TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI

ROUSSEAU VE HEGEL'DE TANINMA SORUNU

Doktora Tezi
Cengiz TÜZÜN

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Erdal CENGİZ

Ankara, 2023

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI

ROUSSEAU VE HEGEL'DE TANINMA SORUNU

Doktora Tezi

Cengiz TÜZÜN

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Erdal CENGİZ

Ankara, 2023

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI

ROUSSEAU VE HEGEL'DE TANINMA SORUNU

DOKTORA TEZİ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Erdal CENGİZ

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı	İmzası
1- Prof. Dr. Erdal CENGİZ	
2- Prof. Dr. Hamdi BRAVO	
3- Prof. Dr. Eyüp Ali KILIÇASLAN	
4- Doç. Dr. Cevriye Demir GÜNEŞ	
5- Doç. Dr. Sengün Meltem ACAR KESKİN	

Tez Savunması Tarihi
13.06.2023

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Erdal CENGİZ danışmanlığında hazırladığım "Rousseau ve Hegel'de Tanınma Sorunu (Ankara, 2023)" doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

13.06.2023
Cengiz TÜZÜN

TEŞEKKÜR

Tez çalışmamın ortaya çıkması ve yürütülmesindeki kıymetli bilgi, birikim ve tecrübeleriyle bana rehberlik eden ve sürekli destek olan değerli büyüğüm, danışman hocam ***Prof. Dr. Erdal CENGİZ****'e* sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca, tez konumun somutlaşma sürecinde derslerini takip edip esinlendiğim değerli hocam *Prof. Dr. Hamdi BRAVO*'ya, tez izleme toplantılarımız esnasında yaptığı değerli katkılardan dolayı Doç. *Dr. Cevriye Demir GÜNEŞ*'e, doktora komitemdeki değerli hocalarıma ve Ankara'da kaldığım süre içerisinde beni güzel bir biçimde ağırlayıp, güzel anılar biriktirmeme vesile olan arkadaşım Adem Warnas'a, yaptığı biçimsel katkılardan dolayı arkadaşım Eli Nomes'a, tezin redaksiyonunu yapan arkadaşım Erman Kar'a ve desteklerinden dolayı arkadaşlarım Ümit Akyol ve Zeki Özhan'a çok teşekkür ederim. Doktora eğitimim sürecinde dünyaya gözlerini açan ve sevgisini üzerimde sürekli hissettiğim sevgili kızım Sophia Havin'e, desteği ve sabrından dolayı sevgili eşim Zelal'e ve aileme sonsuz şükranlarımı sunarım.

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR ..... **V**

GİRİŞ **1**

BÖLÜM I- ROUSSEAU'DA TANINMA VE ÖZGÜRLÜK **9**

1.1. Doğa Tasarımından Uygarlık Sürecine Geçişte Tanınmanın Uğrakları: *Amour de Soi*'dan *Amour-propre*'a 10

1.1.1. Rousseau Öncesi Stoacı *Oikeiosis* ile *Amour-Propre* ve *Amour de Soi* Kavramlarının İlişkisi 13

1.1.2. Stoacı *Oikeiosis* Kavramı ve Farklı Yaklaşımlar 19

1.2. Doğal Bir Tutku olarak *Amour de Soi- Kendilik Sevgisi* 30

1.3. Sosyal- Psikolojik Bir Arzu Olarak *Amour-Propre – Kendilik Saygısı* 36

1.4. Toplumsal Sözleşme: Kendilik Saygısından (*amour-propre*) Tanınma ve Özgürlüğe 52

BÖLÜM II – HEGEL'İN FELSEFESİNDE TANINMA (*ANERKENNUNG*) VE ÖZGÜRLÜĞÜN UĞRAKLARI **68**

2.1. Fichte'de Tanınma ve Özgürlük: Ben (Ich), Ben-Olmayan (Nicht-Ich) ve Mutlak Ben (Absolutes Ich) 69

2.1.1. Fichte'nin Hak Anlayışı Bağlamında Tanınma (*Anerkennung*) ve Özgürlük 79

2.2. Hegel'in Bütünsel Dizgesinde Tanınma ve Özgürlüğün Konumlandırılmasına Dair 94

2.3. *Mutlak*'ın (*Absolute*) Serüveni Olarak Spekülatif Felsefe 97

2.4. Tinin Fenomenolojisi'nde Bilincin Özbilinç Olma Hareketi ve Tanınma'ya doğru (*Anerkennung*) 107

2.4.1. Özbilincin Özgürlüğü: *Ben*'in Dünyasından Arzu (*Begierde*) ve Tanınma'nın (*Anerkennung*) Diyalektiğine 118

2.4.2. Yaşam ve Ölüm Mücadelesi Olarak Tanınma ve Özgürlük 129

2.5. *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nde Tanınma ve Özgürlüğün Edimselliği 138

2.5.1. Hegel'in Jena Dönemi *Reel Felsefesi*'nde Hak ve Tanınma 145

2.6. Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde Tanınma ve Özgürlüğün Belirlenimi 157

2.6.1. *Hukuk Felsefesi*'nde Tanınmanın Alanları: Soyut Hak'tan Ahlak'a 164

2.6.2 Ahlak'tan Etik Yaşam'a Tanınma 178

BÖLÜM III – ROUSSEAU VE HEGEL'DE TANINMA VE ÖZGÜRLÜĞE DAİR BİR KARŞILAŞTIRMA 184

3.1. Rousseau ve Hegel'de Tanınma Momentleri: Aileden Sivil Toplum ve Devlete 186

3.2. Tanınma ve Özgürlük Kavramlarının Karşılıklı Etkileşimi: Rousseau ve Hegel..... 198

SONUÇ 205

KAYNAKÇA..... 217

ÖZET 226

ABSTRACT 228

GİRİŞ

Diğer tüm canlı varlıklarda olduğu gibi insan da doğar doğmaz yaşam arzusu (içgüdüsü) ile dünyaya gözlerini açmaktadır. Diğer canlılarda bu yaşam arzusu/kudreti/isteği doğayla daha uyumlu haldedir. Dirimli varlığın bu içgüdüsü onu yaşam alanında korumaya ve yaşamını sürdürmesine imkân tanır. Bireyin yaşam arzusu, beden bütünlüğünü koruma isteği, toplumsal düzlemde tanınma ve özgürlüğünü icra etme arzusuna dönüşmüştür. Bu tezin konusu da doğal bir duygu olan yaşam arzusunun, tanınma ve özgürlük kavramına uzanan ilişkisini Rousseau ve Hegel bağlamında karşılaştırmalı olarak ele almaktır.

Tanınma ve özgürlük kavramları, tarih boyunca insanlık ve felsefenin merkezindeki birçok tartışmanın ve problemin zeminini oluştururken, bu iki kavram aynı zamanda insanlığın büyük sorunlarına da çözüm geliştirmede anahtar işlevi görmektedir. İlk bakışta birbirlerinden bağımsız gibi görünseler de özünde bu iki kavram, birbiriyle ete kemiğe bürünen diyalektik bir ilişki içindedir. Bu çalışmanın sorusu da bu iki kavramın birbiriyle ete kemiğe bürünmüş ilişkisini, Rousseau ve Hegel'de adalet ve eşitlik üzerine temellenmesi gereken toplumsal ve ahlaki bir düzeni nasıl kurup, katkı sağladığıdır.

Tanınma kavramının özgürlük ile ilişkisine bakarken, tanınmanın özgürlükten önce gelen, bir ön basamak olduğu irdelenecektir. Bu art ardalık ilişkisinin bazen de üst üstte bindiği ve birbirini tamamlayan unsurlar olarak karşımıza çıktığı görülecektir. Tanınma, insanlığı barışa (uzlaşmaya; sevgiye), özgürlüğe kavuşturacak, çatışmayı ortadan kaldıracak olan çok önemli bir insan gereksinimi olarak işlenecektir. İnsan olarak hepimiz, hemcinslerimizden gerekli olan saygıyı ve değeri görmek istiyoruz. Bu saygı ve değeri, karşılıklı bir şekilde hemcinslerimize gösterme yükümlüğümüz de vardır. Aynı zamanda bu saygı ve değeri elde etmek için türlü türlü mücadeleler içerisine giriyoruz. Saygı ve değerin yokluğunda, insan varlığında bir eksiklik, rahatsızlık, hoşnutsuzluk,

bozukluk ve *tam olamama* gibi durumlar ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda "tanınmama ya da yanlış tanınma zarar verici olurken; insanı, sahte, çarpıtılmış ve indirgenmiş bir varoluş tarzına hapsederek baskıya dönüşebilir."[1] Bu karşılıklı olan saygının yokluğu, insan varlığında derin yaralar açabilmektedir. İnsan gereksinimi olan 'tanınmanın' yokluğu, tarihin de tanıklığıyla büyük mücadele ve çatışmaları da beraberinde getirmiştir. Tarih, bu açıdan bakıldığında bir 'tanınma ve özgürlük' tarihidir. Hegel'in tarihi bir özgürlük tarihi olarak tanımlaması bu açıdan kayda değerdir. Hegel'de tarih, *Geist'*ın kendi özbilincine vararak özgürlüğe ulaştığı bir süreçtir. Bu süreçte *Geist* hep bir tanınma çabası içerisinde, kendi dışındakiyle bir özdeşlik kurarak, ötekini içine alarak, özgürlük edinimine doğru yol alır.

Tanınma kavramı hem Rousseau'da hem de Hegel'de bir ben olma süreci üzerinden oluşturulan bir durumdur. Ben'i oluşturan şey, bütünüyle değilse de çoğunlukla diğerleriyle olan münasebetidir. Ben'in kendini başkasının dolayımıyla tanımasıdır. Hegel *Tinin Fenomenolojisi'*nde tanınma (*Anerkennung*) kavramını, efendi-köle (*Herrschaft und Knechtschaft*) metaforu üzerinden deşmeye çalışır. Bu kavramın öncelikli olarak Rousseau'nun felsefesinde işlendiği üzerinde uzlaşım vardır ve kimi yorumculara göre Hegel ve Fichte'nin tartıştığı bu konu kaynağını buradan almaktadır. Bu çalışmada bu ilişki ayrıca gözler önüne serilecektir.

Rousseau, tanınma kavramını temellendirirken, iki kavram arasında ayrım yapar. Birincisi *amour de soi* (kendilik sevgisi) -kabaca kendini koruma güdüsünden hareketle kendi varlığını korumak- ve ikincisi *amour-propre* (kendilik saygısı) -başkalarının onayını/saygısını arzulamak.[2] *Amour de soi* insanın iyi duygusuyla ilgili bir durum iken, *amour-propre* ise insandaki kötü duygularla özdeşleştirilir. Rousseau'nun *amour-propre*

[1] Taylor, C. (1996). *Çokkültürcülük ve Tanınma Politikası*. (A. Gutmann, Dü.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları., s.42.

[2] Bkz. Clarke, J. A. (2009). Rousseau, Recognition and Self-Love. *Inquiry, 52*(6)., s.636.

kavramı, içkin bir şekilde insanlığın başına bela olan, bir kötülük ve felaketin içkin üretici gücü olmakla birlikte, rasyonel varlığın etik yaşama dahil olmasına katkı yaptığını ve özgürlüğe olanak sağladığını söylemek gerek. *Amour-propre* duygusu toplumsalın içinde gelişmiş bireylerarası ilişkilerde bir gerilim ortaya çıkarmaktadır. Axel Honneth'e göre sosyal yaşamda başlangıçtan beri ahlaki bir gerilimin içkin olarak var olduğu ve bu gerilimin ise her bir bireyin kimliklerinin özneler-arası tanınma arzusu içerdiğidir. Bu talep, Hegelci bir bakış açısından, her bir kurumsallaşmış sosyal gelişim düzeyini aşar ve sürekli tekrar eden bir çatışmanın olumsuzlanmasıyla toplumun etkileşim ve iletişim dahilinde bir özgürlük durumuna dönüşür.[3] *Amour-propre* bir gerilimi ortaya çıkarırken öbür taraftan da özgürlüğe kapı aralamaktadır. Bu çalışma aynı zamanda, Rousseau'nun *amour-propre* kavramını doğru bir bağlamda açımlayıp Hegel'in *Anerkennung* (tanınma) kavramıyla ne tür bir uyumluluk ya da farklılık gösterdiğini serimleyerek, özgürlükle olan ilişkisini ortaya koyacaktır.

Söz konusu bağlamlardan hareketle; ilk olarak Rousseau'ya değinilecektir. Rousseau, *Emile ya da Eğitim Üzerine* ve *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* adlı çalışmaları, bireyi özgürlük ve karşılıklı tanınma bağlamında toplumsal yaşama hazırlar, bunun en yalın hali *Toplum Sözleşmesi'*nde ortaya çıkacaktır. *Emile ya da Eğitim Üzerine* adlı eserinde *amour-propre'*un psikolojik bir çözümlemesi olurken, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı'*nda sosyal ve politik bir çözümleme olarak incelenir. *Toplum Sözleşmesi'*nde, bireysel istençle genel istencin özgürlüğün imkânı için *amour-propre* üzerinden nasıl temellendirildiğinin gerekçelendirilmesi yapılacaktır. Rousseau'nun en önemli felsefi çalışmalarından *Emile* ve *Toplum Sözleşmesi*, *amour-propre'*dan kaynaklanan kötülük durumunun nasıl vicdan ve ahlaki bir yaşam temeline göre dönüşebildiğinin, başka bir deyişle bu kötülük durumunun nasıl önleneceğinin yollarını

[3] Bkz. Honneth, A. (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele, Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (1 b.). (Ö. Aktok, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları., s. 22.

göstermektedir.[4] Rousseau, *Toplum Sözleşmesi'*nde bireysel istenç ile genel istencin uzlaştırılması, ortak bir payda (ortak iyi) da birleşmesinin olanaklarını sorgular. Bireyin nasıl hem kendisi olup hem de genel istençle bütünleşerek, özgürlüğe kapı araladığını *amour-propre* kavramı üzerinden bir okuma yapılmasını gerekli görür. Bireyin, özgürlüğü ancak genel istenci, kendi istenci olarak görmesiyle/tanımasıyla özgürlüğünü teminat altına aldığını görürüz. Bireysel istençle genel istenç arasındaki karşılıklı tanınma, ilişki özgürlüğü olanaklı kılan bir toplum sözleşmesine dönüşür. Böylesi bir özgürlük tasavvuru ancak topluluk halindeki rasyonel varlığın bilinçlenmesi olarak okunabilir.

Hegel ise, rasyonel varlığın bilinçlenme sürecini bütünlüklü felsefesinde *Geist* kavramı üzerinden sistematik bir şekilde işleyecektir. Hegel, dünya tarihini *Geist'*ın özgürlük bilincine yürüdüğü bir sahne gibi tasarlayarak, bir istek varlığı olarak insanın özgürleşmesinin, ben bilincinin, özbilincine varmasıyla olanaklı kılacaktır. Bu süreçte *Anerkennung* (tanınma) kavramı büyük bir rol oynar. Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nde bilinçten özbilince geçişi efendi-köle diyalektiği üzerinden inşa ederek, özbilincin kendi gerçekliğini tanıma fırsatı verir ve onun *tam bir varlık* olarak ortaya çıkmasını yani onun başkası tarafından tanınmasını zorunlu kılar. *Tam varlık* olmanın koşulu özbilincin kendi dışına çıkarak, diğer özbilinçlerle dolayıma geçip kendini onaylatması, başka bir deyişle özdeşliğini kurmasıdır. Bundan dolayı özbilinç sürekli olarak bir tanınma devinimi içindedir.

Bu sorular çerçevesinde bu çalışmanın birinci bölümünde, Rousseau'nun tanınmaya temel oluşturan iki önemli kavramlarından *amour de soi* ve *amour-propre* incelenmektedir. Rousseau'nun bu iki temel kavramını ilk olarak stoacı *oikeiosis* ilişkisi bağlamında ele alınmaktadır. Rousseau, insanı anlayabilmemizin en önemli koşulunun,

[4] Neuhouser, F. (2008). *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Regognition*. New York: Oxford., s.5.

ancak onun doğasını iyi bilmekle mümkün olması gerektiğini bilir. Bundan dolayı insanı, hipotetik bir doğa durumu ve toplumsal bir durum temellinde anlamaya çalışır. Bunu yaparken de tanınmayla ilişkisi içerisinde *amour de soi*'yı doğa durumu ile, *amour-propre*'u ise toplumsal durumun duygusu olarak tasvir eder. Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı'*nda, doğa durumundan toplumsal duruma geçiş sürecinde insan aklının yetkinleşmesi, ilerleme ve mülkiyet ilişkilerinin ortaya çıkmasının, insan doğasında yaratığı bir bozulmadan bahseder, bu bozulma doğası gereği iyi olan *amour de soi* kavramının iltihaplaşan *amour-propre'a* dönüşmesinin bir sonucu olarak okur. Rousseau'nun *amour-propre'u,* bireyin toplum içinde sürekli olarak statü/tanınma/saygı arayışının bir tezahürüdür. Rousseau'ya göre, bu duygudan hareket eden insanlar, toplumda sonu gelmeyen bir tanınma arzusundan hareket ederek, sürekli olarak diğerlerinin onayına bağımlı kalarak hem kendi doğal özgürlüklerinden hem de hakiki anlamda tanınma bağlamından mahrum kalır. Sürekli olarak başkalarının kanısına göre, kendi dışında yaşayan dirimli varlık, eşit (karşılıklı) bir tanınma düzeyine çıkamaz. Rousseau, bu durumun sağlam ve eşit bir toplumu yaratamayacağını ileri sürer ve bu durumu iyileştirmek için genel istence dayalı politik bir toplum önerir. Bu amaçla Rousseau'nun, *Emile* ve *Toplum Sözleşmesi* eserleri, karşılıklı tanınma bağlamı çerçevesinden ayrıntılı incelenmiştir. Rousseau'nun *Emile* ve *Toplum Sözleşmesi* adlı eserleri bireyi ahlaki politik topluma hazırlama amacı taşır. Bir taraftan iltihaplı *amour-propre* duygusunu iyileştirmeyi, öbür taraftan da herkesin genel istenç kavramı üzerinden eşit biçimde tanınabildiği erdemli yurttaşlardan oluşan bir birlik, politik bir bütün kurmaya çalıştığı anlaşılır. *Emile'*de, iltihaplanmış *amour-propre* duygusunun eğitim yoluyla iyileştirilebileceği ve böylece vicdana dayalı doğal *amour de soi* (kendilik sevgisi) duygusuna yaklaştırılabileceği ifade edilir. Rousseau, gerçek özgürlük ve tanınmanın, genel istencin toplumsal yararı (ortak iyiyi) gözettiği bir toplumda ve bu toplumun kurumlarında gerçekleşebileceğini savunur. Rousseau'nun genel istenç

kavramı böylece bireysel istençlerin keyfi özgürlükleri yerine herkesin ortak yararını gözeten evrensel bir ilke olarak işlev görür. Bu evrensel ilke kişiye, kendi kimliğini nesnel bir biçimde kurabileceği saygı, onur ve tanınma düzlemini vermektedir.

Bu çalışmanın ikinci bölümünde genel hatlarıyla ilkin Fichte'ye değinilmektedir. Fichte'nin önemi öznelerarası karşılıklı tanınma kavramını kendi felsefi düşüncesinde sistematik bir şekilde ilk olarak ele alması ve bunun Hegel'in tanınma (*Anerkennung*) kavramının şekillenmesinde etkili olmasından gelir. Kant'ın bilgiyi teorik olanda araması ve ahlak ilkelerini ise pratik olanda bulma çabasını Fichte, özbilinç öğretisi üzerinden sadece pratik olanda birleştirir. İnsanın hakikati, özetkinliğinin bütünüdür ve eylem düşünceyi önceler. *Wissenschaftslehre (Bilim Öğretisi)* ile bilgiyi öznellik üzerinden kurup özne-nesne ayrımını bilincin özetkinliği üzerinden birleştiriyordu. Ahlak'ın da aranması gereken kökeni buradan türetiliyor. Bilinç, duyulur dünyada kendini özetkinliği üzerinden koymaktadır. Duyu dünyasında kendisini özetkinlik olarak koyan bilinç, bu etkinliğinin (öz)bilinci olmaksızın bulamaz, bu ise başka bir özbilinci zorunlu kılmaktadır. *Ben*, ancak *ben-olmayan*'ın dolayımında bir özbilinç varlığına dönüşür. Fichte'ye göre öteki (ben-olmayan), beni ben olmaya davet eder (*eine Aufforderung*). Ben, aynı zamanda bir bedene sahip olduğundan ve etkinliği onun özgürlüğü olduğundan, duyulur dünyada karşılıklı etkileşimde bulunacağı bir zemin bulması gerekmektedir. Bu zemin ise öznelerarası tanınma kavramının kendisidir. Bu karışlıklı etkileşim durumunu Fichte, *Doğal Hukukun Temelleri*'nde hak kavramı üzerinden kurgulamaktadır. Dışsal dünyada özbilinç olarak kendisini koyan ben, ben-olmayan'ın da özgür bir edim olarak kendisini koymasının şartının, ben'in kendisini sınırlandırmak olduğunun bilincine vararak, karşılıklı bir hak ve özgürlük (*tanınma/anerkennung*) alanı oluşturulur. Bu ise rasyonel varlığın kendini ancak öteki rasyonel varlıklarla bir hak ilişkisi olmadan koyamayacağı anlamına gelir. Bu karşılıklı öznelerarası tanınmanın işlerliği konusunda Fichte, Rousseau ile benzer genel istence dayalı sivil-politik bir sözleşmenin

(*Staatsbürgervertrag*) zemin olduğu sözleşmeye dayalı bir devlet modeli sunmaktadır. Fichte'nin ulaştığı bu sonuç Hegel üzerinde kuşkusuz etkili olmuştur fakat Fichte'nin bu durumu, ahlaki bir alanın dışında, soyut bir mantık üzerinden temellendirmesi, Hegel açısından kabul edilemez. Hegel, Fichte'nin ortaya koyduğu bu düşünceleri kendi bütünsel dizgesi içinde *Geist* kavramı üzerinden etik yaşamda (*Sittlichkeit*) ete kemiğe büründürür.

İkinci bölümün devamında Hegel'in bütünsel dizgesine kısaca değinilerek, tanınma ve özgürlük kavramlarının nasıl konumlandığı belirtildi. Bu doğrultuda tanınma ve özgürlük kavramının analizi, Fichte ile uyumu olması bakımından ilkin Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* eserinden yola çıkılarak yapıldı. Kant'ın transandantal beni, özbilinç olarak Hegel'i tatmin etmez. Hegel, ben'in özbilinç olabilmesi için karşısında kendisini açığa vuracak, bir öteki olan insansal şeyin de var olması gerektiği ifade eder. Hegel bu konuda; *Bir özbilinç bir özbilinç için vardır. Gerçekte salt bu yolla özbilinçtir*[5] der. Bu özbilinç olma süreci aynı zamanda bir tanınma sürecidir. Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'nde bu tanınma sürecini efendi-köle metaforu üzerinden değerlendirmeye devam eder. Burada ortaya çıkan tanınmanın, tek yanlı bir tanınma olduğu anlaşılır. *Ansiklopedi'*de ise efendi-köle arasındaki tanınma mücadelesinin daha olumlu bir analiz ile *Hukuk Felsefesi* için bir zemin hazırladığını görmekteyiz. Tanınma mücadelesi, Ben'in Biz olduğu, bir evrensel özbilinç kavrayışı ortaya çıkarır. Hegel'in *Reel Felsefesi* olarak adlandırılan Jena dönemi ise, *Hukuk Felsefesi* 'ne bir ön hazırlık olarak değinilmiştir. Burada Hegel, doğal hukuk kavramını nesnel tin kavramı olarak dönüştürür. *Hukuk Felsefesi'*nde Hegel, soyut hak kavramından ahlaka ve bunların birliği olan etik yaşama (*Sittlichkeit*) doğru tinin aktif hareketinin bir portresini vermektedir. Tanınma, bu aşamaların her birinde kilit işleve sahiptir ve özgürlüğün edimselleşmesinin ön koşuludur. Hegel, *Hukuk Felsefesi*'nde,

[5] Hegel, G. W. (2015). *Tinin Görüngübilimi* (4 b.). (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınları s.80, §.177.

tanınma ve özgürlük kavramlarının ancak etik yaşam (*Sittlichkeit*) içerisinde edimsellik kazanacağının analizini yaparak, böylece kendisini tatmin etmeyen Rousseau'nun genel istenç çözümünü aşmaya çalışır.

Bu yönüyle tezin son bölümü, tanınma ve özgürlük kavramlarının Rousseau ve Hegel'de bir taraftan aile, eğitim, sivil toplum ve devlet özelinde, diğer taraftan da bireysel (öznel) istenç ve genel (etik) istenç bağlamında ne tür farklılık ve benzerlikler barındırdığını ortaya sermeye çalışır. Tanınmanın odağında olan patolojik *amour-propre* kavramını Rousseau, toplumsal sözleşmeye zemin olan genel istenç üzerinden politik bir yurttaşlar toplumunu inşa ettiği görülür. Kişinin genel istenci kendi iradesi olarak alması, kişiyi diğerlerinin keyfi iradesine karşı koruyarak, genel istencin gölgesinde özgür ve tanınan bir birey olmasına olanak sağlar. Rousseau'nun patolojik arzuyu (kendilik saygısını) genel istenç üzerinden dönüştürmesi böylece, herkesin tanınma hakkını ve özgürlüğünü ifa edebileceği bir alan yaratmıştır. Hegel, tanınma ve özgürlüğü daha bütünsel bir bakışla inceler. Hegel, Rousseau'nun patolojik arzu çözümünü (genel istenç), etik yaşamı oluşturan ikinci moment olan, sivil toplum içindeki aracı kurumların dolayımı üzerinden değerlendirir ve Rousseau'nun çözümünün henüz kendisinin öne sürdüğü sivil toplum momentini aşamadığından dem vurur. Özgürlük ve hak olarak tanınma ancak etik yaşamın üçüncü momenti olan devlette edimsellik kazanır. Hegel, Rousseau'nun kusurlu *amour-propre* duygusunu, etik yaşamın kurumlarının dolayımıyla dönüştürerek, kişiyi sonsuz arzu sarmalından kurtararak hem kendi gözünde hem de toplumun gözünde tanındığı bir alan açar.[6] Böylece birey gerçek anlamda kendisi olma imkânına sahip olur ve özgürlüğünü gerçekleştirir. Bu kavrayış kuşkusuz Hegel'in Ben'nin Biz olduğu çift taraflı tanınma diyalektiğinin yansımasıdır.

[6] Hegel, G. (2013). *Tüze Felsefesi* (2. b.)., § 207, s.237-238.

BÖLÜM I- ROUSSEAU'DA TANINMA VE ÖZGÜRLÜK

Bu bölümün amacı Rousseau'nun tanınma ve özgürlük kavramları üzerine olan görüşlerinin genel olarak doğa durumu ve toplumsal durum üzerinden soruşturmasının yapılmasıdır. Bu soruşturma Rousseau'nun üzerinde özenle durduğu iki temel kavram olan *amour de soi* ve *amour-propre* üzerinden bir analizle yapılacaktır. Rousseau'nun hipotetik doğa durumu anlayışına göre insan doğada özgürdür ve sınırlı ihtiyaçlara sahiptir. Bu durumda insanlar, kendilerini ve özgürlüklerini korurken, *amour de soi* (kendilik sevgisi) tutkusu onların eylemlerini belirler. Ancak, toplumsal yaşama geçişle beraber ve özellikle mülkiyet kavramının ortaya çıkışıyla, bu doğal özgürlük kaybedilmiştir ve toplumsal ilişkilerin merkezine *amour-propre* (kendilik saygısı) yani başkalarının onayını arzulama durumu yerleşmiştir. Bu durum, insanın kendini ve özgürlüğünü gerçekleştirme becerisini, sürekli olarak kendisi dışında aramasına, başkasının görüşüne dayanan çarpık/yabancı bir varoluşa sahip olmasına neden olmuştur. Bu, kişinin başkasının arzularını kendi arzuları olarak benimsemesine ve sonuçta sonsuz bir arzu sarmalına girmesine yol açmıştır.

Böylesi bir durum, asimetrik bir tanınma durumunun yansımasıdır: varlık tek taraflı olarak onaylanır ve eşitsizlik hüküm sürer. Adalet, hak, tanınma ve özgürlük etik olmayan böylesi bir bütünde yer edinemez. Rousseau, bu durumda özgürlüğün ve eşit tanınmanın nasıl geri kazanılabileceğini, erdemli bir politik topluluğun kurulması gerektiğini savunur. Böylesi bir topluluk, bireysel istencin genel istenç içerisinde yer bulacağı sözleşmeye dayalı bir birlikte mümkün olacağı anlayışıyla sonuçlanır. Bu düşünce, Rousseau'nun toplum sözleşmesi teorisinin temelini oluşturur. Bireyler, özgürlüklerini koruyabilmek ve adaletli bir toplumda yaşayabilmek için bireysel istençlerini genel istencin parçası yapmalıdır. Bu anlayış, Rousseau'nun toplumsal

sözleşmesinin özünü yansıtan politik bir topluluğun kurulmasını gerektirir. Bu politik topluluk, yitirilmiş özgürlüğü ve eşit tanınmayı geri kazanmayı amaçlar. Bu amaçla Rousseau'nun özellikle tanınmanın zemininde bulunan Kendilik sevgisi ve kendilik saygısı kavramlarının geniş analizini yaparak başlamak kaçınılmazdır.

1.1. Doğa Tasarımından Uygarlık Sürecine Geçişte Tanınmanın Uğrakları: *Amour de Soi*'dan *Amour-propre*'a[7]

Genel olarak insana baktığımızda onu diğer canlılardan ayıran en önemli özelliği, onun bir isteme (arzu – gereksinim) varlığı olarak karşımıza çıkmasıdır. Bu gereksinimlerin ilk akla gelenleri ve en temel sayılanları; yeme, içme, barınma ve güvenlik gereksinimleridir. Bu gereksinimler, insanın canlı bir varlık olarak yaşamını sürdürmesine yardımcı olarak, hayat mücadelesinde varlığını ileri bir adıma götüren en temel hayatta kalma refleksleri ya da tutkuları olarak da bilinir. Bu tutku ve gereksinimler aynı zamanda doğal bir yapıya sahiptirler ve aynı zamanda onlar insan bütünlüğünün korunmasına yardımcı olan duygulardır. Bunlara ilaveten insanın, bir de toplumsal bir varlık olmasından kaynaklı bazı diğer gereksinimleri vardır. Bu gereksinimlerin belki de

[7] *Amour de soi* (kendilik sevgisi) kavramı Rousseau'da bireyin kendisini korumaya yönelik olan doğal tutku ya da içgüdülerdir, bireyin doğasında bulunan bu kendilik sevgisi, aynı zamanda varlığını koruma çabası ve mücadelesi olarak da dillendirilebilir. Bu kavram, başkasına karşı gelişen merhamet duygusunu pekiştirip, başkasıyla dayanışma ve yardımlaşmayı ortaya çıkaran iyi duyguların temelini oluşturur. *Amour-propre* (kendilik saygısı) ise toplumsal yaşamda, bireyin kendisini kıyas yoluyla başkalarıyla sürekli olarak karşılaştırması ve bunun ortaya çıkardığı sosyal-psikolojik duygulardır. Haset, kıskançlık, onur, haysiyet, toplumda yer ve mülk edinme gibi kavramlarla ilişkili, sürekli olarak kişinin kendisini başkasının bakışında yargılayan ve var etmeye çalışan bir varlığın durumu için kullanılır. Bir diğer ifadeyle arzulayan benin, bitip tükenmeyen nesnesi ve ilerlememenin itici gücüdür.

en önemlisi tanınma ve özgürlük arzusudur. İki grup olarak ayırırsak, insanın temel olan doğal gereksinimlerinin bazıları fiziksel ve sosyal bir varlık olması itibarıyla de diğer psikolojik gereksinimlerinden bahsedebiliriz. Psikolojik gereksinimler, ötekinin ortaya çıkmasıyla, bizim berimizde, dış dünyada bulunan nesne ve kişilerle olan münasebetimizden ötürü, doğrudan veya dolaylı olan ilişkilerimizle ilgilidir. İnsan varlığının, başka bir deyişle arzulayan benin, dış dünyayla bu karşılıklı ilişkisinden bir bilinçlenmenin ortaya çıktığı aşikârdır. İnsan varlığını ve bilincini anlamanın en önemli yolu da onu olabildiğince tanımak ve onun sosyalleşmesinin nasıl ortaya çıktığının incelemekten geçer. İşte bu bilinçle insan üzerine düşünen Rousseau, insanın neliği konusunda, insan incelemesini hipotetik olarak baktığı doğa durumu ve uygarlık durumu altında deşmeye çalışır. İnsanı tanımanın ne derece önemli olduğunun vurgusunu, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* kitabının daha önsüzünde şu şekilde aktarmaktadır:

> İnsanların sahip oldukları bilgiler içinde en fazla yararlı ve en az ilerlemiş olanı, insan hakkındaki bilgi gibi görünüyor… Bu yüzden bu *Konuşma'*nın konusunu, felsefenin önerebileceği en çetin sorunlardan biri sayıyorum; çünkü insanlar kendilerini tanımaya başlamazsa, insanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağı nasıl bilinebilir? [8]

İnsanı tanımak, o halde onun 'ben olma' sürecini ve onun istemelerinden (arzularından) haberdar olmayı gerektirir.[9] Rousseau, bu gerekliliğin bilincinden hareket ederek,

[8] Rousseau, J.-J. (2001). İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı (6. b.). (R. N. İleri, Çev.) İstanbul: Say Y., s.75.

[9] Kendini bilmek, Sokrates ve Stoacılıktan bu yana en büyük erdemlerden birisi olarak görülmektedir. Kendini bilmek aynı zamanda doğasından ya da doğasının kendisine verdiği yetileri bilmeyi de içinde barındıran, doğa yasasının ahlaki erdemlerle nasıl bir ilişki içinde olduğunu da kavramayı gerektirir. Hak ve adalet en yüce iyi olarak, doğadan, doğru akıl aracılığıyla türetilir. Örneğin stoa geleneğine tabii olan Cicero, bu mevzuyu şu şekilde değerlendirecektir: "Hiç şüphe yok ki, doğaya göre yaşamak en yüce iyidir, bu da erdem

eşitsizliğin kaynağını oluşturan, sosyal varlığın tutkularını *(amour de soi ve amour-propre*) gerek psikolojik gerek sosyallik bakımından inceler. Rousseau, bu incelemeyi insan için oldukça önemli olan iki kavram olan, tanınma ve özgürlük ilişkisinde gündeme taşır. İşte insan varlığı için bu denli önemli olan tanınma ve özgürlük arzusunun filozoflarca sorgulanmış olması yabana atılır bir durum değildir. Rousseau'nun hemen hemen bütün eserlerinde bu arayış ve sorgulama karşımıza çıkmaktadır. Bu kavramlar, Rousseau'da bazen insanlığın başına musallat olmuş bir bela (Fr. *mal*) gibi gösterilmekte bazen de iyi düzenlenmiş sosyal bir yapının üzerine inşa olduğu, eşitliği ve özgürlüğü koşullayan bir yapının ana sütunları olarak karşımıza çıkar. Uygar insanı, doğa durumundaki vahşi insanla karşılaştırması da insan doğasını ve uygarlığın böğründeki ilerlemeyi ve bu ilerlemenin itici gücünün ne olduğunu ayrıca anlamamızı ister. Vahşi insanın medeni insana dönüşüm sürecinin merkezinde tam olarak da *amour de soi (kendilik sevgisi)* ve *amour-propre (kendilik saygısı)* kavramlarından bahsedilebilir. Bu kavramların tanınma ve özgürlükle olan karşılıklı sıkı bağını ortaya koymak, bu bölümün temel amacı olacaktır. O halde öncelikli olarak *amour de soi* ve *amour-propre'*ın ne olduğu mevzusunun 'tanınma ve özgürlükle' ilişinkisine bakılmalıdır. Rousseau'da bu iki kavramı (*amour-propre* ve *amour de soi*) ayrıntılı incelemeye geçmeden evvel bu kavramların tarihsel köklerini hangi felsefi düşünce zemini üzerine yükseldiğinin incelenmesi, konuyu anlamak açısından elzemdir.

deneyimiyle mümkün olan ölçülü ve uygun yaşam anlamını taşır veyahut doğaya uymak ve onun yasasına uygun yaşamak (mümkün olduğu ölçüde) doğanın gerekli gördüğü hiçbir şeyi kaçırmamaya çalışmak anlamını taşır, başka bir deyişle, yasayla eşitlenen erdeme uygun yaşamaktır." Cicero. (2017). *Yasalar Üzerine* (2 b.). (C. C. Çevik, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları., s.29.

1.1.1. Rousseau Öncesi Stoacı *Oikeiosis* ile *Amour-Propre* ve *Amour de Soi* Kavramlarının İlişkisi

Rousseau'nun üzerinde özenle durduğu kendilik saygısı (*amour-propre*) ve Kendilik Sevgisi (*amour de soi*) kavramlarını Antik Yunan filozoflarından etkilenerek şekillendirdiği aşikârdır. Burada ilk akla gelen filozoflar Kinik ve Stoacılık geleneğine tabii olanlardır. Bu geleneklerin ortaya çıkıp şekillenmesinde Sokrates'in ahlaki öğretisi ve yaşamı da göz önünde buldurulmalıdır. Erdem etiği ve doğaya uygun yaşamın merkezde olduğu bu gelenekler, dolaylı da olsa Rousseau'da büyük bir etki bırakmıştır. Rousseau'nun ilk dönem düşüncesindeki insan tasavvuru, stoacı ahlak ve doğa tasarımıyla büyük oranda uyuşmaktadır. Gerek *Sanatlar ve İlimler Üzerine Söylev*'de gerekse *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı'*nda uygarlığı yerip, doğayı yüceltmesi bu anlamda Kinik ve Stoacı düşünceden bağımsız değildir. Şöyle ki Diogenes'nin doğa ve doğa yasalarına uygun sürdürdüğü erdemli yaşam, Kinikçilik ve stoacılık öğretisini tam bir tutarlıkla yaşamaktan başka bir şey değildir. Sinoplu Diogenes, uygarlığın ışıltılı yaşamına karşı, mütevazı bir hayatı tercih etmiştir. Yaz kış boyunca yaşamını taşınabilir bir fıçıda sürdürüp, doğayla bütünlüklü yaşaması, uygarlığa olan tepkisinden başka bir şey değildir. Hatta bir gün Diogenes güneşlenirken, o dönem uygarlığının en güçlü temsilcisi olan İskender "Dile benden ne dilersen" diye sorar. Diogenes ise "Güneşimi engelleme yeter" diyerek karşılık verir.[10] Diogenes, bu tavrıyla bir taraftan doğayla ne kadar bütünleşmiş olduğunu gösterirken, öbür taraftan da uygarlık tarafından uzatılan eli tutmayarak karşı çıkmıştır. İnandığı ve mutlu olduğu doğaya uygun düzeninden kopmak istememiştir. Bu minimal yaşam durumu, onun mutlu (iyi) bir yaşam sürmesine yeter görünmektedir ve bundan fazlasına da ihtiyaç duymamıştır. Stoacılık'ta doğa, insan için

[10] Bkz., Laertios, D. (2007). *Ünlü Filozoflarin Yaşamları ve Öğretileri* (3. Baskı). (C. Sentuna, Çev.) İstanbul: YKY., S.269-270

iyi olanı, kendisine açık bir şekilde sunar, zararlı olan şeyleri ise saklar. Doğayla uyumlu bir yaşam bu yönüyle insan varlığını korumaya ve sürdürmeye aracılık eder. Doğa aynı zamanda edilgin, pasif bir şey değildir. İnsanın zararına olan şeyleri ondan saklaması itibarıyla de bir bilinçlikten de söz edilebilir. Bu noktada doğa, evren, tanrı gibi bir birlik ya da özdeşlik olarak da düşünülebilir. Cicero bu konuyu şöyle ifade etmektedir:

> Oysa hayvanlara duyum ve hareket etme yetisinin yanı sıra kendilerine yarayan şeylere yaklaşma, zarar veren şeylerden uzaklaşma içgüdüsünü vermiş; insana ise daha da cömert davranmış ve bir de akıl vermiş; ruh bu akıl sayesinde arzularını yönetebiliyor; arzularının bazılarına boyun eğebiliyor, bazılarını dizginleyebiliyor…en son aşamada doğa iyi ve akıllı varlıkları doğurur, en başından beri onlarda doğru ve tutarlı bir akıl vardır; bunu insanın üstünde bir varlık olarak düşünmeli ve onu tanrıya, yani kusursuz ve eksiksiz akla mutlaka sahip olan evrene mal etmeliyiz.[11]

Doğa, insanın ihtiyaçlarına olan şeyleri, kendi yüzeyinde açık bir şekilde insana sunarken, insana zararlı olanları ise derinliklerinde saklı tutar. Biz, yıkımımıza sebep olanları, doğanın iradesine karşı gelerek açığa çıkardık. Altın, gümüş ve hatta demir, insanların temel ihtiyaçlarını tatmin etmeye yetinmek yerine, açgözlülük ve lüks ihtiyaçları uyandırarak, dekadans (*decatentie*) bir duruma sebep oldu.[12] Bu yönüyle Kinizm ve Stoacılık'ta mutluluk (*eudaimonia*) da doğa yasalarına uygun yaşamda kendini gerçekleştirir.[13] Burada stoacıların doğa kavramından ne anladığı da önemlidir. Doğa

[11] Cicero. (2006). *De Natura Deorum / Tanrıların Doğası* (Cilt Birinci Baskı). (Ç. Menzilcioğlu, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.,S.197. II. 34.

[12] Lemaire, T. (2010). *De Val van Prometheus over de Keerzijden van de Vooruitgang*. Amsterdam: Ambo., S.320.

[13] Doğaya uygun yaşamak, aklı bir kenara koymak demek değildir. Hayvanlar içgüdüleriyle kendi varlığını koruyup yaşamını sürdürürler. İnsanlar da ise bu içgüdü akıl tarafından rafine edilerek gerçekleştirmektedir. Akıl, insana doğa yasasını kavraması bakımından, onu doğanın bütünlüklü bir parçası yaparak aynı zamanda bütün bireyler arasında ortak bir bağ oluşturur. Bu sebepten ötürü Stoacılık'ta sürekli olarak, doğal olan akli olandır ifadesi tekrarlanacaktır.

sadece cisimlere yön veren akıldan yoksun, kör bir güç değildir; doğa, neden sonuç ilişkisi içerisinde bir amaç taşıyan akıllı ve düzenli bir güçtür.[14] Ve yine stoacılığı sistematik bir şekilde yorumlayıp sunan, Belçikalı hümanist Justus Lipsius stoacılığın kalbinde duran şeyin, etikten ziyade doğa felsefesi olduğunu ifade eder.

> Şöyle ki Lipsius, stoacıların kendilerini dosdoğru materyalist olarak gördüğü savdan hareketle, stoacıların kozmosa nüfuz ettiğini düşündükleri "ilahi ateşin", bir anlamda doğanın üstünde ve ötesinde var olduğu fikri üzerine gider. Stoacılar için, Tanrı fiziksel olarak doğa ile birlikte vardır ancak Lipsius, bize bu doktrinin yanlış olması gerektiğini ve bunun yerine, stoacıların doğadan bahsettiklerinde bazen Tanrı- "naturam dixi, intellego Deum"- anlamına geldiğini anlamamız gerektiğini söyleyerek, farklı anlamına dikkat çeker. Stoacıların, özgür irade doktrini olarak bilinen her şeyi reddeden deterministler oldukları bilinse de Lipsius yine de stoacıların insan eylemleri bağlamında bir özgür irade öğretisi bulmayı başarır.[15]

Ve yine geç dönem stoacılardan Cicero'nun doğa ve tanrı üzerine olan aşağıdaki sözleri bu durumu destekler niteliktedir:

> Evrende aklın olması bir zorunluluksa, her şeyi kucaklayıp saran söz konusu gücün en üstün akla sahip olması gerekir. Dolayısıyla evren bir bütün olarak tanrıdır ve evrenin tüm canlılığı tanrısal olan bu güçte bulunur.[16]

Bu yönüyle Stoacılıktaki doğa kavramı geniş anlamda düşünülmelidir. Stoacılara göre "canlı varlığın ilk içgüdüsü, doğanın daha başlangıçta içine koyduğu kendini koruma

---

[14] Çağlar, A. F. (2015). *Stoacı Oikeiosis Öğretisi*. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul Medeniyet üniversitesi., S.12.

[15] Brooke, C. (2001). Rousseau's political philosophy: Stoic and Augustinian origins. P. Riley içinde, *The Cambridge Companion to Rousseau* (s. 94-123). Cambridge: Cambridge University Press., S.97.

[16] Cicero. (2006). *De Natura Deorum / Tanrıların Doğası* (Cilt Birinci Baskı). (Ç. Menzilcioğlu, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi., S.193. II. kitap 30.

içgüdüsüdür."[17] Burada söz konusu olan kendini koruma içgüdüsü/itkisi (*horme*) Rousseau'nun *amour de soi* 'sinden yani ben sevgisi/kendilik sevgisinden başka bir şey değildir. İşte Stoacılıktaki bu doğa anlayışı doğrudan *oikeiosis* kavramıyla ilişkilidir ve Rousseau'nun ilham aldığı bir noktadır. Yine stoacılığın insan-doğa ilişkisinin bir diğer güzel ifadesini Kıbrıslı Zenon'un şu sözlerinde bulmak mümkündür.

> Her canlının sahip olduğu ilk şey, kendi yaratılışı ve bu yaratılışın bilincidir; çünkü doğanın canlıyı <kendine> yabancı kılması beklenemez. Geriye, onu oluşturan doğanın onu kendine yakın kıldığını söylemek kalıyor; çünkü böylece ona zararlı şeyler uzak tutulur, uygun olanların ise yaklaşmasına izin verilir.[18]

Rousseau'da da böyle bir durumun apaçık izlerini görebiliyoruz ve doğa insanı için şöyle bir ifade de bulunur: Onu bir meşe ağacının altında karnını doyuran, ilk rastladığı derede susuzluğunu gideren, kendisine yemeğini sağlamış olan, aynı ağacın dibinde yatağını bulmuş görüyorum. Böylece onun gereksinmeleri giderilmiştir.[19] Rousseau, *Siyasal Fragmanlar*'da yine doğal durumdaki insanın en temel ve güçlü ödevi olarak, kendi varlığını koruma çabasına vurgu yapmaktadır.[20] Doğa bu yönüyle varlığımızı (kendilik sevgisi) korumak için bize yeter miktarda olanak sağlamıştır. Geri kalan her şey (kendilik saygısı da dahil olmak üzere) uygarlığın dayattığı fazlalıklar olarak karşımıza çıkacaktır. O halde stoacı anlayışa göre, asıl yaşamaya değer olan şey, fazlalıkların omuzlarda yük olmadığı bir yaşamdır. Bütünüyle olmazsa bile özgürlüğün kendisi de bu durumla doğrudan bir bağı vardır. *Özgürlük* de bir taraftan fazlalıkları

---

[17] Laertios, D. (2007). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*., s.331.

[18] A.g.e., s.331.

[19] Rousseau, J.-J. (2001*). İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* (6. b.). (R. N. İleri, Çev.) İstanbul: Say Y., S.88.

[20] Rousseau, J. J. (2008). *Siyasal Fragmanlar- Ekonomi Politik Üzerine Söylev* (1. b.). (I. Yerguz, Çev.) Ankara: Say Yayınları., S.35.

sırtından atıp, bağımsız ve kendine yeten bir şahıs olmakta ifadesini bulacaktır. Bu şekilde eylemek, bir bilinci de beraberinde getirir, bu bilinç (ben bilinci, varlığını bir bütün olarak muhafaza etme bilinci) doğa yasalarını görüp, onunla uyumlu bir yaşam sürmektir. Zenon'un özgürlük konusundaki şu görüşleri de bu çerçeveden bakılınca oldukça önem kazanır.

> Yalnız bilge özgürdür, aptallar köledir; çünkü özgürlük bağımsız davranabilme yetisidir, kölelik ise bağımsız davranamama durumudur… Başka bir kölelik türü, bağımlılıktır; üçüncü tür kölelik de hem birinin malı olma hem de bağımlılık şeklindedir. Bilgeler özgür olmanın yanında, aynı zamanda kraldırlar, çünkü krallık kimseye hesap vermeyen, ancak bilgelerin elinde var olabilen bir egemenliktir.[21]

Erdemli (bilge) şahıs olmak o halde, doğal olanla akli olan arasındaki bağı kavrayıp, ona göre eylemektir. İyi ve erdemli olmak da o halde doğaya ve akla uygun davranmaktır. Doğaya, akla uygun bir yaşam sürdürmek, aynı zamanda bir ödevdir (*kathekon*).[22] Ödev kavramı böylece ilk olarak ahlak felsefesine stoacılığın kurucusu sayılan Kıbrıslı Zenon tarafından dahil edilmektedir.[23] Normatif etiğin köklerini bulacağı bir zemin de böylece sağlanmış oluyor. Bu şekilde olanla olması gerekenin (normatif etiğin) ölçütü doğa yasasına (akla uygunlukla) uygunlukta aranır.

Stoacılık, kendi kendine yeten bir insan ideali ortaya çıkarmaya çalışırken, bireyin toplumdan bütünüyle bağımsızmış gibi algılanabilmektedir. Aksine, bu bireycilik durumu doğa yasasına bağlanma yoluyla ortak bir duygu oluşturur. Doğa yasası burada birleştirici bir unsur haline gelir. Erdemli bireyler doğa yasasına bağlanarak bir noktada

---

[21] Laertios, D. (2007). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*., S.342-343.

[22] Eski Grekçe'de uyumlu davranış anlamında kullanılan bir terimdir. Stoacılık'ta doğaya (akla) uygun olarak yaşamak. İnsanın *aretesi* (ereği) doğaya uyumlu yaşamaktır. Bu anlayış, aynı zamanda en büyük erdemdir.

[23] Laertios, D. (2007). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*., S.338.

birleşip, yalnızlıklarından kurtulmuş olur. Bu ise doğa yasasının ortak bir tecrübe alanı olarak topluluğu oluşturur. Zenon için toplumsal yaşam, doğal ve akli olanın ötesinde değildir, tam aksine akla (doğaya) uygun bir içgüdüdür. "Bununla birlikte, erdemli insan bir köşeye çekilip yalnız yaşamayacaktır; çünkü toplum yaşamına ve eyleme uygun bir yaratılışı vardır."[24] Zenon'un toplumsal yaşam tahayyülü ancak erdemli (bilge) kişiler arasındaki dostluklar ve akıllı insanların oluşturduğu topluluklar olarak sağlanmalıdır.[25] Stoacılığın bu anlayışı doğal hukuk teorilerine temel olacak ilk adımlar olarak görülebilir. Bu düşünceler geç dönem stoacıları; Seneca ve Cicero gibi filozofları etkileyip Roma hukukunun oluşmasına katkı yaparak, yeni bir hümanizm başlatacaktır. Sonrasındaki dönemlerde Hugo Grotius gibi hukuk filozofları da buradan sistematik bir hukuk anlayışı geliştirecektir. Hugo Grotius'tan sonra gelen doğal hakların teminatı konusunda sorgulama içerisine giren Hobbes gibi bazı filozoflar üzerindeki etkisi de büyüktür.

Bunu daha iyi temellendirmek için stoacılığın üzerinde özenle durduğu *oikeiosis* kavramına farklı yaklaşımlarla ele almakta fayda vardır. Buraya kadar stoacılığın birey ve toplum hakkındaki kavrayışına bakılıp, Rousseau'yu nasıl etkilediği konusuna kısaca değinildi. Bundan sonra konunun sağlam bir zemine oturması, *amour de soi* ve *amour-propre*'un daha iyi anlaşılması için stoacılığın (geç Stoacılık'ta dahil) önemli bir kavramı olan '*oikeiosis'*e bakılıp, aralarındaki ilişkinin de incelenmesi gerekmektedir.

[24] Laertios, D. (2007). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*., S.343.

[25] A.g.e., s.343.

1.1.2. Stoacı *Oikeiosis* Kavramı ve Farklı Yaklaşımlar

Stoacılık, uygarlığa karşı eleştirisine rağmen toplumsal olmayı yadsımıyor. Aksine toplumsallığa karşı bir arzunun da mevcut olduğunu görebilmekteyiz. Bu arzunun somut hali stoacı '*oikeiosis'* kavramında kendini gösterecektir. '*Oikeiosis'* kavramının anlamı üzerine ortak bir kullanım yoktur. Örneğin Julia Annas *Mutluluk Ahlakı* adlı çalışmasında '*oikeiosis'* kavramını İngilizceye *familiarization* (alışma, aşina olmak, tanıma) diye çevirecektir. Etimolojik olarak Grekçedeki *oikeiosis* sözcüğü, *oikos'*tan türemiştir. *Oikos* sözcüğü genel anlamda ev ya da aile anlamlarına gelmektedir. Benzer şekilde *Oikeiotes* terimi, 'yabancılaşmanın' zıttı olan aidiyet duygusunu ifade eder. Terim olarak, "eve ait olma", bir şeye ait olma ve bir şeye "aşina" olma duygusunu çağırır. Türkçede bu kullanıma en yakın sözcük alışmak (aşina olmaklık), içinde olmak, tabii olmak ya da aidiyet olarak çevirebilir. O halde Stoacı *oikeiosis* bu yönüyle bizim için doğuştan (doğadan) iyi olana aşina olmaklığı, doğuştan kötü olana yabancılaşmayı (kaçınmayı) ifade edecektir. *Oikeiosis*, bedensel (doğal) varoluşumuzdan dolayı gerek fiziksel gerek rasyonel refahımızı korumak, varlığımızı devam ettirmek için doğal olarak bizi tamamlayan, bir bütün haline getiren şeylere yönelmemizi sağlayarak, buna zarar verecek şeylerden de kaçınmayı öğretir.[26] *Oikeiosis'in* bu kavrayış biçimi aynı zamanda, Spinoza'nın *conatus* kavramını şekillendirecek, stoacılığın bir diğer olumlu etkisi olarak da okunabilir.[27] Spinoza'da öznenin varlığını sürdürme çabası, *conatus* kavramında ifadesini bulacaktır. Spinoza'ya göre *conatus* "Tek tek her şey varolduğu sürece kendi varlığını sürdürmeye çabalar…Herhangi bir şeyin varlığını sürdürmek için sarf ettiği

[26] Annas, J. (1995). *The Morality of Happiness*. New York: Oxford University Press., s. 148.

[27] Bu konuyla ilgili olarak Jon Miller'ın ayrıntılı '*Spinoza and the Stoics*' çalışması incelenebilir: Miller Spinoza'nın Grotius üzerinden stoacı oikeiosis'ten haberdar olacağını gizlemeyecektir. Miller, J. (2015). *Spinoza and the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press., s.101.

çaba, şeyin fiili özünden başka bir şey değildir."[28] Stoa ettiğinin zemininde doğal olana uymak denilen şey, tam olarak bu tanımda (*oikeiosis*) ifadesini bulacaktır çünkü doğa bizi, zarar gelecek şeylerden sakındırarak, iyi ve erdemli olana yöneltecektir. Bu yönüyle *oikeiosis,* doğanın aktif bir ajan olduğu, bununla beraber bireyin bir tarafta kendisiyle, öbür taraftan da öteki varlıklarla aşinalık (aidiyet) kurduğu bir süreçtir. Diğer bir ifadeyle varlığın, kendini korumasının (*amour de soi*) en ilksel dürtüsüdür.[29] Varlığını korumak kendilik sevgisini gerekli bir unsur haline getirirken, diğerlerini de sevmeyi ve diğerlerinin menfaatlerinin korunmasını içinde barındıracak bir sürece dönüşür. Bu doğal olan kendilik sevgisi duygusu başkasının menfaatini, ilgilerini de hesaba katacak bir toplumsallığı (ahlakı) ortaya çıkaracaktır. Birey önce kendi refahını, sonrasında ailesinin, komşularının, halkının ve en nihayetinde insanlık toplumunun refahını/ilgisini gözeterek evrensel bir ahlak ortaya çıkarmaktadır. İnsanlık topluluğunun refahını döşeyen yolun yapı taşları bireysel *oikeiosis*'ten sosyal *oikeiosis*'e uzanan uzlaşımsal bir süreçtir. Burada bireysel *oikeiosis*, en basit şekliyle çocuğun kendini koruma dürtüsü iken, sosyal *oikeiosis* ise ailenin kendi çocuklarını koruması için gereken özeni göstermesidir. Soysal *oikeiosis'*in, bu açıdan bakılınca özgeci unsurlar içerdiği de anlaşılmaktadır. *Oikeiosis* bu yönüyle her canlının kendi yaratılışının bilincine varmasını sağlayan, fiziksel doğasını koruyan ve bunu yaparken de doğanın ona verdiği rasyonel yetisiyle eylemesine sebep olan ve böylece herkes için genel geçer bir yasanın oluşturmasından başka bir şey olmazsa gerek. Bu şekliyle *oikeiosis* insanların birbirlerinin karşılıklı haklarına saygı gösterilmesiyle sonuçlanacak bir kendilik saygısı (tanınma) duygusunu da beraberinde getirecektir. O halde doğa bize varlığımızı koruma ve sosyalliğimizi oluşturan malzemeyi, doğamıza sinmiş bir şekilde sunmuş olmaktadır.

[28] Spinoza. (2017). *Ethica* (5 b.). (Ç. Dürüşken, Çev.) İstanbul: Alfa.,s.211-2012.

[29] Brooke, C. (2008). Grotius, Stoicism 'Oikeiosis'. *Grotiana, 29,* 25-50.,s.33.

Stoacı *oikeiosis* her ne kadar Rousseau'nun *amour de soi*'sı ile benzerlik gösterse de *oikeiosis'*in rasyonel yönü Rousseau'da daha az belirgin olacaktır. Rousseau, *amour de soi* ve erdemin kaynağını doğal tutkularımızda arayıp, akla öncü olarak işleyecektir.[30] Kendini koruma dürtüsü doğal bir kaynaktan gelir. Stoacı *oikeiosis* ise doğayla uyumlu bir rasyonellik taşır. Burada Rousseau'dan farklı olarak vurgulanması gereken nokta, stoacılığın *doğal olan akli olandır* ayrımıdır. Rousseau'nun uygarlık eleştirişinin temellendirmesinde kullandığı argümanlar *oikeiosis*'le ilişkilendirilebilir. Şöyle ki Rousseau'da insanın doğaya yabancılaşması kötülüğe ve yozlaşmaya denk gelmektedir. Özüne yabancılaşan varlıkta, bütünlüğün bozulması ve parçalanması olarak ya da *tam olamama* durumu olarak değerlendirilebilir. Stoacılık'ta da bu durum doğaya (akla) uygun olmayan eylem kötüye denk düşerken, aynı zamanda ödeve uygun olmayan bir eylem olarak kötülüğü barındırır.

Hugo Grotius da benzer şekilde Greklerin *oikeiosis* kavramından hareket ederek şöyle bir tanımlamada bulunacaktır: İnsana özgü şeylerden biri de, toplum içinde yaşama isteğidir (*appetitus societatis*); başka bir deyimle, insanın, benzerleriyle, nasıl olursa olsun değil, fakat aklının elverdiği ölçüde, düzenli ve barışçıl yaşama isteği vardır.[31] Hugo Grotius, insanın toplum içinde yaşama arzusunu bir zorunluluk olarak tanrının iradesine, yani tanrının doğamızı o şekilde yaratmasına bağlamaktadır.[32] İnsanın toplum halinde yaşama arzusu, onun rasyonel bir varlık olarak davranmaya zorlayan doğal bir hukuk

---

[30] Brooke, C. (2012). Rousseau's Second Discourse: Between Epicureanism and Stoicism. S. H. Christie McDonald (Dü.) içinde, *Rousseau and Freedom* (s. 44-57). Cambridge Books Online: Cambridge University Press., s.49.

[31] Grotius, H. (1967). *Savaş ve Barış Hukuku.* (S. L. Meray, Çev.) Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi., s.6.

[32] Grotius, tanrısal bir öge katarak, tanrının insanı kendi kendine yeten bir varlık olmaktan ziyade, başkalarına muhtaç bir şekilde yaratığını iddia eder. Bundan dolayı insan, topluma ve türdeşlerine muhtaçtır. Rasyonel olarak yaratılması, kendisinin bu toplumsallık zemini oluşturmasına ya da keşfetmesine aracılık eder.

sisteminin ortaya çıkmasını sağlamaktadır. İnsan doğası gereği kendi menfaatine yönelirken aynı şekilde doğal olarak içinde barındırdığı toplumsallık arzusu da onun başkasının ilgisini de hesaba katmaya zorlayacak bir durumla sonuçlanır. Grotius'a göre bu durum doğal hukukun kaynağını oluşturacaktır. "Çünkü, doğal hukukun anası insan doğasının kendisidir; insan doğası, hiçbir şeyin yokluğunu çekmesek bile, bizi, benzerlerimizle ilişki kurmağa zorlar. Yurttaşlar hukukunun (iç hukukun, *Ius civile*) anası da, insanların karşılıklı istekleriyle kabul ettikleri yükümdür. Gücünü doğal hukuktan alan bu yüküm, doğayı, denebilirse, yurttaşlar hukukunun büyük anası saydırır."[33] İnsanın bir taraftan kendi çıkarını sağlama isteği, öbür taraftan da topluluk halinde yaşama arzusunun doğal bir koşulu olarak hukuk ortaya çıkmaktadır. Bu doğal hukuk anlayışının temellendirilmesi genel olarak iki durum üzerinden sağlanır. Birinci durum, insan doğasının münferit bir yaşam tarzına uygun olmaması iken, ikinci durum ise doğasında toplumsallığa karşı doğal bir arzu barındırmasıdır.[34] İnsan yavrusu doğar doğmaz kendini (kendilik sevgisi) korumak için gereken dürtülere ve bilince sahiptir. Geriye kalan durum ise toplumsallık arzusunu gerçekleştirebilmek için Kendilik Sevgisini kendilik saygısıyla uzlaştırmasıdır.[35] Toplumsal yaşam arzusu insan varlığını seçim yapmaya zorlayarak ötekilerle ortak bir zemin oluşturulmasını zorunlu kılacaktır. Burada asıl sağlanmaya çalışılan şey hak kavramının teminatıdır. Kendilik sevgisi ya da kendini koruma dürtüsü en temel hak olduğu için bu hakkı teminat altına almak uğruna başkalarının hakkına saygı göstermek, kendini doğa yasası gibi dayatır. Bu eylem biçimi hem doğal hem de rasyonel bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle, doğal olanın, akli olanda ifadesini

[33] Grotius, H. (1967). *Savaş ve Barış Hukuku.*, s.8.

[34] Hugo Grotius, doğal hukuku, bir eylemin, akıllı ve toplumsal doğaya uygunluğu ya da aykırılığı bakımından, moral yönden gerekli olup olmadığını gösteren doğru aklın (*recta ratio*) birtakım ilkeleri olarak tanımlayacaktır. Grotius, H. (1967). *Savaş ve Barış Hukuku.*,s.18.

[35] Rousseau'nun *Emile* adlı eserinde amaç edindiği şey tam olarak buna tekabül etmektedir.

bulmasıdır. Bu durumu daha iyi anlamak açısından Cicero'nun aşağıdaki alıntıda vücut bulmuş düşüncesine bakmakta fayda vardır.

> Cicero'ya göre, doğanın ilk ilkeleri, bütün hayvanlara ortaklaşa olanlardır: Her hayvanın, doğduğu andan başlayarak, kendi varlığını korumak isteği; kendi durumuna ve bunu korumaya elverişli her şeye öncelik vermesi; yok olmaktan ve böyle bir sonuca götürecek şeylerden kaçınması. Nitekim, Cicero'ya göre, hiç kimse yoktur ki, gövdesinin bütün parçalarını, biçimini yitirmiş ya da sakatlanmış görmek yerine, olabildiği kadar biçimli ve eksiksiz görmeyi üstün tutmasın; bu yüzden, insanın ilk görevi, kendisini doğanın koyduğu durumda saklamak, doğaya uygun olanı aramak, aykırı düşenden uzaklaşmaktır.[36]

Bu paragraftan da anlaşılacağı üzere stoacı *oikeiosis* kavramı, Rousseau'nun *amour de soi* ve *amour-propre* kavramlarının en temel yapı harcıdır. Tanınma ve özgürlüğün de bu kavramlarla sıkı bağı da yavaşça kendini ifşa etmiştir. Bu durumda, özgürlüğün en önemli koşulu, doğal yaşam hakkının teminat altına alınmasıyken; tanınmanın ön koşulu ise insanın ötekilerle olan doğal, bilişsel ve karşılıklı ilişkisi sonucunda *tam-varlığa* dönüşebilmesidir.[37]

Oikeiosis kavramının önemini anlamak açısından, farklı filozofların bu kavrama nasıl yaklaştığının incelenmesi bu meyanda ufuk açacaktır. Konunun bütünlüğünden kopmaması için stoacı *oikeiosis* anlayışı *kendilik sevgisi, kendilik saygısı, tanınma* ve *özgürlük* kavramları çerçevesinde düşünülmelidir.

Bu doğrultuda *oikeiosis* kavramının orijinine indiğimizde Platon ve Aristoteles'e kadar götürülebileceğini görmekteyiz. Aristoteles'te bu tartışma özellikle hazların iyi veya kötü olması, dostluğun fayda ve haz açsından ne ifade ettiği tartışması üzerinden

---

[36] Grotius, H. (1967). *Savaş ve Barış Hukuku.*, s.22.

[37] Tam-varlık olmak terimi burada tanınma ve özgürlük edinimini gerçekleştirmiş olan Ben'e vurgu yapmaktadır. Bunu gerçekleştirme alanı olarak da sosyal ve politik alan anlaşılmalıdır. Bu terim sonraki bölümlerde daha ayrıntılı bir biçimde açıklanacaktır.

şekillenir. Aristoteles çocukların ve hayvanların haz peşinden koştuğunu ve bunun doğal olduğu düşüncesini vurgularken, bunun yadsınmaması gereken doğal bir şey olduğunu ima eder.[38] *Doğa, özellikle acı verici şeyden kaçıyor, hoş şeye yöneliyor*[39] der. Bu düşünce Stoacı *oikeiosis* ile uyumlu görünmektedir. Burada bir parantez açıp, hazzın Aristoteles açısından nihai amaç olmadığı *eudaimonia* ile karıştırılmaması gerektiğinin belirtilmesi gerekmektedir. Stoacılara göre insan yaşamının yöneldiği nihai amaç olan en yüksek iyinin ne olduğunu bulabilmek, doğanın kendisine bahşettiği ya da doğanın faydasına sunduğu ilk itki (*horme*) ya da içgüdünün (*oikeiosis*) ne olduğunu bulmasıyla mümkündür. Bu açıdan *oikeiosis* kavramı Stoacılık düşüncesinin her bir durağında kendini göstermektir. Aristoteles'in yukarıda belirtilen, insanın doğası gereği acıdan kaçması, hoş şeylere yönelmesi onun etik anlayışı içerisinde bakılmamalıdır ve hedonistlerin acıdan tamamıyla kaçma ve sadece anlık hazlara yönelmeyi öne süren anlayışlarının karşısında olduğu belirtilmelidir. Epiküros'un da içinde bulunduğu hazcılar için, yaşamın en nihai ereği, başka bir ifadeyle her şeyin tözü olan şey anlık hazlardır. Mutluluk ise bu anlık hazların birleşimidir.[40] Stoacı *oikeiosis* ise hazcı anlayışın aksine, insanın doğar doğmaz zararlı şeylerden kaçarak, faydasına olan şeylere yönelmesi ve kendi/öz varlığını sürdürme çabası ile ilişkilendirilir.

Platon'da ise stoacı *oikeiosis* kavramına, bütünlüklü felsefesi içinde bakılmalı ve o şekilde anlaşılmalıdır. Bilindiği gibi Platon'un idealar öğretisinde, iyi ideası en üstte olandır ve insanın amacı da olabildiğince duyulur olandan kaçıp, sürekli ve değişmez olan, iyinin en üstte yer aldığı, her ne ise o olan bir dünyaya (*intelligible*) doğru yolculuğa çıkmasıdır, yani insanın oluş/duyulur dünyasından (*sensible world*) düşünülebilir

[38] Bkz, Aristoteles. (2005*). Nikomakhos'a Etik*. (S. Babür, Çev.) Ankara: Kebikeç, (1152b- 1157b)

[39] Aristoteles. (2005). *Nikomakhos'a Etik.,* s.161(1157b)

[40] Çağlar, A. F. (2015). *Stoacı Oikeiosis Öğretisi*. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul Medeniyet üniversitesi., S.38.

(*intelligible world*) olana yükselişidir. O halde Platon'da *oikeiosis* kavramını bu kapsamda incelemekte fayda vardır. Duyulur dünyanın bu sürekli değişen, oluş halinde olan durumundan kurtulmak isteyen varlık, varlığına kalıcı değişmez bir zemin bulma çabasındadır. Bu çabanın somut halini Platon'un *Symposion* (*Şölen*) adlı diyaloğunda açıkça görebilmekteyiz. Eros'a övgü ve hakiki aşkın doğasının ne olduğu üzerinde duran bu diyalogda, özellikle Sokrates ve Diotima arasında geçen konuşma dikkat çekicidir. İnsanın duyulur olan dünyadaki gelip geçici durumundan kurtulmasını Diotima'nın, aşk merdiveni "*scala amoris*" metaforu üzerinden açıklamaya çalışır. Bu merdivenin ilk basamağında bir bedene duyulan aşk mevcuttur. İnsan, bir bedendeki güzelliğe kapılır ve diğer yarısını bulduğunda doğasının ona verdiği yetilerle çoğalmaya başlar, aşk burada fiziksel olanın arzusudur. Kendisinde eksik olanı aramaya çalışır ve üremeyle de varlığını sürdürüp, yok olmaktan kurtulmak ister. İkinci basamakta kişi, tek bir bedenin güzelliğinin yanında diğer bedenlerin de güzelliğinin farkına varır çünkü, güzelin bu duyulur dünyadaki tecrübesi, kişiyi bu aşk merdiveninde basamak basamak en üstte taşıyan güzellik ideasının tılsımlarıdır. Bütün bedenlerdeki güzelliği gören ya da kavrayan kişinin bir sonraki durağı ruhun güzelliğinin farkına varması, bundan sonra bedensel güzele olan ilgisi azalır ve bedeni değersiz görür.[41] Bu noktadan sonra kişi, eylemlere ve yasalardaki güzelliğe yönelir, buradan da hakiki bilimlerin güzelliğini keşfeder ve en nihai olarak güzelin kendisini temaşa etmeye başlar:

> "Bundan sonra insan davranışlarından bilimlere yönelerek, bunların güzelliğini görmeye çalışır ve gözleri güzelin uçsuz bucaksız sahasına dikilmiş olarak, bundan böyle, bir delikanlının, bir yetişkinin veya tek bir davranışın güzelliğine bağlı kalmayı bırakır ve kendisini aşağılatan,

[41] Beden, Platon açısından ruhun hapishanesidir. İdealara ait olan sonsuz ruh, kendisine ters olan maddi töze saplanmıştır. Duyulur dünyadaki güzellik, maddi töze saplanmış ruhun, idealar dünyasını *anamnesis* (hatırlama) yoluyla hatırlatan ışıltılardır/vizyonlardır. Bkz., Plato. (1999). *Verzameld Werk* (Cilt 5). (R. F. J. Ector, Dü., & X. D. Win, Çev.) Kapellen: Pelckmans., Pheadrus, 249a.

> kendisine amiyane laflar söyleten bu kölelikten kurtulur. Gözlerini güzelin okyanusuna çevirip, onu temaşaya koyulduğu gibi güzel söylemler -sayısız, muhteşem söylemler-; bilgi aşkının cesur hamlelerinden doğan düşünceler üretmeye başlar. Ve giderek, nihayet, güçlenmiş ve büyümüş olarak, gözlerini tek bir bilime, şimdi sana anlatacak olduğum güzelin bilimi 'ne çevirir."[42]

Buradan da insan varlığı artık ezeli ve ebedi olan, güzellik ideasını formunu temaşa etmeye başlar. Bu temaşayla beraber insan, gelip geçici varlığını bir nevi hakikat (idealar) alanına bağlamıştır. Aşk ve güzelliğin duyulur dünyadaki rolü *oikeiosis* kavramı açısından değerlendirecek olursak, insanın bu duyulur dünyadaki varlığını düşünülebilir olan dünyanın hakikatinde garanti altına alma çabasındadır. İnsanın duyulur dünyadaki eksik varoluşu, sürekli olarak arzu duyması ve eksikliğini arzu üzerinden tatmin etme çabası ve hakikate erişme durumu tam da *oikeiosis* kavramıyla bağdaştırılabilir. Başka bir deyişle kendi doğasından kopan varlık (yani idealardan düşen ruh), kendi hakiki öz varoluşuna ulaşma çabasındadır. Bu da kuşkusuz özvarlığını eksiklikten kurtarmak, tam-varlık (tanınma) olmaya giden bir yoldur. Eksik olan şeyin arzusu (çabası) bütünlüğe erişip bu eksik varoluştan kurtulmak.

Burada konunun sınırlarının dışına çıkılmaması adına stoa öncesi *oikeiosis* kavramını Platon ve Aristoteles üzerinden kısa bir değini olarak ele alınmasında fayda gördüm. Şimdiyse stoacı *oikeiosis* kavramının batı felsefesinde Rousseau'ya kadar ki süreçte hangi filozoflar üzerinde etki bıraktığı, Rousseau ve Hegel'de tanınma kavramı ve doğal haklar teorisi açısından nasıl ilişkilendirileceği üzerinden bir izlekle ele alınacaktır.

Doğal haklar teorisinin zeminini oluşturan ben sevgisi/yaşama arzusu/varlığını sürdürme kudreti/toplumsallık arzusu *(amour de soi – oikeiosis- appetitus societatis*)

[42] Platon. (2000). *Şölen* (C. Karayakaya, Çev.) İstanbul: Sosyal Yayınları., s.82, p., 210d.

kavramı, Stoacılık ve Hugo Grotius üzerinden Thomas Hobbes'ta doğrudan veya dolaylı olarak büyük bir etki bırakmıştır. Hobbes'un devlet anlayışı, tam da insanın kendi varlığını koruma içgüdüsü üzerine kurulmuştur. 1942 yıllında yayımlanan Hobbes'un temel eserleri olan, *Elementa Philosophica De Cive* (*Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri Üzerine*) ve 1651 yıllında yayımlanan, *Leviathan, or The Matter, Forme & Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civil (Leviathan ya da Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Gücü*) ya da yaygın olarak *Leviathan* diye bilinen eserlerinde bu etkiyi açıkça görebilmekteyiz. Daha *Leviathan* eserinin hemen girişinde, doğayı tanrının yarattığı bir sanat olarak ifade edip, Latince *Civitas* denilen *Devletin* (büyük *Ejderha*) ise bu doğanın yarattığı insanın bir eseri/benzeri gibi betimler. Özü hareket (*motion*) olan, bu doğal varlığın yani devletin (yapay insanın) görevi ise, insanın korunması, savunulması ve yaşatılmasıdır.[43] Hobbes, Devleti bütün aparatlarıyla beraber bir bütün olarak, insan bedenine benzeterek, varlık sebebini insanın esenliğine hizmette arar.

