

Hegel ve Aydınlanmacılık *Tinin Fenomenolojisi Üzerine Bir Deneme*¹

DOĞAN GÖÇMEN

Giriş Yerine

Yazıya, konu üzerine araştırmaya nasıl başladığımı açıklayarak başlamak istiyorum. Dar anlamda araştırma konum, Adam Smith ve Karl Marx'ın eserleri üzerinedir. Bu bağlamda Hegel üzerine eğilmek zorunludur. Çünkü Smith'in eserleri Hegel'in en önemli kaynaklarından birini oluşturmaktadır. Bu, sadece Smith'in ekonomik eseri olan *Ulusların Zenginliği* için değil, aynı zamanda ahlak felsefesinin teorik ve tarihsel-pratik sorunlarını işlediği *Ahlaksal Duygular Kuramı* için de geçerlidir.² Karl Marx, yirminci yüzyılda hem Hegel araştırmalarının yeniden yayılmasına neden olmuş hem de Hegelci felsefeye bakışı birebir belirlemiştir diyebiliriz; kimisi Marx'ın yorumunu temel alarak onun karşısında, kimisi ise onun yanında ama onun yorumunu ayrıntılandırarak ve geliştirerek, bir Hegel yorumu sunmaya çalışmıştır. Kısacası, bu üç düşünürün birini göz ardı ederek diğerleri üzerine araştırma yapmak ve yazı yazmak kanımca mümkün değildir. Kant, Fichte ve Schelling, Hegel'in felsefi kaynağı olarak ne kadar önemliyse, Smith de (ve İskoç Aydınlanmacılığı da) o kadar önemlidir. Bugün bile hala en belirleyici Hegel yorumunun Marx'ınki olduğunu ileri sürmek yanlış olmaz. Ancak bu konu üzerine eğilmemin çok daha özel bir nedeni var: Rosa Luxemburg'un siyaset felsefesi. Luxemburg'un mirası en az Hegel'inki kadar çelişki ve kavga dolu tartışmalara konu olmuştur. Konuya ışık tutmak için Luxemburg'un eserini felsefi açıdan yorumlamak bir zorunluluk gibi görünüyor. Felsefi konular ve bilim kuramı üzerine yazdığı yazılarında Luxemburg, Yeni Kantçılığa açıkça Yeni Hegelcilığe ise doğrudan saldırıyor ve her ciddi felsefi denemenin, klasik Hegelci diyalektik felsefeden yola çıkıp Marx'ın, özellikle Smith

1

¹ Bu yazı, 6-7 Ekim 2007 tarihlerinde İstanbul'da düzenlenen Birinci Uluslararası Hegel Kongresine sunduğum bildirinin geliştirilmiş halidir. Metinde kullandığım çeviriler bana aittir. *Tinin Fenomenolojisi*'nin orijinal metninden yaptığım çevirilerde Aziz Yardımlı'nın çevirisinden yararlandım, ama birebir üstlenmedim. *Tinin Fenomenolojisi*'nden yaptığım alıntılarda önce sayfa sayısını ve sonra parantez içinde paragraf numarasını verdim. Hegel'in orijinal metninde paragraf numarası bulunmamaktadır. Ancak Felix Meiner Verlag'ta çıkan ve Hans-Friedrich Wessels'in ve Heinrich Clairmont'un hazırladığı yeni baskıda satır numaralaması yapılmıştır. (Bkz.: G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, yay. Hans-Friedrich Wessels ve Heinrich Clairmont, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2006) Almanya dışında A. V. Miller'in Oxford University Press'de yayınlanan çevirisinde kullanmış olduğu paragraf numaralaması genel kabul görmüş gibi (bkz.: Hegel's *Phenomenology of Spirit*, Oxford University Press, Oxford, 1977). Aziz Yardımlı da yapmış olduğu çeviride Miller'in paragraf numaralamasını üstlenmiş bulunuyor (Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, İdea Yayınevi, İstanbul, 2004). Dolayısıyla yapmış olduğum çevirilerin hem Miller'in İngilizce çevirisiyle hem de Aziz Yardımlı'nın çevirisiyle karşılaştırılması mümkün. Çeviriyi orijinal metin ile karşılaştırmak için bkz.: G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Werke, c. 3, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996.

² Kanımca bu konuda yazılmış en iyi ve en temel uluslararası eser hala Norbert Wazek'in çalışmasıdır. Bkz: Norbert Wazek, *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of 'Civil Society*, Kluwer Academic Publishers, Boston, 1988.

ve Hegel ile hesaplaşarak ama onların hakkını da vererek, açmış olduğu felsefi yolda devam etmesi gerektiğini ileri sürüyor.³ Bu bakımdan, Luxemburg'un siyaset felsefesine dair ortaya atılan sorulara kalıcı ve ikna edici yanıt üretebilmek için Hegel'e başvurmak kaçınılmaz oluyor.

Kendisini daha çok siyaset kuramcısı ve o dönemin Sosyal Demokrat hareketin ileri gelenlerinden birisi olarak gören Luxemburg'un, felsefi tartışmalara doğrudan müdahalesi, yirminci yüzyılın başlarında Hegel'in felsefi mirasına ilişkin Almanya'da ve uluslararası alanda yapılan çok yoğun tartışmalara işaret ediyor. Antonio Gramsci ve V. İ. Lenin'in, Luxemburg'un duruşuna benzer bir duruştan hareketle, kendi ülkelerinde yürüttükleri tartışma, Hegel'in mirasına dair kavga'nın özellikle uluslararası alana taşındığının ve Avrupa ile de sınırlı kalmadığının bir belirtisidir. Bu şiddetli tartışmalar, Hegel'in mirası uğruna verilen kavgalardan kaynaklanmaktadır ve yirminci yüzyılın başlarında onun Aydınlanmacılık ve 1789 Büyük Fransız Devrimi ve dolayısıyla Marx ile olan ilişkisine dair birbirine tamamiyle zıt duruşları ortaya çıkarmıştır. Tartışmaların temel konusu, Hegelci felsefenin niteliğine ilişkindir. Hegelci felsefe, Büyük Fransız Devrimi'nin felsefi bir ifadesi midir; yoksa Rudolf Haym'dan beri iddia edile geldiği gibi, Prusya dolayısıyla Alman devletinin çıkarlarını felsefi kavram ve kategorilere büründüren salt bir devlet ideolojisi midir?⁴ Tartışılan temel soru bu. Eğer bu felsefe, Fransız Devrimi'nin felsefi bir ifadesi ise, onun devrimci özü kurtarılıp yeni devrimci felsefi ve toplumsal kalkışmalar için oluşturulmak istenen felsefi temele kaynaklık edebilir. Yok eğer o, felsefi görünümüne büründürülmüş salt bir devlet ideolojisi ise, onu bir tarafa itmek veya ona karşı açıkça kavga etmek gerekir. Tartışmaların merkezinde Hegel'in nicel-nitel diyalektiğinin en temel unsuru olan "sıçrama" (*Sprung*) kavramı bulunuyor. Luxemburg'un değişik eserlerine ve yazılarına yansıyan Hegel yorumu, ilk bakış açısından hareket ediyor. O zamanlar Almanya'da yaygın olan kültürel çözüme ve çöküş kuramcıları karşısında Luxemburg, Hegel'in "sıçrama" kavramına başvurarak her çöküşün aynı zamanda bir ilerleme ve insanlığın gelişiminde ileriye doğru bir gelişme olduğunu göstermeye çalışıyor. Diğer taraftan, Yeni Hegelcilik çerçevesinde geliştirilen Hegelci felsefeye dair çarpık ve indirgemeci bir yoruma dayanılarak Alman devletinin içte toplumsal muhalefeti bastırmak ve dışta yayımlacı emperyalist emellerini felsefi açıdan gerekçelendirmek için çaba gösterilmektedir. Bu çabaların en doruk noktasını felsefede Heidegger'in çalışmaları oluştururken, siyaset kuramında Carl Schmitt'in çalışmaları oluşturmaktadır. Heidegger, örneğin *Varlık ve Zaman*'da Nazi-ideolojisinin temel düşünsel dayanağı olan "cemaat-önder-ilkesi"ni felsefi olarak

³ Doğan Göçmen, "Rosa Luxemburg, the Legacy of Classical German Philosophy and the Fundamental Methodological Questions of Social and Political Theory", *Critique: Journal of Socialist Theory*, no: 43(2007) içinde, ss. 375-390.

⁴ Rudolf Haym'in Hegelci felsefenin yorumu tarihinde oynadığı son derece sorunlu rol ve bilinçli olarak sunduğu çarpık yorum hakkında Domenico Losurdo'nun açıklamalarına bakınız: Doğan Göçmen, "Domenico Losurdo ve Andreas Arnt ile söyleşi", *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, no: 2(2008) içinde, ss. 37-42.

gerekçelendirmeye çalışırken⁵, aynı şeyi Schmitt, örneğin “Siyasal Olanın Kavramı” adlı çalışmasında “siyasal olanın özü”nü “*dost* ve *düşman* ayrımı”na indirgemekle siyaset kuramı çerçevesinde denemektedir.⁶

Bu yazı çerçevesinde, Yeni Hegelciliğin hazırlanışında Hegel’e dair ileri sürülen bazı iddialara bakılacak ve bunlar çürütülmeye çalışılacaktır. Bu iddialar, yukarıda belirtildiği gibi, genel olarak Hegel’in Avrupa Aydınlanmacılık hareketi ve özel olarak Fransız Devrimi ile olan ilişkisi üzerinedir. Bundan dolayı yazıdaki öncelikli amaç, *Tinin Fenomenolojisi*’nin (*Phänomenologie des Geistes*) “Aydınlanmacılık”⁷ bölümü temel alınarak, özel olarak Hegel’in felsefesinin Fransız Devrimi ve Avrupa Aydınlanmacılığı ile olan ilişkisi, genel olarak da *Tinin Fenomenolojisi*’nin içeriği ve Hegelci felsefenin niteliği üzerine bir yorum denemesinde bulunmaktadır.

Sorunun Kaynağı Üzerine

Wilhelm Raimund Beyer’in *Hegel-Bilder: Kritik der Hegel-Deutungen (Hegel-Resimleri: Hegel-Yorumlarının Eleştirisi)* adlı çalışmasında belirttiği gibi, Yeni Kantçılık, Yeni Hegelciliği ortaya çıkarmıştır ve bu iki akım birbirini şart koşmaktadır. Beyer’e göre, Yeni Hegelcilik, Hegel’in felsefesinin “kalbi”

⁵ Bkz.: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2001. Heidegger’in felsefi emellerinin Nazi-ideolojisi ile ilişkisini “Martin Heidegger, Nazizm ve Felsefe” adlı çalışmamda ortaya koymaya çalıştım (bkz.: Doğan Göçmen, “Martin Heidegger, Nazizm ve Felsefe”, *Felsefe Yazın*, no: 15(2009). Benim yazıma da kaynaklık eden daha geniş çalışmalar için bkz.: Domenico Losurdo, *Die Gemeinschaft, der Tod, das Abendland: Heidegger und die Kriegsideologie*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart & Weimar, 1995; Emmanuel Faye, *Heidegger: l’introduction du nazisme dans la philosophie-Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Albin Michel, 2005; Hans Heinz Holz, “Metaphysik”, *Enzyklopädie zur bürgerlichen Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert* içinde, yay. Manfred Buhr, Pahl-Rugenstein, Köln, 1988.

