T.C.

KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ ● SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

HEGEL'İN SİVİL TOPLUM ANLAYIŞINA ELEŞTİREL BİR BAKIŞ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ERTUNÇ ARAS ERGÜNEŞ

ANABİLİMDALI : FELSEFE

İSTANBUL, 2008

T.C.

KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ • SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

HEGEL'İN SİVİL TOPLUM ANLAYIŞINA ELEŞTİREL BİR BAKIŞ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tezi Hazırlayan : ERTUNÇ ARAS ERGÜNEŞ

Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Tarih ve No: 18.06.2008 – 2008/17

Prof. Dr. Sinan Özbek Yrd. Doç. Dr. Deniz Kanıt Yrd. Doç. Dr. Yavuz Adugit

İSTANBUL, 2008

T.C.

KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ ● SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

HEGEL'İN SİVİL TOPLUM ANLAYIŞINA ELEŞTİREL BİR BAKIŞ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ERTUNÇ ARAS ERGÜNEŞ

ANABİLİMDALI : FELSEFE

TEZ DANIŞMANI : PROF. DR. SİNAN ÖZBEK

İSTANBUL, 2008

ÖZET

Bu çalışmada ilk olarak Alman filozof G. W. F. Hegel'in ortaya koymuş olduğu sivil toplum – devlet ayrımından hareketle filozofun aile, sivil toplum, devlet üzerine görüşleri incelenmiştir. Hegel'in politika felsefesi alanındaki görüşleri bilgi kuramsal çalışmaları ile ilişkili olduğundan ikisi arasındaki süreklilikler gösterilmiştir. Yine çalışma içerisinde Hegel'in politika felsefesine getirmiş olduğu yenilikler ifade edilirken, kuramındaki eksik olan yanlar özellikle Karl Marx'ın eleştirisi üzerinden okur ile paylaşılmıştır. Son olarak Hegel'in devlet anlayışının eleştirisi üzerinden yürütülen çağdaş bir polemik anlatılmış ve teorik verimliliği sorgulamaya açılmıştır.

ABSTRACT

This text tries to analyze G. W. F. Hegel's ideas on family, civil society and state from the moment of his views on civil society-state relation and the endurance between his political philosophy and epistemology, for they are related each other. Also this text expresses Hegel's innovations on political philosophy and defective points of the theory which are critisized by Karl Marx. Finally text questions the theoric efficiency of contemporary discussions on Hegel's theory of state.

ÖNSÖZ

Bu çalışma Alman filozof G. W. F. Hegel'in düşünce tarihinde ilk olarak devletin karşısına bir odak olarak yerleştirdiği sivil topluma filozofun kuramı içinde nasıl bir yer verdiğini incelemeyi amaçlamaktadır. Bu amaçla öncelikle Hegel düşüncesini belirleyen tarihsel ve düşünsel uğraklar serimlenmeye çalışılmıştır. İkinci olarak ise Hegel'in sivil toplum anlayışını kavrayabilmek için filozofun kuramsal dizgesi açımlanmış ve ayrıca sivil toplumun ilişki içerisinde olduğu aile ve devlet kategorilerinin filozofun düşüncesinde nasıl bir yer tuttuğu gösterilmek istenmiştir.

Modern toplumsal örgütlenmenin odağında yer alan sivil toplum kavramı üzerine yapılan kapsamlı çalışmaların yarattığı hacimsel büyüklük tek bir çalışma ile kapsanamayacağı için bu çalışma zorunlu olarak Hegel öncesinin filozofa etkisi, Hegel'in bu konudaki görüşleri ve Hegel'in ardılları arasından özellikle Karl Marx'ın eleştirileri ile sınırlandırılmıştır. Güncel tartışmalar bağlamında günümüz Hegel yorumcularının polemiklerine de ayrıca yer verilmiştir.

Bu çalışmanın hazırlanmasında konunun genişliği ve kayganlığı nedeniyle sabırla danışmanlık desteğini esirgemeyen ve çalışmanın son şeklini almasında büyük emeği olan Sayın Prof. Dr. Sinan Özbek'e teşekkürü bir borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

ÖZET I

ABSTRACT II

ÖNSÖZ III

İÇİNDEKİLER IV

I. GİRİŞ 1

II. HEGELCİ DÜŞÜNCENİN OLUŞUMU ÜZERİNDEKİ TARİHSEL VE DÜŞÜNSEL ETKİLER

II.1 Tarihsel Bir Arkaplan **4**

II.2 Düşünsel Bir Arkaplan **7**

II.3 Georg Wilhelm Friedrich Hegel **18**

III. HEGEL'İN SİVİL TOPLUM ANLAYIŞI

III.1 Kısa Bir Giriş **27**

III.2 Hegel'in Politik Felsefesinin Oluşum Koşulları **29**

III.3 Hegel Felsefesinde Sivil Toplumun Tarihsel Kavranışı ve Gelişimi **33**

IV. HEGEL'İN ARDINDAN SİVİL TOPLUM TARTIŞMALARI

IV.1 Hegel'in Sivil Toplum Anlayışının Ardıllarına Etkisi **53**

IV.2 Sivil Toplum ve Devlet Bağlamında Marx'ın Hegel Eleştirisi **54**

IV.3 Güncel Tartışmalar **64**

V. SONUÇ **71**

VI. KAYNAKÇA **73**

ÖZGEÇMİŞ **78**

GİRİŞ

Modern toplumsal örgütleniş içerisinde sivil toplumun kendisini bir sınıf olarak ortaya koyması ilk kez on sekizinci yüzyıldaki kapitalist dönüşüm ile olmuştur. Kapitalist dönüşümün patriyarkal feodal ilişkilerin hakim olduğu toplumsal yapılarda yaptığı değişim ile birlikte zenginliği toprağa ve kimin soyundan geldiğine dayanmayan devletten bağımsız bir ticari sınıf ortaya çıkmıştı. Bu yeni toplumsal sınıf ise zamanla kendi sınıfsal çıkarını koruyabilmek adına dernek, lonca, vakıf tipi korporatif örgütlenmeler çevresinde buluşarak zamanla sınıfsal karakter kazanmıştı. Bu nedenle ekonomik faaliyetin odağında yer alan sivil toplumun sınıfsal karakter kazanma biçimi de yine ekonomik çıkarların korunumu amacıyla tabandan yükselen bir biçimde olmuştur denilebilir.

Platon'dan bu yana felsefi düşüncenin tarihi her zaman toplumsal değişimlerin ve dönüşümlerin olduğu yerde söz söyleme gereği duyduğundan, yukarıda bahsedilen ve modern toplumsal örgütlenmeyi yaratan büyük dönüşümde de elbette sözünü esirgememiştir.

On sekizinci yüzyılda yaşanan bu büyük dönüşümü düşüncelerine konu etmiş John Locke ve Montesquieu gibi önemli düşünürler olsa da bu toplumsal çelişkiyi ilk gören Hegel olmuştur. Yaşadığı çağı "yeni bir doğum çağı" olarak adlandıran Hegel, yaşanan dönüşümün farkında olmakla beraber bu dönüşüm yarattığı sıkıntıları da bizzat yaşamaktadır.

Hegel salt sivil topluma getirdiği yenilikçi ve olumsuz anlam ile değil tüm toplumsal ve politik örgütleniş üzerine yaptığı tarihsel inceleme ile de kendinden sonraki algılanışı etkilemiştir. Hegel yaşanan toplumsal dönüşümün ulus – devlet temelli bir dönüşüm olduğunu düşünerek ulus – devlet formunu tarihsel çerçevenin içerisine oturtmuş ve onu tarihin ereği olarak düşünmüştür. Bu nedenle Hegel'in sivil toplum kavrayışını ortaya

koyabilmek için filozofun özgün devlet yorumuna ve tarihsel olarak devlet öncesi bir moment olarak değerlendirdiği aile yorumuna mutlaka yer vermek gerekmektedir.

Yukarıda dile getirilenler ışığında bu çalışmanın ilk bölümü etkileşimleri ve farklılıklarını ortaya koyabilmek adına Hegel öncesi düşünürleri ele almaktadır. Burada çoğu on sekizinci yüzyılda yaşayan ya da bu yüzyıla etki etmiş düşünürlerin Hegel'i önceleyen fikirlerine yer verilmesinin yanında Hegel felsefesinin de politika dışı kuramsal yanları irdelenerek bunların politik görüşleri üzerindeki etkinlikleri gösterilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın ikinci bölümünde Hegel'in politik görüşlerine yer verilirken aile, sivil toplum ve devlet üzerine filozofun ürettiği görüşler ayrıntılı biçimde ele alınmaya çalışılmıştır. Son bölümde ise Hegel sonrası felsefede kapsamlı ve derinlikli bir eleştiri olarak Karl Marx'ın Hegel eleştirisine yer verilmiş, her iki düşünürün ayrıldığı noktaların düşüncelerini nasıl şekillendirildiği anlatılmaya çalışılmıştır. Son olarak da İkinci Dünya Savaşı sonrası başlayıp günümüze kadar ulaşan liberal düşünürler ile Hegelci düşünürler arasındaki bir polemik güncel tartışmaların seyrini görebilmek adına serimlenmiştir.

Bu çalışmada hedeflenen öncelikle sivil toplum ve devlet kavramları açısından Hegel'in özgünlüğünü ortaya koyabilmektir. Buna ek olarak filozofun modern toplum içerisinde gördüğü bu çelişkiyi aşmada ve ele alışında politika dışı metinleri ile kurulabilecek süreklilikleri gösterebilmek bu çalışmanın hedefleri arasındadır. Amaçlanan bir diğer nokta ise Hegel'in gerek politik görüşlerini, gerekse de kuramsal görüşlerini oluştururken döneminin tarihsel koşullarından yoğun bir biçimde etkilendiğini gösterebilmektir. Hegel'in sivil toplum – devlet arasında gördüğü çelişkinin özgünlüğü ve kendinden sonraki düşünceye yaptığı katkı bir yana, bu çelişkinin ortaya konuş biçiminin çelişkinin kendisini aşmaya yönelik olmaktan çok yeninden ve yeniden üretir tarza olduğu yönündeki Marx'ın eleştirisinin haklı yönlerini gösterebilmek de yine amaçlananlar arasındadır. Bu eleştirilerin haklılığına Hegel'in sivil toplum'u devletin karşısına koyarken

devlette sivil toplum karşıtı örgütlenmelerden bahsetmesinin Marx sonrası üstyapısal toplum tahlillerine olanak tanıdığı da gösterilmeye çalışılacaktır.

II

HEGELCİ DÜŞÜNCENİN OLUŞUMU ÜZERİNDEKİ TARİHSEL VE DÜŞÜNSEL ETKİLER

II.1 Tarihsel Bir Arkaplan

Kapitalizmin ilk emareleri henüz onyedinci yüzyılda İngiltere'de kendini göstermeye başlamış ancak buna siyasal ve sosyal istikrarın eklenebilmesi için onsekizinci yüzyılın sonlarını hatta ondokuzuncu yüzyılın başını beklemek gerekmiştir Bu açıdan Avrupa'dan onyedinci yüzyıl tıpkı bir sonraki yüzyılda olduğu gibi iktisadi, sosyal, siyasal kısacası toplumun her kurumunu içine alan dönüşüm yarattığı bunalımların yüzyılıdır. Süreç ilk olarak 1640-60 yılları arasında süren ve krallığın yıkılıp cumhuriyet rejiminin gelmesini sağlayan devrim ile İngiltere'de başlamıştır. İngiliz devriminde tıpkı daha sonra Fransız devriminde de olacağı gibi eski feodal rejimin koruyucusu olan iktidar alaşağı edilerek düzen yeni yükselen burjuva sınıfının eline geçmiştir. Fakat demokratik yasalar uygulamak için büyük çoğunluğu köylülerden oluşan halka güvenemeyen devrimci burjuvazi, otoritenin sağlanması ve yasal zeminin oluşturulması için 1660-1668 yılları arası monarşi yeninden canlandırılmıştı. Sonuçta 1668'de gelen ve bireysel hakları, özgürlüklerin, iktidarın sınırını belirleyen parlamenter monarşi ile İngiltere ekonomik alandaki gelişimine uygun siyasal evrimini tamamlamış oldu.[1] "Belli başlı bütün açılardan – parlamentosu ve devlet hizmeti, vergisi, mülkiyet ve suçla ilgili yasaları, dış politikası ve savaşıyla - onsekizinci yüzyılda İngiliz devleti, kapitalizmin gerekliliklerine son derece uygun düşmekteydi."[2]

[1] Bkz. Christopher Hill, *1640 İngiliz Devrimi*, çev. Neyyir Kalaycıoğlu, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1983).
[2] Colin Mooers, *Burjuva Avrupa'nın Kuruluşu*, çev. Bahadır Sina Şener (Ankara: Dost Kitabevi, 1997), s. 204.

Fransa ise yukarıda bahsedilen süreci İngiltere'den çok farklı yaşamıştır. 1789 devrimi sonrası Fransız devleti birçok alanda kapitalist dönüşümünü tamamlamıştı[3], fakat bir yandan da Fransız bürokrasisi giderek genişlemekte devlet yapısı hantallaşmaktaydı. Karl Marx Fransız devletini 1848 devrimine götüren değişim sürecini şöyle anlatıyordu; ["Bürokratik ve askeri muazzam örgütlenmesi ile, yarım milyonluk ordusunun yanısıra bir başka yarım milyonluk memurlar ordusu ile, bu yürütme gücü, Fransız toplumunun bütün bedenini bir zar gibi saran ve bütün deliklerini tıkayan korkunç asalak yapı, mutlak monarşi döneminde, devrilmesine yardım ettiği feodal sistemin çöküşüyle meydana geldi. Büyük toprak sahiplerinin ve kentlerdeki bütün mülk sahiplerinin senyörlük ayrıcalıkları, devlet iktidarına özgü birçok özel niteliklere dönüştüler; feodalitenin ileri gelenleri, maaşlı devlet görevlileri oldular; çelişkili ortaçağ hükümdarlık haklarının alacak haritası, işleyişi, bir fabrikadaki gibi bölüştürülmüş ve bir merkezden yönetilen bir devlet iktidarının çok iyi ayarlanmış planı oldu. Ulusun burjuva birliğini kurmak için bütün bağımsız yerel, bölgesel, belediyelere ve taşra illerine ilişkin iktidarları yıkmak görevini benimseyen birinci Fransız Devrimi, zorunlu olarak mutlak monarşi tarafından başlatılan işi, hükümet iktidarının merkezileşmesi, ama aynı zamanda genişliği, özel nitelikleri, ve aygıtı işini zorunlu olarak geliştirecekti. Napoleon bu devlet mekanizmasının yetkinleşmesi işini tamamladı."][4] Görüldüğü gibi Fransız devleti güçlü monarşik yapısı ile kapitalizme uygun bir devlet modeli gibi görünmese de devletin merkezde yeraldığı ve hem kontrol hem de üretim süreçlerine dahil olduğu, kapitalist artığa el koyma noktasında ise yine politik gücünü kullandığı farklı bir kapitalist devlet biçimi sunmaktaydı.

Almanya'nın durumu ise hem İngiltere hem de Fransa'dan farklıydı. ["Fransa'nın *ancien regime*'den Louis Napoleon'un düşüşüne kadarki tarihi, modern endüstriyel kapitalizmin gereklerine uygun siyasal kurumların tedrici olarak sağlamlaştırıldığı bir süreç olarak görülürken; Almanya, bu yüzyılın ilk

[3] Bkz. Mooers, a.g.e., s. 60-125.
[4] Karl Marx, *Louıs Bonaparte'ın 18 Brumaıre'i*, çev. Sevim Belli (Ankara: Sol yayınları, 2002), s. 120.

yarısında Nazi rejiminin de gösterdiği gibi, nihai olarak dehşetengiz sonuçlar yaratabilecek, başarısız ya da kısmi bir 'modernleşme' örneği olarak boy gösterir. Fransa'nın 1789'da muzaffer bir burjuvazi yarattığı noktada, Almanya devlet iktidarını kendisi için fethetmekten aciz, bu yüzden Parlamenter demokrasiye ve liberal kapitalizme açıkça düşmanlık besleyen 'sanayi öncesi' seçkinlerle uzlaşmaya yatkın, görünüşte miskin ve zayıf bir burjuvazi yaratmıştı."][5]

Tüm büyük Avrupa devletleri kendi iç bütünlüklerini sağlayıp kapitalist ekonomik dönüşümlerini neredeyse tamamlama noktasına gelmişlerken Almanya henüz bütünlüğünü bile sağlayamamış bunun sonucunda da ekonomik ve kültürel değişimlerden payını alamamıştır. Lukacs Almanya'nın geri kalışındaki maddi nedenlerin dışında başka nedenler de olduğundan bahseder. Bu nedenlerin başında İngiltere ya da Fransa ile karşılaştırılıdığında Almanya'da yaşama karşı bir küçümseyiş varıdr. İkinci olarak da vatandaşların hükümdara ve bürokratik aygıta bağlılıkları çok daha hayati ve somut bir noktadaydı, dolayısıyla ideolojik olarak iktidarı eleştirmek ya da ona karşı gelmek neredeyse imkansızdı. Bunların dışında halk tabanında iç uysallığa dış itaatkarlığa dönüştüren Lutherciliğin çok etkili olması da bir başka önemli etkendi.[6]

19. yüzyılın başında Napolyon'un da desteğiyle kurulan Ren birliği Almanya'da ilk kez ulusal bir devlet kurulması yönündeki girişimlerin de önünü açmıştır. Birkaç yıl sonrasında ise Napolyon'un Prusya'yı işgal etmesiyle ulusal bilinç kendini iyice açığa vurmuştur. Napolyon'un 1812'de Rusya karşısında bozguna uğramasıyla Prusya üzerindeki hakimiyeti de zayıflamış ve işgale karşı verilen ulusal tepkilerin şiddetlenmesiyle de Ren birliğini bozarak geri çekilmiş ve tüm bunların sonunda Prusya temelli bir ulusal hareket ortaya çıkmıştır.

---

[5] Mooers, a.g.e., s. 126.
[6] Bkz. Georg Lukacs, *Aklın Yıkımı*, çev. Ayşen Tekşen Kapkın (İstanbul: Payel Yayınları, 2006).

II.2 Düşünsel Bir Arkaplan

Hegel öncesi düşünsel alanda deneyci bir bilgi teorisinin temel ögretilerini, yani zihinde doğuştan düşünceler bulunduğunu ve bilginin deneyimden üretildigi ilkelerini mekanik bir gerçeklik görüşüyle birleştiren John Locke (1632-1704) felsefesinde öncelikle bilgi konusunu ele almıştır. O insan bilgisinin sınırlarına ve kapsamına ilişkin araştırmasında, insan zihninde idelerin nasıl ortaya çıktığını araştımıştır.[7]

Locke özellikle bilgi kuramı çalışmalarında da Descartes ve Gassendi'den etkilenmiştir. Locke'un *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı eserinde Descartes'ın rasyonel gerçekçilik anlayışından etkilere rastlamak mümkündür. Gassendi'den ise doğuştan fikirlerin var olup olmayacağı ve düşüncenin algı ile başladığı üzerine görüşlerinden dolayı etkilenmiştir. Locke'a göre Bilmek, zihinde birtakım idelere sahip olmaktan başka bir şey değildir. Doğuştancılığa karşı çıkan Locke, insanın bilgiye temel olan malzemeyi sonradan deneyim yoluyla kazandığını söyler. Onun deyimiyle karanlık bir oda olan insan zihnine ışık getiren tek pencere, deneyimdir. Bilginin kaynağı konusunda deneyci olan Locke, biri dış deneyim, diğeri de iç deneyim olmak üzere, iki tür tecrübe bulunduğunu söyler. Bunlardan birincisinde, yani dış deneyimde, insan beş duyu yoluyla dış dünyadaki şeyleri tecrübe eder; insan zihni, Locke'a göre, burada tümüyle alıcı olup, pasif durumdadır. İkincisinde, yani refleksiyon veya içebakışta ise, insan varlığı, kendi zihninde, kendi iç dünyasında olup bitenleri tecrübe eder. İnsan zihnindeki tüm ideler, işte bu iki kaynağın birinden ya da diğerinden gelir.

Locke ilk yapıtlarından sayılan *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*'de[8] daha sonra şekillenecek olan doğal durum anlayışının da ön hazırlığını yapar. Locke burada yasaların tanrının iradesinden kaynaklandığı ve akıl tarafından

[7] Bkz. John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme,* çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1996).
[8] Bkz. John Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, çev. İsmail Çetin, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999).

da tutulduğunu söyler. Akıl zaman zaman insanı yanlışa sürükleyebilecekken tanrının iradesinden temmellenen doğa yasaları asla yanılmaz. Doğal durum üzerine düşüncelerinde de Hobbes'dan farklı olarak Locke doğal durumda insanların birarada yaşamaya zorunlu olduklarını söyler. Doğal yasalar'ın zorunluluğu altındaki doğal durum insanı Locke'a göre bunu bilmekte ve eylemlerini ona göre biçilendirmektedir. Dolayısıyla Locke'da doğal durum her ne kadar doğa yasaları tarafından biçimleniyor olsa da bu yasalar insanların savaş halinde olmasını engellemektedir.

Basit toplumsal yapıların idaresi için yeterli olabilse de karmaşıklaşan toplumsal ilişkilerin getireceği hak ihlallerini önlemek için doğal yasalar yeterli gelmeyecektir. Locke kurulacak bir sivil hükümeti bu sorunun çözümü olarak görmektedir. Bunun yapılabilmesi için bir sözleşme ile toplumun iradesini bu hükümeti devretmesi gerekmekteydi, Locke'a göre bu sözleşme yönetilen ve yöneten arasında değil özgür insanların yaptığı bir sözleşme olacaktı. Locke'u Hobbes'tan ayıran bir diğer nokta burada ortaya çıkmaktadır, Hobbes halkın karar ve hüküm vermek konusunda yanlışa düşme eğilimde olduğundan yetkilerin tümünün tiran'a devredilmesini onarken, Locke halkın kendi karar ve hükümlerini verebileceğini söylerek bireyi ön plana çıkarmıştır.
Locke'un özellikle devlet otoritesine karşı bireysel hakları ve sorumlulukları yücelttiği görüşleri hem yaşadığı dönemde İngiltere'yi hem de ölümünden sonra Amerikan anayasının oluşumunu etkilemiştir.

Dönemsel olarak John Locke'un hemen ardından siyaset felsefesi alanını düşünceleriyle etkilemeye başlamış olan Montesquieu (1689-1755), bir Fransız düşünürü olmasına karşın İngiliz devriminin en can alıcı dönemlerinde eser verdiği için düşünceleri Fransa'dan çok İngiltere'de etkili olmuştur. Hatta ölümünden sonra ardında bıraktığı fikirler Amerikan bağımsızlık savaşında etkili biçimde kullanılmıştır.

Montesquieu aynı zamanda ilk yazarlık deneyimi olan ve Aydınlanmacı düşüncenin ilk yapıtlatından biri olarak kabul edilen *İran Mektupları*'nda[9] İran'dan yola çıkıp Erzurum'a ve İzmir'e oradan da Paris'e gelen Özbek ve Rika'nın kendisine yazmış olduğu mektupları kitaplaştırmıştır. Montesquieu'nun burada amacı hem başkalarının gözünden kendi toplumunu görme arzusu hem de Fransız değer ve kurumlarına dışarıdan bir gözün yaptığı taşlamaları aktarmaktır. Yine bu kitapta Montesquieu gelecekteki siyasi düşüncelerini de kısmen belirleyecek olan iki siyasi görüş dile getirmiştir. Bunlardan ilki her toplumun ortak yarar esasına göre biraraya gelmesi, ikincisi ise tıpkı antik devletlerde olduğu gibi toplumsal özgürlüğün ancak kamusal erdemin topluma yayılması ile mümkün olabileceği anlayışıdır.

En önemli eseri olarak kabul edilen ve döneminin çalkantılı toplumsal yapısı nedeniyle tamamlanması tam onyedi yıl süren *Kanunların Ruhu*'nda[10] Montesquieu yasaların düşünsel temellerinin neler olduğunu araştırmaktadır. Montesquieu da tıpkı Locke gibi doğal yasaların varolduğunu düşünmektedir ama yöntem bakımından Locke'dan daha deneycidir. Montesquieu'ya göre toplumda bireyler üzerinde etkili olan yasalar zaten o toplumun içindeki varolan ve işleyen yasalardır. Yani Montesquieu için toplumun yazılı olmayan yasaları formel yasalardan daha etkilidir.