> DEVLET adlı büyük EJDERHA…bu, doğal insanın korunması ve savunulması için tasarlanmış olup ondan daha büyük bir cesamete ve kudrete sahiptir ve onda, *egemenlik* bütün gövdeye canlılık ve hareket veren yapay bir ruhtur…[44]

Burada bir parantez açıp, Hobbes'un yukarıda yaptığı doğa vurgusu, kuşkusuz stoacılığın üzerinde bıraktığı etkinden kaynaklanır. İnsan, sahip olduğu en önemli şey olan varlığını korumak adına, gücü kendisinden daha kudretli olan ve doğal yaşam ve güvenlik hakkını garanti altına almak için devleti yetkilendirir. Hobbes, doğal olarak böylesi bir devletin kurulması için, onun mahiyetini oluşturan insanın ve insan doğasının nasıl olduğunun bilinmesiyle işe başlar. Özü hareket/devinim olan insan varlığı hakkında Hobbes, iki farklı ayırıma gider. Bunlardan birinci ayırım *vital motion* (yaşam devinimi) ikincisi ise

[43] Hobbes, T. (2007). *Leviathan* (6 b.). (S. Lim, Çev.) İstanbul: YKY., s.17.

[44] A.g.e., S.17.

iradi hareket olarak *imagination* (muhayyile) belirler.[45] *Vital motion (*yaşam devinimi) burada stoacı *oikeiosis* ve Rousseau'nun *amour de soi* kavramlarıyla çok benzerlik gösterse de *amour de soi* duygusu daha çok merhamete götürürken, Hobbes'un *vital motion* kavramıysa daha çok "insan insanın kurdudur" (*homo homini lupus*) istikametine götüren bir farkla da ayrılır. Bundan insan doğasının kötü olduğu sonucunu çıkarılmamalıdır. Çünkü Hobbes'a göre insanlar, genel bir güç ile sınırlandırılmadıkça, ortada bir güven sorunu sürüp gider ve herkes kendi doğasını, varlığının bütünlüğünü korumak için doğal duygusu *vital motion*'dan hareketle adeta bir kurt kesilir ve kendini korumak ister, böylesi bir durum ise, bir belirsizlik ve güvensizlik ortamına sebebiyet verir. Tam da bu durumun aşılması adına herkesin kendi iradesini, kendisinden daha üst/kudretli olan büyük bir iradeye (Devlete/Leviathan) devrederek öz varlığını teminat altına almasıyla özgürce eyleyebilecekler. Ölüm, sürekli korkuyla yaşamak durumunda olan varlık için en büyük zulüm ögesine dönüşmüştür. İnsan varolduğu sürece, yönü, duygusu, çabası ve hareketi yaşamaya yöneliktir. Hobbes, sürekli belirsizlik ve sürekli ölüm korkusuyla yüz yüze olma halinden kurtulmanın yolunu, bütün insanların iradesini tek bir insanda (Devlette) toplamasında arar. Bu noktada Devletin ortaya çıkış sebebi olarak insanın ben sevgisinden (yaşamda kalma çabasında- *endeavor*/*conatus*) hareketle herkesin herkese karşı olan savaşına (*bellum omnium contra omnes*) bir nokta koyarak, herkesin özvarlığını sürdürme ve garanti altına alma ilkesi yatar.[46] Hobbes, herkesin herkesle eşit olma durumunu, herkesin herkese zarar verme kapasitesi/isteğiyle eşdeğer görür. Kişinin gerek kendi özgürlüğünü gerekse kendi mallarının başkasının vereceği zarar karşısında savunup, kollamasının, herkesin herkesle eşit olduğu doğa durumunda,

[45] Bkz, Cağlar, A. F. (2019). Yaşamın Amacı Olarak Yaşam, İnsanın Bedensel ve Zihinsel Edimlerine Temel Oluşturan "Birincil Güdü"ye Dair Bir Araştırma. Felsefe Anabilim Dalı, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul, Doktora Tezi., s.58-59.

[46] Cağlar, A. F. (2019). *A.g.e.*, s.58-59. Ayrıca bkz., Hobbes, T. (2007). *Leviathan* (6 b.). (S. Lim, Çev.) İstanbul: YKY., s.94.

başkasına zarar verme olarak okumaktadır.[47] "Zarara uğrama korkusu, zulüm korkusu, insanı, toplumdan yardım beklemeye veya istemeye yöneltir, çünkü, insanın hayatını ve özgürlüğünü sağlamasının başka bir yolu yoktur."[48] Bundan dolayı doğa yasasının ilkesi yerine herkesin kendi iradesini birleştirdiği Devlet dahilinde özgür eylemesidir. Hobbes, doğa ilkesinin yerine doğal hakları teminat altına alacak pozitif bir düzen yani mutlakiyetçi bir devleti koymak ister.[49] Bu durumu ise yine stoacılığın *oikeiosis* kavramı üzerinden temellendirmeye çalışılır.

> Dolayısıyla Hobbes'un felsefi sisteminin temel kavramı olan devinen madde (*matter in motion*) gereğince yaşamımızı sürdürmeyi istememiz,

[47] Bkz. Hobbes, T. (1987). *De Cive* (Cilt 3). (H. Warrender, Dü.) Oxford: Clarendon Press., s.46.

[48] Hobbes, T. (2007). *Leviathan* (6 b.). (S. Lim, Çev.) Istanbul: YKY., s.78.

[49] Bu konuyla ilgili olarak Hobbes'un aşağıdaki alıntısı kayda değerdir: "Doğal olarak, herkesin her şeye hakkı vardır. Temel doğa yasası. Önceki bölümde ifade edildiği gibi, insanlık durumu, herkesin herkese karşı savaşı durumu olduğu için ve bu durumda, herkes kendi aklıyla hareket ettiği ve kendi hayatını düşmanlarına karşı korumak için ona yardımcı olabilecek her şeyi kullanabileceği için; böyle bir durumda, herkesin herşeye hakkı vardır; hatta bir başkasının bedenine bile. Dolayısıyla, herkesin herşey üzerindeki bu doğal hakkı devam ettiği sürece, ne kadar güçlü veya akıllı olursa olsun, hiç kimse, doğanın normalde insanların yaşarmalarına izin verdiği sürenin sonuna kadar hayatta kalma güvencesine sahip olamaz. Dolayısıyla, herkesin, onu elde etme umudu olduğu ölçüde, barışı sağlamak için çalışması gerektiği; onu sağlayamıyorsa, savaşın bütün yardım ve yararlarını araması ve kullanması gerektiği ilkesine veya aklın bu genel kuralına varılır. Bu kuralın ilk bölümü, birinci ve temel doğa yasasını içerir: barışı aramak ve izlemek. İkinci bölümü ise, doğal hakkın özetini verir: bütün yolları kullanarak kendimizi korumak. İkinci doğa yasası. İnsanların barışa ulaşmak için çalışmalarını emreden bu temel doğa yasasından şu ikinci yasa çıkar; bir insan, başkaları da aynı şekilde düşündüklerinde, barış ve kendini korumayı istiyorsa, herşey üzerindeki bu hakkım bırakmalı ve başkalarına karşı, ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmelidir. Çünkü, herkes her dilediğini yapma hakkını elde tuttuğu sürece, bütün insanlar savaş durumundadır. Fakat, başka insanlar da, onun gibi, haklarını bırakmazlarsa, o zaman onun da kendi hakkını bırakması için bir neden yoktur çünkü böyle bir şey, onu, başkaları için bir av yapardı ve hiç kimse de, barıştan yararlanmak yerine, böyle bir duruma düşmek istemez. Bu, İncil'in şu yasasıdır; başkalarının sana ne yapmalarını istiyorsan, sen de onlara onu yap. Bütün insanlığın da şu yasası; *quod tibi fieri non vis, alleri ne feceris.*" A.g.e., s.97

> bunun için çabalamamız (*endeavour* ya da *conatus*) alternatifi olmayan bir durum, bir zorunluluktur. Tüm canlılar gibi, bizler de fiziksel doğamız gereği, bizi oluşturan parçacıkların devinimi (*motion*) nedeniyle yaşamımızı sürdürmek zorundayızdır. Zira canlı varlıkların devinimleri yaşamlarını sürdürmek, hayatta kalmak amacına matuftur. Bu bağlamda "kendini koruma çabası" aklın bir gereği ve dahi fiziksel bir kanun olarak karşımıza çıkar ki bu, devletin ve (modern) hukukun da temelini oluşturur.[50]

Görüldüğü gibi Stoacı *oikeiosis* kavramını, Hugo Grotius'tan etkilenerek şekillendiren Hobbes, insanın varolma çabası ve hareketi olarak görmekte ve insanların bu varolma çabasını da Devleti meşrulaştıran bir ilke olarak işlemektedir. Hobbes üzerinden stoacı *oikeiosis* kavramının Spinoza'daki yansıması da yine daha önce değindiğimiz *conatus* kavramı üzerinden geçtiğini görmekteyiz. Burada tekrara düşmemek adına Spinoza'nın *conatus* ve stoacı *oikeiosis* kavramlarını burada noktalayıp, Rousseau'daki *amour de soi* ve *amour-propre* kavramlarıyla ilişkisi incelenecektir.

1.2. Doğal Bir Tutku olarak *Amour de Soi- Kendilik Sevgisi*

*Amour de soi (*Fr.*),* Türkçedeki *kendilik sevgisi* (ben sevgisi) sözcüğüne tekabül gelen, insanların diğer canlılarla paylaştığı ortak bir duygu olarak, Rousseau'nun felsefesinde karşımıza çıkmaktadır. Rousseau, *amour de soi* kavramını *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağında* doğa durumdaki insan tasarımı üzerinden incelerken, *Emile ya da Eğitim Üzerine Söylev*'de ise çocuğun eğitimi üzerinden ele almaktadır. *Amour de soi*, Rousseau'nun ifadesiyle tutkularımızın (*passions*) kaynağını aldığı, onsuz

[50] Cağlar, A. F. (2019). A.g.e., s.60.

tutkularımızın temelsiz kalıp boşlukta süzüleceği bir zemin olarak tanımlamaktadır. Tutkularımız ise, bizi yaşamda tutan ve koruyan doğal güdülerdir. Rousseau'ya göre çok sınırlı olan bu doğal tutkular, aynı zamanda özgürlüğümüzün de birer aracıdır ve amaçlarıysa varlığımızı korumaktır. "Bizi boyunduruğu altına alıp, yıkan tüm tutkular bize başka yerden gelir; bunları bize veren doğa değildir, biz bunları doğanın zararına özümseriz."[51] Diyerek, tutkular arasında bir ayrıma giderken, sonradan oluşan, -insanı tahakkümü altına alan tutkuların-, insanı doğal olandan koparıp, doğanın dışına atığı iddiası vardır. O halde ilkel olan, doğası gereği iyi olan tutkular, toplumsallığın gelişmesiyle bozuluyor. Burada *amour de soi*'nın *amour-propre'*a dönüşmesinden ortaya çıkan kötülüğe bir gönderide bulunma durumu görülmektedir. Bununla beraber, yukarıda bahsettiğimiz fiziksel bir arzu olarak, varlığını koruma güdüsüyle ortaya çıkan ve doğası gereği iyi olan bir durumun ifadesidir. Örneğin karnımız acıktığında bizi yemek yemeye ya da susadığımızda su içmeye iten güdümüzde olduğu gibi, varlığımızı tehdit eden bir durumla karşılaştığımızda, bedensel varlığımızın korunmasına aracılık eden, hayvansal olan fakat doğal bir duygunun ifadesi olarak görmektedir. Bu duygu, doğadaki vahşi insanın varlığını koruma, muhafaza etme duygusudur. Doğa halinde yaşamak için gerekli olan tüm tutkuların zorunlu bir özü gibidir. Doğa durumundaki vahşi ve özgür olan varlığın, hayattan yakınmayı ya da kendini öldürmeyi aklından geçiremeyecek kadar mutlu ve hayata bağlı bir varlık olması tam da *amour de soi* dürtüsüyle açıklanabilir.[52] Burada bir parantez açarak Rousseau'nun *amour de soi* kavramının, Stoacılık düşüncesinde intihara izin veren anlayışla, bir karşıtlık içinde olduğunu söylemeliyiz.[53] Bu zıtlığa rağmen Rousseau'nun doğa insanı ile Stoacılığın doğayla bütünlüklü bireyi,

[51] Rousseau, J.-J. (2017). *Emile ya da Eğitim Üzerine* (IX b.). (Y. Avunç, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları., s.283.

[52] Rousseau, J. -J. (2001). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*., s.108.

[53] Brooke, C. (2012). Rousseau's Second Discourse: Between Epicureanism and Stoicism., s.50.

mutluluk ahlakı konusunda bire bir uyuştuğunu görebilmekteyiz. Diogenes'in doğayla bütünleşik yaşam biçimi ve Büyük İskender'e karşı tavrına baktığımızda bu benzerliğe şüphe kalmasa gerek. Rousseau, *Emile ya da Eğitim Üzerine Söylev* adlı kitabında *amour de soi'*yı tam olarak şöyle ifade etmektedir:

> Bizim tutuklularımızın kaynağı, tüm öteki tutkuların kökeni ve ilkesi, insanla birlikte doğup onu hiç bırakmayan tek kaynak özsevgi (*kendilik sevgisidir*). İlkel, doğuştan, her şeyden önce gelen bir tutkudur bu. Tüm ötekiler, bir anlamda, olsa olsa bunun değişikliğe uğramış şekilleridir.[54]

Amaçları yaşayan varlığı korumak olan bu tutkular, bir çocukta kendisini besleyen yakınlarına karşı sevgiyle ifadesini bulurken, kendisine zarar vereceğini hissettiği kişilere karşı da nefretle sonuçlanacaktır. Kendilik Sevgisi, demek ki bütünsel varlığın sıhhatine aracılık eden çok önemli doğal bir itkidir. O halde *amour de soi*, kendisine karşı duyulan sevgi olarak, hemcinslerine karşı merhamet ve acıma duygusunu da ortaya çıkaracak olan, daha büyük bir çerçeveden bakılınca bütün bir türün kendini korumasına aracılık eden bir içgüdüdür.[55] Bu ise akıldan ziyade duygu tarafından yönetilir. O halde kendilik sevgisi duygusuna sahip olmayan varlık, başka bir varlığı sevemez gibi bir önerme kurduğumuzda, bu önermenin gerekçesini de sunmuş oluyoruz. Rousseau'nun doğa durumundaki insanı *iyi* olarak tasavvur etmesi tam da bu sebeptendir. Rousseau, bu duyguyu kendi ifadesiyle şöyle dillendirir: bizi acı çektiğini gördüklerimizin yardımına düşünmeden koşturan bu duygudur.[56] O halde merhamet ya da hemcinsine karşı olan

---

[54] Rousseau, J. -J. (2017). *Emile ya da Eğitim Üzerine*., s.284. (Parantez içindeki ekleme tarafıma aittir.)

[55] Burada yine kısa bir parantez açarsak, *amour de soi* kavramının Stoacılıktaki *oikeiosis* kavramına ne kadar benzer olduğunu görmekteyiz. Bireysel oikeiosis'ten toplumsal oikeiosis'e bir geçişi Rousseau'da da açıkça görebiliyoruz. Stoacılık'ta bu durum özgeci bir durum üzerinden kurulurken; Rousseau'da ise merhamet duygusu üzerinden kurulur.

[56] Rousseau, J.-J. (2001*). İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*., s.114.

acıma duygusu, doğal bir duygu olarak, Rousseau'da ifadesini bulacaktır. Merhamet, *amour de soi'*nın yani kendine karşı olan sevginin, kendi türüne de yönelmesi sonucu, hemcinslerinin acısıyla kendini özdeşleştirme durumu olarak karşımıza çıkar ve bu durum akla öncüdür yani duyguların güdümünde ve iyi olan bir duygudur. Akla öncü olması kötü olmaklığı, olumsuzluk anlamı barındırmaz. Şöyle ki Rousseau'nun ilk dönem yazıları sürekli olarak aklı yeren ve aydınlanma eleştirisi yapan bir karakterdedir. Rousseau, böylesi tanımlamalarla *amour de soi* kavramına sürekli olarak olumlu (iyi) anlamlar atfeder. Bunun karşısında toplumsal yaşamın ve aklın gelişiminin ortaya çıkardığı, daha çok beni başkasıyla karşılaştıran bir diğer duygu olan, amour-*propre* içinse olumsuz (kötü, iltihaplı) vurgusunda bulunur. Bir tarafta iyi olan *amour de soi*, öbür tarafta bozulan *amour-propre*; birincisinde ilkel bir masumiyet ve özgürlük varken, ikincisinde ise yozlaşmış uygarlık ve başkalarına olan kötürümleşmiş bağımlılık; bir tarafta mutluluk ve esenlik varken, diğer tarafta kötülük ve haset var.[57] Bu tarz bir yaklaşımı, Rousseau'da bir yöntem olarak sıklıkla göreceğimizin altını çizmekte fayda görüyorum. Bu yolla, Rousseau bizi karşıtlıklar üzerinde varmak istediği noktaya sarsarak götürmektedir. *Amour de soi* doğuştan gelen, merhamet duygusunun temeli olarak, başkalarının acısına hesap ekonomisi yapmadan yaklaşır. Denizde boğulan bir insan yavrusunu kurtarmak için, denize atlayıp, atlamama muhasebesine sokmadan, harekette geçiren bir duygudur. Bu açıdan Rousseau'ya göre merhamet duygusu *(amour de soi'nın zemin oluşturduğu*), sosyal erdemlerin tümüne temel olmuştur.[58] Kişi, acı çeken hemcinsiyle ne kadar özdeşleşirse, merhamet duygusu da o kadar güçlü olacaktır. Lakin insan aklının ve yetilerinin gelişip yetkinleşmesi bu erdemlerin yozlaşmasına sebep olmuştur. İşte bu noktada Rousseau, *amour de soi* ile *amour-propre* arasına bir fark koyar. *Amour de soi* doğanın sesiyle hareket etmesi, *amour-propre* ise aklın sesiyle hareket

[57] Dent, N. (2005). *Rousseau*. New York: Routledge., s. 71.

[58] Rousseau, J.-J. (2001). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*., s.112.

etmesi söz konusu farkın kendisidir. Aklın insanlık tarihi boyunca gelişmesi buradaki farkı derinleştirir. Aklı, gerek *İlimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*'de gerekse *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağın* 'da yerer. Bu yerginin zemininde yatan ilke ise aklın yozlaştırdığı uygar insanın, doğal (*amour de soi*'dan *amour-propre*'a geçişin) durumdan artık insanın yetkinleşip, ilerlemesiyle geri döndürülemez bir şekilde çıkmasıdır. "İnsan, doğa halinde yaşamak için gereken her şeye, içgüdüsünde sahipti; toplumda yaşamak için gerekli olanlara ise ancak işlenmiş bir akılda sahip olabilir."[59] Aklın gelişip ilerlemesi, Rousseau'nun erken düşüncesinde olumsuz bir yer edinir. Rousseau'nun *İlimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*'de belirttiği aşağıdaki alıntı bu durumu apaçık belirtir niteliktedir:

> Milletler, sunu bilmiş olun ki, tabiat, çocuğunun elinden tehlikeli bir silahı çekip alan bir ana gibi sizi ilimden korumak istemiştir. Bize açmadığı her sır, başımıza dert getirecek bir şeydir; bilgi edinmekte zahmet çekmemiz, onun en hayırlı tedbirlerinden biridir. Böyle iken insanlar bozulmuş; ya bir de bilgili doğmak felaketine uğramış olsalardı o zaman ne kadar daha kötü olurlardı.[60]

Yukarıdaki alıntı aynı zamanda stoacı *doğal olan akli olandır* düşüncesine de vurgu yapmaktadır. Doğa bize zararlı olan şeyleri bizden saklar, faydalı olanları ise bize sunar. Biz doğanın bu iradesine rağmen zararlı olanı alıp, çıkarıp işliyoruz. Akıl geliştikçe doğanın insana bahşettiği fiziksel bazı yetileri de zamanla kaybolmuştur. Artık bir meşe ağacının altında karnını doyuran, ilk derede susuzluğunu gideren, kendisine yemeğini sağlamış ve aynı ağacın altında yatağını bulmuş olan varlığın gereksinimleri/arzuları sınırlı değildir, toplumsal yaşamın ortaya çıkmasıyla gereksinimler aşırı boyutlara

[59] A.g.e., s.109.

[60] Rousseau, J.-J. (1989). *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk*. (S. Eyüboğlu, Çev.) İstanbul: M.E.B., s. 26.

ulaşmıştır.[61] Rousseau'nun Toplumsal yaşamın ortaya çıkış durumu *amour-propre* kavramını gündeme getirir ve tartışmanın tam da zeminine koyar. Neredeyse güzel bir rüya gibi olan, o doğa durumundan çıkıp, yerleşik topluluklar halinde yaşamaya başladığımızdan beri, kendimizi kaçınılmaz olarak yozlaşan bir durumda bulduk, bu ise bizi, gerekçesini *amour-propre*'dan alan hoş olmayan bir üstünlük arayışına götürür. Burada biraz daha ileriye gidip Rousseau'nun ilimler ve sanatların gelişiminin zemine *amour-propre'u* koyduğunu da diyebiliriz.

> Demek ki ilimler ve sanatları doğuran bizim kötü taraflarımızdır; iyi taraflarımızdan doğsalardı meziyetlerinden daha az şüphe ederdik. Doğuşlarındaki kötülük gayelerine bakınca büsbütün meydana çıkar. Lüks olmasaydı, lüksün beslediği sanatları ne yapardık? Haksızlıklar olmasaydı, hukuk ilmi ne işimize yarardı? Zalim hükümdarlar, harpler, isyanlar olmasaydı, tarih ne olurdu? Kısacası herkes yalnız insanlık vazifelerini ve tabii ihtiyaçlarını düşünseydi, yalnız vatanını, bahtsız insanları ve sevdiklerini korumaya vakit bulsaydı, hayatını bu düşüncelere dalmakla geçirmek kimin aklına gelirdi? Biz hakikatin saklandığı kuyunun duvarlarına asılıp ölmek için mi yaratıldık? Yalnız bu düşünce, kendini felsefeye verip gerçekten bilgi edinmek isteyen insanı daha ilk adımlarında durdurmalıdır.[62]

Rousseau'nun doğa durumunda iyi bir nitelik yüklediği ve toplumsal yaşamın gelişmesiyle kötü bir anlam atfettiği *amour-propre* nedir? O halde bu sorunun peşine düşüp insanlığa bela gibi yapışmış bu durumun ayrıntılı bir muhakemesini yapmak gerektir. Bu muhakemeyi yaparken *amour de soi* kavramına zaman zaman yeniden başvuracağız.

---

[61] Rousseau, J.-J. (2001). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*., s.88.

[62] Rousseau, J.-J. (1989). *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk*., s. 28.

1.3. Sosyal- Psikolojik Bir Arzu Olarak *Amour-Propre – Kendilik Saygısı*

Tanınma konusunun odağında olan *amour-propre,* kavramı sosyal-psikolojik bir arzudur. Bu tutku (arzu/duygu) psikolojik olması, benin kendi durumundan hareket etmesi ve sürekli kendisiyle ilgilenmesi durumuyla açıklanırken, sosyalliği ise kendine ancak toplumsal bir zeminde alan bulmasından gelmektedir. Bir diğer açıdan *amour-propre,* toplumsallıkla ortaya çıkan sosyal tutkular olarak da ifade edebilir.[63] Fransızcadan gelen, *amour* ve *propre* sözcüklerinin oluşturulduğu bu kavramda, *amour,* aşk ya da sevgiyi ifade ederken; *propre* sözcüğü ise, öz, kendilik, öze yönelik, kendine has, kendine ait, temiz, düzgün, gibi anlamlara gelir. Kendilik Sevgisinin (*amour de soi*) toplumsal yaşamın ortaya çıkmasıyla beraber artık kendilik saygısına *(amour-propre*) dönüşen bir kavram olarak anlayabiliriz. Bu kavramı tek bir sözcük altında ifade etmek bazen eksik kalmaktadır. Türkçede izzetinefis şeklinde bir kullanımı vardır. İzzetinefis kullanımı yanlış bir kullanım olmamasına rağmen bu çalışmada anlamın daralmaması açısından daha çok kendilik saygısı veya Rousseau'nun kendi metinlerinde kullandığı şekliyle *amour-propre* olarak kullanılacaktır.

Toplumsal yaşamın bizi kaçınılmaz olarak hemcinslerimizle yakınlaştırması ve münasebete sokmasından dolayı, biz artık başkasının varlığını ve üzerimize yönelen bakışından kendimizi sıyıramıyoruz. Doğada başkasını saymayan, saf özgürlük durumu artık mevzu bahis değildir.[64] Çoğalan arzuları gerek fiziki gerek psikolojik olsun, salt bir

[63] Neuhouser, F. (2014). *Rousseau's Critique of Inequality: Reconstructing the Second Discourse.* Cambridge: University Press., s. 64.

[64] Burada başkasını saymayan ifadesiyle, insanın artık kendi başına yeter olduğu durumunun bittiği, doğadaki o gürbüz ve sadece sınırlı olan temel gereksinimleri peşinden koşan vahşi ve mutlu (iyi) insanın doğaya uyum sağlamış özelliklerinin yitip gitmesinden dolayı, başkasına muhtaç, bağımlı bir insana dönüşmüş kişi kastedilir. Başkası onun hapishanesi olmuştur, başkası olmadan olamayan bir varlık durumuna gelmiştir.

birey olarak kendi başımıza tatmin edemiyoruz. Sürekli olarak, başkasına bağımlı olan, bir arzu varlığına dönüştük. Bu arzu, dipsiz bir kuyu gibi, bizi sürekli içine çekmekte, yörüngesinin çekiminden kendimizi hiçbir şekilde alamıyoruz. Bu arzunun nihai bir noktası da yoktur, hep isteyen ama sürekli yarım kalan bir varlıktır, kendini hep tamamlamak ister. Sürekli olarak, *tam varlık* olmayı güden bir arzudur. İşte *amour-propre* böylesi bir arzudur, kendi beninin, başka benler tarafından tanınıp sevilmesini, hayran kalınmasını, üstün olunmasını, değerli görülmesini, saygı duyulmasını isteyen bir arzudur. Başkaları tarafından sürekli olarak sayılma, hesaba katılma, kısacası tanınma arzusu içerisindedir.[65] Rousseau'ya göre böylesi bir duygu, iltihaplanmış kötü bir duygudur. Rousseau, *amour de soi* ile *amour-propre* arasındaki farkı en çarpıcı biçimde şöyle ifade edecektir:

> Vahşet halindeki insan, kendi kendine yaşar; her zaman kendi dışında olan toplumcul insan ise her zaman kendi kendinin dışında, ancak başkalarının kanılarına göre yaşamayı bilir ve sadece onların yargılarından kendi var oluşunun duygusunu çıkarır.[66]

Rousseau'nun bu ifadesi aynı zamanda toplum halinde yaşayan varlığın, kendi kendine yabancılaştığı durumunun da açık bir ifadesine dönüşür. İnsan artık bağımlı bir varlık olmuştur. Kendi özünü, dışında arayan eksik bir varlıktır.[67] Bunun karşısında vahşi insan, kendi kendine yeten, bağımsız ve özgür bir şekilde yaşar. *Emile ya da Eğitim Üzerine (*bundan sonra *Emile* olarak kısaltılacak) ve *Toplum Sözleşmesi* eserlerinde, uygar insanın ortaya çıkışıyla bozulmuş bu duyguların başkalarının karşılıklı iradesi ve tanınma ilişkisi

---

[65] Bkz., Neuhouser, F. (1993). Freedom, Dependence, and the General Will. *Philosophical Review, 102*(3), s. 376-377.

[66] Rousseau, J.-J. (2001). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*., s.159.

[67] Rousseau'nun toplumcul varlık ifadesi, Hegel'in insan anlayışıyla oldukça örtüşür görünmektedir. İnsanın kendini tanıma/özbilincine varma süreci, sürekli olarak dışarıda olanın dolayımı üzerinden kurulmaktadır.

üzerinden bir nevi onarımı yapılmaktadır. *Emile*'de çocuğun eğitim aracılığıyla toplumsal yaşama hazırlanırken, çocuğun diğer bireylerin de en az kendisi kadar değerli ve tanınmaya değer olduğu fikri işlenirken, *Toplum Sözleşmesi*'nde ise eşitlik ve karşılıklı tanınma ve bireylerin öznel iradelerinin genel iradeyle uyuşma esası üzerinden siyasal bir düzen kurulmaktadır. İnsanlığa yapışmış bu kötü duyguların çaresi, panzehrinin yine kendisi olduğu iddiasını bu siyasal düzen üzerinden yeniden haklılaştırılıp, gerekçelendirilecektir.

Nicholas Dent, *Rousseau Sözlüğü*'nde, *amour-propre*'u şöyle ifade etmektedir: *Amour-propre*, özünde, başkaları tarafından tanınmazı isteyen, toplumda bir duruşa sahip olunmasını, arzu ve gereksinimlerinin mutlak bir unvanla taçlandığı, tıpkı başkalarında olduğu gibi, değerli bir varlık olduğumuzun hesaba katılmasının garantisini arar. Böyle bir duruşa sahip olmak, insani ve ahlaki onurumuzun tanınmasını doğal olarak değerli kılacaktır.[68] O halde topluluk varlığı olmanın verdiği bu zorunluluk, ötekiyi hesaba katan, onun gözlerinde nasıl bir değere sahip olunduğu soruları, insanın gelişen zihnini çoktan kurcalamaya başlamıştır. Başkalarının takdirine, onayına olan gereksinimi, bir tanınma arzusu olarak karşımızda durur. Benin, ben olarak tanınabilmesi için başkasının onayına ve takdirine gerekesinim duyar. Bu durum aynı zamanda başkalarıyla olan karşılaştırma, mukayese durumunu da ortaya çıkarmaktadır. Rousseau'nun temel olarak ortaya koyduğu argüman; doğa durumunda iyi bir doğaya sahip olan insandaki kendini sevme duygusu, artık mevcut uygarlaşmış toplumda rekabet, mukayese ve üstünlük ilişkisi bağlamında kötüye evrildiğidir. Rousseau, bu durumu *Emile*'de şöyle ifade eder:

> Sevilmek için, insanın kendisini sevilmeye değer kılması gerekir. Tercih edilmek içinse, insanın kendisini, en azından sevilen kişinin gözünde, bir başkasından, herkesten daha çok sevilmeye değer kılması gerekir. İşte bu yüzden insanın bakışları ilk kez türdeşleri üzerine çevrilir, işte bu yüzden onlarla ilk kez kıyaslamalar başlar, gıpta, rekabet, kıskançlık ortaya çıkar.

[68] Dent, N. (1992). *A Rousseau Dictionary*., s.35.

> Taşan bir duyguyla dolu yürek açılmaktan, içini dökmekten hoşlanır; sevilen bir kadına sahip olma gereksiniminden, bir dosta, bir arkadaşa sahip olma gereksinimi doğar çok geçmeden; sevilmenin ne kadar hoş bir şey olduğunu hisseden kişi herkes tarafından sevilmek ister, ama herkes onu tercih etmez, çok sayıda hoşnutsuz kişi olur. Aşkla ve dostlukla birlikte zıtlaşmalar, düşmanlık, kin doğar; bunca çeşitli tutkunun içinden genel geçer fikirlerin sarsılmaz bir tahtın üzerine yükseldiğini ve onun etkisi altındaki budala insanların kendi yaşamlarını başkalarının yargılarına göre kurduklarını görüyorum.[69]

Burada kendilik sevgisinin, kendilik saygısına dönüşmesinden kaynaklı bir soruna işaret edilir. Başkası sahneye çıkmıştır artık. Başkasının sahneye çıkışı, haset, kıyaslama, muhakeme ve rekabet duygusunu ve buna bağlı gelişen diğer kötü olarak dillendirilen duyguları kaçınılmaz olarak dayatmıştır. Bu kötülüğün kaynağını sorgulama ve insanı tekrardan bu kötülükten kurtarma girişimi hep devam edecektir. Kendilik sevgisinin, bu kötü gidişten kurtarılması gerektiği konusu filozofun açıkça dile getirmediği fakat sürekli olarak çare aradığı bir durum olarak kendini tekrar ettirecektir. Bu açıdan bakılınca Dent'e göre Rousseau'nun mevzusu, öncelikli olarak toplumdaki insan ilişkileri için bir temel zemin bulmak, bu zeminin, insanın tam varlık olmasını ve tanınma arzusunu değiştirip, yok edecek olan bir zeminden ziyade, herkesin arzu ve tanınma duygusunu geliştirecek bir zemin arayışıdır.[70] Bu arayış bazen aklı yerme olarak, bazen uygar toplum eleştirisi olarak, bazen de yurttaşların eşit ve özgür bir temelde kendi isteminin genel istençle birleştirme ülküsü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir diğer deyişle yozlaşmış, uygar insan durumunun ortaya çıkardığı eşitsizlik durumunu, eşitlik, özgürlük, kardeşlik, erdemli ve eğitimli bir yurttaş aracılığıyla yeniden tesis etme arzusudur. *Eşitsizlik Üzerine Söylev'*de bu durumun nasıl ortaya çıktığı sorgulanırken, doğa durumunda ise insanın kötü olmayı henüz bilmediği argümanı hep arka planda verilmektedir. O halde kötülük

[69] Rousseau, J.-J. (2017). *Emile ya da Eğitim Üzerine*., s.287.

[70] Dent, N. (2005). *Rousseau.,* s.41.

sorunu insanın bilinçlenme süreciyle ortaya çıkan bir durum olarak karşımızda durmaktadır. İnsanın bir isteme varlığı olması bu açıdan kötülüğü ortaya çıkaran bir kaynak olarak verilmektedir. İnsanın bilinçlenmesi demek, kendi varlığı üzerinde düşünerek, kendi dışındaki bir hakikatin var olduğunu bilmesi ve ona göre yeni bir davranış biçimi geliştirmesiyle ilgilidir. İlk bakışta çok olumlu gibi görünen bu durum Rousseau'ya göre insanlığın bütün sıkıntılarının kaynağında yer edinen bir duruma dönüşür. Bilinçlenme sürecinin ortaya çıkardığı en önemli durumlardan bir tanesi de insanın sürekli olarak istemesidir. *Amour-propre* bu durumu karşılayan kavrama dönüşür Rousseau'da. Başlangıçta doğanın sesine (yasasına) kulan veren insan toplum içinde gaddarlaşmış ve kendi türdeşlerine olan acıma duygusunu artık aklın (yasasına) göre değerlendirilmeye başlamıştır. Rousseau, *amour-propre* (kendilik saygısı) duygusunun, uygar insandaki merhamet duygusunun, aklın hakimiyetine girme durumunu şu çarpıcı cümlelerle ifade eder:

> Özsaygıyı (*kendilik saygısı*) doğuran akıl, güçlendiren ise muhakemedir, insanı, kendisini sıkan, üzen her şeyden ayırıp uzaklaştıran da odur… Filozofun sakin uykusunu tedirgin eden, onu yatağından çıkaran, toplumun tümünün başındaki tehlikelerden başka bir şey değildir. Filozofun hemcinsini, onun penceresinin hemen altında, ceza da görmeden boğazlayabilirler; onun yapacağı, kulaklarını elleriyle tıkamaktan, kendi içinde başkaldırıp öldürülen insanla özdeşleşmek isteyen doğanın bu eğilimini önlemek için kendi kendisiyle biraz tartışmaktan ibarettir.[71]

O halde akıl ve isteme, insan doğasındaki merhamet (*amour de soi'*dan kaynaklı) duygusunu rasyonelleştirmeye çalışırken doğayla karşıt/çelişik bir duruma girmiş olur. Akıl, içimizdeki doğal merhamet duygusunun o buyuran sesini yontarak, yeniden şekillendirerek, hep ben diyen, o salt bencilce olan menfaatini örtbas etmek için türlü türlü

[71] Rousseau, J.-J. (2001). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*., s.113.

çıkarımlarda bulunmaya çalışarak, onu gerekçelendirmekten ibarettir. Bu tablo, Rousseau'ya göre aklın ilerleme durumunun ortaya çıkardığı bozulmadır. Aklı yetkinleşen bireyler, kendilerini türdeşleriyle muhakeme yoluyla karşılaştırmaya girişirler. Böylece önüne geçilemez bir rekabet durumu da ortaya çıkmış olur. Bu rekabet durumu, ilerlemeyi olanaklı kılarken, insanın yetkinleşme durumunu tetikleyen bir güç odağına dönüşür. Toplum halindeki insanların çoğalan ihtiyaçları, rekabet duygusu, kendini başkasıyla karşılaştırma, aşk, mülkiyet, karşılıklı bağımlılık gibi durumların ortaya çıkması aynı zamanda insanlar arasındaki eşitsizliğin temel sebebi olmuştur. Rousseau, doğa halinde fiziksel eşitsizlik haricinde bir eşitsizliğin olmadığını savunur, o zaman geriye topluluk halinde yaşamaktan kaynaklı eşitsizliklerden başka bir şey kalmaz.

Rousseau'ya göre doğa durumunda kölelikten bahsedilemez çünkü kişi ötekine bağımlı değildir. Kölelik, başka bir ifadeyle, birinin başka bir hemcinsine kul olması, ancak karşılıklı gereksinimler ve karşılıklı bağımlılık durumunun ortaya çıkmasıyla görülebilecek bir durumdur.[72] Bu eşitsizlik durumunun *amour-propre* duygusuyla olan ilişkisi buraya kadar kendini belirgin bir şekilde hissettirmektedir. Rousseau'ya göre *amour-propre*'dan kaynaklı bir diğer kötülük, insanın doğadan ilk kopuşu ve eşitsizliğin ilk başladığı nokta olan, mülkiyetin kendisidir. "Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip "Bu, bana aittir!" diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu."[73] Mülkiyetin ortaya çıkmasıyla Pandora'nın Kutusu da açılmış oluyor. İnsanların artan gereksinimlerden dolayı akılları yetkinleşmiştir ve dolayısıyla doğa insanıyla arasında büyük bir fark açılmıştır. Bu fark, uygar insanı gerek kendi türü arasında gerekse daha önce doğada kendisinden daha güçlü olan diğer hayvanlar arasında karşılaştırma yapma durumuna iterek, ilk gurur ya da üstünlük duygularının yeşermesine sebep olmuştur. İnsanın kendine ilk bakışı onda gurur

[72] A.g.e., s.120.

[73] A.g.e., s.123.

duygusunu ortaya çıkardı ve hemcinsleri arasında, kendisinin en yüce olduğu, en üstün değere sahip olduğu fikri belirdi.[74] İşte köleliğin ortaya çıkmasının altında yatan en önemli nedenlerden biri de başkasını daha aşağı gören, kibir duygusunun ortaya çıkardığı eşitsizliğin kendisidir. Kölelik, bir benin başka bir benden kendini üstün görmesi ve bunun sonucu olarak, onu kendi arzularını gerçekleştirmek için bir sömürü nesnesine dönüştürmesinden başka bir şey değildir. Buradaki düşünce ile dile getirilen, *amour-propre*'un insanlığa yapışmış bir kötülük (*mal*) olduğu önermesinin[75], tam olarak neyi kast ettiğinin açık bir ifadesine dönüşmüştür. Bu kötülüğün çaresi yine *amour-propre*'un kendisine dönmesiyle aşılacaktır. *Amour-propre* bir taraftan kötülüğü, öbür taraftan da bu kötülüğü iyileştirecek olan bir çare olduğu fikrini daha sonra gerekçelendirilecektir. *Amour de soi*'nın iyiye yönelttiği ve *amour-propre*'un ise kötüyü ortaya çıkardığı filozofun inkâr etmediği ve açıkça ifade ettiği bir durumdur. Bu durumu gerek *Emile*'de gerek *Eşitsizlik Üzerine Söylev*'de olsun, felsefi sisteminde ince ince işlemiştir. *Amour de soi* doğal bir tutku olmasından kaynaklı doyuma ulaşıp hoşnut kalabilirken, *amour-propre* hiçbir şekilde doyurulamayan bir duygudur, hoşnutsuzluk üzerinden kendini var eder. Kendisini sürekli olarak, kendi ve ötekilerle karşılaştırmakla meşguldür. Böylesi bir duygu peşinden koşan ben, mutsuz ve eksik, bir diğer ifadeyle *tam-olamayan* bir bendir. Varlığını psikolojik olarak, başkasının gözleriyle, başkasının değeriyle ölçmek ister, kendini bu açıdan ötekine bağımlı kılar, başkasına muhtaç ama tatmin olamayan (psikolojik olarak) bir bendir.

> Bu duygu, bizi başkalarına yeğleyerek, aynı zamanda başkalarının da bizi kendilerine yeğlemelerini ister ki bu olanaksızdır. İşte, yumuşak, sevgi dolu tutkular özsevgiden (*kendilik sevgisi*); kin dolu öfke dolu

[74] A.g.e., s.125.

[75] Charles Taylor'a göre Rousseau, çoğu zaman, kendisini etkilemiş olan Stoacılara benzetilerek, gururu (*amour propre*'u), kötülüğün en büyük kaynaklarından biri olarak tanımlar. Bkz.: Taylor, C. (1994). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. (A. Gutmann, Dü.) Princeton: Princeton University Press., s.46.

> duygular ise özsaygıdan (*kendilik saygısı*) böyle doğarlar. Böylece insanı özünden iyi yapan şey, az gereksinimi olması ve kendisini az farkla başkalarıyla kıyaslamasıdır; onu özünden kötü yapan şey de pek çok gereksinimi olması ve başkalarının düşüncesine çok önem vermesidir.[76]

Rousseau'nun burada yaptığı şey tam olarak kendilik sevgisini iki karşıt durumun diyalektiği üzerinden kurmaya çalışmasıdır. Kendilik sevgisini, kendilik saygısı karşıtlığıyla durmadan işlemeye çalışır. Kendilik sevgisi, aklın ilerlemesi, mülkiyetin ortaya çıkması, sıcak aile ilişkilerinin gelişmesi, aşkın karşılıklı bir duygu olarak algılanması durumlarından ötürü, yerini kendilik saygısına bırakmış ve kendilik sevgisinin başlangıçtaki iyi olma tasavvuru artık yitirilmiştir. Bir diğer açıdan insanlık durumu bir düşkünlük durumuna girmiştir. İnsanlık tarihinin ilerlemesiyle kendilik sevgisine yapışan, yeni doğal olmayan tutkular onu özünden kopartmıştır, yozlaştırmıştır. Yeni doğan bir çocukta bu doğal duygu başlangıçta mevcut olmasına rağmen, topluluk halindeki yaşama dahil olduğu gün itibarıyla bu durum sonlanacaktır, böylece *amour-propre*'un kötülük tohumları yeni doğan çocuğa da ekilmiş oluyor. Başka bir ifadeyle *amour-propre,* -doğal olmayan duygu-, toplumsal yaşamın yeni doğal duygusuna dönüşmüştür. O halde toplumsal yaşamın yaygınlaşmasıyla birlikte *amour-propre,* bir rekabet ekonomisine dönüşecektir. Herkes, toplum tarafından üretilen değere sahip olmak

[76] Rousseau, J.-J. (2017). *Emile ya da Eğitim Üzerine*., s.285-286. (Parantez içinde italik şekilde belirtilenler tarafımdan eklenmiştir.)

Bu paragrafta Rousseau, gereksinim üzerinden normatif bir karşılaştırma yapar. İyi ve kötü olanın ölçütü gereksinim üzerinden kurulur. Bu paragrafta aynı zamanda Stoacılığın etkisi de apaçık bir şekilde kendini belli eder. Özgürlüğün önkoşulu sırtımızda yük olan her şeyden kendimizi sıyırmak ve mütevazi bir yaşam sürdürmek iken toplumda gömülü olan insan, sırtındaki yükleri oldukça çoğaltmaya çalışır. Bu yükler kendisini mittik bir hakikat gibi dayatır. O yüklerden kurtulmak bir yana, onlar olmadan olamayan bir varlık tasavvuru vardır, tıpkı kölenin köle olduğunun farkına varmaması ve bu durumunu özenle sürdürmek isteğidir.

isteyecek ve onu arzulayacaktır. Tutkular ne kadar güçlü olursa, kötülüğün şiddeti de o denli güçlü olacaktır. Mülk edinme arzusu başlangıçta belli kişilerde mevcut iken artık herkeste gelişmiştir, herkes kendisinin arzusunu dayatacak ve karşılık bekleyecektir. Seven sevilmek, saygı duyan saygı kazanmak peşine düşecektir. Bu karşılıklılık durumu, insan gereksinimlerine adeta bir temel oluşturacak ve topluma kendi hakikatini dayatacaktır. Rousseau, bu durumu şu şekilde aktarmaktadır.

> Herkes başkalarına bakmaya, kendisine bakılmasını istemeye, toplumun verdiği saygınlık değerli olmaya başladı. En iyi şarkı söyleyen ya da dans eden, en güzel, en güçlü, en becerikli olan ya da en güzel konuşan, en çok sayılan insan olurdu; bu eşitsizliği, aynı zamanda kötülüğe doğru ilk adım oluyordu.[77]

Artık en(lerin) insan ilişkilerinde önemli bir rol oynadığı ve yön verdiği bir kaos durumu ortaya çıkmıştır. Bu kaosu bir kozmosta buluşturmak, yine kaosu yaratan etkin duygu, *amour-propre*'a ve özgürlük istencimizin arzusuna kalacaktır. Herkes kendisinin saygıya değer olduğunu ve bunun bir hak olarak kendisine gösterilmesini arzu eder. Uygarlığın ilk ödev ve sorumluluk duygusu asıl olarak bu duygudan çıkmaktadır. Kendine nasıl davranılmasını istiyorsan, türdeşine de o şekilde davran buyruğunun en kaba şekilde, somut ifadesini bulmuştur. Toplumun ürettiği bir değer olarak saygı, bir iktidar aracına dönüşmüştür. Bir kişinin onuruna, haysiyetine yönelik bilinçli yapılan saldırı artık bir cezayla karşılık bulacaktır. Burada oldukça önemli olan, iki özel durumun da ortaya çıktığını görmekteyiz, bunlar 'ödev ve ceza' kavramlarıdır. O halde, ödev ve cezanın, *amour-propre* ile olan ilişkinin nasıl ortaya çıktığı durumunu da irdelememiz gerekmektedir.

Kendilik saygısı hem kendisine hem de başkasına gösterilmesi gereken bir durum olarak, ödev şeklinde kendini dayatır. Ceza ise, başkalarına saygıda noksanlık

[77] Rousseau, J.- J. (2001*). İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*., s.130.

yapıldığında, bireyin toplum içindeki onurunun, haysiyetinin, değerinin aşağılandığı veya en temel tutkusu olan yaşam hakkına müdahale olduğu zamanlarda ya da mülkiyetine zarar verildiği durumlarında ortaya çıkar. Kendilik saygısı ve karşılıklılık prensibinin artık doğa yasasının yerini tuttuğu bu durum, insanlar arasında oluşacak olan yeni/ilk anlaşmaları yavaş yavaş ortaya çıkaran en önemli faktörler olacaktır. Rousseau, bu durumu mülkiyetin ortaya çıkmasıyla beraber, mülkiyet sahiplerinin ilk olarak mülkiyetlerinin güvencesini sağlamak amacıyla oluşturdukları yalancı (hileli) anlaşmalar olarak irdeleyecektir. Bu anlaşmalar mülksüzlerle, mülklüler arasında yapılan, *amour-propre*'dan kaynaklanan adaletsizliği sadece derinleştiren anlaşmalardır. Bu anlaşmaların amacı tahakküm sağlayan maliklerin mülklerini güvence altına almaktır. Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde genel istençle ulaşmaya çalıştığı sözleşme tam da *amour-propre*'dan kaynaklı adaletsizliğin ve eşitsizliğin ortadan kaldırılmasıdır. O halde mülkiyetin ortaya çıkmasıyla, *amour-propre*'dan kaynaklı en büyük kötülük ve adaletsizlik durumunun da vukuu bulduğu gerçeği Rousseau'nun felsefinde öncü bir rol oynar. Bu durumu, Rousseau, şu şekilde ifade eder:

> Fakat bir insanın yardımına gereği olduğu andan beri, bir kişinin iki kişiye yetecek kadar yaşama araç ve gereçlerine sahip olmasını yararlı, karlı olduğu fark edildiği andan beri eşitlik kayboldu, mülkiyet işe karıştı, çalışma zorunlu oldu; geniş ormanlar insan teriyle sulanması gereken, köleliğin ve sefaletin derhal filiz verip ekinlerle birlikte arttığı hoş ve güleç kırlar haline geldi.[78]

Rousseau'nun burada dillendirdiği durum, İnsan gereksinimlerinin (*amour-propre'un*) insanı ilkel bir durumdan, yaşadığı doğayı bile tahrip edecek bir noktaya getirmesinin çok çarpıcı bir ifadesidir. Mülkiyetin ortaya çıkması aynı zamanda, sanayi ve tarım devrimiyle beraber gelişmektedir. "İnsanı uygarlaştıran, insan türünü yitiren, şaire göre

[78] Rousseau, J.- J. (2001*). İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı.,* s.133.

altın ve gümüştür fakat filozofa göre demir ve buğdaydır"[79] der. Bu keşifleri henüz yapmamış halkların da hala doğa durumundaki vahşi insan olarak varlıklarını değişmeden devam ettirmişlerdir. Toprağın artı değer sağlaması, mülkiyet durumunu daha da derinleştirmiştir. Bir taraftan toprak sahiplerinin toprağını güvence altına alma arzusu, bir taraftan da toprağı olmayanların toprak edinme arzusu ve öbür taraftan o toprağı işlemek zorunda kalan kölelerin (zorla köle yapılanlar) arzularının tek noktaya yönelmesi sonucu doğal olarak bir adaletsiz durum ortaya çıkıyor. Fakat bu durum gücü elinde bulunduran kapital sahiplerinin lehine işlemiştir. İlk hukuk kuralları da böylece güçlünün onu bir tahakküm aracı olarak kullanmasıyla ortaya çıkmıştır. Gereksinimlerin orantısız bir şekilde birikmesi/dağılması toplumsal bir adaletsizlik örneğidir. Bu hep kendine isteyen benin, kendini hemcinslerinden sürekli daha üstün olmak isteyen *amour-propre* duygusundan ortaya çıkan şeyden başka bir şey değildir. Bir toprak parçasını çitle çevirip burası benimdir diyen ve onu kendine hak gören benin, biz olandaki arzusudur bu. Herkeste mevcut olan bu isteyen ben, bir mal (meta, değer) üzerinde hak iddia etmesi ancak başkalarının, o malın kendisine ait bir mülk olduğunu kabul (tanımasıyla) etmesiyle tatmin olabilecektir. O halde bir mülk üzerinde malik olmak, o mülkü işlemekle, emek harcamakla değil o mülkün maliki olması itibarıyla, başkalarının kendisini tanımasıyla mümkün olabilmekte. Bu durum mülkiyet hukukunu ortaya çıkarmıştır ama eşitsizlik üzerine kurulan bir mülkiyet hukuku olmuştur. Malik olanın, hiç emek harcamadan (gasp yoluyla) artı değere sahip olduğu, onu malik olarak tanıyanların da onadığı, karşılıklı bir mülkiyet hukuku ortaya çıkmıştır. Bu mülkiyet hukuku sadece tahakküm sağlayanın hakkını zayıflara karşı korumuştur.

> Zayıflara yeni bağlar zenginlere ise yeni güçler veren, doğal özgürlüğü bir daha geri dönmemek üzere yok eden, mülkiyet ve eşitsizlik kanununu

[79] A.g.e., s.133.

> ebediyen kuran...kulluğa ve sefalete boyun eğdiren, toplum ve kanunların doğuşu... böyle olmuş olsa gerektir.[80]

Rousseau, böylesi bir insanlık durumu/süreci[81] sonrasında, uygar insanın tarih sahnesinde tüm bozulmuşluğuyla ortaya çıktığından dem vurmaktadır. Arzulayan ben, artık aklın ve gelişmenin de ortaya çıkardığı yeni bir mecrada, bir taraftan kendini geliştirmekle, bir taraftan da farklı yeteneklerini ön plana çıkararak, ilişkilerini hemcinsleriyle karşılıklı tanınma üzerine kurmaktadır.

Uygar insanın kendini kanıtlama, onaylama aygıtı olarak elinde sadece *amour-propre* kalmıştır. Böylesi bir insanlık durumunda, akıl da artık kendilik saygısının çıkarları doğrultusunda hizmet etmektedir. Toplum içinde insanın daha iyi bir mertebeye, duruşa gelebilmesi için sahip olduğu mülkiyet belli bir noktadan sonra artık yeterli gelememektedir çünkü bu onu diğerlerinden üstün tutabilecek, diğerlerinin saygısını hak edebilecek farklı yeteneklere de sahip olmasını gerektirir.[82] Saygı kazanmanın ölçütü, zekaya, güzelliğe, güce, hünere ve değerlere ilişkin nitelikler oluştururken aynı zamanda bunlara sahip olmak ya da sahip gibi görünmek de bir hile aracı olarak toplumda yaygınlaşması, bir ahlak yozlaşmasına dönüşür. Bu değerlere sahip olmak ya da sahip

---

[80] A.g.e., s. 141.

[81] İnsanlık durumu, Rousseau'nun sivil devlet öncesi durum olarak bahsettiği, hipotetik doğa tasarımı ve sivil topluma geçiş süreçlerini kapsamaktadır. Bu açıdan bakılınca Rousseau'da Hobbes ve Locke'taki gibi belli sınırlarla belirtilmiş bir doğa durumu ve doğa sonrası ayrımı karşımıza çıkmaz. Sivil devlet öncesi hipotetik bir durumu varsayarak, insanın doğasını sorgulayıp anlamaya çalışır.

[82] Maliklerin gasp yoluyla artı değer kazanması ve ortaya çıkan güç ve kapitalin yönü başka bir yöne doğru akmıştır. Burada Rousseau'nun değindiği durum burjuva değerlerinin ortaya çıkması ve bu değerlerin de yeni bir rekabet konusuna (metasına) dönüşmesinin vurgusu yapılmaktadır. Böylece burjuva değerleri *amour-propre'*ın bu rekabet durumuna dahil olmasıyla kültürel anlamda bir ilerleme sağlamıştır. Bu durum bir taraftan kötü olarak algılanırken öbür taraftan ortaya çıkardığı kültürel miras bakımından olumludur.

gibi görünmek durumları ahlaki bir yozlaşmayı beraberinde getirdi. Rousseau, bu durumu özgürlüğe zincir vuran bir durum olarak görmektedir ve şöyle ifade etmektedir:

> Öte yandan evvelce özgür ve bağımsız olan insan, işte, önümüzde yeni birçok gereksinimler zoruyla bütün doğaya, özellikle hemcinslerine, boyun eğip kul olmuştur. O, bu hemcinslerine efendi olurken bile bir anlamda köle olur.[83]

İnsandaki önüne geçilemez rekabet, hırs tutkusu ve karşılıklı bağımlılık durumu onu köleleştiriyor. Hemcinslerine karşı kendi çıkarını üstün tutarak, hemcinslerinin zararına bir eylemde bulunma durumuyla sonuçlanıyorsa o halde bu durum özgürlükle çatışkılı bir eylemden başka bir şey değildir. Bu doyurulamaz arzu, özgürlüğün zeminini oyan, onu yok eden bir şeydir. Halbuki özgürlüğün asıl sınırı, başkasının zarar gördüğü noktada durmasıdır. Rousseau'ya göre bu herkesin herkesle rekabet halinde olduğu, herkesin kendi gereksinimi diğerlerinin zararı üzerinden kurduğu, böylesi bir kötülük durumu mülkiyetin etki ve sonuçlarından başka bir şey değildir.[84] Mülk edinme, rekabet hırsı, insanı doğa durumundaki o saf halinden uzaklaştırıp, onu daha çok çirkinleştirmiştir. Başkasına yardım etme, dayanışma, merhamet etme ya da acısıyla özdeşleşme, yerini kıskançlığın ve mukayese duygusunun güdümüne bırakmıştır. Başkasıyla bu sürekli rekabet hali bütün bir gelişmenin/ilerlemenin çarkları olarak görmek yanlış olmayacaktır. Rousseau'nun şimdiye kadar çizdiği tablo olumsuz bir tablodur. Doğa durumundaki iyi insan tasarımı, uygar insanın tarih sahnesine çıkmasıyla aslında kötü bir insan tasavvuruna dönüşmüştür. Fakat ilerlemeyi sağlayan *amour-propre* bu açıdan bakılınca Rousseau'nun hem yerdiği hem de kurmaya çalıştığı özgürlükçü, herkesin duygusunun, sesinin duyulduğu (doğmakta olan düzen) toplum sözleşmesiyle, özellikle de genel istenç (*volonté générale*) kavramıyla aşılır. Bu yönüyle de insanı tekrardan o kötü duygulardan

[83] Rousseau, J.- J. (2001). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*., s.137.

[84] A.g.e., s.137.

kurtarma girişimidir. İnsan aklının ilerlemesi ya da uygarlığın bu ilerleme durumu, eğer kaçınılmaz bir kötülük durumu ortaya çıkarmışsa o zaman bunu iyileştirecek, tedavi edecek kurtarıcı bir durumun da olması gerektir. Rousseau'nun asıl amacı, çabaladığı durum işte bu kurtarıcı aygıtın nasıl olması gerektiği ve inşasıdır. Bu iddia bir sonraki bölümde ayrıntılı olarak irdelenecektir.

O halde mülkiyetle beraber güçlü olanların lehine işleyen bir ilk medeni hukuk ortaya çıkmıştır. Bu hukuk, Rousseau'ya göre merhametin boş kalan yerini ilk etapta doldurmuştur ve devletler düzeyinde aynı şekilde devam etmektedir.[85] Toplumların farklı uluslar şeklinde çoğalması durumu, insan kanının daha çok akıtılması ve kötülüğün hayal bile edemeyeceğimiz barbarlıklarla sonuçlandığını göstermiştir. Oysa doğa durumunda böylesi bir barbarlık durumu hayal bile edilemez. O halde *amour-propre* duygusu ulus düzeyinde de kendini göstermektedir ve topluluk halindeki birey ilişkilerinden pek farksız değildir. Bir ulusun bir diğer ulusla münasebeti de bu açıdan güç ve rekabet ilişkisine dayanır. O halde politik topluluklarda ve uluslarda ortaya çıkan hukukun neden düzgün olmadığı anlaşılabilir bir durumdur çünkü bu hukuk tahakküm ilişkisine dayanır ve güçlü olanın menfaatini korur. Hukuk veya sözleşme eğer herkesin genel istencini hesaba katmıyorsa ve birisine orantısız fayda sağlıyorsa o zaman sahte bir sözleşmenin ötesine geçemez. Bundan dolayı herkesin tanınmasına dayanan, tek bir kişi ya da bir grubun faydasından öte herkesin faydasına aracılık eden bir hukuk ve sözleşme olmalıdır. Bir bina çürük bir zemin üzerine kurulursa çöküşten kendini kurtaramaz. Mülkiyet tartışması üzerinden özgürlüğe ayrı bir değer atfeden Rousseau, özgürlüğün bir mülkiyet hakkı gibi devredilebilir olduğunu dile getiren Pufendorf ve Grotius gibi hukuk filozoflarına karşı muhalefet ederek, özgürlük ve yaşam haklarının doğanın bize esas olarak bahşettiği temel nimetler olmasından ötürü, bunların devredilemeyecek kadar değerli olduğunun savunusunu yapmaktadır. Rousseau bu savunuyu şöyle dillendirmektedir:

[85] A.g.e., s.141-142.

> Fakat hayat ve özgürlük gibi herkesin yararlanabileceği, ama vazgeçebileceği şüpheli olan doğanın esas nimetleri konusunda durum böyle değildir. Bunlardan birini yok ederken insanın varlığı zarar görür, alçalır; ötekini ortadan kaldırırken de onu, yani hayatını, kendi elinde olduğu ölçüde yok etmiş olur; hiçbir dünya malı bunlardan hiçbirinin yerini tutamayacağından, bunların birinden ne pahasına olursa olsun vazgeçmek hem doğaya hem de akla aykırı ve bunları tahkir edici olur.[86]

Bu savunun kökeninde yine *amour de soi* duygusu vardır. Doğanın insana bahşettiği bedenin ilk maliki olarak, varlığını korumaktan başka seçeneği yoktur. Doğa bize kendi varlığımızı korumak için gereken tutku ve güdüleri zaten vermiştir.[87] Eğer bedeni başkasının sömürü aracına dönüştürmeyi kabul ediyorsa kişi, doğasıyla tam bir karşıtlık içine de girmiş olur. O halde kişi en temel hakkı olan beden ve yaşam hakkını kimseye devredemez. Bu durum aklın güdümünde hareket eden uygar insan için dahi tartışma konusu olamamaktadır. Rousseau'nun yön verdiği bu tartışma doğal hakları gündeme getirecek olan, gerçek bir uzlaşma ve sözleşme durumunu da doğuracaktır. Merhametin uygar insandaki zayıf sesi, toplum sözleşmesiyle beraber, güçlü bir şekilde, genel istençte somutlaşacaktır. Bu sözleşme herkesin istemi olması itibarıyla, herkesin arzusunun somutlaştığı, herkesin karşılıklı tanındığı, birinin ötekisine feda edilmediği bir sistemden başka türlü olmazsa gerek. Herkese eşit kendilik saygısı ilkesinin, temel ilke olduğu, hiç kimsenin onurunun, haysiyetinin zarar görmediği ama yine de toplumsal bir çerçevesi olan sivil bir zemin oluşturmak, Rousseau'nun arzusu olsa gerektir. Farklı istenç varlıklarının, bütün istençlerini feda etmeden ve kendisi istenç olarak her ne ise o olarak kalabildiği ve her birinin bu sayede özgürlüklerini sürdürebileceği, bir birlikte yaşam

[86] A.g.e., s.148-149.

[87] Bu durumu daha iyi anlamak açısından Stoacı *oikeiosis* kavramının önemi ve etkisi kendini tekrar hissettirmektedir. İnsanın sahip olduğu en önemli şey kendi bedeninin bütünlüğünü ve bedenin içinde bulunduğu mekânsallıkta özgür bir şekilde eylemesidir.

idealine doğru bir ilerleyiş vardır. Bu ideal, Rousseau'nun *Eşitsizliğin Kaynağı'*nda *adaletin henüz zayıf olan sesi* olarak dillendirdiği cümlesinde kendisini sezdirmektedir.[88] Rousseau, uygar insanın kötülüğe saplanmış durumunda bile, *amour-propre*'ın kurtarıcı yönüne ve insanlığı özgürleştirecek durumuna dair umut ve çabasını görmekteyiz. Bu ideali *Toplum Sözleşmesi*'nde somut bir hal almaktadır. İstenç varlığı olarak insanın, başkasının istencine eşit saygı göstermesi özgürlüğün en temel koşuludur. Bu durumun aksi şekilde icra edilmesi tam da Rousseau'nun yakındığı ve sürekli olarak yerdiği durumu ortaya çıkarır. O halde eşit saygı durumu, bir istencin, başkasını da kendisi gibi sayma, hürmet etme, yaşam ve özgürlüğüne saygı gösterme çerçevesi içerisinde, tahakküm kurmadan yaklaşmak olacak. *Amour-propre* bu yönüyle, başkasının zararına eylemde bulunma yerine, başkasını yaşat prensibiyle kurtarıcı potansiyel bir yönünün de olduğu iddia edilebilecektir. Asıl soru bu dönüşümü sağlayacak toplumsal zeminin nasıl inşa edileceğidir. Mevcut mülkiyetin ortaya çıkardığı eşitsizlikler böylesi bir zeminin oluşması önünde büyük bir engel gibi dursa da bu eşitsizlikleri kurumsallaştıran sahte sözleşmelerin reddi gayet mümkün gözükmektedir. Bu reddiye böylece Rousseau'nun genel istenç kavramı üzerinde yavaş yavaş şekil alacaktır. Bu durum herkesin özgür, eşit saygı ve eşit ölçülerle tanındığı bir düzene işarettir. Rousseau'nun bu fikirleri zamanın birçok olayını reel olarak etkilemiştir. Bu açıdan bakılınca Hegel üzerinde de büyük bir etki ve hayranlık uyandıran, 1789 Devrimi bu düşüncelerin etkisinden bağımsız düşünülemez.

Bu noktada Ben'in Ben olmayanla karşılıklı hak ve hukuku ya da Rousseaucu bir söylemle dile getirmek gerekirse, bireysel istençle genel istencin birbirini tanıma durumu nasıl olmalıdır sorusu, hakikatini dayatır. Herkesin herkesi tanıdığı, saydığı ve herkesin bir birey olarak, eşit değer ve eşit haysiyetle bir arada geçinebileceği, hak kaybı olmadan eşit bireyler olarak yaşayabildiği bir ideal durumun inşası için Rousseau *Toplumsal*

[88] A.g.e., s.138.

Sözleşme eserini kaleme alır, bu eserinde *amour-propre*'dan kaynaklanan kötürümleşmiş mevcut eşitsizliklerin ortadan kaldırma amacı taşır.

1.4. Toplumsal Sözleşme: Kendilik Saygısından (*amour-propre*) Tanınma ve Özgürlüğe

İnsanın doğa durumundan toplumsal yaşama geçiş sürecini hipotetik bir tasarımdan yola çıkarak, portresini çizen Rousseau, insanın, kendilik sevgisi (*amour de soi*) duygusunun toplumsal yaşama geçilmesiyle beraber kötürümleşmiş kendilik saygısına *(amour-propre*) dönüştüğünün farkındadır. Bu kötürümleşen duygunun, eşitsizlik, rekabet, haset, bağımlılık, kölelik durumlarına sebep olurken, aynı zamanda insanın biricik ve en değerli varlığı olan bedenin yok edilmesine kadar vardıracak, bir düzeni ortaya çıkardığı konusu şimdiye kadar yapılan tartışmalar ışığında anlaşılmıştır. Asıl soru bu bozulmayı, hakkaniyetli bir düzen üzerine inşa edecek harcın (idealin) nasıl ortaya çıkacağı sorusudur. Rousseau, bu ideali toplum sözleşmesi fikri üzerinden kurmaya çalışmaktadır. Asıl adı, *Toplum Sözleşmesi ya da Politik Hukuk İlkeleri* olan eserini de tam olarak bu amaçla kaleme almıştır. Bu ideal aynı zamanda herkesin eşit derecede tanınmasını ve eşit derecede özgür olmasını amaç edinir.

Doğada kendi başına yeten varlık, toplumsal yaşamla beraber başkasının arzusuna bağımlı bir varlığa dönüşmüştür. Şöyle ki bir benin ben olmasını, başkasının tanınmasında bulan bir toplumsallık durumu ortaya çıkmıştır.[89] Bu kötürümleşen toplumsallık durumu, doğada yeri boşalmış olan, doğal merhamet duygusunun yerine

[89] Bu ortaya çıkan durum hem sosyal hem de ekonomik bir bağımlılıktır. Bireyin kendisini, bir ben olarak gerçekleştirmesini hep başkası aracılığıyla yapmaktadır. Toplumsallık, zorunlu olarak bireyi başkasına muhtaç kılmıştır.

geçebilecek, hak kaybını, siyasi ve ekonomik eşitsizliği ortadan kaldıracak genel geçer bir ilke arayışını gerektirir, bu ilkeyi bulmak, Rousseau için temel bir amaca dönüşmüştür. Doğayla bütünlüğü bozulan ben, yarım ve eksiktir, bir başka ifadeyle henüz *tam-varlık* değildir. Bu eksiliğini toplumsal yaşamdaki diğer benlerin bakışına ve değerlendirmesine bırakmıştır. Bu kötürümleşen toplumsal düzenin içindeki beni, Rousseau, daha *Toplum Sözleşmesi*'nin girişinde şu ünlü sözüyle şöyle ifade eder: *İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur*.[90] Her yerde zincire vurulan ben, özgürlüğünü toplumsal yaşam içinde salt kendi iradesine göre icra edememektedir. Toplumsal yaşamdaki her bir iradi varlık, kendi iradesini gerçekleştirmede hep başkasının değer yargılarına, başkalarının bakışına ve kıyaslamasına göre eyler. İstemini sürekli olarak başkasının boyunduruğu (baskısı) altında gerçekleştirmek, özgürlük kavramıyla apaçık bir biçimde çatışmaktadır. Burada kastedilen durumdan, henüz herhangi bir sözleşmenin gerçekleşmemiş olduğu durum anlaşılmalıdır. Henüz hak kaybını nesnel bir şekilde garanti altına alacak, genel geçer bir yasa durumunun olmadığı bir alandır. Böylesi bir durumda güçlü olan istemini dayatır. Kaba gücün, hakkı ikame ettiği bir düzen oluşmuştur, başka bir deyişle kaba güç hak doğurur noktasına gelinmiştir. Böylesi bir vaziyet ise kötülüğü sıradanlaştırır ve insan onuruyla bağdaşmaz. Buradaki 'kaba güç hak doğurur' önermesi, Rousseau'nun özellikle Hugo Grotius ile hesaplaştığı bir eleştiri olarak görülmelidir. Bu önermeyle hesaplaşmasının zemininde Hugo Grotius'un *Savaş ve Barış Hukuku* adlı eserinin üçüncü bölümünde dille getirdiği aşağıdaki çıkarım vardır.

> Bir kimse, dilediğinin kölesi olabilir…Özgür bir halk da, kendisini yönetme hakkını, hiç bir parçasını kendine ayırmaksızın, tüm olarak başkasına geçirerek, kendisini bir kişinin ya da daha çok kimsenin yönetimi altına neden koyamasın? Bana şöyle bir karşılık da verilemez: Böylesine geniş bir hakkın başkasına geçirildiği belirtilere [karinelere] dayanılarak çıkartılamaz; çünkü burada, kesin olmayan durumlarda

[90] Rousseau, J.-J. (2006). *Toplum Sözleşmesi.* İstanbul : Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları., s.4.

> başvurulacak belirtiler değil, hukuka uygun olarak yapılabilecek şeyler söz konusudur.[91]

H. Grotius, gerek bir halkın ya da bir şahsın kendi özgürlüğünden (doğal hakkından) belli şartlar altında vazgeçebileceği ya da devredebileceği düşüncesini hukuksal bir zemine dayanarak meşrulaştırmaya çalışmaktadır. Örneğin kıtlık zamanlarında kendi varlığını korumak için başkasının boyunduruğu altına girmek, bir diğer önermede Aristoteles'e de gönderme yaparak bazı insanların (ya da halkların) buyurmaktan çok kölece itaat etmeye uygun olduğu, başka bir önermede çeşitli halkların yüzyıllar boyunca tek bir krallığın boyunduruğu altında mutlu bir şekilde zaman geçirmesi gibi argümanlarla insanın kendi özgürlüğünden feragat edebileceği fikirleri işleniyor.[92] Rousseau, bu tarz, kaba güçten dolayı ya da belirtilen şartlara dayanan bir durumu her ne sebep olursa olsun, reddederek, insanın en temel hakkı olarak, özgürlüğünün devredilemez olduğunun savunusunu yapacaktır.

> Madem hiçbir insanın, benzeri üstünde doğal bir yetkisi yoktur ve madem kaba güç bir hak yaratmaz, öyleyse insanlar arasında her çeşit haklı yetkenin temeli olarak, kala kala yalnız sözleşmeler kalıyor.[93]

Rousseau'nun bu düşüncesi insanın en temel doğal hakkı olan, yaşama hakkının (*amour de soi*) – beden bütünlüğünün korunması- insan özgürlüğü için temel şart olarak görünmesi ve dolayısıyla bu hakkın toplumsal sözleşmeyle garanti altına almaya çalışılmasını ifade eder. İnsanı, insan olarak tanımlamanın en temel koşulu, onun kendi bedensel varlığını/bütünlüğünü ve özgür iradesini (özgürlüğünün) kendi elinde tutmasıdır. "Özgürlüğünden vazgeçmek, insan olma niteliğinde, insanlık haklarından,

[91] Grotius, H. (1967). *Savaş ve Barış Hukuku.*, s.31.

[92] A.g.e., s.32.

[93] Rousseau, J.-J. (2006). *Toplum Sözleşmesi.*, s.7.

hatta ödevlerinden vazgeçmek demektir."[94] İnsan doğal olarak iradi (özgür) bir varlıktır. İnsanın bu yönü ne doğa durumda ne de toplumsallık durumunda değişir, her koşulda değişmeden kendisi olarak kalan şeydir. O halde insanı iradesinden sıyırıp, ayıramayacağımız için, onun kendi türdeşleriyle karşılıklı, adil bir düzlemde buluşması gerekmektedir. Bu düzlem, Rousseau'ya göre toplum sözleşmesidir.

> Özü gereği, oybirliği ile onanma isteyen bir tek yasa vardır: O da toplum sözleşmesidir: Çünkü toplum halinde birleşmek dünyanın en istemli işidir; her insan özgür ve kendi kendisinin efendisi olarak dünyaya geldiği için, her ne bahane olursa olsun, hiç kimse onu isteği dışında buyruk altına alamaz. Bir kölenin oğlu da kendisi gibi köle doğar demek, insan olarak doğmadığını ileri sürmektir."[95]

Rousseau, toplum sözleşmesinin ilk doğal örneği olarak da aile kurumunu örnek vermektedir. Aile bütün toplumların ve sözleşmelerin ilkidir. Aile, varlığını korumak (*amour de soi*) ve gereksinimlerini gerçekleştirmek için ilk etapta zorunlu (doğal) bir birliktelik içindeyken, bu gereksinimlerin her bir aile ferdi tarafından bağımsız bir şekilde karşılandıktan sonra, baba görevini yerine getirdikten sonra, doğal olan sözleşme de ortadan kalkmaktadır. Bu noktadan sonra ancak gönüllü bir birliktelikten bahsedilebilir.[96]

> Bu ortakça özgürlük insan yaradılışının bir sonucudur. İnsanın ilk uyacağı yasa, varlığını korumak; yapacağı ilk şey de, kendine borçlu olduğu özeni göstermektir. İnsan kendini bilecek çağa gelir gelmez, nefsini korumaya yarayan araçlara değer biçmede tek söz sahibi olduğu için sonunda kendi kendisinin efendisi olur.[97]

[94] A.g.e., s.9.

[95] A.g.e., s.102.

[96] A.g.e., s.4.

[97] A.g.e., s.4-5.

Rousseau'nun bu düşüncesi bizi tekrardan Stoacılıktaki *oikeiosis* kavramına götürmekte ve stoacılığın kendisi üzerindeki etkisini bir kez daha göstermektedir. Bu etki bireysel *oikeiosis'*te çocuğun kendi varlığını koruması için gereken özeni göstermesiyken, sosyal *oikeiosis* ile de ebeveynlerin çocuklarını korumak için gereken özeni göstermesiydi.

Bu açıdan bakılınca Rousseau için aile, politik toplumların ilk örneğine dönüşecektir. Aileyi oluşturan bireylerin birbiri ile olan karşılıklı ilişkisi sevgi bağı üzerinden kurulur. Aile ekonomisinde kendilik sevgisi (*amour de soi*) egemendir, her bir aile ferdi istemini özgür bir şekilde eyler. Bu noktada Rousseau'yu yorumlarsak şöyle bir çıkarım yapmakta herhangi bir sakınca olmazsa gerek; aile yaşamında kendilik sevgisi (*amour de soi*) hâkim iken, henüz toplumsal bir sözleşme üzerine mutabık olamamış bir toplumda kötürümleşmiş kendilik saygısı (*amour-propre*) mevcuttur.[98] Ailede doğal duygu olan kendilik sevgisi, yöneten ilke olurken; devlette ise yasanın (*amour-propre'*un genel istenci ortaya çıkarması ve herkesin eşit ölçüde sayılabilmesi) yönetebilmesidir.