⁶ Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen: Texte von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Duncker & Humboldt, Berlin, 1996, ss. 20, 26. Schmitt’in, Hegel’in diyalektik kuramını indirgemeci ve çarpık bir şekilde yorumlamasını “Der Begriff des Politischen bei Rosa Luxemburg: Eine Auseinandersetzung mit Carl Schmitts Begriff des Politischen” adlı çalışmamda sergilemeye çalıştım (Bkz.: Doğan Göçmen, “Der Begriff des Politischen bei Rosa Luxemburg: Eine Auseinandersetzung mit Carl Schmitts Begriff des Politischen”, *Dokumente der internationalen Rosa Luxemburg Konferenz 2009* içinde, Dietz Verlag (Nachfolger), Berlin, 2009 (yayına hazırlanıyor)).

⁷ Yazıda „Aydınlanmacılık“ olarak çevrilen kavramın Almanca karşılığı „Aufklärung“dur. Bu kavram, Türkçeye genel olarak “Aydınlanma” olarak çevrilmektedir. Bu çeviri önermesi birçok bakımdan yanlıcıdır. Burada yazının çerçevesini aşmamak için en önemli neden öne çıkarılacaktır. “Aydınlanma” kavramı bütün zamanlara yayılabilir ve bütün konularla ilişkilendirilebilir salt bir süreç kavramıdır. Adorno ve Horkheimer, *Aydınlanma’nın Diyalektiği*’nde kavramı bu geniş anlamında kullanmaktadırlar. (Bkz: Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, c. 3 içinde, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998.) Oysa “Aufklärung“ (İng. *Enlightenment*, Frz. *Les lumières*, İtal. *İlluminismo*) kavramının hem felsefi ansiklopedik ve sözlük anlamı vardır hem de Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi*’nde kullandığı anlamda, on sekizinci yüzyıla özgü hem epistemolojik hem de bir devir veya çağ kavramına işaret etmektedir. Özellikle toplum felsefesi çerçevesinde kullanılmaktadır ve aynı zamanda burjuvazinin, metafiziksel-teolojik dünya görüşünden kurtulmak için ortaya çıkan değişik entelektüel ve toplumsal hareketleri betimleyen özgün felsefi ve ideolojik bir kavramdır. (Bkz.: Winfried Schröder, “Aufklärung”, *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, yay. Hans J. Sandkühler, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990, c.1 içinde. ss. 276-285.) Özellikle bu onsekizinci yüzyıla özgü entelektüel ve toplumsal bir hareket betimlemesinin “Aydınlanma” olarak çevrilmesi durumunda asıl anlamının kaybolduğu kanısındayım. Zira Hilmi Ziya Ülken de kavramı sadece “Aydınlanma” olarak çevirmek yerine “Aydınlanma Devri” olarak çevirmeyi yeğlemiştir. (Bkz.: H. Z. Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1992.) Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi*’nde kullandığı özgün anlama en yakın Türkçe karşılık “Aydınlanma Hareketi” olabilir, çünkü Hegel, hareket boyutunu vurgulamak için söz konusu bölümde “parti” veya “partiler” kavramını da kullanıyor. (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 425 (§ 575)). Bundan dolayı söz konusu kavramı bu yazıda kısa ve öz olarak “Aydınlanmacılık” olarak çevireceğim.

olan diyalektiği göz ardı etmektedir.⁸ Bu, Yeni Hegelciliğin, Hegel'in diyalektiğini bir tarafa bırakan garip bir "Hegelcilik" olduğu anlamına gelmektedir.⁹ Bu akımın kurucusu olarak Wilhelm Dilthey görülmektedir. Dilthey aynı zamanda, Georg Lukács'ın "emperyalist-gerici" (Alm. "imperialistisch-reaktionär"; İng. "imperialist reactionary") olarak tanımladığı, yirminci yüzyılın başlarında özellikle Almanya'da etkili olan ve yayılcı Alman siyasetini felsefi olarak gerekçelendirmeye çalışan "Yaşam Felsefesi"nin (*Lebensphilosophie*) önde gelen isimlerindedir.¹⁰

Dilthey, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ne ön gelen yazılarına dayanarak Hegel'in bir gençlik tarihini sunmaya çalışıyor. Ne var ki, bu sunuşunda, bildiğimiz tanıdığımız düşünür Hegel'i yeniden bulmak neredeyse mümkün değildir.¹¹ Yukarıda belirtmiş olduğum nedenlerden dolayı Dilthey'in sunmuş olduğu Hegel'in gençlik tarihinde, Hegel'in, Aydınlanmacılık ve 1789 Fransız Devrimi ile olan ilişkisi merkezi bir yer tutuyor. Bu, bir rastlantı değildir elbette; çünkü Fransız Devrimi, onun öncesinde ve sonrasında yaşanan felsefi hesaplaşmalar, siyasi kavgalar ve sınıf çatışmaları, tüm Klasik Alman Felsefesi'nde olduğu gibi, Hegel'in felsefesinde de kilit bir öneme sahiptir. Dilthey, bu konuyu seçmekle Marx'ın Hegel yorumu karşısına, Beyer'in deyimiyle, ortaya başka bir "Hegel-Resmi" koymak istemektedir. Marx'ın Hegelci felsefede akılcı ve devrimci olarak tanımladığı boyutları, Dilthey bir tarafa iterek, Hegel'in tutucu ve gerici anlamda yorumlanabileceğini düşündüğü yanlarını 'asıl' veya 'gerçek' Hegel olarak göstermeye çalışmaktadır. Bu amaçla Dilthey, Hegel'in felsefesini Aydınlanmacılık'ın köklü bir eleştirisi olarak sunmaktadır.¹² Ona göre Hegel felsefesinin temelini ve özünü mistik bir panteizm oluşturmaktadır ve Hegel, Dilthey'a göre, diyalektikçi değil, mistik bir metafizikçidir.¹³ Bu yoruma göre, Hegel'in gelecek ideali Fransız Devrimi'nin Almanya'da da gerçekleştirilmesi değil, "dinlik"ın (*Religiösität*) gerçekleştirilmesidir.¹⁴ Ve yine Dilthey'in iddiasına göre, Hegel kendisini

⁸ Wilhelm Raimund Beyer, *Hegel-Bilder: Kritik der Hegel-Deutungen*, Akademie-Verlag, Berlin, 1967, ss. 71-74.

⁹ Yeni Hegelcilik kelimenin geniş anlamında alınacak olursa, Hegel'den sonra gelen ve felsefi çabalarında şu veya bu şekilde Hegel'in felsefesinden yola çıkan bütün felsefi akımları içerebilir. Örneğin Yaşlı ve Genç Hegelcilik de buna dâhil edilebilir. Fakat W. R. Beyer'in de belirttiği gibi, "Yeni Hegelcilik" adı altında anılan ve içinde birçok farklılığı barındıran akım, özellikle yirminci yüzyılın başında ilk olarak Hollanda'da ve Almanya'da ortaya çıkmıştır. Alman faşizminin etkisi altında olan ve ona bir oranda düşünsel temel hazırlayan bu düşünürlerin birbirleriyle ve Hegel'in felsefesiyle olan ilişkisini Beyer, yukarıda anmış olduğum *Hegel-Bilder: Kritik der Hegel-Deutungen* adlı çalışmasında sergiliyor (age., ss. 70-78).

¹⁰ Georg Lukács, Beyer'in çalışmasından yirmi yıl önce yayınlanmış olan *Genç Hegel* adlı klasik çalışmasında Yeni Hegelciliğe dair eleştirisinde birçok bakımdan daha açık ve her şeyden önemlisi Yeni Hegelciliği tarihselleştiriyor. Şöyle diyor Lukács: "Bundan dolayı emperyalist dönemde klasik [Alman] felsefesinin 'rönesansı' Hegelci diyalektiğin, yenilenmesi veya devam ettirilmesi değildir, Hegelci tarihçiliğin somutlaştırılması değildir, aksine Hegelci felsefeyi Yeni Kantçılığın emperyalist-gerici yeniden yapılandırılmasının hizmetinde kullanmak için bir denemdir" (Georg Lukács, *Der junge Hegel*, Luchterhand, Neuwied ve Berlin, 1967, Werke, c. 8 içinde, s. 16).

¹¹ Wilhelm Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, Verlag der königlichen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1905.

¹² Dilthey, age., s. 121.

¹³ Dilthey, age., s. 60. Bu bağlamda Hans Heinz Holz'un bir belirlemesi son derece anlamlıdır: "Dilthey, materyalist tarih kuramını üstlenmeye ne kadar az hazır ise, HEGELCİ diyalektiğin amansız şiddeti de onun tarafından o kadar az üstlenilmiştir" (Hans Heinz Holz, "Metaphyik", bkz: *Enzyklopädie zur bürgerlichen Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert*, Pahl-Rugenstein, Köln, 1988, s. 141).

¹⁴ Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, s. 199.

1789 Fransız Devrimi'nin etkisinden giderek kurtarıp dini reforme etmeye çalışmıştır.¹⁵ Burada dinin reformu ile kastedilen, genel olarak tahmin edilen, Hegel'in de takipçisi olduğu Reformasyon ile başlayan ve Fransız Devrimi'nde devlet ve din işlerinin birbirinden ayrılmasıyla doruk noktasına ulaşan uzun reformlar ve devrimler süreci değildir. Dilthey'in kastettiği reform, bu sürecin bir nevi geriye döndürülmesidir. Örneğin Dilthey'in ima etmesine göre, Hegel, din ve devlet işlerinin, siyaset ve dinin birbirinden ayrılmasına karşıdır. Kısacası, Dilthey'in sunmuş olduğu genç Hegel'in tarihine göre, Hegel, romantik bir düşünüdür, Alman milliyetçisidir, anti-semittir ve devrimi reddeden geriye dönük bir 'reformcudur'. Genç Hegel'in bu romantik yorumu bugün değişik biçimlerde bazı güncel yaklaşımlarda da etkisini gösteriyor. Örneğin Vittorio Hösle'nin çalışmalarında bunu belirgin bir şekilde gözlemek mümkün.¹⁶ *Tinin Fenomenolojisi*'nin ilgili bölümüne dair yorumumu sunmadan önce, genç Hegel'in gelişimine dair bu romantik yorum önermesine karşı iki noktayı öne çıkarmak istiyorum.

Birincisi; Hegel'in genç dönemine ilişkin önerilen bu geriye dönük romantik yorum, yukarıda da belirttiğim gibi, Lukács tarafından bugün artık Hegel araştırmalarında başvurulan klasik eserlerden birisi olan *Genç Hegel* adlı çalışmasında köklü bir eleştiriye tabi tutulmuştur. Tarihsel olarak son derece önemli olan bu çalışmasında Lukács, Hegel'in ilk yazılarının özü itibarıyla teolojik olmadığını, tersine, o sıralar Aydınlanmacılık'ın gündeminde olan bazı sorulara cevap ararken kaleme alındığını inandırıcı bir şekilde gösteriyor.¹⁷ Lukács, Hegel'in yakın arkadaşı olan Niethammer'e yazmış olduğu mektuplardan uzun uzun aktarıp, Hegel'in hiçbir şüpheye yer

¹⁵ Dilthey, kitabının başlarında (*age.*, s. 74/75) Hegel'in öğrencilik yıllarında Fransız Devrimi'nin etkisinde kaldığını belirttiikten sonra ilerleyen sayfalarda onun etkisinden kurtulduğunu kanımca başarısız bir şekilde göstermeye çalışıyor. Dilthey'a göre Hegel'in ta ilk yazılarında bile Fransız Devrimi'ne karşı olan düşüncelerinin izlerine rastlamak mümkündür. Dilthey, Hegel'i Schleiermacher gibi romantik düşünürlerin geleneğine yerleştirerek şöyle diyor: "Ve bu insanların devrimci Fransa'ya karşıtlığının bütün keskinliği burada dahi Hegel'de kendisini belli ediyor." (*age.*, 145). Oysa Hegel'den bu yana felsefi tartışmaları ve felsefede yaşanan kavgaları anlamak isteyen her felsefecinin okuması gereken Joachim Ritter'in klasik eserinde tersi bir sonuca ulaşıyor (Joachim Ritter, *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1969, s. 195): "Ama ne terör deneyimi ne de devrimin olumlu ve istikrarlı siyasi çözümlere götürmediğine dair eleştirel idrak ediş, Hegel'i onun karşıtı yapabiliirdi. Devrimle tarihin gündemine konan sorunların olumlu çözümü, Hegel için kaçınılmaz olarak zamanın önüne konan bir görev olarak kalmaktadır. Hegel, Fransız Devrimi'ni hep tasvip etmiştir; bu tasvip edişten daha açık bir şey yoktur ve buna karşın bu gözden kaçmaktadır, çünkü onun devrimle hesaplaşarak çözdüğü sorun, sonra zamanın bakış çerçevesinden kaybolmaktadır; böylece sonunda bağlantılar da anlamsızlaşmaktadır ve bu bağlamda gelişen sorun da aynı zamanda görülmez olmaktadır."

