Beiser, “Hegel’in diyalektiğini açıklamanın pek çok yöntemi” olduğunu ve “tarihsel açıdan en doğru olanın bu diyalektiği Hegel’in Kant’ın antinomilerine karşı verdiği cevap olarak görmek” olduğunu vurgular (Beiser, 2019, s. 218). Öyleyse Beiser’in ifadelerine şu noktayı özellikle eklemek gerekir ki Hegel dizgesini özgün kılan, antinomiler sorununun herhangi bir yolda değil, *tanınan/edimsel bir spekülatif yolda* çözülmesidir. Hegel, Kant dizgesine tüm hatlarda hâkim olan biçimsel olanağın *asıl* kendisinin olanağının edimsel bir birlik olduğunu *Ansiklopedi Mantık Bilimi*’nde belirler.

Genel olarak konuşursak, bu boş biçimlerde dolanıp duran boş anlaktır, ve bu bağlamda felsefenin işi yalnızca bu biçimlerin hiçlik ve içeriksizliklerini göstermekten oluşur. Bir şeyin olanaklı mı yoksa olanaksız mı olduğu içerik üzerine, eş deyişle Edimsellik kıpılarının bütünlüğü üzerine dayanır- Edimsellik ki kendini açınımı içinde Zorunluk olarak tanıtlar (Hegel, 2004(a), s. 236, §143).

Hegel’e özgü olanın, onun felsefî dizge kavrayışında ‘akla dair hiçbir şeyin yanılgı’ olarak bir tarafa bırakmaması olduğu söylenmelidir. Öznel ve keyfi bir yönde yani, diğerlerine ilgisiz bir yönde gelişen bir bilgi inşası Hegel’e göre, sadece başka bir taraftar yaratır. *Fenomenoloji*’de felsefî bilgiyi araç olarak ele alma yollarının, keyfi belirlenimler taşıdığını ve bunları ciddiye almayan bir tutumun da geliştirilebileceğini belirterek Hegel, bu talebin ve de bir talep olarak ortaya çıkışının edimsel boyutlarının, bilimin anlamlandırılması gereken *kendi içeriği* olduğunu belirtir.

Bilgi üzerine ‘Saltığı ele geçirmenin bir aleti’ ya da ‘Gerçekliği görmemizi sağlayan bir ortam’ vb. gibi (ilişkiler ki hiç kuşkusuz Saltıktan koparılmış bir bilgi ve bilgidan koparılmış bir Saltık tasarımları onlara varır) bu tür yararsız tasarımlar ve konuma yolları ile uğraşmak yerine, hem Bilimin yorucu çalışmasından kurtulmak, hem de ağırbaşlılık ve istekle çabılıyor izlenimi yaratmak için bu tür ilişkileri varsayarak Bilimin güçsüzlüğünü yaratan özüllere katlanmak yerine, tüm bunlara karşılık verme sıkıntısı yerine, onları olumsal ve keyfi tasarımlar olarak doğrudan yadsıyabilir, ve onlara bağlı ‘saltık’, ‘bilgi’ ve ayrıca ‘nesnel’ ve öznel gibi sözcüklerin ve anlamlarının genellikle iyi bilindiği sayılan başkalarının kullanımını giderek bir aldatmaca olarak görebiliriz. Çünkü bir yandan anlamlarının genellikle iyi bilindiği, öte yandan Kavramlarının kavrandığı izlenimi vermek daha çok yalnızca ana sorundan, yani bu Kavramı vermekten kaçınır görünür. Tersine, daha haklı olarak, Bilimin kendisini engellemeye yarayan böyle tasarımlara ve anlatım biçimlerine genel olarak dikkat edilme külfetinden kaçınılabılır, çünkü bunlar salt boş bir bilme görüngüsü oluşturlar ki Bilimin ortaya çıkışı karşısında dolaysızca yiter. Oysa Bilim tam bu ortaya çıkışında kendisi bir görüngüdür; ortaya çıkışı henüz onu gerçekliği içinde geliştirmiş ve açındırmış değildir. Bu durumda, onun görüngü olduğunu, çünkü başkasının yanı sıra ortaya çıktığını düşünmek, ya da bu başka gerçek olmayan bilgiye onun görüngüsü demek hiçbir önem taşımaz. Ama Bilim kendini bu görünüşten kurtarmalıdır, ve bunu ancak ona karşı dönerek yapabilir. Çünkü o gerçek olmayan bir bilgiyi ne şeylere sıradan bir bakış yolu diye yadsıyabilir ve kendisinin bütünüyle başka bir bilme yolu ve o bilmenin ise onun için hiçbir şey olduğu inancasını verebilir; ne de onun kendisindeki daha iyi bir şeyin önsezisine başvurabilir. O ilk inanca ile Bilim varlığını gücü olarak bildirir; ama gerçek olmayan bilgi de var olmasına sırtını dayar ve onun için Bilimin hiçbir şey olduğu inancasını verir; ama bir kuru inanca ancak bir başkası kadar geçerlidir. Dahası, Bilim gerçek olmayan bilgide bulunan ve ona yönünü gösteren daha iyi sezgilere hiçbir zaman başvuramaz; çünkü bir yandan yine benzer olarak bir varlığa dayanırken, öte yandan gerçek olmayan bilgide olduğu gibi kendine, yani varlığının kötü bir kipine dayanacaktır: Kendinde ve kendi için ne ise ona olmaktan çok görüngüsüne. Bu nedenle burada görüngüsel bilginin bir açılanışını sunmak gerekecektir (Hegel, 2011, s. 57-58, §76).

Hegel’e göre felsefi bilgi öyle bir yolda kurulmalıdır ki kendisine önsel tüm tarihsel-felsefi ilkelerin çokluk/ayrım/türlülük belirlenimlerini ‘yanılgı olarak’ dışta bırakmamalı ama bilincin deneyimleri olarak kavramalıdır. “Zamana göre en son felsefe tüm önceki felsefelerin sonucudur ve öyleyse tümünün ilkelerini kapsıyor olmalıdır ve bu nedenle, eğer başka bakımlardan felsefe adına yaraşıyorsa, en açınmış, en varsıl ve en somut felsefe olacaktır” (Hegel, 2004(a), s. 65, §13). Böylelikle, Hegel’in felsefi sisteminde bilgi yargıları anlamlandırılmak üzere ele alınır ve ancak böylelikle gerçek bir eleştiri ve aşma [aufhebung] edimi hedeflenir.

Gene de tüm felsefelerin çürütülmüş oldukları onaylanmakla birlikte, eşit ölçüde ileri sürülmelidir ki hiçbir felsefe çürütülmüş değildir, ne de çürütülebilir. Bu sonuncusu iki bağlamda böyledir, birincisi felsefe adına yaraşır her felsefe genel olarak İdeayı içeriği olarak taşır, ikincisi, her felsefi dizge İdeanın açınım sürecindeki tikel bir kıpının ya da tikel bir basamağın sunulduğu olarak görülmelidir. Bir felsefenin çürütülmesi, öyleyse, yalnızca sınırının aşılması ve belirli ilkesinin ideal/düşünsel bir kıpıya indirgenmesi anlamına gelir (Hegel, 2004(a), s. 162-163, §86).

Hegel için felsefe, tek bir mutlak idea arayışı olduğundan, gerçek bir düşünsel sentez, tarihsel dönemlerde ortaya çıkan felsefe dizgelerinden/tikellerden birini mutlaklaştırarak değil, aksine tüm bu tikel konumlanmaları gerekçeleriyle izah eden bir birlik olarak konumlandırılmalıdır. Kılıçaslan’ın vurguladığı gibi Hegel’e göre

“sonluluğun bu türden bir kutsanmasıyla mutlaklaştırılmasında, Hegel’e göre, gerçeklik elde edilmiş olmaz. Gerçek bir kutsama isteniyorsa, yapılması gereken şey bellidir: sonlu olanın yok edilmesi ya da geçersiz kılınması...” (Kılıçaslan, 2015, s. 38). Bu noktada dikkatin çekilmesi gereken husus, Hegel’in eleştirisinin, tikel belirlenimlerin varlığına değil, bu tikel belirlenimlerin statik-evrensel olduklarına yönelik iddialar üretilmiş olmasıdır. Hegel bu noktayı şu yönde vurgular; “Aklın tek ilgisinin karşıtları aşmak olduğunu söylemek demek, aklın tamamen karşıtlıklara ve sınırlara karşıt olduğunu söylemek değildir. Aklın karşıt olduğu, bu bölünmelere mutlak değişmezlik atfetmektir” (Hegel, 1977(a), s. 91). Hegel’e göre evrensel olan akıl birdir ve o, kendi felsefi dizgesine de bu ‘birliği’ kurma görevi verir. Hegel’in kendi özgün ‘mutlak’ kavrayışı da bu belirlenimle gelişir. Hegel, mutlak olanı, olumsal ve görelî belirlenimleri aşan dinamik-evrensel bir birliği ifade eden tin kavramı ile konumlandırır. Felsefi dizge de Hegel için bu birliğin konumlandırılmasıdır.

Dizgesiz bir felsefecilik bilimsellikten yoksundur; bundan başka dizgesel olmayan felsefecilik kendi başına olsa olsa öznel bir kafa yapısını anlatabilir ve içeriğine göre olumsaldır. Bir içerik aklanışını ancak bütünü bir kısıpı olarak kazanır, ve bunun dışında temelsiz bir sayılıdan ya da öznel bir pekinlikten başka bir şey değildir; ve gene de pek çok felsefi çalışma böyle bir yolda kendini yalnızca yazarın görüş ve sanılarını dile getirmeye sınırlar- bir dizge ile yanlış olarak ilkesi başkası tarafından sınırlanan ya da başkalarından ayrı olan bir felsefe anlaşılır; tersine tikel ilkeleri içinde kapsamak gerçeğin ilkesidir (Hegel, 2004(a), s. 66, §14).

Benzer biçimde Kant da aklın bir olduğunu ileri sürer. Ancak Hegel’den farklı olarak, o yeni bir sistemin, *doğal olarak* diğerlerini dışarıda bırakarak kurulabileceğini belirtir. Hegel’in çağının felsefelerini, yan yana duran sistemler çokluğu olarak adlandırmasının gerekçesi özetle Kant’ın şu satırlarında da bulunabilir;

Lakin nesnel [objectively] olarak alındığında, yalnızca bir insan aklı olabileceğinden, bir çok felsefe olamaz. Başka bir deyişle, ilkelerden yalnızca tek bir doğru felsefi sistem olabilir, tek ve aynı önermenin felsefileştirilmesinde farklı ve hatta çelişik yollar bulunsun da. Böylece ahlakçı haklı olarak, yalnızca tek bir erdem ve tek bir erdem öğretisi olduğunu, tüm erdem ödevlerini tek bir ilke ile bağlayan tek bir sistem olduğunu söyler; kimyacı... Yeni sistem diğerlerini dışarıda bırakmasına rağmen, daha önceki ahlakçı, kimyacı vs. faziletlerine gölge düşürmez, onların keşifleri hatta onların başarısız teşebbüsleri olmaksızın biz doğru ilkenin birliğine tüm felsefeyi bir sistemin içinde birleştiren doğru ilkenin birliğine ulaşamayız... Felsefi bir sistem duyuran herkes kendi sistemi olarak, bu felsefeden önce başka olmadığını söyler... Öyleyse, eğer eleştirel felsefe, kendinden önce bütünüyle bir felsefe olmadığını söylerse, bu yapılandan ve yapılacak olandan daha fazlası değildir ve doğrusu kendi planı üzerine felsefe kuran herkes tarafından yapılmak zorundadır (Kant, 1991, s. 36-37).

Hegel için felsefi ilgi, mutlağın bilgisi olduğundan, ilkesi birdir. Felsefi aklın ilgisi, bölünmeleri, görelilikleri ve çoklukları aşmak ve evrensel bir senteze ulaşmaktır. Felsefeler çokluğu, görelî/tekil/öznel felsefi sistemler çokluğu ortaya

çıkıldığında, mutlak olanın e. d. evrensel olanın arayışı olarak felsefe ihtiyacı yeniden ortaya çıkar. Hegel'in ifadesiyle "bölünmeleri [Entzweiung] aşmak aklın tek ilgisidir. Felsefe ihtiyacı, bölünme, karşıtlıklar ve tekil öznel fikirler çokluğu ortaya çıktığında ortaya çıkar" (Hegel, 1977(a), s. 89).

Hegel'in olumsuzlamanın olumsuzlaması ile ilerleyen tarihsellik kavrayışına göre karşıtlıkların mutlaklaştırılması *talebi*, biçim ve içeriğin birbirine çelişik ve karşıt olarak konulması *talebi*, bir bilinç deneyimini somutlaştırır; *öznel istenç*. Öznel istencin talepleri, tarihsel bir bakışla ele alınıp, tanınabilir içeriklerinde konumlandırıldıklarında, tikel bir tarihsellik kapsamında yer alan burjuva bireyin öznel amaçlarının refleksiyon ürünleri olarak belirir. Kısaca tekrar konumlandırmak gerekirse, Hegel'in eleştirisi 'öznel istençler çokluğunun ortaya çıkması' ve 'olması gereklerin' ve 'idelerin' varlığına değil, istencin koşullarının ve içeriklerinin kamusal bir sınamaya tabii tutulamayacak bir yönde belirlenimsiz bırakılmasına ve yine de statik-evrensel olarak ileri sürülmelerine yöneliktir.

Gene de bu biçimcilik bu tekdüzeliğin ve soyut evrenselliğin Saltık olduğunu ileri sürer; ve direktir ki kendisi ile doyum bulmamış olmak saltık görüş açısına egemen olmaya ve ona sıkıca sarılmaya yeteneksizliktir. Bir zamanlar bir tasarımı çürütmek için bir şeyi başka bir yolda tasarımılamak gibi boş bir olanak yeterliydi, ve bu yalın olanak, bu genel düşünce, edimsel bilmenin bütün bir olumlu değerini de taşırdı; benzer olarak bugünlerde bu edimsel olmayan biçimdeki İdeaya tüm değer yüklenildiğini, ve ayrımlı ve belirli her şeyin çözülmesinin, ya da daha doğrusu onları daha öteye geliştirmesinin ve kendilerinde kendilerini aklamaksızın dipsiz bir boşluğa atmanın kurgul irdeleme yolu diye alındığını görürüz (Hegel, 2011, s. 17, §16).

Hegel, kendi bilgi kuramsal yönünü kritik felsefedeki "bu biçimsel boş tutarlılığa karşıt olarak" Kant tarafından tutarsız olduğu gerekçesiyle reddedilerek kendisinden vazgeçilmiş "deneysel empirizme", denek taşlarını sentetik a posteriori yolda kuran pratik bilimlere döndürdüğünü ifade eder (Hegel, 1975(a), s. 68). Hegel belirtir ki; "empirizm, soyut birliğin ilk şey olduğu ilkesiyle çakışır, ancak soyut birlik ve mutlak çokluk gibi özellikle ayrıntı olarak ileri sürülen şeylerin karışımından kaynaklanan tutarsızlıklardan utanmaz" ve "altında yalnızca tahakküm ve itaatin mümkün olacağı karşıtlık ilkesinde ortaya çıkandan daha kutsal içsel ilke ve daha saf olanı" belirleyebilir ve "ortaya çıkan görüşlere kapıları kapatmama avantajına sahiptir" (Hegel, 1975(a), s. 66). Schuler'in belirttiği gibi Hegel'e göre;

.. deneyimde köklenmeyen ideler yalnızca ‘gereklerdir’ [oughts], felsefeye uygun ilgiyi oluşturmaz. Felsefe dünyanın nasıl olması gerektiği üzerine kafa yormamalıdır onun görevi Hegel’in ‘fiiliyat’ olarak adlandırdığı var olanı kavramaktır. Hegel ve Locke için felsefenin görevi, bilime yakındır: *bu dünyayı anlamak*. Hegel’in görüşünde, deneyime odaklanmak felsefi tarihte majör bir avantajı imler. Kendimiz için görmeliyiz’ iddiasıyla empirizm modern dünyayı şekillendiren bireysel özgürlüğün merkeziliğine katkı sağlar (Schuler, 2014, s. 348).

Hegel, empiristler gibi belirlenebilir içeriği en başta bireylerarası gerekçelendirilebilir bir zemin olarak tutar. Hegel dizgesinde belirli-varlık [Dasein] olarak kavramsallaşan bu içerik (ancak bu içerik Hegel dizgesinde artık tecrübî içerik değil, bilinç deneyimleridir) *ötekinin de ortaya konulan bilgi yargılarını* sınayabileceği *aynı* içerik olduğu için ortak zemindir. Hegel’in tüm felsefe-tarih, kendi için-kendinde, iç-dış, ben-biz, dolaysız-dolaylı diyalektiğinin taşıyıcı kavramı olan belirli varlığı, *Hak Öğretisi*’nde “...özel olarak başkası için varlık” ifadesiyle tanımlar (Hegel, 2003(a), s. 102, §71).

Hegel, özne ve nesne düalizmine bağlı tikel bir zeminde temellendirilmiş statik-evrensel ben, bilinç, akıl, yasa, a priori gerçeklik iddialarının olumsuzluğunu ve tarihselliğini belirlediği yolu *Tinin Fenomenolojisi*’nde⁴² kateder. *Fenomenoloji*’de bilinç biçimleri ve bu bilgi iddialarını kuran gerekçeler, duyusal, tarihsel ve sosyal içerikleri ile ‘bilinç formasyonları’ [Gestaltungen] olarak ele alınır. Hegel bilincin deneyiminin bilimi⁴³ olarak tanıttığı *Fenomenoloji* dizgesinde, aklı, kavramlarını, bilgi

⁴² Hegel felsefesinin merkezi kavramı Türkçe’de tin olarak çevrilen “Geist”, İngilizce’de bazen ‘Spirit’ ve ‘Mind’ olarak karşılanmaktadır. Geist’a dair çok farklı yorumlar bulunmaktadır. Rauch’un vurguladığı gibi, Hegel’in tini “yalnızca ‘bireysel zihin’ bağlamında değil, aynı zamanda bir toplumun bir parçası üzerindeki politik ve kültürel öz-farkındalık” olarak kullandığı anlaşılmalıdır (Rauch, 1983, s. 13). Tin ve mutlak kavramlarının farklı yorumlarına göre Hegel’in bu kavramlara ilk belirgin anlatım verdiği *Tinin Fenomenolojisi* metnine dair okumalar da farklılaşır. Pinkard’ın belirttiği gibi *Fenomenoloji*, hem “başrolünde ‘Geist’ ya da ‘Tin’ olarak adlandırılan büyük ve metafizik bir şey olan bir çeşit felsefi bir Bildungsroman”, hem “giderek ve maalesef Berlin’de Prusya devletinin değerlerini yücelten sıkıcı, resmi bir profesöre dönen gençlik dolu bir devrimciye ait bir çalışma”, hem “Ortodoks Hristiyanlığa ait bir çalışma”, hem de “tüm boyutlarında tamamen Hristiyanlığa karşı bir saldırı” olan bir çalışma olarak farklı biçimlerde yorumlanmıştır (Pinkard, 1994, s. 2). Tine dair farklı yorumların kısa bir özeti şu metinde bulunabilir; (Williams, 2013).

⁴³ Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi*’ne ilk önce, *Bilincin Deneyiminin Bilimi* adını verdiği bilinir. “Hegel’in *Fenomenoloji*’ye ilk verdiği orijinal başlık ‘Bilincin Deneyiminin Bilimi’ydi [Science of Experience of Consciousness] fakat Hegel fikrini değiştirdi ve ‘Bilim Sisteminin İlk Kısım’ [First Part of a System of Science] olacak olan ‘*Tinin Fenomenolojisi*’ olarak yeniden adlandırdı” (Pinkard, 1994, s. 1). Hegel’in diyalektik güzergâhının felsefi hak öğretilerinde ele alınması nedeniyle, *Fenomenoloji*’deki ilerleyişin detayları bu incelemenin kapsamına alınmadı. Ancak *Fenomenoloji*’de tin kavramının statik-evrensel bilgi iddialarının tüketildiği en sonda özne-nesne özdeşliği olarak doğuşunun Hegel’in tüm sistemini Mantık, Doğa, Tin felsefelerini öncelediği belirtilmelidir. “Hegel’in mantık, doğa ve tin sisteminden evvel *Fenomenoloji*’nin deneyiminin ifşası öncelenir. Mantıkta

iddialarını, dolayım noktalarını kuran belirli varlıklarına dek belirlemeyi hedefler. Her bir bilgi iddiası, kendi gerekçelerine sahiptir ve felsefi bilim dizgesi bu iddiaları gerekçeleriyle birlikte *zorunlulukla* belirlemelidir, ancak onlar artık tarihsel felsefi idealar olarak alındıklarından, statik-evrensel olduklarına ilişkin iddialar da bu edimsel bilme sürecinin sonunda/sonlarında meşruiyetini yitirir. Pinkard, Hegel'in *Fenomenoloji*'de bilgi iddialarını fenomen olarak konumlandırması ile onların tarihselliği ve tikelliğine vurgu yaptığını ve Hegel'in bir meşruiyet zemini aramaktan ziyade bilgi iddialarını oldukları gibi fenomenler olarak aldığını belirtir.

Bu tartışmalarda, her bir taraf, bilgi-iddialarını kendi namına biçimlendirildiği iddiaların türliliğini ürettiğinden, bu teorilerin her biri, Hegel'in koyduğu gibi, kendinde yalnızca bir görünüş (Erscheinung), tarihsel bir fenomendir, diğer bilgi iddialarının yanı sıra ve bir 'görünüş' olarak, ötekilerden daha iyi ya da doğru olduğuna dair içsel bir iddiaya sahip olamaz (Pinkard, 1994, s. 5).

Fenomenoloji ile Hegel bilinç deneyimleri olarak başlangıç noktası olarak aldığı tüm kavram ve bilgi yargılarının ben olan öznenin duruş noktasından mutlak bir kesinlikle doğuşu olgusunun kendisini tarihsel bir fenomen olarak konumlandırır. Bunun anlamı Hegel'e göre, düalist ve reflektif perspektiflerde olduğu gibi tek-yanlı, soyut özdeşlik olarak belirtilen bir ide ya da bir bilgi yargısı, tüm bilgi kuramsal sistemi önceleyen bir a priori temel olarak bir bilginin doğrulayıcısı olamaz, sorunsallaştırılan zaten bu a priori temelin kendisinin (ister öznel bir ide, öznel bir amaç olsun) statik-evrensel olma iddiasının meşruiyetidir. Rockmore, Hegel dizgesi için gerçekliğin kendisini tarihte edimselleştirirken ortaya çıkışı olduğunu vurgular.

Kartezyen tipte bir sistemde tam olarak her şey temele dayanır, bu nedenle başlangıç problemi çok önemli bir güçluktur. Fakat her türlü temel iddiasını reddeden Hegel için böyle bir güçlük yoktur. Başlamak sadece başlamak yeterlidir; çünkü ayrıcalıklı bir başlangıç noktası yoktur ve olamaz. Sistem ile tarih arasındaki ilişkiyle karşılaşıyoruz burada tekrar. Doğru, kendi gelişiminin içinde, kendisini edimselleştirirken (actualize) doğru haline gelir (Rockmore, 2019, s. 112).

Öte yandan Hegel belirtir ki a priori bir temelin yahut biçimselliğin sorunsallaştırılmasının, bir sorunsallaştırma olduğunun belirlenmesinin kendisi dahi bir 'olması gerek', keyfi bir yaklaşım ve inanç ya da sezgi olarak konumlandırılmaması gerekmektedir ki bir iddianın kendini öne sürdüğü gerekçelerin

mahiyetlerini ve koşullarını belirlemek bilimsel bir felsefenin görevidir. Hegel'e göre eğer bir bilgi ölçütü zorunlu olarak ileri sürülecekse, bilinç için içsel ve kendi ölçütü olarak bilinmelidir. *Fenomenoloji*'de bilgi yargıları, bilincin deneyimleri olan felsefi ideaların çözümlenmeleri boyunca izlenir ki bu bilincin kendi ölçütünü kendisinde bulması anlamına gelir.

Bilinç kendi ölçütünü kendisi verir, ve böylece inceleme bilincin kendi kendisi ile bir karşılaştırması olur; çünkü yukarıda yapılan ayırım onun içine düşer. Bilinçte bir şey bir başkası için vardır, ya da bilinç genel olarak bilme kıpısının belirliliğini kendisinde taşır; aynı zamanda bilinç için bu başka salt onun için değildir, ama bu ilişkinin dışında ya da kendinde de vardır; gerçeklik kıpısı (Hegel, 2011, s. 62, §84).

Fenomenoloji'de en genel anlamıyla temel iki bölüm bulunduğu söylenebilir; bilinç-özbilinç-akıl (Hegel'e değin tezahür eden felsefi ideaların çözümlenmesi) ve tin (Hegel ile tezahür eden felsefi idea). Hegel terminolojisinde tanınabilir yönde belirlenen zorunluluk ölçütü, öteki özneye dışsal olan bir *araç/yöntem* olarak değil, özne/Ben ve öteki/nesne/özne birliğinde bir bilinç deneyimi olarak *biz olan-Tin* [*Geist*] olarak kavramsallaşır. Tin, son safhada, tanınmış bir bütünlük, mantıksal olarak konumlandırıldığında dünya tarihsel akıl olarak, tikel boyutlarında ise edimsel bir ulusun yaşamı, kültürü olarak konumlandırıldığında, bu hedef tamamlanır. Böylelikle *Fenomenoloji* kapsamında, Hegel temel iki amacını gerçekleştirir. İlk olarak bilgi kuramsal dizgede, tek yanlı bilinç fenomenleri olarak görünen ide ve bilgi yargıları, yani bilincin deneyiminde soyut bir özdeşlik olarak belirlenen felsefi ideler, idealar olarak konumlandırılırlar yani onlara tanınabilir bir yön verilir. İkinci olarak da onların koşul ve zeminlerinin edimsel birliği edimsel etik töz olan tin olarak konulur. Böylelikle daha önceden statik-evrensel olma iddiaları ile doğan mutlağın şekilleri, kendilerini kapsayarak aşan ve tanınabilir yön verilen bir edimsel etik töz olarak konumlandırıldığında *olumsallıkları zorunlulukla* belirlenmiş hale gelir, onlar artık düşünsel bir safhaya indirilmiş ve aşılmış olurlar. Böylelikle edimsel bütünlük tamamlandığında ortaya çıkar ki tüm önceki bilinç safhaları, bu bütünlüğün belirli tikel parçalarına, koşullarına refleksiyon ile beliren soyutlamalar olarak konumlandırılabilir.

Tin, böylece kendini destekleyen saltık olarak olgusal tözdür. Tüm önceki bilinç şekilleri onun soyutlamalarıdır, onun kendini çözümlemesini, kıpırlarını ayırmaştırılmasını ve her bir tekil kıpıda eyleşmesini anlatırlar. Böyle kıpırların bu yalıtılması Tinin kendisini *öngerektirir* ve *kalıcılığı* onda bulur, ya da yalıtılma ancak varoluş olan Tinde varolur. Böyle yalıtıldıklarında sanki böyle olarak varmış görünüşünü taşırlar; oysa yalnızca kıpırlar ya da yiten büyüklükler olduklarını zemin ve özlerine ilerlemeleri ve geri çekilmeleri gösterir; ve bu öz tam olarak bu kıpırların bu devim ve çözülüşleridir burada Tinin ya da onların kendi içlerine ansımasının koyulduğu yerde onları bu yana göre kendi düşüncemizde kısaca anımsayabiliriz; onlar Bilinç, Özbilinç ve Us idiler (Hegel, 2011, s. 276-277, §440).

Hegel tüm özne-nesne, koşullu-koşulsuz, sonlu-sonsuz, ben-öteki gibi ayrımların birliğini özsel olarak diyalektik bir güzergâhta tin kavramında sentezler. Burada önemli olan ve Hegel'i düalist perspektifin ve özneliliğin refleksiyon felsefelerinin duruş noktasından ayıran olgu, tanınabilir tarihsel aklı, tin kavramsallaşması ile töz ve öznenin özdeşliği olarak belirleyerek felsefi bilginin temeline yerleştirmesidir. Mutlak, denek taşı, Tanrı, töz, sonsuz, koşulsuz, özne kavramsallaştırmalarının tümü Hegel dizgesinde tin kavramında birleşir. Tin hem bilme etkinliğinin öznesi, hem de bilinen nesnenin kendisidir, çünkü bilinen nesne ve bilgi tin tarafından üretilir ki kendisi olarak kendisine aittir.

Tin, soyutlanmış bir şey değildir, insan doğasından yapılmış bir soyutlama değildir, fakat bütünüyle bireyseldir, etkindir, en yakın anlamında canlıdır; bilinç, ama aynı zamanda bilincinin nesnesi –tinin varoluşu, kendi kendisini nesne olarak almasıdır. O halde tin düşünendir, varolan bir şeyin düşünmesidir, varolduğunu ve nasıl varolduğunu düşünmesi tin bilendir, fakat bilme usu olan bir nesnenin bilincidir. Ayrıca tin kendisinin [Selbstbewusstsein] olduğu ölçüde bilince sahiptir. Yani ben bir nesneyi, onda aynı zamanda kendimi bildiğim, olduğum şeyin benim için aynı zamanda nesne olduğunu, şu ya da bu şey olmadığımı, kendisi üzerine bildiğim şey olduğumu bana söyleyen kendi belirlenimimi bildiğim ölçüde biliyorum (Hegel, 2003(b), s. 59).

Hegel'in kritik felsefeye yönelik eleştirisini belirleyen karşıtlıkların mutlaklaştırılması sorunsalı ile düşünüldüğünde, biçimlerin, tarihsel tikel koşul bağımlı biçimler olduğu ve böylelikle statik-evrensel olmadığı iddiasını gerekçelendirebilmek için onları, koşulları zorunlulukla belirlenmiş edimsel bir bütünlüğün bir safhası olarak konumlandırmak gerekir.⁴⁴ Hegel *Fenomenoloji*'de

⁴⁴ Pinkard, burada özel olarak kritik felsefeye yönelik eleştiri bağlamında ifade edilen söylemin genelde Hegel'in diyalektik yolunun güzergâhı olduğunu şu şekilde belirtir: “Diyalektik felsefe, belirli türden tanımların (söylemin aşamaları olarak adlandırabileceğimiz) kendi belirlenimlerine yalnızca içine entegre edildikleri (aufgehoben) daha geniş tanımlar bağlamı içerisinde sahip olduğunu (yani yalnızca bir anlamı olduğunu) göstermeyi hedefler. Diyalektik felsefe gerçekten olanakların açıklaması olarak felsefe idesinin bir genişlemesi olarak görülebilir; çelişki-dışı yolu gösteren diyalektiğin iyi bilinen prosedürü bununla ilgilidir. Diyalektikte önemli olan, söylemin belirli aşamalarında formüle edildiklerinde diğeri ile çelişir görünen belirli kategorileri gösterir, fakat bu söylemin daha yüksek bir aşamasında, daha aşağı aşamadaki kategorilerin örtük iddialarının çelişmezliklerinin nasıl mümkün olduğu açıklanabilir” (Pinkard, 1986, s. 210).

bilinç, özbilinç ve akıl'ın edimsel bütünselliği olarak tını konumlandırır. Bu yol aynı zamanda öznei özbilincin de olumsuzluğunun belirlendiğı yoldur. Hegel, felsefi hak öğretilerinde belirlenimsiz istencin belirlenimli kılınması aracılığıyla hak ve özgürlük bilincinin edimsel bilme yönünde bir formasyonunu [Bildung] hedefler. Takip eden bölümde, Hegel'in felsefi hak öğretilerinde özgürlüğü edimsel bilme yolu ele alındı.



İKİNCİ BÖLÜM

2. HEGEL'İN FELSEFİ HAK ÖĞRETİLERİNDE ÖZGÜRLÜĞÜ EDİMSSEL BİLME YOLU

Hegel'in özgürlük ve hak kuramları ağırlıklı olarak felsefi tarih/dünya tarihi üzerine derslerinde ve felsefi hak öğretilerinde⁴⁵ şekillenir. Hegel'in genelde felsefi hak öğretilerini kapsayan metinleri ve özelde ise *Felsefi Hak Öğretisinin İlkeleri*⁴⁶ metni *Ansiklopedi*'nin nesnel tin bölümünde yer alan kavramların daha detaylı ilişki bağlamlarında irdelenmesini kapsar. Hegel'in felsefi hak öğretilerinin alanı olan 'nesnel tin' 'kendinde mutlak idea' safhasına denk düşer (Hegel, 2010, s. 217, §483). *Hak Öğretisi'nin Önsöz*'ünde Hegel, spekülatif bilginin yolunu mantık biliminde ele aldığını ve felsefi hak öğretilerinde diyalektik yolla tanışıklığın varsayıldığını ve bu çalışmanın bir bütün olarak, parçaların bir kuruluşu gibi mantıksal tinde zemin bulduğunu belirterek felsefi hak öğretilerinin, kendi başına duran bir sistem olarak değil, tüm felsefi sistemine bir referansla okunmasını talep eder (Hegel, 2003(a), s. 10) Hegel'in felsefi hak öğretileri, özsel olarak modern bireyin özgürlüğünün belirlenmesini hedefler. Hegel, *Ansiklopedi*'nin öznel tinden nesnel tine geçiş

⁴⁵ Hegel'in, felsefi hak öğretilerini geliştirdiği temel çalışmalar şunlardır; “*Über die Wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältniss zu den positiven Rechtswissenschaften*” (1802-1803)- [The Scientific Ways of Treating Natural Law, Its Place in Moral Philosophy, and Its Relation to the Positive Sciences of Law]; *System der Sittlichkeit* (1802-1803) [System of Ethical Life]; yayınlanan Jena dersleri'nin üçüncü bölümünü içeren “*Jenaer Systementwürfe III*” (1805-1806)- [Hegel and Human Spirit]; *İlk Hak Felsefesi*- [First Philosophy of Right] olarak da bilinen Heidelberg ders notlarından derlenen “*Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*” (1817-1818)- [Lectures on Natural Right and Political Science]; *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin [Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse] III. Bölümünü oluşturan Nesnel Tin ve “*Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*” (1821)- [Groundwork of the Philosophy of Right or Natural Law and Political Science in Outline]- [Felsefi Hak Öğretisinin İlkeleri].

⁴⁶ *Felsefi Hak Öğretisinin İlkeleri* için bu incelemede yararlanılan kaynak H. B. Nisbet çevirisi ile “*Elements of the Philosophy of Right*” metnidir (Hegel, 2003(a)). Metnin, Türkçe'de iki çevirisi bulunmaktadır; Cenap Karakaya çevirisi (ilk basım: 1991) “*Hukuk Felsefesinin Prensipleri*” (Hegel, 2004(b)) ve Aziz Yardımlı çevirisi (ilk basım: 2006) “*Tüze Felsefesi*” metnidir (Hegel, 2006). Öte yandan Hegel'in 'hak' kavramı, pozitif hukuk ya da tüze-yasa kavramından ayrı tutulmalıdır. Yasa, dar anlamda, konulandır, böyle olmakla daima tikel bir içeriğin belirlenimine sahiptir ki Hegel'e göre ancak bir *hak biçimi* olarak görünüşe gelebilir. “Hegel, dar anlamında hak [Recht] söz konusu olduğunda yani sivil ve pozitif yasal kodlara gönderme yaparken yasa [law] için “Gesetz” kavramını kullanır. Yasa, Almanca'da “Gesetz,” yerleştirilen/konulan [posit] [setzen] kökeninden türer” (Smith, 1989, s. 6). Hegel'in idea olarak ele aldığı hak kavramı, ne pozitif/nesnel bir yasaya, ne de ideal bir hak kavramına indirgenemez dinamik bir kavramdır. Bu nedenle, hem 'hukuk' hem de 'tüze' kelimelerinin Türkçe'de doğrudan pozitif ve yazılı hukuku imlemesine yönelik endişe gerekçesiyle, inceleme boyunca bu metin, *Hak Öğretisi* olarak anıldı.

bölümünde, bireyin özgürlüğüne ilişkin bilme/gerekçelendirme isteminin özellikle modern çağda ve Avrupa bireyinde doğan bir talep olduğunu vurgular. Bireysel özgürlüğün toplumsal, ekonomik, sosyal, tarihsel koşulları 17-18.yy Avrupa'sına özgü bir olgu olarak ortaya çıkar. Bireysel özgürlüğü gerekçelendirme talebi de bu çağda doğan ve modern bireye özgü bir sorudur.

Afrika ve Doğu bu ideaya sahip olamadı ve halen ondan yoksundur; Yunanlar ve Romalılar, Platon ve Aristoteles, hatta Stoacılar, ona sahip değildi; tersine onlar yalnızca insanı doğum yoluyla özgür olarak bildiler (Atinalılar, Spartalılar, yani yurttaşlar olarak) ya da karakter, eğitim, felsefe gücü aracılığıyla (bilge adam zincirlere bağlı ve bir köle olsa dahi özgürdür). Bu İdea dünyaya Hristiyanlık aracılığıyla geldi, her bireyin, Tanrı'nın sevgisinin bir amacı ve nesnesi olmasından, Tanrı ile tin olarak mutlak bir ilişki içerisinde durmaya ve bu tini kendinde yerleşik bulmasından, yani insanın *kendinde* mutlak özgürlüğe yazgılı olmasından dolayı bizatihi sonsuz bir değere sahip olduğu ilkesine uyumlu olarak geldi. Dinde insan bizatihi kendisinin özü olarak mutlak tinle ilişkide olduğunun farkındadır, fakat şimdi, o ek olarak, dünyasal varoluş alanına girdiğinde, devletin, ailenin vs. tözü olarak ilahi tinin varoluşuna da sahiptir. Bu ilişkiler bu tin aracılığıyla gelişti ve onunla uyumlu olarak kuruldu, etik karakterin böyle bir varoluşu yoluyla bireyde kalıcılık kazanması ve tikel varoluşun, şimdiki duygu ve istencin alanında, o edimsel olarak özgürdür" (Hegel, 2010, s. 215, §482).

Hegel belirtir ki felsefi hak öğretilerinin konusu, hak kavramı ve onun belirli varlığının birliği olarak konumlandırılan hak ideasıdır (Hegel, 2003(a), s. 25, §1). Hegel hakkı özgür istencin belirli varlığı [Dasein] ve genel olarak idea olarak özgürlük olarak konumlandırır (Hegel, 2003(a), s. 58, §29). Özgür istencin belirli varlığının, Hegel terminolojisindeki karşılığı hak [Recht] kavramıdır. Felsefi hak öğretilerinde mevzubahis, özgürlüğün zorunlulukla belirlenmesidir. Brooks'un da vurguladığı gibi, "Hegel'in iddiası yalnızca hakkın ya da özgür istencin varlığı değildir" onu tanımak, zorunlulukla belirlemektir (Brooks, 2007, s. 2). Hegel bu hedefi şu yönde ifade eder; "Hak İdeası, özgürlüktür, ve doğru olarak kavranması için, kavramında ve kavramın gerçekliğinde [Dasein], tanınabilir olmalıdır" (Hegel, 2003(a), s. 26, §1).

Hegel'in idea olarak kurmak üzere ele aldığı hak kavramı, modern empirist ve biçimsel hak kavramsallaştırmalarından ayrı ve yine de onlarla sıkı bir biçimde ilişkili olarak ele alınmalıdır. Hegel'in hak kavramı, ilk olarak empiristlerin tikel/duyusal tecrübelerden başlayarak sentetik a posteriori bilgi kuramsal bir yönle elde ettikleri ancak statik-evrensel olarak konumlandırılan hipotetik 'doğa yasaları'

kavramsallaştırmalarına eleştiri içerir.⁴⁷ Empirist hak ve özgürlük öğretilerinde ‘doğal hak’ ve ‘doğal yasa’ belirlenimleri, sivil toplum yasalarının ve modern bireysel özgürlüğün meşruiyet zeminlerini aramak üzere *belirli* toplumsal etik ve sosyal ilişki örneklerinden yola çıkılarak belirlenir ve *statik-evrensel* bir karakter taşır. Öte yandan empirist yaklaşımlar doğa yasalarını, doğa durumunda insanlar arasında egemen olan, değişmez, ebedi, statik-evrensel yasalar olarak ele alırlar. Hegel’in doğal hak kuramlarına ilk temel eleştirisi Hume ve Rousseau’yu izleyerek, sentetik a posteriori yolda elde edilen ölçütlerin statik-evrensel belirlenimler olarak ileri sürülmesine yöneliktir. Smith’in vurguladığı gibi, “... o, hak teorilerini statik olduğu, insanlık tarihinin dinamik bir kavrayışından ve ahlaki kişiliğin gelişimsel karakterinden yoksun olduğu için eleştirir. Kendilik, Hegel için, bir ve tüm zaman için ‘verili’ bir şey değil, fakat oluşta varlıktır, bu tarihle bir yaratımdır” (Smith, 1989, s. 4).

Hegel’in empirist yaklaşımlara ikinci eleştirisi hakkın, hiçbir surette toplumsallık öncesi olduğu varsayılan ‘doğal’ bir belirlenim taşıyamayacağına yöneliktir. Hegel, insanın sivil toplum öncesi içinde bulunduğu doğa durumunda geçerli olduğu *varsayılan* ‘doğal haklar’ ve bu haklarda temellenen sivil toplum

⁴⁷ Hegel, erken dönem *Natural Law* metninde, Montesquieu’yu ayrı bir yerde tutar. Montesquieu’nun *L’Esprit des Lois* [*Kanunların Ruhu Üzerine*] eserinde, “toplumun tikel kurumlarının bütünsel olanın ışığında açıkladığını” ve böylelikle “yasallık ve yasal sistemlerin bazı a priori ilkelerin uygulanışından türetilmeyeceğini, fakat bir ulusun yaşayan bireyselliğinin ışığında” gösterilebilirliğini göstermiş olmasının önemini vurgular (Acton, 1975, s. 37). İnsanların ‘atomik bireyler’ olarak yaşadıkları toplumsallık öncesi bir durum varsayımını kabul etmeyen Montesquieu ile daha da somut hale getirilen olgu, bir ulusun yasalarının, o ulusun ruhunu yansıttığı, ulusun ruhunun da tüm “doğal, teknik, ekonomik ve kültürel koşulların tümünün sonucu” olarak ortaya çıktığı ve tüm tarih içerisinde “tüm devlet ve yasa biçimlerinin göreceli” olduğudur (Planty-Bonjour, 2017, s. 11-15). Hegel’e göre Montesquieu, “bireysel kurum ve yasaları ne sözümona ustan çıkarsamış, ne de bunları deneyimden soyutlayıp, sonra da tümel bir statüye yükseltmiş”tir (Kanat, 2017, s. 57). Ancak Montesquieu da yasaların meşruiyetini temellendirecek ‘olası bir adalet ilişkileri düzenini’ ifade eden ‘ilkel bir akıl/neden’ arar. Montesquieu, ne kadar *tarihsel ve belirlenimli* gerekçelere bağlı olursa olsun düalist düşünme evrenine özgür bir yolda, özgürlüğün ve de yasaların ‘meşruiyet’ zeminini statik-evrensel olarak temellendirme arayışından çıkamaz. Planty-Bonjour, Hegel’in ilkesel olarak bu türden bir arayışı benimseyemeyeceğini hatırlatır. “Gerçekte Montesquieu, hukukun iki kavramı arasında gidip gelir. Bir yandan, tarihsel hukuk, bir ulusun somut yaşamının sonucudur. O zaman hukukun rasyonelliği, özgürlüğün giderek ilerleyen dışavurumu gibi ortaya çıkar. Böylece hukuk, her ne kadar keyfe bağlı olmasa da olağan gerçekler arasına girer. Öte yandan, en saf klasik geleneğe göre doğal hukuk. Bu durumda hukukun rasyonelliği, tanrısal düşünce olan onun kendi temelinden gelir. o zaman hukuk dışarıdan yönetiliyor gibi algılanır, ödev ve buyruk olur. Buna göre Montesquieu’da söz konusu olan, tarihsel varoluşu oluşturan biraz mekanik materyalizm ile zaman ötesi yapılardan kaynaklanan ahlaksal bir idealizm arasındaki aşılmamış karşıtlıktır. Doğal Hukuk makalesinde Kantçı ve Fichteci idealizme karşı savaşıyan Hegel, şu ‘ilkel Akıl’ı kabul edemezdi. Onun bu tezi kendisi kadar ünlüdür: Sonlu, sonu içinde kendini gösterir; burada Sollen ile Sein (olması gerekenle olan) ahlaksallık ile yasallık, doğal hukuk ile tarihsel hukuk arasında bir ayırım yer almayacaktır” (Planty-Bonjour, 2017, s. 15).

yasalarının ‘doğal yasalar’ olarak belirlenimini, doğaya verilen anlamın bu öğretilerdeki kullanımının bir tür belirsizlik içerisinde olduğu gerekçesiyle eleştirir. Hegel, genelde doğa ile hem bir şeyin kavramından [Begriff] ve özünden [Wesen] hem de kendinde olduğu gibi bilinçsiz, dolaysız doğadan bahsedildiğini ifade eder. İkinci anlamdaki *dolaysız* doğada herhangi bir biçimde hak kavramının olduğu çıkarımında keyfi bir varsayım yatar ve bu yolda ele alındığında ‘doğa durumu’ ve doğal hak’ kavramsallaştırmalarında bir kavram yanılgısı vardır. İlk anlamda ise, bir şeyin özü ya da kavramı söz konusuysa, zaten dolaysız doğada değil, aklın ve özgürlüğün alanında bulunmaktadır. Hegel’e göre aslen pozitif ve tikel olan haklara ilişkin belirlenimler, empirist perspektifler süresince, statik-evrensel ölçütlermiş gibi temele alındığından, doğa durumu-sivil durum, birey-toplum, birey-devlet, özgür olan-olmayan, akıl-akıldışı gibi kavram düalizmine takılıp kalınmıştır. Buna bağlı olarak doğa ile akıl, birbirlerine karşılaştırılarak, statik-evrenselmişçesine gözetilen doğal özgürlüklere oranla akıl aracılığıyla belirlenen sivil özgürlükler, toplum içerisinde *öteki birey yahut devlet* tarafından sınırlandırılması gereken bir özgürlük kavramı yaratmaktadır.

‘Doğal hak’ belirleniminde dolaysız doğanın sonucu olarak varsayılan geçerli yasal düzen anlaşıldı; bu, otantik hak ya da yasanın var olduğu varsayılan ‘doğa durumu’ [Naturzustand] kurgusu ile bağlantılı tutuldu. Bu doğa durumu toplumsal duruma ve tikel olarak [politik] duruma [Staat] karşılaştırıldı. Bu durumda, yaygın geçerlilik taşıyan bir kavram yanılgısı bulunmaktadır, sanki toplum açıkça ve kesin olarak tinin özü ile uyumlu ve onun için gerekli bir şey değilmiş fakat bir yapay bir musibet ve talihsizlikmiş gibi ve sanki özgürlük onda sınırlanmış gibi (Hegel, 1995, s. 52-53, §2).

Hegel’e göre içinde aklın/özgür istencin/özgürlüğün/hakkın olduğu ancak toplumsallığın olmadığı bir doğa durumu mümkün olmadığı gibi, içinde aklın/özgür istencin/özgürlüğün/hakkın olmadığı ancak toplumsallığın olduğu bir düzen/durum da mümkün değildir. Kanat’ın belirttiği gibi Hegel için “hak doğa (ya da doğaüstü bir güç) tarafından verilmiş olmaktan çok, kendinde mevcuttur ve kendisi için hak olarak da, uzun bir ‘tanınma savaşı’ sonucu elde edilmiştir” (Kanat, 2017, s. 56). Rousseau’nun vahşi insanını özgür seçme iradesine sahip, atomist ve kendine yeterli bir varlık olarak tanımlamasından farklı bir yönde Hegel’e göre, “özgürlük ... eylemlerarası bir kavramdır. İnsan varlıkları yalnızca kendilerinin doğal ve sosyal kurumlarla ilişkilerindeki ifadelerinde gördüklerinde özgürdürler” (Smith, 1989, s. 5).

Hegel’in empirist yaklaşımlara üçüncü eleştirisi, devleti tekil, atomist bireylerin seçim iradelerinin bir sonucu gibi gösteren sözleşme kuramına yöneltilir. Hegel için

devlet ister sivil toplumla eşitlensin ister Rousseau gibi genel irade kavramı ile temsil edilsin, *bireysel bir seçim aracı olarak* konumlanmamıştır. Hegel, Rousseau'nun kavramsal olarak genel iradenin birliğini politik bütün olarak konumlandırmakla istenç kavramına daha somut olarak yaklaştığını, ancak bu sonucu bireysel seçim iradesinden türeterek bir hata yaptığını belirtir.

Rousseau'nun başarısıdır ki istenci, yalnızca biçimi olarak (sosyal güdüde olduğu gibi, örneğin ilahi otorite) değil aynı zamanda içerik olarak da bir düşünce olan devlet ilkesi, gerçekten kendini düşünen olarak koyar. Fakat Rousseau, istenci yalnızca bireysel [einzeln] istencin belirli biçimi altında göz önünde tuttu (Fichte'nin de sonradan yaptığı gibi) ve evrensel istenci istencin kendinde ve kendi için rasyonelliği olarak değil, fakat bir bilinçli istenç olarak bu bireysel [einzeln] istençten yükselen bir ortak öge olarak değerlendirdi. Devlette bireylerin [der Einzelnen] birliği, böylelikle keyfi istenç ve görüşlere dayanan bir sözleşme haline geldi ve bu ifadede, takdir yetkisi onların rızasına bağlıdır; bunu izleyen ve yalnızca anlama yetisine bağlı sonuçlar, kendinde ve kendi için kutsal [öge] ve onun mutlak yetkisini ve ihtişamını yok eder (Hegel, 2003(a), s. 277, §258).

Hegel'in tüm felsefi dizgesi, hemen hemen tüm modern/Aydınlanma düşünürleri gibi, özgürlüğü gerekçelendirme üzerine kuruludur. Hegel'i çağın empirist ve tarihsel yönelimlerinden ayıran bakış noktası, onun 'dünya tarihi' ve 'tüm yaşam' olarak kavradığı insanlık tarihini, felsefi 'oluş' kategorisi ile birleştirmiş olmasıdır, dünya-tarihsel 'oluş' olarak *kendinde* tin felsefi özbilinçte de tinin *kendi için* konumlandırılmış 'kavram' kategorisinin karşılığıdır. Bu yolda tüm yaşamsal/tarihsel/dinamik tinleri dünya-tarihsel birlik kategorisi kapsamında tikeller olarak konumlandırmak mümkün hale gelir. Bu girişim için, her şeyden önce, belirli tikel tarihsel dönemlere ait hak taleplerinin meşruiyeti için statik-evrensel zeminler varsayımından vazgeçilmesi gereklidir. Hegel, herhangi bir tür özgürlük biçimine meşruiyet zemini aramayı değil, insan özgürlüğünün tarihselliğini açıklamayı önceler. Avineri, bu noktayı vurgular; "Hegel'den önceki siyaset felsefesi meşruiyetle meşgulken, Hegel o zamandan beri modern siyasal düşüncenin merkezi haline gelen değişim ve tarihsellik boyutunu getirdi" (Avineri, 2003, s. x). Hegel'in felsefi dizgesi içerisinde tin, tarihsel olandan, tikel örneklemelerden yola çıkılarak ulaşılmaya çalışılan ve statik-evrensel olarak konumlandırılan bir sentetik birlik olmaktan çok, kendinde dinamik-evrensel tarihsel olan ve felsefi bilinç içerisinde de kendi için dinamik-evrensel tin olarak kavranır. Smith, bu dinamik-evrensel tinin kolektif bir tekil olarak görülebileceğini ifade eder.

Eğer biz tarihe, önceki tarihçilerin yaptığı gibi, tikel olaylara odaklanarak bakarsak (Hristiyanlığın yükselişi, Peloponez savaşları, Louis XIV'nun saltanatı), rasyonellik zinciri ile hiçbir bağlantısı olmayan ilginç olaylar dizisinden başka bir şey görmeyiz. Fakat biz tarihi Hegel'in önerdiği gibi, yerel tikelliklerin bir dizisi olarak değil de, zamanda açılan tekil bir süreç olarak incelersek 'kolektif tekil' doğuşunu görebiliriz (Smith, 1989, s. 4).

Hegel, hak ve özgürlüğün felsefi dizgede de kendinde ve kendi için kurulacak olmasının önemini imlemek üzere, doğal hak ve doğal yasa gibi belirlenimlerden kaçınılması gerektiğini ve felsefi hak öğretisi kavramsallaştırmasının kullanılmasını önerir. "Doğal hak ya da doğal yasa [Naturrecht] terimlerinden kaçınılmalı ve 'felsefi hak öğretisi' [philosophische Rechtslehre] terimi ile değiştirilmelidir ya da (keza istencin belirişi olarak) 'nesnel tin öğretisi' ile" (Hegel, 1995, s. 52, §2).

