

## Neden Hâlâ Hegel?

Andreas Arndt ve Domenico Losurdo

### Söyleşi: Doğan Göçmen

*Dünya çapında birçok ulusal Hegel derneklerinin yanında uluslararası alanda etkinlik gösteren iki Hegel derneği vardır. Bunlar, “Uluslararası Hegel-Derneği” (Internationale Hegel-Gesellschaft) ve “Diyalektik Düşünce İçin Uluslararası Hegel-Marx-Derneği” (Internationale Gesellschaft Hegel-Marx für dialektisches Denken). Aşağıda “Uluslararası Hegel-Derneği” başkanı Alman düşünür Andreas Arndt ve “Diyalektik Düşünce İçin Uluslararası Hegel-Marx-Derneği” başkanı İtalyan düşünür Domenico Losurdo ile yaptığımız röportajı sunuyoruz. Soruların formüle edilmesine Güçlü Ateşoğlu, Doğan Göçmen, Kaan Özkan ve Savaş Yazıcı katkıda bulunmuştur. Yayın Kurulu adına röportajı Doğan Göçmen yapmış ve Türkçe’ye çevirmiştir. Son edit işlerini Güçlü Ateşoğlu gerçekleştirmiştir.<sup>1</sup>*

### Bugün Neden Hâlâ Hegel?

D.G. • Profesör Andreas Arndt ve Profesör Domenico Losurdo, sizler uluslararası iki felsefe derneğinin başkanıdır. Bay Arndt, siz “Uluslararası Hegel Derneği”nin, Bay Losurdo, siz ise “Diyalektik Düşünce İçin Uluslararası Hegel-Marx Derneği”nin başkanıdır. Her iki topluluk da başlığında Hegel’in ismini taşıyor. Hegel’in 1831 yılında ölümünün üzerinden 170 yıldan fazla bir zaman geçmiştir. Sadece en ünlü eserlerini anacak olursak; Hegel’in ilk bağımsız felsefi eseri olan *Tinin Fenomenolojisi*’nin yayınlanışının 200. yılı geçen yıl birçok uluslararası konferans ve kongrede anıldı ve de kutlandı. *Mantık Bilimi* 190 yıldan daha fazla bir süre önce yayımlandı. *Hukuk Felsefesinin Anabatlari*’nin yayınlanışının üzerinden ise, 180 yıldan daha fazla bir zaman geçti. Bir insan yaşamıyla karşılaştırdığınızda, kişinin Hegel’e dair, “çok ‘eski’ bir düşünür” diyesi geliyor. Buna karşın, Hegel’i bu kadar biricik, önemli ve vazgeçilmez kılan nedir? Sizin açınızdan, dernekleriniz aracılığıyla amaçladığınız Hegel geleneğini sürdürme düşüncesini zorunlu kılan nedir? Kısacası, bugün neden hâlâ Hegel?

---

<sup>1</sup> Andreas Arndt ve Domenico Losurdo ile 2007/2008 yılında yaptığım ve tarafımdan Almancadan Türkçeye çevrilip *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*’nin 2. sayısında (Mayıs-Ağustos 2008, s. 13-42) yayınlanmıştır. Söyleşiye o zaman yazmış olduğum önsözü, yayınlanmış haliyle artık bir belge olması nedeniyle olduğu gibi bırakıyorum. Fakat kısa açıklayıcı bir not şart olmuştur. O zaman “soruların formüle edilmesine” katkıda bulunanlar başlığı altında duyurulan isimlerle ne felsefi anlamda ne de mesai bakımından bugün artık herhangi bir ilgim kalmamıştır.

A.A. • Bugün neden hâlâ Hegel? Bunun nedeni, kısaca söyleyecek olursak, Hegel'in tamamıyla şimdiki zamanın bir düşünürü olmasıdır; zira Hegel, ikinci bir örneği daha bulunmayan bir düşünür olarak, çağımız-modernlik–üzerine kapsamlı ve sistematik olarak düşünmüştür.

Hegel'e göre her felsefe, “kendi dönemini düşüncede kavrayandır.” O halde, Hegel'i ele aldığımızda zaman bağlamını–ne kendi felsefemizin ne de Hegel'in felsefesinin zaman bağlamını göz ardı edemeyiz. Ne var ki, zaman bağlamı bütün düşünceyi göreceli kılma ve keyfileştirme anlamına gelmemektedir. Hegel, felsefenin gerçeği bilme talebinde tarihsel olarak kurulu olduğunu radikal bir şekilde düşünen ilk filozoftur. Çünkü tin–ki, ona göre felsefe, tinin en üst basamağını temsil etmektedir–kendi kendisini sadece tarihsel olarak kavrayabilmektedir. Bu, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde 200 yıl önce ifade ettiği temel bir kavrayış biçimidir.

Diğer taraftan, Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde bilgiyi içyapısal olarak geliştirdiği gibi, felsefenin ilkesel olarak mutlak bilgide tamamlandığı ve böylece, *Fenomenoloji*'de ifade edildiği gibi zamanı “söndürdüğü” düşüncesi doğrudur. Ve bununla, Hegel'in kavrayışına göre, dünya tarihi de bir sona ulaşmıştır; çünkü ona göre dünya tarihi özgürlük bilincinin ilerlemesidir ve felsefenin mutlak bilgisinde tin, özgürlük olarak kendi kendisine görünür olmuştur.

İlk bakışta felsefenin radikal tarihselliğine dair düşünce, bir taraftan bilginin mutlak tamamlanması ile diğer taraftan ise tarihin sonu ile uyuşmamaktadır. İkinci düşünce esasen tarihte artık ilerlemenin olmadığı anlamına gelmemektedir; tersine, sadece tarihsel olarak kurulmuş özgürlük düşüncesi bizim için vazgeçilmiş (ve böylece de “mutlak”) olmuştur. Ama özgürlük bilincinin varlığının, onun toplumsal siyasi hakikatte henüz gerçekleştiği anlamına gelmediğini Hegel çok iyi biliyordu. Tarihi, Hegel ile özgürlük tarihi olarak düşünmek demek, her siyasi toplumsal hakikati özgürlük kavramından ve özgürlüğün gerçekleştirilme olanaklarından hareketle eleştirel olarak düşünmek demektir.

Felsefenin mutlak bilgide son bulmasına gelince; Hegel'in bu düşüncesi daima tartışma konusu olmuştur, hatta bazen de sert bir şekilde. Ama bu eleştirinin Hegel'e dair uygun bir anlayışa dayanıp dayanmadığından pek emin değilim. Bilgi, kendi içsel yapısını–salt düşünsel belirlemelerin kategoryal örgüsünü–tamamıyla açıkladığı anlamında mutlaktır. Bu, *Mantık Bilimi*'nde vuku bulmaktadır. Ama burada da, Hegel bu kategoryal örgünün real bilimlerde kendisini “kanıtlamak” zorunda olduğunu bilmektedir. Ne var ki bu, Hegel eleştirilerinde pek de dikkate alınmamaktadır. Tersine Hegel'e, pratiği göz ardı ettiğine dair suçlamada bulunmaktadır.

Hegel, *Mantık*'ında mutlak ideden nihayetinde yöntemi anlamaktadır. Bu benim açımdan şu anlama gelmektedir: O, kullanım esnasında kanıtlanması ve gerekirse değiştirilmesi gereken bir düşünce aracıdır. Ama bu aracın özelliği, bilgimizin ve hakikatin bütüne yönelik olmasına ve de keyfi sınırlamaları kabul etmemesine işaret eder. Adorno'nun açıkça formüle ettiği gibi, bu

mutlaklık talebinde aslında bir sınırlı olanı mutlaklaştıran sınırlı düşüncenin temel eleştirisi yatmaktadır.

Özetle: Hegel günceldir, çünkü onun felsefesi her bakımdan tamamıyla eleştireldir ve bununla içinde yaşadığımız modernliğe özgü dönemin kendi refleksiyonunu devam ettirmektedir.

*D.L. • İlk olarak;* ölümünün üzerinden uzun zaman geçmiş olmasına karşın, Hegel hâlâ bize hitap etmeyi sürdürüyor ve bize ilişkin bir şeylerden bahsediyor. Hegel, bir taraftan, devletin ve iktidarın tamamıyla sönmüneceğine ilişkin mesihçi beklentilere kapılmış olan belli bir vulgar Marksizme özgü hataya düşüp, kibirli bir şekilde “biçimsel özgürlükler”den ve *yasanın hükümünden* bahsetmiyor. Diğer taraftan ise—hem de Marx’tan önce—; maddi eşitsizlikler belli bir düzeye erişince, bunun özgürlüğü de yerle bir edeceğini görmüş bir düşünür olarak anılmayı hak etmiştir: Çünkü açlık (ve açlıktan ölme tehlikesi), “özgürlüğün gerçekleştirilmesinin kapsamının tamamına karşı saldırmaktadır” (*V. Rph.*, 4, s. 342<sup>2</sup>; bkz: *Rph.*, § 127 A), “tüm haksızlığı” beraberinde getirmektedir (*Rph.*, §127) ve sonuçta kölelikle aynı anlama gelmektedir. Kölelik ise, “mutlak suç” olarak tanımlanmaktadır (*Rph.* 1817-18, §45A). Vazgeçilmez “maddi haklar”ın (*B. Schr.* s. 488), “pozitif, yerine getirilmiş hak”kın (*Rph.* 1817-18, §118A) kuramsallaştırılması bundandır.

Hegel, liberalizmi, “tek tek herkesin refahı”nı, “tikelin refahı”nı göz önüne bile almadan, sadece “kişinin ve mülkiyetin güvenliğinin rahatsız edilmemesi” için çaba harcamakla suçlamaktadır (*Rph.*, §230). *Brakımız yapımlar* kuramcıları, tüm ekonomik sektörlerin krizinin “devleti ilgilendirmediği”ni savunuyorlar; çünkü onlara göre, “tekil kişiler yere batsa da, böylece bütün yükselmektedir. Ama Hegel, onlara karşı geliyor: Tek tek her bireyin, “herkesin yaşam hakkı” vardır (*Rph.* 1817-18, §118 A). Liberal holizmin eleştirisi, aynı zamanda, somut bireylerin maddi yaşam koşullarını dikkate almayan bir öğretisi ve politik düzenin de eleştirisidir. Mesele, “bireyin kişi olarak tikelliğinin de dikkate alınmasıdır” (*Rph.* 1819-20, s. 188); ancak, bireyin tikelliği onun maddi ihtiyaçlarından soyutlanırsa, dikkate alınması mümkün değildir.

*İkinci olarak;* yukarıda belirttiğimiz noktalar bile en önemlisi değil; bu noktaların hepsi önemli de olsa, belli bir tarihsel durumda özgürlüğün değişik yanları birbirleriyle çelişkiye düşebilir. Özgürlükler arasında oluşabilecek olası çatışmayı açıklayabilmek için, Adam Smith’in *Lectures on Jurisprudence*’ini devreye sokabiliriz. Smith, köleliğin, “özgür [liberal] bir hükümet”ten çok, “despotik bir hükümet altında” ortadan kaldırılmasının daha kolay olacağını söylüyor. [Çünkü] özgür bir hükümet, “kendilerinin aleyhine olan bir önlemini hiçbir şekilde işleme geçirmeyecek olan, yasaların [kölelerin] efendileri tarafından yapıldığı” bir hükümettir. Smith, köle sahibi birçok beyazın kendi yerel hükümetinin bulunduğu, aynı zamanda liberal Locke’un, anayasa

<sup>2</sup> Georg W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, hrsg. von Karl Heinz Ilting, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1973-74, cilt 4.

düzeyinde “her özgür adam”ın “siyah köleleri üzerinde” “mutlak şiddetinin ve otoritesinin bulunması gerektiğini düşündüğü (*The Fundamental Constitutions of Carolina*) Amerika’daki İngiliz sömürgelerini göz önünde tutarak şöyle diyor: “Kölenin tahakküm altında bulunmasının nedeni, özgür adamın özgürlüğüdür. Ve onların toplumun en büyük bölümünü oluşturmasından dolayı, insanlık duygularıyla donatılmış hiçbir kişi bu kurumun [köleliğin] bulunduğu ülkede özgürlük istemeyecektir.” Burada üzerinde düşünmeyi gerektiren şey, dolaylı olarak Smith’in, kölelik kurumunu ortadan kaldırabilecek tek hükümet biçimi olarak “despotik hükümet”i tercih etmesidir. Burada karşı karşıya olduğumuz çatışma, Marksist *kaba* yaklaşımlarda olduğu gibi, “biçimsel” ile “esaslı” özgürlüğü, İsaiah Berlin’in bahsettiği “negatif özgürlük” savunucuları ile düşmanlarını veya “açık toplum”un savunucuları ile düşmanlarını karşı karşıya getiren bir çatışma değildir. Burada incelediğimiz durumda söz konusu olan çatışma tamamıyla başka bir çatışmadır. Burada sorgulanan, ne “biçimsel” veya “negatif” özgürlüğün ne de siyasi özgürlüğün (ve yerel öz-yönetimin) değeridir. Somut ve belli bir durumda “negatif” ve daha da fazlası siyasi özgürlük talebi, yerel öz-yönetim ve köle sahiplerinin siyasi özgürlüğü ile ümitsiz bir şekilde çelişmektedir. Gerçekten de, onlarca yıl sonra Amerika Birleşik Devletleri’nin güneyindeki kölecilik önce kanlı bir savaştan sonra ve onu takip eden, ayrılıkçı birlik ve köleci devletler tarafından dayatılan ordu diktatörlüğü tarafından ortadan kaldırılmıştır. Lincoln’ün Jakobenci yönetimi hakkında bir düşünce edinmek için, o dönem yayımlanmış “demokratik”, yani köleliği tasvip eden taşlamaları okumak gerekmektedir. Lincoln, “askeri hükümet” ve “askeri mahkemeler” kurmakla ve de “yasa” kelimesini “başkanın isteği” ve *habeas corpus*u “herkesi istediği kadar içeri tıkan başkanın isteği” olarak yorumlamakla suçlanıyor. Birliğin demir yumruktan vazgeçmesinden sonra, beyazların *habeas corpus*unun ve yerel öz-yönetiminin yeniden tanındığına tanık oluyoruz. Ne var ki, siyahların siyasi hakları ellerinden alınmakla kalınmıyor, onlar bir apartheid rejimi altına alınıyor; köleliği andıran çalışma koşullarına ve linç yasalarına, yani köleleri pratik olarak negatif özgürlükten dışlayan bir rejime maruz kalıyor.