¹⁶ Hösle'ye aşağıda döneceğim.

¹⁷ Lukács, genç Hegel'in teolojik konular üzerine yapmış olduğu araştırmalara dair şöyle bir açıklama getiriyor: "Ama somut olarak araştırılması gerekir: birincisi; genç Hegel'in dinle uğraşmasının özü nedir; ve ikincisi; bu sorunsalın tarihsel temeli nedir, onun koşulları ve şartları nedir? Önce ikinci soruya dönecek olursak, özellikle Hıristiyanlık olmak üzere, dinlerin tarihsel içeriği, tarihsel etkisi, Reimarus'dan Lessing'e kadar Alman Aydınlanmacılığının sürekli merkezi sorunlarından birisi ola gelmiştir. Ve bu sorunun Hegelciliğin dağılımı döneminde Strauß, Bruno Bauer, Feuerbach gibilerinin yazılarında yeniden gündeme gelmektedir. O halde genç Hegel bu sorunsal ile Alman Aydınlanmacılığının genel çizgisi içindedir. Engels Feuerbach bağlamında bu olgunun asıl nedenlerini ortaya çıkarmıştır: 'O zamanlar siyaset çok dikenli bir alandı ve bundan dolayı temel mücadele dine karşı yöneldi; bu, o zamanlar, özellikle 1840'dan sonra dolaylı olarak aynı zamanda siyasi mücadeleydi'" (Lukács, *age.*, s. 42). Ve ekliyor Lukács: Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ne öngelen yazıları "temel eğilim olarak Hıristiyan dinine karşıdır" (*age.*, 43). Çünkü: "genç Hegel için Hıristiyanlığın pozitif dini, despotluğun ve baskının bir dayanağı olmuştur" (*age.*, 52; ayrıca bkz.: *age.*, ss. 35-104) ve Hıristiyanlık dini artık "sömürücülerin ve baskıcıların bir dini" olmuştur (*age.*, s. 101). Lukács'ın, Hegel'in Fransız Devrimi ile ilişkisi üzerine ayrıntılı incelemesi için bkz: *age.*, ss. 67-96 ve 552-572.

birakmayacak bir şekilde, Fransız Devrimi'ni desteklediğini belgeliyor.¹⁸ Eğer Hegel, Fransız Devrimi'ne ilişkin eleştirel bir duruş sergiliyorsa ki sergiliyor, bu, Fransız Devrimi'nin özüne değil, onun ayrıntılarına, yani yönetimin özellikle Almanya'da kitle tabanından yoksun ve kitleleri harekete geçirmekten uzak, aşırı merkezileştirilmesine yol açan “Code Napoléon”un 11 Şubat 1808'den itibaren uygulanış biçimine ilişkindir.¹⁹

İkincisi; bugün artık birçok Hegel araştırmacısı, Lukács'ın yorum önerisini takip etmeyi yeğliyor. Örneğin Hegel'in eserlerinin *Subrkamp* baskısının editörleri Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Hegel'in gençlik yazılarının bazılarının onun felsefi gelişimi açısından pek bir önem arz etmediğini düşündüklerinden dolayı, bunları yirmi ciltlik toplu eserlerinin baskısının dışında tutmayı yeğlediklerini açıklıyorlar. Günümüz Hegel araştırmacılarından Thomas Sören Hoffmann, “düşünür Hegel”in 1801'den itibaren yayınlanan yazılarıyla, daha doğrusu, sıkı bir ölçü uygulayacak olursak, *Tinin Fenomenolojisi* ile başladığını yazıyor.²⁰ Özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren Hegel'in felsefesine dair yapılmış olan araştırmaların sonuçlarının göz ardı edilemeyeceği açık. Bunu, Dilthey'in Marx'ın Hegel yorumu karşısındaki kaygısını paylaşan düşünürler de üstü kapalı olarak kabul etmek zorunda kalmış bulunuyor. Bu düşünürler Dilthey'in çarpık yorumunun artık olduğu gibi savunulamayacağını kabul etmiş görünüyorlar. Bundan dolayı onun yapmış olduğu yorumun zayıflatılmış bir biçimini savunmayı yeğlemektedirler. Bunlar, Dilthey'dan farklı olarak, Hegel'in felsefesinde örneğin Aydınlanmacılığı ve Karşı-Aydınlanmacılığı birleştirdiğine dair bir sav ileri sürüyorlar.²¹ Bu yorumu geliştirmeye çalışan düşünürlerin başında gelenekçi Hans-Georg Gadamer gelmektedir. Vittorio Hösle, Gadamer'in gelenekçi Hermeneutik felsefesini takip eden ve Hegel'in felsefesinde Aydınlanmacılığı ve Karşı-Aydınlanmacılığı birleştirdiğini savunan yeni Hegel yorumcularındandır. Hösle, modern felsefenin iki aşırı uç, Aydınlanmacılık ve Karşı-Aydınlanmacılık, arasında gidip geldiğini ileri sürmektedir.

¹⁸ Lukács, *age.*, ss. 552-572. Örneğin Hegel, Niethammer'e yazdığı 13 Ekim 1806 tarihli mektupta, Fransız ordusunun o sıralar yaşadığı Jena şehrinin işgali karşısında duymuş olduğu sevinci şöyle dile getiriyor Hegel: “İmparatoru (Napoléon'u) – bu dünya ruhunu – şehirde at üstünde keşfe çıktığını gördüm; - böyle bir bireyi görmek gerçekten güzel bir duygu; burada bu noktada yoğunlaşmış, at üstünde oturur halde dünyaya sirayet ediyor ve ona hükmediyor” (bkz.: *Briefe von und an Hegel*, yay. Johannes Hoffmeister, cilt 1 (1785-1812) içinde, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1952, s. 119). Hegel, bu tutumundan dolayı bazı milliyetçilerin ‘vatan hainliği’ suçlamasına maruz kalmıştır. Ama unutmamak gerekir ki, Wolfgang Goethe de benzer bir tutum sergilemiştir ve burada selamlanan, yabancı bir ordunun bir ülkeyi işgalinden çok, bu işgalin getirdiği toplumsal ve siyasal ilerlemedir. Hegel, Frommann'a yazdığı 17 Kasım 1807 tarihli mektupta bunu şöyle ifade ediyor: “aksi taktirde bu yavaş halkın [Alman halkının] yapmak için yıllar ve günlere gereksinim duyduğu işi, Fransızlar (Almanya'da) bir günde halletti” (*age.*, ss. 128/129).

¹⁹ Lukács, *age.*, s. 557. Hegel, ayrıntılara ilişkin eleştirisini, düşünür Niethammer'e yazdığı 11 Şubat 1808 tarihli mektupta dile getirmektedir (bkz.: *Briefe von und an Hegel*, c. 1 (1785-1812), 1952, ss. 218/219).

²⁰ Thomas Sören Hoffmann, *Georg Wilhelm Hegel: Eine Propädeutik*, Marix-Verlag, Wiesbaden, 2004, s. 75.

²¹ Burada Karşı-Aydınlanmacılıktan ne anlaşıldığını ele almak mümkün olmadığı için, bu akımın başta gelen isimlerine işaret edip geçmek istiyorum. Karşı-Aydınlanmacılık düşüncesinin önde gelen isimleri Burke, Gobineau ve Schleiermacher gibi yazarlardır. Bu yazarlar Aydınlanmacılık düşüncesi karşısında gerici bir duruş geliştirmeye ve onun tarihsel kazanımlarını geri çevirmeye çalışmışlardır (Bu konuda ayrıntılı çalışma için bkz.: Domenica Losurdo, *Kampf um die Geschichte: Der historische Revisionismus und seine Mythen*, PapyRossa Verlag, Köln, 2007. Losurdo'nun bu kitabının kısa bir tanıtımı için bkz.: Doğan Göçmen, “Tarih, Felsefe ve Siyaset: Domenico Losurdo ve Tarih Ügruna Kavga” (Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi, no: 1(2007) içinde, ss. 199-208)).

Hösle'ye göre, antik felsefede bu zıtlaşmayı bir “sentez” ile aşan düşünür Platon'dur; modern felsefede ise, başta Hegel olmak üzere Alman idealist düşünürleridir.²² Hösle, sentezden, örneğin Hegel'in kapsayarak-aşma (*Aufheben/Aufhebung*) kavramı ya da nicel-nitel diyalektiği çerçevesinde formüle ettiği mantıksal ve tarihsel (doğada ve toplumda) sıçrama sonucu yeni ve mantıksal olarak daha üst kavramlar dizgesinin veya tarihsel olarak daha ileri ve üst ilişkilerin oluşmasıyla şekillenen sentezi anlamıyor. Tersine, o, eklektik bir şekilde yan yana konan mantıksal ve tarihsel olarak birbirlerine yabancı ilkelerin bir arada tutulmasını savunan, örneğin J. S. Mill'in düşünce yapısına özgü tez-antitez anlayışını sentez olarak tanımlar gibidir. Ancak bilindiği üzere Hegel, bu tür iki boyutlu diyalektik anlayışını Fichte bağlamında ta ilk yazılarından itibaren eleştirmiştir ve yadsımanın-yadsıması (*Negation der Negation*) olarak anılan sentez boyutunu ekleyerek üç boyutlu bir diyalektik kuramı önermiştir. Kapalı olmasından dolayı Marx ve Engels'in “muhafazakâr” diye eleştirdiği Hegel'in sistemi dahi Hösle'nin anladığı türden tarihsel ilerlemeyi durdurmak isteyen bir muhafazakârlığa temel oluşturmamaktadır.²³

Buraya kadar aktarılanlardan da görüleceği gibi, Hegel'in Aydınlanmacılık ve Fransız Devrimi ile olan ilişkisi hala gündemde bulunmaktadır. Bu doğal olarak yeni araştırmaları ve açıklamaları gerekli kılmaktadır. Kuşkusuz, konu üzerine ayrıntılı çözümler içeren Georg Lukacs'in *Genç Hegel* ve Joachim Ritter'in *Hegel und die französische Revolution (Hegel ve Fransız Devrimi)* adlı çalışmalarından sonra, konu hakkında söylenecek ne kalmıştır, diye sorulabilir. Gerçekten de temel olarak söylenebilecek yeni bir şey yok gibidir. Ancak bu çalışmada konu, bir metne, *Tinin Fenomenolojisi*'nin ilgili bölümüne çok daha yakından bakılarak incelenecektir. Bu yazıda, Hegel'in felsefesinde ne Dilthey'in anladığı türden bir Aydınlanmacılık eleştirisi bulunduğu ne de onun felsefesinin Hösle'nin iddia ettiği gibi Aydınlanmacılık ve Karşı-Aydınlanmacılığın bir sentezi olduğu; tersine Hegel'in hem teorik hem de pratik felsefesi çerçevesinde Aydınlanmacılığa dair içten eleştiriler geliştiren ama devrimci Aydınlanmacı geleneğini sürdüren bir düşünür olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

Klasik Alman Felsefesi Fransız Devriminin Felsefi Bir İfadesidir

Hegel'in felsefesinin Aydınlanmacılık ile Karşı-Aydınlanmacılığın bir sentezi olduğunu savını ileri süren yorumcular, Hegel'in Lutherci teolojiiyi savunmuş oluşunu ve felsefeyle bağlantılı olarak dine atfetmiş olduğu rolü temel alıyorlar. Örneğin Hösle'ye göre Hegel'in felsefesinde her şeyin olduğu gibi kalması için reformlar öneren bir çizgi vardır. Birçok yazılarında olduğu gibi, *Felsefe*

²² Vittorio Hösle, “Moralische Reflexion und Institutionenzerfall. Zur Dialektik von Aufklärung und Gegenklärung”, in *Hegel-Jahrbuch 1987*, Germanial Verlag, Bochum, 1987, ss. 108-116.