Hegel, *Ansiklopedi*'nin *Giriş* bölümünde mantık bilimini; kendinde ve kendi için ideanın bilimi, doğa felsefesini; başkılığı içindeki ideanın bilimi, tin felsefesini; ötekiliğinden kendi içine geri dönen İdeanın bilimi olarak tanımlar (Hegel, 2004(a), s. 69, §18). Tin felsefesi, *öznel tin*, *nesnel tin* ve *mutlak tin* ayrımlarını içerir. Nesnel tin, öznel tini takiben konumlandırılır ve böylelikle Hegel'in hak kavramı için de başlangıç noktası tindir;

Hakkın temeli [Boden] genel olarak tin alanıdır ve onun kesin yeri ve kalkış noktası istençtir. İstenç özgürdür, böylelikle özgürlük onun tözünü ve belirlenimini [Bestimmung] oluşturur ve hak sistemi gerçekleşmiş özgürlüğün alanıdır, tinin kendi içerisinde ikinci bir doğa gibi üretilen tinin dünyasıdır (Hegel, 2003(a), s. 35, §4).

Hegel, hak öğretisinin içeriği uzun zamandır bilinen bir bilim sahasını konusu olarak ele aldığını belirtir, bu demektir ki hak öğretisi, hak ve devlete ait içeriğin kendinde ve kendi-için kavranması, tanınabilir bir bilimsel dizge içerisinde düzenlenmesidir.

Hak, etik yaşam ve devlete ilişkin gerçek, her halükârda kamu hukukunda, kamu ahlakında ve dinin beyan ve ilanlarında olduğu kadar eskidir. Mademki düşünen tin [Geist] bu doğrudan tarzdan /biçimden memnun kalmaz, bu gerçeğin daha fazla gereksindiği şey nedir? Gereksinilen şey aynı zamanda onun kavranmasıdır, böylece kendinde rasyonel olan içerik rasyonel bir biçim de kazanabilir ve dolayısıyla özgür düşünceye doğrulanmış olarak belirebilir (Hegel, 2003(a), s. 11).

Hak Öğretisi'nde yer alan bu belirlenimler, Hegel'e özgü olarak felsefi tinin geriye bakışını anlatır. Bu felsefi konumlandırma, modern özgürlük bilincinde de gerçekliğe uygun bir formasyon olma hedefini taşır. Smith, hakkın tarihsel tanınmasının kolektif bir Bildung olarak konumlandırmanın Hegel'e özgünlüğünü vurgular.

Önceki teoriler ne iddia etmiş olurlarsa olsunlar, hak iddiaları statik değil, fakat kendileri uzun ve çetin tarihsel sürecin aşama aşama fakat karşı durulamaz bir şekilde insanı kendi özgürlüklerinin bilincine yöneltten bir tarihsel süreçtir. Tarihin, hakkın karşılıklı bir tanınmasına doğru, kolektif bir Bildung'u –insan ırkının ahlaki bir eğitimi- temsil ettiği düşüncesini, Hegel'in siyaset felsefesine ayırdedici bir katkısı olduğunu düşünüyorum (Smith, 1989, s. 4).

Özgürlüğün doğal, varsayım, olması gerek yahut bir seçim nesnesi olmaktan çıkması yani özgürlüğün zorunluluğunun ortaya koyulması, onu tanıma dizgesinde belirlemekle, içeriklerinde tanımakla mümkün olacaktır. Smith'in vurguladığı gibi “hak [Recht] alanında artık mevzubahis, Kant'ın saf pratik akıl kavramı olarak özgürlük idesi değil, idea olarak tarihsel koşullarda tanınabilir olan özgür istençtir” (Smith, 1989, s. 6). Hegel, hedefinin hak ve özgürlüğü ‘tanınabilir’ kılmak olduğunu, felsefi hak öğretilerinde ‘ideal’ yahut ‘olması gereken’ bir hak ya da devlet kuramı inşa etmediğini *Hak Öğretisi'nin Önsöz'*ünde şu yolda vurgular;

Bu çalışma bundan dolayı, politik bilim ile ilişkili olduğu için devleti içsel rasyonel bir mahiyet olarak kavrama ve tasvir etme teşebbüsünden başka bir şey olmayacaktır. Felsefi bir kompozisyon olarak, kendisini olması gereken bir devlet inşa etme yükümlülüğünden mümkün olduğu kadar uzak tutmalıdır; böyle bir yapı, devletin nasıl olması gerektiğini yapılaştırma amacını değil fakat devletin, etik yaşam olarak nasıl tanınabilir olacağını gösterme amacını içerebilir (Hegel, 2003(a), s. 21).

Kant'ın transandantal özgürlük ve hak öğretilerinin, Hegel'in felsefi hak öğretileri içerisinde özsel bir yeri bulunmaktadır. Tarihsel özbilinci ve felsefi ideaları, kendi felsefi dizgesinin içeriği olarak alan Hegel'in felsefi hak öğretilerindeki başlangıç noktası, Kant metafiziğinde statik-evrensel olma olanağını edimsel olana çelişik bir yönde kurulmasında bulan ve saf akılda temellendirilen hak öğretisidir. Hegel, Kant'ın özgürlüğe ilişkin temellendirmesini, öznel istencin tezahürü olarak dizgesine kapsarken, özgürlüğün yalnızca bir olanak, bir olması gerek olmaktan çıkarılarak, kamusal olarak gerekçelendirilebilir bir bilimsel dizge içerisinde konumlandırılmasını hedefler. Brooks'un vurguladığı gibi “özgür istencimizin nasıl keyfi olarak değil, özgürce isteyebileceğini anlama kabiliyeti” Hegel'in felsefi hak öğretilerinde “çözmek için tasarlandığı anahtar problemidir” (Brooks, 2007, s. 31). Özgür istencin zorunluluğu öğretisi, Hegel dizgesi içerisinde özgürlüğü öznel (keyfi) bir yolda değil, nesnel (tanınabilir) bir yolda konumlandırılmasını ifade eder.

... Ama nesnel tin, hakkın içeriği, yalnızca öznel kavramında anlaşılmamalı ve dolayısıyla insanın kendinde ve kendi için, köleliğe uygun olmadığı olgusunun yine salt bir gerek olarak [*als ein bloßes Sollen*] görülmemelidir ki bu ancak özgürlük ideası yalnızca gerçek varlığı devlet olarak tanındığında açığa çıkar (Hegel, 2003(a), s. 87, §57).

Hegel *Hak Öğretisi*'nin genel felsefi dizgesine de tüm boyutlarda referanslar veren *Giriş* bölümünde, belirlenimsiz istenç, belirlenimli istenç ve bu iki safhanın birliği olan idea olarak istenci konumlandırır. Hegel belirlenimsiz özgürlük idesi noktasında durup kalmanın ve belirlenimli olarak konulduğu takdirde özgürlüğün yok olacağını düşünmenin, negatif özgürlük ve de anlama yetisinin duruş noktası olduğunu belirtir. Hegel, Kant ve Fichte'nin felsefelerinde belirlenimsiz istenç ve belirlenimli istenç safhalarının ayırt edilmiş olduğunu, ancak belirlenimsiz istencin daha yüksek ve ilk ilke olarak alınarak, belirlenimli olan istenç kadar tek yanlı ve soyut, bir istenç kavramını amaç edinmekle sınırlı kaldıklarını belirtir.

İlk safha – ilk olarak, kendi için olan- hakiki sonsuzluk ya da kavramın *somut* evrenselliği değil, yalnızca *belirlenimli* ve tek yanlı bir şeydir. Bundan dolayı tüm belirlenimden soyutlamadır, kendisi belirlenimsiz değildir; gerçekte, bu soyut ve tek yanlılık onun belirlenimini, sonluluğunu ve kusurunu oluşturur. Bu iki safhanın ayrımlanması ve belirlenimi ile Fichte ve benzer bir yolda Kant'ın felsefelerinde karşılaşılır (Hegel, 2003(a), s. 39-40, §6).

Hegel'e göre belirlenimsiz istenç ya da soyut evrensel amaç edinen istenç özgür bir istenç değildir, çünkü o aslında hiçbir şey istememektedir.

Yalnızca soyut evrensel isteyen bir istenç *hiçbir şey* istemez, bundan dolayı bir istenç değildir. İstencin *bir şeyi* istemesi, sınır ya da olumsuzlamadır... Reflektif düşünce genellikle ilk safhayı, belirlenimsiz olanı mutlak ve en yüksek safha olarak alır ve diğer taraftan sınırlı olanı bu belirlenimsizliğin bir olumsuzlaması olarak görür. Fakat bu belirlenimsizliğin kendisi sadece belirlenimli olana, sonlu olana kıyasla bir olumsuzlamadır: 'Ben' bu kendi başınlık ve mutlak olumsuzlamadır. Bu belirlenimsiz istenç bu aşamaya dek sadece belirli olan istenç kadar tek yanlıdır (Hegel, 2003(a), s. 40, §6).

Hegel'in anlama yetisi özgürlüğü olarak andığı belirlenimsiz özgürlük idesi, öznel istencin herhangi bir idesi (tasarım, heves, amaç vs. olabilir) olabilecek bir kavramın ifadesidir. Bu nokta, Hegel'in diyalektik dizgesi içerisinde herhangi bir bilinç deneyiminin dolaysız başlangıç noktası olarak alındığı noktadır. Eğer mevzubahis özgür istencin tanınması ise onu koşullarına ve ayrımlarına dek izlemek gereklidir. Bu, istenci belirli varlıkları ile konumlandırma adımıdır. Belirlenimli istenç kavramının doğduğu nokta ise bu ayrımların felsefi dizgede belirleneceği noktalardır. Belirlenimsiz istencin belirlenimli yanlarının ortaya konulması, hem istencin hem de Hegel'in sözleriyle “evrensele yahut özdeşliğe içkin olan olumsuzu kavramak” bilimsel dizgenin kendisini oluşturur (Hegel, 2003(a), s. 40, §6)

Belirlenimsiz istencin belirlenimi, Hegel'in tüm felsefi hak öğretilerinde nesnellik boyutunda da ele alacağı istençtir, çünkü "kendini belirli bir şey olarak koyma aracılığıyla, 'Ben' genel olarak belirli varlığa adım atar [Dasein]- sonluluk ya da 'Ben'in tikelleşmesi mutlak safhası" (Hegel, 2003(a), s. 39, §6). Hak öğretileri içinde ben'in istenç olarak tikelleşme adımlarında, belirli varlığa adım atmasında, istencin tikelleşmesi ile Hegel gösterir ki öznel istenç nesnelleşir yani tezahür eder. Daha açık bir tabirle, öznel istencin doğuşu, kendilerini mutlak yahut koşulsuz olarak ileri süren öznel tasarımların/ilkelerin/felsefelerin çokluğu ile tezahür eder ve gerçekliği yeniden zorunlulukla belirleme edimini yani, 'felsefi bilgi ihtiyacını' zorunlu kılar;

İnsan var olanda [dem Daseienden] durup kalmaz, hakkın ne olduğuna ilişkin ölçütlere sahip olduğunu iddia eder; dışsal otoritenin gücüne ve zorunluluğuna tabii olabilir, kendi içsel kendiliği ona daima şeylerin nasıl olması gerektiğini söylediği ve geçerli olarak kabul edilenin doğrulamasını yahut reddini kendinde bulduğu için, bu asla onun doğal zorunluluğa tabii olduğu yolda olmaz. Doğada, en yüksek hakikat, bir yasanın herhalükarda var oluşudur; hak yasalarında ise şey [Sache] sadece var olduğu için geçerli değildir; aksine herkes onun kendi kriteri ile eşleşmesini talep eder. Böylelikle olan ile olması gereken arasında kendinde ve kendi için, değişmez kalan hak ve hak olarak kabul edilmesi gerektiği varsayılan, keyfi bir yolda belirlenmiş hak arasında bir çelişki doğabilir. Bu türden bir ayrılma ve çelişki yalnızca tin zemininde [Boden] bulunur ve tinin ayrıcalığı böylelikle mutsuzluğa ve geçimsizliğe yol açıyor gibi görüldüğünden, yaşamın keyfiliklerinden doğanın temasına geri döner ve onu bir model olarak almaya yöneliriz. fakat tam da kendinde ve kendi için olan hak ile keyfilik hak olarak beyan ettikleri arasındaki bu çelişkiler [Gegensätze], hakkın ne olduğunu tanımamızı, öğrenmemizi zorunlu kılar (Hegel, 2003(a), s. 13, A:H).

Hegel özgür istencin bilinç deneyimleri olarak tezahür eden hak iddialarını aynı zamanda özgür istencin belirli varlığı olarak konumlandırır. Geriye bakış ile, özgür istencin ve de hakların ve de haklara yönelik öncel iddiaların bilinç deneyimleri olmak bakımından *herhangi bir türden gerçeklikleri* oldukları açıktır ancak bilgi kuramsal boyutlarda mevzubahis bu bilinç deneyimlerini [biçimleri] 'gerçek şekilleri' içerisinde edimsel bir yönde konumlandırmaktır. Hegel'in hak öğretisi için başlangıç noktasının özgür tin olduğu akılda tutulursa, özgür istenci, hem öznel hem nesnel olarak okumak gerekir. Hak da böylelikle özgür istencin kendisinin kendi içinden türettiği kavramıdır. Kanat'ın bu noktada belirttiği gibi "... hak kendini hem bireysel öznelerin öz-bilincinde, hem de şeylerin dış dünyasında gerçekleştirmiş olan özgür istençtir; hem nesnel hem de özneldir" (Kanat, 2017, s. 47). Böylelikle felsefi hak öğretileri, evrensel özgürlüğü biçimsel bir olanak olarak konumlandıran öznel istençten, evrensel özgürlüğün zorunluluğunu belirleyen/bilen evrensel edimsel özgür istence yükselten diyalektik güzergâhın dizgesidir. Bu dizgenin hedefi, özgür istencin belirleniminde

kendisine bir öteki bırakmadan, *zorunlulukla* özgür olarak bilinmesi/belirlenmesidir. Bu hedefi, Neuhouser şöyle dile getirir; “Hegel’in görüşünde, bir varlık, kendisi tarafından belirlendiğinde, kendi belirlenimleri ya da niteliklerinin [Bestimmtheiten] kaynağı kendisi olduğunda özgürdür, öteki (kendine yabancı ya da dışsal bir öteki) tarafından belirlendiğinde değil” (Neuhouser, 2000, s. 18).

Hegel’e göre istenci özgür kılan diyalektik hareketin safhalarından geçişidir. *Bir şeyi istememek değil, bir şeyi amaç edinme ve amacını gerçekleştirme hareketinden kendine dönüşün sonunda yine kendisiyle kalma dolayımında tin, edimsel olarak özgürdür.* Hegel böylelikle özgür istencin gerçek ideasını, *belirlenimsiz ve belirlenimli* istencin birliği olarak konumlandırır. Knowles’un da vurguladığı gibi, Hegel’e göre “istenç belirlenene kadar, bu belirlenim aşıp idealaştırılana kadar; tamamlamış ve evrensel değildir; istenç öz-dolayımlı etkinlik olana ve böylece kendine dönene kadar istenç değildir” (Knowles, 2004, s. 31). Hegel’e göre ancak, kendi başkası olarak ayırdığı nesne ile kendi içine geri dönme hareketi özgürlüğün kavramını oluşturur.

İstenç, bu iki safhanın birliğidir –kendi içine yansıyan tikellik ve bu yolla evrenselliğe kapsanır. Bu bireyselliktir [Einzelheit], ‘Ben’in öz-belirlenimidir, kendisini kendisinin olumsuzluğu olarak koyar, yani, belirlenimli ve sonlu ve aynı zamanda kendinde kalır [bei sich], yani kendisiyle özdeşliğinde ve evrenselliğinde; ve bu belirlenimde kendisiyle birleşir (Hegel, 2003(a), s. 41, §7).

Felsefi hak öğretilerinin temel yapısına bakıldığında, üç bölüm ile karşılaşılır; soyut hak, ahlak, etik yaşam. Hak öğretisinin, “felsefenin bir parçası olarak ideayı kavramdan” geliştirdiğini “ya da aynı anlamda, şeyin kendisinin kendi içkin gelişimini” izlediğini belirten Hegel, kavramsal başlangıcı soyut hak ile yapar (Hegel, 2003(a), s. 26, §1). Hegel, soyut hak ve ahlak bölümlerinde ele alınan hakların, soyut biçimler ve kendilerini ‘gerçek olmayanlar’ olarak gösterdikleri süreci takip ettiğini ifade eder. Hegel, nesnel tin sistemine, somut hakikat alanı olan etik yaşam yerine (ve ona özgün kavramlar olan aile, ihtiyaç, devlet vs.) soyut hak (ve ona özgün kavramlar olan kişi, mülkiyet, sözleşme vs.) ile başlamasının nedenini, *Giriş*’te şu yolda yanıtlar;

Böylelikle örneğin, mülkiyetle yine de ilk olarak ilgilenilmiş olmasına rağmen, mülkiyetin aileden önce var olduğunu söyleyemeyiz. Bu noktada neden en yüksek duruş noktası yani somut olan hakikat ile başlamadığımız sorulabilir. Cevap, gerçekliği sonuç biçiminde görmeyi istemiş olmamız ve bu nedenle ilk olarak soyut kavramın kendisini kavramamız gerektiği yönünde verilecektir. Edimsel olan, kavramın kendisini öne sürdüğü şekil, kendisi, edimsellikte ilk olan olarak yer alması gerekse de, bizim duruş noktamızdan yalnızca sonuç ve sonraki bir safhadır. Bundan ötürü, soyut biçimlerin kendilerini kendileri için varoluşlar olarak değil gerçek olmayanlar olarak gösterdikleri süreci takip ediyoruz (Hegel, 2003(a), s. 61-62, §32).

Hegel için *Fenomenoloji*'de bilinç-özbilinç-akıl olarak safhalandırılan bilinç deneyimleri, son safhada geliştirilen tin bilincinin soyut safhaları olarak tanıma sürecinin sonrasında belirlenim kazanır. Hegel'in yolu, felsefi hak öğretilerinde açıkça tin alanında yer alsa da biçimsel yönden, *Fenomenoloji*'yi takip eder. Şöyle ki soyut hak ve ahlak alanındaki istençlere ait bilinç deneyimleri, etik yaşamdaki edimsel özgür istenç ve pratiklerinden soyutlanmış safhalar olarak yine son safhada belirlenim kazanır (Hegel, 2003(a), s. 64, §33). Hegel, bu istenç deneyimlerinin birer soyutlama olduğunu gerekçelendirebilmek için, soyut hak, kişilik, mülkiyet, sözleşme, ahlaki niyet, iyi gibi sırasıyla kişi özgürlüğünün ve öznel özgürlüğün biçimsel olanakları olarak konumlandırılan kavramların, belirli varlıkları ile özdeş idealar olarak geliştirilmesini izler. Soyut hak kapsamında, kişi özgürlüğünün biçimsel olanağı olan sözleşmenin, ahlak kapsamında ise ahlaki özne özgürlüğünün biçimsel olanağı olan iyi idesinin tikel-olumsallık belirlenimi taşıması nedeniyle bu safhalarda istencin *zorunlulukla* özgür olarak belirlenemediği gösterilir. Hegel tarafından edimsel özgür tin alanı olarak belirtilen etik yaşam, *Fenomenoloji*'deki tin safhasının görevini üstlenir ve hem soyut hak hem de ahlak alanında kişinin ve öznel özgür istencin biçimsel olanakları olarak konumlandırılan toplumsal sözleşme ve iyi idelerinin *tikel ve olumsallıklarının* zorunlulukla belirlendiği edimsel bütün olarak konumlanır. Hegel, bu geçişi *Mantık Bilimi*'nde, olanak ve olumsal kavramlarını edimselin safhaları olarak konumlandırarak da verir;

Olanak ve Olumsallık Edimselliğin iki kısıpıdır –iç ve dış-, ve edimselin dışsallığını oluşturan yalın biçimler olarak koyulurlar. Bunlar ötsel belirlenim zeminleri olarak kendi içinde belirli edimselde, içerikte, kendi-içlerine yansımalarını bulurlar. Olumsalın ve Olanaklının sonlulukları buna göre daha tam olarak biçim-belirlenimini içerikten ayrılmışlığından oluşur, ve bir şeyin olumsal ve olanaklı olup olmadığı buna göre gelip içeriğe dayanır (Hegel, 2004(a), s. 237, §145).

Yine de Hegel'in, tüm felsefi sistemleri aşan [Aufhebung] bir sistem kurma hedefi göz önünde bulundurulursa, her bir safhada bulunan hak biçimleri, özgürlük ideasının *felsefi* idea olarak gelişimi (tarihsel gelişimi için değil) için gereklidir.

“Özgürlük ideasının gelişiminin her aşamasında kendine özgü bir hak bulunur, çünkü her aşama kendine özgü belirlenimlerinin birindeki özgürlüğün varlığıdır” (Hegel, 2003(a), s. 59, §30).

Takip eden bölümde, *Hak Öğretisi*’nde tinsel başlangıç noktası olan soyut hakka geçişin belirlenmesi için, *Ansiklopedi*’de öznel tinin son bölümünü oluşturan özgür tin ele alındı.

2.1 Soyut Hakka Geçiş: Kendi-için Özgür Tin

Hegel, kendi dizgesi içerisinde hak kavramının oluşumu göz önüne alındığında, hak öğretilerinin dışında kaldığını, böylelikle hak kavramına ilişkin çıkarımın varsayıldığını ve verili olarak alınacağını belirterek *Ansiklopedi*’de beliren hak kavramını önceli olarak aldığını belirtir.⁴⁸ *Ansiklopedi*’de *nesnel tin* bölümünün ve *Hak Öğretisi*’nin ilk başlığı olan *soyut hakkın* zemini, *Ansiklopedi*’nin *öznel tin* bölümünün son kavramı olan özgür tindir.

Öznel tin bu safhada Hegel tarafından ‘kendi için özgür istenç’ olarak belirlenir. Özgür tin, teorik ve pratik tinin tek yanlı belirlenimlerini kendi içinde kapsayarak aşmanın [aufheben] birliği olarak ancak soyut ve biçimsel düzeyde “özgür bilinç olan istenç” olarak ortaya çıkar (Hegel, 2010, s. 214, §482). Hegel, pratik ve teorik tini öznel tin safhasında ele alır. Hegel’in diyalektik kavrayışına uygun olarak, aklın teorik bilinci olmadan pratik bilinci de ortaya çıkmayacağı gibi, pratik bilinç olmaksızın da teorik bilinç ortaya çıkamaz. Kant’ın ayrımının aksine, pratik ve teorik tin Hegel’e göre birbirlerinden farklı yetiler olarak ayrılamazlar, çünkü tin her iki etkinliğinde de aktif ve üretkendir. “Böylece, verili olanın yalnızca bir kabullenişine sınırlı olmaktan uzak olan tinin aktivitesinin tersine tinin ürünleri yalnızca öznel tin olduğu sürece,

⁴⁸ *Hak Öğretisi*’nde ve Heidelberg derslerinin *Giriş* bölümlerinde aynı ifade geçer. Bkz (Hegel, 1995, s. 53, §3). “Hak kavramının gelişimi Ansiklopedi’nin Nesnel Tin bölümünün 485-487 kısımlarında verilidir. Hak Öğretisi’nin İlkeleri metni, Hegel’in sisteminde Nesnel Tin’in 488-552 kısımlarının genişletilmiş halidir” (Wood, 2003, s. 392). *Ansiklopedi*’nin 1827 ve 1830 yıllarındaki basımlarında *Nesnel Tin* bölümünün ilk başlığı Hak olarak görünür ve üç alt bölüme ayrılır; A)Hak [Das Recht], a) Mülkiyet [Eigentum] b) Sözleşme [Vertrag] c) Haksız karşı Hak [Das Recht gegen das Unrecht] (Kaufmann, 1978, s. 244). *Ansiklopedi*’den ayrımı içerisinde *Hak Öğretisi* ve Heidelberg derslerinde ise ilk bölümün başlığı Soyut Hak [Das Abstrakte Recht] olarak görünür.

dolaysız fiiliyat biçimini henüz kazanamasa az ya da çok ideal kalsa dahi üretken aktivite olarak adlandırılmalıdır” (Hegel, 2010, s. 169, §442).

Teorik tin “akılsal olanla onun dolaysız belirlenimi olarak uğraşır ve şimdi onu kendisinin olarak koyar ya da onu soyutluğundan ve varsayımlarından [presupposition] özgürleştirir ve belirli öznel hale getirir. Bilgi böylece kendisinde kendinde ve kendi için belirli olarak koyulur (Hegel, 2010, s. 170, §443). İçerik, teorik tinde dışsal/verili olanı kapsayarak aşma yoluyla içe doğru evrensellik olarak ben’e dek üretilir ve saklanır. Öte yandan pratik tin, kendi nesnesini ben’den başlayarak belirler. Süreç pratik tinde, içsel olandan dışa dönük olarak başlar. Pratik tinde, “ilk olarak biçim olarak duran istenç, yalnızca kendi içeriği olan bir içeriğe sahip, onu dolaysızca ister” (Hegel, 2010, s. 170, §443). Pratik tin “kendi amaçlarından ve ilgilerinden yola çıkar, böylece öznel belirlenimlerden ve ilk olarak bunları nesnelleştirmeye ilerler. Böyle yaparak o kendi içinde kapalı özbilincin tek yanlı öznelliğe karşı durur, aynen teorik tinin verili bir nesneye bağımlı bilince karşı durması gibi” (Hegel, 2010, s. 170, §443). Öznel tin, üretkendir, ancak teorik ya da pratik olsun, üretimleri henüz kendi için, öznel ve biçimseldir.

Hem teorik hem pratik akıl hala öznel tinin alanındadır. Aktif ve pasif olarak ayırtedilemezler. Öznel tin üretkendir, fakat üretimleri biçimseldir. *İçe doğru*, teorik aklın üretimi yalnızca onun ideal dünyası ve kendinde soyut öz belirlenimin marifetidir. Pratik akıl yalnızca kendi öz belirlenimleri ile ilgilidir, kendi içeriği ile, fakat hala biçimsel ve böylece sınırlı bir içerik olarak ve böylece sınırlı bir içerikle, evrensellik biçimini kazanır. *Dışa doğru*, öznel tin ruh ve bilincin birliği olduğu sürece ve böylece varlıkta bir gerçeklik olduğu sürece, öncelikle antropolojik ve bilinçle uyumlu bir gerçeklik, onun ürünleri teorik akılda *kelimeler* ve pratik akılda (henüz iş ve eylem değil, fakat) eğlencedir [enjoyment] (Hegel, 2010, s. 172, §444).

Özgürlüğünün ve öznel istencinin farkında olan özgür bilinç olarak istenç *evrensel özgürlüğü* nesnesi ve amacı olarak alır. “Bu evrensel belirlenime nesnesi ve amacı olarak sahip, kendini düşünen, kendisinin bu kavramının farkında olan “özgür istenci isteyen özgür istençtir” (Hegel, 2010, s. 214, §482). Özgürlük, öznel tinde biçimsel evrensel bir kavram olarak henüz belirlenimsiz olarak durduğundan edimselliğinde belirlenmeyi/kavramının gerçekleştirilmesini talep eder. Özgürlüğünün öz farkındalığına sahip bilinç olarak istenç, özgürlüğün ‘biçimsel evrenselliğine’ sahiptir ve onun ‘edimsel evrenselliğini’ ister. Nesnesini edimsel kılmak isteyen bilinç olarak özgür istencin istemi, amacı edindiği nesneyi, *kendi* nesnesi yapmaktır. “İstencin amaca dönük etkinliği özgürlük kavramını dışsal nesnel

alandanda gerçekleştirmek, istenç tarafından belirlenen bir dünya yapmak, kendiyle kendi evinde olmaktır” (Hegel, 2010, s. 217, §483). Ancak henüz öznel tin içerisinde konumlandırıldığında tüm ideanın gelişimi içerisinde, zgr öznel istenç, sonlu, biçimsel ve Hegel dizgesinde yeni bir dolaysız bir başlangıç noktasıdır (Hegel, 2010, s. 215, §482). Bu noktadaki istenci Hegel, zgr istenci isteyen zgr istenç olarak belirler.

Özgür tinin, mutlak belirlenimi ya da tercih edilirse, mutlak güdüsü, kendi özgürlüğünü kendi nesnesine dönüştürmektir [Gegenstand] – onu hem tinin kendisinin akısal sistemi olma hem de bu sistemin dolaysız gerçeklik olması anlamında nesnel kılmaktır. Bu tane kendisi için, Idea olarak, kendinde istenç ne ise o olma imkn sunar. İstenç İdeasının soyut kavramı genel olarak zgr istenci isteyen zgr istençtir (Hegel, 2003(a), s. 57, §27).

Hegel, znel tinde gerçekliğin sadece biçimsel gerçeklik taşıdığını belirtir. “znel tinin her iki modu da zihin ve istenç de, ilksel olarak bununla birlikte yalnızca biçimsel gerçekliğe sahiptir. Her ikisinde de içerik dolaysızca bilginin sonsuz biçimine uymadığı için, bu biçim halen gerçekten doldurulmamıştır” (Hegel, 2010, s. 172, §444). Özgür istenç, kendini düşünen istenç, düşünceyi düşünen düşüncedir. Özgür istenç, kendisini kendi-için zgr olarak bildiği [Wissen] safhada, zgr olduğu iddiası taşır. Evrensel zgr istenç olmayı isteyen öznel istencin nesnesi özgürlüktür. Bu kapsamda kendinde ve kendi için özgürlük ile öznel kendi için özgürlük olarak iki veçhesi birbirinden ayrık kalır, görünürde bağımsız. Bu ayrık ve bağımsız görünen iki veçhe, öznel tinin son bölümü olan zgr istencin belirlenim aşamasına aittir ve “Ben özgürüm” soyutlamasındaki belirlenimi taşır. Özgür znel istenç özgürlük kavramına sahip, öznel özgürlüğünü evrensel özgürlük belirlenimine yükseltmeyi nesne ve amaç olarak almış, kendi için istençtir.

Öznel tin kapsamında, nesnesini (zgrlğ) edimselleştirmeye doğru ilerleyen zgr tane dair üç temel belirlenim bulunmaktadır. İlk olarak o, üretimleri biçimsel olan, sonlu, öznel olan istençtir. İkinci olarak o, nesnesi ve amaı olarak zgr istenci alır. Son olarak o, zaten edimsel olarak özgürdür. Öznel istencin amaç olarak duran özgürlüğü, bilincin deneyiminde *dolaysız bir bilinç deneyimi* şeklinde bulunur ve felsefi olarak gerekelendirilme talebini de bu yolla doğurur. “Bu zgrlk istenci artık doyumunu talep eden bir dürtü değildir, o karakterini talep eder – tinsel bilinç drtsz varlık olur.- Fakat bu özgürlüğü amaı ve içeriği olarak sahip olan bu özgürlük, ilk olarak yalnızca bir kavramdır, tinin ve kalbin bir ilkesidir, ve hem nesnelliğine, yasal,

etik, dini edimselliğe doğru gelişmeye hem de bilimsel edimselliğe yazgılıdır” (Hegel, 2010, s. 215, §482). Hegel’in tarihsel perspektifine göre, her dolaysız bilme, dolaylı bilmenin ürünüdür, ancak dolaysız bilinç deneyimlerini, dolaylı bilmenin ürünleri, tinin işleri olarak konumlandırmak bilimsel bir dizgenin gereğidir.

Özgür tin için, tin kendisi nesnenin değişen ve gelişen belirlenimlerini kendisinden üretirken, tin kendisi nesnelliği öznel ve öznelliği nesnel yapar. Farkında olduğu belirlenimler nesnede kapsanırken aynı zamanda tin tarafından konur. Özgür tinde yalnızca dolaysız olan hiçbir şey yoktur. Bundan dolayı insanlar bilinç olgularından, tin için ilksel ve dolaysız verili olarak kalandan bahsederken, bilincin duruş noktasından böyle bir verili materyalin bulunuşu elbette büyük bir noktadır ancak, özgür tin bu olguları tinin işleri olarak göstermeli ve açıklamalıdır, onun tarafından konulan bir içerik olarak, onları kendisine verilen bağımsız şeyler olarak bırakarak değil (Hegel, 2010, s. 167, §440).

Hegel’in dizgesinde bu safhada, amaç ve nesne olarak alınan özgürlük tarihsel olarak ve de tinin bilinç deneyiminde dolaysız olarak mevcuttur. “Eğer, özlerinin, amaçlarının, nesnelerinin özgürlük olduğuna dair, İdeanın bilgisi, yani insanın bilgisi, spekülatifse, öyleyse bu İdea bizatihi kendinde insanların edimselliğidir, onun hakkında sahip oldukları bir İdea değil, fakat oldukları bir İdeadır” (Hegel, 2010, s. 215, §482). Özgürlüğü, sahip olunan bir ide olarak değil, olunan bir idea olarak konumlandırmak, Hegel’in hedefidir.

Hegel, *Ansiklopedi* dizgesinin nesnel tine geçiş safhasında ikinci bir tespitte bulunur, biçimsel üretim sınırlarında duran öznel istenç, özgür değildir, çünkü nesneleri ona dışsal, yani verilidir ve istenç nesnesini verili olanla sınırlandırdığı sürece, özgür olarak belirlenemez.

Eğer araştırmamızı, keyfilikte, insanın şunu ya da bunu istemesinde sınırlandıırırsak, bu gerçekten onun özgürlüğünü oluşturur; fakat onun istediği şeyin içeriğinin bir verili olan olduğunu akılda tutarsak, insanın o verili olanla belirlendiği ve daha fazla özgür olmadığı takip eder (Hegel, 2003(a), s. 49, §15).

Öznellik ilkesinin niteleyenleri Hegel’in felsefi dizgesine *keyfilik ve araçlarda seçim özgürlüğü, tasarımlarda ise düşünce özgürlüğü* olarak girer. Öznel istencin Hegel’in keyfilik olarak adlandırdığı konumu, *verili olanlar arasında bir seçim karar verme* özgürlüğüne dayanan bir tezahürle belirli hale gelir.

Bu halihazırda var olan içerik sistemi dolaysızlığında istençte yalnızca çeşitli dürtüler çokluğu olarak vardır, her biri genel olarak ötekilerin yanı sıra benimdir, aynı zamanda nesnelerin [Gegenstand] tüm çeşitlerinde belirsiz ve evrensel bir şeydir ve tüm araçlarla giderilebilir. İstenç bu ikili belirlenimsizlikte, kendisine bireysellik [Einzelheit], biçimi verir bu karar verici istençtir, ve herhangi bir yönde karar verdiği sürece edimsel bir istençtir (Hegel, 2003(a), s. 46, §12).

Verili çokluklar arasında bir karar verme edimi ile istenç sonlu ve edimsel istenç olur. Karar verici istencin edimselliği, istencin tekilleşme adımıdır. Öte yandan istencin nesnesi ve amacı olan istenç, saf biçimsel olmakla tikellik belirlenimi taşıdığından, istencin kendisi de böylelikle sonlu istenç olma belirlenimine sahip olur.

Özgürlüğe sahip olduğumuza dair yaygın tasarım [Vorstellung] bu keyfiliktir –ki bununla yalnızca doğal arzular tarafından belirlenen istenç ile kendinde ve kendi için özgür istenç arasındaki refleksiyon kastedilir. Özgürlüğün genel olarak birinin keyfi olarak istediği şeyi yapma yetisinden oluştuğunu duyduğumuzda, böyle bir görüş [Vorstellung] düşünceler kültüründen [Bildung des Gedankes]; en azından kendinde ve kendi için istenci, ya da hakkı, ya da etiği vs. kuran şeyin ne olduğuna dair bir farkındalığı da göstermez. Refleksiyon, özbilincin biçimsel evrenselliği ve birliği, istencin soyut kendi özgürlüğü hakkındaki soyut kesinliğidir, fakat henüz kendisine içeriği ve amacı olarak sahip değildir, bundan ötürü öznel yan halen nesnel yandan [die gegenständliche] ayırdır; bu özbelirlenimin içeriği, bundan dolayı safça ve yalnızca sonlu olarak kalır. Kendi gerçekliğinde istenç olmak yerine, çelişki olarak istenci seçen keyfiliktir (Hegel, 2003(a), s. 48, §15).

Çelişki olarak istenci seçmek Hegel için keyfiliktir. Böylelikle, negatif özgürlük belirlenimini ortaya koyan, yani kritik felsefede olduğu gibi her iki antinomiye de antinomi olarak belirleyen ve ikisinden birini negatif özgürlük olarak sınırlayarak seçen, onun öznesi olan bir bilinç vardır, o da onu a priori olarak belirleyen öznel istençtir. Öznellik ilkesi bu seçme eyleminde tezahür eder. Hegel, bu *bir biçim* altında ortaya çıkmış sadece *bir talep olarak beliren* özgürlük bilincini de zorunlulukla bir tarihsel fenomen olarak tanır ve yerini belirlemeye yönelir. Öznel istenç ve öznelliğin refleksiyon felsefesi belirlenimleri burada anlatımını bulur. Öznel tin, kendi-için özgür, özgürlüğü isteyen kendi-için özgür istenç olarak Hegel’in felsefi dizgesine dâhil olur ve belirli varlıklarında tanınabilir bir yön verileceği nesnel tine geçişin diyalektik basamağını kurar. Ancak bu istence tanınabilir bir yön verildikten sonradır ki bu istencin statik-evrensel değil olumsal niteliği açığa çıkarılabilir. Hegel, istencin bu safhada olumsallık belirlenimi taşıdığını gerekçelendirilmesi için, ilk olarak nesnel tin alanının ilk başlığı olan *Soyut Hak* içerisinde, kişi istencinin tikellik ve de olumsallık belirlenimlerini açığa çıkarır. Takip eden bölümde soyut hak ve bileşenlerini kuran kişi, mülkiyet, sözleşme kavramları ele alındı.

2.2 Kişi Özgürlüğünün Biçimsel Olanığı: Soyut Hak

Hegel'in diyalektik perspektifi, başlangıç kavramlarını dolaysız ve soyut evrenseller olarak almakla, kavramların kavramdan mantıksal türetilişlerinin izlenmesi dolayısıyla ilerler. Bu güzergâh ilk başlangıcın dolaysız ve soyut evrensel kavramlarını sıradan bilmeden [Wissen] somut evrensel kavramlar olarak tanıma [Erkennen] sürecine doğru gelişir. Hegel dizgesinde sıradan bilme olarak alınan verili herhangi bir başlangıç noktası 'edimsel bilmenin' tümü olarak alınamaz, bu yalnızca bilinç için bir verili olan, bir varsayım, herhangi bir içerik, henüz bir sanıdır. Kavramsal ayrımları, içerikleri, koşulları ve bağlamlarındaki yerleri ile belirlemek ise onu bilgi kuramsal tanımaya dek izlemektir.

Felsefe, nesneleri ile bir tanışıklığı varsayabilir, ya da daha doğrusu böyle bir tanışıklığı ve ayrıca onlara duyulan bir ilgiyi varsaymalıdır- salt şu nedenle ki bilinç zamana göre nesnelerin tasarımlarını onların kavramlarından önce oluşturur, ve düşünen tin bile ancak tasarımlama yoluyla ve ona başvurarak düşünerek bilme ve kavrama düzeyine yükselir. Ama düşünsel irdelemede çok geçmeden açığa çıkar ki bu irdeleme içeriğinin zorunluluğunu gösterme ve nesnelerinin belirlenimleri olduğu gibi varlıklarını da tanıtlama gereksinimi kendi içinde taşır. Bu yüzden onlarla o ilk tanışıklık yetersiz, ve varsayımlar ve inancalar ileri sürme ya da bunları geçerli sayma tutumu kabul edilemez görülür (Hegel, 2004(a), s. 51, §1).

Hegel'in tüm dizgesinde "herhangi bir felsefi sistemin herhangi bir ön varsayım olmaksızın başlaması ve bu önkabulsuz başlangıçtan her şeyi geliştirmesi gerektiğine dair iddia edilen inancı yatar (böylece, Mantık Biliminin 'saf varlık' ile başlaması gibi, Fenomenoloji 'duyu-kesinliği' ile başlar)" (Pinkard, 1994, s. 20). Felsefi hak öğretileri bakımından da Pinkard'ın tespitlerine eklenebilir ki Hegel'in özgürlüğü edimsel bilme güzergâhı için, verili ve dolaysız başlangıç kavramının, nesnel tin alanı içerisindeki karşılığı soyut haktır. Bu verili ve dolaysız kavram, bir yandan *Ansiklopedi*'de gerekçeleri ile çıkarsanmış öznel tinin üretimi olarak konumlandırılmış kavram olmakla birlikte, tarihsel olarak verili bir kavramdır. Bu noktada tarihsel olan ile *Ansiklopedi* dizgesi içerisinde, bilincin eğitimi yoluyla çıkarsanmış 'verili' kavram özdeş bir noktada kesişir. Böylelikle öznel tini takiben denilebilir ki öznel özgür istencin amacı evrensel özgür istençtir. Öyleyse belirlenimsiz istence için belirlenimlerin/tikel olumsuzların ortaya çıkarılma süreci, aynı zamanda bu amacın gerçekleştirilmesi olacaktır. Hegel, bu belirlenimlerin, sadece içerik değil, biçim olarak da ortaya konulması sürecini inceleyeceğini belirtir. Ancak bu biçim anlamında amacın belirlenimi, sadece öznel ve nesnel olarak gerçekleştirilmelidir. "İlk başta,

bu amaç sadece öznel ve bana içseldir, fakat aynı zamanda nesnel olmalı ve bu saf öznellik eksikliğinden kurtulmalıdır... Böylelikle amaç nesnel olarak konulmalıdır [posit], ve bu yolla yeni bir tek-taraflı belirlenim kazanmaz, kendi gerçekleşmesini kazanır” (Hegel, 2003(a), s. 43, §8).

Hegel, soyut hak bölümüne “kendinde ve kendi için özgür olan istenç soyut kavramındaki haliyle dolaysızlık belirlenimindedir” cümlesi ile başlar (Hegel, 2003(a), s. 67, §34). Dolaysız kavram, en genel anlatımla, Hegel dizgesinde başlangıç noktaları olarak alınan ve bilince verili olan belirlenimi taşır. Dolaysızlık belirlenimi taşıyan istenç, tüm belirlenimleri kendi içerisinde hali hazırda taşıyan ancak daha felsefi kavrama edimi tamamlanmadığı için henüz sadece bir başlangıç noktasıdır.

Kendinde ve kendi için özgür istenç, kendi soyut kavramındaki durumunda, dolaysızlık belirliliğindedir dediğimde, bu şöyle anlaşılmalıdır. İstencin tamamlanmış İdea olması, kavramın tamamen kendisini gerçekleştirmiş olduğu ve varlığının kavramın kendi gelişiminden başka bir şey olmadığı durumda olmasıdır. Bununla birlikte başlangıçta, kavram soyuttur - tüm belirlenimleri kendi içerisinde olmasına rağmen, yalnızca içinde durmaktadırlar; yalnızca kendilerinde varlıklardır ve henüz kendilerinin kendi haklarındaki bütünlüğüne erişmemiş durumdadırlar (Hegel, 2003(a), s. 67, §34).

Hegel belirtir ki felsefi hak öğretilerinde soyut hak, hakkın bütünsel bilincine kıyasla, olanak olarak haktır. “Hak, soyut olduğu noktada, somut fiiliyata, etik ilişkilere, yani istencin bütünsel bilincini oluşturan tüm diğer içeriğe kıyasla, istencin bütünsel bilincinin bir momenti olarak yalnızca bir olanaktır” (Hegel, 2003(a), s. 69, §38). Soyut hak kavramı, Hegel sistemi içerisindeki *dolaysız* belirleniminin tüm anlamlarını taşır. Dolaysızlık durumunda bilinç nesnesini verili olarak alır. “Nesne, bilince Ben tarafından konulmuş bir nesne olarak değil, dolaysız, olduğu gibi verili görünür, bilinç henüz nesnenin kendinde tin ile özdeşliğini bilmez ve tinin öz-bölünüşü yoluyla görünürde tamamen bağımsız olarak ortaya çıkar” (Hegel, 2010, s. 144, §414). Öte yandan Hegel’e göre her dolaysız bilme bir dolaylı bilmenin ürünüdür, ki tarihsel içeriğin dolayımının ürünüdür. “Dünya tininin kendini ve nesnesini her zaman nasıl dolaysızca bulup belirlediği ya da nasıl kendi için olduğu şimdiden ne olmuş olduğuna ya da şimdiden kendinde ne olduğuna bağlıdır” (Hegel, 2011, s. 152-153, §234). Öyleyse buradaki nesne [Gegenstand] olarak ‘evrensel özgür istenç’ kavramın kendinde ve kendi-için tin (biz) olarak tanınmasının tamamlandığı safhaya henüz varılmadığı anlamına gelir.

Hegel'in soyut hak bölümüne dair birkaç farklı yorum bulunmaktadır. Bunlardan ilki onun soyut hak başlığında, bir tür yeni doğal hak öğretisi geliştirdiği ve bu bireysel istence, sözleşmeye, mülkiyete dayanan hakkı, kendi etik-politik sisteminin bir ön-kuşulu olarak konumlandığını ileri süren okumalardır. Hegel'in Hobbes'tan Kant'a kadar süren, doğal yasa (physis) ve insani yasa (nomos) ayrımını aynı şekilde sürdürdüğü ve teleolojik temellerden aynı şekilde kopuş üzerinde kurulan ve rasyonel akılda konumlandırılmış doğal hak teorisi olarak soyut hakkı, kendi hak öğretisinin temeli yaptığı yönündeki okumalara İltıng ve Riedel örnek verilebilir. Riedel'e göre Hegel, soyut hak ile başlayarak bireysel istenci ve mülkiyet hakkını etik yaşam sisteminin temeline koymuştur. Riedel'in ifadeleri şöyledir; "Hegel, kendisini Hobbes, Rousseau ve Kant'ın teorik aşırılıklarından uzak tuttuğunu ifade etse de, Hak Felsefesi tüm boyutlarında doğal hukukun önemli bir hususunu sürdürür: onun kavramsal gelişimi doğa nesneleriyle (mülkiyet) ve diğer bireysel istençlerle (sözleşme) ilişkilerindeki 'öznenin bireysel istenciyle' başlar". Böylece Riedel'e göre Hegel açıkça "kendini özel mülkiyet hakkının taraftarı olarak gösterir", "doğal hukuk teorisinin ön-politik koşulunun yeniden üretildiği soyut hakkın bir biçimiyle başlar" ve "rasyonel yasayı normatif önermeler sistemi olarak türetmek ve onun kabulünü önermekle değil, bu hak egzersizlerinin insan özgürlüğünün gerçekleşmesi olduğunu göstermekle ilgilenir" (Riedel, 1976, s. 143).

Aynı yönde bir okumaya sahip olan İltıng, *üstelik* Hegel'in soyut hakkı doğal hak öğretisine benzer biçimde konumlandırmasını, kişinin *temel* ve *zaten varolan* haklarının öteki insanlar için de kabul edilmesi hedefiyle geliştirdiğini iddia eder;

Kant ve Hobbes gibi, Hegel de insanların önsel haklara sahip olduklarını ve tek bir ödevinin olduğunu iddia eder: diğer insanların da kendisi gibi, haklara sahip olduğunu kabul etmek. Bu temel savı geliştirmek ve sonuçlarını mümkün olduğu kadar açık kılmak için, Hegel, Hobbes'tan beri kendini önceleyenlerle aynı yöntemi kullanır. İnsan etkinliği tarafından yaratılan sosyal yaşamın tüm koşullarından soyutlar. Onun argümanlarının arkaplanı, öyleyse, kurulmuş bir toplumun herhangi bir biçimine sahip olmayan ve tüm bunların ötesinde devletin zorlayıcı bir güç olmadığı bir doğa durumu kurgusudur (İltıng, 1976, s. 91).

Bu okumalar, Hegel'in soyut hak başlığını etik yaşamın zemini olarak ele alır. Oysa Hegel'in başlangıç noktası 'tin' ve bilinç deneyimleri olarak 'fenomen'dir, yani felsefi idealarda tezahür eden tindir. Hegel soyut hakka doğrudan 'öznel tinin bilinç deneyimleri' ile geçiş yapar ve etik yaşama kadar bu istenç görünümünü 'gerçek olmayanlar' olarak izleyeceğini belirtir (Hegel, 2003(a), s. 61, §32). Hegel, bilincin

edimsel yönde eğitimini öncelediğinden, soyut hak bölümünü *tarihsel özgürlüğün koşulu* olarak değil ancak *özgürlük bilincinde bir gelişimi* takip etmek amacıyla dizgesel olarak öne aldığını defaeten belirtir. Bu anlamda Hegel'in soyut hak kapsamında ele aldığı kişi ve mülkiyetin, politik yaşamın meşru dayanak noktasını oluşturacak bir doğal hak kurgusu olarak işlev gördüğü ileri sürülemez.

Hegel'in soyut hak bölümüne yönelik ikinci türden bir okuma, soyut hakkı bir doğal hak teorisi gibi ele almasa da bu okumayla kişi ve mülkiyetin bu bölüm içerisindeki belirlenimlerinin Hegel'in politik felsefesini öncelediği yorumladığı kesişir. Bu, Hegel'in soyut hak bölümündeki 'kişinin rasyonelliğinin belirli varlığı' olarak belirlediği mülkiyet belirlenimini 'kişi özgürlüğünün varolması için mülkiyetin zorunlu bir safha' olduğu yönünde ele alan bir okumadır. Örneğin Avineri, Hegel'in soyut hak bölümüne Kant'a 'saygısından dolayı' kategorik buyruk ile başladığını ifade ederken özel mülkiyetin Hegel'in "sosyal felsefesinin *conditio sine qua non*" u olduğunu ileri sürer (Avineri, 2003, s. 136). Bu yöndeki okumalardaki temel problem, Hegel'in bu noktadaki 'kişi' imlemini gözden kaçırmış olması ve bu 'kişi' bütünselliğinde bir insan (edimsel bir kişi olarak Hegel'in *bireyi/kişisi* ilk olarak ailede belirir) olarak yorumlandığında, Hegel'in kendi 'mülkiyet' teorisi olarak özel mülkiyeti kişi özgürlüğü için zorunlu bir safha olarak onayladığı yönünde okumalar ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁴⁹

Brooks, felsefi hak öğretilerinin 'soyut hak' bölümünün içeriğinin, Hegel'in sistematik bir okuması yapılmadığı gerekçesiyle, *Ansiklopedi* içerisindeki tüm boyutlarıyla ele alınmadan, öznel tinden nesnel tine geçiş vurgusu kaçırılarak çoğu Hegel yorumcusu tarafından doğru anlaşılamadığını ifade eder. Ona göre, bazıları bu bölümde açıklanan mülkiyet kavramının Hegel'in tüm mülkiyet teorisi olduğu

⁴⁹ Inwood, Hegel'de kişinin üç farklı kullanımına vurgu yapar. Bunlardan ilkinde göre kişi, düşünen, rasyonel varlıktır. Kant'ın bu ilk anlamdaki kişiyi üç değişik ayrıma tâbiî tuttuğunu belirtir; mantıksal özdeşliğin bilincini temsilen mantıki bir özne, gerçek kalıcı bir töz olarak özne (Kant'ın bilinemez olarak belirlediği), rasyonel, kendinde amaç olan varlık. Inwood, kişinin *Hak Öğretisi* içindeki kullanımını şu yolda tanımlar; yasal haklara ve ödevlere sahip olan bir özne. Bu kişinin, Kant'ın ayırım yaptığı üç kullanımı da içerdiğini, fakat aynı zamanda tüzel kişiler (juristische Personen) olan doğal kişileri de içeren organizasyonları da kapsadığını belirtir. Inwood, Hegel'in *Hak Öğretisi*'nin temel olarak aynı zamanda doğal kişiler de olan yasal kişileri ele aldığını belirtir ve örneklendirir; "(§46 yapay kişiyi ele alır ve §169 aileyi bir kişi olarak görür)" (Inwood, 1992, s. 230).

yönünde yorumlarken bazıları da özel hukuk olarak yorumlar (Brooks, 2007, s. 29).⁵⁰ Brooks vurgular ki Hegel'in mülkiyet ve değer teorileri, edimsel boyutlardaki temelini modern dünyaya özgül bir yolla doğan emek, ihtiyaç, üretim ve geçim aracı kavramlarında bulur ve sivil toplumda ele alınır. Bu incelemede Hegel'in soyut hak bölümünde öznel istencin olumsuzluğu gösterimi hedefine bağlı olarak belirli varlıklarında incelemesi yönünde ele alınan olguyu Brooks, Hegel'in özgür istence dışsal bir varoluş vermenin imkânı ile ilgilendiğini ifade ederek vurgular.

Hegel bize bir değer teorisi önermiyor. Aksine, o yalnızca özgür istence dışsal bir varoluş vermenin imkânı ile ilgilenir. Bu çok farklı bir felsefi projedir... Böylelikle, Hegel'in soyut hak bölümündeki mülkiyet teorisi öz-bilincin gelişimi ile ilgilidir, mülkiyet değeri ile ilgili değil... Nesnelerin değeri ihtiyaçların doyumu ile bağlantılıdır. Bu, sivil toplumda ele alınır, soyut hakta değil (Brooks, 2007, s. 32).