Rousseau, özellikle *Eşitsizlik Üzerine Söylev*'de toplumsal yaşamda sosyal tutkularımızdan, -kendilik saygısından (*amour-propre*)- kaynaklanan bir eşitsizlik durumun ortaya çıktığının portresini çizmişti. Toplum sözleşmesi idealiyle, bu eşitsizlik durumundan, herkesin birey olarak istemini hesaba katan, herkesin onurunun ve insan olma haysiyetinin korunacağı ve sayılabileceği bir çareye dönüştürmek ister. İnsanın hem kendi istemini hem de kendi dışındaki diğer istemlerle olan karışlıklı bağımlı ilişkilerini, karşılıklı saygı, eşitlik ve özgürlük temelinde nasıl sağlanabilir, sorusunu kendisine dert edinir. O halde bu konunun derinlemesine inceleyip, bireylerin birbirlerini karşılıklı

[98] Kötürümleşmiş kendilik saygısı kullanımıyla dile getirilen durum, henüz farklı farklı bireylerin iradesine zemin olabilecek, nesnel bir ölçünün mevcut olmayışı ile anlaşılmalıdır. Kaba gücü elinde bulunduran herhangi bir iktidarın, keyfi bir değerlendirmesine, yargısına ya da bakışına bakan bir durumdur. Hak ve adaleti henüz ikame edecek nesnel bir gücün (sözleşmenin) olmamasıdır.

olarak tanıdığı ve eşit bir şekilde saydığı bu tasarımın nasıl mümkün olduğunun analizini yapmamız elzem bir duruma dönüşmektedir.

Öncelikle, doğal olmayan eşitsizliği ortadan kaldırma amacı taşıyan sözleşmenin nasıl olması gerektiği mevzusuna bakmadan evvel, kendilik saygısının (*amour-propre*'un önceki bölümde de değinildiği gibi) sebep olduğu bu kötülük durumuna nasıl bir çareye dönüşebildiğini tartışmakta fayda vardır. Kendilik saygısı kavramı, doğal olarak iki önemli durumu içinde barındırır ya da iki uçlu bir uzamı vardır. Birinci durum, kendi benini başkalarıyla kıyaslayan birey, diğerlerinden daha iyi olmak arzusunu taşır, bu hep üstün olmak isteyen ben, patolojik bir bendir. Tüm ilerleme ve kötülük durumu, bu benin arzusuyla gerçekleşmektedir. Bu ben, aynı zamanda eşitsizliğin merkezinde yer alan bir bendir. İkinci ben ise, kendisi bir ben olarak, başkasının da kendisi düzeyinde aynı hak ve özgürlüklere ya da bir diğer ifadeyle başkaları tarafından eşit derecede tanınmaya değer olduğunun bilincine varan bir bendir yani ötekiyi kendi özdeşi olarak gören bir bilinçliliğe ermiştir. Toplumsal sözleşme, bu yönüyle patolojik beni dizginleyecek (iyileştiren), diğer benlerle arasındaki uçurumu ortadan kaldırıp, her bir iradi varlığın en temel hakkı olan, özgürlüğünün ve *tam-tanınmasının* imkânını kuran bir düzlemdir.[99] Bir diğer ifadeyle toplumsal sözleşme, patolojikleşen kendilik saygısının doğallaştırılmasıdır. Kendilik saygısının (a*mour-propre*'un) toplumsal düzenin yeni doğal kendilik sevgisine (*amour de soi*) dönüşmesidir. Toplum sözleşmesi bir açıdan kendilik sevgisi ile kendilik saygısı arasında, öbür taraftan da kötürümleşen kendilik saygısı ile kendi bilincine varmış -iyileşmiş kendilik saygısı- arasında arabulucu (dolayım) bir görev yapmaktadır. Bu dolayım durumu ile Rousseau, insanlığın kendi elleriyle yarattığı ahlaki bataklıktan çıkarılıp, yükseltilerek, doğal ve saf olan özgürlük durumuna tekrardan ulaştırmak, bunu

[99] Rousseau, *Emile ya da Eğitim Üzerine* adlı eserinde, Emile'i toplumda oluşmuş iltihaplaşan kendilik saygısından nasıl koruyup, bireyin doğal olan iyi benini eğitim yoluyla muhafaza edip, topluma hazırlama amacı taşır.

yaparken de bir taraftan dolayımlamanın koşullarının ya tümüyle reddedilmesi ya da bu dolayımlamanın muğlaklaşan yönünü, bireyin rasyonel istemi aracılığıyla ortadan kaldırmakla olanaklı kılmak ister.[100] Çünkü geçmişteki benin özü saflık, özgürlük ve tamlık üzerine inşa olmuş bir bendir. Bu benin geleceği ise iyileştirilmesi gereken haset duygusu, eksiklik, kötülük ve bozulmuşlukla yüklüdür.[101] Bu benin geleceği ile geçmişi arasında derin bir fark vardır. Bu fark bir noktada *yabancılaşma* olurken, bir diğer noktada *parçalanmış* bir benlikte ifadesini bulur. Bütünlüğe arzu duyan bir ben tasarımı karşımızda durmaktadır, çünkü doğal durumdaki tam benin şartlarını oluşturan düzlem, gelecekteki ben için artık mevcut değildir. Rousseau için, doğal beni eski ihtişamına, bütünlüğüne tekrar kavuşturmak tamamıyla mümkün olmazsa bile, en azından aradaki derin farkı kapatmak mümkündür. Bizim toplumsal yaşamdaki doğrudan ve dolaylı tecrübelerimiz sürekli olarak öteki benlerin ya da şeylerin dolayımında gerçekleştiği için bu durum sürekli olarak bir uyumsuzluğu ya da çatışmayı beraberinde getirmektedir. Benin, ben olmaklığını ya da ben olarak kalabilmesinin koşulu karşısındakilere bağımlıysa, o halde bireyin benini ötekiyle uyumlu bir biçimde gerçekleştirmekten başka çaresi yoktur. Bu durumun tersi yönünde bir çıkarımda bulunduğu zaman, yinelenen -sürekli devam edecek olan- bir çatışma ve haksızlık durumundan kendini bulmaktan alıkoyamaz. O halde rasyonel olarak irademi icra etmekten ve başkasını da hesaba katacak olmamdan farklı düşünemem. Bu durumdan farklı bir çıkarım yaptığım anda zorbaca, hak ve hukuk gözetmeyen bir çıkarım yapmış olurum ki bu durum sadece kendi

[100] Einspahr, J. (2010). The Beginning that Never Was: Mediation and Freedom in Rousseau's Political Thought. *The Review of Politics, 72*(3), 437-461.,s.438.

[101] Geçmişteki ben, doğa durumdaki bağımsız *soylu vahşiye* bir gönderimdir. Toplumsallık, *amour-propre* duygusu aracılığıyla soylu vahşiyi, erdemsizleşmiş, bozulmuş, eksik, bilişsel hasetle dolu uygar bir insana dönüştürmüştür.

benimi (irademi) de hiçe saymaktan farksız olamaz.[102] Bizi oluşturan ben düşüncesi böylece temel dinamiğini de içinden çıkarmaktadır. Kişinin kendi beniyle ulaştığı kendilik saygısını başkasına da hak olarak görmesidir. O halde geriye sadece rasyonel bir şekilde eylemekten ve herkesi tanıyacak ortak bir sözleşme harici bir seçenek kalmıyor. Rousseau bu sözleşmeyi şu şekilde ifade etmektedir:

> Üyelerinden her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun.[103]

Bir ben olarak kendini gerçekleştirmenin koşulu, öteki benlere bağlı olduğu fikri genel geçer bir gerçeklik kazandıysa, herkes için eşit özgürlük, kendilik saygısı ve tanınmayı olanaklı kılmak adına Rousseau, Genel İstenç (*volonté générale*) fikrini ortaya atmaktadır. Bu kavram aynı zamanda toplum sözleşmesinin bel kemiğini de oluşturmaktadır. Genel istenç (*volonté générale*) kavramını yanlış anlaşılmaları engellemek amacıyla iyi bir zemine yerleştirmekte fayda vardır. Genel istenç, bütün bireylerin iradesiyle de (*volonté tous*) karıştırılmamalıdır. Genel istenci, herkesin iradesinden ayıran en önemli nokta, onun herkes için ortak iyiye ve eşitliğe yönelmesidir. Rousseau, bu durumu şöyle ifade etmektedir:

> Genel istem her zaman doğrudur ve kamusal yararlara yöneliktir…Herkesin istemi ile genel istem arasında çoğu zaman hayli ayrılık vardır. Genel istem yalnız ortak yararı göz önünde tutar, öbürü ise

[102] Bu aynı zamanda tanınmanın zıttı olan inkâr etmeyi de içerisinde barındıran bir durumun ifadesidir. O halde rasyonel yanım kendi benimi öteki benlerle eşit olduğumu bana göstermektedir. Rousseau'da böylesi bir rasyonellik, her ne kadar doğa durumuyla özdeşleştirilip, doğal bir tutku diye ifade edilse de insanın rasyonel yanını toplum sözleşmesinin oluşmasında artık yadsınamaz bir parçası olduğudur ve genel istencin şekillenmesinde koşul olarak görmektedir.

[103] Rousseau, J.-J. (2006). *Toplum Sözleşmesi*., s.14.

> özel çıkarları gözetir ve istemlerin toplamından başka bir şey değildir: Ama bu aynı istemlerden birbirini yok eden artılarla eksileri çıkarınca, ayrılıkların toplamı olarak genel istem kalır elde.[104]

Genel istencin ortak faydaya yönelmesi şüphesiz ki rasyonel varlığın kendi benini hesaba katarak eylemesinden başka bir şey değildir. Bu durum, yine kendilik saygısından gelen rasyonel mantıkla ilişkilidir. Her bir birey kendi çıkarını en iyi şekilde düşünürken (arzularken), başkası içinde en iyi olanı, dolaylı da olsa arzulamış oluyor.[105] Rousseau bu konuyu bir soru ile gündeme getirir ve niçin genel istencin her zaman doğru olduğunu ve niçin herkes hep birbirinin mutluluğunu ister diye sorar. Cevap olarak da şöyle der: çünkü herkes sözünü kendine mal etmeyecek ve herkes için oyunu kullanırken kendini düşünmeyecek bir tek insan yoktur da ondan. Bu da gösteriyor ki, hak eşitliği ve bu eşitlikten doğan adalet kavramı, her kişinin kendini üstün tutmasından, dolayısıyla insanın yaradılışından gelmektedir.[106] Burada aynı zamanda Rousseau'nun iltihaplaşan kendilik saygısının içinde barındırdığı panzehrin de nasıl mümkün olduğunun ifadesini göstermektedir.[107] Genel istenç, herkesin ortak faydasını gözetebilmesi için hem özünde

---

[104] A.g.e., s.26.

[105] John Rawls, herkes için en iyiyi ortaya çıkaracak olan adalet ilkelerinin oluşturmasında, Rousseau'nun genel istenç fikrinden oldukça etkilenmiştir. Herkes için en iyi durumu ortaya çıkarabilecek adalet ilkelerini belirlemek adına bir grubun hipotetik olarak, cehalet örtüsü ardında adalet ilkeleri üzerinde uzlaşmasıdır. Herkes için en iyi hakları belirlenebilmesi için gruptaki bireyler, hangi sosyal topluluğa, ırka, dine vs. gruba mensup olduğunu bilmeden adalet ilkeleri üzerinde uzlaşırlar. Böylece kendisini, içinde bulacağı gerçeklikte, kendisi için en uygun durumun/koşulların sağlanması için en iyi şekilde adalet ilkelerini seçmek zorundadır. Rawls 'un Rousseau'dan etkilendiği iddiası için şu kaynakçaya bakılabilir:
Brooke, C. (2015). Rawls on Rousseau and the General Will. D. L. James Farr içinde, *The General Will* (s. 429-446). Cambridge Books Online: Cambridge University Press.,s.433.

[106] Rousseau, J.-J. (2006). *Toplum Sözleşmesi*., s.29.

[107] Rousseau'nun bu düşünce tarzı, bizi Bernard Mandeville'in *Arıların Masalı* adlı eserinde dile getirdiği temel düşünce olan, bireysel menfaatlerin (kötülüklerin) toplumsal menfaatler sağladığı fikrine götürse de Rousseau'nun bu açıdan Mandeville'i okuyup, okumadığı kesin olmamakla

hem de konusunda genel olabilmelidir. Rousseau bunu ifade ederken, "herkese uygulanmak üzere herkesten çıkmalıdır" der.[108] Bu ifade her zaman için doğru bir çıkarım olmazsa bile, Rousseau'nun burada anlatmaya çalıştığı şey, genel istencin bireysel istençlere ve konulara yönelmemesidir. Herkese uygulanmak üzere herkesten gelmesi de ancak Rousseau'nun ifade ettiği yurttaş toplumu içinde geçerli olabilir.

> Gerçekte, herkesin insan olarak sahip olabileceği özel istemi, yurttaş olarak sahip olduğu genel isteme aykırı ya da karşıt olamaz, özel yararı genel yarardan apayrı bir yönde seslenebilir ona; mutlak ve ister istemez bağımsız yaşamı, ortak davaya olan borcunu karşılıksız bir yardım gibi gösterebilir ona; bu yardımdan yoksunluk başkalarına zararlıdır…
> ...Kim genel istemi saymamaya kalkarsa, bütün topluluk onu saygıya zorlayacaktır. Bu da "o kimse yalnız özgür olmaya zorlanacaktır" demektir.[109]

Özgür olmaya zorlanmak ifadesi burada belli bir buyruğun altına girmek gibi olumsuz bir anlam içerse de buradaki ifade, bireysel istencin, genel istenci tanımasıyla bütün diğer bireysel istençlere olan *bağımlılığını* ortadan kaldırdığı yönünde yorumlandığında daha doğru bir zemine oturmuş olur. Sürekli olarak bireysel istençlerle çatışma içinde olan bir istem tanınamaz; bu ise varoluşunda bir eksikliğe neden olur ve adaletsizlikle sonuçlanır. Genel istenci tanıyıp, toplumsal sözleşmeye tabii olan bireysel istençler (yurttaşlar) böylece sadece ve sadece kendi buyruğunu yerine getirir, bu durum ise özgür olmasına denk düşer.[110] O halde genel istenç, bu şekilde yorumlanırsa Rousseau'nun siyaset felsefesindeki rolü olarak, bireysel özgürlüğü olanaklı kılan bir önkoşul olarak ifade

---

beraber Rousseau'nun *amour-propre*'tan kaynaklı kötülüklerin iyileştirilmesi açısından Mandeville'den ayırıldığı kesindir. Mandeville'de bireysel menfaatlerin (kötülüklerin) toplumsal menfaatler sağladığı fikri olumsuz bir konotasyona sahip değildir.

[108] Rousseau, J.-J. (2006). *Toplum Sözleşmesi*., s.29.

[109] A.g.e., s.17-18.

[110] A.g.e., s.30.

edilebilir. Bireysel istenç ya da özgürlük, genel istençle uyumlu olması itibarıyla özgürlüğü olanaklı kılmaktadır. Buraya kadar genel olarak toplumsal sözleşme, genel istenç ve bireysel istenç ilişkisi, özgürlük ve tanınma kavramı çerçevesinde kendilik saygısı bağlamında tartışıldı. Özgürlük ve tanınmanın üzerine inşa olması gereken yapının ne olduğuna pek değinilmedi. Hipotetik doğa durumuna dönüş mümkün olmadığından ve insanın toplumsallığı, su götürmez bir hakikat olduğundan dolayı, toplumsal sözleşmenin ne tür bir devlette (ya da yönetimde) icra olunması sorunuyla karşılaşmaktayız. Toplumsal sözleşme, daha önce değinildiği gibi tanımı gereği, herkesin istemli onamasını şart koşuyorsa; orada halkın (yurttaşların) kendi yönetimini esas alan, sağduyulu bir yönetimden başka bir seçeneğin bahis konusu olması saçmadır. "*Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel istemin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünün bölünmez bir parçası kabul ederiz.*"[111] Bu herkesin oluşturduğu birliğe, yönetim olarak Rousseau, *cumhuriyet* ya da *politik bütün* der. Üyelerinin edilgin olduğu zaman *devlet* (état), etkin olduğu zaman *egemen varlık* (souverain), bir birlik olarak *halk*, egemen gücün birer üyesi olarak da *yurttaş* ve bu devletin yasalarına uyan kişileri birer *uyruk* olarak tanımlar.[112] Bu çerçeve dahilinde toplum sözleşmesini düşünmek ve nasıl ifa edildiğini bilmek, kavramların yerli yerine oturması açısından önemlidir. O halde, Rousseau için eşit özgürlük ve eşit tanınma ancak ve ancak genel istencin şekillendirdiği toplum sözleşmesi çerçevesinde, yurttaşların oluşturduğu ve kendi kendisini yönettiği bir

[111] A.g.e., s.15.

[112] A.g.e., s.15.

devlet içerisinde mümkün olabilir.[113] "Devletin bütün üyelerinin değişmez istemleri genel istemdir; üyeler onun gölgesinde hem yurttaştırlar, hem de özgür."[114]

Rousseau, özgürlüğü yer yer farklı biçimlerde tanımlamaktadır. Yukarıdaki tanımda yurttaşların belli bir devlet içerisinde genel istence boyun eğmesi, sivil özgürlük olarak ortaya çıkarmaktadır. Rousseau'nun bir diğer özgürlük tanımı ise; insanın toplum halinde elde ettiği özgürlüktür, insanı kendi kendisinin efendisi yapan, kendisi için koyduğu yasalara boyun eğdiği ahlaki (moral) özgürlük olarak tanımlar.[115] Burada bahsi geçen moral özgürlük üzerinde fazla durmadan açık uçlu bırakmaktadır. Her iki özgürlük betimlemesinde ortak olan bir nokta vardır. O da insanın kendisinin belirlediği yasalara boyun eğme öğesidir. Bazen de özgürlüğü, salt kendi istemini gerçekleştirmek, kendi isteminin efendisi olmak diye tanımlar. Özgür birey, sadece kendi istemine uyar, -başka bir deyişle kendi isteminden başka bir isteme uymayandır.[116] İnsanın kendi isteminden başka bir isteme uymaması teorik olarak mümkün görünmese de Rousseau, bu durumu daha öncede değinildiği gibi genel istenç kavramıyla aşmaya çalışmıştır. Bu şekildeki bir özgürlük tanımı her durumunda bizi kendilik saygısının ortaya çıkardığı iyi ya da kötürümleşen (iltihaplaşan) durumla yüzleştirir. Kendilik saygısı iyi huylu bir noktaya

---

[113] Rousseau, *Ekonomi Politik Üzerine Söylev*'de devleti, tıpkı Platon ve Hobbes'un yaptığı gibi canlı bir organizma olarak insan bedenine benzeterek, "egemen gücü baş olarak, yasalar ve gelenekleri beyin, sinir ilkesi ve anlık, iradenin ve duyguların merkezidir, yargıçlar ve yüksek devlet görevlileri de organları oluşturur burada; ticaret, sanayi ve tarım ortak geçimi hazırlayan ağız ve midedir; kamu finansmanı iyi bir *ekonomi*'nin, yüreğin işlevlerini yerine getirerek bütün beden aracılığıyla besin ve yiyecek dağıttığı kandır; yurttaşlar makineyi hareket ettiren, yaşatan ve çalıştıran beden ve uzuvlarıdır…. Dolayısıyla devlet aynı anda bir iradesi olan manevi varlıktır ve her zaman bütünün ve her parçanın korunmasını ve refahını amaçlayan ve de yasaların kaynağı olan bu genel istenç devletin bütün bireyleri için onlara ve ona göre doğrunun ve yanlışın kuralıdır." Rousseau, J.-J. (2008). *Siyasal Fragmanlar- Ekonomi Politik Üzerine Söylev.,* s.133.

[114] Rousseau, J.-J. (2006). *Toplum Sözleşmesi*., s.103.

[115] A.g.e., s.19.

[116] Neuhouser, F. (1993). Freedom, Dependence, and the General Will., s.381.

evrilse dahi, istemler arasındaki bağımlılık ilişkisi devam eder. Daha farklı ifade edilirse, başkasının istemini görmemezlikten gelemeyiz, çünkü birey artık toplum içinde gömülüdür. Rousseau'nun bahsettiği o *soylu vahşi* artık toplumsalın içinde başkasının istemini de tanımayı bilen bir bene dönüşmüştür.[117] Bu dönüşüm genel istenç üzerinden tesis edilmeye çalışılır. Rousseau'nun genel istençle ulaşmaya çalıştığı çözüm somut bir şekilde ifade edilirse; bir dizi sosyal ve politik kurumlar aracılığıyla bireyin, diğer bireylere olan bağımlılığın doğasını değiştirmek, ya da diğerlerine olan bağımlılığını önemli ölçüde düşürerek, özgürlüğü olanaklı kılmaktır. Genel istenç, bireylerarası bağımlılığı, toplumsala olan bağımlılıkla değiştirmekle, bireyi bu açıdan başka istençlerin keyfi istemlerinden de kurtarma görevi üstlenerek, tek tek yurttaşların özgürlüğünü sağlamış olur:

> Öyle ki, her yurttaş bütün öbür yurttaşlara karşı tam bir bağımsızlık, siteye karşı da aşırı bir bağımlılık içinde olsun: buysa hep aynı yollarla yapılır; çünkü yalnız devlet gücü üyelerine özgürlük sağlayabilir.[118]

Buradaki siteden kasıt, iyi düzenlenmiş bir cumhuriyet anlaşılmalıdır. İyi düzenlenmiş bir cumhuriyet, toplumun etkin bir şekilde genel istenci doğru bir biçimde yansıtan, iyi temellendirilmiş yasalar tarafından yönetildiği bir cumhuriyet rejimidir.[119] Eşitliği sağlayacak bir düzen, ancak iyi temellendirilirmiş bir yasayı da içinde barındırmalıdır. Bireyler arasındaki bağımlılık (bireysel istençler) tamamıyla yok olmazsa bile erdemli yurttaşlar ve iyi düzenlenmiş bir hukuk sistemi aracılığıyla, birey özgürlüğünün yara almadan, garanti altına alındığı bir sistem tasavvuru, Rousseau açısından mümkün gözükmektedir. Genel istence uygun olan yasa, bireyler arasındaki zararlı bağımlılığı,

---

[117] Soylu vahşi ile doğa durumundaki özgür varlık anlaşılırken, henüz kötülüğü öğrenmemiş ve *amour de soi* duygusuyla hareket eden varlıktır. Kendi türdeşlerine doğal tutkusu olan, merhametle (kendilik sevgisi) yaklaşan bir varlıktır.

[118] Rousseau, J.-J. (2006). *Toplum Sözleşmesi*., s.51.

[119] Neuhouser, F. (1993). Freedom, Dependence, and the General Will., s.386.

eşitlik ilkesi temelinde azaltmalıdır. Yasa da keyfiliği ortadan kaldırıp herkes için eşitliği sağlamak zorundadır. Rousseau, zaten yasamanın amacını, iki şeyin sağlanması olarak görmektedir. Bunlardan birincisi özgürlük, ikincisi ise eşitliktir.[120] Bu iki kavram, birbirini tamamlayan kavramlardır, toplumsal yaşamda biri, diğerini koşullar. Yasa, yurttaşların eşitliğini sağlamadığı müddetçe, özgürlük kavramının içi de boş kalmış olur. Rousseau, örneğin maddi eşitlik konusunda bireylerarasındaki bağımlılığın, iyi düzenlenmiş bir cumhuriyet içerisinde eşitlik temelinde sağlanabilmesi için şöyle bir tanımlamada bulunmaktadır:

> Eşitliğe gelince, bu sözcükten güç ve zenginlik derecelerinin herkes için kesinlikle aynı olması değil, bu gücün hiçbir zorbalığa kaçmaması ve ancak mevki ve yasalar gerektirdikçe kullanılması, varlık bakımından da hiçbir yurttaşın ne başkasını satın alacak kadar zengin, ne de kendini satmak zorunda kalacak kadar yoksul olmaması anlaşılmalıdır.[121]

Burada bir parantez açıp iltihaplı *amour-propre'*a dönersek, yasa burada kötürümleşen kendilik saygısını bir düzen içerisine sokma görevi üstlenir. İnsanı kölece bir duruma götüren, aşırı mal mülk ediniminden kaynaklanacak olan, doğal olmayan eşitsizliği, burada yasa üzerinden dizginlenmektedir. Bu şekilde, bireyin kendisi, bozulmuş *amour-propre* (kendilik saygısı) arzusuna yenik dahi düşse, iyi düzenlenmiş toplumun yasaları tarafından dizginlenecektir. İyi düzenlenmiş bir cumhuriyetin ve yasalarının bize sunduğu şey, bireyin bütünlüğünü bozmadan, insan olma haysiyetini yitirmeden, varoluşunda eksilen kırılmalar yaşatmadan, bir ben olarak, *-tam varlık-* kalabilmesi ve kendi iradesine sahip olabilmesidir. Benin, ben olmayanla birlikte kendine ben diyebildiği bir bendir buradaki *tam varlık*. Başkasının varlığında kaybolmadan, başkasındayken bile ben, diyendir.

---

[120] Rousseau, J.-J. (2006). *Toplum Sözleşmesi*., s.48.

[121] A.g.e., s.49.

Yasa ile tesis edilen, bu maddi eşitlik durumunun, daha az avantajlı bireylerin ekonomik olarak ihtiyaçlarının da diğerlerinin nezdinde tanınması, başka bir deyişle diğerleri karşısında güçlenmesi gibi bireyi tamamlayacak, diğerleri karşısında eksik hissettirmeyecek bir eşitlik (varoluş) durumu yaratır. Bu da bireyin tanınması açısından çok önemli bir unsurdur. Tanınmayı, önceki bölümlerde değinildiği üzere, kendilik saygısı üzerinden incelerken sosyal ve psikolojik olarak ele alınması gerektiği vurgulanmıştı, bu açıdan tanınma, tek boyutlu olarak anlaşılmamalıdır.

Rousseau'nun sağduyulu devlet tasavvurunda yasanın temel görevi, herkes için eşitlik sağlamaktır. Bu eşitlik durumu, biçimsel bir durumdur, belirli özel bir bireyi ya da davranışı göz önünde bulundurmaz. Yasa, bütün yurttaşları ve davranışları soyut olarak göz önüne alır. Yasa aynı zamanda genel istencin işi olduğu için herkesi kapsar ve hakka aykırı olma gibi içeriğe de sahip olamaz çünkü Rousseau'ya göre yasalar, istemlerimizi saptayan birer belgedir.[122] Herkese uygulanmak üzere herkesten gelmelidir. Yasa herkesin temel haklarını ve çıkarını diğer istemlerin keyfiliği karşında garanti altına alır. Birey istemi öteki istemlerin yıkıcı etkisine karşı yasayla korunur. Hukukun üstünlüğünün hüküm sürdüğü bir devlet, aynı zamanda bireysel bağımlılığı, toplumsal bağımlılığa dönüştürüp, toplumun kendisini saygının kaynağı durumuna getirerek, böylece bireylerin kendilik saygısı (*amour-propre*) aradığı bir konuma dönüştürür. Yasa ise bunu, bireylerin yurttaş olarak, eşit saygı edinerek, başarır.[123] O halde yurttaşların siyasi özgürlüğünü tam olarak gerçekleştirebilmesi için, yurttaşları yöneten yasaların, onları sahiden özgürleştirmesi gerekir. Farklı bir şekilde ifade edilirse, bireyin ötekilerine olan bağımlılığını azaltması ya da zararsızlaştırılması, böylece yurttaşların öznel bir biçimde özgürleşmesiyken; öbür taraftan da yurttaşlar kendilerini yöneten yasalarla

[122] A.g.e., s. 35.

[123] Neuhouser, F. (1993). Freedom, Dependence, and the General Will., s.390-391.

uygun öznel bir ilişki içinde olmalıdır yani yasaları belirleyen ilkeler yurttaşlar tarafından bilinçli olarak kendisinin kılınmasıdır.[124]

Rousseau'nun çare olarak öne sürdüğü toplumsal sözleşme, medeni yurttaşa hak duygusunu yeniden tesis ederek, bireyi keyfilikten, -başkasının insafından (buyruğundan)- kurtarır. Ortak yararı ifşa ederek, doğal bağımsızlık yerine politik özgürlüğü, başkasıyla birleştiği halde kendisi olarak kalabilmeyi ve en önemlisi de iltihaplanmış *amour-propre* duygusunu yeniden yapılandırarak, herkes için eşit tanınma olanağını ortaya çıkarmaktadır. Tüm bu idealleri gerçekleştirecek olan varlık, Rousseau'nun doğasında iyilik, erdem, vicdan ve kendilik sevgisi olduğunu ifade ettiği insandır.

[124] A.g.e., s. 395.

BÖLÜM II – HEGEL'İN FELSEFESİNDE TANINMA (*ANERKENNUNG*) VE ÖZGÜRLÜĞÜN UĞRAKLARI

Hegel'in bütünsel sistemini kavramak, tanınma ve özgürlük kavramlarının nasıl oluştuğu, kuşkusuz Hegel'in kendi dönemine ve etkilendiği filozoflara değinmeden ele almak eksik kalırdı. Bu nedenle Hegel'in düşüncelerinin yeşerdiği kendi dönemi ve çevresinden bahsetmek bir zorunluluktur. Hegel, 1821 yıllında yayınladığı *Hukuk Felsefesinin Temelleri*[125] *(Grundlinien der Philosophie des Rechts)* adlı eserinin önsözünde bu durumun önemini açıkça vurgulamaktadır ve *var olanı* kavramanın felsefenin görevi olduğunu; felsefenin başka bir ifade ile kendi zamanını düşüncede toplayan/barındıran şey olarak ifade eder. Filozof ya da birey, kendi zamanının çocuğudur.[126]

> Herhangi bir felsefenin kendi çağdaş dünyasının ötesine geçebileceğini sanmak bir bireyin kendi zamanının üzerinden atlayabileceğini, Rodos'un üzerinden sıçrayabileceğini sanmak denli aptalcadır.[127]

Bu açıdan bakılınca Hegel'in *HF* adlı eserinin önsözünde de açıkça belirttiği gibi düşüncesinin içinde yeşerdiği zamanı kavramak açısından Hegel'in kendi zamanına bakmak, anlamlı ve yerinde olacaktır. Bu yönüyle Hegel'in felsefesi, zaten belli bir zamanda ve o zamanın oluşturduğu bazı soru ve problemlerin getirdiği sonuçlardan ibarettir. Bu bağlamda Fichte'nin gerek diyalektiği gerekse tanınma ve özgürlük yorumu, Hegel'e etkisi bakımından öncelikli olarak değerlendirilmesi bir gerekliliktir.

---

[125] Bundan sonra *HF* (*Hukuk Felsefesi*) şeklinde kısaltılacaktır.

[126] Heyde, L. (2002). Waar Het In De Filosofie Om Gaat. A. Leijen, & A. Verbrugge (Dü) içinde, *Hegel: Een Inleiding* (s. 14-36). Amsterdam: Boom., s.15.

[127] Hegel. (2013). *Tüze Felsefesi* (2. b.). (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınları., s.24.

Bu gayeyle Hegel'in tanınma ve özgürlük kavramlarının doğru bir biçimde kavrayabilmek ve Rousseau ile olan ilişkini açıkça ortaya serebilmek için ilkin Fichte'ye değinilecektir. Fichte ayrıca öznelerarası tanınma kavramının öncüsü olarak da önemli bir konuma sahiptir ve kanımca Rousseau ve Hegel arasında bir geçiş filozofu olarak değerlendirilmelidir.

2.1. Fichte'de Tanınma ve Özgürlük: Ben (Ich), Ben-Olmayan (Nicht-Ich) ve Mutlak Ben (Absolutes Ich)

Ben bir Ben'im ve benim için, bir Ben olan herkes aynıdır. Fichte [128]

Alman Romantik dönemin önemli bir filozofu olan Fichte (19 Mayıs 1762 — Berlin, 29 Ocak 1814) gerek Kant felsefesini tamamlama çabasında gerekse diğer Romantik filozof ve yazarların (Novalis, Friedrich Hölderlin, Friedrich Schelling, Friedrich Schlegel ve Hegel) üzerinde büyük bir hayranlık ve etkide bulunması itibarıyla üzerinde özenle durulması gereken bir filozoftur. Alman İdealizminin en büyük filozofu olan Hegel ve oluşturduğu dizge üzerindeki etkisi de yadsınamaz bir gerçekliktir. Özellikle Hegel'in diyalektiği ve diyalektiğiyle şekillendirdiği tanınma ve özgürlük kavramları da Fichte'nin *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794 Tüm Bilim Öğretisinin Temel İlkeleri), Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre (1795-6 Wissenschaftslehre'nin İlkelerine göre Doğal Hukukun*

[128] Fichte'nin bu sözü kanımca bütün felsefi sistemi hakkında ipucu vermektedir. Bu düşünce gerek bilgi anlayışı, hukuk anlayışı ve insanın tanınma ve özgürlüğü hakkında yeterince bilgi vermektedir. Bu aynı zamanda öznelerarasılık sorununu eşitlik ve hak temelinde tanınmasını da içinde barındıran bir eşitlik ilkesidir. Bkz., Fichte J. G. (2021). İnsanın Saygınlığı Üzerine (1794). G. Ateşoğlu, & E. A. Kılıçaslan (Dü) içinde, *Alman İdealizmi I: Fichte* (C. Camcı, Çev., 2 b.). Ankara: Doğubatı., s. 58.

Temelleri) ve diğer eserleriyle oluşturmaya çalıştığı felsefi sisteminden payını layıkıyla almıştır. Bundan ötürü bu bölümün amacı Fichte'nin Transandantal idealizm ile nitelediği felsefesinin ana hatları ve kavramlarını ele alıp, tanınma ve özgürlükle olan bağını ortaya çıkarmaktır. Fichte'nin felsefesini ayrıntılı olarak incelemek bu araştırmanın kapsamını aşmasından dolayı asıl araştırmamızın temel konusu olan Hegel'in tanınma ve özgürlük felsefesine bir hazırlık olarak nitelendirilip, o şekilde yaklaşılmalıdır.

Fichte, pratik felsefesinin zeminine koyduğu edimsel *Ben'in* özbilincine varma serüvenini, *ben (Ich), Ben Olmayan (Nicht-Ich)* ve *Mutlak Ben (Absolutes Ich)* dolayımı üzerinden tanınma ve özgürlüğü olanaklı kılacak bir praksis anlayışıyla, diyalektik bir yöntemle şekillendirir. Hegel'e giden yolun yapı taşları böylece Fichte'nin kurmaya çalıştığı, her şeyin felsefesinden (her şeyin ilk ilkesi) geçmektedir. Bu sebepten ötürü Fichte'yi öncelikle incelemek zorunlu olarak kendini dayatır.

Platon'un *duyulur (sensible)* ve *düşünülebilir (intelligible)* dünyasından, Descartes'in *düşünüyorum o halde varım* (*cogito ergo sum*)[129] düşüncesine ve Kant'ın *transandantal Ben'*ine[130] değin gelen bilgi, varlık ve ahlak sorununu sürekli olarak

[129] Descartes, R. (2017). *Meditasyonlar: Metafizik Üzerine Düşünceler* (2 b.). (Ç. Dürüşken, Çev.) Alfa., s. 37.

[130] Kant'ın Transendental *Ben'i Saf Aklın Eleştirisinde* fenomenal dünyayı algılama sürecinde herkeste ortak olarak ortaya çıkıp bilginin olanaklılığını sağlamaktadır. Kant bunu "Transzendentale Apperzeption" (özalgı) kavramıyla açıklamaya çalışır. Her bilebilme durumu bir bilen subje ve bilincin varlığına bağlı olma koşulu vardır. "Özalgının 'ben'i, bir birlik olarak, her algılamanın *a priori* önkoşuludur. Fakat bu, bir birlik olan 'ben', tek tek kişilerin somut 'ben'leri değildir; bütün tek tek kişiler için olanaklı her bilginin genel ve zorunlu koşulu ve aynı derecede ölçüsü olacak bir 'Ben'dir. O halde bilince herhangi bir şeyin girebilmesinde, ister - duyu verisi ister düşüncenin karmaşık yapı birlikleri olsun- daima bir özalgı, hiç kesilmeyen bir kendine dönebilme olanağı, her zaman aynı 'ben, bir önkoşul olarak bulunur…Kant şu noktaya gelmiştir: Kategoriler düşünmenin temel, kurucu, bağlayıcı formlarından başka bir şey değildirler; bunlarsız bilince hiçbir şey giremez, onların bizim bilebileceğimiz her şeyde geçerlilikleri vardır. Kategoriler, deneyim objelerinin, *mundus sensibilis*'in kavranabilmesinin koşuludurlar. Eğer duyular üstü objeler varsa, burada anlama yetisinin düşünme formlarının,

fenomenal (görülür/duyulur/görünüş/oluş dünya) ve *noumenal* (düşünülür dünya- *ding an sich*) düzleminde öznenin kendisini konumlandırma çabası eksik olmamıştır. Kant'ın felsefesine bütünlüğünde bakmayı başaran Fichte için esas konu, insanın varlığı ve ahlaki kökenselliğidir. Fichte, Kant'ın uğraştığı en önemli sorun olan nedenselliğin, teorik olarak ne kadar zor olursa olsun insana yakışmayan ve aşılması gereken bir durum olarak görür. Bunun yerine moral varlığın özgürlüğünün, yola çıkılacak ilk temel olmasıdır. Fichte'nin felsefi çabası insanın özgür olma edinimindedir.[131] Fichte 'ye göre akıl pratiktir ve kendi varlığının karşısına kendisi olmayan bir *ben* tayin ederek kendini koyar. Felsefe yapmak iki seçenek üzerinden yola çıkılarak değerlendiriliyordu. Birinci seçenek obje merkezli, dış dünyadan, varlıktan yola çıkmak; ikinci ise subjenin kendisinden yola çıkmak. Objenin kendisinden yola çıkınca *ben*'e ve subjeye bir yer bulmak bir sorun teşkil ediyordu ve bilincin objeden nasıl ortaya çıkacağı sorunu konumlandırılamıyordu. En önemlisi de özgürlük sorununu belirlenimciliğin (determinism) girdabından kurtarmak pek mümkün görünmüyordu.[132] Bu düşünceden hareketle *ben*, Fichte'ye aradığı her şeyin

---

kategorilerin geçerlikte olması gerekir. Kategoriler, özalgının temeli olan bağ kurucu işlevleriyle, olanaklı her obje bilgisinin, her algılama ve kavramanın temel koşullarıdırlar. Buna karşılık zaman ve mekân, duyu verilerini alabilmemizin, bize insana bağlı koşulların, alıcılığımızın formlarıdır. Kategoriler ise, düşünmenin özetkinliğinin/kendiliğindenliğinin, yani özalgının temel formlarıdır." Heimsoeth, H. (2007). *Kant'ın Felsefesi* (3 b.). (T. Mengüşoğlu, Çev.) Ankara: Doğubatı Yayınları., s.91.

Kant bilgimize/algılarımıza sürekli olarak eşlik eden bu herkeste ortak olan ben bilincinin nereden geldiğini gösteremez ve sadece varsayar. Fichte'nin Kant'ta tamamlamaya çalıştığı en önemli sorunlardan bir tanesi bu olmakla beraber, kendisinin *Wissenschaftslehre* ile kurduğu sistem de bunu aşma girişimidir. Bunun yanında nedensellik probleminden ortaya çıkan bir diğer önemli konu olan özgürlük sorununu da yine *Wissenschaftslehre* ile *eyleyen ben*'e indirgeyerek pratik ve teorik olanı bir nevi sadece pratik olana indirgeyerek, *eyleyen ben* üzerinden yekleştirme çabası ve amacındadır.

[131] Bkz., Hartman, N. (2021). *Fichte*. (S. Günenç, Çev.) Ankara: Fol., s. 19.

[132] Bkz., Özlem, D. (2010). *Tarih Felsefesi* (1 b.). Say Yayınları., s. 106.

ilk ilkesini vermiş olmaktadır. Fichte'nin bu anlayışı ile beraber nesnenin bilincinin karşısında *Ben'in* özbilincini bir *Ben-Olmayan (Nicht- Ich)* dolayımıyla belirlemesi gibi bir sapma olduğunu görmekteyiz. Bu kayma kuşkusuz *Ben*'in kendini pratik olanda yeniden öteki üzerinden belirlemesidir. Fichte'nin bu anlayışı Kant'ta eksik olan öznellik durumunu tamamlama girişimidir.

> Fichte, öznellik teorisiyle ilgili olarak, Kant'ın çeşitli düşünceler altında üç kritiğinde ortaya koyduğu a priori ve a posteriori olanı bir birlik içerisinde genişletmeye çabalar: bunu İlk Kritiğinde sezgi ve kavramın birliği, İkinci Kritiğinde ahlaki olgu ile ahlaki yasanın birliği ve Üçüncü Kritiğinde ise estetik duygu ve bilmenin birliği olarak yapar. Fichte'nin anlama ve duyumu (teorik), akıl ve istemeyi (pratik), ve estetik duygu ve bilmeyi (düşünümsel/reflektif) radikal bir şekilde uyarlaması (entegre etmesi/birleştirmesi), Kant'ın üç kritiğindeki akıl eleştirisinde belirtilmemiş ve tanımlanmamış olduğunu düşündüğü şeye özgüllük ve belirlilik kazandıran derin bir öznellik yapısını amaçlar.[133]

Kant tarafından ayırt edilen öznelliğin çoğul formlarının öznel ve nesnel birleşimi, Fichte'nin tüm bilginin ana temeli olan "bilgi" (*Wissen*) hem öznel hem de nesnel olarak "*Ben" (Ich)* kavramında kesişir; burada "bilgi" öznel olarak hem bileni hem de nesnel olarak bilineni ifade eder.[134] Doğa ile akıl, özne ile nesne arasında getirilen ayırımın yarattığı düalizmin kökleri transandantalizmde aranmaktaydı. Fichte'nin ona hiçbir şey eklenmemiş saf bir 'öznellik' ilkesinden başlaması ve bundan yola çıkarak varlığı çıkarsaması; bununla birlikte 'kendinde-şey' kavramını bütünüyle reddetmesi ve nesneden değil, mutlak özneden başlayarak kendi sistemini ortaya koyması, kısacası böylesi bir 'detransendentalizm' (transandantalizmin sökümü) Kant-sonrası felsefi

[133] Zöller, G. (2007). From Transcendental Philosophy to Wissenschaftslehre: Fichte's Modification of Kant's Idealism. *European Journal of Philosophy, 15*(2)., s. 252.

[134] A.g.e., s.253.

hareketin gerekli isteği kendisinde fazlasıyla bulmasına katkıda bulunuyordu.[135] Böylece Fichte'nin *saf Ben*'den hareketle *Ben-olmayana* ve buradan da *Mutlak Ben'e* ulaşma çabası, bütün bilgilerimizin ve her şeyin üzerine inşa edilebileceği bir ilk ilkeyi *Wissenschaftslehre (bilim öğretisi/bilimsel bilim öğretisi)* kurar. *Wissenschaftslehre* deyim yerindeyse bilimsel bilginin ilk felsefi ilkesi olarak da anlaşılabilir. *Wissenschaftslehre Ben'i* merkeze almasıyla birlikte bütün varlığı, bilgiyi, ahlakı ve değerleri düalizmden kurtararak, adeta özne merkezli yeni bir hümanizma başlatacaktır. "Fichte'ye göre *ben*, tüm edimlerinin bir bütünüdür; bir bütünlük söz konusu olduğunda ise teori ve pratik arasında bir ayrım mümkün değildir. Fichte'nin bu tartışmalı çıkışı kendisinden sonra gelen Schelling ve Hegel'i ve hatta dolaylı olarak Marx'ı derinden etkilemiştir."[136] *Ben*'i tüm *edimlerinin* bütünü olarak görüp, merkeze yerleştiren Fichte *Wissenschaftslehre* ile bütün bilgiyi olanaklı kılacak ilk ilkeyi de bulmuş olmaktadır. İlk ilke *Ben, Benimdir*. *Ben benim* ilkesi Descartes'ın *Cogito Ergo Sum*'una benzese de aynı değildir. Descartes'in düşünüyorum o halde varım önermesi düşünmeyi varlığa önceleyen yapısından dolayı Fichte tarafından saçma görülür ve Fichte tarafından şöyle ifade edilir:

> Ancak, bu durumda *cogitans* eklemesi tamamen lüzumsuzdur; biz varolduğumuz zaman zorunlu olarak düşünmeyiz, ne zaman düşünsek, zorunlu olarak varoluruz. Düşünmek, hiçbir anlamda öz değildir, yalnızca varoluşun özel bir belirlenimidir ve bizim varoluşumuz, bunun yanı sıra başka birçok belirlenime de sahiptir. – Reinhold tasarım (*vorstellung*) ilkesini ileri sürmüştü ve (bu yüzden) temel önermesi, Kartezyen formda işleyecekti.[137]

---

[135] Ateşoğlu, G. (2021). Fichte'nin Yaşamı ve Felsefesi. G. Ateşoğlu, & Eyüp Ali Kılıçaslan (Dü.) içinde, *Alman İdealizmi I: Fichte* (s. 9-26). Ankara: Doğubatı., s. 15.

[136] Ünsalan, F. (2019). Öz-bilinç Tartışması Bağlamında Fichte Düşüncesi Üzerine Bir inceleme. *(Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, Güz* (28), 243-273., s. 245.

[137] Fichte, J. G. (2021). Bilim Öğretisi (Wissenschaftslehre) (1794). G. Ateşoğlu, & E. A. Kılıçaslan (Dü) içinde, *Alman İdealizmi I: Fichte* (G. Ateşoğlu, Çev., 2 b.). Ankara: Doğubatı., s. 208.

Ben benim ilkesi hem içeriğini hem de formunu (A=A'dır) vermesi itibarıyla önemlidir. İçeriğini *Ben*'in kendi özbilincine sahip olması ve edimsel olarak kendisini koymasıyla ilişkili iken, özdeşliği yani mantıksal formu da (A=A) bütün önermelere uygulanabilmesiyle ilişkilidir. ""A=A" önermesinin uygulanabilir olduğu her şey, bu önerme ona uygulanabilir olduğu sürece, gerçekliğe sahiptir. (Ben'de) herhangi bir şeyin yalın bir şekilde koyuluşuyla koyulmuş olan şey, o şeyin gerçekliğidir ya da özüdür."[138] *Ben* kendi kendine dönüş etkinliğiyle oluşur, bununla meşgul iken kendisini gözleyerek dolaysız bir şekilde kendi bilincine varır. Bu ise Fichte'nin tabiriyle *Ben'in kökensel sezgisidir* yani *ben*'in *ideal* etkinliğidir. *Ben* burada kendisini hem sezen bir özne hem de sezilen bir nesne olarak dolayım olmadan algılar. Bu ise belli bir özbilinç durumunu varsayar.

> Tüm bilince varma durumlarına, zihinsel sezgi denilen dolaysız bir öz-bilinç eşlik eder ve eğer kişinin azıcık da olsa düşünme kabiliyeti varsa, bu dolaysız öz-bilinç önceden varsayılmalıdır. Ancak bilinç bir etkinliktir ve öz-bilinç, özelde *zihnin* kendine-geri dönme etkinliğidir ya da saf *refleksiyondur*.[139]

Böylece saf refleksiyon (düşünseme) aracılığıyla kendi kendini düşünen *Ben,* kendisini kendi aracılığıyla, edim yoluyla zorunlu olarak koymaktadır (setzen).[140] *Ben'*in kendi üzerine düşünmesiyle *Ben* kavramını ve özbilinci ortaya çıkarır.[141] Bu edim özgür bir

---

[138] A.g.e., s. 208.

[139] Fichte, J.G. (2021) Transendental Felsefenin Temelleri (Wissenschaftslehre Nova Methodo) (1796/99). G. Ateşoğlu, & E. A. Kılıçaslan (Dü) içinde, *Alman İdealizmi I: Fichte* (Y. Çına, Çev., 2 b.). Ankara: Doğubatı., s.213.

[140] Kendini koymak Almanca *Setzen* kavramıyla ifade edilir. (*Das Setzen des Ich durch sich selbst – Ben'in kendisini kendisi aracılığıyla koyması*)

[141] Fichte'nin ben'in eyleyen yönü ve kendisini refleksiyon yoluyla sadece kendisi tarafından koymasının güzel bir ifadesi Fichte'nin aşağıdaki ifadelerinde daha da berraklaşmaktadır: "Sen kendin hakkında başıboş düşüncelere dalmak ya da sofu duyumlamalar üzerinde kendinden

eylemenin sonucu olsa bile zorunludur çünkü kendi üzerinde düşünen *ben, ben* kavramını zorunlu olarak ortaya çıkarmaktadır. Bunun haricinde dışarıdan gelen etkinlik aracığıyla oluşan diğer kavramların hepsi, ilk kavramın yani *Ben*'in koyulmasıyla koşullu olan zorunlu eylemler dizisi olarak oluşurlar. Fichte, bu durumu kendi deyimiyle şöyle ifade eder:

> Tasarımlayan özne, kendi öz etkinliğini yalnızca bilinç içinde gösterilen belirli bir şekilde (yani, yalnızca bir kendine dönme etkinliği aracılığıyla) koyabilir. Diğer (zorunlu) tasarımlar bundan çıkar.[142]

Böylece ilk ilkeden hareketle Fichte, yani *ben ben*dir ilkesinden yola çıkarak, Kant'ın bizim algımızdaki nesne ile kendinde şey (*ding an sich*) arasındaki (bilinemez) muğlaklığı gidermiş olduğunu savunur. "Bu nihai anlamda özbilincin bir benlik, yani özne ve nesnenin özdeşliği anlamına geldiği bir mutlaklığı imler. Özbilincin bir benlik olarak kendini aslen bir *ben* ve *ben-olmayan* arasındaki diyalektik ilişkinin sentezi olarak gösterir. Bu anlamda *ben* ile *ben-olmayan* arasındaki ilişki özbilincin neliğine dair bir

---

geçmek için burada değilsin. Hayır, sen eylem için buradasın; eylemin ve yalnızca eylemin senin değerini belirler…. İçimde mutlak bağımsız öz-etkinliğe doğru bir dürtü var. Sadece bir başkasıyla beraber, bir başkası için ve bir başkası sayesinde varolmaktan daha katlanılamaz bir şey yok benim için. Kendim için ve yalnız kendi başıma bir şey olmalıyım. Bu dürtüyü kendi varoluşumu algılamamın yansıra hissediyorum; kendimin bilincinde olmama ayrılmazcasına bağlı o. Bu duyguyu kendime refleksiyonla açıklıyorum ve kendi başına kör olan dürtüye içgörüyü bahsediyorum. Bu dürtüye göre mutlak bağımsız bir varlık olarak edimde bulunmalıyım... Ben kimim? Tek olanda aynı zamanda özne ve nesne – bilinçli varlık ve bilincinde olduğum varlık, sezgisel bilgiye sahip olan ve bu sezgide bildirilmiş olan kendim, düşünen zihin ve düşünce nesnesi olan kendim- ayrılmaz ve hep birbiriyle varolur." Fichte, J. G. (2021). İnsanın Belirlenimi (1800). G. Ateşoğlu, & E. A. Kılıçaslan (Dü) içinde, *Fichte: Alman İdealizmi I* (U. Nutku, Çev., 2 b., s. 296-302). Ankara: Doğubatı Yayınları., s. 297-98.

[142] Fichte, J.G. (2021) Transendental Felsefenin Temelleri (Wissenschaftslehre Nova Methodo) (1796/99). G. Ateşoğlu, & E. A. Kılıçaslan (Dü) içinde, *Alman İdealizmi I: Fichte* (Y. Çına, Çev., 2 b.). Ankara: Doğubatı., s.251.

sonraki adımdır."[143] *Ben*'in kendini koyması yukarıda değinildiği gibi kökensel bir edimdi ve kendisini refleksiyon aracılığıyla koyuyordu. Oysaki *Ben*'in içeriğinin ne olduğu hala cevapsızdır. *Ben*'in kendisine bir içerik kazandırması ancak bir *ben-olmayan* üzerinden mümkün gözükmektedir. Bu ise Fichte'yi ikinci bir ilkeye (önerme) getirmektedir, yani *ben-olmayan*'a. Burada *ben*'in henüz tamlığa erişmediği ve bir bütünlüğe erişmesi için başka bir *ben-olmayan* tarafından/dolayımında belirlenmesi (*tanınması*) gerekmektedir ve bunu da *ben*'in *reel* etkinliği olarak adlandırır. Bilindiği gibi Kant'ta *ben*'e birliğini/bütünlüğünü veren şey, yine *ben*'in kendi tasarımlarıydı. Kant'ta *ben*, duyusal ve düşünsel olana birlik verme sürecinde ortaya çıkıyordu.[144] Kant'taki *ben* bilinci, bilme sürecinde özellikle *Saf Aklın Eleştirisi*nde bütün tasarımlarımıza eşlik ediyordu. Oysaki Fichte için entelektüel sezgi, varlığa (kendinde şey) yönelik değildir, aksine eyleme yöneliktir.[145] Fichte'nin, *Ben*'in özbilincine varma sürecini bir *ben-olmayan*'ı koşullanarak koyması, Kant'ın transandantal Ben'inin numenal ile fenomenal arasında oluşan kopukluğun giderilmesi olarak görülmeli, başka bir ifadeyle teorik olanla pratik olanın *eyleyen/etkin ben*'de birleştirilmesidir.[146] Kant'a karşı, Fichte'deki özbilinç, *ben*'in kendisini bir edim olarak, saf refleksiyon ile hem özne (fail) hem nesne (eylemin ürünü) olarak koyması ve de bir *ben-olmayan* (öteki)

---

[143] Ünsalan, F. (2019). Öz-bilinç Tartışması Bağlamında Fichte Düşüncesi Üzerine Bir inceleme. *(Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, Güz* (28), 243-273., s. 256-267., içinde: Wood, A. W. (1991). Fichte's philosophical revolution. *Philosophical Topics, 19*(2), 1-28., alıntılanmıştır.

[144] Ünsalan, F. (2019). Öz-bilinç Tartışması Bağlamında Fichte Düşüncesi Üzerine Bir inceleme., s.252.

[145] Hartman, N. (2021). *Fichte.* (S. Günenç, Çev.) Ankara: Fol., s.102.

[146] *Ben*'in sadece bir olgu (*Tatsache*) olarak değil, aynı zamanda bir eylem (*handlung*) olarak da anlaşılması gerektiği ve bu iki kavramın birleşimi olan *Tathandlung* kavramı aracılığıyla özgür bir etkinlik/edimsellik olarak kendisini gerçekleştirmesi/belirlemesi Fichte'nin ürettiği kavram olan *Tathandlung* ile ifadesini bulmaktadır. Bkz., Fichte, J. (2000). *Foundations of Natural Right.* (F. Neuhouser, Dü., & M. Baur, Çev.) Cambridge: Cambridge University Press., s.25. dipnota atıfla.

dolayımında diyalektik bir şekilde içeriklendirmesidir. *Ben*'in kendisini bir *ben-olmayan* üzerinden içeriklendirmesi yine özdeşlik ilkesi üzerinden kurulmaya çalışılır. *Ben ben-olmayan* değilim önermesidir burada bahsi geçen özdeşlik durumu. Birinci önermede (*ben benimdir – tez*) olduğu gibi *ben ben-olmayan (anti-tez)* değilim ikinci önermesi de birinci önerme gibi kesinlik taşımaktadır ve tıpkı *ben*'in kendini koymasında olduğu gibi *ben ben-olmayan* değilim'in kendini koyması da *ben*'in yaratıcı ediminin bir yansımasıdır. Bilinç burada *ben*'i ve de *ben-olmayan*'ı kapsayan bir birliktir.[147] Fichte yine, *ben* kavramının anlaşılabilmesi (belirlenebilmesi) için kendisini olumsuzlayan karşıt bir *ben-olmayan*'ı ortaya çıkarır. "Bu karşıtlığın bir sonucu olarak, ben-olmayan, *etkinliğin (gerçek)* olumsuzu olarak nitelendirilebilir; yani Ben-olmayan *ortadan kaldırılmış etkinlik* kavramı olan 'varlık' olarak nitelendirilebilir."[148] Bu yönüyle varlık kavramı Fichte'ye göre kökensel olmayan etkinlikten türetilen olumsuz bir kavramdır. *Ben* ve *ben-olmayan* yine *ben (mutlak- sentez*) tarafından tayin edildiği için burada ontolojik bir karşıtlıktan ziyade, sınırsız bir edimselliğin tecellisi olan *mutlak ben*'in *sonlu ben* ile *sonsuz ben-olmayan*'ın ürettiği bilinç ile ilişkilidir.[149] İlk önce *ben* refleksiyon ve özdeşlik ile edim yoluyla kendisini koyar (ideal olan etkinliğinde) ve sonrasında ise yine bilişsel olarak kendisini sınırlandıracak olan bir *ben-olmayan* (reel olan etkinliğinde) aracılığıyla koyarak içeriklendiriyor. *Ben-olmayan* burada nesne, doğa ve gerçeklik olarak anlaşılmalıdır. Anlaşılacağı gibi Fichte, burada Kant'ın kendinde *şey kavramının* (*ding an sich*- numenal alanın) bilinmezliğini varsaymaya gerek duymadan, doğrudan

[147] Ünsalan, F. (2019). Öz-bilinç Tartışması Bağlamında Fichte Düşüncesi Üzerine Bir inceleme., 257-258

[148] Fichte, J.G. (2021) Transendental Felsefenin Temelleri (Wissenschaftslehre Nova Methodo) (1796/99). G. Ateşoğlu, & E. A. Kılıçaslan (Dü) içinde, *Alman İdealizmi I: Fichte* (Y. Çına, Çev., 2 b.). Ankara: Doğubatı., s.213.

[149] Ünsalan, F. (2019). Öz-bilinç Tartışması Bağlamında Fichte Düşüncesi Üzerine Bir inceleme., s. 258

eyleyen ben üzerinden hakikatini göstermeye çalışır. Kant'ın herkeste ortak olarak ortaya çıktığını varsaydığı ve bütün bilgilerimize eşlik eden *ben*'in Fichte tarafından diyalektik bir süreç sonunda dogmatizme düşmeden transandantal idealizm yöntemiyle kanıtlanmaya çalışılmıştır. Sınırlı tekil saf *ben (tez),* kendisini içeriklendirmek/tanımak/ayırt etmek için sınırsız sonsuz *ben-olmayan*'ı (anti-tez) karşısına koyarak, aslında *ben-olmayan*'ın kendisine özdeş/eşit olduğunun farkına varması, *mutlak ben* aracılığıyla (sentez) olur. *Mutlak ben* burada hem *ben*'i hem de *ben-olmayan*'ı sınırlandırarak aslında özdeş olduklarının sentezini verir. *Mutlak ben*'den anlaşılması gereken şey şudur: tekil tüm *ben*'leri aşan ve onları belirleyen bir bütünsellik olarak insanın türsel yaşamı, daha açık bir ifade ile insani üretken edimselliğin kendisidir.[150] O halde bilmenin kendisi bu üç aşamalı diyalektik sürecin sonunda ortaya çıkar. Bu yöntem Fichte'nin bilgi ve ahlak anlayışı açısından çıkış noktası olarak belirlenmelidir. Lakin Kant açısından "*diyalektik* kavramı, yanıltan "görüntü mantığı", insanın kendi kendini yanıltması olarak düşünülür."[151]

Fichte'nin *Wissenschaftslehre* ile ortaya çıkardığı bu diyalektik yöntemi, insanın özbilincine varma sürecinden, ahlak, devlet, tarih ve özgürlük anlayışına değin, insanın bir başkası tarafından özdeşi olarak tanınmasının zemininde yatan bir yöntemdir. Bu gerekli açıklamalardan sonra Fichte, asıl üzerinde duracağımız tanınma ve özgürlük kavramları üzerinden daha özel bir inceleme ile ele alınmaya devam edilecektir. Bu incelemenin yapılmasının koşulu olarak, ben'in *wissenschaftslehre* ile nasıl koyulduğunun bilinmesi bir gereklilikti. Şimdi ben'in duyulur dünyadaki reel ben/bedenlerle ilişkisi bağlamında Fichte'nin özgürlük ve tanınma kavramları incelenecektir.

[150] A.g.e., s. 259.

[151] Heimsoeth, H. (2007). *Kant'ın Felsefesi* (3 b.)., s.103.

2.1.1. Fichte'nin Hak Anlayışı Bağlamında Tanınma (*Anerkennung*) ve Özgürlük

Bu alt başlık doğal hak, tanınma, öznelerarasılık, karşılıklılık ve özgürlük kavramları odaklı bir inceleme olacaktır. Bu bölümün Rousseau ve Hegel ile bir bütünlük oluşturması amacıyla Fichte'nin özellikle *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre (1795-6 Wissenschaftslehre'nin İlkelerine göre Doğal Hukukun Temelleri)* adlı eseri merkeze alınıp, Rousseau ve Hegel arasında bir geçiş olarak yorumlanacaktır. Bu değini aynı zamanda Rousseau ve Hegel'in tanınma ve özgürlük anlayışlarının karşılaştırılması bağlamında farklı bir ufuk açacaktır.

Fichte'nin ahlak anlayışı pratik felsefeden başka bir şey değildir. Nasıl ki teorik felsefe, bizdeki temsillerin (tasarımların) bir varlığa tekabül ettiği konusu için gerekli düşünme sistemini sunmak zorundaysa, aynı şekilde pratik felsefenin de, varlığın tasarımlarımıza tekabül ettiği ve bizdeki tasarımlardan (temsillerden) çıktığı konusu hakkında gerekli düşünme sisteminin kapsamlı bir sunumunu sağlaması gerekmektedir.[152] Kant'ın bilgiyi teorik olanda araması ve ahlak ilkelerini ise pratik olanda bulma çabasını Fichte, özbilinç öğretisi üzerinden sadece pratik olanda birleştirir. İnsanın hakikati, özetkinliğinin bütünüdür ve eylem düşünceyi önceler. *Wissenschaftslehre* ile bilişsel olanı öznellik üzerinden kurup özne-nesne ayrımını bilincin özetkinliği anlayışı üzerinden birleştiriyordu. Ahlak'ın da aranması gereken kökeni buradan türetiliyor.

> Ben kendimi duyu dünyasında etkin olarak bulurum. Bu kendini-buluşu tüm bilinç izler ve etkinliğimin bu bilinci olmaksızın öz-bilinç olmaz;

[152] Fichte, J. G. (2005). *The System of Ethics.* (D. Breazeale, G. Zöller, Dü, D. Breazeale, & G. Zöller, Çev.) Cambridge: Cambridge Univeristy Press., s.8.

> çünkü bu öz-bilinç olmaksızın, benim kendim olmayan diğerlerinin bilinci de olamaz.[153]

Bu anlayış kuşkusuz doğrudan olarak başkasının/ötekinin bilincini/varlığını bir zorunluluk olarak istemek ve hesaba katmaktan geçer. *Ben, ben-olmayan*'ın dolayımında ancak bir *ben*'e dönüşüp varlığının özbilincine varır. Bir diğer deyişle başkası (*ben-olmayan*), *ben*'i toplum varlığı olmaya davet eder. Bilgi ve varlık da bu şekliyle bilincin bu etkin yapısından ortaya çıkan dolayım dolayısıyla ancak ayırt edilmektedir.

> Bilincin dolayımı yoluyla olmanın dışında hiçbir varlık yoktur; benzer şekilde, bilinç yoluyla olmanın dışında, nesnesi olarak kendi varlığını taşıyan yalın bir öznel bilme anlamında hiçbir bilme yoktur. Sadece 'ben' demeye çabalasam bile, daha şimdiden ayırım yapmaya zorlanırım.[154]

Ben'in eyleyen ve etkin bir *ben* olarak kendini sürekli olarak koyması ancak kendisinin bir nedeni olarak ortaya çıkarak, özgürce koymasındandır/belirlemesindendir. Mutlak etkinlik olarak *ben*, kendisinin nedenidir. Bu Fichte tarafından aynı zamanda özgürlük olarak da ifade edilir.[155] *Özgürlük öz-etkinliğin (selbsttätigkeit) duyusal tasarımıdır ve zekaya/kavrayışa sahip olan kendimizin, nesnenin belirlenmişliği (gebundenheit) ile karşıtlığı yoluyla, ikincisini kedimizle ilişkilendirdiğimiz sürece ortaya çıkar.*[156] O halde mutlak olan şey *ben*'in kendi kendisini hem bilinç hem nesne olarak

---

[153] Fichte, J. G. (2021). Bilim Öğretisi İkelerine Göre Uyarlanmış Ahlak Öğretisi Sistemi (1798). G. Ateşoğlu, & E. A. Kılıçaslan (Dü) içinde, *Alman İdealizmi I: Fichte* (G. Ateşoğlu, Çev., 2 b.). Ankara: Doğubatı Yayınları., s.277.

[154] A.g.e., s. 279.

[155] Fichte, J. G. (2005). *The System of Ethics.* (D. Breazeale, G. Zöller, Dü, D. Breazeale, & G. Zöller, Çev.) Cambridge: Cambridge University Press., s.14.

[156] Fichte, J. G. (2021). Bilim Öğretisi İkelerine Göre Uyarlanmış Ahlak Öğretisi Sistemi (1798). G. Ateşoğlu, & E. A. Kılıçaslan (Dü) içinde, *Alman İdealizmi I: Fichte* (G. Ateşoğlu, Çev., 2 b.). Ankara: Doğubatı Yayınları., s. 282., (parantez içindekiler tarafımdan eklenmiştir.) ayrıca bkz:

özgür bir edim olarak gerçekleştirmesidir/koymasıdır. Kendini gerçekleştirmek *ben*'in öz-etkinliğinden yola çıksa da kendisini bir irade (*ben*) olarak *ben-olmayan*'dan ayırarak belirlemektedir. *Ben benim* dediğim anda bile bir ayrıma gitmiş olurum ve *ben-olmayan*'ı ima etmiş olurum. Bu yönüyle *ben* bir araç değilim ve *ben*'i *ben* yapan şey (doğa, varlık, *ben-olmayan*) bir amaç olarak karşımıza çıkar. Burada Fichte'nin bu durumu pekiştirecek olan bir sözünü hatırlamakta fayda vardır: *Ben bir Ben'im ve benim için, bir Ben olan herkes aynıdır.*[157] Bir etkinlik olarak *ben*, etkinliğini gerçekleştirmesi bağlamında bir dış alana ihtiyaç duyar. "*Ben* kendini öz-bilinç olarak ancak pratik olarak koyabildiğinden ve yine genel olarak yalnızca sonlu olarak koyabildiğinden, dolayısıyla pratik etkinliğine de bir sınır koyması gerektiğinden, buradan *Ben*'in kendisi dışında bir dünya koyması gerektiği sonucu çıkar."[158] *Ben*'in kendisini duyulur dünyada bir edim olarak koyabilmesi ve etkileşimde bulunması Fichte'ye göre ancak ve ancak eyleyen/etkin bir bedene sahip olması ve bu bedenin de topluluk içerisinde diğer *ben*'lerle etkileşim içerisinde olması gerekmektedir. Fichte bu etkileşimin *hukuk ilişkisi* olduğunu belirterek, *hak* kavramından yola çıkar. İşte tam da bu nokta bizi öznelerarasılık ve tanınma (*Anerkennung*) kavramlarının kaynağına getirmektedir.

Fichte bu durumu *Doğal Hukukun Temelleri* yapıtında derinlemesine inceleyip soyut bir mantıkla hak kavramının çıkarımının etkin/eyleyen *ben*'in *ben-olmayan*'la karşılıklı tanınma ilişkisi üzerinden temellendirmeye çalışır. Beden'in *ben*'in nesneleşmiş bir özne ve nesne olduğu durumu şimdiye kadar *wissenschaftslehre* üzerinden yapılan açıklamalarla ortaya çıkmıştı. Bedenimizin, o halde sahip olduğumuz en temel doğal hak

---

Fichte, J. G. (2005). *The System of Ethics.* (D. Breazeale, G. Zöller, Dü, D. Breazeale, & G. Zöller, Çev.) Cambridge: Cambridge University Press., s.14.

[157] Fichte J. G. (2021). İnsanın Saygınlığı Üzerine (1794). G. Ateşoğlu, & E. A. Kılıçaslan (Dü) içinde, *Alman İdealizmi I: Fichte* (C. Camcı, Çev., 2 b.). Ankara: Doğubatı., s. 58.

[158] Fichte, J. (2000). *Foundations of Natural Right.* (F. Neuhouser, Dü., & M. Baur, Çev.) Cambridge: Cambridge University Press., s.24.

olarak, etkileşime girebilmesi, kendisini bir etkinlik/edim olarak gerçekleştirebilmesi için sosyal varlıklar (topluluğa) ve dış bir alana (doğa/devlet/bireyler...) olan bağımlılığı bir zorunluktur. Başka bir ifade ile akli bir varlık olarak eyleyen *ben,* kendisini bir etkinlik olarak gerçekleştirmek/belirlemek/tanınmak için dışsal bir alan ister. Bu alanın mümkün kılmak ancak *ben-olmayan*'ın da bir alana ihtiyaç duyması gerektiğini hem pratik hem de teorik olarak bilir.[159] Bu şekilde *ben*, kendini sınırlar ki bu özgür davranabilmesinin bir koşulu olsun, çünkü kendini sınırlamak başkasının da aynı şekilde kendini sınırlaması gerektiği varsayımından dolayı bunun karşılıklı tanımakla (*anerkennen*) eşdeğer olduğunu bilir. Böylece rasyonel olan *ben* ve *ben-olmayan* birbiriyle karşılıklı bir ilişki içerisinde kendilerini özgür bir edim olarak gerçekleştirebilmeleri açısından sınırlamaları gerekmektedir. *Sınırlı rasyonel varlık, kendisini, dış dünyada diğer sınırlı rasyonel varlıklarla birlikte bir hak ilişkisi olmaksızın koyamaz/varsayamaz.*[160] Sınırlama aynı zamanda bedenimizin var olmasına aracılık eden, varlık sebebinin garanti altına alınmasını gerektiren bir anlamı da vardır, çünkü beden eyleminin hem faili hem nesnesi hem de hak kavramını ortaya çıkaran bir ifadeye dönüşmüştür.[161] Nasıl ki stoacı *oikeiosis* kavramı, insanı doğası gereği başkalarının varlığını kabul etmeye/tanımaya, başkasının da kendisi gibi bir varlık olduğunun bilincini doğal olarak kavratmış ise, Fichte'nin *öznelerarasılık*/*benlerarasılık* (*ben bir benim ve benim için bir ben olan herkes aynıdır*)

[159] Fichte'ye göre insan varlığı kavramının kendisinden hareketle, insan varlığının tıpkı diğer sonlu varlıklarda olduğu gibi, sadece insan varlıkları arasında bir varlığa dönüşebilir; bunun aksi ve ötesinde insan varlığından bahsetmek kavramı gereği saçma olurdu. İnsan varlığı kavramı aynı zamanda insan varlığının tek kişiden fazla olduğunun da göstergesini açıkça içinde barındırır. Bkz.: Fichte, J. (2000). *Foundations of Natural Right.* (F. Neuhouser, Dü., & M. Baur, Çev.) Cambridge: Cambridge University Press., s.24.

[160] Fichte, J. (2000). *Foundations of Natural Right.* (F. Neuhouser, Dü., & M. Baur, Çev.) Cambridge: Cambridge University Press., s.39.

[161] Bedenimiz ve bedenimizi koruma arzusu her şeyin arzusudur. Bu duygu ayrıca bütün eylemlerimizin ve özgürlüğümüzün ifadesinin de bir önkoşuludur. Bkz., Fichte, J. (2000). *Foundations of Natural Right.*, s.107.

eşit tanınma fikri de *ben*'in de rasyonel bir varlık olarak, pratik olanda kendisini etkinlik olarak gerçekleştirmesinin zemininde aranmaktadır. Fichte'ye göre tanınmanın zemininde olan şey tam olarak şudur:

> Dolayısıyla özgür varlıkların birbirleriyle olan ilişkisi, akıl ve özgürlük yoluyla karşılıklı bir etkileşim ilişkisidir. Her ikisi de birbirini karşılıklı (ortak) olarak tanımıyorsa, biri diğerini tanıyamaz; ve her ikisi de karşılıklı olarak birbirlerine özgür bir varlık olarak davranmıyorsa, biri diğerine özgür bir varlık olarak davranamaz.[162]

Rasyonel bir varlık olarak eylemlerimde başkasını kendim gibi rasyonel bir varlık olarak tanımadığım sürece kendi *ben*'imin de tanınmış olduğunu iddia edemem. Pratik özbilincin olanağının koşulu olan öznelerarası ilişki, dolayısıyla bir karşılıklı (ortak) tanınma ilişkisidir.[163] Bu anlamda tanınma kavramı içinde karşılıklılık ilkesini barındıran ve bundan hareketle özdeş rasyonel bireylerin/şahısların varlığını varsayar. Bu ise *ben* ve *ben-olmayan*'ın iki ayrı bilincinin (*mutlak ben*) bir olarak birleşmesi anlamına gelir.[164] Tanınma bu yönüyle farklı rasyonel bireylerin ortak bir bilinçte birleşerek, birbirlerini özdeş olarak görmesidir. Başka bir deyişle *ben bir benim ve benim için bir ben olan herkes bir ben'dir* anlayışının mutlak ben'de ifadesini bulmasıdır. O halde pratik alanda *ben* her ne şekilde eylerse eylesin, eyleminin uzamında/konusunda/sahasında *ben-olmayan*'ı da bir *ben* olarak hesaba katarak, *ben-olmayan'*ın da kendisi gibi özbilinç sahibi rasyonel bir varlık/şahsiyet olduğunu bilerek eyler ve saygı duyar. Fichte, böylesi bir ilişkide, *ben-olmayan*'ın *ben*'in gerçek anlamda özgür bir belirlenim olabilmesi ve edimselliğini gerçekleştirebilmesi için *ben*'e çağrıda (*eine Aufforderung)* bulunduğunu

---

[162] A.g.e., s.42.

[163] Clarke, J. A. (2009). Fichte and Hegel on Recognition. *British Journal for the History of Philosophy, 17*(2), 365–385., s. 370.

[164] Fichte, J. (2000). *Foundations of Natural Right.*, s.45.: parantez içerisinde belirtilen 'mutlak ben' kendi eklememdir.

ifade eder.[165] Bu çağrıda bulunma, *ben* bilincinin bir özbilince dönüşmesi ve böylece karşılıklı olarak özgürleşmesi yolunda da bir çağrıdır. *Ben*'in kendini bir belirlilik olarak gerçekleştirmesi/edimselleşmesi ve özgürleşmesi bu açıdan bu çağrıya kulak vermekte yatar. Bu çağrı aynı zamanda *ben*'in kendini farklı bir birey olarak, içinde yaşadığı duyulur dünyada diğerleri tarafından tanınmasıdır.

Duyulur alanda pratik eylemlerinde *ben* ve *ben-olmayan* birbirlerini sınırlayarak özgürleştirmektedir, başka bir ifade ile birbirlerini tanıyarak özgürleştirmektedir. Özgürlük bu yönüyle sadece özgürlük kavramı için sınırlandırılabilir. Karşılıklı tanınma, o halde özgür bireylerin tüm etkileşimlerinin zemininde yatan bir koşuldur. Fichte, bunu aynı zamanda *hukuk ilişkisi* olarak da adlandırmaktadır.[166] Hukuk ilişkisi görüldüğü gibi hak kavramından hareketle ortaya çıkmaktadır. Her durumda, ben, dışımdaki özgür varlığı, özgür bir varlık olarak kabul etmeliyim ve bu şekilde kendi özgürlüğümü diğerinin özgürlüğünün olanağı kavramıyla sınırlamalıyım. Bu hak ilişkisi kavramı bir hak ilkesine dönüşür ve bu çıkarımın zemininde yatan kavram ise *ben*'in bir bireysellik olarak kendisini özgür bir varlık olarak koymasındandır. Bu çıkarım Fichte'ye göre aynı zamanda *a priori* olarak aklın saf formundan, yani *ben*'in kendisinden türetilir.[167] Bunun kavram olarak *ben*'den hareketle çıkarılması pratik olmadığı anlamına gelmemelidir, aksine *ben*'in alanı doğal olarak pratik olandır ve ben bireylerarası etkileşimde ifadesini bulmaktadır.

Başkasının özgürlüğünün bir hak kavramı olarak görülmesi, ahlak yasasından doğan görev kavramıyla da karıştırılmamalıdır. Görev kavramı birçok özelliğiyle hak kavramına karşıt bir konumdadır. Ahlaki yasa, kategorik olarak ödevi emreder: hak

[165] Fichte, J. (2000). *Foundations of Natural Right.*, s.31.