²³ W. R. Beyer'in eserinde gösterdiği gibi, Hegel'in sistemi dahi o zamanlar geri olan Almanya'da devrimci bir amaçtan dolayı kapalı olarak kurgulanmıştır. Hegel'in kurguladığı türden kapalı sistemler, okul kurma eğilimi göstermektedir ve Hegelci sistem devrimci etkisini Almanya'da ancak sistem “dolayımı” ile oluşan okul veya okullar aracılığıyla gösterebilir (Bkz: Beyer, *Hegel-Bilder: Kritik der Hegel-Deutungen*, s. 38).

Tarihi Üzerine Okumalar'ında da Hegel açıkça "Ben Lutherciyim ve Lutherci olarak da kalmak istiyorum" diyor.²⁴ Thomas Sören Hoffmann'ın belirttiği gibi, Hegel, devrimin Reformasyonsuz elde edilemeyeceğini düşünüyor.²⁵ Hoffmann, Klasik Alman Felsefesi'ni özgürlükçü felsefe olarak tanımlıyor. Hegel, "devrim Reformasyonsuz" mümkün değildir derken, bununla devrimin uzun veya kısa sürede vicdan özgürlüğünü gerçekleştirme gerektiğini ifade etmektedir. Vicdan özgürlüğü sorunu Avrupa tarihinde Reformasyon ile gündeme gelmiştir.²⁶ Fakat Klasik Alman Felsefesi'nin temsilcilerinin aralarında bu konuda önemli farklar vardır. Örneğin Kant'ın otonomcu iç özgürlük felsefesinden farklı olarak Hegel, bir diyalektik özgürlük kavramından yola çıkmakta ve vicdan (iç ve bireysel) ve toplumsal ilişkilerde (dış) özgürlüğü beraber düşünmektedir. Bundan hareketle Hegel, felsefi sistemini kurgularken Kant'tan çok daha radikal ve kapsamlı bir devrim düşüncesinden hareket etmektedir.

Hegel, *Felsefe Tarihi Üzerine Okumaları*'nda Klasik Alman Felsefesine dair şu belirlemeyi yapıyor:

Kantçı, Fichteci ve Schellingçi Felsefe. Bu felsefelerde Almanya'da tinin ulaşılmış olduğu durumda devrim, düşünce olarak temel edinilmiş ve dile getirilmiştir; bunun sonucu, [o], düşüncenin almış olduğu hali içermektedir. Özü dünya tarihinde anlaşılan bu devrimi, dünya tarihinde şu iki halk paylaşmıştır: ne kadar

²⁴ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, cilt 1, Werke, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1971, c. 18 içinde, s. 94.

²⁵ Th. S. Hoffmann, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel – Eine Propädeutik*, Marix-Verlag, Wiesbaden, 2004, s. 61.

²⁶ Luther'in 95 tezinin ana konusu, inananların kiliseye günahlarından arınmak için ödemek zorunda olduğu para veya cezadır. Luther, kilisenin "tanrı" ile inanan "kul" arasına girip onu cezalarından arındıramayacağını ileri sürmekle kilisenin yer yüzündeki dinî otoritesini radikal bir şekilde sarsmaktadır. Ama böylelikle aynı zamanda onun en önemli gelir kaynaklarından birisine de saldırmış bulunmaktadır. Roma'daki merkezi otorite şimşeklerini bütün şiddetiyle Luther'in üzerine bu nedenle yöneltmiştir. Luther, yazılarına yansıyan ve neredeyse ırkçılığa varan "Türkler"e ilişkin düşüncelerinden dolayı haklı olarak eleştirilir. Ancak bir Alman halk deyiminde de ifade edildiği gibi, banyo suyunu dökerken çocuğu beraber atmamak gerekir. Luther, "tanrı" ve insan arasında konumlanmış olan kiliseyi aradan çıkarmakla "tanrı" karşısında insanın sadece ve sadece kendi vicdanına karşı hesap vermekle yükümlü olduğunu dile getirmektedir. Böylelikle Luther, belki de istemeyerek, 95 tezinde ifade ettiği ve daha sonraki yazılarında gerekçelendirmeye çalıştığı gibi, (Hristiyan) insanın iç ve dış özgürlüğünü bir bütün olarak gündeme getirmiş oluyor. Zira Luther'in eleştirileri hukuk ve ceza sisteminin eleştirisiyle sınırlı değildir. Genel olarak feodal sistemin ekonomik ve siyasi sisteminden kaynaklanan bütün eşitsizliklerine de saldırır. Kuşkusuz, Luther örneğin bir Thomas Münzer kadar tutarlı değildir. Münzer, bütün özel mülkiyet kurumunu eleştiren düşüncelerle ortaya çıkıp bunun etrafında köylüleri örgütlemeye başlayınca bu sefer Luther, Münzer'in öldürülmesini sevap görmüştür (Thomas Münzer için bkz.: Ernst Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Werke, c. 2, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1969). Daha sonraki tarihsel gelişmelerin de gösterdiği gibi, Reformasyonun gündeme getirdiği özgürlük sorunu genelleşip bütün insanlığın özgürlük arayışına dönüşmüştür (Luther'in 95 tezini de içeren konuyla ilgili yazıları için kaynakçaya bakınız). Marx, *Das Kapital*'in özellikle birinci cildinde Luther'in zayıf yanlarını vurgulamak yerine onun tarihsel kazanımlarının değişik boyutlarını öne çıkarmaya çalışmıştır. Örneğin Luther'den aktardığı bir pasajda Luther, hüküm süren hukuk sisteminin çelişkilerini şöyle ifade ediyor: "Oysa, küçük hırsızları asarlar. ... Bunlar değneklere bağlı tutuklu tutulur, büyük hırsızlar ise altın ve ipekler içerisinde kibirlenirler" (Bkz: Karl Marx, *Kapital*, c. 1, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, Ankara, 1993, s. 609 (dipnot). Bilgi'nin çevirisini orijinal metinden yola çıkarak biraz değiştirdim).

karşıt olsalar da veya tam da karşıt oldukları için, Alman ve Fransız halkı. (...) Almanya’da bu ilke düşünce, tin ve kavramdır, Fransa’da gerçekliğe fıskırmıştır.²⁷

Kanımcı Klasik Alman Felsefesi’nin özünü bundan daha iyi tanımlamak mümkün değildir. Hegel burada Klasik Alman Felsefesi’ni 1789 Fransız Devrimi’nin felsefi bir ifadesi olarak tanımlıyor ve kendisini, yeniden sentezlediği bu felsefi geleneğin devamcısı olarak tanımlıyor.

Kuşkusuz, Hegel’in dönemin koşullarını değerlendirmesinde ve kendisinin gençlik yıllarında dört elle sarıldığı devrimci duruşunda değişiklikler ve özellikle 1820’li yıllardan itibaren kırılmalar olmuştur. Ama Hegel’in, Karşı-Aydınlanmacıların yaptığı gibi, Fransız Devrimi’nin kazanımlarını geri çevirmek gibi bir emeli hiçbir zaman olmamıştır.²⁸ Örneğin 1808 yılının Ekim ayından itibaren devrimci enerjisini kuramsal çalışmalar üzerinde yoğunlaştırmayı daha anlamlı bulmaktadır. Niethammer’e 28 Ekim 1808 tarihinde yazdığı mektupta şöyle diyor Hegel: “Her geçen gün daha çok ikna oluyorum; kuramsal çalışma dünya’da pratik çalışmadan daha çok şey yaratmaktadır. Bir defa tasavvur uygarlığı devrimcileştirilince hakikat buna dayanamaz. Pratik çaba da eksik olmaz.”²⁹ Dikkat edilirse Hegel burada devrimci emellerinden vazgeçtiğini söylemiyor. Hakikatin devrimcileştirilebilmesi için, önce düşünce biçiminin ve kuramın devrimcileştirilmesi gerektiğini belirtiyor. Engels de 1848-49 devrimci dalgasının sönmemesinden sonra benzer bir belirlemede bulunmuştur.³⁰ Bundan dolayı kimse onun devrimci emellerinden vazgeçtiğini iddia etmemiştir.

Elbette Hegel’in yukarıdaki belirlemesini dualist bir şekilde yorumlamamak gerekir. Hegel, önce teori sonra pratik, demiyor. Her iyi diyalektikçi gibi vurguyu belirleyici olana, yani dönemsel nedenlerden dolayı kuramın devrimcileştirilmesine yapıyor; ama bunu yaparken, pratik çaba da eksik olmayacaktır, diyor. Hegel’in felsefesine ancak bu açıdan bakınca onun on dokuzuncu yüzyıl devrimleri üzerindeki etkisi daha iyi anlaşılabilir. Domenico Losurdo’nun da belirttiği gibi, Almanya’da 1848 devriminden önce devrimci düşüncelerin yayılması genç Hegelciler’in çabası sonucu gerçekleşmiştir ve onlar bu devrimin sol kanadını oluşturmaktadırlar. Losurdo’ya göre Hegel, İtalya’da da devrimci düşüncelerin yayılmasında büyük rol oynamıştır; hatta Fransa’da devrimcileri “hegéliens” olarak tanımlayanlar bile vardır.³¹

²⁷ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, cilt 3, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Werke, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1971, c. 20 içinde, s. 314.

²⁸ Kanımcı bu konuda Hegel tarihçileri arasında yapılmış en önemli çalışma hala Jacques d’Hondt’a aittir. Bkz: Jacques d’Hondt, *Hegel in seiner Zeit*, Akademie-Verlag, Berlin, 1984.

²⁹ Hegel, *Briefe von und an Hegel*, cilt 1 (1785-1812), s. 253.

³⁰ Friedrich Engels’in Marx’a 13 Şubat 1851 tarihli mektubuna bakınız, Marx-Engels-Werke, Dietz Verlag, Berlin, 1984, c. 27 içinde, s. 191.

³¹ Domenico Losurdo, *Hegel und die Freiheit der Modernen*, Peter Lang, Frankfurt a. M., 2000, ss. 396-403.

