

TC. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

POLİTİK HAK BAĞLAMINDA TANINMA

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Melis ŞENSÖZ

KOCAELİ 2023

TC. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

POLİTİK HAK BAĞLAMINDA TANINMA

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Melis ŞENSÖZ

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Sema ÜLPER OKTAR

KOCAELİ 2023

TC. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

POLİTİK HAK BAĞLAMINDA TANINMA

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Melis ŞENSÖZ

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Sema ÜLPER OKTAR

Tezi Hazırlayan: Melis ŞENSÖZ

Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Karar ve No: 21.06.2023/18

KOCAELİ 2023

ÖNSÖZ

Bu çalışma hayata dair edindiğim derterin felsefeye bir çözüm arayışıdır. Karşılıklı tanınma bağlarının çözölümünü izlediğimiz bu günlerde “tanınma”nın neliğine dair tarihsel bir araştırma, konunun önemini sergilemek açısından oldukça değerlidir. Ailede, toplumda ve devlet-vatandaş ilişkisinde birbirlerini tanımayan fazlaca insan ve grup olduğu görölmektedir. Irkı, cinsiyeti, inancı, hayat görüşü, perspektifi kendisinden farklı olan insana ya da gruplara yapılan ötekileştirme ve tanımama politikası günümüzde oldukça karşılaştığımız bir politikadır. Karşısındakinde kendini görmeye çabalamayanlar yani tanımayanlar aynı zamanda tanınmayacaklardır. Bu çalışma böyle bir deritten ortaya çıkmıştır ve bize tüm bunları göstermeyi hedeflemektedir.

Bu çalışmayı tasarlamam konusunda fikir paylaşımı yaptığım, beni her koşulda destekleyen ve yanımda olduğuna inandığım değerli danışman hocam Doç. Dr. Sema Ülper Oktar’a çok teşekkürlerimi sunarım. Hem lisans hem de yüksek lisans yıllarımda aldığım derslerle güncel sorunlara felsefe ile cevap vermeyi öğrettiği için değerli hocam Prof. Dr. Hürşad Sinan Özbek’e teşekkürlerimi sunarım. Beni Hegel felsefesindeki “tanınma” kavramıyla tanıştıran ve lisans bitirme tezim sürecinde desteklerini esirgemeyen hocam Doç. Dr. Fehmi Ünsalan’a ve geniş literatür bilgisiyle bu çalışmaya katkılarını eksik etmeyen Arş. Gör. Adnan Akan’a teşekkürlerimi borç bilirim.

Değerli hocalarımdan yanı sıra felsefe sayesinde edindiğim ve uzun yıllardır hayatımda olan arkadaşlarıma da teşekkürlerimi iletme isterim. Felsefeyle tanışıklığının henüz ilk yıllarında bolca beraber dirsek çürüttüğüm ve bu çalışmada her zaman bana olan güveniyle yanımda hissettiğim Çağla Şeker’e ve tanıştığımız günden bugüne bana değer katan, her konuda desteklediğini hissettiğim ve koşulsuz sevgi bağıyla bağlandığım Ceylin Özçelik’e teşekkür ederim. Çocukluğumda meraklı sorularımı özgün tarzıyla cevaplayan ve daha da meraklanmamı sağlayan, beni özellikle üniversite hayatım boyunca dinleyen ve destekleyen canım babaannem Naciye Şensöz’e teşekkür ederim.

Bana olan şüphesiz sevgisi ile her an desteğini hissettiğim, sonsuz sabrı ve özverisi ile beni dinleyen ve teşekkürlerin en büyüğünü hak eden en değerlim canım annem Mine Tekin’e çok teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	iv
ÖZET.....	vi
ABSTRACT	vii
GİRİŞ	1
1. KABUL GÖRME MÜCADELESİNİN TARİHSEL İZLEKLERİ	5
1.1. Antik Yunan Dünyasında Dionysosçuluk Kültü ve Kabul Görme.....	5
1.2. Polyneikes'in Cenazesinin Kabul Görmemesi: Antigone	8
1.3. Fukuyama'nın Platon Felsefesindeki Kabul Görme Yorumlaması.....	14
1.4. Gyges'in Yüzüğü Bağlamında Ahlaki Görünürlük	15
1.5. Hobbes'ta Toplumsal Onur Arzusu	17
1.6. Rousseau'da <i>Amour Propre</i>	19
2. TANINMAYA GİDEN YOL: HEGEL'DE ÖZBİLİNCİN KURULUMU.	24
2.1. Jena Döneminde Arzu Sorunsalı Bağlamında Tanınma	24
2.2. Bilinç-Özbilinç Ayrımı	26
2.2.1. Özne-Nesne İlişkisi: Bilinç.....	26
2.2.2. Öznenin Kurulumu: Özbilinç	29
2.2.3. Descartes ve Kant'ın Özne Anlayışlarına Yönelik Eleştiriler	30
2.3. Tanınmanın Diyalektiği Olarak Köle-Efendi	33
2.3.1. Bağımlılık Çıkmazı: Efendi.....	36
2.3.2. Korku ve Emek: Köle	38
2.3.3. Bir Tanınma Saplantısı: Kölenin İdeolojileri.....	40
2.3.3.1. Stoacılıkta Dikkatli Köle	41
2.3.3.2. Kölenin Varoluşsal Sancısı: Kuşkuculuk ya da Nihilizm	42
2.3.3.3. Hristiyan Kölenin Mutsuz Bilinci.....	43
3. HEGEL'İN HUKUK FELSEFESİNDE TANINMA	45
3.1. Hegel'in Doğal Hukukçulara Yönelik Eleştirisi	45
3.2. Hakların Soyut Fikri: Soyut Hak.....	53
3.2.1. Tanınmanın Soyut Fikrine Sahip Olma: Mülkiyet.....	56
3.2.2. Değiş-Tokuş İlişkisinde Karşılıklı Sözleşme	63
3.2.3. Haksızlığın Üç Türü.....	66
3.2.4. Soyut Hakta Olumsuz Tanınma: Tanınma(ma)	71
3.3. Törellik Aşamaları	77
3.3.1. Törelliğin Dolaysız ve Doğal Tözsellliği: Aile	78

3.3.2.	İhtiyaçlar Sistemi: Sivil Toplum ya da Yurttaş Toplumu.....	80
3.3.3.	Mutlak Özgürlüğün Somut Evrenselliği: Devlet.....	82
4.	TANINMA KAVRAMINA ÇAĞDAŞ BİR BAKIŞ: AXEL HONNETH...	85
4.1.	Hegelci Tanınmaya Honneth Yorumu	85
4.2.	Honneth'in Tanınma Teorisi.....	93
4.2.1.	Sevgi Aracılığıyla Kurulan Öz-güven	97
4.2.2.	Haklar Aracılığıyla Kurulan Öz-saygı.....	98
4.2.3.	Dayanışma Aracılığıyla Kurulan Öz-değer	99
SONUÇ.....		100
KAYNAKÇA		103



ÖZET

Tanınma kuramı, karşılıklılık ilişkisinin kurucu bir öge olarak politika felsefesinin temeline oturtulduğu bir kuramdır. İnsanı merkeze koyan düşüncenin aksine insanlar arası ilişkiyi temele oturtmak oldukça dönüştürücü bir etkiye sebep olmuştur. Bu çalışmada tanınma kuramının hem tarihsel hem de çağdaş uğraklarına değinilmektedir. Tanınma kuramı, dört ana başlık altında incelenmektedir. İlk olarak kabul görme mücadelesinin tarihsel izleklerine bakılmaktadır. Çalışmanın ilk bölümünde tanınma, kabul görme olarak ele alınmaktadır. Bu başlık altında ilk olarak Antik Yunan dünyasında Dionysosçuluk kültü işlenmiştir. Sonrasında Sophokles'in *Antigone* tragedyasından Polyneikes'in cenazesi bağlamında bir kabul görme tartışması yürütülmektedir. Platon felsefesindeki kabul görme düşüncesi ise Francis Fukuyama'nın Platon yorumu üzerinden açıklanmaktadır. Platon'un *Devlet* diyalogundaki Gyges'in yüzüğü miti, insanın ahlaki görünürlüğünü tartışmaya olanak sağlamaktadır. Daha sonrasında Thomas Hobbes'un toplumsal onur arzusundan bahsedilmiş ve son olarak Jean-Jacques Rousseau'nun *amour propre* kavramı kabul görme bağlamında işlenmiştir. Georg Wilhelm Friedrich Hegel felsefesinde "tanınma" çok temel bir noktada durup tüm felsefesine sirayet ettiği için iki bölümde açıklamak daha uygun görülmüştür. Öncelikle özbilincin kurulumu bağlamında tanınma ele alınmıştır. İlk olarak Hegel'in Jena dönemi eserlerinde tanınmayı nasıl kurduğu ve oluşacak olan tanınma kuramının temellerini nasıl attığı incelenmiştir. Sonrasında bilinç-özbilinç ayrımı yapılmıştır. Bu bağlamda Hegel'in Rene Descartes ve Immanuel Kant'ı özneyi kurmaları bakımından eleştirilerine yer verilmiştir. Son olarak ise köle-efendi diyalektiği işlenmiş ve kölenin ideolojilerine değinilmiştir. Üçüncü bölüm ise Hegel'in hukuk felsefesindeki tanınma kuramına yöneliktir. Öncelikle Hegel'in doğal hukukçulara eleştirisi ele alınmıştır. Sonrasında soyut hak ve aşamaları, ardından ise törellik aşamalarındaki tanınma süreçleri işlenmiştir. Çalışmanın son bölümü ise Hegel yorumcusu olan Axel Honneth'e ayrılmıştır. Öncelikle Honneth'in Hegelci tanınma kuramına yorumu işlenmiş, sonrasında tanınmayı nasıl kurduğuna değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tanınma, Kabul Görme, Hegel, Axel Honneth, Öz-saygı.

ABSTRACT

Recognition theory is a theory in which the reciprocity relationship is based on political philosophy as a founding element. Contrary to the thought that puts people in the center, putting the relationship between people on the basis has had a very transformative effect. In this study, both historical and contemporary moments of recognition theory are mentioned. Recognition theory is examined under four main headings. Firstly, the historical traces of the struggle for acceptance are examined. In the first part of the study, recognition is considered as acceptance. Firstly, under this title, the cult of Dionysianism was handled in the Ancient Greek world. Afterwards, a discussion of acceptance is carried out in the context of the funeral of Polyneices from Sophocles' tragedy *Antigone*. The idea of acceptance in Plato's philosophy is explained through Fukuyama's interpretation of Plato. The myth of the ring of Gyges in Plato's *Republic* dialogue makes it possible to discuss the moral visibility of human. Later, Hobbes' desire for social honor is mentioned and finally Rousseau's concept of *amour propre* is processed in the context of acceptance. Since "recognition" in Hegel's philosophy stands at a very basic point and spreads to his whole philosophy, it is more appropriate to explain it in two parts. First of all, recognition is discussed in the context of the establishment of self-consciousness. First of all, how Hegel established recognition in the works of the Jena period and how he laid the foundations of the recognition theory that would emerge was examined. Afterwards, the distinction between consciousness and self-consciousness was made. In this context, Hegel's criticisms of Descartes and Kant in terms of establishing the subject are included. Finally, the slave-master dialectic has been studied and the ideologies of the slave have been mentioned. The third part is about the recognition theory in Hegel's philosophy of law. First of all, Hegel's critique of natural lawyers is discussed. Afterwards, the abstract rights and stages, and then the recognition processes in the ethical life stages are discussed. The last part of the study is devoted to Honneth, who is the interpreter of Hegel. First of all, Honneth's interpretation of the Hegelian recognition theory is processed, and then how he establishes recognition is mentioned.

Key Words: Recognition, Acceptance, Hegel, Axel Honneth, Self-respect.

GİRİŞ

Çalışmanın ana konusu “politik hak bağlamında tanınma”dır. Tanınma felsefesini ortaya atan ve felsefenin kavramsal dünyasına “tanınma”yı kazandıran Hegel’dir. Ancak her felsefi kavramı olgunluğuna taşıyan bir tarihsel arka plan vardır. Hegel’in “tanınma” kavramının düşünsel altyapısında etkili olan bazı filozoflar, tartışmalar ve kavramlar vardır. Fukuyama bu durumu şu şekilde açıklamaktadır: “Kabul görme kavramını Hegel bulmadı; kavram en azından Batı politik felsefesi kadar eskidir ve insan kişiliğinin son derece tanıdık bir niteliğine ilişkindir.” (Fukuyama, 1999, s. 169) Dolayısıyla bu çalışmanın birinci bölümünde ele alınacak konular da buna uygun olarak seçilmiştir.

Birinci bölümde Hegel öncesi tanınma mücadelesinin ilk alt başlığı Dionysosçuluk kültürüdür. Dionysosçuluk kültürü devletten dışlananları, köleleri, kadınları bir araya getirir. Burada “ötekilerin bir aradalığı” söz konusudur. Toplumdan dışlanan ve öteki olarak görülen tüm insanlar, devlette söz hakkına sahip olamayanlar Dionysosçuluk çatısı altında toplanmaktadır. Bu bölümde Jean Pierre Vernant’nun yorumu ile Dionysosçuluk kültürü, “tanınmayanlar” topluluğu olarak tanımlanmaktadır.

Çalışmanın bir diğer alt başlığı, Sofokles’in *Antigone*’sinin “kabul görme” perspektifinden incelenmesi üzerinedir. Bu tragedyada bir taraftan Antigone ve Kreon’un bağlı olduğu yasaların birbirlerini tanımalarına ve birbirlerinin yasalarını kabul etmelerine engel oluşu işlenmektedir. Diğer taraftan ise Polyneikes’in cenazesinin Antigone tarafından sırf erkek kardeşi olduğu için kabul görmesi ve Kreon tarafından devletin yasalarına aykırı davrandığı için kabul görmemesi işlenmektedir. Kreon yazılı yasayı kabul edip yazılı olmayan yasaları çiğnemektedir. Antigone ise bunun tam tersini yapmaktadır. Dolayısıyla *Antigone* tragedyasında kabul görme, ölü bir bedenin mücadelesi olarak karşımıza çıkar.

Çalışmanın ilk bölümünün bir diğer alt başlığı, Fukuyama’nın Platon felsefesindeki kabul görme yorumlamasıdır. Fukuyama Platon’un ruh bölümlemesi üzerinde durur. Platon’un ideal devletindeki koruyucuların cesaret, yiğitlik gibi bir özelliği vardır. Yunanca aslıyla *thymos*, Platon’daki değer görmeyi açıklamaktadır. Fukuyama, *thymos*’u “arzuyu arzulamak” olarak tanımlayarak Platon’un *thymos*’unu Hegel’in kabul görme arzusu ile eşdeğer görür.

Bir diğ er alt b aşlıkta Gyges'in y y z    efsanesi ahlaki g r n r l k açısından ele alınmaktadır. Platon'un Devlet diyalogundaki bu mitt en yola çıkararak kabul görme kavramı ele alınmaktadır. Ahlaki ilkeler yalnızca insanın diğ er insanlar tarafından görünüp bilindiğı ve tanındığı takdirde insan için bir anlam ifade etmektedir. Dolayısıyla Gyges y y z    takıp görünmez olduğı zaman ahlak kaygısını yitirir. Tanınmayacağı yerde insanların kolayca ahlaki yasayı askıya alabileceğini ima eder. Toplumsallık ve karşılıklı tanınma ya da kabul görme durumunda ise ahlaki bir kaygı açığa çıkar.

Hegel  ncesi modern dönemde ise Hobbes'un toplumsal onur arzusu ile kabul görme arasında bir ilişki kurulabilmektedir.    nk  bir yönüyle Gyges'in y y z    mitindeki gibi toplumsal düzenin korunması için başkalarının gözünde değ erli olmak ve kabul görmek önemlidir. Aynı  ekilde Hegel'in tanınması ile de benzerlik gösteren Hobbes'un onurlandırma kuramı, "tanınma"nın arkaik uğraklarından bir diğ eri olarak bu çalışmada yer almaktadır.

Birinci bölümün sonunda ise Rousseau'nun *amour propre* kavramı yer almaktadır. *Amour de soi* uygarlık öncesi yaşamdaki insanın durumunu belirtirken *amour propre* uygarlığa geçişte insanın duygu durumunu ifade eder. *Amour propre* ile *amour de soi* ayırımından sonra *amour propre*'un ikili anlamı üzerinde durulmaktadır. *Amour propre* bir anlamıyla rekabeti k  k rtirirken bir yanıyla da tanınmayı  nceler. Tanınmayı önceleyen *amour propre*  zerinde durulmuş ve kabul görme perspektifinden değ erlendirilmi tir.

Hegel'in tanınma teorisi iki ana bölüme ayrılarak i lenmi tir. Bu çalışmanın ikinci bölümünü "Tanınmaya Giden Yol: Hegel'de özbilincin Kurulumu" oluşturmaktadır. Hegel "tanınma" kavramsalla tırmasını hem  ağda  tartışmaların önünü açacak hem de kendi felsefesinin temeline oturtacak şekilde yapmış olduğı için dönemleri ile tanınma kavramına bakışı ve bu kavramı kendi felsefesi içinde yaratan tüm arka planı açıklanmıştır. Hegel felsefesinde "tanınma" fikrine rastladığımız ilk dönem Jena dönemidir. Burada Hegel tanınma kavramını ilk kez erkek ile kadın arasındaki cinsel etkileşim ilişkisinde kullanır. Daha sonra detaylandırılacağı üzere tanınma, "kar ıdakinin istemesi üzerine isteme" olarak açıklanacaktır. Hegel'in gençlik eserlerini verdiğı Jena döneminde ise tanınma arzusunun arzulanması biçiminde karşımıza çıkar. Tanınmanın bir biçimi olarak

arzunun temel alınması, daha sonrasında *objet petit a* ve arzu nesnesi gibi Lacancı felsefenin çıktıklarına fayda sağlar. Fakat bu tezde daha çok politik hak bakımından tanınma ele alınmaya çalışılacaktır. Yine de Hegel’de tanınma fikrinin serüveni oldukça önemlidir ve birçok çağdaş tartışmanın başlatıcısı konumunda olmasından dolayı da bu çalışma açısından özel bir öneme sahiptir.

Hegel’de tanınma meselesi irdelenirken en kilit noktalardan biri Hegel’in insanı özbilinç olarak nasıl kurduğudur. Bilinç ve özbilinç ayrımı bu açıdan öncelikli bir inceleme konusudur. Hegel öncesi filozofların insanı bir bilinç olarak kurması ve bunu öteye götürmemesi Hegel için sorun teşkil etmektedir. Çünkü Hegel insanı özbilinç olarak ele alır ve özbilinç bilinçten sonra gelir. Dolayısıyla bu ayrımın ele alınması ve Hegel’de özbilincin kuruluşu, köle-efendi diyalektiğinin bir bakıma hazırlayıcısı konumundadır.

Hegel felsefesinde en bilindik kısım olan köle-efendi diyalektiği de “olumsuz bir tanınma örneği¹” olarak mutlaka ele alınması gereken bir bölümdür. Çünkü Hegel burada “tanınma” fikrinin ne olmadığını ne olduğunu ve nasıl olacağını anlatır. İki insanın karşılıklı ilişkisindeki dinamikleri ilk andan itibaren serimler. Özbilinci yaratan istek, kendini kabul ettirme isteğidir. Fakat daha ilk anda biri köle biri efendi olan bu iki insan asıl isteklerini yerine getiremeyecek ve belirli çıkmazlara düşeceklerdir. Biri olmadan diğeri yaptığı şeyi yapamayacak, birinin çıkmazı diğerrinin önünü açacak fakat yine de birbirlerini özgürleştirecek tanınma durumunun içinde buluşamayacaklardır. Köle-efendi diyalektiğinde köle birtakım ideolojilere bağlanacaktır. Bu ideolojiler de olumsuz anlamda tanınmanın, daha doğrusu tanınma(ma)nın izleğini bize sunması bakımından oldukça mühimdir.

Hegel’in tanınma teorisinin ikinci kısmını, bu çalışmanın ise üçüncü bölümünü “Hegel’in Hukuk Felsefesinde Tanınma” oluşturmaktadır. Hegel’in toplum sözleşmecilerini eleştirmesi bu bölümün ana hatlarından birini oluşturur. Çünkü Hegel’e göre törellik, ailenin sivil topluma ve sivil toplumun da devlete geçişi olarak ifade edilir. Törelliği önceleyen ahlaktır ve onu da önceleyen soyut haktır. Hegel soyut hakta bir sözleşme durumundan bahseder. Fakat toplum sözleşmecileri

¹ Hegel’de tanınma Douzinas, Honneth, Taylor gibi çağdaş yorumcular tarafından farklı şekillerde ele alınmış olsa da köle-efendi diyalektiğinin bir “tanınmama” yani tanım gereği olumsuz bir tanınma örneği olduğu açıktır.

devletin varlığının kaynağı olarak sözleşmeyi görür. Bu düşünce devleti olumsal kılar. Hegel'in felsefesinde ise devlet olumsal değil, tarihselliğin zorunlu bir sonucudur. Dolayısıyla bu eleştiri tanınma ilişkisinin en yüksek noktasına ulaşacağı, devletin bireyi ve bireyin de devleti tanıyacağı ve Hegel'in deyiimiyle tarihin son bulacağı yer olan *devletin* anlaşılması bakımından oldukça önemlidir.

Bu çalışmanın Hegel felsefesinin detaylandırıldığı iki bölümünde, Hegel felsefesinde tanınmanın ne olduğuna ve tanınmanın Hegel'in düşünce dünyasındaki izleklerine dikkat çekilecektir. Hegel'in hiçbir eserinde tanınma fikri bir formülasyon gibi açıklanmamıştır. Bununla birlikte bu çalışmanın asıl konusu bakımından Jena döneminde arzu sorunsalı bağlamında tanınma, bilinç-özbilinç ayrımının tanınmanın kurulumundaki önemi, köle-efendi diyalektiği, Hegel'in toplum sözleşmecilerine yönelttiği eleştirilerin tanınma fikrine katkısı ve bu bağlamda soyut hakta tanınmanın araştırılması, son olarak ise törellik aşamalarında tanınmanın ortaya çıkışı gibi ana uğraklardan bahsederek “tanınma” meselesi Hegel bağlamında incelenmeye çalışılacaktır.

Çalışmanın son bölümünü ise Axel Honneth'in tanınma kuramı oluşturmaktadır. Öncelikle Honneth'in Hegelci kökleri ortaya çıkarılmış ve Hegel'i yorumlayarak kendi toplum felsefesini nasıl kurduğu açıklanmıştır. Sonrasında Honneth'in Frankfurt Okulu temsilcilerinden biri mi yoksa yalnızca sol-Hegelci mi olduğu tartışması işlenmiştir. Ardından toplum felsefelerini kurarken dayandıkları kökler bakımından Honneth'in Jurgen Habermas ile karşılaştırması yapılmıştır. Daha sonra Costas Douzinas ve Honneth'in Hegel'i yorumlama farkları üzerinden Honneth'in toplumsal tanınma ilişkilerinin modern dünyada üç farklı alanına değinilmiştir. Bu üç farklı alana uygun üç farklı tanınma belirlenmiş ve en son olarak da bunlar teker teker açıklanmıştır.

1. KABUL GÖRME MÜCADELESİNİN TARİHSEL İZLEKLERİ

1.1. Antik Yunan Dünyasında Dionysosçuluk Kültü ve Kabul Görme

Dionysos ile çoğunlukla dini bir öge olarak karşılaşılmaktadır. Çünkü Yunan mitolojisine göre Dionysos, Zeus'un oğludur fakat yarı Tanrı olarak görülmektedir: "Dionysos'un konumu statüsü gibi belirsizdir: Tam anlamıyla bir Tanrı olmayı istese de Tanrı'dan çok yarı-Tanrı gibidir. Olimpos'ta dahi Dionysos 'öteki' figürünü temsil eder." (Jean-Pierre Vernant; Pierre Vidal-Naquet, 2012, s. 523) Dionysos Tanrılar arasında da bir öteki konumundadır. Dolayısıyla kabul görme ve tanınma sorunu yaşamaktadır:

"Yunan Tanrıları arasında Dionysos apayrı bir Tanrıdır. Gezen, sürekli dolaşan bir Tanrıdır; hiçbir yere ait değildir, ama her yerdedir. Aynı zamanda geçtiği yerlerde tastamam kabul görmek ister orada yerini almak, öncelik sahibi olmak ister; kültürünün özellikle Thebai'de olmasını ister, çünkü orada doğmuştur." (Vernant, 2013, s. 137)

Dionysos ayrıksı bir Tanrı konumundadır. Kabul görme çabası içerisinde ama en çok kendi doğduğu yer olan Thebai'de tanınmak ve kabul görmek ister. Andre Bonnard bunu şu şekilde devam ettirir: "Kutsal bir doğum yeri olan Thebai'deyiz. Karşımızda bir tanrı, Zeus'un oğlu Dionysos var. Babasının yıldırımının onu anası Semele'nin böğründen çekip çıkardığı bu kente dönmüştür. Onu tanımayan Thebai'lilere tanrılığını göstermek için doğum yerine gelir." (Bonnard, 2004(b), s. 40) Dionysos bir Tanrı olarak tanınmamanın acısını çekmektedir. Çünkü Dionysos'un tanrısal kökeni ile dalga geçilmektedir. "Dionysos kendini Tanrı olarak göstermek, ölümlülere tecelli etmek, kendini ifşa etmek, bilinmek, tanınmak, anlaşılacak ister." (Jean-Pierre Vernant; Pierre Vidal-Naquet, 2012, s. 525) Dionysos Thebai'de görünür olmak için görünüşünü değiştirmektedir: "Yunan tanrıları içinde gerçek anlamda erişilmez ve tanımlanamaz olan ve hiçbir forma sığmayan tek tanrı oydu. Çünkü doğanın, kökten Öteki olanın insanın iç dünyasında cisimleşmiş haliydi." (Vernant, 2022, s. 253) Dionysos'un tanrılar arasında öteki konumunda olması gibi Dionysosçuluk da dinler arasında aynı şekilde öteki konumundadır. Dolayısıyla tüm ötekilerin bir araya geldiği bir kült olarak Dionysosçuluktan bahsedilmektedir.

Dionysos bilindiği üzere ölüp tekrardan dirildiği için Dionysosçu dinin üyeleri de aynı kaderi yaşayacaklarına inanmaktadırlar. Ahmet Arslan, Dionysos

dinine bağılı olanlarla ilgili şu şekilde yazmıştır: “Dionizos kültüne bağılı olanlar geceleyin yüksek yerlerde ellerinde meşaleler tutarak flüt ve davul eşliğinde gürültülü törenler yapmakta, bu törenler esnasında bol bol şarap içip dans etmekte ve kendilerinden geçerek vecd haline ulaşmaktadırlar.” (Arslan, 2016, s. 137) Burada üzerinde durulabilecek olan nokta müzik aleti olarak flüt kullanmış olmalarıdır. Çünkü Luc Ferry’nin de değindiği üzere Antik Yunan dünyasında flüt sosyo-kültürel açıdan lir ile önemli ve köklü bir karşıtlığa işaret eder. Ferry, Apollon’un lirin kozmik, armonik ve medeni olduğunu; bunun karşısında duran Dionysosçu fltn de kaba saba, kaotik, kulak tırmalayıcı ve barbarca olduğunu ifade etmektedir. (Ferry, 2022, s. 109) Fltn yabani ve barbar olanın müzik zevki olması, lirin ise geleneksel yapısıyla düzenli ve harmonik olması tanınan ve tanınmayan ayrımını da ortaya çıkarmaktadır. Ferry’e göre lir kabul görenleri temsil ederken flüt ise kabul görmeyenleri temsil eder. Pierre Vidal-Naquet Yunan dünyasına dair keskin bir ayrım yapar: “Yunan kültürünün diğer yönlerini de dikkate alarak bu listeyi kolayca genişletebiliriz: efendi ve köle, Yunan ve Barbar, vatandaş ve yabancı ve tabi eğer istersek Apollon ve Dionysos.” (Vidal-Naquet, 2013, s. 156) Dolayısıyla Apollon Yunan olanı, vatandaşı, efendiyi temsil ederken; Dionysos barbarları, yabancıyı ve köleyi temsil eder.

Dionysosçu toplulukların ayinlerinde geleneksel anlamıyla Homeros-Hesiodos teogonilerinde tanık olunan kurban olgusu yoktur ya da bütünüyle farklı tarzda bir törenle karşılaşılır. Bu durum Dionysosçu toplulukların başkalığına, öteki oluşuna işaret eder: “Dionysos’un müritleri çiğ et yemek suretiyle, politik-dini durumdan kaçmak için vahşi hayvanlar gibi davranmak ve kelimenin tam anlamıyla, *vahşileşmek* ister.” (Marcel Detienne; Jean-Pierre Vernant, 2020, s. 18) Kurban, Ortodoks yapısıyla Yunan dininde tanrılar ve insanlar arasındaki hiyerarşik yapıyı temsil eder ve insanın önüne bir sınır çizer. Ayrıca kurban kesebilmek belli bir sınıfın yetkisindedir ve bu da bir hiyerarşinin göstergesidir. İnsan kurban pratiğiyle ne yaparsa yapsın asla tanrısallaşamayacağının her zaman bilincindedir, dolayısıyla sınırını kabul etmiştir. Dionysosuların ayinlerinde Dionysos'un etini yiyip kanını içmeleri geleneksel yapısıyla bir vahşilik ve barbarlık olarak görülse de aslında çizilen sınırı kabul etmemeyi ifade etmektedir. Dionysosçu ayinlerde kadınlar, köleler, yabancılar, kabul görmeyenler ortak bir ayin içerisinde tanrısallaşabilir.

Dionysosçuluk diğerlerinden farklı bir dini öğretiyeye sahip olmuştur. Zaman içinde dini öğretisini ele alış biçimi açısından da değişiklikler göstermiştir. Fakat bu çalışmada değinilmek istenen özellikle Vernant'nun Dionysosçuluk kültü ile ilgili tanınırlık ya da kabul görme yorumudur. Bunu açıklamak için öncelikle Antik Yunan toplumundaki din anlayışını açıklamak gerekmektedir. Arslan şu şekilde bir ifade kullanmıştır: “Yunan sitelerinde, devlet memuru olmak için gerekli şartları taşıyan her yurttaş rahip olabilirdi.” (Arslan, 2016, s. 58) Bu demek oluyor ki devlet memurluğu ile rahiplik arasında bir fark yoktur. Antik Yunan'ın tanrıları ile polis yani devlet arasında ayrılmaz bir bağ vardır. Tanrılara karşı işlenen bir suç polise karşı işlenmiş ve polise karşı işlenen bir suç tanrılara karşı işlenmiş demektir. Vernant bu tanrı-toplum ilişkisi dışında kalanları şu şekilde açıklamaktadır:

“Evindeki sunaktan, şehrinin tapınaklarından ve memleket toprağından kovulan bireyler tanrısal alemde kopmuş oluyordu. Böyle bireyler toplumsal ve dini özelliklerden yoksundu ve varoluşları tanınmıyordu. Birey olarak yeniden kabul görmek için tek yapabilecekleri, başkalarının sunağına sığınmak, onların ocağını paylaşmak ve bu şekilde dahil olduğu yeni topluluğun kültüründe ibadet ederek tanrısal alemle bağlantı kurmaktır.” (Vernant, 2022, s. 252)

Antik Yunan'da bir insan bulunduğu toplumdan kovulduysa dini bağına da koparmak mecburiyetindedir. Aynı şekilde tanrısal alemde kopuşu da toplumdan dışlanması, kovulması, kabul görmemesi anlamına gelmektedir. Böylece kabul görmeyenler başka topluluklarda, devletlerde, polislerde kendilerini tanıtacakları bir arayışa girmişlerdir. Çünkü ancak böylelikle tanrısal alemle tekrar bağlantı kurabilme imkânı bulabilmektedirler. Dionysosçuluk ise “kabul görmeyenlerin dini” olarak karşımıza çıkmaktadır: “Roma'ya, Güney İtalya'nın Yunan kolonilerinden gelen kölelerin tanıttığı Bacchus (Dionysos) tapımı, Roma'nın devlet denetimi dışında yayılımını sürdürdüğü için, devlet dinine² tehlike oluşturan önemli dinlerden

² Devlet dinini Sinan Özbek şu şekilde açıklamaktadır: “Şüphesiz bir dinin devlet dini olarak tesis edilmesi, yönetici sınıf ve onun aydınları ve bürokrasisi üzerinden işleyen bir süreç olarak içerik kazanıyor. İşte devletin herhangi bir dini, kendi dini olarak ilan etmesi ya da herhangi bir dini ayrıcalıklı, teşvik edilen bir hale sokması o dinin devlet dini olarak adlandırılmasını getiriyor. Bu, dinin devletin ideolojisi olarak işlenmesi anlamına geliyor. Din, devlet gücünü kullanabilen bir nitelik kazanıyor. Devlet seçtiği bu dinin dolayısıyla çok yönlü bir başarı sağlamayı deniyor. Öncelikle devlet dini üzerinden o devlet kendini muhkem bir yapı olarak kurmaya başlıyor. Devlet dini, o devlette yaşayan insanları birbirine bağlayan ideolojiyi oluşturmakla birlikte, o dine sahip insanların birlikte hareket etmesini de sağlıyor. Yine devlet dini, devletin sınırları dışında yaşayan insanlarla nasıl bir ilişki kurulacağını da gösteriyor.” (Özbek, 2020, s. 15)

birisi olarak tanınır.” (Dürüşken, 2000, s. 84) Çünkü Dionysosçuluk da aynı Dionysos gibi “ötekiler”i temsil etmektedir:

“Dionysosçuluğun *polis*’in kurumsal yapısında kendine yer bulamayanlar arasındaki yaygınlığı önemli. Öncelikle ve tercihen kadınlara yani *polis* yönetiminden dışlananlara ait görülen Dionysosçulukta kadınlar Bakkhe³ vasfıyla başat role sahipti... Benzer şekilde dışlanan köleler de Dionysosçulukta kendilerine yer bulmuştu.” (Vernant, 2022, s. 252)

Dionysosçuluk kültü polis yönetiminden dışlanan kadınlar, köleler, ötekiler ve yabancıların bir araya geldiği bir din olmuştur. Tüm kabul görmeyenler Dionysosçulukta toplanmaktadır.

1.2. Polyneikes’in Cenazesinin Kabul Görmemesi: Antigone

Sophokles’in *Antigone* adlı tragedyası birçok filozof tarafından incelenmiş ve çağdaş tartışmalarda da sıklıkla ele alınmış bir tragedyadır. Bu tragedyanın ele aldığı konuların çok çeşitli olmasından dolayı tragedyaya üzerine yapılmış olan çağdaş yorumlar da oldukça çeşitlidir. Bu tartışmaların birkaçı adalet, cinsiyet, yasalar, aile, devlet, ahlaki itiraz, eylemlilik, tanınma gibi tartışmalardır. Bu çalışmanın konusu politik hak bağlamında tanınma olduğu için bu bölümde “tanınma” kavramının arka planı *Antigone* adlı tragedyaya üzerinden incelenmektedir. “Tanınma”yı kavramsallaştıran Hegel de *Antigone* üzerine düşüncelerini hem *Tinin Görüngübilimi*’nde hem de *Tüze Felsefesi*’nde yazmıştır. Fakat bu çalışma bağlamında bu bölümde karıştırılmaması gereken konu bahsedilen “tanınma”nın Hegelyen anlamda son aşamasına (devlet) ulaşmış ya da tam bir tanınma olmadığıdır. Bazı yorumcular tarafından anlaşıldığı şekilde Hegel “aile”yi tanınmanın bir basamağı olarak ifade eder. Hegel, *Antigone*’den aile kısmında bahseder. Bu bölümde ise Antigone tragedyası, Polyneikes’in cenazesinin tanınma/kabul görme/gömülmeye layık olma bakımından incelenmektedir.

Antigone tragedyası bilindiği üzere Oedipus’un iki oğlu arasındaki taht kavgasının sonucunda olanları anlatır. Tahta dönüşümlü olarak geçmeyi başta kabul

³ Dionysos şöyle seslenmiştir: “Haydi, Bakkhalar alayı, Lidya’nın kalesi Tmolos Dağı’ndan gelen sizler, yabancı ülkelerden toplayıp kendime eş ve yoldaş ettiğim kadınlar, alın Frigya’dan getirdiğimiz davulları, anamız Rea ile benim için icat edilmiş davulları, Pentheus’un sarayını dört yanından sarın; Kadmos’un şehri davul sesleriyle dolsun. Ben Kithairon’un vadilerine gidiyorum, orada Bakkhaları bulup korolarına katılacağım.” (Euripides, 2016, s. 5-6) Bakkhalar ile ilgili detaylı bilgi için bkz: Euripides. (2016). Bakkhalar. (S. Eyüboğlu, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

etmelerine rağmen Eteokles'in tahttan inmeyi reddetmesi sonucu başka bir ülkeye sürülen Polyneikes, sürüldüğü ülkenin kralının kızıyla evlenir. Bunun sonucunda ise kendi ülkesine hak iddia ettiği tahta geçmek için saldırır. Eteokles ve Polyneikes yaptıkları düello sonucu birbirlerini öldürürler ve arzu ettikleri tahta ise dayıları Kreon geçer. Bu olaylardan sonra Oedipus'un kızları, Eteokles ile Polyneikes'in kız kardeşleri olan İsmene ve Antigone'nin diyaloglarıyla tragedyaya başlar.

Antigone İsmene'ye kardeşlerinin cenazeleriyle ilgili Kreon'un ne yaptığını açıklamakta ve aklındaki plan ile ilgili bir nevi yardım istemektedir: “Kreon ağabeylerimizden birini törenle defnederken, aşağılamak için diğerinin gömülmesini yasakladı.” (Sophokles, 2022, s. 2) Kreon Eteokles'in cenaze törenini düzenleyip uygun görülen⁴ şekilde gömmüştür. Fakat Polyneikes'in cenazesini gömülmeden bırakmış ve yas tutulmasını yasaklamıştır. Dolayısıyla ilk anda Kreon tanrısasal yasayı çiğnemiş olmaktadır. Fakat Kreon yasaları Antigone gibi tanımlamamaktadır. Douzinas şu şekilde açıklamıştır: “Kreon'a göre yasalar ve politikalar insan işidir, onlar yurttaşların mutluluğunu arttırmayı amaçlamaktadır ve hikmetleri ancak tecrübeye dayanarak sınanabilir.” (Douzinas, 2016, s. 39) Antigone tanrısasal yasaları tanır ve onlara göre hareket ederken Kreon ise devletin yasalarını tanımaktadır: “Devlet birini kahraman diğerini de hain ilan ederek hain olarak adlandırılanı gömülme hakkından mahrum eder. İlahi yasa Antigone'ye kardeşini gömmeyi emreder; devletin yasası ise onun gömülmemesini.” (Direk, 2021, s. 141) İlahi yasa ölünün gömülmesini emrederken devletin yasası ise Polyneikes'i hainlikle suçladığı için gömülmesini reddeder. Antigone bu iki yasayı şu şekilde kıyaslamaktadır: “Bir ölümünün emirleri, tanrıların hatasız, yazıya geçirilmemiş, değişmez yasalarından önemli olamaz.” (Sophokles, 2022, s. 18) Dolayısıyla Antigone tanrısasal yasanın devletin yasasından üstün olduğunu düşünmektedir. Hegel, tanrısasal yasa ile devletin yasası arasındaki ayrımı şu şekilde açıklar:

⁴ Antik Yunan'da ölülerin gömülmesinin ölü için son bir iyilik olduğu düşünülürdü. Odysseia'da şöyle yazar: “ne olur unutma beni burada efendiciğim, beni geride böyle mezarsız, ağıtsız koma, öfkelenmesin sana tanrılar benim yüzümden.” (Homeros, Odysseia, 2022, s. 187) Bir ölünün gömülmemesi tanrısasal ya da ilahi yasanın çiğnenmesi anlamına geldiği için gömülmemesini sağlayan kişi de Tanrı tarafından cezalandırılır. İlyada'da ise şu şekilde yazmaktadır: “Durma, çabuk göm de, gireyim Hades kapılarından, ruhlar var burada, göçmüşlerin belirtileri, giremem içeriye, uzağa sürerler beni, ırmağı geçip bir türlü karışmam aralarına, boşuna dolanırım Hades'in geniş kapılı evi önünde, boşuna.” (Homeros, 2008, s. 491) İlyada'da ise ölünün gömülmediği takdirde Hades'e giremeyeceğine olan inanç ifade edilmektedir.

“Dindarlık buna göre en yüce sunuluşlarından birinde, Sofokles’in Antigone’inde, öncelikle kadının yasası olarak, duyumsayan öznel tözselliğin, içselliğin yasası olarak sunulur – bir içsellik ki, henüz eksiksiz edimselleşmesine erişmiş değildir; eski tanrıların, yeraltı tanrıalarının yasası olarak, ilksiz-sonsuz yasa olarak sunulur ki, ne zaman ortaya çıktığını kimse bilmez; ve orada kamu yasası ile, Devletin yasası ile karşıtlık olarak sunulur – bir karşıtlık ki, en yüksek düzeyde trajiktir ve oyunda erkeklikte ve kadınlıkta bireyselleştirilir.” (Hegel, 2013, s. 206)

Hegel, tanrısal yasaların nerede ve ne zaman başladığının bilinmediğini ve devlet yasası ile olan karşıtlığını vurgular. Antigone tanrısal yasanın üstünlüğüne inandığından dolayı kız kardeşi İsmene’den ölüyü gömmesi için yardım ister fakat İsmene devletin yasasına karşı çıkmayı kabul etmeyerek Antigone’nin teklifini reddeder. Antigone iki kez kardeşinin ölü bedenini gömmeyi dener ve başaramaz. Kreon ise devletin yasasına karşı geldiği için Antigone’yi cezalandırır. O sırada Antigone şu şekilde feryat eder:

“Şimdi de Polyneikes, senin cansız bedenle ilgilendiğim için ağır bir bedel ödüyorum. Akli başında insanlar değer verse de bu yaptığımı, kocam ya da çocuklarım ölseydi, devleti karşıma alarak böyle bir yükün altına girmezdim. Hangisiydi bana bunu yaptıran yasa? Kocam ölse yeniden evlenirim, çocuklarımı yitirsem yaparım yenilerini. Fakat annemle babam çoktan öldüğüne göre, mümkün değil yeni bir kardeş edinmem. İşte bu yasayla her şeyden üstün tuttum seni bir tanem, ama Kreon bunu suç saydı, saygısızlık saydı.” (Sophokles, 2022, s. 36)

Antigone bu yakarışında kabul görme açısından önemli bir noktaya değinmektedir. İnsanın eşiyle ya da çocuklarıyla kuramadığı ilişkiyi kardeşiyle kurduğunu açıklar. Douzinas bu durumu şu şekilde açıklamaktadır:

“Antigone Polyneikes erkek kardeşi olduğu için şehrin yasalarına meydan okudu; bir kocayı ya da oğlu, yasa ve kana çirkince bir şekilde meydan okuyarak gömmezdi. Tuhaf, rahatsız edici savını mantığın, tutarlılığın ve açıklığın farz edilen ilkelerine daha da büyük bir saldırı ile şaşırtmaya devam eder. Bir koca ve oğullar, şayet ölürseler, değiştirilebilirler; lakin merhum ana babadan erkek kardeşin yeri doldurulamaz ve bu gerçek görevini onun için her şeyden üstün kılar.” (Douzinas, 2016, s. 63)

Hegel felsefesinde törel bir oluşum olan aile, etik yaşam sisteminin ilk aşaması olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanın ailedeki varlığını Hegel felsefesi bağlamında Alexandre Kojève şu şekilde açıklamaktadır: “Aile içinde İnsan, herhangi bir Efendi, bir Vatandaş, bir savaşçı değildir; babadır, kocadır, oğuldur ve

bu babadır, bu kocadır; bir belli kişidir, bir ‘tikeldir’.” (Kojeve, 2020, s. 63) Dolayısıyla insan, aile içinde herhangi bir anne, baba, kardeş, eş değil belirli bir varlık olarak “bu” diye işaret edilebilecek şekilde vardır. Serdar Tekin ise bu durumu şu şekilde açıklamaktadır: “Aile için önemli olan şey ise benim ne yaptığım değil ‘kim olduğum’dur. Aile benim eylemimle değil, yalın ve dolaysız varlığımla, aynı kandan gelen bu biricik birey oluşumla ilgilidir.” (Tekin, 2017, s. 5) Eylem devlette önem kazanır ama ailede yalnızca ailenin bir üyesi olmak yeterlidir. Hegel *Tinin Görüngübilimi*’nde ailedeki tanrısal yasayı karı-koca, anne-baba ve çocuklar, erkek ve kız kardeşler olmak üzere üç ilişki üzerinden açıklamıştır. Hegel karı-koca ile anne-baba ve çocukların ilişkisini eşitsiz bulmaktadır. Erkek ve kız kardeş arasındaki ilişkiyi ise şu şekilde açıklar:

“Ama erkek kardeş kız kardeş için dingin, benzer, genelde bir varlıktır; kız kardeşin onda tanınması arıdır ve doğal bağıntı ile karışmış değildir; tekiliğin ilgisizliği ve bunun törel olumsuzluğu öyleyse bu ilişkide bulunmazlar; ama tanıyan ve tanınan tekil ‘kendi’ kıpısı burada hakkını ileri sürebilir, çünkü kan dengesi ve istekten yoksun ilişki ile bağlıdır. Erkek kardeşin yitişi bu nedenle kız kardeş için onarılmaz birşeydir ve ona karşı ödevi en yüksek ödevdir.” (Hegel, 2015, s. 184)

Anlaşıldığı üzere Hegel’e göre ailedeki karı-koca ilişkisinde kadın erkeği tikel bir varlık olarak tanımaktadır. Fakat aynı şekilde erkek kadını bu ilişki içerisinde tanımaz. Bu aşamada karı-koca arasındaki tanınma arzusunun dolaysızlığı üzerinden temellenmektedir. Kadının törelliği erkeğinki gibi olmadığı için erkek yurttaşlığa ilerlerken kadın aile aşamasında kalmaktadır. Bu yüzden Hegel’e göre kadın tanınmaz. Karı-koca ilişkisi edimselliğini ise çocukta bulur. Eşler arasındaki saygı durumu aynı şekilde ebeveyn ve çocuklar arasında da vardır. Dolayısıyla ebeveyn-çocuk ilişkisinde de duygudan bağımsız bir ilişkiden söz edilemez. Fakat kardeşlik ilişkisinde durum başka türlü ve ayrıcalıklıdır: “Hegel’e göre arzusun olmayışı, aynı zamanda, kardeşler arasında karşılıklı tanımayı mümkün kılmaktadır. Zira bu sayede kız kardeş, erkek kardeşte kendi tikelliğinin farkına varmakta, kendini erkek kardeşte saf bir biçimde tanımaktadır.” (Altınkaya, 2021, s. 1664) Dolayısıyla Hegel’e göre ailedeki tanınmayı gerçekleştiren ilişki kardeşlik ilişkisidir.