Özgürlüklerin çatışmasının, modern tarihin Hegelci yorumu için bir nevi rehber olduğu söylenebilir. Siyasi eylemin vuku bulduğu somut tarihsel durumun sıkça bir özgürlükler ve haklar çatışması tarafından belirlendiği doğrudur. Hegel’in Yunan tragedyasından devraldığı öğretici bir örnek vardır. Antigone ile Kreon arasındaki çatışma, iki “töre gücü”nün çarpışmasıdır. Antigone “aile sevgisi”ni, duygulara bağlılığı ve akrabalar arası doğal bağı temsil ederken, Kreon “devlet yasası”nı, hukuksal normların nesnellliğini canlandırmaktadır. Normal koşullarda, her iki güç de uyumlu ve sorunsuz birliği içinde beraber yaşıyor. Ama çatışma durumları ortaya çıkabilir—ki bu, acı verici, hem de trajik bir seçimi dayatabilir. “Kreon bir tiran değildir, tersine o da töresel bir güçtür.” Bunun için Sofokles’in *Antigone*’si, “tragedyanın mutlak örneğidir” (*W*, 17, s. 133).

Dahası, tragedya büyük tarihsel çatışmaları anlamak için bir modeldir, bir edebiyat türüdür. Hegel, sürekli özgürlüklerin çatışmasını göz önünde bulundurduğu için, Sezar'ın geneli canlandırdığını vurguluyor; Sezar'ın katili Brutus'un ise, "en yüce asi birey" olduğunu kabul ediyor: "Roma'nın asil erkekler"i, bir kişiyi ortadan kaldırmakla cumhuriyetçi özgürlüklerin kurtarılabilceği yanılısamasını beslemektedir—ki, bu özgürlükler her zaman imtiyazlı sınırlı bir tabakanın elinde araçtır ve şimdi "boş formalizm"e dönüşmüştür (*Ph. G.*, 712).

Modern dünyanın oluşmasına dönersek; *Ancien Régime*'de "baronların özgürlüğü", "ulus"un "mutlak esaret"ine yol açmaktadır ve "bağımlıların özgürlüğü"nü engellemektedir. Bundan dolayı, "halk her tarafta baronların bastırılması sonucu kurtarılmıştır" (*Ph. G.*, ss. 902-3). Soylular, kendilerini, sözgelimi "bağımsız zorbalık, özgürlüğün bastırılması ve despotizm" olarak hukukun tek koruyucusu yapan imtiyazın kaybolduğunu hissetmektedir (*Rph.*, §219A). Haller'in "despotik" anti-feodalist yasalara karşı polemiğini kuşkusuz göz önünde bulunduran Hegel'in kendisi de, herhangi bir tereddüde yer bırakmayacak bir şekilde "despotizm"den bahsediyor, ancak başka ve karşıt bir anlamda (*B. Schr.*, s. 680): "Devrimler, ya prensler ya da halk tarafından yapılmaktadır. Örneğin, Kardinal Richelieu kodamanları bastırdı ve geneli onların üzerine çıkardı. Bu despotizmdi. Bununla birlikte, vasalların ayrıcalıklarının bastırılması doğrudu" (*Rph.* 1817-18, §146A). Burada savunulan "despotizm" devrimci, anti-feodal despotizmdi—ki bu, II. Friedrich'in iştirak ettiği "muazzam devrim"ın seyriyle de doğrulanmıştır. Ve bu devrim, "devlet bağlamında özel mülkiyet belirlemesinin, özel tasarrufun yokolması"na götürmüştür (*V. Rph.*, 4, s. 253; bkz: *Rph.*, § 75). Richelieu örneğinde görüldüğü gibi, despotizm genelin gerçekleştirilmesinin bir unsurudur ve daha sonra aşağıdan yapılan devrimlerle de bir süreklilik içindedir; önce bağımlılığın azaltılmasına yol açan yukarıdan reformlarda görünen ve Amerikan Devrimi'nde uygulanan "genel düsturlar ilkesi [...] Fransız halkında" pekişmiştir "ve sonrasında ise, orada devrimi ortaya çıkarmıştır" (*Ph. G.*, s. 920).

Anti-feodal despotizmin olumlu değerlendirmesi, bunun bedelini göz ardı etmiyor veya küçük görmeye kalkmıyor. Başka bir deyişle, o bizim hâlâ özgürlüklerin çatışmasıyla karşı karşıya olduğumuzu görmezlikten gelmiyor. Ayrıca bu, antik Roma'da monarşiden cumhuriyete ve cumhuriyetten de imparatorluğa geçişin çözümlenmesiyle tasdik edilmektedir. Cumhuriyetçi senato (bu ifadeyi, plebyenlere karşı ılımlı davrandığı suçlamasında bulunup monarşiyi yıkan patrisyenler kullanmıştır) "genel"i temsil etmek şöyle dursun, "tikel"i temsil etmektedir ve bu da aristokrasinin çıkarlarını temsil ettiği anlamına gelmektedir. Buna karşın Sezar, "şiddet"e başvurursa da, "tikel"liği aşır "genel"e geçerlilik kazandırmaktadır (*Ph. G.*, ss. 690-3 ve ss. 711-2). Aynı yolu takip eden Caracalla, daha sonrasında, "Roma İmparatorluğu'nun tüm idare edilenleri arasındaki tüm farklılıkları ortadan kaldırma" ve "yurttaşlar arasında eşitlik"i tesis etmekle anılmaya hak

kazanmıştır. Evet, “eşitliği getiren despotizmdir.” Ama burada söz konusu olan, “özel hak”ın “soyut” özgürlüğüdür. “Özel kişiler”e indirgenen bireyler, her türlü siyasi haktan mahrum bırakılmıştır. İmparator ile “halk” arasında “hukuksal ve töresel, yani devletin bir düzeni, genelin çıkarı için etkin olan, genel devlet yönetimi üzerinde etkili olan belediyelerde ve bölgelerde yaşamın kendinde haklı halkalarının düzenini oluşturan bir anayasa bağlılığı bulunmamaktadır” (Ph. G., ss. 716-7). İmparatorluk ile, pleblerin baskı altında tutulmasına dayanan aristokrasinin hükmettiği bir kurum bile olsa, cumhuriyetin zengin siyasi yaşamı son bulmuştur. Özel kişiler arasındaki hukuksal eşitlik ve özgürlük, cumhuriyetçi özgürlüğün enkaz yığını üzerine kurulmuştur ve de bu özgürlükten sadece imtiyazlılardan ve baskıcılardan oluşan sınırlı bir çevre yararlanabilmektedir.

Bu bildiğimiz özgürlükler çatışmasıdır ve bunu Hegel, “olağanüstü hal hakkı”na dair çözümlemesinde sistematik bir şekilde teorik olarak ele almıştır. Yaşam tehlikesi içinde bulunan aç birisinin, ona hayatta kalmayı sağlayacak bir parça ekmeği çalmaya hakkı vardır. Tabii, o böylece ekmeği çalınanın mülkiyetini özgürce kullanma hakkına tecavüz etmektedir; buna karşın bu hırsızlık, “tamamıyla haksızlık” durumundan kurtulma denemesidir. Bu durumda ortaya çıkan özgürlükler çatışmasında Hegel, tartışmayı becerikli bir biçimde yürüterek şu belirlemeyi yapıyor: “Burada iki tür haksızlık karşı karşıya bulunmaktadır ve soru, hangisinin daha büyük haksızlık olarak görüleceğidir. Küçük haksızlık büyük haksızlığa karşıdır.” Mülkiyet karşısında yaşamı kurban etmeyi reddetmek, en büyük haksızlığa engel olmak demektir; “sıkı yasa”ya “sıkıntı hakkı”na karşı “sıkıca” geçerlilik kazandırmak demek, “haksızlık” veya her durumda en büyük eşitsizliğe geçerlilik kazandırmak demektir (V. Rph., III, s. 403 u. s. 405<sup>3</sup>). Bu, Hegel’in mantıksal düzeyde de incelemek için çaba harcadığı özgürlükler çatışmasıdır. Mülkiyeti zedeleyen aç [insan], hırsızlığa maruz kalan mülkiyet sahibi hakkında basit bir negatif karar vermektedir; ama onun haklardan yararlanma hakkı olduğunu sorgulamamaktadır. Aç olanı ümitsizce mahkûm etmek isteyen mülkiyet ilişkileri, onun hakkında negatif-sonsuz (*negativ-unendliches*) bir karar vermektedir. Bu mülkiyet ilişkileri onun tikel ve sınırlı bir hakkını değil, tersine onun tüm haklarını tanımıyor. Pratik olarak bu mülkiyet ilişkileri, aç olan üzerinde cinai eylemde bulunan birisinin uyguladığı aynı şiddeti uygulamaktadır.

Üçüncü olarak; tarihi ve tarihsel sürecin karmaşık ve çelişki dolu niteliğini daima dikkate almak, Hegel’i, liberal geleneğin ünlü temsilcilerinin sonunda teslim olduğu “sıradan bilincin dogmatizmi”ne düşmekten korumaktadır. Somut bir durumu inceleyelim: Amerika Birleşik Devletleri’nde *rule of law*’ın (yasa hükmünün) güçlü köklülüğü ve bu ülkedeki büyük siyasi ve kurumsal istikrarlılık, sözcüğümi Fransa ile karşılaştırılarak nasıl açıklanabilir? Dikkatleri “dünya

<sup>3</sup> Georg W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, hrsg. von Karl Heinz Ilting, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1973-74, cilt 3.

tarihinin coğrafik temellerine” çeken *Tarih Felsefesi Üzerine Okumalar* “koloni kurma olanağı” Kuzey Amerika Cumhuriyetine toplumsal çatışmaları önemli oranda dindirme fırsatı tanımaktadır. Sonuç itibariyle: “Germany ormanları hâlâ olsaydı, Fransız Devrimi vuku bulmazdı” (W, 3. s. 113). Bu çözümleme tamamlanabilir: Kölelik kurumu, üretim alanında “tehlikeli sınıflar” üzerinde sıkı kontrol kurma olanağı sağlamıştır. Buna karşın, başka büyük güçlerin olmayışı ve ulusal güvenliği tehlikeye düşürecek tehlikelerin olmayışı, Amerika Kıtası’nda *rule of law* tehlikeye düşüren veya rafa kaldırılmasına yol açan olağanüstü hal ve acil kriz durumlarının oluşmasını Avrupa’dan daha zor kılıyor.

Hegel’in, “bayağı bilincin dogmatizmi” olarak eleştirdiği şey açısından durum çok farklıdır. Burada bir tikellik üzerinde, örneğin Birleşik Devletler’de hüküm süren *rule of law* üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ama bu siyasi-toplumsal yaşamın bütünlüğünden kopuk olarak ele alınmaktadır; bundan dolayı Kızılderililerin, Afro-Amerikalıların ve diğer etnik grupların kaderi ve böylece Hegel’in büyük dersi göz ardı edilmektedir: “Gerçek bütündür” (W, 3, s. 24). Bu incelenen ve öne çıkarılan tikellik coğrafik, jeopolitik ve tarihsel bağlamından da koparılmaktadır. Bir dizi göz ardı etmeler ve mantıksal sıçramalarla aslında sadece bir grup beyaz için geçerli olan *rule of law* yasanın genel hükmüne dönüştürülmektedir; dahası, maddi ve empirik sınırlamaları aşan yasanın bu hükmü, doğanın veya tanrının gizli bir planı aracılığıyla evrenselliği temsil etmek için seçilmiş bir halkın karakteristiğine dönüştürülmektedir. Bu evrensellik sonunda öyle bir katkısız mutlak biçimini almıştır ki, ona ancak barbarlar ve sapıklar karşı çıkabilir.

*L’Ancien Régime et la Révolution*’da Tocqueville, örneğin Anglo-Amerikanların ve özellikle Birleşik Devletler’in “pratik insan aklı”nı ve ifade edilen özgürlük sevgisini, Fransızların düzeltilmesi mümkün olmayan sürü dürtüsü ve aşırıcılığıyla karşılaştırmaktadır: Fransızlarda “soyutlanma korkusu” vardır ve “kalabalık içinde olma özlemi”ne sahiptirler; kendilerini “eşit adımlarla ve de sıra sıra ve kenetlenmiş” olarak “yürüyen” bir “ulus”un üyeleri olarak hissetmektedirler; onlar özgürlükte “değerlerinin en önemsizi”ni görmektedirler “ve böylece tehlike karşısında özgürlüğü akılla birlikte kurban etmeye hazırdırlar.” Bundan şu sonuç çıkmaktadır: Bir tarafta “özgürlük için yaratılmış halklar”, diğer tarafta ise “köleliğe yatkın uluslar” vardır veya her durumda “özgür olma onuru”na kavuşamamışlardır. Bu karşılaştırma, içinde bir de ahlaki değerlendirmeyi barındırıyor. Anglo-Amerikanların insani sağduyu anlayışı ve pratik yönelimi, genel bir ruh halinin kurucu unsurudur. Bu temelde “doğru anlaşılın özel çıkarın bilinmesi, insanları adalete ve onurluluğa götürmeye yetecektir.” Anlaşılın, bundan böyle ahlaklı halklar ile ahlaksız halklar karşı karşıya bulunmaktadır.