Brooks'un ifade ettiği gibi özgür istence dışsal bir varoluş vermenin imkânı *Hak Öğretisi*'nin bütünü için çok özseldir. Ancak bunun neden önemli olduğu ve neden zorunlu olduğuna dair bir yanıt bulmak daha elzemdir. Inwood, Hegel için istenç, ötekiler için tanınabilir (Erkennbarkeit) olmayı gerektirdiği için içsel istencin mülk sahibi olmak için yeterli olmadığını ifade eden tanınma (Anerkennung) fikrine sonraki bir basamak olan sözleşmeden önce (§71) yer vermediğini belirtir. Bu nedenle Hegel'in tüm sistematik öğretisi ele alınmadığı sürece şu sorulara cevapların tatmin edicilikten uzak olduğunu ifade eder; Neden bir kişi istencine dışsal dünyada belirlenim vermek durumundadır ve neden, mantıksal bir özne olma anlamı taşıyan bir kişi, aynı zamanda kalıcı bir töz de olan gerçek bir özne olmalıdır? (Inwood, 1992, s. 230-231). Bu sorular, Hegel'in *Hak Öğretisi*'nde belirlenimsiz istençten belirlenimli istence geçişinin, gerçek istenci bu ikisinin birliği olarak konumlamasının, hatta tüm felsefesinin en kapsamlı imleminde tını, özne ve töz özdeşliği olarak konumlandırmasının meşruiyet zemininin ne olduğuna bağlanan bir sorudur. Bu soru, Hegel dizgesinde aklın, ancak ve ancak belirli varlık dolayımıyla tanınabilir tını olarak

⁵⁰ Brooks'un referansları arasında Seyla Benhabib'in *Obligation, Contract, and Exchange: On the Significance of Hegel's Abstract Right* metni bulunmaktadır. Bu metinde Benhabib, Hegel'in Hobbes'tan Fichte'ye kadar doğal hak ve sözleşme teorisyenlerinden ayrı bir yerde durduğunu ifade etmesine karşın, bu ayrımın yalnızca sistematik yönden farklı olduğunu imleyen bir okuma yapar. Benhabib'e göre Hegel, soyut hak bölümünün kavramsal yapısını, modern hukuki egemenliğin gerekçelendirilmesi görevi görecektir şekilde planlar. Benhabib, Hegel'in soyut hak bölümünde, kişi, mülkiyet ve sözleşmeyi irdelemesinin, etik yaşamın ihtiyaçlar sisteminde ele aldığı ekonomi-politiğin meşrulaştırması amacı taşıdığını ileri sürer (Benhabib, 1984).

konumlandığında, öteki için meşruiyet taşıma yahut taşımama imkânı taşıdığı yönünde yanıtlanabilir. Hegel defaeten tekrarlar ki istenç, ancak belirli varlık ile *öteki için* tanınabilir hale gelir. “Belirli varlık aracılığıyla, istencin dışsal varlığı, ötekiler için bir varlık yükselir; bu yolla istencim ötekiler için tanınabilir hale gelir (belirli varlık, öteki için varlıktır) [das Dasein ist das Sein für ein Anderes]” (Hegel, 1995, s. 67, §18).

Hegel’in soyut hak başlığı bu yönde bir okuma ile iki temel yolda irdelenebilir. İlk olarak, Hegel, *Hak Öğretisi*’ne biçimsel bir olanak olarak bilinç deneyiminden yani soyut haktan başlar ve sözleşmeyi, artık öznel istençler olarak belirlenmiş tekil kişiler arası sözel bağıt olarak, kişinin tikelleşme belirlenimlerinden sonra irdeler. Öyleyse, tikellerin mutlaklaştırılması ve verili olanı mutlaklaştırmanın özgürlük olmadığı yönündeki eleştirisiyle birlikte düşünüldüğünde, Hegel’in soyut hak bölümünde, Kant’ın olumsal bir eylemi zorunlu yapan bir kuralın tasarımı olarak konumlandığı hakka ilişkin kategorik imperatifi, ilk olarak olumsal içeriklerine dek izlediğini belirtmek daha makûldür. Hegel’in bu noktadaki tek hedefi, statik-evrensel olduğu ileri sürülen biçimsel olanak olarak konumlandırılan hak iddiasının bileşenlerinin olumsallığını ve tek yanlılığını açığa çıkarmaktır.

İkinci olarak, yine Hegel’in kritik felsefeye yönelen tikellerin mutlaklaştırılması eleştirisi ile düşünüldüğünde, kritik felsefenin çağın özgürlük ve hak öğretilerindeki soyut hak, evrensel özgürlük, eşitlik, mülkiyet, kişi kavramlarının -tikel tecrübi koşullarından bağımsızlaştırarak içeriksizleştirmek suretiyle- saf biçimsel yanlarını ‘verili olarak’ aldığını göstermeye odaklandığı söylenebilir. Hegel, ‘zor kullanma hakkı’ olarak tanıttığı soyut hakkın ayrımlarının belirlenmesine Kant’ın kategorik buyruğuna benzer bir model ile başlar. “Kişilik, genelde hak yeteneğini içerir ve soyut ve bundan dolayı biçimsel hak kavramının temelini oluşturur. Hakkın buyruğu bundan dolayı şöyledir: kişi ol ve diğerlerini kişiler olarak gözet” (Hegel, 2003(a), s. 69, §36). Böylelikle, Hegel soyut hak bölümünde, hem kategorik buyruğun bağlamını oluşturan kavramların olumsal içeriklerini belirlerken, karar verici istencin ‘tekilliğini’ göstermek adına, bilince verili olan fenomenlere de yer verdiğinden, empirist teorilerin

*bazı kavramlarını bu bölümde kapsar.*⁵¹ Hegel'in kritik felsefe ile empiristlerin varsayımsal zeminlerini oluşturan kavramların kesiştiği noktalarda (evrensel özgürlük, eşitlik hipotezleri gibi) eleştirisinin ortak olduğu söylenebilir. Ancak Hegel, soyut hak bölümünü empirist teorilerde ele alındığı yöntemle doğal hakkı, insan doğasını, doğa yasalarını ve sözleşmenin bağlamlarını irdeleyerek geliştirmez. Hegel, soyut haktaki başlangıç noktasının, *Fenomenoloji*'de yer alan köle-efendi mücadelesini doğuran tanınma kavgasından sonraki bir safha olduğunu özellikle belirtir.

Hak için ve hak bilimi için başlangıç noktasını oluşturan özgür istencin konumu daha şimdiden insanı doğal bir varlık olarak ve salt kendinde var olan kavram olarak alan ve buna göre köleliğe yetenekli gören yanlış konumun ötesindedir... bu erken ve yanlış fenomen [Erscheinung] kendi bilincinin bakış açısının ötesine henüz geçmemiş tine aittir; kavramın ve özgürlüğün yalnızca dolaysız bilincinin diyalektiği bu safhada tanınma çabasını ve köle ve efendi ilişkisini açığa çıkarır" (Hegel, 2003(a), s. 87, §57).

Fenomenoloji'de Hegel'in 'bir özbilincin kendisini ya da özel olarak özgürlüğünü, ancak öteki özbilinç aracılığıyla tanınırsa gerçekleştirebileceği' savını içeren tanınma kuramının temelinde duran özbilincin bağımlılığı ve bağımsızlığı başlığı ile köle-efendi ilişkisi özbilinç bölümüne, yasa koyucu ve yasa sınavı akıl başlığı akıl bölümüne aittir. Hegel *Fenomenoloji*'de özbilincin başlangıçta 'istek' olduğunu belirtir. Efendi-köle arasında başlayan tanınma kavgasını doğuran bu istektir. Ancak bu tanınma, Hegel dizgesi içerisinde *sadece bilincin gerçekliğe yönelik formasyonu olarak bilgi kuramsal yönünden ele alındığında, Fenomenoloji* dizgesinde tin kapsamına gelmeden, *Hak Öğretisi* dizgesinde ise etik yaşam kapsamına gelmeden tamamlanamaz. Hegel, köleliğin, doğal durumdan etik yaşama geçiş safhasında bulunduğunu belirtir. Aynı zamanda keyfilik, modern empirist siyasi kuramsal felsefi tarih süresince politik iktidarın meşruiyetini kuran ortak ve tanınabilir ölçütler olarak yasaların yokluğu olan doğa durumunu imler. Hegel köleliği, empiristlerin yasaların kamusal olarak bilinmediği, yürütme yollarındaki keyfiyetin hüküm sürdüğü doğa durumu ile özdeşleştirdikleri bir safha olarak konumlandırır.

⁵¹ Her kavramda değil, örneğin sahiplenmenin aşamalarını incelerken Hegel, Locke'un emek kavramını burada anmaz, ama ilk elde tutma ya da toprağa yerleşme yoluyla fiziksel sahiplik hakkına yer verir. Odaklandığı nokta Kant'ın içeriğinden soyutlamak yoluyla mutlaklaştırdığı biçimlerdir. Hegel sahiplenme biçimlerinin modern dünyaya özgül belirlenimlerini oluşturan ihtiyaçların ve emeğin türleri gibi edimsel zeminleri etik yaşam bölümünde ele alır.

İnsanın kendinde ve kendi için özgür olduğu fikrine sıkı bir şekilde katılma yoluyla köleliği kınarız. Ancak biri köleyse, kendi istenci de bundan sorumludur, tıpkı bir halka boyun eğdirildiğinde, sorumluluğun o halkın istencinde yatması gibi. Böylelikle, kölelik yanlış, yalnızca köleleştiren ya da boyun eğdirenlerin hatası değil, kölelerin ve boyun eğenlerin de hatasıdır. Kölelik, doğal insan varoluşu ile gerçek etik koşula geçiş arasındaki safhada yatar. Bu safhada, yanlış *geçerlidir*, kuşattığı alan zorunlu bir alandır (Hegel, 2003(a), s. 88, §57, A:H).

Fenomenoloji dizgesinde ötekinin istencini isteme, öteki özbilincin özgürlüğünü isteme safhaları, Hegel'in Kant'ın aynı yasalar altında yönetilen tek, tarih-dışı, duyular-üstü özerk istençler konumlandırma safhalarının ele alındığı yasalar oluşturan ve sınayan akıl başlığından önce gelir. Bu belirlenim, Hegel'in tanınma kuramının, *felsefi hak öğretilerini* öncelediğine ilişkin çıkarımların tümü ile kesişir.⁵² Hoy'a göre Hegel, *genelde* istençler ortaklığının belirli varlığı olan ahlak yasalarına değil, ahlak yasalarının toplumsal belirlenimlerinden soyutlanmış tasvirine karşı çıkar. Hoy, Hegel'in soyut hak ve ahlak başlıklarında Kant'ın hukuki yasa ve ahlak düalizminin çözülme yolunu izlediğini ve etik yaşamı, bu düalizmi aşan kapsayıcı bir bütün olarak konumlandığını vurgular.

⁵² Hegel'in tanınma kuramı, çok farklı bağlamlarda yorumlara tâbi tutulmuştur ve bu incelemenin kapsamına detaylı bir yolda alınmayacaktır. Hegel, Fichte'nin öznelerarası tanınma kuramını felsefi sisteminin temeline yerleştirir. Ancak bu tanınmayı salt 'bir çağrı' yahut doğal hakkın transandantal koşulu olarak postula edilmesini eleştirerek sınanabilir/tanınabilir bir zeminde kurmayı hedefler. Williams, Hegel'in tanınma kavramını Fichte'den alsa da *Grundlage des Naturrecht*'i okumadan çok daha öncesinden zihninde sosyal ve toplumsal bir varlık olarak öznelerarasılık sorununun bulunduğunu ifade eder (Williams, 1992, s. 72). Wood ise Hegel'in tanınmayı Fichte gibi, doğal hak kuramının temeli olarak konumlandığını ifade eder. "Hegel'in tanınmaya ilişkin görüşlerinin çoğu özgün ve kışkırtıcıdır, fakat hem tanınma kavramı ve hem de doğal hak kuramının temeli olarak kullanımı, Fichte'nin Doğal Hakkın Temelleri'nden (1796) türer. Eğer, benimsediği ve değiştirdiği Fichte'nin kuramının farkında olursak bu, Hegel'in tanınma kuramına ve kişi haklarına yönelik kavrayışımızı genişletir (Wood, 1995, s. 78). Wood, Hegel'in soyut hak bölümünde, biçimsel ve soyut özgür faillerin hak iddialarında, diğerlerinin de keyfi etkinliklerinin de güvence altına alınması gerektiği fikrinin halihazırda içerildiğini ifade eder; "İnsanların soyut haklara sahip olma iddialarını gerekçelendirmek için, Hegel bize biçimsel olarak özgür faillerin neden diğerlerinin keyfi etkinliklerinin özgün alanlarını güvence altına almaları gerektiğini göstermesi gerekir. Hegel'in bu noktadaki argümanı Jena dönemi derslerinde gelişir ve yeniden Ansiklopedi'de görünür. Bunların çoğu Hak Felsefesinde önvarsayılr, çünkü bunlar Ansiklopedi'nin öznel tin irdelemelerine aitken, bu çalışma nesnel tinle ilgilenir. Hegel'in argümanı 'tanınma' (Anerkennung) kavramında ya da karşılıklı farkındalıkta temellenir. Hegel'in duruşunun anafikri, kendimin yeterli bir bilincine yalnızca diğerleri tarafından tanınırsam sahip olacağım ve tanınmanın yalnızca bu tamamen karşılıklılık olduğunda kabul edilebilir olacağıdır" (Wood, 1995, s. 77-78). Bu inceleme içerisinde ise Hegel'in kamusal bilme hakkı talebiyle sınırlı tutulan *tanınma hakkı* empiristlerle somutlaşan modern bireyin hakkı olarak ele alınır.

Fenomenoloji'deki yasalar oluşturma ve sınama üzerine olan bölümler, Hegel'in karşı çıkışının kendinde [per se] ahlak yasaları idelerine değil, yalıtılmış kuralların, yalıtılmış bireyler tarafından konulmalarına ve sınanmalarına yönelik olduğunu açığa çıkarır. Bizler yalnızca bir toplumda isteyebileceğimiz diğer özellikleri düşündüğümüzde mülkiyeti isteyip isteyemeyeceğimize karar verebiliriz ve yalnızca o zaman hırsızlığa karşı ahlaki yasaklara gerek duyup duymadığımızı görebiliriz. Hegel'in bu refleksiyonları sözcüksel sıraya koyuşu Kant'ın sıralamasından farklılaşır, ve Kant'ın talep ettiği gibi, ahlak ve yasalılığın kati bir yönde ayrılıp ayrılmayacağına ilişkin daha geniş bir soruya yol açar. Hegel, Kant'ın metafizik düalizmlerine karşıdır ve yasalılık (ya da soyut hak) ve *Moralität* ayrımını, daha kapsayıcı olan modern devletin *Sittlichkeit*'i aracılığıyla aşar. Ahlaki bir topluluğun ortak toplumsal yönelimlerini dışarıda bırakmakla sonuçlanan soyutlama ya da inceltme, Kant'ın yalnızca dar öz-ilgileriyle eyleyen kötüler ulusu tarafından dahi ulaşılabilir olan mükemmel anayasasında görülebilir (Hoy, 1989, s. 219).

En kapsamlı ifadesi devlet bölümünde tartışılacak olmasına rağmen, bu noktada yeniden vurgulanmalıdır ki Hegel'in felsefi hak öğretilerinin sadece ahlak bölümü değil, soyut hak ve etik yaşam (içinde devlet) başlıkları dâhil tümünün başlangıç noktası, Kant tarafından 'biçimsel olanak' olarak yön verilmiş istenç belirlenimleridir.⁵³ Hegel, (kendi için) öznel bilinç şekillerini belirlenimli kılma sürecini tüm eser boyunca takip ettiğini devlet bölümünde belirtir.

Devlet, kavramın safhalarının ayırdedici gerçekliklerine uygun olarak fiiliyat kazandıkları kesinlikle bu bütünlüktür. – tüm bu belirlenimler, hem kendilerinde [für sich] hem de ileri sürdükleri [tikel] şekillerinde, tüm bu inceleme boyunca tartışıldı; fakat onlar burada tekrar ediliyorlar çünkü, tikel bir şekil ileri sürdükleri doğrudan kabul edilmesine rağmen, gerçek yerlerinde yani yalıtılmışlıklarında yeniden görünür olduklarında daha fazla tanınmaz ve kavranamazlar ancak İdeanın safhaları olarak gerçekliklerinde kavranırlar ve tanınırlar (Hegel, 2003(a), s. 319, §279).

Takip eden bölümde evrensel özgürlüğü nesnesi ve amacı edinen kendi-için öznel özgür istencin, felsefi dizgede de amacı olanı, *sonlu bir yönde kendisinin nesnesi* olarak konumlandırması, öznel istencin belirlenme ve tikelliğinin gösterilme adımları, Kant dizgesindeki hak metafiziğinin bileşenlerini kuran kişi, mülkiyet ve sözleşme kavramları ile kesişim noktaları üzerinden gösterildi.

⁵³ Neuhouser, Fichte'nin *Doğal Hakkın Temelleri'nin Giriş* bölümünde yaptığı ahlaki ve politik özgürlük ayrımının özgün değil, Kant'ın *Ahlak Metafiziği*'nde yer alan dışsal özgürlük kavramına başvurusunu içerdiğine yönelik yorumların olduğunu vurgularken, bu doğru olsa bile, yine de "Fichte'nin bu ayrımı selefinden daha açıkça ele aldığını ve Hegel'in Hak Öğretisi'nde özbelirlenimin iki kavramını temellendirdiği soyut hak ve ahlak bölümlerinde, kişisel ve ahlaki özgürlük arasında yaptığı tamamen açık ayrıma ilham verdiğini" vurgular (Neuhouser, 2000, s. xxv). Bu bölümlerdeki Fichte etkisi bu inceleme kapsamına alınamamıştır.

2.2.1 Soyut Hakta İstenç: Kişi

Kişinin, soyut hak kapsamındaki mâhiyetinin belirlenmesi bu bölüm için elzemdir. Hegel, soyut hak bölümünde hem biçimsel olanak olarak hakkı hem de kişiliği, dolaysız ve verili olarak alır. Hakkın bütünsel bilincine kıyasla, belirlenimsiz ve soyut olmakla sadece bir olanak olarak hak da bir tür belirlilik taşır; soyut özdeşlik belirlenimi. Aynı şekilde özgür istencin bütünsel bilincine kıyasla, kendi için özgür istencin belirli varlığı, kişidir. “Özgür istenç, kavramının dolaysız olduğu basamakta, dolaysız belirli varlık olarak belirir [unmittelbares Dasein]” (Hegel, 1995, s. 61, §11). Kişi, olanak olarak hakkın zemini ve soyut istençtir (Hegel, 2003(a), s. 68, §35). Böylelikle “kişilik, soyut ve böylece biçimsel hakkın temelini ve kavramını teşkil eder” (Hegel, 2003(a), s. 69, §36). Tümel özgürlük bilincinin içerisinde, bu basamakta kişi kendi için özgür kişi özbilincidir. İstenç, kişide, kendi için ve soyuttur. “Kendi için olan istenç, ya da soyut istenç kişidir” (Hegel, 2003(a), s. 68, §35). Öznel tin, kendi için özgür istenç belirlenimi noktası ile sonlanır ve Hegel soyut hakkın başlangıcında kendi için istenci kişi olarak konumlandırır. Öyleyse burada bir kesişim noktası görülmektedir. Kişi, kendi için özgür, bu özgürlüğünün öz farkındalığında olan bir özbilinçtir. Hegel kişiyi bir özbilinç olarak konumlandırırken, kişinin, öznenin (burada ahlaki öznenin değil bütünsel bireyin) tüm somut belirlenimlerinin kaldırıldığı ve kendisiyle özdeş bir nesne [Gegenstand] olarak bilgisinin olduğunu belirler.

Kişilik, öznenin sadece somut ve belirlenmiş olarak genelde kendilik bilincine değil, fakat tamamen tüm somut sınırlama ve geçerliğin olumsuzlandığı ve hükümsüz kılındığı soyut ‘Ben’ olarak kendilik bilincine sahip olduğu noktada başlar. Kişilikte, bundan dolayı, kendinin nesne [Gegenstand] olarak bilgisi vardır, fakat düşünce yoluyla basit sonsuzluğa yükseltilmiş ve safça kendi kendisiyle özdeş bir nesne olarak (Hegel, 2003(a), s. 68, §35).

Hak öğretisi dizgesi içerisinde, bilinç deneyimlerini başlangıç noktası olarak alarak, *öznel istencin edimselliğini* de göstermeyi hedefleyen Hegel’e göre keyfi olan *özgür istenç* değildir, özgür istencin bilinemez olarak bıraktığı ve olması gerek olarak statik-evrensel bir yönde özgürlüğün olanağı yönünde konumlandığı *öznel istencin* tasarımlarıdır. Bu ayrım önemlidir. Hegel öznel istencin özgürlüğüne negatif özgürlük ve anlama yetisi özgürlüğü olarak vurgu yapar.

İnsan kendisinin saf düşüncesidir ve yalnızca düşünürken kendisine evrensellik verme, yani tüm tikellik ve tüm belirlenimleri ortadan kaldırma gücüne sahiptir. Bu negatif özgürlük ya da anlama yetisinin özgürlüğü tek-yanlıdır, fakat bu tek-yanlılık daima kendinde özsel bir belirlenim içerir ve bundan dolayı göz ardı edilmemelidir; fakat anlama yetisinin kusuru tek-yanlı bir belirlenime biricik gibi davranması ve onu en yüksek statüye çıkarmasıdır (Hegel, 2003(a), s. 38-39, §5).

Hegel'e göre özgür istenç tarihsel yerinde ele alındığında somut bir bireydir. "Özgür istenç, mutlak olumsuzlama, mutlak kendi için olduğundan, başlangıç noktası bireysel özgür istencin varlığı olmalıdır. Özgür istenç bir varlıktır, varlığı bireyin varlığıdır" (Hegel, 1995, s. s.61, §11). Hegel'in kendi için özgür istenci mutlak olumsuzlama olarak belirlemesinde (aslında Hegel tüm benleri bu yolda konumlandırır ama burada özsel olarak öznel istencin olumsuzlama hareketi ele alınır) Kant'ın homo noumenon olarak özgür istence verdiği yön olarak bedenî, duysal ve tarihsel olanı olumsuzlama hareketi içerilmektedir. Bu bölüm için ise soyut hak içerisindeki kişi kavramında hangi içeriğin olumsuzlanarak kurulduğunu belirlemek elzemdir.

Kant'ın dizgesinde beş kişi kavramı ayırdedilebilir. Kant, *Ahlak Metafiziği*'nde kişiyi, (dışsal) eylemlerin kendisine atfedilebileceği bir özne olarak ele alır (Kant, 1991, s. 50). Kant'ın ilk kişi kavramının temelinde kendi özerkliğine kategorik buyruklar aracılığıyla nesnel gerçeklik veren pratik akıl/homo noumenon olan ahlaki özne durmaktadır. Sadece insan olmak bakımından tüm insanlar (ve akıl sahibi varlıklar) *ahlaki* olarak içsel özgürlüğe sahiptirler. İkinci kişi kavramı, *Ahlak Metafiziği*'nde sivil hukukta dışsal yasalar karşısındaki eşitlik ilkesi ile bağlı uyruklara işaret eder. Üçüncü kişi kavramı, sivil bağımsızlık hakkını olanak olarak taşıyan aynı uyruklardır. Ancak bu kez uyrukların sahip olduğu 'olanak olarak hak' özgürlük ya da eşitlik değil, dışsal yasa koyucu olma hakkına sahip vatandaş olma anlamında bağımsızlık hakkının olanağıdır. Dördüncü kişi kavramı böylelikle, sivil bağımsızlık ilkesinin işaret ettiği vatandaşlara aittir. Tüm bu ayrımlara bağlı olarak beşinci kişi kavramının ise cumhuriyet idesinde nihai karar verici egemen olarak belirlediği söylenebilir. Bu kişi kavramlarının tek ortak paydası tüm homo noumenonlara bahşedilen ahlaki özgürlüktür.

Pinkard, Hegel'in soyut hakta kişiyi, yasal işlemlere girme ve cezai işlemlerden sorumlu olma kapasitesinden ayırt edilmesi gereken, tüm kişilere tanınan hak sahibi olma kapasitesini anlatan hukuki/yasal bir terimden türettiğini ileri sürer (Pinkard, 1986, s. 215, dipnot:15). Hegel'in kişi kavramını yasal bir terimden türettiğini belirtse

de Pinkard, bu noktada kişinin Kant’a dair izler taşıdığını da imleyecek şekilde, Hegel’in soyut hakta kategorik buyruğun yetersizliğini ele göstermeyi ele aldığını belirtir. Soyut hakta “Kantçı bir iddia gibi görünen” ‘kişi ol ve diğerlerini kişiler olarak gözet’ buyruğunun Hegel için neden yetersiz olduğunu açıklamak için Pinkard, Hegel’in ortak istenç birliği idesi olarak alınan sözleşme karşılığına dayanarak bu ayrımı şöyle okur;

Metinlerinin makul bir okumasında Kant, kişilere saygıyı özerklik kapasitesine saygı ile özdeşleştiriyor gibiydi, çünkü onlar için asıl önemli olan ahlaki özerklik kapasitesiydi...Hegel, kişiye saygıyı, herkesin seçimine saygıyla tanımlamamıştır; kişiliğe saygı ve özgür seçime saygı, Hegelci görüş açısından aynı olmayacaktır. Kantçıların kişilere saygı ile özerkliğe saygıyı özdeşleştirmelerini reddetmesinin önemli sonuçları vardır: Hegel’in sözleşme teorisi (sözleşmenin aklın düzenleyici bir idesi olarak düzenleyerek Kant’ın da katıldığı) eleştirisi için bir zemin sağlar. Eğer devler insanların yaptığı seçimlerin bir sonucu olarak kurulmuşsa, o zaman yalnızca, bazı insanların keyfi olarak kulüp üyelerinin talepleri doğrultusunda çıkarılabileceği bir kulüp gibi, gönüllü bir kuruluş türü olur (Pinkard, 1986, s. 214-215).

Pinkard’ın da tespit ettiği gibi Hegel için seçim özerkliği ile kişilik özerkliği aynı anlama gelmez. Ancak zaten bu Hegel’in kendi ayrımı/yorumu değildir, Kant ahlaki özgürlük ilkeleri ve sivil kişilik/bağımsızlık ilkeleri ile onları ayırmaktadır. Ahlaki otonominin eylemlerini seçme/yönetme özgürlüğünü, ancak bağımsızlık otonomisinin ‘dışsal yasayı koyma’ özgürlüğünü imlediği açıkça belirlidir. Pinkard, Hegel için kişinin, “belirli bir statü sahibi; yalnızca bir insan (bir organizma) olmadığını ancak ‘hak yeteneğine’ [Rechtsfahigkeit] sahip” de olduğunu ekler (Pinkard, 1986, s. 214-215). Öyleyse Pinkard’ın belirttiği gibi kişinin yasal (tarihsel ve yasaal) hak taşıyıcısı olarak kullanımı, belirtildiği gibi kişinin kişi olmak bakımından ‘hak sahibi olduğunu’ ileri sürüyor ancak pratik uygulamalarında her bir kişinin hukuki sürece eşit bir yönde katılabileceğini imlemiyor ise Kant’ın hak metafiziğinde olanak olarak hakkı uyruklara ve sivil bağımsızlığı ise vatandaşlara atfederek tikelleştirdiği ‘kişi’ belirlenimi ile de kesişir. Bu noktada Hegel tarafından tikel içeriklerinde belirlemek suretiyle ele alınan kişi soyutlamasının Hegel’e değil, Kant’a ait olduğunu belirtmek gereklidir.

Hegel soyut hak kapsamında ‘olanak olarak hak’ belirleniminin soyutluğunu sorgular. Sadece olanak olarak hak kapasitesine sahip olarak soyut özdeşlik belirlenimine sahip kişi, tüm dünya üzerindeki şeyler üzerinde hak iddia edebilir, her bir kişinin şeyler üzerinde eşit hakka sahip olduğu ileri sürülür. Hegel’e göre bu iddia ancak soyut hak kapsamında olanaklıdır. Çünkü kişilerin hak bakımından soyut

eşitliğine bağlı olarak eşit hak söylemi, dışsal şeyler üzerinde eşit edinime sahip olduklarına dair bir söylem değildir ve bu soyut noktada kalındığında bu hak söylemi, gerçekte hiçbir şeyi, birinin mülkiyeti yapmaz. Eğer bu iddia gerçek bir mülk edinme eşitliğini ileri sürseydi ‘her yeni doğan bireyle bu dağılımın yeniden değerlendirilmesi’ gerektiğini ve bunun zor olduğunu vurgular (Hegel, 1995, s. 66, §17). Bu iddianın tek söylediği herkesin mülk edinme olanağı taşıma hususunda eşit olduğudur. Hegel, eşitliğin bir olanak değil, somut bir niceliği ifade eden edimsel bir ilişki olduğunu ve böylece gösterilmesi gerektiğini vurgular. Olanak olarak soyut eşitlik evrenseline soyutlanan/örtük bir yolda kapsanan dışsal, tikel, ve de olumsal ilişkiler alanının edimsel zemini (ekonomi-politik, eğitim, aile vs.) ve bu alanın özbilincin eğitimi aracılığıyla nasıl bir eşitlik idealitesine yol açtığını Hegel soyut hak bilincinin edimsel zemini olan sivil toplum kapsamında ele alır. Hegel’in her bir insanı belirli türden içerikleri ‘soyutlama yeteneğine sahip olma anlamında biçimsel özgürlüğe’ sahip olduğu yönünde konumlandığını hatırlatan Wood, Hegel’in soyut haktaki kişi tasvirinde somutlaşan soyutlama olanağının edimsel zemini ve güvencesini modern devlet olarak konumlandığını belirtir.

Hegel, her insanın tüm tikel belirlenimlerden, arzu ve ilgilerden soyutlama yeteneğine ‘biçimsel özgürlüğe’ sahip olduğunu savunur. Bu yetenek, birini bir kişi yapar, ‘içinde tüm somut sınırlılık ve geçerliliğin olumsuzlandığı ve geçersizleştirildiği, kusursuzca soyut Ben olarak, bir kendinin özbilinci’. Kişiler olarak, tüm insanlar eşittir. Bu soyutlama yeteneği (negatif özgürlükte ya da keyfilikte olduğu gibi) en uygun anlamındaki özgürlük olmamasına karşın, Hegel’e göre keyfilik uygulamaları için yeterli fırsat bulmaları modern devletteki bireylerin güvencelerine özeldir. Bu soyut hakka işaret eder (Wood, 1995, s. 77).

Inwood, Hegel’in soyut hak kapsamında yer alan kişinin, mülk sahibi olma statüsü dolayısıyla soyutlanarak elde edilen bir kişi olduğunu ifade eden şöyle bir ayrım gözetir;

Hukukta (jurisprudence) bir kişi yasal hak ve ödevlere sahiptir. Bu, ilk anlamdaki kişileri kapsar, ama aynı zamanda juristische Personen (tüzel kişileri).. Ancak, Hegel için Kant’ın aksine kişi, yalnızca tüzel kişilik varsayımıyla bir insanın nispeten soyut ve yetersiz bir karakterizasyonudur. Hegel kişiliği, yurttaşları atomik mülkiyet hak taşıyıcılarına indirgenen, ahlaki öznenin içsel derinliğinden ve Yunan ve Roma cumhuriyetinin tözsel etik yaşamından yoksun imparatorluk Roması ile ilişkilendirir (Inwood, 1992, s. 230).

Soyut hakta belirlenimsiz istenç ilk olarak olanak olarak hak taşıyıcısı olan kişidir. Belirlenimsiz istenç (kişi) özgürlüğünün dışsal belirli varlığı olan sahiplenmenin biçimi (mülk edinme türü) dolayısıyla, belirlenimli kılınacaktır. Bu sahiplenmenin türü, bu noktadaki istencin de biçimini ve sonluluğunu belirler. İstencin

gerçekleşmesi ve dışsallaşması olarak sahiplik, istencin sınırlanmasına yol açar; “Biri, bir şeye sahip olur olmaz, ona istenciyle nüfuz eder ve diğerlerini dışarıda bırakır” (Hegel, 1995, s. 66, §17). Böylelikle şeyin sahipliği ele geçirildiğinde, kişisel istenç de bu yolla sınırlanır. “Ben bir şeye sahip olduğumda, olumsuzluk ve gereksinim devreye girer ve ben teklik [singularity] alanına girerim; ve böylelikle istencim sınırlanır” (Hegel, 1995, s. 66, §17). Böylelikle sahiplenmede dışsallaşan istenç, artık sonlu ve tekil kişinin gereksinim ve amaçları olarak belirli varlık kazanır. Bu sonluluk belirlenimi, kişinin ve nesnesinin sonlu biçimini açığa çıkaran tikelleşme adımıdır. “Sahiplik aracılığıyla, bir taraftan ben dışsal olurum; ve diğer taraftan (ki aynı anlama gelir), dışsal olan bir şey benim olur ve istencimi, kendi belirlenimi olarak ve tözsel amacı olarak alır” (Hegel, 1995, s. 64-65, §16). Kişi, kendi istencini bir şeye koyarak, benimki yapar. Benimki yüklemi ile kişinin şeyle ilişkisi, artık dışsal, tesadüfi, verili, dolaysız bir sahiplik ilişkisi değil, kişiliğin gerçekleşme basamağı olarak, bir amaç [der Zweck] olarak özel mülkiyet kavramına yükselir. Kişi ile mülkiyet arasındaki rasyonel bağıntı bu noktada yatar. “Mülkiyetin rasyonel yanı, ihtiyaçların doyumunda değil, kişiliğin saf öznelliğinin aşılmasında yatar. Mülk sahibi olana dek, kişi akıl olarak var olmaz” (Hegel, 2003(a), s. 73, §41). Özel mülkiyet, olumsal yolda öncel bir tür sahiplenmenin özne amaç haline getirilmesi kavramıdır. Özgürlük bakımından, özel mülkiyet özne istencin belirli varlığıdır.

Mülkiyette istencim kişiseldir ama bir kişi belirli bir varlıktır [ein Dieses], böylelikle mülkiyet bu belirli istencin kişisel yanını oluşturur. İstencime belirli varlığı [Dasein] mülkiyet yoluyla verdiğim için, mülkiyet bir bu olma, benim olma belirlenimini de taşımaktadır. Özel mülkiyetin zorunluğu konusundaki önemli öğretisi budur (Hegel, 2003(a), s. 78, §46 A:H).

Diğer bir ifadeyle, özne tinden gelen bağlamla ele alındığında, soyut hak kapsamında özgür istenci isteyen kendi-için özgür istencin nesnesi ve amacı edindiği ‘benimki olarak, amaç olarak konumlandığı’ kişide yerleşik istencin sonluluğu ve olumsuzluğu belirlenecektir. Bu detaylar, Hegel’in soyut hak bölümünün başlangıcında kişiyi ‘olanak olarak hakkın zemini’ olarak konumlandırması, eleştirmesi ile kesişir. Hegel’in soyut hak bölümünün en başında belirlenimli kılmak üzere ele aldığı olanak olarak hak kapasitesine sahip kişi, Kant’ın yasa koyucu vatandaş olma olanağını taşıyan uyruklar olarak belirlediği kişidir. Kişi tekil ve tikel belirlenimleri ile ortaya konulduğunda, en son sözleşme kapsamında, sözleşme hâlihazırda sahip olunan dışsal mülkiyetin ve onda yerleşik tekil özne istencin güvencesinin idesi olduğu için açıkça

mülk sahibi kişiler olarak tikel ortak istenç belirlenimi vardır. Böylelikle, sözleşme idesinde beliren ortak istenç sivil bağımsızlık ilkesinin idesidir, tüm uyukların sahip olduğu mülk sahibi olma olanağı bağlamında ele alınan yasal eşitliğin değil. Hegel'in burada, istencin tikel ve olumsuzluğunu belirlediği sözleşme, Kant'ın özel hukukta özel mülkiyetin olanağını çıkarsadığı sözleşme idesi ile denk düşer.

Hegel *Hak Öğretisi* boyunca, belirlenimsiz istenci, soyutlandığı zeminler olan belirlenimli istenç ile gösterir ve ikisinin birliğini idea olarak kurma diyalektiğini sergiler. Bu yol, aynı zamanda Hegel'in Kant'a dönük tikellerin mutlaklaştırılması eleştirisini gerekçelendirme yoludur. Hegel, kişinin sahiplenme ve mülkiyet ilişkilerini dört adımda tüketir. Bu noktadaki temel güzergâh yine, olanak olarak özgürlüğe sahip olduğu ileri sürülen kişinin özgürlüğünün edimsel ve biçimsel yolda konumlandırılmış belirli varlıklarıyla özdeşliğini göstermekten geçer. İlk olarak beden kişinin edimsel zemini olarak belirlenir. İkinci olarak bedensel kavrama, işaretleme ve im koyma, somuttan soyuta sahiplenme biçimlerini ortaya koyar. Özgürlüğün bir olanak olarak kişiye atfedilme basamaklarında im koyma, önceki safhaların aşılması soyutlanmasını gösterir. Üçüncü olarak kullanım, sahiplenmenin ve dolayısıyla özgür istencin öteki için belirli varlığıdır ve bireysel özgürlüğün tam anlamıyla tanınabilir yönünü oluşturur. Son olarak devretme yoluyla sahiplenme, im koyma yoluyla dolaylanarak ve kullanımın nitel değerinden soyutlanarak elde edilen özgür istenç kavramını gösterir ki Hegel bu noktada Kant'ın *possessio noumenon* olarak özgür istenç yani soyut özgür kişi kavramının oluşum dinamiklerini ele almış olur. Takip eden bölümde, Hegel'in kişinin edimsel zemini olarak konumlandığı beden ele alındı.

2.2.2 Kişinin Edimsel Zemini: Beden

Hegel, olumsuzlamanın olumsuzlaması aracılığıyla kişinin edimsel zeminini ilk olarak beden olarak konumlandırır. İlk olarak beden, kişiliğin soyut ve sonsuz evrenselliğine karşıt olarak beliren duysal tekil varlık olan bireyin yaşamını sürdürdüğü organik doğadır. Kişi için dışsal olarak konumlandırılan beden, öteki için kişinin ve dolayısıyla bireysel özgür istencin ilk belirli varlığıdır. Hegel bedeni, bireyin ve dolayısıyla kişinin yaşamı sürdürme istencinin belirişi ve öteki için özgür belirli varlığı olarak konumlandırır. Kişi için dolaysızca verili olan beden, öteki için gerçektir, kişi ilk olarak ancak bedeninde varolur. Çünkü yaşama istencinin

yadsınması sadece intihar ile mümkündür ve intihar sadece kişi için mümkündür. Kişi intihar edebilir, bedeninden vazgeçebilir, tüm varlığını olumsuzlayabilir (Hegel, 2003(a), s. 78, §47). Bedene uygulanan şiddet ya da ona temas dışsal bir mülkiyete uygulanan ihlalden farklı olarak, istenci doğrudan etkiler. “Hissettiğim için, benim bedenimle kurulan bir ilişki ya da ona uygulanan şiddet bana doğrudan edimsel ve şimdide etkiler. Bu dışsal mülkiyetime kişisel zarar ya da ihlal ile arasındaki farkı oluşturur; ikincide, istencim doğrudan varlık ve edimsellik taşımaz” (Hegel, 2003(a), s. 79, §48).⁵⁴

Bedenin özgür bir varlığı imlemediği düşüncesi, sadece evrensel olanla tekil olanı çelişik olarak *konumlandırılan* soyut kendi için özgür kişi özbilinci için mümkündür. Kişi, bu açıdan baktığında, bedenini kendi istencinin belirli varlığı olduğunu da görmeyebilir. Ya da tam tersi, bedeninin hapsediği çerçevede yine de *zincirlerinde* özgür olduğunu düşünebilir. Aynı şekilde, bu düalist yolla ele alındığında, kişinin bedenine verilen zararın onun özgür kişiliğine zarar vermediği düşünülür (Hegel, 2003(a), s. 79, §48).

Evrensel kendi-için özgür istenç olarak kişilik ve tekil beden bu bakışa göre birbirlerinden ayrık konuldukları için özgürlük kavramı bakımından da çelişik değerlendirilirler. Bu çelişkinin tek yanına indirgenen bir özgürlük kavramı, sofistike tek-yanlı düşüncenin ürünüdür. Hegel, insanın, tek yanlı belirlenimlerinden birine indirgenmiş olarak değil, idea olarak düşünüldüğünde, bedeninde özgür birey olarak insan kavramına, bireyin öteki-için özgür istenç olarak tanınabilir ve edimsel ilk kavramına ulaşır. Takip eden bölümde sahiplik ve mülkiyet kavramlarındaki ayrımlar ele alındı.

⁵⁴ Marcuse’un tespitine göre Hegel, Luther’in *Bir Hristiyanın Özgürlüğü* üzerine başlıklı yazısından bir ifadeye başvurur. “Luther ileri sürüyordu ki ‘eğer bedene kötülük edilse ve kişinin varoluşu bir başkasının boyunduruğu altına alınsa bile, ruha dokunulmuş ya da üzerinde bir etkide bulunulmuş olmayacaktır’... Bu, ona göre, ancak insanın özgür istencinin sonucuysa ve salt kendisi açısından doğrudur. Bir başkası açısından, kişi eğer bedeni köleleştirilmişse özgür değildir ve ancak edimsel ve somut olarak özgürce var oluyorsa özgürdür” (Marcuse, 2013, s. 136).

2.2.3 Kişi İstencinin Biçimsel Olanığı: Özel Mülkiyet

Kişi, ikinci olarak kendisine dışsal şeylerle -doğal nesnelerle- bir ilişki içerisinde durur. Kişi, kendine dışsal bir alanda bulduğu, kendinden önce karşılaştığı doğa-nesne ile karşıtlık içerisinde. “Böylece istencin kişiliği doğa ile karşıtlık içinde, öznel olarak durur” (Hegel, 2003, s. 70, §39). Kişi ve ona dışsal olanlar, öznel istencin belirli varlığı olarak öteki içindir (artık kendinde de denilebilir) –aynı dolaysız varoluş olarak bedenin öteki için öznel istencin belirli varlığı olması gibi- ancak özbilincin henüz kendi nesnesi- mülkiyeti değildir.

Sahip olmak bu ilk safhada bir olanaktır ve bir olanak için, onu istemek yeterlidir. “Sahiplik, benim istencimin şeyle olan dolaysız ilişkisidir; bir şeyi istemek ya da dilemek dışında bir dolayım gereksinim duymam” (Hegel, 1995, s. 64, §16). Kişinin, belirli bir somut birey olarak istenci, dışsal alandaki sahiplenmelerinde olumsal bir istenç olarak öteki için belirli varlık taşır. Bu dolaysız ilişkinin özbilinç için kaldırılması, bu ilişkinin istencin kendi etkinliği olarak konulması sahiplenme ile gerçekleşecektir.

Bu özgürlüğün öz-farkında, henüz kendi tikelliği ve tamamlığına kendinde değil dışsal bir şeyde sahip olan aslen boş ve soyut bir öz-farkındalık, kişidir. Bu şey, istençten yoksun bir mevcudiyet olarak, entelekt ve istekliliğin öznelliğine karşı hiçbir hakka sahip değildir, ve öznellik onu kendinden bir tesadüf yapar, özgürlüğünün bu dışsal alanı- [possession], sahiptir (Hegel, 2010, s. 220, §488).

Kişinin nesnelerle ilişkisi öznel istencin belirli varlığı olan özel mülkiyet olarak belirlenmeden önce yalnızca dolaysız sahiplik olarak vardır. Soyut hak kapsamında istencin şey ile sahiplenme ilişkisi üç belirlenim ile irdelenir, sahiplenme, kullanım ve devretme. Sahiplenme, istencin belirli varlığını taşıyan şey anlatımını; kullanım istencin şeydeki belirli varlığının olumsuzlanması anlatımını; devretme istencin şeyden kendi içine yansması anlatımını taşır. Hegel’in konumlandığı haliyle bu üç evre istencin şey üzerindeki olumlu, olumsuz ve sonsuz yargılarıdır. Hegel istencin belirli varlığının tezahürü olarak sahiplenmenin üç türünü şu yolda ayırır; “Şeye, doğrudan fiziksel tutma yoluyla ya da ona biçim verme yoluyla [Formierung] ya da yalnızca işaretleme [Bezeichnung] yoluyla sahip olurum” (Hegel, 1995, s. 67, §18).

Bedensel kavrama ya da elle tutma yoluyla sahiplenme, istencin belirli varlık olarak başkaları için tanınabilir en belirgin görünümünü taşır ancak duyuşal sahiplik

olduğundan geçici ve en üst seviyede sınırlıdır. Elle kavrama, öte yandan dokunduğu nesnenin, daha ötesini kavrayabilecek şekilde işlevselliğin genişletilmesine izin verebilir. Ancak buradan anlama yetisi, sahip olunan şeyle bağlantılı her şeyin de benim olduğu sonucuna gider [accessio]. “Evrensel birşeyin sahipliğini asla alamam; o, ona sahip olduğum sürece benimdir. Mesela, soluduğum hava da olduğu gibi. Deniz aynı zamanda evrensel bir sahiptir ve herkesin kullanımı içindir, çünkü benim kullanımım aracılığıyla hiç kimse ondan dışlanamaz” (Hegel, 1995, s. 69, §20). Hegel, bu bakımdan kimin neye ne kadar sahip olacağının pozitif hukuk biliminin nesnel belirlenimleri olmadan bu sınırların saptanmasının mümkün olmadığını belirtir.

Biçim verme yoluyla sahiplenme, yine bireysel istencin dışsallaşmasının özsel bir tezahürü olur ancak bu safhada nesne bireyden ayrı kendi-için bir dışsallık da kazandırır. Sahiplenme bu yolla kazanım [acquisition] olur. Hegel avcılık için kullanılan bir toprağın ya da balıkçılık için kullanılan deniz kıyısının, yel değirmeni ile kullanılan havanın tam olarak doğaya bir biçim vermek olmadığını ve bu nedenle nesnenin tümünü ele geçirmiş olmayacağını ancak bu tür bir kullanımın bireysel bir amacı içerdiğini belirtir, “kullanım bu istencin deklarasyonudur” (Hegel, 1995, s. 70, §21). Biçimlendirme yoluyla sahiplenmede özsel olan nesnede bireysel amacın tezahürünü oluşturmaktır.

Hegel biçimlendirme ile sahiplenmeye, insanın tininin ve bedeninin eğitimi yoluyla özbilincin kendisini özgür olarak kavramasını ve kendisini kendi mülkiyeti yapmasını ekler. Eğitim [Bildung] yoluyla konumlandırılan [setzen] özbilinç olarak kendilik, özbilincin nesne edinilmesi yoluyla bireysel amacın belirli varlığını oluşturur.

Biçimlendirme, birinin kendi bedeni ve tininin gelişimini de içerir, yeteneklerin ve becerilerin kazanımını. Ben, yalnızca eğitim ya da formasyon [Bildung] aracılığıyla belirlenimli ve benden ayrı olan şeyleri, potansiyellerimi ve kapasitemi, kendi içimde evrensel hale getiririm; eylemin [öğrendiğim] belirli modunu pratik yoluyla alışkanlık yaparım...Tinini özü olmak değil fakat kendini eylem [Tätigkeit] aracılığıyla koymaktır. Yalnızca eğitim ya da formasyon yoluyla eylemlerim üzerinde efendilik kazanırım ve eylemlerimi üzerinde çalışmak istediğim nesneye uygun bir yolda uygulayım. Biçimlendirme yoluyla kendimi belirlerim, belirli eylemleri kendimden ayırdederim. Bu tikelleşmeler, bu yetenekler bana aittir ve onlar ben kendimle özdeş kalmadığım sürece ortaya çıkarlar (Hegel, 1995, s. 71-72, §22).

Üçüncü sahiplenme türü bir nesneye işaret koyma eylemidir ve sadece temsili olarak sahiplenmeyi kapsar. Hegel bu tür sahiplenmenin, diğerlerinde de içerilen bir

niteliği taşıdığını belirtir. Nesneyi fiziksel kavrama ve biçimlendirme de aslında bir tür istencin işaretini taşır. Ancak işaret yoluyla sahiplenmede istencin yalnızca temsili vardır ve nesne kendisini değil, yalnızca işaret edilen anlatımı taşır. İşaretleme en yetkinsiz sahiplenme türüdür, çünkü ötsel bir sahiplenme eylemi için istencin içerilmesi gerekir (Hegel, 1995, s. 72, §23).

Kullanım, Hegel'e göre mülkiyetin edimsel boyutunu oluşturur. Hegel, kullanımı istencin tam bir gerçekleşmesi ve dışsallaşması olarak değerlendirir ve mülkiyet kavramının tam anlatımını taşıdığını belirtir.⁵⁵ Bir toprağın yahut nesnenin, tüm kullanımı kimin elindeyse, mülkiyet onundur. Kullanılan nesnede onu kullanan ve ondan yararlanan, gereksinimlerini doyuran istenç dışında sahiplenilebilecek başka hiçbir şey yoktur. Bir arazinin onu kullanan bir sahibi ve yalnızca soyut sahibi olan bir efendisi olmasının ileri sürülmesi soyutlama ve tasarımsal düşüncenin bir özelliğidir. Kullanımın mülkiyetin ötsel belirlenimini taşıması olgusu zaman-aşımı kavramında belirli hale gelir. Zaman-aşımı kavramı, istenci belirli varlığını oluşturan kullanım ya da korumanın süresine bağlıdır. Zaman-aşımı kavramı istencin öteki için belirleniminin zorunluluğudur.

Hegel zaman-aşımı olmaksızın efendilik iddiasının zemininin, soyutlamanın olanağını kullanım ve yararlanımdaki tikelliğin soyutlaması olan değer kavramı olduğunu belirtir. Değer, nitel belirliliği saklayan nicel yandır. Para, gerçek kavramsal boyutunda bu değer temsili olmakla, nitel belirliliğin de temsilini saklar. Öte yandan para tüm şeyleri temsil eden soyut doğasına özdeş kılınırsa, bu tür bir soyutlamanın, tek bir nesnenin değerinin ile kullanımının ayrı tutulduğu iki tür mülk sahibi tasarlanmanın imkânı doğar. Buna göre “insan bir şeyin değerinin sahibi olmaksızın genel olarak onun sahibi olabilir” gibi bir belirlenim doğar ki Hegel'e göre bu tür bir

⁵⁵ Locke, para öncesi dönemde, insanların kendilerine yetecek olandan fazlasını elde etmelerinin gereksiz, yarasız ve anlamsız olduğunu ve emek yoluyla elde edilenin önceliğini vurgular. Bu bağlantıyla birlikte ilk olarak meşru mülkiyeti kullanım ile tanımlar. “Kişinin meşru mülkiyetinin sınırlarının aşılması sahiplenmesinin genişliğinde değil, bu sahiplenme içinde herhangi bir şeyin kullanılmadan telef edilmesinde yatar” (Locke, 2018, s. 57). Ancak paranın ortaya çıkışıyla, şeylerin nitel değerlerinin nicel değerleri ile değişimi söz konusudur ve bu durum ‘biriktirme’ olgusunu ve mülkiyet hakları için sözleşme gereksinimini doğurur. Hegel emek kavramını soyut hak kapsamında irdelemez, ancak kullanımın meşru mülkiyeti oluşturduğu hususunda Locke’un tespitini Kant’ın *posseio noumenon* kavramına ulaştırken izlediği yolu takip etmek amacıyla buraya alır.

belirlenim istencin belirli varlığı olarak mülkiyet kavramına uygun değildir (Hegel, 2003(a), s. 93, §63, A:H).

Hegel, devretmeyi [entäußern/alienate], istencin şey üzerindeki sonsuz yargısı olarak konumlandırır. Devretme olarak üçüncü safhayı, sahiplik ve kullanımı da içeren sahiplenme olarak tanıtır. “Mülkiyette ilk safha, birşeyin dolaysız sahipliğini almak; kullanım mülkiyetin kazanımının daha öte bir aracıdır; üçüncü safha ilk ikisinin birliğidir, yani bir şeyi devretme yoluyla sahipliğini almadır” (Hegel, 2003(a), s. 95, §65). Devretme, yalnızca nesne özneye dışsal/devredilebilir bir şey olduğu sürece gerçekleşebilir. “Benim farklılaşmış kişiliğimi oluşturan ve özbilincimin evrensel özünü oluşturan şeyler, tözsel belirlenimler devredilemezdir ve onlar üzerindeki hakkım zamanaşımına tabii değildir. Onlar genelde kişiliğimi, istenç özgürlüğümün evrenselliğini, etik yaşamı ve dini içerirler” (Hegel, 2003(a), s. 95, §66).