Özgürlük konusunda da benzer görüşlere sahiptir. Buna göre özgürlüğü belirleyen yaşanılan toprak parçasının kendisidir. Özgürlük ancak ona uygun koşulların mevcut olduğu İsviçre gibi dağlık bölgelerin ya da İngiliz adalarının geniş ve verimli ovlalarında mümkündür. Aynı zamanda bu gibi ülkeler dışarıdan gelecek tehliklere karşı da korunaklı fiziksel koşullara sahiptirler. Ülkelerin durumu bir yana bireysel özgürlükler konusunda da Montesquieu asla mutlak özgürlük anlayışlarını desteklememiştir. Ona göre özgürlük yasaların izin verdiği ölçüde eylemde bulunmaktan ibarettir.

---

[9] Bkz. Montesquieu, *İran Mektupları*, çev. Muhiddin Göklü, (İstanbul: Hüsnütabiat Matbaası, 1963).

[10] Bkz. Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine I-II*, çev. Fehmi Baldaş, (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998).

Dönemindeki diğer düşünürlerin aksine Montesquieu özgürlükçü hareketleri desteklemez, özgürlüklerin ancak güçlü bir aristokrasinin bulunduğu ve varlığıyla hem monarkı hem de halkı despotik eğilimlere sapmamaları konusunda uyardığı bir ortamda varolabileceğini düşünür. Aristokrat kökenli olan Montesquieu, Fransa'da aristokrasinin gerilemesine karşı duracak önlemleri aramıştır. O'nun sorunu iktidarın kral, aristokrasi ve halk arasında dengeli bir şekilde dağıtılmasıdır. Güçler ayrılığı, bu dengenin oluşturulabilmesi için bir araç olarak ortaya çıkar. O'na göre yürütme kralda, yasama aristokrasi ve halktan oluşan iki ayrı mecliste, yargı da yine halkta olmalıdır. Yürütmenin, yasamanın içinden kişilerde olmasını onaylamaz ve yasama meclisleri arasında aristokrasiden oluşanı yeğler.[11] Montesquieu'nun düşünceleri Amerikan ve Fransız Anayasacılık Hareketleri ile devrimci burjuvazi tarafından sahiplenilmiştir. Yasama gücü kraldan alınıp parlamentolara bırakılmaya bu dönemde başlamış , güçler ayrılığı teorisi ilk kez 1787 tarihli ABD Anayasası ile resmileşmiştir. Böylece ortaya çıkan yargı bağımsızlığı anlayışı ile birlikte devlete karşı bireyi koruyan bir devlet-birey ilişkisi tesis edilmiştir.

Tüm ilerlemeci ve iyimser görüşlere karşın Aydınlanmanın içinde hep karamsar eleştirici bir tutum sergilemiş olan Rousseau (1712-1778), kendisini Aydınlanmanın genel karakteristiğinden ayıran görüşlerini ilk olarak *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*'de sert bir biçimde dile getirmiştir.

Rousseau bilimler ve sanatlardaki ilerlemeyi asla olumlamaz, ilerleme kavramı onda daha çok bozulma demektir. Çünkü erdem ancak sadelik ve masumiyet ile birlikte anılabilir oysa ilerlemenin getirisi yeni araç ve gereçlerdir. Rousseau'ya göre ise ilerleme, konfor ve tembelliktir, konfor ve tembellik hastalığı insanın bilimler ve sanatlara yönelmesine yol açmış ve o günden sonra da insan masumiyetini yitirdiği bir yola girmiştir.[12]

[11] Bkz., a.g.e., s. 155-160.
[12] Bkz. Jean Jacques Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, (İstanbul: Cem yayınevi, 1998).

Aydınlanmacı doğal durum kavramsallaştırmaları açısından bakıldığında, Hobbes'un doğal durum betimlemesini yaparken içinde bulunduğu İngiliz iç savaşından yola çıkarak egemenin olmadığı doğal durumda da insanların savaş halinde oldukları çıkarımını yaptığı görülür. Sivil topluma karamsar-eleştirel bakan Rousseau göre ise insan bu haliyle doğal durumdan tamamen uzaklaşmıştır ve şu anki yozlaşması tümüyle bunun sonucudur. "Hobbes'ta sivil toplumu meşrulaştırmanın yolu tabii hali olumsuzlamaksa, Rousseau'da tabii hali meşrulaştırmanın yolu sivil toplumu olumsuzlamak olacaktır."[13] Rousseau'nun "çıplak atlet" olarak adlandırdığı doğal durum insanı, gerek fiziksel yaşamındaki sadelik, gerekse arzu ve isteklerinde apaçıklık nedeniyle savaşçı-vahşi olmaktan çok masum bir erdemlidir. O fiziksel halinde olduğu gibi erdemlilik konusunda da saflığı ve masumiyeti ile sivil toplum insanının önündedir. Rousseau bu kıyaslamayı yapabilmek için doğal durumda insan ile hayvanı birbirinden ayırmıştır. Buna göre insanı hayvandan ayıran asıl şey bilgilerinde ve kavrayışında hayvanlar gibi içgüdülerinden çok özgür istencine başvurmasıdır. Bu nedenle hayvanlar sezgisel içgüdüleriyle hareket ederken insanlar seçim yapmayı öğrenebilmişler ve böylece yok olmanın yolunu kendilerine açmışlardır.

Rousseau oluşan modern toplumsal yapılanma için "genel istenç" anlayışını toplum açısından gerekli görmektedir. Genel istenç Rousseau'da bir toplumun ortak bilinci gibidir. Bu bilinç o toplumun varlığını belirler. Toplum denilen bütünsel yapı, insanlar ancak böyle bir varlık ile özdeş olabildikleri ölçüde varolabilir, bu özdeşlik bağları zayıf, genel istenç parçalı ise toplum yapısı zayıftır. "Genel istenç varolmadan politik bütün oluşamaz."[14] Fakat tek başına genel istencin varlığı toplumun devamlılığı açısından yeterli değildir, genel istencin mecliste yurttaşlar tarafından soyut görünümünden kurtarılıp yasalar ile nesnel kılınması gerekir. Yasalaşarak nesnelliğini kazanan "istenci genel yapan oyların sayısından çok, onları birleştiren ortak yarardır."[15] Genel

[13] Cemal Bali Akal, *Sivil Toplumun Tanrısı*, (Ankara: Engin yayıncılık, 1995), s. 134.
[14] Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, (İstanbul: Adam Yayıncılık, 1984), s. 69.
[15] a. g. e s. 42.

istenç her zaman ortak yararı gözetmelidir, hatta Rousseau'nun da belirttiği gibi "Halkın kendisi hep iyilik ister, ama kendi başına iyiliğin nerede olduğunu göremez her zaman."[16] Bu nedenle Genel istenç kendisini genel kılan yurttaşların çoğunun (belki de hepsinin) istediği şey değildir, bu isteme her zaman toplumun yararı düşünülerek, evrensel bir yarar fikri ile yapıldığı zaman genel istenç halini alır. Yani yurttaşların tümü istese dahi oluşan genel istenç toplumun eşitliğini, özgürlüğünü ve devamını gözetmediği sürece yasa haline gelemez. Burada neyin yasa haline getirilebilecek bir evrensel yararı içerdiğini neyin ise içermediğini belirleyecek olan kişi yasakoyucudur.

Rousseau'ya göre yasalar her zaman soyut dışsal kurallar dizgesi gibidirler bunları somutlaştırıp insanların içine yerleştirebilmek ancak toplumsal geleneklerin yardımı ile mümkün olabilir, "yasalar yalnız dışsal olarak etkide bulunur… iradeleri yönlendiren sadece geleneklerdir."[17] Toplumun Din ile ne kadar yoğun bir ilişki içinde olduğu, hatta dinin belirleniminde olduğu düşünülürse yasalar koyma sürecinde Rousseau'nun dini dışarıda bırakmak yerine onu ne denli önemsediği daha kolay anlaşılabilir. Dini inanç Rousseau'da yasa koyucunun "ikna etmeden inandırabilmesi" için siyasal bir kullanıma sahiptir. Dinin bu işlevsel hali Rousseau'nun tanrıya ihtiyacının bir itikat sahibinin yakarışı değil, dinin reel politikadaki önemini çok iyi sezmiş birinin ihtiyacı olduğunu gösterir, "insanlara yasalar vermek için tanrılar gerekir."

Aydınlanma düşüncesinin İngiltere ve Fransa'da ki şekillenişi deneyci ve şüpheci yaklaşımların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Onların çağdaşı olan Alman düşünürler içinde ilk olarak Kant'ın Hume'dan etkilenere eleştirisine konu ettiği şüpheci yaklaşım hem deneyci hem de kartezyen düşünce anlayışına bir eleştiri olarak kendini konumlandırmış ve böylece Alman İdealizminin yolu açılmış oldu.

---

[16] a. g. e s. 50.

[17] Jean Jacques Rousseau, *Gelenekler Üzerine*, s. 555'den aktaran Gülnur A. Savran, *Sivil Toplum ve Ötesi*, (Ankara: Belge Yayınları, 2003) 71 Toplumsal normların oluşturulması aşamasında Hegelin de tıpkı Rousseau gibi geleneğe ve din'in toplumsal işlevlerine yaptığı vurgular ileride ele alınacaktır.

Alman idealizmi söz konusu olduğunda üç temel düşünceden söz etmek mümkündür: Tüm Alman İdealistleri Kant'ın aklın birliği ilkesine dayanan felsefesinin çağının en önemli düşünsel devrimi olduğunda hem fikirdir. İkinci olarak Alman İdealistlerinin hepsi de Kant'ın dualistik bir zeminde konumlandırdığı felsefesinin birlik düşüncesi ile uyuşmakta yeterli olmadığını düşünmekte, üçüncü olarak ise Kant'ın dualizminden kaçınmak için monistik bir bakış açısına yani idealist bir ilkeye sığınmak gerektiğini ileri sürmektedirler.[18] Alman İdealistleri için bu monistik ilkenin çağdaş biçimi Spinoza felsefesinde kendini göstermektedir. Kant tarafından birinci kritikte kesin bir şekilde reddedilen "entelektüel görü" kavramı, kendini Spinoza düşüncesinde güçlü bir şekilde göstermektedir.

Kant sonrası Alman İdealizmini belirleyenler arasında ilk olarak Fichte gelmektedir. Fichte Kant'ın eleştirel felsefesini benimsemiş ancak Kant'ın eleştirel düşüncesinin insan zihninin hangi ilkelerle eylemde bulunduğunu açıklama noktasında eksik kaldığını düşünmüş ve bu alanda çalışmıştır. Fichte'nin ardılı olan bir diğer Alman İdealisti Schelling ise Spinoza etkisiyle özellikle kendinden sonra gelecek olan Hegel'i etkileyen doğa yasaları üzerine görüşler üretmiştir. Son olarak Hegel kendinden önceki tüm düşünürler görüşlerini diyalektik sunuş yöntemi ile sistematize edip, buna bir de tarihsellik nosyonunu ekleyerek Alman İdealizminin doruk noktasını temsil etmiştir.

Bilgi kuramı, etik, estetik, teoloji, antropoloji alanlarında Kant'ın (1724-1804) modern felsefeye yaptığı katkılar arasında belki de en büyük etkiyi bilgi kuramı (*epistemoloji*) alanındaki katkıları sağlamıştır. Kant'ın gençlik dönemi eserlerinde özellikle Wolff'e ve Leibniz'e getirdiği eleştiriler, kendi bilgi kuramını oluşturma yolunda ilk adımları olarak değerlendirilebilir. Kant Leibniz'i ve Wolff'ü yeter-neden ilkesini kullanım biçimlerinden dolayı

[18] Detaylı bilgi için Bkz. Rolf Peter Horstmann, "The Early Philosopy of Fichte and Schelling," *The Cambridge Companion to German Idealism*, der. Karl Ameriks (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), s. 117.

eleştirmiştir. Eleştirinin merkezinde Wolff ve Leibniz'in yeter-neden ilkesini Tanrının varoluşunu kanıtlayabilmek için kullanmaları yatmaktadır.

Kant'a göre bu girişim matematiğin ilkeleriyle metafiziksel bir varoluşu kanıtlama girişimidir ve artık geçerliliğini yitirmiş bir çabayı yansıtmaktadır. "Bu nedenle Leibniz-Wolff felsefesi tüm doğa incelemelerini ve bilgimizin kaynağı problemlerinde duyusal ve anlaksal ayrımı tamamen yanlış bir bakış açısıyla sadece mantık sınırları değerlendirmişlerdir, oysa bu ayrım açıkça *transandantal*'dır ve sadece açıklık ya da bulanıklık biçimlerini değil aynı zamanda köken ve içeriklerini de ilgilendirir"[19]

Aslında Kant'ı bu eleştiriye yönelten Hume'un kuşkuculuğu ile tanışması olmuştur. Bu tanışıklık ile birlikte Kant, aklın işleyiş yasaları üzerine düşünmeye başlamıştır. Hume insanların şeyler arasındaki nedensel bağlantıları bilemeyeceklerini ileri sürmektedir. Çünkü aralarında nedensel bir bağlantı olduğu iddia edilen iki fenomen, ikisi ne denli farklı parçalara bölünürlerse bölünsünler yine tamamen farklı iki fenomen olarak kalacaklardır. Örneğin B topuna çarpan A topunun hareketi başka bir fenomendir, B topunun hareketi ise başka bir fenomen. Birinin diğerine neden olduğunu iddia etsek de, bunun neden başka türlü olmadığını, ilk fenomenin ikincisine nasıl yol açtığını asla bilemeyiz. Hume, döneminin en etkili paradigması olan kartezyen bilim anlayışına getirdiği bu kuşkucu eleştiri ile Kant'ın da dikkatini çekmiştir. Kant Hume'un kuşkuculuğunun çıkış noktasını aynen devralmış olsa da ulaşmak istediği sonuç bilim yapmaya olanak sağlamak olduğu için Hume'dan ayrılmaktadır. Hume sorunun cevabına çok yaklaşmasına karşın neden-etki bağıntısının ötesine geçip evrensel düşünemediğinden başarısı sınırlı kalmıştır.[20]

[19] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer, Allen W. Wood, (New York: Cambridge Uni. Press, 2000), s. 169.
[20] Bkz., Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* içinde, *Introduction to The Critique of Pure Reason,* Paul Guyer, Allen W. Wood ayrıca Immanuel Kant, *Prolegomena,* çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, (Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları: Ankara, 2002).

Hume'un kartezyen düşünceye getirdiği eleştiriyi, insan aklını Tanrısal akılla birlikte ele alan ve metafiziği bu çizgiden sürdüren felsefelere karşı kullanan Kant öncelikle bu anlamda bir metafiziğin artık sürdürülemez olduğunu düşünmektedir. Ama yalnızca bunu söylemek Kant için pek bir anlam ifade etmez. Hume'un kuşkucu deneyciliğinden öte Kant, tanrı, özgürlük, ruh gibi kavramlar da dahil olmak üzere saf aklın birtakım kavramları olduğunu, bundan böyle metafiziğin konusunun bu ve benzeri kavramların akılda nasıl ortaya çıktıklarının araştırılması olduğunu belirtmektedir. Kant giriştiği bu işi Kopernik'in gök cisimlerini gözlemede gerçekleştirdiği devrime benzetmektedir. Gök cisimlerinin hareketi konusunda bütün yıldızlar kümesinin gözlemcinin çevresinde döndüğü model başarısız olunca Kopernik gözlemciyi yıldızların çevresinde döndürmeyi denemiştir. Aynı şekilde Metafizikte de eğer sezgi kendini nesnelerin yapılarına uydurarak onların neliği hakkında bilgi sahibi olamıyorsa, nesneyi sezgi yetimize uydurarak başarılı olabilir.[21]

Kant bu girişimiyle artık metafiziğin mecrasını nesneden aklın içine taşımıştır, dolayısıyla o bir rasyonalisttir. Bu rasyonalliğin serimlenme biçimi ve *a priori* çözümleme nedeniyle idealisttir. Fakat bu idealizm, nesneleri algılamada aklın işleyişini ortaya koymak istediğinden nesnenin ötesine geçen *transandantal* bir idealizmdir.

Kant'ın transandantal idealizmi bu açıdan belli bir anlamda tepki olarak da nitelendirilebilir. Bu tepki kendinden önceki metafizik ve düşünce anlayışına yöneliktir.[22] Kant'a göre kendinden önceki metafizik aklın deneyimlerinin dışındaki idea ve kavramlardan yola çıkarak nesnel dünyada bunların karşılıklarını aramış ve çok büyük yanlışa düşmüştür. Bu tip bir metafizikten kurtulmak için yapılması gereken şey düşünme yetisinin kendisine geri dönmek ve metafiziği aklın sınırları içine hapsetmektir. Yani aklın bahsedilen kavramlar ve idealar ile bağlantılarını ortaya koymak

[21] Bkz. *Critique of Pure Reason*, s. 110.
[22] Bu konuda bkz., Cogito 41-42, *Sonsuzluğun Sınırında Immanuel Kant*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005) içinde s. 31-54, 87-95, 97-103.

gerekmektedir. Yine bu girişim de aklın birtakım ilkelerini saptamaya yönelik olduğundan transandantal, nesnel dünyanın akılla olan ilişkisini akıl merkezli düşünüğü için de idealisttir.

Kant düşüncesinin açmazlarının üstesinde gelmenin yolunun Spinoza düşüncesindeki entelektüel görüyü yeniden devreye sokmakla mümkün olduğunu düşünen Fichte Alman İdealist felsefesinin ilk büyük isimlerinden de biridir.

Fichte on dokuzuncu yüzyıl felsefesi açısından epistemeloji ve etik alanında farklı bir perspektif sunması bakımından önemlidir. Fichte'nin yaklaşımının en ayırt edici özelliği felsefesinin merkezinde yer alan "Ben" kavramının bilişsel, ahlaki, hukuki gerçekliklerin tek temeli olarak sunulmasıdır.

Fichte düşüncesini Kant düşüncesinden bağımsız olarak düşünmek mümkün değildir. Kant'ın insan özgürlüğünü doğanın dışında olan öznellikle temellendirilmesini, kendi felsefi düşünceleri için başlangıç noktası olabilecek bir ilke olarak kabul etmiştir. Fichte'nin felsefe sisteminin temel amacının özgürlük ve zorunluluğu birleştirmek olduğunu söylemek daha gerçekçi ve açıklayıcı bir cevap olacaktır. Başka bir şekilde dile getirmek gerekirse, özgür istemin ve ahlaki sorumluluğun, nesnel dünyanın bir parçası olarak nasıl düşünülebileceği sorusu Fichte'nin temel sorusudur.

Fichte'ye göre Kant'ın eleştirel felsefesi, felsefeyi belirli bir alanda sınırlayarak temel birtakım soruları dışarı atmaktadır. Bu yüzden Kant felsefesinde insan zihninin tüm eyleme biçimleri olduğu kadar, bunları yöneten yasalar da sistematik bir biçimde oluşturulmamış, yalnızca deneyimden elde edilmiştir. Sonuç olarak Kant felsefesi bakımından insan zihninin zorunlu eyleme biçimlerini yöneten yasalar listesinin eksiksiz olup olmadığından (çünkü Kant bunları kanıtlamamıştır); söz konusu yasalarının geçerliliklerinin nereye kadar uzandığından ve insan zihninin en dikkate değer

ifadeleri olan düşünme, isteme, haz ve acıyı hissetme gibi ifadelerin bir ilk ilkeye kadar geri götürülüp götürülemeyeceğinden emin olunamaz.[23]

Fichte kendi felsefi projesi olan *Wissenschaftslehre*'nin sonuçlarının Kant'ın felsefesinin sonuçlarıyla aynı olduğunu ileri sürer; ancak bu sonuçların oluşturulma şekilleri ondan oldukça farklıdır. Kant, insan düşüncesinin yasalarını sıkı bir bilimsel yöntemle türetmez. *Wissenschaftslehre*'nin yapmakla yükümlü olduğu budur. Çünkü bilim kuşku kaldırmaz olma zorunluluğundadır. Fichte'nin deyimiyle "Kantçı sistem, insan aklının yasalarını varsayar ama *Wissenschaftslehre* bu yasaları kanıtlar".[24]

Fichte'nin entelektüel görü kavramını geri kazanmak için kullandığı Spinoza düşüncesi Kant sonrası Alman felsefesinde kendini en keskin biçimde Schelling düşüncesinde gösterir. Schelling, Fichte'nin bir ardılı olarak ve ondan beslenerek temel argümanlarını geliştirmiştir. Yirmili yaşlarının başında Jena Üniversitesi'nde profesörlük kürsüsü kazanmış. Ders vermeye başladığında özellikle doğayı mekanik bir süreçten ziyade yaratıcı kutsal bir güç olarak ele aldığı için ilgi çekmişti. Schelling "Ben" ve "Mutlak"ın, yani Tanrı'nın, özdeş olduğunu kanıtlamaya çalışarak Fichte ile Spinoza'yı yan yana getiriyordu.[25]

Kant düşüncesinde "sentetik a-priori yargılar nasıl olanaklıdır?" sorusunun sahip olduğu merkezi rol Schelling düşüncesindeki mutlak olandan sonlu bir şeyin nasıl çıktığı sorusu ile eş değerdedir.[26] Kendini öncelikle Fichte'nin bir öğrencisi olarak gören Schelling, hocasının öznel ve reflektif idealizmini nesnel bir zemine taşıma çabasında farklı bir yöne sapmıştır. Öncelikle bunun temel nedeni Fichte'nin doğayı yalnızca ahlaksal eylemin bir aracı olarak görmesinden duyduğu rahatsızlıktır. Oysa Goethe'nin de etkisiye,

---

[23] Bkz. Fichte, "Transandental Felsefenin Temelleri," s. 228.
[24] A.g.e., s. 225.
[25] Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, "Benim Felsefe Sistemiminin Tasviri (1801)," *Kuram Eylem Birliği Olarak Sanat; Schelling Felsefesinde Bir Araştırma* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995), s. 298, 299.
[26] Ömer Naci Soykan, *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat; Schelling Felsefesinde Bir Araştırma* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1995).

Schelling hem Goethe'nin doğa felsefesi hem de Novalis'in sihirli idealizmi ile yakın teması sürdürerek ikisinin arasında duruyordu[27], doğayı nesnelerin birinden diğerine geçtiği bir neden etki hareketinin kendisi olarak kavrıyordu. Asıl rahatsızlık Kant ve Fichte felsefelerindeki teorik ve pratik akıl ayrımındaydı. Bunu Spinoza'nın düşüncesinin monizmi ile aşmaya çalıştı.

Lukacs'a göre Schelling'in nesnel bir idealizmin başlatıcısı olmasının temelinde işi yarı bilinçsiz olarak ele alması önemli rol oynar. Doğa felsefesine özel bir merakı olan düşünür, başlangıçta açıkça Fichte'nin düşüncesini tamamladığına inanıyordu ve doğa felsefesi ile bilgi kuramının diyalektik aracılığıyla uzlaştırılabileceğini ileri sürüyordu. Ancak doğa felsefesinin bir nesnellik ilkesi barındırdığını ve öznel bir felsefe olan Fichte'nin felsefesi ile uyum sağlamasının mümkün olmadığını göremedi.

Schelling gençliğinde Hegel ve Höderlin ile Fransız Devrimi'nin heyecanını paylaşmış olsa da toplumsal karmaşanın felsefi boyutuna ilişkin farkındalığı fazla gelişmemiştir. Ancak daha sonraları ortaya çıkan yeni nesnel idealizm okulunun halk lideri olarak "Thermidorian" sonrası[28] gericiliğin üzerindeki etkisi çok önemlidir. Lukacs Aklın yıkımı başlıklı kitabında Hitlere kadar gelen alman faşizminin temellerinin Schelling'e kadar geri götürülebileceğini ileri sürmektedir.