Psikolojik ve antropolojik olana kaçış, belli bir ülkede hüküm süren siyasi ve toplumsal çatışmaların yorumunda da kendisini göstermektedir. Montesquieu’nün Richelieu’yu hangi

kavramlarla eleştirdiğine bakalım: “Bu adam despotizme kalbinde değilse, beyinde sahipti”; diğer taraftan, serfliğe saldırıyı engellemek için monarşik mutlakiyetçiliği zayıflatmak isteyen feodal aristokrasi, Montesquieu tarafından entelektüel ve duygusal olarak özgürlük meselesine sadık bir sınıf olarak ortaya konmaktadır. Tocqueville’in, “maddi mallar” elde etmek isteyen ve olduğu gibi özgürlüğe değer vermekten yoksun halk sınıflarına yönelttiği küçültücü uyarısı okunmalıdır: “Özgürlükte özgürlüğün kendisinde başka bir şey arayan, hizmet etmek için yaratılmıştır.” Ve yeniden özgürlük için belirlenmiş olanlarla kölelik için belirlenmiş olanlar karşı karşıya getirilmektedir: Bir tarafta, “tanrının verdiği büyük yürekler” vardır. Bunlar özgürlüğü hissetmek için “yüce arzu”ya sahiptirler. Diğer tarafta ise, bu “yüce arzu”ya sahip olmaları tamamıyla mümkün olmayan “ortalama ruhlar” vardır: “Bunların o arzuyu anlamalarını beklemekten vazgeçmek gerekmektedir.”

Bu psikolojik ve antropolojik olana kaçış, bugün de ortadan kalmamıştır: Bugün kutsanan Popper ve Berlin gibi yazarlarda gözlüyoruz; ama bu, tarihsel ve siyasi dünyada hüküm süren çatışmaları yüksek ile bayağı ruhların çatışması olarak gösterme eğiliminde olan hâkim ideolojinin bütünüdür. Hegel’in çıkış noktasının yüceliği, bence açık ve göz ardı edilemez.

### **Özgürlük, Totalitarizm ve Yöntem**

D.G. • Hegel’in güncelliğinin nerede yattığına dair sorumuza verdiğiniz yanıtınızda her ikiniz de Hegel’in özgürlük kuramını merkeze aldınız. Gerçekten de, ister bireysel bağlamda isterse dünya tarihi bağlamında ele alalım, Hegel’e göre bütün etkinliklerimizin amacı özgürlüktür. Ama bu, üzülerek belirtiyorum, kendilerini eleştirel düşünür olarak tanımlayan birçok düşünürün de desteklediği, Hegel’i “totalitarizmin düşünürü” olarak gösteren yaklaşımlara ters düşüyor. Hegel’in felsefesinin bir temsilini sunarken, sizin de önerdiğiniz gibi Profesör Arndt, Hegel’in felsefeyi “dönemini düşüncede kavramak” olarak tanımlamasını kuşkusuz ki çıkış noktası yapıp merkeze almak gerekir. Bu düşüncüyü Hegel, *Hukuk Felsefesi*’ne yazdığı önsözde dile getiriyor; ama aynı düşüncüyü eserlerinde birçok yerde, örneğin *Felsefe Tarihi Üzerine Okumalar*’ında da dile getiriyor. Bu felsefe anlayışının “gerçek” kavramı için sonuçsuz kalabileceğini düşünmek mümkün değil. Siz Profesör Losurdo, buna uygun olarak *Fenomenoloji*’nin önsözünden Hegel’in “gerçek bütündür” belirlemesini aktardınız. Bu iki belirlemesinde de Hegel, ünlü bütünlük/tamlık talebini formüle ediyor. Tam da bu iki belirleme, Hegel’e, yukarıda andığım totalitarizmin düşünürü olma suçlamasını getirdi. Karl Popper, Hegel’i “açık toplumun düşmanları”na dahil etti; Adorno ise, Hegel’in “gerçek bütündür” belirlemesine karşı karşı-belirlemeyi formüle etti: “Bütün gerçek değildir.” Hegel’in yukarıda andığımız belirlemelerinin temelini, onun Kantçı dualizme karşı geliştirdiği diyalektik kavramı oluşturuyor. Bundan dolayı Popper ve Adorno’nun saldırılarının



Hegel'in felsefesinin kalbini hedef aldığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda sormamız gereken soru, Hegel'in kurguladığının tersine felsefenin diyalektiksiz edip edemeyeceğidir. Bu sorumuzun cevabı, ilk sorumuza verdiğiniz yanıtta açıkça olmasa da mevcut. Düşüncelerinizi, diyalektiğin yöntem olup olmadığı sorununu da dikkate alarak biraz daha açabilir misiniz?

*D.L.* • Hegel'e karşı yapılan totalitarizm suçlamasının gerçekten de elle tutulur bir yanı yoktur. İlk önce, söz konusu kategori hiçbir şekilde açık değil. Arendt "totaliter" olgusunun yeni olduğunu ileri sürerken, Popper bunun tersi bir sonuca ulaşıyor. Çünkü Popper'e göre, "totalitarizm eski veya yeni kültürümüzün her ikisine de ait bir geleneğe aittir. Aktardığımız bu düşünürler, Komünizmi ve Nazizmi göz önünde bulundururken, Adorno bir bütün olarak "totaliter kapitalizm"i ve "araşsalıcı düşünce"ye dikkat çekiyor. Bugün totalitarizm kategorisi, liberal Batının yirminci yüzyıl trajedisinden sorumlu olduğunu gizlemek için kullanılmaktadır. Bu kategoriyle bir taraftan Birinci Dünya Savaşı göz ardı edilmektedir; ki bu savaşta, Weber'in sözleriyle ifade edecek olursak, "devlete (...) yaşam, ölüm, özgürlük hakkında 'meşru' yaptırım hakkı isnat" edildiği dönemdir; diğer taraftan ise, sömürgeci gelenek görmezlikten gelinmektedir—öyle ki, bu geleneği, tıpkı Kızılderilileri olduğu gibi, Doğu Avrupalıları da yok etmek ve hayatta kalanları ise siyah köleler gibi efendi ırkının hizmetinde çalışmaya zorlamakla Nazizm üstlenmiştir. İktidarın sömürge halklarının dezavantajına *tümüyle* ele geçirilişi ve sömürgeci emperyalist güçler ile metropolde ortaya çıkan emperyalist güçler arasında savaş: "Totalitarizm"ın nedeni budur. Bunun Hegel ile uzaktan yakından ilgisi yoktur!

Adorno, Hegel'in tezini polemik yapıp tersine çevirerek bütünde gerçek olmayanı arıyor. Ne var ki somut bir tarihsel analize geçince, kendi kendisi ile çelişmek zorunda kalıyor. Adorno, (Mussolini'nin hocası) Pareto'daki "ultura-nominalist apoloji"yi vurguluyor ( bkz. *İdeoloji Öğretisine Katkı*). Joseph de Maistre'nin şahsında faşizmi önceleyen birisini gören İsaiah Berlin de benzer bir sonuca ulaşıyor. Gericiliğin Fransız teorisyeninin nominalizmi açık. Onun açısından Fransız Devrimi'nin temel hatası, genel kavram olan "insan"ı, bir bütün olarak insan kavramını kuramsal olarak formüle etmiş olmasıdır: "Yaşamım boyunca Fransızları, Rusları, vs. tanıdım; Montesquieu'nün sayesinde Persli olunabileceğini de öğrendim; ama insana gelince, ona hayatımda hiç rastlamadım, eğer var ise, benim bilgim dışında vardır."

Pareto'nun ve Maistres'in "ultra-nominalist apoloji"si, tam da Hegel'in bütününe karşıtıdır ve "ultra-nominalist apoloji", bizim antropolojik nominalizm olarak tanımlayabileceğimiz şeyi tamamlayan Nazizmde çok güçlü bir şekilde etkisini sürdürmektedir: İnsan genel kavramının yıkımı ve "alt-insanlar"ın kuramsallaştırılması—ki, bunların bir kısmı kökü kazılmayı, diğer kısmı ise, efendi ırka yer yapmak veya hizmet etmek için köleleştirilmeyi hak

etmiştir. Hegel'in öğretisi sadece faşizme karşı mücadele etmek için değil, aynı zamanda onu anlamak için bile vazgeçilmezdir. Hegel, insanın verili empirik bir varlık olmadığını açıkladı. Burada, uzun tarihsel süreçlerin ve tanınma için verilen müthiş mücadelelerin sonucu olan bir kavramla karşı karşıyayız. Bu mücadelelerin akışı içinde hüküm süren toplumsal sistemin ve ideolojinin sonucu olan sömürgelerdeki köleler ve metropollerdeki ücretli işçiler şeyleştirilmeye ve salt iş aracına indirgenmeye karşı ayaklanmışlardır. Ama eklememiz gerekir: Genel insan kavramının tarihsel süreç sonucu inşası, geri döndürülemezdir; çünkü insanlar, uzun süre insani ve ahlaki onurun ellerinden alınmasına müsaade etmeyeceklerdir: "Prens tek keyfiyeti yasa olsaydı ve köleliği yeniden kurmak isteseydi, bunun gerçekleşmesinin artık mümkün olmadığına dair bilince sahibiz. Herkes köle olmayacağını biliyor." Bir bütün olarak insanın özgürlüğü, ikinci bir doğanın "doğa-varlık anlamına sahiptir" (*Werke in zwanzig Bänden*, XVIII, 121-22). Hitler'in, yok edilmesi veya köleleştirilmesi gerektiğine inandığı alt-insanlara hükmetmek için yaratılmış efendi-rkin karşısına koymakla genel insan kavramını yıkamayışının nedenini, Hegel'in çok önceden açıkladığını söyleyebiliriz.

Felsefi ve siyasi nitelikte anahtar kategorilerin görünüşte kendinden anlaşılabilirliğini reddetmek ve onlara temel oluşturan karmaşık ve çelişki dolu tarihsel süreci vurgulamak, diyalektikğin temel yanlarından birisidir. Ama şimdi bütünlük kategorisi üzerine yoğunlaşalım. Bu kategoriyi reddetmek, modern tarih ile çağımızın tarihini anlama olanağını reddetmek anlamına gelmektedir. Batı tarihi, bugün onun önder ulusu açısından kavranabilecek bir paradoksu gözlerimiz önüne seriyor: Beyaz cemaat içinde demokrasi, siyahların köleleştirilmesine ve Kızılderililerin göçe zorlanmasına eşzamanlı gelişti. Birleşik Devletler'in ilk otuz iki yılında başkan olanların hepsi köle sahibiydi ve dahası, Bağımsızlık Bildirgesi'ni ve anayasayı hazırlayanlar da köle sahibiydi. Bu, kendi ülkelerinin tarihini belirleyen paradokstan dolayı önemli. Amerikan araştırmacılar, *Herrenvolk democracy*den (*efendi halkın demokrasisi*) bahsetti. Bir tarafta beyazlar ile diğer tarafta siyahlar ve Kızılderililer arasında çekilen keskin çizgi, beyaz cemaat içinde eşitlik eğilimini güçlendirmektedir. Bir sınıf veya deri rengi aristokrasisine üye olanlar, kendilerini "pairs" olarak görme eğilimi gösterirler. Dışlanmışlara dayatılan açık eşitsizlik, "aşağıdakiler"i dışlamak için iktidarda olanlar arasında oluşan eşitlik ilişkisinin öbür yanıdır. *Herrenvolk democracy* kategorisi tüm Batı tarihini açıklamak için de yararlı olabilir. Avrupa'da on dokuzuncu yüzyılın sonu ile yirminci yüzyılın başındaki seçim hakkının genişletilmesi, baskı altına alınan halklar için kölece veya yarı kölece işi beraberinde getiren sömürgeleştirme süreci ile el ele işlemektedir. Kapitalist metropolde yasalara dayalı hükümet (*rule of law*), şiddet ve polis keyfiyeti, sömürgelerdeki işgal durumu ile yakın ilişki içindedir. Sonuç itibarıyla, Birleşik Devletler'de görülen aynı olgu ile karşı

karşıyayız. Bu, Avrupa’da o kadar açık değil; çünkü sömürgeleştirilmiş halk, kapitalist metropolde yaşamamaktadır, okyanustan dolayı ondan ayrılmıştır.

Hegel’in diyalektiğinin sayesinde, liberal toplumu çelişkili bir bütünlük olarak kavrayabiliriz. Bu çıkış noktasını reddetmek, ya bugün hâkim olan “apoloji” karşısında teslim olmak, ya dehşetli dışlayıcı kuralları görmezlikten gelmek, ya da *rule of law*’un iktidarı sınırlayıcı rolünü ve “biçimsel” özgürlüğü anlamsız gören kaba “Markist” yaklaşımlara kaymak anlamına gelmektedir: Her iki alternatif de felakettir.