[166] Wood, A. W. (2021). Fichte'nin Hukuk ve Etik Felsefesi. G. Ateşoğlu, & E. A. Kılıçaslan (Dü) içinde, *Alman İdealizmi I: Fichte* (K. Özkan, Çev., 2 b., s. 365-401). Ankara: Doğubatı Yayınları., s.372.

[167] Fichte, J. (2000). *Foundations of Natural Right.*, s.49.

yasası, kişinin hakkını kullanmasına yalnızca izin verir ama asla emretmez. Çoğu zaman ahlak yasası kişiyi hakkını icra etmesinden alıkoysa da bu hakkın hak olmayacağı anlamına gelmez.[168] Fichte'ye göre doğal hak alanında iyi niyetin de büyük bir rolü yoktur. İyi niyetli tek bir insan olmazsa bile hakkın uygulanabilir olması gerekir; hukuk biliminin amacı, tam da böyle bir düzenin çerçevesini çıkarmak olmalıdır. Bu alanda müeyyide sadece fiziksel güçle sağlanır.[169] Şimdi hak ilişkisinin moral yasaya karşıt[170] olmasını Fichte şu şekilde ifade etmektedir:

> Duyulur dünyada rasyonel varlıklar diğer rasyonel varlıklarla karşılıklı (*reciprocal*) etkileşimlerinde sadece eylemler, özgürlüklerinin ifadesi yoluyla sağlarlar: böylece hak kavramı sadece duyulur dünyada ifade edilenle ilgilidir: duyulur dünyada herhangi bir nedenselliği olmayan herşey -bunun yerine sadece zihinde bir yer ediniyorsa- başka bir alana aittir, yani ahlak mahkemesine aittir. O halde düşünce özgürlüğü, vicdan özgürlüğü ve benzeri haklardan bahsetmek saçmalıktır. Bu içsel eylemlerimizi icra edebilen bir gücümüz/yetimiz vardır, bu eylemlerimizle ilgili olarak haklardan ziyade görevlerimizden bahsedilebilir.[171]

O halde Fichte için hak kavramından söz edilecekse bunun ancak ve ancak bir başkasıyla gerçek karşılıklılık ilişkisi/etkileşimi üzerinden bir koşul olarak bahsedilebilir. Birbirini tanımayan ve kendilerini edim olarak gerçekleştirmede hiçbir ilişkisi olmayanlar arasında bir haktan bahsedilemez. Hak kavramının alanı o halde duyulur dünyadaki

---

[168] A.g.e., s.50.

[169] A.g.e., s.50.

[170] Fichte tanınma meselesinin temellerini *Doğal Hukukun Temelleri*'nde bir hak yasası üzerinden kurar ve moral yasadan keskin bir hatla ayırmaya çalışır. Bu konu hakkında birçok Fichte yorumcusu ortak kanaatte değildir ve burada bahsedilen hak ilişkisinin aslında ahlaki (moral) tutumla ilgili bir durum olması gerektiği üzerinde bir uzlaşma vardır. Bu tartışma hakkında Bkz.: Clarke, J. A. (2009). Fichte and Hegel on Recognition. *British Journal for the History of Philosophy, 17(2), 365–385.*

[171] Fichte, J. (2000). *Foundations of Natural Right*., s.51.

gerçek şahsiyetlerin/bireylerin birbiriyle olan karşılıklı ilişkisinin alanıdır ve ahlak yasasıyla keskin hatlarla ayrılmaktadır. Fichte'nin bu düşünce mantığından hareketle rasyonel varlığın temel haklarının (*urrecht*) ne olduğunu da çıkarsamaktadır. Haklardan bahsedebilmek için kişinin, şahsiyet/birey olarak görülmesi gerekir ve dolayısıyla diğer bireylerle ilişkisinde bir topluluğun olması gerektiği koşulu yatar. İnsan varlığı daha önce de değinildiği gibi ancak bir topluluk içerisinde başkalarıyla birlikte düşünülebilir.[172] Duyulur dünyadaki insan varlığı, maddi bir varlık olarak bedeni aracılığıyla eyleyebilmektedir (özgür eyleme). Bu yönüyle temel haklar, bireyin duyulur dünyada kendi edimini (özgürlüğünü) gerçekleştirmesi için birincil olarak kendi bedenin dokunulmazlığı (yaşama arzusu/kendini koruma isteği, diğer bütün eylemlerin ve hatta bütün özgürlük tezahürlerinin koşulludur) sağlaması ve ikincil olarak da bu bedeniyle duyulur dünyada özgür olarak eyleyebilme hakkıdır.[173] O halde Fichte için temel haklar bir topluluğun zemininde yatan en temel etkenlerdir. Fichte duyulur dünyada tanınmanın zeminine hak kavramını koyup mantıksal kanıtını yaptıktan sonra, duyulur dünyada eyleyen/etkin/özgür bireylerin bir toplumda karşılıklı etkileşimlerinde temel haklarının nasıl uygulanıp, düzenlenmesi gerektiğinin de açıkça gösterilmesi gerektiğini vurgular.

Hak yasası soyutlama yoluyla *ben*'in *ben-olmayan'*la etkileşimi üzerinden tanınma kavramından türetilir ve doğal olarak herkes tarafından kendilerini bir edim olarak gerçekleştirmek amacıyla uygulanması gerektiği sonucuna varılır. Doğal hak yasasının dayandığı en temel prensip Fichte açısından şudur: *hiç kimse bir başkasının özgürlüğünü ve kişiliğini imkânsız kılacak bir eylemde bulunma hakkı yoktur*[174] ve bu sebepten ötürü Fichte, hak yasasına uymayan bireylerin bir noktada diğeri tarafından buna

[172] A.g.e., s.101-102.

[173] A.g.e., s.107-108. Yaşama arzusu/kendini koruma dürtüsü konusunda ayrıca bkz.: Fichte, J. G. (2005). *The System of Ethics.*,s.117(§9)

[174] A.g.e., s.88-7.

uymaya zorlanması gerektiğini, bir başka deyişle herkesin 'baskı yapma hakkının' (right of coercion)[175] olduğunu söylemektedir. Baskı yapma hakkının ise sadece doğal hakkın ihlal edilmesi durumunda var olabileceğini söylemektedir.[176] Eğer biri diğerinin hakkını ihlal ederse mağdur olan birey, faili hak ilkesine uymaya zorlayabilir ve bu anlaşılabilir bir durumdur. Lakin böylesi bir düşüncenin duyulur dünyada uygulamasında henüz bir yasa yükümlüğü ve sözleşmenin olmadığı bir toplulukta ciddi sıkıntılar ortaya çıkarmaktadır ve herhangi bir garantisi de yoktur. Buradaki hak yasasının işlerlik kazanması için yapılan baskının sürekli olarak başka birinin rastgele vicdanına (iyi niyet ve karşılıklı güvene) kalmasıdır. Bunu denetleyecek bir ceza ve denetim mekanizması henüz yoktur. Örneğin mağdur, failli, hak ilkesine yöneltmek amacıyla orantısız bir ceza kullanabilir ve böylesi bir durum doğal hak yasasını ihlal edecek bir duruma da dönüşebilir. Mağdur ve failin bu karşılıklı kısır durumun içinden çıkabilmeleri ancak ikisinin de güvenebileceği üçüncü bir otoritenin/gücün kendilerinin adına, zor kullanma hakkını (right of coercion) icra edebilmesidir.[177] Bu düşünce aynı zamanda bir çelişki ortaya çıkarmaktadır.

> Çelişkinin özü şudur: hak yasasının alanı içinde, duyulur dünyada topluluk olarak dahil olduğum kişilerin haklarının da var olabilmesi için, özgürlüğümden ancak gerekli olduğu ölçüde vazgeçebilirim. Fakat şimdi bütün haklarımdan vazgeçmem ve onları bir yabancının görüş ve otoritesine teslim etmem gerekiyor. Böylesi bir boyun eğme, hak yasasına uygun olarak kendi alanımda bana ait olan tüm özgürlüğümün güvence altına alınmadığı sürece olanaksız ve çelişkilidir.[178]

[175] A.g.e., s.88.

[176] A.g.e., s.89.

[177] A.g.e., s.93.

[178] A.g.e., s.94.

Fichte, bununla şimdiki ve gelecekteki hak(ların) garanti altına alıp her seferinde böylesi bir çelişkiye girmemek adına hak yasasının yönünü pozitif hukuka çevirmektedir. İçinde olacağım toplum haklarımı belli bir keyfilik[179] ya da iyi bir niyete dayanan bu çarpık durumundan çıkarıp, pozitif bir hukuk sistemi altında güvence altına alabilir. Şimdi kişinin içine düştüğü bu çelişik durumdan kurtulabilmesi yani kendi bireysel hakkının başkasının iyi niyet ve keyfiliğinden kurtarmak için özgür varlık istençlerinin birleşip bir güç olabilmesi gerekmektedir. Güç olmak fiziki olarak güç olmaktan daha farklı bir şeydir. Doğada özgür bir varlıktan daha güçlü olan bir şey varsa yine farklı özgür varlıkların oluşturdukları birliktir. Özgür varlığın gücü, özgür olmasından ve böylece sahip olduğu gücü amacına uygun olarak etkin kullanmasından gelmektedir. Bu güç birliğinin güç olabilmesi, hakkı ya da yasayı istemelerine bağlıdır.[180]

> Şimdi, özgür varlıkların herhangi bir birlikteliğinde, yasal olmayanı istemenin sözleşmeyi bozması zorunludur. Birkaç özgür varlığın birleştiğini söylemek, birlikte yaşamak istedikleri anlamına gelir. Fakat her biri kendi özgürlüğünü diğerlerinin özgürlüğüyle sınırlamadıkça birlikte yaşayamazlar. Bir milyon insan bir arada yaşıyorsa, her birey kendisi için mümkün olduğu kadar çok özgürlük isteyebilir. Ancak herkesin istemi tek bir istem kavramı olarak birleşmiş olsaydı, bu istem, herkesin birlikte özgür olması amacıyla, olası özgürlüklerin toplamını eşit parçalara bölerdi ve böylece her birinin özgürlüğü, bütün diğerlerinin iradesiyle sınırlandırılırdı. Dolayısıyla hak(adalet/yasa), onların iradesinin birliği için mümkün olan tek temeldir; ve burada belirli eğilimlere, ilişkilere sahip belirli sayıda varlıklar bir arada var olduğundan, onlara uygulandığı şekliyle yasa, onların *pozitif yasasını* ifade eder.[181]

[179] Bireyin bu şekilde bir pozitif hukuk ilişkisine girmesi, kişiyi başkasının keyfi insafından ya da iyi niyetinden kurtulmasına aracılık eder. Fichte'nin bu şekildeki çıkarsamalarında Rousseau'nun etkisinin de açıkça görülmektedir.

[180] Fichte, J. (2000). *Foundations of Natural Right*., s.97.

[181] A.g.e., s.98.

Yukarıdaki paragrafta Fichte, Rousseau'nun genel istenç kavramına benzer bir çıkarımda bulunur. Buradaki çelişki, yani bireyin özgür edimde bulunmak için özgürlüğünü kısıtlaması, ortak bir istemin tek güç olarak topluluğun haklarının garantisi olma niteliğinden kaynaklanır. Rousseau'da da olduğu gibi genel istenç, topluluğa tabi olan herkesten gelip herkese uygulanabilen bir işleve bürünür. Özgürlüğümü kısıtlama pahasına dahil olduğum bu bütün/birlik (birleşme) özgür olmamın/tam olarak tanınmamın bir koşuluna dönüşür. Toplumda bireylerin ilişkileri göz önünde bulundurulduğunda sürekli olarak bir tarafın öbür taraf üzerinde daha büyük bir avantaj elde etme varsayımı vardır. Bu durumda her iki tarafın da avantajsız duruma düşmemek adına ortak faydayı gözetip, birbiriyle çelişkiye giren çıkarlarını bir kenara bırakıp, hak alanında mutabık olmasıdır.[182] Fichte bu duruma istinaden şunu açıkça ifade eder: *her bir bireyin haklı olarak talep edebileceği en güçlü ve tek yeterli güvence, toplumun varlığının bu yasanın etkinliğine/işlerliğine bağlı olmasıdır.*[183] O halde tam tanınmanın sağlanabilmesi için bireylerin karşılıklı ilişkilerinin düzenlenmesinde pozitif bir hak yasasının etrafında mutabık olunması ve onun herkes tarafından kendisinin kılınıp uygulanmasıdır. Karşılıklı tanınmanın temeli böylesi bir ortak/birleşik iradeyi şart koşar. Ortak irade her bir tekil bireyi haksızlık karşısında bir kalkan gibi koruyup, duyulur dünyada özgür bir edim olarak eyleyebilmesini sağlayacaktır. Burada birine yapılacak haksızlık/zarar, birliğe yapılmış olacağından herkes tarafından korunur.[184] Daha sonra bu Hegel'in "*ben'in biz, bizin ben*" olduğu düşüncesine de ilham olacak bir yaklaşıma dönüşür. Fakat Hegel, Fichte'yi baskı yapma hakkı kavramı üzerinden eleştiriye tabi

[182] John Rawls da toplumun temeli olarak temel adalet ilkelerini benzer bir mantıkla ulaşmaya çalışır.

[183] A.g.e., s.100.

[184] Wood, A. W. (2016). *Fichte's Ethical Thought.* Oxford: Oxford University Press., s.272.

tutup, öznelerarası tanınmanın ilişkisini politik bir alanda etik (*Sittlichkeit/etik yaşam*) bir tutum üzerinden ele alınmasının gerektiği üzerinde duracaktır. Hegel için, belli bir toplumsallık kurulacaksa toplumsallığın zeminini oluşturacak harç, öz-çıkarını koruma ve kendini belirleme üzerinden ortaya çıkan soyut hak yasasına dayanan tanınma yerine, özgürlüğü olanaklı kılacak gerçek anlamda tanınma ilişkisinin emek ilişkisi içerisinde, etik yaşam üzerinden ortaya çıkar. Bu konu sonraki bölümlerde detaylandırılacağı için burada sadece değinilmiştir.

Fichte, ortak iradenin pozitif bir yasaya evrilebilmesi için tarafların karşılıklı olarak kendi istemleriyle bu birleşmiş bütüne katılmasını öngörür. *Dolayısıyla Fichte, devletin, bütün üyelerinin paylaştığı ortak bir iradeyi oluşturan açık bir bildirgede, yani 'sivil-politik bir sözleşme'de temellenmek zorunda olduğunu ileri sürer (Staatsbürgervertrag).*[185] Fichte, özgür varlıklar arasındaki karşılıklı tanınma veya toplum ilişkisinin olanağı, yukarıda bahsedilen ortak iradeyle kurulması gereken birlik için bir dizi sözleşmeyi ön plana çıkarmaktadır. Bu sözleşmeler mülkiyet sözleşmesi, koruma sözleşmesi, birleşme sözleşmesi ve devir sözleşmeleridir. Ortak yönetim gücü, bireyler arasındaki hak ilişkisinin özgürlükleriyle uyumlu olabilmesi için ortak rızalarının bir sonucu olması gerekmektedir. Aklıselim bir devletin bu tarz bir yapı üstüne inşa edilmesi gerektiğini vurgular.[186] Mülkiyet sözleşmesi özünde, beden hakkından yola çıkar. Ben/beden duyulur dünyada edimselliğini gerçekleştirmesi için bir alan bulması ve aynı şekilde kendisi gibi olan diğer akli benlerin de bedenleri aracılığıyla edimde bulunmasından dolayı, rasyonel varlıkların üzerinde karşılıklı olarak uzlaştıkları bir sözleşmedir. Hak ilişkisi o halde her bir bireye kendisi dışında bir alan vererek özgür etkinliğini gerçekleştirmesini sağlar. Bu alan bireyin bedeniyle başlasa da bireyin tüm

[185] Wood, A. W. (2021). Fichte'nin Hukuk ve Etik Felsefesi. G. Ateşoğlu, & E. A. Kılıçaslan (Dü) içinde, *Alman İdealizmi I: Fichte.,* s.378.

[186] Wood, A. W. (2016). *Fichte's Ethical Thought.* Oxford: Oxford University Press., s.270-1.

mülkiyetine kadar uzatılabilir.[187] Fichte, bu anlaşmanın geçerli olabilmesi yani bir hak sağlayabilmesi için, herkesin bir başkasının mülkiyet hakkını uygulama konusunda bir zorunluluğa tabii olduğu gerektiği varsayımından hareket eder. Böylesi bir uygulama zorunluluğu olmadığından dolayı, mülkiyet sözleşmesi, herkesin, her birinin mülkiyetini korumak için güçlerini birleştireceği ikinci bir anlaşmayı varsayar. Bu ikinci anlaşma ise koruma sözleşmesidir.[188] Koruma sözleşmesi, bireyin diğerlerinin dışsal alanına müdahale etme konusunda kaçınması gerektiğini ima ederken, mülkiyet sözleşmesi ise bireylerin sürekli olarak başkalarının haklarını ve mülkiyetini korunmasında pozitif eylemine bağlı olma şartını gerektiriyor. Bu durum şöyle bir sorun ortaya çıkarır Fichte açısından: sözleşmenin hakikati/bağlayıcılığı ancak başkalarının onu uygulamadaki şahsi eğilimlerine bağlı olması ve bunun bir güven sorununa sebebiyet vermesidir.[189] Bunun üstesinden gelebilmenin ve güven sağlaması açısından ortak iradenin, bütünün onayladığı bir birleşme sözleşmesiyle sonuçlandırılması gerekir:

> Bu bütün, der Fichte, doğal bir yapıyla, benzetme yapılacak olursa, her parçasının kendi doğasınca belirlendiği ve hatta, kendini ancak bu bütünlük aracılığıyla mümkün kılan bir organizma olarak

[187] Bkz.: A.g.e., s.271.

[188] Bkz.: A.g.e., s.271.

[189] Bu düşüncenin altında yatan nedeni Fichte şöyle açıklar: "Yasanın getirdiği yükümlülükler ortadan kalktığında, bireylerin karşılıklı olarak birbirlerinin özgürlüklerine saygı gösterip göstermeyecekleri belli değildir: Gerçi birey, rasyonel bir varlıktır ve rasyonel bir varlık olarak da akla uygun şekilde davranmanın, yani öbür bireylerin özgürlüklerine saygı göstermenin herkes bakımından bir zorunluk olduğunu kavrayacaktır. Ama bu rasyonel insan, akıldışı davranma özgürlüğüne de sahiptir…Dolayısıyla da bir insanın, tutarlı (yani akla uygun biçimde eyleyen) olmaya zorlanmadıkça, tutar olması gerektiğini düşünmek ile o aynı insanın tutarlı olmaması gerektiğini düşünmek arasında, haklılık açısından hiçbir fark yoktur." Fichte, J. G. (2021). Doğal Hukukun Temelleri- Kapalı Ticaret Devleti (1796- 1800). G. Ateşoğlu, & E. A. Kılıçaslan (Dü) içinde, *Alman İdealizmi-I: Fichte* (A. Tokatlı, Çev., 2 b., s. 303-310). Ankara: Doğubatı., s.303

> düşünülmelidir…Böylesi bir organik bir bütünlükçe gerçekleştirilen bu anlaşmayı Fichte, 'birleşme sözleşmesi' olarak adlandırılır.[190]

İşte *Staatsbürgervertrag'ın (sivil-politik sözleşme)* özü, yukarıda bahsedilen güven duygusunun bir bütünde tesis edilmesidir yani tek tek her bireyle bu birleşmenin/bütünün kuruduğu (uzlaştığı) şeydir. Bu sözleşmenin zemininde olan şey, herkesin koruması gerektiği bir şeyin olmasındandır, korunacak bir şey yoksa birleşmeye gösterilen rıza da geçersizdir. Bu açıdan ilk korunması gereken şey özgürce edimde bulunacağı kendi özvarlığı (kendilik sevgisi), yani bedenidir. Fichte bu konuda Rousseau'nun bireyin kendini bütünüyle sosyal sözleşmeye verme fikrine karşı bir konumdadır ancak tanınma konusunda hak kavramı ve bedenin korunmasından hareketle ulaştığı sonuç Rousseau'nun *amour de soi '*den *(kendilik sevgisi) amour-propre*'a *(kendilik saygısı)* uzanan çıkarımlarına benzer olduğu hiç de yadsınacak bir tespit değildir. Burada Rousseau karşıtlığında belirtilmesi gereken bir diğer fark ise Fichte'nin soyut bir mantıkla bu sonuçlara ulaştığıdır. Rousseau'da bu süreç doğa durumu ve dolayısıyla insanın tarihsel süreçteki insan incelemesi göz önünde tutularak ulaşılmıştır.

Birleşen insanların kurduğu bu birliğin gücünü icra edebilmesi için, genel iradeyi uygulama, yasa ve yargıyı yürütmek için *devir sözleşmesini* yaparlar. Belli bir yönetimle ilgili olarak, yurttaşın da yasalara itaat sözü veren bir "katılma (tabiilik) sözleşmesi"ne girdiklerini ifade eden Fichte, bu son sözleşmenin "yalnızca varsayımsal/hipotetik" olduğunu, çünkü yurttaşların her zaman belli bir devletten göç etmeye istekli olurlarsa, buradan çekilebileceklerini ekler.[191] Yasadan anlaşılan şey Fichte açısından, temel yasa ya da anayasanın uygulanmasıdır. Rousseau'nun yaptığı şekliyle yasama ve yürütme gücünü ayrı olarak görmez. "Topluluğun, yasamaya ilişkin olanları da kapsayan

[190] Wood, A. W. (2021). Fichte'nin Hukuk ve Etik Felsefesi. G. Ateşoğlu, & E. A. Kılıçaslan (Dü) içinde, *Alman İdealizmi I: Fichte*., s.379.

[191] Wood, A. W. (2016). *Fichte's Ethical Thought*., s.272.

(anayasanın uygulanması ya da reform edilmesinde yer alan) tüm özel edimleri, bölündüğünde tutarlı bir biçimde anlaşılamayacağından (Fichte böyle olduğunu ileri sürer) tek bir yönetimsel güç tarafından temsil edilir."[192] Bu şekliyle Fichte yasama, yürütme, yargı güçleri arasındaki farkı kabul etse de bunların farklı yönetim güçlerine tayin edilmesinden yana değildir. Devletin kuruluşunun zemininde olan anayasa, yasa olabilmesi itibarıyla bütün özgür bireylerin oybirliğiyle oluştuğundan, buna rıza gösteremeyenler, göç etmeli ve yeryüzünde başkalarıyla hak ilişkilerine girmeye rıza gösterebilecekleri başka bir yer/topluluk bulmalıdır.[193]

Konunun amacından sapmaması için Fichte'nin yönetimin nasıl bir içeriğinin olması gerektiği konusuna girmeden burada noktalamakta fayda vardır. O halde sivil-politik sözleşmenin ve buna ilişkin Fichte'nin ortaya koyduğu politik bütünlüğün ya da devletin görevi herkesin kendi edinimini gerçekleştirebilecekleri karşılıklı tanınma zeminine dayanan bir sistem tasavvurudur. Bu sistem öncelikle bireyin beden mülkiyeti ve buna bağlı diğer mülkiyetlerinin garanti altına alınması ve bu sistemin yurttaşlarının duyulur dünyada özgürlüğünü karşılıklı tanınma ve özbelirlenim şeklinde gerçekleştirebileceği bir alanın sağlanmasıdır. Devlet, Fichte için bu yönüyle bir araçtır ve amacını gerçekleştirdikten sonra yok olmaya mahkumdur:

> Basit bir araç olan her insan kurumu gibi devlet de, kendi yok oluşuna doğru yol almaktadır; her türlü hükümetin ereği, hükümeti gereksiz kılmaktır. Ne kadar iyi örgütlenmişse, o kadar az farkına varılır devletin çünkü barışçı gücü ve iç ağırlığı sayesinde, bir dış güç olarak edimde bulunma olanakları daha varoluşunun başlangıcından ortadan kaldırılmış bulunmaktadır. Devlet, edimde bulunarak kendiliğinden yok olur. [194]

---

[192] Wood, A. W. (2021). Fichte'nin Hukuk ve Etik Felsefesi. G. Ateşoğlu, & E. A. Kılıçaslan (Dü) içinde, *Alman İdealizmi I: Fichte*., s.375.

[193] Bkz.: Wood, A. W. (2016). *Fichte's Ethical Thought*., s.273.

[194] Fichte, J. G. (2021). Doğal Hukukun Temelleri- Kapalı Ticaret Devleti (1796- 1800). G. Ateşoğlu, & E. A. Kılıçaslan (Dü) içinde, *Alman İdealizmi-I: Fichte* (A. Tokatlı, Çev., 2 b., s. 303-310). Ankara: Doğubatı., s.309.

Fichte, *Doğal Hukukun Temelleri* eserinde yukarıda genel olarak irdelediğimiz şekliyle, öznenin toplumsalın içindeki karşılıklılık ilişkisini vurgulayarak, özbilinç, hak ve tanınma kavramlarını ele alır. Özne (*tathandlung olarak*) her zaman başkasının özgürlüğü ile kendi özbilinci arasında dolayım kurarak özgür (özbilinç ve özbelirlenim) olabilir. Fichte'nin bu düşünceleri bizi etik yaşamın alanına doğru yönlendirse de, Fichte, ahlak ve hukuk arasında keskin bir ayrım yapmayı tercih eder. Tam da bu noktada Hegel, Fichte'nin bu fikirlerini daha derinlemesine işleyip, geliştirip etik yaşamın (*Sittlichkeit)* zeminine yerleştirip, Fichte'nin diyalektiğiyle bütünleştirip özgün ve bütünlüklü bir sistem çıkarmaya çalışacaktır. *Mutlak*'ın bilgisinin izini sürdüğü bütünlüklü dizgesinin zeminindeki kavramlar olarak, Geist, bilinç, özbilinç, özgürlük ve tanınma hakikatin açınımında karşımıza çıkacaktır.

2.2. Hegel'in Bütünsel Dizgesinde Tanınma ve Özgürlüğün Konumlandırılmasına Dair

Georg Wilhelm Friedrich Hegel 1788'de Tubingen Üniversitesinde felsefe ve teolojiden oluşan eğitimine başladı. Bu süreçte Schelling ve Hölderlin ile iyi bir arkadaşlık ilişkisi kurdular. Teolojiden politika ve siyasete varan farklı konularda oldukça canlı tartışmalar yapmışlardır. Yine bu arkadaşları aracılığıyla, Tubingen'de eğitim gördükleri sırada gerçekleşen Fransız Devrimi (1789), üzerine olan ilgisi giderek artmıştır. Böylece Hegel, Rousseau'nun eserlerini büyük bir ilgi ve alaka ile okumuştur.[195] Fransız devrimi, Hegel açısından sıradan politik bir olay değildir; Fransız

[195] Leijen, A. (2002). G.W.F. Hegel (1770-1831): Een Levensbericht. A. Leijen, & A. Verbrugge (Dü) içinde, *Hegel: Een Inleiding* (s. 11-13). Amsterdam: Boom., s.11.

devrimi, özgürlük idesinin tarihte çığır açan ve belirleyici bir ide olarak anlaşılması demektir. Her ne kadar devrimin beraberinde getirdiği terör ve şiddet, Hegel'i bu olaya karşı soğutmuş olsa da yine de izole olmuş bir olay olarak yorumlamaz. Aksine devrim, daha büyük olaylar perspektifinden bakmaya ve öznellik (özgürlük) ilkesinin gerçekleşmesine işaret eder. Bu ilke modern zamanda farklı açılardan kendisini gösterir, örneğin dinsel alanda reform aracılığıyla, Romantik alanında duygunun ifadesi aracılığıyla, modern ekonomi alanında ihtiyaçların tatmini yoluyla ifadesini bulur. Modern öznel özgürlük ilkesi, Hegel'in felsefesinde eleştirel olarak ele alınmıştır. Modern öznelliğin bir diğer rolü de özgürleştirmesidir, yani insanı geleneksel sosyal ve politik bağlardan kurtarmasıdır. Ama aynı zamanda kendisini yok etmekle ve içi boş bir özgürlükle sonuçlanmakla tehdit eder; kendini toplumsal bağ ve düzenle uzlaştırmayan, herhangi bir sosyal bütünlüğü yıkmakla tehdit eden ve toplumu bir atomlar yığınına indirgeyen bir öznelliktir (özgürlük) Hegel'in eleştirel olarak yaklaştığı bu modern öznellik ilkesidir.[196]

Bu dönem aynı zamanda *Aydınlanma* ruhunun Avrupa'da kendisini ifşa ettiği bir dönemdir; bu dönemin temel karakteristiği, öznenin kendini belirleme ve özerkliğini teorik ve pratik olarak alması idi. Hegel de kendi zamanın filozofu olarak, *Aydınlanmanın* ruhuyla büyüdü. Bu yönüyle Rousseau'nun düşüncelerinin yanında Kant'ın düşünceleriyle de tanıştı. İlk dönem ilgilileri genelde sosyal-politik ve dinsel sorunlardır, örneğin; Hristiyanlığın özgür bir halk dini (*volksreligion*) olup olamayacağı gibi. Akılsallık ve özgürlüğün dinle uzlaşma konusunda hangi şartları sağlaması gerektiği gibi sorulara yönelir. Hakiki bir dinin insanı, *Aydınlanmanın* ruhuna uygun bir şekilde özgür kılması gerektiğini başlangıçta düşünse de daha sonraları *Aydınlanmaya* karşı mesafeli bir duruş sergiler.

[196] Heyde, L. (2002). Waar Het In De Filosofie Om Gaat. A. Leijen, & A. Verbrugge (Dü) içinde, *Hegel: Een Inleiding* (s. 14-36). Amsterdam: Boom., s.16.

> Ona göre Hıristiyanlık bir kitap diniydi, ve söz konusu kitap, eş deyişle İncil, yabancı bir ırkın ürünü olarak Alman ruhu ile bağdaşmıyordu. Hegel hiç kuşkusuz Hıristiyanlık yerine sözcüğün gerçek anlamında Yunan dininin geçirilmesini önermiyordu. Demek istediği şey Yunan, dininin bir *volksreligion* olmuş olmasıydı – bir din ki halkın tin ve dehasına içten bağlıyken ve bu halkın kültürünün bir ögesini oluştururken, Hıristiyanlık ise, en azından ona öğretmenleri tarafından sunulduğu biçimiyle, dışarıdan dayatılan birşeydi.[197]

Hegel'in bu eleştirisi bütünsel felsefesi içinde gayet anlaşılır ve uyumlu bir durumdur. Hegel'in Tin felsefesinde geleneğin ve topluluğun ben'i özgürleştiren etik yaşamdaki kurucu özelliği bakımından değerlendirilince daha açık anlaşılacaktır.

18. Yüzyılın sonlarında *Aydınlanma* düşüncesinin akılcılığına karşı bir tepki oluşmaya başlar. Hegel'in düşüncesi bu dönemde Goethe, Schiller, Schlegel, Hölderlin, Kleist, Schubert ve Beethoven üzerinden şekillenir. Bu dönemde gelenek, tarih, doğa, güzellik, duygu, mit ve irrasyonel olana bir ilgi gelişir. Daha da önemlisi Hegel'in Antik Yunan kültürüne yönelik nostalji dolu bir bakışı gelişir. Çünkü Antik Yunan, güzellik ve harmoninin idealini kendinde barındırır. İdealize edilen Antik Yunan şehir (polis) devletlerindeki siyasi durum, özgürlük ve harmoniye dayanır oysa Hegel'in kendi zamanı, buna karşın çelişki içerisindedir ve özgür değildir. *Aydınlanma*, Antik Yunan şehir devletlerindeki yaşamın özgür ve güzellik ideası içindeki durumunu kendi döneminde, henüz gerçekleştirmemiştir. Antik Yunan'da insanlar, öncellikle kendileriyle, doğayla ve diğer polis vatandaşlarıyla harmoni içinde yaşıyorlardı, çünkü orada dinsel olanla duyulur olan arasında bir ayrım yoktur. Şehir devletinde (Atina'da) özgür vatandaşlar diğer özgür vatandaşlarla birlik içinde yaşarken kurdukları bu bütünlük ilişkisini aynı zamanda tanrısal (*volksreligion*) olanla da sağlanmıştır. Bu arka plana

[197] Copleston, F. (2010*). Felsefe Tarihi: Hegel* (5 b.). (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınları., s.11.

bakarak, Hegel'in felsefi projesinin ilk girişimleri, o halde Antik Yunan'ın harmoni ideali ile modern öznellik ilkesi arasında bir sentez oluşturmak. Böylece Hegel'in felsefi gelişiminin alanına bir ilk adımı atmış bulunmaktayız.[198]

Tüm bunların yanında Hegel'in kendi döneminin sosyal ekonomik sorunlarına da ilgili olduğu çok farklı aforizmalarından biri olan 'gündelik gazete okumak gerçekçi bir sabah ibadetidir' ifadesinde saklıdır. Hegel, ayak sesleri duyulan kapitalizme karşı da oldukça ilgiliydi ve bu meyanda modern işbölümünü, örgütlenme biçimlerini, emeğin mekanizasyonu sorununu ve piyasa yasalarını da inceler. Jena'dayken Adam Smith'in *Ulusların Zenginliği* (*1776*) eserini de okur. Bu etkileşim kuşkusuz bütünsel felsefesinde kendini gösterecektir. Böylesi bir bağlamda, *Aydınlanma*, Fransız devrimi, Hristiyanlık dini, romantik, Yunan kültürü, modern ekonomi ve en önemlisi de felsefe ve bilim tarihi Hegel'i '*mutlak idealizme', akılsal olanın edimsel, edimsel olanın akılsal olduğu* bir felsefeye götürür, bu ise doğa ve tarihin *Geist*'ın açınımı olduğu *hakikat bütündür* anlayışıdır.[199] Şimdiye kadar Hegel'in bütünsel felsefesinin dışsal yanının kısa bir değinisini yaptık, şimdi ise oluşturduğu dizgenin içine girmek gerektir. Böylesi bir başlangıç kuşkusuz çoklukta yitirilen hakikatin kuruluşudur, başka bir ifadeyle Mutlak'ın yaşamıdır (felsefesidir).

2.3. *Mutlak*'ın (*Absolute*) Serüveni Olarak Spekülatif Felsefe

Hegel, Ocak 1801 yıllında Schelling'in davetiyle Jena'ya gelir ve burada özel öğretim görevlisi (privaatdocent) olarak çalışmaya başlar. Schelling ile beraber *Kritisches*

[198] Heyde, L. (2002). Waar Het In De Filosofie Om Gaat., s. 18.

[199] A.g.e., s. 18.

Journal der Philosophie, adında iki yıl sürecek olan bir dergi çıkarırlar ve dergi çoğunlukla Hegel tarafından yazılmıştır. Bu dönemde *Fichte ve Schelling'in Felsefi Sistemleri Arasındaki Fark* (*Differenz-Schrift)* adlı gençlik eserlerinden bir tanesini kaleme alır. Bu yazısında Hegel, Schelling'in felsefesinin Fichte'ye indirgenemeyeceği ve ikisinin birbirinden farklı olduğunun ifade etmesinden dolayı bunlar, *Differenz-Schrift* diye adlandırıldı. Hegel, bu ilk yayımlanan eserinde kendi felsefi düşüncesinin de bir ilk beyanını yapmaktadır. Burada Hegel, felsefenin görevinin '*Mutlak*'ı'(*Absolute*) düşünmek, başka bir ifadeyle '*Mutlak'ı* bilinç için inşa etme' olduğunu vurgular.[200] *Mutlak'ı* kavramsal olarak anlamak aynı zamanda 'spekülatif bilme' anlamına gelir ve bu spekülatif felsefe ile mümkündür.

> Hegel, *Differenz-Schrift* makalesinin giriş bölümünde, varoluşun basit ve güzel uyumunun, temel ikiliklerin (*dichtonomies*) ve çatışkıların (*antinomies*) farkındalığıyla bölündüğünde (*entzweiung*), inananların tanrılara, insanın doğaya, bireyin topluluğuna yabancılaştığı zamanlarda felsefenin bir ihtiyaç haline geldiğini yazar. Böylesi tarihsel durumlarda felsefe, sistematik düşüncesiyle, uygarlığın çok katmanlı yabancılaşmasının daha yüksek bir kültürel sentezde sonuçlanacağı, devrimi hazırlamak için doğar ve yeniden doğar.[201]

Deneyim dünyasında düşünce, çokluklar arasında ayrımlar, karşıtlıklar ve çelişkilerle karşılaşır. Başka bir ifade ile çokluklar arasında yitirilen harmoninin yeniden inşa edilmesi durumu söz konusudur. Böylece felsefe bu görevi üstlenir; bu karşıtlıkların ve bölünmelerin (*Entzweiung*) üstesinden gelir ve yeni bir sentezde birleştirilir.[202] Bu karşıtlıklar ve ayrımlar uygarlık tarihinde farklı formüllerle açıklanmıştır: beden-ruh

---

[200] Hegel, G. (1977). *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*. (H. S. Harris, & W. Cerf, Çev.) New York: State University of New York Press., s. 125.

[201] Hegel, G. (1977). *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*., s.14., ayrıca bkz. A.g.e., s.91.

[202] Copleston, F. (2010). *Felsefe Tarihi: Hegel* (5 b.)., s.15.

(Kartezyen düşünce), birey-toplum, nedensellik-özgürlük (Kant), akıl-inanç, özne-nesne, sonlu-sonsuz (insan-tanrı), içerik-form gibi. İşte Hegel'in *Mutlak* ile olan ilişkisi kuşkusuz kendinden önceki felsefe ve felsefi sistemlerin hakikati henüz bütünüyle kavrayamadığı, yani sadece çokluktaki parçalarla ilgilendiği -bütünü ıskaladığı- yönündeki savından gelmektedir.

Mutlak'tan hareketle kurduğu bütünsel dizgesi, başta Platon ve Aristoteles olmak üzere kendinden önceki batı felsefesini kuşatan, içine alan ve sağlam bir sisteme dönüştürme gayesi vardır. Bundan dolayı birçok kişi Hegel'i batı felsefesinin en önemli filozofu olarak görmekten çekinmez. Tanınma (*Anerkennung*) kavramı da kuşkusuz *Mutlak*'ın yaşamında, Tinin kendi bilincini edinmesi sürecinde diyalektikle ortaya çıkan her bir tarihsel momentte görünür hale gelir ve Hegel'in bütünsel felsefesinde bir nevi kilit taşı gibidir.

Hegel'in bütünsel felsefesi *Mutlak*'ın felsefesidir. *Felsefe, Mutlak tözün yaşamı olan süreci kavramsal olarak yeniden canlandırmalıdır*.[203] Hegel, *Mutlak*'ı kendi sözleriyle aşağıdaki şekilde ifade etmektedir:

> Gerçek (*Hakikat*) bütündür. Bütün ise ancak kendi açınımı yoluyla kendini tamamlayan özdür. Saltık (*Mutlak*) üzerine söylenmesi gereken onun özsel olarak *sonuç* olduğu, gerçekte ne ise ancak *Erekte* o olduğudur ve doğası, e.d. edimsel, özne, ve kendisinin kendiliğinden oluş süreci olmak tam olarak bunda yatar.[204]

Bütünü (hakikati), başka bir deyişle *Mutlak*'ı düşündüğümüzde bu görevi yeteri kadar aşırı bir uçta düşünmüyoruz. *Mutlak* olan, var olan herşey olarak, sadece bir obje

[203] Hegel, G. W. (2010). *The Science of Logic*. (M. Baur, G. D. Giovanni, Dü, & G. D. Giovanni, Çev.) Cambridge: Cambridge University Press., s.16.

[204] Hegel, G. W. (2015*). Tinin Görüngübilimi* (4 b.). (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınları., s.15., §.20. (parantez içindeki 'hakikat ve mutlak' sözcükleri tarafımdan eklenmiştir. İngilizce ve Almanca çevirilerinde *Absolute* olarak kullanılmaktadır.)

değildir. Aynı zamanda *Mutlak*'ın kendisinin düşüncesi de bu bütünlüğün bir parçasıdır. Başka bir ifade ile *Mutlak*'ı özne ve nesne olarak ve bu ikisinin birliği olarak düşünmek gerek.[205] Hegel, Spinoza'nın '*natura naturans ve natura naturata töz'* anlayışı ve Schelling'in '*mutlak özdeşliğine'* atıfla, bütünlüğün (hakikatin) töz olarak düşünüldüğünü fakat bunun aynı zamanda Kant ve Fichte'de olduğu gibi özne olarak da düşünülmesi gerektiğinin vurgusunu yapar.[206] *Mutlak,* bu şekilde düşünüldüğünde Spinoza'nın sonsuz tözü olduğu kanısı ortaya çıkabilir fakat Hegel için *Mutlak* bundan daha fazlasıdır. *Mutlak,* bütündür ve sonsuz yaşamdır, bir öz gelişim sürecidir ve aynı zamanda bir açınımdır. Özne olarak düşünüldüğünde nesnesi de kendisi olarak anlaşılmalıdır. *Mutlak* bu yönüyle kendi kendisini düşünen düşüncedir, yani Tin'dir. Açınımında öz-bilincine varmış bir öznedir. Bütünlüktür, olgusaldır ve olgusal olduğu kadar oluşsaldır, bir çember gibi düşünüldüğünde ereğini (*telos*) amacı olarak koşullar.[207] Hegel'de, kendinden önceki filozofların kabul ettiği şekliyle, baştan belirli ve edimselden müstakil bir töz kavrayışı söz konusu değildir. *Mutlak,* var olanda kendisinin bilincine edimsel olarak, bir süreç sonucunda varır. Şöyle ki Aristoteles'in kendi *kendisini düşünen düşünce*, başka bir ifadeyle *hareket etmeyen hareket ettirici* töz anlayışından etkilenmiş olsa da Aristoteles'in baştan belirli aşkın töz anlayışıyla bir ve aynısı olduğu söylenemez.[208]

> Hegel Tanrının kendini-düşünen Düşünce olduğu, ve bu kendini-düşünen Düşüncenin dünyayı sonsal nedeni olarak devindiren *telos* ya da erek olduğu konusunda Aristoteles ile anlaşır. Ama Aristoteles'in kendini-düşünen Düşüncesi deyim yerindeyse dünyaya bağımlı olmayan ve daha şimdiden oluşmuş bir öz-bilinç iken, Hegel'in kendini-düşünen

[205] Hegel, G. (1977). *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*. (H. S. Harris, & W. Cerf, Çev.) New York: State University of New York Press., s.5.

[206] Bkz.: Ateşoğlu, G. (2021). Hegel'in Erken Dönem Siyaset Felsefesinden Bir Kesit. G. Ateşoğlu (Dü.) içinde, *Alman İdealizmi II: Hegel* (2 b., s. 27-41). Ankara: Doğu Batı Yayınları., s.31.

[207] Copleston, F. (2010). *Felsefe Tarihi: Hegel* (5 b)., s.18-19.

[208] Bkz., Aristoteles. (2017). *Metafizik* (3 b.). (Y. G. Sev, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık., s.263-265., 1072a19 ila 1073a-3a.

> Düşüncesi aşkın bir olgusallık değil ama daha çok evrenin kendine ilişkin bilgisidir.[209]

Mutlak, Hegel'in bütünsel dizgesinde bir süreci ifade eder. Bu süreç üç alanda, mantık (tez), doğa felsefesi (antitez) ve Tin (geist) felsefesi (sentez) üçlemeler şeklinde kendini gerçekleştirerek, bir bilince doğru akar, ama bu akışta ilkin her ne ise, o değildir artık, karşılaştığı şeye önce yabancılaşıp, sonra da hemhal olduktan sonra kendibilincine döner. Başka bir ifadeyle bu süreçte karşılaştığı şeyi de kendi içinde kapsayan diyalektik (*Aufhebung*)[210] bir akıştır. Başta olduğu şeyden daha fazla olan bir biliştir/bilinçlenmedir. Bu yönüyle çoklukların ayırımda birliğidir/özdeşliğidir. Böylece bütünün/evrenin kendisini bilmesine/tanımasına ilişkin bir bilgidir. Kendi kendini düşünen düşünce olarak *Mutlak,* bir süreç sonuncunda bu bilince ulaşır.

Şimdiye kadar anlaşılacağı üzere Hegel'in felsefesi bir sistem olarak, hakikatin (mutlak) süreç içerisinde dinamik bir şekilde bilinçlenmeye doğru gitmesidir. Mutlak'ın açınımında kendibilincine varma yolunda tin, hakikatin bütün momentlerinde işlevseldir. Burada üç büyük moment özellikle ön plana çıkmaktadır: Mantık bilimi, Doğa Felsefesi ve Tin Felsefesi ve bunlar aynı zamanda Hegel'in kendi öğrencileri için hazırladığı derslerden oluşan, ilk basımını 1817'de yaptığı *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi (Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse)*[211] adlı eserinin üç

---

[209] Copleston, F. (2010). *Felsefe Tarihi: Hegel* (5 b)., s.19-20.

[210] Diyalektik, Hegel tarafından çoğunlukla *Aufhebung* olarak kullanmaktadır. Almanca sözcüğün anlamı Hegel'in kullandığı şekliyle hem "ortadan kaldırma" hem de "koruma" anlamındaki sentezde kapsanan, düşüncenin/sistemin çelişkilerini ortadan kaldırıp kendinde kapsayan bir anlamı vardır. *Aufhebung*, İngilizce çevirilerinde ise sublation olarak çevrilmiştir. Bkz.: Pinkard, T. (2012). *Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life*. Oxford. s.6.
Ayrıca, *Mantik Bilimi'*nde Varlık ve Yokluk kavramlarının diyalektik hareketi Oluş kavramında kapsanıyordu.

[211] *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi -1817*, Hegel'in 1816 yıllında Heidelberg Üniversitesine profesör olarak atandıktan sonra öğrencileri için hazırlamış olduğu üç bölümden oluşan bir

bölümünü de oluşturur. Bu üç büyük momentte tinin farklı eğilim/belirlenimleri vardır. Bu üç momenttin ilki mantıktır.

Hegel kendi mantığını Kant'ın Transandantal mantığı ve metafiziğinin birliği olarak görür. Kant'ın transendental mantığı, bilginin olanağının koşullarını incelerken, bilginin imkânını deneyime indirgenemeyeceğini ve bilginin imkanının koşullarını a priori olarak belirler. Böylece insanın bilme yetisinin ideleri ve kategorileri, saf ampirik verilere bir yapı/çerçeve kazandırdıktan sonra onların ancak bu şekilde bilginin bir nesnesi olabileceğini belirtiyordu. Hegel ise Kant'ın Transandantal mantığı ve metafiziğini birbirine uydurur/birleştirir. Kategorileri ve ideleri yalnızca aklın veya anlağın saf biçimsel yargıları olarak kavramaz, onları bizzat varlığın belirlenimleri olarak görür. Böylece Hegel kendi mantığını genel olarak kavramların kendi kendilerini harekete geçirdiği, *saf kavram-belirlenimi* diye açıklar. Eğer mantık bilimi kendinden hareket edecekse o zaman herhangi bir şeyi varsaymadan işe koyulmalıdır. O halde kavram ilkin kendi kendini belirleyerek işe koyulur.[212] Önceki bölümlerde belirtildiği gibi Kant, kendinde şeyi (*ding an sich*) gösteremiyordu, varsayıyordu; çünkü fenomen ve numen olarak hakikati ayırmıştı. Hegel'e göre felsefenin görevi böylesi

eseridir. Bu eserin birinci bölümü yani *Mantık Bilimi* Hegel'in Jena dönemine dayanmaktadır. Hegel'in *Mantık Bilimine* olan ilgisi, Schelling'e yardımcı olmak için Jena'ya taşındığı ve kendisine akademik bir kariyer kurmayı umduğu 1801 yılına kadar gider. 1801 yılından başlayarak 1805'e kadar Mantık ve Metafizik adı altında verdiği derslerden oluşur. Fakat Hegel, *Mantık Bilimini* ilk olarak 1812 yillinda ancak profesör ve rektör olduğu Nürnberg'de Gymnasium'dayken yayınlayabilmiştir. *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi* de ikinci bir gözden geçirmeden sonra 1827 yılında ikinci basımı ve 1830 yılında yine Heidelberg'de üçüncü gözden geçirilmiş baskısı yapılmıştır. Bkz.: Hegel, G. W. (2010). *The Science of Logic*. (M. Baur, G. D. Giovanni, Dü, & G. D. Giovanni, Çev.) Cambridge: Cambridge University Press., s.12-13.

[212] Erp, H. V. (2013). *Hegel*. Leuven: LannooCampus., s.98.

ikiliklerin/ayrımların üstesinden gelerek hakikatin (parçadan ziyade bütünün) bilgisine ulaşmaktır.[213]

Hegel Mantık (nesnel ve öznel mantık olarak ayırır) alanında tinin, *ide (akıl)* olarak işlevsel olduğunu belirtilir. Burada soyut biçimde *ide*, kendinde şeydir ve ideal olanın alanıdır. Hegel mantıktan *logos*'un kendisini, yani biçimini (form) kastetmektedir, daha açık bir ifadeyle burada düşüncenin kendisini, belli bir hakikate ilişkilendirmeden, kendinde incelemektir. Hegel, ilk ilke olarak saf varlığın kendi kavramıyla işe başlar. Felsefe yapılacaksa ilkin varlık kavramı üzerinden yapılmalıdır çünkü varlık başlangıçtır. Parmenides'in "*yalnızca Varlık vardır, ve Yokluk hiçbir biçimde yoktur*" düşüncesi Hegel'e göre yetersizdir. Varlık aynı zamanda Yokluktur eklemesini yapar.[214]

> Henüz Yokluk vardır, ve Birşeyin oluşması gerekir. Başlangıç arı Yokluk değil, ama öyle bir Yokluktur ki, ondan Birşey çıkacaktır; öyleyse Varlık da daha şimdiden başlangıçta kapsanır. Başlangıç öyleyse her ikisini, Varlığı ve Yokluğu kapsar; Varlık ve Yokluğun birliğidir, -ya da Olmayandır ki, aynı zamanda Olandır, ve Olandır ki aynı zamanda Olmayandır.[215]

Yukarıdaki paragraftan da anlaşılacağı üzere en temel şey üzerine düşündüğümüzde bile o kavram kendi karşıtını vermektedir. Bu yönüyle varlık kavramından hareket ettiğimizde (tez) bizi yokluk kavramına (antitez) götürür. Varlık kavramının diyalektik bir sonucu olarak yokluk kavramına giden bu yol bir oluş (sentez) aşamasıdır. Varlık ve Yokluk arasındaki karşıtlık Oluş kavramında çözülür ve bu ise yeni bir çatışkının çıkış noktasının

---

[213] Hegel, Kant'ın fenomen ve numen (kendinde-şey) arasında yaptığı soyutlamayı kendi sözleriyle söyle eleştirir: "Aşkınsal İdealizmin daha tutarlı bir yolda geliştirilmesi Eleştirel Felsefenin kalıt bıraktığı kendinde-Şey hayaletinin, tüm içerikten ayrılmış bu soyut gölgenin hiçliğini tanımış ve onu bütünüyle yoketmeyi amaçlamıştır." Hegel, G. W. (2014). Mantık Bilimi (Büyük Mantık) (2 b.). (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi., s.32.

[214] Hegel, G. W. (2014). *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)* (2 b.). s.61.

[215] Hegel, G. W. (2014). *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)* (2 b.). s.54.

başlangıcıdır. Bu süreç her seferinde yeni bir hakikatin ortaya çıkmasıyla sonuçlanıp devam eden dairesel bir harekettir ve bir önceki momenti kendi içinde barındırır. Böylesi bir diyalektik hareket varlığın yoklukta, yokluğun ise varlıktaki hareketi olup, *oluş* kavramını ortaya çıkaran, bir diğer anlamda yine varlığın kendisidir. Varlık kavramı bir diğer anlamda Yokluk kavramının ayırımında özdeşliğini kuruyor. Bu şekilde kavramlar birbirleri aracığıyla hareket kabiliyeti kazanırlar ve aynı zamanda bu durum bizim sınırlı deneyimimizle de uyumluluk gösterir.[216] Şimdi bir şeyi ifade etmesi açısından kavramın kendisinin sınırlanması gerekir, bu ise ancak bir olumsuzlama ile mümkündür. Varlığın belirlenimi için Yokluk kavramına ihtiyaç duyarız bu bizi Oluş kavramına götürür. Bundan dolayı yaptığımız her bir belirlenim aynı zamanda bir kısıtlama/olumsuzlama ya da inkârdır. O halde her bir olumsuzlama/belirlenim aynı zamanda yeni bir şeyi ortaya çıkaran bir olumlamadır. Şöyle ki pencerede görünen bir ağaca yeşildir dendiğinde, doğru bir belirlenimde bulunulur fakat bu belirlenim bütünüyle doğru değildir çünkü bu belirlenimle ağacın bütünü kapsanmamıştır; ağacın gövdesinin kahve rengi olduğu hakikati göz ardı edilmiştir.[217] Bu açıdan bakıldığında her bir tikel belirlenim, şeyin aslında o olmadığını, özdeşliğini sarsarak, karşıtının ayrımında yeniden birliğe sokmakla, böylece hakikati ortaya çıkarma görevi vardır. Mutlak'ın yaşamında, negatif diyalektiğin rolü de böylece hakikatin çelişki ve çatışkılarla dolu bu kazanını bir birliğe sokarak, kendibilincine hakikatine vardırmayı sağlamaktır. Konun amacını aşmaması amacıyla ve burada Hegel'in bütünsel dizgesini ayrıntılı ele almak gibi bir durumdan ziyade tanınmanın (*Anerkennung*) uğraklarını belirlemek açısından genel bir değini yaptıktan

[216] Kavramların bu diyalektik hareketi gerçeklik ile uyumludur. Platon'un ideaları gibi sensible/duyulur olandan ayrı bir hakikat alanı değildir, aksine edimsel olanla bir uyum içerisindedir. Hegel'in bu düşüncesi onun Plotinus'un *Nous* (akıl) kendini halka halka açması (*emanation* -sudur etmesi) düşüncesine benzerliği de dikkatimizi ayrıca çektiğini belirtilmelidir.

[217] Braeckman, A., Raymaekers, B., & Riel, G. V. (2018). Wijsbegeerte (18 b.). Leuven: Lannoo Campus., s.114.

sonra, tanınmanın bu uğraklardaki ortaya çıkış şeklinin hak ve özgürlükle ilişkisinin ayrıntılı bir değerlendirmesi yapılacaktır.

Mantık kelimenin birinci anlamıyla soyutlamadır, ide (özne ve nesnenin birliği) burada ideal dünyada sadece kendindedir ve gerçeklikle (hakikat) bir ilişki içerisinde değildir. Diyalektik açıdan tin, kavramların gerçekle olan ilişkisini sadece hakikatin belirli bir biçimi üzerinden sağladığını kavrar ve asıl hakikatin doğa ile ilişkisinde arar. Böylece tin/ide düşüncenin (tez) saf kavramlarının yanında doğayla (antitez) da bir tanışma ilişkisine başlar. Doğa felsefesini de Hegel, üç başlık altında toplar: mekanik, fizik ve organik fizik. Doğa, ilk bakışta düşüncenin/tinin karşıtı gibi görünür oysa doğa tin için kendi kendini tanıyabileceği bir aynadır. Doğa, kendinden menkul bir mekanik düzen ve mükemmel bir zaman içinde gerçekleşen süreçler ve olaylarla sanki kendi yolunu bulmuş gibi görünür. Schelling, doğayı taşlaşmış zihin (*versteende intelligentie*) olarak yorumluyordu. Belli ki Schelling'in bu yorumu Hegel'in doğa felsefesi üzerinde de etkili olmuştur.[218] Hegel, doğada da organik olmayandan (cansız) organik (canlı) olana doğru diyalektik bir hareket olduğunu gösterir. Doğanın bu hareketi tinin hareketinden başka bir şey değildir. Canlı doğa düzeyinde de bitki ve hayvanlar arasında bir ayrımın/çokluğun olduğu da ayrıca açıktır. Doğanın bu çoklu yapısında, doğa aracılığıyla tin, kendisini doğanın bir diğeri yani başkası olduğunu keşfeder (doğayla kendi arasında bir düalizmin olmadığını fark ederek aksine doğayla ayırımında-birlik olduğunun bilincine varır).[219] Başka bir deyişle doğada kendisine dışsallaşmış/yabancılaşmış olduğunun bilincine varan tin, kendi bilincine, insan formunda içselleştirmeye çalışır. Tin doğadaki dışlığı, içliğe dönüştürür. Böylece ilkin insan aracılığıyla tin bir bilince sahip

[218] Cruysberghs, P. (2002). De Natuur als het Andere van de Geest. A. Leijen, & A. Verbrugge (Dü) içinde, *Hegel: Een Inleiding* (s. 37-57). Amsterdam: Boom., s.52.

[219] A.g.e., s.53

olduğunu, bir ben (öznellik) olduğunu kavrar.[220] Başka bir ifadeyle '*doğada kendisine dışsallaşan/yabancılaşan töz özneleşmeye doğru ilerleyerek ve sonunda insanda Tin olarak kendisine (özbilincine) dönecektir'*.[221] Kendibilincini ilkin insanda keşfeden tin böylece artık insan varlığı üzerinden kültür dünyasına, en tanıdık alanına geçiş yapmıştır. Hegel bu durumu *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi* adlı eserinin üçüncü bölümünde "Tin Felsefesi" olarak ve yine üçleme şeklinde üç ana momentte sırasıyla şu başlıklar altında inceler: 'Öznel tin' (antropoloji, fenomenoloji, psikoloji), 'Nesnel tin' (hak, ahlak, etik yaşam) ve 'Mutlak tin' (sanat, din, felsefe) şeklinde.

Burada hemen belirtilmesi gerekir ki Hegel'in doğal hak ve hukuk kavramları ve özgürlüğün (kavramının) kurumlar aracığıyla edimselleşmesini, tanınma bağlamında ele aldığı olgunluk dönemi eseri olan *Hukuk Felsefesinin Anahtarı (HF), Ansiklopedi*'nin 'Nesnel tin' bölümünün daha kapsamlı bir ayrıntılandırılmasıdır. Bu yönüyle Hegel dizgesinden bağımsız algılanmamalıdır.[222] *HF*'de Hegel, hak ve özgürlük kavramının biri olmadan diğerinin anlamsız olduğunu, hakkın ancak onun öznelerarası tanınmadaki rasyonel-evrensel temeli anlaşıldığında gerektiği gibi kavranabilir.[223] Hegel'in *HF*'sinde

[220] Hegel, doğayı tinin perspektifinde ele alarak, düşünümsel felsefeyle özellikle Fichte tarafından geliştirilen tin (ben) görüşünü de düzeltir. Fichte, öznelliği tek yanlı bir şekilde vurgulayarak Ben'i Ben-olmayana karşı koymuştu: Ona göre doğal olmayan bir Ben, öznel olmayan bir doğayla (Ben-olmayanla) karşıt bir ilişki içindedir. Ben, kendi üzerine düşüncesinde, doğayı kendisinden başka bir şeye indirger. Bu sadece dışımızdaki fiziksel doğa için değil, aynı zamanda içimizdeki doğa için de geçerlidir: örneğin bedenselliğimiz, eğilimlerimiz, arzularımız ve duygularımız. Bunlar, Fichteci ben'e, ben'in ahlaki olarak kendisini gerçekleştirmesine sürekli olarak engel çıkaran ve bu nedenle bastırılması gereken saf dış görünüşler olarak ortaya çıkar. Bkz.: Cruysberghs, P. (2002). De Natuur als het Andere van de Geest., s.53.

[221] Verbrugge, A. (2021, Eylül). Een kwestie van erkenning: Over Hegels begrip van erkenning en de postmoderne identiteitscrisis. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 61(3), 849-869., s.853.

[222] Bkz.: Ateşoğlu, G. (2021). Hegel'in Erken Dönem Siyaset Felsefesinden Bir Kesit. Alman İdealizmi II: Hegel., s.28-29

[223] Williams, R. R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition.* London: University of California Press., s.111.

özgürlük ve tanınmanın hak ile ilişkisini bu bölümün sonunda ayrıntılı inceleyeceğimiz için şimdilik sadece tanınmanın Hegel'in *HF*'de son durağını ifade ettiğini söylemekle yetiniyoruz. *Ansiklopedi*'de Hegel, Nesnel tin bölümünü *HF*'de olduğu şekliyle üç ana başlık seklinde, hak, ahlak ve etik yaşam (Sittlichkeit) olarak ayırır.

Yukarıda Mutlak'ın yaşamının ana uğraklılarının genel bir perspektifini sunmaya çalıştık. Bundan sonra tanınma kavramının bu uğraklarda ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğiz. Hegel'in Jena döneminin ilk ana yapıtı olmasından dolayı *Tinin Fenomenolojisi,* bilincin özbilinç olma hareketinde, aynı zamanda bir tanınma durumu olduğunu belirtir ve bu belirlenimin Hegel'in *Ansiklopedi* ve *Hukuk Felsefesinin Anahtarı'*nda daha genişletilmiş bir yorumunu karşımıza çıkacaktır. Bundan dolayı yukarıda belirtilen kronolojik sıraya sadık kalınacaktır.

2.4. Tinin Fenomenolojisi'nde Bilincin Özbilinç Olma Hareketi ve Tanınma'ya doğru (*Anerkennung*)

Modern düşüncenin her şeyi parçalayarak, bütünlüğünden koparark, ele alması ve parçalarla iş gören bir bilime doğru ilerlemesi, Hegel'in arzu ettiği bir durum değildir. Varlığa ve topluma halesini veren ilkenin, -birlik sağlayan şeyin- artık yurdundan edildiği, başka bir ifadeyle varlığın yapısöküme uğratılarak ele alındığı modern düşünceye karşı, varlığın bütün şeklinde ele alınmasına, başka bir ifadeyle hakikati bütünsel bir sistem içerisinde, birliğinde ele almak ister. Hegel'in Antik Yunan'a olan ilgisi/özlemi, orada bu bütün ve birliğin mevcut olmasıydı. Hegel, Berlin Üniversitesi'nde göreve başlama hitabında söyle der:

> Hayatta hakiki, büyük ve tanrısal olan ne varsa, ide sayesinde vardır; felsefesinin hedefi, ideyi hakiki biçimde ve evrenselliğinde kavramaktır. Doğa, aklı yalnızca zorunluluğun güdümünde ekip biçmekle

> sınırlandırmıştır; fakat tinin dünyası özgürlük dünyasıdır. İnsan hayatını bir arada tutan her şeyin, değeri ve yürürlüğü olan her şeyin doğası tinseldir; ve tinin bu dünyası yalnızca hakikatin ve hakkın bilincine varma sayesinde, ideleri kavrama sayesinde varolur.[224]

O halde *Düşünen ben* olarak, bu bütünlükle nasıl bir ilişki kurulabilir ve bütünü nasıl kavrayabilirim? *Mutlak*'ın tarihsel açınımında insan varlığında *düşünen ben* olarak ortaya çıkan insan bilincinin, *Mutlak* ile olan bilişsel ilişkisi nedir? En önemlisi de Hegel'in tanınma (*anerkennung*) kavramının buradaki rolü nedir? Bu sorulardan hareketle Hegel, *Tinin Fenomenolojisi* (*Phänomenlogie des Geistes -1807*) adlı eserinde bir giriş yapar.

Hegel, önceki bölümlerde de değindiğimiz gibi ilk olarak Kant ile arasına mesafe koyarak işe başlamaktadır çünkü Kant, düşüncenin içeriği ve formu arasında kesin bir ayrım yapıyordu ve bilginin değerini araştırmak için bilginin olanağı şartlarının içerikten bağımsız bir şekilde araştırılabileceğini varsayıyordu. Bunun anlamı da Kant'ta hakikatin her ne ise o olduğu düşüncesinin bilinemeyeceğiydi, yani *'Das Ding an sich ist ein Unbekanntes'* (Kendinde şey bir bilinemeyendir).[225] Bu şekliyle düşünüldüğünde hakikatin (bütünün) hiçbir zaman bilinemeyeceğidir. Öte yandan Hegel'in amaçladığı şey ise, tam da hakikatin (bütünün/idenin) kendisini bilme, yani bilincin gerçek bilgiye nasıl ulaşabileceğini inceleme meselesidir. *Tinin Fenomenolojisi'*nde Hegel'in yapmaya çalıştığı şey ise bilincin farklı evrelerden geçerek hakiki bilgiye/bilmeye ulaşmasıdır yani *İde*/*Mutlak*'ı, bilmesi/kavramasıdır. *Mutlak*'ın bilincine varmak öncelikli olarak kendibilincine varmaktan geçer ve bu bilgi, bilimsel bilgi ile karıştırılmamalıdır çünkü bilimsel bilgi hakikati, sınırlı ve tek taraflı bir yapıdan ele almasıdır, yani bilimsel bilgi,

[224] Metzke, E. (2021). Hegel'in Berlin Üniversitesi'nde Göreve Başlama Hitabı (22 Ekim 1818). G. Ateşoğlu (Dü.) içinde, *Alman İdealizmi II: Hegel* (U. Nutku, Çev., 2 b., s. 68-75). Ankara: Doğubatı Yayınları., s.74.

[225] Braeckman, A., Raymaekers, B., & Riel, G. V. (2018). *Wijsbegeerte* (18 b.). Leuven: Lannoo Campus., s.109.

hakikatin (bütünün) sadece belirli bir kısmına ışık tutar ve hakikate bütünlüğünde bakmayı beceremez. Hegel'deki bilme/bilgi ise hâlihazırda kendisini açmış olan *Mutlak*'ın bilgisidir. Sonlu olan özne, bunun bilincine vardığında, kendisi de *Mutlak*'ın hakikatine katılarak, bilinçlenme serüvenine devam eder.

> Varlığı bir bütün olarak ele almak düşüncesinde olan Hegel, varlığı bir bütün olarak ele alacak olan kavramların birbirlerinden nasıl zorunlu bir biçimde çıktıklarını göstermeden önce, bu kavramların zorunluluğunu ortaya koyacak olan bilincin kendi gelişim sürecine bakar. Böylelikle hâlihazırda önceden varsayılmış bir kavramlar sistemiyle iş gören bir özne kavrayışıyla felsefesini başlatmaz. *Tinin Fenomenolojisi*, bu anlamda, felsefi sisteminin 'fenomenal' yanıdır, 'bilincin deneyiminin bilimi'dir.[226]

O halde *Tinin Fenomenolojisi (TF),*[227] bilincin hakikati (*mutlak/ideyi*) kavrama deneyiminde bir serüveni de ifade eder. Bu deneyim (e*rfahrung*), şüphesiz diyalektik bir şekilde işlev gören bir deneyimdir. Hegel'ın deyimiyle bu deneyim (*erfahrung*), "*bilincin diyalektik hareketidir*"[228]. Bu diyalektik hareket, nesnenin bilincinden başlayarak, özbilince giden ve burada evrensel bir özbilinçle özdeş olduğunu görüp, kendine dönen bir ben(in) bilincinin deneyimidir. Bu serüven aynı zamanda bir *tanınma* serüvenidir. Bu serüveni anlamak açısından Hegel'in *TF*'nin içeriğinin bölümlenişine bakmak bile bir fikir sağlayacaktır. Genel olarak *TF*'nin bölümlenişi üç ana başlık şeklinde olup her biri bilincin üç ana evresine denk gelir. Birinci evre, bilinç (*Bewustsein*), ikincisi öz-bilinç (*Selbstbewuststein*) (toplumsal öz-bilinç) ve üçüncüsü ise Akıl (*Vernunft*), son evredeki bilinç (akıl), nesnelliğin ve öznelliğin birliği olarak ifade eder ve ilk ikisini kendisinde

---

[226]Ateşoğlu, G. (2021). Hegel'in Erken Dönem Siyaset Felsefesinden Bir Kesit. *Alman İdealizmi II: Hegel*., s.29.

[227] Bundan sonra *TF* (*Tinin Fenomenolojisi*) olarak kısaltılacak.

[228] O'Connor, B. (2022*). Adorno* (1. b.). (S. Soysal, Çev.) İstanbul: Alfa., s.88.; Ayrıca: Hegel, G. W. (1977). *Phenomenology of Spirit., §.86., s.55.*

taşır. Bu serüvenin ilk evresi, nesnenin özneye karşı duran duyulur bir nesne bilinciyle başlar.[229] Hegel *TF*'de, nesnelerin bilincini üç evre biçiminde anlar, duyusal kesinlik (*sinnliche gewistheit*), algı (*wahrnehmung*) ve anlak *(verstand)* olarak. Bu aynı zamanda *TF*'nin ilk başlığı olan bilinç bölümünün alt başlıklarıdır.[230] Bu üç aşama bilincin, özbilincini kavramasına aracılık eden bilincin farklı momentleridir. Bilinç, dünya hakkındaki görüşlerini ve kavrayışlarını ilkin dolaysız deneyimine dayandırır. Bundan dolayı bilinç her seferinde kesinlik sağlayacak bir şeyi arar, böylece sahip olduğu şeyi zorunluluk karakterine sahip ilke ve yasalara tabi (sahip) kılabilsin.[231] Bu üç aşama sonunda bilincin kesin olarak elde ettiği şey, aslında kendisinin ben olarak bu sürecin baştan beri içinde olduğu ve özbilinçli bir bilinç olarak *Mutlak*'ın renkli sahasına giriş yaptığıdır.

> Bilincin diyalektiği önce duyusal varlığın dolaysız deneyiminden başlar; bilinç kendi varoluşsal gerçekliğiyle birlikte, varolanın dolayımsız bilgisini Duyusal Pekinlik'te arar. Bu bilmede bilinç, bilginin özsel yanını oluşturan yalın ve dolaysız varolan karşısında, "özsel-olmayan ve dolaylı" bir varlık olarak bulunur; ve tümüyle nesneye bağlı deneyiminde, bilinç ya da bilginin öznesi olan Ben, "nesneyi salt nesne var olduğu için bilir." Duyusal pekinlik, bireysel nesnenin duyusal bilgisidir.[232]

---

[229] Copleston, F. (2010). *Felsefe Tarihi: Hegel* (5 b.)., s.29.

[230] Tinin Fenomenolojisi, genel olarak sekiz ana başlıktan oluşmaktadır (I-VIII); bölümlenme şu şekildedir, A(bilinç), B (özbilinç) ve C (us) seklinde ve C'nin alt bölümlenmesi de şu şekildedir; AA (us), BB (tin), CC (din) ve DD (mutlak bilgi) şeklindedir.

[231] Erp, H. V. (2013). *Hegel*. Leuven: LannooCampus., s.36.; ayrıca: Hegel, G. W. (1977). *Phenomenology of Spirit*., §.106

[232] Özçınar, Ş. (2007). *Kendinin-bilinci ve Öteki Diyalektiği: Hegel Felsefesinde Bilincin Dolayımı ve Nesnelleşmesi.* Sistematik Felsefe ve Mantık, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi. Ankara: Ankara Üniversitesi., s.176.

Doğal bilinç, bir şeyin şimdi ve burada olduğuna dair *duyusal kesinliğidir*, başka bir ifade ile, dolaysız olan ve dolayısıyla başka bir şeyin sonucu olmayan bir kesinliğe sahiptir. Bilinçten ne zaman bu kesinlik sorulduğunda, bu kesinliği sağlayamaz. Bu kesinliğe, bu, burada ve şimdi diye atıfta bulunur, ancak bunu dile getirdiği veya işaret ettiği anda bile, o dolaysız olan zaten geçmiştir, başka bir yerdedir veya genel bir şey haline gelir.[233] Duyusal bilinç bundan dolayı sadece bir varlık olarak, birşey, varolan birşey, bir tekillik (birey) vb. olarak nesnenin farkındadır. İçeriği bakımından en zengin gibi görünür, ancak düşünce bakımından en fakiridir.[234] Saf bilinç duyusal-ayrımsama yoluyla tikel bir şey ile doğrudan tanışıklık kurmanın kesinliğini duyar, lakin bildiğimiz şeyin ne olduğunu her seferinde betimlemeye kalktığımızda, onun ancak başka şeylere de uygulanabilir olan evrensel terimlerle betimleyeceğimizi görürüz. Nesneyi tam saptama çabasında 'bu', 'burası' ve 'şimdi' gibi gözle görülür bir belirtme hareketinden faydalanılsa da bu durumun başka bir nesneye de uygulanabilir olduğu gerçeğini değiştirmez. Bu nedenle Hegel, 'bu' ve benzer sözcüklere bile gerçek bir tikel anlam vermenin ne kadar istense de olanaksız olduğunu ileri sürer.[235] Burada ortaya çıkan sonuç, duyusal deneyiminde bilincin nesnesi ve kendisinin (ben'in) dolaysız ve kendinde bir varlıktan ziyade, tümel ya da evrensel bir varlık olduğunun farkına varılır. *Bireysel nesneye dair duyusal deneyim, ancak evrensel bir içerik aracılığıyla ya da onun dolayımında kavranabilir.*[236] O halde duyusal kesinliğin tikel nesnede bulduğunu sandığı hakikatin aslında tümel ya da evrensel varlık (dolayımıyla ancak var olabileceğini) olduğunun farkına varır. Duyusal kesinliğin zaman ve mekân içinde 'bu', 'şimdi' ve 'burası' diye belirlediği her dolaysız

[233] Erp, H. V. (2013). *Hegel*., s.46.

[234] Hegel, G. (2010). *Philosophy of Mind* (Revised with an Introduction by Michael Inwood b.). (W. Wallace, & A. V. Miller, Çev.) Oxford: Clarendon Press., s.147.

[235] Copleston, F. (2010). *Felsefe Tarihi: Hegel* (5 b.)., s.30.

[236] Özçınar, Ş. (2007). *Kendinin-bilinci ve Öteki Diyalektiği: Hegel Felsefesinde Bilincin Dolayımı ve Nesnelleşmesi.,* s. 177.

nesnenin bilgisi, her seferinde tümel ve evrensel bir içeriği (dolayımı) koşulluyor. O halde bilinç her bir belirlenimde nesneleri ayırt ederek, evrensel özeliklerine göre düzenler ve bu ise kavramsal dilin ve bilincin olumsuzlayıcı dolayımında mümkün olmaktadır.[237] Hegel'in Spinoza'dan esinlendiği, *her bir belirleme aynı zamanda bir olumsuzlamadır* ilkesi burada da uygulama alanı bulmaktadır. Duyu kesinliği, nesnesinin tekil varlığını olumsuzlayan tümel evrensel varlığın dolayımı aracılığıyla kendisinin kesin bir bilgi nesnesi olamayacağının bilincine vararak, nesneye evrensel bir içerik sağlamayı amaç edinen algı evresine geçer. Böylece eğer doğal bilinç, bilgi düzeyine yükselecekse bunun ancak algı düzeyine geçmekle mümkün kılmalıdır, çünkü algı, nesneyi özellik ve niteliklerinin özü olan 'Şey' olarak ayırt eder.

Duyu kesinliği, nesnesiyle olan dolaysız ilişkisi nedeniyle kesinliğini hakikate yükseltemedi. Algı (*wahrnehmung*), duyu kesinliğinin ortaya çıkardığı evrensel olanı, alıp kendi nesnesi gibi sarıldı. Bunu yeni bir başlangıç olarak, dolayımdan ziyade dolayımsız olarak almaktadır. Evrensellik, algı için bir düşünce ya da süreçten farklı olup, Şeyin özelliğidir, kişinin algılama eyleminde aldığı, gerçek olan bir şeydir. Duyu kesinliğinin aksine, algı şeyi kendinde olduğu gibi algılamaktadır.[238] Algı için şey, radikal olarak bağımsızdır, kendi başına bir dünyadır. Algının yasası böylece özdeşliktir, "bir şey kendisiyle aynıdır" (A=A). Algı için önemli olan, çoklu özellikleriyle şeyin mantıksal bir kararlılığa sahip olmasıdır. Konuşma diliyle çelişkilerden azade olmasıdır. Fakat şey, özelliklerinden dolayı çelişkilerin birliğidir de, Bir olduğu kadar Çok'tur da. Algının görevi bu çelişkilerin üstesinden gelmektir.[239]

> Algı yoluyla bilinç, nesnelerde farklı evrensellerin nasıl olup da ayrımda birlik olarak bulunduklarını anlayamaz ve onlar arasındaki birliği

[237] A.g.e., s.177.