II.3 Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Hegel (1770-1831) Stuttgart'da doğmuştur. Tübingen'de felsefe ve teoloji eğitimi alırken Hölderlin ve Schelling ile tanışarak onların Rousseau, Kant ve Fransız Devrimi heyecanlarına ortak olmuştur. 1801'de dostu Schelling'in

[27] Lukacs, *Aklın Yıkımı*, s. 138.
[28] "Thermidorian Darbesi" Fransız devriminden 11 ay sonra gercekleşmiş bir darbedir. 9. Thermidor yani 27 temmuz 1974'de gerçekleşmiştir. Darbe adı terör ile anılan Robespierre'in yönetimden düşmesine sebeb oldu. Yönetim aşırı enflasyon ve diğer etkenler dolayısıyla zengin ve güçlü olan burjuvaların eline geçti.

tavsiyesiyle Jena'ya gitmiş ve burada Felsefi dizgesini oluşturmaya başlamıştır. 1807'ye gelindiğinde de Hegel kendi dizgesinin ilk ürünü olarak Tinin Fenomenolojisi'ni yayınlamıştır. Bunu 1812-16 arası üç cilt halinde yayınlanan Mantık Bilimi, 1817'de yayınlanan Felsefi Bilimler Ansiklopedisi, 1820'de Hukuk Felsefesinin Temel Prensipleri takip etmiştir. Hegel 14 Kasım 1831'de Berlin'de hayata veda etmiştir.

Hegel'in düşünsel gelişimindeki dönüm noktalarına bakıldığında onun Alman edebiyatının altın çağında yaşadığı gözlerden kaçmayacaktır. Goethe ve Schiller'den yaşça küçük olsa da, onların olgunluk eserleri tam da Hegel'in ilk gençlik dönemlerine rastladığından, bu iki ismin Hegel'in düşüncesi üzerinde etkisi olduğu söylenebilir.[29] Bu etki özellikle Goethe ve Schiller'in de öncülüğünü yaptığı Alman Romantik hareketi ile Hegel'in kurduğu ilişkiden anlaşılabilir.

Gelişim evreleri bakımından Hegel düşüncesi beş farklı momentte kendini gösterir;

1 - 1790'dan 1800'e dek olan dönem felsefe için dinsel bir temel ve dinin işlevleri arayışlarını içerir. Bu çalışmaların örnekleri dönemin toplu denemeleri olarak *Theologische Jugendschriften*'de bulunur.

2 - 1800-1801 yılları modern felsefi dizgeler, özellikle Kant, Fichte ve Schelling dizgeleri ile tanışılan, Hegel'in bu isimlere karşı aldığı eleştirel tutum sonucu kendi konumunun belirlendiği dönemdir. Hegel'in bu dönemdeki başlıca çalışmaları *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Phılosophıe*, *Glauben und Wissen* ve *Kritische Journal der Philosophie* deki başka yazılardır.

[29] "Hegel'in favorisi olan Alman edebiyat eserleri arasında; Goethe'nin Werther'i, Shiller'in Fiesko'su, Lessing'in Nathan'ı, Klopstock'un Messias'ı ve Hippel'in Lebenslaufe'si vardı.", Maurizio Canfora, Kai Froeb, *http://hegel.net/hegel/hegelbio.html*

3 – 1801 ve 1806 arasındaki yıllar, Hegel'in tam dizgesinin en erken biçimini ortaya koyar. Bu dönem *Jenenser Logik und Metaphysik, Jenenser Realphilosophie* ve *System der Sittlichkeit* tarafından belgelendi.

4 – 1807, *Tinin Görüngübilimi*'nin yayımı

5 – Son dizge dönemi. Dizge 1808-11 gibi erken bir dönemde *Philosophische Propadeutik*'te anahatlarında ortaya serildi, ama 1817'ye dek tamamlanmadı. Hegel'in yazılarının ana kütlesi bu döneme düşer: *Mantık Bilimi* (1812-16), *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi* (1817, 1827, 1830), *Tüze Felsefesi* (1821) ve Tarih Felsefesi, Felsefe Tarihi, Estetik, Din üzerine çeşitli Berlin dersleri.

Hegel'in dizgesinin oluşmaya başladığı 1800'lü yılların başından itibaren, "aklı" ve bununla bağlantılı olarak "özgürlük", "özne", "tin", "kavram" gibi konuları merkeze alan bir yöne doğru ilerlediği görülmektedir. Dikkat çekici nokta ise Hegel'in hem yukarıdaki kavramlar arasında kurduğu bağıntılar hem de bu bağıntıları vardırdığı mutlak tin noktasıdır. Bağıntıların ne şekilde kurulduğu şayet anlaşılamaz ise mutlak tin'in ortaya çıkışı teolojik gönderimli bir vahiy gibi anlaşılabilir. Hegel özellikle "fenomenoloji"de tinden bahsederken aslında ne tanrısal ne de sadece insana ait bir durumdan değil, zamansal, mekansal ve hatta dönemsel bir bütünlükten bahsetmekte, bu nedenle de daima burada ve şimdi'de aranması gerektiğini dile getirmektedir: "Tinin gözü zorla dünyasala çevrilmeli ve onda sıkıca tutulmalı idi; ve salt dünyasal üstünün taşımış olduğu o açıklığın dünyasalın anlamını kuşatan bulanıklık ve karışıklığı gidermesini sağlamak, ve görgülenim ya da deneyim [erfahrung] adı verilmiş olan genelde 'burada' ve 'şimdiki'ne dikkati ilginç ve geçerli kılmak için uzun bir zaman gerekmişti."[30]

Hukuk Felsefesi'nde Hegel'in Tin'in üç farklı momentini anlattığı kısımları incelersek, burada da sürecin doğrusal bir betimleme yöntemi ile anlatılması, bize idealist bir anlatımla karşı karşıyaymışız gibi bir tablo

[30] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 1986), s. 25.

sunabilir ancak ardındaki tarihsel ve toplumsal dönemlere ait saptamalar içeriği daha derin incelendiğinde anlaşılabilirdir.

Hegel'in yaptığı bu sınıflandırma bir bakıma yaşadığı tarihsel dönem ile kurduğu bağları bize göstermesi açısından önemlidir. Bunun en açık örneğini "fenomenoloji"nin en sık alıntı yapılan paragraflarından biri olan ve "Çağımızın yeni bir doğuş ve yeni bir döneme geçiş çağı olduğunu görmek zor değildir"[31] sözünde bulmak mümkündür.

Hegel döneminin Almanyası ve genel olarak Avrupa'da ki politik iklim düşünüldüğünde Hegel'in bu söyledikleri ile paralellik kurmak mümkündür. Fransız devriminin getirdiği uluslaşma ve özgürleşme hareketleri Almanya'yı da etkisi altına almıştır. Hegel bu etkiyi en açık biçimiyle ele aldığı *The German Constitution*[32] eserinde tartışır ve Almanya'nın bu dönüşüm sürecinden etkileneceği, ulus devletler çağında Almanya'nın da uluslaşma sürecini tamamlaması gerektiğini düşünür. Bu noktada Hegel'in Fransız devrimi ile olan ilişkisini daha açık bir biçimde ortaya koymak gerekir. Hegel gençlik dönemlerinde yükselen ulusallık hareketlerine katılmış, belagati çok kuvvetli olmamasına rağmen zaman zaman topluluk karşısında konuşmalar bile yapmıştır.[33] Harris'e göre zaten Hegel'in Schelling ile arasındaki yakınlığın başlamasındaki etken her ikisinin de devrim sempatizanı olmalarıdır. Hegel ilerleyen dönemlerde devrim sempatizanlığından uzaklaşsa da *The German Constitution'*da belirtilen dönüşümün farkında olarak Almanya'nın da bu dönüşüm trenini kaçırmaması gerektiğini savunmuştur.

Hegel'in bir devrim ve dönüşüm yandaşıyken birden devrime eleştirel gözle bakmasının tarihsel birtakım dayanakları mevcuttur. Fransa ile Almanyanın yapmış olduğu 1813-15 savaşının ardından Almanya'da

[31] Tinin Görüngübilimi, s. 26.
[32] G. W. F. Hegel, "The German Constitution," *Hegel's Political Writings* içinde. (Oxford: Clarendon Press, 1964).
[33] Hegel'in iyi bir konuşmacı olmadığına dair örnekler için bkz. H. S. Harris, "Hegel's Intellectual Development to 1807," *The Cambridge Companion to Hegel*, der. Frederick C. Besier (United States of America: Cambirdge University Press, 1993).

yükselen yurtsever hareketin diğer Avrupa devletlerinden farkı hareketin çekirdeğini sadece küçük burjuvalar, üniversite gençliği ve jimnastik birliklerinin oluşturmasıydı. Bu koşullarda ne işçi sınıfından ne de burjuvalardan behsedebilmek mümkündü. Dile getirilen özgürlük ve eşitlik talepleri de Fransa'ya duyulan nefretten besleniyor bu nedenle de sadece Alman ırkına vurgu yapıyor ve teorik zeminden öteye geçemiyordu. Hegel aşırı romantik bulduğu ve giderek tehlikeli noktalara varacağını düşündüğü sınırları belli olmayan bu özgürleşme hareketini *Hukuk Felsefesi*'nin önsözünde şu şekilde eleştirmiştir: "Bu konuda özellikle gençliğin zevkine göre neler söylenmedi ki, ve gençlik de kendisine söylenen neleri seve seve dinlemedi ki! Böylece kutsal kitap'ın: 'Seçkin kullarına uykularında verir' [Mezmurlar, CXXVII, 2; farklı alıntı] sözü bilime uygulanmış oldu ve her hayalperest kendisini seçkin kullar arasına koydu. Onlara böyle uykularında malum olan kavramların hakikat olması icap ediyordu."[34]

Herbert Marcuse'ye göre Hegel'in "Hukuk Felsefesi"ni yazma amacı aslında bütünüyle ortaya çıkan özgürlük hareketlerini eleştirmekti, Hegel hukuk felsefesini özgürlüğe karşı eski yetkelerin sürekli yönetiminden daha ciddi bir tehlike olarak gördüğü bu yalancı aydınlanma ideoloji karşısında devletin bir savunusu olarak yazmıştı.[35] Dolayısıyle Hegel'in aydınlanmacı modernizm ile yakınlığı sanılanın aksine daima araya bir mesafe koymuştur. Hegel'in modernizm anlayışı sürekli olarak "tin'n gözünün zorla dünyasala çevrildiği ve orada sıkıca tutulduğu"[36], bir başka ifade ile yaşam dinamizminin asla dışarıda bırakılmadığı ve sadece aklın dönüştürücü faaliyetine sırtını yaslamayan bir modernizmdir. Peter Singer'in Hegel'in modernizm anlayışı üzerine verdiği örnek burada belki daha açıklayıcı olabilir. Singer iki tip modern şehir planlamacılığından bahseder. Bunlardan ilki şehri tamamen yıkıp, uzun bloklar, sınırları belli yeşil alanlar ve alışveriş merkezleri şeklinde

[34] G.W.F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, (Sosyal Yayınları: İstanbul, 2004) s. 25.
[35] Bkz., *Us ve Devrim.*
[36] Tinin Fenomenolojisi, s. 25.

rasyonel biçimde yeniden dizay eden anlayıştır.[37] Singer insanların yaşam alışkanlıklarını gözardı eden bu planlamanın yarattığı sıkıntı nedeniyle bir süre sonra ortaya yeni bir planlama biçiminin çıktığını söyler. Bu yeni biçim şehirdeki insanların alışkanlıklarını ve geleneksel yaşam biçimlerini esas alarak şehri buna göre yeniden inşa etmiştir. "Eski planlanmamış kentler gelenek temelinde gelişen antik toplumlar gibidirler; ilk şehir planlamacıları gerçekliğe aklı empoze etmeye çalışan Fransız devrimcilerine benzerken ikinci nesil planlamacılar ise geçmişten ders alan ve akılcılığı hassas planlamalardan değil de dünya deneyimlerinden çıkaran, tam anlamıyla Hegelcilerdir."[38] Yine bu örnekten hareket edilirse Hegel'in oluşmakta olan Alman ulusu için de benzer görüşleri taşıdığı görülebilir. Yeni Alman ulusu mutlaka geleneklere ayağını basmalıdır ve ancak orada yapacağı dönüşümle toplumsal dönüşümü gerçekleştirebilir. Hegel'in dünyasal kuvvetinin farkına vardığı için bu denli gönderme yaptığı "gelenek" ile ilgili görüşlerini erken dönem teoloji yazılarında da görmek mümkündür. Hegel burada özel olarak Hristiyanlığı ama genelde tüm kitabi dinleri "akıl tarafından yönetilen aydınlanmanın dinleri"[39] biçiminde değerlendirmektedir. Hegel ayrıca bu metnin bütününde sürekli toplumun geleneklerinin ve moral değerlerin öneminden de bahsetmektedir. Walter Kaufmann da Hegel'in erken dönem teoloji yazıları üzerine yazmış olduğu eserinde bu metnin aslında "teoloji yazıları" olarak değerlendirilmesinin Richard Kroner'in Hegel yorumundan kaynaklandığını öne sürmektedir. Kaufmann'a göre metin her ne kadar "teoloji yazıları" olarak anılsa da teolojik olmaktan öte anti-teolojik bir tavırla dinin toplumsal işlevlerinin sınırlarını saptamaya yöneliktir, buna örnek olarak da Kaufmann geleneğe yapılan vurguyu gösterir; "Hegel din'in kitlelerin manevi

[37] Bu anlayışın modern zamanlarıdaki en bilinen örneği III. Napolyon zamanında Paris'i geniş bulvar ve otoyollarla baştan sona yeniden yaratması için göreve getirilen Haussmann'dır. Ayrıntılar için bkz. Marshall Berman, *Katı Olan Herşey Buharlaşıyor,* çev. Ümit Altuğ – Bülent Peker (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002).
[38] Peter Singer, *Hegel,* (Toronto: Oxfor Uni. Press, 1991), s. 37.
[39] G.W.F. Hegel, *Theologian of the Spirit*, der. Peter C. Hodgson (Edinburgh: T&T Clark İnternational, 2002), s. 42.

yanlarını ifade ettiğini düşünse de burada onun dinden anladığı Hristiyanlık değil toplumun geleneksel inanışlarının bütünüdür."[40]

Alexandre Kojeve Hegel'in çıkış noktası için: "Hegel'in öğretisi, sözcüğün Hegel öncesi anlamıyla bir felsefe değildir, çünkü fikirsel ya da soyut yani doğal ve toplumsal gerçeklikten ve eylemden ayırt edilmiş bir bütün kavramına dayanmaz"[41] demektedir. Hegel, kendinden önceki felsefenin yapmış, denemiş olduğu hiçbir metafizik ya da teolojik referansa başvurmadan mutlak bilme'ye ulaşmayı, "fenomenoloji" de belirttiği gibi felsefeyi bir bilme sevgisinden çok edimsel bir bilgi seviyesine taşımayı istemektedir.[42]

Hegel'in bunu istemesinin ana nedenlerinden biri, Kant'ın eleştirel felsefesinin odağında yeralan düşünce-varlık arasındaki boşluğu görmüş olmasıdır. Kant bu boşluğu kapatmak amacıyla yola çıkmış fakat fenomenleri kavrarken kullanılan kategorileri açıklama noktasında eksik kalarak bunlara "kendinde şey" adını vermiş ve düşünce ile varlık arasındaki uçurumu muhafaza etmiştir. Hegel'e göre Kant sonrasında Fichte'nin çabası da Kant'ın "kendinde şey"ini aşmak olsa da, o da fenomenal alandan giderek uzaklaşarak salt ben'in sınırlarına hapsolmuştur.

Hegel bu boşluğu doldurmak amacıyla kavramsal olmayan dolayısıyla nesne ile süreklilik arzeden gerçek bilgiye ulaşmanın yolunun bilinçlilik momentlerini incelemek olduğunu düşünmüştür. Bu amaçla ilk durağı "duyusal pekinlik" momentidir; "duyusal pekinlik *en gerçek bilgi* olarak görünür; çünkü nesneden henüz hiçbir şeyi uzaklaştırmamış, tersine onu bütün bir eksiksizliği içinde önüne almıştır."[43] Görüldüğü gibi duyusal pekinlik Hegel felsefesinde en somut bilgiyi temsil eder, çünkü nesneden uzak

[40] Walter A. Kaufmann, Hegels Anti Theolgical Phase (The Philosophical Review vol. 63 no.1 Jan. 1954 ss. 3-18) içinde s.7.
[41] Alexandre Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav (İstanbul: YKY, 2004), s. 32.
[42] Bkz., *Tinin Görüngübilimi.*
[43] A.g.e., s. 74.

değildir. Duyusal pekinlik için olgunun varolması zorunludur. Burada duyularımız olguyu sadece ham bir bilgi olarak kaydeder ve herhangi bir düzenleme ve sınıflama yapmaz. Duyusal pekinlik algılayanın nesnesi ile burada ve şimdide girdiği bir ilişki olduğundan ortaya çıkan deneyim, Hegel'e göre dilin evrensel ifade biçimleri ile açıklanabilir değildir: "Öyleyse o onu söylemenin edimsel çabasında çürüyecektir; onu betimlemeye başlayanlar betimlemeyi tamamlıyamıyacak ve başkalarına bırakmak zorunda kalacaklardır ki, bunlar da *varolmayan* bir şey üzerine konuştuklarını sonunda kendileri kabul edeceklerdir."[44]

Duyu pekinliğinden bir sonraki aşama "algı"dır. Bu aşamada bilinç devreye girer ve duyu pekinliğinden gelen ham bilgileri evrensel özellikler bağlamında sınıflar; ["Dolaysız pekinlik gerçeği almamaktadır, çünkü gerçekliği evrenseldir; almak istediği ise "*bu*"dur. Algı, öte yandan, onun içi varolanı evrensel olarak almaktadır. Tıpkı evrenselliğin onun genelde ilkesi olması gibi, bunun kendilerini onun içerisinde dolaysızca ayrımlaştıran kıpıları da evrenseldir."][45]

Hegel bilinçliliğin ne olduğunu araştırdığı "Fenomenoloji"nin birinci bölümünü "kuvvet ve anlak" (anlama) başlığı ile sonlandırmıştır. Burada Hegel genel kuvvet ve itme-çekme yasalarından hareketle anlama yetisinin bunları yasalaştırma sürecinin nasıl işlediğini anlatmaktadır. Buna göre bilinç duyuların sağladığı malzemeyi ne ise olduğu gibi görmez de kavramsal bir bağlamın içine hepsini yerleştirir.

Varlığın bilgisinin yukarıdaki sözle açığa vurulma biçimlerinin ardından Hegel dizgesi için kilit kavramlardan biri olan özbilince (kendinin bilinci) sıra gelmektedir. Buraya kadar yapılan ayrımlaştırma belki de kendinden önceki bazı idealist felsefelerle (özellikle Fichte) yer yer benzerlikler taşımaktadır fakat, Hegel'in bilincin getirdiği nesnelliğin ve varlığın üzerinde yükselen özbilinç kategorisinin varlıkla ilişki biçimini ortaya koyuşu politik felsefesinde

[44] A.g.e., s. 82.
[45] A.g.e., s. 83.

etkilerinin görülebildiği ciddi bir farklılık yaratmaktadır. Hegel özbilincin varlık hakkında asla izleyici ya da reflektif bir yaklaşımının olmadığını söyler, onu varlığa yaklaştıran şey istek'tir: ["Görüngüsünün ve gerçekliğinin bu karşıtlığı ise özü olarak yalnızca gerçekliği, e.d. özbilincin kendi kendisi ile birliğini taşımaktadır; bu birlik özbilinç için özsel olmalıdır, e.d. özbilinç genel olarak *istek*tir. Bilincin özbilinç olarak bundan böyle bir çift nesnesi vardır: biri, yani dolaysız olanı, duyusal pekinliğin ve algının nesnesidir, ama bu *özbilinç için bir olumsuzun ırasını* taşımaktadır; ve ikincisi, yani *kendi kendisi*, ki gerçek *öz*dür, ve ilkin ancak ilk nesneye karşıt olarak bulunmaktadır. Özbilinç burada kendisini içinde bu karşıtlığın ortadan kaldırıldığı ve kendi kendisi ile özdeşliğinin ona belirtikleştiği devim olarak gösterir."][46]

Buradaki istek, Hegel felsefesi adına burada ve şimdide olmanın, kanlı ve canlı bir varlık olarak ele alınmanın karşılığı olarak yorumlanabilir. Bu nedenle "insansal varoluş, biyolojik hayat, *hayvansal hayat* diye adlandırılan o şeyin bulunduğu yerde gerçekleşebilir ancak. Çünkü hayat yoksa istek de yoktur."[47] Arzunun ve varlık üzerine gündelik arzuların özbilincin varlıkla kurduğu bağlantı açısından öne çıkmasının Hegel felsefesinin gelişiminde çok büyük etkileri olmuştur. Öncelikle bu faaliyetin kendisi varlık-özbilinç ilişkisinin sürekli olarak değiştiğini, dönüştüğünü de söylemektir. Daha önemlisi özbilincin girdiği dünyevi faaliyet ile (arzu ile) varlığa yöneliyor oluşu ve onu bu şekilde elde ediyor oluşu dünyevi faaliyetin olumlanması, yani bir başka deyişle çalışmanın öneminin vurgulanması demektir. Bu vurgudan hareket eden Hegel, özbilinç bağlamında efendi ve köle'nin mevcut durumlarını tanınma ve özgürlük açılarından değerlendirmiştir.

[46] A.g.e., s. 119.
[47] Kojeve, a.g.e., s. 41.

III

HEGEL'İN SİVİL TOPLUM ANLAYIŞI

III.1 Kısa Bir Giriş

"Sivil toplum" kavramının tarih sahnesi içindeki ilk görünümüne bakmadan önce, kavramı oluşturan kelimelerden "sivil"in etimolojik kökenine değinmek yararlı görünmektedir. Bu kavram Latince'deki *civilis*'den türemiştir. Anlamı, "yurttaş ve haklarının bütünü"dür. "Sivil" kelimesinden türeyen "civilize" toplumun daha gelişkin hale gelmesine işaret ederken, "civilization" ise olgunlaşmış maddi, sosyal, kültürel gelişimi açıklar.[48] Siyasal yaşamın doğal yaşamın içinde yer aldığı ve bütünlüklü bir yaşam algısının toplum içinde herhangi bir çatışık ilişkiye izin vermediği Antik Yunan'da Aristoteles'in (M.Ö. 384- 322) sivil toplum'u kullanış biçimi *diğer bütün toplumlara egemen olan polis* kavramsallaştırması ile olmuştur. Burada sivil toplum *(koinonia politike),* devlet, yani *polis* ile aynı anlamda kullanılır.

Aristoteles'in ardından Cicero'da (M.Ö. 106- 43) *societas civilis* adını alan bu kavram, 18. yüzyıla kadar hem politik devleti hem de sivil toplum alanını nitelemiş ve toplumun bütünlüklü gelişimine işaret etmiştir. Dolayısıyla sosyal gelişmişlik anlamında kullanılan "sivil"den türeyen sivil toplumun gelişimi asla devletten farklı düşünülmemiştir.

İlk kez 18. yüzyılda ortaya çıkan modern "sivil toplum" kavrayışının kendisi, daha önceki "toplum" kavramlarından oldukça ayrı bir zemindedir. Sivil toplum, devletten farklı fakat ne kamusal ne özel, ya da belki de ikisi birden olan, yalnızca ailenin özel alanından ve devletin kamu alanından ayrı bir dizi toplumsal etkileşimi kapsamakla kalmayan, fakat daha özgül olarak ayırdedici bir ekonomik ilişkiler ağını, pazar alanını, üretim, dağıtım ve

[48] Bkz., Cemal Bali Akal, *Sivil Toplumun Tanrısı*, (İstanbul: Engin Yayıncılık, 1995).

değişim alanını da içeren ayrı bir insan ilişkileri ve etkinlik alanını temsil eder. Sivil toplumun bu kavranışı için gerekli fakat yeterli olmayan bir önkoşul, Avrupa'da mutlakiyetçiliğin yükselişiyle birlikte evrimleşen, kendi topluluk kimliği olan soyut bir varlık olarak modern devlet fikri idi; fakat "sivil toplum"un tam kavramsal ayrımı, hâlâ mutlakiyetçi devleti karakterize eden "siyasal" ve "ekonomik"in birliğinden ayrılmış özerk bir "ekonomi"nin ortaya çıkmasını gerektirdi.