Öznel istencin belirli varlığı olan özel mülkiyet, başkasına devredilebilir, yani istenç şeyden geri çekilebilir. Özel mülkiyette öznel özgür istencin belirli varlığı yoluyla dışsallaşan istenci, istencinin nesneden geri çekilmesinin de olanağını oluşturur. Özel mülkiyetin olumsuzluğu, istencin bu bakımdan keyfiliği, istenci şeye yerleştirme ya da yerleştirmeme, ondan geri çekme ya da çekmeme keyfiyetindedir. Özel mülkiyette yerleşik istenç öteki için belirli varlık taşıyan öznel amaç olarak vazgeçilebilmeyi de içinde barındırarak böylelikle yalnızca öznel istencin olumsuzluğu belirlenimi taşır. Mülkiyet, kişinin istencinin olumsal dışsal nesnesi olduğundan, mülkiyet hakkı da olumsal bir belirlenim taşır. Olumsal özel mülkiyette yerleşik istenç de böylelikle olumsuzluk belirlenimi taşır.

Gerçek anlatımı içerisinde devretme, mülkiyetin fiziki kavrama ve kullanıma bağlı istencin belirliliği ve bu belirlilikteki zamanaşımı kuralını içerir. Buna bağlı olarak Hegel, bireyin tinsel yahut fiziki etkinliğinin ürünlerini ancak belirli bir süre ile başkasına devredilebileceğini vurgular. Bu zaman kısıtlaması, etkinliğin bireyin bütünselliğinden ayrı dışsal bir yön kazanmasını sağlar. Ancak bireyin tüm etkinliğinin ürünlerini zamansız ve bütünsel olarak başkasına devretmesi, temel olarak kişiliğini devretmesi - köle olması-anlamına gelir. Bu tür bir devretme ile “rasyonelliğin, ahlak, etik ve dinin devredilmesi olgusu ile hangi eylemlerin yapılması gerektiğini belirleyen... ya da dinsel hakikati, vicdani emirleri nasıl yorumlamam gerektiğine

ilişkin güç ve otoritenin başkasına bırakıldığı, dogmalarda karşılaşılır” (Hegel, 2003(a), s. 96, §66). Devretme sonrası mülk sahibi olarak kalmanın tek olanağı zamanaşımını ilga etmektir. Oysa zamanaşımının ilgası, istencin öteki-için belirli varlığını ortadan kaldırma olanağı taşır. Kendi-için özgürlüğü ileri sürme noktasında böylelikle “birinin kişiliğinin ve tözsel varlığının devredilmesi olanağı yatar kölelik, serflik, mülk edinme hakkının reddi, mülk edinme özgürlüğünde kısıtlama gibi..” (Hegel, 2003(a), s. 96, §66).

Devretme aşamasında Hegel, istencin mülkiyet devredilse dahi istenç olarak kalma *talebini* irdeler. “Sahiplenme, benim şeyle ilişkimin dışsal yanını kapsar. Eğer aynı zamanda şey özsel olarak benim istencime alınırsa, sahiplik, mülkiyet [Eigentum] olur: mülkiyet zamansız, tözsel özgürlük ilişkisidir” (Hegel, 1995, s. 72, §24). Dolayısıyla zamanaşımı kuralına bağlı olan dolaysız devretmenin olumsuzlaması yoluyla bir sahiplenme biçimi olduğu yani özbilincin sahipliği amacı olarak ‘benimki’ olma yolunda koyması düşünülmelidir. Böylelikle “zamanaşımı, mülkiyetin, istencin doğrudan bir beyanı olmaksızın devredilmesiyle, devretme istencin şeyi artık benim olarak tanımak istemememin beyanıdır. Tüm konu devretmenin sahiplenmenin gerçek türü olarak ele alınması yolunda irdelenebilir” (Hegel, 2003(a), s. 95, §65).

Hegel, bu noktaya kadar Kant tarafından özel hukukta saf a priori akıl ilkesi olarak çıkarsanan *posseio noumenon* kavramının dinamiğini oluşturan zeminlerin kullanım, zaman-aşımı gibi öteki için belirli varlıklarının soyutlanarak ortadan kalktığı için öznelliğini gösterir. Bu aynı zamanda olanak olarak hak taşıyıcısı olarak konumlandırılan soyut eşitlik ilkesinin öznellikte belirlendiğinde öteki-için keyfiyetin hâlen hâkim olduğunun gösterimidir. Kant tarafından da öne sürülmesinin gösterdiği gibi bu keyfiyetin ortadan kalkması için ortak istence yani sözleşme idesine başvuru zorunludur. Hegel, bu zorunluluğu takiben sözleşme idesinin belirli içeriklerini irdeler. Takip eden bölümde sözleşme ve ihlalinin kavramı olarak haksızlık ele alındı.

2.2.4 Kişi Özgürlüğünün Tanınmasının Biçimsel Olanığı: İde Olarak Sözleşme

Özgür istenç, öznel istenç olduğunu ilk olarak istencinin öteki için belirli varlığı olan özel mülkiyetteki belirışinden/nesnelliğinden kendine dönüşünde tanır ve kişi olarak kendi kavramını korur yani kendinde kalır. Kendi için özgür istencin devir yoluyla sahiplenmeyi sürdürmesi öteki istençler tarafından tanınmasına bağlıdır ve bu tanınma sözleşme aracılığıyla olanaklıdır. Sözleşme, özel bir mülkiyet sahibi olan bireyler arası değil, devir sonrası mülk sahibi olarak kalma talebinde olan öznel bir istencin (kendi-için istenç) diğer bir öznel istenç ile bağıntısıdır. Hegel'in bu noktada istençlerin özdeşliği olarak aldığı sözleşme, Kant tarafından fiili tüm koşullarından soyutlanarak elde edilen ide olarak sözleşmedir.

Sözleşmede kişiler tam anlamıyla tüm bireyselliklerindeki öznellikler olarak değil ve sadece amaç özneleri, mülk sahibi kişiler olarak belirirler yani tüm bireysel özellik ve karakteristiklerinin içinden tek bir yönün alınması ile birbirlerini tanır. Sözleşmede iki tarafın istenci bu soyutlama yoluyla özdeş kılınır (Hegel, 1995, s. 83, §34).

Devir yoluyla sahiplenmenin karşılıklı tanınmasının biçimsel olanağı olarak konumlandırılan sözleşme idesinde karşılıklı istençlerin özdeşliği varsayılır. Sözleşmede öznelerarası istencin özdeşliği olarak konumlanan istenç, saf bir biçimde konulmuş ortak istençtir.

Bir sözleşmede, ben ortak bir istence istinaden mülk sahibiyimdir; aklın ilgisi öznel istencin daha da evrensel olması ve kendisini bunun gerçekleşmesine yükseltmesi olduğundan. Böylece, istencim sözleşmede bu istenç olma belirlenimini sürdürür, fakat öteki bir istenç ile ortaklık içerisinde. Evrensel istenç, öte yandan burada henüz yalnızca topluluk biçiminde ve şeklindedir (Hegel, 2003(a), s. 103, §71:H).

Sözleşmenin iki yönü vardır; anlaşmanın sözel yanı ve anlaşma gereklerinin yerine getirildiği eylemler. Sözleşme soyut hak safhasında her şeyden önce bir taahhüt, bir sözdür. İlk yönüyle sözleşmenin taahhüdü mülkiyetin bir diğerine devredilebilmesinin ve bu devirden sonra da kişinin mülk sahibi olarak kalmasının yalnızca bir talebidir. İkinci yön, bu sözün yerine getirilmesi yani mülkiyetin diğerine devrinin gerçekleşmesidir [Leistung]. Bu ortak istenç özdeşliğinin soyutluğu, sözleşmenin saf sözel bir anlaşma olarak biçimsel belirliliğinde ortaya çıkar. Öteki-için belirli-varlık taşıyan sahiplik ile devretme yoluyla sahiplik arasındaki ayrım, sözleşmede uygulama ile saf sözel bağit olma nitelikleri arasında konulur.

Mülkiyet ve sahiplik, [zilyetliğin] tözsel ve dışsal yanları arasındaki ayırım, sözleşmede, anlaşma olarak ortak istenç ve onun uygulama yoluyla yerine getirilmesi olur. Uygulanmasına referans verilmeksizin sadece kendisi tarafından [für sich] değerlendirilerek ulaşılan bir anlaşma, tasarımsal düşüncelerin belirli-varlıklarını işaretlerde bulduğu ayıredici yolda uygun olarak belirli varlık [Dasein] verilmesi gereken tasarımsal düşüncenin bir idesidir (Hegel, 2003(a), s. 108, §78).

Ancak taahhüt edileni yerine getirme, birinin kendisine ve diğetine verdiği bir söz olarak, sözel anlaşma içerisinde yalnızca varsayıldığından, sözel anlaşma yalnızca varsayılmış ve konulmuş [setzen] ortak istençtir. Sözleşme, uygulanmasına ilgisiz bir yolda saf sözel anlaşma olarak belirli-edimsel varlığından soyutlama yoluyla konumlandırılır, böylece sözleşme keyfi istencin bir ürünüdür.

Sözleşme keyfi istencin bir ürünüdür; sözleşme aracılığıyla belirli varlık [Dasein] olan özdeş istenç yalnızca sözleşmenin tarafları tarafından *konulan* bir istençtir, böylece yalnızca ortak istençtir, kendinde ve kendi-için evrensel istenç değildir; sözleşme nesnesi bireysel dışsal birşeydir [Sache] çünkü sadece bu tür şeyler sözleşme taraflarının onları devreden saf keyfi istencine bağlıdır (Hegel, 2003(a), s. 105, §75).

Gerçek ortak istenç ancak ortak istencin öteki için belirli varlığında yani edimsel zemininde tanınabilir hale gelir. Dolayısıyla ortak istencin ortak istenç olarak kendisini aklayabilmesi için *belirli varlığında tanınmasının* gerçekteşmiş olması gerekmektedir. “Sözleşme, sözleşen tarafların birbirlerini kişiler olarak ve mülk sahipleri olarak tanıdıklarını varsayar; ve bu nesnel tinin bir ilişkisi olduğundan, tanınma safhası halihazırda onda içerilmiş ve varsayılmıştır” (Hegel, 2003(a), s. 103, §71). Hegel bu safhada *varsayılan* nesnel zemini tikel istenç olarak konumlandırır. Bu tikel istenç, Hegel’in sivil toplum aşamasında ortaya çıkan ve ortak istencin eğitim aracılığıyla biçimsel olarak konumlandırılmasının [setzen] olanak zeminini oluşturur.

Ortak istenç ve tikel istenç arasındaki ayrıma sözleşmede sahibiz. Sözleşmenin doğasında hem ortak istenç hem de tikel istencin ifade edilmesi gerekliliği yatar, sözleşme bir istencin diğeri istenç ile ilişkisi olduğu için. Kendini sadece işaret olarak ortaya koyan anlaşma ve uygulaması, uygar [gebildet] halklarda ayır tutulur (Hegel, 2003(a), s. 108-109, §78).

Sözleşmedeki taraflar soyut istençlerdir ve sözü tamamlayan edimi/eylemi gerçekteşirecek olan ise daima bütünsel kendiliğinde bireylerin oluşturduğu tikel istenç olduğundan sözleşmenin yerine getirilmesi olumsaldır. Bu olumsuzluğın belirliliği, sözel anlaşmanın *ihlali* olarak haksızlığın olanağını oluşturur ve haksızlığın ele alınması *belirli* eylem olarak ihlalin sözleşme idesinde varsayıldığını gösterir.

Sözleşmede iki istencin ilişkisine ortak istenç olarak sahibiz. Bu özdeş istenç bununla birlikte, yalnızca görelî evrensel –konulmuş evrensel istenç – ve böylece hala tikel istence karşıtlık içindedir. Sözleşme ya da anlaşma yine de gerçekleşmesini gerektiren hakkı içerir; fakat bu yine olduğu haliyle kendinde hakkın ihlali olan bir eylem de olabilen, tikel istenç için söz konusu olan birşeydir [Sache]. Böylelikle, bu noktada bir önceki aşamada kendinde varlık olan istencin olumsuzlanması ortaya çıkar, ve bu olumsuzlama oldukça basit bir yolda ihlaldır... Sözleşmede, razı olan taraflar kendi tikel istençlerini sürdürürler; böylelikle, sözleşme keyfilik aşamasının ötesine geçemez, ve böylelikle ihlale elverişli kalır (Hegel, 2003(a), s. 114, §81).

Hakka karşı haksızlık, hakkın ihlali, eğer hakkın gerçekleşmesi ya da denilebilir ki sözel sözleşmenin yerine getirilmesi safhası varsayılırsa olanaklıdır. Soyut istenç ya da hak saf biçimsel bir olanak olarak konumlandırılırsa ve onun özgül belirlenimleri içerisinde varsayılmazsa, hiçbir eylem ya da gerçekleşmenin ona karşı olduğu söylenemez. Ancak ide olarak, kişisel özgürlüğün biçimsel olanağı olarak sözleşme, tikel belirlenimlerin olumsuzlanması ile konumlandırıldığından olumsuzlanan içerikler de onda varsayılmış ancak halen örtük olarak kapsamaktadır. Hakka karşı haksızlığı ve yanlışı mümkün kılan bu biçime kapsanan belirlenimli içeriklerdir. Bu içeriklerin varsayımı biçimsel belirliliklerinde suç olarak görülen haksızlığın ortadan kaldırılması olan ceza kavramında açığa çıkar. Soyut hak, kendisini suç ve ceza kavramları içerisinde yeniden üretir ve bu yeniden üretimde edimselleşir.

Hak önceden yalnızca dolaysız belirlenime sahipti, şimdi kendi olumsuzlamasından kendisine dönüş olarak edimseldir; dolaysız olan olumsuzlamaya açık kalırken, edimsel olma, etkili olma ve kendini başkasında sürdürebilmedir. Bu içeriklerin varsayımı biçimsel belirliliklerinde ceza olarak görülen haksızlığın ortadan kaldırılması olan suç kavramında açığa çıkar (Hegel, 2003(a), s. 116, §83).

Hegel haksızlığı üç belirlenimde inceler; kasıtsız ihlal, dolandırıcılık, suç. Kasıtsız ihlal, (sivil haksızlık) sözleşmede dışsal şeylerde istencin belirlenimi olarak konumlandırılan *kendinde* hakkın, karşı taraflar tarafından evrensel ve karar verici hak olarak tanınmasını içerir ve bu nedenle sivil eylemler alanına ait olan yasal iddialara dayanır [Rechtgründe]. Buna rağmen bu safhada henüz kendinde hak bir tasarım olduğu ve bu nedenle sadece bir gereklilik olarak konumlandırıldığı için, ortaya çıkan her özel kişinin farklı tikel çıkarlarına göre, aynı şey üzerinde mülk hakkı iddia edebildikleri bir alan yaratır ve farklı hak-çatışmalarına yol açar. Kasıtsız ihlal durumunda, tikel istenç olumsuzlansa da evrensel istence saygı duyulur, bu nedenle o, en hafif haksızlıktır (Hegel, 2003(a), s. 117-119, §84-86).

Dolandırıcılık, *gereklilik* olarak *konumlandırılmış* kendinde hakkı -ki bu hak öznel-dir- sözleşme aracılığıyla saf dışsal istençlerin ortaklığı olarak gösterdiğinde ve

evrensel olan saf bir görünüşe indirgendiğinde ortaya çıkar. Dolandırıcılıkta, tikel istenç olumlanır, değer olarak tanınabilir ve geçerli olması gereken nesnel ve evrensel istenç olumsuzlanır (Hegel, 2003(a), s. 118-119, §87-89).

Suç, hem kendinde hakka hem de istence görüldüğü şekli içerisindeki hakka saygı duyulmaması durumunu ifade eder, böylelikle hem öznel hem de nesnel tarafın ihlalidir. Suç, dışsal bir şeyde tezahür eden istencin ifadesi olan özel mülkiyetin-sahipliğin değil- zor ile karşılaşması ya da şiddete uğraması durumudur. Zor ya da güç kendisini kavramsal olarak yok eder, çünkü istencin belirli-varlığını ya da ifadesini ortadan kaldıran istence -soyut hakka karşı zordur- karşı gelir.

Soyut hak zorlayıcı haktır, çünkü ona yönelen bir haksızlık, özgürlüğümün dışsal bir şeydeki [Sache] belirli varlığına [Dasein] yönelen bir baskıdır. Bu belirli varlığın böyle bir güce karşı korunması, kendinde dışsal bir eylem olarak ve ilk zoru ilga eden bir güç olarak görünür. Soyut hakkı -ya da katı anlamda hakkı- baştan itibaren zor kullanma hakkını aklayan bir hak olarak tanımlamak, onu, haksızlık yoluyla yalnızca dolaylı olarak ortaya çıkan bir sonucun ışığında yorumlamaktır [auffassen] (Hegel, 2003(a), s. 121, §94).

Kendinde hak olarak ide olarak konumlandırılmış hakka karşı yapılan bir haksızlık, suç olarak adlandırılanın kapsamı, kendinde hak soyut, biçimsel ve öteki-için belirli varlıkların olumsuzlaması yoluyla kurulduğu için bu haksızlığa karşı haksızlıktan- suçtan oluşur. Öte yandan belirli niteliksel ve niceliksel nitelik taşıyan suçu ortadan kaldırmaya yönelen ceza kavramı, soyut hakkın kendi-için yeniden üretimi adına, öç alma olarak konulur. Suçu ortadan kaldırma olarak ceza, kötülüğün suç, belirlenmesinin tüm empirik niteliklere gönderme yapması gerektiği için sadece hakkın ihlali olarak ele alınır. Böylelikle cezanın öç alma ile özdeşliği, onun suçun olumsuzlamasının özgül nitelikleri bakımından değil, değer bakımından eşitliğinin temel alındığını gösterir.

Suçun ortadan kaldırılması [Aufheben], kavramı bakımından ihlalin ihlali olan öç almadır (retribution) ve suç belirli varlığı [Dasein] bakımından belirli bir niteliksel ve niceliksel bir boyutu olduğu için, onun varolan olarak olumsuzlaması da belirli bir boyut taşır. Fakat, kavrama dayanan [ceza ve öç almanın] bu özdeşliği ihlalin özgül karakterinde değil, kendinde karakterinde -yani değer olarak- eşitliğidir (Hegel, 2003(a), s. 127, §101).

Öznel istencin herhangi bir biçim altında da olsa (ki sadece sözel belirlenim taşır), öteki-için belirli varlık taşıyacak biçim altında nesnelleşmesi, bu öteki diğer taraf olarak tikel istenç olarak kaldığı müddetçe, olumsaldır ve karşı tarafın edimini de başka bir öznel istencin somutlaşması kapsamına sokar. Böylelikle özgül

niteliklerinden soyutlanarak sadece suç olarak suçun cezasının ceza olarak saf öç alma yolunda konulması da bir tür ihlal, karşı tarafın öznel istencinin ihlali olarak değerlendirilebilir.

Hakkın dolaysızlığı safhasında, suçun ortadan kaldırılması [Aufheben] temel olarak intikamdır, ve içeriği bu noktaya dek öç almayı retribution oluşturur. Fakat biçim olarak, sonsuzluğunu ortaya çıkan herhangi bir [hakkın] ihlaline yerleştirebilir ve adaleti bundan dolayı tamamen olumsuzdur ki *diğer taraf için tikel istenç* olarak varolduğu için olumsal olan *öznel* istencin eylemidir. Böylece intikam (revenge), tikel istencin pozitif eylemi olarak *yeni bir ihlal* olur; bu çelişki nedeniyle, sonsuz bir ilerlemenin parçası olur ve nesilden nesile belirsiz bir yönde aktarılır (Hegel, 2003(a), s. 130, §102).

Hegel, *Kim Soyut Düşünüyor* adlı yazısında suç ve cezanın soyut yönde ele alınmasına şu şekilde değinir; “soyut düşünmek işte böyle olur: Katilde onun bir katil olduğu soyutlamasından başka hiçbir şey görmemek ve onun geri kalan tüm insani özünü bu yalın nitelik vasıtasıyla hiçlemek” (Hegel, 2013, s. 58). Hegel, nitel tüm belirlilikleri hiçleyen intikam ya da öç almanın ancak uygar bir duruma ulaşmamış kültürlerde ve yasaların bir devlet içerisinde belirlenmemiş olması durumunda sürdürülebilir bir cezalandırma biçimi olduğunu hatırlatır. Bu durumlarda öznel istenç ve hak iddiaları ve sahip olunan gücün büyüklüğü, baskı altına alma kapasitesi gibi olumsal belirlenimler karşılıklı olarak devrededir ve hakların yargılanması ve yürütülmesi evrensel bir istencin amaç olarak alınması durumunu güvence altına alamaz.

Ne yargıçların ne de yasaların olmadığı bir sosyal durum içinde, cezalandırma daima intikam biçimini alır; öznel istencin eylemi olduğu sürece kusurludur ve böylelikle içeriği ile uyumsuzluğunu sürdürür. Mahkeme üyelerinin de kişiler olduğu doğrudur, fakat onların istenci yasanın evrensel istencidir ve onlar cezalandırmanın içerisine konunun [Sache] doğasında var olandan başka bir şey katma arayışına girmezler. Diğer yandan, zarar gören taraf hatayı niceliksel ve niteliksel sınırlarında [Begrenzung] değil basitçe hata olarak kavrar ve karşılığını verme yolunda, daha öte bir hataya yol açacak kadar ileri gidebilir (Hegel, 2003(a), s. 130, §102).

Haksızlığın sözleşme idesinde güvence altına alındığı varsayılan soyut hakkın olumsuzlaması olarak ortaya çıkması, mülk sahibi kişinin özgür istenç olarak ve kendinde amaç olarak tanınma talebinde bir yetersizlik kanıtıdır. Kişi, dışsal mülkiyette yerleşik hakkını sürdürmeye devam edebilmek için bu olumsuzlamayı yeniden olumsuzlamak ve dışsal hakkı bu kez içsel bir yönde/kendi için konumlandırmak zorundadır.

Hakta, istenç belirli-varlığına dışsal bir şeyde sahiptir, fakat sonraki safha istenç için bu varlığa kendinde, içsel olanda sahip olmaktır. Öznellik olarak kendi için olmalıdır ve kendisiyle karşılaşmalıdır. Kendi ile olan bu ilişki onaylama ilişkisidir fakat bunu yalnızca dolaysızlığı aşarak kazanabilir. Suçta karşılaşılan bu dolaysızlık böylelikle, ceza aracılığıyla -hiçliğin hiçlenmesi aracılığıyla -onaylamasına yol açar, yani ahlaka (Hegel, 2003(a), s. 131, §104).

Suçu yaratan, belirli öznenin dışsal bir eylemi olduğundan ve her bir kişi için öznellik hakkı mevzubahis olduğundan istençler ve suç/cezanın belirlenimi hakkında öznel yönelimler çoğunluğu ortaya çıkar. Suç kavramı her şeyden önce, kişilerarası mülkiyet özgürlüğünün tanınmasının -ide olarak sözleşmenin- ihlâlinin olanağının ifadesidir öyleyse olumsaldır. Hegel, bu bölümün sonunda sözleşme idesinin Kant tarafından varsayıldığı gibi statik-evrensel yönde *tanınmaması* olanağının suç ve ceza belirlenimlerinde ortaya çıktığını gösterir. Hem suç hem de ceza kavramları bir tür yargılamanın ürünüdürler ve bu yargılamanın ölçütü için, belirli türden eylemlerin suç kapsamında ve belirli türden eylemlerin ise hak kapsamında olduğuna dair evrensel bir ilkenin belirlenmesi gereklidir: dışsal özgürlük hakkının (soyut tikel istencin kişinin) temelini yeniden ve daha evrensel bir belirlenimde kuracak bir ilke. Hegel belirtir ki istencini dışsal mülkiyette konumlandıran istenç, bu hakkı, kendi nesnesi [Gegenstand] olarak alan öznel istenç olarak, ahlaki duruş noktasını oluşturur. Takip eden bölümde ahlak ele alındı.

2.3 Öznel Özgürlüğün Biçimsel Olanağı: Ahlak

Hegel'in ahlak bölümüne geçmeden önce iki soruya yanıt verilmelidir. Neden Hegel'in felsefi hak öğretileri içerisinde 'ahlak' bölümü bulunmaktadır? ve neden ahlak bölümü soyut hak bölümü takip etmektedir? Hegel'in Kant eleştirilerinde vurgulandığı gibi transandantal özgürlük öğretisinin politik açıdan önemli bir sonucu vardır: modern dünyada politik meşruiyetin zemini olan kamusal bilme hakkının olumsuzlanması. Öyleyse soruyu şu şekilde yeniden konumlandırmak uygundur; kamusal bilme hakkının olumsuzlamasının olumsuzlaması yoluyla ilerleyen Hegel'in edimsel bilme dizgesinde ahlak bölümü neden vardır ve soyut hakkı neden takip eder?

Hegel, Kant tarafından sivil bağımsızlığın idesi olarak kurulan sözleşme idesinde mülkiyet haklarının ihlâlinin olanağının söz konusu edilmesi olgusundan hareketle, bu soyutlamadaki zeminin edimsel olarak tikel istenç olduğunu ortaya çıkarır. Şöyle ki haksızlık ancak herhangi türden bir mülkün fiziki ya da edimsel

sahipliği olduğu sürece ve bu sahipliğin ihlâli, bu ihlâli gerçekleştirecek gerçek bir somut birey (homo noumenon değil) olduğu sürece olanaklıdır. Bu ihlâlin olanağı, öyleyse özel mülkiyette yerleşik dışsal özgürlük hakkının ihlâlinin olanağıdır. Bu, sözleşme idesindeki ortak istencin ihlâle açık olmakla konumunun olumsuzluğunu gösterir. Hegel, soyut ahlakın bir gereklilik değil, dizgesel bir zorunluluk olarak doğduğunu ifade eder. Dizgeye göre öyleyse bu noktadaki keyfiyetin ortadan kaldırılması, soyut tikel istençten soyut evrensel istence geçişi, yani ahlak alanını zorunlu kılar. Başka bir deyişle soyut dışsal özgürlük hakkının evrensel bir yönde *tanınmasının* olanağı evrensel soyut istence başvurusu gerektirir ve içsel özgürlük kavramında inşa edilir. Bu özgün inşa temel olarak kritik felsefenin dizgesine aittir. Çünkü kişilik ve mülkiyet haklarının güvence altına alınmasına yönelik gereksinim, tüm empiristlerin doğal durum ile sivil toplum arasına yerleştirdiği ayracın da nedenidir. Ancak, Hobbes, Locke ve Rousseau bireylerarası hakların korunmasına dair güvencenin yetkisini edimsel bir devlete bırakırlar. Bu empiristlere göre, doğal durumda belirlenimsizlikle tabir edilen keyfiyetin doğurduğu ihlâllerin belirli yasalar aracılığıyla güvence ve kontrol altına alınmasının mekanizması devlettir. Hegel'in dizgesine soyut hakkı takiben soyut ahlakı almasından ve tikellerin mutlaklaştırılması eleştirilerinden şu sonuç çıkar ki; Kant bu güvenceyi (ki güvenceyi salt mülkiyet hakkının güvencesine indirgeyerek) evrensel soyut ahlak alanına yerleştirir.

Hegel ahlaki özgürlük ilkesinin öne sürümünün bir 'gerek' değil, bu süreçte ortaya çıkan hareketin kendisi olduğunu, yani zorunlu olarak doğduğunu vurgular. "Belirli ve öznel istenç olarak aynı zamanda evrenseli isteyen bir istencin gereksinimi doğar. Fakat ahlakın bu kavramı sadece bir gereklilik değildir; bu hareketin kendisi süresince ortaya çıkar" (Hegel, 2003(a), s. 131, §103). Başka bir deyişle, eğer belirlenimli kılınırsa tikel olduğu ortaya çıkacak istenci *evrensel* olarak öne sürmenin tek olanağı özgürlüğü ahlaki bir yasa koyuculuk idesi ile birleştirmektir. Kant'ın mülkiyet hakkını güvence altına alan sözleşme idesinin referans alındığı cumhuriyet idesinde sivil bağımsızlık (hem kendi için hem başkaları için yasa koyuculuk) sadece

mülk sahibi olanlara isnat edilirken, ahlakî içsel özgürlük (kendi için yasa koyuculuk) her bir bireyi kapsamaktadır.⁵⁶

Kant'ın, öte yandan özgürlüğün kendi kendisiyle çelişmemesi gerekliliğini hedefi yaptığını ilk olarak *Saf Aklın Eleştirisi*'nde vurguladığı belirtilmişti. 1793 tarihli *Teori ve Pratik*'te bu çelişkinin ortadan kaldırılma yolunu gösteren halkın yasa koyucunun iyi niyetine güvenmesinin önemini vurgularken, şöyle bir ifadeye rastlanır;

Her cumhuriyetin politik anayasal işleyişi altında (herkesi bağlayan) baskıcı yasalara itaat etmek zorunludur; ama aynı zamanda evrensel bir Özgürlük ruhunun olması da gereklidir; çünkü her birey, insanın evrensel görevleriyle ilgili meselelerde Hukuki olanı hâkim kılan baskıya, akılsal olarak ikna olmalıdır; aksi takdirde kendi kendisiyle çelişecektir. Özgürlük ruhu olmadan itaat, sadece kutsal toplulukların kurucu nedenidir; çünkü insanın, özellikle bütün insanlığı ilgilendiren konularda, diğer insanlarla iletişime girmesi onun en doğal ihtiyacıdır. Bu nedenle bu tür bir özgürlük teşvik edilirse, kutsal topluluklar ortadan kalkacaktır. – Ayrıca bir rejim, kökeni ve sonuçları bakımından hayranlık uyandıran özgürlük ruhunun kendini ifade etmesine izin vermiyorsa, başka hangi yolla kendi amacını gerçekleştirmeye hizmet edecek bilgiyi elde edebilir? (Kant, 2017, s. 63-64)

İtaate akılsal ikna, itaati itaat olmaktan çıkarma olanağı taşır ve açıkça bu görevi yüklenen ahlak, herkesi 'bir şekilde' özgür olduğuna inandırmanın bir yolu olarak konumlanır. Özgürlüğün kendisi değil de ruhu, Kant'ın uyruklara yasamanın yürütücüsü olan başkana direniş hakkı değil ancak "düşünce özgürlüğü hakkı/şikâyet hakkı" tanıyan 'negatif eleştiri özgürlüğü' olarak konumlandığı özgürlüktür (Kant, 2017, s. 63).

Hegel, evrensel istencin belirli karakterinin farkında olarak, içeriğini belirlenimsiz kılarak asıl belirlenimsiz olanın en yüksek ve 'en iyi' olduğunu ileri sürme edimini, ahlaki duruş noktasının ikiyüzlülüğü olarak tespit eder.

⁵⁶ Thorpe, Kant'ta otonomi kavramının bu iki yönüne işaret eder. "Bununla birlikte, otonomi kavramını bağımsızlık ya da öz-belirlenimle tanımlamak bir hata olabilir, çünkü Kant için otonomi bundan daha fazlasını içerir. Otonomi fikrinin merkezinde yasa koyucu kavramı bulunduğu ve Kant otonominin sadece birinin kendisine kural koyması olarak değil, mümkün bir amaçlar krallığı ya da toplum imkanı için yasa koymayı da içerdiğini düşünür ki bu otonom bir yasa koymadan daha fazlasını, birinin hem kendi hem de diğerleri için yasa koyucu olmasını içerir" (Thorpe, 2015, s. 32).

Fakat onun kendine refleksiyonu ve onu takiben istencin evrensel karakterinin farkındalığı nedeniyle, bu evrensel karakter ile onda mevcut olan eyleminin negatif içeriğini karşılaştırabilir durumdadır. Bu eylemi başkaları için iyi olarak ileri sürmek ikiyüzlülüktür, ve onun kendinde özbilincin kendisi için iyi olduğunu ileri sürmek öznelliğin kendisini mutlak olarak ileri sürdüğü daha büyük bir aşırılığa gitmektir (Hegel, 2003(a), s. 170, §140).

Kant'ın özgürlük ve özgürlüğün ruhu ayrımı, Hegel'in ikiyüzlülük olarak adlandırdığı durum ile birlikte düşünüldüğünde daha açık bir hale gelir. Wood ikiyüzlülüğü şöyle dile getirir; "Bu ayrımda Hegel ahlakçının ikiyüzlülüğe eğilimini görür. İyi istencin iyi bir sonuca yönelik değerli bir çabadan oluştuğu varsayılır. Fakat bu sonuca ulaşamazsam, ahlakçı der ki hala kendimi mükemmel biçimde hoşnut hissediyorum, basitçe kendi iyi istencim namına" (Wood, 1995, s. 137). Aynı ifade, kelimeleri politik alana uygulayarak ifade edilecek olursa, dışsal hukukta yasa koyucu olma özgürlüğünün tatminini bulamayan birey, ahlak alanında içsel yasa koyucu olarak kendisini özgür olarak hissedebilmesinin (itaat için gerekli özgürlük ruhunun) bir olanağını bulur.

Kant'ın özgürlüğün soyut ve biçimsel belirlenimlerini kuran (homo noumenon) ahlaki özne, ödev, hak, iyi, vicdan gibi kavramlarla ilerleyen ahlak metafiziği tam olarak bu ruhun olanağını karşılamaktadır. Hegel bu işlevin, evrenselleştirme ilkesinin varsaydığı içeriğinin öteki için tanınabilir olan belirli varlığın saklanması ile olanaklı olduğunu ötekinin gözünden şu yönde yorumlar;

'Maksiminin evrensel bir ilke olarak öne sürülüp sürülemeyeceğini gözet' önerisinde, nasıl eylemek gerektiğine ilişkin belirli ilkelere zaten sahip olsaydık, çok iyi olurdu. Başka bir deyişle, evrensel yasamanın belirleyicisi olarak da iş görmeye muktedir bir ilke talebindeyse, o zaten bir içeriği olduğunu varsayar; ve eğer bu içerik mevcut olsaydı, ilkeyi uygulamak çok kolay olabilirdi. Fakat bu durumda, ilkenin kendisine erişilemez, ve hiçbir çelişki olmaması gerektiğine dair kriter verimsizdir- bir yerde hiçbir şey yoksa, orada çelişki de olamaz (Hegel, 2003(a), s. 163, §135, A:H).

Hegel, edimsel istenci, öteki-için *tanınabilir* belirli varlık taşıyan istenci konumlandığı etik yaşama geçerken iyiyi, dünyanın mutlak amacı ve gerçekleşmiş özgürlük olarak konumlandırır (Hegel, 2003(a), s. 157, §129). Bu noktada her iki sorunun da cevabını verilmektedir; Hegel, ahlaki felsefi hak öğretilerine soyut haktaki ortak istenç idesinin güvencesi olarak geliştirilen soyut ahlaki evrensel istencin de tikelliğini göstermek için kapsar.

Hegel'in özgürlüğü edimsel bilme dizgesinde kritik felsefede evrensel bir yönde ileri sürülen soyut istencin olumsuzluğunun belirlendiği ikinci alan ahlaktır. Ahlaki özne,

Hegel tarafından felsefi dizgeye kapsanır ve belirli içeriklerinde tanınır hale getirilir. Takip eden bölümde öznenin belirlenimleri ele alındı.

2.3.1 Ahlakın İstenci: Özne

Soyut hakta kişi ve ahlak alanlarında özne, ortak bir yönde kendi için soyut istençtir. Hegel'in belirli içeriklerine doğru izleyeceği belirlenimsiz istenç ahlak safhasında öznedir. Hegel kendi için istencin, ahlaki duruş noktasında, kişiliğini nesnesi [Gegenstand] olarak aldığını ifade eder (Hegel, 2003(a), s. 131, §104). Soyut hakta, özneyi kişiliğin olanağı olarak konumlandıran Hegel, ahlaki duruş noktasında ise öznenin kişiliğini nesnesi edindiğini ifade eder. Inwood'un vurguladığı gibi burada iki anlam ortaya çıkar. "Kant'ın aksine, Hegel kişiyi özneden ayırır, bunu iki farklı yolda yapar... Bir anlamda, her yaşayan canlı bir öznedir, ama bir kişi değildir (PR§35A); diğer anlamda, kendinde kişi kendinde bir özne değildir ve yalnızca ... istencin kendine refleksiyonu yoluyla bir özne olur (PR§105)" (Inwood, 1992, s. 230). Bunun açıklamasını verebilmek için Hegel'in özne kavramlarındaki ayrımlara bakmak gereklidir. İlk olarak Hegel'in 'yaşayan her canlı bir öznedir' anlatımı, özgür istencin somut bir birey olduğu, özbilincin de kendisini nesne [Gegenstand] edinmesi anlatımıyla birleşir ve özne bu anlamda, kendisini amacı kılan, nesne edinmiş somut bir bireydir. İkinci olarak öznellik ilkesinin hâkim olduğu modern dünyada, bireyin kendi eylemlerini, kendi amaçlarını dışsal bir otoriteden alarak değil kendi aklı ile yönetme talebini ifade eder. Bu anlamda modern Avrupa'da her bir bireyin sahip olduğu (ya da engellenmedikçe olması beklenen) ethos olarak özgürlüğünün bilincinde olan özne/öznel istençtir. Son anlam ise, Hegel'in refleksiyon ürünü olduklarını belirlemek üzere ele aldığı, Kant'ın kişi ve özneyi soyut (ilki dışsal özgürlüğün, ikincisi içsel özgürlüğün biçimsel olanakları) olarak özdeş kıldığı, homo noumenon olarak, düşünülebilir öznedir. Hegel'in ahlak bölümünde, belirli varlıklarında takip etmek üzere aldığı öznel istenç olarak ahlaki özne, haksızlıkta edimselliği varsayılan dışsal belirli istencin ihlâlinin engellenmesi için bu kez içsel yolda evrensel ahlaki bir yönde konumlandıran kavramıdır (Hegel, 2003(a), s. 135, §104). Felsefi hak öğretileri dizgesi içerisinde idea olarak kurulmak üzere ele alınan ahlaki istencin hakkı, üç safhada irdelenir;

(a) Eylem içeriğimin, dolaysız belirli varlık [Dasein] olarak tamamlanmış olana uygun bir yolda eylemin soyut ya da biçimsel hakkı, tam olarak 'benimdir', böylece eylem öznel iradenin amacıdır.

(b) Eylemin tikel yanı, onun içsel içeriğidir (alfa) yani evrensel karakterinin benim için nasıl belirlendiğidir -bu eylemin değerini ve onu neden geçerli görmemin gerekçesini oluşturur -yani eylemin niyeti; (beta) onun, benim tikel [partikularen] amacımın özgünlüğü olarak ve öznel belirli varlığı olarak içeriği, refahtır.

(c) Bu içerik, karakter olarak içsel olduğu için aynı zamanda evrenselliğe ve böylelikle kendinde ve kendi için olan nesnellığe yükselir; bu nedenle istencin mutlak amacıdır, yani iyidir ve onun karşıtı, refleksiyonun alanında öznel evrenselliştir, kötülüğün ya da vicdanın evrenselliği (Hegel, 2003(a), s. 141, §114).

Ahlaki öznel istenci belirleyen niyet, iyi gibi kavramların belirlenimlerine geçmeden önce, Hegel'in *genelde* öznenin edimsel zemini olarak konumlandığı eylem kavramına ve öteki için eylem aracılığıyla belirli kılınan amaç olarak öznel istenç kavramlarına bakılmalıdır. Takip eden bölümde eylemin özgün belirlenimleri ele alındı.

2.3.2 Öznenin Edimsel Zemini: Eylem

Hegel, öznenin öteki için belirli varlığını etkinlik [deed] olarak konumlandırır ve özneyi bu etkinliklerinin bir dizisi olarak tanımlar. "Özne etkinliklerinin bir serisidir." (Hegel, 2003(a), s. 151, §124). Öznenin etkinliği yoluyla dışsallaşan istenç, öznel istenç ya da ahlaki istençtir (Hegel, 2003(a), s. 140, §113). Öznenin etkinliği hangi sonuçları üretirse üretsin, genelde bireye aittir, öteki için bireyin istencini belirler, onun amacını gerçekleştirir. "Eylem [action] dışsal dünyanın diline çevrilmiş amaçtır" (Hegel, 2003(a), s. 145, §118).⁵⁷ Genelde amaç, etkinlik yoluyla, dışsal dünyanın diline çevrilir çevrilmez, bireyin kendisinden başlayan etkinliğin sonuçları, bireyin *genelde* sorumluluğu altındadır.

⁵⁷ Hegel'in terminolojisinde henüz dolaysız işler olarak ortaya çıkan [deed] ile özne için benimki olma yolunda konulmuş eylemler [Handlung/ Tat] arasındaki farkı belirleyen, öznenin etkinliğini, öteki için amaçsal özneliği olarak beliren tüm etkinliklerinin bir kısmını sadece kendi öz tasarısına [Vorsatz] ait olanı sahiplenmesinde yatar. Inwood bu gelişimi şöyle açıklar; "Fakat, işlerimin ne kadar kısmını bana sorumluluğum (Schuld) olarak yüklenebilir? Ormanın yanması mı, kasabanın yanması mı, yoksa sadece çimenleri tutuşturmak mı? İlk hareket, eylemimin benim tasarımıma gerçekleşmesi ile tutarlı olanı söylemektir, yani çimenleri yakmak. Ama bu tatmin edici değildir. Ben daha geniş çaplı bir yangını amaçlamış olabilirim (ya da bir kısmını), ve hatta niyet etmemiş olsam dahi, çimenleri yakmanın sonuçlarının yani muhtemel olanın... farkında olabilirim (ve olmalıyım). Öyleyse bir sonraki adım, benim, eylemimin içeriğinin, işlerimin bir kısmının benim niyetimle ya da Absicht ile uyumlu olduğunu söylemektir. Niyet, abschen (anlamı uzağa bakmak olan) fiilinden türemiştir ve Hegel onun 'ya somut bir şeyin belirli bir yönünden çıkarılmasını ya da evrensellik biçimini ifade ettiğini' söyler" (Inwood, 1992, s. 32).

Sahibi olduğum bu şeyler ve dışsal nesneler olarak değişken bağıntıları içine işlev ve varlığa sahip olan şeyler aracılığıyla, eğer başkalarına bir zarar gelirse, benim yapmam değildir bu. Fakat zarar iyi kötü benim hatamdır, kendilerine özgü ayrı doğalarından ötürü benim kontrolüme yalnızca takriben sahip olsalar bile, zarara sebep olan şeyler benimdirler (Hegel, 2003(a), s. 144, §116)

Bireyin etkinliği tarafından gerçekleştirilen işler öncelikle dolaysızca gerçekleşen etkinliklerden meydana gelir. Bireyin işleri yoluyla gerçekleşen etkinlik, dolaysızca nesnellik alanında gerçekleşir ve işlerin alanı bu etkinliklerle bağıntılı nesnelerin sonsuz etkileşim alanına tesir eder. Ancak bu bağıntılar sonucunun tümü birey tarafından ‘kendisinin’ olarak tanınmaz. Etkinlikler ve sonuçları öteki için bireyin genelde amacı olarak görülse de öznel istencin kendi tasarımında yatan bir öz tasarı [Vorsatz] yani öznel amaç vardır. Bireyin etkinliğini kendisinin olarak tanınması ve sorumluluğunu yüklenebilmesi için, eylemin öznenin amacı olması, onun yaptığı etkinliğin sonuçlarına dair öznenin bilgi ve istencini taşıması gerekmektedir. Öznel istencin rasyonel belirlenimi için genelde işleri olan etkinliğin gerçekleşmesi ve gerçekleşen işin özne tarafından ‘benimki’ olma yolunda koyulması, onun amaçlı eylemi [Handlung] olması beklenir. Bu amacı öznel olarak belirleme ve yalnızca ondan sorumlu tutulma talebi, ahlaki özgürlüğün zemini oluşturur.

Öznel istenç ahlaken özgürdür, belirlenimleri kendisinin ve onun tarafından istenmiş olarak içsel bir yolda koyulur. Bu özgürlükle fiili ifadesi eylemdir... istenci sadece kendisinin olarak tanıdığı içsellğinde, ve ona isnat edilmesine izin verir, kendi içinde istenenin tam bir bilincindedir (Hegel, 2010, s. 224, §503).

Eylemin etkide bulunduğu nesnelerin ilişkilerinin doğasından kaynaklanan sonuçların öznenin sorumluluğuna yüklenmesi ve kendisinin etkinliği olarak görülebilmesi için, eylemin sonuçlarının özne tarafından tahayyül edilmiş önsel amacın sınırlarında sahiplenmesi gerekir. Bu önsel tasarımsal amaç, soyut, öznenin tasarımı olarak etkinliğinden önce varsaydığı bir içeriktir. Ancak etkinlik bu tasarımdan başka sonuçlar doğurabilir ve bunlar her zaman olumsaldır.

Özerk olarak eyleyen istenç, kendinden önce bulunduğu dışsal varoluş [Dasein] ile ilişkiye geçen eyleminden önce, bu varoluşun içerdiği koşulların bir tasarımına [Vorstellung] sahiptir. Bu varsayım namına, istenç sonlu olduğundan, nesnel fenomenler [gegenständliche Erscheinung] onun için olumsaldır, ve istencin tasarımında [Vorstellung] var olandan başka bir şey içerebilir (Hegel, 2003(a), s. 144, §117).

Öznenin, öznel istenç olarak belirmesi için, öznenin amaçlarını tanınması ve bu gerekçeyle sorumluluğun özneye isnat edilebilmesi gereklidir. Özne, işlerinin tüm etkiler alanının yalnızca bir kısmından, kendi hedeflerinde yatan ve ilk baştaki amaçlı

tasarımlarına dolaysızca ait olan kısmından sorumlu tutulmak ister. Bu talep nedeniyle, nesnel sonuçların tümü öznenin etkinliğinden doğmuş olsa dahi ve bu anlamda öteki için ‘özneye ait’ olarak dışsallaşsa da her sonuç özneye ait kılınamaz. Oysa sorumluluk, dışsal bir yargının sonucu doğar ancak özne, eylemine ait sonuçları kendi amaçları olarak belirlemek, sınırlamak ister. *Genelde* sorumluluk, etkinliği başlatan öznenin istencinin somutlaşması ve öteki için öznenin amacı olarak dışsallaşan tüm sonuçları da kapsar. Amaç ile sorumluluk arasındaki fark Hegel’e göre bu noktada yatar. “Amaçta yatan şey özneye yüklenebilir, ama sorumluluk, dışsal bir yargıya, yapıp yapmamış olduğum yönündeki bir yargıya bağlıdır” (Hegel, 2003(a), s. 143, §115). Eylemin doğasının evrenselliği ile öznel amacın tekilliği arasındaki çelişki, öznenin kendi amacı olarak sorumluluk üstlenmeyi talep ettiği eylemlerin, sonuç olarak beliren tüm bağıntılı etkinliklerin bir kısmını kapsamasından doğar ve öznel istencin sonluluğunu belirler. Böylelikle öznel istencin sonluluğu eylemden önce özne tarafından tasarlanan amacın ortaya çıkışındaki olguların sonsuzluğundaki öteki için beliren sorumluluğun sınırlarından kendi içine geri dönüşünde belirlenir. Özne, eylemlerinin genelde etkinliklerinin ortaya çıkardığı sonuçlarından sadece kendi tasarımıyla yatan kısmından sorumlu tutulmak isteyen öznel istenç olarak belirir. Soyut tasarım olarak öznel istencin amacının, sonlu ve sınırlı bir içerik taşıması, olguların bir ilişkisini önsel olarak varsayması nedeniyle öznel istenç sonluluk belirlenimi taşır.

Öznel istencin sonluluğu eylemin dolaysızlığı istencin eyleminin, birçok değişik koşul altında bulunan dışsal bir nesneyi [Gegenstand] *varsayması* olgusunda dolaysızca bulunur. İş [deed] bu verili varoluşa [Dasein] bir değişim verir ve istenç tamamen bu işten *sorumludur*, soyut yüklem ‘benim’ bu değiştirilmiş varoluşa bağlandığı sürece (Hegel, 2003(a), s. 143, §115).

Öznenin ön tasarımı olarak soyut amacından niyete geçiş, böylelikle öznel istencin sonlu yapısından ve eylemin öznel amaçtan farklı sonuçlarının olması olgusu ile gerçekleşir. Öteki için istenci dışsallaştıran etkinliklerin (deed) öznel eylemden (action) geniş olması olanağı belirlenimi daha üst bir yargılama ölçütünü zorunlu kılar. Takip eden bölümde niyet kavramı ele alındı.

2.3.3 Ahlaki Özel İstencin Biçimsel Olanağı: Niyet

Kendi ön tasarımında yatan amaca ait sonuçları tanımak ve onlardan sorumlu tutulmak isteyen öznenin duruş noktası, niyet kavramının oluşum gerekçesini belirler. Öznenin önsel tasarımında yatmayan, eylemin doğasından kaynaklanan sonuçların sonsuzluğu, eylemin özel karakterinin değil, eylemlerin bağlantılı olduğu tikelin, Hegel'in deyimiyle eylemin doğasının ifadesidir.

Eylemin dışsal belirli-varlığı [Dasein] sonsuz olarak tekil birimlere [Einzelheiten] bölünmüş olarak alınabilecek olan bağlantılar değişken bağıntılar serisidir ve eylemin kendisi bu birimlerden yalnızca birine degecek olan olarak düşünülebilir. Fakat tekilin hakikati evrenseldir ve kendi için eylemin belirli karakteri tek bir dışsal birime yalıtılmış içerik değildir ve kendinde tüm değişken bağıntıları taşıyan evrensel içeriktir. Düşünen failden çıkan amaç, yalnızca bireysel birim içermez, fakat özel olarak niyete geçen evrensel yanı da içerir (Hegel, 2003(a), s. 147, §119).

Amaç, ilk belirlenimde eylemin biçimsel ögesini oluştururken, eylemin tekil içeriği, öznenin daima tikel bir gereksinimini belirleyen içeriğini oluşturur. Amaç, bu safhadaki ele alınışında bir isteğin –pozitif bir belirlenimle bireyin arzusunun-doyumudur, refah kavramı, *genelde* amaç olarak, eylemi yoluyla tikel doyumunu amaçlayan özneyi ifade eder.

Kendi içime yansımış olan kendim için, henüz eylemimin dışsallığına göre tikel bir varlığım. Benim *amacım*, eylemin belirli içeriğini oluşturur. Örneğin cinayet ya da kundakçılık evrenseller olarak, özne olarak benim pozitif içeriğini oluşturmazlar. Cinayet cinayet uğruna işlenmiş değildir; aksine burada tikel bir pozitif amaç göz önündedir. Eğer birisi bu suçlardan birine karışmışsa, onun neden onları işlediğini sorarız. Bununla birlikte, eğer şu cinayetin öldürme zevki için işlendiğini söyleseydik, o halde bu zevkin kendisi öznenin pozitif içeriği olmalıdır ve işin kendisi o zaman öznenin isteminin bir tatminidir. Böylelikle işin motivasyonu [Beweggrund] daha açıkça, ahlaki öge olarak adlandırdığımız şeydir ve bu, şimdiki bağlamda, iki anlama gelir – amaçta içkin olan evrensel ve niyetin tikel yanı (Hegel, 2003(a), s. 149, §121).

Eylemin belirli içeriğini oluşturan belirli özel amaç, tikel refahın motivasyonunu belirleyen özel yandır. Bu tikel refah öteki için belirli varlığından yoksun ve saf biçimsel olarak belirlendiğinde niyettir [Absicht]. Ancak tasarımsal amacın tikel refaha yönelik içeriğini oluşturan özel gereksinim, amacı herhangi bir niyetin evrenselliği altına getirebilir. Hegel, soyut iyiyi incelerken, amaç, aracı aklar özlü sözünü hatırlatır (Hegel, 2003(a), s. 175, §140). Ön tasarı olarak amaç, öteki için belirlenimsiz ve sadece özneye ait olduğundan niyetin belirlenmesi olumsaldır, daima bir amacın aklanması için amacı başka bir niyetin aracı durumuna getirebilir.

Eyleme özne değerini ve benim için ilgiyi bu tikel yan verir, amaçla karşıtlığında –yani içeriğinin duruş noktasından niyet- eylemin diğer içeriklerini sadece bir araç olarak alan dolaysız karakteridir. Bu amaç bir sonlu olan olduğu için, daha ileriki bir niyetin aracı olabilir ve bu sonsuzca ilerler (Hegel, 2003(a), s. 150, §122)

Niyet, böylelikle öznenin kendi bakış açısından tasarımı önsel amacı ile başlayan eylemin amacının yanında öteki için istencin dışsallaşması olgusunu ve etkinliklerin sonuçlarını soyut olarak içinde barındırır. Niyet kavramı, eylemin özne tarafından sahiplenilen sonuçlarının öteki için de geçerli bir yönde tanınması gereksiniminin soyut kavramıdır.