[238] Kalkavage, P. (2007). *The Logic of Desire: An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit.* Philadelphia: Paul Dry Books., s. 40.

[239] A.g.e., s.41.

> kuramaz. Bunun bir sonucu olarak, aynı zamanda bu deneyimin bilen öznesi, nesnesinin içkin birliğini kavrayamadığı oranda, kendi bilincini de kendi içinde bütünsellikten yoksun bırakır. Çünkü, Hegel'e göre, duyusal niteliklerin ve algı deneyiminin gerisinde bir Koşulsuz Evrensel olarak bulunan şeylerin varlığını karşıtlık ilişkisi içinde bir arada tutan ve onlara tözsel bir içerik kazandıran Kuvvet'tir. O halde, tözsel varlıkların birer evrensel olan çoğul nitelikleri, bu çoğul nitelikler ise, kendisi duyusal olmayan, duyusal nitelik ve evrensellerden bütünüyle bağımsız ve onlara ilgisiz, sadece bir ilişki ya da etkiyi bildiren nesneye içkin bir yeti ya da kuvvet (güç) aracılığıyla varlık kazanmaktadır.[240]

Bilinç, algının sübjektif yönünün farkında olmadan, Şeyi önce gerçek nesne için bir birlik olarak görür. Fakat burada bir şeyin tek bir özelliği yoktu, örneğin tuz hem beyazdır hem kristal ve tat olarak da acıdır; şeker de hem beyazdır hem de kristal ama tatlıdır. Bu fark, ancak Şeyin tadına bakılarak belirlenebilir. Bu ise, bilincin algıda kendisine bir rol atfetmesine yol açar. Ben'nin, özellikleri birbirine bağlayan genel dolayım olduğunu anlar. Bununla birlikte, Şeyin kendisi hakikat olarak kalır, yani kastedilen şey olarak (*gemeinte*), ve özelliklerin çokluğunu çözmekten ziyade, onları esasen birleştiren şey olarak kalır. Algılayan bilinç, özsel olanla özsel olmayanı ayırt ederek, ikinci yüklemi kendisine atfederek konumunu korur. Dolayısıyla kendisini ciddiye almaz, ancak dolaysız algı biçimlerine de güvenmeyerek sağduyu gibi davranır.[241] Bilinç böylece evrensellerden oluşmuş varlıkların altında yatan birliğin farkına vararak, kendisini nesnelerin iç özüne yönelterek, kendinde varlık üzerine yönelir. Bu ise anlamanın alanıdır.[242] Bilinç, duyudan düşünceye geçtikçe, bu bilme dünyası çöker

---

[240] Özçınar, Ş. (2007). *Kendinin-bilinci ve Öteki Diyalektiği: Hegel Felsefesinde Bilincin Dolayımı ve Nesnelleşmesi.,* s. 181.

[241] Erp, H. V. (2013). *Hegel*., s.46.

[242] Duyusal kesinlik, nesneyi dolaysız kavrama girişiminde her bir tikelin bizi evrenselin dolayımına götürdüğünü gördük, böylece algı evresi nesneyi niteliklerin dolayımı üzerinden belli bir belirlilik sağlasa da nesnenin sahip olduğu özelliklerin toplamına birlik veren şeyin ne

ve yeni bir nesne ve bilme biçimi ortaya çıkarır. Bir ve Çok'un çelişkisi kuvvet [*Kraft*] olacaktır. Ve bilmenin yeni modu, Hegel'in anlama [*Verstand*] dediği şey olacaktır.[243]

Duyu kesinliği ve algının kavramsal diyalektik hareketi bizi yeni bir oluşa, yani anlamaya/anlağa (v*erstand*) getirdi. Anlağın nesnesinde algının önvarsayımı korunmuştur ve anlağın karşıtların birliği ilkesi yeni bir evrensel ortaya çıkardı. Bu evrenseli Hegel, *koşulsuz evrensel* diye ifade eder. Hegel, bilincin, anlak olarak, bu yeni evrenseli, nesneyi, güç (*kraft*) olarak somutlaştırır. Kuvvet, nesneye içkin bir yetidir ve varolanlara varlık kazandırır. Duyu kesinliği ve algı için dünya bir kaleydoskop gibiydi, yani bir nevi şeylerin listesi iken; anlama ile beraber dünya artık olaylar dünyasına döner. Duyusal kesinlik ve algı için, Şey salt bir tablo gibiydi, Bir ve onun özellikleriydi. Kuvvet olarak Bir, artık duyu kesinliğinde olduğu gibi salt bir mevcudiyet ya da algıda olduğu gibi dışlayan/ayrımsayan bir *Bir* değildir. Artık kendini ifade eden, canlı bir merkezdir ve duyusal özellikler artık bu kendini ifade etmenin bir sonucudur. Şey artık diğerleriyle aktif bir eyleme/etkileşime dönüşmüştür.[244] Bilinç, kuvveti nesnenin kendi içsel dinamik yapısının/hareketinin nedeni ve açıklaması olarak ortaya koyarak, düşüncede bir edimselliğe ulaşmasının yolunu bulur. Kant, bilgiyi duyu nesnesine dayandırırken, nesnenin kendinde gerçekliğini göz ardı edip, bir bilinemez olarak niteliyordu. Hegel bu ayrımı kendine özgün yaklaşımıyla oluşturduğu anlama ile aşmaya çalışır. Hegel, kuvveti, nesnenin duyusal ve algısal olanın ötesindeki bir evrensellik (koşulsuz) olarak

olduğunu belirleyemedi. Bu ise Hegel'e göre ancak anlak/anlama yetisiyle çözülebileceğini düşündüğü üçüncü bir aşama olan, Kuvvet ve Anlak olarak ele alınacaktır. Bu bölüm ile Hegel, bilinç ile bilincin nesnesi arasındaki farkın fenomenal bir düzlemde ortadan kaldırılması olanağı üzerinedir. Bu olanak, ancak nesneye dair bilincin aynı zamanda öznenin kendisi üzerine bir deneyim olarak anlaşılmasıyla mümkündür. Bkz.: Ünsalan, F. (2015). *Modern Öznenin Felsefi Kuruluşu Bağlamında Özbilinç Kavramı Üzerine Bir İnceleme., s.169-170*

[243] Kalkavage, P. (2007). *The Logic of Desire: An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit.,* s. 42.

[244] A.g.e., s.55-56.

tanımlar çünkü bu ilişki duyusal bir düzlemde kurulamıyordu ve bu ilişki *intelligible* (duyulur üstü/düşünülebilir) bir alana yükseltilerek kavranmaya çalışılır. Bilinç, burada anlak ve kuvvet arasında bir ilişki kurarak, kendisiyle nesnesi arasındaki ayrımı olumsuzlamaya çalışarak böylece olumlu bir şey ortaya çıkarabilsin.[245] Kuvvet, nesneyi nesne yapan, içsel birliğini sağlayan özüdür; hem başkası için hem de kendi için varlıktır.[246] Özsel olan ile özsel-olmayan arasındaki bu ayırım, anlak için şeyin kendisi olarak, gizil bir öz olarak dışsal bir görüngü biçiminde ortaya çıkar. Şeyler kendilerini içsel kuvvetin bir tezahürü gibi dışa vurarak, kuvvetlerin oyununun iki yönü olarak ilişki içindedir.[247] Fakat etki ve tepkileri iki farklı kuvvet mi yoksa Bir ve aynı kuvvetin farklı tezahürleri mi? Hegel, bu yönüyle kuvveti (Bir) yasanın prensibi ve çoklu tezahürlerini (özelliklerini) de doğa yasalarına benzettir. Şimdi bu ayrım kendisini transandantal(duyulurüstü) ideal bir dünya (zorunlu yasaların olduğu) ve duyusal doğal görüngülerin dünyası (oluş/değişim halinde olan) gibi ayrımla sonuçlandırır. Platon, değişmez olanın bilgisini, ideal (intelligible) dünya da arıyordu ve Hegel'in gözlemi de modern doğa bilimlerin de değişen, sürekli oluş halindeki dünya için de zorunlu/değişmeyen fizik yasalar bulmasıydı.[248] Eğer ideal (intelligible) dünyanın

[245] Kant, bu ilişkiyi kuramadığı için kendinde şey bir bilinemez olarak kalıyordu. Anlak, bu yönüyle görüngüler dünyasında sabit yasalar bulmaya çalışır. Anlak, kendinde şeyi başka bir deyişle görüngünün dışılığını içliğe dönüştürme arzusu vardır. Kant'a numenal olarak kalan *ding an sich,* Hegel tarafından tatmin edici görülmez, kuvvet ve anlak yetisi üzerinden bunu yeniden tesis etmeye çalışır. Anlama yetisi şey(lerin) içe ait özselliklerini ortaya koyan bir süreçtir ve intelligible (akılsal) olandır.

[246] Bkz.: Hegel, G. W. (2015*). Tinin Görüngübilimi* (4 b.)., s.60-61, §.134.

[247] A.g.e., §.138-139.

[248] Hegel, belli ki burada modern doğa bilimlerinin etkisi altındadır ve bu bağlamda anlak da Galileo, Descartes, Newton ve Leibniz'in matematiksel fiziğinin modern kuvvet (dinamik) ilkesinden esinlenmiştir. Çünkü modern fizikçiler matematiğin ölçüleriyle algısal dünyanın düzensiz ve rastgele olmaklığından kurtarma girişimi vardı. Hegel ise bunun yerine tıpkı mantık biliminde yaptığı gibi, hakikati mantıksal diyalektik bir hareket olarak görecektir. Burada duyusal kesinlik ve algı, sürecin tarihsel birer momentleridir. Galileo'nun doğanın matematiğin diliyle

değişmeden kalan doğa yasaları, duyusal (sensible) dünyanın bir hakikati (gerçekliği) olarak alınırsa, o zaman yasalar (ilke) ya da kuvvetler gerçek bir şey gibi nesnellik kazanacaktır. Hakikat, bu açıdan böyle iki gerçek dünyanın basit bir çelişkisi olarak var olamaz. O zaman hakikat, birbiriyle çelişki (inkâr) içinde olan iki dünyada çifte (ikili) bir yapı kazanır. Bu inkâr ideal dünyanın kendisine aittir, çünkü duyulur ve duyulurüstü arasındaki ayırım duyulurüstü dünyada kendine döner: o, dolaysız ulaşılabilir gerçekliği her ne ise, o olduğundan farklı bir şeye dönüştürür; onu "ikinci bir duyulurüstü dünyaya" dönüştürür.[249] Bu ise Hegel'in tersyüz edilmiş dünya kavramında ifadesini bulur.[250] Hakikat kendisini, kendinde iki duyulurüstü dünya şeklinde, çifte hakikat olarak koyar. Burada söz konusu iki dünya arasında ayrımı yapan anlamanın kendisi olup, böylece onları tam da birbiriyle denkleştirir/eşit kılar. Bunlar, anlama yetisinin dünyalarıdır, her biri diğerinin tersidir. Bu ikililikten ortaya çıkan çelişki, iki dünyanın birbirlerini ayna gibi yansıtması ile aşılabileceği düşüncesiyle kavranabilir. Duyulurüstü dünya (*Jenseits*) aracılığıyla, anlak, şeylerin içiyle karşılaşır ve buna bir cevap vermesi gerekmektedir. Hegel ise bu durumu kendi döneminde popüler olan ve bilginin nihai sırrının dünyadan (kutsal olmayan dünya, din dışı hakikatin) bir peçeyle/örtü çekildiği İsis Tapınağı[251] imgesiyle karşılaştırır. Hegel'in bu imgeyle ilgili yorumu şöyledir:

> Ne zaman ki bu içsel olanı kapatan perde kaldırıldığında, bilinç bir aynaya bakar: aynanın orta yerinde gördüğü *kendisidir (ben)*. Bu

yazıldığı ve diyalektik olmayan sabit yasalara göre işlediği fikrinin aksine, Hegel bu sürecin mantıksal momentlerden oluştuğu tezini savunur. Bkz.: Kalkavage, P. (2007). *A.g.e.*, s56.

[249] Erp, H. V. (2013). *Hegel*., s.48.

[250] Pinkard, T. (1994). *Hegel's Phenomenology: The Sociability of Reason.* Cambridge: Cambridge University Press., s.42.

[251] Hegel için İsis'in örtüsünün açılması, tinin kendisine dönüşüydü. Ancak ona göre bu süreç tarihsel oluşun içinde gerçekleşiyordu. Saïs'in "Hiç kimse peçemi kaldırmadı" formülü, Doğanın kendisinden farklı bir gerçeklik olduğunu, dolaysız görünüşünden başka bir şey olduğu ve gizli bir içsel tarafının olduğu anlamına gelir. Hadot, P. (2006). *The Veil of Isis: An Essay on the History of the Idea of Nature.* (M. Chase, Çev.) London: Hardvard Univeristy Press., s.274.

> ayrımları yapan ve bu dünyaları birbirine bağlayanın *kendisi (ben)* olduğunun bilincine varır. Böylece özbilince geçiş süreci bizim için açıklığa kavuşur. Ancak ben'i (kendibilinci) henüz kavramamış bilinç için, o ayna salt bir şeffaflıktır, o aynada hiçbir şey görünmez gibidir. Bundan dolayı kendi kavramını dolayımsız bir deneyim-süreci içerisinde yeniden bir ben (kendi) bilincinden hareketle kazanmalıdır.[252]

Hyppolite de Hegel'in *TF*'nin bilinç bölümünün son paragrafına atıfla dediği gibi: "Dünya, bilincin kendini keşfettiği "büyük ayna"dır."[253]

Böylece Hegel'e göre bilinç, ilk bölümde, kesinliğini, yalıtılmış bir nesneyle ilişkisindeki deneyiminde kaybetmişti. Bu deneyimin sonucunda, nihai olarak geriye kalan yalnızca Ben'dir. Kendisi için algıladığı ve düşündüğü her şeyin doğru göründüğü, ama her şeyin arkasında yine içeriği olmayan bir Ben olarak, yalnızca kendini keşfeden bir Ben'dir. Genel bir Ben'dir ama henüz içi boş bir tözdür. İşte böylece özbilinç sahneye çıkmıştır ve kendisini bu boş töz olmaklıktan, ilkin arzu (*begierde)* ve tanınma (*anerkennung*) şeklinde kurtarma deneyimine girer. Ama bu ilişki ilk bölümde olduğu gibi sadece şeylerle ve onların özellikleriyle değil, aynı zamanda yaşayan bir dünyada, yani pratiğin alanında, ben(in) kendisinin de dahil olduğu tinsel bir dünyadaki diğer özbilinçlerle devam ettirir.

[252] Erp, H. V. (2013). *Hegel*., s.49.

[253] Hyppolite, J. (1974). *Genesis and structure of Hegel's Phenomenology of Spirit.* (S. Cherniak, & J. Heckman, Çev.) Evanston: Northwestern University Press., s. 143.

2.4.1. Özbilincin Özgürlüğü: *Ben*'in Dünyasından Arzu (*Begierde*) ve Tanınma'nın (*Anerkennung*) Diyalektiğine

Hegel'in Jena dönemine ait ilk sistematik düşüncelerinin ana durağı olan *TF*'nin özellikle özbilinç bölümü üzerine oldukça farklı düşünür tarafından farklı yönlere de çekilerek, çok farklı yorumlar yazılıp çizilmiştir. [254] Bu düşünürlere yöneltilen eleştiriler genellikle Hegel'i tek taraflı/yanlı bir zemin üzerinden değerlendirmeye tabi tutmalarıdır. Bu düşünürlerin en önemlilerinden biri de kuşkusuz Rus asıllı Fransız Filozof Alexandre Kojève'dir (1902-1968). Kojève'in Ecole des Hautes Etudes'de (Yüksek İncelemeler Okulu) 1933'ten 1939'a kadar Hegel'in *TF*'nin çok özgün bir şekilde yorumlaması, Hegel'in birçok düşünür tarafından yeniden ilgi odağı konumuna getirir. Şöyle ki Kojève *TF*'nin yorumunu yaparken *Bilinç* başlığı taşıyan bölümü bir kenara koyarak, doğrudan ikinci bölümden yani Özbilinç'ten başlar. Bu ise özbilinç bölümünün önemini açıkça ortaya sermektedir. Hegel'in tanınma teorisi üzerine ilgisiyle bilinen Axel Honneth'in de özbilinç bölümü için söyleyecek sözleri vardır:

> Hegel'in eserleri arasında, en başından beri, *Tinin Fenomenolojisi* içindeki "özbilinç" üzerine olan bölümden başka bir metin nadiren daha fazla ilgi çekmiştir. Kitap bir bütün olarak ne kadar zorlu ve geçit vermez olursa olsun, tinin, Hegel'in kendi sözleriyle, "duyuüstü ötenin boş gecesinden şimdinin tinsel yaşantısının içine" (*TF*., § 177) geçmesi gereken bu yerde, en nihayetinde anlama yetisine bir dayanak noktası verilmiş gibi görünüyordu: Tinin özdeneyiminin sunulma biçimi birdenbire daha canlı renklere bürünmüş, yalnız başına olan özbilincin safına beklenmedik birlikte-özneler katılmıştır. Soyut ve şimdiye kadar

[254] Genel olarak bahsedilecekse örneğin 20.yüzyılın en önemli yorumcuları olarak, Lukács ve Kojève *TF*'nin Marxist ve varoluşçu şekilde yorumlamışlardır. Öbür taraftan Habermas, Charles Taylor, Robert Pippin, Pinkard ve daha birçok çağdaş isim de Hegel'in düşüncelerini, kendi projeleri için farklı şekillerde yorumlayarak sunmuşlardır. Bkz.: Siep, L. (2014). *Hegel's Phenomenology of Spirit.* (D. Smyth, Çev.) Cambridge: Cambridge University Press., s. 87.

> yalnızca bilişsel düzeyde olup bitenler, bir yaşam ve ölüm kavgası"nın toplumsal dramasına dönüşmüştür.[255]

Kojève'in ise ilk belirlenimi kuşkusuz, Descartes'in *cogito ergo sum*'u yani düşünen ben'in[256] ve Kant'ın transandantal ben'in henüz özbilinç olarak Hegel'i tatmin etmediği belirlenimini yapar. Eksik olan şey, ben'in özbilinç olabilmesi için karşısında kendisini (Ben'ini) açığa vuracak, bir öteki olan insansal şeyin de var olması gerekir.[257] Hegel'in bu konudaki ifadesi şöyledir: *Bir özbilinç bir özbilinç için vardır. Gerçekte salt bu yolla özbilinçtir.*[258] Ve bu özbilinç olma süreci aynı zamanda bir tanınma sürecidir. Tanınma (*anerkennung*) sürecinde, özbilincin kendi yapısının oluşumunun çoğul ve öznelerarası olduğu belirlenimi vardır, bu yapı bir taraftan Sen ve Ben arasındaki ilişki, diğer taraftan da Ben ve Biz arasındaki ilişkiyi içeren öznelerarasılığı gerektirir.[259] (Ben ve biz arasındaki ilişki daha çok *Hukuk Felsefesinin Anahtarı*'nda hak kavramı üzerinden kurulan bir ilişkidir.)

Kojève, birkaç cümleyle bilinç bölümüne değinerek, varlığın bilgisinin ve dille ifadesinin birinci biçimi olan duyusal kesinliğin, kendibilincine (özbilinç) aradığı şeyi

---

[255] Honneth, A. (2018). *Bizdeki Ben: Tanınma Teorisi Üzerine İncelemeler*. (Ö. Aktok, Çev.) İstanbul: İthaki., s.15.

[256] Hegel'in felsefesindeki yaşam ve özbilinç arasındaki ilişki, felsefesinin özünü oluşturur. Tam da bu yönüyle Kartezyen düşünceyi alt eder. Örneğin Kartezyen düşüncenin, cogito'da ideal, zaman-üstü bir ilişki olarak ifade edilen özbilincin bağımsızlığı, Hegel'de yaşam sürecinde ortaya çıkan gerçek bir ilişki olarak, zaman ve mekân dahilindeki ilişki olarak ifade edilir. Her ikisi de içsel olarak birbirine bağlanmıştır: Özbilinç, özbilinç haline dönüşen yaşamdır.
Bkz.: Cobben, P. (2002). De Heer-Knechtverhouding: Hegels Grondmodel voor de Bemiddeling van het Gemeenschapsdenken en het Kritische Subject. A. Leijen, & A. Verbrugge (Dü) içinde, *Hegel: Een Inleiding* (s. 158-185). Amsterdam: Boom., s.169.

[257] Kojève, A. (2020). *Hegel Felsefesine Giriş* (6 b.). (S. Hilav, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları., s.36.

[258] Hegel, G. W. (2015). *Tinin Görüngübilimi* (4 b.)., s.80, §.177.

[259] Siep, L. (2014). *Hegel's Phenomenology of Spirit.*, s.88.

vermekten uzak olduğunu belirtir. Bununla birlikte, kendinde varlığı ve onu ifade edecek olan bilinçten ayrı bırakan *seyredici* (contemplative) bilgiden özbilince ulaşmanın pek mümkün olmadığı savı vardır. Ben, nesne üzerine düşündüğünde, kendisini o seyredişte kaybetmiştir, nesnenin (şeyin) ne kadar çok bilincindeyse, kendisinin o kadar az bilincindedir. O halde benin kendibilincini ortaya çıkaracak olan şey, ilk olarak kendisinin arzusudur (*begierde*).[260] Çünkü arzuda ortaya çıkan şey, tamamıyla Ben'in kendisine aittir. Nesneyi ya da dışsal olanın seyredişinde kendisine yabancılaşan ben (kendini unutan ben), arzu duyduğu nesnede kendisine geri çağırılır. Böylece insan, bir şeye istek duyduğunda iki şey ortaya çıkar. Birinci açığa çıkan şey, varlığın kendi beni (arzulayan ben) ve ikincisi ise arzuladığı şeyin henüz kendisi olduğunun bilincinde olmaması (kendisinin karşısında duran bir nesne – *gegen-stand*), ve bunu bir ben-olamayan dış gerçeklik olarak algılamasıdır.[261] Arzumun nesnesi benim dışımdadır ve onu arzulayan ise yine ben kendimimdir. Burada bir bağımlılık ilişkisi de kendini ifa eder ve bunun alanı ise yaşamın[262] kendisidir.

Ancak yaşam denilen şeyin içinde ben, bir istek ilişkisine girebilir. Hegel, böylece özbilinci yaşamın tam orta yerinde kendisini diğer özbilinçlerle ilişkisinde gerçekleştirecek olan bir *erfahrung* (deneyim/yolculuk) tecrübesi içine sokar. Özbilinç bu noktada henüz hakiki anlamda bir özbilince dönüşmemiştir, çünkü henüz yaşam alanında bağımsızlık kavgasını vermemiştir. Özbilinç bu noktada daha nesnesinin arzusunu taşır.

---

[260] Kojève, A. (2020). *Hegel Felsefesine Giriş* (6 b.)., s.37.

[261] A.g.e., s.37-38.

[262] Yaşam aslında hem obje hem de süje olarak bir bölünmeye gitmiştir: "yaşam, özbilincin kendini deneyimlediği ve aradığı ortamdır. Yaşam, özbilincin ilk gerçekliğini (hakikatini) oluşturur ve onun ötekisi olarak görünür… Genel olarak yaşam gerçekten de öz-bilincin ötekisidir. Bu karşıtlık somut olarak ne anlama geliyor? Öz-bilinç olarak karşımda bulduğum şey (*Gegenstand*) yaşamdır ve yaşam aynı anda kaçınılmaz bir şekilde hem ötekidir hem de aynıdır (kendidir)." Hyppolite, J. (1974). *Genesis and structure of Hegel's Phenomenology of Spirit.*, s.161.

Ama özbilinç arzudur, henüz bunu açıkça bilmese de arzuladığı şey, kendisidir: kendi arzusunu arzular.[263] Kendisi henüz bağımsız değildir ve kendisi dışındaki doğadaki şeylere/nesnelere bağımlıdır. En nihayetinde dirimli olan töz (bir bedene gömülü olan tin), yani özbilincin de yeme, içme, barınma, yaşamını devam ettirme gibi doğal arzuları ve başka özbilinçlerle bağımlılık şeklinde kendisini bilip-tanıyacak ve böylece özgür kılacak sosyal temelli olan diğer arzuları vardır. Böylece özbilinç (dirimli bedeniyle) yaşam alanın bir ögesi olarak[264] kendisini bir özbilinç olarak ispatlayacak (kendisinin kesinliğini sağlayacak) ve böylece özgürlüğünü gerçekleştirecek bir tanınma (*anerkennung*) mücadelesi sürecinin içine girmek zorundadır. Fenomenolojik yönteminin[265] de yardımıyla, bir öznenin ancak ve ancak başka bir özneyle "tanınma" ilişkisine girmesi halinde kendinin "öz-bilincine" ulaşabileceğini göstermeye çalışır.[266] Arzunun diyalektiği genel bir çerçeveden bakılacaksa şu şekilde yapılanmıştır:

> *Fenomenoloji'*nin teleolojik diyalektiği, öz-bilincin özü olan bu arzunun tüm ufuklarını kademeli olarak açar. Arzu önce dünyanın objelerine (şeylere), daha sonra zaten kendine daha yakın bir nesne olan yaşama ve son olarak da başka bir özbilince yönelir. Arzu kendini ötekinde arar: insanda (başka bir özbilinç tarafından) tanınmayı arzular.[267]

Burada bir parantez açıp Hegel'in özbilinç bölümündeki doğal varlıktan tinsel varlığa (insan hayvanından rasyonel özneye yükselişine) geçişi[268], *Mutlak*'ın tarihsel bir

---

[263] Hyppolite, J. (1974). *Genesis and structure of Hegel's Phenomenology of Spirit.*, s.160.

[264] Mutlak tinin tarihsel bir tikel momenti olarak.

[265] *Tinin Fenomenolojisi*, bu yönüyle mutlak başkalıkta kendini bulma olarak da ifade edilebilir. Kendinden çıkıp başkasındayken kendini bulmak.

[266] Honneth, A. (2012). *The I in We Studies in the Theory of Recognition*. Malden: Polity Press., s. 3-4.

[267] Hyppolite, J. (1974). *Genesis and structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*., s.160. Parantez içinde belirtilenler tarafımdan eklenmiştir.

[268] Hegel'in özbilinç bölümünde değindiği doğal varlıktan rasyonel varlığa geçiş durumu, Rousseau'nun *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nda yaptığı belirlenim olan, doğal olan

momentini ifade ettiği ve daha bütünsel bir çerçeveden bakılınca, tinsel varlığın kolektif (evrensel) özbilince doğru özbilinçlenmesi olarak anlaşılmalıdır. Fakat bu süreçte özbilinç henüz bunun bilincinde (bu deneyimi henüz gerçekleştirmesi gerek) değildir.

> Hegel'in terminolojisindeki "özgüllük" olan özbilinç, evrensel yaşamın karşıtı olarak kendisini koyar; evrensel yaşamdan bağımsız olduğunu iddia eder ve kendisini mutlak olarak kendisi-için koymak ister. Bununla birlikte, nesnesinin direnciyle karşılaşacaktır. Dolayısıyla bilincin nesnesi de bilinçte olduğu gibi kendinde bağımsızdır: "Sadece kendisi-için var olan ve nesnesini dolaysız olumsuz olarak nitelendiren özbilinç -ya da ilkin arzu olan özbilinç-, bunun yerine o nesnenin bağımsızlığını deneyimleyecektir."[269]

O halde insan varlığı yaşam alanında ilkin bedensel ihtiyaçların, başka bir deyişle doğasının yarattığı bağımlılık ilişkisinin bir sonucu olarak ortaya çıkan *istekte* kendi benini fark eder (susadım/açıktım fiillerinde ortaya çıkan şeyde olduğu gibi) ve daha sonra gereksinim olarak dış dünyadaki bağımsız nesneleri tüketerek (olumsuzlayarak), özkesinliğini sağlamak ister. En sonunda da asıl arzunun başka bir özbilinç tarafından tanınma ilişkisi olduğunun farkına vararak, hakikatini (özgürlüğünü) kurmak ister. Şimdi bu sürecin izini olabildiğince anlaşılır bir biçimde sürüp, *TF*'de tanınma sürecinin nasıl geliştiğini ve işlevsel yönünü daha ayrıntılı değerlendirelim.

Özbilinç olarak, dünya sahnesinde kendisini bulan bilinç (bilincin diyalektiğinden sonra), kendini evrensel yaşam kavramıyla özdeşleştirmeye devam etmelidir. Burada bilincin bir bedene sahip olduğu, dünya içindeki yaşamda kanlı-canlı bir varlığın bilinci

---

*amour de so*i'den (kendilik sevgisi) *amour-propre*'a (kendilik saygısı) arasındaki geçişe benzetiyorum. Rousseau'daki geçişte kuşkusuz doğal olan kendilik sevgisi duygusunun insanın rasyonelleşmesiyle/toplumsallaşmasıyla beraber artık bir kendilik saygısına evirildiğiyle ilişkilidir. Rousseau bölümünde bu geçişi ayrıntısıyla ve tarihsel öncüleriyle beraber serimledik.

[269] Hyppolite, J. (1974). Genesis and structure of Hegel's Phenomenology of Spirit., s.162. Tırnak içinde belirtilen alıntı için bkz.: Hegel., *TF*., § 168.

olarak düşünülmelidir[270] ve ilkin bunu biraz açmamız gerektiğini düşünüyorum çünkü böylesi bir belirlenim yapmadan, yaşam ve ölüm uğruna girişilen tanınma mücadelesinin de sağlam bir zemine oturamayacağı düşüncesindeyim. Daha önce de değinildiği gibi varlığın özü oluştur. Şeylerin bu akışkan oluştaki hakikatinin aslında gelip geçici olduğunu gördük. Sonuçta, doğa da geçici bir varoluşa sahip olan bir birey tarafından algılanır. Doğanın varlığı yalnızca göreceli olarak, yani geçici olarak var olan bir birey tarafından bilinebiliyorsa, doğanın kendisinin geçici olmadığı hangi temele dayanılarak savunulabilir?[271] Şöyle ki yaşayan doğa, bu gelip geçici olan durumunun üstesinden gelir. Her ne kadar canlı varlıklar ölümlü olsalar da yani bağımsızlıkları sona erse de, bu ölümlülük ait oldukları tür için geçerli değildir: birey ölse de tür var olmaya devam eder.[272] Bu yönüyle türün kendisi aslında kendinde (*an sich*) olan kavramdır. Bundan dolayı bireysel özbilinç, ancak bedensel (maddi) bir özne olarak doğayla ilişki kurabilir. Özbilinç tindir, yani doğanınkinden ayırt edilebilecek bir varoluş biçimine sahip olduğunu düşünür. Bununla birlikte, özbilinç aynı zamanda bedendir de (burada özbilincin çifte yapısı vurgulanmaktadır). Her ne ise, o olmak için, özbilinç aynı zamanda bir beden olmayı öğrenmelidir.[273] O halde özbilinç bir bedene sahip özbilinç olarak, bu

[270] Farklılaşmamış birliklerinde ben ve dünya beraber yaşamdır, başka bir ifadeyle her şeyin içinde meydana geldiği ve yine içinde yok olduğu, varlığı, ifade eder. Varlığın bu hareketi kuşkusuz tin olarak varlıktır. Fakat bilinç, henüz bu aşamada tin olmaklığının farkında değildir ve bunu özbilinçlenme deneyimi olarak yaşaması gerekir. Yaşamda benin ötekiyle ilişkisi arzu olarak belirir. Arzu, yaşamın kendisini ötekiyle ilişki içinde gerçekleştirdiği ilk ya da dolaysız biçim (*gestalte*) olarak görülebilir. Yaşam ise kendini-açma (gerçekleştirme) ve kendini-koruma sürecini ifade eder. Kendini gerçekleştirme, sürekli olarak başkasına yöneliktir, yani üreme, birçok türün/bireyin gelişimi, çevre ve dünyanın şekillendirilmesine yöneliktir. Bkz.: Erp, H. V. (2013). *Hegel*., s.51.

[271] Cobben, P. (2002). De Heer-Knechtverhouding: Hegels Grondmodel voor de Bemiddeling van het Gemeenschapsdenken en het Kritische Subject., s.166.

[272] A.g.e., s.166

[273] A.g.e., s.167.

durumu deneyimlemesi (deneyim sürecinde) gerekir, yani ayrımda birliğini kurmalıdır. Daha önce değinildiği gibi bir *erfahrung* deneyimiyle dünyada, yaşamın içinde, tekil ben'ini evrensel ben'e yükseltmek (evrensel ben ile özdeşliğini kurmak) zorundadır. Dünya benimdir kesinliğini, dünya bizlerindir şeklindeki bir kesinliğe yükseltmek zorundadır. Bu ise Hegel'in deyimiyle "*Ben ki Bizdir, Biz ki Bendir*" (Hegel., *TF*. §.177) deneyimidir. Özbilinç, canlı varlığını, yani bedenselliğini başka bir türdeşi (özbilinç) dolayımıyla deneyim-sürecine girer. Ben, başka bir özbilinçte hem bedenini hem de kendi özbilincini tanır bu ise ancak cins (tür) aracılığıyla mümkündür. Özbilinç kendi bağımsızlığını hemcinsi olan türde, onda türü bir tür olarak deneyimleyebildiği ölçüde deneyimleyebilir.[274] Çünkü onun için Yaşam bir birlik olarak ya da cins olarak vardır (Hegel., *TF*., §172).

Bu serüvenin ilk basamağı ben'in, bir beden olarak kendisini yaşamda, bağımsız bir kendilik olarak var etmektir. Bu ben, bilinçli bir olumsuzlamadır (*negative*), bedensel gereksinimlerini tüketerek (olumsuzlayarak) kendi hakikatinin nesnel kesinliğini kazanır.[275] Buradaki ben, nesnenin arzusu olarak, nesneyi tüketerek özgür olduğu şeklinde bir sınanma içerisindedir. Bu deneyim Hegel'in kendi ifadesiyle şöyledir:

> Bu başka Yaşam ise – ki onun için genelde cins vardır ve kendi kendisi için cinstir-, yani *özbilinç*, kendi için ilkin salt bu yalın öz olarak vardır ve kendini *arı Ben* olarak nesne alır; simdi irdeleyeceğimiz deneyiminde bu soyut nesne kendini Ben için varsıllaştıracak ve Yaşamda gördüğümüz açınımını kazanacaktır.(§ 173) Yalın Ben bu cins ya da evrenseldir ki onun için ayrımlar ayrım değildir, salt şu nedenle ki, o şekillenmiş bağımsız kıpıların *olumsuz özüdür*; ve 'başkası'nın ortadan kaldırılması yoluyla kendinden pekindir: özbilinç *istektir*. Bu 'başkası'nın hiçliğinden pekin olarak, özbilinç *kendi için* bu hiçliği 'başkası'nın gerçekliği olarak koyar, bağımsız nesneyi yokeder ve bu

[274] A.g.e., s.168.

[275] Harris, H. S. (2021). Öz-bilinç. G. Ateşoğlu (Dü.) içinde, *Alman İdealizmi II: Hegel* (E. Ebetürk, Çev., 2 b., s. 182-194). Ankara: Doğu Batı Yayınları., s.184.

> yolla kendi öz-pekinliğini kendine *gerçek* pekinlik olarak verir -bir pekinlik ki, özbilincin kendisi için *nesnel bir yolda* oluşmuştur. (§ 174).[276]

Hegel'e göre bütünlüğünü koruma dürtüsü/arzusu[277], daha düşük yaşam biçimlerinde bile, ihtiyaç duydukları şeyi dış dünyadan arayıp bulmalarında ve onu tüketmeleri, yani kendi

[276] Hegel, G. W. (2015). *Tinin Görüngübilimi* (4 b.)., s.79.

[277] Kendini-koruma olarak da yaşam, başkasına karşı sürekli olarak olumsuz bir duruş sergiler. Hemcinslerini ve diğer canlı türlerini kendi yaşamı için bir tehdit olarak görür. Dahası doğal ben diğerlerini dışlayarak veya içine alıp tüketerek kendini var eder ve bu ise yaşamın negatif gücünün ifadesidir. Sonuç olarak kendini-korumak, kendini açmadan ve başkasına yönelik olumlu bir yaklaşım olmadan mümkün değildir. Çünkü yaşam ancak kendini kendinden ayırarak, dışarıya çıkarak kendini bulabilir, bunu yapmadığı zaman ise yaşam, kendi dolaysız görünüşüne takılıp kalır ve başkasını kapatarak dolayımsız kalır. Yine de yaşam (ben) kendisini açar, bu açma sadece başkasına yöneliktir ki bu başkalıkta kendini bulup, biçim (*gestalte*) versin. Kendini gerçekleştirme ya da doğal yaratıcılık olarak yaşam (ben), bu nedenle her zaman iki karşıtın birliğidir. Bir yandan, benin diğerine yöneldiği ve onunla ilişki içinde olduğu ölçüde ayrımdır. Öte yandan, ayrımın yok edilmesi ve bene doğru yönelim olarak dışlayıcı birliktir. Böylece yaşam (ben) bu momentlerin birliğidir. Bu dolaysız formdaki özbilinç, sadece ve sadece kendi birliğini sağlamak için, ya da ötekinin yok edilmesi için çabalar. Başkasında, kendini dolayımsız bir şekilde arar/arzular. Bununla birlikte, istekte kendini hakiki bir şeklide bulamaz, çünkü isteğin kendisi de bir çelişki içermektir. Çünkü ben, kendisi dışındaki her şeyi kendisi olmayan bir şey haline getirerek (kendine bağımlı kılarak), onu kendisi için yok ederek ve sindirerek bağımsızlığa ulaşmak ister. Bununla birlikte, arzulayan bilinç sadece tüketebileceği bir şey bulduğu sürece var olabilir. Dolayısıyla, yok etmesi gereken şeyin var olması, yok etmenin kendisi kadar özsel bir şeye dönüşür. Özbilinç, tüketerek bağımsız (örneğin salt kendisi için var olan yiyecek, dünya, diğer varlıklar) olduğunu düşündüğü şeye, bağımlı hale geldiğini deneyimlemeye başlar. Dolayısıyla, arzulayan öz-bilinç arzuladığı şeye bağımlıdır. O halde isteğin tatmini olumsuz bir deneyimdir, istek arzuladığı şeyi elde edemez. Kendisi bağımsızlığından ziyade yeni bir gereksinim yaratıldı. Arzuda, benin bağımsızlığını ortaya çıkaramadığı anlaşılır. Aksine, kendisin gereksinim varlığı olduğu ve dolayısıyla da kendi bağımlılığının bilincine erişir. Bu düzeyde, yaşam kendi ihtiyaçları aracılığıyla kendi varlığını sürdürür. Benin, arzu ve ihtiyaç düzeyinde gerçek anlamda kendini gerçekleştirmesi (hakiki özbilinç olması) mümkün değildir. Açlığın tatmin edilmesi sadece ölümü ertelemeye yarar ve ama açlık kendini sürekli tekrar ettirir. Ölüm, gereksinimleri ortadan kaldırabilecek tek hakikattir ve özbilinç, gereksinimlerin tatmini sürecinde

içlerine dahil etmelerinde belirgindir. Bunu yaparak aslında 'kendindeki başkalığı ortadan kaldırırlar'. Bu süreç, varlıklarının (türün) devamı için (nedensel olarak) zorunludur. Ancak Hegel, bu nedensel zorunluluğu, dışsal bir bedenleşmenin başkalığını ortadan kaldırması gereken tüm öznelerin ontolojik açmazı olarak özümler. Eğer tam bütünlüğü amaç olarak kabul edersek, bu özümseme doğrudur/haklıdır, çünkü eğer bu da dış (yabancı) gerçekliğe bağlıysa, bedensel varlığımda gerçekten evimde olduğum söylenemez. Dolayısıyla arzu yalnızca bir nesneye duyulan olgusal ihtiyacı değil, aynı zamanda bütünlüğe yönelik temel arzuyu da yansıtır.[278] Arzu varlığı olarak özbilinç, bundan dolayı *Ich bin Ich (ben benim)* diyerek, basitçe kendisiyle özdeş bir Ben olarak kalamaz, çünkü yaşamak için dışsal şeylere, dışsal yaşama ihtiyacı vardır. Bir arzu varlığı olarak insan, sadece arzuladığı şeyi tüketirken, bu yabancı gerçekliğin üstesinden gelir ve bütünlüğünü yeniden kazanır gibi görünür. Ancak dış gerçekliğe bağımlı bir varlık olarak insan, ancak sürekli bir olumsuzlamaya maruz kalarak, varlığını ortadan kaldırılmadan başkalığını olumsuzlayacak bir gerçekliği keşfederse bütünlüğe ulaşabilir. Fakat varlığını ortadan kaldırmadan başkalığının olumsuzlanması, hayvan bilincinin değil insan bilincinin ayrıcalığıdır.[279] Yeni arzular ve nesneler sonsuz bir şekilde ortaya çıkar. Yaşam, arzunun bitmez tükenmez bilmeyen yeniden doğusu olarak deneyimlenirken, tüketmenin olumsuz özgürlüğü kendisini sonlu yaşamın bağımlılığı olarak dayatır. Burada ortaya çıkan tatmin gelip geçici ve bağımlıdır.[280] Bundan dolayı özgür/bağımsız olmak için yaşayan özbilinç, arzusunu doyuma ancak başka özbilinçlerle yönelerek tatmin edebilir. Hegel'in deyimiyle '*özbilinç doyuma (befriedigung) ancak başka bir*

kendi gerçek suretini (hakikatini/formunu) tanıyamaz. Özbilinç bu yönüyle ancak başka bir arzu varlığıyla (başka bir özbilinçle) karşı karşıya geldiğinde bu süreç ortadan kalkabilir. Bkz.: Erp, H. V. (2013). *Hegel*., s.51-52.

[278] Taylor, C. (1975). *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press., s.150-151.

[279] A.g.e., s. 152.

[280] Bkz.: Harris, H. S. (2021). Öz-bilinç., s. 184.

özbilinçte ulaşır' (özbilinç ancak kendi cinsi içinde tatmin olabilir ve tanınma gerçekleşir). Böylece özbilinç, kendi türdeşlerinin arasında özgürlüğünü sağlayabilecek karşılıklı tanınma (*anerkennung*) ilişkisine girmek zorundadır. Hegel, bu tanınma gereksinimi ilişkisini, yaşam ve ölüm karşıtlığı üzerinden efendi-köle diyalektiği şeklinde ifade eder. Özne, dış dünyanın hakikatine (gerçekliğine) bağımlıdır. Özne kendi yurdunda/kesinliğini sağlayabilmesi için, bağımlı olduğu dış dünyanın ona bir ayna olması gerekir. Bu aynanın işlevini, başka bir özbilinç görecektir.[281] Başkası, özbilincin bu başkalığını hem koruyacak hem de kendisini bir ayna gibi yansıtacak. Başka bir ifadeyle kendini hem farklılığında hem de aynılığında tanıyacak kişi başkasıdır (öteki özbilinç). Başkası kendisine (özbilince) başkalığının birliğini sağlar.[282] Bu ise ancak tanınma aracılığıyla mümkündür. Hegel'in kendi ifadelerine başvurursak:

> Özbilinç bir başkası için kendinde ve kendi için olduğunda ve olması yoluyla *kendinde ve kendi içindir*; eş deyişle, ancak tanınan birşey olarak vardır. İkilenişindeki bu birliğinin, kendini özbilinçte olgusallaştıran sonsuzluğun Kavramı çok yanlı ve çok anlamlı bir karmaşadır…ikilenişi içindeki bu tinsel birliğin Kavramının ayrıntılı açımlanışı önümüzde Tanınma devimini getirecektir (§ 178). [283]

Tanınma hareketinde iki özbilinç birbirinin karşısındadır ve birinin ötekini kabul etmesi/tanıması ya da yok etmesi gerekir. Tanınma, bu yönüyle bir metafor olarak yaşam ve ölüm mücadelesidir. Ölümün gözünün içine bakan bu mücadeleden kuşkusuz galip

---

[281] Hegel, özbilinç kavramını üç momente tamamlandığından bahseder ve şöyle devam eder: (a) saf ayrımlaşmamış ben onun ilk nesnesidir. (b) Ama bu dolaysızlığın kendisi mutlak dolayılıktır, yalnızca bağımsız nesnenin ortadan kaldırılması olarak vardır, ya da istektir. İsteğin doyumu hiç kuskusuz özbilincin kendi içine yansımasıdır, ya da gerçeklik olmuş kesinliktir. (c) Ama bu kesinliğin gerçekliği daha çok ikili bir yansımadır, özbilincin ikilenmesidir. Bkz.: Hegel, G. W. (2015). *Tinin Görüngübilimi* (4 b.)., s.80.

[282] (Alm.: Einheit seiner selbst in seinem Anderssein)

[283] Hegel, G. W. (2015). *Tinin Görüngübilimi* (4 b.)., s.80.

gelir ve efendi (yasa) olarak kendini dayatır. Ama ölüm olgusu (korku) canlı varlığı (özbilinci) özyurdundan (dünyadan) koparmakla sonuçlanacağı için, *ölümle* sonuçlanan mücadelede herhangi bir tanınma da ortaya çıkmaz ve temel hakkı olan bedenini de ortadan kaldıracağı için ne tanınma ne de buna bağlı olan özgürlük gerçekleşir. Bundan dolayı *ölüm korkusunun* bir sonucu olarak bir özbilinç ancak bir diğer özbilince boyun eğer, bu ise sadece tek taraflı bir tanınmayla sonuçlanır. Boyun eğen taraf köledir (yasaya uyan toplumsal düzeni ifade eder).[284] Burada özellikle kölenin ölüm karşısındaki korkusu ve bu korkunun onu efendiyle girdiği mücadelede boyun eğmesine yol açması ve yaşamı seçmesi önemlidir. Burada gerek Rousseaucu ve gerekse Hobbesçu etkileşimler oldukça belirgindir. Rousseau'da kendilik sevgisi (*amour de soi*) kavramı bu yönüyle, Hegel'deki kölenin yaşamdan yana taraf alması açısından bir benzerlik kurulabilir. Yine Hobbes'ta da herkesin herkese karşı olan savaşına (*bellum omnium contra omnes*) son verecek ve ölüm korkusundan dolayı yaşamı garanti altına alacak olan Leviathan'da (amacı doğal insanı korumak olan devlet) bedenselleşmiştir. Bu açıdan bir okuma yapılacaksa Hegel'in efendi-köle diyalektiği doğa durumundan toplumsal (yasa/hak) duruma geçişi de ifade eder. Bu konuyu son bölümde daha ayrıntılı tartışılacağı için burada değinmekle yetinip, yeniden efendi-köle diyalektiğine dönelim.[285]

---

[284] Tanınma uğruna mücadele burada bazı Hegel yorumcusuna göre doğa durumundan toplumsal (yasa) duruma geçisin bir ifadesi olarak okunur. Yasa'nın temsil ettiği kişi Cobben'in Hegel yorumuna göre efendidir. Gücü elinde bulundurması itibarıyla de efendi, yasanın içeriğini belirler. Peki yaşama gömülü olan köle, efendinin yasasına neden itaat eder? Hegel aslında burada özgür toplumun en temel modelini geliştirmektedir. Köle aslında, yasası efendi tarafından sunulan bir toplum düzenine pratik olarak kendini teslim ederek, buna uyan özbilinçtir. Kölenin özgürlüğü ilke olarak zaten verilmiştir çünkü o kendini dışarıdan bir zorlama olmaksızın teslim eder. Bkz.: Cobben, P. (2002). De Heer-Knechtverhouding: Hegels Grondmodel voor de Bemiddeling van het Gemeenschapsdenken en het Kritische Subject., s.162.

[285] Frederick Beiser bu konuda farklı bir portre çizse de bu konuda Hegel'in yaşama göründüğünden daha çok değer atfettiğini düşünüyorum ve özgürlüğün yaşama öncü tutulmasının radikal bir ihtimal olarak görüyorum. Kuşkusuz, özgürlük, tinsel varlığın amacıdır ve uğruna

2.4.2. Yaşam ve Ölüm Mücadelesi Olarak Tanınma ve Özgürlük

Köle ve efendinin karşılıklı giriştiği tanınma mücadelesi ilkin tek taraflı bir tanınma olsa da bir diğer tarafta da yaşamın olumlanması olarak görünür. Mücadele ölümüne olsa da evetlenen şey, yaşamın kendisidir. Tür olarak da tikelin evrensele yükseliş bilincidir. Başka bir ifadeyle özbilincin *Tin* seklinde edimselleşmesidir. Hegel, "özbilincin bağımsızlık ve bağımlılığı; efendilik ve kölelik" başlıklı bölümün birinci paragrafını şu cümleyle sonuçlandırır: (özbilinci), ikilenişi (*verdoppelung*) içindeki bu tinsel birliğin Kavramının ayrıntılı açımlanışı önümüzde Tanınma devimini getirecektir. Burada özbilincin ikilenişi meselesinden Hegel tam olarak neyi kastetmektedir? İlkin bu mevzuyu açıp, tanınma devinimi inceleyelim.

Özbilinç, nesnenin arzusuyla içinde bulunduğu durumda bir türlü bağımsızlığını sağlayamayıp, kendisini içinde bulduğu bu doğal solipsizminden çıkaramıyordu.[286] Nesneyle (dış dünyayla) girdiği ilişkisinde kendisini doyuma ulaştıracak olanın, ancak kendisi gibi bir özbilinç olacağını süreç içerisinde deneyimledi (*Ben ki Bizdir, Biz ki Bendir*, anlayışıyla duyulurüstü öte tarafın boş gecelerinden, şimdinin tinsel günışığına

mücadele edilmelidir fakat canlı varlığın yok edilmesi pahasına ulaşılan bir özgürlük sadece içi boş bir kavram olarak kalacaktır. Bu konuya karşı olarak Beiser, şöyle bir ifade geliştirir: "Bu mücadele Hobbes'un herkese karşı herkesin savaşı değildir. Ben, kendisinin rasyonel bir varlık olarak tanınması için mücadele eder; ve Hobbes'un doğa durumundan farklı olarak, arzularını tatmin etmek ya da bunları tatmin edecek gücü elde etmek için başkalarıyla rekabet etmez. Hegel'e göre hak, bir kişinin rasyonel statüsünün tanınmasından doğar; basitçe isteklerimin doğrultusunda hareket etme onayı değildir. Hegel, benin bağımsızlığını kazanmak için hayatını riske atmaya hazır hale getirirken, Hobbes'un insan doğasına ilişkin kendi analizine karşı çıkar; buna göre insanoğlundaki baskın dürtü kendini korumaktır. Hobbes'a karşı Hegel, özgürlüğün kendini korumaktan çok daha hayati bir amaç olduğunu söylemektedir ki bu da bir insanın ona ulaşmak için hayatını riske atmaya istekli olmasıyla kanıtlanır." Beiser, F. (2005). *Hegel.* Routledge: London., s.187.

[286] Siep, L. (2014). *Hegel's Phenomenology of Spirit.,* s.90.

ayak bastığından beri). İki özbilincin ilişkisi içindeki bilinç, deyim yerindeyse, ikiye katlanır (*verdoppelung*-çifte bir yapı kazanır). Her bir bilinç, diğerlerinin eylemlerinde kendisini tanır. Hegel, bilincin başkasında bu şekilde ikiye katlanmasını *tanınma (anerkennung)* ilişkisi olarak da adlandırır.[287] Tanınma, özbilincin etkin olarak kendisinin farkında olduğu tüm karşıt durumların temelini oluşturur. Tanınmada bir özbilincin karşısında başka bir özbilinç vardır ve hem ben'i başka bir benle sınar hem de benin bizle sınandığı karşılıklı (öznelerarası) bir etkileşimin ifadesidir. Bu, "*Ben ki Bizdir, Biz ki Bendir"* anlayışı, kuşkusuz insan eylemlerine ve tasarımlarına gerçek insani karakterlerini veren tin kavramının da oluşumu olduğunu gördük. Ben, kendi eylemlerinin kendi eylemi olduğunun bilincini, ancak çifte bilinç aracılığıyla bilir.

> Sadece bu çifte bilinçte eylemlerimi eylemlerim olarak idrak edebilir, kendim ve ifadelerim arasında bilinçli bir ayrım yapabilir ve hakikatin içsel/sübjektif ve dışsal/objektif yanları olarak kendim ve doğa arasındaki ayrımı anlayabilirim.[288]

Hegel'in kendi ifadeleriyle bu çifteleşmiş özbilincin devinimi şöyledir:

> Ama özbilincin başka bir özbilinç ile ilişkideki bu devimi bu yolda salt bir özbilincin *eylemi* olarak tasarımlanmıştır; ama birinin bu eyleminin kendisi çifte anlam taşır: *Kendi eylemi* ve o denli *başkasının eylemi* olmak; çünkü başkası da eşit ölçüde bağımsızdır, kendi içinde kapalıdır, ve onda onun kendisi yoluyla olmayan hiçbirşey yoktur. Birincisi önünde nesneyi ilkin salt isteğin nesnesi olarak değil ama kendi için varolan bağımsız birşey olarak bulur, ve o da nesne üzerinde kendi için hiçbir şey yapamaz. Böylece devim açıkça iki özbilincin çifte devinimidir. Her biri *ötekinin* onun *yaptığı* ile aynı şeyi yaptığını görür; her biri ötekinden istediğini kendisi yapar, ve buna göre yaptığını ancak öteki de aynı şeyi yaptıkça yapar; tek-yanlı eylem yararsız olacaktır, çünkü olması gereken ikisi tarafından ortaya çıkarılabilir. (*TF*., § 182.) Eylem, öyleyse, *salt*

[287] Bkz.: Hegel, G. W. (2015). *Tinin Görüngübilimi* (4 b.)., s.80., §178.

[288] Erp, H. V. (2013). *Hegel*., s.52

> *kendine karşı* olduğu ölçüde *ötekine de karşı* bir eylem olduğu için değil, ama bir de ayrılmamacasına *birinin* olduğu gibi *ötekinin* de *eylemi* olduğu için iki-anlamlıdır. (*TF*., § 183.)[289]

Anlama yetisinde kendisini kuvvetlerin oyunu olarak sunan süreç burada bilinç düzeyinde de devam etmektedir. Orta terim kendini uçlara bölen özbilinçtir. Özbilinç orta terim olarak, uçlar arasında ikili bir ilişki içindedir. Kendi dışındayken de yine kendi içindedir. Başkasındayken kendindedir. Kendisi için kendisinin dışına çıkar. Başkası (diğer uç) bu aşamada onun için dolaysız bir nesne olmakla beraber, henüz bir *ben,* ya da *kendisi-için-varlık* değildir. Hegel bu durumu '*yaşamın varlığına batmış'* özbilinçler olarak ifade eder (iki özbilinç arasındaki ilişki hala arzu tarafından belirlenir). Buradaki özbilinçler, kendilerini birbirlerine karşı henüz saf *kendi-için-varlıklar* olarak göstermemiştirler.[290] Bu aşamada henüz bir tanınmadan da bahsedilemez. Tanınmanın olması için "her biri başkası için başkası onun için ne ise o olmalı ve her biri kendi kendinde kendi eylemi yoluyla ve yine başkasının eylemi yoluyla bu arı *kendi-için-varlık* soyutlamasını yerine getirmelidir."[291] Daha açık bir ifadeyle herkesin, başkasını kendinin eşiti olarak görmesidir. Kendini nasıl görüyorsan, başkasını öyle gör buyruğunun farklı bir biçimidir. Tanınma ancak, birinin diğerini arzularının tatmini için tehdit ettiğinde ve buna bağlı olarak ölüm ve yaşam (kalım) mücadelesine girildiğinde mümkün olur.

> Bu kavgaya girmek zorundadırlar çünkü kendi kendilerinin pekinliğini, kendileri için olmayı, başkasında ve kendisinde gerçekliğe yükseltmelidirler. Ve ancak yaşamın tehlikeye atılması yoluyladır ki özgürlük kazanılır; ancak bu yolla tanıtlanır ki özbilinç için öz varlık değildir. İçinde ortaya çıktığı *dolaysız kip* değildir, yaşamın yayılımına batmışlık değildir, -tersine, tanıtlanır ki onda onun için yiten bir kıpı olarak görülemeyecek hiçbirsey yoktur, o salt arı *kendi-için-varlıktır*.

[289] Hegel, G. W. (2015). *Tinin Görüngübilimi* (4 b.)., s.81.

[290] A.g.e., s.82.

[291] A.g.e., s.82.

> Yaşamını hiç tehlikeye atmamış birey hiç kuskusuz *kişi* olarak tanınabilir; ama bağımsız bir özbilinç olarak tanınmışlığın gerçekliğine erişmiş değildir. Benzer olarak, her biri kendi yaşamını tehlikeye attığı gibi başkasının ölümünü de amaçlamalıdır; çünkü başkası onun için kendisinden daha değerli değildir; özü kendini ona bir başkası olarak sunar, kendi dışındadır, ve kendi-dışında-olmayı ortadan kaldırmalıdır. (§ 187) [292]

Kendi başkalığını mutlak bir olumsuzlama olarak görüp ortadan kaldırmalıdır. Bu deneyim ise ancak ölüm yoluyla mümkündür. Fakat ölüm, özbilincin özkesinliğini de ortadan kaldırmakla sonuçlanır. Ölümü göze almak, yaşamlarını özgürlük (bağımsız olmak) uğruna riske etmek, şu hakikati doğuracaktır. Yaşamı riske atarak, varlığın biçimini özsel olarak değiştirir. Sonuçta, yaşam arzuların sürekliliğidir. Bilinç, bu yaşamı riske atarak aslında bu arzuların, varlığın özü olmadığını ve artık belirli bir varlık tarzına ve hatta yaşama bağlı olmadığını gösterir. Ölümü göze alarak daha yüksek bir basamağa yükselmiştir ve bu özgürleşmeye doğru üst bir basamaktır. Peki bu ölüm ve yaşam mücadelesi birinin ölümüyle sonuçlansaydı ne olurdu? Kuşkusuz yaşamını riske atan kişi ölürdü ve öbür taraftan da galip gelen kişi arzularını doyuma ulaştırıp, yaşamına devam ederdi. Rakibinin ölümü ise bu yönüyle onu (galip geleni) kendi özgürlüğünden mahkûm bırakacaktı. Aynı şekilde mücadele herhangi biri galip olmadan, yarıda kalsaydı, yeni bir aşamaya geçilemezdi ve taraflar birbirilerinden herhangi bir *tanınma* ilişkisi olmadan, birbirlerine kayıtsız nesneler şekilde ayrılırlardı (birbirlerine karşı kayıtsız tanınmayan özneler olarak kalırlardı). Bunun anlamı, tarafların karşılıklı yaşamlarına saygı gösterebilecekleri herhangi bir anlaşma ve barış olmadan mücadeleden vazgeçilmesidir. Anlaşma anlamı ise bireylerin hak-özneleri şeklinde karşılıklı ilişki içine girmesidir. Yaşam ve ölüm mücadelesinin bu aşamasında özbilinç, henüz *hak* kavramına sahip

[292] A.g.e., s.82.

değildir, istenci/arzusu sadece yaşam ya da ölüm arasındaki seçimdedir. Bu portre ölümle sonuçlanan ya da yarım kalan mücadelenin portresidir. Diğer seçenek ise yaşamın olumlanması olarak bir tarafın (köle) diğer tarafa *itaat* (efendi) etmesiyle sonuçlanacak bir süreçtir. Şimdi ise kölenin efendiye itaat etmesiyle sonuçlanan yaşam ve ölüm mücadelesinde tanınmanın devinimine bakalım.

Galip gelip, öldüren taraf, saf (arzudan bağımsızlaşmış) özbilince ulaşamaz, çünkü karşısında özbilincini sınayacak/kanıtlayacak başka bir özbilinç yoktur. Bunun yerine ötekini öldürmeyip, onu kendine bağlarsa (boyunduruğu altına alırsa), saf ben ile öteki benin kendisi için eşit ölçüde özsel olduğunu deneyimler. Bu durumda iki özbilinç birbirlerinin karşısında birinci durumda olduğu gibi kayıtsız ve eşitsiz kalmaz. Saf ben, ilk etapta, yalnızca ötekinde, doğal ya da arzulayan benin boyunduruğunda (tabi olmasında) varolur. Dolayısıyla ikiye katlanmış bilinç, kendisini efendi ve köle ilişkisi olarak sunar. Hegel'in deyimiyle "biri özü *kendi-için-olmak* olan bağımsız bilinç, öteki özü bir başkası için yaşamak ya da olmak olan bağımlı bilinçtir; birincisi *Efendi,* ikincisi *Köledir*."[293] Bu ikili deneyimde, efendi kölede kendi arzulayan benini boyunduruk altında alarak, saf beni için bir araca dönüştürmüştür. Onda kendi özgürlüğüne biçim vermiştir. Efendi artık kendi gereksinimlerini köle dolayımıyla karşılar. O dış dünyadaki şeylerle ilişkisinde arzulayan bir ben'den ziyade, kölenin dolayımıyla olan hizmetlerin sefasını (zevkini) sürmektedir. Arzu varlığından zevk varlığına dönüşmüştür. Efendi böylece köle aracılığıyla şey ile bağıntılıdır.

> Buna karşı Efendi için dolaysız ilişki bu dolaylılık yoluyla şeyin arı olumsuzlanması, ya da *Yararlanım* olur; İsteğin başaramadığını şeyin işini görerek ve yararlanımda doyumu bularak o başarır, İstek bunu şeyin bağımsızlığı nedeniyle başaramamıştır; ama Efendi, Köleyi şey ile kendisi arasına koyarak, bu yolla kendine şeyin yalnızca bağımlı yanını

[293] A.g.e., s.83., §189.

> alır ve ondan yalnızca yararlanır; bağımsızlık yanını ise onun üzerinde çalışan Köleye bırakır.[294]

Köle nesne üzerinde sadece çalışarak, emeğini hizmet olarak efendisine sunar. Nesneyi efendisi için saklar. Nesne üzerinde çalışarak ve efendisi için sürekli koruması, kendisinin arzulayan bir özbilinç olarak bu nesneye olan bağımsızlığını da ayrıca ortaya çıkarır, köle üzerinde çalıştığı şeyi artık özsel olmayan bir şey olarak görüp bağımsızlığını sağlar. Bu ilişkide köle, artık nesneler dünyasının sadece arzulayan bir gözlemcisi değil, aynı zamanda onu dönüştüren bir işçidir de. Kuvvetlerin oyununda tersyüz olunmuş bir durum ortaya çıkıyor, başka bir ifadeyle ilkin bağımsızlık üzerinden kurulan ilişki şimdi kölenin lehine dönüşmüş görünmektedir. Efendi, nesnelere karşı bağımsızlığını kendisi ortaya çıkaramadı ve bu onun zayıflığıdır. Buna karşın Köle, kendi bağımsızlığındaki şeyler üzerine uyguladığı güç sayesinde aslında gerçek efendinin kendisi olduğu hakikatini ortaya çıkarır. Efendinin köleye ikili bir şekilde bağımlı olması yani bir taraftan kölenin nesneyi onun için dönüştürmesi, öbür taraftan da bir özbilinç olarak efendinin köleye belirli bir varlık olarak gereksinim duyması itibarıyla, tanınmanın tek yanlı bir tanınma olduğu gerçeğini ortaya çıkarır.[295] Köle böylece efendide kendisinin dolayımsız saf benini bulur. Özgürlüğün ne olduğunu karşısında görmektedir. Ancak efendi, kölede sadece özsel olmayan bir özbilinci görmektedir, köle tarafından tanınması bu şekliyle eksik bir tanınmadır. Başka bir ifadeyle özgür bir özne tarafından tanınma değildir. Hakiki anlamda tanınmanın gerçekleşmesi *eşit ve özgür özneler tarafından sağlanan karşılıklı* tanınmadır. Köle bu mücadele de kendisini daha düşük bir seviyede görmektedir. Efendiyle mücadelesinde ölüm korkusuyla titremiştir ve ölüm korkusuyla doğal varlığını ve ihtiyaçlarının karşılanmasını bir perspektife oturtarak, onları ortadan

[294] A.g.e., s.84., §190.

[295] A.g.e., s.84., §191.

kaldırmıştır. Ölüm korkusunda, doğal olarak kesin ve sabit görünen her şey sarsılmıştır.[296] Böylece köle, kendisinin ve efendisinin eşit olduğunu, mutlak efendide yani ölümde tanır/bilir. Başka bir deyişle, onda yalnızca köle-olmanın deneyimini değil, genel olarak insani-öznelliğinin, sonsuz olanla ilişki içinde sonlu bir tin olarak varoluşunu deneyimler.[297] Ölüm korkusu, yaşamın evetlenmesi olarak kölenin kendi yaratıcılığını ve beninin özgür olduğu bilincini verir. Dünyadaki efendiyi bu şekilde aşmıştır. Eğer ilkin efendiye boyun eğmesinin motifi ölüm korkusundan başka bir şey olsaydı, sıradan bir efendiye itaat ederdi ve o zaman da doğal solipsizminde kalarak, kendisini nesne bilincinden kurtaramazdı. Bu yönüyle tanınma kavramı açısından, ölüm korkusunun (yaşamın olumlanmasının) yaratıcı bir anlamı vardır.

O halde kölenin emek yoluyla efendisiyle girdiği deneyimde onu yeni bir aşamaya getirir. Ölüm korkusu Hegel'e göre bilgeliğin başlangıcı olmasına rağmen henüz kölenin *kendi-için-varlık* olduğunun kavramına sahip değildir. Çalışma yoluyla köle kendine gelir. Kölenin ortaya koyduğu hizmet olarak emek, Hegel'e göre frenlenmiş/engellenmiş istektir. Yitişin engellenmesidir. Başka bir ifadeyle (dünyaya) biçim (*gestalte/bilden*) vermektir. Şeyleri biçimlendirip/dönüştürmede özbilincin kendisi dışsal nesnel bir varoluş kazanır.

> Öte yandan *Emek engellenmiş* İstek, *geciktirilen yitiştir*, başka bir deyişle, emek *oluşturur*. Nesne ile olumsuz ilişkisi onun *biçimi* ve *kalıcı*

[296] "Çünkü bu bilinç ne bu ya da şu ögede, ne de bu ya da şu an için değil ama bütün bir özü için korku duymuştur; çünkü ölüm korkusunu, saltık efendinin korkusunu duymuştur. Bununla en içeriden yıkılmış, kendi içinde tepeden tırnağa titremiş ve ondaki sağlam ne varsa sarsılmıştır. Ama bu arı evrensel devim, saltık akışkanlık kazanması özbilincin yalın özü, saltık olumsuzluk, arı *kendi-için-varlıktır* ki, böylelikle bu bilinçte bulunan birşeydir. Bu arı kendi-için-varlık kıpısı Köle için de *belirtiktir*, çünkü Efendide bu onun için onun *nesnesidir*. Dahası, o köle bilinci salt *genel* bir *yolda* bu bütünsel çözülüş değildir ama bunu hizmette *edimsel* olarak ortaya çıkarır. Hizmet ederek doğal belirli varlığa bağlılığını tüm tekil kıpılarında ortadan kaldırırken çalışmasıyla bu belirli varlığı üzerinden atar." A.g.e., s.84., § 194.

[297] Bkz.: Erp, H. V. (2013). *Hegel*., s.56.

> birşey olur, çünkü nesne bağımsızlığını ancak emekçi karşısında taşır. Bu *olumsuz* orta terim ya da biçimlendirici *etkinlik* aynı zamanda bilincin *bireyselliği* ya da arı kendi-için-varlığıdır ki, şimdi dışındaki emekte kalıcılık ögesine girer; emekçi bilinç öyleyse böylelikle bağımsız varlıkta *kendi* bağımsızlığını görmeye başlar.[298]

Emekçi özbilinç, şeyleri varoluşlarına göre değil, sadece varoluş tarzlarına ya da biçimlerine göre yok eder. Dönüştürülen şeyin kendisi böylece, tamamen doğal ve verili olanın kalıcı bir olumsuzlanması haline gelir. Sanki doğaya karşı kazanılan zaferin sürekli bir tanıklığını taşır gibi görünür. Gadamer'in ifadesiyle: Burada yapabilmenin öz-bilinci söz konusudur ve o, kendisini sürekli ve devamlı olarak 'şekil veriyor' ve vermiş olduğu şeylerde onaylanmış görür. Kendisi için olan öz-bilinç, çalışma yoluyla 'kalıcılık unsuru'nda kök salar. Bu gerçekten de biçimlendirmenin olumlu yönüdür. Hatta bu kölenin bile sahip olabileceği bir öz-bilinç meydana getirir.[299] Köle, böylece engellenmiş istekte yani emekte kendisinin bağımsız/özgür bir ben oluğunun farkına varır, çalışma olarak kendisini çalışmaya verdiğinde kendibilincine varır. Köle ve efendi deneyiminin belki de ortaya çıkardığı en önemli düşünce benin ve senin birbirlerine eşit olduğu, gerçek anlamıyla evrenselliğidir. Ve bu deneyim sonunda ortaya çıkan şey, aklın özbilincine ulaşmasıdır.[300] Kendisini kuvvetlerin oyunu olarak gösteren özbilincin bu çifte yapısının devinimi, özbilinci, sonlu varlığından, emek, disiplin ve ölüm korkusu aracılığıyla evrensel olanın tanımasına/bilinmesine götürür. Bundan sonraki süreçte, bireysel tin olarak ben, evrensel akıl aracılığıyla *Geist*'ın alanına geçiş yapmıştır. "Bu evrensellikte öz-bilinç kaybolmamıştır; aksine o, kendini burada bulur ve tatmini için kendi tekilliğinin

[298] Hegel, G. W. (2015). *Tinin Görüngübilimi* (4 b.)., s.85., § 195.

[299] Gadamer, H.-G. (2021). Hegel'in Öz-bilinç Diyalektiği (1971). G. Ateşoğlu (Dü.) içinde, *Alman İdealizmi II: Hegel* (Ç. Balanuye, Çev., 2 b., s. 195-2018). Ankara: Doğu Batı., s. 213.

[300] A.g.e., s. 216.

yanlış olduğunu fark eder"[301] Ben, artık toplumsalın ve kültürün içinde evrensel akılla uyumlu bir kipte özgürlüğünü gerçekleştirme yolundadır *başkasındayken kendinde olan* bir özbilincin Tin olarak serüvenine devam etmesidir. Bundan sonraki süreçte Hegel, tinin bu serüvenini tarihsel momentlerde inceleyecektir. Dünya tarihi, bu yönüyle tinin kendi özbilincine/özgürlük bilincinde ilerlemenin tarihidir.[302]

Sonuç itibarıyla *TF*'de iki özbilincin karşılıklı tanınma mücadelesi onları Ben'in Biz olduğu karşılıklı tanınma ilişkisinin bilincine vardırır. Fakat bu bilinç, henüz tam karşılıklı tanınma ilişkisine evrilmemiştir. Efendinin hakikati köle üzerine kurulmuştur ve köle ise yaşam korkusuyla zora dayalı bir ilişki içerisinde kendisini emekte efendisine adamıştır. Emek üzerinden köle, kendibilincine varmış olsa da tanınma henüz karşılıklı bir tanınmadan ziyade bir olumsuzlama ilişkisidir. Efendinin köleyi nesne olarak gördüğü yani kendinde ve kendisi için bir varlık olarak görmediği, tek yanlı olumsuz bir tanınma ilişkisidir. Aynı şekilde köle de her ne kadar emek aracılığıyla kendisini özgürleştirmeye çalışsa da çabası kendisi için değil başkası içindir. Kuşkusuz böylesi bir tanınma durumu eksik bir tanınmadan başka bir şey değildir, böylesi bir tanınma hak idesinden yoksun bir tanınmadır. Fakat bu olumsuz ilişkide ortaya çıkan şey ise özbilincin artık akıl aracılıyla evrenselin sahasına yani tinsel olanın alanında kendini özgür ve tanınmış bir hakikat olarak insansal kültürde gerçekleştirebileceği bilincine yükselmesidir. Tanınma ve özgürlük bundan böyle nesnel tinin (*Sittlichkeit/etik yaşam*) alanında hak ilişkisi üzerinden kurulacaktır. Bu bağlamda Hegel, tanınma kavramını *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi* ve *Hukuk Felsefesinin Anahtarı* eserlerinde daha ayrıntılı bir biçimde ele almıştır. Sonraki bölümlerde bu ilişki ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

[301] A.g.e., s. 217.

[302] Bkz.: Hegel, G. W. (1995). *Tarihte Akıl* (3 b.). (Ö. Sözer, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi., s.65.

2.5. *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nde Tanınma ve Özgürlüğün Edimselliği

Hegel, *TF*'de bilincin kendibilincine varmasını fenomenolojik bir deneyimle serimlemeye çalıştı ve bu eserin özellikle özbilinç bölümünde tanınma kavramının izini sürmeye çalıştık. Buradaki tanınmanın henüz eksik bir tanınma olduğu, köle ve efendi karşıtlığının üstesinden gelinmediği, başka bir deyişle, karşılıklılık (Alm. reziprozität) prensibinin henüz tam anlamıyla işlevsel olmadığı ortaya çıktı. Hegel'in felsefini bir sistem olarak öne sürdüğü, diğer önemli yapıtı olan *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi'*nin özellikle üçüncü bölümü olan Tin Felsefesi'nde de tanınma ve özgürlük kavramlarının yoğun bir yorumu karşımıza çıkmaktadır. Tin Felsefesi, daha önce de değindiğimiz gibi üç bölümden oluşmaktadır, sırasıyla öznel tin, nesnel tin ve mutlak tin olarak. Öznel ve nesnel tin bölümü sonlu tinle ilişkiliyken, mutlak tin ise sonsuz tin ile ilişkilidir. Burada özellikle belirtilmesi gerekir ki *Anskilopedi*'deki nesnel tin bölümü, *Hukuk Felsefesi*'nde daha kapsamlı bir biçimde ele alınıp, Hegel'in olgunluk eserini oluşturur.[303] Öznel tin bölümü de aynı şekilde üç bölüme, antropoloji, fenomenoloji ve psikoloji, ayrılmıştır. Nesnel tin bölümü, hak, ahlak ve etik yaşam olarak; mutlak tin ise sanat, din ve felsefe şeklinde alt başlıklara sahiptir. Bu genel çerçeveyi sunduktan sonra, *Ansiklopedi'*de tanınma ve özgürlük kavramlarını inceleyebiliriz.

Ansiklopedi'nin genel yapısının üç bölümden, mantık, doğa felsefesi ve tin felsefesinden oluştuğunu önceki bölümlerde dille getirdik. Burada Hegel'in ortaya serdiği şey, idenin bu her bir süreçte kendini gerçekleştirmesi yani özgürlük bilincine doğru ilerlediği fikridir. Tin felsefesinde ide, artık insansal kültürün alanında kendisini gerçekleştirmektedir. *Anskilopedi*'deki Öznel Tin bölümünün ikinci başlığı olan fenomenoloji, *TF*'de olduğu şeklinden oldukça karmaşık ve kısa bir biçimde sunmaktadır. Buradaki tanınma kavramının rolü tinin kendisini açma süreci olarak okunabilmektedir.

[303] Wood, A. W. (1990). *Hegel's Ethical Thought.* Cambridge : Cambridge University Press., s.21.