Paradoksal olarak -ya da olmayarak- kapitalizmin doğum yerinde, erken modern İngiltere'de "sivil toplum" teriminin ilk kullanımları, sivil toplum ve devlet arasında bir karşıtlık kurmak bir yana bu ikisini birbirinin çeşitlemesi olarak birleştirdi. On altıncı ve on yedinci yüzyıl İngiliz siyasal düşüncesinde, "sivil toplum" tipik olarak "topluluk" (*commonwealth*) ya da "siyasal toplum" ile eşanlamlı idi. Devlet ve toplumun bu karışması devletin siyasal ulusu oluşturan özel mülkiyet sahipleri topluluğuna (hem monarka hem de kalabalıklara karşı olarak) tâbi kılınmasını temsil etti. Bu benzersiz bir siyasal idareyi yansıtıyordu, egemen sınıf zenginlik ve iktidarı için, özel mülk edinmenin başlıca araçları olarak feodal rant toplama ya da mutlakiyetçi vergiler gibi siyasal ve askeri yollarla doğrudan zora dayanan "ekonomi dışı" birikim tarzları yerine, gittikçe daha fazla tamamen "ekonomik" mülk edinme tarzlarına dayanıyordu.

İngiliz deneyimi modern sivil toplum-devlet ayrımını bulanıklaştırsa da aslında yine çağdaşlarına göre gelişmiş toplumsal mülkiyet ilişkilerine ve kapitalist mülk edinme sistemine sahip İngiltere, bu gelişkin sistemin devlet erkinin dışında yarattığı burjuva bireyi ile kavramsal olarak böyle bir ayrımın da koşullarını yaratmıştır. Bu iki kavram ilk olarak *Hukuk Felsefesi*'nde Hegel tarafından birbirlerinden farklı biçimde ele alınmıştır.[49]

[49] Bkz., Z.A. Pelczynski, *The State and Civil Society*, (New York: Cambridge University Press, 1984). Ayrıca bkz., John Keane, *Sivil Toplum ve Devlet,* çev. Levent Köker, (Ankara: Yedikıta Yayınları, 2004).

III.2 Hegel'in Politik Felsefesinin Oluşum Koşulları

Hegel'in Bern döneminde kaleme aldığı *Teoloji Yazıları* daha önce de belirtildiği gibi aslında sadece teoloji ile ilgili bir metin olmaktan daha fazladır. Yazar bu erken dönem eserini kaleme almadan önce yoğun bir biçimde Aydınlanmacı görüşlerle ilgilenmiş, Grotius, Hobbes, Hume, Locke, Montesquieu, Rousseau ve Voltaire okumuştur.[50] Hegel yine bu dönemde felsefi konumlanışı açısından önemli bir adım daha atarak teolojiyle, özellikle de Hristiyanlıkla ilgilenmiştir. Teoloji üzerine yaptığı çalışmalar sonucunda Hegel zamanla Fransız Devrimi ve Aydınlanma düşüncesinin gerek dine gerekse de toplumsal hareketlere bakışına eleştirel bir gözle yaklaşmıştır. Hegel *Teoloji Yazıları* bir yandan Aydınlanmacı düşüncenin din yorumunu eleştirirken bir yandan da Alman Romantik akımı ile birlikte yükselişte olan Alman Uluslaşma hareketini gerçekçilikten uzak bulmuştur. O toplumsal yaşamın dinamiklerinin ve bu dinamikler içinde dinin rolünün Aydınlanma düşünürlerinin belirttiği kadar rasyonel ilkelere dayanmadığını düşünür. Toplum dinamiklerini kavramak ve dönüştürmek için dinin toplum içindeki işlevini net biçimde görebilmek gerekir ama bu din Hristiyanlık değil toplumun geleneklerine işlemiş ve yazılı olmayan "Halk Dini"dir. Hegel bu nedenle toplumsal bir hareket olma iddiasına sahip döneminin her iki görüşünü de eleştirirerek her ikisinin de sonuçta gerçek olana temas etmeyen ideal tasarıların varlığına işaret eder.[51]

Bern'in ardından Frankfurt dönemi başlar ve Hegel'in politika felsefesinin şekillenişi üzerinde bu dönemin büyük etkisi vardır. Hegel bu dönemde ekonomi ile ilgilenmeye başlamış, bu ilgiye daha sonra gündelik politik meselelere olan ilgisi eklenmiştir. Gündelik ekonomiyi bulduğu İngiliz gazetelerinden takip etmiş ve yine ekonomi okumalarını da İngiliz iktisatçıların yapıtlarından yararlanarak sürdürmüştür. Okuduğu isimler arasında özellikle öne çıkanlar Steuart ve Adam Smith'tir. Hegel bu isimleri okuyarak gerek

[50] Bkz., Maurizio Canfora, Kai Froeb, *Hegels Biography*, http://hegel.net/hegel/hegelbio.htm.
[51] Bkz., G.W.F. Hegel, *Theologian of the Spirit*, der. Peter C. Hodgson (Edinburgh: T&T Clark İnternational, 2002).

kendi döneminde gerekse de tarihsel olarak toplumların dönüşümüne dair birçok yeni şey keşfeder. O dönemde Almanca'ya çevrilmiş olan Steuart'ın *Ekonomi Politiğin İlkeleri Üzerine Araştırma* kitabı üzerine Hegel çok derinlemesine bir okuma yapmıştır. Yine o esnada "Hristiyanlığın Ruhu" üzerine bir yazı kaleme almakta olan Hegel için Steuart'ın kitabı "Hristiyanlığın Ruhu"nda toplumsal sorunlara da değinmesine neden olmuştu. Steuart'ın kitabının derin analizi sonucunda Hegel ekonomi politiğin sorunlarıyla tanışmıştır. Bunu kavrayan Hegel, Adam Smith'in ekonomi kuramını özümsemiş ve bunu kendi politika felsefesini geliştirirken değerlendirmiştir.[52]

Hegel'in Prusya'nın resmi filozofu olduğu yönündeki fikirlere karşın filozofun özellikle yine gençlik dönemi yapıtlarına bakıldığında Prusya'yı ciddi biçimde eleştirdiği görülebilir. Fransız devrimi olduğunda Hegel, ülkesindeki iktidar karşıtı cumhuriyetçi hareketin içindedir ve devrimi "muzaffer bir şafak" olarak niteler.[53] Prusya'nın resmi filozofu tanımına Hegel'in değil Fichte'nin daha uygun olduğunu söyleyen Eric Weil, buna referans olarak da Hegel'in politik yazılarından olan "*English Reform Bill*"i[54] örnek gösterir. Weil'e göre Hegel'in o yazıda İngiltere'nin mülkiyet yasasını ve geç kalmış reformlarını eleştirirken yapmaya çalıştığı şey aslında dolaylı olarak Prusya'yı eleştirmektir.[55]

Hegel'in bir sonra ki dönemi olarak bilinen Jena dönemi eserleri ise bağlam olarak biraz daha farklılaşır. O bu dönemde daha çok düşünce-eylem ve özne-nesne ikilikleri üzerine düşünceler geliştirir. Henüz somut bir sivil toplum ve devlet anlayışı geliştirmemiş olan Hegel öznelcilik ve parçalılığı, bütünlük ve devlet düşüncesi ile birlikte ele alır ve ilk ikilinin sonraki ikiliyi

---

[52] Hegel özellikle Jena döneminde Adam Smith okumuştur ve modern endüstri toplumunda insan emeğinin rolü ile ilgilenmiştir. Bkz. Z.A. Pelczynski, *The State and Civil Society*, s. 205.

[53] G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi,* çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınevi, 1986), s. 26.

[54] Bkz. G.W.F. Hegel, *Hegels Political Writings*, çev. T.M. Knox, (London: Oxford University Press, 1964), ss. 295– 330.

[55] Eric Weil, *Hegel and The State,* çev. Mark A. Cohen, (The John Hopkins University Press, 1998), s. 2.

zedeleyeci unsurlar olduklarına kanaat getirir.[56] Bu kanaatini güçlendirici örnekler olarak da hem Almanya'da ulusal hareketin durumunu hem de Amerikan Bağımsızlık Savaşı'nı görmektedir. Hegel'e göre politik otoriteyi zorla alıkoymaya çalışan bu hareketler, zor kullanmak yerine toplumun ortak yararını yansıtmalıdırlar. Otoritenin zor kullanması konusunda Hegel, İngiltere'yi farklı bir yere koyar, okuduğu İngiliz gazetelerinden ve iktisatçılarından İngiltere'de ki vergilendirme sistemini öğrenmiş ve insanların zora dayanmadan devletin koyduğu kurallara uyarak vergilerini ödediğini görmüştür, bu nedenle de güçlü olan devletin vergiye zorla el koyan değil rıza ile almasını bilen devlet olduğunu ifade eder[57]

Hegel'in erken döneminden pek azı günümüze kalabilmiş, mektuplaşmalarından düşünürün demokrasi, oy hakkı, parlamento üzerine belirttiği görüşleri görmek mümkündür. Bunlar arasında en dikkat çekici olanı ise deneyimli İngiliz politikacı Charles James Fox (1749-1806) ile girmiş olduğu polemiktir. Hegel radikal demokrasi yanlısı ve hem Fransız hem de Amerikan devrimlerinin destekçisi olan Fox'a yazmış olduğu mektupta, seçme ve seçilme hakkının evrenselliğine inanmadığını dile getirmektedir. Çünkü Hegel'e göre İngiltere'de bireyselliğe ve bireyin hak ve çıkarlarına verilen öncelik, kamusal bir hizmet olan devlet yönetiminden bu kişileri uzaklaştıracaktır. Bu kişilerin devlete hizmet etmeleri ancak yine kendi özgür iradelerinin istemesi neticesinde gerçekleşebilecektir. Eğer illa temsili bir yönetim modeli isteniyorsa en uygunu tüm adayların ve seçmenlerin bir araya getirilmesidir. Ama bunun gerçekleşmesi de fiziki koşullar itibariyle ancak küçük bir topluluk için mümkün olabilir.[58]

Hegel yine aynı dönemde dostu Hölderlin'in daveti üzerine Mainz'da düzenlenecek olan kongreye katılmıştır. Burada Mainz'ın Fransa'ya katılması ya da bağımsızlığını ilan etmesi tartışılacaktır. Kongrenin bir diğer ve daha

[56] Ayrıntılar için bkz. Garbis Kortian, "Subjectivity and Civil Society", *The State And Civil Society* içinde, ed. Z.A. Pelczynski, (Cambridge: Cambridge Uni. Press, 1989), ss. 197- 224.
[57] Bkz., H.S. Harris, *Hegels Development*, (Oxford: Oxford Press, 1972).
[58] A.g.e., s. 430.

önemli gündemi ise, bölgede yıkılmakta olan sosyal ve siyasal yapının yerine yenisinin kurulması aşamasında söz sahibi olmaktır. Hegel burada da Kantçı evrensel önermelerle Fransız devriminin ve Amerikan deneyiminin örneklerini uyarlamak isteyen Forster ve Hölderlin gibi dostlarına katılmamaktadır. Mainz'ın Fransa'ya katılıp katılmaması konusundaki görüşleri pek net olmasa da hem Hölderlin'i hem de Forster'ı evrenselci ve radikal demokratik söylemleri nedeniyle eleştirdiği bilinmektedir.

Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı gibi Hegel'i tüm bu araştırmalara yönlendiren modern toplumlarda bireyin toplumsal yaşam içinde birçok farklı alanda yaşadığı ikilikleri aşmaktır. Bu nedenle Hegel kendisine bir bütünlük sunan düşünürlerin fikirlerinden faydalanmıştır. *Systemfragment* (1800) eserinde felsefenin görevinin yukarıda bahsedilen düşünce-eylem, özne-nesne gibi çatışkıları aşmak olduğunu söyler ve Fichte'den ayrı olarak Schelling'in *Mutlak Özdeşlik* felsefesini bu ikilikleri aşmada önemli bir çaba olarak görür. Schelling'de doğa ve tin arasında kurulan bu özdeşlik Hegel'e ilginç gelmiştir ve o dönemde özellikle din ve yaşam arasındaki ikiliği aşmak adına Rousseau düşüncesinden faydalandığı gibi Schelling'in yönteminden de faydalanmıştır. Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'nin "Önsöz"ünde artık felsefenin bir bilgelik sevgisi olarak değil, pozitif bilimlerin sunduğu bilgiler ışığında evrensele (bütünlüğe) ulaşmak amaçlı yapılması gerektiğinden bahseder.[59] Bu satırlar aslında Hegel'in bir soruna yaklaşırken felsefeyi nasıl ve ne için kullandığının da göstergesidir. Bu amaçla Hegel çelişik gördüğü noktaları diyalektik bir yolda "ilişki" kategorisini kullanarak aşmak ister. Din ve toplum ikiliğinde, dini teolojik değil de tarihsel ve toplumsal unsurlarıyla ele alması ve bu yolla toplum ile ilişkisine vurgu yapıyor olması buna en somut örnektir.[60]

---

[59] Bkz. G.W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi,* çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınevi, 1986).

[60] Hegel ayrıca devlet-din ilişkisinde de, devletlerin mutlaka dini referanslarının bulunması gerektiğinden bahseder: "İnsanların dinle eğitilmesi tümüyle yerindedir, ama bu eğitimde din henüz varolmayan bir şey gibi sunulmamalıdır. İnsanlar varolan bir modele göre eğitilir, varolmayana göre değil. Çünkü devletin din'e dayandığı, köklerinin orada olduğu söyleniyorsa, bunun anlamı devletin dinden ortaya çıktığı, bu sürecin hala devam ettiğidir. Belirli bir devlet belirli bir dinden

III.3 Hegel Felsefesinde Sivil Toplumun Tarihsel Kavranışı ve Gelişimi

Hem Antikçağ hem de Ortaçağ dünyasında gerek gündelik yaşam içerisinde gerekse de siyasal organın kendisinde kamusal ve özel alan ayrımı çok derindir. Antikçağ dünyasında özel olarak tanımlanan alan doğrudan hane yaşamına işaret etmektedir. Özgürlükler ise ancak *polis*'e dair siyasal temsilin gerçekleştiği kamusal alanda yaşanmaktadır. Fakat bu iki alan arasında etkileşim olmadığından ortada çelişik bir durum da söz konusu değildir.[61]

Egemenlik ilişkilerinin toprağa dayandığı Ortaçağ dünyasında ise bu kez toprak sahibi feodal efendi "temsili kamu"nun sözcüsü haline gelmiştir.[62] Ancak bu kez yine kamusal ya da politik alan dışında bireyden ve bireysel faaliyetin biçimlendirdiği özel bir alandan söz etmek mümkün değildir. Kamusal alan toplumun tüm boşluklarına sızmıştır, fakat bu kez de temsiliyet yetkisi sadece feodal efendiye ait olmuştur.

Feodaliteyi oluşturan kilise, prens ve toprak sahibi efendi troykasından kilisenin ve politik varlığı büyük ölçüde kiliseye dayanan prens'in gücünün zayıflamasıyla Feodal bağlar çözülmüş, bu durum ise ticari faaliyetin öznesi olan burjuva sınıfının kendini yeni bir sınıf olarak tarih sahnesine çıkarmasına neden olmuştur.[63] Böylece de modern anlamda kamusal otorite ya da politik toplum kısaca devlet ile ifade edilmeye başlarken, özel alan devletin dışında ve ondan bağımsız olarak kendi çıkarının peşinden giden sivil toplum "birey"ini meydana getirmiş olur.

---

gelmiştir" G.W.F. Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, (İstanbul: Kabalcı yay., 2003), s. 130.

[61] Bkz., Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu,* çev. Bahadır Sina Şener, (Ankara: İletişim yay., 2005).

[62] Buradaki "temsiliyet" anlayışının burjuva kamusal alandaki "temsiliyet" (representation) anlayışıyla bir ilişkisi yoktur. Ayrıntılar için bkz. Meral Özbek, *Kamusal Alan*, (İstanbul: Hil Yayınları, 2004).

[63] Bkz., Richard Sennet, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. Serpil Durak, Abdullah Yılmaz, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2002).

Yaşanılan bu dönüşüm ve ortaya çıkan yeni toplumsal sınıfların yarattığı değişim eğer Hegel'in metinleri üzerinden okunursa, öncelikle *Tinin Fenomenolojisi*'nde Hegel'in kendi yaşadığı çağı bir doğuş ya da yeni bir dönem olarak algıladığı görülür. Bilgikuramı açısından Hegel'in başyapıtı sayılan bu metin aynı zamanda Hegel'in politik metinlerindeki sivil toplum, devlet, birey tartışmalarından da izler taşımaktadır.

Yukarıda bahsedilen alıntıdan da hareketle Hegel'in çağını bireysel insan varlığının kendi varoluşunu ilk kez ortaya çıkardığı bir çağ olarak yorumladığı söylenebilir. Bunun anlamı insanların artık kendilerini kişi olarak görmeleri, mutlak otoriteden bağımsız olarak seçim yapıp kendi keyfi ihtiyaçlarının peşinden koşarak bunları hayata geçirebilecekleri dışsal alanlar yaratabilmeleridir. Hegel, ileride daha ayrıntılı incelenecek olan, bu bireysel insanın oluşturduğu modern toplumsal yaşamı ve oluşan yeni kurumları kendinden önceki tüm düşünürlerden farklı olarak adlandırır; "sivil toplum"a karşılık olarak *Burgerliche Gesellschaft*.[64] Hegel sivil toplum - devlet ayrımını ilk kez kavramsal biçimde ortaya koyarken Rousseau'nun tutumunu benimseyerek geliştirir.[65] Rousseau'nun özellikle eşitsiz gelişim biçimi, geçmiş toplumsal değerlerin tahribatı ve rekabetçi yapısı ile karakterize ettiği *burjuva toplum* anlayışı, Hegel'in de birçok noktada ortaklaştığı bir çözümleme ve değerlendirmeyi yansıtır. Fakat Hegel'in burada liberal düşünürleri değil de neden Rousseau'yu seçmiş olduğu sorulması gereken bir sorudur? Hegel de tıpkı Rousseau gibi sivil toplumu ya da Rousseau'daki kullanımı ile *bencil* modern toplumu çıkar ve ihtiyaç temelli bir toplumsal yapı olarak algılar. Hegel tarihte ilk olarak burada "insan"dan söz edilebileceğini söyler, hatırlanmalıdır ki bu noktada "insan" ile kastedilen burjuva anlamına gelen

[64] Bkz. G.W.F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2004), bir diğer derleme için bkz. G.W.F. Hegel, *Tüze Felsefesi,* çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 2007).

[65] Bkz. J.J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi,* çev. Vedat Günyol, (İstanbul: Adam Yayınları, 1984). Ayrıca bkz. Rousseau *Eşitsizliğin Kaynağı'nda* burjuva toplumunu şöyle tasvir eder: "Rekabet, yarışçılık, öte yandan çıkar çatışmaları, hep kendi çıkarını başkasının zararına sağlamak gizli arzusu" J.J. Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. Rasih Nuri İleri, (İstanbul: Say Yay., 1998), s. 138.

bürger'dir.[66] Sivil Toplum'u burjuva ile birlikte ele alan Hegel, bu alanı biçimlendiren kendi öz-çıkarının peşinden koşan bireyin aynı zamanda diğer bireylerle dışsal ihtiyaçlarının zorunluluk koşulları altında biraraya geldiğinin ve ilişki kurduğunun da farkındadır. Hegel'in burada yakaladığı zorunluluk ilişkisi onun sivil toplumu bireysel ihtiyaçları için serbest piyasasının peşinden koşan atomize bireylerin oluşturduğu bir alan olarak görmediğini göstermektedir. Hegel özgür bireylerin alanı olarak görülen sivil toplum içinde bir zorunluluk ilişkisinin bulunduğunu kavramıştır ve Hegel'in sivil toplum içinde yakaladığı bu zorunluluk ilişkisi en açık ifadesini *Tinin Fenomenolojisi'*ndeki "Tinsel Hayvanlar Ülkesi" bölümünde bulur.[67] Hegel burada kendi içine kapanmış bireyin kendi ile sınırlı tikel edimlerinin somut evrensele asla ulaşamayacağından sözeder. Bunun nedeni mümkün olan edimlerinin nihai amaçlarının doğal belirlenmişliği içinde bireysel çıkardan başka bir şey olamayacağıdır. Birey evrensel bir amaca edimleriyle hizmet ediyorsa da bunu bilemez, örneğin toplumsal sermaye tikel edimlerle artırılıyor olsa da bu sadece edimlerin dolaylı sonucu olabilir. Tüm bunların ışığında Hegel bireyselliğinin peşinde koşan toplumun piyasa koşulları tarafından belirleniyor oluşunu hayvanlar dünyasının doğal belirlenmişlikler tarafından sınırlanan yaşamına benzetir ve sivil toplum içine hapsolmuş bireyin kamusal topluluğun bir üyesi olamadıkça etik yaşama ulaşamayacağını söyler: "İnsan Hegel'de etik yaşamın ağırlığına yalnızca kendi bireysel ihtiyaçlarını ve ilgilerini giderdiği kozmopolit sivil toplum'un üyesi olarak ulaşamaz. Aynı zamanda özgür devletin ve ortak yararın esas alındığı ulusal topluluğun bireyi de olması gerekir."[68]

Hegel birey-toplum arasında kurduğu diyalektiği sürdürerek bireyin tekil edimselliğine anlam katanın ulusun (bütünün) kendisi olduğunu söylemektedir. Bu açıdan bireyin edimselliğinin boyutu değil niteliği yani

[66] A.g.e., s. 230.
[67] Bkz. G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi,* çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınevi, 1986).
[68] Z.A. Pelczynski, *The State and Civil Society*. S. 265.

evrensel olan edimselliği, aidiyet eylemini etkin hale getirmektedir. Hegel bu ilişkiyi şu şekilde ifade etmektedir:

> "Bireyin kendi gereksinimleri için emeği onunkilerin olduğu denli başkalarının gereksinimleri için de bir doyumdur ve o kendi gereksinimlerinin doyumuna yalnızca başkalarının emeği yoluyla ulaşmaktadır. Birey kendi bireysel emeğinde şimdiden nasıl bilinçsizce evrensel bir emeği yerine getiriyorsa, yine evrensel emeği kendi bilinçli nesnesi olarak da yerine getirmektedir."[69]

Hegel'e göre ancak bireyin bütünü yansıtan evrensel için kendinden özveride bulunması sayesindedir ki bireyselliğini yaşaması mümkün olabilir.

Yine de yukarıdaki alıntıdan hareketle, evrensel bütünü oluşturanın kendilerinden özveride bulunan bireysel edimsellikler bütünü olduğunu düşünmek Hegel felsefesi açısından pek de doğru olmaz. Çünkü Hegel bireysel edimselliklerin toplamının evrensel yasayı oluşturacağı fikrini doğru bulmamaktadır. Burada kendi yüreğinin yasasını koyan bilinç diğer bireylerin yüreklerinin yasaları ile çelişecektir. Buradan hareketle önümüze çıkan evrensel tablo her bireyin kendi öz çıkarının peşinde koştuğu direniş ve savaşım hali olacaktır. Hegel'e göre zaten kamu düzeni denilen şey de "herkesin gücü yettiğince kendine çalıştığı bu savaş durumundan"[70] başka bir şey değildir.

Hegel içinde bulunduğu durumu dünyanın genel gidişatı olarak değerlendirmekte ve bunun düzenin en karakteristik özelliğinin de evrensel olduğu sanılan ama aslında farkında olunmadan evrensel zorunlulukların belirlediği bireysel edimlerin faaliyeti olduğunu düşünür.

Ne var ki, bireysel edimselliklerin nasıl evrensel bütün ile çelişmeyeceği ve bireylerin evrensel için nasıl özverilerde bulunacakları

[69] G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 221.
[70] A.g.e., s. 234.

henüz belli değildir. Hegel bu nedenle *Tinin Fenomenoloji*'nin ilerleyen pasajlarında bireyselliklerin sınırlanmasında erdemin rolünü inceleyecektir. Hegel özveri ile evrensel iyi için kendi bireyselliklerine sınır koyabilen kişiye "erdem şövalyesi" diyecektir. Hegel'e göre erdem şövalyesinin işi zordur. "Çünkü o kendi kılıcının parlaklığı olan savunduğu değerleri savaşta kullanamaz, yani kılıcını kullanamaz, bunun yanında düşman silahlarına da dokunmamalı, onları kendi saldırısından uzak tutmalıdır, çünkü o kavgaya 'iyi' uğruna girmiştir."[71] Bu noktada Hegel edimselliğe karşı olmadan dünyayı yakaladığını ve böylece ulusun tinsel özünde temelini bulduğunu söylediği Antik Yunan erdemini yüceltmektedir. Ancak Hegel dönemindeki erdem anlayışını tinsel özü dışarıda bırakan, sadece tasarımdan ve sözcüklerden ibaret içeriksiz bir şey olarak olumsuzlamaktadır. Hegel'in eleştirdiği bu içeriksiz erdem anlayışının Kantçı ahlak anlayışı olduğunu söylemek pek de yanlış olmaz.