Yalnızca sahip olduğum tasarımı [Vorstellung] tanıdığım [recognize] olgusu, niyete geçişi gerçekleştirir. Sadece bilgi sahibi olduğum koşullardan sorumlu tutulabilirim. Fakat zorunlu sonuçlar her eyleme–başlattığım eylem safça bireysel ve dolaysız olsa da- kendilerini bağlarlar ve o denli de onun içinde yatan evrensel öğedirler. Belki de engellenebilir olan bu sonuçları önden göremediğim doğrudur, fakat bireysel işin bu evrensel doğasıyla tanışık olmalıyım. Burada söz konusu olan, bireysel yan değil, tikel eylemin belirli karakteri ile ilgili olan bireysel yan değil, onun evrensel doğası ile ilgili olan bütündür. Amaçtan niyete geçiş, yalnızca kendi bireysel eylemimin değil, onunla ilgili olan evrenselin de farkında olmam gerekliliği olgusunda yatar. Bu anlamda ortaya çıktığında, evrensel, benim istemiş olduğumdur, yani benim niyetimdir (Hegel, 2003(a), s. 146, §118).

Niyet, genelde amaçların dışsallaşması olarak tözsel evrenselden, tikel refah için gereken belirli içerik kısmının soyutlanmasını imler. Genelde özne amaçların dışsallaşması olan etkinlik, bütün sonuçların gerçekleşmesidir. Öte yandan niyete ilişkin hak, sadece özne tarafından istenmiş evrenseli içinde taşıdığından, soyut evrensel safhada başkalarına ilişkin refahın öne sürümünü de içinde taşır. Başkalarının refahına ilişkin bu tür soyut tikel belirlenim, özne tarafından konulan içeriksiz biçim olarak, soyut evrensel iyi idesinin kapsamını gerekli kılar. Takip eden bölümde iyi ve vicdan belirlenimleri ele alındı.

2.3.4 Ahlaki Özne Özgürlüğün Tanınmasının Biçimsel Olanğı: İde Olarak İyi

Özne niyetlere evrensel bir geçerlilik verebilecek bir ahlaki değerinin belirlenmesi gereksinimi, öznel arası bir ilişkinin niyet kapsamında *varsayılan* zemin olarak alındığını gösterir. Bu öznel arası ilişki varsayımı, öznenin maksiminin kavramı olan niyete iyi ya da kötü olma değeri yüklenmesi ayrımında olgusallaşır. Gerçekleştirilen eylemlerin doğasından kaynaklanan ve özne istencin niyetinde bulunmayan olumsal sonuçlar ve eylemin ahlaki değerinin öznenin saf niyeti ile tespit edilmesine yönelik çelişki niyetten iyi kavramına geçişin zorunluluğunu oluşturur. Bu

olumsal sonuçlar daima başka bir bireyin zararına yol açma olasılığı taşır ve bu başka birey de bir o kadar otonom özne olduğundan, niyetin öznelararası tanınmasının olanağını kuran bir istenç kavramı zorunludur. Bu tanınmanın (ki ahlak başlığında bu tanınma gerçekleştirilemez) nesnel bir boyutta gerçekleştirilmesi için, iyi ideasının üç safhada tamamlanması gerekir.

İyinin gelişimi böylelikle üç adıma sahiptir. (1) iyi benim için tikel bir istenç olmalıdır -ben kendim bir istenç olduğum için- ve bunu bilmeliyimdir; (2) iyinin doğası konumlandırılmalıdır ve iyinin tikel belirlenimleri geliştirilmelidir; (3) son olarak, iyi kendi için belirlenmiş olmalıdır ve kendi için olan öznelliğe sahip sonsuz öznellik olarak tikelleştirilmelidir. Bu içsel belirlenim vicdandır (Hegel, 2003(a), s. 158, §131).

İlk olarak iyinin birey tarafından tanınması gereklidir. Çünkü iyinin mahiyeti sorumluluk ve ödevle olan ilişkisini de belirler. Bireye sorumluluk yükleyebilmenin koşulu, bireyi otonom bir fail olarak almaktır. İyi'nin ne olduğuna yönelik tikel belirlenimleri ve bunların bilinci bireyin eylemlerinde ve eylem maksimlerinde sorumlu tutulabilmesinin önkoşuludur. Hegel vurgular ki çocuklar, akıl hastaları gibi bireylere böyle bir yetenek ve dolayısıyla sorumluluk atfedilememesi sorumluluğun bireysel istencin edimselliğini oluşturan bilme hakkını içermesinin olgusal belirlenimidir.

Öznel istencin hakkı geçerli olarak tanınan şey ne olursa olsun onun tarafından iyi olarak kavranmalıdır ve o, hak ya da ihlal, iyi ya da kötü, yasal ya da yasadışı bir eylem –onun dışsal nesnellığe dönüşmüş amacı olarak- için, eylemin bu nesnellikte taşıdığı değerin farkındalığına [Kenntnis] uygun olarak sorumlu tutulabilir olmalıdır (Hegel, 2003(a), s. 158, §132).

İyinin bilinebilmesinin ve özne tarafından da kendi iyisi olarak tanınmasının olanağı, iyinin belirlenimlerinin ortaya konulmasını gerektirir. Bu ortaya koyma, bireylerarası bir tanınma ilişkisinin zemininde bir zorunluluktur (özbilinçlerin karşılıklı tanınması). Oysa, ödevleri sorumluluk olarak yüklenmenin ahlaki değerini belirleyen bir üst kapsam olarak iyi, soyut bir yönde konulduğunda, neyin iyi olduğuna ilişkin bir tür belirli bir içerik taşımadığında, iyinin de ödev kavramı gibi 'iyi için iyi' kavramına indirgenmesi sonucunu doğurur. Bu biçimsel soyutlamada, iyi, giderek ödev ve sorumluluk da özne tarafından öznel, henüz öteki için belirli varlık taşımadığından keyfi bir belirlenim altına alınabilir. Bu keyfiyet, her bir özne tarafından konumlandırılacak iyi, ödev, sorumluluk belirlenimleri gibi dışsal eylemler alanında farklı bir zemin taşıyabileceğinden, bu zeminlerin yarattığı değerlerinin içgörüsünün çatışması durumunda olgusallaşır.

Rasyonel olarak kavramadığım hiçbirşeyi tanımama hakkı öznenin en yüksek hakkıdır, fakat öznel belirlenimi nedeniyle, aynı zamanda biçimseldir; diğer yandan, rasyonel olanın özne üzerindeki hakkı -nesnel olarak- katı bir biçimde yerleşmiştir. Biçimsel belirlenimi yüzünden, içgörü eşit olarak doğru da olabilir ve yalnızca bir görüş ve hata da olabilir (Hegel, 2003(a), s. 159, §132).

Özneler arası bir yargı gereksiniminin zorunlulukla ortaya çıktığı çelişkiyi doğuran zemin böylelikle değerlere ait içgörülerin çatışmasıdır. Diğer bir yandan bu soyut iyi kavramında içerik olarak hiçbir şey kapsamadığı ve soyut iyi kavramı dışsal eylemleri özsel bir zemin olarak almadığı gerekçesiyle, ahlaki içsel özgürlük kavramının olanağı ileri sürülür. İyinin saf biçimselliği, bir özne için iyi diğeri için kötü olan şeyin soyut özdeşliğinin olanağını kurar. Bu noktada kalındığında hiçbir çelişki ortaya çıkmaz. Ancak diğer taraftan iyi ve kötünün yargılanma ölçütü olarak öznel vicdan ileri sürülür ve vicdan kavramında bu değerler çatışmasının ve onların edimsel zeminini varsayıldığı açığa çıkar. Böylelikle vicdan, belirlenimli tikel bir değerın soyut biçimsel bir yönde belirlenimsiz olarak öne sürümüdür. Hegel, modern dünyaya özgü bir kavram olarak vicdanı, din ya da hak gibi belirlenimlerinde verili olarak alan erken dönemlerinden ayırdedici karakteristiği olarak tanımlar. Öznellik ilkesinin doğduğu modern dünya, vicdanı öznel/kendi bilincimde yer alan bir düşünce olarak konumlandırır ve ancak bu yolla sorumluluğunun tek ilkesi olarak konumlandırılmasına müsaade eder. Karar verici ve yargılayıcı tek unsur olarak konumlandırılan öznel vicdan, öznenin sonsuz biçimsel kesinliğidir. Hegel'e göre öznenin nesnelliğindeki özgürlük hakkı olarak gerçek vicdanın, öznenin (böylelikle her bir öznenin) ödev ve iyinin belirlenimini bilme hakkında temellenir.

Hakiki vicdan, kendinde ve kendi için iyi olanı isteme yeteneğidir, sabit ilkeleri vardır ve bunlar kendileri için nesnel olan ödevler ve belirlenim karakterine sahiptirler. İçeriğine kıyasla -yani hakikatine- vicdan istencin, bu istenç olarak, kendisine ait hiçbir ayırdedici içerik taşımayan sadece biçimsel yanıdır. Fakat bu ilkelerin ve ödevlerin nesnel sistemi ve bu sistem ile öznel bilginin birliği yalnızca etigin duruş noktasına erişildiğinde mevcuttur. Burada, ahlakın biçimsel bakış açısından, vicdan bu nesnel içerikten yoksundur ve böylece kendisi için bu gerekçeye aynı zamanda bu öznenin kesinliği olan kendisinin sonsuz biçimsel kesinliğidir (Hegel, 2003(a), s. 164, §137).

Hegel, iyiyi, ahlaki duruş noktasında vicdan kavramında varsayılan zemin olarak duran, soyut hakta da kendi içine yansımış kişi olarak evrenselliğe yükseltilmiş tikel istencin, tanınan istenç olarak konulması gereksinimini, modern bireyin bilme hakkında temellendirir. Böylelikle, iyi istencin öteki için belirlenimli kılınması için

iyinin gerçekleşmiş özgürlük olarak konumlandırılması zorunludur. Takip eden bölümde bu görevi üstlenen etik yaşam ele alındı.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. EDİMSSEL ÖZGÜR İSTENÇ: ETİK YAŞAM

Hegel, *Hak Öğretisi'nde* üçüncü temel bölüm olarak yer verdiği etik yaşamı, soyut hak ve ahlakın tözsel zemini olarak konumlandırır. Hegel, soyut hak ve ahlak bölümlerinde Kant tarafından statik-evrensel yön verilmiş idelerin, biçimsel içerikleriyle olumsal ve tikel yanlarını göstermesinin ardından, şimdi bu idelere içkin yargıların *zorunluluk ölçütünü* edimsel özgür tinin alanı, etik yaşam olarak konumlandırır. Bir yargı belirleniminin tikel ve olumsal olan olduğunu zorunlulukla belirlemek, onu kanıtlanabilir bilimsel bir bütünün tikel bir safhası olarak konumlandırmayı gerektirir. Etik yaşam, hem soyut hakkın hem de ahlakın içerdiği özgürlük biçimlerinin *olumsallıklarının doğrulanma zemini*, kendinde ve kendi için özgür tin alanıdır. Etik yaşamın konumu, tinin kendisini *tin* olarak, hem özgür özne/hem özgür töz olarak bilen istencin konumudur. Hegel, *Hak Öğretisi'nde* etik yaşamda [Sittlichkeit] ilk kez tinin alanında olunduğunu belirtir. Etik yaşam, “yaşayan bir tindir ve bir dünya olarak vardır ve yalnızca böylelikle tinin tözü bir tin olarak var olmaya başlar” (Hegel, 2003(a), s. 195, §151). *Fenomenoloji*'yle biçimsel olarak aynı güzergâhta ilerleyen *Hak Öğretisi* sisteminde tinin duruş noktasından bilinç ve öz-bilinç, kendi öz-kesinliklerine dayanarak kurdukları her bilgi yargısında öteki birey tarafından çözülürler. Bu ‘öteki’nin anlatımı, *Hak Öğretisi'nde* soyut hakta kişi istencinin, öznel duruş noktasının doğuş noktası olarak beliren ötekinin modern tanınma hakkının olgusallaşması olan haksızlık kavramı ile çözülmesinde, ahlakta ahlaki özne istencinin, yine ötekinin modern tanınma hakkının olgusallaşmasının zemini olan kötü kavramı ile çözülmesinde takip edilir.

Etik yaşam, [custom] hak ve ahlakın henüz erişmediği tindir. Hakta, tikellik [particularity], doğal istencin tikelliğidir, henüz kavramın tikelliği değildir. Benzer olarak, ahlaki bakış açısında, öz-bilinç henüz tinsel bilinç değildir. Bu safhada, o yalnızca kendi içinde öznenin değeri ile ilişkili bir sorudur – yani, kötüye karşı iyi ile uyumlu olarak kendini belirleyen özne, halen keyfi istenç biçimine sahiptir (Hegel, 2003(a), s. 195, §151, A:H,G).

Böylelikle etik yaşamda temel olarak Kant’ın ahlak ve hukuk ayrımının dayandırıldığı zemin olan içsel özgürlük (ahlaki özgürlük) ve dışsal özgürlük (bağımsızlık) ortadan kaldırılır. Genelde her iki ilkenin temelinde yatan otonomi ilkesi, yasa koyucu istenç olma *talebi* modern öznenin karakteristiğini oluşturur ve bu talebin bir bilinç deneyimi olarak özbilinçte yer almasının zemini modern öznenin yasa

koyucu istenç olarak halihazırda edimselleşmiş olmasındandır. Toplumsal bağımsızlık talebi anlamında bir otonomi kavramını, ahlaki özgürlük anlamında bir otonomi kavramına çekerek, modern bireyin hukuktaki yasa koyucu olma talebini sınırlandırmak, bu edimselliği görmezden gelmenin zemini olamaz. Hegel'in nesnel tini önceleyen öznel özgür tinde, özgürlüğü sahip olunan ide olarak değil, olunan bir idea olarak konumlandırma amacı etik yaşamda tamamlanır. Modern bireyin, birey olarak halihazırda nesnel istenç olarak özgür olduğu, özgürlük ideasında da bu yolla kapsandığı, etik yaşamda aile, sivil toplum, devlet safhalarında ortaya konulur.

Etik yaşam idea olarak üç safhada tamamlanır.

Etik töz;

(a) Dolaysız ya da doğal töz olarak –aile

(b) Bir diğerinden bağımsız kişiler olarak bireylerin biçimsel evrensellikteki görelî ilişkilerinin görelî bütünlüğü- sivil toplum

(c) organik edimselliğe yükselmiş tin olarak öz-bilinçli töz –politik kurum (Hegel, 2010, s. 229, §517).

Takip eden bölümde, etik yaşam'ın ilk başlığı olan aile ele alındı.

3.1 Bireysel Özgürlüğün Edimsel Zemini: Aile

Aile, etik tözün ilk safhası olarak, dolaysız, doğal belirlenim taşır. Türlerin doğal evrensel belirlenimi olarak cins eşleşmeleri, cinsel ilişki ve türün sürdürülmesine dayanan birleşmeleri, tin olarak ilk tözsel belirlenimini ailede kazanır. Aile, Hegel tarafından, duyusal tin olarak belirlenir. “Etik yaşam dolaysızlığında, doğal evrenseli –cinsi- içindeki tözsel gerçekliğine sahip bireyi- *doğal* safhayı içerir – cinsel ilişki fakat tinsel belirlenime yükseltilmiş; aşkın ve mahrem güven eğiliminin birliği;- aile olarak tin, duyusal tindir” (Hegel, 2010, s. 229, §518).

Aile birliğinde verili doğallık aşılmış, tinsel etkinlik olarak belirlenmiştir. Tinsel etkinliğin bu safhasının zeminini sevgi ve karşılıklı güven ilişkisi oluşturur. Sevginin ve güvenin temelini olumsal ve geçici olması nedeniyle aile, henüz tam gelişmiş bir tinsel etkinlik alanı değildir, ancak bu gelişimin temelindeki etik belirlenime sahip tinsel dünyayı kurar. Aile kavramı için bu, bireylerin sevgi temelli bağlılıklarını somut koşullarda gerçekleştirmiş ve kurdukları içsel güveni dışsal birlik olarak tamamlamış bireyleri gerektirmektedir. Hegel için, ahlak alanında kendi öznel istenç ve kendi soyut öz-belirlenimleri ile yargılanmak isteyen ahlaki faillerden ayrı olarak, eylemlerinde ve

gerçekleşmiş somut yaşamlarındaki belirlenimleri ile aile üyeleri yer almaktadır. Aile ilişkisinde kişiler, ne soyut haktaki gibi soyut evrensel kişiler, ne de ahlak safhasındaki gibi ahlaki öznelere. Bu safhada bireyler aile üyeleridir. Aile ilişkisine giren kişiler, istenç sahibi ve amaçlarını özgür onayla belirlemiş üyelerdir.

Aile ilişkisinin temelinde, Hegel'e göre sevgi bulunur.⁵⁸ Sevgi kavramı, Hegel için felsefi hak öğretileri incelemelerinde, etik yaşam olan tinin dünyasında ilk etik töz olarak belirir. Sevgi kavramı, Hegel'in özbilinçli ilişkileri tinsel ilişkiler olarak belirlemesi dolayımında taşıyıcı kavramlardan biridir. Hegel'e göre sevgi, tinin hem töz hem özne olarak belirlenmesine olanak sağlayan ilksel ilişki belirlenimi için uygun bir kavramdır. Hegel, çağdaşları Fichte, Schelling ve Hölderlin'in özne-nesne özdeşliğini, sadece özbilinçte bilincin öznesi ve nesnesi bir ve aynı olduğundan, özbilinçte gerçekleşen bir fenomen olarak almaları olgusuna önemli bir unsur ekler: karşılıklı edimsel tanınma. Hegel için sevgi, bireylerarası edimsel tanınmanın ilk tözüdür.

Hegel bu tip özne-nesne özdeşliğinin, bu çeşit bir özbilincin, sadece sevgide eksiksiz olarak var olduğunu iddia eder. Onun kastettiği, sevgide ben'in (öznenin) kendini ötekinde (nesnede), ötekinin kendini ben'de bulduğu gibi bulacağıdır. Sevgi deneyiminde özne ile nesne, ben ile öteki birbiri aracılığıyla kedi doğalarını gerçekleştirir ve dahası her biri kendini sadece öteki aracılığıyla tanır (Beiser, 2019, s. 157).

Temelinde sevgi ilişkisi olan aile kavramının idea olarak tamamlanması için üç safhanın belirlenmesi gereklidir. Aile kavramı bir idea olarak kurulacaksa, bu safhalardan herhangi birine indirgenemez. Aile üç yönüyle tamamlığına erişir:

- Dolaysız kavramının şekli içinde - evlilik olarak;
- Dışsal varlığında [Dasein] – ailenin mülkiyeti ve varlığı ve onların yönetiminde;
- Çocukların yetiştirilmesinde ve ailenin çözülüşünde (Hegel, 2003(a), s. 200, §160).

İlk olarak ailenin dolaysız kavramının şekli evliliğidir. Hegel'in evliliği, aile kavramının yalnızca şekilsel bir safhası olarak okuması önem taşır. Dolaysız olarak sadece şekildir çünkü evlilik sadece formel bir imzaya indirgenemez. Hegel evliliğin üç tür tek-taraflı yaklaşıma indirgenmemesi gerektiğini vurgular. Birincisi, evliliğin

⁵⁸ Hegel, karşılıklı özgürlüğün tanınmasının ilk olarak sevgi kavramında içerildiğine ilişkin yorumunu 1797-1798 tarihli *Love* metninde geliştirir; bkz (Hegel, 1975(b)). Hegel'in 1797, 1798 ve 1800 tarihli erken dönem metinleri olan din ve sevgi üzerine fragmanlarında sevgi ilişkisinin incelenmesi tin kavramının doğuşuna ve geliştirilmesine rehberlik eder.

sadece biyolojik bir ihtiyaç, bir türün sürdürülmesi için bir araç olarak tanımlanmasıdır. İkincisi, evliliğin karşılıklı bir sözleşmeye indirgenerek, yalnızca evlilik sözleşmesi/anlaşması olarak kabulüdür. Hegel’e göre bu kavrayış, sevgi temelini yok sayar. Üçüncüsü, evliliğin sadece duygusal bir yakınlaşmadan ibaret olduğunu ileri sürerek sevginin de ölçütünün aşka indirgenmesine ilişkin görüştür. Hegel’e göre bu kavrayışlar, evliliği tikel, öznel ve olumsal belirlenimlere indirgeyen soyutlamalardır.

Evlilik, özsel olarak etik ilişkidir. Önceden, özellikle doğal yasa sistemleri altında, yalnızca fiziksel ya da doğal karakterinde ele alınmıştır. Buna uyumlu olarak yalnızca cinsel bir ilişki olarak hesaba katılmış, diğer belirlenimleri tamamen ulaşılamaz kalmıştır. Fakat evliliği yalnızca bir toplumsal sözleşme olarak ele almak, halen Kant’ta bile bulunan, bir tasarım [Vorstellung] olarak ele almak aynı derecede ham bir görüştür. Bu yoruma göre, evlilik bireyler arasındaki keyfi ilişkilere bir sözleşme biçimi verir, ve böylelikle bir diğerini kullanımla ilgilenen taraflara yetki veren bir sözleşmeye alçaltılır. Üçüncü ve eşit derecede kabul edilemez bir görüş, evliliği basitçe aşkla eşitleyen görüştür; aşk bir duygu [Empfindung] olarak, tüm yanlarıyla olumsuzluğa açıktır ve bu etik olanın sürdüremeyeceği bir şekildir. Evlilik bundan dolayı daha kesin bir şekilde haklı etik [rechtlich sittliche] aşk olarak tanımlanmalıdır ki aşkın geçici, hercai ve saf öznel yanları hariç tutulabilsin (Hegel, 2003(a), s. 201, §161, A:G)

Böylelikle, Hegel için evlilik, ailenin başlangıcı ya da sonu değil, kavramın yalnızca soyut ve dolaysız şeklini belirleyen bir safhasıdır. Evlilik, kişiler arası sevgi ilişkisinin yasal ve sadece biçimsel bir yolda tanınmasıdır ki aile kavramının sadece bir safhasını oluşturur. “Evlilik iki farklı cinsiyetten iki kişinin biçimsel birliğidir, kamusal tanınmaya getirilir ve böylelikle karşılıklı olarak [vis a vis] yasal bir statü kazanır” (Hegel, 1995, s. 145, §78).

Öte yandan evlilik yoluyla yasal birliktelikleri tanınan kadın ve erkek dolaysız olarak varsayılan ebeveynlerdir. “Doğanın bakış açısından, kişilerin dolaysızca – ebeveynler olarak- varsayımı burada bir sonuç olur, birbirini varsayan ve üreten kuşakların sonsuz ilerleyişinin bir sürecidir” (Hegel, 2003(a), s. 210-211, §173). Sevgi birliğinin ve dolaysız ebeveynliğin gerçekleşmesini, Hegel çocukların doğumunda bulur. Çocuk, eşlerin birbirine olan sevgisinin gerçekleşmesi ve onlara bu sevginin farkındalığını yaratması için nesnel bir gerçekliktir. Eşlerin birbirlerine karşı sevgilerinin belirli varlığı olarak çocuk, aileye tinsel bir varlık statüsü kazandırır. Ancak çocukların doğumundan sonradır ki sevgi birliği nesnelleşir. Hegel dizgesinde çocuklar, ailenin mülkiyeti olarak değil, sevginin nesnelliği olarak konumlandırılır.

Erkek ve eşi arasındaki sevgi ilişkisi henüz nesnel değildir. Bu his [Empfindung] onların tözsel birliği olmasına rağmen henüz nesnellik taşımaz [Gegenständlichkeit]. Ebeveynler bu birliğe yalnızca çocuklarında sahip olurlar, onlarda önlerinde sevginin bütünü görürler. Çocukta, anne eşini ve adam eşini sever, önlerinde sevgilerini görürler. Paylaşılan kaynaklarda birlikleri yalnızca dışsal bir şeydeyken [Sache], çocuklarında, ebeveynlerin sevdiği ve sevildikleri tinsel bir biçimdedir (Hegel, 2003(a), s. 211, §173 A:H).

Aile kavramının ikinci safhası, evlilik aracılığıyla gerçekleşen ‘biz’ olarak ‘tek’ ailenin tanınmasının dışsallaşması yoluyla gerçekleşmesidir. Hegel, bunu ailenin dışsal varlığı olarak adlandırır. Bir aile, diğer ailelere karşı tek bir kişidir. İki kişinin bir kişi olması dildeki ‘biz’ anlatımında ifadesini bulur. Ailede “ilk başta iki kişiye sahipken, şimdi bir kişi buluruz, ve kişi birinci çoğul şahıs dilinde konuşur. Şimdiye dek iki ‘Ben’ varken şimdi ‘Biz’ vardır” (Knowles, 2004, s. 243). Bu aile kişinin dışsal gerçekliği ve belirli varlığı aile mülkiyetidir. “Aile, bir kişi olarak, dışsal gerçekliğine mülkiyette sahiptir; ve yalnızca kaynakları şeklinde, onda, tözsel kişiliği belirli varlık taşır [Dasein].” (Hegel, 2003(a), s. 208, §169). Ailenin öteki ailelerce aile mülkü aracılığıyla tanınması, ailenin henüz evlilik aracılığıyla beliren yasal statüsünün dışsal olarak gerçekleşmesini oluşturur. Ailenin birliğini bir sözleşme ilişkisinden ayıran temel bu noktadadır. Buradaki mülkiyet, soyut tek bir bireyin gereksinimleri gibi keyfi ve tek taraflı bir tanınmaya dayanmaz, ortak bir yaşam, ortak bir geçim için belirli varlık kazanan etik bir unsur olarak ortaya çıkar. Ancak aile, henüz kendinde ve kendi için istenç olan tinin ve de bilincinin ilk safhasıdır. Kendinde ve kendi-için istenç olarak ilk tözsel birlik de olsa, sevgi duyusal bir zemin olduğu için aile çözümlere açıktır. Aileyi kalıcı evrensel bir tözsel varlık haline getirecek evlilik ve aile mülkü de dışsal olduğu için, aile çözülebilir bir tikellik içerir. Ailenin çözülmesi ya da dağılması iki yolda gerçekleşir; tözsel birlik bozulur ör. kişiler sevgi bağının kopması nedeniyle boşanır yahut eşlerden biri ölür; ya da aile üyeleri olan çocukların büyüüp yetişmeleri sonucunda, aile üyesi olan çocuklar amaçlarına sahip kişiler olarak toplumsal yaşamda yerlerini alırlar.

Boşanma, ailenin çözülmesi olgusunun kamusal tanınmasıdır ki ailenin etik öge olarak belirlenmesinin bir unsurudur. Nasıl sevginin öznel değişken olumsal boyutu, evlilik aracılığıyla kamusal nesnellik kazanıyorsa, sevginin dağılmasının da kamusal nesnellik tanınması ailenin etik bir töz olmasının zorunlu koşuludur. Etik temeli sevgi bağı olduğu ve kendi özgül koşullarının bütünlüğünde aile kavramı idea olarak

tanındığı için, evlilik, ne yasal bir düzenleme, ne de dıştan zorlama ile kalıcı hale getirilemez.

Evlilik, halen yalnızca dolaysız [biçimde] etik İdeadır ve böylece nesnel fiiliyatına mizaç ve hislerin [Empfindung] öznel içselliğinde sahiptir. Bu, onun varlığının temel olumsuzluğunu açıklar. Evlilik için bir zorlama olamayacağı gibi, bir kez mizaçları ve eylemleri düşmanca ve bilinemez hale gelmiş ebeveynleri bir arada tutabilecek sadece yasal [rechtliches] ya da pozitif bir bağ da olamaz (Hegel, 2003(a), s. 213, §176).

Aileyi çözülemez olarak tarif etmek, Hegel’e göre gerçek dışı bir tanımdır, sadece bir olması gereken belirlenimidir. “Evlilik, açıkça çözülemez olmalıdır [ought], fakat bu çözülemezlik bir yükümlülükten [obligation] öteye gidemez (Hegel, 2003(a), s. 213, §176). Ailenin çözünümü anlamında boşanmayı bir olanak olarak dışlamak ‘öznelliğe saygıyı yok etmektir’. Hegel’in aile kavramı çözümlemesi modern, tek eşli aile kavramına yöneliktir ve aileyi dışsal bir sözleşme ilişkisine indirgeyen yaklaşımlardan ayrı tutarak, ailenin çözülmesi olgusunu yasal sözleşmenin feshinde değil, öncelikli olarak sevgi bağının kopmasında bulur.

Hegel, ailenin çözülemez olduğu yollu formel ilkeye karşı çıkar. Çözünebilir olmak çağcıl ailenin ayırtedici bir özelliği sayılmak gerekir. Evliliğin temelde bir sevgi-birliği olduğunu kabul etmek, bir öznel yatkınlık olarak sevginin olumsuzluğu gözönüne alındıkta, evliliğin çözünebilir olduğunu da kabul etmek demektir (Kanat, 2017, s. 307).

Çocukların yetişmesi ve aile üyeleri olarak evrensel zeminden çıkmaları, onların *bağımsız kişiler* olarak toplumda yerlerini almalarını gerektirir. Böylelikle tek kişi olarak evrensel bir zemin taşıyan aile, kişiler çokluğuna bölünür. Kendinde varlıklar olarak aile üyeleri, kendi için bağımsız varlıklar haline gelirler.

Onlar hiç kuşkusuz bireysel kişilerdir, ama kendileri için olmaktan çok kendilerinde böyledirler. Bununla birlikte, zamanın akışı içinde aile yaşamının birliğinden çıkarak her biri yaşamda kendi tasarılarına vb. iye olan bireysel kişiler koşuluna geçerler. Bu sanki tikellerin aile yaşamının evrenselliğinden çıkmaları ve kendilerini tikeller olarak öne sürmeleridir (Copleston, 2010, s. 58).

Aileler çokluğundan kişiler çokluğuna geçiş böylelikle ailenin çözülmesi ya da çocukların toplumda bağımsız birer birey olarak yer edinmeleri ile gerçekleşir. Takip eden bölümde çocukların da artık kişiler olarak dahil olduğu sivil toplum alanı ele alındı.

3.2 Kişi/Burjuva Özgürlüğünün Edimsel Zemini: Sivil Toplum

Hegel, sivil toplum safhasını kişide ve ahlaki öznde konumlandırılan soyut hakların edimsel koşullarını belirleyen alan olarak belirler. Soyut hak ve ahlak başlıklarında kişilik ve öznellik, liberal ekonomi-politik sistem içerisinde yer alan dinamik ve somut ilişkilerden soyutlanmış haliyle konumlandırılmıştı. Burada etik yaşamın ikinci başlığını oluşturan sivil toplum başlığı içerisinde öznenin ve kişinin edimsel dışsal belirli varlıkları, sivil toplumun ilk belirlenimi olan “ihtiyaçlar sistemi” içinde gerçekleşir. Knowles’in belirttiği gibi Hegel’in “ihtiyaçlar sistemi fiili halde soyut haktır, soyut hakkın bakış noktasından, olması gerekenin eti ve kemiğidir” (Knowles, 2004, s. 273). Eklemek gerekir ki sivil toplum sadece soyut hakkın edimsel boyutunu değil, içerdiği ekonomi-politik sisteme dayanan özbilincin formasyonunu hedefleyen eğitim aracılığıyla ahlakın ve soyut ahlakta soyut bir yönde konumlandırılan ödevler bilincinin de edimsel boyutunu oluşturur. Her ne kadar sivil toplum, henüz fenomenler dünyası olsa da hak ve ödevlerin tam olarak tanınmasının olanağı olarak ‘iyi’ devlette gerçekleşse de kişinin ve kişiliğini nesne olarak alan ahlaki öznenin özbilincin edimsel boyutunu da içerir. Hegel, etik yaşamın ilk safhası olan ailenin temeline karşılıklı tanımayı ve tinin ilk duysal dolaysız safhası olan sevgi kavramını yerleştirirken, ikinci safha olan sivil toplumun temeline “ihtiyaç” kavramını yerleştirir ve sivil toplumu ihtiyaçlar sistemi [Bedürfnisse] olarak adlandırır.

Bireyler, bu safhada öncelikli olarak ‘burjuva’lardır.⁵⁹ Hegel bu safhada, soyut kişiden, soyut ahlaki öznden ve aile-üyesi olan bireyden ayrımı içerisinde, asıl olarak tasarımsal düşünmenin edimsel olanağını kuran birey/insan varlığı ile ilk olarak karşılaştığını belirtir;

⁵⁹ Hegel, bazen terimsel olarak ‘yurttaş’ [citizen] olarak da karşılanan sivil toplum üyeleri olarak burjuvaları, devletin yurttaşı olarak ‘citoyen’den ayrı tutar. Sivil toplumdaki “kentliler [burghers] ‘burjuvalardır [bourgeois], yurttaşlar [citoyens] değil” (Hegel, 1995, s. 161, §89). Her iki safhaya ait kavramlardaki bireyler, istençlerini yönlendiren ilkeleri yoluyla ayrıdır. Burjuvanın ilkesi tikellik, yurttaşın ilkesi evrensellik olarak belirlenir. “Bir *Bürger* kökensel olarak bir kalenin (*Burg*) savunucusudur, onbeşinci yüzyıldan itibaren, bir kasaba-sakini ya da kasabalıdır. Aynı zamanda ‘yurttaş’ [citizen] anlamına gelir, fakat Fransız *bourgeois* terimi ile ilişkisini sürdürür ve soylular ve ruhbanlar arasındaki karşıtlığı öne sürer. *Bourgeois*, *bourg*, bir ‘pazar kenti’ ya da ‘kent’ [*borough*] kökeninden gelir. Hegel’in bir devletin ‘yurttaşı’ olma anlamını özgünleştirmeyi dilediği zaman kullandığı ‘yurttaş’ [citoyen] (Latince *civis*’den gelen) kavramından ayrıdır. Sıfat olarak *bürgerliche*, böylece ‘sivil’ [*civil*, *civic*] (‘sivil yasa, haklar’ ve ‘sivil görev’ de olduğu gibi) ve aynı zamanda ‘orta-sınıf, burjuva’ anlamına gelir. *Bürgerliche Gesellschaft*’ta, ikisinin de rolü vardır ama ikinci anlam ağır basar” (Inwood, 1992, s. 53).

Hakta [im Rechte] nesne [Gegenstand] kişidir; ahlak safhasında, öznedir, ailede, aile-üyesidir ve sivil toplumda genel olarak şehirlilerdir [burjuva anlamında]. Burada ihtiyaçlar seviyesinde, temsili düşünmenin somutlaşmasıdır insan varlığı olarak adlandırdığımız; bu ilk ve gerçekte bu anlamda insan varlığına referans edeceğimiz tek fırsattır (Hegel, 2003(a), s. 228, §190).

Hegel, sivil toplumu ‘dışsal devlet’ yahut ‘anlama yetisinin düşlediği biçimdeki devlet’ olarak adlandırır. Buradaki dışsallık, atomist bir birey anlayışından hareket eden sözleşme kuramcılarına (hem empiristlere hem Kant’a) yönelik eleştirilerin tümünü kapsar. Hegel, *Ansiklopedi* §98’de, atomizmin politik alandaki kavramsallaşmasını, öznel istencin devletin ilkesi olarak alındığı, ihtiyaç ve eğilimlerin tikelliğinin cazip gücü oluşturduğu ve evrensel olan kendinde devletin, sözleşmenin dışsal ilişkilerine bağlı olarak tanımlandığı bir kuram olarak ortaya çıktığını belirtir.⁶⁰ Sivil toplumda öznel amaçların güvence altına alınma talebi esastır.

Dolayısıyla sivil toplum ilk etapta dışsal devlet ya da anlama yetisinin kurgusu olarak devlettir [Verstandesstaat], çünkü bu safhada evrensellik kendinde ve kendisi için bir amaç değil, tek tek bireylerin varlığı ve korunması için bir araç -ihtiyaca dayalı devlet [Notstaat]- biçimini alır, çünkü asıl amaç [bireylerin] ihtiyaçlarını [Bedürfnisse] güvence altına almaktır (Hegel, 1995, s. 161, §89)

Liberal toplum ve onun iç dinamiklerini oluşturan ekonomi-politik sistem, öznellik ilkesini temel alır. Sivil toplum safhasında, hem öznel istencin edimsel koşulları gösterilir, hem de öznel istencin olanağını oluşturan tikel konumu belirlenir. Bireysel özgürlüğün tanınmasının edimsel boyutu olan evrensellik, öznel bilince henüz dışsaldır, ancak öznel özgür istencin belirli varlık kazanması için ön-koşuldur. Bu önkoşul olan evrensellik ilkesi burjuva özbilincinde henüz amaç olarak değil araç olarak belirir. Öznel, farklılaşmış amaç ve ihtiyaçların özbilinçte belirlenmesinde Hegel eğitim ve kültürlenmenin [Bildung] etkisini, amaçların gerçekleştirilmesi, öznel ihtiyaçların giderilmesi için gereken üretim sürecinin, bu üretim sürecini düzenleyen ve denetleyen ekonomi-politik sistemin ve adalet yönetiminin henüz burjuva özbilincinde varsayılan niteliğini ‘ışıldayan evrensellik’ olarak konumlandırır. “Buradaki gereksinim, evrenselliğe doğru ilerlemektir; etik yaşam, bilimsel bilgi ve

⁶⁰ Inwood, öte yandan sivil toplumun tarihsel belirleniminin bir tek atomizm olmadığını hatırlatır. “Bu kavramsallaştırmada, devleti ve hatta aileyi de içeren toplumun tümü, atomisttir. Hegel’in görüşünde, tersine, sivil toplum atomisttir, en azından alt derecelerinde, fakat sivil toplum toplumun yalnızca bir yanıdır, onun bütünü değildir. Hegel’in döneminden önce, ‘sivil toplum’ ifadesi, uzun süre boyunca barbarlık ve despotizme karşı uygarlaşmış toplumu işaret etmek üzere kullanıldı. Onu bu anlamda ilk olarak Adam Ferguson *An Essay on the History of Sivil Society* (1767) içinde kullandı” (Inwood, 2010, s. 571).

din bu safhada özsel olarak değil, yalnızca aradan ışıyan olarak bulunur. Tin kendi ile tutarsızlıktan ve ihtiyaç [seviyesinin] ötesine geçme arayışında var olur” (Hegel, 1995, s. 164-165, §90).

Evrensellik bu safhada yalnızca ışıldar çünkü sivil toplum safhasında amaçları belirleyen, öznellik ilkesi olduğu için henüz özsel kavramın kendisi değildir. Evrensellik, öznel amaçların gerçekleştirilmesinde zorunlu olan dolayım alanı, soyut biçimde ortaya çıkar, ki bu evrensellik, öznel özbilinçte araç olarak konumlanır. Devlet de böylelikle tikel amaçlar için bir araç olarak ele alınır.

Burada dolayım alanı bireyin amacının aynı zamanda onun bir yanı olarak evrenselliğe sahip olması olgusudur. Fakat burada henüz evrensel için evrensel yaşam içinde değiliz. Burada konu olan amaç bireyin hak ve geçimidir. Evrensellik de buradaki evrensellik de yalnızca soyut evrenselliktir, bir evrensellik yalnızca araç olarak, böylece bu devlet anlama yetisinin onu değerlendirdiği bir devlettir (Hegel, 1995, s. 162, §89).

Öznellik ilkesinin gerçekleşmesi, kendi öz-amaçlarına sahip olan bireysel istençlerin bu amaçların tamamlanışında liberal sisteme özgü ekonomi-politik sisteme içkin dinamiklerin varlığının zorunluluğunu gerektirir. Amaçların öznelliği ve bu amaçların tamamlanışının –ki öznel istencin, öznel istenç olarak belirlenmesinin koşulu, bu tamamlanıştır- evrensel mahiyeti, genel olarak sistem olarak adlandırabilir. Öznel amaçların tamamlanması evrensel tanınmanın gerçekleşmesini ön-gerektirir.

Birçok nedenle insanlar kendilerini kişiler arası bir bağımlılık sistemine kilitlenmiş bulurlar. Kişilerin özel amaçları ‘aynı zamanda ötekilerin refahını sağladıklarını’ (§182) güvence altına alan bir sistem olmaksızın gerçekleşemez. Böylece tikellik, sivil toplumun ilk ilkesi, sivil toplumun ikinci ilkesi olan evrensellik tarafından dolaylanır (Knowles, 2004, s. 262).

Hegel’in tarihsel olana öncelik verdiği gerçekleşme ve *sonradan* bilincin deneyimi olarak konumlandırılması vurgusu bu bölüm için de geçerlidir. “Varlık [Existenz] bağlamında ihtiyaca bağlı devlet alanı etik yaşam alanından sonra gelir. Etik yaşamın biçimsel yanları etik bütünlüğün kendisinden daha geç doğar” (Hegel, 1995, s. 163, §90). Sivil toplum, yani ihtiyaca bağlı devlet alanı, etik yaşam alanının tam kapsamını oluşturan devlet safhasının biçimsel, soyut görünüşü olarak konumlandırılır. “Modern devletin politik aparatlarının varlığını ön-varsayan ... bazı sosyal kurumları içermesine rağmen, sivil toplum baştanbaşa kurumları içermez... Sivil toplum, bundan ötürü, etik yaşamda tanımlanan bütünlük olan rasyonel devletin bir ögesi ve ondan bir soyutlamadır” (Knowles, 2004, s. 261-262).

Sivil toplumun devlet safhasından soyutlama olarak konumlandırılmasının ve evrenselin ihtiyaca dayalı devlet aşamasında ışıldaması ile kastedilen, böylelikle şöyle ifade edilebilir. İhtiyaçlar sistemi bireylerin kendilerine has gereksinimlerini belirlemeleri, onların doyumlarına yönelen tüm ürün ve hizmet değişimlerini düzenleyen araçların üretim sürecinin ve tüm bu sistemi düzenleyen ve güvence altına alan politik, ekonomik, siyasi merkezin *varsayımını* içerir⁶¹.

Herkesin ihtiyaçlarını içeren sistem ilk alandır. Burada evrensellik ihtiyaçlara içkindir – yurttaşların ihtiyaçlarının karşılıklı dolayımı. Fakat burada evrenselin evrensel için varlığını sürdürdüğü bir tür politik ekonomiden [Staatswirtschaft] bahsetmiyoruz. Burada irdediğimiz bilim basitçe bireysel ihtiyaçların olumsallığı ile ilgilidir. Böylelikle kaynak son derece olumsallıktır. Fakat bu kendiyle iç içelik, bir evrensellik üretir, diğer taraftan bu evrensellik, ihtiyaçları işletir ve geliştiren, tikel ihtiyaçları doyuran bir evrensellik olmasına rağmen. Bununla birlikte olumsallık daima kendisini bir zorunluluğa yükseltir. Biz burada yalnızca bu sistemin temel öğelerini irdeliyoruz. Burada evrensellik ihtiyaçlar [sistemine] içkindir (Hegel, 1995, s. 166, §92).

Hegel’e göre sivil toplumun idea olarak kavranabilmesi için üç safhada tamamlanışının ve çözülme gerekçelerinin belirlenmesi gereklidir. Bu çözülme gerekçeleri, sivil toplumun, etik bütünlüğün kendisi değil, sadece tikel bir safhası olduğunun gösterilmesine dayanak sağlar. Sivil toplum, böylelikle, üç safhada idea olarak kavranır. Hegel bu safhaları *First Philosophy of Right*’da şu yönde konumlandırır;

- (1) Herkesin ihtiyaçlarını içeren bir sistem içindeki ihtiyaçların ve doyumları dolayımı; politik-ekonomi [Staatsökonomie]
- (2) Yasal sistem [Rechtsverfassung] aracılığıyla mülkiyetin korunması
- (3) Hem hakkın varlığını temin etme için hem de bireysel olarak bireylerin refahı için genel önlemler; polis ya da kamusal yönetim [Polizei] (Hegel, 1995, s. 166, §92).

Hak Öğretisi’nde daha detaylı bir yolda alındığı gibi;

⁶¹ Hegel’in *Lectures on Natural Right and Political Science: The First Philosophy of Right* metninde, İhtiyaçlar Sistemi başlığı ‘İhtiyaçlar Sistemi: Politik Ekonomi [The System of Needs: Political Economy]’ olarak adlandırılır.

- (a) ihtiyaç dolayımı ve kendi çalışması aracılığıyla bireyin doyumu ve çalışma aracılığıyla tüm ötekilerin ihtiyaçlarının doyumu – ihtiyaçlar sistemi
- (b) Onda içerilen özgürlüğün evrenselliğinin fiiliyatı, adalet uygulaması aracılığıyla mülkiyetin korunması
- (c) Yukarıda sistemlerde halihazırda kalan olumsuzluğuna karşı hükümler ve ortak ilgi olarak tikel ilgilere göz kulak olmak, polis ve korporasyon kanalıyla (Hegel, 2003(a), s. 226, §188).

Takip eden bölümde Hegel'in dizgesinde sivil topluma hâkim olan öznellik ilkesinin ilk edimsel zemini olan ihtiyaçlar sistemi ele alındı.

3.2.1 İhtiyaçlar Sistemi

İhtiyaç kavramı, Hegel'in felsefî hak öğretilerinin tin boyutunda ele alınan bir unsur olarak görüldüğünde, öznel hakkın kavramının somut belirlenimi de içerisinde kapsar. Bu demektir ki bu safhada ihtiyaç doğal hak kavramına içkin biçimde belirlendiği biçimiyle doğal bir ihtiyaç olarak ele alınamaz. Tin ve etik yaşam alanında ihtiyaç dolaysız ilk biçimini aşmış tinselleşmiş özbilinçli varlığın ihtiyacını ifade eder. Somut birey ihtiyaçlarını tanır, bilir ve onların doyumunu kendi amacı halinde tasarlar ve bu amaca yönelik eylemde bulunur. Hegel sivil toplum bilincini yönlendiren öznellik ilkesinin temelindeki ihtiyaçların 'doğal ihtiyaçlar' olmadığını vurgular, çünkü söz konusu ekonomi-politik sistemde ne ihtiyaçlar ne de onları karşılayacak araçlar doğal ve yabarıdır. İlk olarak ihtiyaçlar burada 'yaratılan ve tasarlanan ihtiyaçlardır', ikinci olarak onları karşılayacak araçlara ilişkin üretim de 'yaratılmış ve tasarlanmış bir ekonomi-politik sistemi' ifade eder. Hegel'e göre eğer öznel bir istenç mevzu bahisse, bilinç kendisini doğadan halihazırda ayırmış ve onun üzerine refleksiyonunu kurmuştur ki öznel özbilinç bu yolla belirir.

Doğal bir ihtiyaç, örneğin birinin giyim ihtiyacı, somut bir şeydir. Hayvanlar doğa tarafından bakılırlar. İnsanlık toprağın... üstüne yükselirler ve dünyada herhangi bir yerde yaşayabilirler. Hercules bir aslan kürkü giyerdi ve bu [giyim ihtiyacının] giderilmesinin yalın bir yoludur. Refleksiyon, bu yalın ihtiyacı parçalar ve bir çok kısma böler; bu tikel doğasına göre, beden her bireysel kısmı –baş, boyun, ayak- için bir verili tikel giyim bulunur ve böylece bir somut ihtiyaç birçok ihtiyaca bölünür ve sonra diğerlerine (Hegel, 1995, s. 167-168, §93).

Öznel istencin özgürlüğü bireylerin kendine özgül amaçlarının bilinçli belirlenişi ve bunların gerçekleştirilme araçlarında belirlenebilir. Bu amaçların çeşitli biçimlerde tanımlanması ve onlara uygun araçların geliştirilmesi ve üretilmesindeki çeşitlilik, amaçların ve ihtiyaçların farklılaştığı, özgül belirlenimler taşıdığı sivil toplum alanında öznellik ilkesinin gerçekleşmesi olarak belirir.

Olduğu haliyle doğal ihtiyaçların dolaysızca doyumlandığı bir durum, yalnızca tinselliğin doğada gömülü olduğu durumda bir olabilir, ve böyle bir durum özgürlüksüzlük ve yabanılık halidir; oysa özgürlük sadece tinsel olanın kendine refleksiyonu içinde oluşur, doğal olandan ayrımı ve onun üzerindeki refleksiyonunda (Hegel, 2003(a), s. 231, §194).

Kendini özneleştirme etkinliği içerisinde bireyler, sürekli olarak kendisini diğerinden ayıracak olumsal ve keyfi ihtiyaçlar edinir. Bu safha, bireylerin, bütünsel ve tümel olandan ayrı kılacak birer özne olarak ortaya çıktıkları ihtiyaçlarının sınırlı içeriğini içerir. Burjuva olan sivillerin ilgisi, tikel ihtiyaçlara yönelik olarak belirlenirken, bu ihtiyaçların doyumu ve öznel istençlerinin gerçekleştirilmesi onların tikel amaçlarına da dışsal bir yolda gerçekleşir. Bu dışsallık nedeniyle, “bu özgürleşme biçimseldir, çünkü amaçların tikelliği temel içerik olarak kalır” (Hegel, 2003(a), s. 231, §195).

Öznellik ilkesi gerçekleşirken, ihtiyaçların ve bunların doyumuna yönelik araçların çoğalması ve ayrımların belirlenmesinin tümünde amaçlar ve araçlar daha da soyut hale gelir. “Tikel ihtiyaçlar tarafından işlenmiş araçlar, ve genelde bunların doyum buldukları yollar, bölünür ve çoğalır ve sırasıyla göreceli amaçlar ve soyut ihtiyaçlar olurlar” (Hegel, 2003(a), s. 229, §191). Hegel ihtiyaçların bu çeşitliliğinin, ihtiyacı karşılayan ürünlerden yarar sağlayacak kişiler tarafından ‘yaratıldığını’ belirtir ve bu ihtiyaçları ‘düşlenen ihtiyaç’ [imagined need] olarak anar. “Düşlenen ihtiyaç doğal ihtiyaçtan köken alır, fakat tinin ihtiyacı doğayı aşmaktır. İhtiyaçların bu sonsuzluğuna yönelik eğilim lükstür” (Hegel, 1995, s. 171, §98). Her ürün daha konforlu olmayı vadederek öne sürülür, ancak bu daima göreceli, soyut bir sonsuzluğa götürür.

İngilizlerin ‘konforlu’ diye andıkları şey, tam anlamıyla tüketilemezdir; dallanıp budaklanması sonsuzdur, her konfor sırasıyla daha az konforlu bir yanını gösterir ve sonucunda ortaya çıkan icatların sonu gelmez. Bir ihtiyaç, bundan dolayı onu doğrudan deneyimleyen kişiler tarafından değil, onun doğuşundan yarar sağlamayı bekleyen kişiler tarafından yaratılır (Hegel, 2003(a), s. 229, §191).

Hegel, eğitimin, ihtiyaçların ‘üretilmesindeki’ rolü vurgular. Eğitim, ilgilere ve amaçlara dair bir belirlenim temelini sağlar. “İlgiye değer nesnelerin ve belirlenimlerin çokluğu teorik eğitimin geliştiği temeldir” (Hegel, 2003(a), s. 232, §197). Eğitim, eğer tikel ihtiyaçlar evrensel ihtiyaçlara öncelenmişse, bu tikel amaçları evrensel amaçlar halinde kurgulamanın imkânını oluşturur. Eğitimin aklın biçimine dair ve içerikten bambaşka bir yolda koyulabilir olması buna olanak sağlar. “Eğitim genellikle biçimle

ilgilidir ve içerik oldukça farklı bir doğada olabilir. Tikele evrensellik biçimi veren burada eğitimidir” (Hegel, 1995, s. 165, §91). Hegel, eğitimin temel belirleyenin, öznel düşünceleri evrensel düşünceler haline getirmesi olduğunu ileri sürer. Hegel’e göre “aklın eğitimi, benim düşüncelerimin benim düşüncelerim değil evrensel düşünceler, nesnel bir şey olması anlamına gelir (Hegel, 1995, s. 165, §91). Eğitim, sivil toplumda aslen öznel olan ihtiyaçlara evrensellik biçimi vermenin, geçerlilik vermenin bir aracı olarak görülür.

Bu devletin yurttaşları [Bürger] evrensele kendi ihtiyaçları aracılığıyla bağlı olan özel kişilerdir. Onların özsel etkinliği, ihtiyaçlar ve doyumları (bu doyum tamamen bir tikel amaca sahip olduğundan) gibi keyfi arzulara da evrensellik biçimi vermek, böylelikle geçerlilik unvanı vermektir. Bu biçimsel süreci genelde eğitim [Bildung] ve kültürlenme [cultivation] oluşturur (Hegel, 1995, s. 165, §91).

Hegel, soyut hakta kişiye ve ahlak alanında özneye soyut özdeşlik yoluyla eşitlik şekli verme yeteneğini sağlayan entelektüel eğitimi de burada ele alır. Soyut özdeşlik, kendilerine özgü ihtiyaçları ile birbirinden ayrı olma ve biricik olma iddiası taşıyan öznelerin öz bilincinde bir eşitlik idealitesi olarak ortaya çıkar. “Bireyin bilincini evrensellik biçiminde düşünmek eğitimin bir parçasıdır, ben, herkesin özdeş olarak gözetildiği evrensel bir kişi olarak kavranırım” (Hegel, 2003(a), s. 240, §209). Bu idealite öznellik ilkesini kapsayan somut bir evrensellik belirlenimi için özsel önem taşımakla beraber, somut evrenselin karşısında bir mutlak olarak konumlandığında, evrenselliğinin nesnelliğini yitirir, o sadece bir tasarım birliğidir, keyfidir ve öznel bir görüşten [Meinung] fazlası değildir, henüz eşitliğin bir bilgisi değildir. “Tasarımdaki bilginin özdeşliği benim tarafımdan konulmaz. Bu sadece bir tasarım birliğidir, bilgi birliği değildir (Hegel, 1995, s. 168, §94).