TF'de efendi-köle mücadelesi yaşam ve ölümün soyut bir olumsuzlanması ve ortadan kaldırılması (*Aufhebung*) olarak sunulur. Efendinin köle üzerindeki zaferi ve kölenin tanınma talebinden vazgeçmesi, şiddetin/baskının/ölüm korkusunun kısmi olarak ortadan kalkması (*Aufhebung*) anlamına gelir ki bu da ancak varlığın tahrip edilmesiyle elde ediliyordu. Efendi ve köle soyut bir olumsuzlama olarak şiddeti olumsuzlarken, aynı zamanda tek yanlı (eşitsiz) tanınma, tahakküm ve baskı biçimindeki zorlamayı da kurumsallaştırıyordu. Her ne kadar köle emeği aracılığıyla efendisinden bağımsızlaşıp, efendisiyle tersyüz edilmiş bir ilişki ortaya çıkmış olsa da henüz tanınma gereksinimi ve arzusu giderilmemiştir. Başka bir ifadeyle tersyüz edilen efendi-köle ilişkisi yeni bir baskı/zor kullanma ifadesine dönüşmüştür.[304] Bu yönüyle kendisi bir olumsuzlama olan baskının kendisi olumsuzlanmalıdır. Hakiki anlamda karşılıklı tanınma, diğer özbilinçleri, şiddet baskı ve güç ilişkisinden müstakil olarak, kendisinin eşiti olarak görmeye dayalı toplumsal bir zemindeki ilişki aracılığıyla gerçekleşebilir. Özgürlüğün topografyası toplumsal olandadır, özgürlük ancak edimselliğini eşit özbilinçlerin karşılıklı tanınması zemininde bulabilir. Aslında daha öncede değinildiği gibi başkasındayken kendinde olmanın ve böylece başkasını kendisinin eşiti ve aynı zamanda farklılığını olumladığı bir ayna olarak görülebilir. Burada oldukça soyut kalan bu ilişkinin, *Ansiklopedi* ve *Hukuk Felsefesi*'nde nasıl edimsellik kazandığını aşama aşama göreceğiz.

Hegel *Ansiklopedi*'de efendiyle kölenin özgürlük ve tanınma uğruna ölümüne giriştiği mücadeleyi daha olumlu bir yönde değerlendirmektedir. Efendi-Köle mücadelesi doğal durumdan toplumsal duruma geçisin bir nevi ifadesine dönüşmüştür. Hegel'in kendi ifadesiyle:

> …burada belirtilen en uç biçimiyle tanınma mücadelesi ancak insanların sadece *bireysel* olarak yaşadığı *doğa durumunda* ortaya çıkabilir; buna

[304] Williams, R. R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition*., s.77.

> karşın sivil toplumda ve siyasal devlette bu mücadele yoktur çünkü bu mücadelenin sonucunu oluşturan şey, yani tanınmanın kendisi, orada hâlihazırda yer edinmiştir.[305]

TF'de olduğu şekliyle *Ansiklopedi*'de de efendi ve köle dolayımsız ilişkilerinde bağımsız ve özgür olamayacağı için, bu ikili ilişkiye (mücadeleye) girmek zorundadır. Öteki benim için dolaysız bir öteki gerçeklik olduğu sürece, ötekinde kendim olarak kendimin farkında olamam; dolayısıyla onun bu dolaysızlığını ortadan kaldırmam gerekir. Aynı şekilde Ben de kendi dolaysızlığında bir birlik kalarak, tanınamaz. Ancak kendimdeki dolaysızlığı aşıp, özgürlüğüme gerçeklik kazandırdığımda, tanınabilirim. Fakat bu dolaysızlık aynı şekilde özbilincin bedenselliğidir de ve içinde kendi-duygusunun özbilinci, *başkası için olma*, kendisinde ve başkasında aracılık eden bir dolayım ilişkisi vardır.[306] Bu ilişki henüz doğal bir ilişkidir ve mücadele aracılığıyla (ölümle yüzleşmeyle) bu doğallığın (çelişkinin) üstesinden gelmesi gerekir. Bu öznenin aynı zamanda kendisini doğadan koparması anlamına gelir ki evrensel bir özbilince yükselmesiyle (soyutlama ile) mümkündür.

> Tanınma mücadelesi bu nedenle bir ölüm kalım mücadelesidir; iki özbilinçten her biri diğerinin hayatını tehlikeye atar ve kendini buna maruz bırakır -ama sadece *tehlikeye* atar, çünkü her biri özgürlüğünün bedenselleşmiş hali olduğu için hayatını sürdürmeye eşit derecede kararlıdır.[307]

Yaşam ve ölümüne girişilen tanınma mücadelesinin amacı, özgür özbilincin tanınmasını gerçekleştirmektir. İki özbilinç karşılaştığında her biri diğerini ölümle tehdit eder, ama bu tehdit birbirlerini tehlikeye atmanın ötesine geçmez, çünkü özgürlüklerini icra

[305] Hegel, G. (2010). *Philosophy of Mind.*, s.159, § 432.

[306] A.g.e., s.157, § 431.

[307] A.g.e., s.158, § 432.

edebilmeleri için yaşamı korumak zorundadırlar. İkisinden birinin ölümü bir çözüm getirmeyecektir. Ancak içlerinden biri yaşamı seçmeye karar verdiğinde mücadele sona erer ve böylece, yaşamı olumlayan kişi, diğerinin özgürlüğünü tanır.[308] Yaşamın sadece soyut bir olumsuzlanması olan ölüm, bu özgürlüğün gerçekleşmesi için geçerli bir çözüm sunmaz. Çünkü ölümle birlikte yaşam yok olur, aşılmaz (*Aufhebung*). Özbilinç ancak yaşamı özgürlüğüne alarak (katarak) hakikatini bulur.[309] Bu sebepten ötürü ölümle sonuçlanan mücadele ne özgürlük ne de tanınmayı getirir. Fakat ölüm korkusunun (zor/güç) başka bir ifadeyle yaşamın olumlanması, insanı doğal durumundan sivil topluma yükseltir. Zorun/gücün rolü Hegel' göre şöyledir:

> Çünkü devlet *zor (güç- İng. force)* yoluyla *ortaya çıksa* da zor üzerine temellenemez; zor, devleti üretirken, yalnızca kendinde ve kendisi için haklı olanı, yasaları, anayasayı var etmiştir. Devlette hakim olan şey halkın tini, gelenek ve hukuktur. Orada insan *rasyonel* bir varlık, *özgür*, bir kişi olarak tanınır ve öyle muamele görür; birey ise kendi özbilincinin doğallığını aşarak ve *evrensel* olana, yani *kendinde ve kendisi için olan istence, yasaya* itaat ederek kendini bu tanınmaya layık kılar; böylece başkalarına karşı *evrensel olarak geçerli* bir şekilde davranarak onları - başkalarının kendisini görmesini istediği gibi- özgür, kişi olarak tanır. Devlette yurttaş, onurunu üstlendiği görevden, yaptığı ticaretten ve diğer her türlü çalışma faaliyetinden alır. Bu şekilde onun onuru tözsel, evrensel, nesnel ve artık boş bir öznelliğe bağımlı olmayan içeriğe sahiptir; böylesi bir onur, bireylerin ne olurlarsa olsunlar ve ne yaparlarsa

[308] "Yaşam özgürlük kadar önemli olduğu için, mücadele ilkin asimetrik olarak tek taraflı olumsuzlama ile sona erer: savaşçılardan biri yaşamı tercih eder, kendini bireysel özbilinç olarak korur, ancak tanınma şansını da teslim eder, diğeri ise kendisiyle olan ilişkisine sımsıkı tutunur ve boyun eğdirdiği ilk kişi tarafından tanınır: bu ise efendilik ve köle ilişkisidir.": A.g.e., s.160, § 433.

[309] Vos, L. D. (1981). De Bepaling van de Dood in Hegels Enzyklopädie (1830). *Tijdschrijft voor Filosofie, 1*(43), 18-34., s.28-29.

yapsınlar, başkalarını kendilerini tanımaya zorlamak istedikleri doğa durumunda hala eksik idi.[310]

Bu yönüyle *Ansiklopedi*'de tanınma mücadelesi ve bir efendiye tabi olma durumu, toplumsal yaşamın bir görüngüsü olup, devletin başlangıcının oluşumunu temsil eder. Bir görüngü olarak güç/zor, hakkın (*recht*) temeli olmaktan uzaktır. Buna karşın güç/zor, arzu ve tikelliğine batmış özbilinç durumundan, evrensel özbilinç aşamasına geçişinde tarihsel bir momenttir. Zor/güç devletin dışsal ya da olgusal kökeni olsa da onun özsel ilkesi ya da temeli değildir.[311] Efendi-Köle ilişkisi bir taraftan gerekli tarihsel bir momenttir[312] ve gereksinim topluluğu olarak kendi tatminlerini gerçekleştirmeleri gerekir. Dolaysız nesnenin kaba bir şekilde tahrip edilmesi yerine, bağımsız ve bağımlı olan iki ucun bir araya geldiği, bir arabulucu olarak, nesnenin edinilmesi, korunması ve biçimlendirilmesi söz konusudur, çünkü ihtiyacın karşılanmasındaki evrensel biçim, geleceği gözeten ve

[310] Hegel, G. (2010). *Philosophy of Mind.,* s.159, § 432 (Ek/zusatz).

[311] Bkz., A.g.e., s.160, § 433 (Ek). Burada Hegel, Fichte'nin *Doğal Hukukun temelleri* adlı eserinde zor kullanma hakkı üzerine olan düşüncelerine karşı bir eleştiri geliştirmeye çalışken, zor kullanmayı kendi sistemi içerisinde temellendirmeye çalışmaktadır. Ayrıca Hegel, Efendi-Köle ilişkisinin tarihselliği konusunda da antik Yunan ve Romalılara atıfta bulunarak, onların mutlak özgürlük kavramına ulaşmadığını, bunun sebebi olarak da evrensel ben'in yani rasyonel özbilinç olarak insanın özgürlük hakkına sahip olduğunun bilincine erişmediğini gösterir. Aksine Antik Yunan ve Roma'da ancak özgür bir insan olarak doğmuşsa kişi, özgür bir kişi sayılırdı. Dolayısıyla onlarda özgürlük hala doğallığın determinasyonuna sahipti. Bu yüzden de özgür devletlerinde kölelik mevcuttu ve Romalılar arasında kölelerin kendilerini özgürleştirmeye çalıştığı, ebedi insan haklarının tanınmasını sağlamaya çalıştıkları mücadeleleri kanlı savaşları ortaya çıkardığını ifade eder.

[312] Hegel'in efendilik ve kölelik kavramı herhangi bir toplumsal düzenin kalıcı özelliklerinden ziyade tarihsel kategoriler olarak görmesi, onun bir Eğitim ya da kölelikten kurtulma süreci olarak tarih felsefesiyle ilişkisi çerçevesinde anlaşılmalıdır. Bu ilişki kuşkusuz özbilinçlerin tanınma uğruna girdiği mücadele üzerinden sürdürülür. Bkz.: Smith, S. B. (1992). Hegel on Slavery and Domination. *The Review of Metaphysics,* 46(1)., s.99-100.

güvence altına alan kalıcı bir araç ve hükümdür.[313] Diğer taraftan da kölenin kendi içsel arzusuna, efendiye (zor/korku yoluyla) hizmet ederek, yabancılaşması onu yeni bir bilgeliğe ulaştırır ki bu da evrensel özbilince geçiştir. *Köle, efendi için çalıştığından ve dolayısıyla kendi bireyselliğinin özel çıkarları için çalışmadığından, arzusu yalnızca belirli bir bireyin arzusu olmaklıkta değil, kendi içinde bir başkasının arzusunu da barındırma genişliğini kazanır*.[314] Böylece köle, kendi bencil bireyselliğinin doğal istencini aşarak yükselir, efendi ise buna karşın dolaysız arzusunu/istencini gördüğü köleye bağımlı ve değerce daha düşük olduğu özgür olmayan köle tarafından tanınır. Hegel'e göre kölenin kendi egoizmine boyun eğdirmesi, hakiki insan özgürlüğünün başlangıcıdır. Bu şekilde bireysel istencin sarsıtılması, bencilliğin hükümsüzlüğünün hissedilmesi, itaat etme alışkanlığı, her insanının eğitiminde gerekli olan bir momenttir.[315] Hegel'e göre halkların tarihinde bundan dolayı kölelik ve tiranlık gerekli bir aşamadır ve bir noktaya kadar da haklı görülebilir. Özgürlüğü için yaşamı riske etmeyi göze almamak burada bu haklılığın zemini olarak görünür. Kölece özbilinç, kendi doğal bencil arzusunu olumsuzlaması özgürlüğün başlangıcı olsa da yeterli değildir çünkü tam anlamıyla evrensel olamamıştır henüz. Burada olması gereken şey, kölece özbilincin hem efendisinin bireyselliğini hem de kendi bireyselliğini aşması gerekmektedir. Böylece kölece özbilinç, kendisini *evrensel rasyonelliğinde kendinde ve kendisi için*, öznelerin tikelliğinden bağımsız olarak kavrayacaktır. Öte yandan bu durum, efendi için de söz konusudur. Efendi de kölede gördüğü kendi dolaysız arzusunu ve oluşan ihtiyaç topluluğunu aşarak, kendi bencil istencini/arzusunu ortadan kaldırarak, *kendinde ve*

[313] Hegel, G. (2010). *Philosophy of Mind.*, s.160-161, § 434.

[314] A.g.e., s.161, § 435.

[315] A.g.e., s.161, § 435. Rousseau'da Emile'in eğitim aracılığıyla topluma hazırlanması tam da buna tekabül ediliyor. *Amour-propre* duygusunun üstesinden gelinip insanı toplumsal bir varlık olmaya eğitim aracılığıyla hazırlamak.

kendisi için olan istencin yasasına boyun eğdirerek tanır. Bu ise kuşkusuz evrensel özbilincin bilincidir.[316] Hegel'e göre *Evrensel Özbilinç*:

> Evrensel özbilinç, bir ben'in öteki ben'deki olumlayıcı farkındalığıdır (*bilincidir*). Özgür bireysellik olarak her bir ben, *mutlak bağımsızlığa* sahiptir, ancak dolaysızlığı ya da arzusunun yadsınması nedeniyle, kendisini diğerinden ayırmaz; (her biri) evrensel ve nesneldir; her biri karşılıklılık biçiminde gerçek bir evrenselliğe sahiptir, her biri kendini ötekinde özgür tanıdığı ölçüde ve ötekini tanıdığı, ve onun özgür olduğunu bildiği ölçüde bunun farkındadır.[317]

Hegel'e göre evrensel özbilincin kendini bir görüngü olarak yeniden göstermesi, -nesnelliği içinde kendisine özdeş evrensel bir öznellik olarak kendisinin bilincinde olan bir kavram olarak -tüm özsel tinselliğin *(wesentlichen Geistigkeit*) tözünün bilinç biçimidir. Bu bilinç biçiminin kökeninde olan şey ise kuşkusuz aile, anavatan, devlet, erdemler, sevgi, dostluk, cesaret, onur ve ündür.[318] Evrensel özbilinçle artık öznelin kendini nesnel olanın alanına, etik yaşama (*Sittlichkeit*), yükselttiğini ve bunun ise tanınma kavramının öznelerarası karşılıklılık prensibi aracılığıyla gerçekleştiği yapılan açıklamalar ışığında ortaya çıkmaktadır. Evrensel özbilinç böylece Hegel'in öznel olan ile nesnel olanın ayrımda birliği/özdeşliği olarak gördüğü akıl (*vernunft*) kavramının pratiğidir ve aynı zamanda toplumsallığın/sosyal olanın da ifadesidir.

> Evrensel bilinç toplumsal bir akıl oluşturur çünkü karşılıklı tanınmanın dinamik yapısı hem ötekinden farklı hem de onunla aynı zamanda özdeş olmaktır. Hegel için aklın toplumsallığı ve toplumsal bir yapıya sahip olması şaşırılacak bir şey değildir, çünkü Hegel aklın yalnızca bir halkın yaşamında, her şeyden önce anayasasında ve yasalarında edimsel olduğunu savunur.[319]

---

[316] A.g.e., s.162, § 435.

[317] A.g.e., s.162, § 436.

[318] A.g.e., s.162 (yorum).

[319] Williams, R. R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition*., s.80.

Evrensel özbilinç ya da tin (ide) bireylerarası karşılıklılık prensibinden oluşup ve bu nedenle de toplulukla ilişkisi bakımından karşılıklılık temelinde anlaşılmalıdır. Efendi-Köle mücadelesinin karşılıklı tanınma boyutunu da bu temelde düşünürsek, evrensel özbilinç aracılığıyla her biri ötekini olumlayıp, eşit görmesiyle sonuçlanan tinsel bir etik yaşama evrilmesi olarak da okunabilir. Böylece karşılıklı tanınma kavramı bizi bireysel özbilinçten, evrensel özbilince yani öznel tinden nesnel tin düzeyine ulaştırdı.[320] Karşılıklı tanınmanın toplumsalın (evrensel özbilinç) içerisinde edimsellik kazanması, özgürlüğün de aynı temelde edimsellik kazanması anlamına gelir ve bu kuşkusuz etik yaşamda hak kavramını da ortaya çıkarmaktadır. Toplumsal olanın zeminindeki karşılıklı tanınma durumu artık bir hak ilişkisi üzerinden etik yaşam üzerinden devam ettirilir. Hegel, bu durumun geniş bir çerçevesini pratik felsefesi olarak da adlandırabileceğimiz *HF*'de ele almaktadır. Hegel'in olgunluk dönemi eseri olan bu esere (*HF*) geçmezden evvel onun hak ve tanınma kavramlarının ilkin Jena dönemi el yazmalarında özellikle de *Etik Yaşam Sistemi* ve *Jena Tin Felsefesi*'nde (1805-1806) şekillendiği açıktır. Jena dönemi *Tin Felsefesi* aynı zamanda *Reel Felsefe* (*Realphilosophie*) olarak da adlandırılır.

2.5.1. Hegel'in Jena Dönemi *Reel Felsefesi*'nde Hak ve Tanınma

Hegel'in Jena dönemi *Reel Felsefesi*, özellikle hak kavramının tanınma ile ilişkilendirmesi açısından oldukça önemlidir ve olgunluk teorisi olan nesnel tin için de ayrıca bir temel kurma niteliğindedir. Tanınma kavramının sadece hak kavramıyla

[320] Bireysel özbilinçler, kendi dar arzularını aşarak kendilerini bir nevi merkezsizleştiririp, ortak etik bir zeminde karşılıklı tanırlar. Bu ise evrensel özbilincin, ben'in biz olduğu, toplumsal olanı ortaya çıkaran bir anlayıştır.

ilişkisinden ziyade etik yaşamın (*Sittlichkeit*) anlaşılması açısından da önemlidir. Ayrıca Hegel, bu dönemde Fichte'nin hak kavramına da eğilip, onu daha sağlam bir zeminde kendi sisteminin içinde dönüştürür. Robert R. Williams göre, hak burada varoluşsal fenomenolojik bir temellendirme alır: hak, hem karşılıklı tanınma ilişkisi tarafından dolayımlanır hem de bu karşılıklı tanınma ilişkisinin kendisidir. Tanınmak, hakkın kökeni ve temelidir.[321] Jena dönemi *Tin Felsefesi* (1805-1806), hak ve tanınma kavramları arasındaki ilişkiyi ortaya sermektedir. Bu ise doğal hukuk geleneğinin bir eleştirisi anlamına gelmektedir. Hegel, klasik doğal hukuk teorisine karşı Rousseau, Kant ve Fichte ile bir uyumluluk içindedir. Hak, sadece ve sadece doğadan gelen özgürlüğün bir ifadesi olmaktan öte bir şeydir. Doğa durumu haksızlık ve şiddetle dolu bir durumun ifadesiyken, buna karşın Hegel'e göre, etik yaşam ya da toplum, hakkın edimsellik kazandığı tek koşuldur. Doğa durumunda hakkın bir güvence kazanamadığı başka bir deyişle keyfiliğin (*willkür*) ve şiddettin bir ifadesi olduğunun vurgusunu yaparak, bu nedenle de aşılması gerektiğini vurgular. Daha önce de vurguladığımız gibi Hegel, modern öznenin liberal bireyciliği karşısına toplumun bir bütün olarak onu oluşturan parçalardan önce geldiğini, öznelerarası tanınma temelinde, öznel bireyselliğin eleştirisini sunmaktadır. Hegel göre doğa durumundaki egoizmden etik yaşama geçişi sağlayan dolayım tanınma kavramının kendisidir. Tanınma kavramının, hak kavramı açısından önemini ortaya serme durumu, Hegel'i muğlak olarak gördüğü doğal hukuk kavramının, nesnel tin *(objektiven geistes*) kavramıyla değiştirmeye iter. Doğa durumu Hegel için belli bir anlamda kurgunun ötesine geçmez ve toplum öncesi bireysellikten toplumsal bireyselliğe geçişin edimsel tarihsel bir hakikati temsil ettiği anlamına da gelmez.[322] O da Aristoteles gibi insanın doğası gereği baştan beri toplumsal bir varlık olduğu düşüncesindedir. Doğa durumunun hakkın

[321] Williams, R. R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition.,* s.94.

[322] A.g.e., s.95.

zemini olmadığı hakkındaki görüşlerini *Hukuk Felsefesi'*nin ilk taslak el yazmalarında (derslerinde) açık ifadesini görmekteyiz:

> Hak alanı, doğanın zemini/temeli değildir- şöyle ki dışsal doğanın zemini değildir, ama aynı zamanda, insan doğası tarafından belirlenen insan istenci, doğal ihtiyaçlar ve içgüdüler alanında olduğu sürece, öznel insan doğasına da ait değildir. Bunun aksine, hak alanı tinsel alandır, *özgürlük alanıdır [Sphäre der Freiheit].* Özgürlük idesinin kendini ifade ettiği ve kendine varlık [*Existenz*] kazandırdığı ölçüde doğanın da özgürlük alanında bir yeri olduğu doğrudur, ancak özgürlük temel olarak kalır ve doğa sadece bağımlı bir şey olarak girer. "Doğal hak" veya "doğal hukuk" [*Naturrecht*] terimi terk edilmeli ve yerine "felsefi hukuk öğretisi/bilimi" [*Philosophische Rechtslehre*] veya (ortaya çıkacağı üzere) "nesnel tin öğretisi" terimi kullanılmalıdır. "Doğa" [*Natur*] ifadesi, onunla [(1)] bir şeyin özünü [*Wesen*] ve kavramını [*Begriff*], (2) bilinçsiz, dolaysız doğayı anladığımız gibi bir belirsizlik içerir. Dolayısıyla, "doğal hukuk" ile dolaysız doğa aracılığıyla geçerli olduğu varsayılan yasal düzen anlaşılmaktadır; bununla birlikte, gerçek hak veya hukukun var olduğu varsayılan bir "doğa durumu" [*Naturzustand*] kurgusu bağlantısı mevcuttur. Bu doğa durumu, toplum durumuna ve özellikle de [siyasal] devlete [*Staat*] karşıttır. Bu konuda, sanki toplum tinin özüne zımnen ve açıkça uygun ve onun için gerekli bir şey değil de bir tür yapay kötülük ve belaymış gibi ve sanki hakiki özgürlük onda sınırlıymış gibi yaygın bir yanlış anlama da söz konusudur. Buna karşın, doğa durumu olarak tanımlanabilecek bir durum [*Zustand*], doğru ve yanlış diye bir şeyin olmadığı bir durum olacaktır, çünkü tin henüz özgürlüğünün düşüncesine ulaşmamıştır (doğru ve yanlış ancak bu düşünceyle başlar); ya da daha doğrusu, insan esasen öz-bilinçli olarak iyi ve kötü kavramlarıyla var olduğundan, doğa durumu böylece özgürlüğün ve hakkın olmadığı bir durum olup, özgürlüğün edimselleşebilmesi için öncelikli olarak (doğa durumunun) aşılması (*aufgehoben*) gerekmektedir.[323]

[323] Hegel, G. W. (1995). *Lectures on Natural Right and Political Science: the First Philosophy of Right.* (S. o. Archives, Dü., & J. M. Hodgson, Çev.) Londen: University of California Press., s. 52-53. § 2. Parantez içinde belirtilen (aufgehoben) ve (doğa durumunun) kendi eklememdir. Bu

Hegel, yukarıdaki paragraftan anlaşılacağı üzere hak kavramını Fichte'de de olduğu gibi öznelerarası bir tanınma ilişkisi içerisinde düşünmektedir. Doğal hukuk teorisyenlerinin öne sürdüğü, hakkın kökensel olarak doğadan türetildiği bir anlayış, pratik etik yaşam sisteminde yer edinmez. Hobbes'taki 'herkesin herkese karşı savaşı' olarak nitelediği doğa durumuna benzer bir tasarım olsa da Hegel açısından böylesi bir doğa durumu, özgürlük bilincinin henüz ortaya çıkmadığı bir durumun ancak kurgusal bir yansıtması olabilir, çünkü doğru ve yanlış ancak etik yaşam zemininde, özgürlük bilincinin edimselleşmesiyle bir temel bulunabilir. Bu ise ancak hakkın öznelerarası dışavurumuyla mümkündür. Tanınmanın buradaki en önemli rolü ise doğadan özgürlüğe ya da doğadan tinsel olana geçişi sağlayan bir anahtar olmasıdır. Tanınma kavramı bireyi tekilliğinden kurtarıp, evrensel etik bir sosyal varlık alanına yükseltir.

Jena dönemi tin felsefesinde Hegel bu düşüncesini, iki tür tanınma seviyesi/durak üzerinden hareket eder. İlk durak öznelerarası ilişkinin bireylerarası vurgusu olup, sevgi kavramıyla belirtilen tanınmadır. İkincisi ise 'doğal etik yaşamın' en üst görüngüsü olan ailelerarası yani henüz herhangi bir yasa ve sosyal kurumun olmadığı ailelerarası mülk edinme ve mülk değişimi üzerine temellenen ve zemininde aşılması (*aufgehoben*) gereken bir çatışmanın olduğu bir tanınma seviyesidir. Zemininde çatışmanın olduğu bu ikinci seviyeyi Hegel, kabaca hukuk öncesi durum (doğa durumuna eşdeğer) ya da muhtemel bir hukuk alanına geçişin başlangıcı sayar. Hak kavramı, burada çatışmanın üstesinden gelinmesine işaret ederek, doğa durumunun aşıldığını varsayarak, özellikle de aileyi aşan genişlemiş bir aklın karşılıklı tanınma yoluyla oluşturulmasını içerir. Hakkın

konuda ayrıca bkz.: Rauch, L. (1983). *Hegel and the Human Spirit: A Translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-1806).* Detroit: Wayne State University Press., s.110-111.

kökeni bu evrensel bilinçle eş kapsamlıdır ve devletin kökenidir.[324] Bu iki seviyeyi Jena dönemi el yazmaları temelinde incelemek bundan sonraki değerlendirmeler için yeni bir ufuk oluşturacaktır.

Öznelerin ontolojik olarak birbirinden ayrı olması, onları bir diğerini doğrudan bilgi olarak bilmesi/tanıması önünde bir sorun teşkil eder, bu ontolojik ayırım öznelerin birbirlerine karşı güvensiz bir ilişki içine girmesine sebep olur. Hegel açısından bu ontolojik ayrım (negatif durum), sevgi aracığıyla aşılabilir. Sevgi, karşılıklı tanınma biçimi olarak bu ontolojik ayrımı ortadan kaldırır. Sevgi, Goethe'den ilhamla Hegel için de kendini başkasında tanıma/bilme olarak serimlenir.

> Sevgi, dolaysız olan kişinin, kendini olumsuzlama olarak, bir başkası için var kılmasıdır/dönüştürmesidir. Her birinin kendini olumsuzlaması, her biri için diğerinin diğeri için olma varlığı haline gelir. Böylece öteki benim içindir, yani o kendini bende bilir. Yalnızca bir başkası için varlık vardır, yani öteki kendi dışındadır.
>
> Bu idrak/biliş sevgidir. "Sonuç"un hareketidir, öyle ki Kendi (ben/ego) tarafından doldurulan her bir kutup böylece dolaysızca diğerinde yer alır ve yalnızca diğerindeki bu varlık kendini Ben'den ayırır ve onun nesnesi haline gelir. Bu [gelenek ya da ahlakın] unsurudur, yani etik yaşamın (*Sittlichkeit*) bütünlüğüdür (*totality*)- henüz kendisi olmasa da onun ipucunu vermektedir. Burada her biri belirlenmiş bir istenç, karakter, ya da doğal birey olarak, formasyondan yoksun, doğal Kendi olarak tanınırlar.[325]

Sevgide, ilk olarak, öznelerin doğal bireyselliklerinin birbirini bildiği/onayladığı bir tanınma ilişkisi ortaya çıkar. Her biri ötekinin arzusunu arzuladığı için, her biri kendini başkasındaki deneyimde tanır. Cinsellik böylece birbiri karşısında konumlanmış

[324] Williams, R. R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition.*, s.96-97.

[325] Rauch, L. (1983). *Hegel and the Human Spirit: A Translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-1806).*, s.107.

öznelerin ilk birleşme biçimidir.[326] *Her iki taraf karşılıklı sevgilerini karşılıklı emek (hizmet) denilen üçüncü bir şey 'de fark ederler*.[327] Her biri geçici olan bu uç kutuplar yani arzu özneleri, orta terimde evrensellik (birlik olarak) bulurlar. Orta terim burada aile mülküdür.[328] Aile bu yönüyle doğal etik bir kurumdur. Honneth'in Hegel yorumuna göre erotik ilişkinin sevgiye yönelerek, istikrar kazanmasında, karşılıklı olarak kendini ötekinde bilme, her iki eşin ortak bilgisine doğru gelişir. Kurumsallaşmış evlilikteki işbirliğine dayalı eylemlilik aracılığıyla, bu özneler arasında paylaşılmış bilgi, yeniden kendine özgü düşünümsel bir form alarak, nesnel olan "üçüncü" bir şey'de yani "aile mülkü"nde gerçekleşmeye (V*erwirklichung*) ulaşır. Bireysel emek, nasıl ki bir alette bir aracı kazanmışsa, aynı şekilde evliliğe ait olan sevgi, "aile mülkü"nde bir aracı edinir ve bu ortamda sevgi "ailenin kalıcı olanağı" olarak görülebilir.[329] Fakat bu üçüncü şey (aile mülkü) bir sınırlılığa sahiptir. Her iki kutup tarafından orta terim olarak kendisini gerçekleştiren bu şey (aile mülkü) henüz noksandır ve tamamlanması gerekmektedir.

> Birbirini seven eşlerin kendi sevgisinin sınırlamasız bir görüsüne (*Anschauung*) dış bir ortamda ulaşabilmesi, onların ortaklaşa nesneleşmenin bir adımını daha atmasını gerektirir: Sevgi, ilk kez ancak bir çocuğun doğumu ile "bilen" bir "bilme"ye (*Erkennendes Erkennen*) dönüşür, çünkü evli çiftin birbirlerine olan ilgisine dair bir karşılıklı bilginin (*Wissen*) canlı kanıtı, o noktadan sonra çocuk yoluyla gözler önüne serilmiş olur…Onlar çocukta sevgiyi görüye getirir (*anschauen*); (bu) onların öz-bilinçli özbilinç-birliğidir [330]

---

[326] Honneth, A. (2016). *A.g.e.,* s.73-74.

[327] Sevgi, ortası soyut bir varlık olarak karşılarında duran, her birinin ötekine olan sevgisini sunduğu, ama böylece kendini bir öteki-olmak, bir şey haline getirdiği, mevcut kutuplara ayrılır. Diğer kişi için çalışmak da aynı şekilde arzunun süregiden bir tatminidir. Şey (böylece) aşkın anlamını kazanır. Bkz dipnot: Rauch, L. (1983). *A.g.e..,* s.108.

[328] A.g.e., s.108.

[329] Honneth, A. (2016). *A.g.e.,* s.76-77.

[330] A.g.e., s.77: Hegel burada bir burjuva teorisyeni olarak, çocuğu erkek ile kadın arasındaki sevginin en yüksek cisimleşmiş hali olarak görür.

Evlilik, böylece bir doğal etik kurum olarak, her bir kutbun kendisini başkasında bildiği belirli bir öznelerarasılıktır. Bu belirli öznelerarasılıkta diğeriyle arzu edilen birleşme/birlik uğruna bağımsızlık dürtüsünden/itkisinden vazgeçmesini gerektirir. Ailede ortaya çıkan şey, dar anlamdaki egoist benin terk edilmesi ve bunun yerini daha geniş bir 'biz benliğinin/bilincinin' (evrensel bilinç) yer almasıdır. Aile bireyleri böylece bu belirlenmiş öznelerarası ilişkide oldukları şey olurlar.[331] Honneth'in Hegel yorumuna göre özne, aile içinde henüz tüzel (*rechtsperson*) bir kişi olarak deneyim alanına sahip değildir bunu aşmak adına Hegel, doğa durumunda betimlenen koşullara göre bir sosyal çerçeveye oturtarak, bu durumu yöntemsel bir biçimde ortaya serer. Burada mücadele yeniden yöntem olarak çağırılır. Tek bir aile bütünlüğü, analitik olarak bir dizi aile kimliği ile yana yana konulur ve bundan kolektif sosyal yaşamın bir ilk durumu ortaya çıkar. Yan yana var olan aileler ekonomik esenliği için "yeryüzünün bir parçasında" egemen olmak zorunda olduğu ölçüde, kaçınılmaz bir şekilde diğer ailelerin her birini bu ortak kullanımdan dışlamak zorundadır. Bundan dolayı aileler arasında bir sosyal rekabet durumu ortaya çıkar. Bu durum ilkin doğal hukuk teorisyenlerinin betimlendiği biçime yani doğa durumuna uyar gibi görünür.[332] Fakat Hegel doğa durumunu ele alarak istenci, pratik bir deneyim alanına sokarak, ortaya çıkan tehditkâr koşulların öznelere dayattığı zorunlu ödevlerini bilincine vardırma gayretindedir. *Ve doğal hak [kavram] ise, bireylerin kendi kavramlarına göre bağımsız özbilinçler olarak davranışlarında zorunluluk unsuru olan bu ilişkiye göre birbirlerine karşı ne tür haklara ve ödevlere sahip*

[331] Williams, R. R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition*., s. 98.

[332] Honneth, A. (2016). *A.g.e*., s.79.; Williams, R. R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition*., s.99.; Rauch, L. (1983). *A.g.e*.., s.110. Burada Hegel'in Rousseau'nun mülkiyet hakkındaki fikirlerinden belirgin bir biçimde etkilendiği görülür. Mülkiyetten kaynaklanan çatışma (birinin bir toprak parçasını bir çitle sarıp benimdir demesi) bütün eşitsizliklerin başka bir ifadeyle *eşit tanınmamanın* kaynağıdır.

olduğu sorusuna cevap vermek zorundadır.[333] Hegel'e göre böylesi bir durumda bireylerin birbirlerine karşı hak ve ödevleri yoktur ve bu sebeple de bu ilişkinin aşılarak ortadan kaldırılmalıdır.[334] Kuşkusuz buraya kadar belirtilen Hegel'in bu doğa durumu tasavvuru Hobbes'un düşünceleriyle benzer unsurlar içerse de Hegel'in, Hobbes'a yönelttiği eleştiri, temelde onun toplum sözleşmesinin, doğa durumunun yapay koşullarında pratik olarak ortaya çıkan zorunlu bir geçiş olduğunu idrak edememesindedir.[335] Bu durum yeterince içeriklendirilir ise durum daha anlaşılır hale gelecektir. Burada Hegel'in aşmaya çalıştığı temel şey ya da doğal hukuk teorisyenlerinin doğa durumu ve toplumsal (sözleşme) durumuna geçişi için geliştirdiği yönteme olan eleştirinin özü şudur. Örneğin Hobbes ve Locke gibi ampirist teorisyenler, insanın en evrensel özelliklerini ortaya sermek adına bir düşünce-deneyimi aracılığıyla insanı keşfetmek isterler, hipotetik olarak, insanı, tarih, gelenek ve göreneklerden edindiği her şeyden sıyırarak (soyutlayarak), doğa durumunun, doğal insanın ve toplumun zeminindeki hak kavramının kaynağına gitme düşüncesi vardır. Fakat Hegel için böylesi bir durum söz konusu değildir. Bunun aksine doğa durumunda hakkın neden zorunlu ve evrensel olduğu probleminin aydınlatılması gerektiğini düşünür. Bunun (hakkın evrensel ve zorunlu olmasını) ise ampirist teorisyenler tarafından gösterilemediğini düşünerek kendine özgü tanınma teorisini ortaya serer.[336] Kant ve Fichte'nin de hakkı daha soyut, aşkın bir düzeye çıkardığı gibi sözleşme edinimini ortaya çıkaran şeyin, ahlakın bir koyutu olarak dışarıdan ek bir ürün olarak konulmasını, Hegel ayrıca eleştirir. Buna karşın "toplum sözleşmesine olan geçiş "benim içimde" ortaya çıkan bir şey olmasıdır: "O, benim düşüncelerimin hareketidir" ve sözleşmenin yapılma zorunluluğu, bu düşünce

[333] Rauch, L. (1983*). A.g.e.*., s.110.

[334] A.g.e., s.111.

[335] Honneth, A. (2016). *A.g.e*., s.80.

[336] Smith, S. B. (1989). *Hegel's Critique of Liberalism: Right in Context.* Chicago: University of Chicago., s.67.

hareketi sayesinde ilk kez "doğa durumu" diye adlandırılan koşul çerçevesinde kendine bir giriş kapısı bulur…Toplum sözleşmesinin meydana getirilmesi ve bununla birlikte hukuki ilişkilerin ortaya çıkışı pratik bir süreçtir ve bu süreç, doğa durumundan sosyal çıkış koşulunun zorunlu bir sonucudur…karşılıklı rekabetin bir sözleşmeyle sonuçlandığı deneyimsel bir zorunluluktur."[337] Hegel, ailenin mülk edinme (sahiplenme) mücadelesini karşılıklı tanınma üzerinden böylece pratik bir temelde inceleyip, hakkın evrensel ve zorunlu yönünü ortaya sermeye çalışırken zemininde yatan pratik öznelerarası ilişkinin tanınma kavramı üzerinden şekillendiğini gösterir.

> Hak/hukuk (recht), kişilerin eylemlerinde başkalarıyla olan ilişkisidir. Onların özgür varlıklarının evrensel unsurudur -içi boş özgürlüklerinin belirlenmesi, sınırlandırılmasıdır. Bu ilişkiyi ya da sınırlamayı kendim için yaratma ve üretme zorunluluğum yoktur; daha doğrusu, nesne genel olarak bu hak/hukuk (recht) yaratımının kendisidir, yani *tanınma* ilişkisidir. Tanınmada [*Anerkennen*] Ben, bu birey olmaktan çıkar; tanınmada kişi hak varlığı olarak vardır, yani artık kendisi dolaysız değildir. Tanınan kişi, dolaysız sayılacak (*geltend*) şekilde varlığı aracılığıyla tanınır- ama bu varlığın kendisi kavramdan üretilmiştir; tanınan bir varlıktır [*anerkanntes Seyn*]. İnsan zorunlu olarak tanınır ve zorunlu olarak tanır. Bu zorunluluk onun kendisinindir, içeriğe karşıt olarak kendi düşüncemizin değildir. Tanınma olarak, insanın kendisi [tanınmanın] hareketidir ve bu hareketin kendisi onun doğal durumunu olumsuzlayan [*hebt auf*] şeydir: o, tanınmadır [338]

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşıldığı üzere hak kavramı tanınmayı varsayar/gerektirir. Öznelerarası belirli bir ilişki olarak hak, ancak karşılıklı tanınma olarak, ifade edildiği ölçüde hak olur. Doğal hak teorisyenlerinin insanı, insan olma vasıflarından sıyırarak hak kavramına ulaşılması amacıyla ortaya attığı varsayımlarla (hipotetik) bunun mümkün olamayacağı gösterilir. Ayrıca Hegel, hak kavramının, öznel istencin değil evrensel

[337] Honneth, A. (2016). *A.g.e*., s.80-81.

[338] Rauch, L. (1983*). A.g.e*.., s.111.

istencin bir belirlenimi olduğunu ve bunun ise öznelerarası karşılıklı tanınmanın çifteleşmiş (*verdoppelung*) yapısını ifade eden bir kavramı olarak görür. "Böyle bir karşılıklı tanınmada insan salt bir birey olmaktan çıkar ve kendi içinde bir amaç olarak tanınır. Bir birey olmayı bırakmaz, ancak bireyselliği ve özgürlüğü 'kendinde' olarak sayılır. Tanınmış olmak (*Anerkanntsein*), bireyin artık 'evrensel bir birey', yani 'Biz'in öznelerarası karşılıklı olarak tanınmış bir üyesi olarak var olduğu anlamına gelir. 'Biz'in bir üyesi olarak, tanınma hakkı ile var olur. Tanınma, haklara sahip olma hakkıdır."[339] Böylece hak, öznelerarası tanınmanın evrensel bir unsuru haline gelir. Diğerleri tarafından talep edilebildiği ölçüde biri tarafından talep edilebilir. Bunun anlamı Hegel açısından doğal durumunun (haktan yoksun ancak zorun ve gücün hüküm sürdüğü)[340] aşılması ve etik bir zorunluluğa geçiştir. Başkası tarafından tanınma ve olumlanma dolayısıyla negatif özgürlükten pozitif özgürlüğe geçişi de ifade eder. Başkasının özgürlüğünü tanımak ve böylece başkası tarafından tanınmak etik yaşamın, Biz'in gerçekleşmesidir. Kendisini başkasında bilen bu bilinç, artık evrensel bir yapıya sahiptir. Hegel'in ifadesiyle: *Varlıktır, genel olarak gerçeklik olmaktır, (aynı zamanda) birey, özne ve kişidir. Bireyin istenci evrensel istençtir ve evrensel olan da bireyseldir. Genel olarak etik yaşamın [Sittlichkeit] bütünlüğüdür, dolaysızdır, ancak Hak [olarak] vardır.*[341] Daha sonra *Ansiklopedi*'de (1817) de ifade edilecek şekilde objektif tindir. Tanınmış olmak (*Anerkanntsein*) ya da karşılıklı tanınma, öznel tinin (etik yaşamın) bir zorunluluğu olurken aynı zamanda pratik aklın da fenomenal yanına dönüşür. Tanınma varoluşsal ve pratik yönüyle özgürlüğün kavramıdır (*Begriff*). Kendini başkasında olumlayan bireysel ve evrensel olanın karşıtlığıdır. Kendini başkasında olumlama olarak

[339] Williams, R. R. (1997). *A.g.e.*, s.101.

[340] Bkz.: Hegel, G. W. (1995). *Lectures on Natural Right and Political Science: the First Philosophy of Right., §.2.*

[341] Rauch, L. (1983). *A.g.e..*, s.118.

tanınma, bu şekilde hak kavramını temellendiren ve yapılandıran evrensel bir toplumsal bilinci oluşturur.

> Hak hem öznel hem de nesneldir ve hakkın gerçekleşebilmesi (hakikat) için her iki koşulun da karşılanması gerekir. Öznel olarak bakıldığında hak, özgürlüğün belirlenmiş varlığıdır, özgürlüğün bir şeydeki mevcudiyetidir, bu benim bedenim, malım ya da kendilik saygısının olabilir. Nesnel olarak hak, özgürlüğün bu mevcudiyetinin tanınmasıdır. Tanınma öznelerarası olarak özgürlüğün dünyada var olma hakkını yansıtır ve teyit eder. Dolayısıyla hak öznelerarası olarak dolayımlanır ve temellendirilir; aynı anda hem kişisel hem de kişilerarası-toplumsaldır. Hak kavramının açıklanması, Hegel'in önce *Anerkanntsein*, sonrasındaysa nesnel tin olarak detaylandırdığı özgürlüğün sosyal ontolojisini içerir.[342]

Böylece Hegel, doğa durumundan zorunlu bir şekilde toplumsal duruma geçisin zemininde, karşılıklı tanınma temelinde (karşılıklı onaylanmayı) toplumsal bir bilincin (evrensel bilinç) gerektiğini ifade eder ve bunu ise hakkın gerçekleşmesi durumuyla açıklamaya çalışır. Bu temellendirmeye de başta da belirtiğimiz gibi ailelerin mülk edinmesine yönelik oluşan gasp üzerinden bir inceleme yaparak ulaşır. Hegel'in buradaki çıkarımı sadece Hobbes'un "herkesin herkese karşı savaşının" zemininde olan hayatta kalma mücadelesinin toplumsal yaşama (Leviathan- Devlet) geçişinin tek bir açıklamasından ziyade etik yaşamın (daha sonra devletin) biçimlenme sürecinde öznelerarası karşılıklı tanınmanın da o denli etkin olduğunu göstermesidir.

Hegel, mülk gaspı (suç) üzerine olan mücadeleyi sadece bir mülk edinme olarak okumaz. Buradaki tanınma daha üst bir mücadele olup, başkasının ilgisini çekecek; olumlayıcı bir tanınma mücadelesidir. "Hegel'in betimlemelerinde bir ailenin açıkça gerçekleştirildiği mülk gaspı, başlangıçtan itibaren sosyal birlikte-yaşamın duygusal bir

[342] Williams, R. R. (1997). *A.g.e.*, s.103.

sekteye uğraması olarak ortaya çıkar."[343] Bir mülkün gaspı demek, iki tarafın da karşılıklı olan etkileşim bağlamından dışlanmış olması demektir. Biri mülkünden dışlanmıştır (dışlanan), öteki (dışlayan) de başkası-için-olma bağlamından dışlanmıştır ve yalnızca kendileri-için-varlık olmuşlardır. Sonuç olarak, her biri kendi *özünü* karakter olarak diğerinde bilmez, kendi *özünü* sadece kendinde bilir. Bu durum ise Hegel'e göre dışlanan tarafın yıkıcı bir tepkisine dönüşür. Dışlanan tarafın bu yıkıcı tepkisi ötekinin mülküne zarar vererek ifade edilir. Dışlanan taraf diğerinin mülkiyetini, kendi dışlanmış kendisi için-varlığını, mülkün içine, kendi "benim" olarak sokarak tahrip eder ve bunu kendilik duygusunu yeniden tesis etmek için yapar. Kendi benliğini bir başkasında, bir başkasının bilmesinde (bilgisinde) konumlandırarak koyar.[344] Bu durum hem dışlanan hem de dışlayan tarafı bir mücadele içine sokar, bu mücadele de her iki taraf da sosyal boyutu olan bir bilinçlenme edinimi edinirler. Honneth'e göre böylesi bir durum, yani mülk gaspının, etkileşim içinde bulunduğu eşi (karşıtı) tarafından gerçekleştirilmesi, Hobbes'tan (doğa durumundan) farklı olarak -kendi koruma duygusundan ziyade- daha çok etkileşim eşi (sosyal karşıtı) tarafından ihmal edilmesinden dolayı ortaya çıkan bir karşılıklı tanınma mücadelesine dönmesidir.[345] Her iki taraf birbirine karşı daha talepkar hale gelerek, bir ölüm kalım mücadelesine girerler. Bu ölüm kalım mücadelesi tahrip edilen mülkten ziyade başkası tarafından bir istenç olarak (mutlak) bilinmek/tanınmak mücadelesidir. Çünkü gasp ile beraber saldırıya (gasp edilende) uğrayanın varlığında bir eksiklik ortaya çıktı. Bu ise kuşkusuz eşit olmayan, asimetrik bir durumu ortaya çıkarır. Bu asimetrik ilişkinin ortaya çıkardığı ölüm kalım mücadelesini Hegel, olumlu bir değer atfederek, öznelerin kendilerini en nihayetinde "haklar" ile donanmış kişiler olarak kavramayı öğrendikleri bireysel biçimlenme sürecindeki (ahlaki) deneyime işaret ederek

[343] Honneth, A. (2016). *A.g.e*., s.83.

[344] Rauch, L. (1983). *A.g.e*.., s.114.

[345] Honneth, A. (2016). *A.g.e*., s.84.

kurar.[346] Hegel'e göre böylesi bir mücadelenin sonunda, herkesin bir diğerini saf Kendi olarak gördüğü ve bunun ise *istencin bilgisi* olduğu, ve böylece her birinin istencinin bilindiği, yani saf birliğinde tamamen kendine yansıdığıdır.[347] Tanınma uğruna mücadelenin bu karşılıklı bilinçlenme sürecinde haklarla donanmış bireyler bu yönüyle sivil toplumu üretecek genel bir iradenin (Rousseaucu anlamda) gerçekleşmesine doğru ilerler.

Jena dönemi *Tin Felsefesi*'nin ikinci (gerçek tin) bölümünde Hegel, karşılıklı tanınma ilişiklisini hukuk varlığı bağlamında somutlaştırmaya çalışmaktadır. Burada özellikle hak varlığı olarak sahneye çıkan etik öznenin emek, mülkiyet, sahiplik, sözleşme, suç ve ceza konusunda tanınmanın ayırt edici özelliğine vurgu yapılmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Hegel'in *Hukuk Felsefesi* eseri, onun erken dönem nesnel tin kavramının genişletilmiş/ayrıntılandırılmış halidir ve onunla büyük ölçüde paralellik göstermektedir. Bu konunun gereksiz tekrara düşmemesi açısından tanınma ve özgürlük konusunu *HF*'de inceleyip, gerektiğinde genç Hegel'in Jena dönemi ve *Anskilopedi*'deki düşünceleriyle birlikte yürütmekte fayda vardır.

2.6. Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde Tanınma ve Özgürlüğün Belirlenimi

Hegel'in olgunluk eseri olan *Hukuk Felsefesi (Grundlinien der Philosophie des Rechts-1821),* kimi Hegel yorumcuları tarafından oluşturduğu dizgeden ayrı bir eser olarak görülse de çoğunlukla onun, dizgesinin devamı olduğu yönünde ortak bir düşünce mevcuttur. Bu konuyu açık bir şekilde ifade eden ve çalışmalarından da faydalandığımız

[346] A.g.e., s.89.

[347] Rauch, L. (1983). *A.g.e.*., s.118.

Amerikalı filozof Robert R. Williams ve Hollandalı filozof Paul Cobben'in öncü olduklarını açıkça ifade edebiliriz.[348] Paul Cobben, Hegel felsefesinin içkin bir eleştirini yaparken, aynı zamanda özgün bir yorum da ortaya sermektedir. Bu konuda Cobben'in iddiası, Hegel'in *HF*'sinin *TF*'nin ayrıntılandırılmış bir biçimi olmasıdır.[349] P. Cobben, *HF*'nin okumasını *TF*'den aldığı üç kendi/ben (*self*) üzerinden geliştirmektedir. Hegel'in *TF*'de efendi-köle metaforunu, özbilinç tartışması üzerinden zihin-beden birliğini insani Ben (*Human Self*) kavramsallaştırması üzerinden temellendirmektedir. Cobben, Hegel'in üç Ben'ini tarihsel olarak değerlendirdiği üç aşamayı ifade ettiğini ve bunun ise *HF*'de bir birlik haline geldiğini ifade eder. Birinci Ben'i 'Soyut Hak' alanıyla, ikinci Ben'i 'Ahlak' alanıyla ve üçüncü Ben anlayışını da birinci ve ikinci Ben'in birliği olarak 'Etik Yaşam' (aile, yurttaş toplumu ve devlet) içindeki üçüncü bir bende birleştirir. Etik yaşamdaki bu üç Ben'in biçimlenişi ise sırasıyla ailede (birinci Ben), sosyal kurumlarda (ikinci Ben) ve devlette (üçüncü Ben) ifadesini bulur. Kuşkusuz bu üç tür Ben'i ise *TF*'den yola çıkarak ilişki içine sokmaktadır. Cobben, *TF*'de efendi-köle metaforunu, zihin-beden birliği olarak ilişkilendirirken, bu ilişkinin iki tür tanınma durumunu ortaya çıkardığını ifade eder.

> Bu metafor, zihin ve beden arasındaki birliğin iki tür tanınma biçiminde şekillendiğini açıklar: bireyi ahlaki bir birey haline getiren dikey (*vertical*) tanınma (efendinin tanınması) ve yatay (*horizontal*) tanınma (kölelerin/yurttaşların özgür ve eşit olarak karşılıklı tanınması). Zihin ve bedenin yeter birliğini düşünmek, Hegel'in Nesnel ve Mutlak Tin

[348] Bu konu hakkında şu iki eser ayrıntılı bir şekilde incelenebilir:

1. Cobben, P. (2009). *The Nature of the Self: Recognition in the Form of Right and Morality.* Berlin; New York: Walter De Gruyter.

2. Williams, R. R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition.* London: University of California Press.

[349] Cobben, P. (2009). *The Nature of the Self: Recognition in the Form of Right and Morality.* Berlin; New York: Walter De Gruyter., s.144.

arasındaki ilişkiyi kavramsallaştırdığı, Hak ve Ahlak'ın yeter birliğini düşünmek anlamına geldiğidir.[350]

P. Cobben'e göre Hegel, zihin (*mind*) ve beden (*body*) arasındaki dolaysız birliği kavramsallaştırmak için efendi-köle metaforunu kullanır. Efendi, aklı (zihin) ifade ederken aynı zamanda bir bedene de sahiptir. Köle ise bedeni ifade ederken aynı zaman da bir akla sahiptir. Bu ilişki, akıl ve beden arasındaki tutarlı birlik ise ancak Aristotelesçi bir zeminde sosyal bir organizma ilişkisi, olarak kavranabilir. Bu yönüyle Hegel'in efendi ve köle metaforu, zihin ve bedenin sosyal bir organizmanın ifadesi olması, Aristotelesçi logos ve devlet anlayışından devşirilmiştir. Hegel, efendi-köle ilişkisini bir tanınma ilişkisi olarak kavramsallaştırıp, Aristoteles'in çizdiği kavramsal çerçeveyi böylece aşar.[351] Tanınmanın temel fikri, zihin ve beden birliğinin birey düzeyinde anlaşılmasının mümkün olmadığıdır. Eğer zihin, bireylerin özerkliği olarak kabul edilirse, özerklik kalıcı olamaz çünkü birey bir beden olarak yok olmaya mahkumdur. Bedenin ölümü, bir bütün olarak bireyin ölümüyle eşdeğerdir. Bundan dolayı aklın özerkliği ancak sosyal bir düzlemde, sosyal bir organizma içinde mümkün kılınmaktadır. Efendi, bu yönüyle ölümsüz özerk bir bireyi ifade eder, kurumsallaşmış sosyal bir organizma olarak kabul edilir. Kendi içinde birey, özerk değildir, yani kendi bedeninin "efendisi" değildir. Birey kendi bireysel zihin/beden ilişkisini ancak toplumsal zihin/beden (organizma) ilişkisi içinde tanıyabildiği ölçüde tanınabilir. Bunun anlamı şudur: sosyal organizma kölenin eylemleriyle gerçekleştirilir ve bu ise efendinin özerkliğini temsil eder. Böylesi bir sosyal organizma içinde birey hem özgür olabilir hem de tanınabilir. Efendi-köle ilişkisi Cobben'in yorumuna göre özgür topluluğun temel modelini yansıtır. Efendi, insanın özerkliğini/özgürlüğünü vurgulayarak, doğanın (içgüdüsel) yasalarını aşmayı ve yerine

[350] Cobben, P. (2009). *The Nature of the Self: Recognition in the Form of Right and Morality.*, s.148.

[351] A.g.e., s.2.

toplumun veya devletin belirlediği yasaları koyma yeteneğini temsil eder. Köle ise, vatandaşları temsil ederek, insanların özgürlüğünü gerçekleştiren toplumsal veya hukuksal düzenlemelerin olumlu bir yansımasıdır. İşte tam da bu anlayıştan hareketle Cobben, Hegel'in efendi-köle metaforunu iki farklı tanınma modeli (dikey ve yatay tanınma) olarak incelenmeye iter. Yatay tanınma ilişkisi, yurttaşların karşılıklı eşit ve özgür olarak *hak* boyutuyla aynı yasayı gözetmeleridir ve simetrik bir ilişkidir. Dikey tanınma ilişkisi, prensip olarak asimetrik bir ilişkidir ve yurttaşların efendiyle (kendilerinin özerkliği olarak) olan ilişkisidir. Dikey tanınma ahlaki alanı temsil eder, çünkü burada her bir yurttaş, bedensel bir birey olarak kendi mutlak özüyle (daha sonra vicdan olarak oluşturulacak) ilişkilendirilir. Burada vatandaşlar mutlak anlamda eşit değillerdir, her biri biriciktir ve değiş tokuş edilemezdir. Bundan dolayı efendi-köle ilişkisi *hak* ve *ahlak* (yatay ve dikey tanınma) alanının birliğidir.[352] Bu ilişkiyi yeter ölçüde anlaşılabilmesi için iç ve dış karşıtlığın öncelikle üstesinden gelinmesi gereklidir. Şöyle ki iç perspektiften bakılınca efendi-köle ilişkisindeki yurttaşların kendileriyle efendi arasında bir ayrım yapamazlar çünkü kendilerini efendiyle dolaysız bir şekilde özdeşleştirirler. Efendi burada devletin olumsal (geleneksel) yasası olarak gerçektir. Bundan dolayı yurttaşların, ne dikey tanınmanın (özbilinçlerinde başka geleneksel yasalara yer yoktur) ne de yatay tanınmanın (burada yurttaşlar kendi sosyal rollerinde kaybolmuştur: Bunlar özgür seçimleriyle dolayımlanmamıştır) farkındadırlar.[353] İç ve dış bakış açılarının bir araya getirildiği süreçte, kölenin bilincinin gelişmesiyle sonuçlanır. Köle, içinde yaşadığı gerçekliğin giderek daha fazla farkına varır. Kölenin bilinci, içinde yaşadığı toplumsal organizmanın bütününün halihazırda bir uğrağı olduğundan, bu bilincin gelişimi gerekli bir süreç olarak yeniden yapılandırılabilir. Ancak bilincin toplumsal yasanın içeriğinin ne olduğunu bilmeyi istediği anda, bu içeriği zorunlu bir

[352] A.g.e., s.3.

[353] A.g.e., s.4.

tümdengelimle belirlemek mümkün değildir, çünkü toplumsal organizmanın içeriği olumsaldır. Kölenin bilinci her zaman sosyal organizmanın bir uğrağı olduğundan, bu sosyal organizma olumsal bir organizmadır, yani tarihsel varlığı olan bir organizmadır.[354] Cobben, Hegel'in bu belirlenimini yukarıda ifade ettiğimiz şekilde tarihsel olarak üç Ben (bilinçlenme) üzerinden değerlendirip, Hegel'in *HF*'de bu ilişkiyi kendi modern dönemiyle birleştirildiğini iddia eder. Birinci Ben (bilincin) ilk aşamadır, Roma ve Antik Yunan dünyasında ilkin kendini görünür kılar.

> Hegel, *Roma Hukuku*'nun yasal kişisini *ilk ben/bilinç* olarak adlandırır. İnsan bilinci ilk kez kendini özerk bir ben olarak gerçekleştirmiştir. Kişinin eylemleri gelenek tarafından değil, kişilerin kendi özgür istençleri tarafından belirlenir. *İlk Ben*'de, zihin ve bedenin birliği olarak, ilk kez bir birey (*individual*) olarak görüngüye gelir. Kişi, ailenin sosyal organizması (*beden*) içinde somutlaşan özgür istençtir (*zihin*). Kişi, ailenin "efendisidir", ve emeği, ailenin yeniden üretimine yöneliktir.[355]

İlk bilinç/ben, gerekli bir aşama olmakla beraber aşılması gerekir, çünkü zihin ve bedenin yeter birliği henüz kurulmamıştır. Çünkü kişiler henüz ahlaki kimliklerini temsil edecek olan ortak bir efendiden yoksun olan atomize edilmiş bilinçlerdir/benlerdir. Kişiler ahlaki kimliklerini yalnızca özel alanda, yani ailenin emeğinde pratik olarak ifade ederler. Dolayısıyla kişilerin ahlaki kimliklerini gerçekleştirmeleri keyfiliğe kalmaktadır. Bu açıdan bakılınca Roma İmparatorluğu'nda harmoni ve iyi yaşamı ifade edecek ortak bir tanım yoktur.

---

[354] Şehir (polis) kurumları, şehir bilincinin yasanın olumsal içeriğini deneyimlediği bir öğrenme sürecine izin verdiğinden, Yunan dünyası er ya da geç düşüşe geçecektir. Nihayetinde bilinç, toplumsal organizmayı, tam da olumsal bir organizma olduğu, yani ahlaki kimliğinin bir ifadesi olduğu için, tanıyamaz. Geriye kalan, hakkın yatay tanınması olarak tek-taraflı olarak karakterize edilen bir toplumsal düzendir. Hegel bu düzeni, birliğini Roma Hukuku'nun mülkiyet hakkından alan Roma İmparatorluğu olarak tanımlar. Roma yurttaşları birbirlerini özgür ve eşit olarak tanıyan yasal kişilerdir: A.g.e., s.5.

[355] A.g.e., s.5.

İkinci Ben/Bilinç ise Orta Çağ'da, Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra ve Fransız Devriminin bitimine kadar olan süreçte oluşmuştur. İkinci bilinç/ben, hak ve ahlakın antik Yunan ve Roma dünyasındaki dolayısız birliğinin aşılmasından sonra, özbilinç olarak hak ve ahlak boyutunda yeniden birlik haline dönüştürülür.

> *İkinci benin* ideası basittir: Toplumsal yasanın kişinin ahlaki kimliğiyle uyum içinde olmama riskini önlemek adına, ikinci ben, toplumsal yasayı ahlaki kimliğinin bir ifadesi haline getirmek ister. Ahlaki kimlik "eğitildiğinde" (*cultivated*) bu çaba rasyonel görünmektedir: Bu artık dolaysız verilen ve özel alana ait (*aile mülkünde)* olan ahlaki kimlik değildir; fakat toplumsallaşmış, rasyonelleşmiş ve kendine özgü karakterini kaybetmiştir. *İkinci ben*, eğitilmiş (cultivated) ahlaki kimliğini toplumsal yasanın içeriği haline getirmek ister.[356]

Hegel'in Fransız Devrimine olan özel ilgisi tam da bu ikinci bilincin/benin, Tinin tarihsel bir momenti olarak görmesiyle ilgilidir. *Hegel'e göre, Fransız Devrimi yurttaşının "mutlak özgürlüğü", ikinci benin tarihsel gerçekliğidir: Hiçbir geleneği kabul etmez ve toplumsal yasanın kendi aydınlanmış ahlaki beniyle mutlak bir uyum içinde olmasını talep eder*.[357] Herkesin öznel istencini bu şekilde mutlak olarak dayatması ve toplumsal yasanın özü olarak görme isteği Hegel'in eleştirdiği modern öznelliğin özüdür ve parçalanmış bütünlüğün temel sebebiydi (oysa hakikat bütündür), bu ise er ya da geç aşılmalıdır.

> Ahlaki kimlik her türlü pozitif belirlenmişliği aştığından, yasanın her türlü pozitif biçimini reddetmek zorundadırlar. Dolayısıyla Fransız Devrimi'nin öznelciliği zorunlu olarak yurttaşların birbirlerinin toplumsal yasayı gerçekleştirme girişimlerini engellemeye çalıştıkları devrimci terörle son bulur.[358]

---

[356] A.g.e., s.6. Parantez içinde belirtilen (*aile mülkünde)* tarafımdan eklenmiştir.

[357] A.g.e., s.6.

[358] A.g.e., s.6.

Burada Rousseau'nun önerisi toplumsal yasanın ancak genel istencin bir ifadesi olması itibarıyla yasal olabileceği şeklindedir. Bu ise herkesin istencinden farklı bir şeydir ve aşılması gerekmektedir. Hegel, Rousseau'nun genel istenç kavramıyla bu öznelciliğin üstesinden gelmeye çalıştığını görmekle beraber, genel istenç (üçüncü ben) kavramını kendi dizgesine entegre etmeye çalışmaktadır. Böylece ikinci ben, tinin gelişiminde gerekli bir aşama olmasına rağmen, özgür ve ahlaki ben olarak, verili toplumsal organizmaya yukarıdaki sebeplerden dolayı müsamaha göstermez, ancak bu organizma onun ahlaki kimliğinin ifadesi olduğu sürece (Ben'in Biz olduğu anlayışta) mümkün olabilmektedir.

Hegel, hem Rousseau'nun genel istenç kavramının aşkın karakterini korumak, hem de hukuk düzeninin genel istencin bir tezahürü olarak nasıl anlaşılması gerektiğini *TF*'nin Ahlak bölümünde tartışmaktadır. Hegel, Kant'ın çözümünü yani numenal ve fenomenal dünya arasında yaptığı ayrım nedeniyle reddediyordu çünkü genel istenç numenal dünyanın alanında, hukuk düzeni ise fenomenal dünyanın alanında yer alıyordu ve sorun sadece yer değiştiriyordu. Hegel, numenal ve fenomenal dünya arasındaki ilişkinin nasıl düşünülmesi gerektiği konusunu, kendi çözümü olan *üçüncü ben*, vicdanlı (duyunç)[359] birey olarak detaylandırılır.[360] Hegel, kendi çağını *üçüncü ben* üzerinden değerlendirirken, hak ve ahlak arasındaki tutarlı ilişkinin yeter birliğini ortaya sermeye çalışır.

---

[359] Aziz Yardımlı, *TF*'nin çevirisinde Alm. *Gewissens* olan vicdan sözcüğünü duyunç olarak aktarmaktadır. "Duyuncun bu 'kendi'si, kendinden dolaysızca saltık gerçeklik ve varlık olarak pekin Tin *üçüncü 'kendi*'dir ki, bizim için Tinin üçüncü dünyasından oluşmuştur, ve onu önceki iki 'kendi' ile kısaca karşılaştıralım. Kendini törel dünyanın gerçekliği olarak gösteren bütünlük ya da edimsellik Kişinin 'kendi'sidir; bunun belirli-varlığı tanınmışlıktır…- İkinci 'kendi' gerçekliğine ulaşmış kültür dünyasıdır ya da kendini yeniden toplamış bölünmüşlük Tindir, -saltık özgürlük." Hegel, G. W. (2015). *Tinin Görüngübilimi.*, s.254.

[360] Cobben, P. (2009). *The Nature of the Self: Recognition in the Form of Right and Morality*., s.6-7.

> Vicdanlı (duyunç) birey kendisini, mutlak tinin aşkın boyutuyla, yani özgürlüğünün mutlak özüyle ilişkilendirmeye çalışır. Bu ilişki Rousseau'da yurttaşın genel iradeyle olan ilişkisini yansıtır. Vicdanlı birey aynı zamanda ahlaki özgürlüğünü nesnel dünyada, yani içinde yaşadığı toplumsal (hukuki) düzende gerçekleştirmeye çalışır. Dolayısıyla hak ve ahlak arasındaki uygun ilişki, nesnel ve mutlak tin arasındaki ilişki olarak düşünülür.[361]

Böylece Hegel, *TF*'den yola çıkarak, hak ve ahlak alanındaki ilişkisiyle tanınma kavramını ortaya serdiği üç kendi/ben anlayışı üzerinden *HF*'de tinin gelişim aşamaları olan, Aile, Sivil Toplum ve Devlet'in birliği olarak *Etik Yaşam*'da tek bir sosyal organizmanın kurumsal çerçevesi içinde bütünleştirme girişimidir. Aile, Sivil Toplum ve Devlet sonuç itibarıyla bu üç kendinin (tanınmanın) kurumsallaşmış temsilidir. Tanınma ilişkisi bu açıdan bakılınca bu kurumsallaşmış sosyal organizma içinde öznelerarası karşılıklı bir ilişkidir. Böylesi bir genel çerçeveden sonra Hegel'in *HF*'de tanınma kavramının uğraklarını öz bir şekilde ele aldıktan sonra Rousseau ile ilişkisi bağlamında yeni bir soluk ile değerlendirilecektir.

2.6.1. *Hukuk Felsefesi*'nde Tanınmanın Alanları: Soyut Hak'tan Ahlak'a

Hegel, tanınma kavramını *TF*'de özellikle de özbilinç bölümünde sıklıkla kullanmaktadır. Buna karşın olgunluk eseri olan *HF*'de kavram olarak tanınma sadece altı kez kullanılmıştır.[362] Buna rağmen Hegel'in bu eserinde toplumsal alandaki bireylerin artık bir tanınma (hak) varlığı olarak, diğer bireylerle karşılıklı olumlama ilişkisi

[361] A.g.e., s.7.

[362] Bkz.: Lawrenz, J. (2007). Hegel, Recognition and Rights: 'Anerkennung' as a Gridline of the Philosophy of Rights. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy, 3*(2-3), 153-169., s.154.

üzerinden bireysel özgürlüklerini toplumsalın içinde gerçekleştirebildiği bir alanın bireyleridir ve bundan ötürü tanınma kavramı örtük bir biçimde kullanılır, burada tanınma evrensel-özbilincin özü niteliğindedir. Hegel, bu eserde modern bireyin amaçlarını, değerlerini, etkinliklerini ve özgürlüğünü gerçekleştirmesini karşılıklı öznelerarası tanınma ilişkisi koşuluna bağlar. Aynı zamanda bunun edimsellik kazanmasının da, yeter ölçüde sağlanmış sosyal ve siyasal kurumlarla (*etik yaşam*) mümkün olduğunun altını çizer. Bir önceki bölümde de değindiniz şekliyle Hegel, modern öznellik olarak somutlaşan ikinci beni, *etik yaşam* içerisinde üçüncü bir ben olarak, karşılıklı tanınma ve kurumsal yapılar içinde özgürlüğünü icra edip kendisini yapılandıran/gerçekleştiren kurumsallaşmış "*bizin bir beni*" olarak tasavvur eder. Etik yaşamda tanınma alanları sırasıyla şöyledir: aile (ihtiyaç-sevgi) sivil toplum (çıkar- ekonomi), devlet (onur-dayanışma).

Etik yaşama geçmezden evvel Hegel, *HF*'ye metodolojik soyutlamayla ya da metodolojik bireycilikle başlayarak, istencin, kendisini 'salt' bir kavram olarak askıya alan, şeyler dünyası ve başkalarında kendini gerçekleştirmeye doğru ilerleyen bir kavram olarak ele alınır.[363] Bundan dolayı Hegel, ilkin modern bireyselciliği eleştirip, Kartezyen cogito'nun ya da nominalist bireysel öznelliğin biçimsel ve boş olduğuna ve bu nedenle normatif kültür için bir temel sağlayamayacağına inanır. Tek başına bireyin, hak kavramına bir temel bulma ya da kurmada yetersiz olduğunu, çünkü hakkın /hukukun öznelerarası genel istençte temellenmiş olması gerektiğini ve bu yönüyle bireysel istencin tek başına hukuk için bir temel sunamayacağını düşünür.[364] Bu yönüyle Hegel, soyut hak kavramından ahlaka ve bunların birliği olan etik yaşama doğru tinin aktif hareketinin bir portresini vermektedir. Tanınma, bu aşamaların her birinde çok önemli işlevlere sahiptir. Şimdi ise bu sıralamaya sadık kalarak bu serüvenin izini sürelim.

---

[363] Williams, R. R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition.,.* S.120.

[364] A.g.e., s.116-117.

Hegel'in üçlemeler şeklinde olan diyalektik metodu *HF*'de de devam etmektedir. Soyut hak bölümü üç ana başlık ve çeşitli alt başlıklar altında incelenir. Bunlar sırasıyla mülkiyet, sözleşme ve haksızlık (*unrecht*) kavramlardır. Soyut Hak bölümünde, özgür istenç, soyut olmaktan kurtulmak için dış dünyada kendisine bir belirlilik kazandırmak ister. Bir hak varlığı olarak özgür istenç, bu belirli varlığını gerçekleştirmek için dış dünyadaki şeylere (*Sachen*), mülkiyete ve malik olmaya yönelir. Hegel bu durumu şöyle ifade etmektedir:

> Burada Haktan söz ettiğimiz zaman sözcük yalnızca ondan genellikle anlaşılan Yurttaşlık Tüzesini değil, ama benzer olarak buraya ait olan Ahlak, Törellik ve Dünya Tarihini de imler, çünkü Kavram düşünceleri gerçekliğe göre bir araya toplar. Özgür istenç soyut kalmamak için kendine ilk olarak belirli bir varlık vermelidir, ve bu belirli-varlığın ilk duyusal gereci 'nesneler,' ve eş deyişle dışsal Şeylerdir. Özgürlüğün bu ilk kipi *Mülkiyet* olarak da tanımamız gereken kiptir, biçimsel ve soyut Hak alanıdır; yine dolaylı şekli içindeki Mülkiyet *Sözleşme* olarak ve bozulmuşluğu ya da çiğnenmişliği içindeki Hak ise *Suç* ve *Ceza* olarak bu alana aittir.[365]

Soyut Hak alanında Özne, özbilincine varmış özgür *Kişi (person)* olmasına rağmen henüz somut bir ben olarak kendisini belirleyememiştir/gerçekleştirmemiştir. Kişi, burada kendi içinde varlıktır, bir başka ifadeyle soyut istençtir ve kendisine bir belirlenim kazandırmalıdır. Kişi, içi boş negatif özgürlükten kendisini gerçekleştirecek pozitif özgürlüğe doğru yönelmelidir, başka bir ifadeyle soyut kavramına bir içerik sağlamalıdır. Ancak Ahlak alanında soyut istenç, kendi tikelliğinin karşıtlığını bulur çünkü Ahlak alanındaki iyi ideası evrensel olanı ifade ederken, soyut ben'e evrensel olanla karşıtlığını gösterir. Fakat ilkin soyut istenç soyut Hak alanında, kişi/birey olarak kendisini koyarak, belirli-varlık olmayı amaç edinir. Kendi için varolan soyut istenç için en yüksek şey (hedef) kişi olmaktır.[366] Ancak bir kişi olarak soyut istenç diğer

[365] Hegel, G. (2013). *Tüze Felsefesi.,* s.68. § 33 Ek.

[366] Bkz.: A.g.e., s. 70-71. § 34-35 Ek

kişileri/bireyleri tanır ve saygı duyabilir. Kişi olmak başkasını da kendisi gibi görmenin/saymanın (tanımanın) ilk ussal koşulludur. Hegel'in ifadesiyle:

> Kişilik genel olarak Hak yeteneğini kapsar ve soyut ve dolayısıyla *biçimsel* Hakkın Kavramını ve onun kendisi soyut olan temelini oluşturur. Buna göre Tüzenin buyruğu şudur: *Bir Kişi ol ve başkalarına kişiler olarak saygı duy*.[367]

Dış şeylere yönelen özgür istencin (soyut) bundan sonraki durağı, iyeliğe alma hareketi (mülkiyet) takip eder. İnsanın kuşkusuz sahip olduğu en temel hak bedeninin mülkiyeti ve özgürlüğüdür. İnsanın bu soyut dolaysız özgürlüğü ilkin tekil bir kişinin özgürlüğüdür ama bunu başkası ve başkasının mülkiyeti de takip eder. Böylece yeniden kişilerarası karşılıklı ilişkiye dayalı olan tanınma kavramı karşımıza çıkar. Hegel, burada Fichte ve Rousseau ile büyük bir paralellik içerisindedir.

> Kişi kendini kendisinden ayırdetmede kendini bir *başka Kişi* ile ilişkilendirir, ve dahası ikisi de birbiri için salt Mülkiyet iyeleri olarak belirli-varlık taşır. *Kendinde* varolan özdeşlikleri ortak istenç ile ve iki yanın haklarının korunması ile birbirinin mülkiyetinin başkasının mülkiyetine geçişi yoluyla varoluş kazanır- *Sözleşme.*[368]

Fakat Rousseau'da toplumsal yaşama geçiş sürecinde, mülkiyetin korunması adına yapılan ilk sözleşmeleri yalancı sözleşme olarak görüyordu ve belli bir grubun mülkiyetinin korunmasına aracılık eden bu sözleşmeler eşitsizliklerin, başka bir deyişle tanınamamanın/haksızlığın zeminiydi ve Rousseau bu durumu genel istenç üzerinden aşmaya çalışıyordu. *Amour-propre* (kendilik saygısı) duygusuyla hareket eden kişi, bir toprak parçasını çitle çevirip, bu benimdir dediğinde, diğerlerini kendi mülkünü tanımaya zorlayarak, tek yanlı bir tanınma içerisine giriyordu. Kendilik saygısı duygusundan hareketle hep bir rekabet/mukayese içerisinde olan kişinin mülkiyet edinme arzusu, üstünlük kurma üzerine olduğundan, bu durum Rousseaucu anlamda da *amour-propre*'un

[367] A.g.e., s.72. § 36.