Kabul görme meselesi açısından Hegel’in yorumlarının ve onun yorumlanması ardından dikkat çekilmesi gereken bir diğer nokta Antigone ve Kreon’un bağlı olduğu yasalar açısından birbirlerini tanımamaları durumu olabilir:

“Antigone, Creon’un emirlerinde yalnızca olumsal bir insan şiddeti görür ve Creon, Antigone’nin eyleminde yalnızca canice itaatsizlik ve kadın inadı görür. Trajedi, kötü bir iradeye karşı iyi bir iradenin trajedisi değil, her biri yasaya tamamen bağlı olan, birbirini reddeden ve tanımayan iki iradenin, iki öz-bilincin bir arada varoluşudur.” (Hyppolite, 2000, p. 358)

Antigone tamamen ilahi, tanrısal ya da başka bir deyişle yazılı olmayan yasalara bağlıdır. Kreon ise devlet yasalarına ya da başka bir deyişle yazılı yasalara bağlıdır. Yazılı olmayan yasalar Polyneikes’in gömülmesi gerektiğinden yanayken yazılı yasalar bir hain olarak görüldüğü ve cezalandırılması gerektiği için ölüsünün gömülmesine izin vermez: “Demek oluyor ki değerler, geçerli yaşam biçimleri, kendilerini önerirler ve içimizde bize uyan karşı dengeleri buluncaya kadar karşılıklı birbirlerini yoklar gibi görünürler. Birbirine dayanmaya çalışan ve sonunda birbiri üstüne yığılan Kreon ile Antigone, insan yaşamının farklı iki insan alanıdır.” (Bonnard, 2004(a), s. 39) Dolayısıyla hem Antigone hem de Kreon kendi yasalarına bağlı oldukları sürece birbirlerinin perspektiflerinden bakamazlar ve dolayısıyla birbirlerini tanıyamazlar. Bu durumda iki taraf da birbirlerini adaletsiz bulur:

“Ortada bir adalet tartışması, bir adalet sorunu vardır. Antigone, Kreon’un verdiği kararın adaletsiz olduğunu düşünmekte ve bir ‘adalet’ arayışına girmektedir. Kreon ise aksine adaletin ancak kendi aldığı kararlar ile tesis edileceğini iddia etmektedir. Bu anlamda her iki tarafın bir ‘adalet’ isteği ve bu ‘adalet’ isteği üzerinden bir ‘tanınma’ mücadelesi vardır.” (Sat, 2023, s. 83)

Bahsedildiği üzere adalet tartışması da tanınma mücadelesini doğuran bir durumdur. Çünkü Polyneikes’in devlet tarafından hain ilan edilmesi ve cenazesinin gömülmemesi onun devlet tarafından tanınmadığını gösterir. Fakat Polyneikes, Antigone’nin erkek kardeşi olduğu için onun ne yaptığı önemli değildir. Polyneikes ister kahraman ister hain olsun ister iyilik ister kötülük yapmış olsun, her ne olursa olsun kan bağıyla bağlı olduğu için gerisi önem arz etmez. Yalnızca kan bağıyla yani kardeşlik bağıyla birbirlerine bağlı oluyor olmaları birbirlerini tanımaları için yeterlidir.

Bonnard, Antigone ile Kreon’u şu şekilde karşılaştırır: “Antigone’de her şey aşktır ya da aşk olacaktır. Kreon’da ise her şey özsaygısıdır. Bunu klasik anlamda yorumluyorum: Kendine duyulan aşk.” (Bonnard, 2004(a), s. 32) Kreon’daki özsaygı

meselesi Rousseau'nun *amour propre*⁵'unun kötü anlamdaki hali olan başkaları tarafından yalnızca saygı duyulmaya olan ihtiyacına bir anlamda benzetilebilir. Bir de Fukuyama'nın bahsettiği *thymos*⁶'un iki hali olan *megalothenymia*'ya benzemektedir. Çünkü *thymos* da özsaygıdır ve *megalothenymia* öteki insanlardan üstün kabul edilme arzusu olarak açıklanacaktır. Dolayısıyla Kreon'u Hegel'deki efendiye benzetebiliriz. Aynı şekilde Antigone ise törelliğin aile aşamasındaki sevgi edimine benzetilebilir.

Hegel gibi Judith Butler da *Antigone*'yi yorumlamış ve felsefesinde bu tragedyaya yer vermiştir. Fakat Hegel'den tamamen ayrılan bir felsefesi vardır. Hegel'in bahsettiği şekliyle Antigone ve Kreon'un yasalarına bağlılığının gerçek temeller üzerine oturmadığını ileri sürer. Fakat çalışmanın bu bölümü açısından sadece tanınma bağlamında değinilmesi yeterli görülmektedir. Butler'ın genel olarak felsefesini Sema Ülper Oktar şu şekilde açıklamaktadır: “Butler'ın hemen hemen tüm çalışmalarına damgasını vuran temel düşüncesi, insan olarak tanınmayı mümkün kılanın ne olduğu sorusudur. Kimin yaşamının yaşam sayıldığı, kimin ölümünün ölüm sayıldığı üzerinden açıklanır. Başka bir ifade ile yaşamları ile tanınır olmayanların, ölümleri bir anlam ifade etmez.” (Ülper Oktar, 2016, s. 11) Belirtildiği üzere Butler tanınmayı Antigone üzerinden farklı bir perspektif ile ele almaktadır. Butler, *Antigone'nin İddiası: Yaşam ile Ölümün Akrabalığı* adlı eserinde tanınmayı şu şekilde tanımlamaktadır:

“Bir yanda büsbütün dışlamaya dayanan normatif anlam vardır, öte yandaysa dışlanmışın, olumsuzlanmamışın, ölmemişin, muhtemelen yavaş yavaş ölenin, evet kesinlikle tanınma yoksunluğundan ölenin, insan olarak tanınmanın -ki insan bu tanınma olmaksızın varlık kazanamaz, olan ve olabilecek olan vasfını taşımayan bir şey olarak varlığın uzak bir köşesinde kalakalır- bahşedildiği prematüre norm belirleniminden ötürü ölenin alanında ortaya çıkan anlam vardır. Kamusal alanın melankolisi değil midir bu?” (Butler, 2007, s. 110-111)

Dolayısıyla Butler için tanınma olmaksızın insanın var olamayacağı düşüncesi vardır. Tanınmayan bir insanın ölümünü ise kamusal alanın melankolisi olarak nitelendirmektedir. Dolayısıyla Butler'a göre Polyneikes'in ölümü bir kamusal alan melankolisidir denebilir.

⁵ Bu çalışmanın “Rousseau'da *Amour Propre*” kısmında detaylandırılmaktadır.

⁶ Bu çalışmanın “Fukuyama'nın Platon Felsefesindeki Kabul Görme Yorumlaması” kısmında detaylandırılmaktadır.

1.3. Fukuyama'nın Platon Felsefesindeki Kabul Görme Yorumlaması

Fukuyama Platon'da bir yönüyle Hegel'dekine benzer şekilde kabul görme kuramı olduğunu iddia etmektedir: “İnsanın kabul görme arzusunun Batı felsefe geleneğindeki ilk ayrıntılı çözümlemesini, tam da bu geleneğin başlangıcında duran yapıtta, Eflatun'un *Devlet*'inde buluruz.” (Fukuyama, 1999, s. 170) Platon'a göre insanın üç yanı vardır: akılsal yan, öfke duyan yan ve iştah duyan yan. Platon bunu şu şekilde tartışır: “Yani bu üç ilkedен biri bizi bilgi edinmeye, biri taşkınlığa, öfkeye, biri de yemeye, içmeye, çiftleşmeye ve buna benzer isteklere sürer mi diyeceğiz?” (Platon, 2019, s. 135-136) Dolayısıyla Platon'a göre insanın akılsal yanı onu bilgi edinmeye teşvik eder, öfke duyan yanı taşkınlığa ve öfkeye iter, iştah duyan yanı ise yemeye, içmeye ve bedensel doygunluğa iter. Platon bu üç yan arasında denge kurulması gerektiğini ifade eder. Fakat yine de yönetici ilke akıldır. Platon felsefesinde organizmacı bir devlet anlayışı olduğu için insandaki yanlar devlette de mevcut demektir. Platon'un ideal devleti de üç sınıftan oluşmaktadır: filozoflar ya da yöneticiler, koruyucular, tüccarlar ya da zanaatkarlar. Platon'un ideal devletinde toplum insanın varlık yapısına göre dizayn edilmiştir. Filozoflar ya da yöneticilerde baskın yan akılsal yandır. Koruyucularda baskın yan öfke duyan yandır. Tüccarlar ya da zanaatkarlarda baskın yan ise iştah duyan yandır. Platon ruhun yanlarından *Devlet*, *Timaios*, *Phaidros*, *Phaidon* diyaloglarında bahseder. *Timaios* diyalogunda Platon, ruhun yanlarının insan vücudundaki yerlerini açıklar. Arslan bunu şu şekilde özetlemektedir:

“Bu kurama göre ruhun düşünüp taşınan, hesaplayan, akıllı kısmının, akıllı ruhun (to logistikon) yeri daha önce de gördüğümüz gibi insanın kafası, beynidir. Ruhun cesareti, savaş isteğini paylaşan, zaferi arzu eden, öfkeli kısmının (thymos) yeri göğüs ve onun da özellikle boğaza yakın bölgesidir. Ruhun yemeyi, içmeyi ve bedeninin tabii olarak ihtiyaç duyduğu bütün arzu eden, iştah sahibi kısmının bulunduğu yer ise, karındır.” (Arslan, 2014, s. 373-374)

Fukuyama ise koruyucuların öfkeli yanı ile ilgilenir. Platon'a göre koruyucuların özelliği *thymos*'tur. Fukuyama *thymos* olarak yani Yunanca orijinali ile bahsettiği için bu çalışmada da *thymos* olarak bahsedilmektedir. *Thymos* kavramının Türkçe'ye çevirileri kararlılık, cesaret ya da yiğitliktir. Fukuyama, *thymos*'un insanın kendisine biçtiği değer, günümüzde anlaşılan haliyle “özsaygı” anlamına geldiğini ifade eder. (Fukuyama, 1999, s. 171) *Thymos*'a sahip olan bir

insan kendisine değer biçmiştir ve karşısındakilerden de bu değeri görmeyi talep eder. Fukuyama şu şekilde açıklar: “*Thymos* insandaki bir tür doğuştan adalet duygusudur: İnsanlar belli bir değere sahip olduklarına inanır. Başkaları kendilerine daha az değer verdiğinde -değerlerini *tam kabul etmediğinde*- öfkelenirler. (Fukuyama, 1999, s. 172) Platon’a göre öfke insanın iştah duyan yanını dizginleyebilir ve akla daha yakın bir konumlanıştıdır. *Thymos*’ta kendi dışındaki varlıkları istemek söz konusu değildir. Fukuyama ise *thymos*’un arzusuyla ilişkisini “bir arzuyu arzu etmek” olarak açıklamaktadır. Bilindiği üzere Hegel de tanınma kuramını “isteme üzerine istemek, arzuyu arzulamak” olarak açıklamaktadır: “Eflatun’un *thymos*’u, Hegel’in kabul görme arzusunun psikolojik mekânından başka bir şey değildir: Kanlı savaşta aristokrat efendiyi harekete geçiren, başka insanların onu kendi özdeğer duygusuna uygun bir şekilde kabul etmesi isteğidir.” (Fukuyama, 1999, s. 172) Fukuyama’ya göre Platon’un *thymos*’u, Hegel’in tanınma arzusunun psikolojik yaşam alanıdır: “*Thymos* sayesinde her insan kendini seçim yapabilen ahlaki bir özne olarak görmektedir. Ruhun bu yanı aynı zamanda fedakârlık, idealizm, ahlak, özveri, cesaret ve onur gibi tüm asil erdemlerin psikolojik yaşam alanıdır.” (Skorupka, 2020, p. 169) Fukuyama için *thymos* ikiye ayrılır ve sadece iyi bir şey değildir, yani kötü bir yönü de vardır: *megalothymia* ve *isothymia*. Fukuyama öteki insanlardan üstün kabul edilme arzusunu *megalothymia* olarak tanımlarken öteki insanlarla eş değer kabul edilme arzusunu *isothymia* olarak tanımlar. (Fukuyama, 1999, s. 188) Fukuyama’nın *isothymia* olarak tanımladığı kavram Hegel’in tanınma kavramına oldukça yakın bir kavramdır. Aynı zamanda *thymos*’un ikili anlamı da Rousseau’nun *amour propre*’unu hatırlatmaktadır.

1.4. Gyges’in Yüzüğü Bağlamında Ahlaki Görünürlük

Platon *Devlet* diyalogunda Glaukon ile Sokrates’in doğruluk, doğru ve eğri adam tartışmalarını yazar. Thrasymakhos’u pes ettiren Sokrates’i ikna etmek için Glaukon bir mite bahsetmeye başlar. Bu mit Gyges’in yüzüğü mitidir. Bu çalışmada “tanınma” kuramının arka planına bakarken bir diğer uğrak olarak Gyges’in yüzüğü mitine değinilmiştir. Platon’un felsefesinin kabul görme ile ilişkisini farklı dolayımarda ele alan düşünürler vardır. Fakat bu bölümde Platon

felsefesinin değil, Platon tarafından yazılan Glaukon'un yorumu olan⁷ Gyges'in yüzüğü mitinin "kabul görme" ile ilişkisi değerlendirilecektir. Gyges'in yüzüğü mitinin önemi görünmez olan ya da tanınmayan kişinin ahlaki kavramlara da sahip olmayacağı, dolayısıyla ahlaki kuralların toplumsallıkla birlikte mevcut olduğunun ilk anlatılarından biri olmasıdır.

Gyges'in yüzüğü efsanesine göre bir çoban günlerden bir gün oldukça büyük bir yer çatlağına rastlar, içerisine baktığında bir adam ve onun parmağında da bir yüzük görür. Gyges bu yüzüğü alır ve parmağına takar. Tüm çobanların Lydia kralının huzuruna çıktıkları bir gün Gyges parmağındaki yüzüğü hafifçe oynatır ve görünmez olur. Görünmez olduğunu fark eden çoban Gyges bu durumu kullanmaya başlar. Lydia kralını öldürür, kralın karısı ile evlenir ve dolayısıyla kralın yerine geçer. Glaukon Sokrates'e bu hikâyeyi anlattıktan sonra şu şekilde ekler:

"Şimdi böyle iki yüzük olsa, birini doğru adamın, birini de eğri adamın parmağına taksak ve şehre koyuversek, bunlar, her istediklerini korkmadan alacaklar, evlere girip gönüllerinin hoşlandığı kimselerle düşüp kalkacaklar, canları kimi isterse öldürecek, kimi isterse hapisten kurtaracak, tıpkı bir Tanrı gibi dilediklerini yapacaklar. İkisinin de davranışı bir olacak; çünkü bu durumda hiç kimse doğruluğa bağlı kalacak, başkalarının malına el sürmeyecek kadar babayiğit olamaz!" (Platon, 2019, s. 44-45)

Glaukon hem iyi hem de kötü insanın görünürlüğünü yitirdiği takdirde ahlaki kurallara bağlı kalmayacağını ifade eder ve Sokrates ile aralarındaki tartışma sürer. Fakat Glaukon haklıdır: "Gyges'in mutluluğu uykusuz gecelerle, suçluluk duygusuyla ya da yakalanma korkusuyla lekelenmez. Görünmez olması, işlediği suçların meyvelerini hiç kaygı duymaksızın toplamasına imkân vermektedir." (Abramson, 2012, s. 53) Dolayısıyla insan tanınmadığı, kabul görmediği takdirde ahlaki ilkelerini yitirir. Yıldız Silier, Hobbes'tan bahsederken şu şekilde bir ifade kullanmıştır: "Başkalarının bizi nasıl değerlendirdiklerini önemseydiğimiz için ahlaki görünmeye çalışır, savaşmak yerine uzlaşmayı tercih ederiz." (Silier, 2016, s. 65) Dolayısıyla tek bir insandan ahlaki bir tutum beklenemez. İnsan toplumsal bir varlık

⁷ Gyges'in yüzüğü mitinin en popüler örneği Platon'un *Devlet* diyalogunda karşımıza çıksa da başka kaynaklarda da Gyges'in efsanesi farklı yorumlamalarla yazılmıştır. "Glaukon'dan önce Gyges adının geçtiği en erken kaynak, MÖ. 1. yy'da yaşayan Damaskos'lu Nikolaos'un Evren Tarihi içindeki VI. kitabıdır." (Elif Ergün; Tufan Çötök, 2022, s. 132) Bu çalışmada yalnızca Platon'un *Devlet* diyalogunda Glaukon söylemleriyle anlatılan Gyges'in yüzüğü efsanesine değinilmiştir. Gyges'in yüzüğü efsanesinin farklı yorumları için bkz. Elif Ergün; Tufan Çötök. (2022). Polis İnşasında Mitos Örneği: Gyges'in Yüzüğü. *Beytülhikme*, 129-147.

olduğunda başkaları tarafından tanınıp-bilindiğinde ve kabul görüldüğünde ahlaki ilkelere bağlanır. Glaukon ile Hobbes arasında da bir benzerlik kurulabilir. Her ikisi de insanın özünde kötü olduğunu ima etmektedir:

“Glaukon’a göre insan adaleti, kendisi için değil toplumsallığı yüzünden uygulamaktadır. Bir çeşit adını konulmamış bu Hobbesçu toplum sözleşmesi örtük olarak “insan doğası itibariyle kötüdür” temeli üzerine inşa edilmiştir. Zorunluluk olmadan adalet tesis edilmiyorsa o zaman insan doğası gereği kötüdür.” (Elif Ergün; Tufan Çötök, 2022, s. 140)

Glaukon’un bu perspektifi Hobbes ile benzerlik gösterdiği gibi dolaylı olarak Hegel ile de benzerlik gösterebilir. Fakat buna yönelik tartışma da bu çalışmanın Hobbes’un toplumsal onur arzusu bölümünde açıklanmaktadır.

1.5. Hobbes’ta Toplumsal Onur Arzusu

Tezin bu bölümünde Hegelyen tanınma kuramının arka planını oluşturması açısından önemli olduğu için Hobbes’un felsefesindeki kabul görme mücadelesine değinilmektedir. Bazı yorumcular Hobbes’un felsefesinde bir kabul görme kuramı olduğunu ileri sürmektedir. *Tarihin Sonu ve Son İnsan* adlı eserinde Hegel ile Hobbes’un felsefelerini savaş durumu ve kabul görme mücadelesi bakımından karşılaştıran Fukuyama şu şekilde yazar:

“Hobbes’un doğa durumu ile Hegel’in tarihin başındaki kanlı mücadelesi arasında çarpıcı benzerlikler vardır. Birincisi, her iki durum da aşırı şiddet tarafından belirlenir. Kökendeki ilk toplumsal gerçeklik sevgi ya da uyum değil, tersine ‘herkesin herkese karşı’ savaşıdır. İkinci olarak Hobbes’daki herkesin herkese karşı savaşı, kendisi bu kavramı kullanmasa da, Hegel’in ‘kabul görme mücadelesi’ ile genelde aynı şeydir.” (Fukuyama, 1999, s. 161)

Fukuyama, Hobbes’un “Her ikisi de doğru olan iki söz vardır. İnsan insanın Tanrı’sıdır ve İnsan insanın kurdudur.”⁸ (Hobbes, 2007, s. 1) argümanı ile Hegel’in özbilincini özgürlüğe kavuşturmak ve tanınmak için ölümüne bir savaşa giren iki kişiyi ilişkilendirir. Bu benzetim Hobbes’ta kabul görme mücadelesinin anlamlandırılması açısından oldukça önemlidir. Hobbes’un doğa durumundaki insanların birbirleriyle savaşmasının ardındaki arzu gururlarını tatmin etme arzusudur. Hegel felsefesindeki karşıdakinin isteği üzerine isteme durumu da

⁸ Ülper, bu iki sözünün aynı durum için söylenmediğini yazmıştır: “Hobbes bu sözlerden ilkinin yurttaşlar, ikincisinin ise devletler arasındaki ilişkiler için doğru olduğunu söyler.” (Ülper Oktar, 2015, s. 125)

Hobbes'un deyimiyle gurur, saygı görme tatminine ulaşılan arzuya benzerdir. Silier bu durumu şu şekilde açıklar: "Hobbes'a göre başkalarının gözünde değerli olma (ya da sevgi ve saygı görme) arzusu, toplumsal düzenin korunmasında çok önemli bir rol oynar. Başkalarının bizi nasıl değerlendirdiklerini önemseydiğimiz için ahlaklı görünmeye çalışır, savaşmak yerine uzlaşmayı tercih ederiz." (Silier, 2016, s. 65) Dolayısıyla başkaları tarafından onaylanma ve saygı görme arzusu, aynı zamanda insanı ahlaklı kılan şeydir. Görünür kılınmayı ve toplumsallaşmayı sağlayan şey aslında ahlaki kurallar yaratıp insan davranışlarının da kontrolünü gerektirir.

Fukuyama, Hegel ile Hobbes felsefelerindeki diğer bir benzer nokta olan ölüm korkusu durumuna şu şekilde değinmektedir:

"Gerek Hegel, gerekse Hobbes kökenindeki ilk mücadelede, bir yanda insanı saygınlık uğruna mücadelede yaşamını ortaya koymaya yönelten gururu ya da kabul görme arzusu ile öte yanda onu teslim olmaya ve barış ve güvenlik karşılığında kölece bir hayatı kabul etmeye zorlayan ölüm korkusu arasında temel bir gerilim görürler." (Fukuyama, 1999, s. 162)

Bilindiği üzere Hobbes'un doğa durumundan toplumsal sözleşme ile devlete geçiş yapılır. Daha doğrusu devleti kuran toplum sözleşmesidir. Bu sözleşmede ise Hobbes'a göre savaş halinde olan insanlar korunmak için özgürlüklerinden vazgeçerler ve köleleşirler. Hegel'de ise ölümü göze alan efendidir ve Hegel ilk anda efendiye sırf bu sebepten bir değer atfeder. Efendinin karşısındaki ise ölümden korkmuş ve onu göze alamamıştır, dolayısıyla köle olmayı kabul etmiştir. Tom Rockmore, Hegel ve Hobbes'un ayrıldığı noktayı şu şekilde açıklar: "Hegel, toplum içindeki yaşam için birbirimize dayandığımız konusunda Hobbes ile hemfikirdir, fakat Hobbes'un düşündüğü sebeple değil. Toplum içinde yaşamının nihai kaynağı kendimizi başkalarından korumak değildir, tersine, onlar tarafından tanınmaya olan ihtiyacımızdır." (Rockmore, 2022, s. 169) Hegel ve Hobbes'un felsefelerinde yalnızca yüzeysel birtakım benzerlikler vardır. Benzer kavramlara sahip olsalar dahi o kavramları anlamlandırma biçimleri farklıdır. Efe Baştürk, Hobbes'un arzusunu şu şekilde açıklamaktadır:

"Hobbes için insanın iştahlarından biri, başkaları tarafından saygı görmesi ya da en geniş anlamıyla onurdur. Onur ya da şeref, insanın başkaları tarafından saygınlıkla tanınmasıdır, ancak Hobbes burada tanınan şeyin aslında onları etkileme gücü, yani iktidar olduğunun farkına varılmasını ister." (Baştürk, 2021, s. 264)

Hobbes felsefesinde başkaları tarafından saygı görme; toplumsal kabul, dolayısıyla kabul görme olarak açıklanabilir. Fakat burada Hegelyen anlamda bir tanınmadan bahsedilemez. Daha önce de değinildiği gibi kavramlar farklı anlamlar ifade etmektedir. Hobbes *Leviathan*'da değer vermeyi onurlandırma ve hakir görme olarak ayırır. Sonrasında bunların örneklerini sıralar. Hobbes'taki kabul görme düşüncesi şu ifadesinden anlaşılabilir: “Çünkü, genellikle olduğu gibi, bir insan kendine ne kadar yüksek bir değer biçerse biçsin, onun gerçek değeri başkalarınca takdir edilenden fazla değildir. Birbirimize verdiğimiz değerın işareti, genellikle, onurlandırma ve hakir görme denilen şeydir.” (Hobbes, 2018, s. 74) Açıkçası Hobbes'un bu söylemi Hegel'in tanınma sayesinde özbilincin tamlığına kavuşmasına benzemektedir. Bu durumda da insan kendi değerini başkalarıyla kurduğu ilişkiler dolayısıyla belirlemektedir. Benzerlik gösterse dahi Hobbes ve Hegel'de bu durum farklı sonuçlara yol açmaktadır: “Hegel'den farklı olarak Hobbes, kabul edilme arzusunun ve salt yaşamı küçümseyen soylu tutumun, insan özgürlüğünün başlangıcını değil, insan sefaletinin kaynağını oluşturduğunu düşünür.” (Fukuyama, 1999, s. 164) Hegel karşılıklı tanınmayı özbilincin özgürlüğü olarak görürken Hobbes karşılıklı kabul görmeyi olumsuz bir anlamla yorumlar ve insanın sefaletinin kaynağı olarak görür.

Hobbes gibi Hegel öncesi “kabul görme” kuramının incelenmesi gereken bir diğer modern dönem filozofu Rousseau'dur. “Tanınma” kavramının arka planının ve arkaik izleklerinin bir diğeri ise Rousseau'nun “amour-propre” kavramıdır.

1.6. Rousseau'da *Amour Propre*

Çalışmanın bu bölümünde Rousseau felsefesinde yer alan *amour propre* duygusuna yer verilmesi “tanınma” kavramının arkaik uğraklarını incelemek açısından önemli görülmüştür. Tanınma kavramının Hegel öncesi filozoflarda “kabul görme” olarak anlaşılması yerinde olacaktır. Özel olarak *amour propre* kavramının ele alınmasının sebebi ise Rousseau felsefesinde doğa durumundan uygarlığa geçişte ortaya çıkan ve başkaları tarafından tanınma yani kabul görmeyi sağlayan duygunun *amour propre* olmasından dolayıdır.

Rousseau insanın benlik duygusunu açıklarken *amour de soi* (öz-sevgi) ve *amour propre* (öz-saygı) olmak üzere iki kavramdan bahseder. Doğa durumunda insanın kendini koruma duygusu olan *amour de soi*, özel mülkiyetin ortaya çıkması

ve uygarlaşmayla beraber insanın kendisini sürekli başka insanlar üzerinden anlamlandırmaya çabaladığı *amour propre*'a dönüşmektedir. Rousseau bu iki kavramın ayrımını şu şekilde yapar:

“Özsaygı ile kendini sevme birbirine karıştırılmamalıdır. Bu iki tutku nitelikleri ve sonuçları ile birbirlerinden çok farklıdır. Kendini sevme, bütün hayvanları kendini korumaya yönettiği gibi insanlarda da akıl tarafından yönetildiği ve acıma duygusu tarafından yumuşatıldığı için insanlık ve erdemi doğuran doğal bir duygudur. Özsaygı ise toplum hayat içinde doğmuş, her bireyi kendini başka her şeyden üstün tutmaya götüren, insanlara birbirlerine karşı yaptıkları bütün kötülükleri esinleyen ve onurun da gerçek kaynağı olan bağıntılı ve yapma bir duygudan başka bir şey değildir.” (Rousseau J. J., 2013, s. 218)

Rousseau bu iki kavramı birbirinden tamamen ayırır ve öz-sevginin öz-saygıya dönüştüğünü ileri sürer. Doğa durumunda insanlar birbirleriyle ilişki kurma gereksinimi duymadıkları için toplumsallaşma ve dolayısıyla ahlakilik yoktur. Ahlakiliğin olmaması demek ahlak kuralları olan iyi, kötü gibi kavramların olmaması demektir. Bu koşullarda insan yalnızca *amour de soi*'ya sahiptir. “Amour-propre doğası gereği dinamiktir: İnsanları, kapasitelerini eşi benzeri görülmemiş yükseklik ve derinliklere geliştirmeye zorladı.” (Berman, 2016, s. 148) Tanınma düşüncesi açısından ele alınması gereken kavram ise *amour propre* kavramıdır. Nicholas Dent, *amour de soi* ve *amour propre*'u şu şekilde açıklar:

“Kişinin diğerleri üzerinde haksız bir egemenlik kurmasına dayalı sahte bir iyiliğin peşine düşen amour-propre, saf ve kendinde bir iyiliğe yönelen AMOUR DE SOI'nın yerini alır. Bu yoruma göre, Rousseau Amour-propre'u öncelikle, kişisel bozulmanın, acının ve toplumsal kötülüğün kaynağı olarak görür. Rousseau insanın kendi doğası itibarıyla iyi olduğunu, ancak toplum tarafından bozulduğunu söylerken anlatmak istediği, toplumsal temasların amour-propre'u ortaya çıkardığı, etkisini güçlendirdiği ve genişlettiğidir.” (Dent, 2002, s. 68)

Dent'in de sözünü ettiği gibi *amour propre*'u kötülüğün kaynağı olarak görmek bir yorumdur, hem de oldukça yaygın bir yorumdur. Bu yoruma göre insanın toplumsallaşmasıyla beraber *amour de soi*, *amour propre*'a dönüşmüş ve tüm saf duyguların yerini haset, kıskançlık, adaletsizlik ve eşitsizlik almıştır. Silier, *amour propre* kavramını şu şekilde açıklamıştır: “Rousseau, başkalarının gözünde değerli olma isteğini (ve bunun özel bir türü olan ün kazanma arzusunu) kıyasıyla eleştirir. Bu arzu, insanın sahiciliğini ve iç sesini yitirmesine, kendini başkalarının görüşleri üzerinden tanımladıkça sahte görünümün dünyasının tutsağı olmasına yol açar.”

(Silier, 2016, s. 65) *Amour propre*'un toplumsallaşmayla beraber sadece kötü ve adaletsiz bir dünyayı doğurduğu düşünülür. Fakat doğa durumunda insanlar etkileşim halinde değildirler, çünkü kendilerine yetebilmektedirler. Dolayısıyla insanlar birbirleriyle iletişim kurmadıkları için sıkıntı çıkmasının ihtimali yoktur. Yalnızca insanlar temasa geçtiklerinde rekabet ve hırs doğabilir: “Yani amour-propre hem kötülük hem de onurun, başkaları tarafından tanınma ve saygı duyulma isteğinin gerçek kaynağını oluşturmaktadır.” (Durğun, 2012, s. 104) Dolayısıyla *amour propre* aslında tek taraflı ve sadece kötülüğün kaynağı olarak düşünülemez. Aynı zamanda tanınmayı da sağlayan şeydir. Rousseau *Emile*'de şu şekilde bahseder:

“İnsanın tek doğal tutkusu kendine olan sevgisi ya da özsaygısıdır. Bu özsaygı kendiliğinden ya da bize bağlı olarak iyi ve yararlıdır ve başkasıyla hiç zorunlu ilişkisi olmadığından, bu açıdan doğal olarak ilgisizdir; nasıl uygulandığına ya da ona bağlanan ilişkilerin ne olduğuna göre iyi ya da kötü olur.” (Rousseau J. J., 2022, s. 91)

Bu pasaj *amour propre*'un iyi de olabildiğine yönelik yorumları sağlayan bir pasaj olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Dent, Kolodny, Cohen, Rawls gibi isimler de *amour propre*'un yalnızca kötü bir anlamı olduğunu düşünmezler.⁹ Dent, *amour propre* kavramı ile ilgili şu şekilde düşünür: “Amour-propre'un aslî olarak, bizi başkaları tarafından tanınmaya, toplum içinde, ihtiyaçları ve istekleri başka herhangi birininkiyle aynı ölçüde dikkate alınacak bir konum elde etmeye yönelir.” (Dent, 2002, s. 70) Kolodny de aynı şekilde Dent'e referans vererek *amour propre*'un iki farklı türü olduğundan bahseder. Bu türler *tanınmayı önceleyen amour propre* ve *rekabeti kışkırtan amour propre*'tur.¹⁰ “Bu görüşe göre, kolektif kaygıdan ziyade yalnızca bir tür bireysel kaygı olarak anlaşılan amour-propre, yalnızca kötü ya da Dent'in dediği gibi aşırı ya da kışkırtıcı bir biçim değil, aynı zamanda iyi, doğal ya da sağlıklı bir biçim de olabilir.” (Kolodny, 2010, p. 168) Kolodny tanınmayı önceleyen amour-propre'u ahlaki eşitlik de dahil olmak üzere, diğerlerine kıyasla belirli bir değere sahip olma ve diğerleri tarafından bu değere sahip olarak değerlendirilme arzusu olarak tanımlarken rekabeti kışkırtan amour-propre'u her

⁹ Bkz: Kolodny, N. (2010). *The Explanation of Amour-Propre*. The Philosophical Review, s. 168.

¹⁰ Kolodny, The Explanation of Amour-Propre adlı makalesinde amour-propre'un iki türünden “tanınmayı önceleyen” olarak çevrilen “healthy” ve “rekabeti kışkırtan” olarak çevrilen “inflamed” kavramlarını kullanır. Bu kavramlar olumlu-olumsuz, sağlıklı-sorunlu ya da müspet-menfi olarak da çevrilebilirdi. Çünkü Kolodny healthy ve inflamed kavramlarını kullanırken bir zıtlık belirtmektedir. Fakat Rousseau felsefesine ve bu çalışmanın araştırma konusuna bakıldığında *amour propre*'un iki türünü “tanınmayı önceleyen” ve “rekabeti kışkırtan” olarak çevirmek daha doğru görünmektedir.

zamankinden daha büyük bir ahlaki üstünlük de dahil olmak üzere, diğerlerine kıyasla belirli bir değere sahip olma ve diğerleri tarafından bu değere sahip olarak değerlendirilme arzusu olarak tanımlamaktadır. (Kolodny, 2010, p. 170) Böyle bir ayırım yapılmasa dahi *amour propre*'un tanınmayı sağladığı oldukça açıktır. Adnan Akan ise şu şekilde bir yorum yapmıştır:

“Dolayısıyla *amour propre* her ne kadar başlangıçta psikolojik bağımlılığa ve ahlaki yozlaşmaya yol açmış olsa da bireyin kendisine yönelik bilinci ve toplumsal hayat içerisinde onurunu arama arzusu bakımından erdeme ve özgürlüğe uygun koşullar çerçevesinde sağlıklı bir zemine taşıyabiliriz.” (Akan, 2016, s. 146)

İnsanın kendisini başka insanlara kabul ettirmesi yani tanıtması *amour propre* kavramını beslemektedir: “Uygar yaşamda özsevgi¹¹, kişinin daima kendini başkalarına kabul ettirmesiyle beslenir, öyleyse özsevgi esasen başkaları tarafından algılanan bir benliğe sahip olmaktır.” (Baştürk, 2021, s. 357) Iris Marion Young ise şöyle bir yorumda bulunur: “Başkaları tarafından tanınma arzusu ya da Rousseau'nun deyimiyle *amour propre* (özsaygı), bu bozulmanın temel sebebidir. İnsanlar bağımsız yaşamayı bırakıp sosyalleşmeye başlamalarıyla birlikte birbirleri tarafından övülmeyi arar olmuşlardır.” (Young, 2018, s. 45) Dolayısıyla *amour propre* iyi bir sonuç da doğursa kötü bir sonuç da doğursa tanınmayı gerçekleştirdikten sonra tüm bunlara sebebiyet vermektedir.

Yol açtığı durumun iyi ya da kötü olmasının haricinde *amour propre* her halükârda karşılıklı bir tanınmayı sağlamış olacaktır: “Kişi, bir yandan tanınma ve onay, diğer yandan reddetme ve onaylamama arar ve sunarken, diğer benliklerle etkileşime girerek kendi benliğini inşa eder.” (N. J. H. Dent; Timothy O'Hagan, 1999, pp. 92-93) İnsan onay ya da onaylanmama durumunu *amour propre* ile mümkün kılar. Çünkü *amour de soi*'da insan diğer insanlarla etkileşimde bulunmuş durumda değildir. *Amour propre*'da ise insan her türlü diğer insanlarla etkileşimde bulunmuş olacaktır. Bu durum da kendi benliğini inşa etmesini sağlamaktadır. Bu açıdan *amour propre* Hegel'in tanınma anlayışına bir yönüyle oldukça benzemektedir.

¹¹ Baştürk, *amour de soi* kavramını doğal insanda olan özsevgi, *amour propre* kavramını ise uygar insanda olan özsevgi olarak ayırmaktadır. Dolayısıyla burada aslında *amour propre* kavramından bahsedilmektedir.

Yine de bu benzerlik ile ilgili dikkat edilmesi gereken nokta Rousseau'nun birey ve yurttaş ayrımıdır. Ahu Tunçel, Rousseau'nun bireyden bahsederken *amour de soi*, mutlak ve doğal kavramlarını kullandığını; yurttaştan bahsederken ise *amour propre*, göreceli ve yapay kavramlarını kullandığını söyler. Fakat *amour propre*'un ikili anlamı dolayısıyla yurttaş kavramının bazen çelişik görüldüğünü belirtir. Onur duygusu ile göreceliğin karıştırılmaması gerektiğini vurgular. (Tunçel, 2012, s. 90) Bu durumu şu şekilde açıklamaktadır:

“Amour propre'nin neden olduğu 'onur' duygusu, başkalarına bağımlılığa neden olan bir duygudur. Oysa yurttaşın göreceli dünyası başka insanların kendisini tanımasına ilişkin bir tutkudan değil, özgürlüğe olan düşkünlüğünden doğar. Başka bir deyişle 'yurttaş'ın bağıllığı, Hegelci yaklaşıma benzer biçimde kimliğini oluşturabilmek adına başkalarına bağımlılık içermez; aksine 'yurttaş' kendinde bir değer ve tanıma sahiptir...” (Tunçel, 2012, s. 90)

Bireyin diğer bireylerle etkileşime girerek kendi benliğini oluşturma durumunun Hegel'in tanınmasına benzemesiyle birlikte Hegel'in yurttaş kavramı ile Rousseau'nun genel iradeye bağıllığı esas alan yurttaş kavramı birbirlerinden farklıdır.

2. TANINMAYA GİDEN YOL: HEGEL’DE ÖZBİLİNCİN KURULUMU

2.1. Jena Döneminde Arzu Sorunsalı Bağlamında Tanınma

Hegel’in Jena dönemi eserlerinde de tanınma fikrine rastlanmaktadır. *Tinin Görüngübilimi*’nde özellikle özbilinç ve *Tüze Felsefesi*’nde törellik üzerinden açıkladığı “tanınma” fikrini henüz ilk eserleri olan *Spekülatif Felsefe Sistemi*, *Etik-yaşam Sistemi*, *Reel Felsefe* gibi metinlerinde de çeşitli şekillerde ele almıştır. Tezin ana eksen konusu olmamakla birlikte Hegel’in tanınma fikrinin doğduğu ve bu fikri geliştirdiği noktalara değinilmesi gerekir. Hegel, *Etik-yaşam* metninde olumsuzlama perspektifinden onur mücadelesi ve tanınmadan bahseder. Aras Ergüneş bunu şöyle açıklar:

“Ancak ‘mücadele’ ve ‘tanınma’ kavramlarının farklı bağlamlarda da olsa aynı bölümde yer almaları bunların Hegel’in sonraki metinlerinde ortaya koyduğu ‘tanınma mücadelesi’ eksenli bireyselleşme fikrini yansıtmaz. Hegel için Negatif Özgürlük aşamasındaki tanınma yalnızca iyelik hakkının kullanımı ile ilgili ve ilişkiselliğe kapalı bir biçimdeyken, onur mücadelesi de yalnızca tikellik momentine saplanıp kalmakla ve evrensellik momentinden uzaklıkla ilişkili olarak ele alınır.” (Ergüneş, 2018, s. 12)

Hegel bu metinde Ergüneş’in de açıkladığı gibi bir tanınma mücadelesinden bahsetmez. Hegel burada daha çok bireyselliğin bütünlüğe verdiği zararlardan ve tikel bir onur mücadelesinden bahseder. Henüz özbilincin kuruluşu olan tanınmadan söz edilmez. *Etik-yaşam Sistemi*’nde de ölümüne bir savaştan bahsedilir:

“Birinin tekil bütünlüğünün karşılıklı kabulü, bütünlüğün olumsuz bir ilişkisi haline gelir. Çünkü bu, ilişkiye girerken olumsuzlanır; her biri kendini diğerinin bilincinde bir bütünlük olarak konumlandırmalıdır, öyle ki, görünen bütünselliğini, hayatını herhangi bir tek ayrıntının korunması için tehlikeye atmalı ve aynı şekilde her biri ölümünü göze almalıdır.” (Hegel, 1979, p. 239)

Hegel köle-efendi diyalektiğinin temellerini atmış görünmektedir fakat sadece bireysel özgürlük için bir mücadeleden söz edilebilir. Tanınma mücadelesi bağlamında bireysel özgürlüğe atıfta bulunduğu eseri Hegel’in *Spekülatif Felsefe Sistemi* metnidir.