Doğal ihtiyaç ve ‘üretilmiş ihtiyaçlar’ arasındaki ayrıma benzer bir yolda, doğal emek ve soyut işbölümü arasındaki fark da sivil topluma aittir. “Tikel ve uygun araçların benzer olarak tikel ihtiyaçlar için hazırlanması ve kazanılması yoluyla dolayım, emektir” (Hegel, 2003(a), s. 231, §196). İhtiyaçların bölünmesi, artışı ve soyutlamaları, emeğin soyutlanması sürecine eşlik eder. Doğal emek, şimdi tinin bir

ürünü olarak öznel ihtiyaçların soyutlamasına özgün bir karaktere bürünen emek, çalışmanın soyutlaması olan iş bölümünü ortaya çıkarır.⁶²

Emeğin oluşturduğu nesnel ve evrensel yan, bununla birlikte, ihtiyaçlar ve araçlara ve dolayısıyla üretime özgün bir karakter veren bu soyutlama [süreci] iş bölümüne doğuş sağlar. Bu bölüm aracılığıyla, bireyin çalışması basitleşir, soyut çalışma yeteneği de ürünün hacmi kadar gelişir (Hegel, 2003(a), s. 232-233, §198).

Özgür bireyden ve genel bir anlatımla mutlak özgürlükten söz edebilmek için, özneliği geliştiren ve vurgulayan özgün ihtiyaçların doyurulmasının tamamlanması gerekir. Bu tamamlanış için öznelilik ilkesini gerçekleştiren politik ve ekonomik sisteme vurgu yapılmalıdır. Bu sistem, ilk öncelikle bir üretim sistemini ve başkalarının da çabasını ve emeğini gerektirmektedir. Gereksinimin ereği öznel doyumdur; ancak burada evrensel, bu doyumun başkalarının gereksinimleri ve istenç özgürlüğü ile olan bağında kendisini dayatır.

Bireyler amaçları olarak kendi refahlarını alırlar, hak tarafından yönetilen kişilerdir ve hak safhası evrensel bir biçimde ortaya çıkar. Fakat bireyin refahı ve dayanağı herkesin korunması ve refahı tarafından koşulludur. Bireyler yalnızca kendileri için bakım üstlenirler, yalnızca kendilerine amaçları olarak sahip olurlar, fakat kendilerinin bakımını, herkesin bakımını üstlenmeden ve herkes onların bakımını üstlenmeden üstlenemezler (Hegel, 1995, s. 161, §89).

Bu nedenle sivil toplum, tikel ile evrensel arasındaki dolayımı kuran bu ihtiyaçların doyumunun karşılanması amaçların gerçekleşmesi süreci yoluyla içerisinde evrensel ögeyi soyut olarak barındırır. “Dolayım bir kişinin ihtiyaçları ve bu ihtiyaçları karşılayan ürünleri arasında ortaya çıkar” (Inwood, 2010, s. 572). Soyut evrensel öge, somut evrenselle onun bir safhası olması dolayısıyla bağlantılıdır ve onun bir dolayım safhasını da kurar ki bu dolayım, öznel ihtiyaçların doyumunun, üretim zincirindeki evrensellik ögesini varsaydığının, belirli varlık olarak gösterimi ile nesnelleştirilir. Zira bu gereksinimlerin doyumuna yönelik üretilen “her ürün diğer birçok kişinin ürünüdür; benim ihtiyacımı karşılayan her bireysel ürün bu üretim zincirini varsayar [presupposes]” (Hegel, 1995, s. 162, §89). Öznel amaçların tamamlanışı için gerekli üretim zincirinin varsayımı, yani ihtiyaçları gideren araçların

⁶² Üretimin soyutlanması ile özbilinçte kötü sonsuza giden soyutlama süreçleri, özneliği mekanik hale getirirken, kendilerinin ortadan kalkmalarına da sebep olabilir. “Aynı zamanda yeteneğin ve araçların bu soyutlaması, öteki ihtiyaçlarının doyumunun tamamlanmasında insan varlıklarının karşılıklılığını ve bağımlılığını ve tamamen zorunluluğunu ortaya çıkarır. Dahası, üretimin soyutlanması emeği artan bir şekilde mekanik hale getirir ki insan varlığı giderek geride durup, makinenin kendi yerini almasına izin verebilir” (Hegel, 2003(a), s. 233, §198).

üretimine dair ekonomi-politik sistemin varsayımında öznel amaç henüz soyut biçimsel bir özgürlük şekli olduğu için, özne, her şeyi bu yolda araçsallaştırır.

Bu devletin yurttaşları olarak bireyler, kendilerine özgü ilgilerine kendi amaçları olarak sahip olan özel kişilerdir [private persons] [Privatpersonen]. Bu amaç, böylelikle bireylere bir araç olarak görünen evrensel aracılığıyla dolaylandığı için, amaçlarına yalnızca kendi kendileri kendi bilgilerini, isteklerini ve eylemlerini evrensel bir yolda belirledikleri ve kendilerini bu bağlam [continuum] [Zusammenhang] zincirinde bir bağ yaptıkları sürece erişebilirler. Bu durumda, ideanın ilgisi, sivil toplumun bu üyelerinin bilincinde olmayan idea ilgisi, hem biçimsel zorunluluk hem onların keyfi ihtiyaçları tarafından biçimsel özgürlüğe ve bilginin ve hevesin biçimsel evrenseline, onların bireyselliklerinin ve doğallıklarının yükseldiği süreçtir, ve öznellik bu tikelliğinde eğitilir (Hegel, 2003(a), s. 225, §187).

Üretim zinciri, öznel istencin gerçekleşmesi için zorunlu bir dolayım safhasını oluşturur. “İnsan kendi ihtiyaçlarının doyumunu sağlayacak araçlara insan varlıklarının emeği ve teri tarafından sahip olur” (Hegel, 2003(a), s. 232, §196 A:H). İnsanlar böylelikle ihtiyaçların doyumunu, geçimlerine somut bir kaynak olacağı güvencesiyle üretim zincirinin bir parçası haline gelirler. Böylelikle, tüm üretim zincirine bağlı olarak ortak bir kapital elde edilirken, bireylere de eğitim ve yetenekleri dolayısıyla bu kaynaklarda bir pay düşeceği farz edilir. Üretim zincirindeki her öznenin beklentisi, öznel istencinin gerçekleşmesini bu yolla sağlanacağıdır.

Çalışmanın bu bağımlılığı ve karşılıklılığı ve ihtiyaçların doyumunda, öznel bencillik herkesin ihtiyaçlarının doyumuna katkıya döner. Diyalektik bir hareketle, tikel evrensel tarafından dolaylanır ki her birey kazançta, üretmede ve kendi hesabına zevklerinde bu yolda ötekilerin zevkleri için de kazanır ve üretir. Bu her bir bireyin bütüne içsel bağlantılı bağımlılığında içkin olan zorunluluk şimdi her bireye, içinde eğitimi ve yetenekleri dolayısıyla paylaşma imkanı bulduğu evrensel ve kalıcı kaynaklar biçiminde görünür; böylelikle o geçimini garanti eder tıpkı evrensel kaynakların çalışması aracılığıyla kazanacağı gelir tarafından büyütüleceği ve sürdürüleceğinde olduğu gibi (Hegel, 2003(a), s. 233, §199).

Ancak üretim zincirindeki ortak kapital, her bir özneye eşit biçimde dağıtılmaz, çünkü kişilerin malvarlıkları, yetenekleri ve eğitimlerine ilişkin sürecin tümü olumsuzluğa tabiidir. “Yeteneklerin, kaynakların ve hatta entelektüel ve ahlaki eğitimin eşitsizliği” (§200R) sivil toplumun kurumlarındaki insan tininin işlerinin kaçınılmaz bir sonucudur” (Knowles, 2004, s. 270).

Evrensel kaynakların paylaşım imkanı –yani tikel kaynakların beklentisinin- bununla birlikte, bir yandan birinin kendi özgün temel malvarlığı (yani kapital) ile öte yandan birinin diğeri üzerindeki yeteneği ile koşulludur; ikincisi sonradan kendisi birinci ile koşullanır, fakat aynı zamanda halihazırda kendilerinde [für sich] eşit olmayan fiziksel ve zihinsel doğal kabiliyetlerin gelişiminde farklılıklar doğuran çeşitli olumsal koşullar ile koşulludur. Bu tikellik sferinde, bu farklılıklar kendilerini her seviyede ve her doğrultuda ve diğeri olumsal ve keyfi koşullarla bağlantılarında gösterirler, zorunlulukla bireylerin yeteneklerinde ve kaynaklarındaki eşitsizlikle sonuçlanır (Hegel, 2003(a), s. 233, §200).

Doğadaki eşitsizlik belirlenimi, şimdi sivil toplum safhasında bilinçli ve üretilen bir eşitsizlik belirlenimine dönüşmüştür; çünkü tikellik insanlar arası eşitsizlik ögesini sivil toplumda, tinden türeterek eşitsizliği beceri, servet, entelektüel ve ahlâkî kültürün eşitsizliği düzeyine çıkarır. Böylelikle eşitsizlik ögesi, ihtiyaçlar sistemi içerisinde aşılamaz.

Tinin ideada içerilen nesnel tikellik hakkı sivil toplumdaki insan varlıklarının eşitsizliğini aşamaz [nicht aufhebt] –eşitsizlik ögesi olan doğa tarafından konulmuş bir eşitsizlik- fakat gerçekte tinin kendisinden türetir ve onu yeteneklerin, kaynakların ve hatta entelektüel ve ahlaki eğitimin eşitsizliğine yükseltir. Bu hakka eşitlik talebi ile karşı çıkmak, kendisinin yükümlülüğü ve soyutluğunu, gerçek ve rasyonel olanla karıştıran boş anlama yetisinin bir karakteristiğidir. Tikellik alanın evrensel olduğunu hayal eder, fakat evrensel ile yalnızca göreceli özdeşliğinde, doğal ve keyfi tikellik olmayı sürdürür ve dolayısıyla doğa durumunun kalıntılarıdır. Ek olarak insan ihtiyaçları sisteminde ve bu sistemin farklı öğelerin birleşmiş organik bütününe açıkça ifade eden bu hareketinde içkin olan bu akıldır (Hegel, 2003(a), s. 233-234, §200).⁶³

Eğitim, yetenek ve kabiliyetlere göre sağlanan olumsal ve soyut iş bölümlenmeleri, ortaya çıkan kaynak ve bu kaynakların dağılımındaki eşitsizlik alanı, sosyal zümreleri ortaya çıkarır.⁶⁴ Hegel, sosyal zümreleri tözsel [substantial], biçimsel

⁶³ Bu noktada çok tartışılan bir noktaya değinmek gereklidir. Hegel, eşitliğin *hiçbir zaman olmaması gerekliliğini* öne sürmez, modern eşitlik talep ve iddialarını gerçekleştiremeyecek bir tasarım olarak değerlendirir, ona göre bu talepleri öne sürenler ya da iddia edenler, sadece *sivil toplumu* belirleyen sosyo-ekonomik sisteme dair kendi cehaletlerini gösterirler. “...Maddi eşitlik için herhangi bir talebi, serbest pazar sisteminin nasıl çalıştığına ilişkin cehaletinin ifşası olarak hor gördüğü anlamına gelir” (Knowles, 2004, s. 270). Bu noktada, Hegel’in asıl karşı durduğu olgunun ortak mülkiyet yahut değer kamusal eşit dağılımı olmadığı vurgulanmalıdır. Hegel bir olması gereken yahut olmaması gereken tasarlamaz. İfade tam olarak şu olmalıdır: Sivil toplumun kendi dinamikleri içerisinde ‘eşitlik talebi’ boş ve soyut bir kurgudur. Ek olarak Hegel tespit eder ki; bu eşitlik talebi olarak öne sürülen özdeşlik zaten eşitsizlik varsayımına dayanır ve ancak eşitsizliğin olması yoluyla olanaklıdır. “Bu algı eşitlik bilincindeki öteki ile eşitsizlik tarafından ima edilen çelişkiyi içerir, ve birinin diğeri ile eşitliği güdüsüne yol açma ve tasarımılamasını doğrular, birinin kendi için aynı bilinmeyen keyfi elde etme ya da genel olarak ötekinin sahip olduğunu elde etme dürtüsünü sağlayan taklitçi güdü. Tekrar sayesinde hoşlanma öznel olarak evrensel bir şey olur, bir alışkanlık ve ihtiyaç. Bu, o zaman, eşitliğe öteki için belirli-varlık vermekten ve birinin kendisini öteki tarafından eşiti olarak kendisini sayılmış ve tanınmışlığının [anerkannt] farkında yapmasından daha az zorunlu değildir” (Hegel, 1995, s. 169, §95).

⁶⁴ Sosyal zümreler [Stände], sivil toplum safhasında liberal topluma ait özgün sosyo-ekonomik kategoriler olarak ortaya çıkar. İlk olarak zümreler, sivil toplumun bireysel üyelerinin hangi zümreye ait olacağı, eğitim, yetenek, özel mülk sahipleri olma bakımından, kast sisteminden ayrımı içinde olumsaldır. “Bireyleri tölrel ilgi, çalışma, doyum, *Bildung* ve yaşam tarzları bakımından, tikelleşmiş nesnellik olarak şu ya da bu katmanın içerisinde eylemekle birlikte; onların tam hangi katmana ilişkin

[reflective/formal] ve evrensel zümre olarak ayırır. İlki aile yaşamında temellenen ve toprağı işleten tözsel ya da dolaysız zümre [der substantielle Stand], ikinci olarak zanaatkârlar [the estate of craftsmanship], bireysel ihtiyaçlara cevap veren küçük-ölçekli üreticiler (ör. terziler) zümresine, kitle üretimine bağılı manüfaktürler zümresine (ör. iğne fabrikaları) [the estate of manufacturers] ve ticaret zümresine [the estate of commerce] (bankacılar ve benzeri) bölünen ticaretin ve sanayinin reflektif ya da biçimsel zümresi [der reflektierende oder formelle Stand]/ [der Stand des Gewerbes] ve üçüncü olarak toplumun evrensel ilgilerini kendi işi olarak alan ve maaşla gelirini sağılayan evrensel zümredir [der allgemeine Stand] (Knowles, 2004, s. 271).⁶⁵

Zümreler, öte yandan bireyi evrensele bağılayan bir safhada, tikel istencin belirli varlığı olarak ortaya çıkar, ki birey bu yolla tikel bir tanınma kazanır ve “böylesi bir dolayım olmaksızın, bireysel istencin istikrarlı ve tanınmış bir öz-özdeşlik formuna sahip olması olanaksızdır. ‘Gereksinimler dizgesi’nin oluşturduğu bu karşılıklı bağımlılık Hegel’e göre bu yolla bir özgürlük dizgesine dönüştürülebilecekti” (Kanat, 2017, s. 414). Sivil toplumun ihtiyaçlar sisteminin

olacakları sorunu bütünüyle öznel ve olumsaldır, yani – arkaik kast bağlamından ayrılmış şekilde – doğum, mülkiyet, ya da gelir gibi nesnel belirlenimlerle ön belirlenmiş değildir” (Kanat, 2017, s. 420). İkinci olarak, sosyal mesleki birlikler de olarak ele alınabilecek bu zümreler salt mesleki işlevlere indirgenemez çünkü bu zümrelerin belirleniminde öznenin öznel bir amaç olarak tanınmasının bir bütün olarak ortaya çıkışı içerilir. “Katman üyeliğı yalnızca belirli kılışal işlevlerin tümlenimiyle değil, ama üstelik (ve Hegel’in kuramı bakımından belirleyici sayılması gereken) törel ve zihinsel temeller ve bunlarla belirlenmiş ayrımlarla da zeminlendirilmiştir. Öyleyse, Hegelgil katmanlar salt işlevsel bir işbölümüne dayalı yapılar (yani, dar anlamıyla meslekler) gibi okunamaz. Katmanlar üretim sürecinde olduğu gibi törel bütünlük içerisinde de, kuşkusuz, kendilerine özgü ayrılmış ve tamamlayıcı işlevler görürler” (Kanat, 2017, s. 416). Son olarak da bu zümrelerin üyeleri kapital sahipliğı yahut sahipsizliğı üzerinden tanımlanmaz ve “Marx’ın onları tasvir ettiğı gibi, kapitalistlerin çalışanları ya da kapital sahipleri olarak üretim güçleri ile ilişkilerindeki kişilerin işlevleri gibi sınıflar değildir” (Knowles, 2004, s. 271).

⁶⁵ Hegel, modern zamanlarda tarımsal ekonominin [agricultural economy] de bir fabrika gibi reflektif tarzda işletildiğini vurgular. Böylelikle birinci zümre, ikinci zümre karakterini de alır ve kendi doğallık karakterine karşıt hale gelir. Bununla birlikte Hegel, toprağı işletmenin daima partiarkal yaşam biçimini ve bununla ilişkili tözsel karakterini sürdüreceğini ifade eder. Çünkü bu sınıfta, ikinci zümrede yalnızca hammadde olarak alınan doğa ürünleri temel oynar (Hegel, 2003(a), s. 236, §203 A:H). “İkinci zümre doğal ürünleri hammadde olarak alarak alır ve onlara biçim verir, buradaki iş, bireyin ihtiyaçları öznel ve geçiminin aracı emeğidir, kendi etkinliğıdir ama başkalarının emeğı ve çabası ile dolaylı ve koşulludur” (Hegel, 2003(a), s. 236, §204). Üçüncü zümre olan evrensel zümrede ise kişinin ihtiyaçlarının karşılanması toplumsal amaçlar için çalışması yoluyla koşulludur. Burada bireysel ihtiyaç, evrensel ilgiyi amacı olarak almasında ve emeğini onun için harcaması yoluyla karşılanır (Hegel, 2003(a), s. 237, §205). Knowles’un belirttiğı gibi devlet hizmetlilerini de içerecek olan bu son zümre “Sivil hizmetliler sınıfı olarak da adlandırılabilen bu sınıfın üyeleri Hegel’in kendisi gibi üniversite öğretmenlerini de içerir” (Knowles, 2004, s. 271).

üzerinde gelişen zümre safhalarındaki öznel istencin somut belirlenimi, ait olduğu birlikçe tanınması ve ona aitliği dolayısıyla gerçekleştirebilir ve kişi bu statüye mesleği, yetenek, eğitim, tercih ve becerileriyle ait olur. Bu tanınma dolayımıdır ki onu tekil ve somut bir birey, etik bir tözsel varlık yapar.

İnsan varlığının biri [etwas] olması gerekir dediğimizde, onun tikel bir sınıfa ait olması gerektiğini ifade ederiz; biri olmak tözsel bir varlık olmak anlamına gelir. Sınıfsız bir insan varlığı yalnızca özel bir kişidir ve fiili evrensellik kazanamaz. Öte yandan kendi tikelliğinde birey [der Einzelne] kendisini bir evrensel gibi görebilir ve eğer bir sınıfın üyesi olursa kendini alçaltacağını düşünebilir. Bu hatalı görüş [Vorstellung] kendisine zorunlu olan bir belirli-varlık [Dasein] kazanırsa, kendini çevrelediği ve sınırladığı görüşüdür (Hegel, 2003(a), s. 239, §207).

Üyelerin tikel olarak ait oldukları zümre onların bilincini şekillendirir. “Her bir katman kendi üyelerinde, ayırteci bir bilişsel ve tinsel zihniyet, bir ethos üretir” (Kanat, 2017, s. 415). Bir bütünün parçası olarak ve eş zamanlı olarak da ötekilerden ayrımı içerisinde bir özne olarak, bireyler tekil ve somut olarak belirlenebilir. “Demek ki birey zihinsel ve törel edimlerini, *hem* kendi tikel katmanının *hem* de bir bütün olarak *bürgerlich* toplumun belirlenimi altında gerçekleştirir” (Kanat, 2017, s. 415).

Hak ve özgürlüğün tanınması olgusunun, Hegel’in etik yaşam sisteminin dizgesinin oluşmasında temel motivasyonu olduğu hatırlandığında, ne soyut hakta ne de ahlak alanında soyut ve formel nitelikleri nedeniyle bu belirlenimin sağlanamadığı da hatırlatılmalıdır. Kişi ya da özne ancak belirli varlık kazanarak, ve bu belirli varlığın ötekiler aracılığıyla tanınması aracılığıyla bireysel olarak kendini gerçekleştirir.

Bireysellik genelde belirli-varlığa girerek fiiliyet kazanır ve dolayısıyla belirli tikelliği de; kendini ihtiyaçların tikel alanlarından birisine özellikle sınırlamalıdır. Bu sistem içerisindeki etik mizaç bundan dolayı birinin sınıfının onuru ve faziletidir ki her birey, etkinlikleri, yetenekleri, gayretleri ve kendini bu yeteneklerde desteklemesi yoluyla öz-belirlenim süreci tarafından kendisini sivil toplumun bu safhalarından birinin bir üyesi yapar; ve yalnızca evrensel ile bu dolayım aracılığıyla kendini eş zamanlı olarak kendi için sağlar ve kendinin gözünde [Vorstellung] ve ötekilerin gözünde tanınma kazanır (Hegel, 2003(a), s. 238, §207).

İhtiyaçlar sisteminde öznellik belirleyici ilke olduğundan hak da öznel haktır. Ancak öznellik ilkesinin gerçekleşmesi için koşul olan bu hakkın da tanınmasının tanınması, yani felsefi dizgede belirlenmesi gerekir ki öznellikten evrenselliğe bu dolayım aracılığıyla geçilecektir.

Sivil toplumda ve devlette rasyonel olarak zorunlu olana göre tanınma ve hak, aynı zamanda keyfî istencin dolayımı aracılığıyla olgusallaşmalıdır demek özgürlüğün evrensel tasarımı [Vorstellung] ile ilk olarak ne anlatılmak istendiğinin daha kesin tanımıdır [Bestimmung]. (Hegel, 2003(a), s. 238, §206).

Bu kendi içinde etik bütünlükler, zümreler ayrımında ortaya çıkan hem bireysel hem tikel ethoslar, kendi aralarında da bir eşitlik ve bir eşitsizlik ilişkisi dolayımını da üretir. Öznel istenç bu safhada, bir etik tözsel varlık olarak belirlendiğinde, bu sınırların ve ayrımların da belirlenmesine doğru gelişir. Hem bireylerin bireyselleşmesindeki bu etik unsurların olumsuzluğu hem de amaçların halen tikel istençlerin doyumu olarak ele alınması, sosyal zümrelerin gelir ve varlık güvencelerini de kendi kapsamına alan bir adalet yönetim sisteminin varlığını gerektirir.

Diğer yandan, hak, tikellik sistemi dolayısıyla tikel ilgilerin korunması için dışsal zorunluluk haline gelir. Kaynağı kavram olmasına rağmen, hak yalnızca ihtiyaçlar ile ilişkisinde yararlı olduğu için varlık [Existenz] bulur. Düşünce anlamında hakkı kavramak için, biri nasıl düşüneceği yolunda eğitilmelidir, ve yalnızca duyuşal alanda sınırlı kalmamalıdır, nesnelere evrensellik biçimi vermeli ve benzer olarak kendi istencini evrensel [ilke] ile uyumlu biçimde düzenlemelidir. İnsanlar, kendileri için çok sayıda ihtiyaç icat ettikten sonra ve bu ihtiyaçların kazanımını bunların doyumu ile dolaşıma soktukten sonradır ki ancak yasalar yapmak mümkündür (Hegel, 2003(a), s. 240, §209).

Hegel, öznel özbilinçte soyut mülkiyet hakkının varsayılan zeminini tikel istenç olarak zümrede tanınmış edimsel belirli varlığı olduğunu gösterir. Bu hakkın güvencesi için gerekli edimsel zemini konumlandığı adalet yönetimi, takip eden bölümde ele alındı.

3.2.2 Adalet Yönetimi

Mülkiyet, geçim aracı olarak ele alındığında, tüm bireyleri kapsar. Ancak mülkiyet ‘sahip olunan mülklerin güvencesi’ne indirildiğinde ve dışsal mülkiyet hakkına sınırlandırıldığında, belirlenen adalet yönetimi de sadece bu tikel ihtiyaç üzerine kurulur. Sivil toplum aşamasındaki adalet uygulamaları, tikel bir amacı, mülkiyeti güvence altına alma amacını içerir.

Bu ihtiyaçlar sisteminin ilkesi, bilgi ve istemin kişisel tikelliğinin ilkesi, kendi içinde, kendinde ve kendi için varlık olan, yani özgürlüğün evrensellliğini barındırır ancak yalnızca soyut biçimde ve bundan ötürü mülkiyet hakkı olarak. Burada bununla birlikte bu hak sadece kendinde [in itself] değil, adalet yönetimi [administration of justice] aracılığıyla mülkiyetin korunması olarak geçerli fiiliyatında var olur (Hegel, 2003(a), s. 239, §208).

Adalet yönetimi [Gerechtigkiet Rechtspflege], öznel ihtiyaçlardan temel alan bir zeminde olduğundan, henüz tam olarak tikel istencin nesnelliğidir, evrensel

istencin değil. Bu nedenle politik anayasanın ve yasamanın kendisi değil, var olan yasadan soyutlanmış bir yolda ele alınan yürütölme araçları söz konusudur. Hegel'in buradaki başlangıç noktası, Kant'ın yargı örgütünü adaletin en yüksek mercii olarak belirlemesidir; "bir yargı örgütünün kendisi bir ülkenin adaleti olarak anılır ve böyle bir şeyin olup olmadığı, haklarla ilgili tüm düzenlemeler konusunda sorgulanacak en önemli sorudur (Kant, 2022, s. 161). Hegel ise en yüksek mercii olarak belirtilen adalet yönetiminin zemininin hâlihazırda tüm içeriklerinde yasamayı varsaydığını belirtir.

Adalet yönetimi yasaların yüksek otorite yoluyla bildirildiği yasamayı kapsamaz; yasaların zaten orada olduğu varsayılır. Yasal ve hukuki organların bir kişide birleşemeyeceği olgusu, eğer böyle olsaydı hukuki otoritenin kendisi yargılanan durum için yasayı yapacağı yönündeki değerlendirmeden açıktır ve o durumda bir varsayım olmazdı (Hegel, 1995, s. 190, §109).

Genel olarak Hegel'in ele aldığı sivil toplumda beliren adalet yönetimi, Kant'ın sivil hukuk kapsamında ele aldığı pozitif hukuktur. Hegel, pozitif hukuk yasasının genel ilkeler olarak evrensel ölçütleri içermesi gerektiğinin bilincindedir. Kişilik, mülkiyet, sözleşme, haksızlık, ceza, sözleşme olarak evlilik gibi kavramlar varlıklarını mevcut yasa ile güvence altına aldıkları için, soyut hak kapsamında soyut özdeşlik belirlenimine indirgenen edimsel pozitif hukukun bilincidir. "Hakkın kendinde ne olduğu nesnel belirli varlığına yerleştirildiğinde – yani bilinç için düşünce tarafından belirlendiğinde ve hak ve geçerli olan olarak bilindiğinde- yasa olur, ve bu belirlenim dolayısıyla, hak genel olarak pozitif hukuk olur" (Hegel, 2003(a), s. 241, §211).

Pozitif hukukun belirli varlığı yasa olarak belirlendiğinde, hakkın edimselliği için gerekli üç belirlenimi de şimdi yasanın üstlenmesi gerekmektedir. Bunlardan ilki yasanın bilinmesidir ki aslında yasanın bilinmesi, onun bilinme ve tanınma koşullarının tamamlanışı ile koşullanması dolayısıyla, ikinci olarak yasanın bağlayıcı gücünün pozitif biçiminin, son olarak da pozitif uygulanma biçimlerinin ortaya konulmasını gerektirir. Hakkın evrensel olarak yasa olarak bilinmesi, rasyonel özgür istencin edimselliği olan devlet safhasında görünecektir ancak burada adalet yönetiminde beliren hakkın bilinirliği, tikel hakkın, tikel istencin gerçekleşmesi ve tikel adalet yönetiminin nesnel içeriklerinin bilinirliğini ifade eder. "Hakkın nesnel edimselliği kısmen bilinç için var olmasından ve bir yolda biliniyor olmasından, kısmen geçerliliğe sahip ve bundan dolayı evrensel olarak geçerli olarak biliniyor olmasıyla fiili olma gücüne sahipliğinden oluşur" (Hegel, 2003(a), s. 240, §210).

Tikel istencin ilksel heves ve keyfiyet belirlenimlerini aşan bir üst aşama mahkemelerdir. Kendini bir evrensel güç olarak ileri süren tikel istençlerin haklarının teslimi mahkemeler aracılığıyla gerçekleşir. Mahkeme bu anlamda bir toplumsal otoritenin [Macht] simgesidir.

Hak yasa biçiminde belirli varlık [Dasein] kazandığı zaman, kendi için varlıktır, hak bakımından tikel heveslere ve görüşlere karşı olarak kendine yeterli kendini bir evrensel olarak öne sürer. Tikel durumda hakkın bu idrak ve nesnelleşmesi, tikel ilginin öznel duygusu [Empfindung] olmaksızın, toplumsal otoritenin [Macht] yani yasa mahkemesinin sorumluluğundadır (Hegel, 2003(a), s. 251-252, §219).

Hak, mahkemelerde kanıtlanabilir, gösterilebilir bir belirlenim kazanır. Gösterilebilir ve kanıtlanabilir bir hak iddiası ya da bir suç iddiası, mahkeme önünde kanıtların ve yasal argümanların [Rechtsgründe] bilinmesi ve öne sürülmesi zeminine dayanır ki geneli itibarıyla bu argümanlar ve neyin kanıtlanabilir olduğuna dair koşullar teorik hukuk biliminin [Rechtswissenschaft] bir kısmını oluştururlar.

Mahkemede, hak kanıtlanabilir olma belirlenimi alır. Hukuki süreç, tarafları kendi kanıtlarını ve yasal argümanlarını temellendirme ve ilgili olayda yargıyı ve kendilerini bilgilendiren bir pozisyona sokar. Bu adımlar kendilerinde haklardır; bundan dolayı rotaları yasa tarafından belirlenmiş olmalıdır ve teorik hukuk biliminin [Rechtswissenschaft] özsel bir kısmını biçimlendirirler (Hegel, 2003(a), s. 253, §222).

Mahkemeye sunulan kanıtlar bireyin hak iddialarının temelinde bulunmalıdır. Bu onun konulmuş bir hak olduğunu ve kişinin o hakkı bildiğini gösterir. Kanıtların geçerliliği iddiası gösterilebilir olmaları şartıyla mahkeme önüne çıkarılabilir.

Birinin bir hakka sahip olduğunu bilmek ve sonra onun kanıtlanmazlığı gerekçesiyle reddedilmesi can sıkıcı olabilir. Fakat sahip olduğum hak, aynı zamanda konulmuş bir hak olmalıdır; onu tarif edebilmeli ve kanıtlayabilmeliyim, ve kendinde bir hak aynı zamanda ortaya koyulana kadar toplum tarafından tanınmaz (Hegel, 2003(a), s. 253, §222 A:H).

Öte yandan teorik hukuk biliminin belirlediği koşullar, bir bütün olarak bireylerin yaşam deneyimlerindeki tüm koşulları kapsayamaz. Hak iddiası, bir yargıç önünde teorik hukukun biçimsel belirlenimleri altında belirlenen kanıtlanabilir tüm koşulların dışında bir belirlenim de taşıyor olabilir. Bir iddia, dolayısıyla sadece mahkemenin tikelliği altında bir hak belirlenimi kazanamaz. Mahkeme, kısmen teorik hukuk biliminin sınırları kısmen de yargıcın bir kişi olarak tekilliği ile olumsuzdur.

Burada bir ayrım ortaya çıkar. Teorik hukuk, bireysel eylemlere dair bütün hükümleri içermediği için –ki hiçbir şekilde içeremez- yargıca bir olumsal kararlar alanı kalır.⁶⁶

Kendinde hak kendini *mahkemeye* ve bireyselleşmiş hakka *kanıtlanmış* olarak göstermek zorundadır. Burada kendinde-hak ile kanıtlanabilir hak arasında bir ayrım çizilebilir. Mahkeme böyle bir hakka ilişkin karar verir ve eyler, hakkın varoluşunu olumsuzluğundan mahrum eder ve tikel olarak onun varoluşunu, intikam biçimi aldığı anda cezaya dönüştürür (Hegel, 2010, s. 234, §531).

Hegel burada soyut hakta intikam olarak beliren soyut biçimsel adaletin edimsel zemininin yargıdaki öznellik ilkesi olduğunu belirler. Bu ilkenin zemini, yargıca olumsuzluk alanı bırakan hakkın tam belirlenmemişliği ve hakkın ‘kanıtlanabilirlik’ biçimine indirgenmesinin bir sonucudur. Her ne kadar yargı kamusal bir şekilde *bilinir* kılınan yasalara tâbii olsa da sadece yazılı olarak bilinebilirlik ve ifade edilmişlik henüz kamu tarafından içselleştirildiği anlamına gelen bir meşruiyet taşımaz. Böylelikle yargı, ‘otoriter tikel istencin/bağımsız sivil kişilik olarak vatandaşın’ dışında kalan kamuya itaati buyuran dışsal zorlama ilkesine bağlıdır.

Kant’ın “hukuka uygun bir durum yaratabilmek için, kamuya yönelik olarak ilan edilmeleri gereken yasaların bütünü kamu hukukudur” ifadesine eleştirel bir yönde Hegel, hakka ilişkin meşruiyet zemininin sadece kanıtlanabilirliğe ve sadece yasaların yazılı olmasına indirgenmesinin öznellik ilkesinin evrensellik ilkesine karşıt bir çıkarımı ve böylelikle kamuya dışsal belirlenimini vurgular (Kant, 2022, s. 165). Buradaki yargı kararına bırakılan ve yargının da dinamikleri bu safhada öznellik ilkesi olduğundan, bireyi, yasayı değil yasanın meşruiyet zeminini bilme hakkından mahrum bırakan keyfiyet alanını yaratır. “Yasaların pozitif biçimi, yasalar olarak *bilinen* ve

⁶⁶ Yasa, daima değişken içeriklere bağlıdır. Hegel’e göre tamamlanmış ve değişmez bir yasalar bütünü istemek, sonlu nesnenin doğasının yanlış anlaşılmasının bir sonucu olarak boş anlama yetisinin bir beklentisidir. Hegel bu beklentiye karşı ‘iyinin en büyük düşmanı, daha iyi olandır’ [The greatest enemy of the good is the better] [Le plus grand ennemi du bien c’est le mieux] ifadesini anar, boş anlama yetisinin ve refleksiyonun tamamlanmış bir yasa beklentisine karşı gerçek sağduyunun ürünü olan bu ifadenin sağlam bir insan aklının ürünü olduğunu belirtir (Hegel, 2003(a), s. 248, §216). Sadece yasa değil, tamamlanmış herhangi bir bilim beklentisi, Hegel için gerçekçilikten uzak bir soyutlamadır. “Tamamlanmışlık verili bir alana ait tüm bireysel öğelerin kapsayıcı bir yığındır, ve bu anlamda hiçbir bilgi [*Kenntnis*] sahası ya da bilimi tamamlanmış olamaz. Şimdi, eğer denilirse ki felsefe ya da diğer herhangi bir bilim tamamlanmamıştır, diğer kalan parçaların eklenmesini beklemesi gerektiği, çünkü belki de daha iyisinin gelmekte olduğu sonucuna varmak kolaydır. Fakat bu yol, ilerlemenin yapıldığı yol değildir, ne kapalı bir branş olarak görünmesi olgusuna karşın, yeni belirlenimlerin doğmaya devam ettiği geometride, ne de her zaman için daha ileri bir özelleştirmeye yetkin olan felsefede, evrensel bir idea ile ilişkili olsa dahi” (Hegel, 2003(a), s. 248, §216, A:H,G).

ifade edilen, onlara itaat etme yolundaki dışsal zorlama durumudur, otoriter hakkın yasaları olmakla, onlar yalnızca aynı zamanda kendinde dışsal olan soyut istençle ilgilidirler, ahlaki ya da etik istençle değil” (Hegel, 2010, s. 233, §530).

Hegel, mahkemedeki nesnel yanın, yargıcın yasanın ötesine geçmesinin, mahkemelerin kamuya açık olması yoluyla önüne geçilmesi olduğunu vurgular. Buna ek olarak Hegel için mahkemelerin kamuya açıklığı, kamunun hak ve özgürlük özbilincinin formasyonu açısından büyük önem taşımaktadır. Hegel, bu noktada jürili mahkeme sisteminin hem kamunun yasaları bilme ve idari sürece katılma hakkına dayanan bireysel özgürlüğü nesnelleştirdiğini ifade eder. Ancak dışsal anlamda ele alınan kavramıyla pozitif hukuk, yargı idaresi ya da teorik hukuk, mülk sahibi sınıfın tekelinde konumlandırılır ve pozitif hukukun yürütülme süreçlerinin dışında bırakılan halkın sadece kendi haklarına değil, bir o kadar da hakkın kendisine yabancı kalmaları sağlanır. Yine Hegel vurgular ki halkın bu katılımının, bir bilgi ya da kültürlenme süreci olmaksızın sadece mahkemeye ‘ayak basma’ hakkına indirgenmesi ile yine de tüm hak halka dışsal kalır; “Fiziksel olarak mahkemede yer alma hakkına, oraya ayak basma (in iudicio stare) sahip olsalar da eğer onlar tinsel olarak ve kendi bilgileriyle [Wissen] orada değillerse, ve kabul ettikleri hak onlar için dışsal bir kader olarak kalır” (Hegel, 2003(a), s. 258-259, §228). Hukuki sürecin tikel bir sınıfın yapılanması içerisinde ele alınması ile halkın, otoriter sınıfın adeta vasileri ve hatta köleleri haline gelmesi sonucu ortaya çıkar.

Bu noktada ek olarak, Hegel’in mahkemelerde soyutlamaya olanak taşıyan öznel yan ile nesnel yan ayrımı yapmasındaki gerekçe belirtilmelidir. Bu nedenle mahkeme kavramını takip ederek, Kant’ın aklın sivil kullanımı kavramını, negatif eleştiri kavramıyla sınırladığını hatırlatmak gereklidir. Kant’a göre cumhuriyet idesinde her bir uyruğa yalnızca şikâyet ve tartışma hakkı tanıyan aklın sivil kullanımı aklın öz-disiplininin bireyler tarafından içselleştirilmesine olanak tanır. Kant, aklın öz-disiplinini, ‘eleştirel aklın disiplinini tanıma ve yaygınlaştırma olanağı’ olarak konumlandırır. Gelmez, Kant’ın aklın gerçek anlamda bir polemik kullanımının olmadığını bu durumun yalnızca aklın öz-disiplini olmaması gerekçesiyle ortaya çıktığını ileri sürmesini hatırlatır. Gelmez’in özetlediği gibi Kant’a göre biz, aklın negatif polemik kullanımında;

muhabatımızı, akıl yürütmesinin başarısızlıklarını ortaya koymakla ve onun akıl yürütmesinin aklın imkanını, özgürlüğünü ve otonomisini nasıl ortadan kaldırdığını göstermekle yetinmek durumundayız. Biz bunu yaparken aynı zamanda ötekinin akıl yürütmesinin kendi kendini eleştirmesini, onun eleştirel aklı keşfetmesine yardımcı oluruz. Dolayısıyla tartışmadaki muhabatımıza güce dayanarak değil, öz-eleştiri yapmasını sağlayarak öz-disipline teşvik ederiz (Gelmez, 2018, s. 106).

Dolayısıyla, Kant'ın aklın sivil kullanımının negatif rolü tartışmayı gerçekleştiren tarafların tümünü aynı öz disipline ve aynı otonomi kavramına ikna etmek olduğundan, gerçek anlamda bir öteki istencin tanınması söz konusu değildir. Bu olgu, Kant'ın 'saf aklın mahkemesi' kavramı ile uyumludur. Gelmez, dönem hukukçularında yaygın bir yönde, gizli yapılan mahkemelerin adil bir yargılama olup olmadığına ilişkin bir şüphe doğuracağından dolayı mahkemelerin kamuya açıklığı olgusunu savunduklarını vurgulayarak⁶⁷, Kant'ın aklın öz-disiplini kavramı ile mahkeme kavramını, yargıcın ve yargılananın bir ve aynı akıl sahibi varlık olduğu saf aklın mahkemesi kavramına evirdiğini imler (Gelmez, 2018, s. 107).

Kant'ın saf aklın mahkemesi kavramı ile kamusal aklın kullanımı arasındaki bağıntıyı inceleyen Delice, Kant'ın tüm eleştirel sistemindeki pratik ereğinin, 'saf aklın eleştiri mahkemesi' ile 'anlama yetisini rehber edinme' ifadelerinin bağıntısı içerisinde düşünülebilecek olan 'aklın kamusal kullanımı' talebi olarak belirlenebileceğini ifade eder. "Kant'ın Aydınlanma tanımında, kişinin kendi 'anlama yetisi'ni (ya da eleştiri bilincini) rehber edinmesi vurgusu Critique'deki 'saf aklın eleştiri mahkemesi' ... ile doğrudan bağlantılıdır" (Delice, 2024, s. 194).⁶⁸ Bu vurgular ışığında, Hegel'in öznel yan ile vurguladığı noktanın, mahkemelerin kamuya

⁶⁷ Gelmez, bu olguya ilişkin araştırma için bir kaynak bırakır; bkz. (Blensenkemper, 1987).

⁶⁸ 1780-1785 yılları arasında Berlin Aylık Dergisi'nde [Berlinische Monatsschrift] yer alan entelektüel tartışmalardaki 'Aydınlanma'nın amaçları ve mahiyetinin belirlenmesi' kapsamında yürütülen tartışmaları izleyen Delice, bu yazısında, Kant'ın 1784 tarihli, Aydınlanma Nedir metnindeki aydınlanmanın sloganı olarak konumlandığı ifadenin tam olarak 'Kendi anlama yetisini kullanmak için cesaret göster!' olduğunu vurgular (Delice, 2024, s. 200). Delice'nin yararlandığı Mary Gregor tarafından İngilizce çevirisinde ifade şu şekilde yer alır; "Sapere aude! Have courage to make use of your own understanding! is thus the motto of enlightenment" (Kant, 1999(b), s. 17). Ernst Cassirer'in hazırladığı Almanca basımda ifade şu şekilde yer alır; "Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung" (Kant, 1999(c), s. 20). Genellikle Türkçe kaynaklarda "aklını kullanma cesaretini göster" olarak çevrilen bu ifadenin orijinal halinin Delice tarafından altının çizilmesi Kant'ın anlama yetisi [Verstand] ve akıl [Vernunft] arasında koyduğu ayrıma dikkat edildiğinde büyük önem taşımaktadır (Kant, 1983, s. 213-214). Kant dizgesinde anlama yetisi bilmenin imkânını ortaya koyan teorik aklın, yasa koyucu olma imkânını ortaya koyan özgür istenç ise pratik aklın alanını oluşturur. Yasa koyuculuğun ise yine ahlak metafiziğinde tüm öznelerin sahip olduğu ahlaki özgürlük ile hak metafiziğinde yasa koyucuların sahip olduğu sivil bağımsızlık arasındaki ayrımla düşünülmesi gereklidir.

açıklığının ötekinin bilme ve eleştirme hakkını amaçlayan ve içeren nesnel yanından, Kant'ın tüm uyrukların hakkı olarak belirlediği ve kamusal aklın kullanımını ifade eden ve aklın öz-disiplinine hizmet etmeye yarayan negatif eleştiri hakkına sınırlanması olduğu belirtilebilir.⁶⁹

Hegel sivil toplum bilincini kuran unsurun mülkiyet ve kişilik haklarını düzenleyen pozitif hukuk sistemi olduğunu ileri sürerken, özelliğin genel geçim ve refahını güvence altına alma hakkı olarak değil, sadece mülkiyet hakkına indirgenmiş bir içeriği olduğunu vurgular. Hukuk mahkemesindeki pozitif içerik, böylelikle yalnızca tikellik hakkı olarak mülkiyet hakkı ve kişilik ihlallerini hükümsüz kılar. Ancak bu haklar, toplumsal yaşamsal bütünü sadece bir kısmını oluştururlar.

Yargı idaresi yoluyla, mülkiyet ve kişilik ihlalleri hükümsüz kınır. Fakat tikellikte nesnel olarak var olan hak demek, ortadan kaldırılabilecek [aufgehoben] şu ya da bu amaçla çatışan olumsuzluklar demek değildir ve kişilerin ve mülkiyetin rahatsız edilmemiş güvenliği garanti edimelidir, fakat aynı zamanda bireylerin geçimi ve refahı da güvence altına alınmalıdır –yani, tikel refaha gereğince nesnelleşmiş ve bir hak gibi davranılmalıdır (Hegel, 2003(a), s. 260, §230).

Özellik ilkesi halen burada başat roldedir. Zümreler yoluyla ayrılmış tikel ethosların karşılıklı öznel istençlerindeki ve özellikle mülkiyet ilişkilerindeki uzlaşmazlıkları konu edinen pozitif hukuktur. “Mülkiyetin ve buna ilişkin özel eylemlerin yasallığı evrensel garantisini formaliteler aracılığıyla kazanır, bu yasallığın konulmuş, tanınmış ve bundan dolayı geçerli olması belirlenimi ile” (Hegel, 2010, s. 233, §530). Öznel istencin gerçekleşmesi burada sadece bir olanaktır ki mülkiyet hakkı bir üst nesnel belirlenim olan mahkemede tanınsa da son tahlilde yargıcın insafına bırakılan bir olumsal alan kalır. Yasa mahkemelerindeki olumsuzlukla birlikte, sivil toplum, içsel ve dışsal olanın ayırımına bölünür. “İdeanın kendini tikellikte kaybettiği sivil toplum, yargı idaresinde içsel ve dışsal olanın ayırımına bölünmüştür, kavramına, evrenselin kendinde öznel tikellik (bu tikellik bireysel durumun tikelliği olmasına ve

⁶⁹ Delice, Kant'ın *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din* metninin ikinci bölümünün Friedrich William tarafından sansüre ve kınamaya uğramasına verdiği savunmayı hatırlatır: “Kant kitabın zaten ‘halk için hiç de uygun olmadığını’, ‘sadece fakülte akademisyenleri arasındaki bir tartışma olduğunu, halkın bunu dikkate almayacağını’ ekler” (Delice, 2024, s. 216). Kant dizgesi içerisinde kamusal aklın kullanımının da yasa koyucu olma hakkına sahip olan bir tür mülk sahibi/statü sahibi sivil kişiliklere tanınan bir hak olarak konumlandığı belirtilebilir.

evrensel soyut hakkın evrenseli olmasına rağmen) ile olduğu birliğine geri döner” (Hegel, 2003(a), s. 259, §229).

Sivil toplum alanında amaçlar halen tikel istençler olarak belirttiği için, evrensellik halen sadece bir yükümlülüktür ve dıştan ve zorlama ile gelen bir belirlenim taşır. Bu nedenle mahkemeler aracılığıyla iddia edilen öznel hakların gerçekleşmesi ya da gerçekleşmemesi olumsaldır, hak halen bir olanaktır. Hakkın bilinmesi ve tanınması olumsal belirlenimlere açık olan mahkeme sisteminde tamamlanamaz.

Adalet yönetimi kendiliğinden eylemlerin ve ilgilerin yalnızca tikelliğe ait kısmını dışarıda bırakır ve yalnızca suçun doğuşunu değil, refahın gözetimini de olumsallığa terk eder. Sivil toplumda amaç ihtiyacın giderilmesi ve onun doyumdur insanın böyle bir doyumunun olgusu, sabit, evrensel bir yolda olduğundan, yani amaç bu doyum güvence altına alınmasıdır. Fakat toplumun içerdiği zorunluluk mekanizmi, yolların büyük değişkenliğinde, bu doyumun olumsallığıdır (Hegel, 2010, s. 235, §533).

Soyut hakta ele alınan soyut suçun ve cezanın zemini adalet yönetimidir. Soyut hakta konulduğu biçimiyle, suçun ortaya çıkması yalnızca öznel istencin zararını ifade edemez. Sivil toplumda suç, öznel istencin ya da ide olarak koyulmuş soyut hakkın olumsuzlaması değil, kendinde ve kendi için hakkın olumsuzlamasıdır. Böylelikle ceza, aynı zamanda belirli nesnel koşullar altında belirli yasalar aracılığıyla yasayı ve yürütme yollarını bilme ve sorgulama hakkına sahip bireyin özgürlüğünün (onurlandırılması) tanınmasıdır.

Adalet yönetiminde yanlış yapanın ilişkisi yalnızca zarar görmüş tarafla ilişkili değildir fakat kendinde zarar görmüş hakla ilişkilidir, intikam durumunda [mecbur tutulmuş tazminat] suçlular üzerinde onların hakkı olarak etki bırakmaz fakat ötekilerin hakkı olarak, zarar görmüş tarafların hakkı olarak etki bırakır. Yasa biçimde hak suçlular üzerinde öznellikten kurtulmuş, heybetli, evrensel bir şey olarak etki bırakır. İnsan varlıkları bu ceza adaleti tarafından onurlandırılır, çünkü o, öz biçiminde onlarla ilişkili olan onların istencidir (Hegel, 1995, s. 195-196, §112).

İhtiyaçlar sistemi ve adalet yönetimi ile devlet arasındaki evrensel örgütlenme arasındaki dolayım, polis ve korporasyonlar aracılığıyla gerçekleşir. Takip eden bölümde polis ve korporasyonların belirlenimi ele alındı.

3.2.3 Polis ve Korporasyonlar

İhtiyaçlar sisteminde baştan sona öznellik ilkesi geçerli olsa da mülk sahibi kişiler kadar diğer öznelerin de ihtiyaçlarının doyumu talebini içerir. Ancak bu doyum, bu safhada, tamamen olumsallığa terk edilmiştir. Hegel vurgular ki “ihtiyaçlar

sisteminde, her bir bireyin [jedes Einzelnen] geçimi ve refahı, nesnelleşmesi, bireyin keyfi istenci ve tikel doğası ile ve de ihtiyaçların nesnel sistemi ile koşullu bir olanaktır [possibility]” (Hegel, 2003(a), s. 259, §230). Sivil toplumda bir üst birlik olarak hakkın gözetilmesini devralan biçimler, polis ve korporasyonlardır. Polis [Polizei]⁷⁰ ve korporasyonlar ihtiyaçlar sisteminin ve onunla dolaylanan ekonomi politiğin ve adalet yönetiminin kaçınılmazcasına yarattığı olumsuzlukları ve eşitsizlikleri bir üst toplumsal tanınma önüne çıkarır.

Sivil toplumda, evrensellik yalnızca bir yükümlülüktür. İhtiyaçlar söz konusu olduğu sürece, olduğu halinde hak, yalnızca sabit durumdur. Fakat sadece sınırlı bir alan olan bu hak, yalnızca sahip olduğumun korunması ile ilgilidir; refah olduğu halindeki hakka dışsal bir şeydir. Bununla beraber, refah, ihtiyaçlar sisteminde ötsel bir belirlenimdir. İlk bakışta yalnızca hak olan evrensel, tikelliğin tüm alanına yayılmak zorundadır. Adalet sivil toplumda majör faktördür iyi yasalar devleti zenginleştirir ve özgür mülkiyet onun başarısının temel koşuludur. Fakat ben tamamen tikelliğe içerildiğimden, bu bağlamda, benim tikel refahımın teşvik edilmesi gerektiğini talep etme hakkına sahibimdir. Benim refahım, benim tikelliğim gözetilmelidir ve bu polisin ve korporasyonun görevidir (Hegel, 2003(a), s. 259, §229).

Sivil toplumda evrensellik, halen dışsal bir yükümlülük konumundadır, bu dışsallığın edimselleşmesi polis aracılığıyla gerçekleşir. Polis, kamusal gözetimden sorumlu bir otorite olarak görünür. Öte yandan evrensel refah, devlet alanından önce içsellik ve içkin ilke olarak edimselleşemez, bu nedenle polis uygulamaları keyfiyete ve olumsuzluğa tabii kalır. Ancak yine de polis, korporasyonun evrenselliği içkin bir ilke yapması ve böylelikle devlete geçiş için dolayım sağlar. Hegel bunu etik ögenin sivil topluma geri dönüşü olarak konumlandırır.