[368] A.g.e. s.72. § 40.

iltihaplanmış (*inflamed*) yapısının yalnızca bir görüngüsü olarak karşımıza çıkmaktaydı.[369] Hegel, Rousseau'nun bu bağlamını ve öne sürdüğü çözümü, daha geniş bir çerçeveden ele alarak karşılıklı tanınma bağlamında etik yaşam içerisinde çözüme ulaştırmaya çalışır. Kişinin haklarının edimsellik kazanması (soyut olmaktan çıkması) ancak daha sonra ifade edilecek olan etik yaşam içerisinde (*Ben'in Biz, Biz'in Ben* olduğu anlayışta) mümkün olacaktır.

Soyut Hak, kişinin mülkiyet iyesi olarak başkalarıyla ilişki içinde olmasının ve kendisine böylece belirlilik kazandırmasının en önemli koşullarından birisidir. Hak, böylece başkasını hesaba katmayı, başkasını (kendisi gibi) saygıya değer bir varlık olmasını hatırlatır.

Hegel için Hak, idea olarak özgürlüktür. Özgürlük ideasının her bir gelişim aşamasında (soyut hak/ahlak/etik yaşam) Hak, kendisini belirli kılmak ister.[370] Soyut Hak alanındaki en önemli özgürlük belirlenimi ise kişinin beden özgürlüğüdür/hakkıdır. Çünkü hak, tanınmayı/kabul görmeyi gerektiren özgürlükten başka bir şey değildir. Özgür istenç ancak başka bir özgür istenç tarafından istenmek ve onaylanmak zorunda olan hakkın bir alanını oluşturan özgürlüktür. Bundan dolayı Hegel'in özgürlük felsefesi hakkın/hukukun (tanınmanın) bir felsefesidir.[371] Hakkın ilk biçimi olan Soyut Hak'ta özgür kişi diğer özgür kişilerle ilişkisi içinde kişi olarak sayılma hakkı (*HF*, § 45), mülkiyet ve mülkiyetin değiş-tokuş edilme ve onlarla sözleşme yapma hakkı (*HF*, §72), nihai olarak da kişisel hasar ve köleleşmeye maruz kalmama hakkıdır (*HF*, §48 A).[372] Hegel, kişileri bir hak varlığı olarak görür fakat soyut hakta, hakların taşıyıcılarının (*Bir*

[369] Bu konunun geniş bir çerçevesi için bkz.: Neuhouser, F. (2008). *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition.*

[370] Bkz.: Hegel, G. (2013). *Tüze Felsefesi*., s.29-30.

[371] Bkz.: Houlgate, S. (2021). Hegel'in Hukuk Felsefesinin Anahtarı'na Giriş (2008). G. Ateşoğlu (Dü.) içinde, *Alman İdealizmi II: Hegel* (2 b., s. 365-382). Ankara: Doğu Batı Yayınları., s.372.

[372] A.g.e., s.373.

Kişi ol ve başkalarına kişiler olarak saygı duy) başkalarının haklarına pratikte saygı gösterip göstermemesinin keyfi (*willkür*) olduğunu görür. Soyut hakkın diyalektiği yanlışı ve suçu doğurur.[373] Soyut hakta kişinin dolaysız bir şekilde hakların taşıyıcısı olması, bu durumun temel karakteristiğidir.

> Dolaysız kişilerin birbirleri ile ilişkilerinde genel olarak istençlerinin *kendilerinde özdeş* olmasına ve sözleşmede onlar tarafından *ortak* olarak koyulmasına karşın, bu istençler o denli de *tikeldir*. Dolaysız kişiler oldukları için, *tikel* istençlerinin *kendinde varolan* istenç ile bağdaşıp bağdaşmayacağı olumsaldır, üstelik bu sonuncu varoluşunu ancak birinciler yoluyla taşısa bile. Tikel olarak *kendi için* evrenselden *ayrı* olmakla, bu istenç içgörünün ve istemenin özenç ve olumsallığında *kendinde* hak olana karşı çıkar. Bu *Haksızlıktır*.[374]

Mülkiyet ilişkisini değiş-tokuş üzerinden sözleşme[375] yoluyla belirlemeye çalışan tikel istenç, sözleşmeye henüz dolayımsız bir şekilde katılarak tikel istencini saklı tutar ve bundan kaynaklı gerçek bir hak durumu ortaya çıkmaz. Tikel istencini sözleşmede saklı tutarak, keyfiliğe davet çıkarır böylece her an yeni bir haksızlık durumu ile karşı karşıya kalınabilir.[376] Açık bir şekilde ifade edilirse bu alanda (*soyut hak*) tikel istenç, henüz evrensel istençle birleşmiş değildir ve karşıtlık içinde olup kapsanarak aşılmalıdır.

---

[373] A.g.e., s.373.

[374] Hegel, G. (2013). *Tüze Felsefesi*., § 81, s.116-117.

[375] "Bir mülkiyet mübadelesinde, öznel keyfi istenç (*Willkür*) kendini salt tikel olarak askıya almalı ve kendini başka bir istençle özdeş olarak koymalıdır, böylece ortak bir irade yaratmalıdır. Karşılıklı verme ve almadan ortak bir irade doğar. Bu ortak irade, dışsal bir mesele (*Sache*) hakkındaki öznel keyfi iradelerin öznelerarası bir birleşimidir. Bu şekilde yeni, belirlenmiş bir öznelerarasılık, yani sözleşme ortaya çıkar. Mülkiyeti değiş-tokuş, devir veya mülkiyetten feragat (yabancılaşma) ederken, kişiler soyut 'gayri şahsi' bir şekilde de olsa birbirleriyle açıkça ilişki kurarlar. Sözleşme, mülk edinmenin yeni bir biçimidir, yani bir şeyin haklı, yasal olarak edinilmesidir." Williams, R. R. (1997*). Hegel's Ethics of Recognition*., s.148.

[376] Bkz.: Hegel, G. (2013). *Tüze Felsefesi*., § 81 Ek, s.117.

Sözleşme, iki istencin farklılıklarından vazgeçtiğini ima etse de her biri kendine özgü bir istenç kalarak, diğeriyle özdeş değildir. Birbirlerini sadece mülk edinme amacıyla karşılıklı olarak onay verdikleri biçimsel bir tanınma olarak görürler. Kişiyi *tam-varlık* olarak tanımadan ziyade iye olan kişi ya da hukuk (*hak*) varlığı olarak tanınır. Burada taraflar henüz dışsal bir şey olarak birbiriyle tanınma ilişkisi içindeler ve sözleşmenin ortaya çıkardığı yakınlaşma dışsal bir şey (*Sache*) üzerine olup, kişiler içsel olarak birbirlerinin dışındadırlar (dışsallık henüz içliğe dönüşmemiştir). Bu açıdan bakılınca sözleşme ile ortaya çıkan bu tanınma biçimi Rousseau'nun da ilk sözleşmelerle (yalancı sözleşme) ifade ettiği biçimiyle henüz eksik bir tanınmadır. Hegel'e göre kişinin dışsal dünyada kendisini gerçekleştirmesinde mülkiyet edinme ilişkisinin bu sebeplerden dolayı hak çarpışmalarını doğurarak, haksızlığı ortaya çıkarır.[377] Burada dış dünyadaki bir mülkiyete özgürlüğünü icra etmeye çalışan kişi, diğer kişileri bu bağlamdan koparmaya çalışırken ama aynı zamanda onları bu mülkiyeti tanımaya zorlar. Hak, ancak kullanılıp, başka bireyler tarafından tanınınca gerçeklik kazanır. Bu benim mülkiyetimdir demek yetmez, çünkü diğerlerinin de bu mülkiyeti tanıma koşulu vardır.

R. Williams'a göre sözleşmeyi bozmak, bireyin ortaya çıkan ortak istençle çelişkiye düşmesidir (kişi başlangıçta kendisi rıza göstererek girmiştir), çünkü kişi ortak istencin kendisi olduğundan dolayı kendisiyle de çelişir, bir sözleşmeyi bozduğumda sadece bağımsız bir birey olarak hareket etmiyorum, sözleşmemi ve sözleşme ortağımla olan dolaylı eşitliğimi de inkâr ederek, sözleşme ortağımı da ihlal ediyorum. Bu şekildeki eylemim, sözleşme ortağımdan farklı olduğumu beyan eder ve bu farklılık bir eşitsizlik anlamına gelir. Karşılıklı olarak tanıyıp, oluşturduğumuz ortak iradenin artık benim için bağlayıcılığının olmadığını beyan etmiş olurum. Bir birey olarak, sözleşmenin ortak iradesinin üzerinde olduğumu iddia ederek, genel tanınmış (*Anerkanntsein*) olma

[377] A.g.e., § 84, s.119.

bağlamıyla çelişirim.[378] Bu ise bizi doğru ve yanlış kavramlarına getirerek, buradan da hakkın (sözleşmemin) ihlal edilme durumunda suç ve cezanın rolünün ne olduğunu açıklamamaya iter. Hegel'e göre haksızlık (*unrecht*) gerçek anlamda suçtur ve ne kendinde hakkın ne de bana görünen hakkın sayıldığını ifade eder (öznel ve nesnel hakkın çiğnenmesidir).[379] Dış dünyayla ilişkisinde (mülkiyette somutlaşmada) dirimli varlık olarak insan, zorlanabilir, dışsal yanı ya da diğer özellikleri başkasının gücü altına alınabilir ancak özgür istenç, hiçbir biçimde zorlanamaz *ancak zorlanmayı isteyen zorlanabilir*.[380] Bununla ilgili olarak Hegel, henüz içinde yaşadığı kültür buna elverişli olmasa bile kölenin de özgürlüğü üzerinde mutlak bir hakkının olduğunu vurgulayarak, özgürlüğünden mahkum bırakılamayacak olduğunu gösterir.[381] Köle açısından ve genel olarak kişi açısından tanınmamak insan olma vasfının ihlal edilmesidir. Hegel'in kölelik üzerine olan bu belirlenimi, kuşkusuz Rousseau ile tamamen uyumlu görünmektedir. Rousseau'nun köle hakkındaki şu sözlerini yeniden hatırlamakta fayda görüyorum: *Özgürlüğünden vazgeçmek, insan olma niteliğinde, insanlık haklarından, hatta ödevlerinden vazgeçmek demektir.*[382] *Bir kölenin oğlu da kendisi gibi köle doğar demek, insan olarak doğmadığını ileri sürmektir.*[383] Tanınma, bu şekliyle insan oluşturucu bir kavramdır. Varlığı eksikliğinden sıyırarak *tam-varlık* olma vasfına taşır.

> …tanınmamak bir insanlık ihlalidir. Wood'un yerinde olarak belirttiği gibi, Hegel'in teorisinde bir suçun işlenmesi, suçlunun cezaya rıza göstermesini gerektirir: 'Bir suç işlediğimde, eylemim, bir başkasının özgürlük alanını işgal

[378] Williams, R. R. (1997*). Hegel's Ethics of Recognition*., s.154-5.

[379] Hegel, G. (2013). *Tüze Felsefesi*., § 90 Ek, s.122.

[380] A.g.e., § 91, s.122.

[381] A.g.e., § 66 Ek, s.100.

[382] Rousseau, J.-J. (2006). *Toplum Sözleşmesi*., s.7.;

[383] A.g.e., s.102.

> ederek ihlal ettiğim hak üzerindeki kendi iddiamı iptal eder. Bu hakkı artık dokunulmaz olarak tanımadığımı eylemimle beyan ederim'.[384]

Bu açıdan bakılınca suç sadece kişiye karşı işlenmiş değil ama aynı zamanda onu (hakkı) temsil eden etiğin temellerine karşı işlenmekle eşdeğer durumdadır. Bundan dolayı soyut hak alanında hakkın ihlal edilmesinin karşısına Hegel, bir noktaya kadar ceza ya da kısası koyar.[385] Bu alanda hakkı tesis edecek (suçluyu cezalandıracak) kurumlar henüz özgürlük kavramından türetilmediği (mantıksal olarak) için ceza, her zaman öç (intikam) biçiminde ortaya çıkar.[386] Hakkı ihlal eden (gasp eden) ve hakkı ihlal edilen (gaspa uğramış) arasında bir (öç) mücadele ortaya çıkar.

> Hegel'e göre intikam, belirli bir öznel iradenin başka bir öznel iradeye doğrudan karşı çıkmasını ve ona misilleme yapmasını içerir. Ancak bu haliyle henüz adaletten söz edilemez. İntikam bir "kısasa kısas" karşılıklılığıdır. Misilleme, Öznel olarak, evrensel olan adaleti ve hakkı değil, suçluyla "ödeşmeyi", ona aynı şekilde karşılık vermeyi amaçlar. Sonuç olarak, "belirli bir iradenin olumlu eylemi olarak intikam, yeni bir ihlal veya incinme haline gelir; bu çelişki nedeniyle, sonsuz bir ilerlemenin parçası haline gelir ve nesilden nesile miras kalır. Dolayısıyla, öznel olarak intikam, zorlayıcı şiddet döngüsünü uzlaştırmaz veya sona erdirmez, aksine onu devam ettirir.[387]

Soyut hak alanında, sözleşmeyi ihlal etmenin suç olarak görüldüğü ve böylece bir ceza ile karşılık bulması gerektiği anlaşılır. Bu ceza durumu bahsettiğimiz gibi ilkin öç olarak belirir (bireysel istençlerin karşılıklı çatışması, tanınma veya hakkı tesis etme mücadelesidir). Fakat suç ve ceza birbirinden bağımsız değildir.

> Suç ve ceza arasındaki eşitlik, cezanın ihlali ortadan kaldırabilmesinin nedenidir. Çünkü ceza basitçe ilk olumsuzlamanın (ihlalin) karşılıklı

---

[384] Lawrenz, J. (2007). Hegel, Recognition and Rights: 'Anerkennung' as a Gridline of the Philosophy of Rights. Cosmos and History, s.158., içinde: Wood, A. W. (1990). *Hegel's Ethical Thought.,* s.114.

[385] Hegel, G. (2013). *Tüze Felsefesi*., § 101, s.130

[386] Bkz.: A.g.e., § 102 Ek, s.133.

[387] Williams, R. R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition*., s.166.

> olumsuzlanmasıdır. Suç ve ceza birbirinden tamamen ayrı olarak meydana gelen dışsal olaylar değil, aynı madalyonun farklı yüzleridir. Böylesi saf bir eşitlik, cezanın ihlali iptal etmesine ya da askıya almasına ve hakkı yeniden tesis etmesine olanak tanır. Bu nedenle Hegel cezayı yalnızca suçlu ile mağdur arasında değil, aynı zamanda suçlunun kendisiyle de bir uzlaşma biçimi olarak görür. Bunun aksine, tikelin tikele karşı gerçekleştirdiği intikam yalnızca 'ödeşme' amacı taşır. 'Ödeşirken' ilk olumsuzlama ve eşitsizliği sürdürür ve böylece zorlama ve şiddet döngüsünü devam ettirir.[388]

İhlal, birinci zor (zorlama) iken; ceza ise haklı zorlama (ikinci zor) olarak, hakkı yeniden tesis etmek ister. Başka bir şekilde ifade edilirse hakkın tesis edilmesi zorlamanın zorlanmasıdır. *Hegel, ihlali, zorlama ve cezayı da haklı bir ikinci zorlama olarak tasarlaması, bu kavramları öznelerarası tanınmanın genel çerçevesine dahil etmesidir. Hegel, cezayı ikinci zorlama olarak tasarlayarak, özbilincin öznelerarası çifteleşmesini (verdoppelung) ve karşılıklı tanınma diyalektiğindeki tarafların eşdeğer/denk olduğunu yansıtır.*[389] Bunun anlamı en açık ifadesiyle başkasına karşı (suç/kötülük) yaptığın eylem aynı zamanda kendi kişiliğine karşı yaptığın bir eylemdir. O halde suç ve ihlal, hak ve karşılıklı tanınma üzerinde bir kambur olarak kalır. Bu düşünce evrensel olanla hala çeliştiği için aşılması gerekmektedir. Fakat yine de *zorun zorlanması (olumsuzlamanın olumsuzlanması)* olarak cezanın, varlığını sürdürmesi gerekmektedir. Eğer aksi durum olursa yani yanlışın hak olarak tanındığı bir durum ortaya çıkarsa o zaman haksızlık hak olarak, adaletsizlik adalet olarak toplumsal bir düzenin temeli olmuş olur. Daha sonra Hegel, etik yaşam alanında suç hakkında şöyle diyecektir: a*ma bir yandan suçu cezasız bırakmak toplum için olanaksız iken – çünkü o zaman suç hak olarak koyulmuş olacaktır- gene de toplum özgüvenli olduğu için, suç her zaman yalnızca ona karşı tekil, sağlam olmayan ve yalıtılmış birşeydir…* [390] Tekrardan Hegelci bir söylem ile ifade edersek,

[388] A.g.e., s.168.

[389] A.g.e., s.168-9.

[390] Hegel, G. (2013). *Tüze Felsefesi*., § 218 Ek, s.251.

suç/ihlal ceza ile karşılık bulmaz ise o zaman rasyonel olmayanın edimselleşmesi olarak, kendisini bir hak ve hakikat olarak dayatması anlamına gelir.

Ceza aracılığıyla soyut istenç/hak dolaysızlığını kaybederek özbilincine varır. İhlalle sınanan hakkın bu diyalektiği onu kendi kavramıyla uyumlu olmaya (içeriklendirmeye) iter.

> Hakta istenç belirli-varlığını dışsal birşeyde taşır; ama daha ötesi istencin belirli-varlığını kendi kendisinde, içsel olanda taşımasıdır: istenç kendi için, e.d. öznellik olmalı ve kendini kendi karşısına almalıdır. Kendi ile bu ilişki olumlu olandır; ama bunu ancak dolaysızlığının ortadan kaldırılması yoluyla kazanabilir. Suçta ortadan kaldırılan dolaysızlık böylece ceza yoluyla, eş deyişle bu hiçliğin hiçliğe indirgenmesi yoluyla doğrulamaya götürür- Ahlaka.[391]

Ahlak alanında kendisine dönen öznede böylece, suç aracılığıyla ortaya serilen tümel ve tikel irade arasındaki karşıtlık içselleştirilmiştir, başka bir ifadeyle ahlaki öznenin amacı tikel iradesini tümel iradeye uygun hale getirmektir.

Soyut hakkın bu süreç sonundaki diyalektiği kişinin özne olarak ahlaki sorumluluğa sahip birisi olarak, daha az soyut olan ahlaksal bir zemine ulaştırmasıdır.[392] Soyut hakta kişi belirli-varlığını, özgürlüğünü şeylerde, mülkiyette ve sahiplikte (iye olmakta) aramaktaydı. Ahlak alanında ise kişi özne olarak, özgürlüğünü şeylerde değil, öznelliğin kendinde var olmasında aramaktadır. Soyut hakta, kişilik hakkı basitçe mülkiyet hakkıydı ve mülk sahibi ve mübadil olarak kişilerin eksik bir öznelerarasılığını içeriyordu. Ancak ahlakta odak noktası özgürlüğün kendisindedir ve özgürlük öznellik olarak kendinde bulunur. Dolayısıyla ahlak *öz-düşünümsellik* ve *öz-ilişki* içerir. Ancak bu öznel özilişkinin hak olarak gerçekleşmesi için tanınması gerekir.[393]

---

[391] A.g.e., § 104 Ek, s.135.

[392] Bkz.: Wood, A. (1993). Hegel's Ethics. F. C. Beiser (Dü.) içinde, *The Cambridge Compenion to Hegel* (s. 211-233). Cambridge: Cambridge Universtiy Press., s. 217.

[393] Williams, R. R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition*., s.178.

Ahlak (*moralität*), bir taraftan eylemlere ve bu eylemlerin sonuçlarına karşı sorumluluğumuzdan hareket ederken, öznel özgürlüğün değeriyle bireylerin kendi yaşamlarının gidişatını belirleme ve seçimlerinden memnuniyet duyma hakkıyla ilgilidir. Öbür taraftan da öznenin kendini ahlaki alanda gerçekleştirmesi demek, içgörüsü ve niyetinin iyiye uygun olup, edimselleşmesi anlamına gelir. Ahlak alanında iyi kavramı, insanın soyut haktaki refahı ya da mutluluğudur, başka bir deyişle iyiliğin soyut hakla tutarlı olması anlamına gelir.[394] Hegel, bu bölümde Kant'ın ahlak anlayışını da eleştirel bir bakışla inceler. Kant'ın eylemin ödevden dolayı yapılması gerektiği (kategorik buyruk) düşüncesine katılsa da bunun yeterli olmadığını düşünür. Kant'a ek olarak Hegel, failin eylemi, içinde bulunan şartlara göre iyi ile uygunluk içindeyse, eylemdeki duyusal ya da çıkarcı güdülerin varlığı ve etkinliği eylemin ahlaki değerinden hiçbir şey eksiltmeyeceğini ekler.[395] Çünkü Hegel'e göre ödev:

> Hak olanı yapmak ve gönenç için, kendi gönenci ve evrensel belirlenimi içindeki gönenç, başkalarının gönenci için kaygı duymak.[396]

Bu açıdan bakınca ödevin ortak irade/evrensel iyiye götürmesi, kişisel ilgiden yola çıkarak toplumsal bir irade gözetmesidir.[397] Tikel ile evrensel olanı birbirine bağlayan bir köprü olarak da ifade edilebilir. Bunun aksine Kant'ın 'öyle bir eyle ki eyleminin ilkesi

---

[394] Wood, A. (1993). Hegel's Ethics. F. C. Beiser (Dü.) içinde, *The Cambridge Compenion to Hegel.*, s. 217-218.

[395] Bkz.: Wood, A. (1993). *Hegel's Ethics*., s.223., Hegel, G. (2013). *Tüze Felsefesi*., § 133-135, s.160-161.

[396] Hegel, G. (2013). Tüze Felsefesi., § 134, s.161.

[397] Hegel'in burada belirttiği ahlaki ödev, bizi Rousseau'nun amour de soi ile amour-propre kavramlarına zemin olan Stoacı bireysel ve toplumsal oikeiosis kavramları arasındaki benzer geçişi hatırlatmaktadır. Bu, ilişkinin Hegel'in felsefesinde de bir kez daha açık bir şekilde işlendiği sonucuna götürür.

genel evrensel bir yasa olabilsin' formülü Hegel için eksik ve içeriksizdir[398] çünkü Hegel için bu formül, ahlaki açıdan izin verilebilir ilkelerin izin verilmeyenlerden ayırt etmede başarısız olması anlamına gelir. Bunun yerine Hegel, Fichte'nin Kant'tan devraldığı 'vicdanına göre eyle' düşüncesini yerleştirir. Bu düşünceyi *TF*'de ahlak alanında işleyip, ödevin nihai ahlaki noktası olarak gören Hegel, *Hukuk Felsefesi*'nde de en üst içeriğini vermektedir. *HF*'de Hegel, ahlaki ödevlerimizin hakiki içeriğini, etik yaşamdaki diğer bireylerle ve kurumlarla olan somut ilişkilerimizde ortaya çıktığını ifade edecektir.[399]

Ödevin üzerinde temellendiği ve etik yaşamın ön yapı taşını teşkil eden ve aynı zamanda modern dünyanın (Paul Cobben'in de belirtiği şekliyle modern öznellik olarak, ikinci kendinin/benin) duruş noktası olarak nitelendirdiği *duyunç/vicdan,* Ahlak alanının en temel yapısıdır.

> Gerçek duyunç *kendinde ve kendi için* iyi olanı istemek için duygusal yatkınlıktır…Duyunç yalnızca istencin etkinliğinin *biçimsel* yanıdır ve istencin bu istenç olarak kendine özgü hiçbir içeriği yoktur. Ama bu temel ilkelerin ve ödevlerin nesnel dizgesi ve öznel bilmenin bu dizge ile birliği ilkin Törellik (*Sittlichkeit*) duruş noktasında bulunur…Duyunç öznel özbilincin saltık aklanışını, eş deyişle hakkın ve ödevin ne olduğunu kendi içinde ve kendisinden bilmeyi, ve böylece iyi olarak bildiğinden başka hiçbirşeyi tanımamayı, aynı zamanda böyle bildiğinin ve istediğinin *gerçekte* hak ve ödev olduğunu ileri sürmeyi anlatır. Öznel bilmenin ve kendinde ve kendi için olanın bu birliği olarak Duyunç bir tapınaktır ki, ona dokunmak *kutsal olanı çiğnemek* olacaktır.[400]

---

[398] Başka bir deyişle, bir ilkeden evrensel bir yasama belirlenimi de olabilmesini istemek daha şimdiden böyle bir içeriği varsaymak demektir, ve eğer bu içerik verili olsaydı ilkeyi uygulamak kolay olurdu. Oysa burada henüz ilkenin kendisi yoktur ve hiçbir çelişkinin olmaması gerektiği yolundaki ölçüt hiçbirsey üretmez, çünkü hiçbirşeyin olmadığı yerde çelişki de olmaz." Hegel, G. (2013). *Tüze Felsefesi*., § 135 Ek, s.162-3.

[399] Wood, A. (1993). *Hegel's Ethics*., s.223

[400] Hegel, G. (2013). *Tüze Felsefesi*., § 137, s.163-4.

Vicdanımın/duyuncumun bir eylemin iyi ve doğru olup olmamasını sadece kendinden hareketle bildiriyorsa o zaman öznelliğim (ahlaki özgürlüğüm), kendisini mutlak bir hakikat olarak dayatır. Bunun anlamı şudur: doğru ve yanlışı; iyi ve kötü olan her şeyin, kendi öznel vicdan tapınağıma göre haklı gösterme kudretine de sahibim. Ancak bu aynı zamanda, vicdanı kaçınılmaz bir ahlaki belirsizliğe tabi kılar. İyinin ve kötünün vicdanın öznelliğine indirgenmesi, yani inanç etiğine[401] (*ethics of conviction*) göre belirlenmesi, onun henüz bir içerikten yoksun ve çelişki içinde olduğunu gösterir.[402] Bu çelişkinin aşılacağı yer kuşkusuz etik yaşamdır (*Sittlichkeit*). Etik yaşam dışında vicdanın mutlak öznelciliğinin temel olarak alınması, ahlaki olanın içeriksiz ve boş olacağı düşüncesini barındırır.

Bununla birlikte Hegel, Kant'ın ahlak düşüncesini etik yaşam içerisinde bir içerik kazandırmak ister. Bunun zemininde yine ödev etiği ve öznelerarası karşılıklı tanınma ilişkisi yatar. İşte tam da bu noktada Hegel, Rousseau'nun ortak iyiye ulaşmak için ortaya serdiği *volonté générale* (genel istenç) fikrinden esinlenerek etik yaşamın çerçevesini bireyin bir hak ve ödev varlığı olarak başkalarıyla karşılıklı ilişkisindeki tanınma kavramı üzerinden şekillendirir. Bu noktadan sonra ben, artık kendi mutlak öznelliğinden ziyade, başka benlerle ve bizle olan çifte ilişkisi aracılığıyla özgürlüğüne belirlilik kazandırır. Bu durum, özgürlük belirleniminin temel koşuluna dönüşür. Özgürlük, ancak etik yaşam

[401] "Hegel, inanç etiğinin ahlaki iyi ve kötü arasındaki ayrımı ortadan kaldırdığını düşünür, çünkü ona göre herhangi bir içerik ancak öznenin onun "iyi" olduğuna dair inancıyla birlikte olduğu sürece "iyi" sayılır. Ancak bu durum, iyi istence o kadar az içerik sağlar ki, artık tamamıyla kötü bir istençten ayırt edilemez. Böylece, tıpkı soyut hak alanının haksızlık/yanlışın (*wrong*) kategorisinde sınırlarını göstermesi gibi, ahlakın sınırları da kötülük kategorisinde en üst düzeyde gösterilir. Soyut hak alanının ahlak alanında aşılması gibi, ahlak alanı da etik yaşam alanında aşılır." Wood, A. (1993). *Hegel's Ethics.,* s.224.

[402] Wood, A. (1993). *Hegel's Ethics*., s.224., Houlgate, S. (2021). Hegel'in Hukuk Felsefesinin Anahtarı'na Giriş (2008). s. 374-5

içerisinde ve en nihai olarak da etik yaşamın en üst momenti olan devletin etik kurumlarında edimsellik kazanır.

Bireylerin birbirlerine karşı ödevleri/sorumlulukları olduğu ve 'başkasındayken kendinde olduğu' (*Beisichselbstsein in einem Andern*) bu durağın (*stufe*), Rousseau ile karşılıklı incelemesine etik yaşam başlığı altında devam edilecektir.

2.6.2 Ahlak'tan Etik Yaşam'a Tanınma

Bundan önceki bölümde ahlakın, öznel özgürlük ve öznelliğin tanınma hakkının kendisini talep ettiğini gördük. Oysaki bu hakkın bir belirlilik kazanabilmesi hem içsel (öznellik/vicdan) hem de dışsal olanının (kültür ve kültürün ortaya çıkardığı kurumlar) birliğini gerektirir. Fakat ahlaki özne sadece içsel olana, yani kendi içgörüsü ve vicdanına (duyunç) geri dönerek iş gördü. Bu diyalektiğin sonunda ahlaki öznenin örtük olarak da olsa ortaya çıkardığı şey, evrensel ve nesnel olarak iyiyi tanımasıdır. Fakat nesnel olan iyiyi belirtik biçimde tanıyan irade, etik (*sittlich*) istençtir.[403] Hegel için etik istencin[404]

[403] Houlgate, S. (2021). Hegel'in Hukuk Felsefesinin Anahtarı'na Giriş (2008)., s.375.

[404] Etik istenç, ahlaki istençten farklı bir anlama sahiptir. Etik istenç vicdanın iç sesinin ona yapacağı şeyi buyurduğu şekilde iyiyi basit bir şekilde almaz. Özgürlüğü ve iyiyi, nesnel dünyada gerçekleşiyor olarak kavrar ve özgürlüğü ve iyiyi, etik yaşamı oluşturan yasalar ve kurumlarda somutlaşması olarak kavrar (*HF*, §142, 144). Ahlaki istenç, kendisi ve öz vicdanın iyi diye bellediği şeye karar verme hakkını talep eder. Bunun karşısında etik istenç, devletin yasalarını ve kurumlarını nesnel anlamda *kendinde ve kendisi için* olarak kavrar. Etik istenç iyiye sadece kendisinden hareketle karar vermez; bundan öte o, içinde yaşam sürdüğü kurumların nesnel iyiliğini kabul eder. Etik istenç, Hegel'in "hakiki vicdan" dediği şeydir (*HF*, §137). Etik istenç bu yönüyle yasa ve kurumların otoritesini kabul eder çünkü onları özne olarak, kendi özü gibi görür ve özgürlüğünün ete kemiğe bürünmesinin zorunlu koşullarını görür. Bu yönüyle etik istenç, etik yaşamın bireyi engellemediği, aksine bireye kendisini gerçekleştirebileceği bağlamı gösterir. Bu yönüyle etik istenç, yasaları ve kurumları tanıyarak/kabul etmesi, onun bu yasalara

kendisini gerçekleştirdiği (soyut bir kişiden somut bir kişiye geçişi) alan ise kuşkusuz etik yaşamın (*Sittlichkeit*) kendisinden başkası değildir. Böylece kişi, soyut olmaktan somut olmaya doğru (soyut hak – ahlak- etik yaşam) olan deviniminde, bir sonraki durak olan etik yaşam (*Sittlichkeit*) içerisinde kendisini gerçekleştirir. Hegel için etik yaşam, özgürlük ideasının kendisini çeşitli kurum ve yapılarda gerçekleştirmesidir.

> Törellik (*Sittlichkeit*) *Özgürlük ideasıdır* – yaşayan iyi olarak, ki özbilinçte bilme ve istemesini, ve onun eylemi yoluyla edimselliğini bulur, tıpkı özbilincin törel varlıkta kendinde ve kendi için varolan temelini devindirici ereğini bulması gibi: Törellik *varolan dünyaya ve özbilincin doğasına gelişmiş Özgürlük Kavramıdır*.[405]

Etik yaşamda özgürlük (*tanınma*), üçleme şeklinde aile, sivil toplum ve devlet (ve devletlerin karşılıklı ilişkileri) içerisinde edimsellik kazanır. Etik yaşamda soyut hak ve ahlak kendi birliğini tamamlayarak üçüncü bir ben olarak daha nesnel/somut bir zeminde kendi özgürlüğünü gerçekleştirir. *Öznel iyinin ve nesnel ve kendinde ve kendi için varolan İyinin birliği Törelliktir (Sittlichkeit), ve onda Kavrama uygun olan uzlaşmanın yer aldığını buluruz.*[406]

> "Soyut hak"ta, tinsel ben, kendisine ait olan dışsal şeylerde kendisiyledir. "Ahlak"ta ben, kendi öznel istencinde ve bu istencin dışsal sonuçlarında kendisiyledir. "Etik yaşamda" ben, hem öznel bireysellik hem de tözsel topluluk için çeşitli ihtiyaçlarını tamamlayarak kendisini gerçekleştiren bir toplumsal kurumlar sistemi içinde kendisiyledir. Bireyin özgürlüğünün en eksiksiz gerçekleşmesi devletin kurumlarında bulunur.[407]

---

güven duymasıyla ilişkilidir. Oysaki ahlaki istenç kendi vicdanından başkasına güven duymaz. Bundan dolayı etik istenç, ahlaki istence oranla nesnel dünyada daha fazla evindedir. Bkz.: A.g.e, s.375-377

[405] Hegel, G. (2013). *Tüze Felsefesi*., § 142, s.189.

[406] A.g.e., § 141 Ek, s.188.

[407] Wood, A. (1993). *Hegel's Ethics*., F. C. Beiser (Dü.) içinde, The Cambridge Compenion to Hegel, s.219.

Özgürlüğün (tanınmanın) kendisini gerçekleştirdiği bu etik yaşam ayrıca pratik özgürlük alanıdır. Etik istenç olarak birey bu pratik alanda ödevde özgürleşmesini bulur. Hegel'in kendi ifadeleriyle: *Ödevde birey tözsel özgürlüğünü (Substtantiellen Freiheit) kazanır.*[408] *Ödev öze erişmek, pozitif özgürlüğü kazanmaktır. Ödev haktır, istencin belirli varlığıdır.*[409] Ödev bilincinin zemininde ise kuşkusuz Hegel'in *başkasındayken kendinde olmak* ya da *Ben'in Biz, Biz'in Ben olduğu* düşüncesi vardır. *Ben'in Biz* olma sürecinde ortaya çıkan bütünlük, birliğini farklılık ve başkalığın olumlanması ve tatminiyle nitelendirilir.

Sosyal özgürlüğün/tanınmanın zeminin *HF*'deki ilk durağını oluşturan kurum kuşkusuz ailedir. Hegel, aileyi hem doğal hem de etik bir topluluk olarak görür. Ötekinin sırf kendisi olduğu için sayıldığı, öznelerarası tanınmanın belirlenmiş bir biçimidir. Aile aynı zamanda çocukların üreme ve yetiştirilmesinde doğadan tine geçişi kurumsallaştırarak onları bağımsız bireyler olarak dünyaya hazırlayıp, etik düzeye yükseltir.[410] Ailede kişi, ailenin bir üyesi olarak varlık gösterir. Bireysel istenç, aile birliğinin ortak faydasının kendi faydasından daha önemli olduğunu kavrar. Aile içinde doğrudan duyguya dayalı bir ilişki vardır ve bu sevgi üzerine kurulmuştur. Aşk/sevgi bir tanınma biçimi ve özbilinci olarak karşımıza çıkar. *Sevgi genel olarak başkası ile birliğimin bilincidir, ...özbilincimi ancak kendi-için-varlığımdan vazgeçme olarak ve kendimi kendimin başkası ile ve başkasının benimle birliği olarak bilmem yoluyla kazanırım*.[411] Bu birlikte ben, kendimi başkasında bulurum ve böylece başkasında kendimi tanırken, başkası da kendini bende tanır. Gerçek anlamda tanınmanın sağlanabilmesi böylece öznelerarası karşılıklı tanınma durumunu gerektirir. Sevgi

[408] Hegel, G. (2013). *Tüze Felsefesi*., § 149, s.192.

[409] A.g.e., § 149 Ek, s.192.

[410] Williams, R. R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition*., s.201.

[411] Hegel, G. (2013). *Tüze Felsefesi*., § 158 EK, s.198.

üzerine temellenen ailenin diyalektiği üç aşamalıdır: evlilik, ailenin mülkiyeti ve çocukların eğitimi.

Evlilik, iki kişinin tek bir kişi olarak aynı birlikte birleşmelerinin özgür onayıdır. *Başkasındayken kendinde olma* durumu olarak düşünüldüğünde, bir öz-sınırlamadan ziyade kişileri özgürleştiren bir durumun ifadesine dönüşür. Bu açıdan Hegel, evliliği evrensel özbilincin bir momenti olarak etik bir ödev şeklinde görmektedir.[412] Kendisini bir öz-sınırlama olarak gösteren bu durum sivil toplum ve devlette (tanınmanın diğer alanları) ortak iyiyi ödev olarak görüp, özgürlüğü/tanınmayı (tam-varlık olmayı) olanaklı kılan bir harca dönüşür. Ailede bireysel istenç tek yanlı olmamayı ögrenerek hak ve ödev ilişkisini örtük olarak kavrar. Doğal ve törel bir kurum olan aile, kendi içinde Biz'i ortaya çıkaran bir özbilinçlenme sürecidir.

Robert R. Williams *TF*'de efendi-köle mücadelesiyle *HF*'de evlilik arasında tanınma ilişkisi açısından bir benzerlik bulmaya çalışır. Evliliğin buradaki analizi önemlidir ve efendi-köle mücadelesinden ayrılır çünkü evlilikte sevginin rolü, baskı ve eşitsizliği reddederek tanınmayı sevgi biçiminde, eşit karşılıklı tanınma olarak mümkün kılmaktadır. Oysa *TF*' deki efendi ve köle mücadelesindeki tanınma durumu, tek yanlı kalmaktaydı.[413] Bu karşılıklı tanınma belirlenimine rağmen, Hegel *HF*'de kadın ve erkeğe biçtiği farklı etik ödevler, kadını özellikle kamusal alanda erkeğin gerisinde bırakma kabiliyetine sahiptir. Hegel'e göre kadın ideal ve rasyonel olanı kavramada yetersiz olmasından dolayı, erkeğe göre kamuyu yönetim kabiliyetine sahip değildir.[414] Buna rağmen Antigone'ye olan övgüsü bu belirlenimle çelişkili görünmektedir. Antigone'yi yeryüzünde şimdiye kadar ortaya çıkmış en muhteşem figür olarak gören Hegel, Antigone'nin özellikle Polis'in (Kreon) liderliğine meydan okuduğu, onun dar görüşlü

[412] A.g.e., § 162, s. 200.

[413] Bkz.: Williams, R. R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition*., s.220.

[414] Hegel, G. (2013). *Tüze Felsefesi*., § 166 EK, s.205-206.

erkek egemenliğini ifşa ettiği ve dar görüşlü erkek evrenselliğine karşı bireysel vicdan hakkını savunduğu için kadının geleneksel rolünde bir istisna olarak okumaktadır.[415] Evliliğin sevgi ilkesi üzerine temellenmesi karşılıklı ortak tanınma biçiminden başka bir şey değildir. Karşılıklı tanınma, karşılıklı denklerin (eşit taraflar) olduğu bir durumun ifadesidir. Şayet eşdeğer taraflar olmaz ise evlilik tek taraflı bir eşitsizlik ya da tahakküm ilişkisinin ötesine geçemez. Bu sebepten dolayı Hegel'e göre, onurlu ve eşitlik temellinde bir tanınma ilişkisi ancak monogami tarzı evlilikte mümkün olacaktır.[416] Aksi durumda hak ve özgürlük idesinden mahrum olur ve gerçek anlamada törel bir ilişki olamaz, sadece doğal bir durum olarak kalır. Evlilik, böylece öznelerarası birliğin ortaya çıkması uğruna, bireyin dolaysız bağımsız kişilikten (doğal egoizmden/bireysel ilgisinden) feragat etmesiyle, etik kurumun ilk basamağını oluşturur.

Erkek ve kadın arasındaki sevgi ilişkisi, nesnelliğini çocuk yoluyla kazanır.[417] Aile de bir birlik olarak gereksinim topluluğudur ve bu gereksinimler belli bir mülkiyet/gücü gerektirir. Bir taraftan aile mülkünün/gücünün idaresi öbür taraftan da bunların dışarıya karşı temsil edilmesi ailenin reisine (erkek) düşmektedir. Çocuklar, ailenin ortak malından/gücünden hem beslenme hem de eğitilme hakkına sahiptirler. Ailenin en temel görevlerinden birisi de çocukları eğitim yoluyla (disiplinle) etik yaşama hazırlamaktadır. Ailenin eğitim üzerine olan rolü bir sonraki bölümde işlenecektir.

Ailenin çözülmesiyle beraber bireyler, daha nesnel olan sivil toplumda tek tek tüzel kişiler şeklinde birbirilerinin karşısındadırlar. Bireysellik, yani *kendi için varlık* genel bir ilkeye dönüşür. Sivil toplum, genel olarak öznel özgürlüğün dünyada emek ve mülkiyette ete kemiğe bürünmesinin tanınma biçimine atıfta bulunur.[418] Öznel

[415] Williams, R. R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition*., s.221.

[416] Hegel, G. (2013). *Tüze Felsefesi*., § 167s.206-207.

[417] A.g.e., § 173 Ek, s.210.

[418] Williams, R. R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition*., s.227.

özgürlüğün gerçekleşmesi, emek ve mülkiyette ihtiyaçların tatmini yoluyla mümkündür. Somut kişi, ihtiyaçlarını gerçekleştirebilmek için emek yoluyla diğerleriyle dolayıma girer. Öznel özgürlük, bu şekilde ancak bir toplumsallık içinde ödev ve yükümlülük varlığı olarak iş görebileceğinin bilincindedir. Kendi ihtiyaçlarını karşılayabilmek, diğer bir ifadeyle kendisi tanınan bir özbilinç olabilmesi için başkasını da tanıması (başkasının ihtiyaçlarını) karşılaması gerektiğinin özbilincine varır. Böylece özbilinçli somut kişi, sivil toplum ve kurumlarında kendisini gerçekleştirme yolunda başka özbilinçlerle karşılıklı bir etkileşim ilişkisine girer. Bu karşılıklı etkileşim ilişkisi somut bireye özgürlüğünü gerçekleştirme olanağı tanır.

Rousseau ve Hegel'i tanınma bağlamında karşı karşıya getireceğim bir sonraki bölümde Hegel'in Rousseau'nun genel istenç kavramını da kendi *Hukuk Felsefesi*'nde özellikle de *etik yaşam* içinde nasıl ete kemiğe büründürdüğünü ve bu kavram üzerine ne eklediğini ortaya sereceğim.

BÖLÜM III – ROUSSEAU VE HEGEL'DE TANINMA VE ÖZGÜRLÜĞE DAİR BİR KARŞILAŞTIRMA

Rousseau ve Hegel'i tanınma ve özgürlük kavramları bağlamında ayrıntılı inceledikten sonra, her iki filozofun da insan doğası hakkında farklı yollar izlediğini gördük. Rousseau, insan doğasını, kendilik sevgisi *(amour de soi*) ve kendilik saygısı (*amour-propre*) üzerinden incelerken hipotetik bir ayrıma giderek doğa durumundan toplum durumuna doğru bir ilerleme durumundan bahsetti. İnsan doğası, bu ilerleme sürecinde, özellikle aklın gelişmesi ve mülkiyetin ortaya çıkmasıyla beraber, doğal özgürlüğünden geri dönülemez bir şekilde koptu. Doğanın ona bahşettiği yeterli ve sınırlı isteklerin yerine, uygarlığın yeni doğal tutkusu olan kendilik saygısı (*amour-propre*) duygusu yer aldı. Bu duygunun temelinde başkası tarafından tanınma ve başkasının arzusunu arzulama durumu vardır. Rousseau için patolojik olan bu duygu toplumsal sözleşme temelinde, genel istenç üzerine kurulan politik bir topluluk içerisinde çözülebilir. Buna karşı doğa durumunda insanı harekete geçiren tutku (*passions*) kendilik sevgisi (*amour de soi*) duygusuydu ve bu duygu bencilik yerine bireyi kendi türdeşinin ilgisini de hesaba katan merhametin de kaynağını oluşturmaktaydı.[419] Kendilik sevgisi duygusunu stoacı *oikeiosis* kavramiyla olan ilişkisini ortaya serdiğimizde, bunun insanın en temel hakkı olan bedensel bütünlüğüne ve doğal yaşam hakkıyla ilişkisinin tanınma kavramının zeminini oluşturduğunu da ayrıca gözlemledik.

Aklın yetkinleşmesi ve ilerlemenin ortaya çıkardığı uygarlıkla beraber insan artık tek başına işlevsel değildir. Homo faber olarak insan, sermaye toplumunda başkalarıyla ilişkisi içerisinde varlık gösterir. Rousseau'da, bu ilişkiyi aileden başlatarak, eşitsizliğin

[419] Merhametin doğal bir duygunun kaynağı ve türün devamı için işlevsel olduğu fikri için bkz.: Rousseau, J.-J. (2001). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı., s.114.*

temeline koyduğu mülkiyette, mülkiyeti korumaya yönelik yalancı sözleşmelerde ve en son olarak da bu yozlaşmış insan duygusunu (*amour-propre*) genel istence dayanan hakiki toplumsal sözleşmeyle kurtarma girişimi vardır.

Buna karşın Hegel için gerçek anlamda doğa ve toplumsal durum diye bir ayırım söz konusu değildir. Hegel'e göre hakikat bütündür. Eğer böyle bir ayırım yapılacaksa da ancak Mutlak'ın (tinin) yaşamında bilinçten kendibilincine varma diyalektiği ya da başka bir ifadeyle özbilinçlenme deneyiminden (*erfahrung*) bahsedilebilir. Hegel için insan, baştan beri toplumsal bir varlıktır ama süreç içesinde kendibilincine varan bir varlıktır ve kendi bütünsel sisteminde diyalektik süreç içerisinde anlaşılabilir. Akıl/tin, kültür dünyasında insan üzerinden kendibilincine varır. Ayrıca Hegel Rousseau'nun doğa durumu tasarımını kabul etmez ve şöyle eleştirir:

> İnsanın salt doğal denilen yalın gereksinimleri olduğu ve bunların doyumu için yalnızca olumsal bir doğanın ona dolaysızca sağladığı araçları kullandığı sözde bir doğa durumunda gereksinimler açısından özgürlük içinde yaşadığı yolunda bir tasarım vardır. Bu bakış açısı emekte yatan özgürleşme kıpısını dikkate almaz. Bu yanlış bir görüştür, çünkü genel olarak doğal gereksinim ve bunun dolaysız doyumu yalnızca doğaya batmış tinsellik ve böylelikle yabanıllık ve özgürsüzlük durumu olur; oysa özgürlük yalnızca tinselin kendi içine yansımasında, doğal olandan ayrımında, ve tinsel olanın doğal olanda yansımasında yatar.[420]

Hegel, Rousseau'nun bu tasarımına karşı çıksa da dirimli bir varlık olarak insanın doğal arzuları ve tinsel arzularından bahseder. Doğal arzular canlı bir tür olarak insanın doğal ihtiyaçlarıyla ilişkiliyken, tinsel arzular ise özbilincin kendini içinde bulunduğu toplumsallıkta diğer özbilinçlerle karşılıklı tanınma ilişkisinde gerçekleştirebileceği arzulardır. Tanınma konusunda Hegel'in bilinçten özbilince geçiş diyalektiği, Rousseau'nun hipotetik doğa durumundan toplumsal duruma geçiş sürecindeki insan

[420] Hegel, G. (2013). *Tüze Felsefesi*. § 194., s. 229-230

belirlenimiyle ilişkisini aile, sivil toplum ve devlete uzanan bir uzamda karşılaştırmaya çalışacağım.

3.1. Rousseau ve Hegel'de Tanınma Momentleri: Aileden Sivil Toplum ve Devlete

Aile hem Rousseau hem de Hegel için tanınmanın, bir diğer ifadeyle birlikte yaşam olanağını sunan durakların ilkidir. Rousseau'da aile, kendilik sevgisi üzerine şekillenen doğal, zorunlu ve politik bir birlikteliktir. Ayrıca Rousseau, toplum sözleşmesinin ilk doğal örneği olarak aile kurumunu göstermektedir. Aynı zamanda aile, bütün toplumların ve sözleşmelerin ilkidir. Aile bireyleri varlığını korumak (kendilik sevgisi/amour de soi) ve gereksinimlerini gerçekleştirmek için ilkin zorunlu (doğal) bir birliktelik içindedirler fakat bu gereksinimler, her bir aile ferdi tarafından bağımsız bir şekilde karşılandıktan sonra, doğal olan sözleşme zorunluluk olmaktan çıkıp gönüllü bir birliktelik esasına dönüşmektedir.[421] Topluluğun ortaya çıkışıyla beraber her ailenin gereksinimlerini karşılayacağı, üzerinde hak iddia ettiği mülkiyet durumu ve buna bağlı çatışma zeminlerinin ortaya çıktığını, bunun ise iltihaplı kendilik saygısı durumuna sebebiyet verdiğini ve gerçek anlamda tanınma önünde bir sorun teşkil ettiğini gördük. Rousseau bu durumu genel istence dayalı toplumsal sözleşme içerisinde karşılıklı eşit tanınma fikriyle aşmaya çalıştı. Bu açıdan da *Emile* eseri de iltihaplı kendilik saygısı (*amour-propre*) duygusunu eğitim aracılığıyla rehabilitasyonunu yapmak ve böylece

[421] "Bu ortakça özgürlük insan yaradılışının bir sonucudur. İnsanın ilk uyacağı yasa, varlığını korumak; yapacağı ilk şey de kendine borçlu olduğu özeni göstermektir. İnsan kendini bilecek çağa gelir gelmez, nefsini korumaya yarayan araçlara değer biçmede tek söz sahibi olduğu için sonunda kendi kendisinin efendisi olur." Rousseau, J.-J. (2006). *Toplum Sözleşmesi*., s. 4-5.

bencil istencin öteki istençleri de kendi eşiti olarak tanıyabileceği erdemli bir toplum yaşamına hazırlamaktır.

Hegel için de ailenin gereksinimlerini tatmin etme söz konusu olduğunda diğer ailelerle mülkiyet bağlamında bir çatışma/ihlal zemini olduğu anlaşılır. Fakat Hegel'de bu çatışma zemini diyalektik bir süreç olarak ortaya çıkar ve sivil toplumla beraber aşılır. Aile sevgi üzerine temellendiği için aile bireyleri kendi öznel istençlerini kendinden daha geniş olan biz istencine yükseltir. Ailede ortaya çıkan şey, dar anlamdaki egoist benin terk edilmesi ve bunun yerine tanınmayı olanaklı kılacak daha geniş bir 'biz benliğinin/bilincinin' (ortak/evrensel bilinç) geçmesidir. Bu aynı zamanda etik yaşama geçiş sürecidir ve kişinin doğal egoizminden kurtulma momentidir. Sevgide ortaya çıkan şey ise, iki kişinin istenç ve yaşamının birleşmesidir yani başkasındayken de kendi olmayı sürdürebilmesidir. Bu birleşme, asimilasyon da değildir aksine bireylerarası ortak tanınma ve etik ilişkisidir. Etik bir ilişki olması, ötekinin de sayıldığı, ötekinin sadece bir arzu nesnesi olarak görülmediği, aynı zamanda kendi içinde bir amaç olarak kabul edildiği anlamına gelir.[422] Böylece sevgi üzerine temellenen bu etik ilişki evrensel bir bilinci ortaya çıkaran diyalektik bir dönüşümle sonuçlanır. Bu dönüşüm, benin bencil eğilimlerinin aşılmasını (üstesinden gelinmesini) sağlayarak, ötekinin tanınmasını içerecek bir sonraki aşamadır (sivil toplum içerisindeki karşılıklı ortak tanınma zeminine götüren bir süreçtir). Hegel'de sevgi üzerine temellenen ailenin diyalektiği, genel olarak, benin ötekiyi hem bir arzu nesnesi hem de kendi içinde bir amaç olarak değer atfettiği etik bir dönüşüme uğratarak, başkalarıyla karşılıklı eşit tanınma imkânını ortaya çıkarır.

Hem Rousseau hem Hegel aileyi politik toplumun ilk doğal örneği olarak nitelendirirler. İkisi de aile bireyleri arasında ilk tanınma biçimi olarak sevgiyi koymaktadır. Rousseau'da bu durum doğa durumundan toplumsal yaşama geçisin (*amour de soi'dan amour-propre*'a) bir temsili olurken, Hegel'de ise bu durum zorunlu diyalektik

[422] Bkz.: Williams, R. R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition*., s.98.

bir süreç olarak anlaşılır ve tinin açınımında zorunlu bir moment olarak tasvir edilir. Fakat Hegel ailedeki karşılıklı tanınmayı, sivil toplumun ilk doğal örneği olarak görür. Hak olarak tanınma, etik yaşamın sonraki aşamalarında, yani sivil toplum ve devlette edimsellik kazanır.

Önceki bölümde de bahsedildiği üzere Hegel, *HF*'nin birinci bölümün konusu olan soyut hakkın diyalektiğini mülkiyet, sözleşme ve haksızlık olarak belirtiyordu. Burada bir parantez açıp Rousseau ile benzer noktalarından bahsetmekte fayda görüyorum. Hegel'de dış şeylere yönelerek kendisine bir belirlilik kazandırmak isteyen özgür istencin (soyut) ilk durağı, iyeliğe alma hareketi olan mülkiyettir. İnsanın sahip olduğu en temel hak bedeninin mülkiyeti ve özgürlüğüdür. İnsanın bu soyut dolaysız özgürlüğü ilkin tekil bir kişinin özgürlüğüdür ama bunu başkası ve başkasının mülkiyeti de takip eder. Böylece yeniden kişilerarası karşılıklı ilişkiye dayalı olan tanınma kavramı karşımıza çıkar. Hegel göre:

> Kişi kendini kendisinden ayırdetmede kendini bir *başka Kişi* ile ilişkilendirir, ve dahası ikisi de birbiri için salt Mülkiyet iyeleri olarak belirli-varlık taşır. *Kendinde* varolan özdeşlikleri ortak istenç ile ve iki yanın haklarının korunması ile birbirinin mülkiyetinin başkasının mülkiyetine geçişi yoluyla varoluş kazanır- *Sözleşme.*[423]

Hegel, burada Fichte ve Rousseau ile büyük bir paralellik içerisindedir. Fakat Rousseau, toplumsal yaşama geçiş sürecinde, mülkiyetin korunması adına yapılan ilk sözleşmeleri yalancı sözleşme olarak görüyordu ve belli bir grubun mülkiyetinin korunmasına aracılık eden bu sözleşmeler eşitsizliklerin, başka bir deyişle *tanınamamanın/haksızlığın* zeminiydi. Rousseau, bu durumu genel istenç üzerinden aşmaya çalışıyordu. Rousseau'da kendilik saygısı duygusuyla hareket eden kişi, bir toprak parçasını çitle çevirip, bu benimdir dediğinde, diğerlerini kendi mülkünü tanımaya zorlayarak, tek yanlı bir tanınma

[423] Hegel, G. (2013). *Tüze Felsefesi*. s.73. § 40.

içerisine giriyordu. Kendilik saygısı duygusundan hareketle hep bir rekabet/mukayese içerisinde olan kişinin mülkiyet edinme arzusu, üstünlük kurma üzerine olduğundan, bu durum Rousseaucu anlamda da *amour-propre*'un (kendilik saygısının) iltihaplanmış (*inflamed*) yapısının yalnızca bir görüngüsü olarak karşımıza çıkmaktaydı. Hegel'de ilkin kişilerin birbirlerini sadece mülk edinme amacıyla karşılıklı olarak onay verdikleri biçimsel bir tanınma olarak görürler. Bu durum kişiyi *tam-varlık* olarak tanımadan ziyade iye olan kişi ya da hukuk (*hak*) varlığı olarak tanınmadır. Burada taraflar henüz dışsal bir şey olarak birbiriyle tanınma ilişkisi içindeler ve sözleşmenin ortaya çıkardığı yakınlaşma dışsal bir şey (*Sache*) üzerine olup, kişiler içsel olarak birbirlerinin dışındadırlar (dışsallık henüz içliğe dönüşmemiştir). Bu açıdan bakılınca sözleşme ile ortaya çıkan bu tanınma biçimi Rousseau'nun da ilk sözleşmelerle (yalancı sözleşme) ifade ettiği biçimiyle henüz eksik bir tanınmadır. Hegel'e göre kişinin dışsal dünyada kendisini gerçekleştirmesinde mülkiyet edinme ilişkisinin bu sebeplerden dolayı hak çarpışmalarını doğurarak, haksızlığı ortaya çıkarır.[424] Burada dış dünyadaki bir mülkiyete özgürlüğünü icra etmeye çalışan kişi, diğer kişileri bu bağlamdan koparmaya çalışırken, aynı zamanda onları bu mülkiyeti tanımaya zorlar. Hak, ancak kullanılıp, başka bireyler tarafından tanınınca gerçeklik kazanır. Bu benim mülkiyetimdir demek yetmez, çünkü diğerlerinin de bu mülkiyeti tanıma koşulu vardır. Bu ise Rousseau'da ancak genel istence dayalı sözleşme ile kurulan politik bütünde, Hegel'de ise öznelerarası karşılıklı tanınma dahilinde etik yaşam (aile, sivil toplum ve devlet) içerisinde mümkün olur.

Tanınma konusunda Rousseau ve Hegel'de ailenin çocuklara karşı olan görevlerinden birisi de bireyi evrensel değerlere/bilince taşıyacak olan eğitimdir. Fichte'de de böylesi bir durum söz konusudur. Fichte, eğitimin (*Bildung*) rolünü *toplumun sonsuz yetkinleşme (mükemmelleşme) süreci* (*gemeinschafliche Vervolkommnung*) olarak görür. Bilim insanın görevi de bu süreçte insanlık toplumunun

[424] A.g.e., § 84, s.119.

ilerlemesini durmadan teşvik etmek olmalıdır. Bunun öncülüğünü yapan bilginler/bilim insanları da etik ve erdemli olanların en iyisi olmalıdır.[425] Fakat Fichte'nin aksine Rousseau, *Sanatlar ve İlimler Üzerine Söylev*'de sanat ve bilimin insanların doğal olan yanını aldığını, akıl ve ilerlemenin insanların doğasını bozduğu şeklinde bir aydınlanma eleştirisi yapmaktadır. Bu bozulmuşluğun ifadesi, *amour de soi*'nın *amour-propre* dönüşmüş olmasıdır. Oysa Fichte için, sanat ve bilimin görevinin insanlığın bu yetkinleşmesini sağlayacak dönüşüme doğru teşvik edip, denetim sağlamasıdır. Rousseau'nun Fichte'ye karşıt olan bu belirlenimini ikinci eşitsizlikte iyice pekiştirilir ve tanınmanın ilk doğal zemini olan *amour de soi'nın amour-propre'a* dönüşmesini sermaye ekonomisine dayalı arzu durumu üzerinden eleştirmeye devam eder. *Emile* ve *Toplum Sözleşmesi*'yle başlangıçta iyi olan insan doğası (doğa durumunda) yani insan özgürlüğü yeni toplumsal düzen içerisinde eşit tanınma üzerine inşa ediliyordu. Rousseau, kendi dışında yaşayan toplumcul insanın dışsallığını, *Emile* ve *Toplum Sözleşmesi*'nde içselliğe ulaştırmak ister. İnsan hemcinsine hem maddi (doğal ihtiyaçlar) hem de manevi (psikolojik ihtiyaçlar, tanınma) biçimde ihtiyaç ilişkisi içerisine girdiğinden beri ortaya çıkan iltihaplı *amour-propre* durumunun üstesinden gelmesi gerekiyordu. *Emile*'de bireysel olarak kişinin, eğitmenin de kimi zaman müdahalesiyle kendi doğasını yeniden bulmasını sağlayan iyileştirici bir durumla sağlanır. Bu aynı zamanda *Toplum Sözleşmesi*'nin özü olan *genel istenç* kavramına ve böylece iyi düzenlenmiş erdemli bir politik bütüne hazırlık aşamasıdır.

Hegel'de ailenin görevlerinden biri de çocukları eğitim aracığıyla etik yaşama hazırlamaktır ve şöyle ifade eder:

> Çocukların ortak aile anamalından beslenme ve eğitilme hakları vardır…Benzer olarak ebeveynlerin çocukların *özençleri* üzerindeki hakları onları disiplin yoluyla belirlenir. [Ailede] cezanın amacı türe olarak türe değil, ama öznel,

[425] Bkz.: Clarke, J. A. (2013, 3). Fichte's Crtique of Rousseau. *The Review of Metaphysics , 66*(3), 495-517.s,503.

> ahlaksal bir doğadadır, henüz doğaya gömülü olan özgürlüğün caydırılması ve evrenselin onların bilinçlerine ve istençlerine yükseltilmesidir.[426]

Yine Hegel, Rousseau'nun eğitim anlayışına karşı şöyle bir ifade kullanır: *insan kendisi olması gereken şeyi içgüdüde (Instinkt) bulmaz; tersine onu ilkin kendisi kazanması gerekir. Çocuğun eğitilme hakkı buna dayanır*.[427] Tam da bu anlayıştan dolayı Hegel'in Rousseau'nun doğal eğitim ve doğa durumu ayrımına karşıtlık içinde olduğu anlaşılır. Rousseau'da kendilik sevgisi, doğal bir duygu (iyilik) iken; toplumsallığın bozduğu bu duygunun yerini kendilik saygısının alması, kötülük sorunuyla sonuçlanıyordu. Rousseau bu durumu yani iltihaplaşan kendilik saygısını eğitim yoluyla kendilik sevgisi temelinde iyileştirmek isterken toplum sözleşmesinde ise genel istenç kavramıyla aşmaya çalışıyordu. Oysa Hegel'de kişinin kendisini ilk bulduğu çevre toplumdur, ve toplum dolayımına dayanan bir eğitim anlayışını ortaya koyar. Eğitim, topluma gömülü olan bireyi (Hegelci anlamda), karşılıklılık temelinde ortak bir tanınma durumunu pekiştirmeye doğru götürür. Eğitim bu yönüyle Ben'i Biz'e götüren Tin'inin tecrübesinde (*erfahrung*) yani başkasındayken kendinde olmayı olumlayan bir araçtır ve sadece aileye bırakılacak bir şey de değildir. Eğitim, toplumsallaşma sürecinin her bir katmanında bulunan en önemli değerdir ve aile, eğitimin başladığı ilk toplumsal birimdir. Ebeveynlerin amacı, çocuklarını sadece oldukları gibi kabul etmekten ziyade, disiplin aracılığıyla kapasitelerini geliştirmek ve yetişkinlerin dünyasının değerlerini bilmeyi öğretmektir. Bu şekilde bireyler, aileden ayrılabilmelerine vesile olacak özgüven ve özgürlüğe kavuşabilirler. Okul ise aile ve gerçek dünya arasında bir ara alandır, insanların

[426] Hegel, G. (2013). *Tüze Felsefesi* (2. b.)., § 174, s.210.

[427] A.g.e., § 174 Ek, s.210. Rousseau, bireyin doğa durumunda ihtiyaç duyduğu her şeyin kendi içgüdüsünde sahip olduğunu iddia ediyordu ve aklın gelişimiyle beraber bu yetilerini yitirdiğini ifade eder.

dünyaya yöneldiği bir uzamdır.[428] Bunun yanında Hegel için eğitimin bir diğer rolü, çocukların kendilerini başlangıçta içinde bulduğu doğal dolaysızlıktan kurtarıp, bağımsız ve özgür kişiliğe ve böylelikle ailenin doğal birliğinin dışına çıkabilme kabiliyeti verdiğidir.[429] Bu ise bireyin sivil toplumda (*burgerliche Gesellschaft*) kendisini bir hak öznesi olarak gerçekleştirmenin bir diğer aşamasına geçiştir ve tanınmanın zeminidir.[430]

Sivil/yurttaş/burjuva toplumu Hegel'e göre iki temel ilke üzerinden hareket eder. Birincisi, kendi için tikel amaç olan bir gereksinimler bütünü olan somut kişi. İkincisi ise diğer tikellikler ile arzu ilişkisine dayalı olan gereksinimlerin tatminin sağlandığı evrensellik ilkesidir.[431] Bir taraftan somut kişi/birey kendi şahsi çıkarlarıyla diğer herkesin karşısında yer alırken, diğer taraftan da evrensellik ilkesiyle hareket eder. Çünkü ancak bu şekilde diğer tüm tikellikler eşit bireyler olarak tanınır. Sosyal bir kurum olarak sivil toplum üç aşamadan oluşur sırasıyla, gereksinimler dizgesi, adaletin yönetimi/uygulanması ve Polis ve Korporasyon. Hegel bu bölümde de gerek Rousseau'nun ikinci söylevi ve gerekse Toplum Sözleşmesi'nden açıkça etkilendiği anlaşılır. Hegel'in Rousseau ile tanınma konusundaki benzerlik, farklılık ve eleştirisi bu uzam üzerinden daha net açığa çıkarılacaktır.

---

[428] Bkz.: Salman, S. (2015). Hegel'de Etik Yaşam (Sittlichkeit) ve Toplumsal Hareketlerin İmkânı Üzerine. *Felsefelogos, 56*(1)., s.136-137.

[429] Hegel, G. (2013). *Tüze Felsefesi* (2. b.)., § 175, s.211.

[430] Hegel'de eğitim *Bildung* kavramı üzerine şekillenir. Bu kavramı formasyon şeklinde de ifade edilmesi herhangi bir noksanlık oluşturmaz. Hegel'in bütünsel dizgesi tinin kendibilincine doğru açınımında bir formasyon olarak da incelenebilir. Bu yönüyle eğitim Hegel'in bütünsel dizgesinde işlevsel bir rol üstlenir ve tanınma durağı olarak da yorumlanmasında herhangi bir sorun yoktur. Bu araştırmada eğitim kavramının tanınmayla ilişkisi *Hukuk Felsefe*si'yle sınırlandırılmıştır. Bu konunun geniş bir kapsamı için şu makale incelenebilir:
Wood, A. W. (1998). Hegel on Education. A. Rorty (Dü.) içinde, *Philophers on Education* (1 b.). Routledge.

[431] Bkz.: Hegel, G. (2013). *Tüze Felsefesi* (2. b.)., § 182, s.219.

Hegel, sivil toplumu, kişinin kendi çıkarını aradığı ekonomik bir hakikat olarak görür. Fakat sivil toplum üyeleri bu faaliyeti ancak evrensel ilke dolayımıyla gerçekleştirmek suretiyle kendini edimselleştirebilir. Rousseau, sermaye toplumuna negatif bir anlam yüklüyordu, çünkü kendilik saygısı ve buna bağlı oluşan kötülük durumunu ortaya çıkararak *eşit tanınmanın* önünde bir engel olarak görüyordu. Buna karşın Hegel, sivil toplumdaki ekonomik ilişkinin zorunlu bir ilişki olduğunu ve evrensellik dolayımını ortaya çıkarmasından dolayı pozitif olarak görmektedir. Sivil toplumdaki öznel tikellik kendini gerçekleştirmesi için ihtiyaçlar sistemine dahil olup, adeta bir halkasını oluşturmalıdır. Bu ilişki hiç kuşku yok ki karşılıklılık üzerine temellenir. Ben, kendisini sırf kendi emeği üzerinden var edemez, toplumsallığı onun başka özbilinçler tarafından da hem kendi emeğinin tanınması hem de başkası için bir araç/emek olma zorunluluğu taşır (özbilinç kendini başka bir özbilinçte tanır). Bu ise evrensellik ilkesinin ortaya çıkması ve bu sayede oluşan dolayım ilişkisidir. Öznel tikelin ve evrenselin bu karşılıklık içeren ilişkisini Hegel şöyle ifade eder:

> Bireyler bu Devletin Yurttaşları olarak kendi çıkarlarını erekleri olarak alan *özel kişilerdir*. Erek evrensel tarafından dolaylı kılındığı ve evrensel böylelikle onlara *araç* olarak *göründüğü* için, bireyler ereklerine ancak kendileri bilme, isteme ve eylemlerini evrensel kipte belirledikleri ve kendilerini bu *bağlantılar* zincirinin bir *halkası* yaptıkları sürece erişebilirler.[432]

Modern sermaye toplumu insanın ihtiyaçlarını sınırsız bir şekilde genişletmiştir. Birey artık hem Rousseau hem Hegel açısından topluma gömülü ilişkiler içeresinde bağımlılık, karşılıklık temelinde kendini gerçekleştirip tanınmak ister. Bu ilişki bireysel ve genel istencin çıkarları arasında gidip gelen bağımlılık ilişkisidir. Adalet temelli bir toplumsal düzenin içinde, öznelerarası etkileşimlerin herkesin eşit şekilde tanınabileceği bir alana yönlendirilmesi, her iki filozofun da ele aldığı ve çözüm önerileri sunduğu bir

[432] Hegel, G. (2013). *Tüze Felsefesi* (2. b.)., § 187, s.223

konudur. Rousseau'nun çare olarak öne sürdüğü genel istence dayalı sözleşmeci toplum modeli Hegel'i tatmin etmediği için Hegel bireyi etik yaşam ilişkisinde daha sağlam bir çözüme taşıyarak Rousseau'yu eleştirir. Hegel, etik yaşamda tikel ve evrensel arasındaki ilişkiyi önceki bölümde de belirtildiği üzere, hak ve ödev üzerinden ulaştı. Etik yaşam, hak ve ödev arasındaki karşılıklı ilişkiyi somutlaştırarak, böylece her bir üyede birlik haline getirir. Hegel'e göre, tikel istencin evrensel istenç ile bu özdeşliğinde, ödev ve hak bir olurlar. Etik yaşamda insanın ödevleri olduğu ölçüde hakları, hakları olduğu ölçüde de ödevleri vardır.[433] Hak bu yönüyle evrensel olandır ve evrensel istencin işleyişidir ve aynı zamanda ödevdir. Hegel'in bu düşüncesinin zemininde etik istencin bilinci vardır. Hak ve ödevin bu birliği karşılıklı tanınmanın ön sunumunu vermektedir. Sivil toplumda, gereksinimler sisteminde birey, böylesi bir bilinç ile öteki özbilinçlerle etkileşim içerisine girerek tanınma gereksinimi gerçekleştirir.

Hegel'in başlıca hedefi Rousseau'da sermaye toplumunda sınırsız ihtiyaçlarla kendisini sürekli başkasının bakışında tanınma arayan, kendisine yabancılaşan beni yani iltihaplı kendilik saygısını, daha etik bir zeminde ihtiyaçların sınırsız olmadığı aracı kurumlar/sınıflar (*stande*) üzerinden yeniden üretmektir.

> İnsanın birşey olması gerektiği anlatımı ile belirli bir sınıfa ait olması gerektiğini anlarız, çünkü bu birşey onun o zaman tözsel birşey olması demek olacaktır. Sınıfsız bir insan salt özel bir kişidir ve edimsel evrensellikte durmaz.[434]

Bu aracı kurumlarda, tikel istenç ile evrensel istenç karşılıklı bir etkileşim ağı içerisinde iş görür. Sivil toplumdaki tikel istenç sadece kendi ihtiyaçlarını tatmin ettiği gibi bir yanılgı ortaya çıksa da bu durum evrensel istençle olan karşılıklı ilişkisi düşünüldüğünde daha geniş amaca yönelik olduğu görülür (Ben'in Biz, Bizin Ben olduğu duruma

[433] A.g.e., § 155, s.197.

[434] A.g.e., § 207 Ek, s.238.

yöneliktir). Sivil toplum bağlamı, bireyin/tikelin kendini emek üzerinden bir hak varlığı olarak tanınma alanıdır. Fakat emek, sermaye toplumunda geniş bir kavram olarak ortaya çıkar ve sadece doğal gereksinimleri tatmin eden bir anlamdan uzaklaşmıştır. Sivil toplumda bireysel ihtiyaçların tatmin edilmesi için ortaya konan emek, üst bir seviyeye ulaşır. Bireysel emek tatmin sağlamaktan ziyade, tatmin sağlama olanağını verir. Aileden kopan birey artık kendisini ikinci bir aile olarak ortaya koyan sivil toplumun bir üyesidir, Hegel'in deyişiyle *"birey yurttaş toplumunun oğlu olur ki bu toplumun ondan istemleri bireyin ona karşı hakları denli çoktur"*.[435] Bir taraftan kendisi sivil toplumdan sorumludur öbür taraftan da sivil toplum kendisinden sorumludur ve bu ilişki karşılıklı bir bağımlılık ilişkisidir. Sivil toplumun bir üyesi olarak birey, özbilinçli olarak bu birliğe dahil olur ve emeği üzerinden bir taraftan kendisini gerçekleştirir bir taraftan da bu ortak/evrensel istence katkı yaparak tanınma gereksinimi ve hak varlığı olma bağlamını ortaya çıkarır. Hegel'in sivil toplumun son aşaması olarak verdiği korporasyonlar bahsedilen özbilinçli ve karşılıklı tanınma bağlamını açık bir şekilde göstermektedir.

Rousseau'nun eşitsizliklerin temeline koyduğu rekabetçi sermaye toplumunun ne tür sorunları beraberinde getirdiğinin farkında olan Hegel, *HF*'de bu durumu sivil toplum ve buna bağlı olan ihtiyaçlar sisteminin ortaya çıkardığı eşitsizliklerin (haksızlık, yoksulluk, tanınma) korporasyon (lonca) olarak ifade ettiği aracı kurumlar üzerinden bir çözüm geliştirir. Hegel'e göre korporasyon, bireylerine (üyelerin) eğitim, kabul görme ve tanınma sağlayan ikinci bir aile gibidir.[436] Bunun yanında korporasyon, bireylerine sadece geçim sağlayacağı emeği haricinde yeteneğinin de tanındığı ve onurlandırıldığı bir zemindir. Rousseau'nun bahsettiği sürekli olarak kendi dışında, başkalarının kanı (görüş) ve değerlerine göre yaşayan toplumcul bireyi, korporasyonlarda bu dışsallığı içselleştirilerek saygı (onur) ile tanınmış olur çünkü onur/saygı karşılıklı tanınmanın

[435] Hegel, G. (2013). *Tüze Felsefesi* (2. b.)., § 238, s.264.

[436] A.g.e., § 252 s.271.

belirli bir şekli ve durumudur.[437] Hegel'de korporasyon bireye içsel bir tanınma bağlamı sağlayarak saygıya ulaştırır:

> Öyle ki bir Loncanın üyesi beceri, gelir ve geçimini, e.d. '*birşey olduğunu*,' daha öte hiçbir *dışsal tanıklık* yoluyla sergilemek zorunda kalmaz. Böylelikle kendisi evrensel toplumun bir üyesi olan bir bütüne ait olduğu, ve bu bütünün daha az bencil ereği ile ilgilenmekte ve uğraşmakta olduğu olgusu kabul edilir; - böylece *onurunu sınıfında* bulur.[438]

Rousseau'nun kötülükleri ortaya çıkaran iltihaplı *amour-propre* (kendilik saygısı) kavramı böylece Hegel'in öne sürdüğü sivil toplumun aracı etik kurumları vasıtasıyla bireysel istenç ve genel istenç (tikel öznellik ve evrensel istenç) bağlamında daha somut bir içerik sağlar.