Diyalektik olmadan içinde yaşadığımız dünyada yön bulmak mümkün değildir. Küreselleşme, kültürlerin karşılaşması ve çatışması bağlamında yaşanan çatışmaları ve relativizm ve evrenselcilik tartışmalarını düşünelim. Demokratik ve pasifist bir duruştan yola çıkarak, Batının evrensel uygarlık misyonu ve yönetici gücü adına yürütülen savaflara (ve haçlı seferlerine) karşı çıkan birisi, aslında kendisini çıkmaza sokmaktadır. Eğer bütün düşünceler ve kültürler eşit ise, emperyalizmin ideolojisini ve yayılma hevesli, savaş ve başkalarını tahakküm altına alma arayışı içinde olan bir kültürü olumsuz anlamda ayrı/ayrıcalklı tutmak için bir neden yoktur.

Öbür taraftan, özellikle Birleşik Devletler’de Leo Straussçu evrenselci okul durmaktadır. Strauss, relativizmi, yamyamlığı da gerekçelendirebileceğinden dolayı yerden yere vurmaktadır. Ama o, yamyamlığa karşı mücadele adına vuku bulan, Todorov’un “insanlık tarihindeki en büyük halklar katliamı” olarak adlandırdığı şeyi görmezlikten geliyor. Kızılderililerin katliamını bir tarafa bırakacak olursak, sömürgeciliğin bütün tarihini, tüm dünyada evrensel ve şüphe bırakmayacak ve de relativizmin eleştirisinden uzak tutulan gerçekleri yayma belirlemektedir.

Strauss’un kendisinin de açıkça belirttiği gibi, onun talep ettiği evrensellik kendisini “Batı tını”nda canlandırmaktadır. Zaten çok sınırlı olan uygarlık ve evrensellik sınırı böylece daha da daraltılmaktadır: Strauss bunu daha tam olarak tanımıyor ve burada söz konusu olanın, “özellikle Anglosakson Batı” olduğunu belirtiyor. Kimsenin şüphe duymaması için de, “özellikle Amerikan deneyimi”ni kutlamak istediğini sonunda açıklıyor ve de “özgürlük için tasarlanmış ve bütün insanlar eşit yaratılmıştır ilkesine vakfedilmiş bir ulus ile kesinlikle özgürlük içinde tasarlanmamış eski kıtanın ulusları arasındaki fark”ın altını çiziyor. Görüldüğü gibi burada çizilen tabloda, hâkim sınıfların dışladığı sömürge halklara veya geçmişte sömürge olan halklara yer yoktur. Yakından bakılırsa, Strauss’un “evrenselcilik”i sadece yeniden ısıtılmış, Birleşik Devletler’in tarihini takip eden kuruluş mitolojisidir: “Tepedeki şehir” olarak kutlanan, bütün dünyaya örnek olarak hizmet etmesi düşünülen ülke için tanrı sanki iyi bir kader çizmiştir ve bu ülke kendisinin, içte gelişen köleliğe karşı hiçbir çelişki hissetmeden, “yaratıcı tarafından bugüne kadar görülmemiş” “bir özgürlük uygarlığı” kurmak için belirlendiğini düşünmektedir (köle sahibi olan Jefferson, bir başka köle sahibi olan Madison’a yazdığı 27 Nisan 1809 tarihli bir mektupta böyle diyor). Bundan

dolayı, Leo Strauss'un bugün Yeni-Muhafazakârların (*Neo-Conservatives*) başvurduğu düşünür olmasında şaşılacak bir şey yok—öyle ki bunlar, tanrı tarafından “seçilmiş ulus”un küresel Siyonist amacını silah zoruyla gerçekleştirmeye çalışıyorlar.

Hegel'den hareketle, Strauss'un “evrenselcilik”inin “şüphencilğin asil yanı”nı tanımadığını söyleyebiliriz: “Bayağı bilincin dogmatizmine karşıt yönü”nü. Bu şekilde evrenselcilik esasında “bayağı empirizm”e veya “mutlak empirizm”e dönüşmektedir (*Werke in zwanzig Bänden*, II, 249vd. 403; III, 184). Bu dönüşüm, tam da “cümlede kendi biçimine göre mutlaklık” ifade edilmeden belli bir empirik içeriğe taşındığı zaman vuku bulmaktadır—öyle ki, bu empirik içeriğe böylece mutlaklık onuru verilmektedir. Hegel ile daima, bugünkü (örneğin Strauss gibi) relativistlerin ve evrenselcilerin “sadece şüpheci ve dogmatik felsefi düşünme”yi tanıdıklarını ve “şüphencilik” ile “dogmatizm” arasındaki “bir üçüncü”yü, yani asıl felsefi düşünmenin başladığı üçüncüyü görmezlikten geldiklerini söyleyebiliriz (*Werke in zwanzig Bänden*, II, 217 u. 230).

Böylelikle yeniden diyalektiğin gerekliliğinin bilincine varıyoruz. Diyalektiğe başvurulmazsa, karşımıza bir tarafta savaş ideolojisi olarak ortaya çıkan apoloji, diğer tarafta ise fundamentalizm ile eşanlama gelen toplu red çıkıyor. Burada Lenin'in bir tanımını hatırlatmaktan kıvanç duyuyorum: “Diyalektik, Hegel'in çoktan açıkladığı gibi, içinde bir relativizm unsurunu, yadsımayı, şüphencilği barındırır. Ama o relativizme indirgenemez” (Lenin, *Werke*, XIV, 131vd.).

*A.A.* • Sorduğunuz soru, aslında içinde birbiriyle yakın ilişkisi olan birkaç soruyu birden barındırıyor.

Öncelikle, Hegel'e karşı ileri sürülen totalitarizm suçlaması tamamıyla saçmadır; çünkü felsefi bir kategori olan bütünlük (*Totalität*) ile siyasi bir kategori olan totalitarizm arasında hiçbir ilişki yoktur. Tersine, bu iki kavram birbirini dışlamaktadır. Her türlü siyasi totalitarizm aslında tikelliktir; çünkü o, dışlama ve baskı altında tutmaya dayanmaktadır. Ne var ki felsefi açıdan, bütünü, dışlananın içeri alınması anlamından başka türlü düşünmek mümkün değildir. Eğer bu böyle olmasaydı, onun bütün olması mümkün olmazdı. Bütünlük kategorisi, yaşlı Hegelcilerin sandığının tersine, tam da her türlü totaliter düşünce biçimi karşısında eleştirel bir işleve sahiptir. Bu kategori dışlananı, göz ardı edileni düşünmeye ve içine katmaya zorlamaktadır. O, her türlü sınır çekilmeyi geçersiz kılmaktadır; her türlü dar görüşlülüğü parçalamaktadır. Georg Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde bütünlük (*Totalität*) kategorisine “eleştirel ve devrimci olarak anlaşılan bir diyalektiğin merkezî kategorisidir” demekle bunu açık seçik görmüştür.

Böylelikle Adorno'ya geliyorum: Hegel, bütünü, kendinde somut genellik olarak düşünüyor. Bir başka deyişle, bütün kendi içinde düzenli, organik ve de kendini hükmeden bir “merkez”in altına yerleştirtmeyen unsurların bütünlüğüdür. Gerçek artık soyut olmayan—ve bu,

Hegel açısından tek-yanlı anlamına gelmektedir—bir şeydir; tahakküm kurmak ise, tahakküm altında olanın kendi bağımsızlığında ve özgürlüğünde geçerli kılınmasına müsaade etmediği için soyuttur. O halde somut genellik düşüncesi, verileni aşan ütopyik bir fazlalık gibi bir şeyi içinde barındırmaktadır: Tahakkümden arınmış bir yapı düşüncesi. Adorno, kısa ve öz olarak, “bütün gerçek olmayandır,” diyorsa, bundan, varolan toplumsal-siyasi hakikatin, Hegel tarafından en üst genellik, mutlak olarak düşünülene denk düşmediğinden daha fazlasını anlamamaktadır. Tabii bunun kıssadan hisse olup olmadığını sormak gerekir. Hegel, belirttiğim gibi, özgürlük kavramı ile bunun gerçekleştirilmesi arasındaki farkı çok iyi biliyordu. Ancak o, kavramın gerçek hakikat olduğu ve yalnız olgusallığın kavrama karşı süresiz direniş gösteremeyeceği düşüncesindeydi. Hegel’in bu iyimserliğini Adorno paylaşmıyor ve felsefesinin düşüncede kavradığı kendi döneminin deneyiminden dolayı bunun için gerekli nedenleri de var. Ama aynı zamanda Adorno, mutlak olanın eleştirel işlevinin bilincindedir; o bunu, *Minima Moralia*’sında ortaya koymuştur (Frankfurt/M 1970, s. 166vd.; “Drei Schritt vom Leibe”). Onun için mutlak kavramı bir refleksiyon kavramıdır; eş deyişle, onun kendisi için konulmaması ve metafizik bir geri dünya için esas kılınmaması gerekmektedir. Tersine o, yadsıması olduğu sonlu ve göreceli olana ayrılmaz bir şekilde bağlıdır. Mutlak olanla bağlantının eleştirel bir işlevi vardır. O, perspektif değişimine zorlamakla ve görünüşte görünenin yanlış olduğunu ortaya koymakla alışılmış bakış biçimlerinin ve sınır çekmelerin yadsımasıdır. —Her halükârda Adorno, bütünlükten (*Totalität*) totalitarizme varıp kıssadan hisse çıkaran Hegel eleştirmenlerinden değildir.

Son olarak, diyalektik üzerine konuşacak olursak; şüphesiz ki, Hegel eleştirmenlerinin saldırılarıyla özellikle diyalektik kavramını hedef aldıklarını hemen kabul ediyorum; bu, diyalektiği mantıksal saçmalık olarak gören ve onu düşüncede gelişigüzel ve keyfilikten sorumlu tutan Popper’de açık seçik görülüyor. Adorno’da durum farklıdır; çünkü o, diyalektiği göz ardı etmek değil, tersine, Hegelci düşüncenin olumlayıcı yanını kabul etmediği için onun yadsıyıcı-eleştirel niteliğini vurgulamak istiyor. Gerçekten de Hegel, dönüp dolaşp daima, diyalektiğin sadece yadsıyan bir sonucunun, yadsıyan yanının olmadığını belirtiyor. Bu, antiklerden (Platon da Hegel tarafından eleştirilmektedir) Kant’a kadar uzanan yanlış bir bakıştır—öyle ki, onun *Salt Aklın Eleştirisi*’ndeki transendental diyalektiğinin sonucu, mutlağın bilinemeyeceği ve aklın yeniden anlama yetisinin aracına dönüştüğü gerçeğidir. Bunun böyle olmasının nedeni, koşulsuz olanı veya mutlağı düşünmeye çalışan aklın, Kant’ın adlandırdığı gibi, kaçınılmaz olarak diyalektik karşıtlıklara—Hegel, kısaltarak antinomilerden bahsetmektedir—düşmesidir. Koşulsuz olan—ki, bu Kant için koşulların veya koşullu olanın bütünlüğüdür; Kant için de diyalektik bütünlüğe vardırıan bir yöntemdir. Bu yöntem, koşullayan anlama yetisini kavramak ve de onu, bunun aracılığıyla gerekçelendirmek ve kendisi ile uyumlu hale getirmek için zorunlu ve kaçınılmazdır. Hegel bunu

ve aklın kaçınılmaz olarak çelişkilere dolandığı düşüncesini Kant'tan devralmaktadır. Şüphesiz ki bu, Hegel'e göre her "şey" için geçerlidir ve Kant'ta olduğu gibi sadece akıl nesnelere (tanrı, dünya, ruh) için geçerli değildir.

Hegelci anlamda diyalektiğin ne olduğunu belki de şu belirlemeler altında özetleyebiliriz: (1) Hegel'in diyalektik kavramı—Spinoza'yla, daha doğrusu Jacobi'nin Spinoza yorumuyla birlikte, belirliliği yadsıma ve aynı zamanda bu belirliliği, tam da dışladığı, başka her şeyin yadsıması olarak düşünmek suretiyle bütünlük ile çelişki düşüncesini birleştiriyor. Bir şeyi kendi belirliliği içinde düşünebilmek için, onu, başkasına olan kendi yadsıyıcı ilişkisi içinde düşünmem gerekir; ve bu ilişki böylece sadece başkasının yadsıması değil, aynı zamanda kendisinin başkası tarafından yadsımasıdır—ki, bu, belirliliğin kendi temel parçasıdır. Bu kavram, her sözün, ona kendisiyle özdeş olan belirliliği çelişki olarak düşünmeye ve aynı zamanda belirliliklerin bütünlüğüne geçmeye zorluyor. (2) Tüm belirliliğin temelini özdeşliğin değil de çelişkinin oluşturmasıyla birlikte, kendisi ile özdeş bir birlik, belirlemelerin taşıyıcısı olan bir özne tahayyülü temelsiz kılınmıştır. Gerçekte olan şey, şeyler değil ilişkilerdir, ilişkiler örgüsü olarak bütünlüktür. (3) Hegel için bu örgü, özü itibarıyla kavramsaldır. Başka bir deyişle o, düşünce belirlemelerinin kendi kendisini bütünlüğe taşımasının diyalektiğinden ortaya çıkmaktadır. Bu aynı zamanda kavramın kendi kendisini kavramasıdır. Bu, sonunda kendisini diyalektik yöntem olarak belirleyen tamamlanmış kavramın öz-bilincine götürmektedir. (4) Diyalektik yöntem, oluşumun önkoşullarını, unsurlarını ve sonuçlarını bütünlüğe götürmeye aracılık etmektedir. O, hem (tarihsel) kökenin hem de onun iç üretiminin bütününe oluşumunun mantığıdır.