⁷⁰ On dokuzuncu yüzyıldan itibaren bugüne yansıyan gündelik kullanımda polis, sadece kanuni yaptırım uygulayan güvenlik polisi gibi çok daha dar anlamda alınır oysa Hegel polisi, bireylerin kamusal refahını gözetken bir görüş açısı ile sivil toplum etkinliklerini destekleyen ve düzenleyen tüm işlevlerini içeren bir anlamda ele alır. Hegel, polisi halk gücü, kamusal otorite [öffentliche Macht] ile eşitler. Böylelikle, polisin görevleri yalnızca yasa yaptırımlarını değil, aynı zamanda ihtiyaç mallarının fiyatlarının sabitlenmesi, ürünlerin kalitesinin kontrolü, düşkünler evi ve hastane malzemeleri, sokak-ışıklandırmaları vs. da kapsar (Inwood, 1992, s. 55). Wood, Hegel’in döneminde polis devleti [Polizeistaat] teriminin anlamının bugün ‘refah devleti’ terimi ile anılan anlama daha yakın olduğunun altını çizerek. “Birçok yerde, Hegel, özel özgürlüğün modern ilkesinden türeyen modern kurumlar ve antik Yunan arasındaki farklılıklarla birlikte *Polizei* kelimesinin Yunanca *politeia*’dan (‘kurum’) türeyişini vurgular” (Wood, 2003, s. 450).

Polis ilk bakışta, sivil toplumun tikelliğinde saklanan evrenselin edimselleşmesi ve saklanmasını yerine getirir, ve ... bunu dayanaklarını [Bestehen] bu evrenselde bulan tikel amaç ve ilgi yığınlarının güvenliği ve korunması için dışsal düzen ve örgüt olarak yapar: aynı zamanda, daha yüksek bir yönlendirici otorite olarak, bunu söz konusu toplumun ötesine uzanan ilgiler için de sağlar... İdea ile uyumlu olarak tikellik kendisini, istencinin ve eyleminin ilgilerinde, amacında ve nesnesinde [Gegenstand] içkin olan evrenseli, sivil topluma etik dönüş yoluyla içkin bir ilke olan evrensel yapar; korporasyon belirlenimini bu oluşturur (Hegel, 2003(a), s. 270, §249).

Sivil topluma etik geri dönüş, evrensel ilginin içselleştirilmesi anlamında alınmamalıdır. Çünkü Hegel korporasyonu, ticaret ve sanayi sınıfının karakteristiği olarak belirler. Evrensel zümre olan devlet görevlileri ise devlet kapsamında ele alınır. Böylelikle halen içinde atomist ilkeyi barındıran korporasyonlardaki rasyonel unsur, komünal ilginin henüz temsili olarak konumlandırıldığı bu tikellik alanının ötesine geçen bir edimsel varlığı -devletin-gereksinimini olgusallaştırmış olmasıdır.

Gerçek sivil bir varlığa [Existenz] sahip olabilmek için (burjuva aracılığıyla), herkes özgün bir sınıfa ait olmalıdır. Bununla birlikte, birinin bunu yapabilmesi için uygun yeteneğe ve araçlara sahip olup olmadığı ilk olarak incelenmelidir. Bu sınıflar başlangıç olarak yalnızca ihtiyaç ile ilgili olan bu sınıflar, kurulmuş korporasyonlar olmalıdırlar. Korporasyonlardaki rasyonel unsur, komünal ilgi tarafından temsil edilen evrenselin belirli bir biçimde edimsel varlık olması gerekliliğidir. Atomist ilke –her bireyin yalnızca kendisi için kendini korur ve komünal [amaç] için zahmet etmez, bunu tek tek ve herkesin kesin bir sınıfa katılıp katılmamasını tercih meselesi olarak bırakmak, neticede kimin emeği bu lütfu bulmayı başaramazsa başka bir çalışma alanına kayacağından politik görüş açısından bir kişinin uygunluğunu incelememek- böyle bir ilke bireyi olumsuzluğa terkeder (Hegel, 1995, s. 218, §121).

Hegel bu noktada soyut haktaki sözleşme idesinin konumlanışında olduğu gibi korporasyonlarda ortaya çıkan temsili olarak rasyonel unsorda, tanınma bilincinin varsayıldığını vurgular. “Özgür olan kendi bilgisine diğer özbilinçte sahip olmalıdır; varlığın daha yüksek modu budur, temsili seviyede varlıktır. Yalnızca bir diğerinin istencinde bir birey diğerinin istenci tarafından tanınmış olması aracılığıyla bu belirli varlığa sahiptir” (Hegel, 1995, s. 223, §124).

Hegel, böylelikle devletin geçimini sürdürebilmesi ve refahını artırması için tikel refahın artırılması gerektiği yönündeki liberal çıkarımı, devlet ya da politik bütünün özünün sadece ortak istencin değil, kavramına uygun bir yolda kamusal ilginin gözetilmesi olduğu için, devletin refahı için korporasyonların çözümleri gerektiği yönündeki çıkarımla fesheder.

Devletin geçimini sürdürebilmesi için, korporasyonların güç ve prestijlerinden yoksun bırakılmaları zorunludur ki çöküşe geçebilsinler. Korporasyonlar ortak bir ilgiyi sağlamakta yararlıdırlar ve ortaklıkta eyleme ihtiyacı durmaksızın tekrarlayan bir niteliktir. Fakat herkes özsel olarak bir topluluğa ait olmakla gurur duyabilmelidir, ve gurur bir bireysel olmaması gereken olarak ışığı aramaktan oluşur (Hegel, 1995, s. 219, §121).

Takip eden bölümde Hegel'in başlangıçta fenomenler dünyası olarak tanıttığı sivil toplumdaki tikel istencin ve özgürlük özbilincinin edimsel zemini olan devlet ele alındı.

3.3 Modern Bireysel Özgürlüğün Tanınmasının Edimsel Zemini: Devlet

Hak Öğretisi dizgesinde devlet, etik yaşamın aile ve sivil toplum safhasını takip eder. Devlet ailede aile üyesi olarak bireylerin ve sivil toplumda burjuvanın (öznel refahlarını amaç olarak alan *tekil kişisel özbilincin*) özgürlüğünün güvence zeminini oluşturur. Hegel'in felsefi hak öğretilerinde ilerlediği mantıksal güzergâha uygun olarak, devlet zorunlulukla ortaya çıkar. Bu mantıksal güzergâha göre, etik yaşamda modern siyaset felsefesine damgasını vuran sivil toplum ve devlet ayrımı ortadan kalkar. Hegel sivil toplum ve devlet arasındaki bağıntıyı iki yönde kurar; (1) sivil toplum, bir yandan kendi içinde mülk sahipliğinin güvencesi belirlenimine indirgenmiş bir adalet sistemine sınırlanırken, bir yandan da kaçınılmaz olarak tüm bireyleri kapsayan öznellik ilkesini geliştirir. Bu sistemin olumsal yanları ve ortaya çıkan bölünmeler ve çelişki belirlenimleri aracılığıyla daha üst bir kapsam ihtiyacı (tarihsel değil, mantıksal olarak) ortaya çıkar. Modern devlet ideasının ayırdedici karakteristiği, Hegel'e göre, bireysel özgürlüğün evrenselliği ilkesini geliştirmiş olmasında yatar.

Modern zamanlarda devlet ideası, devletin, öznel bir keyfiyet ile değil, istencin kavramına evrenselliğine ve kutsallığına uygun bir yolda özgürlüğün edimselleşmesi olduğuna yönelik ayırdedici bir karakter taşır. Devlet ideasının henüz görünmez [eingehüllt] olduğu ve bu ideanın tikel belirleniminin henüz özgür öz-yetkinliğe ulaşmadığı devletler, noksan devletlerdir. Klasik antik devletlerinde, evrensellik halihazırda mevcuttu, fakat tikellik henüz açığa çıkmış, özgürleşmemiş ve evrenselliğe yani bütünü evrensel amacına, geri getirilmiş değildi. Modern devletlerin özü, evrenselin tikelliğin tüm özgürlüğü ile ve bireylerin refahı ile bağlantılanmasıdır ve bundan dolayı ailenin ve sivil toplumun ilgileri devlet üzerine odaklanmalıdır; fakat amacın evrenselliği kendi hakları sürdürmeleri gereken tikel bireysellerin kişisel bilgileri ve hevesleri olmadan daha ileri bir gelişim gösteremez (Hegel, 2003(a), s. 283, §260, A:H,G).

(2) Devlet, ailenin ve sivil toplumun tüm kurumsal yapısının kaynağı olan anayasal hukukun alanıdır. Tüm bu önceleyen kurumsallaşmalarda (tarihsel değil, mantıksal olarak), mülkiyetin güvence altına alındığı varsayımı, ihtiyaçların

doyumunun bir üretim zinciri varsayımı gibi somutlaşan gereksinimler, temel, evrensel bir yasa belirlenimini zorunlu kılar. Bu gereksinim, devlet ve sivil toplum özdeşleştirilmesi belirleniminde, hak metafiziğini tüm empirik gerçeklikten yalıtarak kurduğunu ileri süren Kant için dahi, özgürlüğe ‘gerek’ olarak da olsa ‘biçimsel olanak’ ‘yasa biçimi’ altında, evrensel bir yön verme talebinden kaçınmamış olduğu olgusunda açığa çıkar.

Eğer devlet sivil toplum ile karıştırılır ve belirlenimleri güvenlik ve mülkiyetin kişisel özgürlük ve mülkiyetin korunması ile eşitlenirse, bir araya geldikleri nihai amaç bireylerin ilgisi [der Einzelnen] haline gelir; devlet üyeliğinin tercihi bir konu olduğu sonucu çıkar. –fakat devletin birey ile ilişkisi farklı bir türdedir. Devlet nesnel tin olduğunda, sadece bir devlet üyesi olmak yoluyla bireyin kendisi nesnel, gerçek ve etik yaşama sahip olur. Böyle bir birlik kendinde gerçek içerik ve amaçtır ve bireylerin kaderi evrensel yaşama yönelmektir; tikel doyum, etkinlik ve hal durumları bu tözsel ve evrensel olarak geçerli temeli kalkış noktaları ve sonuçları olarak alır (Hegel, 2003(a), s. 276, §258).

Hegel, modern devleti tikel özgürlüğün edimsel gerçekliği ve sivil toplumdan sonra konumlandığında, sivil toplumu da fenomenler dünyası olarak adlandırdığında, sivil toplum devletin tüm kapsayıcı safhalarının soyutlaması olarak görülür. Keza sivil toplumun tüm kurumları devleti varsaymaktadır. Bu belirlenim, Hegel’in dizgesinde aile ve sivil topluma devletten önce yer vermesinin gerekçesini de oluşturur.

Hegel’in devlet ideasına ilişkin tartışmalar bu noktada ele alınmalıdır. Hegel’in devlet ideası, genelde etik yaşamın sonuncu bölümü olarak yorumlanır ve bu yorum Hegel’in ‘devlet, özgürlüğün edimselleşmesidir’ ve ‘rasyonel olan edimseldir, edimsel olan rasyoneldir’ sözlerinin yorumlanmasındaki farklılığa sebebiyet verir. Gerçekten de bu iki ünlü özdeyiş kaba bir yolda birleştirildiğinde, ilk olarak özgürlüğün edimselleşmesi olan edimsel/mevcut devlet (ister liberalist devlet olarak ister Prusya olarak alınsın) rasyoneldir gibi bir sonuç çıkar.⁷¹ Buna bağlı olarak, rasyonel olanın

⁷¹ Magee, bu yorumları şöyle aktarır; “O zamanlardan şimdiye kadar, birçok okur onu, verili olanın [status quo] meşrulaştırması ya da mazeretini vermeye çalışmak olarak anladı. Daha belirgin olarak, kendi zamanının var olan politik düzenini meşrulaştırmaya çalışıyor olmakla suçlandı. Kısaca, bu ünlü dizeler, Hegel’de gerici bir eğilimin ifadesi olarak alındı, en azından son yıllarında. Fakat bu, Hegel’in yöneliminin yaygın bir biçimde hatalı anlaşılmasıdır” (Magee, 2010, s. 193). Westphal şu şekilde aktarır; “Hegel, muhafazakâr olmakla ya da daha kötüsü ile suçlandı. Bu suçlamanın en yaygın temeli, Hegel’in rasyonel olan edimsel, edimsel olan rasyoneldir iddiasıdır. Bu iddia statükoculuğun [status quo] örtülü bir onayı olarak alındı, fakat bu konumlandırma paragrafının başında Hegel rasyonel bir yapıyı cisimleştiren ve bunu yapmayan fenomeni birbirinden ayırır” (Westphal, 1999, s. 234).

edimselliği, eğer tüm metin boyunca ‘rasyonel’ olarak geçen ifadeler, Hegel’in kendisinin yüklediği bir değer olarak ‘olması gerek’ anlamında ele alınırsa *olması gerekenin zaten mevcut olması* bakımından Hegel tarafından ‘aklandığı’ ileri sürümleri geçerlilik taşır. Ek olarak soyut hak ve kişi bölümlerinde vurgulandığı gibi ‘kişi özel mülkiyette ilk olarak rasyonel’dir, devlet ‘tek erk varsa rasyoneldir’ gibi yorumlar da aynı okumayla geçerlilik taşır. Ya da buna karşıt yorumlarda olduğu gibi ‘bu töz olarak tin’ bireyselliği eriten kozmik bir tin, insanlar üstü bir güçtür gibi sonuçlar da bu kapsama dahildir. Örneğin (bu yönde yüzlerce ifade vardır) Inwood’un aşağıdaki yorumu, ‘yalıtılmış’ bir yönde okunursa, Hegel’in hem modern bireyselliğe karşıt olduğu hem de Hegel’in ‘olması gerekenin mevcut olduğu’nu iddia ettiği gibi bir çıkarıma sebebiyet verebilir. Inwood, Hegel terminolojisindeki tözü şöyle tanıtır; “Töz [substance] kendisine ait ve onu etkin kılan bireylerin tersine, paylaşılan kültürdür. Mutlak ‘olması gereken’ [ought] [Sollen] ‘olmadır’ [being] [Sein] çünkü olması gereken durumun kendisi gerçekte olan durumdur” (Inwood, 2010, s. 568). Oysa bu okuma, Inwood’un edimselliğe dair aşağıdaki yorumu ile birleştirilirse, rasyonel olanın edimselliğinin Hegel için anlamı daha iyi ifade edilebilir duruma gelir;

Bu özdeyiş, Hegel’in özne-nesne düalizmine karşı eleştirisinin de kilit taşıdır. Yaygın olarak, bu düalist perspektife sahip olduğumuzda ‘biz, gerçek ya da edimsel olanı ideler ya da düşüncelerle karşıtlık içine koyarız. O zaman da edimsellik ile ideleri, bir şeyin sadece bir ide olduğunu ve gerçek ya da gerçekleşebilir olmadığını yahut da alternatif olarak edimselliğin idelerimiz ya da ideallerimizle uyumsuz olduğundan hatalı/eksik olduğunu iddia ederek birbirlerine karşı tekrar çarpıştırabiliriz. Hegel bu karşıtlığın altını oymak ister. Düşüncelerin, özellikle de ‘ide’nin, öncelikle ‘özel’ varlıklar değil, edimsellikteki içkin-olan olduğunu ileri sürer (Inwood, 2013(b), s. 749).

Daha *Ansiklopedi*’nin özel tin başlığının sonunda hedefinin özgürlüğü ‘sahip olunan bir ide değil, olunan bir idea’ olarak konumlandırma olduğunu belirten Hegel için önemli olan doğa yasaları karşısında ‘özgürlüğün’ ancak ve ancak edimsellikten yoksun olmakla mümkün olduğunu iddia eden Kant’ın biçimsel olanak olarak inşa ettiği özgür nedensellik idesinin aslen bilinen bir zeminden, edimsel politik bütünün bilincinden öznellik ilkesi gereğince bir soyutlama olduğunu göstermektir. Rasyonel, Hegel’in dilinde, modern dünyada özdeşleştirildiği haliyle ‘meşru olanı’ değil, açıkça bilinç deneyimi olarak fenomeni ifade eder. Buradaki açık kavrayışa, felsefi hak öğretilerinde her rasyonel ifadesine, bilincin aşılması ve özbilince ‘Ben’e içerilmiş, bir özbilinç olarak özel istencin tasarımları olarak ‘bilinç deneyimi olarak fenomen’ kavramı yerleştirildiğinde ulaşılabilir. Daha açık şekilde ifade edilirse, her ‘rasyonel’

ifadesinin yerine ‘meşru olan’ değil ancak ‘biçimsel olanak olarak bilinç deneyimi’ yerleştirildiğinde Hegel’in tamamlanan kuşku yolu olarak tanıttığı edimsel bilme dizgesi, felsefi hak öğretileri ve özgürlük kavramı için de açık kılınmış olur. Statik-evrensel yolda konulan biçimsel olanak, ancak ve ancak edimsel bir tümele refleksiyon ürünü olarak ortaya çıkabilir. Modern özgürlük bilincine dair edimsel tümel ise nesnel ve öznel özgürlüğün birliği olan devlet ideasıdır.

...soyut olarak ele alındığında, rasyonellik genelde evrenselin ve bireyselin birliğinde ve iç içe geçmişliğinden oluşur. Burada somut bir anlamda ve içerik bağlamında, nesnel özgürlük (yani tözsel istencin evrenselliği) ve öznel özgürlüğün (kendi tikel amaçlarını hedefleyen bireysel bilgi ve istencin özgürlüğü olarak) birliğinden oluşur. Biçimi bağlamında, bundan dolayı, düşünceye dayalı ve böylece evrensel olan yasalar ve ilkeler gereğince öz-belirlenimli eylemden oluşur. – bu İdea kendinde ve kendi için, sonsuz ve zorunlu olarak töz değildir (Hegel, 2003(a), s. 276, §258).

Devlet, böylelikle her bir tikel devletin ve uluslararası ilişkilerin mutlak yargıcı olan ve tarih aracılığıyla kendini edimsel kılan evrensel dünya-tarihsel tinin bireysel bir safhasının belirlenimidir.

Edimsel bir devlet gerçekte bireysel bir devlettir, ve bunun ötesinde, tikel bir devlettir. Bireysellik tikellikten ayıredilmelidir; tikellik tarihe ait iken, bu, devlet ideasının içinde bir safhadır. Olduğu halde devletler bir diğerinden bağımsızdır ve onların ilişkileri sonuç olarak yalnızca dışsal bir şekilde olabilir ki onların üstünde üçüncü bir faktör onları birbirine bağlamalıdır. Bu üçüncü faktör gerçekte dünya tarihinde kendisini edimsel kılan tindir ve devletlerin mutlak yargıcıdır. Tikel olanın üzerinde otoritesini öne süren bir ve tek mutlak yargıç, kendisini evrensel olarak ve fiili cins olarak dünya tarihinde ifşa eden ve kendinde ve kendi-için varlık, tindir (Hegel, 2003(a), s. 281-282, §259, A:G).

Hegel’e göre modern devlet, bireysel özgürlüğün edimselleşmesidir ve ancak bu edimselleşmeden sonra modern bireysel özgürlük özbilinçlerde (ister öznel bilinç, ister tikel bilinç olsun) rasyonel bir kavram olarak yer edinebilir. Ya da tersinden okunduğunda, eğer bir rasyonel kavram varsa onun edimsel zemini de vardır. Hegel, tikel pozitif bir devleti tanımlamaya değil, özgürlük ideasını edimsel olarak tamamlamaya çalışır. Hatta tarihi akıl (tin) ile özdeşliğinde felsefi idealar olarak okuyan Hegel için devlet ideası, bu safhada bilinç deneyimleri olarak tezahür eden ‘modern devlet ideasını’ ifade eder.

Devletin ideasının kendisi, genel olarak bir devletin tarihsel kökeninin ne olduğu ya da ne olmuş olduğuna ilgisizdir... bizim tek ilgimiz olan bilimsel bilişe göre, burada, bunlar görünüş sorularıdır ve sonuç olarak tarih için bir konudur [Sache]. Herhangi bir fiili devlet otoritesinin kendisi, neden soruları ile ilgilenirse, bunlar bu verili devlette geçerli olan hak biçimlerinden türetilir. –felsefi yaklaşım, yalnızca tüm bunların içsel yanlarıyla, düşünceler olarak [mit dem gedachten Begriffe] kavramlarla ilgilidir (Hegel, 2003(a), s. 276, §258).

Hegel, devleti edimsel Tanrı olarak ifade eder (Hegel, 2003(a), s. 276, §258). Hegel dizgesinde Tanrı olarak devlet, Kant dizgesinde biçimsel olanak olarak inşa edilmiş olan ancak duyulur üstü ahlaki özünde karşılık bulan özgürlük idesinin, duyulur üstü özneler arası bir amaçlar krallığında temel bulan eşitlik idesinin, bu eşitliğin güvencesi olarak ancak umut olarak ortaya çıkabilecek iyi idesinin, iyinin ve mutluluğun güvencesi olarak Tanrı'nın, kişilerarası bağımsızlığın temelinde duran 'adalet' ilkesinin ve meşruiyeti sorgulanamaz yasa koyucu gücün (en yüksek istenç analogisi ile uyumlu) belirli nesnel edimsel zeminidir. Özbek'in vurguladığı gibi, Kant dizgesinde, insanın kendi niteliklerinden dolayı kendisinin inşa edemeyeceği etik bir toplumun düşünülebilmesinin tek olanağı, nihai yasa koyucu olarak düşünülmesi gereken ve "etik bir dünyanın hükümdarı olan Tanrı"dır.⁷² Buna karşıt olarak, devleti ve tarihi tinin bir edimi olarak konumlandıran Hegel için Tanrı ne teolojik bir öğenin ne de devleti kutsamanın bir ifadesidir.⁷³

⁷² Özbek, dinin Kant dizgesindeki rolünü şu yönde vurgular; "Kant, toplumu üzerinde olumlu etkileri düşünülmüş bir din tasarısı ortaya koyuyor. Bir başka ifadeyle Kant, dinin bu 'iyileştirici etkileri' olmadan toplumun ahlaki bir yapı olarak inşa edilebileceğine, işleyebileceğine asla ihtimal vermiyor" (Özbek, 2020, s. 22). Kant dizgesinde etik yasalar altında bir araya gelen bir 'Tanrı halkı' "insan eseri olarak yine insanın inşa edeceği bir toplumsal yapı değildir. Bunun gerçekleşmesini sağlamak ancak Tanrı'dan beklenebilir" (Özbek, 2020, s. 22).

⁷³ Hegel literatüre 'erken dönem teolojik metinleri' olarak geçen 'Tübingen Essay' olarak bilinen 1793/1794 tarihli 'Bir Halk Dini için Beklentiler Üzerine', 1795/1796 tarihli 'Hristiyan Dininin Pozitifliği' ve 1798/1800 tarihli 'Hristiyanlığın Tini ve Kaderi' adlı makalelerinde ağırlıklı olarak din olgusunu düşünür. Din olgusu, teori ve pratik alanın ortak ilişkisine bakmak için çok canlı, elle tutulur bir örnektir. Ortaçağ'da nesnel/kurumsal/pozitif/verili din öğretisinin insanlar üzerindeki baskıcı unsurları ile dinin insanların özel yaşamındaki belirleyici ve deneyimsel etkilerini Hegel bir çelişki olarak okur. Araştırma, nesnel ve normatif olarak toplumda fiili halde bulunan din ile öznel din olarak ahlaki güdülenmeyi soruşturur. Hegel, bu metinde motive edici kaynağını insanların duyarlıklarında bulan dinin gerçek özünü, tarihsel kalıcılıklarındaki ortak doğasını arar. Arayış çok bağlamlı ve diyalektik olarak işler. Bu metinde nesnel ve öznel olanı kapsayarak aşacak bir dinin terimsel karşılığı *Halk Dinidir* [die Volksreligion]. Din kavramında aranan öznellik ve nesnelliğin diyalektik bağlamı, Hegel'i tin kavramına yönlendirecektir. Zira Hegel için Tanrı ve tin, mutlak ve koşulsuzun anlatımı olarak ortaklık içerirler. "Onun için Tanrı, mutlak idea, tin ya da evrensel aklın dinsel terminolojideki adıdır" (Orman, 2015, s. 197).

Devleti dünyada duran bir Tanrı olarak tanımlarken 270R, amacı devleti kutsamak değildi. Bu imlemin temel noktası Kant'ı eleştirisinin diyalektiğidir. Kant'a göre, mutluluk birinin yönelimlerini tamamlamasından sonuçlanır. Ahlaki failler için, Kant'ın görüşünde, mutluluk ilahi nezaketin bir hediyesidir, ilk olarak birinin nedensellikle belirlenmiş eğilimlerinin ahlaki olarak izin verilebilir olması bir şans olduğundan ve ikinci olarak, birinin ahlaken izin verilmiş amaçlarını tamamlaması için gereken şans ve yeteneğe sahip olmasının güvencesi için Tanrı'ya gereksinim olduğundan. Hegel'in devleti, bu varsayılan iki ilahi görevi siyasi temsilciye verir (Westphal, 1999, s. 240).

Felsefi hak öğretilerinin tüm sürecine bakarak ve öznel tinden gelen bağlamla ifade etmek gerekirse, başlangıçta evrensel özgür istenci isteyen kendi için özgür istenç, özgürlüğü, soyut hakta (kişi) dışsal mülkiyette ve ahlakta (özne) içsel niyette ve iyide, edimsel ailede (birey) sevgide, sivil toplumda (burjuva) öznel ihtiyaçlarda, dünya tarihinde bir tikel edimsel özgür istenç olan devlette konumlandırır. Çelişkilerin ve çözümlerin kapsama [Aufheben] diyalektiğiyle ilerleyen bu sistemde Hegel'in edimsel bilmeye verdiği görev, modern özgürlük bilinci bakımından, bilinç deneyimi olarak modern özgürlüğün 'içinde gerçekliğin var olduğu gerçek şekil' olarak konumlandırılmasıyla tamamlanır.

Devlette evrensel istenç fiili haldedir; evrensel mutlak amacı olarak belirli varlığa sahiptir. Burada bir özlem yoktur, bilgimizin ötesinde bir şey yoktur, gelecek yoktur; amaç fiili ve mevcuttur. Özdeşlik dolaysızca dışsal olanda yatanın içindedir, onun için içselik dışsallık olarak ortaya çıkar ya da tam tersi. Örneğin bir bitkinin büyüme dışsal birşeydir, belirli varlıktı, fakat bu kavram onun içsel varlığını, onu doğasını oluşturur. özbilincin özü rasyonel olandır, rasyonel istenç yalnızca özbilinçte mevcuttur. Tin burada öne getirilendir, kendine açık olan ve evrensel olandır burada, ihtiyaçlar alanındaki ya da sivil toplumdaki gibi vuku bulmaz, ama özgürlük olarak vuku bulur. Burada sahip olduğumuz şey kendini bilen evrensel, biçimi evrenselin biçimi olan istençtir (Hegel, 1995, s. 222, §123).

Bu belirlenimler ışığında, Hegel'in devlet ideası, anayasal hukuk, uluslararası hukuk ve dünya tarihi safhalarında tamlığına erişir.

- a) Dolaysız fiiliyata sahiptir ve öz-ilgili [self-related] organizma olarak bireysel bir devlettir – anayasa ya da anayasa hukuku [constititutional law] [inneres Staatsrecht]
- b) Bireysel devletin diğer devletler ile ilişkisine aşar –uluslararası hukuk [äußeres Staatsrecht]
- c) Bireysel devletlerle ilişkisinde mutlak bir güç ve bir cins [Gattung] olarak evrensel İdeadır –tin, dünya tarihi sürecinde, kendisine kendi fiiliyatını verir (Hegel, 2003(a), s. 281, §259).

Hegel anayasal hukuk bölümüne, hak ve ödevler tartışması ile başlar. Hegel için Kant'ta konumlandırıldığı gibi, haklar ve ödevler birbirlerinden ayrılamazlar. Hakların ve ödevlerin etik yaşam içerisinde devlette aynı ilişki içerisinde birleşmeleri, Hegel dizgesine göre modern bireysel özgürlüğün tüm kamuya ait olduğunu gösterir. Kant, *Ahlak Metafiziğinin* genel ayrımı tablosunda dört ayrıma gider. (1) insanların ne hakkı ne de ödevi olan bir varlıkla hukuki ilişkisi- akıl sahibi olmayan varlıklar olarak

nesneler; (2) sadece ödevleri olan ama hakları olmayan varlıklarla ilişkisi- kişilikleri olmayan serfler, köleler; (3) insanın hem hakkı hem de ödevi olan bir varlıkla ilişkisi- kişinin kişi ile ilişkisi; (4) sadece hakları olan ama ödevi olmayan bir varlıkla ilişkisi- Tanrı ile ilişkisi (Kant, 1991, s. 66). Böylelikle, 2’de yer alan serfler ve köleler, hukuki olarak sivil kişilik taşımayanlar, istençleri ötekine bağlı olanlar ahlaki özneler olarak da açıkça konumlandırılabilir. Kant yalnızca 2’de gerçek bir ilişki bulunduğunu ifade eder, yani sivil kişilikler arasında ve 4’teki Tanrısal istencin sadece düşünsel bir ilişki olabileceğinden hareketle, varlığın kavramının nooumenon olarak oluşturulabileceğini belirler, cumhuriyet idesinde devlet başkanı idesini karşılar. Kant, yasa koyucu istencin uygulayıcısı olan devlet başkanının uyruklara karşı ödevleri olmayan ancak ödev yükleme hususunda zorlayıcı hakkı olduğunu ileri sürer. Kant’a göre yasa koyucu istencin yasalarının, birleşmiş istencin ifadesi olan sözleşme idesi gereğince, diğer özneler tarafından şikâyet edilecek bir yanı yoktur (Kant, 2022, s. 168). Kant dizgesinde sözleşme idesi, uyrukların ‘olanaklı onayı’ varsayımı gereğince belirlendiğinden, uyrukların yasalara uyması olgusunun da bir çelişki içermediği ileri sürülmektedir. Oysa Hegel için tüm bu ayrımlar, öznellik ilkesi gereğince keyfi yönde konumlandırılmıştır. Hegel için modern bireysel özgürlüğün anlamı hem Antik Çağ’dan hem de Ortaçağ’dan ayrımı içerisinde tüm kamunun eşit yönde özgürleşmesine imkân sağlamış olmasıdır.⁷⁴

Hegel’in devleti edimsel Tanrı olarak konumlandırması, hak ve ödevler ile ilgili bu kavrayışında netlik kazanır. Kant, ödev ve yükümlülüklerin insanlar için geçerlilik taşıyacakları nihai zemin olarak en yüksek iyi kavramı-Tanrı istenci olarak belirlerken, hukuki ödev ve yükümlülüklerin kaynağı olan devlet başkanının istencinin de Tanrı’dan gelmiş gibi olduğunun varsayılması gerektiğini vurgular. Hegel, iyinin (ve kötünün de) devlette edimsel olarak belirli istenç olarak mevcut olduğunu, devleti bir töz ve özne özdeşliği olarak konumlandırarak belirler. Böylelikle Kant dizgesinde

⁷⁴ Hegel, modern özgürlüğün Protestanlık ilkesi tarafından özbilince çıkarıldığının açıklamasını şu yolda verir; “...düşünme ilkesi, düşünmenin kendisinden türeyen düşüncedir; bu içsellik, genel olarak Hristiyanlığın duruş noktasından ortaya konur ve Protestanlığın bir ilkesidir” Hegel bu içsellik gelişiminin koşulunun “bilhassa Hristiyanlık bakımından doğrulanmış ve düşüncenin, her bir kişinin bir iddia sahibi olması olarak bütünüyle bir dünya bilinci haline gelmesi olan Protestanlık ilkesi” olduğunu belirtir (Hegel, 1896, s. 217). Hegel’in Protestanlık ilkesi olarak belirttiği olgunun, aşkın bir Tanrı inancına bağlılıktan kopuş ve dini ‘pozitif’ olarak konumlandırma olgusu olduğu vurgulanmalıdır.

belirlenimsiz istenç olarak bırakılan kendinde amaç olarak Tanrı, Hegel dizgesinde, edimsel Tanrı, modern bireysel özgürlüğün edimselliğinin belirli varlığı olarak modern devlettir.

Herşey, devletteki evrenselin ve tikelin birliğine bağlıdır. Antik devletlerde, öznel amaç tamamen devletin istenci ile özdeşti; modern zamanlarda, bununla birlikte, biz kendi görüş, heves ve bilinçlerimize sahip olmayı bekleriz. Antikler bugünkü anlamda bunların hiçbirine sahip değildi; onlar için devletin istenci nihai öğeydi. Asyanın despotik rejimlerinde, bireyin kendi için hiçbir içsel yaşamı ve doğrulaması bulunmazken, modern dünyada insan varlıkları içsel yaşamlarına saygı duyulmasını bekler. Ödev ve hakların ilişkisi ikili yana sahiptir; devlete bir ödev olarak gerekli olan şey aynı zamanda dolaysız anlamda, özgürlük kavramının organizasyonundan başka bir şey olmayan, bireylerin hakkıdır. Bireysel istencin belirlenimleri, devlet aracılığıyla nesnel bir varlık kazanır, ve yalnızca devlet aracılığıyla gerçekliklerini ve fiiliyetlerini kazanabilirler. Tikel refahın ve amaçların kazanılmasının tek önkoşuludur (Hegel, 2003(a), s. 285, §261, A:H).

Hegel, devlet bütünselliğinde egemenliği incelerken, egemenliğin yürütme ve yasama süreçlerinden ve bu süreçlere yön veren toplumsal iradede bağımsız bir güç olarak ele alınamayacağını ileri sürer. Böylece hem egemenin haklarına hem de uyrukların ödevlerine dair soyut ve biçimsel belirlenimlerin olanağının, bu iş bölümlerine göre önceden belirlenmiş zeminin farkındalığı ile mümkün olduğunu ifade eder.

Ödev [duty] ilk olarak benim için tözsel ve kendinde ve kendi için evrensel olan bir şeye karşı bir tutumdur. Öte yandan hak, genel olarak bu tözsel ögenin belirli-varlığıdır [Dasein] ve tözsel ögenin ve benim tikel özgürlüğümün tikel yanıdır. Böylelikle, biçimsel seviyede, ödev ve hak farklı yanlara ya da farklı kişilere ait görünürler. Etik bir varlık olarak ve tözsel ve tikel olanın iç içeliği olarak devlette, tözsel olana karşı yükümlülüğüm aynı zamanda benim tikel özgürlüğümün belirli varlığıdır; yani devlette ödev ve hak bir ve aynı ilişki [Beziehung] içinde birleşmiştir... Fakat dahası, bu ayrı safhalar *karakteristik* şekil ve gerçekliklerini devlette kazandıklarından, hak ve ödev arasındaki ayrım bu noktada yeniden yükselir, bu safhalar *kendilerinde özdeş* (yani biçimsel anlamda) olmalarına rağmen aynı zamanda *içerikte farklıdır*lar. Sivil hukuk [Privatrecht] ve ahlak alanlarında, (hak ve ödev arasındaki) ilişki edimsel zorunluluktan yoksundur, içeriğin yalnızca soyut bir eşitliği vardır, bu soyut alanlarda bir kişi için hak olan aynı zamanda bir diğeri için de hak olmalıdır ve bir kişinin ödevi neyse diğeri de ödevi de olmalıdır. Ödev ve hakkın bu mutlak özdeşliği [yukarıda anılan] burada yalnızca içeriğe denk bir özdeşlik olarak ortaya çıkar, bu içeriğin belirleniminin kendisi tamamen evrenseldir; bu demektir ki ödev ve hak için tek bir ilke vardır, yani insan varlıklarının kişisel özgürlüğü. Sonuç olarak köleler hak sahibi olmadıkları için ödev sahibi değildirler ya da vice versa. (dini ödevler burada bizi ilgilendirmez) (Hegel, 2003(a), s. 283-284, §261).

Modern bireysel özgürlüklerin koşulu ve zemini devlet olduğundan ve bireysel özgürlükler sadece özel mülkiyet kavramına indirgenemeyeceğinden, tikel istencin olduğu kadar aynı yolda her bir bireyin geçim ve refahını içereceğinden, modern anayasal hukukun en yüksek ilkesi tüm bireyleri kapsar ki bu safhada ele alınan

kendinde ve kendi için devlet, bu içkin kurumlarının belirli ayrımlarında konumlandırılır. Anayasal hukuk, üç safhada idea olarak tamamlanır.

- (a) Evrenseli belirleme ve kurma gücü –yasama gücü;
- (b) Tikel alanların ve bireysel vakaların evrensel altında kapsanması –yönetim gücü
- (c) İstencin nihai kararı olarak öznellik –farklı güçlerin bireysel bir birlikteki birlik olduğu ve dolayısıyla bütünün yani kurumsal monarşi doruğu ve başlangıcı olan egemen gücü (Hegel, 2003(a), s. 308, §273).

Devletin idea olarak tamamlanması için bu üç safhanın ayrımlarının belirlenmesi gereklidir. Takip eden bölümde anayasal hukukun üç safhasını oluşturan egemen gücü, yönetim gücü ve yasama gücü ele alındı.

3.3.1 Egemen

Egemenlik, kendinde bütünlüğün üç safhasını içerir, yasama, yürütme ve egemen. Hegel devletin en üst ilkesinin yasama gücü olduğunu, ancak bu safhada tüm dizgesine uygun bir yolda en soyut belirlenimden yani egemenin gücünden [die fürstliche Gewalt] başlayacağını belirtir (Hegel, 2003(a), s. 313, §275). Hegel, iki tür egemenlik kavramı konumlandırır; dışsal egemenlik ve içsel egemenlik. Dışsal egemenlikte, öznellik ve tikellik ilkesi halen devrededir. Kişinin, mülk sahibi olma statüsü dolayısıyla soyutlandığı edimsel yasa koyucu vatandaş olma niteliğidir ve egemenlik bu statü için/tikel sınıf için içsel olmasına rağmen, uyruklar için dışsal bir yolda konumlandırılır. İçsel egemenlik ise kavramın kendi olgunluğuna ulaştığı tüm safhaların edimsel bir bütünüdür. Kişi, bu kavrayışta, soyut bir kendilik bilinci değil, edimsel bir bireydir. Böylelikle, egemenin tek, bireysel, ahlaki bir özne, bir kişi olarak soyutlanmasının edimsel zemini içsel egemenlik ideasıdır.⁷⁵ “Sözde ahlaki kişi, bir toplum, bir topluluk ya da aile, kendinde ne kadar somut olursa olsun, kişiliği yalnızca soyut olarak safhalarından biri olarak içerir. Böyle bir kişide, kişilik kendi varlığının [Existenz] doğruluğuna henüz erişmemiştir” (Hegel, 2003(a), s. 318-319, §279).

Bu yolda dışsal egemenliğin duruş noktasından ilk egemen, nihai karar verici, ahlaki öznel istenç olarak dışsal egemendir.⁷⁶ Hegel dizgesine göre egemenin bu yolda

⁷⁵ Bu noktadaki ‘idea’ kavramı Hegel’in idea kavramıdır. Kritik felsefeye gönderme yaparak dizgesine aldığı *idealite* ile karıştırılmamalıdır.

⁷⁶ İlk olarak belirtmek gerekir ki Hegel ilk olarak içsel egemenliği ele alır. Metinde ‘egemenlikteki ikinci yan’ olarak geçen ifade dışsal egemenliktir (Hegel, 2003(a), s. 315, §278). Bu incelemede ise ilk

konumlandırılması, edimsel egemenliğin *idealliğine* dayanır ve devletin birliği ilkesinin ifadesi olan içsel egemenliği, tek bir kişinin ‘istiyorum’una indirger. Bu ‘ben istiyorum’un farkı ise modern dünyanın bir ilkesi olmasıdır. Hegel’e göre, erken dönemlerde, devletin halka açıkça dışsal egemenlik olarak görüldüğü söylenebilirse de monarkın ya da devletin içsel egemenlik *de* taşıdığı söylenemez.

Erken dönemlerin feodal monarşisinde, devlet açıkça dışsal egemenliğe sahipti, fakat içsel olarak ne monark ne de devlet egemendi. Bir yandan devlet ve sivil toplumun tikel fonksiyon ve güçleri bağımsız korporasyon ve topluluklarda yerleşmişti, bütün bir organizmadan çok bir kümelenmeydi; öte yandan, onlar [yani bu fonksiyonlar ve güçler] bireylerin özel mülküydü, bütüne kıyasla bireyler kendi öznel görüşlerine ve takdirlerine bırakılıyordu (Hegel, 2003(a), s. 315, §278).

Modern dünyada ise devlet, tüm içsel kurumlarıyla birlikte içsel egemenliğin belirli zemini olduğundan, dışsal egemen, yalnızca ahlaki özerkliğinde, keyfiyet ve öznellik ilkesinin taşıyıcısı kişi olarak egemen kavramı, içsel egemenliğin birliğini ifade eden içsel egemenliğin sadece nicel soyutlamasıyla ‘bir’e indirgenmesini ifade eder.⁷⁷ İdealite olarak egemenlik ile erken dönemlerdeki despotizm olarak egemenlik arasındaki ayrım, biçimsel olanak olarak konumlandırılan dışsal egemen ile onun edimsel zeminini oluşturan egemen arasındaki farkı anlatır.⁷⁸ Hegel kendi metnindeki

olarak dışsal egemenliğin ele alındığı belirtilmelidir. Hegel egemeni ele alırken ‘dışsal egemen’ tabirini kullanmaz. Hegel’in irdelediği egemen kavramına ilişkin yukarıda ele alınan tutarsız görüşler ileri sürüldüğü için bu inceleme içerisinde ayrımı netleştirmek adına ‘dışsal egemen’ olarak anıldı. Dışsal egemen, soyut kendilik bilincine kapsanmış içsel egemenin *idealitesidir* ki Kant dizgesindeki ide olarak cumhuriyette en yüksek yargıç olan devlet başkanını karşılar.

⁷⁷ İdealite olarak kişi ile edimsel kişi arasındaki güzergâhı Hegel şöyle ifade eder. “Bilimin içkin gelişimi, tüm içeriğinin yalın kavramdan türetilişi – böyle bir türetiliş olmaksızın açıkça felsefi bilim adını haketmez- takip eden ayırıcı niteliğe sahiptir. Soyut (çünkü kendisi başlangıçtır) olmakla başlayan, bir ve aynı kavram –bu durumda istenç- karakterini yine kendi özgün faili aracılığıyla [aynı zamanda] belirlenimlerini güçlendirerek sürdürür ve böylelikle somut bir içerik kazanır. Böylece kişiliğin çeşitli öznellik biçimleri dolayısıyla gelişimini bu noktaya dek sürdüren temel safhası, ilk olarak dolaysız hak [alandan] soyuttur, soyut hak [alanında] devlette ve istencin tamamen somut nesnelliğinde devletin kişiliği [personality of the state], onun kendinden eminliği [certainty of itself] olur. Yalın kendiliği tüm tikellikleri aşan bu son [aşama] argümanların tartımını ve karşı- (her yönde daima mümkün olan kararsızlıklar arasında) argümanların [Gründe] tartımını kısa keser ve onları kendi ‘ben istiyorum’ böylelikle tüm etkinliği ve fiiliyatı başlatma aracılığıyla çözer. –fakat kişilik (ve genel olarak öznellik) sonsuz ve öz-referanslı olarak kendi doğruluğuna –ve gerçekten onun en yakın [proximate] ve dolaysız doğrusuna- yalın ve sadece kişi olarak sahiptir, yani kendi için olan bir özne olarak; ve bu kendi için olan yalın olarak bir olandır. Devletin kişiliği fiiliyatına yalnızca bir kişi, bir monark olarak sahiptir. Kişilik bizzatıhi kavramı ifade eder, oysa kişi kavramının edimselliğini nesnelleştirir ve yalnızca bu yolda [yani bir kişi olarak] belirlendiğinde kavram İdea ya da doğrudur (Hegel, 2003(a), s. 317, §279).

⁷⁸ Tin alanında olunduğundan, edimsel zeminde ‘ideal’ olarak konumlandırılmış bir politik birliğin, statik-evrensel bir yön verilmiş öznel bir idealite olarak konulması mevzubahistir. Hegel, sürekli tindeki ideallikler ve birlikler ayrımını vurgular. Mantıksal olarak, devlet bölümünde dâhi ben’den, en soyut olandan edimsel olana ilerlediğini belirtir. “Egemenin gücü ile başlayacağız, yani bireysellik [Einzelheit] safhası ile, çünkü o kendi içinde bütünlük olarak devletin üç safhasını içerir. Diğer bir

ifadenin erken dönemlerdeki monarkı imlediği yolundaki yanlış anlaşılma olanağının daha yazarken farkındadır ve ayrımı bilhassa vurgular.

Egemen, her tikel otoritenin [Berechtigung] ideallığı olduğundan, bu ideallığı yalnızca güç ve boş keyfilik olarak sayma ve egemenliği despotizmle eşitleme olarak sayma gibi yaygın bir yanlış anlamaya düşmek kolaydır. Fakat despotizm bir monarkın ya da insanların [ochlocracy] tikel istencinin bir yasa gibi sayıldığı, yasadızlık durumunu işaret eder, ancak egemenlik, özsel olarak, [devlet içindeki] tikel fonksiyonların ve tikel alanların ideallık safhası olarak, yasalı ve kurumsal koşullar altında bulunabilir (Hegel, 2003(a), s. 316, §278).

Hegel'in despotizm ve dışsal egemenlik arasında koyduğu ayrım, temel olarak Kant'ın kendi ifadesini hatırlatır. Kant, devlet başkanı olarak konumlandığı soyut sivil kişinin otoritesinin, paternalist bir hükümet gücü olarak değil anavatana hizmet eden vatansever bir hükümet olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürer. Anavatana hizmet ise tikel bir istenç olan sivil bağımsızlığa sahip vatandaşa hizmet etmektir.

Paternalist hükümet hükümetler içinde en despotik olanıdır (vatandaşlara çocukmuş gibi davranılır). Bunun yerine vatansever bir hükümetle ana vatana hizmet eden hükümet anlaşılır (regimen civitatis et patriae). Bu hükümetle devlet (civitas) tebaasına sanki bir ailenin üyesiymiş gibi, ama aynı zamanda vatandaş olarak, yani vatandaşların bağımsızlığının yasalarına göre işlem yapar; herkes kendisine aittir ve kendisinin yanında veya üstünde birinin mutlak istencine bağlı değildir (Kant, 2022, s. 171).

Burada, Hegel'in de tarihsel olarak kavramına uygun bir yasadızlık durumundaki bir despotizm ile vatanseverlik adı altında *belirlenimsiz yasalılığı*, yahut aynı anlamda, uyruklara politik meşruiyetin kaynağını bilme, sorgulama ve direnme hakkı bakımından *yasadızlık* durumunda konumlandırılmış *modern idealite olarak egemenlik* arasında ortaya koymaya çalıştığı vurgu, dışsal egemenliğin, içsel egemenliğin içeriklerinden yalıtılan ideallığı olarak konumlandıran modern öznel istencin bir soyutlaması olduğunu ifade eder. Buradaki keyfiyet, tikel bir istencin yasa sayıldığı erken dönem despotizmine değil, *tikel bir istencin yasa sayılması gerekliliğini idealite* olarak konumlandıran keyfi öznel istence aittir. Hegel bu olguyu, doğal kutsallık ve rasyonel kutsallık arasındaki farkla da ifade eder. Erken dönemlerdeki “Monark, doğal olarak kutsal, rasyonel olarak kutsal olan

deyişle, ‘Ben’ aynı anda en bireysel ve en evrensel [ögedir]. Görünüşe bakılırsa, doğa da karakterinde bireyseldir, fakat gerçeklik –yani ideal-olmama ya da karşılıklı dışallık – kendisiyle birlikte olma hali [das Beisichseiende] değildir; çünkü gerçeklikte farklı bireysel birlikler[Einzelheiten] yan yana yaşarlar. Tinde, öte yandan, tüm farklı öğeler yalnızca ideallıklar ve birlikler olarak mevcuttur” (Hegel, 2003(a), s. 313, §275, A:H).

anayasadır. Buradaki monark'ın seçim özgürlüğü [Willkür] seçimin soyut özgürlüğüdür" (Hegel, 1995, s. 254, §139).⁷⁹

Hegel içsel egemeni, içsel egemenlik kavramına bağlı, egemenliğin 'idealliği' değil, yönetim ve yasama güçlerinden oluşan edimsel bir egemenliğin yetkili gücü olarak tanımlar. Devlet egemenliğinin bir kişi olarak konumlandırılması, bu kişi, eğer kavramın tüm olgusallaşma safhaları ile bir bütün olarak ele alınırsa tüm alt kurumsallaşmalardan bağımsız bir egemenlik gücü olarak düşünülemez. Egemen, burada da bir kişidir, ancak bu kişi, içsel egemenliğin bütününe tâbiidir, onun 'ben istiyorum'u bir soyutlama olmadığı gibi kendi adına bir imzadan öteye de gitmez.

Tasarımsal düşünme devletin öz-belirlenimli ve tamamen egemen istenç olduğunu ve nihai karar kaynağı olduğunu kolayca kavrayabilir. Fakat zor olan bu 'ben istiyorum'u bir kişi olarak kavramaktır, ki bu formül monarkın keyfi olarak eyleyebileceğini imlemez; tersine, aldığı tavsiyelerin somut içeriğine tabiidir ve kurum tam olarak yerleşirse, adına imza atmaktan başka bir şey yapmaz. Fakat ad önemlidir; nihai aşama ve *non plus ultra*'dır (Hegel, 2003(a), s. 321, §279).

Hegel modern zamanların edimsel devletinin despotik devletlerden yahut öznel bir istencin tek geçerli istenç sayıldığı monarşist yapılardan ayırdedici karakteristiğinin, özgürlüğün keyfi ve öznel bir istençte değil, kendinde ve kendi için istenç kavramı ile kamusal istençte olduğunu belirtir. Böylelikle soyutlama yoluyla halk egemenliğine karşıt olarak konumlandırılan dışsal egemen kavramı, devletin çarpık bir tasarımı [Vorstellung] ifade eder. Hegel'in içsel egemen kavramı, Rousseau'da olduğu gibi kamusal istencin belirli varlığı olan halka aittir. Egemen, edimsel egemenliğin temsilcisidir, egemenliğin idealitesinin değil. Hegel'in bu

⁷⁹ Hegel bu noktada Kant'ın devlet başkanına atfettiği bağışlama hakkına gönderme yapar. İlk olarak Tanrı'dan gelmiş gibi düşünülebilecek bir istencin uyuklar üzerindeki bağışlama lütfu, kendinde ve kendi-için hakkı sadece görmezden gelir, ama kaldıramaz. İkinci olarak, bu yetki zaten temellendirilmemiş bir yetki olduğundan bağışlanan suç da öteki için tanınmış bir suç değildir. "Bağışlama, cezanın hafifletilmesidir fakat hakkın aşılması değildir [die aber das Recht nicht aufhebt]. Tersine hak uygulanmaya devam eder ve bağışlanan birey halen suçlu kalır; bağışlama onun bir suç işlememiş olduğunu bulgulamaz. Cezanın bu aşılması [Aufhebung] din tarafından etkilenebilir, çünkü yapılmış olan tin içinde tinin kendisi tarafından geri alınabilir. Fakat bu dünyada tamamlandığı sürece, yalnızca [egemenin] haşmetinde [majesty] ve [egemenin] temellendirilmemiş kararının yetkisindedir" (Hegel, 2003(a), s. 326, §282, A:H). Kanat'ın da vurguladığı gibi, burada egemene bağışlama hakkından söz edilmesi ile ona Hegel tarafından 'keyfi kararlar uygulama yetkisi' verildiği anlamına gelemmez. Kanat, bu yorumu Hegel'in bu yetkiyi "törel tinin tenselleşimi olarak 'anayasal tekerke' tanıdığını" ve egemenin bu yetkiyi "tin adına kullandığını" ileri sürerek ilga eder (Kanat, 2017, s. 574). Özellikle belirtmelidir ki bu yetkiyi egemene Hegel'in atfettiğini ileri sürmek yerine, Kant'ın bu yetkiyi atfetme yolunu eleştirdiği yönünde okumak daha makuldür. Bu okuma, buradaki rasyonel egemeni, meşru egemen değil, biçimsel olanak ve ide olarak egemen olarak okumakla geliştirilir.

noktada vurguladığı halkın iradesi ve soyut nicel ‘bir’ olarak egemen iradesi ayrımında edimsel yönde kapsanan Rousseau’nun genel irade kavramı ve Kant’ın egemen tek yargıcı olarak egemendir. Kant’ın özgürlüğün çelişmezliği ilkesini saf biçimsel olanak olarak sözleşme idesinde ve egemeni ortak istenç idesinin yürütücüsü olarak konumlandırması Rousseau’nun genel irade kavramının tek taraflı, *keyfi* bir yönde soyutlamasıdır. Hegel için egemen, içsel bir yolda, öznel bir irade/kişi/ahlaki özne olarak mutlak olarak konumlanamaz, aksine, o bu şekilde konumlanma olanağını, egemenlik gücünün edimsel, nesnel ve evrensel içeriğinden alır. Takip eden bölümde bu nesnel içeriğin belirlenimlerinin ilk safhasını oluşturan yönetim gücü ele alındı.