Hegel *Reel Felsefe* metninde ise tanınmayı aile ve sevgi bağlamında ele almaktadır: “Hegel’in erken dönem yazılarından da bildiğimiz gibi romantik aşk ilişkisi tanınma diyalektiğine model oluşturmuştur.” (Çıdam, 2021, s. 235) Hegel, bu romantik aşk ilişkisinde iki kişiden bahseder ve bu iki kişi birbirlerine şüphe ve

çekingenlikle yaklaşırlar. Fakat yine de birbirlerine güvenirler, çünkü her biri kendini diğerinde dolaysız olarak bilir. Ayrıca her biri diğerinin de kendisini aynı şekilde diğerinde bildiğini anlar. Bu ise tersine çevirmeden başka bir şey değildir. Bu tersine çevirme aynı zamanda her birinin bağımsızlığından vazgeçmesi gerçeğine de dayanmaktadır. Uyarıcının kendisi bir uyarıdır, yani kendinde tatmin olmama durumudur, daha çok kişinin özüne bir başkasında sahip olmasıdır. Çünkü kişi kendini başkasında bilir, kendi-için-varlık olarak, farklı olarak kendini olumsuzlar. Bu kendini olumsuzlama, kişinin dolaysız varlığının dönüştüğü bir başkası için varlığıdır. Her birinin kendini olumsuzlaması, her biri için, diğerinin diğeri için varlığı haline gelir. Böylece öteki benim içindir, yani o kendini “ben”de bilir. Yalnızca bir başkası için varlık vardır, yani başkası kendi dışındadır. Bu biliş aşktır. (Hegel, 1983, p. 107) Hegel’in erken dönem eserlerinde henüz olgunlaşmamış bir tanınma tanımı görülmektedir. Fakat burada aile ve aşk ya da sevgi bağlamında bir tanınmaya vurgu yapılmaktadır. Honneth, *Tanınma Uğruna Mücadele* adlı eserinde ise daha çok Hegel’in erken dönem eserleri üzerinden bir tanınma okuması yapmış ve bahsedilen kısmı şu şekilde açıklamıştır:

“Hegel haklı olarak, cinsler arası ilişkinin araçsal faaliyet karşısında deneyim içeriği açısından sahip olduğu kendine özgü avantajı, ‘kendini başkasında bilme’nin karşılıklı olmasında görür: Cinsel etkileşim ilişkisinde her iki özne de, karşılıklı olarak ötekinin arzusunu arzuladığından, her biri kendi eşinde kendini yeniden tanır.” (Honneth, *Tanınma Uğruna Mücadele: Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri* Üzerine, 2016, s. 73)

Honneth, belki de bu sebeple, Törelilik’te tanınmayı aşamalandırarak anlamaktadır. Honneth’in tanınma anlayışının detaylarına çalışmanın ilerleyen bölümlerinde yer verilmektedir. Bu sebeple yalnızca Jena dönemi özelinde bir açıklama ile yetinilmektedir.

Hegel tanınmayı sevgi, aşk, aile ekseninde anlatmaktadır. Doğal olarak aşktan, çocuk sahibi olmaktan ve özbilinçli ilişkiden, onun aşılmasından ve daha sonrasında birbirini kavramsal olarak tanıyan iki kişinin haklarından ve doğa durumundan bahseder ve tanınmayı bu şekilde açıklar. Fakat çalışmanın konusu politik hak bağlamında karşılıklı tanınma ilişkisi olduğu için Jena dönemi daha fazla detaylandırılmayacak ve bilinç-özbilinç ayrımı, dolayısıyla da özbilincin kurulumu açıklanacaktır.

2.2. Bilinç-Özbilinç Ayrımı

2.2.1. Özne-Nesne İlişkisi: Bilinç

Hegel’de bilinç, özbilinçten önce gelir ve özbilinci kavramak açısından bilinç oldukça önemlidir. Özbilincin doğuşu, bilme ve isteme basamaklarından geçerek gerçekleşir:

“Başlangıçta ya da dolaysızca nesnemiz olan *bilgi* kendisi dolaysız bilgi olandan, *dolaysızın* ya da *olanın bilgisi* olandan başkası olamaz. Biz de eşit ölçüde *dolaysız* ya da *alıcı* davranmalı, öyleyse o kendini sunarken onda hiçbir şeyi değiştirmemeli ve ayımsamadan (*Auffassen*) kavramayı (*Begreifen*) uzak tutmalıyız.” (Hegel, 2015, s. 45)

Hegel, John Locke gibi bilincin ilk ve en dolaysız aşamasını duyulur kesinlik olarak belirlememiştir.¹² Hegel’e göre duyu nesneleri özne için hiçbir katkıda bulunmaz. Saf bilinç için bu duyulur içerik çok temel ve kesindir. “Oysaki Hegel açısından duyulur içeriğin eleştirel olmayan bu ayımsanışı (*Auffassen*) aslında çok yoksul ve yetersiz bir bilinç içeriğine işaret eder. Duyumsama bize nesneleri verir ve tanıtır, fakat iş bu nesnelerin ve nesnel gerçekliğin ne olduğunu söyleme ve tüm zengin içeriğiyle bilmeye geldiğinde, duyum edimi yetersiz kalacaktır.” (Orman, 2018, s. 113) Bilincin konumu durağan değildir. Ek olarak bilinç sadece bu verili duyum içeriğiyle yetinemez. Çünkü eğer öznenin bilme isteği varsa duyum içeriğini aşmalıdır. Aksi halde karşısında duran şeyi tanıyamaz. Bilme nesnesinin bilincinde olması gerekir fakat duyum içeriği, bilmek isteyen öznenin bu talebini karşılayamaz.

Duyusal bilincin nesnesi, belirli bir zaman ve mekanda bilincin deneyimine verili olan şeydir: “Bu” denilen nesnedir. “Öyleyse duyu pekinliğinin *kendisine* sorulmalıdır: ‘Bu’ nedir? Eğer ‘Bu’yu varlığının çifte şekli içinde, Şimdi olarak ve Burası olarak alırsak, o zaman ‘Bu’nun içkin diyalektiği onun kendisinin olduğu denli anlaşılır bir biçim kazanacaktır.” (Hegel, 2015, s. 46) Bilinecek nesne olan “Bu” şimdi ve buradadır. İlk olarak bilinç nesne ile karşılaşır ve bu karşılaşmanın sonucu olarak o duyusal bilgiyi alır. Bilginin nesnesi ise “Bu”dur. Bilincin duyusal varlığı deneyimlemesi dolaysızdır. Bilinç dolaylımsız bilgiyi duyusal kesinlikte arar. Duyusal kesinlik, nesnenin duyusal bilgisidir.

Ek olarak bilincin nesnelerle tanışıklığı yalnızca tikel olanla basit bir karşılaşma değildir, bunun için evrensel bir belirlenim olması ve bunun nesneye

¹² Locke’a göre deney öncesi zihin boş bir levhadır (tabula rasa) ve nesneler bize dolaysızca verilir.

uygulanması gereklidir. Şahin Özçınar, duyuusal pekinlik hakkında şu ifadeleri kullanmıştır:

“Duyuusal olan gerçeğin ya da duyuusal deneyimin içeriğini oluşturan nesnelerin kalıcı içeriği ya da özü evrensel olanda yattığından, duyuusal pekinlikte kendi öz pekinliğini bulamayan bilinç, somut ve yalın deneyim nesnesinin kendisinde ya da onun varlığında, onun gerçeğini oluşturan *evrensel* olanın bilgisine yönelir. Böylece, duyuusal nesnenin kendisiyle bilinç de değişime uğramıştır. Hem kendisi farklı bir bilinç hem de nesnesi artık yeni bir nesnedir.” (Özçınar, 2007, s. 177)

Bu süreç sonunda bilinç evrensel olanın bilgisine doğru yönelim gösterir. Bu yönelim hem bilinci hem de nesneyi değiştiren bir devinimdir: “Bilincin bu aşamadaki, *burada* ve *şimdi* belirlenimlerinden başka hiçbir belirlenime sahip olmayan nesnesinin, başlangıçta bize en içerikli ve kesin görünmekle birlikte, aslında, hiçbir dolayım, belirlenime sahip olmadığı ve duyuusal kesinliğin asıl konusunun evrensel/tümel olan olduğu ortaya çıkar.” (Bumin, 2019, s. 29) ‘Bu’nun biçimlerinden ‘şimdi’ sadece bir an için var olur ve sonra kaybolur. Diğer biçim olan ‘burası’ da aslında ön-arka, yukarı-aşağı ve sağ-soldur. Bilinç bu aşamada yalnızca edilgin bir seyirci konumundadır ve böylelikle özbilince ulaşmak imkân dahilinde değildir. Bilinç yalnızca bildiğini bilir, henüz bilgisinin bilindiğinin bilincinde değildir. Bu yüzden dolaysızdır, bir dolayım yoktur ve gelip geçicidir.

Bilinç, duyu pekinliğinin dolayimsız bilgisinden algıya doğru geçiş yapar. Algıda ise bilinç genel bir tasarıma ulaşır. Hegel bunu şu şekilde açıklar:

“Dolaysız pekinlik gerçeği almaz, çünkü gerçeği evrensel olandır; onun almak istediği ise ‘*Bu*’dur; Buna karşı Algı ise onun için var olanı evrensel olarak alır. Tıpkı evrenselliğin onun genelde ilkesi olması gibi, bunun kendilerini ondan dolaysızca ayımlaştıran kısımları da evrenseldir: ‘Ben’ evrensel bir Ben ve nesne evrensel bir nesnedir. O ilke bizim için *ortaya çıkmıştır* ve bizim algıyı alışımız buna göre bundan böyle duyu pekinliği gibi salt oluveren bir alış değildir; tersine, zorunludur. İlkenin ortaya çıkışı ile aynı zamanda, görüngülerin de yalnızca *ortaya düştüveren* iki kısıpı da oluşmuşlardır; biri gösterme devimi, öteki ise aynı devim, ama yalın bir şey olarak; birincisi *algılama*, ikincisi *nesne*.” (Hegel, 2015, s. 52)

Hegel’e göre duyumsama edimi tamamen pasif ya da alıcı değildir. Zihnin duyumsama aşaması duyulur içeriğin genel ve soyut evrensel kategorilerle niteleme çabasını içerir. Hegel fenomenolojisinde dolaysız bir duyulur içerikten söz edilemez. Bu duyulur içeriğin ilk zihinsel işlemi algıya geçiştir. Algının (*Wahrnehmung*)

duyulur kesinlikten farkı, bireysel belirlenimleri genel ve soyut dilsel nitelemelerle ele almamasıdır. O bireysel belirlenimleri belli niteliklerin taşıyıcısı olan ‘şeyler’ olarak kavramaya çalışır. Algıyla beraber duyulur kesinlik ikinci bir zihinsel işleme tabi kılınır. Bahsedilen işlem *Aufhebung*’tur. Artık duyum içeriği dolaysız verilmişlikte bırakılmaz. Dolayısıyla zihin daha aktif bir konumlanışa geçer. (Orman, 2018, s. 119) Duyu pekinliğinin gösterdiği, ‘şey’in gerçekliğinin evrenselde olduğudur. Fakat bilincin ‘şey’in kendinde varlığını evrensel olarak ele alışı ancak algı aşamasındadır: “Eğer birçok belirli özellik birbirleri ile saltık olarak ilgisiz ve eğer baştan sona salt kendi kendileri ile bağıntılı olsalardı, o zaman *belirli* olmazlardı; çünkü ancak kendilerini *ayırdıkları* ve *başkaları ile* karşıtlar olarak *ilişkide oldukları* ölçüde belirlidirler.” (Hegel, 2015, s. 53) Yani sözü edilen ‘Şey’ varlığı olumsuzlama aracılığı ile açığa çıkan şeydir ve o evrenselidir. İşte bu tek tek ‘Şey’lerin bireysel varlıkları evrenseller çokluğunu oluşturur. Nesnenin kendisi veya ‘Bu’ diye tanımlanan şey, ayırmda birlik ya da çoklukta birlik olarak vardır. Karşıtlar için ayırmda birlik ve çoklukta birlik içinde var olmak nesnenin varlık kazanabilmesinin koşuludur. Yani *algı*, Hegel’in diyalektik düşüncesinde ayırım ve karşıtlık ilkesidir denebilir. Enver Orman, algının niteliğine dair şu ifadeleri kullanır: “Hegelci idealizmin temel savına uygun olarak denebilir ki, tikel ve bireysel tüm empirik ve maddi belirlenimler, bütünsel ilişki ve bağlardan, evrensel nitelik ve belirlenimlerden bağımsız ve soyut bir tarzda varolamazlar.” (Orman, 2018, s. 121) Özçınar da Hegel’e göre, duyusal nitelikleri ve algı deneyiminin arkasında duran şeyleri karşıtlık ilişkisi içinde bir arada tutan ve onlara içerik kazandıran Kuvvet olduğunu ifade eder. (Özçınar, 2007, s. 181) Böylece bilinç bir sonraki aşamaya ilerler.

Duyulur gerçekliği anlamlı bir bütünün parçası kılacak olan evrensel kuvvettir. Bu kuvvet zemin ve form arayışının mantığını sonuna kadar götürmek suretiyle ortaya koyar. Burada asıl olan algısal gerçekliğin ardında belli evrensel ilişki ve bağıntılar, belli güç ve kuvvetler aramaktır. (Orman, 2018, s. 122) Burada anlağın daha doğrusu anlama yetisinin kategorileri algının gerçekliğini daha anlaşılır kılmak için çabalar. Kuvvet, nesnelerin duyusal ve algısal niteliklerinin varoluşunun olanağıdır. Kuvvet ayırmda birliktir:

“Yine, bu ortadan kaldırılmışlık ya da bu türölülüğün *arı kendi-için-varlığa* indirgenişi ortamın kendisinden başka bir şey değildir ve bu

ise ayrı olanların *bağımsızlığıdır*. Ya da bağımsız olarak koyulan özdokler dolaysızca birliklerine ve birlikleri doğrudan doğruya türlüölüğe ve bu da bir kez daha geriye (birliğe) indirgenmeye geçer. Bu devim ise *Kuvvet* denilen şeydir; Bunun bir kıpısı, yani bağımsız özdoklerin kendi varlıkları içinde yayılımı olarak Kuvvet onun *anlatımıdır*; ama onların yitmişliği olarak Kuvvet anlatımından *geriye* kendi içine *çekilmiş* Kuvvet ya da *asıl Kuvvettir*. Ama, ilk olarak, kendi içine çekilmiş Kuvvet kendine anlatım *vermelidir*; ikinci olarak, anlatımda *kendi içinde* varolan Kuvvet iken o denli de bu kendi-içinde-olmada anlatımdır.” (Hegel, 2015, s. 61)

Kuvvet kendi görünümlerinde kendini olumsuzlar ve bu olumsuzlama ile de kendini açığa çıkarır. Hegel’e göre kuvvet koşulsuz bir evrenseldir, saf kavramdır. Bu son aşama olan kuvvet, bilincin nesne ile dolayımının bir sonucudur. Artık bilinç somut birtakım durumlardan soyut çıkarımlar yapabilmektedir.

Duyusal pekinlikte bilmek isteyen özne, nesne ile karşı karşıya kalır fakat bunu bilemez. Yani özne ne ile karşı karşıya kaldığını bilmemesine rağmen bir şeyle karşı karşıya kaldığını bilir.¹³ Bahsedilen duyusal bilginin nesnesi ‘Bu’dur ve ‘Bu’ şimdi ve burada olarak vardır. Bilmek isteyen özne karşıındakinin ne olduğunu bilmek istediği için duyusal pekinlik alanı ile yetinemez. Duyulur içeriğin ilk zihinsel işlemi duyusal pekinlikte gerçekleşmez, bu işlemde bahsedilirken algıya geçilmesi gerekir. Algı bölümünde ise *Aufhebung* yani ortadan kaldırarak içermek kavramı açıklanır. Duyu pekinliğinden algıya geçişte evrenselliğin altı çizilir. Son olarak kuvvet bölümünde ise bilincin nesne ile dolayımının sonu açıklanır, kuvvet bunun sonucudur.

2.2.2. Öznenin Kurulumu: Özbilinç

Bilincin aşamaları olan duydu pekinliği, algı ve anlık özbilince giden bir yoldur: “Her ne kadar insanın bilince sahip olması tanınma dâhil birçok süreç üzerinde hayati etkiye sahip olsa da insanı diğer canlılardan ayıran bir özellik olarak karşımıza çıkmamaktadır. Hegel’e göre insanı özel kılan şey özbilince sahip olmasıdır.” (Altıntaş, 2015, s. 30) Bilinç – özbilinç arasında *aufhebung* durumu vardır. Yani bilinç özbilinçte aşılarak içerilmiş durumdadır. Hegel, “özbilinç *İstektir*.” (Hegel, 2015, s. 79) diyerek özbilinç olmanın yolunun istek olduğuna dikkat çeker. Hegel’de insanın bilinçten özbilince geçişi onu insanlaştıran şey olarak

¹³ Bir şeyle karşı karşıya kaldığını bilmesi ama onun ne olduğunu bilememesi itibarıyla öznenin bu aşamada karşılıklı tanınmayı gerçekleştirmesinin mümkün olmadığı söylenebilir. Fakat “recognition”ın (tanınma) olması için bir “cognition” (bilinç) olması gereklidir.

görülür. Nesnenin özneye olan başkalığını olumsuzlaması için başka bir öznenin varlığı gereklidir. Bu özne de yine özbilinçli bir özne olmalıdır. (Beiser, 2019, s. 240) Çünkü Hegel'e göre "Özbilinç doyumuna ancak başka bir özbilinçte ulaşır." (Hegel, 2015, s. 80) Dolayısıyla özbilincin karşısında başka bir özbilinç olması gereklidir ve doyuma ulaşmasının koşulu budur. Başka bir deyişle özbilinç ancak başka bir özbilinç ile var olabilir. Çünkü özbilinçli insanda sadece nesneye yönelik bir istekten ziyade başka bir isteğe yönelik istekten söz edilir. Fehmi Ünsalan şu şekilde açıklamıştır: "Hegel'e göre insan varlığına gerçekliğini kazandıran şey sadece bir cogito olması değil, ayrıca bir öteki tarafından tanınmayı arzulayan varlık olmasıdır. Arzu tanınmada cisimleşir. Tanınma arzusu özbilince asıl gerçekliğini kazandırır." (Ünsalan, 2015, s. 180) Dolayısıyla başka bir isteği olanaklı kılacak olan da başka bir özbilinç olacaktır. Ortada bir nesne olduğunu ve o özbilincin nesneye yönelik bir istekte bulunduğunu düşünürsek diğer özbilinç de o isteğe yönelik bir istekte bulunacaktır. "Bu nesne üzerine hakkını, kendisinin bu nesnenin sahibi olarak tanınmasını, karşındakine kabul ettirmek, başka bir isteği istemek, kendini, kendi üstünlüğünü diğerine kabul ettirmeyi istemek demektir. İşte, insanı, özbilinci yaratan istek böyle bir *kendini kabul ettirme isteği* ve ondan kaynaklanan *eylem*'dir." (Bumin, 2019, s. 31) Özbilinç olmanın ilk koşulu tabi ki de canlı olmaktır ve diğer koşulu ise bir isteği istemektir.

Tinin Görüngübilimi'nde özbilinç bu şekilde açıklandıktan sonra köle-efendi diyalektiğine geçilmiştir. Bu tez çalışmasında köle-efendi diyalektiği özel bir önemde ele alınacaktır. Çünkü bu başlık altında açıklanmak istenen şey bilinç ve özbilincin aşamaları ve bu aşamaların neliğidir. Hegel'in Descartes ve Kant'ın özne anlayışlarına yönelik yaptığı eleştiriler köle-efendi diyalektiğine geçişi sağlayacaktır.

2.2.3. Descartes ve Kant'ın Özne Anlayışlarına Yönelik Eleştiriler

Modern felsefenin kurucusu sayılan Descartes kuşku yöntemiyle düşünen Ben'e ulaşmıştır. Descartes düşünen Ben'e ulaşmak için önce tüm bildiklerinden vazgeçer ve her şeyden kuşku duyar. Fakat kuşku duymaktan kuşku duyamaz ve dolayısıyla son noktada kuşku duyan bir ben'in, düşünen bir ben'in olduğu fikrine varır. Descartes *Metot Üzerine Konuşma*'sında şöyle demiştir:

"...her şeyin yanlış olduğunu bu şekilde düşünmek istediğim sırada, bunu düşünen benim zorunlu olarak bulunan bir şey olmam

gerektiğini fark ettim. Ve şu: ‘düşünüyorum öyleyse varım’ hakikatinin şüphelerinin en acayip varsayımlarının bile sarsmaya gücü yetmeyecek derecede sağlam ve güvenilir olduğunu görerek, bu hakikati aradığım felsefenin ilk ilkesi olarak kabul etmeye tereddütsüz karar verdim.” (Descartes, 1984, s. 33)

Modern felsefe Descartes ile birlikte özne fikrine yönelmiştir. “Hegel, Descartes’ta olduğu gibi, nesnel olan her şeyin karşısına koyulan ve bilginin temel bir ilkesi olarak kabul edilen bir bilinç anlayışının gerçek bir felsefede yeri olmadığı inancındadır.” (Arslan Topakkaya; E. Erman Rutli, 2021, s. 339) Descartes’ın özne kuramında özne ile nesne arasında keskin bir ayırım söz konusudur. Bu ayrımı Özçınar şöyle açıklar: “Düşüncenin, Descartes felsefesinin kuşkucu yöntemiyle oluşmuş kendine ilişkin dolaysız bilgisi, ister istemez düşüncenin tözsel bir gerçeklik olarak nesnesinden bağımsızlaşmasına, özne-nesne arasında kesin bir ayırma yol açar.” (Özçınar, 2007, s. 17) Descartes özne ile nesneyi bu şekilde ayırarak bilen özne ile bilinen dış dünyayı birbirinden tamamen ayırmaktadır.

Hegel, Descartes’ın “*Cogito ergo sum*” önermesi başta olmak üzere eleştirilerini *Mantık Bilimi*’nde yapmıştır. Hegel, bir önermenin tasım olabilmesi için orta teriminin olması gerektiğini ama Descartes’ın sadece ‘öyleyse’ ifadesini kullandığından bahsetmiştir. (Hegel, 2014, s. 150) Hegel, Descartes’ın önermesinin yanında yöntemini de felsefe dışı bularak eleştirmiştir. Descartes yalnızca kendine yönelerek, kendi üzerine düşünerek bu önermeyi ortaya atmıştır. İlk etapta tüm dış dünyayı ve düşünen ben dışında her şeyi dışarıda bırakmıştır:

“Bu modern bakış açısı bir yandan sıradan bilimsel bilginin Descartes tarafından başlatılan yönteminde hiçbir şeyi değiştirmez ve oradan kaynaklanan görgül ve sonlu bilimleri bütünüyle aynı kipte sürdürür; – ama öte yandan bu yöntemin bu konumunu yadsır ve böylece, hiçbir başkasını tanımadığı için, içeriğine göre sonsuz olanın bilgisi için tüm yöntemleri yadsımış olur; buna göre kendi imgelem ve inancaların yabancı özencine, ahlaksal bir kendini beğenmişliğe ve duygusal bir büyükmeye, ya da felsefeye ve felsefi sonuçlara karşı bütünüyle kişisel görüşlere ve sıradan uslamalara bırakır.” (Hegel, 2014, s. 162)

Hegel’in bu eleştirisindeki başka hiçbir şeyi/kimseyi tanımaması kısmı oldukça önem taşımaktadır. Çünkü Descartes yalnızca kuramsal bir bilinç anlayışı öne sürmüştür. Fakat Hegel, pratik olanı kuramsal olana incelemektedir. “Onun, kendisi üzerine eğilerek, kendisini konu alarak özbilinç haline gelmesi, kuramsal etkinliğinden hareketle değil, diğer bilinçlerle arasındaki pratik etkileşimden

hareketle ele alınmalıdır.” (Bumin, 2019, s. 34) Hegel bilinç ve özbilinci böyle bir ayırım ile ayırmaktadır. Hegel’e göre insanın kendi bilincine varmasının yolu insanın yani özbilincin diğer özbilinçlerle olan pratik ilişkisidir. Fakat Descartes ve Kant, bilince varılmasının yolunu bilincin dünya ile kendisi arasındaki bir ayırımın bilinmesinden ileri geldiğini öne sürerek felsefelerini kurarlar. (Bumin, 2019, s. 34) Hegel’in yaptığı bilinç ve özbilinç ayırımı felsefeyi bu sıkıntıdan kurtarır. Çünkü hem Descartes hem de Kant insanın bilince varmasının yolunu yalnızca kendi dolayısıyla ve dış dünya ile açıklamaya çalışmıştır. Hegel’in temel eleştirisi ise tam da bu noktadadır: “Hegel açısından bilincin özne-nesne ayırımına dayanan bu doğal tutumu, Descartes’tan başlayan modern gelenekle birlikte, en gelişmiş kuramsal biçimiyle kendini, işlevsel olarak, Kant’ın anlama yetisinin kavramlarında açığa vurur.” (Özçınar, 2007, s. 16) Kant da Descartes gibi “Düşünüyorum”dan yola çıkar fakat ikisi kesinlikle aynı şeyler değildir.

Descartes varlık bilimsel bir Ben ile yola çıkarken Kant ise bilgi kuramsal bir Ben’den yola çıkmaktadır. Descartes’ta düşünce terimi; anlama yetisi, duyarlık, istenç ve imgelem gibi zihinsel edimlerin hepsini kapsar. Oysa Kant bu anlam kapsamını sınırlandırır. Kant’ta düşünce, yalnızca anlama yetisini belirtir. (Soysal, 2017, s. 88) Kant *Arı Usun Eleştirisi*’nde “‘Düşünüyorum’ tüm tasarımlarıma eşlik edebilir olmalıdır” (Kant, 2017, s. 121) demiştir. Kant bunu derken aslında her deneyimin bilincinin transandantal Ben’den ayrılamayacağını dile getirmiş olmaktadır. Bu durumda tasarımlar Ben’e indirgenir ve Ben yalnızca tasarımların bilinci olmuş olur. Bu nedenle Kant, Hegel’de olduğu gibi, içeriksel nitelikte etkin bir Ben kavramına ulaşamamaktadır. Özbilinç Kant’ta yalnızca bilmenin ya da bilginin duyuşal bilinciyle sınırlı kalmakta, gerçek anlamda yaşayan bir özbilince dönüşmemektedir. (Özçınar, 2007, s. 44) Descartes ve Kant, öznenliğin ve onun kendiliğindenliğinin sınırsız alanını asla terk etmedikleri, bu alandan kaçmadıkları için, nihai olarak iradenin iddialarını sınırlayamazlar. Hegel, toplumsallıkta kendiliğindenliği ortadan kaldırarak, entelektüel sezginin (saf, spekülative akıl) veya sonsuz istemenin (saf pratik akıl) ihtimallerinden kaçır. (Bernstein, 1984, p. 39) Kant’a göre düşünceden önce verilen tasarım sezgidir. Sezgiler çokluğu ile “Düşünüyorum” arasında öznenen dolayı zorunlu bir bağ vardır. Bu tasarım ise Kant’ın deyimiyle *kendiliğindenliğin* bir edimidir. “Düşünüyorum” tasarımı ise özbilinçtir. (Kant, 2017, s. 121) Kant’ın bahsettiği özbilinç, bilinçten önce

gelmektedir. Kendiliğinden sözcüğü ile kast ettiği şey ise dışarıdan gelmeyen, zihinde kendinden bulunan yani a priori olandır. Dolayısıyla “Düşünüyorum” tasarımı ise empirik ve transandantaldır. Görüldüğü üzere Kant’taki özbilinç nesne ile ilişkisi üzerinden kurulmuştur. Fakat Hegel’e göre ise bilinçten sonra özbilinç gelmektedir ve ancak diğer bilinçlerle ilişkisi üzerinden açıklanabilir.

Kant ve Hegel arasındaki farklardan bir diğeri de bu ilişki sebebiyle ortaya çıkan niteliksel bir değişikliktir. Kant felsefesindeki bilme ve tanıma ilişkisinin yerine Hegel’de isteme edimi geçmektedir. Hegel’e göre istek, insanı kendine geri döndüren şeydir. Bu isteğin yöneldiği şey ise nesne değil, başka bir özne olmalıdır. Başka bir isteği istemek, istenmeyi istemek; kabul edilmeyi istemek demektir. (Bumin, 2019, s. 35) Dolayısıyla bu durum kendini kabul ettirme uğruna bir savaşa dönüşecektir. Karşılıklı tanıma ya da tanınma problemi dinamik anlamda ilk kez Tinin Fenomenolojisi’nde tartışılmıştır. (Arslan Topakkaya; E. Erman Rutli, 2021, s. 345)

2.3. Tanınmanın Diyalektiği Olarak Köle-Efendi

Köle-efendi diyalektiği Hegel felsefesinin hem en popüler bölümüdür hem de bu tez çalışması açısından oldukça önemlidir. Çünkü iki özbilincin karşılıklı tanınma için girdiği mücadeleden bahseder. Özbilinç yalnızca kendini başka bir özbilinçte keşfedecektir. Tam anlamıyla bir tanınmadan bahsedilmesi mümkün olmasa bile köle-efendi diyalektiği, tanınmanın ne olduğunu en iyi açıklayan bölümdür.

Hegel’e göre özne mutlak bağımsızlığını göstermek ve dünya üzerindeki gücünü ispat etmek istemektedir. Fakat o, arzu aracılığıyla nesnelerin bedensel ihtiyaçlarını karşılamaya zorlayarak böyle bir denetimin üstesinden gelemeyen ve bu durumu kabullenir. Özne; kendi dışında bir şeyin, bilinçli bir denetimde çabalarına boyun eğmeyen bir şeyin mevcut olduğunu kabul etmeye zorlanır. (Beiser, 2019, s. 241-242) Burada Ben’in çabası kendi bağımsızlığını kurma girişimidir. Ben’in asıl bağımsızlığını keşfetmesi ilk önce birtakım deneyimler yaşamasına bağlıdır. Ben’in öncelikli ihtiyacı bağımsızlığını kanıtlamaktır. Bu sebeple başkaları tarafından tanınma ihtiyacı duyacaktır: “Özbilinç için önünde bir başka özbilinç vardır; kendi dışına çıkmıştır. Bunun iki anlamı vardır: *İlkin*, kendi kendisini yitirmiştir, çünkü kendini *başka* bir öz olarak bulur; *ikincisi*, bu yolla başkasını ortadan kaldırmıştır, çünkü başkasına öz olarak bakmaz, tersine *başkasında kendi kendisini* görür.”

(Hegel, 2015, s. 80-81) Bu aşamada henüz Ben, kendi bağımsızlığının koşulunun bir başkası aracılığıyla elde edilecek bir şey olduğunun farkında değildir. Zaten bu aşamada başkasıyla karşılaşmamıştır. Ancak Ben, kendi bilincinin farkına varınca ve her şeyin kendi zihninin ürünü olduğunu görünce, özbilinç olur. Fakat burada özbilinç henüz tin olarak tamamen kendi bilincinde değildir.

Bir öznenin kendi öznelliğinin doğru ve hakiki bilincine varması başka bir özneye karşılaşmasına bağlıdır. Dolayısıyla bu karşılaşmada henüz uzun bir yolculuğun başlangıcında sayılır. Bu yolculukta özbilincin ilk aşaması istek ya da arzudur, yani Ben'in tanınma isteğidir. Ben başkası ile karşılaşmadığı takdirde henüz hiçbir şey başlamış değildir. Ben artık bir özbilinç olarak başka bir özbilinç ile karşılaştığında ancak o zaman bağımsızlık hikâyesi başlamış olur. Hegel özbilinç hakkında şunları yazar:

“Özbilinç ilkin kendi-için-varlıktır, *başka her şeyin* kendisinden dışlanması yoluyla kendine özdeşdir; onun için özü ve saltık nesnesi *'Ben'dir'*; kendi-için-varlığının bu *dolaysızlığı* ya da bu *varlığı* içinde bir *bireydir*. Onun için başkası özsel olmayan ve olumsuzun karakteri ile yüklü nesnedir. Ama *'başkası'* da bir özbilinçtir; bir birey bir bireye karşı ortaya çıkar. Böyle *dolaysızca* sahneye çıktıklarında birbirleri için sıradan nesneler gibidirler; *bağımsız* şekiller, *Yaşamın* varlığına -çünkü yaşam burada varolan nesne olarak belirlenmiştir- batmış bilinçlerdir ki, *birbirleri için* saltık soyutlama, tüm dolaysız varlığı yok etme ve yalnızca kendine özdeş bilincin arı olumsuz varlığı olma devimini henüz tamamlamış değildirler ya da henüz kendilerini birbirlerine *kendi-için-varlıklar* olarak, eş deyişle özbilinçler olarak göstermemişlerdir.” (Hegel, 2015, s. 81-82)

Ben özbilinç aşamasında karşısında duran ve aynı kendisi gibi özbilinç olan bir başka varlığı kabul etmek zorundadır. Dahası onunla etkileşime geçmesi gerekir. Bu kendini tanıtmaya arzusundan ötürü zorunludur. Böylece özbilinç karşısındaki özbilinç ile karşılaşır. Fakat karşısında aynı kendi gibi duran bir başkasını gördüğü an onu sadece bir tehlike olarak görür. Özbilinç özgürleşmek ve bunu kanıtlamak ister. Frederick Beiser, bu isteğin nasıl gerçekleşeceğini şu şekilde açıklar: “Eğer ben bağımsızlığını kanıtlamak istiyorsa, yalnızca canlı varlık olarak kabul ettiği başkaları tarafından tanınmalıdır. Bağımsızlığını, ancak dünya üzerinde denetim kurarsa elde edebilir ve bu varlıkları kendi buyruklarına tabi kılarca böyle bir denetimi kurar. Aksi takdirde, şayet bu varlıklar [onu] reddederlerse, bu, iktidarı olmadığı anlamına gelecektir.” (Beiser, 2019, s. 242-243) Ben, kendine yüklediği bağımsız varoluşu

karşısındakine de yüklemes. Çünkü burada bir iktidar sorunu vardır. Bu aşamada Ben karşısındakinin kendisinin sahip olduğu hak ve koşullara sahip olmadığını, karşısındakiyle aynı düzeyde olmadığını düşünür. Açıkçası özbilinç olan ben karşısında duran özbilinç ile karşılaşır fakat karşısındakini kendisiyle eşit görmez. Bunun sebebi kendisiyle eş değerde birini değil kendisine itaat edebilecek birini aramasıdır, en azından kendisinin bağımsızlığına karışmaması gerekmektedir.

“Ama kendini arı özbilinç soyutlaması olarak *sunuşu* kendini nesnel kipinin arı olumsuzlaması olarak göstermesinden, ya da hiçbir belirli *varoluşa* bağlanmadığını, belirli-varlığın evrensel tekilliğine, eş deyişle yaşama bağlı olmadığını göstermesinden oluşur. Bu *sunuş* *ikili* bir eylemdir: Başkasının eylemi ve kendi kendisi yoluyla eylem. Bu *başkasının* eylemi olduğu sürece, her biri ötekinin ölümünü amaçlar. Ama bunda ikincisi de, *kendi kendisi yoluyla eylem* de bulunur; çünkü birincisi kendi yaşamının tehlikeye atılmasını kendi içinde kapsar. İki özbilincin ilişkisi öyleyse kendi kendilerini ve birbirlerini bir ölüm-kalım kavgası yoluyla *tanıtlamaları* olarak belirlenir.” (Hegel, 2015, s. 82)

Başka bir özbilinç ile karşılan özbilinç, karşısındakinin de tıpkı kendisi gibi bir özbilinç olduğunun farkına varır. Bu farkındalıktan dolayı onu, kendi varlığına karşı bir tehlike olarak görmeye başlar. Bu durumun sebebi özbilincin ilk defa öteki ile karşılaşmasıdır. Kendisini tek sanan özbilinç, biricik ve tek olmadığının farkına varır. Her iki özbilinç de kendi mutlak bağımsızlıklarını elde etmek ister, bu sebeple bir savaşa tutuşurlar. Bu savaş bir ölüm kalım savaşı olarak düşünülebilir. Ancak böyle bir savaş ölümle sonuçlanamaz. Çünkü bu durum iki taraf için de faydalı olmayacaktır. Bunun sebebi ise özbilincin tanınma isteğidir. Fakat özbilincin kendisini bir ölüye tanıtması mümkün değildir:

“Savaş ölüme kadar giderse, hayatta kalanın artık kendini bilmesini sağlayacak bir aynası yoktur; her iki tarafın da öleceği eksiksiz bir durumda ise, ‘hakikat’ın kanıtlanması, onun mutlak boşunalığının kanıtlanmasından ibarettir. Öğrenen yalnızca dışardaki gözlemciler olur; öğrendikleri şeyse, özgürlüğün yaşamın içinde bulunması gerektiğidir.” (Harris, 2021, s. 186)

Özbilincin karşısındaki özbilinçten beklentisi ona saygı göstermesi ve itaat etmesidir. Karşıdaki özbilinç de kendisi için aynı itaat ve saygıyı beklemektedir. Ancak ölü bir beden ne itaat edebilir ne de saygı gösterebilir: “Böylece taraflardan birisinin kendi varlığını ölümüne dayatması ve diğer tarafın da ölümü göze almayıp kölece yaşamayı seçmesi gerekir. Köle-efendi diyalektiği bu aşamada ortaya çıkar. Efendi kendisini başkasına dayatarak tanıtan, köle ise kendi değerini ve özbilincini

bir başkasında görendir.” (Orman, 2018, s. 127) Özbilinçlerden biri seçim yapmak zorundadır. Ya ölümü ya da köleliği tercih etmesi gerekir. Diğerisi ise sonuna kadar direnir ve kendini diğer özbilince dayatır, onu köleleştirir ve artık efendi olmuştur. Hegel şöyle devam eder: “İki kısıp da özseidir; ilkin özdeş değıl ama karşıt oldukları ve birliğe yansımaları henüz ortaya çıkmadığı için, iki karşıt bilinç şekli olarak vardılar; biri özü kendi-için-olmak olan bağımsız bilinç, öteki özü bir başkası için yaşamak ya da olmak olan bağımlı bilinçtir; birincisi *Efendi*, ikincisi *Köledir*.” (Hegel, 2015, s. 83) Böylelikle köle-efendi diyalektiğinin ilk adımı atılmış olur. Tanınma savaşında ölümü bile göze alarak son ana kadar direnen özbilinç efendi olmuştur ve karşısındakini ise kölesi yapmıştır.

2.3.1. Bağımlılık Çıkmazı: Efendi

Efendi bu ölüm-kalım savaşının galibi olan insandır. Dolayısıyla efendi yalnızca köleye emirler vererek ona tüm işlerini yaptırır, kendisi ise hiçbir iş yapmaz. Fakat köle, efendinin kölesidir; efendi de şimdilik sadece efendidir. Tanınmayı elde edebilmek için taraflar birbirini öldüremez, yani efendi kölesini öldürmez. Ancak ona özgürlüğünü de bağışlayamaz. Çünkü kendini olası saldırılardan koruyabilmesi gerekir. Bu sebeple efendinin amacı, köleye boyun eğdirmek ve kendi arzularını köle aracılığıyla gerçekleştirmek olacaktır. Efendi, kölenin yaşamını bağışlamış olmasına rağmen onu kendi dengi olarak görmez. Efendi köleye canlı bir varlık olması bakımından saygı duymaktadır fakat kölesini yine de akıl sahibi bir varlık olarak tanıyamaz. Bunun sebebi efendinin köleyi kendi amaçlarının bir aracı olarak kullanmasıdır. Efendi, köleyi yalnızca kendi arzularının tatmini için kullandığı bir araç olarak görmektedir. Efendinin köleye karşı tavrının nedeni de vardır. Sonuç olarak kölenin tercihi, bu tanınma mücadelesinde ölmek yerine yaşamak olmuştur. Bu sebeple köle kendisini efendiyle aynı düzeyde saygıyı hak eden akıl sahibi bir varlık olarak kanıtlamayı başaramamıştır. (Beiser, 2019, s. 245) Efendinin köleye kendi tanınmasını gerçekleştirmek için ihtiyacı vardır. Bu sebeple efendi köleyi akli olarak kendine eşit pozisyonda görmese bile yine de onu canlı bir varlık olarak kabul etmelidir. Dolayısıyla efendi kölenin yaşamsal arzularına bu sebeple saygı göstermelidir. Bundan dolayı onu veya kendini yok edemez. Sonuç olarak köle ve efendinin ortak bir şekilde birbirleri tarafından tanınması açısından bu aşama oldukça önemlidir.

Bir ölüm kalım savaşı olmuş ve nihayetinde bu savaşın galibi olan kişi efendi, mağlup gelen kişi ise köle olmuştur. “Efendi *Köle ile bağımsız bir varlık yoluyla dolaylı olarak bağıntılıdır*¹⁴; çünkü Köle ancak bununla köle olarak tutulur; bu onun zinciridir, kavgada ondan kurtulamamıştır, bu nedenle kendini bağımlı olarak, bağımsızlığına şeylikte iye olarak tanıtılır. Efendi böylece bu tasımda ötekini altında tutar.” (Hegel, 2015, s. 83) Fakat bu savaşa girilmesinin sebebi efendinin köleye işlerini yaptırması ve rahatlıkla hayatını sürmesi değildir. Efendi tanınmak ister. “Efendinin mücadeleye girişirken istediği, bir *başkası* tarafından bilinip-tanınmasını sağlamaktır; yani, *Efendi*, kendisinden *başka*, ama *kendisi gibi* olan bir kişi, bir *başka insan* tarafından bilinip-tanınmasını istemektedir.” (Kojève, 2020, s. 47) Fakat efendi köleyi kendisi ile eşit olarak görmez, kendisine tanıdığını hakları köleye tanımaz ve yakıştırmaz. Fakat efendi, özgür bir özbilinç tarafından tanınmaması sebebiyle henüz tam tanınmasını gerçekleştirmiş sayılmaz. Çünkü tanınma, karşılıklılık içermelidir.

Efendi köleyi kendi arzuları uğruna araçsallaştırır. Bu nedenle kölenin tanınıp tanınmaması efendi için herhangi bir öneme sahip değildir. Bu durumda başka bir akıl sahibi varlığın özgürce tanınışından ziyade aşağılanmış bir boyun eğiş söz konusu olur. Tanınma, eğer hükmetme ya da zor kullanma sayesinde gerçekleşiyorsa değersizdir. Tanınma yalnızca başkasının özgür seçiminden kaynaklandığı durumda değerlidir. (Beiser, 2019, s. 246) Efendi arzuladığı tanınmayı bu ilişkide bulamamıştır. Dahası ölümüne gerçekleştirdikleri savaşı kazandığı andan daha da değersiz durumdadır. Çünkü efendi emek harcayarak bir şey yapmaz. Efendinin tek yaptığı şey sadece köleye emir vererek her şeyi köleye yaptırmaktır. Böylelikle efendi kölenin emeğini sömürerek yaşadığı bu asalak hayatta yalnızca tüketici konumundadır. Efendi tüm bu sebepler dolayısıyla yaşam pratiğine katkıları bakımından köleye oranla daha değersiz bir konumdadır:

“Ne var ki bu mücadeleden galip çıkmış görünen efendi, doğayla olan temasını yitirmiş, her tür gelişme olanağının da uzağına düşmüştür. Kendisini bir özbilinç olarak kabul eden karşısındakinin aslında bir özbilinç olmadığını bizzat efendinin kendisi varsaymaktadır. Böylelikle, kabul görmek ya da kendini kabul ettirmek üzere ölesiye savaş verdiği, çelişik bir biçimde, beklentisini karşılayacak denli değerli bir kişi

¹⁴ Efendinin köleyle dolayimli bir ilişkiye sahip olması, nesne aracılığıyla ilişki kurdukları anlamına gelir. Efendi doğayla ilişkisini tüketmek üzerine kurar ve köle de bu tüketim nesnelerinin efendi için hazırlayıcısı konumundadır. Köle savaşta kendi doğasının aşamamıştır ve bu sebepten dolayı artık hem efendinin hem de doğanın kölesi olarak çalışmak zorundadır. (Bumin, 2019, s. 39)

değildir, kendi gözünde. Üstelik efendi, bu aşağı gördüğü kölenin onayına da halen gereksinim duymaktadır, zira elinde kendisinin bir özbilinç olduğunu kanıtlayacak başka bir araç yoktur.” (Özkan, 2012, s. 280)

Böylelikle efendi varoluşsal bir çıkmaza girmiştir. Asıl amacı bir başka özbilinç tarafından tanınmak olan efendi, köle ile ilişkisinde doyuma ulaşmış olamayacaktır. Uğruna verdiği savaşın amacından uzaklaşıp kendisi köleye bağlı bir efendi olmuştur sadece. Oysa bir özbilinci doyuma ulaştıracak olan yalnızca bilinip-tanınmadır.