Ama bununla diyalektik yöntem henüz yeterince belirlenmemiştir. Hegel'in yöntemden anladığı, onun eleştirel olarak Kant yönelimli olan sistem kavramından ortaya çıkmaktadır. Kant, sistemliliği yöntemin randımanı olarak kavramıştı ve aynı zamanda aklın kendisinin de sistematik olduğu düşüncesini savunmuştu. Bununla beraber Hegel, Kant'ı, yöntemin bilgi edinmenin (dışsal) bir aracı olduğunu düşünüyor diye eleştirmektedir. Hegel'e göre yöntem ile içeriğin özdeş olması gerekmektedir, çünkü aklın yapısı—sonunda kavram—aynı zamanda hakikatin yapısıdır. *Mantık Bilimi* aklın içsel sistematığının kendi gelişimidir; mutlak yöntem olarak o, en üst nokta olan mutlak ideye ulaşmaktadır. Burada yöntemden, "biçimin kendi içeriğinin içsel kendi hareketine ilişkin bilinç"i anlaşılmalıdır. Hegel'e göre yöntem, söz konusu olan şeyin kendisinden başka bir şey değildir ve bir bütün olarak şeyi kavramak için bir araç değildir. Mutlak yöntem olarak mutlak ide üzerine söyledikleriyle Hegel, "bir bütün olarak bilgi edinmenin içeriği"nin yöntemsel incelemeye tâbi olduğunu ve bunun da nasıl olduğunu göstermek istemektedir—ki, bununla yöntem kendisini sisteme genişletmektedir.

Hegel'e göre, diyalektik yöntem de bir araçtır: *Mantık Bilim* kendisini real bilimlerde–doğa ve tin felsefesinde–tamamıyla “kanıtlamak” zorundadır. Ama diyalektik yöntem, nesnesine dışsal kalan bir araç değildir. Böylece Hegel, araçsal veya kendisinin ifade ettiği gibi, “arayan bilgi edinme”den farklılaşmaktadır. Asıl zorluğun burada yattığı kanısındayım. Yöntemin kendisini “kanıtlaması” ne anlama gelmektedir? Böylece yöntemin belirlemeleri (ve sonunda tam olarak *Mantık Bilimi*) değişmeden mi kalmaktadır? Veya yöntemin real bilimlerde “kanıtlanması”, nihayetinde, öncelikle dışsal materyalle olan bir ilişki midir? Hegel’de mantık ile real felsefe arasındaki ilişkinin ne denli sorunlu olduğunu biliyoruz. Bu sadece idenin kendisini doğanın dışsallığına bırakmaya karar verdiği *Mantık*’ın sonu ile ilgili değildir. Hegel’in, okumalarında yeniden ve yeniden ele almasının da gösterdiği gibi, bu konu real felsefeyi de ilgilendirmektedir. Başka bir şekilde söyleyecek olursak; Hegel’de bir bütün olarak yöntem ile içeriğin birliğini oluşturan tam anlamıyla uygulanmış Hegelci sistem yoktur–ki bu, Hegel’in “arayan düşünce”ye yönelik eleştirisine temel oluşturmaktadır. Bundan dolayı, Hegel’in yöntem anlayışı sorunlu kalmaktadır. Hegel’in bir bütün olarak yönteme ilişkin ortaya koyduklarına *Mantık Bilim*’nin ulaşım ulaşamayacağını bir tarafa bırakalım; ben, daha çok, *Mantık*’ın son bölümünde Hegel’in yöntem üzerine ortaya koyduğu refleksiyonun *Mantık*’ın kompleks gidişi karşısında yeterince belirli olmadığını düşünüyorum.

Friedrich Engels, kendi döneminin Hegel eleştirisini takiben Hegel’de yöntem ile sistem arasında ayırım yaptı ve diyalektik yöntemi, sözümona donuk diye nitelendirilen sistemin karşısına koydu. Ben bu öne sürümün fazla ileri gittiğini düşünüyorum. Örneğin Marx, sistem düşüncesine sadık kaldı ve kapitalist üretim biçimini sistem olarak yeniden kurguladı. O, mantıksal olan ile tarihsel olanı özdeşleştirmemekle (ayrıca Engels bu konuda farklı düşünmektedir) başka bir sistem anlayışını temel aldı. Sistem daima bulunduğu ve kendisiyle beraber götürdüğü dışsal önkoşullara dayanmaktadır; böylece de, dışsal bir kuruculuğu barındırmaktadır. Bununla bütünlük kavramı da değişime uğramaktadır: Bundan böyle bütünlük, tarihsel olarak belirlenmiştir ve sonludur. Ve şüphesiz ki burada, yöntem anlayışı bunun dışında kalmamaktadır: Dışsallığın kendisi için kurucu işlevi olduğu yöntemin bir içeriği vardır. Başka bir deyişle, yöntemin bu dışsallığı, kendi kavramını içine alması gerekmektedir; eş deyişle, yöntemin kendi içeriğine karşı sadece dışsal davranmadan kendini “arayan bilgi edinme” olarak yeniden tanımlaması gerekmektedir; çünkü bu dışsallık, aynı zamanda yöntemin içeriğinin biçimidir. Bunun için de yöntem, bilgi edinme çabamızın genelini temsil eden bir araca, yani kavramımıza “dünya”nın açıldığı kategoryal örgüye dönüşmektedir. Burada sistem kavramı, teorik ve pratik bakımdan kendi hakikat içeriğini soran ve arayan bilgi edinmenin bir unsuru olacaktır.

Burada bir araştırma projesine işaret edilmektedir ve emin bir yöntem anlayışına gönderme yapılmamaktadır. Bilindiği gibi Marx, planladığı diyalektik yöntem üzerine denemesini yazmadı ve bugün Hegel (ve Marx) açısından diyalektik yöntemin uygun olarak adlandırılabilir bir temsili neredeyse bulunmamaktadır.

### **Birey, Özne ve Özneler-Arasılık**

D.G. • Profesör Arndt, Profesör Losurdo, her ikiniz de bugün çelişkilerle dolu dünyada diyalektik olmadan bir yön bulmanın mümkün olmadığını belirtiyorsunuz. Aynı şekilde, diyalektiğin dışlanmışların kurtuluşu için sahip olduğu önemi vurguluyorsunuz. *Mantık Bilim*'nde Hegel'in kendisi, zorunluluğun birliğinin, karşıtların birliği olarak düşünülmemesinde yattığını belirtti. Hegel, bununla sadece gündelik anlama yetisine ve salt anlama yetisine dayalı düşünme biçimine gönderme yapmıyor, aynı zamanda yeniçağın tüm felsefi geleneğine de gönderme yapıyor. Bununla Hegel'in hedeflediği felsefi devrimin çapı belli oluyor. Sizin şimdiye kadar bir düşünür olarak Hegel ve onun felsefesine ilişkin söylediklerinizi başka bir düzeye taşımak istiyorum. Öznellik (*Subjektivität*) kavramı, yeniçağın ve modernliğin felsefesinin merkezî öneme sahip bir unsurudur. Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nin "Önsöz"ünün hemen ilk paragrafında, şimdiye kadar önkoşulan ve mutlak olarak alınan ben'i, yani özneyi, oluşum süreci olarak ortaya koymak istediğini açıklıyor. Bununla Hegel, Descartes'tan bu yana olagelen felsefede başka bir devrim daha gerçekleştiriyor; çünkü Hegel, bir ben ile değil, iki ben ile başlıyor. Bu, Hegel açısından değerlendirdiğimizde, özneliğin aynı zamanda özneler-arası (*Intersubjektivität*) olduğu anlamına gelmektedir. Hegel'in bu yeni yaklaşımı, tartışmalarda pek dikkate alınmıyor sanırım. *Hukuk Felsefesi*'nde Hegel, ben'in özgürlüğünün kaçınılmaz olarak öbürünün özgürlüğünü de kapsadığını açıkça belirtiyor. O halde ben'in, öbürünün özgürlüğü olmadan özgür olması mümkün değildir. Hegel'in tam da bu yaklaşımı, özellikle analitik felsefe geleneğinde karşılaştığımız birtakım suçlamalara yol açmıştır. Suçlamaya göre Hegel, bu yaklaşımı ile birey kavramının altını oymaktadır. Bundan dolayı soru, Hegel'in felsefesinin birey kavramını küçümseyip küçümsemediği, göz ardı edip etmediği yönünde olacaktır. Hegelci felsefe, birey düşmanı bir felsefe midir?

A.A. • İlk önce, Hegel eleştirmenlerinin "birey" ve "bireysellik"ten neyi kastettiklerine açıklık getirmek gerekmektedir. Bununla, sıkça, genele bir karşıtlık ifade edilir ve bir karşıtlık ki, bununla sahip olunabilecek bir çekirdek bireyselliğe sahip olunamayacağı belirtilir. *Individuum est ineffabile*, birey ifade edilemez, o halde kavramlaştırmak mümkün değildir. Bu, yaşam felsefesinin (*Lebensphilosophie*) şiraydı. Başka kelimelerle ifade edecek olursak; bireysellik dolaysızlığa, dolayımli



olmayan ve dolayimli olamayacak bir özdeşlik çekirdeğine dayanmaktadır. Hegel'e ait böyle bir birey kavramı gerçekten de yoktur.

Bu bağlamda, Hegel'de özneler-arasılığı keşfetmeyi istemenin de pek yardımcı olmayacağını düşünüyorum. Özneler-arasılık, bireyler arası karşılıklı ilişkide toplumsal bir hakikatin kurulduğu anlamına gelmektedir–ki, bu toplumsal hakikatte bireyler/özneler, kendi öznelliklerini/bireyselliklerini ortaya koyarlar ve değişirler. Özneler-arasılık kavramının arkasında, nihayetinde etkileyici bir bireysellik kavramı yatmaktadır.

Hegel, tin kavramıyla daha ileri gitmektedir. Anılan duruş noktalarından farklı olarak, Hegel için bireyler tamamıyla dolayimlidir ve sadece özneler-arasılıktaki diğer bireyler aracılığıyla değil, aynı zamanda mevcut olan ve kendilerinin yarattığı, içinde etkin oldukları doğal ve toplumsal koşullar aracılığıyla da dolayimlidir. Hegel, öznel tin aşamasında, bireysellik aşamasıyla karşılaştırılabilir bir dolaysız öz-bilinç tanımamaktadır. Ama Hegel açısından bütün canlılar–birey de–çelişki aracılığıyla ve özdeşlik aracılığıyla kurulmamıştır. Etkileyici birey kavramı, onun görüşüne göre, anlama yetisi metafiziğine dahildir.

Ama diğer taraftan, Hegel'de bireyin bir yüceltilmesi vardır–ki, bunu eleştirmenler genellikle hiç bilmez. Örneğin, hukuksal ilişkilerde Hegel, bireylerin tikelliklerinin sahip oldukları hakka geçerlilik kazandırmayı amaçlamaktadır. Hegel, bireyin hakkını sınırsız olarak tanımaktadır ve bu onun için özgürlük kavramının dahilindedir. Felsefi düşünce aşamasında da, (bireyüstü) tinin kendi kendisini bilmesini gerçekleştiren daima insan bireyleridir. Tin, kendisine ilişkin bilince bireylerin düşünmesi aracılığıyla ve onlarda ulaşmaktadır. Hegel, ne birey kavramını göz ardı etmektedir ne de bireyselliğe karşı düşmanca bir tavır takınmaktadır; tam olarak şöyle söylemek istiyorum: Hegel'in gerçekçi bir birey kavramı vardır, etkileyici/patetik (*pathetisch*) değil.

*D.L.* • Hegel'de birey figürünün merkezi bir öneme sahip olduğu kuşku götürmezdir: “Tikelliğin bağımsız gelişimi” ve “bağımsız, kendinde sonsuz bireylerin kişilik, öznel özgürlük ilkesi”nin yerleşmesi modernliğin özsel bir unsurudur (*Rph.*, §185A). Ama göstermeye çalıştığım gibi, kendi genelliğinde anlaşılan birey figürü dolaysız bir olgu değildir. Tersine o, muazzam nitelikte bir tarihsel sürecin sonucudur. Bu sürecin merkezinde, efendi tarafından salt bir iş aracına indirgenen ve böylece insan onuru ile bireyselliği yadsınan köle tarafından tanınma için verilen mücadele bulunmaktadır. Hegel'in bu soruna karşı sergilemiş olduğu yaklaşımın önemli sonuçları vardır. Bizler önce özneler-arası bir alana gönderiliriz. Daha sonra ise şunun saptanması gerekmektedir: Tanınma kavgasının ve böylece kendi genelliğinde birey figürünün inşasının baş aktörü köledir, efendi değil. Ayrıca, tanınma uğruna verilen mücadele kelimenin asıl anlamında köleliğin ortadan kaldırılmasıyla son bulmamaktadır. Bunu önceden görmüştük: Aç olan ve açlıktan kurtulmak için

ölümü göze alan, “tamamıyla haktan yoksunluk” ile karşı karşıyadır. Başka türlü söyleyecek olursak; köleliğin ortadan kalkmasıyla özgür bir onura sahip özgür birey olarak tanınmaya henüz ulaşılmamıştır. Birey figürüne gönderme, liberal gelenekte çoğunlukla hüküm süren toplum biçiminin (uzun zaman süren asıl anlamda köleliğe ve halk kitlelerinin tahakküm altında tutulmasına karşın) iyi gösterilmesi için kullanılmakta ve günümüzde bir mücadele programına dönüşmektedir.