Antik Yunan erdemine dönülemeyeceği ve Kantçı ahlak anlayışının da içerikten yoksun biçimselliği nedeniyle Hegel, birey-toplum ikileminin erdem yoluyla aşılamayacağını göstermiştir. Hegel'in modern toplumda mülkiyet anlayışını değerlendirdiği pasajlarda, düşünür mülkiyetin evrensellik nosyonuna ters düştüğünü belirttikten sonra topluluğunun "geçerliliğini gün gibi açık yasa edimsel dirimliliğini hükümette"[72] bulur, diyecektir. Hegel'e göre ancak devleti temsil eden hükümet yoluyladır ki yalıtılmış bireysel çıkarların peşinden koşan kişiler topluluğun tinine katılırlar. Bunun için hükümetin zaman zaman bireylerin kurulu düzenlerini sarsıcı eylemlere girişmesi veya bu eylemler (savaş, terör, felaket vb.) aracılığıyla onlarda korku yaratması Hegel açısından meşrudur.

Son olarak Hegel tin'i gelişim süreçlerini gösterirken üç momente işaret etmiştir. Bunlardan ilkinde tin kendinde evrensel ve kendi kendine özdeş tinsel varlıktır, ikincisinde kendi için varolan kendi özdeşliğini yitirmiş ve kendinden vazgeçmiştir, üçüncü olarak ise zaten ateşin kuvvetini kendinde

[71] A.g.e., s. 238.
[72] A.g.e., s. 277.

taşıyan özbilinçli özne haline gelmiştir. Hegel ilk iki moment için ilkine devlet ikincisine ise varlık diyecektir. Burada devlet gücü Hegel için yalın töz olduğu gibi, ayrıca evrensel çalışmayı da nitelemektedir ve sorunun cevabı da buradadır, ki bireyler ancak burada kendi özlerinin anlatımını ve tekilliklerini evrensel bir bütünün içinde temsil edebilirler. Marcuse'de benzer biçimde Hegel'in modern toplum içinde birey-toplum karşıtlığını aşmak için bir üst yetke olarak devleti sahiplendiğini söylemektedir.[73] Burada toplumu disipline etme işlevini yerine getiren devletin bunun için elindeki en önemli araç toplumsal sorumluluk ve ödevleri üyelerine dayatması olacaktır.

Mantık ve doğa felsefelerinden ayrı olarak tin felsefesini öznel, nesnel ve mutlak tin biçiminde üçe ayıran Hegel için, Devlet aynı zamanda nesnel tin alanının doruğunu ifade etmektedir. Hegel'in nesnel tin'i yasa ve ahlâk ekseninde değerlendirir, bu değerlendirmeyi barındıran *Hukuk Felsefesi* metni filozofun devlet, sivil toplum ve aile kavrayışı hakkında ayrıntılı görüşlerini içerir. Pelczynski'nin belirttiği üzere "Hegel'e göre sivil toplum 1789 sonrasında Fransız devrimi ile tetiklenen batı Avrupa kökenli modern devletlerin (ulus devletlerin *ç.n*.) bir yönüdür. Özel ve bireysel çıkara dayalı üretim ve tüketim ilişkilerinin bütünüdür şeklinde karakterize edilebilir."[74] Hegel burada ilk olarak sivil toplum ve kamusal toplumu (devlet) birbirinden ayırırken ayrımın temeline kendi döneminin sosyoekonomik koşullarını yerleştirir.

Hegel dizgesinde henüz doğa ile ayrımlaşmamış ve ondan sıyrılıp kendini tanıyamamış öznel tin'in alanından sonra gelen nesnel tin, tinin kendi karşıtı olarak doğayı ve dolayısıyla kendini tanıdığı, içerisinde devlet ve ahlâk momentlerinin varolduğu bir aşamadır. Hegel'e göre insan bu alanda eğitim ve kültür yoluyla kendi özgürlüğünü kazanabilir. İnsanın elde ettiği tarihsel birikim, kültürel ve bilimsel kazanımlarla doğayı aşıp ahlâki- politik bir varlık haline kendisini dönüştürmesine yol açar. Hegel bu aşma deneyimini de yine

[73] Bkz., Herbert Marcuse, *Us ve Devrim*, 144.
[74] Z.A. Pelczynski, *The State and Civil Society,* 263.

bir üçlü süreç ile anlatmaktadır; a) Doğal tin: aile, b) Parçalanmış tin: sivil toplum, c) Mutlak tin: devlet.[75]

Hegel'in toplum ve siyaset felsefesi alanındaki görüşleri incelenirken genellikle filozofun devlete verdiği önem dikkate alınsa da açıktır ki onun dizgesi açısından aileyi ve sivil toplumu anlamadan devleti anlayabilmek mümkün değildir. Dolayısıyla Hegel'in en üst momente yerleştirdiği devlete gelmeden önce aileyi ve Hegel'in modern toplumun aynası olarak sunduğu sivil toplumu nasıl anlamış olduğunu görmek daha yararlı olacaktır.

Hegel'e göre sevgi bir aile için en gerekli duygudur. Gelişimi bakımından aile de üç safhaya ayrılmaktadır; evlenme, ailesel mülkiyet, çocukların eğitimi ve boşanma. Hegel, sevgiye ve sadakate dayalı bir biraradalık biçimi olduğundan ailenin sözleşme anlayışına uygun olmadığını düşünmektedir. Ailenin her zaman için sözleşmeyi aşan bir tarafı vardır, Hegel'e göre bu da aile üyelerinin kişiliklerini yitirerek varoldukları ailesel bütüne ait olmalarıdır. Onun için bu nokta önemlidir ve aileyi sivil toplumdan ayıran en can alıcı noktanın da burası olduğunu düşünmektedir. Sözleşme değil, bağlılık esasına dayalı bir yapısı olduğundan aile fertlerinin haklarından da söz edilemez.[76] Onların hakları değil sadece yerine getirmekle yükümlü oldukları görevleri vardır. Ancak ailenin dağılması ile kişiler ailenin ferdi olarak değil birer sivil toplum bireyi olarak haklarına sahip olabilirler ve "bireysel iradeleri için özgürlük"[77] ortamı kazanırlar.

Hegel açısından toplumsal ahlâkın çekirdeğini oluşturan ailelerin dağılmamasını sağlamak gereklidir, çünkü aileler aynı zamanda toplumu da birarada tutan bir tür yapıştırıcıdır. Hegel ailelerin dağılmaması için onları birbirlerine bağlayan öğelerden birinin aşk olduğunu belirtse de, iki kişinin yaşadığı öznel ve hercai bir aşk ilişkisinin evliliği sürdürmek için yeterli olmadığını düşünür. Bu birliği bir arada tutmak ve onun üretken yanını açığa

[75] Bkz., G.W.F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 58.
[76] Bkz., a.g.e., s. 84.
[77] A.g.e., s. 156.

çıkarmak "ancak çocuklarda bizzat bir dış, objektiflik ve kendisi için birlik halini alır, çünkü ana ve baba çocuklarını birbirlerini sevdikleri gibi kendi cevhersel varlıkları olarak severler."[78] Meydana gelen çocukları ailenin ortak servetini paylaşma hakkına sahiptirler. Zamanı geldiğinde ise kendi ailelerini kurmak için doğdukları yerden ayrılırlar.

Büyüyen çocukların kendi ailelerini kurması büyük ailelerin birçok aileye bölünüp, ailelere özgür eylem alanları açılmasını sağlamıştır. Hegel'e göre bu durum büyük aile'den kopan birçok ailenin soyut bir kişi gibi davranmasının bir sonucudur. Hegel buna ailelerin kendi milletini ve halkını meydana getirmek üzere ayrılması olarak yorumladığı gibi, sürecin tam tersine işlediği, yani ailelerin dağılmak yerine birleşerek soyut bir kişiliğe büründüklerini ve milli kimliklerini oluşturdukları durumların da olduğunu belirtir. Hegel bu her iki durumda da kendi özgürlüklerini ve karar verme yetilerini kazanmış halkların özgürlüğünü evrenselle bağlantılı, aynı zamanda onunla sınırlı bir özgürlük olarak yorumlamamız gerektiğini söylemektedir, bu zorunluluğun kendini açığa vurduğu evrensel alan sivil toplumdur.

Hukuk Felsefesi'nde aileden sivil topluma geçilirken aynı zamanda ailenin dolayımsız etik ideası'ndan evrensellik nosyonunun edimleri belirlediği nesnel gerçeklik alanına geçiş yapılmaktadır.[79] Nasıl soyut hukuk alanından evrensel idea'nın örtük olarak bulunduğu subjektif ahlâklılığa geçildiyse bu kez de tikel ilişkilerin yürütüldüğü aileden geri plandaki evrenselliğin tüm süreci belirlediği sivil topluma geçilmiştir.[80] Sivil toplumda da ailedeki gibi tikellik hakimdir, burada kişiler kendi özel çıkarlarının peşinden koşmaktadırlar. Hegel ilk olarak burada "bu devletin *bürgerleri* (burjuvaları) olarak bireyleri, gayeleri kendi öz çıkarları olan özel şahıslardır"[81] diye tanımlar. Belirtildiği gibi burada *bürger* özel çıkarının peşinden koşan sivil toplum bireyi, yani burjuva olarak anlaşılmalıdır. Bu sivil toplum bireyi her ne

[78] A.g.e., s. 153.
[79] Bkz., a.g.e., s. 159.
[80] Bkz. Gülnur Acar Savran, *Sivil Toplum ve Ötesi,* (İstanbul: Belge yayınları, 2003), s. 141.
[81] *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 162.

kadar tikel edimlerde bulunsa da, sivil toplum alanındaki evrensellik daima örtük bir sonuç olarak mevcut olacaktır. Bu örtük evrensellik de sivil toplum bireylerinin kendi isteklerini yerine getirmelerinde bir araç olarak iş görmektedir.

Hegel sivil toplumun sırasıyla şu üç momenti içerdiğini belirtir; a) ihtiyaçlar aracılığıyla, bireyin hem kendi emeğinin hem de diğer bütün bireylerin emeklerinin karşılığını bulması: İhtiyaçlar Sistemi, b) bu sistemin içerdiği evrensel özgürlük durumunun mülkiyet yolu ile sağlama alınması, c) ilk iki aşamadaki tikel olabilecek durumlara karşı sistemin kamu yönetimi ve korporasyonlar yolu ile ortak menfaat paydasında sabitlenmesi.[82] Görüldüğü gibi Hegel modern bireyi burjuva olarak niteleyip, onun yaşama alanını da yapıp etme serbestisi bulunan sivil toplum alanı olarak göstermiş olsa da, aynı zamanda sivil toplum alanı serbest piyasaya sınırlanmadan dahil olan ve kendi özel çıkarlarının peşinden koşan bireylerin oluşturduğu bir alan olarak belirlemez. Çünkü sivil toplum alanı kendini evrensel bir toplumsal biçim olarak varedebilmek için birtakım oto-kontrol süreçlerine ihtiyaç duymaktadır. Bu nokta ayrıca Hegel'i burjuva toplumunun kendini serbest piyasa koşullarında, hiçbir denetim gerektirmeden devindirebileceğini düşünen İngiliz politik iktisatçılarından da ayıran önemli bir noktadır.

Hegel'in sivil toplumun ilk momenti olarak gördüğü ihtiyaçlar sistemi herkesin kendi ihtiyacını karşılamak üzere edimde bulunduğu ama aynı zamanda başkalarının ihtiyaç nesnelerini de elinde bulundurduğu bir yapıdır. Amaç tamamen öznel arzuları doyurmak olsa da her bir bireyin kendi doyumunu yerine getirirken başkalarının da bu durumdan olumlu ya da olumsuz etkilenmesiyle yapının evrensel karakteri açığa çıkar. Diğer bir ifade ile kendi gereksinimlerini karşılamak amacında olan bireyler bu yolda başkalarının gereksinimlerini de yerine getirmek zorunda kalırlar. Hegel buradaki tikele yönelen zorunlu evrenselliği yapı olarak değil ama, "görüntüde

[82] Bkz., a.g.e., s. 163.

rasyonellik"[83] olarak tanımlamıştır. Hegel ayrıca zamanla bu yapı içinde hem ihtiyaçların hem de tatmin biçimlerinin çeşitlendiğinden bahseder. Yine aynı yerde ilk olarak sivil toplum içerisinde ihtiyaçların tatmini bakımından soyut değil somut insandan (burjuva) bahsedildiğini söylemektedir, "sivil toplum genelinde obje *bürger* veya *bourgeois*tir."[84] Çeşitlenen ihtiyaçlar arasında Hegel'in toplumsal tanınma diyeceği soyut ihtiyaçlar da zamanla ortaya çıkmaktadır. İster soyut ister somut olsun "özelleşmiş ihtiyaçlarımız için yine özelleşmiş tatmin vasıtaları hazırlamanın ve elde etmenin yolu emektir."[85] Emek sayesinde doğanın dolaysız olarak sunduğu madde dönüştürülerek maddi ve soyut ihtiyaçların tatminine dönüşür. Diğer yandan Hegel emeğin de çeşitlenen ihtiyaçlar neticesinde üretimi çeşitlendirebilmek için kendini farklı biçimlere soktuğunu düşünür. Üretim çeşitliliğinin dayattığı işbölümü ayrımı burada insan emeğinin soyutlanıp çeşitli biçimlere bölünmesine ve üretimin mekanikleşmesine neden olmuştur.

İşbölümünün bir sonucu olan makinalaşmayı Hegel *System Fragment'*de "hayvanlaşma" olarak değerlendirmiştir. Savran burada Hegel'in yapmış olduğu "hayvanlaşma" kavramsallaştırması ile *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki "Tinsel Hayvanlar Ülkesi" bölümü arasında bir geçişlilik olduğunu öne sürmektedir. Savran'a göre Hegel insan/ doğa diyalektiğinde bir çelişki bulmuştur, sivil toplumdaki insanın soyut, salt nicel emeği yalnız doğa üzerinde egemen olmasını sağlamakla kalmaz aynı zamanda insanı giderek doğaya daha bağımlı kılar. Doğanın insan üzerindeki gücünün ifade ettiği yabancılaşma bize şunu göstermektedir; bireyler soyut olan emeklerini gerçekleştirmekle somut evrensele ulaşamazlar.[86] Dolayısıyla aracın ve amacın bu denli içiçe geçtiği bir ortamda tek doğal belirlenmişlik, tek eylem amacı doğrudan çıkar olmaktadır. Nihai amacın ve belirleyenin çıkar olduğu böylesi bir toplumu da Hegel henüz belirlenmelerden kendini kurtaramamış "hayvansal" bir toplum olarak değerlendirir.

---

[83] A.g.e., s. 164.
[84] A.g.e., s. 165.
[85] A.g.e., s. 167.
[86] B.k.z., *Sivil Toplum ve Ötesi*, s. 144.

Hegel sivil toplumun çıkarları peşinden koşan bireylerinin daha önce olduğu gibi toplumsal serveti oluştururken de bunu farkında olmadan yaptığını düşünür. Bireyin servet edinmesi için öncelikle emeğini ortaya koyması gerekir, ancak Hegel emeğin tek başına yeterli olmadığını buna yeteneğin ve önceden kazanılmış servetin eklenmesi gerektiğini söyler. Hegel fazlaca üzerinde durmasa da aslında önemli bir nokta yakalamıştır. Sivil toplumdaki servet edinme nosyonunun büyük oranda birikmiş servete bağımlı olmasından hareketle, sivil toplumun doğal durumdaki kavga ve eşitsizliği ortadan kaldırmadığını hatta "bu eşitsizliği bizzat espriden türeterek kabiliyetlerin, servetin ve hatta entelektüel ve ahlâki kültürün eşitsizliği seviyesine çıkarır"[87] der.

Bu eşitsiz yapı içinde ortaya çıkan kolektif bütünde ihtiyaçların tatminini sağlayan üretim araçlarının bazı kişilerin elinde bulunması "sınıf farklılıklarını meydana"[88] getirir. Hegel oluş kavramlarına göre üç farklı sınıf olduğundan bahseder. Bunlar; dolaysız tarımsal sınıf, kendine dönük endüstriyel sınıf ve sivil hizmetleri yürüten evrensel sınıftır. Hegel ilk olarak değindiği tarımsal sınıfı, doğrudan doğa ile ilişki içinde bulunan, geleneksel sınıf olarak görür. İkinci sınıf olan endüstriyel sınıf ise emeği ve serveti aracılığıyla bireysel ve toplumsal ihtiyaçlara yanıt vermeye çalışan ayrıca sivil toplumun asıl çekirdeğini meydana getiren burjuva sınıfıdır. Hegel bu sınıf içindeki faaliyeti de üçe ayırmıştır; küçük çaplı bireysel üretim, geniş çaplı toplumsal üretim ve üretilen metaların mübadelesini sağlayan ticaret. Son olarak sivil hizmet sınıfı ise devletin kendine sağladığı olanak sayesinde toplumun çıkarı yönünde faaliyetler yürüten bir sınıftır. Genel olarak Hegel'in toplumsal sınıfları ve işbölümünü belirlerken maddi gerçeklerden çok, hayat tarzı ve beceri faktörlerini ön plana çıkarması önemli bir tartışma konusudur.[89]

---

[87] *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 168.
[88] A.g.e., s. 169.
[89] Bkz. Allen W. Wood, *Hegel ve Marksizm,* çev. Bora Erdağı, M.Evren Dinçer, *Felsefelogos* Sayı: 25/26, 2005, s. 107.

Hegel modern toplumsal yapı içinde hukukun ve yasaların geçmiş dönemdekilerle farklılıklar gösterdiğini söyler. Burada Roma örneğine yer veren Hegel, Roma'da yasaların toplumun aktüel gelenek, kültür ve eğitimlerini içeren bir toplumsal koda denk geldiğini oysa günümüzdeki formel biçimi ile hukukun gücünü yasalardan alan soyut kurallar bütününden ibaret olduğunu söyler. Bu soyut haklar sayesindedir ki "sivil toplumda mülkiyet, onu ispatlanabilir yapan ve hukuken geçerli kılan mukaveleye ve formalitelere dayanır."[90]

Toplumsal yasaların somut geleneklere dayandığı antik çağlarda yurttaşlar kral aileleri üyelerinin birbirlerine karşı işledikleri suçlarda kendilerine dokunan bir taraf görmezken, mülkiyetin soyut hukuk tarafından toplumsal bir norm haline getirildiği sivil toplumda herhangi birinin mülküne yapılan tecavüz, sadece onun şahsına değil, toplumsal örgütlenişin bütününe yapılmış sayılır ve kişi buna göre cezalandırılırdı. Hegel tam da bu noktada sivil toplum mekanizmasının işleyebilmesine yardım eden kamu otoritesinin öneminden bahsetmiştir. Hegel'e göre cürme/ suç eylemine karşı verilen ceza intikam halini alırsa tikelleşir ve sürekli yinelenir. Oysa cürmün/ suç eyleminin kendisinde olduğu gibi, cezanın biçimi de evrensel bir karakter taşıyıp, tikel suça değil de, toplumsal örgütlenmeye karşı evrensel suça ceza verirse gelecek suçların da önüne geçilebilir. Bunu yerine getirebilecek olan kamusal otorite, mahkemelerdir.

Hegel'in burada kamusal otoritenin önemine yaptığı vurgular, daha önceki örneklerle de birleşince onun Locke sonrası İngiliz iktisatçılarının da dahil olduğu tüm liberal düşünürlerden farklılaştığını gösterir. İngiliz geleneğinden gelenlerden farklı olarak Hegel sivil toplumu kendi kendini düzenleyebilen, diğer tüm siyasi ve hukuki otoritelerden kurtulması gereken bir özgürlükler alanı olarak değil, aksine devletin ve kamu otoritesinin egemenliği altında düzenlenmesi ve dizginlenmesi gereken olumsuz anlamda

[90] *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, 179.

bir doğal durum hali olarak görür.[91] Dolayısıyla Hegel modern sivil toplumun kendini varedebilmesi için kamusal otoriteye ihtiyaç duyduğunu düşünmektedir. Kamusal otorite sivil toplumun sürdürülebilir olması için çalışmalıdır. Yani tüm bireylerin her tür edimlerini eğitim ve kültür aracılığıyla denetlemelidir. Hegel kazancın denetlenmesini özellikle önemser, zira sivil toplumun rekabetçi yapısının kimilerini zenginliğe sürüklerken kimilerini de yoksulluğa ittiğinin farkındadır.[92] Bu noktada kamusal otoritenin zaman zaman yoksullara yapacağı yardımlarla aşılmaya çalışılmasının aile momentindeki aile rolünün onların üzerindeki yeniden ortaya çıkabileceğini düşünür. Fakat uzun erimli düşünüldüğünde bunun bir çare olamayacağını, çünkü bu durumun toplumun örgütlenişine içkin bir sorun olarak tikel hayırseverlikler yoluyla çözülemeyeceğini düşünür.[93] Ancak çok ağır vergilerle yoksulları zenginlerin emeğinin sırtından geçindirmek de çözüm değildir, çünkü her iki durumda da yoksullar geçimlerini kendi emekleri üzerinden sağlamış olmazlar, kaldı ki bu çözüm sivil toplumun bağımsızlık ilkeleri ile de çelişir. Son çare olarak yoksullara iş verilmek suretiyle kendi emekleriyle hayatlarını kazanabileceklerini ancak bu durumda da üretimin aşırı artışı sonucu, ürünlerin değerinin, buna bağlı olarak da emeğin değerinin düşeceğini ve çalışanların hepsinin bu kez toplu olarak yoksullaşacaklarını belirtir. Hegel bu son duruma karşı İngiltere örneğini gösterir. Orada benzer bir deneyim yaşanmış ve toplumun büyük bir bölümü yoksullaşarak aynı zamanda soysuzlaşmıştır. İçerdiği tüm zenginliğe karşın sivil toplumun yoksulluğu ortadan kaldırabilecek denli güçlü olmadığını ve yoksulluğun eğer önü alınmazsa ahlâki ve toplumsal tüm deformasyonların faili olacağını düşünmektedir. “Hegel’in modern toplumun kendine ait sosyal problemlere ayrıksı toplumsal yapısı içinden nasıl çözümler üretebileceğini tartıştığı Hukuk Felsefesinde açıkta kalan ve çözülemeyen tek sorun yoksulluktur.”[94]

[91] B.k.z., *Sivil Toplum ve Devlet,* s. 99.
[92] B.k.z., Hukuk *Felsefesinin Prensipleri,* s. 191.
[93] B.k.z., a.g.e., 192.
[94] Shlomo Avineri, *Hegels Political Philosophy*, (New York: Cambridge Uni. Press, 1979), s. 48.

Hegel İngiltere deneyimindeki gibi üretimin ihtiyacı aştığı durumların sivil toplumu kendi dışında pazarlar aramak ve sanayi bakımından kendisinden geri kalmış bu hakları da düzenin içine çekme eğilimine sürüklediğini söyler. Bir önceki momentte ailenin geçimi ve hayatı toprağa bağlıyken, sivil toplumda burjuvanın böyle bir bağlılığı kalmamıştır. Rekabetçi yapının getirdiği kazanç hırsı burjuvayı toprağa ve mevcut sosyal yaşamına bağlı kalmak yerine maceraya atılmaya ve kazancın peşinde koşmaya zorlar.[95] Hegel sivil toplumun evrensel karakterini de burada gösterdiğini ve koloniler kurmak sureti ile kendini kazancın olduğu her yere yaydığını belirtir.