Kojeve efendi ile ilgili oldukça önemli bir noktaya değinmiştir. “Efendi, Köle ya da Vatandaş haline gelmiş eski-Köle tarafından gerçekleştirilecek, tamamlanacak ve ‘açığa vurulacak’ Tarihin ‘katalizöründen’ başka bir şey değildir.” (Kojeve, 2020, s. 48) Tülin Bumin ise Kojève’in bu tanımlamasını şu şekilde açıklar: “Yani o, kendisi olmadan bu sürecin gelişemeyeceği, ama, bu sürece özel bir katkısı olmayan bir öğeyi temsil etmektedir; efendi çalışmaz, ama, o olmasaydı kimse çalışamayacaktı.” (Bumin, 2019, s. 43) Dolayısıyla efendi kendisi bir çıkmaza girmiş olmasına rağmen, asıl arzuladığı tanınma ilişkisini kuramamış olmasına rağmen çalışmayı sağlamasıyla insanın özbilinç olma yolunun önünü açmıştır. Çünkü köle çalışma yoluyla özbilinç olmaya yakınlaşacaktır.

2.3.2. Korku ve Emek: Köle

Ölüm-kalım savaşında efendi korkusuzca son ana kadar direnmiştir. Fakat kölenin köle olmasının sebebi ise ölüm korkusudur. Çünkü köle efendi tarafından öldürülmekten korkmuş ve efendiye boyun eğmiştir. Aynı zamanda efendinin köle üzerinde oluşturduğu bu korku, köleyi doğayı dönüştürerek çalışmaya da iten şeydir. (Bumin, 2019, s. 40) Hegel kölenin şey ile kurduğu dolaylı bağlantıyı çalışma ile açıklamaktadır: “Efendi *Köle yoluyla dolaylı olarak şey ile* bağıntılıdır; Köle genelde özbilinç olarak şey ile olumsuz olarak bağıntılıdır ve onu ortadan kaldırır; ama aynı zamanda şey onun için bağımsızdır ve onun olumsuzlaması bu nedenle şeyin bütünüyle yok edilmesine varmaz; ya da, Köle şey üzerinde yalnızca *çalışır*.” (Hegel, 2015, s. 83) Köle dünyayı dönüşüme uğratarak bilinç içeriğini nesnelleştirmiş olur ama yine de bunu kendisi için değil efendisi için yapar. Bu aşamada kölenin yalnızca emeğinden bahsedilebilir. Hegel, kölenin emeğiyle doğayı dönüştürmesinin sonucu olarak efendiye oranla daha doğru bir konumda olduğunu söylemektedir.

Kölenin sözü edilen konumu ona özgürleşme şansı tanır: “Korkuyla çalışma içerisinde yer alan köle ise nesneye olan yakınlığından ötürü her an özbilincinin farkına varma fırsatını yakalama şansıya karşı karşıyadır. Ama sonuçta bu diyalektik, karşılıklı olarak her iki tarafın da eninde sonunda mevcut konumunu yitirmesine yol açacaktır.” (Özkan, 2012, s. 280) Bu sebeple efendi, kendisini olmak istediğinin tersi konumunda bulacaktır. Köle ise nesneyle olan direkt teması sayesinde olmak zorunda olduğunun tam tersi bir konumda görünmektedir. Köle çalışarak doğayı dönüştürmesi sayesinde olumlu bir durumda olmasına rağmen hala kendi benlik değerini efendi aracılığıyla kurmaktadır. Köle kendini değerli bulamaz. Hegel bu durumu şöyle açıklamaktadır:

“Karşısına çıkan bağımsız değil ama tersine bağımlı bir bilinçtir; bu nedenle *kendi-için-olmaktan* gerçekliği olarak pekin değildir; tersine, gerçekliği aslında özsel olmayan bilinç ve onun özsel olmayan eylemidir. Bağımsız bilincin *gerçekliği* buna göre *köle bilinçtir*. Bu hiç kuşkusuz ilkin kendi *dışında* görünür, özbilincin gerçekliği olarak değil. Ama nasıl Efendilik kendi özünün olmak istediğinin tersi olduğunu göstermişse, Kölelik de tamamlandığında dolaysızca olduğu şeyin karşıtı olacaktır; kendi içine *geri itilmiş* bilinç olarak kendi içine gidecek ve kendini gerçek bağımsızlığa dönüştürecektir.” (Hegel, 2015, s. 84)

Bu aşamada her şey tersine dönecektir. Köle, efendinin ölüm kalım savaşında hayatını tehlikeye atarak ulaştığı sonuca çalışması aracılığıyla ulaşmıştır. Çalışmasından doğan düşünce ile özgürlüğün soyut bir fikrine ulaşma olanağı kazanır.¹⁵ Bahsedilen özgürlük yalnızca bir fikir olarak vardır. Köle kendisini zihinsel olarak özgürleştirebilir. Nihayetinde efendinin zoruyla çalışıyor durumdadır. (Kojeve, 2020, s. 51) Doğayı yani dünyayı değişime uğratan savaşı kazanan efendiden ziyade çalışan ve emek veren köle olarak görülür. Fakat yine de kölenin çalışması da efendi sayesinde gerçekleşmektedir.

Köle de efendi de çıkmaza girmiştir. Efendi asıl isteğini gerçekleştirememiştir ve köle de özgürlüğün yalnızca soyut bir fikrine sahiptir. Özgürleşmesi için tanınmaya yani efendinin onu tanımaya ihtiyacı vardır. “Eğer köle özgür bir varlık olarak tanınma elde edecekse, o zaman efendi köleyi özgür bir varlık olarak tanımalıdır; zira efendi aşağı derecedeki birinin itaatkâr bir kabulünden değil, denk

¹⁵ “Hegel Tinin Fenomenolojisi’nde tanıma (Anerkennung) ya da tanınma problemini ve onun diyalektik açıdan çözümünü sadece düşüncenin özgürlüğü açısından ele almıştır.” (Arslan Topakkaya; E. Erman Rutli, 2021, s. 346)

birinin tanınmasından tatmini elde eder.” (Beiser, 2019, s. 247) Bu mümkün olmadığı takdirde roller çalışma aracılığıyla dönüşüme uğrar. Bahsedildiği üzere köle-efendi diyalektiğinde emek ve çalışma sayesinde aniden her şey tersine dönmüştür.

Rousseau *Toplum Sözleşmesi*’ne tam da Hegel’in bahsettiği köle-efendi çıkmazının analizi niteliğinde olan sözlerle başlamıştır. “İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur. Falan kimse kendini başkalarının efendisi sanır ama böyle sanması, onlardan daha da köle olmasına engel değildir.” (Rousseau J.-J. , 2018, s. 4) Aslında bu pasaj köle-efendi diyalektiğini iyi bir şekilde özetlemektedir. Daha doğrusu köle-efendi diyalektiği, Rousseau’nun bu sözünün güzel bir açıklaması niteliğindedir. Köle de efendi de tam anlamıyla bir tanınma yaşamamışlardır. Köle aşağılık kompleksine kapılmış olduğu için kendi değerini efendide görmektedir. Efendi ise sadece özgürlüğe sahip olmayan bir köle tarafından tanınmaktadır. Dolayısıyla bu aşamada karşılıklı bir tanınma gerçekleşmiş sayılamaz.

Köle çalışması sayesinde doğayı dönüştürür ve insansal zamanı yaratır. Köle ölüm korkusunu aşarak bir dönüşüm yaşar. Bu dönüşüm acılarla dolu uzun süreli bir dönüşümdür. Özgürlüğün artık en azından soyut fikrine sahip olan köle bu fikri gerçekleştirme konusunda başarısız olur. Bu yüzden köle özgürlüğünü gerçekleştirmeden önce kendi tatminine ulaşmak için ideolojiler tasarlamaya başlar. (Kojève, 2020, s. 55) Köle özgürlük fikrine çok az yaklaşmış olsa bile yine de artık köleliğini kaldıramaz hale gelmiştir. Köle olmak ve efendi için çalışmak, kendini var edememek köleye zor gelmeye başlamıştır. Bunun başlatıcısı ise emek ve çalışma ile doğayı dönüştürebildiğini görmesidir. Bu gerçeği fark edip yine de efendiye karşı çıkamamak köleyi ideolojiler üretmeye iter. Bu ideolojiler onun kölelik fikrinden uzaklaşmak için kurguladığı ve bunlara bağlandığı ideolojilerdir.

2.3.3. Bir Tanınma Saplantısı: Kölenin İdeolojileri

Köle-efendi ilişkisinde her iki özbilinç de birbirlerine özgür olduklarını kabul ettirememiştir. Efendi, köleyi kendisine eşit görmediğinden dolayı onun tanınmasını sağlamamıştır. Dolayısıyla efendi kendi özgürlüğünü de bu sebeple kazanamamış ve kendini köleleştirmiştir. Taraflardan her ikisinin de özgürleşmesi, ancak kendilerinden vazgeçmeleri sayesinde gerçekleşebilir. Yani özgürleşebilmek için efendi, efendi olmaktan ve köle de köle olmaktan vazgeçmelidir. Köle emek vererek çalışması ile özgürlüğün soyut bir fikrine ulaşmıştır. Fakat yine de kölenin efendiye

karşı savaşılmaya cesareti yoktur. Kojeve kölenin yönelimini şöyle açıklar: “Böylece Köle, Özgürlüğü *gerçekleştirmeden* önce, kendi varlığını haklı çıkarmaya, köleliğini haklı çıkarmaya, özgürlük idealini Kölelik *gerçeğiyle* uzaklaştırmaya çalıştığı bir dizi ideoloji tasarlar.” (Kojeve, 2020, s. 55) Köle emeği sayesinde özgürlüğün soyut fikrine sahip olabilir ama anında özgürleşemez. İlk olarak çeşitli ideolojiler geliştirir ve bunlara bağlı olarak yaşar. Bumin ise kölenin ideoloji geliştirmesini şu şekilde açıklar: “Bu yolla köle, hiçbir toplumsal praksise başvurmada, yani kendisinin özgür bir insan olduğuna dair edinmiş olduğu bilinci diğerlerine kabul ettirerek nesnel bir hakikat durumuna geçirmeyi denemeksizin, içinde yaşadığı çelişkiyi düşünsel düzlemde ortadan kaldıracak ve özgür olduğunu bildiği halde özgür olmadan yaşamasını meşrulaştıracak türde dünya görüşleri geliştirme işine girişecektir.” (Bumin, 2019, s. 52-53) Kölenin özgürlük arayışında üretmiş olduğu üç ideoloji vardır: *stoacılık, kuşkuculuk ve mutsuz bilinç*.

2.3.3.1. Stoacılıkta Dikkafalı Köle

Hegel’e göre özbilincin ilk ideolojisi, tinin tarihinde kendinin bilincindeki bir görüngü olarak ortaya çıkmıştır ve bu ideolojiye Stoacılık denmektedir. Bunun ilkesi bilincin düşünen öz olduğu ve bir şeyin bilinç için özsel ya da gerçek olmasının yalnızca bilincin burada düşünen öz olarak davranmasına bağlı olmasıdır. (Hegel, 2015, s. 86) Stoacı bilincin temelinde kölenin, kendi iç özgürlüğü ve iç huzuru vardır. Bu bakımdan köle gerçek dünyanın acımasız koşullarını göz ardı ederek yaşamaktadır. Köle yalnızca sahip olduğu bu iç özgürlüğün insan için yeteri kadar anlamlı olduğu düşüncesini kanıtlamaya çalışır. Oysa bu durum verimsiz bir görmezden gelme durumundan başka bir şey değildir. Stoacılıkta köle özgürlüğün yalnızca soyut fikrine sahip olmasına rağmen yine de kendini somut olarak özgür olduğuna inandırmaya çabalar. (Kojeve, 2020, s. 55) Kojeve’in tanımlaması üzerine Bumin ise şu şekilde bir anlatı sunmuştur: “Stoacılık, kölenin bildiği, kavramına sahip olduğu ama henüz gerçekleştiremediği özgürlük düşüncesi olarak ele alınınca, yalnızca bir ‘felsefi düşünce’ olmaktan çıkıp, insanın kendi tarihsel serüveninde benimsediği varoluşsal bir tutumu anlamlı ve meşru kılmak amacıyla ortaya koyduğu bir dünya görüşü haline gelir.” (Bumin, 2019, s. 54) Hegel, stoacılığı insanın dikkafalı bir duruş sergilemesi olarak açıklar. Stoacılık bireyselliğe bağlıdır ve köleliğin içinde tıkalı kalan bir özgürlüktür. Stoacılıkta insan eylemde bulunmaz ve yalnızca konuşur. Bu yalnızca konuşma yani gevezelik belirli bir süre sonra sıkınlık

verir. (Kojeve, 2020, s. 56) Fakat köle eylemde bulunduğunda yani emek vererek doğayı dönüştürdüğünde soyut da olsa özgürlük fikrine ulaşmıştı. Dolayısıyla köle stoacı ideolojiden kuşkucu ideolojiye geçiş yapar.

2.3.3.2. Kölenin Varoluşsal Sancısı: Kuşkuculuk ya da Nihilizm

Hegel, kölenin bu stoacı tutumunun onu kuşkuculuğa doğru götürdüğünü ifade eder. Kuşkuculuk, stoacılıktan farklı olarak insanın dış dünyaya dair her şeyden şüphe ettiği bir ideolojidir. Kuşkucular, Stoacılara oranla daha keskin bir tutumla doğayı olumsuzlamaktadırlar. Stoacı köle, dış dünyayı insanın iç özgürlüğü açısından önemsiz olarak yorumlamaktadır. Kuşkucu köle ise dış dünyanın varlığını dahi sorgulamaktadır. Kuşkuculara göre dış dünyadan bahsedilemez, onlar için yalnızca “Ben”den söz edilebilir. Kuşkucular da şüpheci de sadece felsefi anlamda dış dünyanın var olmadığını ileri sürerler. Çünkü yaşıyor olmak ve kuşkucu olmak kavramsal olarak çelişiklik barındırır. Kuşkucu köle teoride şüpheci bir tutum sergiler ve dış dünyayı olumsuzlar. Fakat pratikte ise yaşamını sürdürmeye devam ettiğine ve gündelik işlerle meşgul olduğuna göre, bu durum kölenin dış dünyayı olumladığı anlamına gelmektedir. Hegel kuşkuculuğu şu şekilde tanımlamaktadır:

“*Kuşkuculuk* Stoacılığın yalnızca Kavramı olduğu şeyin gerçekleşmesidir ve düşünce özgürlüğü olan şeyin edimsel deneyimi; bu sonuncusu *kendinde* olumsuzdur ve kendini böyle sergilemelidir. Özbilincin kendi kendisinin yalın düşüncesi içine yansması ile, o yansımaya karşıt olarak bağımsız belirli-varlık ya da kalıcı belirlilik gerçekte düşüncenin sonsuzluğunun dışına düşmüştür; Kuşkuculukta bu başkasının bütün bağımlılığı ve özsel olmama karakteri şimdi *bilinç için* belirtik olur; düşünce *çok-yanlı belirliliği* içindeki dünyanın varlığını bütünüyle yok eden düşünce olurken, özgür bilincin olumsuzluğu yaşamın bu çoklu şekillenişinde kendi için olgusal bir olumsuzluk olur. Açıktır ki, Stoacılık nasıl efendilik ve kölelik ilişkisi olarak görünmüş olan *bağımsız* bilincin *Kavramına* karşılık düşerse, Kuşkuculuk da onun başkalığa, istek ve emeğe karşı olumsuz bir tutum olarak *olgusallaşmasına* karşılık düşer.” (Hegel, 2015, s. 88)

Köle kuşkucu bir tutum sergilemeyi sürdüremez. Çünkü bu ideoloji daha en başından köleyi büyük bir çelişkinin içine düşürmektedir. Hem dünyanın hem de öteki dünyanın olumsuzlanması demek, intihar etmek demektir. Fakat Hegel yalnızca hayatta kalan kuşkucu ile ilgilenmektedir. (Kojeve, 2020, s. 56) Kuşkucunun fikirleriyle olan tutarlılığı onu yaşamına son vermeye iterken, çelişkileri ise onun kendini aşarak “mutsuz bilinç” olmaya götürür. (Bumin, 2019, s. 58)

2.3.3.3. Hristiyan Kölenin Mutsuz Bilinci

Köle stoacılıkta kendi yalın özgürlüğü ile vardır, kuşkuculukta ise bu özgürlük kendini olgusallaştırmaktadır. Belirli varlığının öteki yanını yok eder ama aslında bir ikilik yaratır. Dolayısıyla önceden iki birey olarak efendi ile köle arasında bölünen ikilik sonrasında birde toplanır. Kölenin kendi içindeki ikiliği ortadadır. Bu sebeple Mutsuz Bilinç, kendisinin çelişkili bir varlığı olarak bilincidir. (Hegel, 2015, s. 90) Köle varoluşunu inkâr etmeyi bırakır. Fakat kuşkucu hayatta kalmayı tercih ettiyse artık kendisine yeni bir dünya görüşü bulması gerekir. Kölenin ürettiği bu yeni dünya görüşü ise mutsuz bilinçtir. Mutsuz bilinç, öte dünya inancına sahip olan Hristiyanın bilinç durumu olarak açıklanmaktadır. Mutsuz bilince sahip köle bu dünya ile öte dünya arasında bölünmüş haldedir:

“İdeal ve maddi gerçeklik arasındaki bu bölünmüşlük, mutsuz bir bilince yol açar. İnsan dinsel inancı yoluyla Tanrı’ya yönelir ve ona kavuşma arzusuyla bu bölünmüşlüğü, eksikliği ve sonluluğu aşmaya çalışır. Ancak dünyevi olana, bu dünyaya yabancılaşmış bir bilinç mutsuz kalacaktır, çünkü insanın tinsel ve ideal varoluşu ancak maddi gerçeklikle birlikte kavranabilir, yüceltilebilir ve varolabilir.” (Orman, 2018, s. 132)

Köle tanınmayı öte dünyada Tanrı aracılığıyla gerçekleştireceğine inanır. Dolayısıyla bu dünyada efendi tarafından tanınıp tanınmamasının bir önemi yoktur. Tanrı karşısında efendi de köle de eşit olacaktır. Kölenin insansal efendiden kurtuluşu ancak tanrısal bir efendiye kulluk ederek mümkün olur. Köle insansal efendinin efendiliğini ölüm korkusundan dolayı yani biyolojik hayatını sürdürebilmek için kabul etmiştir. Tanrısal efendinin efendiliğini de yine ölüm korkusundan daha doğrusu ebedi hayatının ödülü olarak üretmektedir. (Kojeve, 2020, s. 58-59) Sonuç olarak, kölenin sahip olduğu bu üç ideoloji, onun özgürlüğe doğru olan serüvenindeki önemli uğrakları oluşturur. Özbilinç bu sayede önemli deneyimler elde etmektedir.

Birey özbilinç olma yolunda bilinçsel deneyimler yaşamıştır ve bu deneyimler sürecinde kendine ve dış dünyaya karşı birtakım tutumlar geliştirmiştir. Kölenin ideolojileri ve onların aşılma süreci kendini öncelikle Stoacılıkta, sonra Kuşkuculukta ve en son Mutsuz bilinçte göstermiştir. Özbilincin kendini tamamlamasının yolu, bu parçalanmış yapısını *yabancılaşma* olarak tanımlayan diyalektik bilinçsel süreçlerden geçmesi olarak anlaşılabilir. (Özçınar, 2007, s. 240)

Kojeve'e göre insanlık tarihi nasıl bir köle-efendi diyalektiğinin tarihi olarak anlaşılabilirse aynı şekilde tikel-tümel diyalektiği olarak da anlaşılabilir. (Bumin, 2019, s. 63) Kojeve'e göre insan, kendi tikel değerinin tümel yani herkes tarafından da tanınmasını ister. Her bir insanın yani tikelin tümel yani devlet tarafından bilinip tanınması ve devletin de her bir insan tarafından yani tümelin de tikeller tarafından bilinip tanınması durumunda insan gerçekten tam doyuma ulaşmış olur. Tikel ile tümel sentezi ve kölelik ile efendilik sentezi aynı şeydir. Ancak köle ile efendi arasındaki savaş ortadan kalktığında bu sentez gerçekleşebilir ve böyle bir evrensel uzlaşım mümkün olabilir. (Kojeve, 2020, s. 61)



3. HEGEL'İN HUKUK FELSEFESİNDE TANINMA

3.1. Hegel'in Doğal Hukukçulara Yönelik Eleştirisi

Hegel felsefesinde Tin (Geist) üç bölüme ayrılmıştır. Bunlar sırasıyla Öznel Tin, Nesnel Tin ve Mutlak Tin olarak okuyucunun karşısına çıkar. Öznel Tin, tinin içsel olarak anlaşılma sürecine atıfta bulunur. Tinin, kendini kendi dışında olanda cisimleştirmesiyle, yani dışsallaştırmasıyla Nesnel Tin meydana gelir. Nesnel Tin alanının ilk doğa anlamında mevcut doğa olmadığını söylemek gerekir. Bu dünya ikinci doğa, yani kanunlar dünyası olarak anlaşılabilir. Kısaca, bu dünya kanunun, toplumun ve devletin pozitif kurumlarının yanı sıra, bireyin hak ve görevleri, gelenekler, moral ve ahlaki adetleri içerir. Öznel Tinin Nesnel Tin'e geçişi ünlü köle-efendi diyalektiğiyle ortaya çıkmaktadır. Hegel'in tanınma kuramı açısından Ben, öteki bir özbilince kendini tanıtmak ister ve bu, onun ötekiyle ölümüne bir savaşa girişmesine neden olur. Bunun nedeni özbilincin tanınmaya gereksinim duyması ve bunun yolunun da ötekine kendini tanıtmasıdır. Ben'in amacı ise burada kendi bağımsızlığını kurmak olarak tasvir edilebilir. Özbilinç, elinde bulundurduğu hak ve koşulları ötekinde yakalayamaz ve bu yüzden kendisini ötekine nazaran daha üstün görme eğilimi taşır. Bu durum kaçınılmaz bir savaşın gerçekleşmesinin nedenidir. Ancak bu savaşın sonu taraflardan birinin ölümü ile neticelenmez, çünkü aksi halde her iki taraf için de faydasız bir durum ortaya çıkacaktır. Bahsi geçen savaşın neticesinde bir köle bir de efendi görünüşe gelir. Efendi hem dil hem de varoluşsal açıdan kendi iktidarını köleye borçluyken; köle, varlığı ve dolaysız bağlılığı vesilesiyle efendiye muhtaçtır. Fakat burada her ikisinin de özgür olmadığını söylemek gerekir. Çünkü birbirlerine gerek varoluşsal açıdan gerekse de özgürlük alanlarındaki konumlarından ötürü bağımlıdırlar. Ancak kölenin çalışma etkinliğinden dolayı efendiye nazaran bir artışının olduğu gözükmemektedir. Çalışma etkinliği sonucunda kölenin nesneye yönelmesi, kendini çalışmanın öznesi ve nesnesi olarak ortaya koyması anlamına gelir ve bu durum kölenin kendini dışlaştırması sonucunu doğurur. Özne böylece çalışma yoluyla nesneleşir ve bu durum öznelliğini aşmasına yol açar. Birey çalışma neticesinde kendini, üretme sonucunda dünyayı geliştirmeye başlar ve böylelikle hem dünyayı hem de kendini dönüştürmek adına büyük bir adım atar.

Çalışan insanın bu yönüyle tarihin gerçek yaratıcısı olduğu söylenebilir. Yani özbilinç olmasıyla kölenin ölüm kalım savaşı yerini doğayı dönüştürme savaşına bırakmıştır. Bunun sonucunda bireyin insana ilişkin özünü dışsallaştırması ve çalışma eylemi sonucunda bu özün ortak bir dışlaştırma olmasını yaratabilmesiyle tarihsellik ortaya çıkacaktır. Böylece birey kendini aşanı talep eder ve tikellikte herhangi bir doyuma ulaşamayacağını fark eder. En nihayetinde süreç, bireyin tümel talep etmesine, yani bireysel olandan bağımsız olarak varolan nesnel istemesiyle sonuçlanır. Dolayısıyla hem kendisini hem de kendisini aşanı isteyen bir bireyden bahsedilebilir. Burada kendisini istemeyi, kendi içeriğine uygun düşen eylemde bulunmak ile özdeşleştirmek mümkündür. Bu kendi içeriğine uygun düşen eylem ise özgür eylemden başka bir şey değildir. O halde eylemde bulunan Ben'i özgür irade olarak görebilir ve Nesnel Tin'i de bu zemin üzerinden temellendirebiliriz. Birey son tahlilde tümel, yani bireyüstü olanı istemektedir ama bununla birlikte başka bireylerle de ilişki içine girmektedir. Dolayısıyla bireyin, bireyler üstünü istemesiyle birlikte başkalarının kendi özgürlüğünü sınırlamasını da yok edecektir. Birey böylece kendisi için inşa ettiği bu dünyayı tümel ve nesnel bir yasaya bağlamış ve özgürlüğünü buradan ilerletmiştir. Artık bireyüstü olan bu yasaya her birey kendini bağlar. Tümelliği cisimleşmesi ise yasanın doğasını oluşturur ve bunun yolu ancak cisimleştirmekten geçmektedir. Bu teorik zemin insanın özgürleşmesinin izahıdır. Kısacası insanın özgürleşmesi kendi özüne uyduğu takdirde gerçekleşir ve burada özgürlüğün ilk biçimselleşmiş hali Nesnel Tin olarak ifade edilir. Ahlaksal ve politik yasalar Nesnel Tin alanında ortaya konulmuş yasalara örnek verilebilir. Adı geçen yasalar bireylerin kendi çıkarlarından ziyade tinin tümel özünden doğan yasalar olarak görülmelidir. Hegel doğal hukukçuları tam da bu teorik zemin üzerinden eleştiriye tutmaktadır. Çünkü bireylerin şahsi çıkarlarından doğmuş olan toplum sözleşmesini savunan doğal hukukçular, bu sözleşme vesilesiyle olumsal bir varolan olarak devleti savunurlar. Toplum sözleşmecilerinin ve kuramlarının örneklerini vermek gerekirse Hobbes Leviathan'da devletin tanımına dair şu şekilde açıklamalar yapmıştır:

“İnsanları yabancılardan saldırısından ve birbirlerinin zararından koruyabilecek ve böylece, kendi emekleriyle ve yeryüzünün meyveleriyle kendilerini besleyebilmelerini ve mutluluk içinde yaşayabilmelerini sağlayacak böylesi bir genel gücü kurmanın tek yolu; bütün kudret ve güçlerini, tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oyların

çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyecek bir heyete devretmeleridir.” (Hobbes, 2018, s. 136)

Hobbes’a göre doğa durumundaki bireyler kendi rızalarıyla sözleşme yaparlar. Sözleşme yapmayanlar doğa durumunda kalmaya devam ederler. Sözleşme yapanlar ise sivil toplumu¹⁶ yaratmış olurlar. (Abramson, 2012, s. 229) Locke da sözleşme kuramını geliştiren Hobbes’tan sonraki ikinci filozoftur. Hobbes ve Locke arasında hem doğa durumu hem de sözleşmeyle kurulan devletin ya da toplumun ne olduğu ya da ne olacağı ile ilgili düşüncelerinde farklılıklar olsa da ikisi de devletin sözleşme ile kurulduğunu düşünür. Locke, Hobbes gibi kaos yaşanan bir doğa durumundan bahsetmez. “Locke’un doğal kişileri zaten devam etmek ve korumak istedikleri bir yaşam sürmektedirler. Onlar açısından sözleşmeden kaynaklanan davranışlar kabaca bir hayatta kalma meselesi olmaktan çok, zaten sahip oldukları mülklü varoluşlarının bir devamıdır.” (Abramson, 2012, s. 256) Locke’a göre bireylerin doğa durumunu terk edip sözleşme yapmalarının elbette bir sebebi vardır:

“Bunun başlıca sebebi, ihtilâflarda veya tartışmalarda taraflar arasında hâkimlik veya hakemlik yapacak meşru bir otoritenin bulunmayışdır. Böyle bir yokluk, doğa durumunda özgürlüğün tam anlamıyla garanti altında olmadığı anlamına gelir. Bundan dolayı, bireyler, kendilerini ve kendilerine ait şeylerin korunmasını garanti altına alma amacıyla, birbirleriyle sözleşme yaparak toplumu ve sivil-siyasî yönetimi oluştururlar.” (Locke, 2012, s. 18)

Locke da aynı Hobbes gibi bu sözleşmenin bireylerin kendi rızalarıyla aralarında yaptıkları bir anlaşma olduğunu düşünür: “Böylece herhangi bir *Siyasal Toplum* başlatan ve fiilen kuran şey bir çoğunluk oluşturmaya muktedir belli bir sayıdaki Özgür insanın bu tür bir Toplumda birleşme ve bütünleşmeyi onaylamalarından başka bir şey değildir.” (Locke, 2012, s. 66) Rousseau ise düşünceleri hem Hobbes’tan hem de Locke’dan oldukça farklı olsa dahi toplum sözleşmecisidir ve toplum sözleşmecilerinin son önemli filozofudur. Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*’nda doğa durumundan bahsederken “saf doğa” halinden bahseder.¹⁷ “Saf doğa durumunun içsel bir dinamiği olmadığı içindir

¹⁶ Burada Hobbes sivil toplumdan Hegel’in anladığı anlamda bir devlet öncesi durumu kast etmez. Aksine direkt sözleşme ile kurulan devletten bahseder.

¹⁷ Bkz: “Bütün bireyler, hiçbir şey olmadıkları için yeniden eşit hale geldikleri ve uyrukların efendinin buyrultusundan başka kanunları olmadığı, efendinin de tutkularından başka kuralı olmadığı için iyilik kavramları ve adalet ilkeleri yeniden ortadan kaybolur; işte bu noktada her şey, biricik kanun olan en güçlünün hükmetmesi kanununa ve bunun sonucu olarak da başlangıçtaki uygarlık öncesi doğa halinden farklı yeni bir doğa haline yönelir; şu farkla ki bunlardan birincisi **saf doğa** hali olduğu

ki, Rousseau sözleşmeye vardiran tarihsel süreci açıklarken rastlantısal, olumsal etkenlere başvurur.” (Savran, 2013, s. 62) Hegel’in temel eleştirisi bu noktada olacaktır. Rousseau’ya göre toplum sözleşmesi ana bir sorunun çözümünü şu şekilde bulur: “Üyelerinden her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun.” (Rousseau J.-J. , 2018, s. 14) Bu halin formülünü Emile Durkheim şu şekilde açıklar: “Böyle bir topluluk yalnızca her bir üyesinin kendisini toplumdan her türlü haklarıyla ayırabildiği bir sözleşmeden kaynaklanabilir.” (Durkheim, 2019, s. 38) Hobbes, Locke ve Rousseau devletin varlığı için sözleşmeyi gerekli ve yeterli koşul olarak görmüşlerdir.

Fakat Hegel, devletin varlık kaynağı olarak sözleşmeyi gören doğal hukukçuları sert şekilde eleştirmekten geri durmamıştır: “Sözleşme kişinin kendince istencinin ortak istenç tarafından olumlanmasından (ve *vice versa*) kaynaklanır ve Soyut Hak uğrağının bir edimidir. Oysa, Devlet ne böylesi bir (kendince ve/ya ortak) istençle oluşturulmuştur, ne de Soyut Hak’kın bir gerçekliğidir.” (Kanat, 2017, s. 130) Sözleşme, doğal hukukçular açısından devletin var olmasının temel koşulu olarak öne koyulmuştur. Hegel ise doğal hukukçuların ifade ettiği şekliyle sözleşmenin isteğe bağlı olduğunu, yani onun olumsal bir mahiyet içerdiğini düşünür. Ancak Hegel açısından devlet, olumsal olmaktan ziyade, nesnel tinin tarihselliği içerisinde zorunlu olarak ortaya çıkacak bir aşama olarak görülmektedir:

“Eğer Devlet Yurttaş Toplumu ile karıştırılır ve belirlenimi mülkiyetin ve kişisel özgürlüğün güvenliği ve korunması olarak saptanırsa, o zaman *genel olarak bireylerin çıkarları* birleşmelerinin son ereği olur ve bundan Devletin üyesi olmanın keyfi bir şey olduğu sonucu çıkar. – Ama Devletin birey ile ilişkisi bundan bütünüyle başka birşeydir; Devlet nesnel Tin olduğu için, bireyin kendisi nesnellik, gerçeklik ve törelliğini ancak onun bir üyesi olarak bulur.” (Hegel, 2013, s. 276)

Hegel’e göre doğal hukukçular devlet ve sivil toplum arasındaki ilişkiyi karıştırmış gözükmemektedir. Sözleşme bireylerin can, mal ve özgürlüklerinin koruma altına alınmasını sağladığından bireylerin esasında kişisel çıkarlarına yönelik bir teminattır. Bu özellikleri itibarıyla sözleşmenin olması kadar pekâlâ olmaması da imkân dâhilindedir. Fakat Hegel olumsal olarak ortaya çıkan bir sözleşme ile

halde, ikincisi aşın bozulma ve kokuşmuşluğun meyvesidir.” (Rousseau J. J., İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, 2013, s. 171)

devletin var olabileceğine tamamen karşıdır. Çünkü Hegel’in devlet ve toplum göz önüne alındığında devletin ortaya çıkmasının tikel bireylere bağlı olduğu görüşü savunulması ihtimal dahi olmayan bir pozisyon olarak görünür:

“Ama şimdi genel olarak Devletin ya da daha doğrusu her bir tikel Devletin ve onun hak ve belirlenimlerinin *tarihsel* kökenleri nedir ya da ne olmuştur, ilkin ataerkil ilişkilerden mi yoksa korku ya da güvenden mi ya da loncadan vb. mi doğmuştur diye sorarsak, ya da böyle hakların üzerine dayandığı şeyin bilinçte tanrısal pozitif hak mı, yoksa sözleşme, alışkanlık vb. gibi şeyler olarak mı ayımsandığını ve saptandığını araştırırsak, tüm bunların Devlet İdeası ile hiçbir ilgisi yoktur; tersine, burada biricik kaygımız olan bilimsel bilgi açısından tüm bunlar yalnızca bir görüngü, yalnızca tarihsel bir sorundur; edimsel bir Devletin yetkisi söz konusu olduğunda, bu yetkenin zeminlere izin verdiği düzeye dek, bunlar o devlette geçerli olan tüzenin biçimlerinden alınır.” (Hegel, 2013, s. 276-277)

Aslında Hegel’e göre esas sorun bireylerin isteğine bağlı bir sözleşmeyle devletin ortaya çıkışının savunulması değildir. Yani onun açısından, sözleşme, korku, güven veya güvensizlik, alışkanlık gibi faktörlerin devletin ortaya çıkışında bir önemi yoktur. Hegel’in ısrarla üzerinde durduğu konu bir “süreç” olarak devletin nasıl ortaya çıktığıdır. Onun baktığı perspektiften devletin ortaya çıkışına bir sebep veya kaynak aramak son derece anlamsız bir eylemdir. Tanınma açısından konuya eğildiğinde onun ancak törellikte ortaya çıktığı ve törelliğin son aşaması olan devlette tamlığa ulaştığı gözlemlenebilir. Bu bağlam göz önüne alındığında Hegel’e göre devletin törellikte, yani etik yaşamın en üst ve en son noktası olarak ele alındığı söylenebilir. Törelliğin nesnel tinin bir parçası ve Nesnel tinin öznel olmaktan ziyade, tarihsel ve özbilinçten yoksun olduğu hesap edildiğinde bireylerin devleti oluşturması mümkün değildir. Fakat Hegel’in kavrayışına göre doğal hukukçular olarak tanımladığı düşünürler bu zeminin tam tersi yönünde hareket etmektedir. Onlar tikel bireylerin ortak kararına bağlantılı olarak devletin oluşumunu açıklamaya çalışmışlardır. Doğal hukukçular bireylerin kendi güvenlik kaygılarından ötürü sözleşmeyi hazırladıklarını ve hazırlanmış bu sözleşme etrafında tüm bireylerin bir araya gelip sözleşmenin kurallarına riayet edeceklerini ileri sürerler Dolayısıyla doğal hukukçulara göre devlet ancak tikel bireylerin uzlaşmalarının bir sonucu olarak doğmuştur. Fakat Hegel’in felsefesine göre sözleşme henüz soyut hak aşamasında vardır. Devlet ise törelliğin son aşamasıdır. Dolayısıyla toplum sözleşmecileri

devletin varlığını sözleşmeye bağlayarak devlet-birey arasındaki karşılıklı tanınma ihtimalini de ortadan kaldırmışlardır.

Doğal hukukçular açısından bireylerin toplumsallaşması sadece kişisel çıkarları doğrultusunda gerçekleşir: “Kendini topluma bağlayan kişi, hiç kimseye bağlanmamış olur ve kendi üzerinde başkasına tanıdığı hakların aynısını elde etmeyen hiçbir üye bulunmadığına göre de, herkes hem yitirdiğinin tam karşılığını, hem de elindekini korumak için daha çok güç kazanmış olur.” (Rousseau J.-J. , 2018, s. 14) Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*’nde “Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel istemin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünün bölünmez bir parçası kabul ederiz.” (Rousseau J.-J. , 2018, s. 15) diyerek toplum sözleşmesi anlayışını ifade etmektedir. Rousseau’dan hareketle toplum sözleşmesinin bireysel bir kabul olarak görülebileceği iddia edilebilir fakat Hegel’e göre tin, zorunlu olarak devleti var eder. Hegel’in felsefesinde sözleşmecilere nazaran devlet konusunda bu olumsuzluğa yer yoktur. Hegel, *Tüze Felsefesi*’nde Rousseau’yu eleştirirken tam da bu bireylerin istenci ve onların kararlarına yönelik oluşturduğu devlet kavramını incelemektedir:

“Ama Rousseau (daha sonra Fichte’nin de yaptığı gibi) istenci salt *bireysel* istencin belirli biçiminde aldığı ve evrensel istenci istencin kendinde ve kendi için ussal yanı olarak değil ama yalnızca *bilinçli* istenç olarak bu bireysel istençten ortaya çıkan *ortak yan* olarak gördüğü için, bireylerin Devletteki birliğini bir sözleşmeye indirger ki, böylelikle onların özenç, görüş ve keyfi olarak verilen açık onaylarını temel alır, ve bunu kendinde ve kendi için olan tanrısal öğeyi ve onun saltık yetke ve görkemini yokeden soyut Anlağın daha öte vargıları izler.” (Hegel, 2013, s. 277)

Rousseau’nun toplum felsefesi dikkatle incelendiğinde bireylerin ilk durumda özgür oldukları fakat sonrasında sözleşmeyle beraber kendi özgürlüklerini bir tarafa bıraktıkları ifade edilir. Bu anlatıya göre en doğal anda sadece aile vardır ve ailenin içinde babanın görevi çocuklara bakmaktır. Bu bakıma gereksinim duydukları çocuklar babaya bağımlılıkları vardır. Ancak zaman içinde çocukların büyümesiyle birlikte bu bağımlılık ortadan kalkar. Böylece hem babanın hem de çocukların özgür olduğu bir aşamaya ulaşılır. Bir arada yaşamak ve bir aile içinde olmak artık zorunlu değildir. Rousseau’ya göre bu durum doğanın zorlamasıyla gerçekleşebilecek bir şey olarak gözükmez. Sadece kendi istekleriyle aile olarak kalmayı sürdürebilirler. Ancak bu durumda yalnızca sözleşme ile olasıdır. Toplumsallığın tesis edilmesinin

koşulu ise insanların hem kendilerini ve hem de mülkiyetlerini teminat altına almak niyetidir. İşte bu yüzden Rousseau insanların ortak bir paydada bir araya geleceklerini ve bir uzlaşma olarak toplum sözleşmesini ortaya çıkardıklarını ileri sürer.¹⁸ Bu anlatıda Rousseau'nun eleştirilebileceği yerler açık gibi gözükmemektedir. Eğer gerçekten de devlet tinin zorunluluğundan ziyade müşterek bir zeminden kaynaklanan sözleşmeden ortaya çıkmış ise bu anlaşmaya uyulmaması da ihtimal dâhilindedir. Kısacası insanlar toplumsallıklarını kendi iradeleriyle sağlayabiliyorlarsa doğal durumda da yine aynı iradeyle birbirlerinin can ve mallarını koruyabilirler. Dolayısıyla bireylerin can ve mallarını sözleşme yoluyla koruma altına alınmasına gerek duyulmaz. Bahsedilen durumunun olumsuzluğu böylece tüm etik, ahlaki ve siyasal değerleri sorgulamaya sevk edebilir. Bireysel isteklere bağlı olduğu takdirde toplumsallık ve devletin gerçekleşme ihtimali kadar gerçekleşmeme ihtimali de vardır. Böyle bir devlet yıkılması, parçalanması ve dağılması her zaman olası olan bir devlettir. Hegel'in üzerinde durduğu bu eleştiriyi Bumin şu şekilde özetler:

“İlk olarak Roma İmparatorluğu döneminde ortaya çıkmış olan soyut hukuk, kişiyi ‘sahip olma’ kavramından hareketle tanımlayan, toplumsallığı ise sözleşme kavramı ışığında temellendirmeye çalışan bir hukuk anlayışıdır. Hegel, sözleşmenin, henüz evrensel istem (irade) olmamakla birlikte, ortak istemin ilk gerçekleşme tarzı olduğunu kabul eder; buna karşılık, toplumu ve devleti bireyden hareketle ve sözleşme yoluyla temellendirmeye çalışan XVIII. yüzyılın Rousseau tarzı bireyci kurumlarına karşı çıkar. Bu kurumlar hukukun temeline uzlaşımı yerleştirmekle yanılmaktadır; çünkü sözleşme isteğe bağlıdır, nesnel tin ise değildir.” (Bumin, 2019, s. 144-145)

Ortak istemin ilk gerçekleşme tarzı olmasına rağmen, sözleşmenin Hegel açısından özgür bireylerin bağlılığını temin etmesi mümkün değildir. Sözleşme devletin henüz örgütlenmesini sağlayamadığında ve çok daha soyut bir düzlemdeyken ortaya çıkar. Bu sözleşme dolayısıyla ne devleti ne de toplumsallığı oluşturacak güçte değildir. Bu durumdayken bireylerin sadece birtakım biçimsel ve soyut hakları vardır. Onların kendilerini özneleştirdikleri de söylenemez.¹⁹ Dolayısıyla yalnızca biçimsel ve soyut haklarının peşine düşerler. Fakat bireyler bu içeriksiz, soyut ve belirlenmemiş haklarını savunurken henüz özneleşmelerine olanak

¹⁸ Bkz: Rousseau, J.-J. (2018). *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s.4-15.

¹⁹ Bkz: Hegel, G. W. (2013). *Anahatlarda Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim*. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi, s. 107-117.

sağlayacak somutluğu sağlayamamıştır. Bu bireylerin öznel ve soyut belirlenimleri olduğu söylenebilir ama bun öznel ve soyut belirlenimler devletin oluşabilmesi için gerekli olan nesnel ve somut belirlenimleri karşılamaz. Kısacası doğal hukukçuların ifade ettikleri devlet tasavvurunun gerçekleşmesi için daha kat edilmesi gereken çok yolun olduğu ileri sürülebilir.