3.3.2 Yönetim

Anayasal hukuku oluşturan ikinci safha yönetim gücüdür [die Regierungsgewalt]. Hegel, yönetim gücünü, Kant’ta olduğu gibi egemenin kararlarının yürütülmesinden sorumlu bir yetki alanı olarak konumlandırmaz. Aksine yönetim gücü, egemene, kararları, egemenliğin kamusal yönüne uygun bir şekilde nesnel içeriği hazırlayan bir yetkedir, bir danışmanlar kuruludur [eine beratende Stelle]. Hegel, yönetim gücünün, kararlar almaktan sorumlu bir kabine, bir bakanlar kurulu [ein Ministerium] ya da yasaları hazırlamak ve egemene tavsiyelerde bulunmak görevini üstlenen bir danıştay [ein Staatsrat] olabileceğini belirtir (Hegel, 1995, s. 255, §140). Böylelikle, yönetim, yasama gücü kapsamında alınmış kararların hazırlanmasından, egemene sunulmasından, genel olarak egemen kararlarının uygulanmasından, yasaların özgül geçerlilik alanlarının belirlenmesinden ve özellikle de ortak kamusal amaçların teşvikinden ve korunmasından sorumlu yönetimdir. Modern dünyada yönetim gücünün taşıyıcı merkezleri, tikel istencin belirli varlığı olan korporasyonlar ve evrensel istenci gözetmekten sorumlu devlet görevlileridir.

İlk olarak korporasyonlar, tikel istencin temsilcileri olmalarına rağmen bu istencin güvencelerinin ve tanınmalarının olanağı edimsel devlet olduğundan, devlet içerisinde bir yandan kendilerini gerçekleştirme yolu bulurken, diğer yandan evrensel ilginin gelişiminde rol üstlenirler. Ancak kendinde ve kendi için evrensellik hâlen onlara dışsal bir amaçtır. Hegel korporasyonların dışsal yolda da olsa evrensele olan ilgisini, kendi tikel geçim ve refahlarının güvencesinin devlette olduğunun öz farkındalığı olarak konumlandırır.

Bu yurttaşların vatanseverliğinin [patriotism] sırrı şudur ki onlar devleti kendi tözleri olarak bilirler, çünkü onların tikel alanlarını ve yasal tanınmalarını, otoritelerini ve refahlarını destekleyen devlettir. Tikeli evrenselde köklendirme, dolaysızca korporasyonun tininde içerilmektedir, bu tinde devletin mizacının derinliği ve dayanıklılığı, bulunur (Hegel, 2003(a), s. 330, §289).

Hegel, yürütme gücünün ikinci taşıyıcı merkezi olan evrensel zümreye tekabül eden kamu görevlilerini ‘orta sınıf’ olarak konumlandırır. Hegel bu sınıfın, eğitim ve yetenekleri dolayısıyla görevlerinde uzmanlık alanlarına göre atanmalarının altını çizer. Kamusal hizmet her bir bireye açıktır. Kamu görevlilerinin işleri yürütme şekli, devlete karşı ödevlerini tamamlama olarak, öznel ve olumsal kararlara değil, kendinde ve kendi için değer taşıyan kamusal ilginin sağlanmasına hizmet eder. Kamu görevlilerinin devlet ile ilişkisi ne bir sözleşme ilişkisi ne de dışsal bir amaç olarak görülemez.

Kamu görevlisinin kuruluşuna karşı ilişkisi de bir sözleşme ilişkisi değildir, tarafların ikisinin de rızası olmasına ve hizmet vermelerine karşın. Kamu görevlisi, olumsal bir tek bir hizmet sağlayan bir fail gibi iş görmez, bu [iş ile] ilişkiyi tinsel ve tikel varlığının [Existenz] temel ilgisi yapar. Benzer olarak, yerine getirmek zorunda olduğu ve ona güvenilen görev dışsal bir karakterin saf tikel bir şeyi [Sache] değildir; böyle bir şeyin değeri içsel, dolayısıyla dışsal doğasından ayrı olan bir niteliktir, öyle ki öngörülen şey sağlanmadığı takdirde bozulmaz [verletzt]. Kamu görevlisinin yerine getirmek zorunda olduğu görev, dolaysız karakterinde, kendinde ve kendi için bir değerdir (Hegel, 2003(a), s. 333, §294).

Hegel, devlet görevlerinin doğal kişilik, doğum yoluyla ya da karşılıklı bir sözleşme ilişkisi ile kazanılan özel mülkiyet olarak görülemeyeceğinin altını çizer. Öte yandan modern dünyada bu görevlerin dağıtılmasında hem öznel hem nesnel unsur yer alır. Yönetim işlerinin yürütülmesindeki öznel unsur, görevlerin, keyfi ya da olumsal seçimler, atamalar kapsamında değerlendirilmesidir. Nesnel unsur ise her bireye eğitim, yetenek ve uzmanlık alanlarına göre yetki verilmesi yolunun açık olmasıdır. Tek bir sınıfın tikel ilgilerinin ağır bastığı bir görev dağılımı söz konusu olduğunda, örneğin korporasyonların gücü, yürütme işlerinin tüm kapsamını ele geçirdiğinde, artık tüm halkın istencini taşıyan bir devletten değil, tikel bir istenci taşıyan bir partiden/sınıftan bahsediliyor olacaktır. Hegel, Rousseau gibi güçler ayrılığının dezavantajlarını vurgular. Güçler ayrılığı, alt kurumsallaşmalar içerisinde öznel, keyfi, olumsal eylem ve kararlara açık bir alan bırakarak ulusal istenç birliğinin dağılmasına yol açar. Tikeli istençleri soyutlamaya olanak tanıyan böyle bir tasarım, nihai olarak devlet birliğinin dağılmasına sebebiyet verir (Hegel, 2003(a), s. 339, §300).

Tikel istençler ile kamusal istenç arasında, ilgilerin ortaklığı, kamusal refahın sağlanması, kararlardaki olumsuzluk öğelerinin azaltılması görevini sağlayan yönetim gücü, yasama gücüne tabiidir. Takip eden bölümde yasama gücü ele alındı.

3.3.3 Yasama

İşsel egemenliğin bütünsel belirli varlığını oluşturan ve soyutlanmış egemen gücünün idealitesinde varsayılan son safha yasama gücüdür [die gesetzgebende Gewalt]. Hegel'e göre yasama, kamusal istencin belirli varlığıdır, halk tininin taşıyıcısıdır. Yasalar, ödevler ve hakların edimsel belirli varlığını oluşturur. Yasama gücünün taşıyıcı merkezini tözsel, biçimsel/endüstriyel ve evrensel zümrelerde tezahür eden tikel istençlerin kamusal belirli varlığı olan Sınıflar Meclisi [ständische Versammlung] oluşturur. Yasama gücünde etkin olan Sınıflar Meclisini, zümrelerin sivil toplum içerisindeki belirleniminden ayrı kılan unsur, yasama gücü içerisinde, çokluğu temsil eden istencin, bir kalabalık yahut bir yığın görüşü olmaktan çıkarak, örgütlü bir yapı taşıyor olmasıdır. Hegel Sınıflar Meclisi'nde iki kamara belirler; tarımsal sınıf ve ticari sınıf ile kamu görevlilerinden oluşan evrensel sınıf. Yasama gücünde etkin güç olan Sınıflar Meclisi, halkın tümel istencinin değil, sınıfların seçilmiş vekilleri aracılığıyla temsilinin taşıyıcısıdır. Bu vekillerin görevi, eğitim, yetenek ve bilgi gerektirdiği için modern devlette endüstriyel zümrelerin istencinin temsili olan korporasyonlar ve böylelikle tikel istenç merkezi önem taşır. Hegel, Locke tarafından yasama gücünde dile getirilen *çokluk istenci* ögesine bu noktada vurgu yapar. Bu çokluk, özellikle *tümel halk* olarak alınmamalıdır ki yasama gücü, kadınlar ve çocuklar vb. gibi halkın tikel bölümlerini dışarıda bırakmaktadır. Hegel Kant'ta olduğu gibi temsilcileri, istençleri temsil eden başka birileri olarak konumlandırmanın, vekillerin halkın istencini 'en iyi şekilde' temsil edeceklerini belirten bir tasarıma ait olduğunu vurgular. Bu tasarıma göre yasama gücüne katılım ölçütlerindeki tikelleşmeden anlaşılacaktır ki "halk, ne istediğini bilmeyen" katmanını anlatır. Hegel bu noktada halk kavramının 'yanlış tasarım' olarak yaygın bir biçimde kullanılmasının, sınıfın (çokluğun temsilcisi olarak) kavramsal özgünlüğünü yarattığını belirtir. Sınıf ögesi, öznel özgürlük safhasının açığa çıktığı alan olarak, vatandaş toplumu olarak yansıtıldığında bu tikel istencin ancak devlet ile bağlantısında varoluşunu tanıyor olmanın bir belirtisini gösterir (Hegel, 2003(a), s. 340, §301).

Bu nokta, Hegel'in yasama gücünün Kant tarafından ileri sürüldüğü gibi tüm halkın birleşik istenci olmadığı hususuna vurgu yaptığı noktadır. Çokluk ilkesi, sınıflar meclisinde belirli varlık taşıyan ve kendinde devlette tözsel olarak kapsanan hakkın *kendi için*, öznel olarak dile getirilişidir. Kant'ın kadınlar, çocuklar, ev hizmetlileri ve giderek tüm mülkiyetsizleri dışarıda bırakan yasama gücü soyutlamasının edimsel zemini Locke'un yasama gücünün mantıksal olarak tüm birleşik istenci ifade edeceğini belirttiği *çoğunluk ilkesidir*. Hegel'in bu noktada halk belirleniminden itina ile ayırarak ele aldığı tasarım olarak çokluk, yani çoğunluğun idealitesini ifade eden vatandaş birliğidir. Nitekim temsilciye gereksinim duymama niteliğini Kant, sivil bağımsızlık nitelikleri ile yasa koyucu vatandaşlara sınırlar.

Yasa koyuculuk için birleşen böyle bir toplumun üyeleri (*societas civilis*), yani, devletin üyeleri, devletin yurttaşları (*cives*) olarak adlandırılır. Haklar bakımından, yurttaşların nitelikleri, (bir yurttaş olarak) özlerinden ayrılamazdır: sivil özgürlük, kendi onayını verdiği yasadan başka hiçbir yasaya itaat etmeme niteliği; sivil eşitlik, halk içerisinde hiçbir üyenin ahlaki kapasitesi ile hakkın bir konusu olarak bağlayıcılığını ifade eden herhangi bir tür, -karşılığında kendisinin de öteki üzerinde bağlayıcı olamayacağı gibi- yetkesini tanımama niteliği; ve üçüncüsü, sivil bağımsızlık, [*commonwealth*] bir üyesi olarak diğer birinin seçimine değil, kendine özgü hakların ve güçlerin varlığı ve korunması için kendi seçimlerine borçlu olma. Bu bağımsızlığı, onun sivil kişiliği, hakların söz konusu olduğu her yerde başka biri tarafından temsil edilmeye ihtiyaç duymama niteliği takip eder (Kant, 1991, s. 125).

Hegel, diğer yandan nesnel işleyişi bakımından ele alındığında, Sınıflar Meclisinin kamusal istenci amaç edinmesinin kavramına uygun belirlenimi olduğunu ileri sürer. Sınıflar meclisi, tözsel sınıfın ve kamu görevlileri sınıfının etkinliği olarak düşünüldüğünde, kamusal ve tümel istencin birliği olarak nesnelleşir. Hegel, yönetim gücünde olduğu gibi bu noktada da 'partileşme' tehlikesinin altını çizer. Sınıflar Meclisi üyeleri bir sınıfın ya da tikel bir istencin ilgisini değil, kamusal bütünün ilgisini amaç edinmelidir (Hegel, 1995, s. 277, §149). Hegel, adalet yönetiminde mahkemelerin kamuya açıklığının rolü gibi, Sınıflar Meclisi görüşmelerinin kamuya açıklığının üç noktada önemini vurgular. İlk olarak kamusal açıklık, halkın eğitimi [*Bildung*] için, özbilinçlerdeki öznel özgürlük ögesinin dolayım zemininin devlet olduğu yönündeki bilgiyi edinmelerinde önemli bir rol oynar. İkinci olarak, tikel ilgilerin yönetim içindeki ağırlığını dengeler ve bu ilgilerin kamusal ilgiden soyutlanmasına olanak veren ayrışmayı engeller. Son olarak ise halka yasama işleri ve yürütülme yolları için gerekli bilgi ve yetenek sağlayarak, kamusal istencin yasama gücündeki etkin rolünü artırır.

Hegel, bu noktaya kadar modern bireysel özgürlüğe dair özbilincin edimsel zemininin modern devlet olduğunu gösterir. Öte yandan, anayasal hukuk *Hak Öğretisi* metninin son başlığı değildir.⁸⁰ Takip eden bölümde metnin son bölümünü oluşturan ve Hegel'in tikel devletlerin edimsel mutlak yargıcı olarak belirlediği dünya tarihsel tin ele alındı.

3.4 Devletin Mutlak Yargıcı: Dünya Tarihsel Tin

Hegel, evrensel tinin içsel ve dışsal birliğindeki tümel edimselliğini, dünya tarihi olarak konumlandırır. Hegel'e göre dünya tarihi, tinin kendisini açtığı, kendinde ve kendi için edimsel evrensel belirli varlığıdır. Devletler, yasalar, penatlar, kurallar, geçici ve olumsal görünüşler olarak tarihte istencin belirli varlıkları olarak görünüşe gelir ve dünya tarihinde tikel belirlenimler taşırlar. Yine de tüm bu belirlenimler, soyut idealler olarak değil belirli varlık taşıyan tarih kapsamında değerlendirildiğinde, saf rasyonel bir belirlenim taşımazlar, edimseldirler. Hegel, dünya tarihini, ulus devletlerde ve halk tinlerinde belirli varlık taşıyan tikel istençlerin nesnel ve edimsel mahkemesi olarak konumlandırır. Hegel'e göre eylemlerin, ödevlerin ve hakların en üstün yargıcı, Kant dizgesinde biçimsel bir olanak olarak konumlandırılan bir sivil kişi, bir egemen, soyut olması gereken istenç değildir, aksine kendinde ve kendi için özgür edimsel tindir ve böylelikle tarihtir. Güçlüoğlu, Hegel'in 'olması gereken bir tür istenç' oluşturmakla değil, tarihte istencin izini göstermekle ilgilendiğini vurgular;

⁸⁰ Hegel'in *Hak Öğretisi*'nde anayasal hukuku takip eden uluslararası hukuk bu inceleme içerisine alınmadı.

İnsanlık durumunun nasıl olması gerektiğine ilişkin her zaman için ‘genel geçer’ bir tablo çizmek isteyen Kant’ın aksine Hegel, farklı tarihsel koşullarda insanların farklı kapasiteler sergilediklerini ortaya koymaya çalışmıştır. Rasyonel öz-belirlenim süreci tarihselleştirilmiş ve böylece etik, istencin tarih felsefesi olmuştur. İstencin izinin, ancak ve sadece tarihsel oluşumlar ve süreçlerin formu izlenebilirse yeterince açık olduğunun gösterilmesiyle insan özgürlüğü, sadece ahlaki olarak değil etiko-sosyal olarak edimselleştirilir. Böylece Hegel’den sonraki tüm felsefeler, hakikatin kendisini tarihte açtığı düşüncesinin mutlaka hesaba katmak zorunda kalmışlardır (Ateşoğlu, 2006, s. 491).

Hegel’e göre tarih, özgürlük bilincinde bir gelişimi gösterir. Hegel bu gelişimi dört safhada inceler; Doğu, Yunan, Roma ve Germen.

Doğu dünyası [orientalsche Reich], tinin kendisi ile özdeşliğinin, henüz sadece kendinde anlatım taşıyan ancak kendi için belirlenim taşımaması safhasının belirli varlığıdır. Ataerki, teokrasi ve din ile temsil edilen tinin tözsel ve en ilkel safhası olan doğu dünyası, bireylerin birbirinden ayrışmadığı, dolayısıyla bireysel özgürlük bilincinin gelişmediği bir safhadır. Hegel ataerki hiçbir toplum yapısının, bir anayasayı ya da bir devleti oluşturamayacağını belirtir. Hegel için, devlet yahut anayasa halk istencinin belirli varlığıdır. Zor, despotik, kaba kuvvet ve keyfi olumsal istenç tarafından yönetilen bu toplumlarda, egemen istenç, *keyfi bir tekil istençtir*, bu tekil istencin de tek dayanak zemini dindir (Hegel, 1995, s. 308-309, §166) (Hegel, 2003(a), s. 377-378, §355).

Yunan dünyası [griechische Reich], tinin, kendisi ile özdeşliğinden ayrılma ve kendinin bilincini kendi için (biçimsel değil edimsel) taşıdığı safhasının belirli varlığıdır. Yunan tini, kendinde tözsel tinden ayrım noktalarının edimsel bir yönde geliştiği, tikel ulusal tinlere de yön veren özgür bireysellik ilkesinin geliştiği ve yükseldiği bir safhadır. Öte yandan, Yunan dünyasında ‘tözsel doğal ideal birlik’ halen korunmakta olduğundan, kişiler arası gerçek bir bölünme/çelişki ortaya çıkmaz. Toplumsal norm ve değerler ile öznel istençler arasında bir bölünme yoktur. Yunan özbilincinde öznel istenç ilkesi yahut öznel özgürlük ilkesi bir düşünme ilkesi haline getirilememiştir yani istenç kendisini henüz kendi içinde değil ancak ideal olanda ve kendinden ötede taşır. Yunan dünyasında kölelik sürmektedir ve aristokratların hâkimiyeti söz konusudur. Egemen istenç, bu safhada *bazılarının* istencidir (Hegel, 1995, s. 310-311, §167) (Hegel, 2003(a), s. 378-379, §356).

Roma dünyası [römische Reich], kendinin bilincinde, kendi için belirlenim taşıyan tinin, kendinde varlığından soyutlanarak, kendi için soyut evrenselliğe dek

sürdürülmesi safhasının belirli varlığıdır. Bireyselleşme ögesinin birbirinden yalıtık, atomist bir tarzda geliştiği bir safha olan Roma dünyasında, kişilerin tekil ve tikel istençlerinin ağır bastığı toplumsal yaşamda tamamen keyfiyet ve olumsuzluk ögesi hâkimdir. Genel istenç ile bir birlik oluşturmayan, sadece kişisel çelişkiler ve çatışmaların alanı olan toplumsal yaşam, insanlar arası etik birliği de tamamen yok eder. Roma dünyasında istencin ağırlık merkezini soyut kişiselilik, mülk sahipliği ve feodal bağların bir araya getirdiği orta sınıf oluşturur (Hegel, 1995, s. 312, §168) (Hegel, 2003(a), s. 379, §357).

Germen dünyası [germanische Reich], Yunan dünyası ile ortak bir ilkeyi paylaşır; hak, değer, istek ve arzuların kaynağı devlettir ve doğrulanmalarını devlette bulurlar. Modern dünyanın Yunan dünyasından ayırdedici karakteristiği, özgürlüğün doğal ve dolaysız olarak değil ancak dolaylı bir yönde tine ait bir düşünme ilkesi (kendi-için) olarak konumlandırılmasıdır. Modern dünyada, kendi-için öznel istencin doğuşunun ve özgürlüğün atomist bir yönde devlet ve etik yaşamdan bağımsız bir yönde konumlandırılmasının koşulları (para, değer kavramlarının zemini olan ekonomi-politik) bulunmaktadır. Modern dünya, dünyevi yaşam ve düşünsel yaşamın hem çelişik bir yönde tasarımı olduğu, bu çelişkinin içinden doğduğu zemindir hem de bu çelişkinin aşılmasını içinde barındırır. Modern dünyada bireysel özgürlüğün zemini ve kaynağı devlettir (Hegel, 1995, s. 313-314, §169) (Hegel, 2003(a), s. 379-380, §358, §359).

Hegel'in *Ansiklopedi* dizgesinde, felsefi tin, mutlak olanın ve bütünselin bilinci, tin felsefesinin sonunda, sanat ve dini takiben mutlak tinin son safhasında belirir. Öyleyse denilebilir ki felsefi dizgeyi, mantık bilimi, doğa ve tin felsefeleri olarak belirleyen, bölen felsefi tindir. Hegel'e göre tin olarak akıl birdir ve felsefi bilgi de bu birliğin özbilinci olarak ancak bir olabilir; "Akıl mutlak olarak ele alındığından, kendisini kendi nesnesi yaptığında kendi öz-bilincinde (dolayısıyla felsefede) bir ve aynı şeydir, dolayısıyla eşittir" (Hegel & Schelling, 2000, s. 275). Tinin kendisini hem edim, hem de bu edimin özbilinci olarak konumlandırması bakımından, dünya tarihi, tin ile özdeşdir. "Dünya-tini, tarihin tözüdür; bu doğası hep bir ve aynı olan tindir ve dünyanın varoluşu bu doğayı açıklar" (Hegel, 2003(b), s. 36). Töz ve özne özdeşliği olarak tin, rasyonelin edimsel olan ile özdeşliği anlatımını taşır. Tarih, Hegel için tüm

tinlerin ve modern ulusal tinlerin belirli varlığı olarak, her şeyden önce öncelikle öteki için tanınabilir ve sınanabilir bir zemindir. Dünya tarihsel tini, felsefi olarak kavramak ise tini gerçekliğine uygun şekil içerisinde tanımak [Erkennen] anlatımı ile kesişir.

Devlette öz bilinç, organik gelişimindeki önemli bilgi ve istencinin gerçekliğini bulur; dinde, bu gerçeğin hissini ve temsilini [Vorstellung] ideal bir gereklilik olarak bulur; ancak bilimde, bu gerçeğin, yani devlette, doğada ve ideal dünyadaki tüm tamamlayıcı tezahürlerini, özgür ve kavranmış bilgisini bir ve aynı olarak bulur (Hegel, 2003(a), s. 330, §289).

Hegel, dünya tarihsel tini nihai yargıç olarak belirleyerek, hem Descartes için doğuştan ide olarak sonsuz töz Tanrı'yı, hem de Kant için noumenal bir ide olarak Tanrı'yı, bilimsel bir yönde tanınabilir bir zeminde konumlandırarak, dünya-tarihsel aklın kavramı tin ve istencin belirli varlığı olan dünya tarihi ile değiştirir.

SONUÇ

Bu inceleme, Hegel'in felsefi hak öğretilerinin yapısı ve içeriği bakımından, modern bireysel özgürlüğün edimsel bilme yönünde bir formasyonunu [Bildung] hedefleyerek, temelde kamusal bilme hakkının gerçekleştirilmesi olduğunu gösterir. Özbilincin gerçekliğe uygun eğitimi ile kamusal bilme hakkının gerçekleştirilmesi, Hegel'in Kant metafiziğine karşı derin eleştirisinin ve hatta denebilir ki kızgınlığının incelikle hazırlanmış bir ürünüdür. Bu inceleme ile Hegel'in kritik felsefeye yönelttiği biçimsellik eleştirisinin altında yatan tarihsel gerekçenin, modern çağda politik meşruiyetin zeminini bilme, sorgulama, tanıma talebi ile somutlaşan kamusal bilme hakkının kritik felsefe ile olumsuzlanması olduğunu ortaya çıkarır. Hegel'in tüm felsefi dizgesi, öteki için gerekçelendirilemez ve kanıtlanamaz bir yolda konumlandırılmış a priori kavram ya da öznel ide ve yargıların eleştirisi üzerine inşa edilir.

Hegel'in felsefi dizgesinin güzergâhı 'rasyonel olan edimseldir, edimsel olan rasyoneldir' cümlesinde özetlenir. Hegel'in tüm felsefi hak öğretileri sürecinde izlediği yol şu sonucu ortaya koyar: modern bireysel özgürlük, [kendinde] edimseldir ve böylelikle [kendi için] rasyonel olarak da özbilinçlerde yer bulur. Çelişkilerin bir yanını mutlaklaştırarak değil, ancak kapsayarak aşma [Aufhebung] edimi ilerleyen bu diyalektik yol, Hegel'in tüm felsefi dizgesine içkin olan rasyonel olanın edimselliğini özgürlük kavramını takiben gösterme yoludur. Hegel'in felsefi hak öğretileri, Kant'ın ahlaki ve hukuki özgürlüğün statik-evrensel biçimsel olanakları olarak konumlandığı tüm kategorik buyrukların içsel kavramlarının belirli, tarihsel, tikel ve olumsal içeriklere bağlı olduklarını açığa çıkarır. Böylelikle, özgürlüğün yalnızca bir saf akıl varlığı olarak insan varsayımı altında mümkün olduğunu öne süren Kant'ın aksine Hegel, özgürlüğün insanın varoluşuna bağlı olduğunu, tarihi ve toplumsal etkinlikler sonucu ise bu özgürlüğün gelişiminde farklı derecelerde ilerleme kaydedildiğini gösterir. Özgürlüğe dair gerçek bilginin kendisine yabancı kalması olgusunun insanları katılabilecekleri hak ve yetkilerden mahrum bırakacağı fikri üzerine Hegel, kamusal bilme hakkının önemini ortaya çıkarır. Modern özgürlük biçimi, özgürlük biçimlerinden birisidir ve değişime yazgılıdır. Bu karşılaştırmalı okuma ile Kant'ın liberal özgürlük biçimini özgürlüğün tek olanağı yönünde mutlaklaştırdığı söylenebilirken, Hegel'in tarihsellik ve değişim fikrine vurgu

yaparak, kendisini takiben giderek artan liberal, dolayısıyla evrensel ya da kamusal değil, tikel ve kısmî özgürlüğe eleştiri noktalarını açığa çıkardığı söylenebilir.

Hem edimsel hem de rasyonel olanı birer bilinç deneyimi olarak alan Hegel için rasyonel olan, meşru olanı, ideal olanı, olması gerekeni değil ideal olanın da özbilince ait olduğunu ve bu idealin *ideal olma* gerekçelerinin halihazırda tarihsel olarak edimsel olarak görünür olduğunu anlatır. Böylelikle bu inceleme kapsamında, Hegel'in felsefi hak öğretilerindeki 'rasyonel' olanı, 'meşru' olan olarak değil, öncelikle Kant dizgesindeki 'biçimsel olanaklar' olarak kurulan ideler olarak okuma ile özellikle Hegel'i okuyan çalışmalardaki çelişik yorumlara bir çözüm önerisi getirebilecek bazı sonuçlar ortaya konulabilir;

(1) *Hegel, mevcut olsun olmasının herhangi bir politik sistemin meşruiyeti ile ilgilenmez;* Hegel'in *status quo*'cu bir yaklaşım gösterdiğine ilişkin iddialar, genel anlatımıyla Hegel'in verili/pozitif bir devlet biçimini yahut verili/pozitif bir özgürlük biçimini meşrulaştırdığı ve felsefi dizgesini buna adadığı yönündedir. Bu iddia ister liberaller tarafından liberal özgürlük biçiminin, ister muhafazakârlar tarafından anayasal monarşiye dayalı bir devlet biçiminin savunusu olarak yorumlansın, Hegel'in felsefi dizgesi içerisinde geçerli bir zemine sahip değildir. Aksine, bu inceleme ile Hegel'in eleştirisini yönelttiği kritik felsefede 'karşıtlıkların mutlaklaştırılması' suretiyle verili/pozitif/tikel bir içeriği tek ideal özgürlük biçimi olarak *meşrulaştırmanın biçimsel olanağının kurulduğu* gösterilir. Hegel'in felsefi dizgesi, verili/tikel herhangi bir toplumsal praksise ait tikel bilinç fenomenlerinin kanıtlanamaz-bilimsel bir yön verilmek suretiyle mutlaklaştırılmasına ve felsefenin de bu yönde bir araç olarak alınmasına karşı eleştirel yaklaşımın yolunu açar.

(2) *Hegel, herhangi bir ideal devlet tasarımı yapmaz;* Hegel'in kamusal olarak tanınmama *avantajına* sahip a priori zemin, bir olanak yahut ideallik öğretisi geliştiren Kant'a ve genelde sözleşme kuramcılarına da yönelik eleştirileri göz önünde bulundurulduğunda, Hegel'in olması gereken bir devlet kuramı inşa ettiğine yönelik

herhangi bir iddia, Hegel'in bilimsel bir felsefi dizge kurma hedefi içinde geçerlilik taşımadığı ortaya konulur.⁸¹

(3) *Hegel, tını [Geist] ne bir teolojik Tanrı ne de insanlar üstü kozmik bir güç olarak konumlandırır*; Hegel, Kant'ın Kopernik Devrimi ile analogi kurarak dile getirdiği öznenin nesneyi belirlediğine yönelik epistemolojisini elbette en başından itibaren devralır. Ancak bu dönüşüm hâlihazırda Descartes'ın Tanrı'yı öznel bir ide-sonsuzluk olarak belirlemesiyle başlar. Hegel'in Kant'a eleştirisi, Tanrı'nın bir ide olarak öznedeki konumlandırılması yüzyılı aşkın bir süredir Avrupa felsefi özbilincinde yer etmiş olmasına rağmen, Tanrı'yı ahlaki ve giderek politik özgürlüğün olanağı olarak yeniden öne sürümünüdür. Çünkü modern İngiltere, Amerika ve Avrupa evrensel özgürlüğün, bireysel (öznel değil) özgürlüğün zorunlu koşulu olduğuna dair kamusal özbilince varma eşiğini çoktan edimsel olarak aşmıştır. Kant metafiziğinde Tanrı'nın yeniden öne sürümüne karşı duran Hegel'in *tinini önce kamusal sonra tarihsel daha sonra da antropolojik bir insanlık özbilinci* olarak okumak daha anlamlıdır. Hegel'in felsefi dizgesinde tin, her şeyden önce, bilimsel bir zorunluluk ölçütü olarak konumlandırılan, tanınabilir tarihsel denek taşıdır.

Öte yandan tüm bu sonuçlar, Hegel dizgesinin de sınırlarını belirtir. Hegel bir eğitimcidir ve kavramların ve iddiaların gerçekliklerinin kamusal olarak tanınabilir olması hedefi ile özbilincin edimsel bir yönde formasyonu [Bildung] ile ilgilenir.⁸² Bu

⁸¹ Hegel'in hak öğretisi için nedense böylesi bir iddiaya nadiren rastlanır, yine de bu sonuç Hegel dizgesinde *rasyonelin meşru olan* olarak okunmasından kaynaklı yorumlardan çıkarılabilir. Inwood, Hegel'in konumlandığı haliyle devlette üyelerin özgürlük amacı ile ve zorunlulukla bir araya geldiklerine yönelik tespitin olanı mı yoksa olması gerekeni mi imlediği hususunun tartışmalı olduğunu belirtir. "Hegel'in andığı organik bir bütünlük olarak devlet fikri, doğal hukuk teorisyenlerinin savunduğu yapay ve sonradan oluşturulan devlet fikrine karşıdır. Hegel'e göre devlet üyelerinden her birine önsel olandır; sonradan ortaya çıkartılan ya da oluşturulan bir yapı sergilemez. Böyle bir devlette bütün üyeler hem özgürlükten dolayı hem de özgürlüğü amaç edinerek hem de zorunlulukla bir araya gelirler. Hegel'in vurguladığı böyle bir devlet anlayışının varolanı mı yoksa varolması gerekeni mi imlediği ise tartışmalıdır" (Inwood, 2013(a), s. 745).

⁸² Bu incelemenin kapsamına alınmamış olmasına rağmen, bu nokta, Marx'ın Hegel eleştirisine kısaca vurgu yapmak uygun olacaktır. Marx, Hegel'i, tüm dizgesi, özellikle de hak öğretisi içerisinde ideayı 'özne', somut tarihsel belirlenimleri/ilişkileri de 'yüklem' olarak konumlandırması gerekçesiyle eleştirir. Marx'ın *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* yazısında, Hegel'in *Hak Öğretisi'nin İlkeleri* §269'da siyasal ana yapıyı ideadan türetmesi yönünde konumlandırma yolunu analiz ederken geçen bir ifadesi vardır; Hegel'in "ulaşmak istediği gerçek sonuç, örgütü gerçeklikte siyasal anayayı olarak belirlemektir. Ama genel örgüt ideasından belirli örgüt-devlet ya da siyasal anayayıya geçmeyi sağlayacak hiçbir köprü yoktur ve böyle bir köprü hiçbir zaman da kurulamayacaktır. İlk cümlede, sonradan çeşitli güçler olarak tanımlanan 'devlet örgütünün çeşitli görünümünden' söz ediliyor.

noktaya gelecek çalışmalar için bir soru işareti bırakmak elzemdir. Hegel'in felsefi dizgesi bir formasyon olarak ele alındığında, Hegel'in kendi özgün bir siyasi kuramı olup olmadığı sorusu kaçınılmaz bir yönde yükselir. Bu soruya bir yanıt üretebilmek için, bu incelemenin sınırları dâhilinde tüketilememiş modern siyasi kuramlar külliyatı araştırılmalıdır (Hugo Grotius'un 1625 tarihli *Savaş ve Barış Hukuku* [*On the Rights of War and Peace*] metni başlangıç olarak alınacak olursa, Kant'ın 1797 tarihli *Ahlak Metafiziği*'ne [*Metaphysics of Morals*] yüz yetmiş iki yıl ve Hegel'in 1821 tarihli *Felsefi Hak Öğretisi'nin İlkeleri*'ne yüz doksan altı yıllık bir külliyat). Ancak yine de bu soruya şimdiden bir yanıt öngörülebilir; Bu yanıt, Hegel'in aslen özgün bir siyasi kuram inşa etmemiş, yalnızca modern bireysel özgürlüğün statik-evrensel ve biçimsel bir olanak değil, hâlihazırda tikel-koşullu ve edimsel olduğunu göstermeyi hedeflediğidir. Ancak bu savı kesinleştirmek için şu iki tespitin birlikte onaylanması gerekir; (a) Hegel'in özellikle etik yaşam başlığı altında kapsadığı özgül belirlenimlerin tümü modern siyasi kuramlarda 'felsefi idealar' olarak kapsanır; (b) Hegel, bu siyasi idealara hiçbir şey eklememiştir. Eğer bu tespitlerden (b) çıkarılıp yerine (c) 'Hegel bu idealara ek olarak özgün ekonomik ya da politik idea belirlenimlerinde bulunmuştur', tespiti eklenirse, Hegel'in özgün bir siyasi kuramı olduğu da ileri sürülebilir. Aksi takdirde, modern özgürlüğü edimsel yönde konumlandırma sürecinin bir özgünlük taşıdığı kesindir, ancak bu Hegel'in özgün bir siyasi kuram türettiği yönünde bir çıkarım için yetersizdir.⁸³ Tartışma, eğer bir siyasi

Öyleyse açıkça, 'devlet örgütünün çeşitli güçleri' ya da 'çeşitli güçlerin devlet örgütü' devletin 'siyasal anayasasıdır' deniliyor. 'Siyasal anayasa'ya giden köprü de 'örgüt'ten, İdea'dan, onun 'farklı görünüşleri'nden başlayarak değil ama tersine, önceden kabullenilen 'çeşitli güçler'den başlayarak kuruluyor. Aslında Hegel, 'siyasal anayasa'yı soyut ve genel 'örgüt' ideası haline getirmekten başka bir şey yapmıyor, ama kendi düşüncesine ve yarattığı yanılsamaya göre somut gerçekliği 'genel İdea'dan çıkarıyor. İdeanın öznesi olan şeyi bir ürün durumuna, İdeanın bir yüklemi durumuna dönüştürüyor. Düşüncesi nesneye göre gelişmiyor..." (Marx, 2016, s. 24). Hegel, gerçekten de başlangıç noktasını felsefi idealar, biçimsel olanaklar ya da herhangi bir kavram ile yapar. Yine de hedefinin bu başlangıç noktalarını 'gerçek ve bütünsel olmayanlar' olarak alarak, tek yanlı bir yönde konumlandırılan felsefi ideaların, edimsel olanaklarını oluşturan somut koşullara dek izlemek olduğu belirtilebilir. Hegel, özetle, düşüncenin nesneye göre geliştiğini göstermek için, nesnesinden bağımsız yönde konumlandırılan düşüncelerin eksiklik belirlenimlerini açığa çıkarmayı hedefler. Hegel'in dizgesinde Marx'la ortak bir tespit bulunur; tarihsel ve somut olan, düşünsel ve soyut olanı önceler. Öte yandan, bu eleştirinin tarihsel gerekçesinin Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'in 11. maddesinde 'filozofların dünyayı yorumladıkları ancak önemli olanın onu değiştirmek olduğunu' vurgulayan' ifadesi ile dile getirildiği düşünülecek olursa, bu eleştirinin Hegel'in felsefi dizgesinin sınırlarını da ifade etmesi bakımından tarihsel önem taşır. Bu noktada Rousseau ile Hegel'in hedefinin ortak olduğu söylenebilir; yeni doğrular ortaya koymaktansa, yanlışlıkları ortaya çıkarmayı hedeflemek.

⁸³ Elbette aynı soruyu, ilgi duyan biri Kant'a da yöneltebilir.

kuramı neyin özgün kıldığına yönelirse, felsefi araştırmalar için kapsamlı bir araştırma alanı da sağlayabilir.



KAYNAKÇA

- Acar Savran, G. (2013). *Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx*. Ankara: Belge Yayınları.
- Acton, H. (1975). Introduction. G. Hegel içinde, *Natural Law: The Scientific Ways of Treating Natural Law, Its Place in Moral Philosophy and Its Relation to the Positive Sciences of Natural Law* (T. Knox, Çev., s. 9-48). Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Ateşoğlu, G. (2006). Fichte'nin Yaşamı ve Felsefesi. G. Ateşoğlu, & E. Kılıçaslan (Dü.) içinde, *Alman İdealizmi-I: Fichte* (s. 11-32). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Ateşoğlu, G. (2006). Kamusalığın Dönüşümü: Kant ve Hegel'in Hukuk ve Tarih Felsefelerinde Bir Karşılaştırma. N. Reyhani (Dü.), *Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri* içinde (s. 487-495). Ankara: Vadi Yayınları.
- Avineri, S. (2003). *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barth, K. (1959). *Protestan Thought: From Rousseau to Rithscl.* (B. Cozens, Çev.) New York: SCM Press.
- Beiser, F. (1999). Introduction: Hegel and the Problem of Metaphysics. F. Beiser (Dü.) içinde, *The Cambridge Companion to Hegel* (s. 1-24). Cambridge: Cambridge University Press.
- Beiser, F. (2019). *Hegel*. (S. Bayazit, Çev.) İstanbul: Alfa Basım Yayım.
- Benhabib, S. (1984). *Obligation, Contract, and Exchange: On the Significance of Hegel's Abstract Right*. Z. Pelczynski (Dü.) içinde, *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy* (s. 159-177). Cambridge: Cambridge University Press.

- Blensenkemper, K. (1987). Public Age- Studien zum Öffentlichkeitsbegriff bei Kant. Frankfurt am Main: Haag Herchen Verlag.
- Bravo, H. (2007). Hegel'de Devlet ve Özgürlük İlişkisi. FLSF (Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi)(3), 125-144.
- Brooks, T. (2007). Hegel's Political Philosophy: A Systematic Reading of the Philosophy of Right. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bumin, T. (2010). Hegel. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.
- Burbidge, J. W. (2008). Historical Dictionary of Hegelian Philosophy. Toronto: The Scarecrow Press.
- Cassirer, E. (2007). Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi. (D. Özlem, Çev.) İstanbul: İnkılâp Yayınları.
- Cerf, W. (1977). Preface. G. Hegel içinde, Faith and Knowledge. Albany: State University New York Press.
- Copleston. (2010). Felsefe Tarihi- Hegel. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınları.
- Copleston, F. (1994). A History of Philosophy Modern Philosophy: From the Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard, and Nietzsche. New York: Doubleday Dell Publishing Group.
- Çitil, A. (2023). Kant Okumaları: İkinci Kritik. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Delice, E. (2024). Kant'ın Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıtı: Eleştiri, Özgürlük ve İtaat. Felsefelogos, 1(82), 193-218.
- Denkel, A. (2005). Bilginin Temelleri. Ankara: Doruk Yayınları.
- Descartes, R. (1985). The Philosophical Writings (Cilt I). (J. Cottingham, D. Murdoch, & R. Stoothoff, Çev.) Cambridge: Cambridge University Press.

- Descartes, R. (1995). The Philosophical Writings (Cilt II). (J. Cottingham, D. Murdoch, & R. Stoothoff, Çev.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Fichte, J. (1998). Foundations of Transcendental Philosophy (Wissenschaftslehre) Nova Methodo. (D. Breazeale, Çev.) New York: Cornell University Press.
- Fichte, J. (2000). Foundations of Natural Right. (F. Neuhouser, Dü., & M. Baur, Çev.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Fichte, J. (2006(a)). Aenesidemus'un Eleştirisi. E. A. Kılıçaslan, & G. Ateşoğlu (Dü) içinde, Alman İdealizmi I: Fichte (s. 33-54). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fichte, J. (2006(b)). Bilim İnsanın Belirlenimi Üzerine Bazı Dersler. E. Kılıçaslan, & G. Ateşoğlu (Dü) içinde, Alman İdealizmi I: Fichte (s. 112-160). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fichte, J. (2006(c)). Bilim Öğretisi (Wissenschaftslehre). E. Kılıçaslan, & G. Ateşoğlu (Dü) içinde, Alman İdealizmi I: Fichte (s. 200-210). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Gelmez, A. (2018). Kant Felsefesinde Politik Olanın Yeri. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı; Harun Tepe danışmanlığında tamamlanan yayınlanmamış doktora tezi.
- Giovanni, G., & Harris, H. (2000). Notes. Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism. içinde Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Göçmen, D. (tarih yok). academia.edu.tr. 12 10, 2018 tarihinde http://www.academia.edu/2085242/Hegel_in_Felsefe_Kavramı_Üzerine_Kısa_Bir_Deneme adresinden alındı
- Güzel, C. (2011). "Novum Organum" Versus "Organon". Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi(16), 26-35.

- Hegel, G. W. F. (1896). Lectures on the History of Philosophy (Cilt III.). (E. Haldane, & F. Simson, Çev.) London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., Ltd.
- Hegel, G. W. F. (1975(a)). Natural Law: The Scientific Ways of Treating Natural Law, Its Place in Moral Philosophy and Its Relation to the Positive Sciences of Natural Law. (T. Knox, Çev.) Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Hegel, G. W. F. (1975(b)). Love. Early Theological Writings (R. Kroner, Çev., s. 302-308). içinde Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hegel, G. W. F. (1977(a)). Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy. (H. Harris, & W. Cerf, Çev.) New York: State University of New York Press.
- Hegel, G. W. F. (1977(b)). Faith & Knowledge. (W. Cerf, & H. Harris, Çev.) Albany: State University of New York Press.
- Hegel, G. W. F. (1995). Lectures on Natural Right and Political Science, The First Philosophy of Right, Heidelberg 1817-1818 with Additions from the Lectures of 1818-1819s. (J. M. Stewart, & P. C. Hodgson, Çev.) London: University of California Press.
- Hegel, G. W. F. (2003(a)). Elements of the Philosophy of Right. (A. W. Wood, Dü., & H. B. Nisbet, Çev.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (2003(b)). Tarihte Akıl. (Ö. Sözer, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Hegel, G. W. F. (2004(a)). Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I: Mantık Bilimi. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınları.
- Hegel, G. W. F. (2004(b)). Hukuk Felsefesinin Prensipleri. (C. Karakaya, Çev.) İstanbul: Sosyal Yayınlar.

- Hegel, G. W. F. (2006). Tüze Felsefesi. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınları.
- Hegel, G. W. F. (2010). Philosophy of Mind. (M. Inwood, Dü., W. Wallace, & A. V. Miller, Çev.) Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (2011). Tinin Görüngübilimi. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi.
- Hegel, G. W. F. (2013). Kim Soyut Düşünüyor? G. Ateşoğlu (Dü.) içinde, Alman İdealizmi II- Hegel (H. Hünler, Çev., s. 54-62). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hegel, G. W. F. (2021). Felsefe Tarihi: Ortaçağ Felsefesi ve Modern Felsefe (Cilt 3). (D. Kılınç, Çev.) İstanbul: NotaBene Yayınları.
- Hegel, G., & Schelling, F. (2000). Critical Journal of Philosophy, Introduction, 1802. Introduction: On The Essence of Philosophical Criticism Generally, and its Relationship to the Present State of Philosophy in Particular. G. d. Giovanni (Dü.) içinde, Between Kant and Hegel (H. Harris, Çev., s. 272-291). Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Heimsoeth, H. (1993). Kant'ın Felsefesi. (T. Mengüşoğlu, Çev.) İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hobbes, T. (1995). Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti. (S. Lim, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Bankası Yayınları.
- Hoy, D. C. (1989). Hegel's Critique of Morality. History of Philosophy Quarterly (6/2).
- Hume, D. (2017). İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma. (F. B. Aydar, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- Ilting, K.-H. (1976). The Structure of Hegel's Philosophy of Right. Z. Pelczynski (Dü.) içinde, Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives (s. 90-110). Cambridge: Cambridge University Press.
- Inwood, M. (1992). A Hegel Dictionary. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Inwood, M. (2010). A Commentary on Hegel's Philosophy of Mind. Oxford: Clarendon Press.
- Inwood, M. (2013(b)). Edimsellik, G. Ateşoğlu (Dü.) içinde, Alman İdealizmi II: Hegel (G. Ateşoğlu, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Kanat, C. (2017). Hegel'in Devlet ve Toplum Felsefesi: Minerva'nın Baykuşu. İstanbul: Doruk Yayınları.
- Kant, I. (1983). Aydınlanma Nedir? Sorusuna Bir Cevap, içinde, Kant'ın Seçme Yazıları (N. Bozkurt, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kant, I. (1991). The Metaphysics of Morals. (M. Gregor, Çev.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1999(a)). Pratik Aklın Eleştirisi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (1999(b)). What is Enlightenment? içinde, Immanuel Kant: Practical Philosophy, Cambridge University Press, 11-22.
- Kant, I. (1999(c)). Was ist Aufklärung? (E. Cassirer, Dü.) Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kant, I. (2000). Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena. (İ. Kuçuradi, & Y. Örnek, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2002). Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi. (İ. Kuçuradi, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2008). Arı Usun Eleştirisi. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınları.

- Kant, I. (2017). Yaygın Bir Söz Üstüne: "Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte Bir İşe Yaramaz". H. Çörekçioğlu (Dü.) içinde, Kant Felsefesinin Politik Evreni (H. Çörekçioğlu, Çev., s. 25-74). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kant, I. (2022). Ahlakın Metafiziği Hukuk Öğretisi. (A. Heper, Çev.) Ankara: Fol Yayınları.
- Kaufmann, W. (1978). Hegel: A Reinterpretation. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Kersting, W. (2017). Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant'ın Politika Felsefesi. H. Çörekçioğlu (Dü.) içinde, Kant Felsefesinin Politik Evreni (H. Çörekçioğlu, Çev., s. 75-101). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kılıçaslan, E. A. (2015). Hegel Tartışmaları. Ankara: Bibliotech Yayınları.
- Knowles, D. (2004). Hegel and the Philosophy of Right. New York: Taylor & Francis e- Library.
- Kovanlıkaya, A. (2006). Kant'ta Aklî Görünün İptâline Dâir. N. Reyhani (Dü.), Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri içinde (s. 77-84). Ankara: Vadi Yayınları.
- Laminack, M. (2018, 7, 9). Reading Religion. 12 15, 2020 tarihinde A Publication of the American Academy of Religion. adresinden alındı
- Locke, J. (2004). İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme. (V. Hacıkadıroğlu, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Locke, J. (2016). Hükümet Üzerine Birinci İnceleme. (F. Bakırcı, Çev.) Ankara: İmaj Yayınevi.
- Locke, J. (2018). Yönetim Üzerine İkinci İnceleme. (F. Bakırcı, Çev.) Ankara: Eksi Kitaplar.
- Magee, G. A. (2010). The Hegel Dictionary. New York: Continuum International Publishing Group.

- Marcuse, H. (2013). *Us ve Devrim: Hegel ve Toplumsal Kuramın Doğuşu*. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınları.
- Marleau-Ponty, M. (1991). *Sense and Non-Sense*. (H. L. Dreyfus, & P. A. Dreyfus, Çev.) Illinois: Northwestern University Press.
- Marx, K. (2016). *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*. (K. Somer, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.
- Neuhouser, F. (2000). *Foundations of Hegel's Social Theory*. London: Harvard University Press.
- Orman, E. (2015). *Hegel'in Mutlak İdealizmi*. İstanbul: Belge Yayınları.
- Oswald, J. (1834). *An Etymological Dictionary of the English Language: On a Plan Entirely New*. London: Longman.
- Özbek, H. (2020). *Devlet Dini*. Ankara: Fol Yayınları.
- Pelikan, J. (1959). Introduction. K. Barth içinde, *Protestan Thought: From Rousseau to Ritschl* (B. Cozens, Çev., s. 7-10). New York: SCM Press.
- Pinkard, T. (1986). Freedom and Social Categories in Hegel's Ethics. *Philosophy and Phenomenological Research*, 47(2), 209-232.
- Pinkard, T. (1994). *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge: University of Cambridge.
- Pinkard, T. (2012). *Hegel*. (M. B. Albayrak, Çev.) İstanbul: İş Kültür Yayınları.
- Planty-Bonjour, G. (2017). Montesqueieu'ye Göre Bir Ulusun Genel Ruhu ve Hegelci "Volksgeist". G. Planty-Bonjour (Dü.) içinde, *Hegel ve Aydınlanma Yüzyılı* (H. Portakal, Çev., s. 9-24). İstanbul: Cem Yayınevi.
- Rauch, L. (1983). Preface and Introduction. G. Hegel içinde, *Hegel and Human Spirit: A Translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit*

- (1805-6) with commentary (s. 9-81). Michigan: Wayne State University Press.
- Reinhold, K. (2000). The Foundation of Philosophical Knowledge. G. Giovanni, & H. Harris (Dü) içinde, Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism (G. Giovanni, & H. Harris, Çev.). Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Riedel, M. (1976). Nature and Freedom in Hegel's Philosophy of Right. Z. Pelczynski (Dü.) içinde, Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives (s. 136-150). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rockmore, T. (2019). Hegel'den Önce Hegel'den Sonra. (K. Kahveci, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, J.-J. (1987). Toplum Sözleşmesi. (V. Günyol, Çev.) İstanbul: Adam Yayınları.
- Rousseau, J.-J. (2002). İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı. (R. N. İleri, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, J.-J. (2005). Ekonomi Politik. (İ. Birkan, Çev.) Ankara: İmge Kitabevi.
- Salur, B. (2016). Hegel'in Kant Eleştirisi: Hukuk Felsefesi. Süleyman Demirel Üniversitesi Yalvaç Akademi Dergisi, 1(1), 12-20.
- Schneewind, J. (1999). Autonomy, obligation, and virtue: An overview of Kant's moral philosophy. P. Guyer (Dü.) içinde, Cambridge Companion to Kant (s. 309-341). Cambridge: Cambridge University Press.
- Schuler, J. (2014). Empiricism Without Dogmas: Hegel's Critique of Locke's Simple Ideas. History of Philosophy Quarterly, 31(4), 347-368. 11 25, 2020 tarihinde jstor.org adresinden alındı
- Shepherd, W. C. (1968). Hegel as Theologian. The Harvard Theological Review, 61(4), 583-602.

Smith, K. (2015). The Descartes Dictionary. New York: Bloomsbury Publishing Plc.

Smith, S. (1989). What is "Right" In Hegel's Philosophy of Right? The American Political Science Review, 83(1), 3-18. 04 11, 2017 tarihinde <http://www.jstor.org/stable/1956431> adresinden alındı

Söğüt, İ. S. (2013). Roma Hukukunda "Lex" Kavramı. Kadir Has Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 1(1), 64-73.

Stace, W. (1986). Hegel Üzerine. (M. Belge, Çev.) Ankara: VYayınları.

Şenel, A. (1991). Siyasal Düşünceler Tarihi. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Taylor, C. (1999). Hegel. Cambridge: Cambridge University Press.

Thorpe, L. (2015). The Kant Dictionary. London: Bloomsbury Publishing.

Uludağ, C. (2013). Kant'ta İnanç Kavramı. Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı; H. Sinan Özbek danışmanlığında tamamlanan yayınlanmamış yüksek lisans tezi.

Walsh, W. (1969). Hegelian Ethics. London: Macmillan and Co Ltd.

Westphal, K. (1999). The Basic Context and Structure of Hegel's Philosophy of Right. F. C. Beiser (Dü.) içinde, The Cambridge Companion to Hegel (s. 234-269). Cambridge: Cambridge University Press.

Williams, R. R. (1992). Recognition: Fichte and Hegel On The Other. Albany: State University of New York Press.

Williams, R. R. (2013). Hegel'in Geist Kavramı. G. Ateşoğlu (Dü.) içinde, Alman İdealizmi II- Hegel (M. Bal, Çev., s. 524-544). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Wood, A. (1995). Hegel's Ethical Thought. Cambridge: Cambridge University Press.

Wood, A. (2003). Editorial Notes. G. Hegel içinde, Elements of the Philosophy of Right. Cambridge: Cambridge University Press.

Zelyüt, S. (2010). Dört Adalı. Ankara: Doğubatı Yayınları.