Hegel'e Göre Felsefenin ve Aydınlanmacılığın Görevi Nedir?

Hegel'in değişik tanımlamalarından bildiğimiz gibi, felsefe, çağını düşüncede kavramaktır. Birçokları Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ndeki şu saptamasına gönderme yapıyor:

Nedir olanı kavramak felsefenin görevidir, çünkü *nedir* olan akıldır. Bireye dair, her birey zaten *kendi döneminin çocuğudur*, aynı şekilde felsefe de *dönemini düşüncede kavramaktır*. Herhangi bir felsefenin hüküm süren kendi dünyasının ötesine gidebileceğine inanmak, bireyin kendi döneminin üstünden atlayıp ötesine geçebileceğine, atlayıp Rodos'un ötesine geçebileceğine inanmak kadar akılsızlık olur. Onun kuramı gerçekten döneminin ötesine geçiyorsa, bu durumda o kendisine *nasıl olmalıdır*da bir dünya kurmaktadır; böyle bir dünya vardır, ama sadece onun sanında, istenilen her şeyin kurgulanmasına müsait olan yumuşak bir maddede vardır.³²

Hegel burada kendisini Machiavelli ve Spinoza gibi düşünürlerin başlattığı gerçekçi toplum, devlet ve tarih kuramı geleneği içinde tanımlamaktadır. Bu gelenek, Platon ile başlayan ve gerçekliğin eleştirisi olarak dünyanın nasıl olması gerektiği konusunda fantezide salt ütopyalar kuran ve böylece gerçekliğe yabancılaşan geleneğin gerçekçi eleştirisidir. Bu gerçekçi gelenek felsefe, toplum, devlet ve tarih kuramında gerçekten bir devrim yapmıştır. Hegel, yukarıda alıntıladığım yerde, *nasıl olmalıdır* üzerine fanteziler üretmek yerine, nasıl olmasının mevcut olanda, yani hüküm süren koşulların içkin-eleştirel çözümlemesinde aranması gerektiğine işaret etmektedir. Buna karşın Hegel'in bu sözleri sıkça pozitivist anlamda yorumlanmıştır. Oysa Hegel burada ne kadar büyük bir diyalektikçi olduğunu göstermektedir. Gelecek, mevcut gerçeklikte değil de nerede aranabilir? Hegel burada ilk bakışta felsefenin dünyanın olası istikameti konusunda önermelerde bulunamayacağını ima eder gibidir. Oysa Hegel *Felsefe Tarihi Üzerine Okumaları*'nda felsefenin kendi dönemini düşüncede kavramadan ve bunu düşüncede yansıtmadan ne anlaşılması gerektiği konusunda oldukça açıktır. Söz konusu *Okumaları*'nda Hegel, felsefenin biçimsel olarak, gerçekliğe sadık kalarak, döneminin ötesine geçip dünyanın istikameti konusunda önermelerde bulunabileceğini düşünmektedir. Bu söylenenlerin *Tinin Fenomenolojisi*'nin arka planının anlaşılması bakımından çok önemli olduğunu düşünüyorum. Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'nde kelimenin gerçek anlamıyla bunu yapmaktadır ve birçok bakımdan siyasi bir programı andıran bu eseri, Fransız Devrimi'nin başta Fransa'da ve Almanya'da olmak üzere başka ülkelerde de izleyebileceği olası istikamet üzerine felsefi bir önerme olarak da okunabilir.

³² G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Werke, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996, c. 7 içinde, s. 26.

Burada Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ne yazmış olduğu "Önsöz"de felsefesini açıkça olumlu olarak Fransız Devrimi ile ilişkilendirdiği herkesin bildiği paragrafları atlayıp yukarıda işaret ettiğim ve daha yakından incelemek istediğim bölüme gelmek istiyorum. Üzerine daha yakından eğilmek istediğim bölümler *Tinin Fenomenolojisi*'nin VI. kısmına aittir. Bu kısmın konusu "Tin"dir. Hegel, bu bölüme yazmış olduğu girişte, bu kısım ile *Tinin Fenomenolojisi*'nin kurgulanmasında mantıksal bir geçiş ve sıçrama olduğuna işaret ediyor. Daha önceki kısımlarda Hegel bilinç, özbilinç ve akıl gibi teorik konuları ele alıyor. Hegel'e göre bunlar bilincin biçimleridir. Bu kısımda özellikle vurgulanan, tinin kendine dair bilgiye ulaşabilmek için geçmek zorunda olduğu biçimler, diğerlerinden farklı olarak, pratiktir, "gerçek tinlerdir, asıl gerçekliklerdir ve bilincin biçimleri olmak yerine, gerçek dünyanın şekilleridir."³³ Bu ne anlama gelmektedir? Bu, Hegel'in tini ele aldığı bölümde sadece bilincin biçimleriyle değil, aynı zamanda gerçeklikle ve gerçekliğin yabancılaşmış türleriyle karşı karşıya bulunduğumuz anlamına gelmektedir. Ve hemen bir sonraki paragrafta Hegel'in eş anlamda kullandığı "idrak ediş" (Alm. *Einsicht*; İng. *Insight*) ve "Aydınlanmacılık" kavramlarıyla karşılaşıyoruz.³⁴ Hegel, Aydınlanmacılık ile eş anlamda, "idrak ediş" kavramı yerine, daha sık olarak, "salt idrak ediş" kavramını da kullanmaktadır. Aynı paragrafta Aydınlanmacılığın görevini, kültürel ve düşünsel dünyayı aynı anda radikal bir şekilde değiştirmekte gördüğünü ifade ediyor. Şöyle diyor Hegel paragraf 442'de:

Canlı töre dünyası, kendi gerçekliğinde tindir; tin kendi özüne dair soyut *bilgiye* ulaşınca, törellik, hukukun biçimsel genelliğinde yok olup gider. Bundan böyle kendi içinde bölünmüş tin, katı gerçeklik olarak kendi nesnellığının unsurunda kendisinin bir dünyasını, *kültürel uygarlığı* ve onun karşısında düşünce unsurunda *inanç dünyasını*, *özün uygarlığı*, betimler. Ama kendi kendisini kaybetmiş olmasından dolayı kendisine dönen tinin *kavram* tarafından kavranan her iki dünyası, *idrak ediş* ve onun yayılmasıyla, *Aydınlanmacılık*, karıştırılır ve devrimcileştirilir; ve *bu dünyaya* ve *öbür dünyaya* bölünmüş ve dağılmış uygarlık, ahlaklıkta kendisini özlük ve özü asıl kendisi olarak kavrayan, kendi *dünyasını* ve onun *temelini* kendisinden dışarı atmayıp, her şeyi kendi içinde yavaş yavaş söndüren ve *vicdan* olarak *kendi kendisinden emin* tin olan özbilince geri döner.³⁵

³³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Werke, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996, c. 3 içinde, s. 326 (§ 441). Paragraf numaraları A. V. Miller'in Oxford University Press'den çıkan çevirisine (Hegel's *Phenomenology of Spirit*, Oxford University Press, Oxford, 1977) ve Aziz Yardımlı'nın İdea Yayınevi'nden çıkan çevirisine (Hegel, *Tinin Görünüşü*, İdea Yayınevi, İstanbul, 2004) gönderme yapmaktadır.

³⁴ Hegel, *age.*, s. 327 (§442).

³⁵ Hegel, *age.*, ss. 326-327 (§ 442).

Hegel benzer bir düşünceyi paragraf 486'da ifade eder.³⁶ Bu iki dünyada yaşanan devrim, tinin kendi kendisini gerçekleştirmesine yol açar.³⁷ Görüldüğü gibi Hegel burada Aydınlanmacılığın kültürel ve düşünsel dünyanın aynı zamanda devrimleştirilmesi gerektiğini ileri sürmektedir ve *Tinin Fenomenolojisi*'nin "Tin" kısmında sergilemeyi amaçladığı şey, bunun pratik olarak nasıl gerçekleştirilebileceğine dair bir önermedir.

Burada Hegel Aydınlanmacılığı topyekûn bir devrim olarak tanımlamaktadır. *Tinin Fenomenolojisi*'nde Hegel'in Aydınlanmacılık tanımlaması onun özüne dairdir ve bu yapıtında konunun genel olarak bilindiğinden hareket ederek Aydınlanmacılığın daha ayrıntılı bir tanımını sunmamaktadır. Çünkü Almanya'da onsekizinci yüzyılın son otuz yılında Aydınlanmacılık üzerine oldukça kapsamlı, yoğun ve çok farklı duruşların ortaya çıktığı tartışmalar yaşanmıştır. Hegel bu tartışmaları ön koştuğu için, kavramın daha ayrıntılı tanımıyla zaman kaybetmek istemiyor gibi gözükmemektedir.³⁸ Hegel'in Aydınlanmacılık üzerine yapmış olduğu belirlemeler bütün eserlerine yayılmıştır. Burada bunların hepsini bir araya toplayıp sunmak bu yazının çerçevesini aşacaktır. Ama *Felsefe Tarihi Üzerine Dersleri*'nin üçüncü cildi Aydınlanmacılık felsefesinin bir sunumu olarak okunabilir. *Tinin Fenomenolojisi*'nde ve *Felsefe Tarihi Üzerine Okumalar*'ında da Hegel Aydınlanmacılığın yararlılık ilkesiyle eş anlama geldiğinden hareket etmektedir. Ona göre Aydınlanmacılığın özü yararlılıktır (Alm. *Nützlichkeit*; İng. *Utility*). Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde Aydınlanmacılığın özü veya aslı olarak belirttiği yararlılık ilkesi üzerine yazının sonunda döneceğim. Burada şu kadarını ifade etmek istiyorum: Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nin değişik yerlerinde yapmış olduğu açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla, Aydınlanmacılığa ayrıca gerçeğe sadıklık, akla uygunluk ve dürüstlük gibi ahlaki değerler ve erdemler atfetmektedir. Hegel, Aydınlanmacılığın görevini kitlelerin batıl inançtan, ön yargıdan ve hatalı düşünce ve davranış biçimlerinden kurtarmakta görmektedir.³⁹

Devrimin Kökeni ve Değişimin Biçimleri

Hegel, Aydınlanmacılığın özünü yararlılık olarak tanımlasa ve bunu açıkça savunsa da, önermiş olduğu radikal değişim çerçevesinde yararlılık ilkesinin sınırlarını aşan perspektifsel bir bakış sunuyor denebilir. Hegel toplumsal yaşamın bütün alanlarını, yani aileyi, kültür dünyasını, ahlaksal, hukuksal ve siyasi yaşamı bir karşılıklı tanıma (Alm. *gegenseitige Anerkennung*, İng. *mutual recognition*)

³⁶ Hegel, age., ss. 361-362.

³⁷ Devrim kavramını Hegel'in kullandığı anlamda kullanıyorum: nicel birikim nitel sıçramaya, devrime ve dolayısıyla yeni bir şeyin ortaya çıkmasına yol açar. Hegel, bu ilkeyi evrensel bir ilke olarak görüyor. Dolayısıyla onu hem doğaya, hem topluma hem de düşünceye uyguluyor. Toplumsal siyasal bağlamda bu, nitel sıçrama sonucu daha ileri bir toplumsal ve siyasal sistemin ortaya çıkması anlamına gelmektedir (Bkz.: G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, c. 1, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Werke, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1993, c.5, ss.435-442.