Rousseau açısından tüm insanlar dünyaya özgür olarak gelmektedir. Hegel ise emek ve çalışma ile tanıma ve tanınma bağlamlarıyla insanların özgürlüklerini kazandığını düşünmektedir. Rousseau insanların sözleşmeyi kabul etmelerinde kendileri ve sahip oldukları mülkiyetleri korumak niyetinin ağır bastığını ve bu sebeplerden dolayı onların özgürlüklerinden vazgeçtiklerini ileri sürmektedir. Hegel ancak devlette mutlak özgürlüğün devlette var olabileceğini ifade etmektedir. Orman Hegel'in sözleşmeyi nasıl anladığını ve nasıl anlamadığını şu şekilde özetlemektedir:

“Hegel’de mülkiyet belirlenimi üzerinde biçimlenen ‘sözleşme’ kavramı, bir devletin özgür ve eşit yurttaşlarını birbirine bağlayan bir ‘toplum sözleşmesi’ olmaktan çok, devlet örgütlenmesini kavramsal açıdan önceleyen bir nitelik ve içerikle karşımıza çıkar. Diğer bir dile getirilişle sözleşme, doruğunu devletin oluşturduğu siyasal kurumlaşmanın zemini olmadan önce, insani irade zemininde biçimlenen Hegelci ‘soyut hukuk’un ya da ‘hak’ın, genel ve geniş anlamıyla mülkiyet ilişkilerinin bir anlatımıdır. Özgür irade sahibi bireylerin ilişkileri bağlamında belirginleşen karşılıklı haklara dayalı bir sözleşme düşüncesi söz konusudur.” (Orman, 2018, s. 207)

Hegel Nesnel Tin’i üçe ayırarak incelemiştir: Bu üç kısım Soyut Hak ya da Soyut Hukuk, Ahlak ve Törellik olarak karşımıza çıkar. Burada devletin törelliğin, yani etik yaşamın tam anlamıyla gerçekleştiği aşama ile ortaya çıktığını vurgulamak gerekir. Hegel’e doğal hukukçuların ise henüz sadece soyut kavramlarla devleti ifade etmeye çalıştıklarını düşünmektedir. Hegel’in soyut hukuk ifadesinde istenç ve hakların da soyut olduğunu ve buna ilaveten hiçbir dolayım ve ilerlemenin olmadığı görülür. Ama Rousseau ve diğer toplum sözleşmecileri bu durumda toplumsallığın sağlandığını düşünürler. Oysa Hegel, bireyin tümelliği sonucunda kendini cisimleştirdiğini ve böylece özgürleştiğini ileri sürer. Bu özgürleşme girişimi diğer bireyleri de özgürleştirmek hususunda bir adımdır. Tüm bu durumlar sonucunda devletin Hegel felsefesi göz önüne alındığında somut dolayimler sayesinde açığa çıktığı ifade edilebilir. Bu şekilde anayasanın bir topluma verilmesinden ziyade anayasanın zorunlu olarak ortaya çıkacağı görülür:

“Bir ulusa anayasa vermek, Hegel’e göre, o toplumu hiçbir forma, yapılaşa sahip olmayan bir malzeme olarak düşünmek; kuramı nesnel tinin, önüne geçirmek ve tarihi yok saymak anlamına gelmektedir. Hegel tarih felsefesinde bilince önem verir; ama bu bireysel bir bilincin ürünü olarak kuram değil, toplumsal bilinç daha doğrusu tindir.” (Bumin, 2019, s. 163)

Hegel felsefesinde tüm kurumlar Nesnel Tin alanının içinde aklın kendini cisimleştirdiği zorunlu formlar olarak karşımıza çıkar. Bunlar rastlantısal sonuçlar meydana getiren düzenlemeler olarak görülemezler. Onlar bir yerde aklın tezahürleridir, idenin²⁰ zorunlu evriminin evreleridirler. Dolayısıyla mutlak geçerlilikleri vardır. Hegel’e göre kurumlar icat edilerek ortaya çıkmazlar; şeylerin öz doğalarından çıkarlar. Onlar bir nevi evrenin özünün dışsallaşmasıdır ve zorunlu olarak var olurlar. Hegel açısından karşılıklı çıkar çerçevesinde oluşan anlaşmanın sonucu yasa olarak görülemez. Eğer öyle olsaydı yasa tikel amaçların uzlaşmasıyla ortaya çıkardı ama o, tüm yönleri dikkate alındığında tümelliğin cisimleşmesi olarak meydana çıkar.

Bu tartışmanın daha anlaşılır olabilmesi için Hegel’in “soyut hak”tan ne kast ettiği, dolayısıyla mülkiyet, sözleşme ve haksızlık aşamalarının incelenmesi uygun olacaktır. Hegel’de sözleşme, toplum sözleşmecilerinin iddia ettiği gibi devletin varlığının koşulu olarak değil, özbilinçler için henüz her şey soyut kavramlardan oluşurken mülkiyetten sonraki aşama olarak karşımıza çıkar. Tanınma ise törelliğin son aşaması olan devlette gerçekleşmektedir. Soyut Hak’ta tanınmadan bahsetmek mümkün değildir.

3.2. Hakların Soyut Fikri: Soyut Hak

Nesnel Tin’in ilk evresi olan soyut hukuk, özel haklar kavramıyla ilgilenir. Çünkü insan özünde rasyonel bir aracı olduğu için, özel hakların taşıyıcısıdır. Şöyle ki, istenç ilk anda kendi dışında olan her şeyi dışta bıraktığı için, kendine kapalı bir birimdir. Böyle olmakla o tekil bir ben, bir bireydir. Ancak istenç kendi içinde bir ayrımı da kabul eder, yani kendisi ve nesnesi arasında bir ayrımı kabul eder. Ama bu ayrımın ayrım olmayan bir ayrım olduğunu, çünkü kendi içinde bir ayrım olduğunu

²⁰ Hegel, ide ile akli yani rasyonel olanın aynı anlama geldiğini ifade etmiş ve ideden başka gerçekliğin olmadığını vurgulamıştır. Böylece ide ve gerçeklik arasında bir uzlaşma zemin oluşturmuştur. Dolayısıyla Hegel, bütün maddi gerçekliği idenin kendini açıklaması üzerinden kavramaktadır. (Hegel, 1991, s. 29)

bilir. Bu bağlamda o kendi bilincine sahiptir. Yani istenç kendi bilgisine sahiptir, ancak istenç, istenç olarak sadece kendisini bilir:

“Genel olarak ‘soyut hak’ bireyin dış dünya üzerindeki kısıtlı bir hak iddiasını anlatır; bu dünyada var olmaya ve kendini (ve kişisel özgürlüğünü) belirik kılmaya yönelik bir girişimdir. Birey bu iddiaları bir *kişi* olmak dolayısıyla ortaya atar. Ama bu iddiaların geçerlilik kazanması için onların başkalarınca tanınmış olması gerekir ki, bu gereklilik kişinin, kişi-olarak-ötekinin hak iddialarını da kabullenmesini içerirler.” (Kanat, 2017, s. 73)

İstenç bir kişidir ve diğer istençlerle bir karşılıklı kişi olmanın kabul edilmesi durumundadır. Bu kabul edildiğinde her kişi karşısındakine kendisi gibi bir kişi olması sıfatıyla davranmalıdır. Demek ki kişi olmanın iki ögesi vardır, bilinç ve kendinin bilinci. Sadece bilinç yetmez, çünkü her bilinç bir kişi değildir. Örneğin hayvan kişi olamaz. Bu nedenle köleler de kişi olarak görülemez, şeyler olarak görülürler.

Kişi kendini var kılabilmek için birtakım hak iddialarında bulunur fakat bu haklar araçsaldır. Kişi tam olarak farkındalık halinde değildir. Kendini göstermek ve tanıtmak ister. Bunu başarabilmek için kendisinin de ötekileri tanınması gerektiğini fark eder fakat bunu yalnızca zorunluluktan yapar:

“Kendi istencine dışsal bir varoluş kazandırma dürtüsünün, aslında ortak bir özellikten, eşd. özgür olmak ve bu özgürlüğün başkalarınca tanınmasından ileri geldiğini görür. Böylece, ötekilere de özgür varlıklar gibi davranmak zorunluluğunu kabul eder, onların özgür kişiliğini tanır. Ama bu tanıma yine de soyut, koşullu ve araçsal niteliktedir.” (Kanat, 2017, s. 74)

Kişi yalnızca kendi isteklerine uyulduğu takdirde ötekini tanır. Eğer kendi ilgi ve isteklerine, karşı taraftan olumsuz bir dönüt alırsa o zaman aralarındaki karşılıklı tanınmaya son verecektir. Bu sebepten dolayı tam bir tanınmadan bahsetmek mümkün değildir. İlk aşamada kişinin istekleri doğrultusunda zorunluluk olarak karşısındakini tanınması ve karşısındakinin de onu tanınması esnasında da bir toplumsallaşmadan bahsedilemez. Kişiler törel hakka karşı ilgisiz olduğundan dolayı haklar henüz soyuttur. Soyut hak düzlemindeki hak, kişinin kendince isteklerinden daha ötesi değildir.

Hegel’e göre soyut hukuk ile devlet düzlemindeki hukuk arasında fark vardır. Daha doğrusu devlet hukuku, soyut hukukun çok üstündedir. İstenç henüz kişi

aşamasındayken yani soyut birlikte hiçbir dolayım yokken soyut hukuk, somut hukukun ancak temelini oluşturur.:

“Somut-olanın soyut-olan karşısındaki mantıksal üstünlüğü gereği, hakkın somutlaştığı daha gelişkin formlar karşısında, Soyut Hak’ka özgü iddiaların güçsüz, istikrardan yoksun ve kolayca aşılabılır nitelikte olması gerekir. O sebeptendir ki, Soyut Hak’ka değgin önermeler ve ilkeler de özsel bakımdan koşullu ve görelidir.” (Kanat, 2017, s. 80)

Soyut Hak olarak bahsedilen bölümde hak, devlette anlaşıldığı şekilde kapsamlı ve yeterli değildir. Bunlar yalnızca ilk ilkelerdir ve tamamen ortadan kaldırılması da söz konusu değildir. Çünkü soyut hukuk, törel hukukun temelinde yer alacaktır. Cengiz Çuhadar, soyut hak kavramı üzerine şunları yazar: “Hegel’in düşüncesindeki soyut hak kavramı insanların devletin vatandaşı olmak yüzünden değil fakat insan olmak dolayısıyla sahip oldukları hakkı gösterir ve soyut hak, soyut anlamda kişi olarak düşünülen insanların haklarını ve ödevlerini açıklamak için kullanılan bir terimdir.” (Çuhadar, 2018, s. 727) Kişinin, yaşamak için dış dünyayla temasa geçmek zorunda olan bedensel bir varlık olması, kişiye şeyleri kendine mal etme ve kullanma zorunluluğu getirir. Aslında bu kişinin hakkıdır. Çünkü istencin kişi olması hak sahibi olmasını doğurur. İstenç nesneye yöneldiğinde nesnesi onu sınırlandırır. Kendisiyle belirlenmiş olmak sonsuz olmaktır. Öyleyse kişi sonsuz olduğu için mutlaktır. Ve sonsuzluk onu bir amaç durumuna yükseltir. Artık o bir başkasının amacı için araç olamaz. Bu hukukun temel yasasının ortaya çıkmasını sağlar. Artık hiçbir kişi, bir diğerine kendi amacı için bir araç olarak davranamaz, ona kendisiyle eşit bir biçimde amaç olarak davranmalıdır. “Kişilik genel olarak Hak yeteneğini kapsar ve soyut ve dolayısıyla *biçimsel* Hakkın Kavramını ve onun kendisi soyut olan temelini oluşturur. Buna göre Tüzenin buyruğu şudur: *Bir Kişi ol ve başkalarına Kişiler olarak saygı duy.*” (Hegel, 2013, s. 72) Böylece hem kişisel hak hem de kişisel ödev ortaya çıkar. Hak ve ödev kavramı ancak kişinin sahip olabileceği bir şeydir. Maddi bir şey hiçbir tinsellik taşımadığı için, yani bilinç sahibi olmadığı için hak taşıyamaz, bu nedenle o iradenin amacı için araç olacaktır. Yani şeyler üzerinde mal etme hakkı, onların doğalarında hiçbir amaca sahip olmamalarından dolayıdır. Öyleyse kişiler ‘şeyler’e sahip olurlar ve onları kendi iradelerine bağlarlar. Artık kişinin şeyler üzerinde mutlak bir hakkı vardır. Soyut hak alanı, özel irade ile genel irade arasında bir uzlaşmanın olmadığı, hakkın soyut bir biçimde düşünüldüğü bir alandır. Burada insanlar yurttaş değil, kişidir. Bu nedenle

burada genele bağlanma söz konusu değildir. Burada hak ve ödevler devlette değil, tekil kişi üzerinde temellenir. Bu haklar mülkiyete sahip olma gibi kişinin doğasından gelen bir şeydir. Hegel böylece mülkiyet hakkını meşru kılar:

“Hak ilk olarak özgürlüğün kendine dolaysız bir kipte verdiği dolaysız belirli varlıktır,

- (a) *İyelik* ki *Mülkiyettir*; - özgürlük burada *genel olarak* soyut istencin ya da tam olarak bu nedenle salt kendi ile ilişkili *tekel bir* Kişinin özgürlüğüdür.
- (b) Kişi kendini kendisinden ayırdetmede kendini bir *başka Kişi* ile ilişkilendirir ve dahası ikisi de birbiri için salt Mülkiyet iyeleri olarak belirli-varlık taşır. *Kendinde* varolan özdeşlikleri ortak istenç ile ve iki yanın haklarının korunması ile birbirinin mülkiyetinin başkasının mülkiyetine geçişi yoluyla varoluş kazanır – *Sözleşme*.
- (c) Bir başka Kişiden ayırddedilmiş (b) olarak değil ama kendi ile bağıntısında kendi içinde ayırddedilmiş (a) olarak İstenç, *tikel* istenç olarak *kendinde ve kendi için varolan* istenç olarak kendisinden ayrı ve kendisine karşıttır – *Haksızlık ve Suç*.” (Hegel, 2013, s. 72)

Soyut hukuk kendini mülkiyet, sözleşme, haksızlık evreleri aracılığıyla gerçekleştirir.

3.2.1. Tanınmanın Soyut Fikrine Sahip Olma: Mülkiyet

Hegel’e göre mülkiyet soyut hakkın ilk iyeliğidir. Mülkiyet kişinin özgürlüğe giden serüveninde ilk uğraktır. Orman, Hegel’in mülkiyet anlayışından şu şekilde bahsetmiştir:

“Hak bir bakıma politik ya da siyasal kurumlaşma öncesi soyut hukuktur. Hak ya da soyut hukuk, insan iradesinin, diğer bir ifadeyle özgür tinsel iradenin kendini genel olarak dışavurma ve gerçekleştirmesi üzerinde biçimlenir. Bireysel öznenin kendisini nesnelleştirmesi, toplumsal bir düzlemde iradesine nesnel bir içerik vermesiyle mümkündür. İçeriksiz ve soyut irade, belirlenimsiz bir evrenselliğe sahiptir. Özne²¹ iradesinin belirlenimsiz, içeriksiz ve soyut evrenselliğini geride bırakmalı, tikel, görelî ve bireysel bir içeriğe yönelmelidir. Öznenin ahlaki düzlemde evrensel bir içeriğe yönelmesi için, ilkin mülkiyet temelli tikel ve bireysel bir nesnel içeriğe yönelmesi gerekir. Böylece Hegel için mülkiyet (Eigentum), özgür insani iradenin birincil somut içeriğidir.” (Orman, 2018, s. 205)

İlk durumda kişi de kişinin özgürlüğü de soyuttur. Fakat kişinin kendisini de özgürlüğünü de somutlaştırması gerekir. Kişinin özgürlüğünü somutlaştıran şey ise mülkiyettir. Gülnur Acar Savran’a göre “mülkiyet hakkı bireyi verilmişliğinden

²¹ Hegel’e göre özne tamamen kendi ahlaki iradesinin farkına varmış ve başkasına haksızlık yapmama düşüncesine aklıyla varabilen bir noktada ortaya çıkar. Soyut Hak’ta henüz öznenin değil, özneleşmemiş kişiden bahsedilir. Soyut Hak’ta kişi kendi için varolan ya da soyut istenç olarak vardır.

çıkartır ve onun evrensel olana yönelmesinde katkıda bulunur; çünkü mülkiyet hakkı aracılığıyla birey artık bir *kişi olarak tanınmakta ve bilinmektedir.*” (Savran, 2013, s. 249) Henüz haklar soyutken “tanınma” pek mümkün görünmemektedir. Değiş-tokuş ilişkisi içerisinde mülkiyet sahibi olan ve sözleşme yapan taraflar açısından “bir kişi olarak diğerine saygı duyma” anlamında soyut bir karşılıklılık ilişkisi olarak anlaşılabilir. Kişi, şeyleri iyeliğine alarak ve kullanarak özgür istencini sağlar. Nesnelleşen kişi ve özgürlüğü doğal değil artık bu sayede doğal olmayan, yapay bir istence dönüşür. Kişi, öznelliğini ortadan kaldırdığında mülkiyette us olarak var olur. “Mülkiyet edinimi yoluyla, özgür istenç kendi iç dünyasından dışarıya, gerçek dünyaya çıkmakta, kendini tanıtlamakta ve böylelikle, törel bir insansal dünyanın oluşmasına katkı yapmaktadır.” (Kanat, 2017, s. 88) Mülkiyet, kişinin özgürlüğünün edimselleşmesinin ilk nesnel koşullarını sağlamaktadır, böylelikle törel yaşamın temelini oluşturmuş olur.

Kişinin şey üzerinde hakka sahip olması mülkiyet kurumunu doğurur. Yani kişi kendi doyumunu için ‘şey’i kendine mal edebilir. Çünkü kişi amaç, şey ise araçtır. Böylece mülkiyet rasyonel olarak temellendirilir. Şeyler kendi başlarına bir amaç sahibi olmadıklarına ve iradenin karşısında edilgin bir edim aracı olduklarına göre her insan iradesini bir şey üzerine yöneltme ve o şeyi iradesinin nesnesi yapma hakkına sahiptir. Hegel’e göre mülkiyet insan için bir haktır:

“Fakat bu hak, başlangıçta soyut bir haktır, çünkü henüz toplumsal ilişkiler ve devletin yasalarıyla dolayına girmemiştir. Bu haliyle üzerinde hak iddia edilen şey gerçeklik kazanmadığı için yalnızca düşüncede var olur. Hakkın gerçeklik kazanabilmesi için insanın tek başına ‘bu benimdir’ demesi yetmez, aynı zamanda diğerlerinin de ‘bu senindir’ demesi gerekir.” (Öztürk, 2021, s. 203)

Mülkiyet bir haktır fakat düşünce düzeyinde kaldığı için soyut bir haktır. Mülkiyet ancak devlet aşamasında gerçekliğini kazanır. Çünkü devlet aşamasında bireyler devleti, devlet de bireyleri tanır. Devlet “senindir” dediği zaman bireyin de “benimdir” demesi mümkün kılınmış olur. Kişinin şey üzerinde hakka sahip olması sadece mülkiyet kurumunu doğurmaz, aynı zamanda özel mülkiyeti de temellendirir:

“Mülkiyette istencim benim için kişisel olarak ve böylece tekil bireyin istenci olarak nesnelleştiği için, mülkiyet *özel Mülkiyet* karakterini kazanır; ve doğasına göre tekil olarak iye olunabilecek ortaklaşa Mülkiyet *kendinde çözülebilir* bir ortaklık belirlenimi kazanır

ki, onda benim payımın sürmesi kendi için bir özenç sorunudur.” (Hegel, 2013, s. 79)

Özel mülkiyet aklın bir zorunluluğudur. Bu nedenle Hegel mülkiyeti ortadan kaldırma görüşlerine karşı çıkar. Ancak Hegel bu konuda devlete bir istisnai yer verir. Eğer özel mülkiyet kuralının dışında istisnalar yapılırsa bunu devlet yapabilir.

Hegel’in mülkiyet konusunda işaret ettiği bir başka nokta da tüm insanların eşitliği ilkesinin, mülkiyetin bütün insanlar arasında eşit olarak bölünmesini doğuracağı şeklindeki akıl yürütmedir. Hegel’e göre, kişi olarak bütün insanlar eşittir, çünkü her biri mutlak amaçtır. Ve her kişi hakka sahip olduğu için mülkiyet hakkına da sahiptir:

“Toprağın ve giderek varolan daha başka değerli şeylerin dağılımı konusunda zaman zaman ileri sürülen Eşitlik istemi öylesine boş ve öylesine yüzeysel bir Anlaktan gelir ki, bu tikellikte yalnızca doğanın dışsal olumsuzluğunun değil, ama ayrıca sonsuz tikellik ve türlülüğü içindeki ve aynı zamanda bir örgenliğe gelişmiş ussallığı içindeki tinsel doğanın bütün bir alanın da yattığını gözden geçirir.” (Hegel, 2013, s. 83)

Herkesin mülkiyet hakkına sahip olması, herkesin eşit mülkiyete sahip olacağı anlamına gelmez. Çünkü insan salt bir kişi olmaktan fazla bir şeydir. O ayrıca belirli yeterliliklere, yeteneklere, kişiliğe sahiptir. Bu yanlar kişileri birbirinden farklı kılan yanlardır. Yani bireyler özleri bakımından, kişi olmak ve iradeye sahip olmak bakımından eşittir. Ancak özel yanlarından dolayı eşit değildirler, farklıdırlar. Aralarında mülkiyetin miktar bakımından bir fark doğurmasının nedeni, kişilerin öznel yanlarıdır:

“Hegel’in iyelenimde *şekillendirici etkinliğin* (eşd. *emek*) önemine değgin vurgusu ve ‘varsıllı{ğın} çalışkanlığa bağlı olduğu’ yollu bildirimi de dikkate alındıkta, Onun ‘eşitlik karşıtı’ gibi gözükten tutumunun ‘haksızlıktan yana bir tutum’ gibi düşünülmemesi; ama bunun yerine, eleştirilen ‘eşitlik’in soyut ve nesnellikten uzak olması nedeniyle, Soyut Hak uğrağında bunun yalnızca boş bir dilek olarak kalacağı kaygısının bir dışavurumu gibi alınması, daha tutarlı ve anlamlı görünmektedir.” (Kanat, 2017, s. 122)

Hegel’e göre mülkiyet eşit bir şekilde paylaşılsa bile zenginlik çalışkanlığa bağlıdır ve bu sebepten dolayı da bu eşitlik kısa bir süre içerisinde bozulur. Mülkiyetin hakka göre dağıtılması, eşit dağıtılması anlamına gelmez. Hatta tikellik söz konusu olduğunda mülkiyetin eşit dağıtımı haksızlık anlamına gelecektir. Hegel

mülkiyeti açıklarken iyeliğe alma, şeyin kullanımı ve mülkiyetin devredilmesi aşamalarından bahsetmektedir.

Mülkiyet durumunda iradenin üç farklı etkinliği söz konusudur. İlki iyelik edimi, yani sahip olma edimidir. “İyeliğe alma bir yandan dolaysızca *cisimsel ele geçirme*, öte yandan biçimlendirme, bir başka yandan yalnızca *işaretleme* ya da *im koymadır*.” (Hegel, 2013, s. 87) Burada cisimsel olarak ele geçirmeden kasıt yalnızca tekil şeylerdir. Görüp dokunabildiğim, elimle tutabildiğim ve ‘bu benim’ diyebildiğim şeylerdir. İm koyma ise o şeyin yalnızca parçasını değil de bütünü, yani onunla bağlantı içinde olan bir başka şeyin veya şeylerin de benim olmasıdır. Örneğin toprak benim ise ona ektiğim ekinler de benimdir, eğer varsa toprağın altındaki değerli taşlar da benim iyeliğimdedir:

“Ona göre mülkiyet, şahsiyetin vücut bulmuş varlığı olduğuna göre, bir şeyin benim olmasını istemem veya içimden bunu geçirmem, o şeyin benim mülkiyetime geçmesi için yeterli değildir; ayrıca o şeyin zilyetliğini de almam gerekir. İradenin böylece edindiği mevcudiyet, başkaları tarafından tanınma imkanını da kendinde taşır.” (Çuhadar, 2018, s. 728)

Eğer mülkiyette irade dış bir nesnede kendi kendini cisimleştiriyorsa bu sadece öznel olarak benim karşımdaki nesneye sahip olmayı istememle sağlanmaz. Çünkü bu durumda nesneye yönelim istek aşamasındadır ve bu yönelim özeldir. İradeyi cisimleştirmek, öznel bir yönelimle değil, ancak pozitif bir sahip olma edimiyle gerçekleştirilebilir. O halde irademin nesnede kendini cisimleştirebilmesi ancak nesne üzerinde çalışmamla, onu almasını istediğim şekle sokmamla ya da sadece hangi nesneye sahip olmak istiyorsam o nesneyi belirtmemle gerçekleştirilebilir. Bu edim aynı zamanda diğer kişilere o nesnenin artık benim olduğunu, onların olmadığını, kısaca benim malım olduğunu belirtmeye yarar.

Kişi yalnızca dışsal nesneleri değil kendisini de iyeliğine alabilir. “İnsan *dolaysız* varoluşuna göre kendinde doğal bir şey, Kavramına dışsal bir şeydir; ilkin beden ve tininin *eğitimi* yoluyla, *özel olarak özbilincinin kendisini özgür olarak kavraması* yoluyla kendini iyeliğe alır ve başkaları karşısında kendi kendisinin mülkiyeti olur.” (Hegel, 2013, s. 89) Buradaki özbilinç kendisini nesne olarak ortaya koyar ve artık bir ‘şey’ halini alır:

“Burada en temel mülkiyet hakkı olarak, insanın kendi bedeni ile karşılaşırız; çünkü insan, hayatına ve bedenine de diğer şeyler gibi sahiptir. Bedenin yanı sıra özgür bir konuma sahip olmak, özel mülkiyet hakkı ve bireyin etik yaşamını, dinini, bilincini sürdürme hakkı Hegel için merkezî öneme sahip unsurlardır.” (Salman, 2015, s. 4)

Hegel’e göre insan kendinde ve kendi için özgür bir varlık olursa kölelik durumuna karşıdır demektir. “Kendimize kişi olarak sahip olduğumuz zaman, kendimizi bir başkasından ayıramayız ve bu statü bizden geri alınamaz. Kişilik kazanılır ve bir kere kazanıldığında kaybedilemez. Şey gibi elimizden alınamaz.” (Tekerek, 2013, s. 116) Özgür insan ise köleliği kabul etmez. Bir insan eğer köle konumundaysa bu durum onu köle konumuna getiren kadar kendisinin de suçudur. Çünkü insan istenci ile köle durumundadır. Bu durum ise yalnızca törel olmayan ve haksızlığın hak olarak görüldüğü toplumlarda var olabilir.

Mülkiyet hakkı tekil ‘ben’in doğasından gelen, kişi olmakla elde edilen kişisel bir haktır. Ve kişi olma durumu diğer kişileri benim bir kişi olarak kabul etmem ve aynı zamanda onların da beni bir kişi olarak kabul etmeleri durumudur. Bu durumda diğer kişilerin benim hakkıma, dolayısıyla mülkiyetime saygı göstermesi temel hukuk yasasından zorunlulukla çıkan bir durumdur. “*Bedenime* başkası tarafından uygulanan şiddet *Benime* uygulanan şiddettir.” (Hegel, 2013, s. 82) O halde diğer kişiler benim irademin nesnelleşmesi olan mülkiyetime saygı göstermezlerse, bir kişi olarak bana saygı göstermemiş olurlar. Ve kendi iradelerinin tümelliğinin cisimleşmesi olan yasaya, dolayısıyla kendi tümelliklerine aykırı davranmış olurlar. İnsan bir organizmadır, bir vücut içerisinde ve ancak yaşamak istediği sürece, hayatta kalmak istediği sürece o vücudun içinde kalır. “Beden benim içerik açısından *evrensel*, bölünmemiş dışsal belirli-varlığımdır ki, tüm daha öte belirli-varlığın olgusal olanağıdır. Ama Kişi olarak aynı zamanda *yaşam ve bedenimi* de tıpkı başka şeyler gibi ancak *istencim onları taşımak olduğu sürece* taşıyım.” (Hegel, 2013, s. 81) İnsan yalnızca istediği sürece yaşamına devam eder. Daha doğrusu eğer insan isterse yaşamına son verebilir yani intihar edebilir. Fakat Hegel’e göre hayvanların bedenleri olduğu gibi ruhları da vardır fakat onlar intihar edemezler çünkü yaşamları üzerinde hakları yoktur. İnsanlar kendi hayatlarına son verebilirler fakat buna hakları yoktur:

“Ama ana soru şudur: Buna hakkım var mıdır? Yanıt benim bu tikel birey olarak yaşamım üzerinde efendi olmadığım, çünkü etkinliğin

kapsamlı bütünlüğü, Yaşam, kendisi bu dolaysız kişilik olan kişiliğe karşı dışsal bir şey değildir. Bu nedenle, eğer kişinin yaşamı üzerindeki hakkından söz edilecek olursa, bu bir çelişkidir, çünkü kişinin kendi üzerinde bir hakkının olduğu anlamına gelir. Ama böyle bir hakkı yoktur, çünkü kendi kendisinin üzerinde duramaz ve kendi üzerinde yargıda bulunamaz.” (Hegel, 2013, s. 106)

Mülkiyetimin bir kişi olarak benim bağımsızlığımın bir sonucu olması iradenin ikinci etkinliğini ortaya çıkarır. Ben bir kişi olarak sadece mülkiyete sahip olma hakkına sahip değilimdir, aynı zamanda onu kullanma hakkına sahibimdir. “*Kullanım* Şeyin başkalaşması, yokedilmesi, tüketilmesi yoluyla gereksinimin olgusallaşmasıdır ki, bu yolla Şeyin ‘kendi’siz doğası açığa serilir ve böylece yazgısı yerine getirilmiş olur.” (Hegel, 2013, s. 92) Nesne bir şey durumundadır ve şey olmak hiçbir hakka sahip olmamaktır. Yani araç olarak kullanılabilir. O halde ben haklı olarak, bu şeyi bir araç olarak ele alıp kendi amacım için kullanabilirim. Kişi ile nesne karşı karşıya kaldığında birinin yok olması gerekmektedir. Kişi canlı ve nesne cansız olduğu için bu özdeşliğin sağlanabilmesi için nesne yok olur. Dolayısıyla kişi nesneyi bu yolla tüketmiş olur. Örneğin bir tarlanın kullanımı bende ise mülkiyeti de bende olmaktadır.

Bir şeyin kullanımındaki şey hem nitel hem nicel olarak gereksinim ile bağlantılıdır. Mülkiyette nitelikten ortaya çıkan bir nicelik vardır, bu değerdir: “Şeyin bu *evrenselliği*, ki yalın belirliliği Şeyin tikelliğinden doğar ama aynı zamanda bu özgül nitelikten soyutlanır – bu evrensellik Şeyin *Değeridir*. Değerde Şeyin gerçek tözselliği *belirlenir* ve bilincin nesnesidir. Şeyin tam mülkiyet iyesi olarak, kullanımının olduğu gibi *değerinin* de iyesiyimdir.” (Hegel, 2013, s. 96) Yalnızca tam mülkiyet iyesi olan yani mülkiyeti tamamen o kişinin olanlar hem kullanımının hem de değerinin sahibidir:

“Öyleyse, sahipliği kullanım-kipliğiyle-iyelenimden ayırt eden şey -kimi yorumcuların ileri sürdüğü gibi- birincil olarak, sahipliğin ‘tanınma’sı değil, ama tümel hakkın onda belirlenimidir. Tanınma ancak bu yolda olduğunda, yani tümel hak ilkelerinin tanınmasını dile getirdiği zaman, törel bir gerekçelendirim olarak anlamlıdır.” (Kanat, 2017, s. 110-111)

Bir kiracı ise yalnızca kullanımının sahibi olabilir, değerinin sahibi olamaz. Değer denilen şeyin kendisinde bir değeri yoktur fakat imlediği şey bakımından değerlidir. Örneğin değer denilen şey paradır. Paranın kendisinde bir değeri yoktur

fakat değiş tokuş aracı olarak her şeyi temsil etmeyi sağlar. Para yalnızca simgeseldir ve soyut bir şeydir. Fakat yine de para imlediği şey bakımından bir değerdir.

Sahip olma ve nesneyi kullanma edimi gösterdi ki, bir kişi olmakla ben nesne üzerinde irademi yerleştirme hakkına sahibim ve mutlak olarak kendimin kılma hakkına sahibim. Aynı zamanda ben, istediğim zaman o nesnenin benim olmasından da vazgeebirim, yani irademi nesne üzerinden geri çekebilirim. Bu irademin feragat etme etkinliğidir. Yani bu mlkiyetimden vazgeçme, feragat etme hakkına, ona sahip olma hakkımla aynı düzeyde sahibimdir:

“Mlkiyetimi *devredebilir* ya da ondan *vazgeçebilirim*, çünkü ancak istencimi ona yatırdığım sürece benimdir, - öyle ki genel olarak benim olan her şeyi sahipsiz bırakabilirim (*derelinquiere*) ya da bir başkasının istencine iyelik olarak aktarabilirim, - ama ancak *şey doğasına* göre dışsal bir şey olduğu sürece.” (Hegel, 2013, s. 98)

Nasıl bir şey’i iyeliğe alabiliyorsam ve onu kullanabiliyorsam aynı şekilde onu devredebilir veya vazgeçebilirim. Fakat bunlardan vazgeçebilmek için bu şeyin dışsal bir şey olması gerekir. Yani kişi kendinden vazgeçemez: “Buna göre kendi en öz kişiliğimi ve zbilincimin en evrensel özünü oluşturan şeyler ya da daha doğrusu tözsel belirlenimler -, örneğin genel olarak kişiliğim, evrensel istenç-özgürlüğüm, trelliğim, dinim -, *devredilemezdir*, tıpkı onlardaki hakkın zaman-aşımına uğramaması gibi.” (Hegel, 2013, s. 99) Kişi kendine dışsal olan her şeyden vazgeçebilir. Örneğin bir tarladan, eşyadan vazgeçebilir. Fakat kendinden, özgürlüğünden, kişiliğinden vazgeçemez veya devredemez. Kişiliğin devredilmesinin bir rneği köleliktir. Bir insan ne yapması gerektiğini başka bir insandan emir olarak alıyorsa ve bunu eylemlerine dkyorsa o kişi kişiliğin devredilmesinin bir örneğidir.

Nesneye sahip olmak, ona sahip olmayı istemekle gerçekleşmez. Onun üzerinde iradenin uygulaması olması gereklidir. Yani pozitif bir iyelik edimi gerekir. Ahmet Kızılkaya bunu şu şekilde açıklar:

“Bu nedenle, mülkiyet edinmenin son görünümünü oluşturan mülkiyetten vazgeçebilme ya da onu elden çıkararak bir başkasına devredebilme hakkı, aynı zamanda kişiyi başkalarıyla ilişki içine sokan zemindir. Buna göre, kişi, kendi istemesini mülkiyet olarak varsaydığı andan itibaren başkalarıyla bir ilişki içine girmekte ve ‘iradenin irade ile ilişkisi, özgürlüğün üzerinde mevcudiyet kazandığı hakiki ve asli zemini’ oluşturmaktadır.” (Kızılkaya, 2009, s. 77)

Öyleyse eğer iradem nesne üzerindeki tatbikini sona erdirirse, yani onun üzerinde çalışmayı, onu dönüştürmeyi ve ona işaret etmeyi durdurursa, bu hukuk dilinde zaman aşımına uğrayan hak durumu doğurur. Artık o nesne üzerinde mülkiyet hakkına sahip kalamam. Görülüyor ki içsel bir sahip olma isteği mülkiyeti doğurmuyor, mülkiyetin haklılığı ancak pozitif bir sahip olma edimi sayesinde söz konusu olabiliyor.

Sonuç olarak bir kişi nesneye yalnızca içsel bir irade edimi yoluyla değil ama etkili bir ele geçirme yoluyla, iradesini onda cisimleştirerek sahip olur. Ve kişi ancak kendisine dışsal olan bir şeye sahip olabilir ve ondan feragat edebilir. Bu sahiplik yalnızca maddi değil aynı zamanda manevidir. Orman şöyle ifade etmektedir: “İnsanlar yalnızca toprak, ev ya da araba gibi maddi şeylere değil, maddi ve manevi emek ve üretim güçlerine, yaratıcı tinsel yeteneklere de birer mülkiyet olarak sahiptirler.” (Orman, 2018, s. 206) Anlaşıldığı üzere kişinin emeğine dışsal bir şey olarak bakılabilir ve kişi emeğini belli bir amaç için bir başka kişiye belli bir zaman için devredebilir. Ama kişi dışsal olmayan bir şeye ne sahip olabilir ne de ondan vazgeçebilir. Örneğin o kendini köle olarak teslim edip, özgürlüğüne yabancı kalamaz. Çünkü onun özgürlüğü, onun temel içeriğidir, içseldir, dışsal bir şey değildir. “Dışsal etkinliğin *kapsayıcı* bütünlüğü, *Yaşam*, kendisi bir ‘bu’ ve *dolaysız* olan kişiliğe karşı dışsal bir şey değildir. Yaşamdan vazgeçme ya da onu adama *bu* kişiliğin belirli-varlığı olmaktan çok onun karşıtıdır.” (Hegel, 2013, s. 105) Aynı şekilde ben yaşama hakkına sahibimdir. Ama yaşamımdan vazgeçemem. Çünkü yaşamım benim dışsal bir şey olarak mülkiyetim değildir. Ve mademki mülkiyet hakkı irademin kendini nesnelleştirme ve gerçekleştirme hakkından doğar, öyleyse ben irademi nesnelleştirmekten uzak bir şeyden vazgeçemem. Çünkü yaşamım olmazsa iradem ortadan kalkar. O halde kişi yaşamından ve özgürlüğünden vazgeçme hakkına sahip değildir. Demek ki, Hegel için intihar haklı görülemez.

3.2.2. Değiş-Tokuş İlişkisinde Karşılıklı Sözleşme

Hegel’in diyalektik ilerleyişinde mülkiyetten feragat etme hakkı bizi soyut hukukun ikinci aşamasına, sözleşme kavramına götürür. Celal A. Kanat, sözleşme

tanımını şöyle yapar: “Sözleşme (*Vertrag*, contract) bir başkasının istencini kapsayan bir şeyin mülkiyetinin, bir başkasının mülkiyeti olarak *olumsuzlanması*, ama eşzamanlı şekilde de mülkiyetin artık benimki olarak *olumlanmasıdır -ve vice versa.*” (Kanat, 2017, s. 123) Eğer mülkiyetten feragat etme sadece, benim o nesne üzerindeki hakkımı bırakmam olsaydı, sözleşme durumu gerçekleşmezdi ve burada insan sadece soyut mülkiyet kavramı içinde kalırdı. Ancak mülkiyetten vazgeçme kişiler arasında gerçekleştiğinde, yani mülkiyete sahip iki kişiden her biri bir diğeri lehinde kendi mülkiyetinden vazgeçtiğinde, soyut hukuk alanının ötesine geçilir: “Sözleşme ona katılanların birbirlerini kişiler ve mülkiyet iyeleri olarak *tanıdıklarını* varsayar; Sözleşme nesnel tinin bir ilişkisi olduğu için, tanınma kıpısı daha şimdiden onda kapsanır ve varsayılır.”²² (Hegel, 2013, s. 107) Burada iradenin uzlaşması vardır ve karşılıklı feragatle sözleşme ortaya çıkmıştır. Aynı şekilde birden fazla kişi ortak bir amaç için, ortaklaşa kullanmak için bir şeye sahip olmakta da anlaşılabilir. Ve iradeler bir dolayım ile birleştirilmiş olur. Orman, Hegel’in felsefesindeki sözleşmeyi şöyle anlatır:

“Diğer bir dile getirişle sözleşme, doruğunu devletin oluşturduğu siyasal kurumlaşmanın zemini olmadan önce, insani irade zemininde biçimlenen Hegelci ‘soyut hukuk’un ya da ‘hak’ın, genel ve geniş anlamıyla mülkiyet ilişkilerinin bir anlatımıdır. Özgür irade sahibi bireylerin ilişkileri bağlamında belirginleşen karşılıklı haklara dayalı bir sözleşme düşüncesi söz konusudur.” (Orman, 2018, s. 207)

Hegel’deki sözleşme kavramı bir devleti oluşturan bir toplum sözleşmesi değildir, yalnızca bunun temelini oluşturur. Bumin ise Hegel’in soyut hukukundaki sözleşmenin ne olduğu şu şekilde açıklar:

“Sözleşme, ampirik ilişkileri aşan bir düzlemi getirdiği için, kuşkusuz, toplumsallaşmaya bir tür başlangıç oluşturur. Ama sözleşmenin doğası, onun ilgilendiği konu tarafından belirlendiği için, soyut hukuk insan özgürlüğünü yani insanın varlığını değil, onun sahip olduğu şeyi yani mülkü hedef alır, dolayısıyla da, insanın ne olduğunu, onun neye sahip olduğunu gösterme yoluyla kavrar.” (Bumin, 2019, s. 145)

Ancak görülüyor ki sözleşme iradeler birliği üzerine temellenmiyor. Kişisel iradelerin birliği, tikel yönelimler çerçevesinde bir dolayım ile sağlanıyor. Bu gösterir ki kişi mülkiyetini devretmek, bir sözleşme yapmak zorunda değildir. Bu isteğe bağlı

²² Hegel, Sözleşmecileri bu varsayımı direkt kabul ettiklerinden dolayı eleştirir. Oysa bu esnadaki tanınma yalnızca bir varsayımdan ibarettir ve tanınmanın olumsuz örneğini teşkil etmektedir.

bir durumdur. Yani kişi mülkiyetini aktarabilir ama aktarmak zorunda değildir. Sonuçta diyalektik gösteriyor ki kişi zorunlu olarak bir sözleşme hakkına sahiptir. Ama sözleşme yapmaya zorlanamaz. Çünkü kişi nosyonu zorunlu olarak mülkiyet hakkını içerir, burada da zorunlu olarak feragat ve sözleşme hakkı çıkarsanır. Ve aynı şekilde kişinin feragat etmeme hakkı da zorunlu olarak çıkarsanır. Yani kimse onu mülkiyetini devretmeye zorlayamaz.

Şeyden vazgeçilmesi ve şeyin devralınması, tanınmayı gerektirir. Sözleşmede şeyi olumsuzlayan ve olumlayan her iki kişi de birbirlerinin hakkını tanımalıdır. Bir şey bir kişiye devredildiğinde kişi, karşısındaki kişiyi o şey aracılığıyla tanımalı ve aynı şekilde devreden kişi de diğerini tanımalıdır. Sözleşme tanınmayı içerir:

“Başka kişiler tarafından kabul edilmediği ya da hak sahibi bir varlık olarak tanınmadığı sürece, bir kişinin, belirli bir şeyi kendi mülkiyeti olarak görmesi ya da onun üzerinde hak iddia etmesi zor olacaktır. Dolayısıyla, Hegel’e göre, tek taraflı bir irade beyanıyla şeyi sahiplenmek yeterli değildir; başkalarının da söz konusu şey üzerindeki sahiplenmeyi onaylamaları gerekmektedir.” (Kızılkaya, 2009, s. 77-78)

Eğer kişi devraldığı şeyin üzerinde bir hak iddiasında bulunabilmek istiyorsa bu ancak karşısındaki kişinin onu tanıması aracılığıyla gerçekleşebilir.

Sözleşme durumunda bir şeyi önemle vurgulamak gerekir: Dışsal bir dolayım ile gerçekleşmiş iradeler uzlaşımı, iradelerin sürekli olarak birlik içinde kalacaklarının garantisini vermez. Çünkü sözleşme hakkı zorunlu olsa da daha önce belirtildiği gibi sözleşme yapmak zorunlu değildir. Bu nedenle de kişisel iradeler arasında tikel istek ve amaçlar çerçevesinde yapılan bir sözleşme tümellik, dolayısıyla nesnellik taşımaz. Hegel konuyla ilgili şunları söyler:

“Bu ilişki böylelikle kendileri için olan mülkiyet iyelerinin saltık ayrımı içindeki özdeş bir istencin aracılığıdır, ve her birinin kendi istenci ve ötekinin istenci ile mülkiyet iyesi olmaya son vermesini, ve gene de mülkiyet iyesi kalmasını ve olmasını kapsar; - bu bir ve hiç kuşkusuz tekil bir mülkiyetten vazgeçen istencin ve bir başka, e.d. bir başkasına ait mülkiyeti üstlenen istencin aracılığıdır, ve hiç kuşkusuz bir isteme ediminin ancak öteki isteme edimi bulunduğu sürece karara varması anlamındaki özdeş bağlantıda böyledir.” (Hegel, 2013, s. 108)

Bu nedenle bu sözleşme kişinin kendi tümelliğinin cisimleşmesi değildir ve bu durum sözleşmenin her an olumsuzlanabilme olanağının var olduğunu gösterir. Burada kişinin seçimi söz konusudur ve tercihini değiştirebilir. Hukuk, Hegel’e göre

tümelin cisimleşmesi olduğuna göre, bu hukukun çoğunluğun kendi arasındaki bir anlaşması olmadığını gösterir. Demek ki salt sözleşme, tümel bir yasa ortaya çıkarmaz, iradenin karşılıklı anlaşmasından doğan tümellik dışsal bir tümelliktir. Oysa hukuk iradenin içsel tümelliğidir.