Özellikle bundan dolayı Hegel, bireyi yücelten bir şekil alabilecek ideolojik biçimi eleştirecektir. Ta yaşadığı dönemde filozof, toplumsal sorunu sadece “kişiden kişiye” olan, bireyler arasında yaşanan sıcak ilişki çerçevesinde vuku bulan “hayırseverlik” ile çözmek istemek yerine, hukuksal normun soğuk nesnellğine gönderme yaparak çözmek istemesinden dolayı Friedrich J. Stahl tarafından eleştirilmiştir. Bu eleştiriye *Hukuk Felsefesinin Anablatları* (§242) açık bir cevap vermektedir: “Böylece toplum, gereksinimde ve onun giderilmesinde geneli bulmak, bunu tertip ve tanzim etmek” ve de hayırsever bireyin rastlantısal zekâtı anlamına gelen “söz konusu yardımı gereksiz kılmaya doğru gidiyor.” “Bireyin kendi tikel düşüncesine göre yapması gereken, genel biçime göre tertip ve düzenlenen ile karşılaştırıldığında ne kadar az olursa, kamusal durumunun o kadar daha iyi olduğu” doğrudur. Muhafazakârlık, dün olduğu gibi bugün de sosyal devleti, bireyi bastırıyor diye kınıyor. Ama önemli bir noktaya açıklık getirmiştir: Bir insan kitlesini şart olmayan yardımseverlik beklentisi içinde yoksulluğa mahkûm etmek, bireyselliği ayaklar altına almak demektir ve devamıyla da tanınmayı reddetmek anlamına gelir.

Son olarak, Hegelci birey kuramı uluslararası ilişkiler alanında da büyük bir öneme sahiptir. Devlet bir “bireysellik”tir ve bir bireyin “sadece kendi için-olmak” olarak diğer bireylerle olan ilişkisi, çatışma olasılığını (zorunluluğunu değil) içerir (*Rph.*, §322). Tabii, az çok homojen [sayılabilen] ülkelerarası bütünleşmeden hareket edebiliriz. Ne var ki, her zaman için uzun ve zor bir sürecin sonucu olabilecek böyle bir bütünleşmenin başarısız olması da söz konusu olabilir: Avrupa’da olan budur. Bizler, tüm insanlığı kapsayan bir örgütlenme biçimini de düşünebiliriz. Bütün insanlığı kapsayacak bu örgütlenme biçimi, ülkelerarası bir arada yaşamayı garanti etmeli, karşılıklı anlayışı ve işbirliğini teşvik etmeli ve de hepsi birer bireysellik olan devletler arasındaki ilişkiye bugün hâkim olan doğa durumunu, yani anarşiyi düzenlemeli ve zamanla bunu ortadan kaldırmayı amaçlamalıdır. Bu, teorik olarak önce Birleşmiş Milletler’in görevidir. Ama bir ülkenin veya bir halkın, zora veya güçlünün yasasına dayalı olarak kendi bağımsızlığından koşulsuz olarak vazgeçeceğini beklemek demek, “bir bütünün doğasını ve bir halkın bağımsızlığından dolayı sahip olduğu öz-duyguyu”, “bir halkın ilk özgürlüğü ve en yüksek onuru” olarak algılanan koşulu anlamamak demektir (*Rph.*, §§322 ve 322A). Başka bir ifadeyle anlatacak olursak; tanınma mücadelesinin baş aktörü sadece asıl anlamında birey değil, birey olan devlette ve devlet olmayı

amaçlayan bir halkta birey olabilir. Hegel'in birey kuramı, tanınma uğruna verilen iki mücadelenin anlaşılması için önemlidir. Bu mücadeleler, yakın tarihimizde önemli bir rol oynamıştır ve bugün hâlâ oynamaya da devam etmektedir.

### **Kant ve Hegel Süreklilik ve Kopuş**

*D.G.* • Hegel, felsefesini belli bir gelenek içine koydu. Kelimenin dar anlamında bu, klasik Alman felsefesidir. Bu gelenek, örneği görülmemiş bir şekilde yeniçağda ve modernitede diyalektik felsefeyi korudu ve geliştirdi. Hegel'in öncelleriyle olan ilişkisi, sürekli çok farklı (hatta taban tabana zıt) duruşların olduğu tartışmalara konu olmuştur. Bu bağlamda Wilhelm Raimund Beyler, Kant ya da Hegel türü genelgeçer bir dualizme düşülmemesi konusunda uyarmıştır. Beyler'e göre, klasik Alman felsefesini bir süreç olarak anlamak gerekmektedir ve bu sürecin en üst momentini Hegel'in felsefesi oluşturmaktadır. Bir süreç, bilindiği gibi, süreklilik ve kopuşlardan oluşmaktadır. Peki, Hegel'in felsefesiyle Kant'ın felsefesini karşılaştırdığımızda, süreklilik ve kopuş nerede yatmaktadır? Bu bağlamda bir ipucu vermeme müsaade ederseniz, örneğin Kant, *Salt Aklın Eleştirisi*'nde kendisini açıkça Descartes geleneği içinde görmektedir.

*D.L.* • Bir yazarın oluşum sürecine farklı ve belki de karşıt birtakım yöntemlerle yaklaşmak mümkün. Örneğin, söz konusu yazarı etkileyen okumalar ve metinler okunabilir. Sonuç, belirsiz ve tekerrürden ibaret olacaktır: Burada yazarın dönemi ve kültürü tarafından etkilendiği ortaya çıkarılacaktır. Bu, aynı zamanda kesin bir biçimde ele alındığında, pek de verimli bir yaklaşım olmayacaktır; çünkü bu durumda, yeni olanın eski olanla ilişkisi kurulacaktır.

Bir yazarın diğer bir yazar üzerindeki etkisinden bahsetmenin başka bir dezavantajı daha vardır. Bu yaklaşım, iki birey arası ilişkiyi, tarihsel bağlamdan bağımsız, iktidar ilişkilerinin olmadığı bir alanda vuku bulan bir diyalogu hatırlatıyor. Bu yaklaşım genel olarak yanlış ve verimsiz ise, Hegel gibi, son derece siyasi bir düşünür için tamamıyla saçmadır. Hegel'in Kant, Fichte, Schelling gibi öncelleriyle çarpışması daima kendi döneminin sonucuyla dolaylıdır (Endüstri Devrimi, Fransız Devrimi, Fransa'nın post-termidorcu yayılmacılığı, Almanya'nın Napoléon tarafından işgali, Restorasyonun başlaması ve krizi, vs.).

Hegel'i, önceli idealist Alman düşünürlerine veya Spinoza ve Fichte'nin onun sistemi üzerindeki karşıt etkilerine parçalamanın bir anlamı yoktur. Bu yaklaşımdan hareket edersek, daha da ileri gidip, *Salt Aklın Eleştirisi*'nin yazarını arka planında rol oynayan değişik felsefi geleneklere (rasyonalizm, empirizm) parçalamak gerekir. Böyle bir yaklaşımın sonucu paradokstur: *Nihil sub sole novi!* (güneşin altında yeni bir şey yok—D.G.). Yenilikler, nitel sıçramalar, epistemolojik kırılışlar, yeni kategoriler, bütün bunlar düşünce tarihinden silinmiştir; çünkü aslında kendisini hep

yenileyen, sürekli olarak tarihin belirlediği biçimi alan ve yeni yanıtlar bekleyen veya kıskırtan bütün çelişkileriyle tarihsel dönem ortadan kaldırılmıştır.

Bu yöntemsel ön açıklamadan sonra, Kant ile Hegel'i birleştiren süreklilik ve kopuş ilişkisini şu şekilde sentezleyerek toplamak istiyorum: Kant, *Ancien Régime*'in Fransız Devrimi'nde sonlanan krizini yaşamıştır. Hegel, tam da bu dönüşüm noktasından hareket etmektedir. Onun amacı, devrimci sürecin ve yeni siyasi ve toplumsal düzenin kuruluşunun içte ve uluslararası düzeyde ortaya koyduğu çelişkiler üzerine düşünmektir. Her iki düşünür ortak olan, genellik kategorisinin merkezî rolüdür.

Bunu görmek için, *Ahlak Metafiziklerinin Temellendirilmesi*'ni açıp o ünlü “Kategorik İmperatif”in bulunduğu yeri okumak yetecektir: “Her zaman onun genelliğini senin aynı zamanda yasa olarak isteyebileceğin ilkeye göre davran.” Aynı bağlamda *Pratik Aklın Eleştirisi* (§7) de, “genel yasama”dan bahsetmektedir. *Genel, genellik*: Siyasi açıdan bakıldığında bu kategori, masum olmaktan başka her şeyi ihtiva eder. “kesin genellik”—bilimlerde ve ahlakta karşı karşıya bulunduğumuz kategori budur—öyle bir biçimdedir ki, baştan “hiçbir olası istisnaya müsaade etmez.” Bu anti-feodalist, “istisnasız genellik” ile ona can veren heybet ve heyecan veren ifade tarzını nasıl algılamak gerekir! Ta 1772 yılında, en akıllı muhafazakâr kuramcılardan birisi, Justus Möser, eserlerinin birisinin başlığında dahi “Genel Yasalara ve Yönetmelikler”e karşı polemik geliştirmiştir. Mannheim, doğru bir biçimde şunu belirtir: Genellik kategorisinin reddi, “korporatif düşünceden akmaktadır” (bu konuda bkz. D. Losurdo, *Immanuel Kant—Freiheit, Recht und Revolution*, Pahl-Rugenstein, Köln, 1987, “Giriş”).

Daha sonra Hegel şöyle yazacaktır: “Genel temel ilke Fransız halkında pekişmektedir ve orada Devrimi yaratmıştır” (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, yay. haz. G. Lasson, Meiner, Leipzig 1919-20, ss. 919-20). *Ancien Régime* tarafında olanlar ile karşı çıkanlar ve Fransız Devrimi'ne taraf olanlar ile karşı çıkanlar arasındaki tartışma, Kantçı düşüncenin merkezî bir kategorisi etrafında dönüp durmaktadır. Hegel, “genellik ve eşitlik ilkesi”den boşuna bahsetmiyor. (G.W.F. Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts Werke*, cilt 2, yay. haz. E. Moldenhauer ve K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986, s. 491).

Ama Hegel, hem nesnel durumdan (iç savaş ve karşı devrimci güçlerin müdahalesi) hem de özellikle anarkocu akımlarda yaygın olan ideolojik zayıflıktan dolayı yaşanan Jakobenci terör üzerine çok düşündü. Anarkocu akımlar, genelliğin kendisine her seferinde bir içerik kazandırmaya çalıştığı esnada, genelliğin temizliğinin kirlendiği gerekçesiyle “ihanet ve skandal” diye bağırıyorlardı. Hegel, Napoléoncu yayılcılık üzerine de daha az derinlikte düşünmemiştir. Bu yayılcılık, Avrupa düzeyinde feodal sisteme darbeler indirmiştir; ne var ki bu hedefini yayılcılık ile elde etmiştir. Halkların tikelliğini ve de ulusal ve dini bireyselliğini dikkate

almamıştır; böylelikle de sorunlu olan ve haklı olarak baskı altındaki halkların ayaklanmasına yol açmıştır. Şayet Kantçı heyecan verici genellik söylemi *Ancien Régime*'in devrilmesini getirebiliyor ise, yeni düzenin kurulması da belirliliği ve tikelliği kapsayabilen bir genelliğe ihtiyaç duymaktadır. Hegel'in öğretisi, kanımca Ekim Devrimi ile başlayan tarihsel olaylar için de geçerli ve günceldir.

A.A. • Hegel, *Felsefe Tarihi Üzerine Okumaları*'ndan da görülebileceği gibi, kendisini yeni felsefenin geleneği içine koymaktadır. Bu felsefe, Hegel'in kendi felsefesi için de yurt toprağıdır. Modern felsefeyle olan bağlantısının nedeni, Hegel'in bir bütün olarak modernliğin duruşuna sahip olmasıdır—ki bu duruş, öznellik düşüncesine ve siyasal-toplumsal açıdan kişi kavramına sıkı sıkıya bağlıdır. Bununla beraber, Hegel'in bu geleneği eleştirel olmayan bir açıdan üstlenmediğini dikkate almalıyız. Hegel bu geleneği üstlenirken, onu önemli oranda değiştirmiştir de. Kişi kavramı, bu değişimden en az etkilenen kavramdır. Bu kavram, *Hukuk Felsefesi* için temel oluşturur. Bu kavramdan daha sonra, tikellik hakkı ile tüm tikelliklere karşı insan olarak geçerli olma hakkı, yani insan hakkı türetilmiştir. Hegel'de öznellik kendi başına bir anlam kazanır. *Tin Felsefesi*'nde o, öznel tin anlamında öznellik ve bireyüstü öznellik ile mutlak öznellik arasında ayırım yapar. Son olarak anılan öznellikler, öz-istinatlı (*selbstbezüglich*) olarak yapılanmış olmaları bakımından öznelliktir. Bu belirlemeyle Hegel, düşünsel (sadece öznel) ile nesnel refleksiyon arasında erken dönemdeki yapmış olduğu ayrımı takip etmektedir. Bu, Descartes'tan Kant'a uzanan gelenek karşısında önemli bir anlam kaymasıdır. Bizim tanışık olduğumuz insani öznellik düşüncesine göre özne tahayyülü—aynı zamanda transendental özne tahayyülü de—, süreçsel ve öz-istinatlı bir bütünlük kavramı tarafından yer değiştirilir; dahası, bireysel özne bu bütünlüğün unsuru olarak kavranmakla, bu bütünlüğün belirlemelerinden birisi durumuna gelmektedir. Hegel'in özne paradigması, geleneksel öznellik tahayyülünü yıkmaktadır. Bu tahayyülün bakış açısından, Hegel'in öznesiz süreçleri tasvir ettiği söylenebilir.