³⁸ Bu dönemin tartışmalarını belgeleyen metinlerin bir bölümü için bkz: Ehrhard Bahr(yay.), *Was ist Aufklärung*, Philip Reclam jun. GmbH & Co, Stuttgart, 1974. Daha geniş bir derleme için bkz: Raffaele Ciafardone (yay.), *Die Philosophie der deutschen Aufklärung – Texte und Darstellung*, Stuttgart: Philip Reclam jun. GmbH & Co, 1990.

³⁹ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ss. 401-402 (§§ 542, 543).

sistemi olarak tanımlıyor. Tanıma kuramı, Yeni Çağ ve Modernlikte Adam Smith tarafından 1759 yılında yayınlanan *The Theory of Moral Sentiments (Ahlaksal Duygular Kuramı)* adlı eserinde ilk olarak sistematik olarak geliştirilen bir kuramdır.⁴⁰ Smith, aynı zamanda bu kuramı Avrupa felsefe tarihinde toplumsal ilişkilere en kapsamlı bir şekilde uyarlayan ilk düşünürdür. Smith tanıma ilkesini açıkça yararlılık ilkesine karşı geliştirmiştir ve bu ilkeyi ‘kendimizi başkalarının gördüğü gibi görmek’ olarak tanımlamıştır. Bugün açısından dahi toplum ve ahlak felsefesi alanında tek diyebileceğimiz klasiklerden birisi olan bu eserde Smith, karşılıklı tanımayı ve tanınmayı bir karşılıklı yansıtma (*mutual mirroring*) sistemi olarak işliyor. Smith’e göre kendimizi başkalarında görmemiz ve başkalarının kendilerini bizde görmeleri ve tanınmaları temel bir bireysel ve toplumsal gereksinimdir.⁴¹ Görebildiğim kadarıyla Hegel, Smith’den ve *Hukuk Felsefesi* gibi daha sonraki eserlerinden farklı olarak, *Tinin Fenomenolojisi*’nde sınıf kuramını açıkça kullanmıyor. Ama o, meselenin temelinde sınıfsal sorunların yattığını çok iyi biliyor. Örneğin efendi-köle (*Herr-Knecht*) kuramı üst-düzyer soyutlukta düşünülen bir kuramdır ve karşılıklı tanıma ilişkisinin bulunmadığı yoğunlaşmaya aday her çatışmalı duruma uyarlanabilir. *Tinin Fenomenolojisi*’nde Hegel kitlelere tin ve bireylere bilinç veya özbilinç ve bazen de *özgün* veya *tikel* bilinç olarak göndermede bulunuyor. Hegel toplumu bir bireyselleşme süreci olarak tanımlıyor. Bireyler özbilince erişince ve yaşadıkları toplumsal alanların herhangi birisinde karşılıklı tanıma ilişkilerinden mahrum kaldıklarını hissedince, içinde buldukları toplumsal ilişkileri doğal olarak karşılıklı tanıma ilkesine göre değiştirmeye çalışmaktadırlar. Onlar bunu bilinçli olarak yapmasalar bile, bunu günlük yaşamlarını sürdürürken neredeyse kaçınılmaz olarak hep yaparlar. Zira Hegel’e göre bütün etkinliklerimizin temeli ve amacı, toplumsal ilişkilerde karşılıklı tanıma ilişkileri yaratmaktır

Bu açıdan Aydınlanmacılık kavramını geniş anlamda ele alırsak, sürekli aydınlanmanın ve sürekli devrimin toplumun doğası olduğunu belirtmemiz mümkündür. Tarihte devrimlerin niteliği değişebilir. Ancak devrimler toplumsal yaşamın ayrılmaz bir parçası olarak hep kalacaktır. Fakat bundan anlaşılabilirliği gibi, Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi*’nde üzerinde düşündüğü devrim çok somut ve yaşanan bir devrimdir - Fransız Devrimi. Bu bağlamda paragraf 543’te rahipleri, despotizmi ve kitleleri Aydınlanmacılığın “düşmanın üç yanı” olarak tanımlıyor; çünkü Hegel’e göre bunlar, “inanç” (*Glaube*) ve “batıl inancın” (*Aberglaube*) temsilcileridir ki Hegel bu iki kavramı eş anlamda kullanıyor.⁴² Hegel’i takiben aşağıda bu iki kavramı ben de eş anlamda kullanacağım.

Fakat Hegel Aydınlanmacılığın düşmanı olarak tanımladığı bu üç sosyolojik ve politik kurum arasında önemli bir ayırım yapmaktadır. Hegel’in soyutlama yöntemine başvurarak yapmış

⁴⁰ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, yay. D. D. Raphael ve A. L. Macfie, Liberty Fund, Indianapolis, 1984.

⁴¹ Smith’in bu ilkesini *The Adam Smith Problem: Reconciling Human Nature and Society in The Theory of Moral Sentiments and Wealth of Nations* adlı kitabımda ayrıntılı olarak tartıştım (bkz: D. Göçmen, *The Adam Smith Problem: Reconciling Human Nature and Society in The Theory of Moral Sentiments and Wealth of Nations*, I. B. Tauris Academic, London ve New York, 2007).

⁴² Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 401.

olduğu bu toplumsal-yapısal ayırımın arka planını açıklamak için, burada önce onun Aydınlanmacılık ve inanç arasındaki ilişkiyi nasıl değerlendirdiğine bakmak gerekmektedir. Her şeyden önce inanç, Aydınlanmacılığın veya salt idrak edişin karşıtıdır. Birbirlerinin karşıtı olan salt idrak ediş ve inanç, gerçek dünyayla ilişkili salt bilinç biçimleridir. Ama aralarında önemli bir fark vardır. İnanç, içeriği olan edimseliktir. Bundan farklı olarak salt idrak ediş, henüz gizil olarak vardır ve bundan dolayı henüz herhangi bir içerikten yoksundur. Salt idrak edişin içerik kazanabilmesi için, kendisini inanca karşı gerçekleştirmesi gerekmektedir. Bu ise ancak kitlelerde vücut bulmakla mümkündür. Aynı şekilde yine inançtan farklı olarak salt idrak ediş, kendi kendisini yansıtmaya yetisine sahiptir; bu nede Aydınlanmacılığın “düşmanının üç yanı” olarak tanımlıyor nle o kaçınılmaz olarak eleştireldir ve kendisine dönüp, kendi kendisine eleştirel olarak bakma yetisine sahiptir. Bu yeti onun özbilince erişmesinin önkoşuludur. Kısacası, Aydınlanmacılık veya salt idrak ediş, gerçekliğin bir parçası olsa da, onun içine karışmış olsa da, gerçekliğe dışarıdan, yani belli bir mesafeden eleştirel olarak bakabilmektedir. İnanç ise, tersine, kendinde kalmakta ve bundan dolayı da “kültür dünyasına özgün özel bir idrake sahip değildir.”⁴³ Yani gerçek değildir (*unwahr*), gerçek dışı yanlış bir varlık sürdürmektedir artık. Dolayısıyla onun “gerçek dünyaya ilişkin dürüst olmayan amaçları vardır ve onun hakkında çarpık idrake sahiptir.”⁴⁴ Bu gözlemleri Hegel’i doğal olarak “inanç için öz (yalnızca) düşüncedir (*Gedanke*), kavram (*Begriff*) değildir” belirlemesine götürüyor.⁴⁵ Buna karşın salt idrak ediş, özbilinçtir, kavramdır ve dolayısıyla kendi kendisini mutlak olarak bilmektedir. Hegel inanç ve salt idrak ediş veya özbilinç arasındaki farkı, her ikisinin de düşünce biçimi olması nedeniyle biçimsel farka indirgese de, yukarıdaki betimlemeden de anlaşılacağı gibi, bunların “tamamıyla karşıt”, karşılıklı ilişkilerinin çelişki ilkesi temelinde şekillenmekte olduğunu belirtmektedir.⁴⁶ Salt idrak ediş, inanç gibi gerçeklikle ilişkili olduğu için, kaçınılmaz olarak bütün gerçekliğin özü durumunda olan inançla bir ölüm kalım kavgasına girişmek zorundadır, o, kendi içeriğine ancak bu kavga üzerinden ulaşabilir.⁴⁷

Hegel’in inanç hakkında yapmış olduğu bu betimlemeler örneğin kitlelere ilişkin belirlemelerinden oldukça farklıdır. Hatırlatmak için kısaca tekrarlayacak olursak; Hegel inanç kavramını edimsel dünya (Alm. *wirkliche Welt*; İng. *actual world*) kavramıyla eş anlamda kullanmaktadır. Onun yaklaşımındaki bu farkın nedenini açıklayabilmek için şimdi edimsel dünyada kimin ne yaptığını sorgulamamız gerekmektedir. Papazlar ve despotizm mevcut dünyanın yöneticileridir. Buna karşın kitleler papazların ve despotların kurbanıdır. Bunlar bin bir

⁴³ Hegel, *age.*, s. 399 (§ 539).

⁴⁴ Hegel, *age.*

⁴⁵ Hegel, *age.*, s. 400 (§ 541).

⁴⁶ Hegel, *age.*

⁴⁷ Hegel, *age.*, ss. 400-401 (§ 541).

çeşit yöneme ve araca, ayak oyununa ve kurnazlığa başvurarak kitleleri baskı altında tutup süründürmektedir. Şöyle diyor Hegel:

O kitle bir *rahipliğin* aldatmacasının kurbanıdır. Rahiplik kıskançlık yüklü kibiri ile idrakin tek sahibi olarak kalmak, bu arada başka bencil çıkarlarını da korumak için çaba göstermektedir; aynı zamanda *despotizm* ile komplo kurmaktadır. Despotizm hakiki ve bu düşün dünyasının kavramsız sentezi olarak – tuhaf ve tutarsız bir öz – çokluğun kötü idrakinin ve rahiplerin kötü niyetinin üzerinde durur; halkın aptallığından ve onun rahiplerin aldatmacası sonucu şaşkına döndürülmesi aracılığıyla her ikisini de küçük görürcesine bağrında birleştirmiş olarak rahat hükmetme ve zevk ve keyfiyetini uygulama avantajına kavuşur; ama aynı zamanda onun kendisi de bu aynı aptal idraktır, aynı batıl inanç ve yanılıdır.⁴⁸

Hegel, Aydınlanmacılığın “düşmanları”nın üç farklı yanının sergilediğimiz bu oldukça çelişkili ve yüksek basınçlı her han patlamaya hazır birliğinden dolayı hem onlara teker eker yaklaşırken hem de onlarla hesaplaşırken farklı araç ve yöntemlere başvurulmasını öneriyor. Aydınlanmacılığın dolaysız konusunun ‘üçkâğıtçı rahiplik’ ve ‘baskıcı despotizm’ olamayacağını düşünmektedir. Onun dolaysız amacı, kitleleri aydınlatıp, onları içine düşmüş olduğu batıl inançtan kurtarmaktır. Thomas Sören Hoffmann, Klasik Alman Felsefesi’nin siyasi kuramının konusunun temsil ilkesinin karşıtı olan katılım ilkesi olduğunu belirtmektedir. Hoffmann’a göre Kant, Fichte ve genç Hegel Fransız Devrimi’nin temsilciliği savunan düşüncenin karşısında katılımcılığı temel alan düşüncenin güçlendiğini düşünmektedirler.⁴⁹ Bu belirlemenin genç Hegel ile sınırlanamayacağı ve Klasik Alman Felsefesinin düşünürlerinin hepsine olduğu gibi uyarlanamayacağı kanısındayım. Kant’ın katılım kuramı feodal sistemin katılımcı yapısı karşısında kuşkusuz önemli bir ilerleme olarak görülebilir. Ama örneğin “aktif” ve “pasif yurttaş” ayrımı çerçevesinde burjuva toplumunda siyasi katılımı ve karar yetkisini Kant, bazı kişi, meslek grupları ve erkeklerle sınırlamayı öngörmektedir.⁵⁰ Hegel, siyaset felsefesi çerçevesinde Kant’ın bu sınırlayıcı katılım kuramını aşan toplumsal ve siyasal bir sistem üzerine düşünmektedir. Kant’tan farklı olarak Hegel, temsil ilkesinden çok katılım ilkesinin belirleyici olduğu toplumsal bir çerçeve arayışı içindedir.⁵¹ O, kitlelerin siyasi karar süreçlerine katılımının ön koşulunu, onların her şeyden önce aydınlatılmasında ve böylece gerçek çıkarlarının bilincine varmasında görmektedir. Bu bakımdan

⁴⁸ Hegel, *age.*, s. 401 (§ 542).