Sivil toplum bireyi kendi çıkarının peşinden koşarken aynı zamanda ait olduğu sınıfın evrensellik kazanmasına da bilinçsiz olarak yardımcı olur. Ancak Hegel sivil toplum bireyinin korporasyonlar (mesleki birlikler, loncalar) aracılığıyla gerçekten evrensel bir mânâ kazanabileceğini belirtir. En belirleyici özellikleri bireysel kazançlarının peşinden koşmak olan "sivil toplum üyeleri özel kabiliyet ve becerilerine göre, bir korporasyonun üyesi olurlar. Böylece korporasyonun evrensel gayesi tamamen somut hale gelir ve sanayinin, ona özgü işlerin ve kişisel menfaatlerin gayesi olarak kalır."[96] Böylece bilinçsizce ulaşılan dışsal evrensellik yerine bireylerin ereğine uygun ussal bir evrenselliğe ulaşılmış olur. Korporasyona üye olan bireyler, birliğin ereğiyle bireysel ereklerinin ortaklaştığını bilmekte ve böylece sınıfsal bilinç kazanmaktadırlar. Sivil toplum içindeki bilinçsiz katılımın meslek birlikleri içinde bilinçli katılıma dönüşmesiyle Hegel bu birliğin her üyeye tanınma olanağı sağladığını söyler. Ancak Hegel'in özellikle üzerinde durduğu ve sivil toplum bireylerine sınıfsal bir tanınma kazandırması açısından önemsediği bu korporatif yapılanmalar Savran'a göre Hegel'de sivil toplumun bir gereği olarak değil, idea'nın gelişme sürecinde sivil toplumdan devlete geçişi sağlayan bir aşamayı ifade ederler sadece.[97] Mesleki birliklerin oluşumlarını salt idea'nın gelişme sürecindeki bir gereklilik olarak görmek ne kadar doğrudur bilinmez ama Hegel *Hukuk Felsefesi*'nde devleti ele aldığı

[95] *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*., a.g.e., 144.
[96] A.g.e., 196.
[97] B.k.z., *Sivil Toplum ve Ötesi*, 156.

bölümlerde sivil toplum bireylerinin devletin somut evrensellik alanı olarak siyasi hayata ayak bastıklarında, burada ancak sınıfsal bir karakterle kendilerini temsil edebileceklerini söylemektedir; "sözde teorik açıklamalarda, her ne kadar sivil toplumun sınıfları [stand] ile siyasi anlamda 'sınıflar' demek olan meclisler birbirinden ayrı şeyler olarak gösterilse de, dil bu iki şey arasında geçmişte fiilen var olan birliği korumayı bilmiştir."[98] Benzer biçimde Z. A. Pelczynski de korporatif yapıya bürünmüş bir sivil toplumun Hegel'e göre devlete müdahale ettiğini düşünür.[99]

Görülmektedir ki Hegel siyasi anlamda sınıflar ile sivil toplum sınıflarının ayrımını sadece dilsel bir ayrım olarak değerlendirmektedir. Buradan hareketle korporasyonların salt idea'nın açımlanışındaki bir aşama olarak değil, sivil toplum bireylerinin siyasi sınıflara müdahale ve siyasi katılım noktası olarak bir gereklilik olduğu görülebilir. Hegel bu gerekliliğin iktisadi yanlarını belirtmese ve sunumu itibariyle ideal bir serimleme ortaya koymuş olsa da neticede sivil toplumun kamunun evrensel temsil alanına dahil olabilmesi için korporatif bir yapıya bürünmesi gerektiğini görmüştür.

Mesleki örgütler Hegel'e göre sivil toplum içinde varolan tek örgütlü yapı değildir. Hegel meslek örgütlerinin dışında sivil toplum içinde bir de sivil hizmetliler sınıfı mevcuttur der. Tıpkı meslek örgütlerinde olduğu gibi sivil hizmetliler sınıfı da sivil toplum ile devlet arasında bir noktada durmaktadır. Hegel'e göre eğer bireyler siyasal alana katılım gerçekleştireceklerse bunun tikel biçimde meydana gelmesi tam anlamıyla iflasa davetiye çıkarmak demektir.[100] Ancak sivil toplum içinde belli grupların belli grupların üyeleri olarak siyasal alana katılmaları doğru olabilir. Siyasal alana katılımı mümkün kılmasının dışında hem mesleki örgütlenmelerde ve sivil hizmetlilerde kurulan birlikler, üyelerini bilinç düzeyi, eğitim, kültür bakımından gelişebilecekleri bir dolayıma sokmuştur. Bu dolayım sayesinde üyeler tanınma sürecini yerine getirmekte ayrıca bireyi bir bütünün parçası olarak edimde bulunabilme

[98] Hukuk *Felsefesinin Prensipleri*, s. 246.
[99] B.k.z., Z.A. Pelczynski, *The State and Civil Society*, s. 270.
[100] B.k.z., *Hukuk Felsefesinin Prensipleri,* s. 246.

yetisini kazandırır. Sonuçta Hegel için bir sınıfın üyesi olarak, sınıfsal bir karaktere bürünmek, sürekli tikel arzulara odaklı edimlerden evrenseli amaçlayan edimlere doğru yükselmeyi mümkün kılan bir bilinçlenme sürecini ifade etmektedir.

Hegel'in sivil toplum ve korporatif yapılar üzerine görüşleri onun devlet hakkındaki görüşleri için de ipucu vermektedir. Burada devletin neden sivil toplum ve korporasyonlardan sonra geldiği sorusu Hegel'in kuramında devletin nereye oturduğuna dair bir görü sahibi olmaya da imkan verir. Hegel için devlet aşamasına geçildiğinde sivil toplum ve ailenin ortadan kalkmayarak mükemmelliğe vardırıldığının unutulmaması gerekmektedir;

> "Kişisel hak ve menfaat sferleri (aile, sivil toplum) karşısında devlet, bir bakıma, bir dış zorunluluk ve daha yüksek bir otoritedir; onların kanunları ve menfaatleri, bunun tabiatına tâbi ve bağımlı durumdadır. Fakat öte yandan devlet onların immanent gayesidir ve gücünü, kendi nihaî evrensel gayesiyle bireylerin özel menfaatlerinin birliğinden alır; ve bu birlik bireylerin devlete karşı bazı vazifeleri ve o nispette de hakları olması vakıasında yatar."[101]

Ancak devlet evresinde sivil toplum ve aile içerilse de, sivil toplum incelenirken neden ailenin ve devletin doğrudan bu incelemenin içine dahil olmadığı daima güncelliğini koruyan bir soru olarak Hegel'e sorulmalıdır.[102]

Hegel sivil toplumu özel çıkarın hüküm sürdüğü bir alan olarak gördüğünden, genel-özel veya birey-toplum ikilemlerini sivil toplumun tam da göbeğine oturduğunu savlamıştır. Hegel'in tarihin ereği olarak gördüğü tümel ile tikeli uzlaştırma durumu sivil toplumun bireyselliğe yaptığı yoğun vurgu nedeniyle gerçekleşememiştir. Üstelik sivil toplum bu haliyle yapısal bir yoksulluk problemini kendinde barındırmaktaydı.

---

[101] A.g.e., s. 204.
[102] B.k.z., *Sivil Toplum ve Devlet*, s. 35.

Hegel korporasyonları ise sivil toplumun tikel karakterini tümele doğru çevirmek için ortaya çıkan örgütlenmeler olarak görüyordu. Ancak korporasyonlar devlet ile sivil toplum arasında bir basamak olmaktan öteye gidememiş, tümeli ve evrenseli amaç edindiklerinde de bu amaçlarını belirleyen daima ait oldukları sınıfsal konum olmuştur.

Hegel tarih felsefesinde, tarihin amacını akli olanı gerçekleştirmenin, tin'in kendisini ortaya koymanın ancak aklın kendisini açımlamak ve özgürlüğü gerçekleştirmek olarak değerlendirirken, şimdi *Hukuk Felsefesi*'nde bu bütünselliğe modern devlet ile ulaşmayı amaçlamaktadır. Tikel ile tümel olanın uzlaşması, özgürlüğün ve ahlâkın gerçekleşmesi gibi tüm amaçlara devlette ulaşılmıştır;

> "Devlet, objektif ahlâk idesi'nin fiili halindeki realitesidir – kendi kendisine açıkça görünen, kendi kendisini bilen ve düşünen ve bildiğini, bildiği için, yapan cevhersel irade olarak ahlâki espri'dir. Devlet örf ve adetlerde dolaysız olarak, bireyin kendilik bilincinde, bilgisinde dolaylı olarak mevcuttur."[103]

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Hegel'in devleti mutlak olarak en son aşamada varolmaktadır. Tarihsel ve kavramsal bağlamlarından kopuk bir biçimde ele alındığında bu görüş tarihi belirli bir yerde sonlandırması bakımından yadırgatıcı gelebilir. Ancak Hegel'in bu görüşleri dile getirdiği dönemde çevre devletlerin sömürge faaliyetleri yürütürken Prusya'nın hala bütünlüğünü sağlayamamış olduğu düşünülürse, Hegel'in burada tarihin sonuna yerleştirdiği devlet'in aslında somut bir devlet değil, genel bir devlet formu, yani ulus-devlet olduğu anlaşılabilir;

> "Dünya tarihinde ancak bir devlet kurmuş olan halklar söz konusu edilebilir. Çünkü anlaşılmalıdır ki Devlet Özgürlüğün e.d. saltık son ereğin olgusallaşmasıdır ve kendi uğruna varolur ve yine anlaşılmalıdır

[103] A.g.e., s. 199.

ki, insan taşıdığı tüm değerleri, tüm tinsel edimselliği yalnızca Devlet yoluyla taşır."[104]

Devlet böylece öteki somut yanların, yasaların, sanatın, kültürün, yaşamın rahatlıklarının buluşma noktası haline gelir. Marcuse, Hegelci Devlette özgürlük somutlaşır ve olumlu olarak gerçekleşir. Ancak bu, tek kişinin öznel istencinin genel istenç sayesinde uygulama buluyor olması gibi bir durum değildir, der.[105] Bunun dışında Devleti herkesin yaşamına kısıtlamalar getiren bir insan birlikteliği olarak algılamak da doğru olmaz.

Hegel devletin yurttaşları ile aynı amaca hizmet ediyor oluşunu önemser ve bunu sıklıkla dile getirir. Tarih Felsefesi'nde iyi kurulmuş devletin yurttaşlarının kişisel çıkarları ile uyum içinde varolan bir devlet[106] olduğunu söyleyen Hegel *Hukuk Felsefesi*'nde de yurtseverlikten bahsettiği pasajlarda yurtseverliğin, çok büyük kahramanlıklar ya da fedakarlıklar demek olmadığını söyler. Hegel'e göre yurtseverlik yurttaşların kamusal yaşam ile uyumlu bir hayat sürmeleri ve onu içkinleştirmeleri demektir.[107]

Şimdiye kadar devletin kamusal otorite olarak bireyselliklerle kurduğu ilişki biçiminden bahsedilmiş olsa da devletin siyasi olarak nasıl örgütlendiğine değinilmemiştir. Hegel modern devletin siyasi yapısıyla ilgili görüşlerinde monarşi yanlısı bir eğilim taşır. Ancak Hegel'in monarşi'den anladığı, modern öncesi toplumların monarşik yapılanmalarından farklıdır. Hegel'in monarşi anlayışı geçmişteki mutlakçı örneklerinden farklı olarak anayasal bir düzende, yasaların sınırlayıcılığı ile karar merciinde yeralan bir monarkı varsayar;

"Monarkın kararları ile bu kararların yerine getirilmesi ve uygulanması yahut genel olarak, daha önce alınmış kararların, mevcut kanunların,

[104] G.W.F. Hegel, *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınları, 2006), s. 36.
[105] B.k.z., Herbert Marcuse, *Us ve Devrim*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınları, 2000), s. 143.
[106] B.k.z., *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 208.
[107] B.k.z., a.g.e., s. 26.

düzenlemelerin ve kolektif amaçlara yönelik kurumların, vs. uygulanması ve muhafazası ayrı ayrı şeylerdir."[108]

Burada monarkın aldığı kararların yasalara uygun olup olmadığını bir meclis değerlendirir. Fakat meclis modern anlamda bağımsız bir meclis olmayıp monarka bağlıdır, yine de monarkın mevcut konumu ezeli ve ebedi değildir. Hegel bu durumu bir başka pasajda, "bu görevler özel şahıslara ancak dıştan ve olağan bir tarzda ilişkili durumdadırlar. Bunun için devletin fonksiyonları ve güçleri kişisel mülkiyet olamaz" şeklinde ifade ederek , monarkın devletin sahibi olarak her dilediğini yerine getiremeyeceğini belirtmiş olur.

Tüm bunlara karşın anayasal monarşi anlayışının özgürleştirici ve monarkı yasalar ile tamamen kısıtlayan bir düzen olduğu anlaşılmamalıdır. Seçime dayalı monarşinin kurumların en kötüsü olduğunu[109] söyleyen Hegel devlette nadiren kullanılması gereken bağışlama hakkının da yalnızca monarkın iradesine bağlı olduğunu düşünmektedir. Belirtildiği gibi Hegel seçime dayalı monarşiyi yönetimlerin en kötüsü olarak adlettiğinden ona göre monarklık doğuştan kazanılan bir haktır ve böyle olmakla tinsel varlığın doğal yönünü ortaya koymaktadır.

Hegel'in devlet anlayışı açısından monark'tan sonra gelen en önemli figür bürokrasidir. Daha önce sivil hizmetliler olarak ifade edilen bu sınıfın görevi toplumun genel çıkarlarıyla ilgilenmektir. Bu sınıf devlete bağlı olarak devletin çıkarlarını toplumsal katmanlara yayma görevini üstlenmektedir. Genel olarak Hegel'in bürokratik hizmetlilere verdiği önem bunların sivil toplum karşısında devleti temsil etme işlevini görmelerindendir.

Son olarak daha önce de bahsedilen Hegel'de din-devlet ilişkisine dönülecek olursa, Hegel'i din'i devletin içine sonradan katılan bir şey olarak görmediği görülecektir. Devlet oluşmadan önce mevcut topluluğun zaten bir dini vardır. Ama bu din kitabi dinlerden çok Hegel'in *Erken Dönem Teoloji*

[108] A.g.e., s. 236.
[109] A.g.e., s. 233.

Yazıları'nda ifade ettiği toplumun kadim geçmişinden gelen, içerisinden gelenek, görenek ve birtakım inanışların da dahil olduğu karmaşık bir dindir. Dolayısıyla bir devlet yasalarını oluştururken mutlaka bunları dikkate almalıdır, ancak bu noktadan sonra gündelik yaşamı, devletin yönetimsel süreçleri için verilen kararları kesinlikle dini ilkeler belirlememelidir. Çünkü din, aktüel dünyanın gelip geçiciliğine, mülkiyetin ve yaşamın hızlı değişime, dolaşımına karşın daima sabit ve kalıcı olanı temsil etmektedir. Oysa Hegel'e göre devlet eğer böylesi değişmez ilkeleri kendine düstur edinirse "istikrarsızlığa, güvensizliğe ve güçsüzlüğe mahkum olur."[110]

[110] *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 212.

IV

HEGEL'İN ARDINDAN SİVİL TOPLUM TARTIŞMALARI

IV.1 Hegel'in Sivil Toplum Anlayışının Ardıllarına Etkisi

Kendisinden önce sivil toplum üzerine görüş üreten düşünürlerin aksine Hegel, sivil toplumu ilk olarak daha az olumlu hatta olumsuz anlamda kullanmaktaydı. Gördük ki Hegel için sivil toplum bütünlüklü yapısını koruyabilmek için sürekli olarak devletin ve kamusal otoritenin varlığına aynı zamanda sınırlayıcılığına ihtiyaç duymaktaydı. Hatırlanacağı üzere Hegel devletin sivil topluma meşru olarak müdahale etmesi gereken iki nokta belirtiyordu: Bunlardan ilki sivil toplum içinde gerek sınıfsal gerekse de tikel bazı tekellerin oluşma riskiydi. Hegel böyle bir durumun toplumdaki yoksulluğu ve buna bağlı olarak ahlaksızlık ile adaletsizliği artıracağından dolayı, kesin çözüm olmasa da kamusal otoritenin müdahalesini gerekli görüyordu. İkinci olarak ise Hegel'in bireylere evrensellik nosyonu katması bakımından önemsediği korporasyonların bu amaçlarından ve kamusal sorumluluklarından uzaklaşmaları durumunda bürokrasi ve kamu tarafından tekrar bu amaca hizmet etmelerini sağlamaktı.[111] Bu durum Hegel sonrası sivil toplum ve devlet tartışmalarını lehte ve aleyhte her iki durumda da etkilemiştir.

Hukuk Felsefesi'nde betimlenen Hegel'in sivil toplumu aileden ve ailelerin parçalanıp genişlemesinden başlayarak "ihtiyaçlar sisteminin" ortaya çıktığı bir silsile içinde ortaya koyması, ayrıca ilk kez bu kavramın ortaya çıkışı üzerine tarihsel bir süreci işletmesiydi.[112] Sivil toplumun bu şekilde sunulması Hegel sonrası değerlendirmelerde sivil toplum'un ortaya çıkışında doğallık mitosuna yaslanmayı ortadan kaldırması açısından önemlidir.

[111] B.k.z., *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*
[112] B.k.z., *Sivil Toplum ve Devlet*

Sivil toplumu yer yer bireysel çıkarların alanı, yer yer *bürger*'lerin alanı olarak kavramsallaştırmış olan Hegel'in, yine de bu alanın kurumlardan ve yasalardan bağımsız görüldüğünü söylenemez. Hegel'in sivil toplum içindeki lonca örgütlenmelerini ve sivil hizmetli sınıfları da değerlendirmesine dahil ederek, bu alanı sadece başıboş bir ekonomik özgürlükler alanı olarak tanımlamaması, kendinden sonra özellikle Marksist gelenek için sivil toplum değerlendirmelerinde ufuk açıcı olmuştur.

IV.2 Sivil Toplum ve Devlet Bağlamında Marx'ın Hegel Eleştirisi

Hegel ile Karl Marx (1818-1883) arasındaki entelektüel ilişkiye bakılacak olursa, Marx'ın Hegel karşısındaki konumunun düşüncesinin gelişimi boyunca ustasından izler taşıyarak sürsürdüğü görülebilir. Genç-Hegelci harekete katılmasından önce Marx Hegelci felsefede Alman Romantizmi'ne karşı gelen tepkiselliği ilginç bulmuştur. Genç-Hegelci olarak anılmaya başladığında ise Hegel'in olguları tarihsel biçimde ele alışı, tarihin akışının düzenleyicisi olarak geliştirdiği devlet düşüncesi ilgisini çekmiştir. Prusya Devleti'nin gerici siyasetinin ağırlaşması ile birlikte devletin Hegelci anlamda dönüştürücü rolüne olan inancını yitiren Marx, özellikle *Hukuk Felsefesi* temelinde Hegel'i eleştirmeye başlamıştır. Bu süreç sonunda Marx, Hegel'in tarihsel üretim sürecini incelerken meseleyi idealistleştirdiğini savlayarak kendi eleştirisini ekonomi politiğe ve kapitalist sistemin işleyişine kaydırmıştır.[113]

Marx'ın *Hukuk Felsefesi* temelinde Hegel'i eleştirmeden önce, Hegel'in sivil toplum – devlet ayrımı üzerine atmış olduğu adımı birçok yerde önemli bulduğunu belirtmek gerekir: "Siyasal devleti bir örgüt olarak düşünmek ve ardından güçlerin farklılığını inorganik bir farklılık olarak değil de canlı ve ussal bir farklılık olarak düşünmek büyük bir ilerlemedir".[114] Hemen bu

[113] Ayrıntılar için b.k.z., Karl Marx, *1844 Elyazmaları*, çev. Kenan Somer, (Ankara: Sol Yayınları, 1993), s. 299.
[114] Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, (Ankara: Sol Yayınları, 1997), s. 21.

alıntının devamında “ama” diye devam eden Marx, Hegel’in bu keşfi nasıl bir biçim altında sunduğunu açıklamaktadır. Hegel devleti kendi başına gelişen bir olgu olarak sunmuştur. Yani Marx’a göre Hegel ideayı özne yaparak çağdaş toplumsal örgütlenme biçimi olan devleti mutlaklaştırmıştır. Oysa Marx, devletin gelişimi ve ortaya çıkışına dair üretilen bir görüşün mutlaka bu gelişimi organik bir gelişim olarak ele alması gerektiğini düşünmektedir *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* başlıklı eserinde Marx, on sekizinci yüzyıl Klasik İngiliz İktisatçıları’nın mevcut somut gerçeklikten yola çıkarak bu gerçekliğin ilineklerine ulaşıp, sanki somut gerçekliğin özündeki somutluğa varmış gibi yaptıkları sonucunu bir ilüzyon ile sunduklarını; oysa ulaşılan noktanın somut gerçekliğin soyut karakterini yansıtabildiğini söylemektedir. Yine aynı yerde Hegel’i de İngiliz iktisatçıların yaptığını yapmakla suçlayan Marx şöyle ifade etmektedir: “Bu dünya kendi kendine meydana gelen, gözle görülebilen görüntünün dışında ve üstünde düşünülen kavramların ürünü değildir, gözle görülenden hareket edilerek varılan kavramların düşünülmesinden meydana gelen bir üründür”.[115]

Marx Hegel’in aile ve sivil toplumdan bahsettikten sonra üçüncü momentte devleti ortaya çıkarmasını salt bir mantıksal dönüşüm olarak görmektedir. Bu idealist yapı içerisindeki geçişlerin Hegel felsefesine özgü geçişler olduğunu düşünür. Benzerlerine *Mantık*’ta “kavram”ın oluşturulması sürecinde, *Doğa Felsefesi*’nde ise “inorganik doğa”dan “yaşam”a geçiş bölümlerinde rastlamak mümkündür.[116] Bu durumda Marx’ın bu geçişleri ailenin, devletin ya da sivil toplumun kendi öz ve içsel gelişim süreçlerinin bir sonucu olarak değil; tersine dışsal bir ereğe dayalı dönüşüm biçiminde yorumladığını söylemek mümkündür. Bu dışsal erek Hegel’in daima varmayı amaçladığı, tikel durumlara karşı evrensellik momentidir.

Marx’ın bu eleştirisi aslında iki düşünür arasında ilerideki tüm ayrımların da temellendiği çok merkezi bir konumda yer almaktadır. Cohen,

[115] Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı,* çev. Sevim Belli, (Ankara: Sol yayınları, 1974), s. 284.
[116] B.k.z., *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, s. 19.

Marx'ın tarih teorisini incelediği *Karl Marx'ın Tarih Teorisi* başlıklı eserinde, Marx'ın tarih kavramsallaştırmasında Hegel'in getirdiği yeni tarihsel bakışı kullansa da tarihin içerisine kattığı taze ve gerçek içerikle ondan farklılaştığını düşünür: "Hegel'e göre bilinç kendisini bilir duruma gelmek için zamana ve eyleme gereksinme duyduğundan dolayı, Marx'a göre insanlar doğaya karşı üstün gelmek için zamana ve eyleme gereksinme duyduklarından dolayı insanların tarihi vardır".[117] Aslında Marx da Hegel gibi tarihi belirli periyodlara ayırmakta ve her periyodun özgül nitelikleri olduğundan bahsetmektedir. Hatta her iki düşünür için de bu periyodlardaki teknik ve doğal değişimler insan kapasitesini de değiştirmekte ve dönüştürmektedir. Ancak daha önce de bahsedilen bir nokta var ki, tüm bu ortak algılayışların öneminin ikincil kılınmasına neden oluyor. Tarihi insan tininin özgürleşme serüveni olarak yorumlayan Hegel için, bu serüvenin nihai noktaya ulaşacağı ulus-devlet aşaması, inorganik ve kendinden önceki momentler ile olan ilişkileri muğlak bir biçimde tarihin merkezine yerleşirken, Marx için bu merkez insan topluluklarının dinamik yapıları ve ekonomik faaliyetleri olmaktadır.

Hegel için "dünya tarihi ulus-devletlerin tarihi"[118] iken, Marx'a göre "günümüze dek bütün toplumların tarihi sınıf savaşımları tarihidir".[119] Marx benzer ifadeleri *Alman İdeolojisi* adlı eserinde de yinelemekte ve "devlet içindeki bütün savaşımlar demokrasi, aristokrasi ve monarşi arasındaki savaşım, oy hakkı uğruna vb. savaşım, çeşitli sınıfların yürüttükleri gerçek savaşımların büründükleri aldatıcı biçimlerden başka bir şey değildir"[120] demektedir. Bu bakımdan Marx, Hegel'i devletin soyut biçimini olduğu gibi açıkladığından dolayı değil, bunu yaparken devlet ideasını açıkladığına inanarak devleti özselleştirmesinden dolayı eleştirdiğini belirtmektedir.[121]

---

[117] Gerald A. Cohen*, Karl Marx'ın Tarih Teorisi*, çev. Ahmet Fethi, (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yay., 1998), s. 38.
[118] Bkz. Allen W. Wood, *Hegel ve Marksizm,* s. 114.
[119] Karl Marx, Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, çev. Süleyman Arslan, (Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yay., 1976), s. 28.
[120] Karl Marx*, Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, (Ankara: Sol Yayınları, 2004), 58
[121] B.k.z., *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi,* s. 47.