Tabii, bununla sorulan soru tam olarak yanıtlanmamıştır ve ben de doyurucu bir yanıt verdiğime dair izlenim uyandırma denemesinde bile bulunmak istemiyorum; çünkü bunun için birçok denemeye gereksinimim olacaktır. Ama genel olarak, Hegel'in gelenek ile olan ilişkisi üzerine şu söylenebilir: Hegel, bu geleneğin kavramlarını üstlenmekle, onları sistematik olarak birbirleriyle ilişkilendirmekle değiştirmektedir; çünkü her belirlilik, ancak ötekiyle olan ilişkisi aracılığıyla. Bundan dolayı kopuş, Hegel'in diyalektik yönteminin zorunlu sonucudur.

### **Hegelci Felsefe ve Miras Kavgası**

D.G. • Her büyük sistem gibi Hegel'in sistemi de büyük tartışmalara konu olmuştur. Bununla, Hegel'in sistemini yıkmak amacıyla yapılan cepheden saldırıları kastetmiyorum. Bu tür denemeler,

felsefe tarihinde sonunda etkisiz kalmıştır. Bununla ben daha çok, tüm eleştirilere karşı Hegel'in sistemini yeni koşulların ışığında canlandırma talebiyle ortaya çıkan ve böylelikle şu veya bu biçimde Hegel'in felsefesinin mirasçısı olarak anlaşılan eleştirileri kastediyorum. Genç ve Yaşlı-Hegelciler arasındaki mücadele, daha sonra Genç-Hegelcilerin bizzat kendi aralarındaki tartışmalar, Yeni-Hegelciler ile Marksistler, Marksistler ile Pragmatikler, Gadamer Okulu ile Marksistler arasındaki tartışmalar gösteriyor ki; bunların hepsi kendisini Hegel felsefesinin mirasçısı olarak görmüş ve halen de birçoğu görmeyi sürdürmekte. Bugün Marksistler ile Heideggerciler arasında Hegel'in nasıl yorumlanacağına dair neredeyse bir "savaş" var. Sizin açıınızdan, bu akımlardan hangisinin Hegel'in meşru mirasçısı olduğuna karar verebilmek için nesnel ölçütler var mı? Bu bağlamda, Hegel'in felsefesinin henüz incelenmemiş veya çok az incelenmiş, bugünkü felsefi sorular ve de toplumsal-siyasi sorunlar için verimli hale getirilebilecek alanları var mıdır?

*A.A.* • Hegelcilik tarihi, aynı zamanda Hegel eleştirisinin de tarihidir. Hegel felsefesini üstlenenlerden eleştirel olmayan yoktur. Bunun neden böyle olduğu, Hegelci felsefenin neden ortodoks bir yaklaşımın (Hegelci sağcılarda bunun başlangıcı vardır) konusu olmadığına nedeni, kanımca Hegel'in felsefesinin kendisinde yatmaktadır. Hegel'in her felsefeye atfettiği gibi, Hegelci felsefe de "dönemini düşüncede kavramaktadır" ve örneği olmayan bir şekilde "empiri" ile doyurulmuştur. Hegelci felsefenin zaman bağlantısı ve onun empirik yönelimi, onu edimleyen herkesin zaman ve empiri bağlantısını (üstlenenin edenin kendi döneminin de) yeniden kurmak ve üzerine derin bir şekilde düşünmek zorundadır. Bu ancak, temel olarak Hegelci felsefeyle eleştirel bir ilişki kurma aracılığıyla mümkündür. Burada eleştiri şu anlama gelmektedir: Hegel'in felsefesinin dönemin (siyasi, toplumsal, bilimsel) her koşulunda, Hegelci bir belirleme yapacak olursak, mantıksal düşüncenin doğa ve tin gerçekliğinde kendisini yeniden tanıyıp tanımadığı konusunda yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir. Ve bu esnada Hegel'in temel eleştiriye tâbi kılınması sürpriz olmamalıdır.

Hegel eleştirisinin, Hegel'den sonra felsefi motifli olup olmadığı sorunu başka bir mevzudur. Feuerbach için bunun böyle olup olmadığı sorusunu olumsuz yanıtlamak isterim. Feuerbach, belli bir noktadan sonra Hegel ile hesaplaşmayı yarıda kesiyor; çünkü o ancak bu kopuş aracılığıyla bir etki yaratabileceğinden emindir. Bununla birlikte, onun yaptığı yeni başlangıç Hegelci felsefenin hakkını vermemektedir. Ben bunu Feuerbach'a dair bir dizi çalışmamda kanıtlamaya çalıştım. Marx, ona karşı bir dönem vermiş olduğu bütün değere rağmen, Feuerbach'ı bu konuda eleştiren birkaç kişiden birisidir. Daha sonra Hegel'e yönelik eleştirisi de, çoğunlukla Hegel'in felsefesi ile bir hesaplaşma değildir. Bu, Hegelci felsefenin Marksist alımlanması için de

geçerlidir. Sözelimi, Hegel'in Prusya gericiliğinin bir düşünürü olduğuna dair Stalin'in açıklamasını bir düşünün. Diğer taraftan, (mantıksal) pozitivistlerin, eleştirel rasyonalistlerin ve diğerlerinin eleştirisi de yeterince düşünülmüş bir eleştiri değildir. Başlangıçta belirttiğim anlamda, bu hesaplaşmayı eleştirel bir açıdan elde etmeyi deneyenler pek azdır.

Her şeyden önce, tarihsel-eleştirel, bir oranda da filolojik yönelimli olan Gadamer'in başlattığı Hegel-araştırmasının anılması gerekmektedir. Burada ben, onun iyi bilinen, "Hegel'i kelimesi kelimesine ve cümlesi cümlesine okuyup içsel olarak anlamaya çalışmak" (*Buchstabieren*) gerektiğine dair sözünü hatırlatmak istiyorum. Bu şekilde bir yorum yönünün kazanımı, Hegel felsefesine ilişkin bir gelişim tarihi ve sistematiklik bakımından Gadamer'in farklı bir tablo çizmiş olmasında yatıyor. Böylelikle Hegel'in, Kant'ın eleştirilerinin üzerinden atlayıp eleştiri öncesi bir metafiziği yeniden kurduğuna dair iddianın bugün için yenilenmesi mümkün değildir. Hegel'in tarihsel-eleştirel yorumu, onun felsefesinin her alımlanması için vazgeçilmez bir önkoşuldur; güncel bakış açısından bu yaklaşımın önemini yeterince belirtmek mümkün değildir.

Kanımcı, Hegel'in Marksist yorumu yeniden güçlenmiştir. Ama Hegel ile hesaplaşma konusunda, Heidegger'in Hegel yorumunda da olduğu gibi, daha çok bir yan görünüyor. Bununla birlikte, geçen yıl İstanbul'daki Uluslararası Hegel Sempozyumu'nda, bunun Türkiye'de daha farklıymış gibi gözüktüğünü ilgiyle izledim. Daha çok belirleyici olan—özellikle Almanya'da—, her türlü tarihsel-sistematik felsefe yapma karşısındaki analitik felsefedir.

Hegel'in felsefesine ilişkin herhangi bir yorumun doğru olup olmadığı konusunda her yorumcunun kendisi sorumludur. Tarihsel-eleştirel düzeyde, bir yorumun tutulabilir yanı olup olmadığını belirtmemizi mümkün kılan kuşkusuz sert ölçütler mevcuttur. Bununla birlikte, üzerine kavga edilebilecek ve edilmesi gereken bir alan da vardır. Bu, bugünle bağlantılı eleştirel elde etme durumu için daha çok söz konusudur. Ama diyalektikçiler olarak, asıl mesele söz konusu olduğunda, tam da böyle bir kavgayı aramamız gerekmektedir.

Ben, Hegel'in sisteminin *bütün* olarak kelimesi kelimesine (*Buchstabieren*) yeniden ve daha fazla araştırılması ve tartışılması gerektiğine inanıyorum. Hegel'in mutlakdan ve ideden bahsetmekle—eğer bu ide kendi varlığına doğa ve tin gerçekliğinde sahip ise—aslında neyi kastettiğini anlamaya çalışmamız gerekir. (Feuerbach'dan bu yana gelen) teoloji şüphesi, ta on dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren, Hegel felsefesinde gerçekten de bir şeyin keşfedilebileceğine dair bakışı çarpıtmıştır.

*D.L.* • Günümüz yorumcusu, peygamber duruşunu üstlenmekten kaçınmalıdır; böyle bir duruşa göre, Hegel'in felsefesinin asıl anlamı sanki yüz elli yıl boyunca herkese kapalı ve ulaşılmaz kalmıştır ve kendisini aniden dahi bir araştırmacıya açmaktadır—tabii bu araştırmacı, her zaman için son araştırmacıdır. Burada Engels'in sözleri geliyor akla. Engels, dinden ilham almış

peygamberlerin eski hatalardan kurtulmuş yeni bir toplumsal düzenin başlangıcını duyururken nasıl davrandıklarını anlatıyor: “Şimdi ortaya çıkan ve gerçeği duyuran insan eksikti (...) Bu insanın beş yüz yıl önce de ortaya çıkması mümkündür ve böylece insanlığı beş yüz yıllık hatalardan, mücadelelerden ve dert çekmeden korumuş olurdu” (*Marx-Engels-Werke*, cilt 19, ss. 191-2). Bizim durumumuzda ise, böyle yeni bir yorum tarafından tasarruf altına alacağımız yılların sayısı önemli olsa bile, yine de az olacaktır. Ama önemli olan, bu duruşun da peygamber tutumu olmasıdır.

Bir metin yorumunun; yorum tarihini, etki tarihini ve sonunda ele alınan düşünürün somut tarihsel etkisini dikkate alabildiği ve onu birbirini takip eden yanlış anlamalar ve hatalar olarak yok etmeye kalkmadığı takdirde ancak doğru olacağına inanıyorum. Hegel’in yeni bir okuması, kendi “otantik” gerçeğini bayağı tarihin karşısına koymak zorunluluğunu hissetmez ise ancak eksiksiz ve canlandırıcı olacaktır. Hegel’in önemli bir öğretisi, onun düşüncesinin yorum tarihini de yararlı bir hale getirebilmesi gerekir: Gerçek, ötekini de, “yanlış” da gerçek olarak, açıklayabildiği ölçüde gerçektir.

Burada, bu büyük düşünürün yarattığı etkinin tarihini sergilemek mümkün olmadığı için, kendimi *Hukuk Felsefesi*’nin ve siyasi Hegel’in yarattığı etkinin tarihine ilişkin birkaç konuyla sınırlamak istiyorum. Hegel’i liberal anlamda yorumlayanlar, Haym’ın sözümona Restorasyon kurmacasına karşı yapmış olduğu suçlama konuşmasının bir yanlış anlamadan kaynaklandığını düşünür görünüyorlar. Ne var ki Haym’ın yorumunu üstlenenler de, Marx ve Engels’in, Genç-Hegelcilerin, evet, tüm okulun (çünkü genel olarak “sağcılar” da düşünürü az çok liberal ve ilerici sıfatıyla okuyor) okumasının bir yanlış anlamadan kaynaklandığını görme eğilimindedirler. Ümmetçi ve gerici çevrelerin yorumu bile onları yanlış anlama olarak kavramak zorundadır; çünkü bu çevreler, kendilerini sözümona Restorasyon kuramcısıyla özdeşleştirmekten çok uzak olmalarına karşın, Hegel’e ta yaşadığı dönemde bile teolojik ve politik düzeyde saldırmışlardır. Herkesin birbirine karşı yaptığı yanlış anlama suçlaması, farklı veya birbirine zıttır. Ama bunların ortak olduğu yan, bu aynı kategoriye zıt yorumlar tarihini açıklamak için kullanmalarıdır.

Eğer söz konusu olan okuma, tekil araştırmacıların okuması değil de, somut ve güçlü siyasi-toplumsal hareketlere gönderme yapıyor ise (bu bağlamda söz konusu olan, bir tarafta Haym’ın nasyonal-liberal partisi, diğer tarafta ise Hegel Okulu ve Marx, Engels, Lassale gibi işçi sınıfının baş aktörleridir); bu durumda yanlış anlama kategorisi pek de doğru bir kategori değildir; zira, sonuç olarak tekil bir yorumun “otantiklik” otoritesi altında hakiki tarih, “asıl olamayan” olarak kurban edilmektedir. Hegel’i, biri Restorasyon’a, diğeri liberalizme dönük iki-yüzlü bir düşünür yapan iki karşıt yorum arasında aracılık yapmak da, sorunun çözümü olarak görülemez. Böyle bir okuma türü, öbür iki okuma türünün hatalarını bir araya toplar: Yanlış anlama kategorisi zafer kutlamaya devam eder; hatta şimdi, birbirine karşıt söz konusu diğeri iki yorumu da kapsar.



Şu halde, Hegel'in basit ve yüzeysel resmedilişinden, onun düşüncesinin kompleks oluşunun ve çokanlamlılığının kavranamamış olmasından her ikisi de aynı oranda sorumlu tutulmuş olur. Ayrıca uzlaşma ruhuyla yapılan bu yorumun, büyük bir düşünürde iki açık çelişkili yanın birbiriyle nasıl uyumlu hale getirilebileceğini de açıklaması gerekir. Şüphesiz ki, kaba çarpıtmalar ve saptırmalar olabilir (Nazizmin bazı "kuramcılarının, diğerleriyle çelişerek, sadece Hegel bağlamında değil, başka bağlamlarda da yaptıkları gibi). Ama bunların ortaya çıkması ve yayılması, akademi dışı hakikate gönderme yapmaktadır.