⁴⁹ Hoffmann, *age.*, s. 59.

⁵⁰ Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, yay. Wilhelm Weischedel, Werksausgabe, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997, cilt 8 içinde, s. 433.

⁵¹ Örneğin Hegel’in *Hukuk Felsefesi*’nin “sivil” ve/veya “Burjuva Toplum” kısmında bunun izlerine rastlamak ve bu açıdan okumak mümkündür. (Bkz: G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ss. 339-398.)

Kant, John Locke'a daha yakın iken, Hegel J.-J. Rousseau'ya daha yakın gözükmektedir. Yani Hegel'e göre sorun sadece, örneğin bugün artık temsili demokrasinin en temel araçları durumuna gelmiş olan seçimlere katılma veya seçme ve seçilme hakkıyla sınırlı değildir. Aynı zamanda bilinçli bir şekilde doğru karar verebilmek de gerekmektedir. Bu ise ancak toplumun farklı kesimlerinin çıkarları, bu çıkarların hangi araç ve yöntemlerle ifade edildiği ve genel toplumsal çıkarlarla nasıl ilişkilendiği hakkında doğru bilgi edinme ve bu bilginin eleştirel bir süzgeçten geçirebilmekle mümkün olabilir.

Aydınlanmacılık kitlelere dışarıdan yaklaşmaktadır. Fakat onun yeşertmek istediği ilkeler kitlelere içkindir, onlarda gizil olarak mevcuttur. Bu nedenle söz konusu ilkeler henüz kavramlaşmamış ve tam olarak bilince çıkmamıştır. Aydınlanmacılık dürüst idrak ediş ile kitleleri bilinçlendirerek onları rahiplerin ve despotların elinden çekip almak zorundadır. Bunu yaparken Aydınlanmacılığın kitlelerde gizil olarak var olanı bilince çıkarıp kavramlaştırması gerekmektedir. Böylelikle kitlelerin arasında güç ve içerik kazanmış olacaktır.⁵² Yukarıda da belirttiğim gibi, Hegel Aydınlanmacılığın kitleler arasında inanca karşı geliştirmiş olduğu etkinliği yıkıcı bir çaba olarak değerlendirmekte ve bunu önce *evrimci* bir süreç olarak tasarlamaktadır. Bu nedenle bu süreci, “sessiz yayılmaya veya bir kokunun direniş göstermeyen alana *yayılmasına*” benzetmektedir.⁵³ Ama bu yayılma, sonunda nitel *devrimci* bir sıçrama yapar ve Aydınlanmacılığın dürüst idraki kitlelerin bilincine dönüşür. Bu aşamaya ulaşıldığında inancın içeriği artık boşaltılmıştır ve böylece o artık bütün özünü kaybetmiştir. Böylelikle rahipliğin ve despotizmin kurmuş olduğu baskıcı ve üçkâğıtçı sistem kitlelerin karşılıklı tanıma ve tanınma ilkesine dayalı toplumsal bir sistem kurmak için gerçekleştirmiş olduğu saldırısı karşısında çöker. Dolayısıyla Aydınlanmacılığın geliştirmiş olduğu etkinlik sadece yıkıcı bir eylem değildir, tersine aynı zamanda ileriye dönük yeniyi kurmayı amaçlayan yapıcı bir eylemdir.

Yukarıda aktardığım paragraflara öngelen ve ahlaksal düzen, suç ve ceza gibi sorunları işlediği paragraflarda Hegel, inanç ve despotik düzenin nasıl çökebileceğini uzun uzun anlatıyor. Burada bu paragrafları ve yine Aydınlanmacılığın inanca karşı sürdürmüş olduğu ölüm kalım kavgasını uzun uzun işlediği paragrafları atlıyorum. Bu paragraflarda Hegel, örneğin inancın nasıl direnmeye çalıştığını, hangi dili, yöntemleri ve araçları kullandığını, bu kavgada Aydınlanmacılığın kendisinin nasıl bir inanca dönüştüğünü ele alıyor. Bunlar son derece güncel olsa da burada üzerine eğilmemiz, benim sergilemeye çalıştığım konunun dışına itecektir. Yazının girişinde yararlılık ilkesine geri döneceğimi belirtmiştim. Şimdi bu konuya dönerek Aydınlanmacılığın ve bir oranda da Hegel'in toplum felsefesinin tarihsel sınırlarını sorgulamak istiyorum.

⁵² Hegel'in bu gözlemi, Lenin'in *Ne Yapmalı* adlı çalışmasında kendi tarihsel araştırmalarına da dayanarak geliştirdiği sosyalist devrim kuramına kaynaklık eden en önemli belirlemelerden birisidir. Lenin'in çok tartışılan ama kaynaklarıyla beraber ele alınmadığı için açıklık kazandırmamayan sosyalist düşüncenin işçi sınıfına dışarıdan taşınabileceğine dair savı bu açıdan okunduğu zaman daha anlaşılır olabilir.

⁵³ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 402 (§ 545).

Yararlılık İlkesi veya Aydınlanmacılık: Hegel'in Toplum Felsefesinin Tarihsel Sınırları

Yazının girişinde de belirttiğim gibi, Hegel sadece Aydınlanmacılığın savunuculuğunu yapan naif bir düşünür değildir. Onun Aydınlanmacılığa karşı ciddi eleştirileri de var. Ama bu eleştiriler, Dilthey'in iddia ettiğinin tersine, Aydınlanmacılık karşıtı geriye dönük bir eleştiri değildir. Hösle'nin ileri sürdüğünün tersine Aydınlanmacılığı Karşı-Aydınlanmacılık ile uzlaştıran bir eleştiri de değildir. Aksine Aydınlanmacılığa içten bakan, onu ilerletmek isteyen bir eleştiridir. Hegel'in tüm eserlerinde Karşı-Aydınlanmacılığın olumlu anlamda izlerine rastlamak bile mümkün değildir. Bu anlamda *Tinin Fenomenolojisi*, inanç ve despotizmin köklü eleştirisinin yanında, Aydınlanmacılığın bir iç eleştirisi olarak da okunabilir aynı zamanda. Örneğin Hegel'in ontolojik nesnel-idealist diyalektik kuramı Kant'ın transandantal-olgucu ve Fichte'nin iki boyutlu (tez-antitez) öznelci-idealist diyalektik kuramının eleştirisi olarak okunabilir. Onun özellikle *Tinin Fenomenolojisi*'nin ilk bölümünde geliştirmiş olduğu algılama kuramı, İngiliz empirizminin ve on sekizinci yüzyıl Fransız duyusalçı (*sensualist*) felsefenin bir eleştirisi olarak görülebilir. Hegel'in bu eleştirileri Aydınlanmacı felsefesinin epistemolojik kuramına yöneliktir. Ben burada özellikle Hegel'in sosyal ve siyaset felsefesiyle ilgilendiğim için, onun yararlılık ilkesine nasıl yaklaştığına bakarak, Aydınlanmacılığın toplum felsefesine yöneltmiş olduğu eleştirinin sınırlarına bakmak istiyorum.

Bir alıntıyla başlamak istiyorum. Paragraf 581'de -ki bu paragraf "Aydınlanmacılık" bölümünün son paragrafıdır ve hemen peşinden "Mutlak Özgürlük ve Terör" bölümü gelmektedir- Hegel şöyle diyor: "Salt idrakin konusunda iki dünya birleşmiştir." Hegel iki dünya kavramıyla hakikatin ve gerçekliğin dünyasını kastetmektedir. Görebildiğim kadarıyla yararlılık üçüncü dünyadır ve hakikati ve gerçeği birleştirmektedir. Hegel şöyle devam ediyor:

Yararlı olan, özbilinç onu iyice anladığı ve onda [her özbilinç-DG] *teker teker* kendi *pekinliğine*, kendi hazına, (onun *kendi kendinde oluşuna*) sahip olduğu ölçüde nesnedir; özbilinç nesneyi bu şekilde *kavrar* ve bu kavrayış nesnenin *gerçek* özünü içerir; (...) yani bu kavrayışın kendisi *gerçek bilgidir* ve bu ilişkide özbilinç aynı zamanda kendi kendinin dolaysız genel pekinliğine, kendi *salt bilincine* sahiptir; bu ilişkide aynı zamanda *gerçeklik*, mevcut olan ile *hakikat* birleşmiştir. Her iki dünya'da uyuşmuştur, gök yere indirilip dünyanın üzerine dikilmiştir.⁵⁴

Burada Hegel toplum ile doğa arasındaki, Marx'ın insan ile doğa arasında "madde değişimi" olarak betimlediği ilişkiye gönderme yapıyor. *Felsefe Tarihi Üzerine Okumaları*'nda yapmış olduğu değişik açıklamalarından bildiğimiz üzere Hegel, yararlılık deyince, bu ilişkiyi kastetmektedir.

⁵⁴ Hegel, *age.*, ss. 430-431 (§ 581).

Hegel, bu ilişkiyi sadece yararlılık çerçevesinde ele almayı dar bir anlayış olarak görüyor. Fakat yine de bu ilişkinin genel olarak yararlılık ilkesi çerçevesinde ele alınabileceğini düşünmektedir. Ama bir önceki paragrafta (§ 580) Hegel çok daha genel bir belirlemede bulunuyor. Şöyle diyor:

Yararlılık, inanca ya da hisse ya da kendisine kurgu (*Spekulation-DG*) diyen ve kendisini *kendindeye* kitleyen soyutlamaya ne kadar kötü görünse de, salt idrak, onda kendisini gerçekleştirmeyi tamamlamış olandır; ve onda artık inkar etmediği kendi kendisinin nesnesidir; ve bu nesne de salt idrak için boşluğun veya salt öbür dünyanın değeri değildir.⁵⁵

Bu paragrafta Hegel daha geniş bir belirlemede bulunuyor ve salt idrak edişin veya Aydınlanmacılığın kendisini yararlılık ilkesinde bir bütün olarak gerçekleştirmiş olduğundan söz ediyor. Burada Aydınlanmacılık kavramını yalnızca toplum doğa ilişkisini kapsayan dar anlamda kullanmaktadır ki bu durumda yukarıdaki belirleme anlaşılır olacaktır; çünkü bu, bir biçimde doğanın yasalarını doğadan başka bir yerde aramamak gerektiği ve doğanın yasalarının keşfedildikçe (doğa elde edildikçe) salt idrakin kendisini kendi nesnesinde tanıyabileceği anlamına gelmektedir. Ancak eğer Hegel, Aydınlanmacılık ve dolayısıyla yararlılık kavramını bu dar anlamda kullanıyorsa, ondan bu konuda bir açılım beklemek okurun hakkıdır. Zira Hegel daha sonra ahlak üzerine düşüncelerini sergileyecektir. Ama “Ahlaklılık” bölümünde Hegel, Kant’ın dar otonomluk ve özgürlük kavramlarını eleştirmekle meşguldür. Hegel’in Kant’a yönelik eleştirileri ne kadar haklı olsa da, bu çerçevede yararlılık üzerine de eğilmesini beklemek kaçınılmazdır; çünkü bu konu, çağdaş ahlak kuramı çerçevesinde tartışıla gelmektedir ve onun en temel sorunlarından birisidir. Ya da Hegel yukarıdaki alıntıda görüldüğü gibi, Aydınlanmacılık ve yararlılık kavramını geniş anlamda, yani toplumsal ilişkileri de kapsayacak şekilde kullanmaktadır. Bu durumda bu yaklaşımı, onun yararlılık ilkesine dayalı ilişkileri dışlayan tanıma kavramıyla çelişecektir. Bu soruda ısrar ediyorum, çünkü Hegel, örneğin David Hume⁵⁶ ile Adam Smith⁵⁷ arasındaki yararlılık kuramı üzerine yaşanan tartışmadan haberdardır, çünkü bu tartışma *Töreliliğin Metafizikliğinin Temellendirilmesi* (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*) adlı yapıtının hemen başında da belirttiği gibi, Kant’ı da derinden etkilemiştir.⁵⁸

Bu soruya belki şöyle bir yanıt verilebilir: Hegel *Tinin Fenomenolojisi*’nin son bölümlerini zaman baskısı altında yazmıştır ve kelimenin gerçek anlamıyla Fransız ordusunun Jena’yı işgal ettiği gece ancak bitirebilmiştir. Bu açıklama *Tinin Fenomenolojisi* için kabul edilebilir belki, ama çok

⁵⁵ Hegel, *age.*, s. 428 (§ 580).