Hegel'in aksine Marx mülkiyet, sözleşme, evlilik gibi özel varoluş biçimlerinin sanki burjuva sivil toplumu devletle siyasi bir ilişkiye giriyormuş gibi görünse de, aslında siyasal devletin bu içeriğin zaman zaman sınırlanmasına yardımcı olan içeriksiz bir biçimsellikten öte bir şey olmadığını düşünmektedir. Zaten sorunlu olan da Hegel'in bu içeriksiz biçimsellikleri devlet ideasını ortaya koymak adına devletin özü olarak ele alıp, devleti toplumsal ve ekonomik bağlamlarından koparmasıdır. Marx'ın devlet kavramsallaştırması konusunda Hegel eleştirisinden, sivil toplum eleştirisine geçmeden önce Marx'ın ortaya koyduğu devlet kavramsallaştırmasının özgün yanlarını ve sonuçlarını irdelemek gerekmektedir.

Hegel'de doruk noktasına ulaşan devletin rasyonel düzen olarak olumlanışı fikri Saint Simon'un devlete dair çizdiği karamsar tablo ile düşüşe geçmiş ve son olarak Marx ve Engels'de devletin rasyonel olumluluğuna dair karamsarlık adeta dibe vurma noktasına gelmiştir. Bundan böyle devlet ahlakın ve özgürleşmenin yaşanabildiği yegâne siyasal örgütlenme biçimi olarak değil, Marx'ın *Kapital*'de "yükseliş halindeki burjuvazi, ücretleri 'düzenlemek', yani bunu artı-değer yapımına uygun sınırlar içinde tutmak, işgününü uzatmak ve emekçinin kendisini normal bir bağımlılık durumuna sokmak için, devletin gücünü her zaman kullanır"[122] şeklinde belirttiği üzere, burjuvazinin bir aracı olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla devlet artık Hegel'in doğal durumdaki mücadeleye atıfta bulunduğu herkesin herkesle rekabet halindeki sivil toplumu bertaraf edebilecek bir yapı olarak değil; bundan ziyade burjuva toplumunu daha uzun süre hakim kılmanın olanaklarını arayan bir yapı olarak düşünülmektedir. Böylece artık "herkesin herkese karşı savaşı" yerine devletin bir araç olarak kullanıldığı bir sınıfın ötekine karşı savaşımına geçilmiştir.[123]

Hegel'in devlet anlayışına dair buradan çıkarabileceğimiz ikinci eleştiri ise Hegel'in tanımıyla devletin en tepede durduğu siyasal yapının, insanlar

[122] Karl Marx, *Kapital I*, çev. Alaattin Bilgi, (Ankara: Sol Yayınları, 2004), s. 701.
[123] B.k.z., John Keane, *Sivil Toplum ve Devlet,* içinde Bobbio, *Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı*, s. 93.

için ebedi olarak en yaşanılabilir biçim şeklinde değerlendirilip aslında ekonomik ve toplumsal ilişkilerin bizi zorunlu olarak getirdiği bir nokta olduğunun görülememiş olmasıdır: "Bu nedenle Hegel'de gerçek kişi devlet haline gelmiyor, devlet gerçek bir kişi haline geliyor. Devleti kişinin en yüksek gerçekliği, insanın en yüksek toplumsal gerçekliği olarak açıklayacak yerde Hegel, tekil bir görgül bireyi, görgül bir kişiyi devletin en yüksek gerçekliği olarak gösteriyor".[124] Son olarak da zaten ilk iki eleştiriden çıkarılabileceği üzere Hegel'de devlet, sivil toplum momentinin ötesinde, onun aşıldığı bir düzeyi ifade ederken Marx bu ilişkinin içiçe geçen sarmal bir yapı biçiminde olduğunu düşünüyor.

Yukarıda dile getirilen eleştiriler ışığında Norberto Bobbio'nun ortaya koyduğu Marx ve Engels'in devlet öğretisinin üç temel niteliği açıklanacak olursa; Bobbio'ya göre öncelikle Marx ve Engels için devlet bir etik ya da nihayetçi bir amaç yerine araç olarak ele alınmaktadır. İkinci olarak Hegel'in devleti yerleştirdiği evrenselci konumdan farklı bir biçimde, burjuva ihtiyaçlarını yerine getirmek üzere oluşturulan, kısmiyetçi bir yönetimin idaresindeki devlet anlayışına sahiptirler. Ve son olarak da devleti sivil toplum karşısında bağımlı bir uğrak olarak görmeyip, ilişkiyi tersinden yorumladıklarından ve "sivil toplumu koşullandıran ve düzenleyenin devlet değil, aksine devleti koşullandırıp düzenleyenin sivil toplum"[125] olduğunu düşünmektedirler.

O halde Marx için bundan böyle yapılması gerekenin ne olduğu, aynı zamanda düşünürün politik konumlanışını gözler önüne seren tutamaklarını da ortaya koymaktadır. Devlet egemen bir sınıf olarak burjuva sivil toplum bireylerinin kendi ortak çıkarlarının korunduğu bir araç halinde ise, bu durumda bütün kamusal kurumlar devlet aracılığıyla oluştuklarından onlar da bu siyasal konumlanmada sivil toplumun yanında yer almaktadırlar. Bu yüzden yasaların özgür iradeye dayandığı fikri, salt bir yanılsamaya dayandığı gibi bu yasalara dayanan hukukun kendisinin de tarafsız olduğunu söylemek

[124] *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, s. 59.
[125] *Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı*, s. 94.

pek mümkün olmamaktadır. Burada Marx, Hegel'in sadece kurumsal birtakım ayrımlara gitmesinin dışında homojenize ettiği sivil toplum içerisinde 'görece' güçsüz olduğu için devlette kendi çıkarının temsilyetini bulamayan proleter sınıfı, diğer burjuva sivil toplum bireylerinden ayırarak, onları devleti yıkabilecek yegâne güç olarak il kez tarih sahnesine çıkarır: "proleterler, toplum bireylerinin şimdiye kadar topluluğun tümünün ifadesi olarak seçmiş oldukları biçim ile doğrudan karşıtlık halinde, yani devlet ile karşıtlık halinde bulunmaktadırlar, ve kendi kişiliklerini gerçekleştirmeleri için bu devleti devirmeleri gerekir".[126]

Böylece ilk olarak Marx'ta devlet olumsuz anlamıyla ele alınarak baskıcı, bağımlı ve evrensel olmaktan çok tikel karakterli bir bütün olarak değerlendirilmiştir. Marx daha sonraki eserlerinde Hegel'in devlet temelli evrenselleşme tezlerinin yerine devlet örgütlenmesini aşan işçi sınıfı temelli enternasyonalist tezleri de yine bu noktadan üretecektir.

Hegel'in sivil toplumu devletten ayırmasının ve bu ikisi arasındaki ilişkide belirleyici olanın devlet olduğunu düşünmesinin aksine, Marx sivil toplumu belirleyici ilişkilerin odağına oturturken, bu ilişkilerin de ekonomik belirleyenler tarafından şekillendiğini düşünmektedir.[127] Bu bağlamda Marx'ın incelemesinde sivil toplum ekonomik ilişkilerin alanı olarak, özellikle mülkiyet ilişkilerinin belirleyiciliği altında devleti oluşturmakta ve devlet yapısı da bu toplumun yürüttüğü ekonomik ilişkiler bütünü tarafından belirlenmektedir.

Marx sivil toplumun ayağını bastığı evrensel ekonomik değerler nedeniyle her zaman için devleti aşan bir yanının olduğunu da düşünmektedir. *Alman İdeolojisi*'nde bu durumu şu ifadelerle anlatmaktadır: "Sivil toplum üretici güçlerin belirli bir gelişme aşaması içersinde, bireylerin maddi karşılıklı ilişkilerinin hepsini birden kucaklar. Sivil toplum, bir aşamanın ticari ve sınai yaşamının tümünü birden kucaklar ve bu bakımdan da her ne

[126] *Alman İdeolojisi*, s. 102.
[127] B.k.z., *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, s. 211.

kadar dışarda ulus-topluluğu olarak kendini olurlamak ve içerde devlet olarak örgütlenmek zorundaysa da, devleti ve ulusu aşar".[128]

Marx'ın özellikle burjuva iktisadi yapısını incelediği *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* eserinde, yazarın burjuva toplumunu anlamada Hegel'in sivil toplum anlayışına sahip çıktığı görülebilir.[129] Bunların yanında Marx, Hegel'in devlet kuramını eleştirir. Yukarıda da bahsedilen tarihin mutlak tinin vücut bulduğu bir ulus-devlet tarihi olarak yorumlanması da, tarihi tam tersi sınıf savaşımları perspektifinden yorumlayan ve böyle yorumlayınca da ulus-devleti burjuva toplumunun yaşam alanı olarak gören Marx tarafından eleştirilirmektedir.

Marx'a göre Hegel'in sivil toplumu devletin içinde eritmeyi düşünmesi ve devleti idealist bir biçimde en yüksel tinsel aşama olarak görmesi, incelemesinde nesnelliğin eksik olmasındandır. Marx'a göre zaten ulus-devlet yapısı içinde burjuva toplumu (sivil toplum) devleti kontrol etmektedir. Marx'ın ekonomi politik açıdan meseleye yaklaştığında vardığı sonuç budur. Dolayısıyla ne devleti sivil toplum içinde eritmek; ne de sivil toplumu devletle bütünleştirmek sorunun çözümü olamaz. Çözüm ancak modern toplum içindeki tek dönüştürücü momentin sınıfsal bir savaşımla açığa çıkabileceğini görebilmektedir: "Marx'a göre sivil toplum devletin herhangi bir yönü değil 18. YY'ın asıl mimarıdır".[130] Dolayısıyla Marx "sivil toplumun anatomisini daima ekonomi politikte"[131] aramaktadır. Marx sivil toplum teriminin on sekizinci yüzyılda mülkiyet ilişkilerinin feodal zincirlerinden kurtulur kurtulmaz ortaya çıktığını belirtmektedir. Ona göre sivil toplum doğumundan itibaren daima burjuvazi ile gelişmiş ve her zaman için "idealist bir üstyapı"[132] olarak nitelediği devletin temelini oluşturmuştur. Kısacası devlet ile olan ilişkisinde nihai belirleyen her zaman için ekonomik faaliyetin merkezinde yer aldığı sivil

[128] *Alman İdeolojisi*, s. 114.
[129] "Kafamda biriken şüpheleri gidermek için, ilk giriştiğim çalışma, Hegel'in Hukuk Felsefesini eleştirici bir gözle yeniden gözden geçirmek oldu.", Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı,* s. 23.
[130] Z.A. Pelczynski, *The State and Civil Society*. 275.
[131] *Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı*, s. 101.
[132] *Alman İdeolojisi*, s. 114.

toplum olmuştur. Bu ilişkide devletin rolünü belirleyen ve zaman zaman onun müdahalelerine ihtiyaç duyan yine sivil toplumun kendisidir. Marx ortaya koyduğu bu tabloyu incelemesinin devamında, Hegel'in devlet – sivil toplum ilişkisinde mücadelenin yaşandığı alan olarak sunduğu korporasyon ve bürokrasi ilişkisine taşımaktadır.

Hatırlanacağı gibi, Hegel korporasyonları burjuva sivil toplum bireylerinin kendi çıkarlarını sürdürmek adına kurdukları ve bu yolla evrensel bir sınıf karakteri kazandıkları örgütlenmeler olarak görmekteydi. Bürokratik örgütlenmeler ise Hegel için devlet erkinin burjuva sivil toplumun çıkarlarını devletin çıkarı yararına dönüştürmesini sağlayacak olan devlet içi örgütlenmelere verilen isimdir. Ortaya çıkan bu tabloyu Marx şöyle yorumlar: "gerçeklikte 'devletin burjuva – sivil toplumu' olarak bürokrasi, 'burjuva – sivil toplumun devleti' olarak korporasyonların tersi oluyor".[133]

Marx, devletlerin ideal ve imgesel bir biçimsellikten ibaret olduklarını düşündüğünden, devletin doğrudan çıkarını temsil eden bürokrasiyi de Fransız dilindeki rahipler topluluğu (la republique prêtre) anlamındaki kullanımını hatırlatarak, kendisi de bürokrasiyi bu anlamıyla ele almaktadır.[134] Marx'ın bürokrasiyi bu şekilde değerlendirmesinin nedeni, modern toplumsal yapı içinde Hegelin de doğru anlamda kullandığı şekliyle bürokrasinin 'siyasal devlet biçimini' temsil ediyor olmasıdır. Marx'a göre Hegel'in maddi ilişkilerin yürütüldüğü sivil toplumdaki korporasyonların karşısına yerleştirdiği bürokrasi, bu durumda maddi olan karşısında tinsel olanın temsili anlamına gelimektedir: "bürokrasi, gerçek devletin yanındaki imgesel devleti, devletin tinselciliğini oluşturuyor".[135] Öyleyse bürokrasi devletin tinsel özünü kendi egemenliği altında tutup korumuş oluyor. Ama aynı zamanda sivil toplum ve devleti birbirinden ayıramayacağımız için seçilen bürokratların maddi çıkarlarının peşinden koşmak yerine nasıl bu tinsel idealin sürdürücüsü olabilecekleri sorunu beliriyor.

---

[133] *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi,* s. 69.
[134] B.k.z., a.g.e., s. 70.
[135] A.g.e., s. 71.

Marx, Hegel'in bu sorunu monarşi yanlısı "kral seçmeli" yöntemi ile aştığını sandığını; ancak bu sorunun modern devlet içinde daha farklı bir biçimde aşıldığını belirtiyor. Bürokrasinin içinde olduğunu düşündüğü tinsellik "gerçekte kaba bir özdekçiliğe, edilgen boyun eğme, yetkeye inanç özdekçiliğine, biçimsel pratiklerin, donup kalmış ilke, görüş ve geleneklerin görenekçi yinelenmesine dayanan mekanik özdekçiliğe dönüşüyor".[136] Dolayısıyla sivil toplumdaki maddi çıkar peşinde olan bireylerin, nasıl sınıfsal çıkarları kendi bireysel çıkarlarıyla uyuştuğu, ya da tam tersinden dolayı sınıfın çıkarlarını savunuyorlarsa, bürokrat sınıf da konumunun ona sunduğu statü ve kariyer hedefi gibi maddi arzuları nedeniyle devlete koşulsuz bir biçimde bağlanmaktadır. İkinci olarak Marx'a göre her bürokrat bürokratik etkinliğin dışında edilgin bir yaşamı olduğunu bilmektedir. Bunu bilmesi de onu daha çok bürokratik yaşamına bağlamaktadır. Çünkü bu yaşamın dışındaki sosyal yaşamda az önce bahsedilen statü gibi doğrudan hiyerarşik yapılar işlemediğinden bürokratik kişi bürokratik yaşamına daha sıkıca sarılıyor ve bu yaşamın dışındakileri yadsıma yoluna gidiyor.

Hegel açısından bürokratik örgütlenmenin aşılmasının tek koşulu genel çıkar ile özel çıkarın uyuşmasıyla mümkündür. Oysa Marx, Hegel'in vardığı bu sonucu; "gerçek olmayan bir karşıtlıktan hareket ediyor ve sonuç olarak imgesel ve gerçeklikte karşıtlığı yeniden kuran bir özdeşlikten başka bir şeye erişmiyor"[137] diye eleştirmektedir. Marx'a göre ise "toplumda korporasyonu yaratan aynı tin, devlette de bürokrasiyi yaratıyor".[138] Devlet'i sivil toplum içindeki hakim sınıf olan burjuvaların yine aynı toplumdaki ezilen sınıflara bir tahakküm mekanizması olarak gören Marx için şüphesiz Hegel'in yaptığı bürokrasi – korporasyon ayrımı devlet – sivil toplum ayrımının üstyapısal bir ifadesi olması bakımından kabul edilebilir değildir. Marx bu savını da şu şekilde kanıtlama yoluna gitmiştir: Modern devlet eğer kurduğu imgesel gerçekliği bürokrasi aracılığıyla koruma yoluna gidiyorsa, bu aynı zamanda

[136] A.g.e., s. 71.
[137] A.g.e., s. 73.
[138] A.g.e., s. 69.

modern devletin çekirdeğinde yer alan ve özel çıkarın temsil edildiği sivil toplum alanının da korunması anlamına gelecektir. Yani Marx için devletin, sivil toplumdan ayrı olarak korunması gereken başka bir tinselliği mevcut olamaz. Dolayısıyla Hegel bürokrasi dediğinde aslında aynı zamanda siyasal devlete sırtını dayamış korporasyon demektedir: "korporasyon burjuva – sivil toplumun devlet olmak girişimini simgeliyor, ama bürokrasi devleti ve gerçekten burjuva – sivil toplum durumuna dönüşmüş bir devleti oluşturuyor".[139] Marx ayrıca sivil toplum içerisindeki korporatif yapıların, Hegel'in deyimiyle bürokrasi ile mücadele etmekten ziyade, kendi içindeki rekabeti dengelemesi için ona ihtiyaç duyduğunu ve göreve çağırdığını da sıklıkla belirtmektedir.[140]

Son olarak iki filozof arasındaki bir diğer ayrım sivil toplum içinde vasıfsız işçiler ve yoksullara kuramlarında ne şekilde yer verdikleri ile ilgilidir. Daha önce de belirtildiği gibi Hegel sivil toplum içerisindeki yoksulluğun en önemli sorunlardan biri olduğunu görmüş ve bunu aşmanın çarelerini aramıştır. Bu arayışın sonucunda Hegel'in kısmen de olsa bulduğu çare yoksulluğun zorunlu olarak yarattığını düşündüğü sömürgeciliğin bu duruma bir nebze olsun çare olabileceğidir. Marx'ın gençlik dönemlerinde "sivil toplum içinde sivil topluma ait olmayan bir sınıf"[141] olarak nitelediği işçi ve yoksul sınıflar düşünüre göre Hegel düşüncesindeki şeklinin aksine merkezi bir konuma oturmaktadır. Hegel bu sınıfların yoksulluğunu toplumun çürüme alameti olarak görüp, bu duruma örnek olarak da on sekizinci yüzyıl İngiltere'sini gösterirken, Marx yine aynı sınıfları sivil topluma ve modern devlet yapısına karşı tehdit oluşturan sınıflar olarak algılamaktadır. Tüm kuramını sınıf çatışmaları eksenine yerleştirmiş olan Marx için işçi sınıfı konumu gereği bu devrimi gerçekleştirip devleti yıkabilecek ve bu sayede de evrenselliğe ulaşacak olan yegâne sınıftır.

Hegel'in ardından özellikle Hegelin diyalektik yaklaşımı Marx tarafından düşüncelerini oluşturmada ve olgulara yönelmede en tutarlı yöntem olarak

[139] A.g.e., s. 70.
[140] B.k.z., a.g.e., s. 70.
[141] *Hegel ve Marksizm*, s. 110.

kullanılır.[142] Ayrıca Marx'tan sonra ilk kez Gramsci sivil toplum ve devlet ayrımına hem Hegelci hem de Marksist öğeleri kullanarak yaklaşır.

IV.3 Güncel Tartışmalar

İki dünya savaşı arasında diğer Alman Filozoflarına olduğu gibi Hegel'e olan ilgi de azalmıştır. Bu süreçte ilk olarak İngiliz liberal pollitik düşünür L. T. Hobhouse (1864-1929) *The Metaphysical Theory of the State* eserinde Hegel'in politika ve devlet anlayışının Birinci Dünya Savaşına yol açan etmenlerinden biri olduğunu iddia etmiştir.[143] Ardından Avusturya kökenli bir İngiliz felsefeci olan Karl Popper (1902-1994) Hobhouse'un iddiasını daha da ileriye taşıyarak İkinci Dünya Savaşı'nda yaşanan vahşetin de sorumluluğunu Hegel'in fikirlerine yüklemiştir. *Açık Toplum ve Düşmanları* adlı eserinin ikinci cildinde Popper gayet sert bir üslupla Hegel'in politik görüşlerinin doğrudan Nazi Almanyası'nın totaliter siyasetinin temelini oluşturduğunu savunmuştur.[144] Tıpkı Nietzsche gibi Hegel de Alman Nasyonal Sosyalizmi'nin habercisi olarak suçlanmıştır. Popper, Hegel'in Nasyonalizmi açıkça değil ama "disipline edilmiş bir Prusya otoriterizmi altında"[145] sunduğunu düşünmektedir.

Zaman zaman hükümet ve monarşi yanlısı tutumlarıyla dönemindeki ulusal hareketleri eleştirmiş olsa da Hegel'in monarşiyi destekleyen tutumunun aslında bireyselliği ortadan kaldırarak dolaylı olarak Nasyonalizmin yolunu açtığını söyler Popper. Yine Popper'a göre Hegel'in İngiltere'de ki mevcut sosyal koşulların kötü olmasına dair yaptığı vurgular filozofun

---

[142] "Hegel'in mantığından onun bu alandaki gerçek buluşlarını içinde saklayan çekirdeği çıkarma ve idealist örtülerinden arındırarak, diyalektik yöntemi, düşünce gelişmesinin biricik doğru şekli olabileceği saf biçimde ortaya çıkarma işini başarabilecek tek adam, Marx idi." Friedrich Engels, *Karl Marx'ın 'Ekonomi Politiğin Eleştirisi,* içinde, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı,* Karl Marx, çev. Sevim Belli, (Ankara: Sol yayınları, 1974). s. 37.

[143] B.k.z., Jon Stewart, *The Hegel Myths And Legends,* http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/us/stewart.htm

[144] Karl Popper, *The Open Society And Its Enemies*, (Routledge: London, 1966).

[145] A.g.e., s. 258.

liberalizm karşıtı tutumunun da bir göstergesidir.[146] Yazar ayrıca Hegel'in daima evrenselci ve liberal eğilimlere karşı olduğunu belirtmek için, onun kurulması düşünülen emperyalist bir ulus-devlet fikrine karşı olmasını göstermektedir. Popper'a göre Hegel'in uluslaşma hareketine katılanları tüm isteklerinin zaten mevcut büyük devlet içerisinde varolduğuna 'inandırması' bunun en önemli göstergesidir. Hegel'in devlet'i tarihin sonunu temsil ettiği için "liberal ulusalcıların revizyon talepleri gereksizdir"[147], çünkü Popper'a göre Hegel'in tarihselci bakışında devlet zaten tin'in olgunluğa eriştiği yegâne moment olduğundan bunun ötesinde bir arayışa girmenin anlamı yoktur.

Burada belirtmek gerekir ki Popper, tüm bu iddialarını argümanlarla ortaya koyarken Hegel'in eserlerinden genelde bir iki kelimelik parçalar alıp cümleleri kendi bütünleme yoluna gitmiştir.

Amerikalı filozof Sidney Hook da Hegel'in günümüzdeki itibarını yeniden sorgulamaya açtığı makelesinde[148], çağdaş Hegel yazınında önemli bir metin olarak kabul gören, Pelczynski'nin yapmış olduğu Hegel'in politika felsefesi üzerine derlemeyi[149] eleştirisinin odağına yerleştirmiştir. Tıpkı Popper gibi Hook da Hegel'in Alman Uluslaşması'nın fikir babalarından olduğunu düşünür. Onun "kariyerinin başlarında bir Alman vatansever ve ulusalcı"[150] olduğunu sistemini oluşturduktan sonra ise Napolyon'un düşüşüyle birlikte bu eğilimini sürdürdüğünü düşünmektedir.