Bundan dolayı, "yanlış anlamalar"ın geri planını oluşturan siyasi-toplumsal tarih hesaba katılmadan gerçek veya sözümona "yanlış anlamalar"la oyalanmanın pek bir anlamı yok. Daha çok, yeni bir yol seçmek ve tam da Hegel'in işaret ettiği yönlemsel bir göndermeyi üstlenmek gerekir: "Düşünce bakımından zengin refleksiyon"dan sonra, "çelişkiyi kavramanın ve ifade etmenin" mümkün olması gerekir (Hegel, *Werke*, cilt 6, s. 78). Hem yanlış anlama kategorisine sarılma hem de eli açık uzlaştırma denemesi, çelişkiyi zayıflatır ve hatta söndürür. Çarpışan birbirine zıt yorumlar arasındaki çelişkinin; yayımlanmış metin ile bunda saklı gizli metin (*akroamatisch*), kamuya açık olan ile gizli veya "saklı" kaynaklar, dışrak ile içrek Hegel arasındaki çelişkiye dayandırılması mümkün değildir. İlting okunduğunda, Hegel'in şimdiye kadar yayımlanmamış okuma metinlerinin keşfedilip onların orijinalliği garanti altına alınır, çelişkilerin aşılması için sanki bu yeterli olacakmış gibi bir izlenim uyanıyor. Ne var ki, okuma metinleri Hegel'in çağdaşları arasında dolaşımdadır. Bu yine de müdahale suçlamasını engellememiştir veya ortadan kaldırmamıştır. Marx ve Engels, okuma metinlerine gönderme yapmadan ve *ekler* (*Zusätze*) yerine *Hukuk Felsefesi*'nin ana metni alıntılararak, *Hukuk Felsefesi*'nde anayasal veya temsili monarşinin gerekçelendirmesini görmektedir. Haym, 280. paragrafa yapılan *ek* ile uzun uzadıya uğraşiyor (bugün onun 1822-3 okumalarından alınmış bir metin olduğunu biliyoruz). Bu paragrafta, kralın rolü ile "i üzerindeki nokta"nın rolü karşılaştırılmaktadır. Ancak bu, Haym'ı, Hegel felsefesinin ve söz konusu *ekin* liberalizm ile mutlak olarak uyum içinde olmadığına dair iddiayı ortaya atmaktan alıkoymuyor. İlting'in, Haym'ın yorumunu yayımlanmış metin ile karşılaştırarak ve liberal anlamda yorumu bu metindeki gizli metin ile (*akroamatisch*) ilişkilendirerek görmezlikten gelmeye çalıştığı çelişki, kendisini ısrarlı bir şekilde yeniden gösteriyor. Burada karşı karşıya bulunduğumuz çatışma, ayrı ve karşıt metinler kullanan farklı filolojik okullar arasında vuku bulan bir çatışma değildir. Aksine burada söz konusu olan, aynı kaynaklardan beslenen siyasi karşıtlıktır.

Haym'ın, bir yanlış anlama sonucu olmaktan çok suçlama içeren konuşması, Hegel ile *Preußischen Jahrbücher*'in, yani o zamanlar kurulma aşamasında olan nasyonal-liberal partinin organı

ve istinat noktası olan derginin müdürü (Haym) arasındaki keskin ve uzlaşmaz karşıtlığın ifadesidir.

Haym'ı dikkatlice tekrar okuyalım: Hegel'in hatası, sürekli olarak "tahakküm altına girmeye hazır ve yurtsever olmayan bir zihniyet" sergilemiş olması ve de kendisini Fransa'ya ve Napoléon'a daima satmış olmasıdır. Bunun nedeni ise, nihayetinde Restorasyon eğilimine onay vermektir. Haym'ın duruşu açısından, Hegel'e karşı suçlamada bulunmak mevzu bahis olduğu zaman, aynı zamanda hem Restorasyon ile uyumu kuramsallaştırmak hem de herhangi bir eleştiriye tâbi tutmadan Fransız Devrimi'ni ve Napoléon'u desteklemekte bir çelişki yoktur. Napoléon'a ve Fransız Devrimi'ne hayran olmakla yurtsever olmayan duruşunu kanıtlayan düşünür, daha sonra Berlin'de de, Fransa'nın siyasi ve kültürel geleneğine hayranlığını hâlâ sürdürmekle bu davranışını ve böylelikle de Alman geleneğine ve Fransız düşmanı partiye karşıtlığını teyit etmiştir. Bu yüzden Hegel, Haym'a göre, Metternich ve Restorasyon'un yaptığı şeyle aynı şeyi yapmaktadır—ki, Haym bunları Almanya'nın umutlarına hakaret etmekle suçlar, çünkü onlar, Almanya tarafından hedeflenen bazı alanların (Elsaß–Lothringen, vs.) ilhak edilmesine karşı çıkmış ve bu hedefleri cisimleştiren "parti"yi baskı altında tutmuştur. Ulusal ihanet: Haymcı suçlamanın iç mantığı budur.

Bu ulusal ihanet, kendisini ta Hegel'in sisteminin teorik kategorilerinde dışa vurmaktadır, özellikle de "törellik" in kategorilerinde. Haym'a göre bunlar, Hıristiyan-Germen bireyciliğine yabancıdır ve daha çok devrimci Fransız geleneğine özgü cemaat ve komünallik "pathos" una gönderme yapmaktadır.

Burada Hegel'i yanlış anlayan nasyonal-liberal önder değil (tabii politik mücadelelerde yaygın olduğu gibi, zorlamalar ve küfürler eksik olmasa da); Haym'ın okumasını yanlış anlayanlar ve eleştirel olmayan bir açıdan suçlamanın altına anlamını bilmeden imza atanlar, bugünkü bazı yorumculardır; çünkü onlar, varolan ve suçlamanın ağırlık noktasını belirleyen bir ulusal sorunun varlığından bile haberdar değil. Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin "Önsöz"ünde Fries'e karşı yapmış olduğu saldırının, Haym'a Hegel'i, Metternich'in taraftarlarıyla, tahakküm altına girmeye hazır olanlarla aynı kefeye koymaya olanak sağladığı doğrudur. Bu suçlamada Haym, Fries ve onun "parti" si tarafından Hegel'e karşı yapılan suçlamayı yeniden dillendirmektedir. Gelgelelim, törellik kategorisinin, sözümona devletin tanrısallaştırılmasının merkezîliğini devrimci Fransız geleneğiyle değil de Restorasyon'la ilişkilendiren bugünkü yorumcudur. Hegel'de siyasi cemaatin, "Politeia"nın tanrının otantik gerçekleşmesi olarak ortaya çıkması, Haym tarafından elbette eleştirilmektedir (*Hegel und seine Zeit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, ss. 164-6). Ama bu, ta Schelling'in, Fransız devrimcilerini mahkûm etmek için kullandığı bir motifin yeniden canlandırılmasıdır; çünkü onlar, "gerçek *politeianın* (...) gökyüzünde" olduğunu unutmuşlardır

(*Stuttgarter Privatvorlesungen, Sämmtliche Werke*, Cotta, Stuttgart/Augsburg, ss. 461-2). Dahası, sözümona devleti tanrısallaştırmasında antik modellere öncelik verdiği için Hegel'i eleştiren Haym, Hegel'in ta gençlik döneminde bile, antikitenin meşhur hale getirilmesinde en fazla Rousseau ve Jakobenlere gönderme yaptığını, ama kesinlikle Restorasyon'a gönderme yapmadığını biliyordu.

Hegel'in sözümona "devleti tanrısallaştırması"na yönelik Haymcı eleştiride 1789'un düşüncelerinin bir tür savunmasını gören, bugünkü yorumcudur. Oysa Haym aslında sadece 1789'un düşüncelerini eleştirmek ile kalmıyor; tersine, aynı zamanda o düşünceleri "Protestan-Germen özgür kişilik ilkesi" ile uyumsuz olarak ortaya koymaktadır. Bugünkü yorumcu, Haym'ın bir nasyonal-liberal olduğunu unutmuyor—ki, Haym sadece Hegel'e karşı polemik yapmamıştır; o aynı zamanda Varnhagen von Ense'ye, Heine'ye, Gans'a ve Genç Almanya'ya karşı da polemik yapmıştır. Elbette o bunu, onların Restorasyon'a karşı müdahaleci davrandıklarından dolayı değil, tersine "Fransız kültürü"ne bağlı olduklarından ve "Fransız liberalizmi ile Voltaireci ve Rousseaucu olma"ya karşı sempati beslediklerinden dolayı yapmıştır.

Bir taraftan Haym ile Hegel arasındaki, diğer taraftan ise Hegel ile Marx ve Engels arasındaki çelişkinin gerçek özü bir defa kavranırsa, karşı karşıya olan bu yorumları bir yanlış anlama sonucu olarak ortadan kaldırmaya ihtiyaç duyulmaz. Hatta bazı benzerlikler bile vardır. Örneğin, Hegel'in ve onun öğrencilerinin Fransız Devrimi'ne ve de Fransız siyasi kültürüne ve geleneğine hayran oldukları her iki yoruma ait olanlar tarafından da belirtiliyor. Daha fazlası: Marx, Hegel'in burjuva toplumunu *bellum omnium contra omnes* (herkesin herkese karşı savaşı) olarak ortaya koyduğunu vurguluyor. Oysa Haym, Hegel'i burjuva toplumunun değerini ve dokunulmazlığını görememekle suçluyor. Bu iki örnekte sadece değer yargısı farklı ve karşıt; Marx için en ilerici olan tez ve analizleri, Haym için derin anti-liberal ve Restorasyon'a özgüdür.. Tarihsel olarak baktığımızda Haymcı değer yargısı ağırlık kazanmıştır; fakat sadece değer yargısı—buna dikkat etmek gerekir—, analizin somut unsurları değil. Bu açıdan bakıldığında, bazen tamamıyla tersine çevrilmiş bir olguyla karşı karşıya kalınabiliyor: Haym, Hegelci felsefenin anti-liberal niteliğini, onun (tamamıyla siyasi cemaatin totaliter pathosunun hâkim olduğu) Fransız Devrimi ve Fransız siyasi geleneğiyle olan bağlantısını temel alarak kanıtıyor ise, bugünkü bazı yorumcular, eleştirel yaklaşımdan yoksun bir şekilde Haym'ın değer yargısını üstleniyor ve onun geçerliliğini açıklamak için Hegel'in 1789'un düşüncelerine yabancı olduğunu ve onlara düşmanca yaklaştığını kanıtlamaya çalışıyorlar. Haym'a göre Hegel, modern özgürlüğü anlayamamıştır; çünkü düşünür, Germen veya Germen-Protestan geleneğe yabancı kalmıştır. Aynı şekilde bugün de Hegel, modern özgürlüğe uzak duruyormuş gibi görülmektedir. Gelgelelim, şimdi Hitler'e kadar uzanan sürekli bir çizgiye dahil ediliyor. Elbette Haym'dan Topisch'e veya Popper'den Hayek'e

kadar uzanan sürekli bir çizgi var ve bu çizgi, ne türde olursa olsun, “totalitarizm” karşısında liberalizm övgüsü aracılığıyla çizilmektedir.

Hegel yorumlarının tüm *siyasi* tarihini anlama, bize açıklık getirme olanağı sunmaktadır: Burada metne geri dönülebilir, dönülmesi gerekir. Ancak, sanki bir mucize sonucu yorumlar tarihinin sıfır noktasına geri atılmış gibi değil; aksine, yorumların siyasi tarihinin yeniden kurulması sonucu elde edilen delaletlerin zenginliği ve çeşitliliğiyle... Bugünkü yorumcunun, kendi okumasının koşullarını anlaması ve Hegel’e yönelik sorularını belirlemesi, kültürel ve siyasi kategorilerin bilincine varması için bu zenginliği ve çeşitliliği kullanmasını bilmesi gerekmektedir. Yorumların siyasi tarihinin, Gadamer’in hermeneutiği tarafından fazlasıyla övülen “etki tarihi” ile uzaktan yakından ilgisi yoktur. Hermeneutik, “yanlış anlama” kategorisini, lütufkâr bir ironiyle yorumcu ile metin arasında farklı ifade edilen “diyalog” ile yer değiştiriyor; ama o, benim burada eleştirdiğim tarihi ne kadar göz ardı ediyorsa, nesnel çelişki kategorisini ve hermeneutik tartışmanın siyasal-toplumsal boyutunu da o kadar görmezlikten geliyor.

Bu söyleşide ve başka bir yerde daha (*Hegel und die Freiheit der Modernen*, Peter Lang, 2000) bilinçli ve açık bir önkoşuldan veya hipotezden hareket ediyorum: Yanlış bir soru, *Hukuk Felsefesi*’nin anlaşılmasını engeller ve bu da, Hegel’in liberalizmi veya anti-liberalizmine ilişkin sorudur. Bu yanlış bir sorudur; çünkü bu soru, kategorik ama bilinçsizce yapılan siyasi bir tartışmada bir duruş içermektedir—ki, bu tartışma Hegel yorumlarının tarihini boydan boya takip etmektedir ve bugün için güncelliğinden hâlâ hiçbir şey kaybetmemiştir. Eleştirel olmayan, apolojik bir temsil sunmaya varan bu duruş, liberal düşünce geleneği tarafından dolaysız bir biçimde sunulmaktadır: Marx ve Engels, dışrak Hegel’in karşısına koymak için içrek bir Hegel arayışına koyulmadı; çünkü onlar, başından beri biliyorlardı ki, Hegel’in düşüncesi, (“Alman Sefaleti”ne dayanan) sisteminin tüm sınırlandırılmasına karşın, Engels’in *Hukuk Felsefesi*’nin yazarını savunurken “sınırlı liberaller” dediği kişilerin duruşlarından çok daha ileri gitmektedir (*Marx-Engels-Werke*, cilt 20, s. 266).