⁵⁶ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, yay. P. H. Nidditch, Oxford University Press, 1978, s. 591.

⁵⁷ Smith, *age.*, s. 20 ve s. 188.

⁵⁸ Immanuel Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, yay. Wilhelm Weischedel, Werkausgabe, cilt 7, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1996.

daha sonra kaleme aldığı eserlerinde de yararlılık ilkesine ilişkin herhangi köklü bir eleştiri bulmamız mümkün değil. Bu noktada belki genel olarak Aydınlanmacılığın ve özel olarak da Hegel'in toplumsal felsefesinin sınırlarına varmış bulunuyoruz.

Ancak Hegel'in kendisi açıkça böyle bir eleştiri geliştirmemiş olsa da, örneğin paragraf 791 ve 792'de yararlılık ilkesinin sınırlarına işaret eder gibidir.⁵⁹ Bu paragrafların *Tinin Fenomenolojisi*'nin son bölümü olan "Mutlak Bilgi" bölümünde olması da son derece bu açıdan da anlamlıdır. Paragraf 791'de Hegel, Aydınlanmacılığın gerçekleşmiş olduğu yararlılık ilkesi açısından özne-nesne ilişkisinde bir tersine dönüşün olduğunu, öznenin nesneleştiğini, nesnenin özneleştiğini, öznenin henüz nesne ile ilişkisinde kendi başına düşünen ve davranan (*selbständig*) bilinçli bir özne haline gelemediğini ima etmektedir. Hegel burada sanki yararlılık ilkesinin ve böylece Aydınlanmacılığın sınırlarına vardığımızı söylemek ister gibidir. Daha sonra yazmış olduğu eserlerinde, Hegel bu düşünceyi takip etmemiş, bundan sonuçlar çıkarmamış olabilir. Fakat bu, büyük oranda Hegel'in eserlerine dayanılarak yapılabilir. Örneğin bunu *Tinin Fenomenolojisi*'nin diğer topik konusu ve kavramı olan tanıma (*Anerkennung*) kavramına dayanarak yapmak mümkün.

Nereden bakarsak bakalım, Hegel'in felsefesinin ortaya attığı bu soruyu Marx'ın çok ciddiye aldığını söyleyebiliriz. *Das Kapital*'de tanıma ilkesine dayanarak yararlılık ilkesinin ve dolayısıyla bu ilkeye dayalı kapitalist toplum ilişkilerinin köklü bir eleştirisini sunuyor bize. Özellikle *Das Kapital*'in birinci bölümünde Marx, yararlılık ilkesine dayalı toplumsal ilişkilerin insanların birbirini tanımasından, birbirini birbirinin aynası olarak görmesinden ve böylece birbirinde birbirini tanımasından çok, birbirini karşılıklı olarak tamamıyla yadsımaya ve karşılıklı dışlamaya götürdüğünü sergiliyor.⁶⁰ Hegel, eserlerinde Marx'ın bu gözlemine benzer düşünceleri açıkça dile getirmiyor, ki bu tarihsel açıdan anlaşılabilir ve açıklanabilir. Ama Hegel'in eserlerinde bunu az çok açıkça ima eden birçok belirleme bulmak hiç de zor değil. Aydınlanmacılık, yararlılık ilkesinde toplumsal felsefesinin sınırına dayanmış bulunuyor. Eğer Aydınlanmacılık eleştirilecekse, bunun, son yıllarda moda olduğunun aksine, Aydınlanmacılığın Hegel'in betimlediği tarihsel kazanımların savunularak yapılması gerektiği kanısındayım ve bunun için de çıkış noktası, yararlılık ilkesinin içkin eleştirisidir. *Tinin Fenomenolojisi*, yararlılık ilkesinde gerçeklik kazanan Aydınlanmacılığın sınırını gösteriyor ve tanıma kuramıyla bu sınırın ötesine geçilebileceğine dair bir önermede bulunuyor.

⁵⁹ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ss. 577-578.

⁶⁰ Özellikle bkz.: Karl Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, c.1, Marx-Engels-Werke, Dietz Verlag, Berlin, c. 23 içinde, ss. 49-76.

Kaynakça

Kant, İ., “Was ist Aufklärung?”, E. Bahr (yay.), “*Was ist Aufklärung?*” içinde, Philip Reclam jun. GmbH & Co, Stuttgart, 1974.

Beyer, W. R., *Hegel-Bilder*, Akademie-Verlag, Berlin, 1967.

Bloch, E., *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Werke, c. 2, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1969.

Ciafardone, R. (yay.), *Die Philosophie der deutschen Aufklärung – Texte und Darstellung*, Philip Reclam jun. GmbH & Co, Stuttgart, 1990.

D’Hondt, J., *Hegel in seiner Zeit*, Akademie-Verlag, Berlin, 1984.

Dilthey, W., *Die Jugendgeschichte Hegels*, Verlag der königlichen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1905.

Engels, F., Marx’a 13 Şubat 1851 tarihli mektup, Marx-Engels-Werke, cilt 27, Dietz Verlag, Berlin, 1984, ss. 189-191.

Faye, E., *Heidegger: l’introduction du nazisme dans la philosophie-Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Albin Michel, 2005.

Göçmen, D., *The Adam Smith Problem: Reconciling Human Nature and Society in The Theory of Moral Sentiments and Wealth of Nations*, Tauris Academic Studies, London/New York, 2007.

- “Rosa Luxemburg, the Legacy of Classical German Philosophy and the Fundamental Methodological Questions of Social and Political Theory”, *Critique: Journal of Socialist Theory*, no: 43 (2007), ss. 375-390.

- “Domenico Losurdo ve Andreas Arnt ile söyleşi”, *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, no: 2(2008), ss. 13-42.

- “Der Begriff des Politischen bei Rosa Luxemburg: Eine Auseinandersetzung mit Carl Schmitts Begriff des Politischen”, *Dokumente der internationalen Rosa Luxemburg Konferenz 2009*, yay. İto, N., Dietz Verlag (Nachfolger), Berlin, 2009 (yayına hazırlanıyor).

- “Tarih, Felsefe ve Siyaset: Domenico Losurdo ve Tarih Uğruna Kavga” (Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi, no: 1(2007).

- “Martin Heidegger, Nazizm ve Felsefe“, *Felsefe Yazın*, no: 15(2009).

Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Werke 3 içinde, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996.

- *Phänomenologie des Geistes*, yay. Hans-Friedrich Wessels ve Heinrich Clairmont, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2006.

- *Phenomenology of Spirit*, çev. Miller, A. V., Oxford University Press, Oxford, 1977.

- *Tinin Görünüşbilimi*, çev. Yardımlı, A., İdea Yayınevi, İstanbul, 2004.

- *Rechtsphilosophie*, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Werke, cilt 7 içinde, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996.

- *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, cilt 1, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Werke, c. 18 içinde, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1971.

- *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, cilt 3, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Werke, c. 20, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1971.

- *Wissenschaft der Logik*, c. 1, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Werke, c. 5 içinde, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1993.

- Niethammer'e 13 Ekim 1806 tarihli mektup, *Briefe von und an Hegel*, yay. Johannes Hoffmeister, cilt 1: 1785-1812, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1952, ss. 119-122.

- Frommann'a 17 Kasım 1807 tarihli mektup, *Briefe von und an Hegel*, yay. Johannes Hoffmeister, cilt 1: 1785-1812, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1952, ss. 128-130.

- Niethammer'e 11 Şubat 1808 tarihli mektup, *Briefe von und an Hegel*, yay. Johannes Hoffmeister, cilt 1: 1785-1812, 1952, ss. 217-219.

- Niethammer'e 28 Ekim 1808 tarihli mektup, *Briefe von und an Hegel*, yay. Johannes Hoffmeister, cilt 1: 1785-1812, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1952, ss. 251-255.

Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2001.

Hoffmann, T. S., *Georg Wilhelm Hegel: Eine Propädeutik*, Marix-Verlag, Wiesbaden, 2004.

Holz, H. H., "Metaphysik", *Enzyklopädie zur bürgerlichen Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert* içinde, yay. Manfred Buhr, Pahl-Rugenstein, Köln, 1988.

Horkheimer, M. ve Adorno, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, c. 3, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998.

Hösle, V., "Moralische Reflexion und Institutionenzerfall. Zur Dialektik von Aufklärung und Gegenaufklärung", *Hegel-Jahrbuch 1987*, Germanial Verlag, Bochum 1987, ss. 108-116.

Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, yay. P. H. Nidditch, Oxford University Press, Oxford, 1978.

Kant, I., *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, yay. Wilhelm Weischedel, Werkausgabe, cilt 7, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1996.

- *Metaphysik der Sitten*, yay. Wilhelm Weischedel, Werkausgabe, cilt 8, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997.

Losurdo, D., *Hegel und die Freiheit der Modernen*, Peter Lang, Frankfurt a. M., 2000.

- *Die Gemeinschaft, der Tod, das Abendland: Heidegger und die Kriegsideologie*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart & Weimar, 1995.

- *Kampf um die Geschichte: Der historische Revisionismus und seine Mythen*, PapyRossa Verlag, Köln, 2007.

Lukács, G., *Der junge Hegel*, Luchterhand, Neuwied/Berlin, 1967.

Luther, M., *Die reformatorischen Grundschriften*, 4 cilt, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1983.

Marx, K., *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, c. 1, Marx-Engels-Werke, c. 23, Dietz Verlag, Berlin, 1988.

- *Kapital*, c. 1, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, Ankara, 1993.

Ritter, J., *Hegel und die französische Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1965.

- *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1969.

Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen: Texte von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Duncker & Humblot, 1996.

Schröder, W., "Aufklärung", *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, yay. Hans J. Sandkühler, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990, c.1., ss. 276-285.

Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments*, yay. D. D. Raphael ve A. L. Macfie, Liberty Fund, Indianapolis, 1984.

Ülken, H. Z., *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1992.