Hegel sözleşmeleri sınıflandırarak türlerine göre ayırır. Kişi mülkiyetini başka bir kişiye devrederse artık o ötekinin mülkiyeti olmuş olur ve devreden kişi artık o mülkiyetin sahibi değildir. Bu ayrımlar Hegel'in şu sözünde anlatımını bulur:

“Ortak istenci ortaya koyan iki onay – bir şeyi devretme olumsuz kıpısı ve o şeyi kendinin edinme olumlu kıpısı – sözleşmede bulunan iki yana paylaştırıldığı sürece, sözleşme *biçimseldir*; bu *bağış Sözleşmesidir*; – ama, sözleşmede bulunan *her iki* istençten *her biri* bu dolaylı kılıcı kıpıların bütünlüğü ise, böylelikle onda mülk iyesi oluyor ve öyle kalıyorsa, sözleşme *gerçek sözleşme* olarak adlandırılabilir; bu *değiş-tokuş Sözleşmesidir*.” (Hegel, 2013, s. 109)

Bağış sözleşmeleri; bağış, ödünç verme ve karşılığı olmayan hizmet sözleşmeleridir. Değiş-tokuş veya alışveriş sözleşmeleri; takas ya da para karşılığı alım satım, kiralama ve ücret sözleşmesidir. Son olarak ise vaat ederek bir sözleşmenin tamamlanmasıdır. Bu ise rehin alma, ipotek ve kefillik olarak bölümlendirilir.

3.2.3. Haksızlığın Üç Türü

Sözleşme istençler birliğine dayanır. Ortada bir anlaşma varsa en azından iki istenç olmalıdır. Frederick Copleston, haksızlığı şu şekilde açıklamaktadır:

“Ama sözleşmenin bir istençler birliği üzerine dayanıyor olmasına karşın, açıktır ki sözleşmedeki yanların tikel istençlerinin birlik içinde kalacağı konusunda hiçbir güvence yoktur. Bu anlamda istençlerin ortak bir istence birleşmesi olumsaldır. Ve kendi içerisinde kendi olumsuzlanması olanağını kapsar. Bu olumsuzlama haksızlıkta edimselleşir.” (Copleston, 1996, s. 48)

Hegel'e göre dışsal bir uzlaş, yani bireylerin tümel yanları dışındaki özel yanları çerçevesinde gerçekleştirilen bir uzlaş, rasyonel iradeye dayanmadığı için her an bozulma durumunu taşır. Bu olumsuzlama haksız edimdir. Haksız edim kişinin kişiler arası uzlaşımı olumsuzlamasıyla ortaya çıkabileceği gibi, iradenin içsel tümelliğine uygun olarak davranmama şeklinde de ortaya çıkabilir. Yani kişi kendi özel ilgileri peşinde kimi zaman kendi özüne kendi tümelliğine aykırı davranabilir. Bu zorunlu değildir ama ihtiyari olarak her zaman gerçekleşebilir:

“Bu bir yanılsama ya da illüzyondur (show, Schein), bir görünüş (appearance, Erscheinung) değildir. Görünüş (sözleşme) pozitifdir. İlgili yanılsamanın hakikati ise negatiftir. Hegel, bu bölüme kadar hukukun görünüşünü dile getirmiştir. Görünüş, metafizikte gerçekliğe karşıt bir yüzeysel fenomen olarak ele alınır. Öz ise görünüşçe saklanan, altta kalan bir şey değil; tüm görünüşlerin zorunlu bütünlüğüdür.” (Tekerek, 2013, s. 117)

Hegel Soyut Hak'ta Haksızlık kısmına kadar hukukun görünüşünü aktarmıştır. Şimdiki bölüm ise hak ihlali bölümüdür. Kişi suç işlediğinde hukukun görünüşü artık yanılsamaya dönüşmüş olur. “Haksızlık (Unrecht, wrong) kendinde-hakkın upuygun olmayan bir görüntüsüdür; bir hak-yanılsamasıdır; kendinde hak ile tikel hak, ya da tümel istenç ile tikel istenç, arasındaki karşıtlıktır.” (Kanat, 2017, s. 135) Başka deyişle sözleşmenin bir iradeler birliği üzerine dayanmasına rağmen, sözleşmedeki yanların tikel iradelerinin birlik içinde kalacağına ilişkin hiçbir güvence yoktur. Bu anlamda da iradelerin, ortak bir irade şeklinde birleşmesi olumsaldır. İşte bu olumsuzlama haksız edim ya da haksızlıkta edimsel hale gelir. Hegel'e göre sözleşme zaten sonlu bir anlaşmadır. Tikel, tikel ile karşı karşıya kaldığında anlaşmanın bozulması kaçınılmazdır:

“Ona göre mukavelede kendiliğinde hak, pozitif (vaz' edilmiş) bir şey olarak, onun iç evrenselliği ise tarafların keyfi ve özel iradesi için ortak bir şey olarak mevcuttur. Hak, kavramının evrenselliğine ve basitliğine karşıt olarak özel bir şey halini aldığı ve bu nedenle sonsuz çeşitlilik arz ettiği zaman bir görüntü formu kazanır. Görüntü halindeki hak, ya kendiliğinde ve dolaysızdır yani kasıtsız zarar veya sivil zarar, ya süjenin kendisi tarafından bu hale sokulmuştur yani hile, ya da süje tarafından düpedüz negatif bir şey olarak vaz' edilmiştir yani suç veya cürümdür.” (Çuhadar, 2018, s. 730)

Haksızlık aşamasında ilgilenilen haksız fiil, ahlaki kötü anlamındaki haksız fiil değildir. Ahlaki kötü anlamındaki bir haksız fiil, iyunin karşıtı olan bir durumdur ve bu Ahlak alanında serimlenecektir. Ahlak alanı ise henüz akılsal yolla çıkarsanmamıştır. Bu haksızlık durumunda ilgilenilen hak ahlaki bir hak değil, yasal hak, yani mülkiyet hakkı ve sözleşme hakkıdır ve konu edilen haksız fiil yasal haksızlık ya da yasal hakkın ihlal edilmesi durumudur:

“Suç ve ceza diyalektiğinin gösterdiği gibi özel hukuk alanı gerçek özgürlük alanı değildir. Sahip olunan şey yoluyla kendini gerçekleştirmenin bu sonuçları karşısında bilinç, ahlakçı bir tarzı benimseyerek kendi içine dönecek ve böylece, Hegel'in soyut olarak nitelendirdiği bir önceki evresini, yine soyut bir biçimde yadsıyacaktır.

Dış dünyada, mülkiyette kendisini temellendiremeyen *doğruluk*, içselleşerek, *iyi* ya da ahlaklılık olacak ve daha önce hukukun öznesi olan *kişi*, şimdi ahlakın *öznesi* olmayı deneyecektir.” (Bumin, 2019, s. 146)

Soyut Hukuk aşamasındaki sözleşme aslında hukuku oluşturmaz. Çünkü hukuk tümel iradenin nesnelleşmesidir, tümel irade de bütünün genel iradesi ya da çoğunluğun iradesi veya bu türden herhangi bir irade değildir. Bu tümellik içsel bir tümelliktir. Bu akıl yürütmeye Hegel, üç tür haksız fiil tasarlar. Kanat bunları şu şekilde açıklar:

“Haksızlık olarak hak –görüldüğü üzere– salt bir görüntü, bir andırımdır. Bu görüntü değişik formlar altında belirlenir ki, bunlar haksızlık türlerini oluşturur. *İlki, kendinde*, ya da dolayimsız şekilde, görüntüdür ve bu *güdeimsiz, kasıtsız*, yahut *yurttaşlar arasındaki* (civîl) haksızlıktır. *İkinci olarak*, özne tarafından görüntü gibi konumlandırılmıştır ve bu *aldatma, hile* yahut *dolandırıcılıktır*. *Üçüncü ve son olarak*, öznenin bütünüyle yokluk, hiçlik olarak konumlandırmış olduğu tür söz konusudur ki, bu da *suçtur*.” (Kanat, 2017, s. 139)

Haksız fiillerin ilki önceden tasarlanmış haksız edimdir, yani kasıtsız haksızlıktır. Bu sivil eylemlerde yani dışsal uzlaşımaya dayalı eylemlerde söz konusudur. Bu bireylerin karşılıklı olarak mülkiyet ya da sözleşmeye ilişkin tutarsız haklar iddia edebilmelerinden doğar:

“Kendinde hak olanın belirli bir zemini vardır ve hak saydığım haksızlığımı da herhangi bir zeminde savunurum. Sonlunun ve tikelin doğası olumsuzluğa yer vermektir; böylece burada çarpışmaların yer alması kaçınılmazdır, çünkü burada sonluların basamağında bulunuruz. Bu ilk haksızlık yalnızca tikel istenci olumsuzlar; ama evrensel hakka saygı duyulur; bu nedenle genel olarak en hafif haksızlıktır.” (Hegel, 2013, s. 120)

Kişi burada temel hukuk yasasını reddetmez, tersine ona başvurur. Yani bir kişi olmasına ve bu nedenle hakka sahip olmasına dayanır. O sadece karşı tarafın özel hakkını olumsuzlar, yani o nesne üzerinde kendi hakkının onaylanmasını talep ediyordur. Bu genellikle aynı nesneye farklı iradelerin yönelim durumunda ortaya çıkar.

İkinci haksızlık türü sahtekarlık ya da dolandırıcılıktır. “Haksızlığın bu ikinci basamağında tikel istenç saygı görürken evrensel istenç görmez. Dolandırıcılıkta tikel istenç çiğnenmez, çünkü dolandırılan yana ona olanın haklı olduğu kabul ettirilir. Böylece istenen hak öznel ve yalnızca görünüşte bir hak olarak koyulur ki, Dolandırıcılığı oluşturan şey budur.” (Hegel, 2013, s. 121) Burada kişi hukuk

yasasına dayandığı ve onun altında eylediği iddiasındadır ama bilinçli olarak aslında ona karşı eylemektedir. Dolandırıcılıkta kasıtsız haksızlıktan farklı olarak ceza ortaya çıkar, suçtan farklı olarak ise şiddete başvurulmaz, buna gerek duyulmaz.

Haksızlığın üçüncü türü ve Hegel'e göre en yüksek haksızlık derecesi olan suçtur. Burada birey artık hukuk yasasını kabul bile etmez. Ve temelli bir karşı çıkışta bulunur. Hukuk yasası altında eylemeyi reddeder, onu olumsuzlar. "Sözcüğün gerçek anlamında haksızlık Suçtur ki, ne kendinde hakkın ne de bana görüldüğü gibi hakkın sayıldığını ve böylece hem öznel hem de nesnel her iki yanın da çiğnendiğini imler." (Hegel, 2013, s. 122) Bu durumda o, bireyin tikel hakkını değil tümel hukuk yasasını olumsuzlamaktadır. Ve aynı zamanda kendi tümelliğini yadsıyordur.

Bu durumda hak nasıl pozitif ve zorunlu bir varoluşa, haksızlık salt bir olumsuzlama, bir gerçeksizliktir. Öyleyse bu durumda bu olumsuzlama giderilmelidir. Çünkü haksızlığı yapanın rasyonel iradesi de içsel olarak bunu içerir. Sivil haksızlıkta tam bir olumsuzlama durumu olmadığı için hukuk olumsuzlamayı tazminat, onarma vb. araçlarla ortadan kaldırıp kendini sağlamlaştırır:

"Öyleyse, suçta belirlenmiş olan şiddet ve zorlamayı, bir başka şiddet ve zorlanmanın izlemesi özsel bir gerekliliktir ki, suç böylelikle bir 'sonsuz olumsuz-yargı' diye nitelenebilir. Bir zorlanım edimi olarak suç kaçınılmazlıkla, ikinci bir zorlanmayla *aşılma* durumundadır. İlk zorlanımın olumsuzlanımı –olumsuzlanımın olumsuzlanımı– olarak bu ikinci zorlanım –cezalandırma– haklı bir zorlanımdır." (Kanat, 2017, s. 141)

Ama suç durumunda tümel bir olumsuzlama vardır ve bu olumsuzlamanın olumsuzlanması, ancak ceza tarafından ortadan kaldırılır. Çünkü suç kendi kendisiyle çelişme durumudur ve bu nedenle o gayri hakiki bir varoluştur. "Soyut hak *zorlama hakkıdır*, çünkü ona karşı haksızlık özgürlüğümün *dışsal* bir şeydeki *belirli-varlığına* karşı bir şiddettir. Bu belirli-varlığın şiddete karşı sakınınımının kendisi böylelikle dışsal bir eylemdir ve o birinciye ortadan kaldıran bir şiddettir." (Hegel, 2013, s. 123-124) Suç iradenin temel nosyonu olan tümelliği olumsuzlamıştır ve bu nedenle iradeyle çelişen iradi bir edimdir. Öyleyse bu çelişkiyi ortadan kaldırmak adaleti gerçekleştirmekle mümkündür. Ve kişi rasyonel bir irade olduğuna göre, suç durumunda onun bir rasyonel irade olduğu temel alınmalıdır:

"Salt *bir* erdem ve salt *bir* erdemsizlik vardır diyen Stoacı görüş, her suçu ölüm ile cezalandıran Drako yasaları, her incinmeyi sonsuz

kişiliğin bir sorunu sayan biçimsel onurun hamlığı, tümü de özgür istencin ve kişiliğin soyut düşüncesinde takılıp kalmada ve onları İdea olarak taşımak zorunda oldukları somut belirli-varlıkta almamada ortaktır.” (Hegel, 2013, s. 125)

Bu nedenle Hegel kişiyi rasyonel bir irade olarak ele almayan her türlü cezai uygulamaya karşı çıkar. Adalet bir amaçtır, onu bir araç olarak görmek, kişinin amaç olmasıyla ve iradenin tümelliğiyle çelişik bir durumdur. Bu anlamda gerçek adalet, tümel iradenin bir edimi yani hukukun bir edimidir. O suçu ortadan kaldırıp hukuku onarır. Suçlu özü tümellik olan rasyonel bir varlık olduğu için ona caydırılması ya da iyileştirilmesi gereken bir hayvan gibi davranılamaz:

“Bir *kötülüğün* bu yüzeysel karakteri çeşitli Ceza kuramlarında engelleyici, caydırıcı, gözdağı verici, iyileştirici vb. görülerek ilke ya da temel olarak varsayılır ve buna karşı cezadan ortaya çıkacak olan ise eşit ölçüde yüzeysel bir bakışla *iyilik* olarak belirlenir. Oysa önemli olan ne yalnızca bir kötülük ne de şu ya da bu iyiliktir; tersine çevresinde her şeyin döndüğü nokta *haksızlık* ve *Türedir*.” (Hegel, 2013, s. 127)

Çünkü suçlunun, rasyonel ve tümel bir varlık olarak ele alınması doğasından gelen bir hakkıdır. O halde suçlunun edimi onun tümel olmasını istediği bir yasanın onaylanmasıdır. “Özel ya da soyut hukuk zayıftır; çünkü kendi başına, adaletsizliği ortadan kaldıramaz; onu yalnızca tanımlar. Sözleşme mülkiyetin tanınması ve şiddete karşı korunması amacıyla gerçekleştirildiği halde, şiddeti yine yalnızca şiddet yoluyla, ceza hukuku ve mahkemeler aracılığıyla engelleyebilecektir.” (Bumin, 2019, s. 145) Suçlu kendi edimiyle örneğin şiddet yasasını ileri sürmüştür. O halde onun eyleminin, şiddeti yasalastıran tümel bir şey olarak görülmesi, suçlunun hakkıdır. Böylece suçlu kendi kendini cezalandıracak şiddet şiddetle cezalandırılacaktır. Çünkü suçlu onu kendi yasası olarak ileri sürmüştür ve ona bu yasanın uygulanması adildir.

“Suç kavramı onu ceza konusuna getirir ve bunu bir haksızlığın giderilmesi olarak yorumlar-bir giderilme ki üstelik suçlunun kendisinin örtük istenci tarafından bile istendiği söylenir. Bir suçlu, Hegel'e göre caydırılması ya da iyileştirilmesi gereken bir hayvan gibi ele alınmamalıdır. Ussal özgür bir varlık olarak, o örtük olarak suçunun ceza yoluyla ortadan kaldırılmasını doğru bulur ve giderek bunu ister.” (Copleston, 1996, s. 48)

Bu akıl yürütme Hegel'i ölüm cezasını onaylamaya götürecektir. Çünkü suçlu edimi sırasında şiddetin bir hak olduğunu ileri sürmüştür. Öyleyse bir rıza ortaya koymuştur, yani kendisine de zor uygulanmasına razı olmuştur. O halde devlet

bireyden daha yüksek bir amaç olduğu için bireyin hayatı devletin amaçları için belli durumlarda haklı olarak gözden çıkarılabilir.

Ceza aracılığıyla hukukun korunması ve onarılmasıyla soyut hukuk alanı son bulur, buradan Moraliteye geçeriz. Soyut Hak alanı özgürlüğün dışsal olarak nesnelleşmesi alanıydı. Bu alanda özgürlük kendini bir şeyde, mülkiyette cisimleştirir. Ve bu alanda, bireyin öznel bilinci ile ilgilenilmiştir. Çünkü bu alanda söz konusu olan şeyler örneğin mülkiyet, dışsal bir şeydir. Yani bu alan iradenin dış dünyadaki bir varoluşudur.

“İstencin bu soyut belirlenimliliğinin –kendine yansımış ve kendiyle özdeş duruma gelmiş şekliyle bu olumsuzluğun istencin sonsuz ve içrek şekilde varolan olumsuzluğu olması ölçüsünde, yani kendi *öznelliği* olması ölçüsünde– üstesinden gelinmesi ancak Ahlaksallık uğrağına geçişle gerçekleşebilecektir. Hakta *dışsal* bir şeyde varoluş kazanmış olan istenç imdi *içsel* bir şeyde, eşd. kendinde, bu varoluşu kazanmak durumundadır.” (Kanat, 2017, s. 160)

Soyut Hak tümüyle dışsal bir şey olduğu halde Nesnel Tin’in ikinci aşaması Moralite bireyin içsel durumuyla ilgili olacaktır. Yani moralite, mülkiyet gibi dışsal bir şey değildir.

3.2.4. Soyut Hakta Olumsuz Tanınma: Tanınma(ma)

Hegel’e göre bilinç, soyut hak kısmında bir özne olarak değil, henüz özneleşmemiş bir kişi olarak vardır. Kişi burada kendisini kendisi olarak kurma sürecindedir:

“Kendi için varolan ya da soyut istenç Kişidir. İnsan için en yüksek şey Kişi olmaktır, ama gene de salt Kişi soyutlaması anlatımında bile biraz küçümsenen bir şeydir. Kişi öznenen özsel olarak ayrıdır, çünkü Özne yalnızca Kişiliğin olanağıdır ve genel olarak her dirimli şey bir Öznedir. Kişi öyleyse bu özneliliğin onun için belirtik olduğu Öznedir, çünkü Kişilikte saltık olarak kendim içinimdir; Kişi arı kendi-için-varlıkta özgürlüğün tekilliğidir.” (Hegel, 2013, s. 71-72)

Bu bölümde kişi yani kendini bir ötekenden ayırt edebilme yetisine sahip, eylemleriyle kendini ötekenden ayırabilen, kendini bir şekilde belirleyen bilen bir pozisyonadadır ve ancak kişi olarak kalabilir, bir özne olamaz. “...ki İstenç soyut hakta yalnızca kişilik olarak vardır...” (Hegel, 2013, s. 135) Bu kişiliğin özneye dönüşebilmesi için ahlak gereklidir. Kişi ahlaki bir tavır aldığı anda yani yapmaması gereken şeye kendi kendine karar verebilir olduğunda, neyi yapıp neyi

yapmayacağını belirleyen olduğunda bir özne haline gelebilir. Ama bunun öncesinde bir öznellikten söz edilemez:

“Her iki yanda da hakkın tanınması karşıt tikel çıkarlar ve karşıt bakış açıları ile bağlıdır. Bu *görünüşe* karşı, ama aynı zamanda *onun kendisinde, kendinde* hak düşünülmüş ve istenmiş bir şey olarak ortaya çıkar. Ama ilkin salt bir *Gerek* olarak vardır, çünkü istenç henüz kendini çıkarın dolaysızlığından özgürleştirerek, tikel istenç olmasına karşın, evrensel istenci erekle alacak bir yolda bulunmaz; ne de burada karşısında yanların kendi tikel bakış açılarını ve çıkarlarını yadsıyacağı bir yolda tanınan bir edimsellik olarak belirlenmiştir.” (Hegel, 2013, s. 120)

Dolayısıyla özne olmanın öncesinde iradenin de çok olmadığı bir süreçten bahsedilir. Eğer kişi ahlaki olarak eylemini denetleyecek kapasitede değilse, henüz o noktaya varabilecek zihinsel pozisyonda, ahlaki irade sahibi pozisyonda değildir. Dolayısıyla henüz özneleşmemiş kişinin yaptığı her şey belirli ilişkiler ağının ürünüdür. Aslında kişinin ahlaki olarak aldığı kararı belirleyen, o ahlaki kararı akli olarak kabul etmesini sağlayan yeterliliğe ulaşılan süreç soyut olan süreçtir. Soyut kısım kişinin o en ilksel düzeyde ahlaki düşüncesini belirleyen şeydir. Tanınma ise tam da burada kişinin eylemini belirleyen mekanik bir süreç olarak işler.

Soyut hak; mülkiyet, sözleşme ve haksızlık olarak üç temel bölümden oluşur: “Hukuki kişilik, mülkiyet, sözleşme ve suç kategorilerinin işleyişi açısından zorunlu olmasına rağmen, tek başına tam olarak tanınmış somut bir birey yaratamaz.” (Douzinas, 2015, s. 293) Mülkiyette kişi iyelik aracılığıyla kendini, kendi sınırlarını, epistemolojik olarak kendi sınırlarının ötesine geçebilecek şekilde kendini belirler. Kişi bir şeylerin sahibi olur, bir şeylerin iyeliğine sahip olur ve bu şekilde kendini belirler. Yalnızca maddi şeyler değil, kişinin “benim” diyebileceği her şeyi kişinin sınırlarına alan bir süreçtir:

“Çünkü eğer mülkiyet varsa; herhangi biri bir nesneyi mülkiyetine alabiliyor ve diğerleri de o nesnenin söz konusu kişinin mülkü olduğunu kabul edip onu zorla alma yoluna gitmiyorsa, bu en azından mülk sahibinin mülk üzerinde hakkının tanındığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla mülkiyet nesneler sayesinde öznelarasılık ve bu sayede de öznelliğin kendisini kurmanın bir aracı haline gelebilmektedir.” (Altıntaş, 2015, s. 54)

Fakat Hegel’e göre bu iyeliğin kendisi aslında bir yargıdır. Kişi “benim” dediği zaman aslında salt bir yargı vermiş olur. Kişi “bu benimdir” der ve sonra bunu kullanmaya başlar ve o şey kişinin olur. Sadece “bu budur” ifadesi Hegel’e göre

yeterli değildir. Bunun karşındaki kişi tarafından da kabul görmesi gerekir. Sözleşme ve sözleşmeye uymamaktan kaynaklanan haksızlık tamamen bununla bağlantılı süreçler için ve bu yüzden ortaya çıkar:

“Özgürlük Kavramının kendini ilkin istencin soyut belirliliğinden kendi ile bağıntılı belirliliğine ve böylece *özneliğin öz-belirlenimine* daha öte geliştirme kıpılarına dönüp daha yakından bakarsak, bu belirlilik Mülkiyette soyut ‘benim’ olarak vardır ve buna göre dışsal bir Şeyde yatar; Sözleşmede *istençler* yoluyla *dolaylıdır* ve salt ortak ‘benim’ olarak bulunur; Haksızlıkta hak alanının istenci – soyut kendinde-varlığı ya da dolaysızlığı içindeki istenç – tekil, kendisi *olumsal* istenç yoluyla *olumsallık* olarak koyulur.” (Hegel, 2013, s. 135)

Yalnızca kişinin yargısı değil aynı zamanda karşısındakinin de o kişiyi ve kişinin iyeliğini dolayısıyla o iyelik aracılığıyla kendisi haline gelen kişiyi tanıması gerekir. Tanınma, tam da haksızlıkla birlikte ortaya çıkar:

“Görölmüş olduğu üzere, soyut hak tikel özgür-istencin bir iddiasıdır ve böyle olarak da, olumsal ve kendinedir. Tikel istençler bu uğrakta belirleyici ve düzenleyici olarak ortaya çıkmış olan bir ortak istenç altında, meşru bir yolda hak iddia edebilir ve ancak bu çerçevede kabul görüp, tanınma elde edebilirler. Mülkiyet bu varoluşun ve bu iddiaların bir belgitlenimi ve uzlaşımıdır. Ne var ki, mülkiyet gibi, sözleşme de ister istemez bu uğrağın temel belirlenimleri altında olduğundan, kendincelik ve olumsallıktan bağışık değildir.” (Kanat, 2017, s. 137)

Tüm süreç düşünöldüğünde ancak tanınma gerçekleşir. Mülkiyet aşamasında veya sözleşme aşamasında henüz bir tanınma yoktur. Soyut hak süreci tamamı ile işlediğinde ancak tanınma gerçekleşebilir.

Kişi “bu benim” dediğinde öteki bunu koşulsuz bir şekilde kabul edecek pozisyonda kalırsa o zaman onun yaptığı şey çok ilksel düzeyde bir ahlaklılık olur. Fakat Hegel’e göre bu, öncesiz olarak varolması mümkün olmayan bir şeydir. Bunun öncesinde mülkiyet, sözleşme ve haksızlık kısımlarının var olmuş olması gerekir. Öncesinde bu süreç yaşanmazsa kişinin ahlaklı olması için bir sebep yoktur. Dolayısıyla sınanmamış bir ilişki, sınanmamış bir yargı aslında gerçeklik taşımaz. Douzinas, mülkiyet ve sözleşmedeki tanınmanın ne kadar soyut ve geçici, uçucu bir şey olduğunu şu şekilde açıklar:

“İlk olarak sözleşme ilişkisi tesadüfi ve geçicidir. Öteki, nevi şahsına münhasır bir birey olarak değil mülk sahibi bir canlı olarak tanınır ve denilebilir ki tanınma ilişkisi burada ikincil bir konuma

indirgenir. Öte yandan sözleşme ilişkisinin geçiciliği içinde bir negativite de bulundurulur. Sözleşme yapılıp sözleşme gerekleri yerine getirildikten sonra sözleşme sona erer ve kişiler bu sona erişle birlikte önceki tanınmamış hallerine geri dönerler. Diğer yandan kişilerin sözleşme amacıyla bir araya gelişlerinde tanınma bakımından eksiklik doğuran bir diğer nokta; geçici de olsa tanınmayla son bulan sözleşme ilişkisinde ana motivasyonun tanınma, özgürlük, birey oluş vs. değil bizzat rasyonel hesap oluşudur.” (Douzinas, Kimlik, Tanınma, Haklar: Hegel Bize İnsan Haklarıyla İlgili Ne Öğretebilir? çev. Fırat Mollaer, Nuran Erkul, 2014, s. 220)

Tanınmanın var olabilmesi için haksızlık da dahil olmak üzere soyut hak sürecinin tamamen işlemiş olması gerekir ki bunun sonucunda tanınma gerçekleşir.

Kişinin “bu benimdir” yargısı öteki tarafından sorgulanmadan kabul edilemez. Öncelikle kişi mülkiyetini beyan eder. “Sözleşme ona katılanların birbirlerini kişiler ve mülkiyet iyeleri olarak *tanıdıklarını* varsayar; Sözleşme nesnel tinin bir ilişkisi olduğu için, tanınma kıpısı daha şimdiden onda kapsanır ve varsayılır.” (Hegel, 2013, s. 107) O beyan sonucunda varsayılan bir sözleşme aracılığıyla bu beyan kabul edilir. Bu sözleşmeye uyulmadığında uymayanın karşılaşacağı durum da bir şekilde ifade edilir:

“Hatırlanacak olursa Hegel Hukuk Felsefesi isimli eserinde aklın tarihte cisimleşmesinin üç aşamada gerçekleşeceğini ileri sürer. İlk aşama ‘yasal soyutluk’ aşaması adını verebileceğimiz aşamadır ve bu aşamada haklar yalnızca biçimsel varoluşa sahiptir. Belirlenmiş içerik ya da yasallıkları ise yoktur. Belirlenmiş içerik ve yasallıklarının olmaması ise bu haklara sahip olan insanı ‘diğerlerinden bağımsız, ötekiyle bağ kuramayan’ bir kişiye dönüştürür.” (Altıntaş, 2015, s. 56)

Sözleşme ilişkisindeki tanınma eksik bir tanınmadır. Ancak bütün bu süreç sonrasında artık kişinin orada mülkiyet aracılığıyla kurduğu kişilikten, ötekinin de ondan uzak durması gerektiğine kendi kendine kanaat getirdiği bir öznellikten söz edilebilir halde gelir. Dolayısıyla tanınmayı inşa eden böyle bir süreç vardır. En nihayetinde hukuku ve devleti kuran şey rasyonellik ya da doğal hukuk aracılığıyla inşa edilmiş bir sözleşme değildir. Hegel’e göre hukuku ve devleti kuran aslında bir mücadelenin ürünü olarak tanınmadır.

Hegel, *Tüze Felsefesi* adlı eserinin önsözünde etkileyici bir pasaj yazar: “Felsefe grisini gri üzerine boyadığı zaman yaşamın bir şekli daha şimdiden yaşanmıştır ve gri üzerine gri ile gençleştirilemez ama ancak bilinebilir; Minerva’nın Baykuşu uçuşuna ilkin alacakaranlığın çöküşü ile başlar.” (Hegel, 2013,

s. 26) Hegel, bu pasajda Roma mitolojisinde bilgelik tanrıçası olan Minerva'dan söz etmektedir. Hegel'e göre Minerva'nın baykuşu ise felsefedir. Felsefe, dünyanın nasıl olması gerektiğiyle ilgili bilgi vermek için sahneye her zaman çok geç çıkar. Hegel'e göre dönemin ruhunun kavranılabilir hale gelmesi için ancak o dönemin sonuna gelinmesi gereklidir. Böylelikle soyut hak, politik kurumsallaşmadan öncedir denilebilir:

“Kendinde ve kendi için özgür İstenç *soyut* Kavramında olduğu gibi alındığında *dolaysızlık* belirliliğindedir. Bu belirliliğe göre İstenç kendisinin olgusallığa karşı olumsuz, yalnızca soyut olarak kendi ile bağıntılı edimselliğidir – bir *öznenin kendi içinde tekil* İstenci. Tikellik kısıpına göre alındığında, istencin belirli ereklenden oluşan daha öte bir içeriği vardır ve *dışlayıcı tekillik* olarak bu içeriği aynı zamanda dolaysızca verili dışsal bir dünya olarak önünde bulur.” (Hegel, 2013, s. 70)

Burada kendisinden başka bir şey olmayan olarak istencin tamamlanmış ideasını tanımlayabiliriz. Yalnızca kendilerinde bulunur ve henüz bütünlüğünü kendi içindeki sağlayamadığı görülür. Bahsedilen ilk soyut birlik tamamen dolaysızdır ve herhangi bir dolayım ve ilerlemeden söz edilmez. Bu soyut istence kişi adı verilir ve kişinin özsel olarak öznenen farklı olduğu gözlemlenir. Biçimsel ve soyut açıdan kişi, hak yeteneğine ulaşmıştır. Kişi henüz bu düzeydeyken, yani herhangi bir özne durumunda olduğu söylenemezken sadece eğitimsiz ve dikkatli olabilir. Yalnızca kendi soyut ve biçimsel hakkını savunan bu kişiler olgunun farklı veçhelerini görmekten oldukça uzaktır:

“İçeriksiz ve soyut irade, belirlenimsiz bir evrenselliğe sahiptir. Özne iradesinin belirlenimsiz, içeriksiz ve soyut evrenselliğini geride bırakmalı, tikel, görelî ve bireysel bir nesnel içeriğe yönelmelidir. Öznenin ahlaki düzlemde evrensel bir içeriğe yönelmesi için, ilkin mülkiyet temelli tikel ve bireysel bir nesnel içeriğe yönelmesi gerekir. Böylece Hegel için mülkiyet (Eigentum), özgür insani iradenin birincil somut içeriğidir.” (Orman, 2018, s. 205)

İçeriksiz durumda olan kişinin evrensel içeriğe yönelebilmesi için ilk olarak nesnel içeriğe yönelmesi zorunludur. Mülkiyet bu nesnel içeriğin kendisidir. İlkin yalnızca maddi bile mülkiyetin sonraki süreçte maddi ve manevi tüm üretim ve emeğe karşılık geldiği görülür. Hegel'e göre mülkiyetten vazgeçilme durumu sözleşme kavramıyla karşı karşıya gelmeye neden olmaktadır:

“Hegel’de mülkiyet belirlenimi üzerinde biçimlenen ‘sözleşme’ kavramı, bir devletin özgür ve eşit yurttaşlarını birbirine bağlayan bir ‘toplum sözleşmesi’ olmaktan çok, devlet örgütlenmesini kavramsal açıdan önceleyen bir nitelik ve içerikle karşımıza çıkar. Diğer bir dile getirilişle sözleşme, doruğunu devletin oluşturduğu siyasal kurumlaşmanın zemini olmadan önce, insani irade zemininde biçimlenen Hegelci ‘soyut hukuk’un ya da ‘hak’ın, genel ve geniş anlamıyla mülkiyet ilişkilerinin bir anlatımıdır. Özgür irade sahibi bireylerin ilişkileri bağlamında belirginleşen karşılıklı haklara dayalı bir sözleşme düşüncesi söz konusudur.” (Orman, 2018, s. 207)

İstencin sözleşmede başka bir istenç ile ortaklık içinde fakat hala tikel olduğu söylenebilir, çünkü istenç sadece biçim ve şekil açısından ortak gösterir. Kişinin, özgür iradeye sahip olan bir özne olmasının temelini burada mülkiyet sağlar. Böylece mülkiyet aracılığıyla bireysel özne nesnelleştirilir ve özgür iradeye ulaşır. Fakat özgür iradenin herhangi bir içeriğe sahip olduğu ileri sürülemez, burada yalnızca biçimsel bir düzlemde bahsedilebilir. Yani bunun bir soyut bireysel öznellik düzlemi olarak görmek mümkündür. Bu sebepten dolayı bireysel öznenin yeterince özgür olduğu söylenemez. Bunun sağlanması için soyut haktan ahlaka geçilmesi zorunludur. Sözleşme kavramı tam da bu geçişle ilintilidir. Burada soyut haktan ahlaka geçişin kavramsal düzeyde olduğunu vurgulamak gerekir:

“Ahlak, buna göre bütününde Özgürlük Kavramının olgusal/reel yanını sergiler ve bu alanın süreci şöyledir: Başlangıçta yalnızca kendi için varolan İstenç, eş deyişle kendinde varolan ya da evrensel istenç ile dolaysızca yalnızca kendinde özdeş olan istenç onda kendini kendi içinde derinleştirdiği bu ayrıma göre ortadan kaldırılır ve kendinde varolan istenç ile kendi için özdeş olarak koyulur. Bu devim böylece Özgürlüğün bundan sonraki toprağının, özneliğin işlenmesi, ilkin soyut, eş deyişle Kavramdan ayrı olan özneliğin Kavrama benzer kılınması ve bu yolla İdea için gerçek olgusallaşmasının kazanılmasıdır, ki bunun sonucu öznel istencin kendini o denli de nesnel olarak, böylece gerçekten somut olarak belirlemesidir.” (Hegel, 2013, s. 136-137)

Öznenin niyeti, soyut hak ya da soyut hukuk mevzubahis olduğunda mühim değildir. Ahlak alanında ortaya çıkan bu sorun istencin güdüsüne ilişkindir. İnsan yargılamasını kendi kişisel inançları ve değer yargılarına uygun düşecek şekilde yapar ve dışsal belirlenimler her ne olursa olsun onun bu anlamda özgür olduğu ileri sürülür. Bu açıdan niyet ve öznel bireysel irade insanın değerini ölçer. İnsan, ahlaksal düzlemde özgürdür ama henüz kurumsal bir güvence elde edememiştir. Sözleşme soyut hak bağlamında insanları birbirleriyle ilişki içerisine sokmaktadır. Fakat bu ilişkide insanların birbirlerini aldatmaları ve haksızlıklar yapmaları muhtemeldir:

“Bu öznel zemine dayalı kırılğan ahlaki yapılanış, bireysel öznelliğin ağırlığıyla dolayimli ahlaki gerçeklikten, daha nesnel ve kalıcı bir öz taşıyan toplumsal ve siyasal ahlaka, yani törelliğe geçişin de rasyonel gerekçesini oluşturur.” (Orman, 2018, s. 209)

3.3. Törellik Aşamaları

Törellik olarak Türkçe’ye çevrilen Sittlichkeit ya da İngilizcesi ile Ethical Life, Hegel’de aile, sivil toplum ve devleti içine alan bir kavramdır:

“Tinsel dünya da artık ‘*kendinde ve kendisi için olan*’ bir dünyadır. Burada ‘ben’ öteki ‘ben’ler yüzünden varlığını kazanmaz; her ‘ben’ bir *kişidir*, bir bilinç taşır; onun bu kişiliği, bu özelliği başka ‘ben’lerden bağımsız olarak vardır. Bununla birlikte, tek insan pek çok da öteki insanlara olan bağıntısı yüzünden ne ise odur. Onun için, tinsel dünya, ancak *kültür tarihinde (devlette, bilim, sanat, din ve felsefenin tarihinde)* gelişip ilerleyen ‘tin’e (Geist) yükseldiğinde tam anlamıyla ‘kendisi için’, ‘kendinde’ olan bir dünya olur. Başka bir deyişle: ‘İde’ tinsel alandaki gelişmesinde tek insanda değil de *birey-üstü* oluşumlarda (devlet, sanat, din ve felsefede) asıl kendini bulur, asıl burada bilinç ve özgürlüğüne ulaşır.” (Gökberk, 2016, s. 390)

Törellikte öznel özgürlük ile nesnel özgürlük birleşmiştir. Nesnel yan törelliğin toplumsal yanına ve öznel yan da bireylerin özbilincine gönderme yapar. (Kanat, 2017, s. 215) Törellik alanı artık bireysellikten ziyade birey-üstülüğün açıklandığı bir alandır. Dünya ile özbilincin doğasının birleştiği özgürlük alanıdır:

“Törellik *Özgürlük İdeasıdır* – yaşayan İyi olarak, ki özbilinçte bilme ve istemesini ve onun eylemi yoluyla edimselliğini bulur, tıpkı özbilincin törel varlıkta kendinde ve kendi için varolan temelini ve devindirici ereğini bulması gibi: Törellik *varolan dünyaya ve özbilincin doğasına gelişmiş Özgürlük Kavramıdır*.” (Hegel, 2013, s. 189)

Törellik insanın kurumsallığa eriştiği alandır. Soyut hak ya da hukuk alanında ve ahlak alanında henüz bir kurumsallık yoktur. Toplumsal ve siyasal olarak törellik kurumsallaşmış ahlakıdır. Daha önce de bahsedildiği gibi Hegel’de soyut hak ya da hukuk ve ahlak kavramları tek yanlı kavramlar olarak gözükmemektedir. Birleşmeleri için daha yüksek bir düzey gerekmektedir. Bu birleşmeyi sağlayacak kavram ise törelliktir. Törelliğin toplumsal olması soyut hak ya da hukuk ve ahlak kavramlarından daha yüksek düzeyde olmasının sebebidir:

“Hem ahlak hem de soyut hak, birey olarak kişinin hakları ve ödevleriyle ilgilenir. Onlar törel yaşamdan farklıdır, çünkü her bireyi kendi başına, toplum ve devletteki yerinden ayrı olarak ele alır. Buna

karşın, törel yaşam bireyi toplumsal ve siyasal bütünü ayrılmaz bir parçası olarak kabul eder.” (Beiser, 2019, s. 300)

Soyut hakta ve ahlakta özne bütünüyle bireysel olarak ortaya çıkar. Özne sadece kendi hakkıyla ve kendi sorumluluğuyla ilgilenmektedir. Bunun dışında toplumsal yaşamın içinde bulunmaz. Toplumsal yaşam içindeki görevlerinin, sorumluluklarının da farkında değildir. Törellik ile bu aşamaya ulaşılabilir:

“Modern dünyada Sittlichkeit’in kurumsallaştığı üç alan vardır, her üçü de bireylere bu nihai iynin (‘ahlak’ ve tatminin birliği) somut kendine özgü tanımlamalarını verir ve daha sonra failer bu iynin kendine özgü şekilde gerçekleşme halleri üzerinde rasyonel değerlendirmelerde bulunurlar. Bu üç alan, modern aile, sivil toplum ve anayasal devlettir. Hepsi birden, bireylerin kendi yollarını buldukları, kendilerini modern toplumsal yaşamla uzlaştıran, modern yaşamın, her ne kadar kusurlu ve sonlu olsa da, en iyi yaşam türü olduğuna dair sağlam temeller veren toplumsal bir ‘bütün’ü oluştururlar.” (Pinkard, 2012, s. 476-477)

Terry Pinkard’ın da değindiği gibi Hegel törelliği üç aşamaya ayırır. Bunlar aile, sivil toplum ve devlettir.

3.3.1. Törelliğin Dolaysız ve Doğal Tözselliği: Aile

Aile bir yanıyla doğal tözsellik, bir yanıyla da törelleşen bir doğallıktır. Daha doğrusu etik yaşamın ilksel hareketini oluşturur. “Aile de törel bir bütündür, ama tin burada sevgi biçimindedir.” (Hegel, 2003, s. 122) Bir yanıyla doğal bir tin olmasının sebebi sevgi temelli bir form oluşudur. Fakat aynı zamanda da törelliğin ilk aşamasıdır:

“Aile Tinin *dolaysız tözselliği* olarak onun kendini *duyumsayan* birliğini, *Sevgiyi* belirlenimi olarak taşır, buna göre onda duygusal eğilim kendi bireyselliğinin özbilincini *bu birlikte* kendinde ve kendi için varolan özsellik olarak taşımaktadır, öyle ki birey onda kendi için bir Kişi olarak değil, ama bir Üye olarak bulunur.” (Hegel, 2013, s. 198)

İnsan, öncelikle kendi içselliğinden çıkar ve kendini nesnelliğini ailede bulur. Bu sebeple aile, toplumun önceli olarak görülebilir. Aile içindeki üyeler, doğal törel bir birliğin üyeleri olarak ailede bulunmaktadır. Hegel, aileyi törelliğin dolaysız ve doğal tözselliği olarak yorumlamaktadır:

“Aile kendini üç yanda tamamlar:

(a) *Evlilik* olarak dolaysız kavramının şeklinde,

(b) dışsal belirli-varlığında, Ailenin *mülkiyet* ve *mallarında* ve bunlar için kaygıda;

(c) çocukların *yetiştirilmesinde* ve Ailenin çözülmesinde.” (Hegel, 2013, s. 199)

Ailede sevgi temel bir unsurdur, aynı şekilde Hegel evlilikte de sevgiyi temele koymaktadır. Dolayısıyla evliliği yalnızca bir sözleşme olarak nitelendirmek yanlıştır. Hegel’e göre evlilik, törel bir ilişkidir. Törel bir ilişki olmasına karşın yine de evlilikte sevgi duygusunun bulunması önemlidir. Çünkü Hegel’in devletinde duygu bulunmaz. Bunun sebebi devletteki içeriğin akılsal olmasıdır. Dolayısıyla aile birliğini sevgi aracılığıyla sağlarken devletin ise birliğini yasa aracılığıyla sağladığı söylenebilir.