Hook özellikle Hegel'in erken dönem yazmış olduğu metinlerden ve kişisel yazışmalarından yaptığı alıntılarla, onun demokrasiye ve özgürlüklere karşı nasıl bir tutum takındığını göstermeye çalışır. Hook'a göre "Hegel'in sosyal ve politik metinlerindeki gerçek eğilimi bu metinlerde aranmalıdır"[151], zira diğer büyük yapıtlarında kullanılan dolaylı anlatım biçimi Hegel'in

[146] A.g.e., s. 260.
[147] A.g.e., s. 261.
[148] B.k.z., edt. Walter Kaufmann, *Hegels Political Philospohy*, (New York: Atherton Press, 1970) içinde Sidney Hook, *Hegel Rehabilitated ?*
[149] B.k.z., Z.A. Pelczynski, *Hegels Political Writings.*
[150] Sidney Hook, *Hegel Rehabilitated ?,* s. 59.
[151] A.g.e., s. 60.

eğilimlerini açıkça görmeyi olanaksız kılmaktadır. Hook sırasıyla Hegel'in seçme hakkı konusunda, böylesi herkese açık bir hakkın toplumda karmaşaya yolaçacağına ve özgürlüklerin ancak devlete aidiyet ile mümkün olabileceğine dair görüşlerini aktararak Hegel'in açıkça totalitarizm yanlısı olduğunu belirtmektedir.

Hook'un eleştirdiği bir diğer nokta ise, Hegel'in genellikle anıldığın aksine evrenselci bir düşünür olmaktan ziyade muhafazakâr ve içe kapanmacı eğilimlere sahip olduğudur. Hook "Hegel'in muhafazakârlığı ulusalcılığının bir sağlamasıdır"[152] derken, Hegel'in ulusalcı eğilimlerin Fransa örneğindeki gibi özgürleşme hareketlerine dönüşmemesi için daima muhafazakârlık tarafından bastırılması gerektiğini düşündüğünü söyler. Hegel'in çizdiği bu politik tabloya en uygun tarihsel kişi Bismarck'tır. Hook'a göre Bismarck, Hegel'in göstermiş olduğu yoldan ilerleyerek Alman İmparatorluğu'nu kuran bir Makyevelisttir.

Belirtmek gerekir ki Hook'un Hegel'e dair sunduğu tablo Popper kadar suçlayıcı değildir. Tüm eleştirilerine karşın Hook bu söylediklerinden Hegel'in doğrudan faşist olduğu sonucunun çıkmayacağını belirtir. Benzer biçimde Popper gibi Hegel'i Nazi habercisi olarak görmek de Hook'a göre abartılmış bir yorum olur. Sonuç olarak Hook makalesinde Pelczynski'nin derlemesini Hegel'de ki totaliter ve evrenselcilik karşıtı eğilimleri göstermeyerek, politik açıdan daha özgürlükçü ve demokrat bir Hegel karakteri sunduğu için eleştirmektedir.

Hem Popper'ın hem de Hook'un Hegel'e dair açmış oldukları polemik kısa zamanda yeni polemik ve tartışmalara neden olmuştur. Hook'a ve dolaylı olarak Popper'a cevap niteliğindeki ilk makale Shlomo Avineri tarafından kaleme alınmıştır.[153] Avineri, Hook'un tıpkı Popper gibi Hegel'i kariyerinin başından bu yana Alman ulusalcısı olarak gösterdiğini, bunun böyle olup

[152] A.g.e., s. 64.
[153] B.k.z., edt. Walter Kaufmann, *Hegels Political Philospohy*, (New York: Atherton Press, 1970) içinde Shlomo Avineri, *Hook's Hegel.*

olmadığını Hegel'in en erken metinlerinden olan *Erken Dönem Teoloji Yazıları*'nda aramanın doğru olacağını belirtmiştir. Avineri bu metinde Hegel'in, Herder'in başını çektiği dönemin Alman Ulusal hareketini ciddi biçimde eleştirdiğinden bahseder. Hegel'in politik yazılarında asla Prusya'cı hareketi desteklemediğini belirten Avineri, onun savunduğu politik bütünün çok açık olmamakla birlikte yarı feodal yarı monarşik bir düzene karşılık geldiğinden bahseder.[154] Bu nedenle Hegel, 1815 sonrasında da Almanyayı Ortaçağ zenginliğine döndürme amacıyla yola çıkmış olan Alman uluslaşma hareketlerine destek vermemiştir.

Avineri ayrıca Hook'un Bismarck ve Hegel arasında kurduğu ilişki ile ilgili olarak Rudolf Haym'ın 1857'de yazdığı *Hegel und seine Zeit* (Hegel ve Çağı) eserine gönderme yapar. Bu eserde Haym Hegel'i Alman Ulusal hareketine ihanet etmekle suçlamaktadır. Avineri ayrıca bu metinde Hegel'in Birleşik Almanya'ya karşı tutucu eğilimleri savunduğu için eleştirildiğinden de bahsetmektedir. Avineri'ye göre Haym'ın eleştirisi Hegel'in tutuculuğu konusunda biraz abartılı olmakla beraber doğru yanlara da sahiptir ve Hegel'in "ilerici" ulusal hareket ile mesafesini ortaya koyması bakımından önemlidir.

Hegel hakkında açılan bu polemiğe daha kapsamlı bir katkı ise Walter Kaufmann'dan gelmiştir. Kaufmann *Hegel Miti ve Yöntemi* makalesinde[155] yirminci yüzyılda artmaya başlayan Hegel eleştirilerinin genellikle İngiliz ve Amerikan felsefecilerinden geldiğini belirtmektedir. 1950'li yıllara kadar bütünlüklü bir eleştiri ortaya konulamamışsa da ilk olarak Popper'ın *Açık Toplum ve Düşmanları* adlı eseri ile birlikte Hegel eleştirileri[156] derli toplu bir hal almıştır. Kaufmann'ın Popper'a getirdiği ilk eleştirisi, iki ciltlik kitabının tümünü totaliterlikten kurtulmak için yazmış olmasına karşın kullandığı

[154] Benzer bir savunu ve Prusyacılığın günümüz ulusçuluğundan farkı için bkz. Irving Louis Horowitz, "The Hegelian Concept of Political Freedom", *The Journal of Politics*, Vol.28, No.1 ss. 3-28.

[155] *Hegel Üzerine Yorumlar 1*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınları, 1997) içinde Walter Kaufmann, *Hegel Miti ve Yöntemi.*

[156] Kaufmann bunların eleştiri olmaktan çok Hegel'e dair gerçekliği yansıtmayan Mit'ler olduğunu düşünür. B.k.z., Kaufmann, *Hegel Miti ve Yöntemi.*

yöntemin totaliterlere yakışan bir yöntem olmasıdır. Kaufmann Popper'ın Hegel'den aldığı kısa alıntıları kendi cümleleri ile tamamladığı sunuş yönteminde totaliter yazına ait abartı ve çarpıtmalara başvurduğunu söyler. Kaufmann'ın Popper'ın eleştirisinde öncelikle rahatsızlığı düşünürün araştırma biçimidir. Kaufmann Popper'ın öğrenciler için yayınlanan bir Hegel edisyonu olan *Scribner's Hegel Selections'*dan alıntılarını yaptığını, üstelik bunların birçoğunun da sonradan kabul edilmiş çeviri yanlışlarıyla dolu olduğunu belirtmektedir.[157]

Popper'ın Hegel'i Schopenhauer ve Fries gibi kişilerle karşılaştırarak onu bir anlamda proto-faşist olmakla suçladığı paragraflarla[158] ilgili olarak Kaufmann, Schopenhauer'ın açıkça anti-semit bir tavrının olduğunu oysa Hegel'in olgunluk dönemi eserlerinde yurttaşlara haklarının yurttaşlık temelinde verilmesi gerektiğinden hareketle Yahudilere de haklarının bu ilkeyi gözardı etmeden vermenin doğru olacağını belirttiğini söylemektedir. Hegel'in Popper tarafından karşılaştırıldığı bir diğer isim olan Fries ise, Kaufmann'ın deyimiyle Hegel ile aynı üniversitede hoca olmuş, hatta liberal olarak bilinen biri olmasına karşın, Yahudiler hakkında açıkça anti-semit düşüncelere sahiptir. Zaten Hegel *Hukuk Felsefesi*'nin önsözünde kendisini rasyonel olmayan bir uluslaşma tahayyülüne sahip olduğundan dolayı eleştirmektedir. Yine aynı yerde Kaufmann, Popper'ın Nazizm ile Hegel arasında kurduğu bağlantıya, Nazilerin resmi felsefecisi Alfred Rosenberg'in eserlerinde sadece iki kez Hegel isminin geçtiği ve bunların da olumsuz mânada olduğu savı ile karşılık vermiştir.

Popper'ın Hegel'in devlet anlayışına dair yorumlarında Hegelci devletin gücünü halkının üzerindeki denetimi artırma yönünde kullanan totaliter bir devlet olduğu yönündeki savı Kaufmann için geçerli bir sav değildir. Kaufmann'a göre Hegel dönemi açısından devleti yüceltmiştir ama onun modern bir algılayış ile totaliterlik olarak görmek mümkün değildir. Çünkü Hegel çoğu kez Popper'ın kendisini aynı gelenekten gelmekle suçladığı

[157] B.k.z., a.g.e., s. 14.
[158] B.k.z., *The Open Society And Its Enemies,* s. 235.

Platon'un aksine, *Hukuk Felsefesi*'nde birçok kez devletin özgürlüklerin yaşabildiği alan olduğundan bahsetmektedir. Kaufmann'a göre devletin özgürlüklerin rahatça yaşandığı bir alan olarak sunulması şüphesiz Hegel'i bireyselci biri yapmaz ama buradan Popper'ın çıkardığı totaliterizm anlamı da çıkmamaktadır. Kaufmann ayrıca burada Hegel'in devlet anlayışının tekil ya da bölgesel bir devlet olmayıp, bir devlet ideasına ya da yeni bir toplumsal örgütlenme biçimine işaret ettiğinin de atlanmaması gereken bir nokta olduğunu belirtir.[159]

Popper'ın, Hegel'in savaşı olumladığına dair yazmış olduğu satırlar[160] için Kaufmann, yalnızca bu çıkarımın bile Popper'ın Hegel'i ve yöntemini anlamamış olduğunu kanıtladığını düşünür. Kaufmann'a göre Hegel hiçbir zaman savaşın iyi ya da kötü olduğuna dair bir yargı vermemiştir. Diyalektik yöntemi gereği Hegel savaşların iyi ve kötü yönlerini ele almış hatta modern toplumsal örgütlenme için nasıl bir işlev gördüğünü de ayrıntılı biçimde incelemiştir. Bunun en açık ifadesine *Hukuk Felsefesi*'nde rastlamak mümkündür. Burada Hegel uzun barış dönemlerinden sivil toplumun hem nicel hem de nitel büyümesini sürdürdüğünü, ama bu büyümenin sivil toplumun zaman zaman devlete duyduğu gereksinimi unutturabildiğini söyler. Zaten savaş da tam da böylesi dönemlerde sivil toplumu devlete yeniden bağlamanın en önemli araçlarından biri olarak değerlendirilmiştir.[161]

Hegel'in ulusalcılık ile olan bağlantısı konusuna değinen Popper için Hegel "uluslaşmanın tarihsel teorisini inşa etmiştir."[162] Kaufmann'a göre Popper'ın ulusalcılık üzerine görüşleri çelişik yanlar taşımaktadır. Popper'ın Hegel'in *Ansiklopedi*'sinden yapmış olduğu ve açıkça ulusalcılara karşı olduğunu belirten alıntıya rağmen onu nasıl ulusalcı olarak gördüğünün anlaşılmaz olduğunu söyler. Yapılan alıntıda Hegel ulusalcı hareketi yığınların hareketi olarak yorumlayarak, buna fazla olanak verilmemesini, aksi halde bu

[159] B.k.z., *Hegel Miti ve Yöntemi,* s. 24.
[160] B.k.z., *The Open Society And Its Enemies,* s. 260.
[161] B.k.z., *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 25.
[162] *The Open Society And Its Enemies,* s. 261.

hareketin toplum için yıkıcı olabileceğini söylemektedir. Yapılan alıntı açıkça bir yığın hareketi olarak Nazizm'le çelişiyorken Popper bir de modern ırkçı ideolojinin Hegel'den beslendiğini iddia etmiştir.

Marx'ın Hegel'in ortaya koyduğu tin'i ekonomik kategorilere indirgemesine karşın, Marx sonrası oluşan ırkçı ideolojiler "Hegel'in tin'inin yerine Kanı ya da Irk'ı ikame ettiler"[163] demiştir Popper. Kaufmann bu görüşlere şiddetle karşı çıkmış, bu karşı çıkışı çok fazla argümanlarla desteklemiştir. Yine de Kaufmann'ın asıl itiraz noktası, modern dönemde birçok ırkçı teorisyen dururken Popper'ın ırkçılığı Hegel'de, Platon'da arıyor olmasının[164] ve üstelik Hegel'in olgunluk dönemi eserlerinde, ki bu dönemde Yahudilere karşı ırkçı söylemler yaygınken, yahudilerin de yurttaş olmaktan dolayı eşit haklara sahip olduklarını belirtmesine rağmen ona haksızlık yapmış olmasıdır.

Özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası yükselen ırkçılık karşıtı eğilimin bir sonucu olarak, liberal düşünürlerin Hegel'in totaliter olduğu ve devlet anlayışının bu yaşananlardan sorumlu olduğunu düşünmeleri ile başlayan Hegel eleştirileri, Hegelci ve liberal düşünürler arasında neredeyse günümüze kadar taşınan bir polemiğe yol açmıştır. Bu polemiğin Hegel'in politik metinlerinin yeniden çevrilmesi, okunması ve yeni Hegel derlemeleri yapılması anlamında birçok katkısı olmuştur. Böylece Hegel'e dair birçok ön ve eksik yargı yeniden sorgulanmıştır. Yine de Hegel'in algılanışına dair bu polemiğin teorik açıdan yeni kazanımlara yol açıp açmadığı tartışmaya açıktır.

[163] A.g.e., s. 264.
[164] Antik Yunan'da ırkçılığın varlığına dair bir başka eleştiri için bkz. Sinan Özbek, *Irkçılık*, (İstanbul: Bulut Yayınları, 2003).

V

SONUÇ

Sivil toplum ve devlet karşıtlığı içerisinde şurası açıktır ki Hegel devlete daha fazla eğilim göstermektedir. Bunun en önemli nedenlerinden biri tümel – tikel gerilimi içerisinde Hegel açısından tümelin temsilcisinin devlet olmasıdır.

Hegel'in tümel olana ve evrenselliğe yaptığı vurguların ardında yatan sürekli olarak özgürlük ideasının sadece evrensellik momenti içinde yaşanabildiğini düşüncesidir. Bu nedenle Hegel için kişilere özgürlüğü tikel bireysel çıkarların savunulduğu sivil toplum değil; daha evrensel amaçlarla edimlerde bulunulan devlet alanı sunmaktadır.

Bu açıdan bakıldığında Hegel'in eleştirisinin olumlu yanı, özgürleştirme vaatleriyle ortaya çıkmış olan yeni toplumsal düzen içindeki hakim sivil toplum sınıfının aslında doğal durumdaki rekabeti geri getirmiş olduğunu görebilmesidir. Zaten liberal düşünürleri özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası totaliterlik korkusu ile Hegel'i eleştirmeye ve Hegel'in eleştirisini yoğunlaştırdığı sivil toplum alanının kendi denetleyemeyeceği iddiasına karşı çıkmaya iten de budur. Bahsi geçen liberal düşünürler, sivil topluma hakim olan piyasa düzeninin ekonomik anlamında kendi kendini düzenlerken, toplumun da bu düzene ayak uyduracağını düşünmektedirler. Onlara göre Hegel'in devletin müdahalesini zorunlu görmesi totalitarizmden başka bir şey değildir. Fakat belirtmek gerekir ki ne kadar karşıt kutuplarda yer almış olsalar da her iki düşünce kampı için de sivil toplum – devlet ayrımı siyasi açıdan geçerli bir ayrımdır. Aralarındaki tek fark ise Hegel sivil toplumu devlet ile dizginlemek isterken, Liberallerin sivil toplumu devletin dizginlerinden kurtarmak istemeleridir.

Yukarıda sayılanların ışığında bu çalışmanın tutumu aslında her iki görüşün de incelemerini sadece dar bir üstyapısal alan içine sıkıştırdıklarından eleştiriye açık birçok yanları olduğudur. Hatta belirtilmelidir ki Liberal eleştirmenlerinden yaklaşık yüz elli yıl önce bu görüşleri üretmiş olan Hegel, bu açıdan onlardan daha az eleştirilmeyi haketmektedir.

Sonuç olarak Marx'ın sivil toplum – devlet ayrımının soyut biçimselliğe üzerine yapmış olduğu eleştiri ve devlet ya da sivil toplum gibi siyasi göndermeler yerine somut toplumsal ekonomik faaliyet üzerinden incelemesini sürdürmesi bu çalışma açısından da günümüze dek ulaşmış en kapsamlı eleştirel tutumu barındırmaktadır. Anakronik bir biçimde de olsa aslında Marx'ın Hegel'e yöneltmiş olduğu bu eleştiri sivil toplum – devlet ayrımını bir siyasal olgu olarak ortaya koyup, bu olgu üzerinden savlarını temellendirmeye çalışan Liberal düşünürlere de bir eleştiri olarak algılanmalıdır.

VI

Kaynakça

- Akal Cemal Bali, *Sivil Toplumun Tanrısı*, (Ankara: Engin yayıncılık, 1995)
- Arendt Hannah, İnsanlık Durumu, çeviren: Bahadır Sina Şener, (Ankara: İletişim Yayınları, 2005)
- Avineri Shlomo, *Hegels Political Philosophy*, (New York: Cambridge Uni. Press, 1979)
- Berman Marshall, *Katı Olan Herşey Buharlaşıyor,* çeviren: Ümit Altuğ – Bülent Peker (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002)
- Derleyen: Bumin Tülin, Hegel'i Okumak, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1993)
- Canfora Maurizio, Froeb Kai, http://hegel.net/hegel/hegelbio.html
- Cogito 41-42, *Sonsuzluğun Sınırında Immanuel Kant*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005)
- Cohen Gerald A.*, Karl Marx'ın Tarih Teorisi*, çeviren: Ahmet Fethi, (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yay., 1998)
- Felsefelogos 25/26 içinde Allen W. Wood, *Hegel ve Marksizm,* çeviren: Bora Erdağı, M.Evren Dinçer, (İstanbul: Bulut yayınları, 2005)
- Harris H.S., *Hegels Development*, (Oxford: Oxford Press, 1972)

- Harris H.S., "Hegel's Intellectual Development to 1807," *The Cambridge Companion to Hegel*, der. Frederick C. Besier (United States of America: Cambirdge University Press, 1993)
- Hegel G.W.F., Tarih Felsefesi, çeviren: Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınları, 2006)
- Hegel G.W.F., *Tinin Görüngübilimi*, çeviren: Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 1986)
- Hegel G.W.F., *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çeviren: Cenap Karakaya, (Sosyal Yayınları: İstanbul, 2004)
- Hegel G.W.F., *Theologian of the Spirit*, derleyen: Peter C. Hodgson (Edinburgh: T&T Clark İnternational, 2002)
- Hegel G.W.F., *Hegels Political Writings*, çeviren: T.M. Knox, (London: Oxford Uni. Press, 1964)
- Hegel G.W.F., Bütün Yapıtları I (Seçmeler), çeviren: Hüseyin Demirhan, (Ankara: Onur Yayınları, 1976)
- Hegel G.W.F., *Tarihte Akıl*, çeviren: Önay Sözer, (İstanbul: Kabalcı yay., 2003)
- Hill Christopher, *1640 İngiliz Devrimi*, çeviren: Neyyir Kalaycıoğlu, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1983)
- Horstmann Rolf Peter, "The Early Philosopy of Fichte and Schelling," *The Cambridge Companion to German Idealism*, der. Karl Ameriks (Cambridge: Cambridge University Press, 2000)
- *The Journal of Politics*, Vol.28, No.1 içinde, Horowitz Irving Louis, *The Hegelian Concept of Political Freedom*, ss. 3-28

- Kant Immanuel, *Critique of Pure Reason*, çeviren: Paul Guyer, Allen W. Wood, (New York: Cambridge Uni. Press, 2000)
- Kant Immanuel, *Prolegomena,* çeviren: İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, (Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları: Ankara, 2002)
- Kaufmann Walter A., Hegels Anti Theolgical Phase (The Philosophical Review vol. 63 no.1 Jan. 1954 ss. 3-18)
- Kaufmann Walter, *Hegels Political Philospohy*, (New York: Atherton Press, 1970)
- Keane John, *Sivil Toplum ve Devlet,* çeviren: Levent Köker, (Ankara: Yedikıta yay., 2004)
- Hazırlayan: Kılıçaslan Eyüp Ali, Ateşoğlu Güçlü, *Alman İdealizmi I Fichte*, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006)
- Kojeve Alexandre, *Hegel Felsefesine Giriş*, çeviren: Selahattin Hilav (İstanbul: YKY, 2004)
- Locke John, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, çeviren: İsmail Çetin, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999)
- Locke John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme,* çeviren: Vehbi Hacıkadiroğlu, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1996)
- Lukacs Georg, *Aklın Yıkımı*, çeviren: Ayşen Tekşen Kapkın (İstanbul: Payel Yayınları, 2006)
- Marcuse Herbert, *Us ve Devrim*, çeviren: Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea yay., 2000)
- Marx Karl, *Louıs Bonaparte'ın 18 Brumaıre'i*, çeviren: Sevim Belli (Ankara: Sol yayınları, 2002)

- Marx Karl, *1844 Elyazmaları*, çeviren: Kenan Somer, (Ankara: Sol Yayınları, 1993)
- Marx Karl, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çeviren: Kenan Somer, (Ankara: Sol Yayınları, 1997)
- Marx Karl*, Alman İdeolojisi*, çeviren: Sevim Belli, (Ankara: Sol Yayınları, 2004)
- Marx Karl, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı,* çeviren: Sevim Belli, (Ankara: Sol yayınları, 1974)
- Marx Karl, Engels Friedrich, *Komünist Manifesto*, çeviren: Süleyman Arslan, (Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yay., 1976)
- Marx Karl, *Kapital I*, çeviren: Alaattin Bilgi, (Ankara: Sol Yayınları, 2004)
- Montesquieu, *İran Mektupları*, çeviren: Muhiddin Göklü, (İstanbul: Hüsnütabiat Matbaası, 1963)
- Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine I-II*, çeviren: Fehmi Baldaş, (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998)
- Mooers Colin, *Burjuva Avrupa'nın Kuruluşu*, çeviren: Bahadır Sina Şener (Ankara: Dost Kitabevi, 1997)
- Derleyen: Özbek Meral, *Kamusal Alan*, (İstanbul: Hil Yayınları, 2004)
- Özbek Sinan, *Irkçılık*, (İstanbul: Bulut Yayınları, 2003)
- Pelczynski Z.A., *The State and Civil Society*, (New York: Cambridge Uni. Press, 1984)
- Pelczynski Z.A, *Hegel's Political Writings*, (Oxford: Clarendon Press, 1964)

- Popper Karl, *The Open Society And Its Enemies*, (Routledge: London, 1966)
- Hazırlayan: Portakal Hüsen, *Hegel ve Aydınlanma Yüzyılı*, (İstanbul: Cem Yayınevi, 2002)
- Rousseau Jean Jacques, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, (İstanbul: Cem yayınevi, 1998)
- Rousseau Jean Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, (İstanbul: Adam Yayıncılık, 1984)
- Rousseau Jean Jacques, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. Rasih Nuri İleri, (İstanbul: Say Yay., 1998)
- Savran Gülnur A., *Sivil Toplum ve Ötesi*, (Ankara: Belge Yayınları, 2003)
- Sennet Richard, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. Serpil Durak, Abdullah Yılmaz, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2002)
- Stewart Jon, *The Hegel Myths And Legends,* http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/us/stewart.htm
- Singer Peter, *Hegel,* (Toronto: Oxfor Uni. Press, 1991)
- Weil Eric, *Hegel and The State,* çev. Mark A. Cohen, (The John Hopkins Uni. Press, 1998)
- Derleyen ve Çeviren: Yardımlı Aziz, *Hegel Üzerine Yorumlar 1*, (İstanbul: İdea Yayınları, 1997)

ÖZGEÇMİŞ

1983 yılında İstanbul'da doğdu. Lise öğrenimini Özel Getronagan Ermeni Lisesinde tamamladıktan sonra 2001 yılında Kocaeli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne girdi. 2005 yılında "Rousseau ve Kant'ta İnsanın Kendine Kural Koyması" başlıklı bitirme çalışması ile lisans eğitimini tamamladı. Aynı yıl Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitütüsü'nde felsefe yüksek lisans programına başladı.