Korporasyonun tanınmış (*Anerkanntsein*) bir üyesi olmak, bireyin kendi yeteneklerini kanıtlamaya ihtiyaç duymadan, bir kişi olarak varlık göstermesi anlamına gelir. Bu şekilde, kendisi de genel olarak toplumun bir üyesi olan bir bütüne ait olduğu ve bu bütünün daha az bencil amaçlarına ilgi duyduğu ve bu amaçları desteklemeye çalıştığı da kabul edilmiş olur. Bu şekilde birey kurumsal, ortak bir kimlik kazanır; bir şey olarak sayılır ve hem kendi gözünde hem de başkalarının gözünde tanınma elde eder. Belirlenmiş onur kipinde tanınma, bireyin evrenselliğe yükseldiği dolayımdır.[439] Hegel'in bu anlayışı Rousseau'nun iltihaplı kendilik saygısı kavramının ortaya çıkardığı asimetrik tanınma durumuna da adeta bir cevaptır.

Sivil toplumda, tanınma (saygı/onur) ancak kişinin bir korporasyonun üyesi olduğu ölçüde edimsellik kazanır. Kendi başına birey, herhangi bir içerikten yoksun olup, boş, amaçsız ve etik bir tözden de mahrumdur. Birey, ancak herhangi bir organizasyon, meslek, ticaret veya belirli bir işe dahil olarak kendinden daha geniş bir amaca hizmet

---

[437] Bkz.: Williams, R. R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition.*, s.254.

[438] Hegel, G. (2013). *Tüze Felsefesi* (2. b.)., § 253, s.272

[439] Williams, R. R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition.*, s.254

eder, ve böylece kendini de gerçekleştirmiş olur. Böyle yaparak kişi, etik bir kimlik kazanır ve bir korporasyonun parçası olarak özbilinç kazanarak genel faydayı görür. Böylece birey kendini gerçekleştirirken üyesi olduğu, genel toplum faydasını da gözetir. Başkasının kendi olduğu, kendisinin ise başkası olduğu evrensel bir özbilinç anlayışına yükselip, karşılıklı tanınma bağlamını gerçekleştirir. O halde sivil toplumdan dışlanmak onurdan (saygı) yoksun bir varoluş tarzını ortaya çıkararak, bireyin kişi olma bağlamından koparır. Yani birey, tam varlık olma imkânından da mahrum bırakılarak eksik/tanınmamış bir varoluş tarzına mahkûm edilir. Kuşkusuz, böylesi bir toplumsallık, ahlaki olmayan bir düzenin hüküm sürdüğü ve bireylerinin kimliklerinin tanınmadığı, bozulmuş ve hoşnutsuz bir sosyal antagonizmadır ve arzu edilen bir durum değildir.

Gerek Rousseau ve gerek Hegel, bu durumun üstesinden gelebilmek için tikel ve genel istenç arasında tutarlı ilişki kurmaya çalışarak, eşitlik ve tanınma temelinde toplumsal adaleti sağlayacak etik politik bir sistem geliştirmektedirler. Hegel, Rousseau'nun ortaya serdiği ve devleti sözleşmeye dayandıran, bireysel istence yer açması gereken genel istence dayalı olan politik sistemini benimsemez, çünkü Hegel, Rousseau'da bireysel istencin eylemlerinde hala keyfilik (*willkür*) barındırmasını (soyut olması) ve genel istenci hakiki biçimde oluşturmayacağını düşünür. Bundan dolayı Hegel, Rousseau'nun bu anlayışını, sivil toplumun etik kurumlarında, özgürlüğün edimsellik kazandığı devlete uzanan, etik yaşam modeliyle ikame etmeye çalışır.

Tanınmanın ötekinin arzusunu arzulamakla başlaması ve sevgi biçimine dönüşmesi gibi, ihtiyaçlar sistemi de sadece ekonomiden daha fazlasıdır; o da bir aşma (*Aufhebung*) sürecine sahiptir ve bu süreç korporasyonda başlar ve kapsayıcı olan etik devlette tamamlanır.[440] Korporasyon, bireysel çıkar arayışı ile evrensel etik amaçların takip edildiği noktada önemli bir aracı rol oynar. Mensuplarına tanınma ve onur (saygı) sağlayan, korporasyon topluluk bilincini, ortak sorumluluk ve iyiyi teşvik eder.

[440] A.g.e., s. 259-260.

Hegel'deki bu kapsayarak aşma süreci, sivil toplumun atomistik yapısını aşmayı ve daha bütünleşik ve etik bir toplumsal düzen yaratmayı amaçlar. İhtiyaçlar sisteminin ortaya çıkardığı tanınma mücadelesini ve bunun ehlîleştirilmesi gereken vahşi bir hayvan benzetmesini böylece Hegel korporasyon üzerinden bir sorumluluk ve aidiyet etiğine dönüştürerek tanınma bağlamını ortaya serer. Böyle yaparak Hegel, Rousseau'nun tek tek bireylerin keyfi istençlerini ortak bir sözleşmeye temel olan genel istenç çözümlemesini, etik kurumların zeminine ödev, hak, aidiyet ve karşılıklı tanınma ilkeleri üzerinden yeniden inşa eder.

Hegel'in ortaya serdiği bu aracı kurumların bir sonraki aşaması Devlet'tir. Hegel'e göre devlet somut özgürlüğün gerçekleştirilmesidir.[441] Tanınma ve özgürlük konusunda Rousseau ise, genel istenç üzerine şekillenen sözleşmeci politik bir birliği savunur. Bu bağlamdan hareketle tanınma ve özgürlük ilişkisini politik düzlemde bir sonraki bölümde ortaya serilecektir.

3.2. Tanınma ve Özgürlük Kavramlarının Karşılıklı Etkileşimi: Rousseau ve Hegel

Rousseau'nun hipotetik olarak kurguladığı doğa durumu anlayışında insan, sınırlı ihtiyaçlarıyla *amour de soi* tutkusuyla hareket ederken, doğal özgürlüğe sahipti. Doğal özgürlük toplumsal yaşam ve buna bağlı olarak ortaya çıkan mülkiyetle beraber, yitirilmiştir. Sermaye toplumuyla beraber gelişen insan ilişkilerini merkezine *amour-propre* tutkusu yerleşmiştir. Rousseau'ya göre *amour-propre* duygusuyla eyleyen insan hem kendinden hem de özgürlüğünden mahrum kalarak, sürekli olarak başkasının kanısında, kendisinin dışında çarpık bir varoluşa sahip olur. Başka bir şekilde ifade

[441] Hegel, G. (2013). *Tüze Felsefesi* (2. b.)., § 260, s.282.

edilirse toplumsal yaşamla beraber birey, başkasının arzusunu kendi arzusu olarak alan sonsuz bir arzu sarmalının içine girmiştir. Bu ise eşitsizliğin hüküm sürdüğü, varlığın tek taraflı olarak onaylandığı asimetrik bir tanınma anlayışıyla sonuçlanır. Eşitsizliğin egemen olduğu böylesi bir toplumsallık adalet, hak ve özgürlükten de yoksundur. Rousseau ise yitirilmiş özgürlüğü ve eşit tanınmayı, bireysel istencin genel istenç (başkasıyla birleştiği halde kendi buyruğunda olan) içerisinde yer bulduğu toplumsal sözleşme temelli erdemli politik bir bütünde/birlikte/devlette tesis etmeye çalışır. Rousseau'nun bu düşüncelerini Hegel yeterli bulmaz ve daha öteye taşımak ister. Hegel'in Rousseau eleştirisini ortaya sermek bu açıdan tanınma ve özgürlük ilişkisini de açık hale getirir.

Hegel, Rousseau'nun genel ilke olarak aldığı özgürlüğün devletin temeli olduğuna dair düşüncesini kabul eder. Ayrıca Hegel, Fichte'nin tanınmanın özgürlüğün öznelerarası dolayımını, toplumsal bir sözleşmede ortaya çıkması beklenen birleşme eyleminin temel önkoşulu olduğu varsayımını da kabul eder. Fakat Hegel, devletin toplumsal sözleşme üzerine temellenmesi gerektiği ve Fichte'nin tanınma kavramının zorunlu olarak bir toplumsal sözleşmeye yol açtığı fikrini kabul etmez. Bunun yerine Hegel, Rousseau'nun özgürlüğün devletin temeli olduğu düşüncesini, kendi nesnel tini bağlamında daha ileri bir aşamaya taşıyarak tamamlamaya çalışır. Hegel'in yapmaya çalıştığı şey, Devlet kavramının toplumsal sözleşme zemininden ziyade, karşılıklı tanınma ilkesi zemininde temellendiğidir. Elbette, Hegel için sözleşme, tanınmanın belirli bir biçimi ve örneğidir, ancak her tanınma bir sözleşme değildir. Bu sebepten Hegel, devleti oluşturan karşılıklı tanınma ve birliği, sözleşmeye dayalı ilişkilere içkin olan dışsal tanınma ve tekil bireycilikten ayırt etmeyi zorunlu görür. Hegel'in bu iki kavramı ayırt etmesi, Fichte'den devraldığı tanınma kavramını daha geniş olarak değerlendirmesine olanak sağlamıştır.[442]

[442] Williams, R. R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition*., s.276.

Hegel'in Rousseau ve Fichte'ye karşı olan temel eleştirisi, onların genel istenci yanlış bir şekilde kavramsallaştırmasından gelmektedir. Hegel, genel istenci kendi sisteminde etik irade olarak kavramsallaştırır.[443] Bu kavramsallaştırma 'Ben'in Biz' olduğu bir toplumsallıktır. Robert R. Williams'ın Hegel yorumuna göre 'Ben'in Biz" olduğu karşılıklı tanınma durumunu nesnel tin içinde düşünmemiz gerektiğini aktararak şöyle ifade eder:

> Tezim, Hegel'in tanınma anlayışının klasik kolektif toplumsal yapılar ile modern, yani Kartezyen-Kantçı öznellik ve özgürlük anlayışlarına üçüncü bir alternatif ortaya koyduğu yönündedir. Çift yönlü-karşılıklı tanınmadan doğan 'Biz' dışsal bir topluluk ya da salt ortak bir sözleşme iradesi olmadığı gibi, bireysel öznel özgürlüğü dışlayan önceden kurulmuş bir uyum da değildir. 'Biz', bireylerin kendi öz-tanılamasını (*self-identity*) aşarak (*Aufhebung*) genişleten ve bireysel özgürlüklerinin korunmasına bağlı olan ve bunu gerektiren bir birliktir. Karşılıklı tanınma devletin ideal birliğidir. Bu 'idealizm' nesnel bir idealizmdir, gerçeklikle neredeyse eşanlamlıdır. Tanınma, Hegel'in tözsel özgürlük ilkesini öznel özgürlükle birleştirir. Hegel, öznellik ilkesini kabul ederek ve devletin ilkesinin özgürlük olduğunu söyleyen Rousseau'nun tezini benimseyerek klasik teorilere karşı modernlerin yanında yer alır.[444]

Fakat Hegel modern öznelliğin (ahlak alanındaki ikinci Ben'i) kendine yeten atomistik bireyciliğini nesnel tin içerisinde etik irade üzerinden çözmeye çalışır. Rousseau'da genel istenç ile öznel istenç arasındaki bu gerilimi, böylece etik irade biçiminde, etik yaşamda dönüşüme uğratarak üçüncü bir Ben (Ben'in Biz olması) olarak ortaya koyar. Bu konuyu biraz açarsak, Hegel, Rousseau'nun hakkı, irade (*genel istenç*) üzerinden temellendirme girişiminde bir tehlike görür. Çünkü genel istenç ile öznel irade arasındaki ilişkinin yeteri kadar ortaya serilmediğinin farkındadır. Bu noktada Hegel, Fransız Devrimi'nin terörle

[443] A.g.e., s. 275.

[444] A.g.e., s. 266.

sonuçlanmasının da Rousseau'nun dolaylı da olsa etkisinden bahseder.[445] Hegel'e göre Rousseau ve Fichte'nin sorunu, onların genel istenci kendinde ve kendisi için olan ussal/rasyonel bir şey olmaktan ziyade, bağımsız bireysel (keyfi/willkür) iradelerden kümelenen ve bir sözleşmede ifade edilen ortak bir unsur olarak düşünmeleridir. Hegel'in kendi ifadesine başvururuşak:

> Rousseau'nun değeri…*İstenci* Devletin ilkesi olarak saptamış olmasında yatar. Ama Rousseau (daha sonra Fichte'nin de yaptığı gibi) istenci salt bireysel istencin belirli bir biçiminde aldığı ve evrensel istenci istencin kendinde ve kendisi için ussal yanı olarak değil ama yalnızca *bilinçli* istenç olarak bu bireysel istençten ortaya çıkan *ortak yan* olarak gördüğü için, bireylerin Devletteki birliğini bir sözleşmeye indirger ki, böylelikle onların özenç, görüş ve keyfi olarak verilen açık onaylarını temel alır, ve bunu kendinde ve kendi için olan tanrısal ögeyi ve onun saltık yetke ve görkemini yokeden soyut Anlağın daha öte vargıları izler.[446]

Rousseau'nun genel istenç (evrensel istenç) ile bireysel istenç (keyfi istenç) arasında kurduğu, Hegel'e göre sorunlu olan bu ilişkinin Devlet'in olması gereken doğasından, yani özgürlüğün hak olarak edimselleştiği (her bir üyesinin kendini bir hak ve tanınma varlığı olarak gerçekleştirdiği amacından) bağlamından uzaklaştırır. Ben'in Biz olarak somutlaşmadığı bir toplumsal sözleşme, güç ve zora dayalı ekonomik bir rejimden öteye gidemez, ve tanınma ve özgürlük hakkından mahrumdur. Hegel'in etik iradeyi tin üzerinden bütünsel olarak okuması, Rousseau'nun genel istenç kavramının bu açıdan soyut olmaktan kurtarması anlamına gelir. Rousseau'nun amacı, kişinin doğa durumundaki ilk özgürlüğünü genel istenç üzerinden yeniden tesis etmekti fakat bunu yaparken bireyin tarihsel ve toplumsal bağlamından bağımsız bir şekilde düşünülerek kurgulamasıydı. Bunun sonucunda ortaya çıkan toplumsal sözleşme temelli bir

[445] Ripstein, A. (1994, 8). Universal and General Wills: Hegel and Rousseau. *Political Theory, 22*(3), 444-467., s.452.

[446] Hegel, G. (2013). *Tüze Felsefesi* (2. b.)., § 258, s.277.

birlik/devlet, Hegel'e göre içerikten mahrum ve soyuttur. Bu nedenden ötürü Hegel, sözleşmenin politik bir toplum tasarımı için temel oluşturamayacağı yönündedir. Hegel'e göre devlet, keyfi istenci varsayan sözleşme üzerine dayanmaz ve şöyle ifade eder:

> Sözleşme yapan iki yan birbiri ile *dolaysızca* bağımsız kişiler olarak ilişkili olduğu için, Sözleşme (α) *özençten* doğar; (β) Sözleşme yoluyla belirli-varlığa geçen özdeş istenç yalnızca *ikisi yoluyla koyulmuş*, böylece yalnızca ortak olan, ama kendinde ve kendisi için evrensel olmayan bir istençtir; (γ) Sözleşmenin nesnesi *tekil dışsal* bir şeydir, çünkü ancak böyle birşey onların onu devretme (§ 65 vs.) gibi yalın özençlerine altgüdümlüdür…-Benzer olarak, Devletin doğası da sözleşme ilişkisinde yatmaz- Devlet ister herkesin herkes ile bir sözleşmesi olarak görülsün, isterse bu herkesin tekerk ve hükümet ile sözleşmesi olarak.[447]

Devletin doğasının sözleşme ilişkisine indirgenmesi ve bu ilişkinin genel olarak özel mülkiyetle Devlet ilişkisine dahil edilmesi, devlet hukukunda ve edimsel dünyada büyük karışıklıklar doğurmuştur. Sözleşme ilişkisi Hegel açısından mülkiyet iyeleri olarak, birbiri karşısında duran özdeş iki kişinin istencinden (*willkür*) doğar. Fakat Devlette durum farklıdır, çünkü kişi kendi istencini (*willkür*) Devletten ayırmaz, aksine insanın ussal belirlenimi devlette yaşamaktır. Henüz devlet yoksa bile Aklın (*Vernunft*) onu kurma istemi vardır. O halde Hegel'e göre insan, devlettin doğuştan bir yurttaşıdır.[448] Bu açıdan Rousseau ve Fichte'nin sözleşmeye dayalı birliğine katılma veya çekilme istencinin kişiye bağlı olmasını Hegel kabul etmeyerek, buna ancak Devletin karar verebileceğini savunur.

Hegel'in genel dizgesi göz önünde bulundurulursa bu durum gayet açık ve anlaşılabilir bir hal alır. Hegel için "Devlet kendinde ve kendi için törel (*sittlich Idee*) bütündür, özgürlüğün edimselleşmesidir…Tin ancak bilinçte bulunduğu zaman, ancak kendini varolan bir nesne olarak bildiği zaman Devlettir. Özgürlükte bireysellikten, tekil

[447] A.g.e., § 75 s.109.

[448] Bkz.: A.g.e., § 75 Ek, s.109.

özbilinçten değil, ama yalnızca özbilincin özünden yola çıkmalıyız...Devletin olması Tanrının dünyadaki yürüyüşü ve zemini kendini istenç olarak edimselleştiren Ussun gücüdür."[449] Hegel'in Rousseau eleştirisinin özü, Rousseau'nun devleti sözleşme üzerinden kurmasını eksik bulmasıdır. Hegel, Rousseau'nun bu eksikliğini kendi sisteminde sivil toplum aşaması olarak değerlendirmektedir. Oysaki gerçek anlamda tanınma ve özgürlük, kendinde ve kendi için ussal olan devletin (tözsel istencin) bir üyesi olmakla elde edilir ve bu sivil toplumun bir sonraki aşamasıydı. Nesnel tin olarak devlette bireysel istenç kendisini bir hak ve tanınma varlığı olarak edimselleştirir. Yine Hegel, öznelerarası karşılıklı tanınma zeminine dayanan birlik/devleti nesnel ve öznel özgürlüğün bir birliği olarak görür:

> Burada, somut olarak içerik yanından görüldüğünde, nesnel özgürlüğün (e.d. evrensel tözsel istencin özgürlüğünün) ve öznel özgürlüğün (e.d. bireysel bilmenin ve tikel erekler peşindeki istencin özgürlüğünün) birliğinden oluşur.[450]

Bunun anlamı, bir hak varlığı olarak tanınmanın, evrensel özbilinç olarak ortaya çıkan Ben'in Biz olduğu anlayış dolayımıyla edimselleştiğidir. Hegel açısından özgürlük ussal bir istenç olarak tarihsel süreçte bir gerçekleşme (özbilinçlenme) tecrübesi sonucunda Devlette somutlaşır. Rousseau'da da tanınma ve özgürlük, kesin bir dolayım ilişkisine göre kurgulanır (*amour de soi*'den *amour-propre'a* uzanan) ve genel istenç şeklinde ortak iyiyi hedefleyen bir birlik olarak ortaya çıkar. Böylece birey kendi özgürlüğünü *ortak iyi* için kısıtlayarak, kendinden daha büyük olan ortak bir istence bağlamış olur.[451] Böyle

[449] A.g.e., § 258 Ek s.280.

[450] A.g.e., § 258 s.276.

[451] Rousseau Toplum Sözleşmesi'nde, genel istencin tam anlamıyla bir birlik oluşturmasının bir yasacıya ihtiyaç duyması üzerinden temellendirmesi, Hegel'in genel istencin devlet için yeterli bir zemin sağlamadığı düşüncesine itmektedir. Rousseau ya göre "Bir ulusa kurumlar vermeye kalkışsan kimse, önce insan doğasını değiştirecek gücü, sonra aslında tam ve başlı başına bir bütün olan kişiyi, bir bakıma yaşamını ve varlığını borçlu olduğu daha büyük bir bütünün parçası durumuna sokabilecek yetiyi bulmalıdır kendinde. Yine o kimse, insan yapısını güçlendirmek için

yaparak Rousseau, asimetrik olan tanınma ilişkisini eşitlik temellinde simetrik bir tanınma ilişkisine indirger fakat bu girişim Hegel'e göre gerçek anlamda ussal bir istenç (evrensel) olmaktan uzaktır.

Rousseau'nun genel istence dayalı evrensel istenç tasarımı, Hegel için soyut evrensel bir soyutlama olarak kalır ve hala bireysel istencin olumsal ve keyfiliğe dayanan ortak istençlerin bir kümelenmesi olarak, bireysel öznelciliği aşamamıştır. Bu açıdan Rousseau'nun toplumsal sözleşme olarak ortaya serdiği çözüm, devlete zemin olmaktan ziyade ancak Hegel'in ihtiyaçlar sistemi olarak ortaya serdiği sivil toplum seviyesinde kalmaktadır. Dolayısıyla sözleşmede ifade edilen istenç birliği sadece mülk, eşya ve hizmetlerin takas edilmesini yansıtarak, kendi başına bir değerden ziyade bireyin özel çıkarlarına hizmet eden bir araç olarak kalır.[452]

Bu yönüyle Hegel'de tanınma ve özgürlük kavramları, Rousseau'ya göre daha somut bir içerik kazanır ve evrensel özbilinç ile ilişkisinde etik yaşamın hakikatine dönüşür.

---

kendini değiştirecek; hepimizin doğadan aldığı maddesel ve bağımsız varlığımızı ahlaksal bir varlığa çevirecek, onu bütünün bir parçası durumuna sokacak güçte olmalıdır. Kısacası, insandan kendi güçlerini alıp, başkasının yardımı olmaksızın kullanılabileceği yeni güçler vermesi gerekir ona. İnsanın doğal güçleri ortadan kalkarsa, elde edilen güçler sürekli, kurum da bir o kadar sağlam ve eksiksiz olur. Öyle ki, her yurttaş tek başına bir hiçse, ancak öbür yurttaşlarla birlikte bir şey yapabiliyorsa ve bütünün elde ettiği bütün bireylerin doğal gücüne eşit ya da ondan üstünse, işte o zaman yasa koyma işi ulaşabileceği en yüksek olgunluğa varmış demektir." Rousseau, J.-J. (2006). Toplum Sözleşmesi (1 b.)., s. 38.

[452] Bkz.: Williams, R. R. (1997). Hegel's Ethics of Recognition., s.277.

SONUÇ

Bu çalışmanın amacı tanınma ve özgürlük kavramının Rousseau ve Hegel karşıtlığında çözümlemesini yaparak yeni bir yorum getirmektir. Bu doğrultuda ilkin Rousseau'nun tanınma ve özgürlüğe temel olan iki önemli kavramı, -kendilik sevgisi ve kendilik saygısı- ele alınarak stoacı *oikeiosis* kavramıyla ilişkisi ortaya serildi. Toplumsal yaşamın bireylerarası ilişkilerinde kendilik saygısının (*amour-propre*) bir tanınma zemini/dolayımı olarak yanlış bir biçimde kurgulandığı, bunun ise eşitsizlik üreten toplumsal bir antagonizmayla sonuçlandığı bir durum ortaya çıkarıyordu. Ortaya çıkan asimetrik tanınma durumunu aşmak adına Rousseau, politik bir toplumsal düzenin yeni haklı yasası (ortak iyisi) olarak genel istenç kavramına dayanan sözleşme temelli bir birlikte/devlette, eşit tanınma ve özgürlüğü egemen kılmak ister. Hegel ise Rousseau'nun tanınma ve özgürlük kavramlarından etkilenir, ancak yeterli çözüm sağladıklarını düşünmez ve devletin temelinin ancak çift taraflı karşılıklı tanınma zemininde etik yaşam üzerinden gerçekleşebileceğini düşünür. Böylece Hegel, Fichte'nin öznelerarası tanınma kavramını da göz önünde bulundurarak, kendi bütünsel dizgesinde, tanınmayı bilincin kendibilincine uzanan tecrübesinde bir dolayım ve kapsayarak aşma (*Aufhebung*) ilişkisi olarak değerlendirir. Hegel, Rousseau'nun genel istenci yerine, evrensel özbilinci yerleştirerek, tanınma ve özgürlüğü tarihsel ve etik bir yaşam ilişkisi içerisinde daha geniş ve somut bir ilişki olarak ortaya serer.

Tanınma arzusu oldukça geniş bir alana yayılmıştır. Toplumsallığın olduğu yaşamın her bir katmanında, mütekabiliyetin olduğu her türlü ilişkide, gerek özne düzeyinde gerek öznelerarası düzeyde ve farklı grup ve devletlerarası karşılıklı ilişkilerde, kabaca ifade edilirse yaşam arzusu ve bilinci olan tüm varlıkların kendisini tam bir varlık olarak ifade etme çabasında mevcuttur.

Aynı zamanda toplumsal ve bireysel gerilimlerin zeminini kazdığımızda da karşılaştığımız en temel sorunlardan birisinin dün olduğu gibi bugün de tanınma(ma) ya da eksik/yanlış tanınma olduğunu görmekteyiz. Bu ise bizi tanınma kavramı üzerine daha kapsamlı araştırmalar yapmaya itmektedir. Bu anlamda bu tez, tanınma kavramını özgürlük kavramıyla ilişkisi bağlamında Rousseau ve Hegel'de kavramsal bir çerçevede sunarak, Hegel'in Rousseau'dan tanınma konusunda hangi bakımdan benzerlikler ve farklılıklar gösterdiğini analiz etmiştir.

Bu araştırmanın birinci bölümünde tanınma kavramının Rousseau felsefesinde neye karşılık geldiği incelenirken, öbür taraftan da tanınmanın ön temellerini oluşturan kavramların (*oikeiosis, amour de soi, amour-propre*) bir ön sunumu verilmiştir. Bu bağlamda Rousseau'nun insan doğası üzerinden bir okuma yaptığı anlaşılır. Bir taraftan tanınmanın ve özgürlüğün insan doğasıyla ilişkisi, öbür taraftan da insanın doğal yaşam hakkının tanınma kavramıyla olan ilişkisi, Stoacılığın *oikeiosis* ve Rousseau'nun *amour de soi* ve *amour-propre*'un karşılıklı ilişkisi ortaya serildi. Rousseau, modern (tüketici) toplumu anlamak adına insan doğasını incelediğinde temel olarak iki kavram (*amour de soi ve amour-propre)* üzerinden hareket etmektedir.

Birincisi, en temel tutku ve diğer tüm tutkuların (*passions*) kaynağı olarak *amour de soi* (kendilik sevgisi) ile başlamaktadır. *Amour de soi*, insanı hayatta kalmaya iten temel duyguların kaynağı olduğundan doğrudan özgürlük ve insanın temel yaşam (beden olarak varoluş gösterme) hakkını da ima eder. Zira varlık açısından tanınmanın gerçekleşmesinin birinci koşulu, özgür eyleyebileceği bir bedene sahip olmaktır. Bu bakımdan Rousseau'da kendilik sevgisi olarak somutlaşan *amour de soi*, stoacılığın temel kavramlarından olan *oikeiosis (bireysel oikeiosis)* ile bağdaşmaktadır. Rousseau'nun *amour de soi*'nın Stoacı *oikeiosis* kavramıyla olan ilişkisini en güzel ifadesi de Kıbrıslı Zenon'da görülmektedir: *her canlının sahip olduğu ilk şey, kendi yaratılışı ve bu yaratılışın bilincidir; çünkü doğanın canlıyı <kendine> yabancı kılması beklenemez.*

Geriye, onu oluşturan doğanın onu kendine yakın kıldığını söylemek kalıyor; çünkü böylece ona zararlı şeyler uzak tutulur, uygun olanların ise yaklaşmasına izin verilir. Bu yönüyle *oikeiosis,* doğanın aktif bir ajan olarak iş gördüğü, bununla beraber bireyin bir tarafta kendisiyle, öbür taraftan da öteki varlıklarla aşinaşlatığı (aidiyet kurduğu) bir süreçtir. Varlığını korumak kendilik sevgisini gerekli bir unsur haline getirirken, diğerlerini de sevmeyi ve diğerlerinin menfaatlerinin korunmasını içinde barındıracak bir sürece dönüşür. Bu doğal olan kendilik sevgisi duygusu başkasının menfaatini, ilgilerini de hesaba katacak bir toplumsallığı (ahlakı -*sosyal oikeiosis*-) ortaya çıkaracaktır. *Oikeiosis* bu yönüyle hem *amour de soi'*yı hem de *amour-propre*'u içerecektir. *Oikeiosis*'in bireysel (*amour de soi*) ve sosyal (*amour-propre*) olarak çatallanması onun ikili yapısını ortaya çıkararak, aynı zamanda Rousseau'nun *amour-propre* 'undan farklılaşır. Zira insanın tükenmez arzusunu ifade eden *amour-propre* Rousseau'da iltihaplanmış (*inflamed*) bir konotasyona sahipti. Daha sonra Hugo Grotius *oikeiosis* kavramından hareketle insanın bu doğal duygusunu *appetitus societatis (toplumsallık arzusu)* olarak betimleyecektir. İnsan tanrısal bir iradeden kaynaklı olarak, tanrının doğamızı bu şekilde yaratmasından dolayı, benzerleriyle, her nasıl olursa olsun değil, fakat aklının elverdiği ölçüde, düzenli ve barışçıl bir yaşama isteğiyle yaratılmıştır. *Oikeiosis*'in Grotiusçu bu yorumu Hegel'in tinsel/etik istenciyle benzerlikler gösterir. Grotius'un *appetitus societatis* yorumu onu doğal hukukun temel kaynağını düşünmeye iterek, böylece insan doğasını, doğal hukukun temeli olarak tasarlamaya iter.[453] *Amour de soi* ve *oikeiosis*'in bu anlayışı, diğer bireylerinde bizim gibi yaşam ve özgürlük hakkının olduğunun bilincine götürür. Bu bilinç kuşkusuz *tanınma* bilincidir.

[453] "Çünkü, doğal hukukun anası insan doğasının kendisidir; insan doğası, hiçbir şeyin yokluğunu çekmesek bile, bizi, benzerlerimizle ilişki kurmağa zorlar. Yurttaşlar hukukunun (iç hukukun, Ius civile) anası da insanların karşılıklı istekleriyle kabul ettikleri yükümdür. Gücünü doğal hukuktan alan bu yüküm, doğayı, denebilirse, yurttaşlar hukukunun büyük anası saydırır." Grotius, H. (1967). *Savaş ve Barış Hukuku.* s.8.

Rousseau'nun ikinci olarak üzerinde durduğu ve insan aklının gelişimiyle özdeşleştirdiği bir diğer kavram da *amour-propre*'dır. Arzu olarak *amour-propre* aklın güdümünden hareket eder ve toplum içerisinde bir statü peşindedir. Sermaye ekonomisine dayalı modern toplum, Rousseau'ya göre bu bitmez tükenmez bilmeyen iltihaplı arzu üzerine inşa olunmuştur. Eşitsizliklerin temelinde yine bu duyguyu koymaktadır. *Rousseau'ya göre akıl, gelişen insan toplumlarında amour-propre 'da yani kendilik saygısında arzuyla iç içe geçer. Amour-propre tarafından harekete geçen bir birey maddi tatmin aramaz, daha ziyade toplum içindeki diğerlerinin onayını arar. Hegel'in terimleriyle, bu tinsel ya da muhayyel (imagined) arzuların nesnesi başkalarının "tanınması" [Anerkennung] ya da onaylayıcı görüşüdür*.[454] *Amour-propre*'un yaygın olduğu, eşitsizliğin hüküm sürdüğü toplumlarda insanlar otantik ve doğal benliklerine yabancılaşırlar: görünüş ve gerçeklik birbirinden farklılaşır. Rousseau'nun da ifade ettiği gibi insanlar artık kendinin dışında yaşar. Olduğundan farklı görünmek, kişinin çıkarı haline gelir, olmak ve görünmek iki farklı uzama dönüşmüştür.[455] İnsanın doğadan kopması, aklın ortaya çıkardığı ilerleme ve bireyin ihtiyaçlarını karşılamak için kendine yeter olma durumunun ortadan kalkmasıyla beraber, başkasına bağımlılık durumu ortaya çıkmıştır. Tüketici toplumun bu yeni düzeninin duygusu *amour-propre* 'tur. Kişi başkasının gözünde, onayında bilinip tanınmak, yer edinmek ister, başka bir ifadeyle ötekinin normu/yargısı kendi tanınma arzusuna dönüşmüştür. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı'*nda Rousseau, tüketici toplumun, *amour-propre* arzusunu doyumsuz bir şekilde besleyerek genişlettiği, kişilerin sürekli olarak kendi bireysel arzularının peşinden koşarken, toplumsal bir yozlaşma durumunun ortaya çıktığı üzerinde durmaktadır. Rousseau, tüketici toplumda insanların ihtiyaçlarının (arzularının) sınırsız

[454] Church, J. (2010). The Freedom of Desire: Hegel's Response to Rousseau on the Problem of Civil Society. *American Journal of Political Science, 54*(1), 125-139.s,127.

[455] Brooke, C. (2001). Rousseau's Political Philosophy: Stoic and Augustinian origins., s117.

artmasının iki temel neden üzerinden değerlendirir. Birincisi ortaya çıkan mülkiyet ve iş bölümü ve buna bağlı olarak insanların birbirine olan karşılıklı bağımlık durumu ve ikinci olarak da sosyal olarak belirlenmiş arzularımızın rekabet ve kıyas yoluyla diğerlerini alt etme mücadelesinde. Rousseau'nun iddiası bozulmuşluk (patoloji) içinde olan böylesi bir durumun, sağlam, ortak çıkara dayalı ve herkesin eşit bir biçimde tanınacağı, siyasal bir topluluğu ortaya çıkaramayacağı yönündedir. Bu açıdan Rousseau'nun *Emile* ve *Toplum Sözleşmesi* eserleri, bu iltihaplı *amour-propre* duygusunu iyileştirmek ve genel istence dayalı herkesin eşit şekilde tanındığı, politik bir toplum oluşturmaktır. *Emile*'de *amour-propre* arzusunu eğitim yoluyla iyileştirilebileceği, doğal olan *amour de soi* duygusuna yakınlaştırma amacını görmekteyiz. Böylece Rousseau eşit tanınma üzerine inşa etmeye çalıştığı siyasal topluluğun temellerini bu şekilde *Emile*'de uygar toplumun doğal insanın (normatif) portresini çizmektedir. *Emile*'de birey istenci, genel istençle uzlaştırılmak için politik topluma hazırlanır.

Toplum Sözleşmesi'nde de kendi arzularının kölesi olmuş bencil istenci, eşit tanınma temelinde genel istençle uzlaştırmaya çalışmaktadır. Doğadan kopan insan, toplum içinde başkasına muhtaç, bağımlı bir varlığa dönüşmüştür. Birey, bozulan bütünlüğünü *amour-propre* arzusu üzerinden yeniden inşa etmek ister, fakat amour-propre arzusu bencil istencin boyunduruğu altında olduğu sürece hakiki politik bir topluluk oluşturamaz. Eksik varlıktan *tam-varlık* olmaya giden yol, Rousseau'ya göre genel istenç üzerinden inşa edilen eşit yurttaşlık üzerine temellenen cumhuriyet rejimidir. İnsan özgür doğsa da bencil istençten dolayı her yerde zincire vurulmuştur. Kendini gerçekleştirmek, toplum içinde tanınmak ancak başkalarının değer yargılarına ve ötekiyle kıyaslama üzerinden gerçekleştiği için hakiki anlamada bir özgürlükten de bahsedilemez. Gerçek anlamda tanınma ve özgürlük ancak ortak yararı (ortak iyiyi) gözeten, genel istence dayalı politik bir toplum ve bu toplumun kurumlarında gerçekleşebilir. Herkesin

kendi istencine göre eylediği bir toplumda hak ve özgürlük edimsellik kazanamaz ve tanınma da gerçekleşemez.

Rousseau'ya göre Aile, karşılıklı tanınmanın gerçekleştirildiği politik toplumun ilk örneğidir ve aileyi birbirine bağlayan temel duygu kendilik sevgisidir (*amour de soi*). Toplumsal sözleşmeye dayalı yurttaşlar toplumunda ise kendilik saygısı duygusu, yani genel istence uyarlanmış bir devlet yönetimiyle eşit tanınmayla mümkün kılınır. Böylece kişi başkasındayken bile, genel istenç aracılığıyla aynı zamanda kendiyledir.[456] Patolojik arzu (*amour-propre*), devlet ve yasaların temeli olan, genel istenç üzerinden dönüştürülerek, herkes için eşit hak ve özgürlüğü (tanınma) olanaklı kılan bir çareye dönüşür.

İkinci bölümde ise ilk olarak Hegel'in tanınma (*anerkennung*) ve diyalektik kavramlarının oluşmasında kendisini etkileyen Fichte'ye değinilmiştir. Fichte'nin temel olarak yaptığı şey, bilinç meselesini özne ve nesne düalizminden kurtararak mutlak bir öznellik üzerinden yani ben ve ben-olmayan diyalektiği üzerinden kurmaktır. Nesne temelli bir özbilinç eksik ve tek yönlü olduğundan, *ben* bilincinin karşısına Fichte, b*en-olmayan*'ı koyarak özbilinci pratik etkinliğinde koymaktadır.

Ben, ancak *ben-olmayan*'ın dolayımda bir özbilinç varlığına dönüşür. Fichte'ye göre öteki (ben-olmayan), beni ben olmaya davet eder (*eine Aufforderung*). Ben, aynı zamanda bir bedene sahip olduğundan ve etkinliği onun özgürlüğü olduğundan, duyulur dünyada karşılıklı (*reciprocal*) etkileşimde bulunacağı bir zemin bulması gerekmektedir. Bu zemin ise öznelerarası tanınma kavramının kendisidir. Buradaki karışlıklı etkileşim durumunu Fichte, *Doğal Hukukun Temelleri*'nde hak kavramı üzerinden kurgulamaktadır. Dışsal dünyada özbilinç olarak kendisini koyan ben, ben-olmayan'ın da

[456] Rousseau genel istenç hakkındaki şu sözünü hatırlayalım "…*orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun*." Rousseau, J.-J. (2006). *Toplum Sözleşmesi*., s.14.

özgür bir edim olarak kendisini koymasının şartının, ben'in kendisini sınırlandırmak olduğunun bilincine vararak, karşılıklı bir hak ve özgürlük (*tanınma/anerkennung*) alanı oluşturulur. Fichte'nin ifadesiyle, *sınırlı rasyonel varlık, kendisini, dış dünyada diğer sınırlı rasyonel varlıklarla birlikte bir hak ilişkisi olmaksızın koyamaz/varsayamaz.*[457] Bu karşılıklı öznelerarası tanınmanın işlerliği konusunda Fichte, Rousseau'ya benzer bir genel istence dayalı sivil-politik bir sözleşmenin (*Staatsbürgervertrag*) zemin olduğu farklı sözleşmelerden meydana gelen bir devlet modeli sunmaktadır. Fichte'nin ulaştığı bu sonuç Hegel üzerinde kuşkusuz etkili olmuştur fakat Fichte'nin bu durumu ahlaki bir alanın dışında soyut bir mantık üzerinden temellendirmesi, Hegel açısından kabul edilemez. Hegel, Fichte'nin ortaya koyduğu bu düşünceleri etik yaşamda ete kemiğe büründürür.

Hegel'de tanınma (*anerkennung*) kavramı, Mutlak'ın yaşamındaki kilit momentleri oluşturur. Mutlak'ın yaşamı bir bütün olarak özbilinçlenme sürecidir. Kendi özbilincine varmada tin, ilkin doğada kendisine yabancılaşarak/dışsallaşarak insan formunda kendi bilincine varır. Hakikati bir bütün olarak kavramaya çalışan Hegel, Fichteci tek yanlı öznelliği de böylece kendi tin felsefesinde bir temele oturtmaktadır.

Tinin Fenomenolojisi Hegel'in, tanınma kavramının en çok kullanıldığı eserdir. Bilinç konusunda kartezyen ve Kantçı öğretiyi yetersiz bulan Hegel, diyalektik bir zeminde bilinç meselesini yeniden ele alır. Hegel'e göre bilinç, ilk bölümde, kesinliğini, yalıtılmış bir nesneyle ilişkisindeki deneyiminde kaybetmişti. Bu deneyimin sonucunda, nihai olarak geriye kalan yalnızca Ben'dir. Kendisi için algıladığı ve düşündüğü her şeyin doğru göründüğü, ama her şeyin arkasında yine içeriği olmayan bir Ben olarak, yalnızca kendini keşfeden bir Ben'dir. Genel bir Ben'dir ama henüz içi boş bir tözdür. İşte böylece özbilinç sahneye çıkmıştır ve kendisini bu boş töz olmaklıktan, ilkin arzu (*begierde)* ve tanınma (*anerkennung*) şeklinde kurtarma deneyimine girer. Ama bu ilişki ilk bölümde

[457] Fichte, J. (2000). *Foundations of Natural Right*., s.24.

olduğu gibi sadece şeylerle ve onların özellikleriyle değil, ama yaşayan bir dünyada, yani pratiğin alanında, benin kendisinin de dahil olduğu tinsel bir dünyadaki diğer özbilinçlerle karşılıklı tanınma ilişkisinde devam ettirir. Tin artık "*duyuüstü ötenin boş gecesinden şimdinin tinsel yaşantısının" (TF.,* § 177) içine geçmiştir.

Hegel'e göre *Bir özbilinç bir özbilinç için vardır. Gerçekte salt bu yolla özbilinçtir (TF.,* § 177*).* Bu aynı zamanda öznelerarası karşılıklı bir *tanınma* sürecini içinde barındırır. Dirimli bir bedene sahip olan özbilinç, gerçek anlamda kendibilincine ulaşması, belli bir diyalektik deneyimi (*erfahrung*) gerektirir. Bu diyalektikte özbilinç önce şeylere/nesnelere, daha sonra yaşamın kendisine en son olarak da öteki özbilinçlere yönelir. Özbilinç ilkin nesnesinin arzusuna yönelir çünkü yaşayan bir bedene sahip olması bakımından kendi kesinliğini nesne arzusu üzerinden kurmak ister. Henüz doğal ihtiyaçlarını karşılamak için bir bağımlılık ilişkisi içerisindedir. Bu açıdan özbilinçle ilgili olarak iki farklı arzudan (doğal/hayvani ve sosyal/tinsel) bahsedilir. Doğal arzuları tatminde özbilinç kendi kesinliğini kurmak ister. Nesnesine (şeylere) yönelerek onu tüketmeye/yok etmeye çalışarak kendini var etmeye çalışsa da gerçek anlamda bir tatmin mümkün değildir çünkü yeni arzular ve nesneler sonsuz şekilde ortaya çıkarlar. Yaşam, arzunun bitmez tükenmez bilmeyen yeniden doğusu olarak deneyimlenirken, tüketmenin olumsuz özgürlüğü kendisini sonlu yaşamın bağımlılığı olarak dayatır. Bundan dolayı özbilinç ancak başka özbilinçlere yönelerek tatmin (*befriedigung*) sağlayabilir yani sosyal arzuda tanınma mümkün olabilmektedir. Bu tanınma ilişkisi *TF*'nin özbilinç bölümünde, yaşam ve ölüm karşıtlığı üzerinden, efendi-köle diyalektiği biçiminde bir tanınma mücadelesi olarak kavramsallaştırılır. Bu mücadelenin ortaya çıkardığı sonuç Hegel'in ifadesiyle Ben'nin Biz olduğu, yani özbilincin evrensel bilince yükseldiği aşamadır. Efendi-köle diyalektiği sonunda ortaya çıkan tanınma, zora dayalı bir tanınma süreci olduğu için hala hak idesinden yoksundur çünkü eşitliğe dayalı karşılıklı bir tanınma gerçekleşmemiştir ve bundan dolayı *başkasındayken kendinde olma (Beisichselbstsein in*

einem Andern) durumu henüz hakikate dönüşmemiştir. Bu mücadele bir nevi doğa durumundan toplumsal duruma geçişi ifade etmektedir. Efendi-köle mücadelesi (tanınma) buna karşın *Ansiklopedi*'de daha olumlu bir zeminde incelenir. Efendi ve köle arasındaki doğal dolayımsız ilişki soyutlama yoluyla (ölümüne mücadele) ancak aşılabilir ve böylece evrensel bir özbilince yükselebilir. Birbirlerini karşılıklı tehlikeye atarak girişilen mücadelede bir tarafın yaşamı evetlemesiyle/seçmesiyle (ölüm korkusu), doğal durumdan sivil topluma geçişi temsil eder, buna rağmen Hegel'e göre devletin temelleri zorun (ölüm korkusu) üzerine kurulmaz. "…devlet *zor (güç- İng. force)* yoluyla *ortaya çıksa* da zor üzerine temellenemez; zor, devleti üretirken, yalnızca kendinde ve kendisi için haklı olanı, yasaları, anayasayı var etmiştir. Devlette hâkim olan şey halkın tini, gelenek ve hukuktur. Orada insan *rasyonel* bir varlık, *özgür*, bir kişi olarak tanınır ve öyle muamele görür; birey ise kendi özbilincinin doğallığını aşarak ve *evrensel* olana, yani *kendinde ve kendisi için olan istence, yasaya* itaat ederek kendini bu tanınmaya layık kılar; böylece başkalarına karşı *evrensel olarak geçerli* bir şekilde davranarak onları -başkalarının kendisini görmesini istediği gibi- özgür, kişi olarak tanır."[458] Yaşamı seçen taraf (köle), efendisinin arzusunu gerçekleştirirken kendi bireysel arzusuna boyun eğdirerek, bireysel egoizmden kurtulmaktadır. Bu ise hakiki insan özgürlüğünün başlangıcıdır. Efendi-köle diyalektiği, evrensel özbilinci ortaya çıkarırken, karşılıklı tanınma ve hakkın zemini olan sürecin ifadesine dönüşür, *Evrensel özbilinç, bir ben'in öteki ben'deki olumlayıcı farkındalığıdır …her biri karşılıklılık biçiminde gerçek bir evrenselliğe sahiptir, her biri kendini ötekinde özgür tanıdığı ölçüde ve ötekini tanıdığı, ve onun özgür olduğunu bildiği ölçüde bunun farkındadır*.[459] Hegel'in bu yorumu Rousseau'da doğa durumunda, eşitsizliğin kaynağı olarak görülen iltihaplı *amour-propre* duygusunun toplumun ve yasanın zemini olabilecek eşitlik ilkesine göre

[458] Hegel, G. (2010). *Philosophy of Mind*., s.159, § 432 (Ek/zusatz).

[459] A.g.e., s.162, § 436.

transformasyonun olumlu bir ön sunumu olarak okunmaktadır. Hegel'in efendi-köle metaforunun Rousseaucu anlamda farklı ifadesi, egoist istencin, genel istenç olarak dönüştürülmesidir.

Hegel'in özbilinç bölümünde değindiği (bilincin özbilinç olma diyalektiği) doğal varlıktan rasyonel varlığa geçiş durumunu, Rousseau'nun hipotetik doğa durumundan toplumsal duruma geçişine, doğal olan *amour de soi*'dan *amour-propre* arasındaki geçişe benzetiyorum. Rousseau'daki geçişte kuşkusuz doğal olan kendilik sevgisi duygusunun insanın rasyonelleşmesiyle/toplumsallaşmasıyla beraber artık bir kendilik saygısına evirildiğiyle ilişkilidir. Hegel'de bilinçten özbilince geçiş, Rousseau'nun *amour de soi*'den (bilinç/kendilik sevgisi) *amour-propre*'a (özbilinç/kendilik saygısı) geçiş olarak da okunabilir. Hegel arzu konusunda Rousseau'yu takip eder ama daha sonra Rousseau'nun önerdiği cumhuriyet temelli çözümünü tatmin edici bulmaz ve kendi çözümünü *etik yaşam* içerisinde somutlaştırmaya çalışmaktadır ve tanınmanın bir hak olarak edimselliği ancak etik yaşamdaki kurumlar aracılığıyla mümkündür. Etik yaşamda birey *başkasındayken kendinde olma* bilinciyle eyler, böylesi bir özbilinç karşılıklı olarak kişilerin birbirini saydığı bir tanınma durumundan başka bir şey değildir.

Efendi-köle mücadelesi tikeli evrensel olana taşıyarak tanınmanın temel harç olduğu toplumsal bir akıl ortaya çıkardı. Bu ise Hegel'in söylemiyle *Ben ki Bizdir, Biz ki Bendir* ya da *Başkasındayken Kendinde Olma* (*Beisichselbstsein in einem Andern*) durumunun özbilincidir. Hegel bu durumu, *Hukuk Felsefesi'*nde, tanınmanın hak olarak edimsellik kazanmasını etik yaşam içerisine yerleştirmektedir. Hegel, Rousseau'nun eşit tanınma meselesinin toplum sözleşmesine dayalı kurumlarının zemini yerine, etik yaşam kurumları içerisinde mümkün olduğunu ifade eder. Hegel'in Rousseau'dan farklı olarak toplum sözleşmesine temel olan genel istenç yerine karşılıklı tanınamaya zemin olan *Ben'in Biz, Biz'in Ben (başkasındayken kendinde olmak) olduğu,* nesnel tini koymaktadır. Hegel açısından, Ben'nin Biz olduğu bir durumda, Biz bir sözleşmenin ortak iradesinden,

çok daha fazlasını ifade eder. Bu açıdan Hegel'in Rousseau ve Fichte'ye yönelttiği eleştiri, yani toplumsal sözleşmede sadece ortak iradeden hareket ederek politik bir birlik oluşturma fikri sığ kalacaktır.[460] Hegel, karşılıklı tanınma kavramıyla temel olarak yaptığı şey, modern öznellik ilkesinin bireyciliğini, etik yaşam içerisinde şekillenen etik iradenin öznelerarası karşılıklı tanınma fikriyle uyumlu hale getirmektir. Bu aynı zamanda birinci ve ikinci Ben'in, üçüncü bir Ben olarak ortaya çıkması demektir. Çift yönlü karşılıklı tanınmadan ortaya çıkan Biz (üçüncü Ben), Rousseau'nun toplumsal sözleşmenin genel istenciyle eş olmamakla birlikte bireysel öznel özgürlüğü dışlayan bir irade de değil. Tanınmada tözsel özgürlük (etik istencin etik kurumlar içindeki özgürlüğü) ve bireysel özgürlük (*willkür*) birlik haline gelir. Kaba bir şekilde ifade edilirse Hegel, Ben'in Biz olduğu tanınma kavramı aracılığıyla, modern öznelliğin bireyciliğini, etik yaşamdaki öznelerarası tanınma ilişkisi üzerinden dönüştürmektedir. Böylece etik irade kendisini daha genel bir bütünde, nesnel tinde tanır. Özgürlük dünyada ilkin nesnel tin olarak, öznel özgürlük ve etik tözün karşılıklı olarak dolayımında gerçekleşir. Etik yaşam böylece, etik iradenin özgürlüğünü gerçekleştirebileceği ve tam bir varlık olarak ötekinin dolayımıyla tanınabileceği gerekli koşul ve zemini sağlar.

Tanınma kavramının kaynağında bulunan arzu meselesini Rousseau'ya borçlu olan Hegel, Rousseau'nun *amour de soi* ve *amour-propre 'nu*, kendi sisteminde doğal ve tinsel arzular olarak ele aldı. Hegel'in, *amour de soi*'yı *TF*'de tanınma uğruna girişilen yaşam ve ölüm mücadelesi üzerinden değerlendirdiğini düşünüyorum. Ötekinin (özbilinç tatmini ancak başka bir özbilinçte bulur) ortaya çıkmasıyla özbilinç, artık *amour-propre*'un alanına geçiş yapmıştır. Hegel, gerçek anlamda tanınmanın, yani *amour-propre*'un patolojilerinden iyileştirilmesinin ancak etik yaşamın kurumları aracılığıyla olabileceğini söylemektedir. Etik yaşamda özellikle sivil toplum bölümünde Hegel, Rousseau'nun kendilik saygısının, etik iradenin genel normlarına uygun davranmakta,

[460] Bkz. Williams, R. R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition.*, s. 266.

yani *Ben'in Biz olduğu* anlayış üzerinden etik bir topluluğun ortak iyisine göre temellendirmektedir. Bireysel istenç, tanınmak için etik iradeyle birliğinde bir hak ve özgürlük kişisi olarak kendisini etik toplulukta gerçekleştirebilecektir.

KAYNAKÇA

Annas, J. (1995). *The Morality of Happiness.* New York: Oxford University Press.

Aristoteles. (2005). *Nikomakhos'a Etik.* (S. Babür, Çev.) Ankara: kebikeç.

Aristoteles. (2017). *Metafizik* (3 b.). (Y. G. Sev, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Ateşoğlu, G. (2021). Fichte'nin Yaşamı ve Felsefesi (1794). E. A. Kılıçaslan, & G. Ateşoğlu (Dü) içinde, *Alman İdealizmi I: Fichte* (2 b., s. 9-26). Ankara: Doğubatı.

Ateşoğlu, G. (2021). Hegel'in Erken Dönem Siyaset Felsefesinden Bir Kesit. G. Ateşoğlu (Dü.) içinde, *Alman İdealizmi II: Hegel* (2 b., s. 27-41). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Beiser, F. (2005). *Hegel.* Routledge: London.

Braeckman, A., Raymaekers, B., & Riel, G. V. (2018). *Wijsbegeerte* (18 b.). Leuven: Lannoo Campus.

Brooke, C. (2001). Rousseau's political philosophy: Stoic and Augustinian origins. P. Riley içinde, *The Cambridge Companion to Rousseau* (s. 94-123). Cambridge : Cambridge University Press.

Brooke, C. (2008). Grotius, Stoicism 'Oikeiosis'. *Grotiana, 29*, 25-50.

Brooke, C. (2012). Rousseau's Second Discourse: Between Epicureanism and Stoicism. S. H. Christie McDonald (Dü.) içinde, *Rousseau and Freedom* (s. 44-57). Cambridge Books Online: Cambridge University Press. doi:http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511712098.004

Brooke, C. (2015). Rawls on Rousseau and the General Will. D. L. James Farr içinde, *The General Will* (s. 429-446). Cambridge Books Online: Cambridge University Press. doi:http://dx.doi.org/10.1017/CBO9781107297982.021

Çaglar, A. F. (2015). *Stoaci Oikeiosis Ögretisi.* Sosyal Bilimler Enstitüsü, Istanbul Medeniyet üniversitesi. Yüksek Lisans Tezi.

Çaglar, A. F. (2019). *Yaşamın Amacı Olarak Yaşam, İnsanın Bedensel ve Zihinsel Edimlerine Temel Oluşturan "Birincil Güdü"ye Dair Bir Araştırma.* Felsese Anabilim Dali, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Istanbul, Doktora Tezi: Istanbul Medeniyet Üniversitesi.

Church, J. (2010, January). The Freedom of Desire: Hegel's Response to Rousseau on the Problem of Civil Society. *American Journal of Political Science, 54*(1), 125-139.

Cicero. (2006). *De Natura Deorum / Tanrıların Doğası* (Cilt Birinci Baski). (Ç. Menzilcioğlu, Çev.) Istanbul: Kabalcı Yayınevi.

Cicero. (2017). *Yasalar Üzerine* (2 b.). (C. C. Çevik, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Clarke, J. A. (2009). Fichte and Hegel on Recognition. *British Journal for the History of Philosophy, 17*(2), 365–385. doi:DOI: 10.1080/09608780902761745

Clarke, J. A. (2009). Rousseau, Recognition and Self-Love. *Inquiry, 52*(6), 636-651.

Clarke, J. A. (2013, 3). Fichte's Crtique of Rousseau. *The Review of Metaphysics , 66*(3), 495-517. https://www.jstor.org/stable/23597941 adresinden alındı

Cobben, P. (2002). De Heer-Knechtverhouding: Hegels Grondmodel voor de Bemiddeling van het Gemeenschapsdenken en het Kritische Subject. A. Leijen, & A. Verbrugge (Dü) içinde, *Hegel: Een Inleiding* (s. 158-185). Amsterdam: Boom.

Cobben, P. (2009). *The Nature of the Self: Recognition in the Form of Right and Morality.* Berlin; New York: Walter De Gruyter.

Copleston, F. (2010). *Felsefe Tarihi: Hegel* (5 b.). (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınları.

Cruysberghs, P. (2002). De Natuur als het Andere van de Geest. A. Leijen, & A. Verbrugge (Dü) içinde, *Hegel: Een Inleiding* (s. 37-57). Amsterdam: Boom.

Dent, N. (1992). *A Rousseau Dictionary* . Oxford: Blackwall.

Dent, N. (2005). *Rousseau.* New York: Routledge.

Descartes, R. (2017b). *Meditasyonlar: Metafizik Üzerine Düşünceler* (2 b.). (Ç. Dürüşken, Çev.) Alfa.

Einspahr, J. (2010). The Beginning that Never Was: Mediation and Freedom in Rousseau's Political Thought. *The Review of Politics, 72*(3), 437-461.

Erp, H. V. (2013). *Hegel.* Leuven: LannooCampus.

Fichte, J. (2000). *Foundations of Natural Right.* (F. Neuhouser, Dü., & M. Baur, Çev.) Cambridge: Cambridge University Press.

Fichte, J. (2021). İnsanın Saygınlığı Üzerine (1794). G. Atesoğlu, & E. A. Kılıçaslan (Dü) içinde, *Alman Idealizmi I:Fichte* (C. Camcı, Çev., 2 b.). Ankara: Doğubatı.

Fichte, J. (2021). Transendental Felsefenin Temelleri (Wissenschaftslehre Nova Methodo) (1796/99). G. Atesoğlu, & E. A. Kılıçaslan (Dü) içinde, *Alman İdealizmi I: Fichte* (Y. Çına, Çev., 2 b.). Ankara: Doğubatı.

Fichte, J. G. (2005). *The System of Ethics.* (D. Breazeale, G. Zöller, Dü, D. Breazeale, & G. Zöller, Çev.) Cambridge: Cambridge University Press.

Fichte, J. G. (2021). Bilim Öğretisi (Wissenschaftslehre) (1794). G. Ateşoğlu, & E. A. Kılıçaslan (Dü) içinde, *Alman İdealizmi I: Fichte* (G. Ateşoğlu, Çev., 2 b.). Ankara: Doğubatı.

Fichte, J. G. (2021). Bilim Öğretisi İkelerine Göre Uyarlanmış Ahlak Öğretisi Sistemi (1798). G. Ateşoğlu, & E. A. Kılıçaslan (Dü) içinde, *Alman İdealizmi I: Fichte* (G. Ateşoğlu, Çev., 2 b.). Ankara: Doğubatı Yayınları.

Fichte, J. G. (2021). Doğal Hukukun Temelleri - Kapalı Ticaret Devleti (1796 - 1800). G. Atesoğlu, & E. A. Kılıçaslan (Dü) içinde, *Alman İdealizmi-I: Fichte* (A. Tokatlı, Çev., 2 b., s. 303-310). Ankara:: Doğu Batı.

Fichte, J. G. (2021). İnsanın Belirlenimi (1800). G. Ateşoğlu, & E. A. Kılıçaslan (Dü) içinde, *Fichte: Alman İdealizmi I* (U. Nutku, Çev., 2 b., s. 296-302). Ankara: Doğubatı Yayınları.

Gadamer, H.-G. (2021). Hegel'in Öz-bilinç Diyalektiği (1971). G. Ateşoğlu (Dü.) içinde, *Alman İdealizmi II: Hegel* (Ç. Balanuye, Çev., 2 b., s. 195-218). Ankara: Doğu Batı.

Grotius, H. (1967). *Savaş ve Barış Hukuku.* (S. L. Meray, Çev.) Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Hadot, P. (2006). *The Veil of Isis: An Essay on the History of the Idea of Nature.* (M. Chase, Çev.) London: Hardvard Univeristy Press.

Harris, H. S. (2021). Öz-bilinç. G. Ateşoğlu (Dü.) içinde, *Alman İdealizmi II: Hegel* (E. Ebetürk, Çev., 2 b., s. 182-194). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Hartman, N. (2021). *Fichte.* (S. Günenç, Çev.) Ankara: Fol.

Hegel, G. (1977). *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy.* (H. S. Harris, & W. Cerf, Çev.) New York: State University of New York Press.

Hegel, G. (2010). *Philosophy of Mind* (Revised with an Introduction by Michael Inwood b.). (W. Wallace, & A. V. Miller, Çev.) Oxford: Clarendon Press.

Hegel, G. (2013). *Tüze Felsefesi* (2. b.). (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınları.

Hegel, G. W. (1977). *Phenomenology of Spirit.* (A. V. Miller, Çev.) Oxford: Oxford University Press.

Hegel, G. W. (1995). *Lectures on Natural Right and Political Science: the First Philosophy of Right.* (S. o. Archives, Dü., & J. M. Hodgson, Çev.) Londen: University of California Press.

Hegel, G. W. (1995). *Tarihte Akıl* (3 b.). (Ö. Sözer, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Hegel, G. W. (2010). *The Science of Logic.* (M. Baur, G. D. Giovanni, Dü, & G. D. Giovanni, Çev.) Cambridge : Cambdridge University Press.

Hegel, G. W. (2014). *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)* (2 b.). (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi.

Hegel, G. W. (2015). *Tinin Görüngübilimi* (4 b.). (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınları.

Heimsoeth, H. (2007). *Kant'ın Felsefesi* (3 b.). (T. Mengüsoğlu, Çev.) Ankara: Doğubatı Yayınları .

Heyde, L. (2002). Waar Het In De Filosofie Om Gaat. A. Leijen, & A. Verbrugge (Dü) içinde, *Hegel: Een Inleiding* (s. 14-36). Amsterdam: Boom.

Hobbes, T. (1987). *De Cive* (Cilt 3). (H. Warrender, Dü.) Oxford: Clarendon Press.

Hobbes, T. (2007). *Leviathan* (6 b.). (S. Lim, Çev.) Istanbul: YKY.

Honneth, A. (2012). *The I in We Studies in the Theory of Recognition.* Malden: Polity Press.

Honneth, A. (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele, Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (1 b.). (Ö. Aktok, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.

Honneth, A. (2018). *Bizdeki Ben: Tanınma Teorisi Üzerine İncelemeler.* (Ö. Aktok, Çev.) İstanbul: İthaki.

Houlgate, S. (2021). Hegel'in Hukuk Felsefesinin Anahtarı'na Giriş (2008). G. Ateşoğlu (Dü.) içinde, *Alman İdealizmi II: Hegel* (G. Ateşoğlu, Çev., 2 b., s. 365-382). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Hyppolite, J. (1974). *Genesis and structure of Hegel's Phenomenology of Spirit.* (S. Cherniak, & J. Heckman, Çev.) Evanston: Northwestern University Press.

Kalkavage, P. (2007). *The Logic of Desire: An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit.* Philadelphia: Paul Dry Books.

Kojève, A. (2020). *Hegel Felsefesine Giriş* (6 b.). (S. Hilav, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Laertios, D. (2007). *Ünlü Filozoflarin Yaşamları ve Öğretileri* (3. b.). (C. Sentuna, Çev.) İstanbul: YKY.

Lawrenz, J. (2007). Hegel, Recognition and Rights: 'Anerkennung' as a Gridline of the Philosophy of Rights. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy, 3*(2-3), 153-169.

Leijen, A. (2002). G.W.F. Hegel (1770-1831): Een Levensbericht . A. Lein, & A. Verbrugge (Dü) içinde, *Hegel: Een Inleiding* (s. 11-13). Amsterdam: Boom.

Lemaire, T. (2010). *De Val van Prometheus over de Keerzijden van de Vooruitgang.* Amsterdam: Ambo.

Metzke, E. (2021). Hegel'in Berlin Üniversitesi'nde Göreve Başlama Hitabı (22 ekim 1818). G. Ateşoğlu (Dü.) içinde, *Alman İdealizmi II: Hegel* (U. Nutku, Çev., 2 b., s. 68-75). Ankara: Doğubatı Yayınları.

Miller, J. (2015). *Spinoza and the Stoics.* Cambridge: Cambridge University Press.

Neuhouser, F. (1993, Temmuz). Freedom, Dependence, and the General Will. *Philosophical Review, 102*(3), 363-395.

Neuhouser, F. (2008). *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Regognition.* New York: Oxford.

Neuhouser, F. (2014). *Rousseau’s Critique of Inequality : Reconstructing the Second Discourse.* Cambridge: University Press.

O'Connor, B. (2022). *Adorno* (1. b.). (S. Soysal, Çev.) İstanbul: Alfa.

Özçınar, Ş. (2007). *Kendinin-bilinci ve Öteki Diyalektigi: Hegel Felsefesinde Bilincin Dolayımı ve Nesnelleşmesi.* Sistematik Felsefe ve Mantık, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi . Ankara: Ankara Üniversitesi.

Özlem, D. (2010). *Tarih Felsefesi* (1 b.). Say Yayınları.

Pinkard, T. (1994). *Hegel's Phenomenology: The Sociability of Reason.* Cambridge : Cambridge University Press.

Pinkard, T. (2012). *Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life.* Oxford: Oxford University Press.

Plato. (1999). *Verzameld Werk* (Cilt 5). (R. F. J. Ector, Dü., & X. D. Win, Çev.) Kapellen: Pelckmans.

Platon. (2000). *Symposion.* (C. Karayakaya, Çev.) Istanbul: Sosyal Yayinlari.

Rauch, L. (1983). *Hegel and the Human Spirit: A Translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-1806).* Detroit: Wayne State University Press.

Ripstein, A. (1994, 8). Universal and General Wills: Hegel and Rousseau. *Political Theory, 22*(3), 444-467. https://www.jstor.org/stable/192103 adresinden alındı

Rousseau, J.-J. (1989). *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk.* (S. Eyüboglu, Çev.) Istanbul: M.E.B.

Rousseau, J.-J. (2001). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* (6. b.). (R. N. Ileri, Çev.) Istanbul: Say Yayınları.

Rousseau, J.-J. (2006). *Toplum Sözleşmesi* (1 b.). (V. Günyol, Çev.) Istanbul: Türkiye Isbankasi Kültür Yayinlari.

Rousseau, J.-J. (2008). *Siyasal Fragmanlar- Ekonomi Politik Üzerine Söylev* (1. b.). (I. Yerguz, Çev.) Ankara: Say Yayınları.

Rousseau, J.-J. (2017). *Emile ya da Eğitim Üzerine* (IX b.). (Y. Avunç, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Salman, S. (2015). Hegel'de Etik Yaşam (Sittlichkeit) ve Toplumsal Hareketlerin İmkanı Üzerine. *Felsefelogos, 56*(1), 123-142.

Siep, L. (2014). *Hegel's Phenomenology of Spirit.* (D. Smyth, Çev.) Cambridge: Cambridge University Press.

Smith, S. B. (1989). *Hegel's Critique of Liberalism: Right in Context.* Chicago: University of Chicago.

Smith, S. B. (1992). Hegel on Slavery and Domination. *The Review of Metaphysics, 46*(1), 97-124. https://www.jstor.org/stable/20129294 adresinden alındı

Spinoza. (2017). *Ethica* (5 b.). (Ç. Dürüşken, Çev.) İstanbul: Alfa.

Taylor, C. (1975). *Hegel.* Cambridge : Cambridge University Press.

Taylor, C. (1994). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition.* (A. Gutmann, Dü.) Princeton: Princeton University Press.

Taylor, C. (1996). *Çokkültürcülük ve Tanınma Politikası .* (A. Gutmann, Dü.) Istanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Ünsalan, F. (2015). *Modern Öznenin Felsefi Kuruluşu Bağlamında Özbilinç Kavramı Üzerine Bir İnceleme.* Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı . Kocaeli: Kocaeli üniversitesi.

Ünsalan, F. (2019). Öz-bilinç Tartışması Bağlamında Fichte Düşüncesi Üzerine Bir inceleme. *(Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, Güz*(28), 243-273. https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf adresinden alındı

Verbrugge, A. (2021, September). Een kwestie van erkenning: Over Hegels begrip van erkenning en de postmoderne identiteitscrisis. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe, 61*(3), 849-869. doi:10.17159/2224-7912/2021/v61n3a13

Vos, L. D. (1981). De Bepaling van de Dood in Hegels Enzyklopädie (1830). *Tijdschrijft voor Filosofie, 1*(43), 18-34. http://www.jstor.org/stable/40883627 adresinden alındı

Williams, R. R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition* . London: University of California Press.

Wood, A. (1993). Hegel's Ethics. F. C. Beiser (Dü.) içinde, *The Cambridge Compenion to Hegel* (s. 211-233). Cambridge: Cambridge Universtiy Press.

Wood, A. W. (1990). *Hegel's Ethical Thought.* Cambridge : Cambridge University Press.

Wood, A. W. (1991). Fichte's philosophical revolution. *Philosophical Topics, 19*(2), 1-28. Retrieved from https://www.jstor.org/stable/43154101

Wood, A. W. (1998). Hegel on Education. A. Rorty (Dü.) içinde, *Philophers on Education* (1 b.). Routledge. doi:https://doi.org/10.4324/9780203981610

Wood, A. W. (2016). *Fichte's Ethical Thought.* Oxford: Oxford University Press.

Wood, A. W. (2021). Fichte'nin Hukuk ve Etik Felsefesi. G. Ateşoğlu, & E. A. Kılıçaslan (Dü) içinde, *Alman İdealizmi I:Fichte* (K. Özkan, Çev., 2 b., s. 365-401). Ankara: Doğubatı Yayınları .

Zöller, G. (2007). From Transcendental Philosophy to Wissenschaftslehre: Fichte's Modification of Kant's Idealism. *European Journal of Philosophy, 15*(2), 249-269. doi:DOI: 10.1111/j.1468-0378.2007.00260.x

ÖZET

Bu çalışma tanınma kavramını, özgürlükle ilişkisi bağlamında Rousseau ve Hegel'de inceleyip karşılaştırmaktadır. Rousseau tanınma ve özgürlüğü, iki önemli kavram olan *amour de soi* (kendilik sevgisi) ve *amour-propre* (kendilik saygısı) ile açıklamaktadır. Rousseau, insan doğasını ele alırken bireyi hipotetik olarak değerlendirdiği doğal ve toplumsal durum üzerinden inceler. Doğa'da sınırlı ihtiyaçlara sahip olan insan, özgürdür ve *amour de soi* (kendilik sevgisi) duygusuyla eylemde bulunur. Rousseau'ya göre bu duygu insanı kendi türdeşlerine karşı merhametli olmaya iterek türdeşiyle yakınlık kurmasını sağlar. İnsan aklının gelişimi, ilerleme ve mülkiyet, bireylerarası ilişkileri bir zorunluluk haline getirir. Böylece toplumsal ilişkilerin yeni duygusu *amour-propre*'a (kendilik saygısı) dönüşür. *Amour-propre,* ilkin iltihaplı bir yapıdadır; çünkü sürekli olarak başkasının kanısı ve bakışına göre kendi kimliğini var etmeye çalışır. Böyle yaparak ne kendibilinci ne de özgürlük edinimi elde eder. Adalet ve eşit tanınmanın gerçekleşmesi için *amour-propre*'un bu kusurlardan arındırılmasını gerektirir. Rousseau, bu soruna iki yönlü bir çözüm sunar. Birinci çözüm, *Emile*'de bireyin kusurlu *amour-propre* duygusunu eğitim aracılığıyla iyileştirmek ve böylece onu vicdanlı ve ahlaki bir varlık olmaya yönlendirmektir. İkinci ise *Toplum Sözleşmesi*'yle *amour-propre*'tan kaynaklı kötülüğü, genel istenç kavramı aracılığıyla çözüme ulaştırmaktır. Rousseau, bireysel istencin keyfi özgürlüğünü, herkesin ortak faydasını gözeten, eşitlik ve özgürlük durumunu sağlayacak genel istence dayalı sözleşmeci bir birlik (devlet) temelinde ortaya serer. Kaybedilen doğal özgürlük ve eşitlik durumu genel istenç üzerinden pozitif bir yasal zeminde, yeniden elde edilir.

Hegel ise tanınma ve özgürlüğü daha geniş bir bağlamda ele alır. Rousseau ve Fichte'nin tanınma ve özgürlük çözümlemesini soyut bulur. Hegel'de tanınma (*Anerkennung*) ve özgürlük kavramları, tinin kendibilincini edinme tecrübesinde diyalektik bir ilişkide, çift taraflı bir tanınma olarak anlaşılması gerektiğini öne sürer. Tin,

toplum ve kültür dünyasında insan üzerinden kendibilincine varır. Bu bilinç iki farklı özbilincin çift taraflı dolayımıyla evrensel özbilinç şeklinde somutlaşmasıdır. Hegel'deki Ben'in Biz olduğu bu kavrayış, Rousseau'nun genel istencini de kapsayan bir genişlemedir. Hegel, Rousseau'nun genel istenç üzerinden vardığı toplum sözleşmesini, kendi Hukuk Felsefesi'nde sivil toplum momenti olarak alır. Hegel, gerçek anlamda tanınmanın, Rousseau'nun *amour-propre*'u patolojilerinden kurtarılmasını ancak kendisinin öne sürdüğü etik yaşamın (*Sittlichkeit*) kurumları aracılığıyla olabileceğini savunmaktadır. Etik yaşamda özellikle sivil toplum bölümünde Hegel, Rousseau'nun kendilik saygısı kavramını etik irade şeklinde yani Ben'in Biz olduğu kavrayış üzerinden etik topluluğun ortak iyisine göre değerlendirerek, *amour-propre*'u patolojilerinden kurtarmaktadır. Böylece Hegel, Rousseau ve Fichte'den etkilenerek şekillendirdiği tanınma kavramını, adalet temelli öznelerarası ilişkilerin kurucu ögesi yapmıştır.

ABSTRACT

This study examines and compares the concept of recognition in the context of its relationship with freedom in Rousseau and Hegel. Rousseau explains recognition and freedom using two important concepts: *amour de soi* (self-love) and *amour-propre* (self-esteem). When examining the nature of humankind, Rousseau investigates the individual through the natural and social situation, which, to him, is hypothetical. Having limited needs in Nature, human beings are free and act with the feeling of *amour de soi* (self-love). According to Rousseau, this feeling drives them to be compassionate towards their fellows and enables them to establish closeness with them. The development of the human mind, progress, and ownership, makes interpersonal relations a necessity. Consequently, a new sense of social relations, known as *amour-propre* (self-esteem), arises. *Amour-propre* is initially inflamed; because it constantly seeks to create its own identity according to other's judgement and gaze. This pursuit neither allows them to gain self-consciousness nor experience true freedom. Justice and equal recognition require the *amour-propre* to be free of these imperfections. Rousseau presents a two-fold solution to this problem. The first solution, in *Emile*, is to heal the individual's imperfect sense of *amour-propre* through education, leading them to be a conscientious and moral beings. The second solution is to solve the evil originating from *amour-propre* through the concept of general will, as outlined in the *Social Contract*. Rousseau establishes the arbitrary freedom of individual will based on a contractual union (state) governed by the general will. This arrangement ensures the common benefit of all, as well as equality and freedom, thereby restoring the lost state of natural freedom and equality on a positive legal basis.

In contrast, Hegel considers recognition and freedom in a broader context. He finds Rousseau and Fichte's analysis of recognition and freedom to be abstract. The concepts of recognition (*Anerkennung*) and freedom in Hegel suggest that the spirit

should be understood as mutual recognition in a dialectical relationship within the experience of acquiring self-consciousness. In the realm of society and culture, the spirit becomes self-conscious through human beings. This consciousness is the embodiment of two different self-consciousness in the form of universal self-consciousness through mutual mediation. Hegel extends this conception of the "I" as "We," incorporating Rousseau's general will. In his *Philosophy of Law*, Hegel regards the social contract reached through the general will as a moment of civil society. Hegel argues that true recognition can only be rescued from the pathologies of Rousseau's *amour-propre* through the institutions of ethical life (*Sittlichkeit*) that he proposes. Particularly within the section on civil society, Hegel evaluates Rousseau's concept of self-esteem as the ethical will, which operates according to the common good of the ethical community, and thus saves it from the pathologies of *amour-propre*. Thus, influenced by Rousseau and Fichte, Hegel establishes the concept of recognition as the founding element of justice-based intersubjective relations.