Ayrıca Hegel devletin sözleşme aracılığıyla kurulmayan bir yapı olduğunu düşündüğü gibi ailenin de sözleşme aracılığıyla kurulmadığını düşünür. Hegel *Tüze Felsefesi*’nde “Evlilik Sözleşme Kavramı altına alınamaz.” (Hegel, 2013, s. 108) demektedir. Her ne kadar evlilik bir sözleşmenin ürünü gibi görünse de aslında ailenin temel yapı taşı sevgidir. Fakat yine de aileyi bağlayan şey sevgiden ziyade ahlaki bir kurum olmasıdır. “Hegel, eğer evlilik bir sözleşme olsaydı evlilik ilişkilerini bir karşılıklılık sözleşmesi düzeyine indireceğini ileri sürer. Evlilik bir sözleşme olamaz çünkü ahlaki yaşamda birinin bilincini diğerinde gerçekleştirmesi gibi bir telosu vardır.” (Avineri, 2003, p. 139) Bu telos karşılıklı bir tanınmayı ifade etmektedir.

Hegel’in kuramına göre aile bir çözölüş yaşar. Bu kurama göre ailenin çözölüşü iki yol ile gerçekleşebilir. “*İlk olarak*, aile törel yoldan çözölünebilir ki, bunun içeriini çocukların, zamanı geldiğinde, kendi ailelerini kurmak üzere aileden ayrılmasıdır. İkinci olarak, aile doğal yoldan da çözölünebilir ki, bu da aile büyüklerinden birinin ölümüyle gerçekleşir.” (Kanat, 2017, s. 308) Bu törel yoldan çözölme ailenin çocuklarının da evlenmesi ve başka aileler kurması yoluyla gerçekleşir. Çocuklar ailelerinden ayrılıp birer tüzel kişi olarak kendi ailelerini kurarlar. Ebeveynlerden birinin ölümü ise miras ve vasiyet meselesini doğurur.

Hegel’de aile, bireyleri sivil topluma ve devlete hazırlayan bir süreç olması açısından oldukça önemlidir. “Temel ahlaki kurum, bütün diğerlerinin temeli, *evlenme*’dir, *aile*’dir. *Sivil toplum (société civile)* ve *devlet* onun üzerine kurulur.”

(Weber, 1998, s. 357) Aile tanımını gereği geçici bir aşamadır. Her biri kendi kendine yeten aileler kümesi sivil toplumu oluşturmuştur.

3.3.2. İhtiyaçlar Sistemi: Sivil Toplum

Hegel'in sivil toplumu aile ile devlet arasında yer alan bir bölümdür. Hegel sivil toplumu hem korur hem de olumsuzlar. Hegel'e göre sivil toplum, ihtiyaçlarını karşılamak için çabalayan ve bu gereksinimlerini doygunluğa ulaştırmak isteyen bireylerin bir araya geldikleri bir topluluktur:

“Daha sonra onları ereklerine daha elverişli bir yolda erişebilmek için bir tür ekonomik örgüt içinde birleşmiş olarak düşünmemiz gerekir. Bu emeğin özelleşmesini ve ekonomik sınıf ve korporasyonların gelişimini kapsayacaktır. Dahası, bu tür bir ekonomik örgütlenişin kararlılık gösterebilmesi için tüzenin kurumsallaşması, yasaları işletecek aygıtlar, eş deyişle mahkemeler, bir adliye ve polis gerekecektir. Hegel'in politik anayasayı ve hükümeti yurttaş toplumu başlığı altında değil ama Devlet başlığı altında irdeliyor olması ölçüsünde yurttaş toplumunun hiçbir zaman varolamayacağı yorumuna yönelebiliriz.” (Copleston, 1996, s. 53-54)

Yasalar ve türe uygulaması devlet dışında olanaksızdır. Hegel'e göre sivil toplum kavramı, eksik bir devlet kavramıdır. Hem aile hem de sivil toplum tek başlarına ele alındıklarında yetersiz kavramlardır. Hegel, aile ve sivil toplumu alarak onları törelliğin daha yüksek bir düzeyi olan devlet kavramında birleştirir. Aile de sivil toplum da devlette varlıklarını sürdürmeye devam ederler. Bu sebepten sivil toplumda henüz kurumsallaşmamış bir hukuk vardır ve ancak devlette kurumsallaşacaktır. Dolayısıyla yasaları uygulamaya dökebilecek aygıtlar olan mahkemelerden de söz edilemez. Hegel, sivil toplumu şöyle açıklar:

“Yurttaş toplumu şu üç kıpıyı kapsar:

A. *Gereksinimin* dolaylılığı ve *bireyin* emeği yoluyla ve *tüm geri kalanların* emeği ve gereksinimlerinin doyumu yoluyla doyumu, *Gereksinimler Dizgesi*.

B. *Özgürlüğün* orada kapsanan evrenselinin edimselliği, *Türe Uygulaması* yoluyla mülkiyetin korunması.

C. Bu dizgelerde arta kalan olumsuzluğa karşı önlem ve tikel çıkarın *ortak* bir çıkar olarak *Polis* ve *Lonca* yoluyla kollarılması.” (Hegel, 2013, s. 225)

Sivil toplumda karşılıklı bireysel ihtiyaçlardan oluşan bir sistem vardır. Bu ihtiyaçlar yeme, içme, giyinme, barınma gibi evrensel ve temel ihtiyaçlardır. Bu

ihtiyaçların ne şekilde tatmine ulaşacağı ise tamamen olumsal bir durumdur. (Hegel, 2013, s. 226) Buna ek olarak sivil toplumda hak ve ihtiyaçların korunmasını sağlamak ve toplumun refahını düzenlemek için kurulmuş bir yargı sistemi mevcuttur. “*İnsan salt bir insan olduğu için insan olarak geçerlidir.*” (Hegel, 2013, s. 239) Yani sivil toplumda herkes eşittir. Kişinin diğer herkesi eşit ve evrensel kişiler olarak kavraması eğitim ile ilgili bir durumdur. Kişi kendisine sonsuz gereksinimler çokluğu bulmaktadır. Ancak bu gereksinimlerini tatmine ulaştırınca kişiler kendilerine yasalar oluşturabilir duruma gelirler. Dolayısıyla toplumdaki insanların güvenliğini sağlamak için polis ve korporasyonlara da ihtiyaç vardır. Korporasyonlar, toplumdaki bireylerin güvenliğini sağlamaya çalışan loncalardır:

“Olgusal belirli-varlıklar olarak gereksinimler ve araçlar başkaları için varlıklar olurken, doyum ise bu başkalarının gereksinim ve emekleri yoluyla karşılıklı olarak koşullandırılır. Gereksinim ve araçların bir niteliği olan soyutlama bireylerin birbirleri ile karşılıklı bağıntısının da bir belirlenimi olur; bu evrensellik, *tanınmışlık* olarak, tekilleşmeleri ve soyutlukları içindeki gereksinimleri, doyum araç ve yollarını *somut ve toplumsal* kılan kıpıdır.” (Hegel, 2013, s. 228)

Hegel’e göre sivil toplumda insanlar birbirlerine muhtaçtır. Her insan kendine yetemeyeceği için başkalarının yardımına ihtiyaç duyar. Birbirleriyle birçok konuda mutabık olurlar. Tikel olan şeyler toplumsallık kazanır. Dolayısıyla insanlar arasında toplumsal kabuller oluşur. Yemek yeme saatlerinin belirli ve düzenli olması, giyim kuşam alışkanlıklarının belirli olmasıdır. Hegel insanların bu toplumsal kabullere uygun yaşamasının en doğru hal olduğunu düşünür. (Hegel, 2013, s. 229) İnsanların genel kabul gören moda anlayışına uygun giyinmesi ve yemek saatlerinin düzeni kültürü oluşturan ve farklı coğrafyalarda farklı kültürlerin yaratılmasını sağlayan unsurların başlıcalarıdır. Hegel sivil toplumda tüm bunlara uyumlu olmanın en bilgece şey olduğunu söyler.

Hegel, törelliğin ikinci aşaması olan sivil toplumu eleştirir, daha doğrusu olumsuzlar. Çünkü sivil toplumda eşitsizlik hakimdir ve devlet olmadan bir sivil toplumun olamayacağını ileri sürer. Hegel Törellikte aileden sivil topluma ileri bir adım atmıştır. “Gerçi toplum bireylerin bir *çıkar beraberliğidir*; bu çerçevede tek kişi yalnız kendi gereksinme ve çıkarlarını göz önünde bulundurur. Bu yüzden toplumda ideal bir motif yoktur; burası bir *atomlaşma sistemidir.*” (Gökberk, 2016, s. 391) Sivil toplum yalnızca kendini devlette tamamlayacak ve var edecektir. Hegel

felsefesinin bir bütün olarak düşünülmesi ve aşamalarının bir sonraki aşamada kendini bulduğu bir süreç olarak anlaşılması gerekir. Bumin şöyle açıklar: “O halde *Hukuk Felsefesi*’nde toplumsal birlik ve evrensel uzlaşım, bireysel isteklerden ve çıkarlardan hareketle -ve aslında onlara rağmen- gerçekleşen bir pazar mantığının ürünü olarak, toplumda değil, Hegel’in biricik politik düzlem olarak gördüğü devlette gerçekleşecektir.” (Bumin, 2019, s. 138-139) Devlet aile ve sivil toplumun hem içerildiği hem de onların aşıldığı bir aşamadır.

3.3.3. Mutlak Özgürlüğün Somut Evrenselliği: Devlet

Devlet, törelliğin son aşamasıdır. Ancak devlette aile ve sivil toplum yok sayılmaz. Aile de sivil toplum da kendilerini asıl devlette var ederler ve tamliklarına ulaşırlar. Hegel’in bahsettiği her iki kurum da devletin denetimi altında var olur: “Sivil toplumda toplumun değil bireyin çıkarı ve zenginliği önemliydi. Tarihin amacı olan tikel ve tümelin uzlaşması bireyin çıkarı önde tutulduğu için gerçekleşmemiştir.” (Karaböcek, 2004, s. 75) Yani henüz tam tanınma sivil toplumda gerçekleşmiş durumda değildir. Çünkü Hegel köle-efendi diyalektiğinde tikel ile tümelin uzlaşımını köle ile efendinin, daha doğrusu iki farklı özbilincin, uzlaşımı olarak yani tanınmanın gerçekleşmesi olarak tanımlamıştı. Fakat Hegel’e göre devlet ile sivil toplum karıştırılmamalıdır ve sivil toplum devletin aşmış ve içermiş olduğu bir kurumdur. Douzinas, Hegel’in “devlet”i ile ilgili şu yorumda bulunmuştur: “Hegel devletin anlam ve amacının herkesin birliği olduğunu ileri sürer. Siyaset ve devlet, sosyal ilişkilerin kolektif yaşamını aşar ve diyalektik olarak olumsuzlar. Keza, yurttaş, sivil toplumun özel kişisini aşar.” (Douzinas, 2017, s. 295) Dolayısıyla devlet, sivil toplumu hem aşmış hem de içermiştir. Nejat Bozkurt’a göre devlet Hegel tarafından şu şekilde açıklanmıştır:

“Dünya tarihinin üçüncü yapısal ögesi ‘devlet’tir. Devlet, evrensel ve nesnel özgürlükle, özel ve öznel tutkunun somut birliğidir. Devlet; özgürlükle tutkunun, genelle özeline, nesnelle öznelin birleşimini sağlar. Devlette genel özgürlük somutlaşır ve içerik kazanır. Öznel tutkunun özgürlüğü gelişigüze, bir tür kapristir. Evrensel tarihin gerçekleşen özgürlüğü, öğütlenmiş özgürlük ya da devletin kurduğu özgürlüktür.” (Bozkurt, 2005, s. 136)

Hegel devleti genel ile özel olanın birleşimini sağlayan şey olarak görmektedir. Devlet, törelliğin son aşaması olarak özgürlüğün içerik kazandığı yani

somutlaştığı aşama olarak açıklanmaktadır. Dolayısıyla devlet aşamasında bireyler özgürleşmektedir. Jeffrey Abramson ise bu özgürleşmeyi şu şekilde açıklar:

“Hegel’e göre devlet, ideal ve belirtik bir biçimde, ‘Usun tezahürüdür’, kendi halkının ussal iradesinin somut ifadesidir, bireyin ‘hakiki kimliği’nin mekanıdır. Devlet, bireyin tikel iradesine ussal ve evrensel bir etik içerik kazandırarak bireyleri özgürleştirir. Bu, bireylerin kendi başlarına başarabilecekleri etik bir yükseliş değildir; bizler öz-çıkarı, normları gerçekten de Usu cisimleştiren bir toplulukta yaşayarak evrensel iyiye bağlılık mertebesine yükseltiriz.” (Abramson, 2012, s. 375-376)

Devletteki bireyler artık özgür bireylerdir, fakat kendi kendilerine özgürleşmemişlerdir. Devlet aşaması bireylere özgürlüğünü sağlayan şey olmuştur. Bireye etik bir içerik kazandırmıştır: “‘Devlet etik fikrin gerçekliğidir.’ Devlet öznel ve nesnel etik bir gerçekliktir ve bir ‘aygıt’ değildir. Ama devlet etik gerçekliğinden daha fazla bir şeydir. Bir başka deyişle: devlet fikir olduğundan (Hegelci anlamda) basit bir fikir (genel anlamda) değildir, yaşanmış bir kavramdır.” (Kervegan, 2011, s. 109) Sonuç olarak Hegel’e göre devlet genel ve özel olanın toplamından fazla bir şey olarak vardır. Dolayısıyla devlet, bir bütün olarak düşünülürse parçalarından daha büyük bir şey olduğu söylenebilir. Hegel’e göre devlet yaşanmış bir kavramdır ve bu devletin tarih sahnesinde olması anlamına gelmektedir. Hegel, devleti şu şekilde açıklar:

“Devlet törel İdeanın edimselliğidir – törel Tindir ki, *açıktaki yatan*, kendi için seçik tözsel İstenç olarak kendini düşünür ve bilir, ve bildiğini ve bildiği düzeye dek yerine getirir. Devlet *törede* dolaysız varoluşunu, bireyin *özbilincinde*, bilme ve etkinliğinde dolaylı varoluşunu bulur, tıpkı özbilincin duygusal yatkınlığı yoluyla etkinliğinin özü, ereği ve ürünü olarak Devlette *tözsel özgürlüğünü* bulması gibi.” (Hegel, 2013, s. 275)

Ne ailede ne de sivil toplumda devlette olan tözsel tümellikten bahsedilemez. Dolayısıyla aile de sivil toplum da gerçek evrenselliği sağlayamamışlardır. Bu sebeple gerçek evrenselliğin sağlanabileceği tek yer devlettir. Bumin şu şekilde açıklar: “Hukuk Felsefesi’ne göre toplumsal uzlaşım yalnızca tözsel tümellik yani devlet aşamasında gerçekleşir; ondan önceki bütün uzlaşma biçimleri gerçek evrenselliği sağlamaktan uzaktır.” (Bumin, 2019, s. 138) Toplumsal uzlaşımın sağlanması tanınmanın gerçekleşmesi anlamına gelmektedir. Hegel Devlet’te tanınmanın mümkün olduğunu düşünür. Taylor, Honneth ve Douzinas gibi yorumcular devletteki tanınmayı farklı şekillerde açıklamışlardır. Fakat şu gayet

açıktır ki Hegel için devlet, tikel ile tümelin birleştiği bir aşamadır. Hegel'in söylemiyle tarih böylelikle sona ermektedir. zbilinçler birbirlerini, devlet her bir özbilinci ve her bir zbilinç de devleti tanımaktadır.



4. TANINMA KAVRAMINA ÇAĞDAŞ BİR BAKIŞ: AXEL HONNETH

4.1. Hegelci Tanınmaya Honneth Yorumu

Çağdaş politika felsefesinde “tanınma” tartışmasını Hegelyen köklere götürerek yorumlayan ve Frankfurt Okulu’nun son temsilcilerinden olan Axel Honneth, bu çalışmada incelenmesi gereken bir dizi iddiayla okuyucunun karşısına çıkar. Honneth, *Tanınma Uğruna Mücadele: Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* adlı eserinde Hegel’in Jena dönemi eserlerini ele alarak bir tanınma okuması yapmıştır. Gelen eleştiriler sonucu *Tinin Görüngübilimi* ve *Tüze Felsefesi* eserlerini incelemiş ve Hegel’in olgunlaşmış “tanınma” anlayışından yola çıkarak *Bizdeki Ben: Tanınma Teorisi Üzerine İncelemeler* adlı eserini yazmıştır.

Honneth, Hegel’in felsefe tarihinde kendinden önceki filozofların bazı kavramlarından yola çıkarak tanınma teorisini geliştirdiğini iddia eder. Bu tanınma teorisini de diğer filozofların aksine ahlak felsefesinin merkezine koyduğunu belirtir. Honneth’e göre Hegel, felsefe tarihinden aldığı üç kavramı yorumlayarak kendi toplum felsefesini oluşturmuştur: “Birincisi Machiavelli ve Hobbes felsefesinde önemli bir yer tutan “mücadele” kavramıdır. İkincisi Kant felsefesinden devraldığı otonomi kavramıdır. Üçüncüsü de Fichte’den devraldığı tanınma ve özneler-arasılık kavramlarıdır.” (Uygun, 2022, s. 110) Honneth’e göre Hegel, Hobbes’un saygı ve itibar kavramlarından hareketle yola çıkar ve sonrasında Hobbes felsefesinde insanlar arasındaki bu itibar mücadelesini özneler-arasılık olarak dönüştürür. Mete Han Arıtürk, Honneth’in bu yorumunu şu şekilde açıklamaktadır:

“Honneth, Machiavelli ve Hobbes’un etkisiyle Hegel tarafından başlatılan hayatta kalma mücadelesinin etik, psikolojik ve sosyolojik boyutta bir tanınma mücadelesine çevrilmesi sürecini başlı başına bir teori haline getirerek felsefesinin temeline yerleştirmiştir. Artık kendini korumak için mücadele, daha geniş bir kapsamla tanınma uğruna mücadeleye dönüşmüştür.” (Arıtürk, 2022, s. 33)

Honneth’e göre Hegel, Kant felsefesindeki “otonomi” ya da Türkçe’de daha yaygın kullanımıyla “özerklik” kavramını dönüşüme uğratmaya çabalamıştır. Honneth bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: “Hegel, yaşamı boyunca siyaset felsefesinde Kantçı bireysel özerklik düşüncesini bu özerkliğin salt bir gereklilik talebi (*Sollensforderung*) olma karakterinden özgürleştirmek ödevini üstlenmiştir.” (Honneth, 2016, s. 21) Kant’ın etik anlayışına göre otonomi kavramını elde etmek için teorik alandaki bilgileri pratik alana aktarmak gereklidir: “*Otonomi* pratik ve

teorik aklı birbirine bağlar ki, zaten teorik akıl pratik akıl içinde ona bağlı bir şey olarak bilinir.” (Cassirer, 2017, s. 325-326) Hegel de Kant’ı tam bu noktadan eleştirmektedir. Hegel’e göre soyut kavramları somutlaştırma çabası başarısızlıkla sonuçlanmaktadır. Hegel felsefesinde Soyut Hak ile Törellik arasındaki ayrım da Hegel’in bu düşüncesinin bir örneği olabilir.

Honneth, Hegel’in tanınma kuramını inşa ederken bir diğer devraldığı kavramın ise Fichte’nin öznel-arasılık kavramı olduğunu ifade etmektedir: “Honneth’e göre Hegel Fichte’yi yeniden yorumlayarak hem Aristoteles felsefesinden gelen toplumsallık düşüncesini hem de Hobbesçu çatışma kavramını dönüşüme uğratar.” (Uygun, 2022, s. 114) Hegel, Aristoteles gibi insan doğasından bir etik yaşam ya da törellik çıkarmaz. Hegel’e göre insanlar arası ilişki etik yaşamı var eden şeydir: “Şimdiye kadar Aristoteles’i takip ederek yalnızca insani etik-yaşamın farklı tarzları olarak betimlemiş olduğu iletişimsel yaşam biçimlerinin içine böylece karşılıklı bir tanınmanın öznel-arası sürecini yansıtır.” (Honneth, 2016, s. 41) Honneth’e göre Hegel, Fichte’nin tanınma teorisini olumlayarak ele almıştır. Aristoteles’in toplumu kurma anlayışına karşılık Fichteci bir şekilde toplumun kuruluşunu ele almış ve insanı değil insanlar arası ilişkiyi toplum felsefesinin temeline koymuştur. “Hobbesçu ve Fichteci motiflerin kendine özgü sentezinden ortaya çıkan teorik temel düşünce, ilkin ancak adım adım Hegel’in Jena yazılarında net bir şekle kavuşmuştur.” (Honneth, 2016, s. 43) Kısacası Hegel’in yaptığı şey Fichte’nin tanınma teorisini Hobbesçu bir mücadele anlayışıyla birleştirmektir. Honneth’e göre böylelikle Hegel’in tanınma mücadelesi meydana gelmiştir:

“Bu felsefi fragmanlar ne kadar ayrışık, hatta çelişkili görünürse görünsün, birlikte ele alındığında, Hegel’in ilk çalışmalarında rastlayabileceğimiz bir fikrin ortaya çıkmasına olanak sağlayabilmişlerdir: kişinin özfarkındalığı toplumsal tanınma konusundaki deneyimine bağlıdır.” (Honneth, 2014, s. 247)

Honneth’e göre Hegel; Hobbes, Kant ve Fichte’nin kavramlarını dönüştürüp birleştirerek bireyin toplumsal olarak tanınmasının koşulu olan özfarkındalığı meydana getiren kavramları oluşturmuşlardır. Hegel, tanınmanın ilk fikirlerini ortaya attığı Jena dönemi eserlerinde daha çok bireysel özgürlük ve tanınma perspektifli bir anlatım benimsemiştir. *Tanınma Uğruna Mücadele: Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* adlı eserinde Honneth, Hegel’in *Etik-yaşam Sistemi*’nde

bireyselliğin gelişiminin tanınmanın iki biçimi üzerinden gerçekleştiğini anlatır. Bu tanınma aşamalarının ilkinin ebeveyn ve çocuk ilişkisi olarak belirlemektedir. Honneth'e göre bu ilişkide "öznel birbirlerini karşılıklı olarak seven, duygusal ihtiyaçları olan varlıklar şeklinde tanınırlar." (Honneth, 2016, s. 44) Honneth bu ilişkiyi bir bağımlılık olarak açıklamaktadır. İkinci aşaması ise doğal etik yaşamın²³ da ikinci aşaması olan sözleşme olarak belirlemiştir. Honneth bu ikinci aşamayı "malların sözleşmelerle düzenlenmiş değiş tokuşu" (Honneth, 2016, s. 44) olarak açıklamıştır.

Honneth, Hegel'in *Etik-yaşam Sistemi* eserinin ara bölümü olan suçtan bahsetmektedir. Onur mücadelesine vurgu yaparak suçun ya da olumsuzlamanın üç aşamasından bahsettikten sonra bu aşamalar doğrultusunda git gide kimlik taleplerinin arttığından da bahsetmektedir. Bu olumsuzlama aşamaları insanın doğal etik-yaşamdan mutlak etik-yaşama geçişini sağlamaktadır. Hegel'e göre doğal etik-yaşamdaki "kişi", mutlak etik-yaşamdaki "tam kişi"ye doğru bir geçiş sergiler. (Honneth, 2016, s. 52)

Honneth, son olarak Hegel'in *Etik-yaşam Sistemi*'nde yaptığı üçlü ayrımdan bahseder. Hegel bu ayrımı *Tüze Felsefesi*'nde geliştirilmiş versiyonu ile ele almaktadır. Honneth ise bu ayrımı daha sonrasında genişleterek kendi tanınma kuramının içine dahil etmiştir. Bahsedilen ayrım şu şekildedir:

"Ailenin duyguya dayalı tanınma ilişkisinde insan bireyi somut ihtiyaç varlığı olarak; hukukun bilişsel-biçimsel tanınma ilişkisinde soyut hukuki kişi; ve nihayet devletin duygu bakımından aydınlığa kavuşturulmuş tanınma ilişkisinde somut evrensel olarak, yani kendi özgüllüğünde toplumsallaşmış özne olarak tanınır." (Honneth, 2016, s. 55)

Honneth, Hegel'in insanı sosyal çatışmalar ve suç üzerinden kurmasını eleştirmektedir. Honneth'e göre henüz bu haliyle Hegel'in tanınma teorisi oldukça

²³ Burada "doğal etik yaşam" derken bahsedilen Hegel'in *Tüze Felsefesi*'nde Törellik ya da Etik Yaşam (Ethical Life) olarak kurduğu şey değildir. Honneth bu aşamadan "natural ethical life" olarak bahseder. Bkz. (Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, 1995, p. 18) Honneth doğal etik-yaşam ve mutlak etik-yaşam olarak bir ayrım yapmaktadır: "Hegel'in tanınmanın bu ikinci aşamasını sergilemek için seçtiği formülleştirme terminolojisi, neden bu aşamayı etik yaşamın 'doğal' bir biçimi olarak gördüğünü açıklığa kavuşturur: Hukuki ilişkilerin kurulmasıyla, hala daha ancak 'tekil ilkesi' ile biçimlenen bir sosyal durum kazanılmıştır. Oysaki mutlak etik-yaşam ilkeleri bu sosyal durumdan tamamıyla muaftır." (Honneth, 2016, s. 45) Hegel'in Jena dönemi ethical life düşüncesi için ayrıca bkz. Hegel, G. W. (1979). *System of Ethical Life (1802/3) and First Philosophy of Spirit (part III of the System of speculative philosophy 1803/4)*. (H. S. Harris, & T. M. Knox, Eds.) Albany: State University of New York Press.

eksiktir: “Sosyal tanınmanın, içinde farklı kişi kavramlarının farklı tanınma kiplerinin, kendisinden her seferinde daha da talepkâr bir tanınma araçları dizisi çıkacak şekilde düzenlendiği böyle bir aşamalar teorisinin varlığını *Etik-yaşamın Sistemi*’nde kesin ve peşinen kabul edebilmek için gerekli kavram ayrımları bu metinde, açık olmak gerekirse, eksiktir.” (Honneth, 2016, s. 56) Honneth suç ve sosyal çatışmalar dolayısıyla tanınmayı açıklamanın eksiklik içerdiğini düşünmektedir. Sosyal çatışmaların teorik olarak daha fazla açılması ve aydınlatılması gerektiğini ileri sürer. “Bu nedenlerle, Hegel’in insanı etik-yaşamın tarihini açıklayabilmek için Jena’da üzerinde çalıştığı sosyal-felsefi model *Etik-yaşam Sistemi*’nde yalnızca taslak olarak ortaya çıkar.” (Honneth, 2016, s. 57) Honneth, *Tanınma Uğruna Mücadele: Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* adlı eserinde Hegel’in tanınma teorisinin gelişiminin diğer bir aşaması olarak Hegel’in *Reel Felsefe* adlı eserine yönelmektedir. Honneth’e göre Hegel’in *Tinin Görüngübilimi* eserini önceleyen *Reel Felsefe* adlı çalışması *Etik-yaşam Sistemi*’ndeki tanınma teorisinden oldukça farklı bir perspektifle tanınma teorisini ele almıştır.

Hegel, *Reel Felsefe* adlı eserinde diğer eserlerinden farklı bir perspektif ile tanınmayı yorumlamıştır. Honneth’e göre Hegel bu eserinde kadın ile erkek arasındaki cinsel ilişki ve arzunun arzulanması üzerinden tanınmayı anlamlandırır. Honneth şöyle ekler: “Aynı ‘etik-yaşam sistemi’nde olduğu gibi, Hegel sevgiyi, içinde öznelerin doğal bireyselliğinin ilk kez onay bulduğu, bir karşılıklı tanınma ilişkisi olarak kavrar.” (Honneth, 2016, s. 74) Dolayısıyla Hegel’in tanınma teorisine dair düşünceleri henüz gelişmemiştir. Fakat Honneth, *Tanınma Uğruna Mücadele: Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* adlı eserinde Hegel’in *Tüze Felsefesi* eserini dikkate almaksızın şöyle bir yorum yapmaktadır:

“Sonuç olarak o noktadan itibaren, eski sezgileri arasında en güçlü olanına, yani henüz tamamlanmamış olan ‘tanınma uğruna mücadele’ modeline geri dönüş yolu tıkanmıştır. Bunun sonucunda da daha sonra gelen büyük yapıtlarda Jena’da izlenmiş programa dair yalnızca anımsatıcı izler bulunmaktadır. Ancak bu yapıtlarda insan kimliğinin ne özneler-arası kavramı, ne de farklı tanınma araçları arasındaki ayrım ve buna eşlik eden dereceli aşamalara bölünmüş tanınma ilişkilerinin ayrımları karşımıza çıkar; hele ki, tarihsel olarak üretken bir role sahip ahlaki mücadele fikri Hegel’in siyaset felsefesinde bir daha asla sistematik bir işlev üstlenmez.” (Honneth, 2016, s. 112-113)

Honneth'in bu söyleminden çıkartılması gereken husus henüz tanınma perspektifiyle Hegel'in tüm eserlerini kapsayan bütünlüklü bir araştırma gerçekleştirmediğidir. Fakat sonrasında *Bizdeki Ben: Tanınma Teorisi Üzerine İncelemeler* eserini kaleme almış ve bu eserin henüz giriş kısmında bu haklı eleştiriye kendisine yönelterek *Tinin Görüngübilimi ve Tüze Felsefesi*'nin detaylı incelemesini yapmıştır:

“Tanınma Uğruna Mücadele’de Hegel’in yalnızca Jena dönemi sistem tasarılarının bir tanınma teorisinin sağlam unsurlarını içerdiği öncülünden yola çıkarken, sonradan Hegel’in olgunluk dönemi yazılarıyla daha derinlikli olarak meşgul olmam neticesinde, daha güçlü bir öncülün bana kılavuzluk etmesine izin verdim: Aradan geçen zaman sonucunda, artık Hegel’in başlangıçtaki öznelarasılık anlayışını, onu geliştirme sürecinde monolojik bir tin kavramına feda ettiğine inanmıyorum. Bunun yerine, Hegel’in hayatı boyunca nesnel tini, yani sosyal gerçekliği, katmanlanmış tanınma ilişkilerinden oluşan bir ölçüt olarak kavramak istediğinden yola çıkıyorum.” (Honneth, 2012, s. 8)

Honneth'in bu itirafı oldukça değerlidir. Çünkü Hegel'in Jena dönemi eserlerindeki tanınma teorisi henüz ayakları tam manasıyla yerine oturmamış bir teoridir. Hegel'in hukuk felsefesine bakıldığında ise tanınma teorisini nesnel tin aracılığıyla açıklığa kavuşturduğu görülmektedir. Çünkü Hegel bireysel özgürlüğü de ancak nesnel tin, daha doğrusu devlet ile sağlayabilir. Honneth, *Bizdeki Ben: Tanınma Teorisi Üzerine İncelemeler* eserinde Hegel'in *Tüze Felsefesi*'nin biçimsel yapısından içeriğine kadar bir dizi eleştiri yaptıktan sonra tanınma ve özgürlük konularıyla ilgili Hegel'in sınırlı bir nitelendirmesi olduğunu iddia ettiği şu sözlerle devam eder:

“Bir özne dünyada, içinde bir uzamı ya da kendi kendisinin bir parçasını tanıyamadığı, ona yabancı kalan herhangi bir şeyle bir istenç kararı sayesinde ilişkileneiyorsa, o özne henüz özgür değildir. Tam anlamıyla bir özgürlüğü ancak tek bir koşul altında edinebilir: Bu ‘öteki’nde, onun kendine özgü tarzının, ya da özgüllüklerini ancak kendileriyle kendisini ‘özdeşleştirebileceği’ şeyler olarak deneyimleyebildiği şekilde kendisinde kalabiliyor olması koşuludur.” (Honneth, 2012, s. 43)

Honneth, Hegel'in *Tüze Felsefesi*'nin giriş kısmını özgürlük ve tanınma bağlamında değerlendirdikten sonra Soyut Hukuk, Ahlak ve Törellik kısımlarını da tanınma bağlamında yorumlamaktadır. Honneth, soyut hukuk ile ilgili şunları yazmıştır: “Hegel için soyut hukuk alanının temeli, ‘bir kişi ol ve diğerlerine de

kişiler olarak saygı göster' şeklindeki buyruğa ortaklaşa itaatte ortaya çıkan, öznelarası bir tanınma biçimini oluşturur." (Honneth, 2012, s. 49) Honneth soyut hukukta öznelarası bir tanınma olduğunu ve bunun da bahsedilen buyruk dolayısıyla ortaya çıktığını iddia etmektedir. Fakat bu çalışmanın önceki bölümlerinde de bahsedildiği üzere Hegel'in soyut hukukunda bir "tanınma"dan söz edilmesi mümkün değildir.²⁴ Çünkü Hegel'in mülkiyet ve sözleşmede hakları soyut bırakmasının ve bu hakların somutlaştığı kısım olarak törelliği kurmasının sebebi soyut ve somut arasında ayrım yapmasıdır. Honneth bu cümlesiyle aslında Hegel'in tüm felsefesini boşluğa düşürür. Fakat Honneth, özgürlüğün üç aşaması olarak soyut hak, ahlak ve törelliği kurmuştur ve Honneth'e göre özgürlüğün ilk aşaması soyut haktır. Bu bakımdan tanınmalar arası bir hiyerarşi kurmaktadır. Koşul ne olursa olsun yine de soyut hakta bir tanınmadan bahsedilmesi, Hegel felsefesinin doğru bir yorumu olmaktan uzaktır.

Honneth, Hegel'in ahlakla ilgili düşüncelerini yüksek oranda Kant'tan aldığını belirtmektedir. Soyut hak alanında bireysel özgürlüğe sahip birey, kendi koyduğu ahlaki ilkelerle artık ahlaki bir özne olarak tanımlanmaktadır. Honneth'e göre birey böylelikle özgürlüğün ikinci alanına geçmiş olur. (Honneth, 2012, s. 51) Bireysel özgürlükten ahlaki özgürlüğe geçen birey, son aşama olarak yani özgürlüğün son alanı olarak törelliğe geçmektedir. Hegel törellik ya da etik yaşam kısmını aile, sivil toplum ve devlet olarak üçe ayırmaktadır. Bu üç kurumsal yapı için Hegel'in öznel ve nesnel unsurlar sunması sebebiyle Honneth'in en başarılı bulduğu kısım hukuk felsefesinin son bölümünü oluşturan törellik kısmıdır:

"Hegel'in 'etik-yaşam' diye adlandırdığı alanın sunumuyla peşini bırakmadığı talep, bireysel kendini gerçekleştirmenin sosyal koşullarıyla birlikte, modern toplumun varlığı ve etkinliği yoluyla ayakta kaldığı sosyal kurumsal yapıya da işaret etmektedir. Bu anlamda, aile, vatandaşlar toplumu ve devlet olarak karşımıza çıkan üç alt alan, bireysel kendini gerçekleştirmenin uğraklarını oluşturduğu kadar toplumsal yeniden üretimin de alt sistemlerini oluşturur." (Honneth, 2012, s. 53)

²⁴ Hegelyen tanınma anlayışını mülkiyet üzerinden kuran birtakım teoriler de vardır. Douzinas şöyle açıklar: "Shroeder, Honneth'ten farklı olarak, açıkça hukuka ve hukuki kavramlara seslenir ve mülkiyetin önemli bir kategori olduğu bir hukuki tanınma yaklaşımı geliştirir." (Douzinas, 2015, s. 307) Shroeder detaylı okuması için bkz. Shroeder, Jeanne *The Vestal and the Fasces: Psychoanalytical and Philosophical Perspectives on the Feminine and Property* (Berkeley, University of California Press, 1998). Douzinas ise hem Hegel'i hem de Shroeder'i mülkiyetin yaratmış olduğu güç dengesizliklerini fark edemedikleri için eleştirir. (Douzinas, 2015, s. 312)

Dolayısıyla Honneth'in tanınma teorisini tam manasıyla kurduğu yer törellik kısmı olmuştur. Hegel felsefesinde bu şekilde net bir ayrım olmamasına rağmen Honneth, bu üç kurumsal yapıyı tanınmanın farklı biçimleri olarak ele almaktadır. Bu bağlamda Honneth, karşılıklı tanınmanın dinamik olduğunu ve teker teker ailede, sivil toplumda ve devlette bu tanınma biçimlerinin görüldüğünü iddia etmektedir. Honneth'in Hegel yorumlamasında, bireyin özgürlüğü toplumsal özgürlük içinde gerçekleşir. Bu fikir de aile, sivil toplum, devlet şeklinde ilerleyen hiyerarşik yapının değerlendirilmesine sirayet eder: "Aileden devlete doğru yükseldikçe, toplumsal özgürlük her aşamada daha fazla edimselliğe sahiptir, birey her aşamada evrensel olana daha fazla katılır, buna bağlı olarak da öznenin her aşamada daha fazla bireysellik kazanması mümkün olur." (Savaşçın, 2015, s. 175) Kısaca belirtmek gerekirse Honneth'in teorisi, Hegel'le birlikte fakat aynı zamanda Hegel'i basamak olarak kullanan bir tanınma teorisidir.

Honneth, *Bireysel Özgürlüğün Patolojileri* adlı eserinde Hegel'in *Tüze Felsefesi*'ni bölümlendirme şekline ilişkin bir yorum sunmaktadır. Honneth'e göre özgürlüğün aşamaları olan soyut hak, ahlak ve törellik sınıflandırması ilk bakışta Hegel'in niyetini ortaya koymaz. Honneth, *Tüze Felsefesi*'nin yorumlanmasının anahtarını şu şekilde açıklamaktadır:

"Bir yandan, öznelerin kendilerini hak sahibi tüzel kişiler olarak görmeyi öğrenebilecekleri bir çerçevenin sağlanması gerekir; diğer yandan ise kendilerini bireysel bir vicdanın hamili olan ahlaki özneler olarak kavramayı mümkün kılan ahlaki bir düzen olmalıdır; ve görünüşe göre Hegel'in söylemek istediği, modern *Sittlichkeit*'in kurumsal dokusunda var olan bir öznenin, ancak kişinin kendisine ilişkin bu iki ahlaki durum tek bir pratik kimlikte birleştiğinde, kendini sınırlamaksızın gerçekleştirebileceğidir." (Honneth, 2022, s. 51-52)

Hegel felsefesinde çokça rastlanılan üçlü yapıyla *Tüze Felsefesi*'nde de karşılaşılmalıdır. Honneth bu yorumuyla Hegel'in özneyi nasıl özgürleştirdiğini sarıh bir biçimde açıklamaktadır. Buna göre özneler öncelikle mülkiyet ve sözleşmeler ile haklara sahip olduklarının soyut düşüncelerine ulaşmaktadırlar. Sonrasında özneler, ahlaki bir düzen içinde kendilerinin ahlaki birer özne oldukları fikrine erişirler. En son olarak da özneler bu iki ön koşulu birleştirerek devlette bu

ahlakiliği pratiğe dökerler. Honneth'e göre ilk iki aşama kadar ilerlemek ve orada kalmak toplumsal patolojilere²⁵ yol açmaktadır:

“Kusurlu olan ve bu nedenle toplumsal patolojilere yol açabilen bu tür tutumlar söz konusu olduğunda, terapötik²⁶ çürütme aracılığıyla ortaya konan bir eleştiriden daha fazlasına ihtiyaç vardır; bu noktada yardımcı olabilecek tek şey, bahsedilen prosedürün bir sonraki aşaması olduğu belirtilen üçüncü adımdır ki, bu da özgürleştirici bir öz-refleksiyonun yapıcı teşviki anlamındaki terapötik bir eleştiri içerir.” (Honneth, 2022, s. 71)

Honneth'e göre soyut hak ve ahlak aşamasında kalmış olmak patolojik bir sıkıntı yaratmaktadır. Yani bu ilk iki aşamada kalınması hali bir belirlenimsizlik yaratır ve bu acıya sebebiyet verir. Törellik üçüncü aşamadır ve iyileştirici etkinin kaynağı da üçüncü aşamadır. Fakat Honneth soyut hak ve ahlakın kendinde sorunlu olmadıklarını da vurgulamaktadır:

“Görüldüğü üzere Hegel'in kitabının ilk iki bölümünde 'soyut hak' ve 'ahlak'a ilişkin özgürlük kavrayışlarının doğaları gereği sorunlu olmadıklarını, ancak kendi başlarına ele alındıklarında ve pratiğe yön veren bağımsız kavrayışlar olarak seçildiklerinde problematik hale gelip toplumsal acıya neden olabileceklerini göstermek istemiştir.” (Honneth, 2022, s. 72)

Honneth, hakların soyut da olsa varlığının farkında olmanın ve ahlakiliğin kendi başlarına, doğası gereği sıkıntılı olmadığını belirtir. Çünkü soyut hak ve ahlak törelliğe giden aşamalardır. Dolayısıyla soyut hak ve ahlak aşamaları olmadığı takdirde törellik de var olamayacaktır. Fakat törellik bu iki aşamanın içerildiği ve aşıldığı bir aşama olarak pratikte sergilenmektedir. Sonuç olarak pratiğe dökülmediği

²⁵ “Psikolojinin kavramlarıyla felsefe yapan her düşünür gibi, Honneth de patolojiyi bireysel ve öznel sınırlarının ötesine taşır. Bu felsefi metinde bireysel özgürlüğün patolojilerinden söz edildiğinde elbette bir hastalık teşhis edilmektedir fakat bu hastalık salt psikolojik olmanın ötesinde sosyal ve kolektiftir; patolojinin bireysel olarak nitelendirilmesi, yalnızca şu ya da bu semptomu gösteren belli bir takım bireylerin söz konusu *pathos*'lardan mustarip olduğu anlamına gelmez fakat özgürlüğe ilişkin yalnızca bireysellik sınırlı, eksik bir kavrayışın hüküm sürdüğü bir toplumsal gerçekliğin dokusunda patolojik bozulmalar olduğu anlamına gelir. Tam da bu nedenle, teşhis bireylerin değil çağın teşhisidir: Neo-liberal öznenin kendi ilgi/çıkarları sonucu içine düştüğü buhranın çağdaş tınısı vardır Honneth'in patolojisinde.” (Özcan, 2022, s. 12-13)

²⁶ Terapötik kavramı, genellikle tıp ve psikoloji gibi alanlarda kullanılsa da Honneth *Tüze Felsefesi*'ni yorumlarken de bu kavramı kullanmıştır. *Bireysel Özgürlüğün Patolojisi* eserine bakıldığında Honneth'in aslında Hegel'den bahsederken zaten genellikle psikolojinin kavramlarını kullandığı görülmektedir. Bu eserin Almanca orijinalinden Türkçe'ye tam çevirisi, eserin çevirmeni olan Hüseyin Deniz Özcan tarafından da önsözde belirtildiği gibi, 'Belirlenimsizlikten Acı Duyma'dır. (Özcan, 2022, s. 9) Honneth, Hegel'in *Tüze Felsefesi*'ndeki ilk iki bölümünde bir acı duyulduğunu, kişinin mevcudiyetinden acı duyduğunu belirtir. (Honneth, 2022, s. 70) Dolayısıyla terapötik burada acıyı dindirme ve iyileştirme anlamında törelliğe (*Sittlichkeit*) atfedilerek kullanılmaktadır.

hali belirli değildir ve acı verir. Fakat pratikte gerçekleştiğinde özgürlüğün son aşamasını oluşturmuş olmaktadır.

Tanınma kuramı, karşılıklı ilişki içerisinde düşünülmektedir. Honneth ise bu kuramı, görüldüğü üzere Hegel'in karşılıklı tanınma teorisinden alarak ileriye götürmeyi hedeflemiştir. Pinkard, şöyle açıklamaktadır: “Honneth, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki temel tezi olan özbilincin yalnızca bir diğer özbilincin varlığı ile kendini gerçekleştirebileceği tezini, empirik ve post Hegelci bir tanınma kuramı içerisine yerleştirir.” (Pinkard, 2018, s. 79) Honneth kendi tanınma teorisini kurarken Hegelci köklere uzanmaktadır. Hegel'i ve Hegel'in kavramlarını merkeze alarak kendi kuramını oluşturmaktadır. Çağdaş tartışmalarda Honneth'in tanınma temelinde oluşturduğu toplum kuramı, Hegelci köklere inerek tanınma sorununa eğilmeyi olanaklı kılmıştır.

4.2. Honneth'in Tanınma Teorisi

Honneth, Hegel'in toplum felsefesini çağdaş felsefi sorunlarla yeniden yorumlayarak kendi tanınma teorisini oluşturmuştur. Hegel'in Jena döneminden başlayarak son metinlerine kadar giden bir yorumlama yapar. Bu bağlamda Honneth'in Eleştirel Teori'nin içinde mi yer aldığı yoksa yalnızca post-Hegelci²⁷ olarak mı nitelendirilmesi gerektiğine dair bir tartışma vardır. Bazı teorisyenler, Honneth'i Eleştirel Teori'nin son temsilcilerinden olarak görürken bazıları ise yalnızca post-Hegelci hatta sol-Hegelci olarak görmektedir. Bu tartışmanın bu çalışmaya katkısı açısından Eleştirel Teori ile sol-Hegelcilerin ilişkisine değinilmesi yerinde olacaktır.

Hegel felsefesi, Almanya başta olmak üzere tüm Avrupa'da yankı uyandırmıştır. Sonrasını ise West şu şekilde açıklamaktadır: “Hegel'in felsefesi, Almanya'ya en azından 1840'lı yıllara kadar egemen oldu, fakat kısa bir süre sonra, temelde tarihin diyalektiğinin özü itibarıyla tamamlanmış olup olmadığı konusunda, bir büyük bölünme yaşandı.” (West, 1998, s. 65) Bu bölünme, Hegel felsefesini yorumlayanları sağ-Hegelciler ve sol-Hegelciler olarak ikiye ayrılması şeklinde

²⁷ David West, post-Hegelcileri şu şekilde tanımlamıştır: “Kıta Avrupası felsefesine daha sonra katkı yapanlar, Hegel'in düşüncesini geliştirmeleri ya da eleştirmeleri, fakat onu çok seyrek olarak göz ardı etmeleri anlamında, her zaman ‘post-Hegelciler’dir. Onların düşünceleri, Hegelci sisteme çok kararlı bir biçim de karşı çıktıkları veya onu kabul etmedikleri zaman dahi, bu sistemin izlerini taşır.” (West, 1998, s. 12-13)

gerçekleşmiştir. Sağ-Hegelciler, daha tutucu bir felsefi bakışa sahiplerdir ve yaşlı Hegelciler olarak da adlandırılırlar. Sol-Hegelciler ise genç Hegelciler olarak anılırlar. Arıtürk, sağ ve sol Hegelcileri şu şekilde açıklamıştır:

“Sağ Hegelcilerin teorileri sonrasında kısıtlı bir etkiye sahip olmuş ve özellikle Kıta ve İngiliz idealizmi ve muhafazakarlığını etkilemiştir. Oysaki Sol Hegelciler daha geniş çaplı bir etkiye sahip olmuşlar ve Kıta felsefesinin ötesine geçerek dünyadaki farklı felsefe akımları üzerinde, özellikle de Eleştirel Teori üzerinde etkili olmuşlardır.” (Arıtürk, 2022, s. 116)

Bahsedildiği üzere sol-Hegelcilerin, Eleştirel Teori’ye katkıları ve etkileri olmuştur. Honneth de bu bağlamda sol-Hegelci bir konumda yer alırken aynı zamanda Eleştirel Teori’nin yani Frankfurt Okulu’nun da son temsilcisi olarak görülmektedir: “Üçüncü kuşak Eleştirel Teorisyenlerin en önde gelenlerinden kabul edilen ... Axel Honneth’in tanınma kavramı ışığında Eleştirel Teoriyi yeniden temellendirme çabası da bu çerçevede ele alınmalıdır.” (Çıdam, 2021, s. 223) Dolayısıyla Honneth, Frankfurt Okulu’nun ve Eleştirel Teori’nin içerisinde yer almaktadır. Bunun da sebebi aslında Frankfurt Okulu’nun temellerine dayanarak açıklanabilir:

“Frankfurt Okulu, başlangıçta Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsüyle irtibatlandırılan ve Marks’ın teorisinin değerli özünü katı, içi giderek boşalan ideolojik bir öğretilerden kurtarmaya çalışan bir grup teorisyenden meydana geliyordu. Bu teorisyenler, düşüncenin tarihsel olarak konumlanmış doğasına ilişkin Marksçı ve Hegelci kavrayışın ruhuna uygun olarak, Marksizmin çağdaş tecrübe ve koşulların ışığı altında canlandırılmasını önerdiler.” (West, 1998, s. 82-83)

Frankfurt Okulu, toplumsal sorunları ve mücadeleleri ele alan bir ekoldür. Frankfurt Okulu’nun ilk kuşağı Kant, Hegel, Marx gibi filozoflardan oluşmaktadır. Sonraki kuşaklar ise bu filozofların etik ve toplum felsefelerini yorumlamışlar ve kendi felsefelerini buradan kurmuşlardır. Honneth de diğer çoğu Eleştirel Teorisyen gibi kendi felsefesini ilk kuşak filozoflardan biri olan Hegel’den ve onun felsefesinin yorumundan inşa etmiştir. Ayrıca Honneth, Eleştirel Teori’yi sol-Hegelciliğin içinde görmektedir: “Oysa Eleştirel Teoriyi esasen sol-Hegelci bir proje olarak gören Honneth için eleştiri, içinde geleneksel, eş deyişle tikel kültürel değerlerin olumsuzlanmasını mümkün kılan bir rasyonel özü barındırmalıdır.” (Çıdam, 2021, s. 231) Dolayısıyla Honneth, hem sol-Hegelci hem de Frankfurt Okulu’nun temsilcilerinden olarak görülebilir.

Honneth, Habermas'ın öğrencisidir ve Honneth'in aksine Habermas'ın yalnızca erken dönem eserlerinde Hegelci izler görülmektedir. Habermas eserlerinde daha çok Kantçı bir perspektif üzerinden yorumlamalar yapmaktadır. Volkan Çıdam, Honneth ile ilgili şöyle bir yorum yapmıştır: “Her ne kadar açıkça ifade etmese de Honneth'in bu makalesindeki bir diğer hedefinin de, Habermas'la beraber daha Kantçı/normatif bir çizgiye evrilen Eleştirel Teoriyi tekrar sol-Hegelci bir çerçevede tanımlamak olduğu söylenebilir.” (Çıdam, 2021, s. 232) Eleştirel Teori'nin bakışı, en önemli temsilcilerinden biri olan Habermas ile birlikte Kantçı bir perspektife dönmüştür. Honneth'in felsefesinin oluşumunda başta Habermas olmak üzere çoğu Eleştirel Teorisyen etkili olmuştur. “Honneth'in Eleştirel Teori'yi güncelleme çabasına bir dayanak olarak Hegel'e dönüşü ve dolayısıyla Jürgen Habermas'ın iletişimsel eylem paradigmasının Kantçı eğilimlerinden uzaklaşması yirmi yıllık bir süreci kapsar.” (Arıtürk, 2022, s. 148) Honneth'in konumunu ve felsefesini daha anlaşılır kılmak için Habermas ile karşıtlığına bakmak oldukça değerlidir. Çıdam iki filozofu şu şekilde karşılaştırmıştır:

“Ancak yine de Habermas'ın ağırlıklı olarak Kant'ın etik perspektifini temel aldığını ve bu nedenle toplum ve politika teorisini adalet kavramı ekseninde geliştirdiğini öne sürmek yanlış olmayacaktır. Honneth ise toplumsal kurum ve pratiklerin temelinde yer alan normların rasyonelitesini araştırırken öznelerarasılığı çıkış noktası yaparak, söylem-etiminin ancak dolaylı olarak konu edebileceği toplumsal hak ve özgürlük taleplerini Eleştirel Teorinin odağına taşıyor.” (Çıdam, 2021, s. 232)

Honneth'in çıkış noktası, Hegelci köklerinden çıkarıp yeniden gündeme getirdiği “tanınma”dır. Honneth, daha önce de belirtildiği üzere Hegel'in kavramlarını devşirmiş ve kendi toplum felsefesini inşa etmiştir. Özellikle Hegel'in üçlü ayrımlarından yararlandığı görülmektedir. Young, Honneth'in Hegel'den aldığı kavramlardan şu şekilde bahsetmiştir:

“Yeterli bir adalet ya da ahlaki doğruluk teorisi, tanınmanın, farklı yanlış tanınma olasılıklarını ve modern toplumlara özgü tanınma kavramını açıklayan üç indirgenemez biçimini dile getirmek durumundadır. Honneth, bu üç ilkeyi geliştirmek için Hegel'in aile, sivil toplum ve devlet alanlarında yaptığı ayrımı kullanır: sevgi, haklar ve saygı.” (Young, 2018, s. 49)

Honneth kendi felsefesinde de Hegel'in yaptığı ayrıma benzer şekilde üç ilke kullanmıştır. Douzinas bu üçlü ayrımı şu şekilde açıklamıştır: “Honneth, olağan

teslis²⁸ diyalektiğini izleyerek, hukuki tanınmayı karşılıklı onaylamanın üç temel biçiminden biri, sevgi ve dayanışma arasındaki ara aşama olarak sunar. Bu üç biçimin hepsi ötekiyi tanımının ve benliği yaratmanın etik yollarıdır; farklı kimlik tiplerini inşa etmeye yardımcı olurlar.” (Douzinas, 2015, s. 301-302) Honneth’in böyle bir üçlü ayırım yapmasının sebebi Hegel’in törellikte kurduğu her üç aşamada da bir tanınma olduğunu düşünmesinden kaynaklanır. Fakat Douzinas, Hegel’i Honneth’in yorumladığı gibi yorumlamaz. Kanat, Douzinas ile Honneth karşılaştırmasını şu şekilde yapmıştır: “Kimi yorumcular sevgiye dayalı bir törel yapı olarak ailenin Hegel’e göre tam anlamıyla bir ‘tanınma’ ortamı oluşturamayacağını düşünmekte; kimileri de aileyi, pekin bir ölçüde ‘karşılıklı tanınmanın ilk aşaması’ gibi görmektedir.” (Kanat, 2017, s. 281) Ailenin Hegel’de tam bir tanınma oluşturamayacağını, tanınmanın ancak törelliğin son aşaması olan devlette gerçekleşeceğini iddia eden Douzinas’tır. Aileyi karşılıklı tanınmanın ilk aşaması olarak yorumlayan ise Honneth’tir. Çünkü Honneth, daha önce de bahsedildiği üzere Hegel’deki törellik aşamalarının her birinin, tanınmanın aşamaları olduğunu ileri sürer. Honneth, toplumsal tanınmanın üç farklı alanına işaret etmektedir. Çıdam ise bu alanları şu şekilde özetler:

“Honneth’e göre toplumsal tanınma ilişkileri modern yaşamın yeniden-üretilmesi açısından vazgeçilemeyecek üç farklı alanında etkindir: i) Yakın (güçlü duygusal) ilişkilerin alanı, ii) hukukun güvence altına aldığı kişisel hakların alanı ve iii) toplumsal iş bölümü ve dayanışmanın gerçekleştiği toplumsal alan.” (Çıdam, 2021, s. 240)

Honneth, Hegel’in üçlü ayırmaştırmasından yorumladığı üç farklı alandan bahsetmiştir. Honneth’in kurduğu bu üçlü tanınma biçimi sevgi, hak ve dayanışma olarak formüle edilmiştir. İlk alan sevginin, ikinci alan kişisel hakların ve son alan da dayanışmanın alanıdır. Zeynep Savaşçın şöyle ifade etmektedir: “Böylece Hegel’de etik yaşamı oluşturan üç alanı, tanınmanın üç ayrı alanı olarak, öznenin kendisi ile kurduğu pozitif ilişkinin üç farklı modeline cevap verebilecek şekilde yeniden tasarlar.” (Savaşçın, 2015) Honneth, Hegel’den alarak yorumladığı sevgi, hak ve dayanışma alanlarına denk düşen üç tanınma biçiminden bahseder. Bu tanınma biçimleri ise sırasıyla öz-güven, öz-saygı ve öz-değer olarak açıklanabilir. Çıdam, bunu şu şekilde açıklamıştır:

²⁸ Teslis, “kutsal üçleme” anlamına gelen bir ifadedir.

“Bu alanlara uygun olarak tanınma biçimleri farklılıklar göstermektedir. Birey, i) yakın ilişkiler alanında (anne-çocuk, arkadaş ve eş) karşılıklı sevgi ilişkisi üzerinden ‘özgüven’, ii) hukuk alanında karşılıklı eşitlik ilkesinin hayata geçirilmesi aracılığıyla ‘öz-saygınlık’ ve iii) toplumsal iş bölümü ve dayanışmanın şekillendirdiği toplumsal tabaka ve statü ilişkilerinin bir getirisi olarak da bir ‘öz-değerlendirme’ yetisi kazanır.” (Çıdam, 2021, s. 240-241)

Honneth, sosyal tanınma ilişkilerinin yapısını açıklayan bir tablo yapmıştır. *Tanınma Uğruna Mücadele: Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* adlı eserinde yaptığı bu tabloda tanınma tarzı, kişilik boyutu, tanınma biçimleri, gelişim potansiyeli, pratik öz-ilişki, sayılmama biçimleri ve tehdit altındaki kişilik unsurlarını sınıflandırmıştır. Honneth, ihtiyaç ve duygu doğasını birincil ilişkilerin (sevgi, arkadaşlık) alanı olan duygusal ilgi olarak açıklamış ve tanınma biçimine karşılık gelen pratik öz-ilişkisini ise öz-güven olarak tanımlamıştır. Bu tanınma tarzının olumsuz olan sayılmama biçimi ise fiziksel bütünlüğe dair tehdit oluşturan taciz ve tecavüzdür. İhtiyaç ve ahlaki sorumluluğu ise hukuki ilişkilerin (haklar) alanı olan bilişsel saygı olarak açıklamış ve tanınma biçimine karşılık gelen pratik öz-ilişkisini öz-saygı olarak tanımlamıştır. Bu biçimin gelişim potansiyeli, genelleme ve materyalleştirmedir. Bu tanınma tarzının olumsuz olan sayılmama biçimi de sosyal bütünlüğe dair tehdit oluşturan hak reddetme ve dışlamadır. Yetiler ve özellikleri değer topluluğu (dayanışma) alanı olan sosyal değer verme olarak açıklamış ve tanınma biçimine karşılık gelen pratik öz-ilişkisini ise öz-değer olarak tanımlamıştır. Bu biçimin gelişim potansiyeli ise bireyselleştirme ve eşitlemedir. Bu tanınma tarzının olumsuz olan sayılmama biçimi ise onur ya da itibara dair tehdit oluşturan aşağılama ve dışlamadır. (Honneth, 2016, s. 214) Honneth’in yaptığı bu tablo, *Tanınma Uğruna Mücadele: Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* adlı eserinde kurduğu tanınma kuramının özeti niteliğindedir. Bu açıdan tanınmanın üç türü olarak “öz-güven, öz-saygı, öz-değer” ve bunların sayılmama biçimlerinin açıklanması yerinde görünmektedir.

4.2.1. Sevgi Aracılığıyla Kurulan Öz-güven

Honneth’in tanınma teorisi açısından en önemli kavramın “sevgi” olduğu söylenebilir. Çünkü sevgi, diğer aşamalar olan saygı ve değerden önce gelmektedir. Honneth, bu sevgi ilişkilerini tek boyutlu bir şekilde ele almaz: “Sevgi ilişkilerinden burada, erotik ikili ilişkiler, arkadaşlıklar, ebeveyn-çocuk ilişkileri kalıbına uyacak

şekilde, az sayıda insan arasındaki güçlü duygu bağlarından oluştuğu ölçüde tüm birincil ilişkiler anlaşılmalıdır.” (Honneth, 2016, s. 159) Honneth’in bu yorumu, Hegel’in hem Jena dönemindeki tanınma anlayışı ile hem de törelliğin ilk aşaması olan ailedeki tanınma ile benzerlik göstermektedir. Fakat yine de sevgi ilişkisini Hegel’den oldukça farklı bir şekilde ele almaktadır. Çünkü Honneth, Hegel’in tanınma teorisini, George Herbert Mead’ın sosyal psikolojisi ve Donald Winnicott’un nesne ilişkileri teorisi ile birlikte düşünerek kendi tanınma teorisini oluşturmuştur. Honneth’e göre sevgi bağı önce doğrudan bakımını üstlenen ebeveynler ve çocuk arasında gelişir. Sonrasında ise yine bakım temelli kurduğu ilişkiyle diğer aile üyeleri ve arkadaşlarla sevgi bağını kurar: “Eş deyişle Honneth’e göre sevgi bağlamında tanınma hem bir bağımsızlaşmayı hem de bağlanmayı beraberinde getirmektedir. Çünkü sevgi ilişkilerinde tanınma, ötekinin serbestleşmesiyle eş zamanlı olarak duygusal bağlanmanın düalist yapısını gerektirir.” (Arıtürk, 2022, s. 76) Honneth’in tanınma teorisi açısından sevgi ilişkisi hem bağımlılıkla ilişkilidir hem de bağımsızlaşmanın yoludur denebilir.

4.2.2. Haklar Aracılığıyla Kurulan Öz-saygı

Honneth’te sevgiden saygıya geçiş haklar yoluyla olmaktadır. Tanınmanın ikinci basamağı olan haklar, hukuki ilişkiler öz-saygıyı oluşturur. Öz-saygı olarak tanınmanın haklar biçimi, sevgi biçimiyle olan ilişkisinden ortaya çıkmaktadır: “Her iki etkileşim alanı, öncelikle bir ve aynı toplumlaşma kalıbının iki tipi olarak kavranmalıdır, çünkü hiçbirinin mantığı karşılıklı tanınmanın aynı mekanizmasına başvurmadan uygun biçimde açıklanamaz.” (Honneth, 2016, s. 179) Dolayısıyla birincil (sevgi) ve hukuki ilişkiler (haklar) olarak tanınma biçimleri, Honneth’e göre toplumlaşmanın iki türüdür.

Honneth’e göre haklar bakımından tanınmak, bir kişinin diğerleri tarafından hak sahibi olduğunu kabul etmesi ve buna saygı duyması yoluyla açıklanabilir. Dolunay Çörek, haklar bakımından tanınma mücadelesini şu şekilde özetlemiştir: “Toplumda sayılmayan birçok grup, hem kendileri ile öz ilişkilerinde özsaygılarını kazanmak hem de yeterli ahlâki sorumluluğun kendilerine atfedilebilmesi için tanınma uğruna tarihsel mücadeleler vermiştir. Bu mücadeleler sonucunda hak kazanımı sağlayarak hukuki tanınma elde etmişlerdir.” (Çörek, 2020, s. 54) Dolayısıyla bir kişinin hukuki tanınması, bulunduğu topluluktaki diğer tüm kişiler

tarafından haklar bağlamında olan bir tanınmadır. Honneth, bu ilişki olanağını öz-saygı olarak adlandırmaktadır.

4.2.3. Dayanışma Aracılığıyla Kurulan Öz-değer

Honneth'in tanınma serüveni; tek tek kişilerin birbirini sevgi bağlamında tanınmasıyla başlar, kişilerin gruplar tarafından haklar bağlamında tanınmasıyla devam eder ve son olarak geniş kitleleri kapsayan dayanışmaya ulaşır. Honneth, haklar aracılığıyla kurulan öz-saygı ve dayanışma aracılığıyla kurulan öz-değeri şu şekilde ayırmaktadır:

“Modern şekliyle sosyal değer verme, görmüş olduğumuz gibi, hukuki tanınmadan farklı olarak insanların kendi kişisel farkları üzerinden karakterize edildiği özelliklere yönelir: Modern hukuk insan öznelerinin evrensel özelliklerini ayırım kazanmış biçimde dile getiren bir tanınma ortamını oluştururken, sonuç olarak sosyal değer vermeye özgü tanınma biçimi de, insan özneleri arasındaki özellik farklarının evrensel, yani özneler-arası olarak bağlayıcı biçimde dile getirilebilmesinin zorunlu olduğu sosyal bir ortamını talep eder.” (Honneth, 2016, s. 202)

Honneth'e göre bilişsel saygı ile sosyal değer verme arasında bir ayırım yapılması gerekmektedir: “Bir kişi diğerleriyle eşit olduğu için saygı görürken, diğerlerinden ayrılan nitelikleri için ayrıca bir tanınmayı hak ediyorsa bu durum, ona değerli olduğunu hissettirir.” (Çörek, 2020, s. 57) Dolayısıyla Honneth, tanınmanın son biçimi olan dayanışmayı karşılıklılık ilişkisi içerisinde değer verme ve somut özneler arası eşit ilişki olarak ifade etmektedir.

SONUÇ

Bu çalışmadaki amaç tanınma teorisini, tarihsel izlerinden çağdaş tartışmalar içerisindeki konumuna kadar takip etmektir. Tanınma kavramı, Hegelyen bir kavramdır. Fakat bu çalışmada tartışma Antik Yunan'dan başlamaktadır. Bunun temel sebebi, bu tezin ana amacının Hegel'in tanınma teorisini incelemek olmayışıdır. Tanınma kavramını modern anlamda ele alan ve güncel tanınma tartışmaları için temel bir uğrak noktası oluşturan Hegel'in tanınma teorisi bu çalışmanın içerisinde doğal olarak yerini almaktadır. Yine de vurgulanmak istenen bu çalışmanın bir Hegel felsefesi çalışması olmadığıdır. Çalışmanın öncelikle ne olmadığından bahsetmenin ne olduğunu daha açık kılacağı düşünülmektedir. Bir ayrım yapmak adına Hegel öncesi filozofları ya da tartışmaları incelerken “tanınma” yerine “kabul görme” kavramı kullanılmıştır.

Çalışmanın tarihsel ucu Antik Yunan dünyasındaki Dionysosçuluk kültüne dayanmaktadır. Bu sayede mitlerde dahi bir kabul görülmeyen ve daha da önemlisi kabul görülmeyenleri kabul gören bir grup olduğunu görmek oldukça önemlidir. Sonrasında Hegel'in de sıkça söz ettiği Sofokles'in *Antigone* eserindeki kabul görme teorisi incelenmiştir. Burada tartışılan ise bir cesedin kabul görmemesi üzerindeki iki farklı bakış ve buna sebep olan yasalar, dolayısıyla da yasalara bağlı olan da kişiler arasındaki kabul görmedir. Sağ-Hegelerilerden biri olarak bilinen Fukuyama'nın Platon felsefesinde *thymos* üzerinden kabul görme okuması ele alınmıştır. Platon'un Devlet diyalogunda karşılaşılan bir diğer kabul görme yorumlaması ise Gyges'in yüzüğü miti üzerinden olmuştur. Fakat burada şöyle bir ayrım yapmakta fayda vardır: Bu yorumlama Platon'un felsefesi üzerinden değil, *Devlet* diyalogunda geçen Glaukon'un perspektifini açıklayan bir mit üzerinden yapılmıştır. Dolayısıyla bu yorumlama Platon felsefesine değil yalnızca Gyges'in yüzüğü mitine özel bir yorumlamadır. Honneth, Hegel'in tanınma teorisini oluştururken Hobbes'un mücadele kavramından yararlandığını iddia eder. Benzer şekilde çalışmanın ilk bölümünde, kabul görme mücadelesinin tarihsel izleklerinden biri olarak Hobbes'un toplumsal onur arzusu incelenmiştir. Hegelyen tanınmaya en yakın olabilecek olan Rousseau'nun *amour propre* kavramı, bu bölümün son kısmını oluşturmaktadır. Glaukon'un perspektifi ile Hobbes felsefesi, dolayısıyla Hobbes ve onun dolayımıyla Hegel ve Hegel ile de Rousseau arasında bir benzerlik kurulmuş ve tüm kabul görme uğrakları arasındaki ortaklıklara değinilmiştir.

Hegel'in tanınma teorisi ise iki ana başlıkta incelenmiştir. Bunlar; Hegel'de özbilincin kurulumu olarak tanınma ve Hegel'in hukuk felsefesinde tanınmadır. Öncelikle Hegel'in ilk dönem eserlerindeki tanınma yorumuna değinilmiş ve Tinin Görüngübilimi'ndeki öznenin kurulumu işlenmiştir. Hegel'in Jena dönemindeki tanınma teorisi tezin ana konusu olmamasına rağmen yine de Hegel'deki tanınma fikrinin köklerini oluşturmaktadır. Hegel'in düşünceleri birbiri üzerine eklemlenerek değişiklik gösterdiği için kronolojik bir sıra takip edilmiştir. Hegel'in bilinç ile özbilinç ayrımını daha anlaşılır kılmak için Hegel'in Descartes ve Kant'ın özne anlayışlarına yönelik eleştirilerine de yer verilmiştir. Hegel'de bilinç ile özbilinç ayrımı aslında tanınmayı kuran temel yapı taşlarından biridir. Çünkü kişi diğer bir kişiyle özneleşebilir ve dolayısıyla kişinin bilinç durumundan özbilince geçmesi gerekmektedir. Hegel felsefesinin en bilindik kısmı olan köle-efendi diyalektiği de tanınma teorisini anlamak için hayati önem arz etmektedir. Çünkü Hegel de öncelikle tanınmanın ne olmadığını bu diyalektik üzerinden açıklamıştır. Son olarak ise kölenin ideolojilerine de tanınma bağlamında yer verilmiştir.

Hegel'in hukuk felsefesinde tanınmaya bakmak için soyut-somut ayrımının iyi anlaşılması gerekmektedir. Bunun için ise öncelikle Hegel'in toplum sözleşmecilerini, devletin varlığını soyut bir sözleşmeye bağlamalarından dolayı eleştirmesi incelenmektedir. Sonrasında Hegel'in *Tüze Felsefesi* temel alınarak tanınma teorisi açıklanmıştır. Hegel'in bu eseri Soyut Hak, Ahlak ve Törellik olmak üzere üç ana bölümden oluşmaktadır. Bu çalışmada ise yalnızca Soyut Hak ve Törellik bölümleri detaylı olarak incelenmektedir. Bunun sebebi tezin bağlamında kalmak ve soyut-somut ayrımını vurgulamaktır. Öncelikle hakların soyut fikrine sahip olan özne ile mülkiyet, sözleşme ve haksızlık aşamalarında karşılaşılır. Sonrasında törellikte ise özne, somut kavramlara ulaşmaktadır. Bu çalışmanın önemli iddialarından bir diğeri Soyut Hak bölümünde bir tanınmadan söz edilemeyeceğidir. Çalışmada da bahsedildiği üzere bazı yorumcular mülkiyette bir tanınma bulmuşlar hatta Hegelyen tanınmayı mülkiyet üzerinden kurmuşlardır. Çalışmada bu tarz karşıt görüşlere oldukça yer verilmiştir. Törellik aşamaları olan aile, sivil toplum ve devleti bazı yorumcular tanınmanın aşamaları olarak görmüşlerdir, bazıları ise yalnızca devlette bir tanınmadan söz edilebileceğini iddia etmiştir. Aile, sivil toplum ve devlet sırasıyla açıklandıktan sonra törellik aşamalarını tanınmanın aşamaları olarak yorumlayan Honneth'in tanınma teorisine geçiş yapılmıştır.

Tanınmanın çağdaş okuması için Honneth'in bu çalışma özelinde tercih edilmesinin amacı Hegel'in tanınma teorisini üçlü bir ayırım ile ele almış olmasıdır. Bunun önemi aslında tanınmanın yalnızca devlette anlaşılmışının doğurabileceği sıkıntılardan ileri gelir. Hem ailede hem toplumda hem de devlette tanınmanın aşamalarını tahsis etmek bu bakımdan oldukça önemlidir. Çalışmamızın bu son bölümünde öncelikle Honneth'in Hegelyen tanınma teorisine dair yaptığı eleştiriler bütünlüklü bir şekilde açıklanmaktadır. Sonrasında ise Honneth'in tanınma teorisi üzerinde durulmuştur. Bu kısımda önce Honneth'in ait olduğu grubun tartışması yürütülmüştür. Bunun sebebi Eleştirel Teori ekolü ve sol-Hegelciler arasında yapılan ayırımdır. Bu tartışmaya değinilmesi ise Honneth'in tanınma felsefesini kurmak açısından önemlidir. Sonra yine bu bağlamda Honneth'in hocası olan Habermas ile toplum felsefelerini oluştururken gittikleri kökler bakımından bir karşılaştırma yapılmıştır. Son olarak modern toplumun üç farklı alanı ve bu alanlara denk düşen üç farklı tanınma biçimi Honneth'in tablosu detaylandırılarak açıklanmıştır.

Bu çalışmada tanınma teorisi tartışılmasının asıl önemi ise içinde bulunduğumuz çağın en büyük problemlerinden birinin tanınmamak olmasıdır. Honneth'in de vurguladığı gibi bireysel özgürlüğün patolojileri aslında toplumsaldır. Yani toplumlardaki bireylerin özgürlüğünü mutlaklığa erdirememelerinin sebebi tanınmamaktan kaynaklanır. Tanınma kavramı edilgen bir kavram olarak görünmekle beraber tanınma eyleminin gerçekleşebilmesi için en az iki bireye ihtiyaç vardır. Dolayısıyla toplumun ya da devletin kurucu unsuru olarak bireyi görmek, çağımızın yaşadığı patolojik sıkıntıları meydana getirir. Toplumun ya da devletin bireylerin karşılıklı ilişkisi ile meydana geldiğini vurgulamak ise belki de bu hastalıktan kurtulmanın bir yolu olacaktır.

KAYNAKÇA

- Abramson, J. (2012). *Minerva'nın Baykuşu: Batı Siyasi Düşünce Tarihi*. (İ. Yıldız, Çev.) Ankara: Dipnot Yayınları.
- Akan, A. (2016). Rousseau'nun "Eleştirel" Ahlak Düşüncesi. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 141-160.
- Altinkaya, D. D. (2021). Muğlaklık, Uyuşmazlık ve Özneleşme: Antigone. *Beytülhikme*, 1657-1677.
- Altıntaş, S. (2015). Siyaset Teorisinde Hegelyen Tanınma Kavramı (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Siyaset Bilimi Bilim Dalı.
- Arıtürk, M. H. (2022). Eleştirel Teori'de Normatif ve Metodolojik Arayışlar: Axel Honneth ve Tanınma Tartışmaları (Yayınlanmamış Doktora Tezi). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı.
- Arslan Topakkaya; E. Erman Rutli. (2021). *Kant'tan Hegel'e Alman İdealizmi*. Ankara: Fol Yayınları.
- Arslan, A. (2014). *İlkçağ Felsefe Tarihi 2 Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2016). *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Avineri, S. (2003). *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baştürk, E. (2021). *Sokrates'ten Rousseau'ya Politika Felsefesi Tarihi*. Ankara: Fol Yayınları.
- Beiser, F. (2019). *Hegel*. (S. Bayazıt, Çev.) İstanbul: Alfa Yayınları.
- Berman, M. (2016). *Özgünlüğün Politikası: Radikal Bireycilik ve Modern Toplumun Ortaya Çıkışı*. (N. Yıldız, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Bernstein, J. M. (1984). From self-consciousness to community: act and recognition in the master-slave relationship. In Z. A. Pelczynski, *The State And Civil Society - Studies in Hegel's Political Philosophy* (pp. 14-39). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bonnard, A. (2004(a)). *Antik Yunan Uygarlığı-II: Antigone'den Sokrates'e*. (K. Kurtgözü, Çev.) İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Bonnard, A. (2004(b)). *Antik Yunan Uygarlığı-III: Euripides'ten İskenderiye'ye*. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Bozkurt, N. (2005). *Hegel*. İstanbul: Say Yayınları.

- Bumin, T. (2019). *Hegel - Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Butler, J. (2007). *Antigone'nin İddiası: Yaşam ile Ölümün Akrabalığı*. (A. Ergenç, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Cassirer, E. (2017). *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*. (D. Özlem, Çev.) İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.
- Copleston, F. (1996). *Felsefe Tarihi, çev. Aziz Yardımlı*. İstanbul: İdea Yayınları.
- Çıdam, V. (2021). Eleştirel Teorinin (Sol-) Hegelci Revizyonu: Axel Honneth ve Tanınma Kavramı. K. Gülenç, & Ö. E. Gürel (Dü) içinde, *Alacakaranlık'ta Hegel'i Düşünmek: Eleştiri, Özgürlük, Toplumsal Ontoloji* (s. 222-246). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Çörek, D. (2020). Axel Honneth'in Toplum Felsefesinde Tanınma ve Özgürlük (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku Anabilim Dalı.
- Çuhadar, C. (2018). Hegel'in "Hukuk Felsefesinin Prensipleri" Adlı Eseri Bağlamında Ahlakın Oluşumu. *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 719-748.
- Dent, N. (2002). *Rousseau Sözlüğü*. (A. Ç. Bülent Gözkan, Çev.) İstanbul: Sarmal Yayınları.
- Descartes, R. (1984). *Metot Üzerine Konuşma*. (K. S. Sel, Çev.) İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Direk, Z. (2021). *Cinsel Farkın İnşası*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Douzinas, C. (2014). Kimlik, Tanınma, Haklar: Hegel Bize İnsan Haklarıyla İlgili Ne Öğretebilir? çev. Fırat Mollaer, Nuran Erkul. F. M. (ed.) içinde, *Kimlik Politikaları Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık* (s. 206-241). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Douzinas, C. (2015). *İnsan Haklarının Sonu: Yeni Binyılda Eleştirel Hukuk Kuramı*. (K. Akbaş, & U. D. Tuna, Çev.) Ankara: Dipnot Yayınları.
- Douzinas, C. (2016). *Yasanın Arzusu: Estetik, Etik, Psikanaliz*. (E. Duman, & İ. Ş. Ateş, Çev.) Ankara: Dipnot Yayınları.
- Douzinas, C. (2017). *İnsan Hakları ve İmparatorluk: Kozmopolitanizmin Siyasal Felsefesi*. (K. Akbaş, & R. Sağlam, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Durğun, S. (2012). Jean-Jacques Rousseau'da Amour Propre Kavramı. *Özne*, 103-112.
- Durkheim, E. (2019). *Rousseau ve Toplum Sözleşmesi*. (Ö. B. Kara, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayınları.

- Dürüşken, Ç. (2000). *Antikçağ'da Yaşamın ve Ölümün Bilinmezine Yolculuk Roma'nın Gizem Dinleri*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Elif Ergün; Tufan Çötök. (2022). Polis İnşasında Mitos Örneği: Gyges'in Yüzüğü. *Beytülhikme*, 129-147.
- Ergüneş, A. (2018). Hegel'in Erken Dönem Eserlerinde 'Tanınma Uğruna Mücadele'. *Felsefelogos*, 7-18.
- Euripides. (2016). *Bakkhalar*. (S. Eyüboğlu, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ferry, L. (2022). *Gençler İçin Yunan Mitolojisi*. (M. Erşen, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Fukuyama, F. (1999). *Tarihin Sonu ve Son İnsan*. (Z. Dicleli, Çev.) İstanbul: Gün Yayıncılık.
- Gökberk, M. (2016). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Harris, H. S. (2021). Öz-Bilinç. G. Ateşoğlu (Dü.) içinde, *Alman İdealizmi II: Hegel* (E. Ebetürk, Çev., s. 182-194). Ankara: Dopu Batı Yayınları.
- Hegel, G. W. (1979). *System of Ethical Life (1802/3) and First Philosophy of Spirit (part III of the Sysyem of speculative philosophy 1803/4)*. (H. S. Harris, & T. M. Knox, Eds.) Albany: State University of New York Press.
- Hegel, G. W. (1983). *Hegel and the Human Spirit: A Translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6) with commentary*. (L. Rauch, Trans.) Detroit: Wayne State University Press.
- Hegel, G. W. (1991). *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*. (C. Karakaya, Çev.) İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Hegel, G. W. (2003). *Tarihte Akıl*. (Ö. Sözer, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Hegel, G. W. (2013). *Anahatlarda Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim*. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi.
- Hegel, G. W. (2014). *Anahatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi-I Mantık Bilimi*. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınları.
- Hegel, G. W. (2015). *Tinin Görüngübilimi*. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi.
- Hobbes, T. (2007). *Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*. (D. Zarakolu, Çev.) İstanbul: Belge Yayınları.
- Hobbes, T. (2018). *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*. (S. Lim, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Homer. (2008). *İlyada*. (A. Erhat, & A. Kadir, Çev.) İstanbul: Can Yayınları.

- Homer. (2022). *Odysseia*. (A. Erhat, & A. Kadir, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Honneth, A. (1995). *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. (J. Anderson, Trans.) Cambridge: Polity Press.
- Honneth, A. (2012). *Bizdeki Ben: Tanınma Teorisi Üzerine İncelemeler*. (Ö. Aktok, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.
- Honneth, A. (2014). Tanınma Mı Yeniden Dağıtım Mı? Toplumun Ahlaki Düzenine Değişen Yaklaşımlar. F. Mollaer (Dü.) içinde, *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık* (s. 242-258). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Honneth, A. (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele: Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine*. (Ö. Aktok, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.
- Honneth, A. (2022). *Bireysel Özgürlüğün Patolojileri*. (H. D. Özcan, Çev.) İzmir: Livera Yayınevi.
- Hyppolite, J. (2000). *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Evanston: Northwestern University Press.
- Jean-Pierre Vernant; Pierre Vidal-Naquet. (2012). *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*. (S. Tamgüç, & R. F. Çam, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Kanat, C. A. (2017). *Hegel'in Devlet ve Toplum Felsefesi*. İstanbul: Doruk Yayınları.
- Kant, I. (2017). *Arı Usun Eleştirisi*. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınları.
- Karaböcek, C. (2004). Hegel'de Devlet ve Akıl İlişkisi (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı.
- Kervegan, J. F. (2011). *Hegel ve Hegelcilik*. (İ. Yerguz, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Kızılkaya, A. (2009). Sivil Toplum-Devlet İlişkileri Bağlamında Kant ile Hegel'in Hukuk Felsefelerinin Karşılaştırılması. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı.
- Kojeve, A. (2020). *Hegel Felsefesine Giriş*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kolodny, N. (2010). The Explanation of Amour-Propre. *The Philosophical Review*, 165-200.
- Locke, J. (2012). *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*. (M. Yürüşen, Çev.) Ankara: Liberte Yayınları.
- Locke, J. (2012). *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*. (F. Bakırcı, Çev.) Ankara: Ebabil Yayınları.

- Marcel Detienne; Jean-Pierre Vernant. (2020). *Yunan Diyarında Kurban Mutfağı*. (Ö. Orhan, Çev.) İstanbul: Dergah Yayınları.
- N. J. H. Dent; Timothy O'Hagan. (1999). Rousseau on Amour-Propre. *Oxford Journals*(Proceedings of the Aristotelian Society, New Series, Vol. 99), 91-107.
- Orman, E. (2018). *Hegel'in Mutlak İdealizmi*. İstanbul: Belge Yayınları.
- Özbek, H. S. (2020). *Devlet Dini*. Ankara: Fol Yayınları.
- Özcan, H. D. (2022). Çevirmenin Önsözü. A. Honneth içinde, *Bireysel Özgürlüğün Patolojileri* (s. 9-13). İzmir: Livera Yayınevi.
- Özçınar, Ş. (2007). Kendinin Bilinci ve Öteki Diyalektiği: Hegel Felsefesinde Bilincin Dolayımı ve Nesnelleşmesi. (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*). Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı.
- Özkan, K. (2012). İstek, özbilinç ve Thomas Hobbes'un doğa durumu tasarımı. *Felsefelogos Spinoza-II*, 267-287.
- Öztürk, M. C. (2021). Mülkiyet ve Özgürlüğe Dair İki Görüş: Rousseau ve Hegel. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*(31), 193-210.
- Pinkard, T. (2012). *Hegel*. (M. B. Albayrak, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Pinkard, T. (2018). Tanınma Toplumsal ve Politik Düşüncenin Temeli Olabilir mi? *Felsefelogos*, 79-90.
- Platon. (2019). *Devlet*. (S. Eyüboğlu, & M. A. Cimcoz, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rockmore, T. (2022). *Hegel'den Önce Hegel'den Sonra*. (K. Kahveci, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2013). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. (R. N. İleri, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2022). *Emile ya da Eğitim Üzerine*. (Y. Avunç, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rousseau, J.-J. (2018). *Toplum Sözleşmesi, çev. Vedat Günyol*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Salman, S. (2015). Hegel'de Etik Yaşam (Sittlichkeit) ve Toplumsal Hareketlerin İmkânı Üzerine. *Felsefelogos*, 1-21.
- Sat, G. (2023). Sophokles ile Hegel Arasında: Antigone'nin Eyleminin Anlamı. *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 68-85.

- Savaşçın, Z. (2015). Çağdaş Siyaset Felsefesinde Hegel'e Dönüş: Axel Honneth'in Düşüncesinde Tanınma Sorunu ve Özgürlüğün Toplumsal Koşulları. *Felsefi Düşün*(Sayı 4), 159-182.
- Savran, G. A. (2013). *Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx*. İstanbul: Belge Yayınları.
- Silier, Y. (2016). *Özgürlük Yanılsaması: Rousseau ve Marx*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Skorupka, A. (2020). A Critical Look At Francis Fukuyama's Concept Of Thymos. *Humanistyka I Przyrodoznawstwo*, 167-178.
- Sophokles. (2022). *Antigone*. (A. Çokona, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Soysal, A. (2017). *Üç Temellendirme: Aristoteles, Descartes, Kant*. İstanbul: Monokl Yayınları.
- Tekerek, İ. (2013). Hegel'in Hukuk Felsefesi ve Özgürlük. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı.
- Tekin, S. (2017). Ölülerimizi Neden Gömeriz? Hegel'in Antigone Yorumu. *MSGSÜ Hegel Sempozyumu "Hakikat, Çelişki, Yaşam"* (s. 1-10). İstanbul: MSGSÜ Felsefe Bölümü.
- Tunçel, A. (2012). "Özgün" Bir Yurttaşın Anatomisi Olarak Emile. *Özne*, 85-102.
- Uygun, B. (2022). Charles Taylor ve Axel Honneth'te Öznel Arası Tanınma Tartışmaları: Eşit Tanınmanın Normatif Koşulları Bağlamında Otantiklik ve Özgürlük (Yayınlanmamış Doktora Tezi). İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı.
- Ülper Oktar, S. (2015). Siyaset Felsefesinde Olan-Olması Gereken Tartışması ve Değer Kavramı (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı.
- Ülper Oktar, S. (2016). Yasallık ve Adalet Ayrımında Eylemin Değeri: Aristoteles, Hegel ve Judith Butler'ın Antigone Yorumları. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 1-16.
- Ünsalan, F. (2015). Modern Öznenin Felsefi Kuruluşu Bağlamında Özbilinç Kavramı Üzerine Bir İnceleme (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı.
- Vernant, J.-P. (2013). *Torunuma Yunan Mitleri: Evren, Tanrılar, İnsanlar*. (M. E. Özcan, Çev.) İstanbul: Helikopter Kitap Yayınevi.
- Vernant, J.-P. (2022). *Antik Yunan'da Mit ve Düşünce Tarihsel Psikoloji İncelemeleri*. (N. C. Serbest, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Vidal-Naquet, P. (2013). *Kara Avcı*. (Z. Atay, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayınları.

- Weber, A. (1998). *Felsefe Tarihi*. (H. V. Eralp, Çev.) İstanbul: Sosyal Yayınları.
- West, D. (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*. (A. Cevizci, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Young, I. M. (2018). Sevginin Emeğinin Tanınması: Axel Honneth'in Feminizminin Değerlendirmesi. *Felsefelogos*, 45-62.

