
Aristoteles versus Hegel: Antik Bilgeliğin arpıtılması Üzerine Notlar

H. Emre Bağce & Armağan Öztürk

“Paylaşmak dostluğun işaretidir, dostluk ise yurttaşlığın”

Aristoteles

“Tarihin mutlu sayfaları boş sayfalardır”

G.W.F Hegel

Giriş

Aristoteles’in siyaset felsefesi kendisinden sonraki birçok düşünürün etkisine kapılarak kendi zamanına uyarladığı ve aşmaya çalıştığı bir doruk noktasıdır. Aristoteles, Platon’un idea ile gerçek dünya arasında kurduğu karşıtlığı ve idealist felsefeyi (tabii materyalist felsefeyi de) madde-form öğretisi aracılığıyla aştı. Platon’un ve daha sonra birçoklarının idealizm-materyalizm karşıtlığına karşı, Aristoteles varlığı ve gerçekliği “oluş” temelinde ele aldı ve bu karşıtlığın geçersizliğini ilan etti. Maddesiz form, formsuz madde olamayacağı için Platon bir çıkmaza giriyor ve maddeyi forma feda ediyordu. Halbuki Aristoteles’te madde ve form iç içe geçmiş, birbirini tamamlayan birlik veya bütünlüktür. Varlık bu birlik içinde kendini yaratma potansiyelini açığa çıkarır ve doğal olan ereğinin peşinden ilerledikçe kendini gerçekleştirir. Aristoteles’te doğal olan şey aynı zamanda erekseldir. Doğa veya

Bu makale hakem denetiminden geçirilmiştir.

H. Emre Bağce Kocaeli Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü öğretim üyesidir.

Armağan Öztürk ODTÜ Sosyoloji Bölümü araştırmacıdır.

Yaz-Sonbahar 2008, Sayı: 51-52, s. 157-173.

oluş akıl ile alışkanlık, devraldıklarımız ile yarattıklarımız arasındaki bölünmezliği ifade eder (Murphy, 1990, s. 751-90). Bu haliyle de doğa her türlü insani duruma eklenilecek şekilde hem siyasal düşüncenin hem de erdemli yaşamın ölçütüdür. Aristoteles'in idealizmi ve materyalizmi kendi düşünce sistemi içinde kaynaştırması, birçok düşünür tarafından karşıt olarak algılanan bu iki felsefeyi "oluş"ta birleştirmesi ve her iki felsefeyi kusursuzca sentezlemiş ve aşmış olması kendisinden sonraki düşünürlerin dikkatinden kaçmamıştır. Bu düşünürlerden biri de hiç kuşkusuz Hegel'dir. Ancak Hegel Aristoteles'i kendi zamanına ve ideolojisine uyarlamaya çalışınca Aristotelesçi düşünceyi parçalamış ve çarpıtarak kullanmıştır. Ereksellik ile doğallık arasındaki birbirini tamamlayıcı ilişki üzerine kurulu özgün Aristotelesçi natüralizmin Hegel'in doğa yorumu ile çarpıtılması, zamanla tarihin fetişleşmesine ve uygarlığın karanlık yüzünün sosyal ilişkiler içinde büyümesine yol açmıştır.

Makalenin başlıca amacı Hegel'in Aristoteles felsefesinde yaptığı tahribatı tespit edebilmektir. Bunun için öncelikle Aristoteles'in doğa, insan ve toplum anlayışı üzerinde durulacaktır. Aristotelesçi felsefede aklın belli bir tür işleyişinin uzlaşmacı siyasete, uzlaşmacı siyasetin ise siyasal toplum (polis) ve yurttaşlığa zemin hazırladığı vurgulanarak Hegel'in Aristotelesçi düşüncenin tamamıyla dışında, hatta karşısında yer aldığı tartışılacaktır. Tartışma tin, doğa, oluş, diyalektik, teleoloji, tarih, devlet ve yurttaşlık kategorileri üzerinde yürütülecektir.

Aristoteles: Siyaset Felsefesinin Doruk Noktası

Aristoteles felsefesi klasik-antik geleneğin en olgunlaşmış halini temsil eder. Dolayısıyla, Farabi, Maverdi, Nizamül Mülk, İbni Haldun, Thomas Aquinas, Padualı Marsilius, Hegel, Marx, Arendt ve Habermas örneklerinde izlenebileceği üzere, düşünceleri günümüze dek doğuda ve batıda birçok farklı anlam ve bağlamda önemini ve canlılığını sürekli korumuştur.

Tarihin farkı noktalarında ortaya çıkan Aristotelesçi kurguları birbirine bağlayan ve genel bir felsefe biçimi olarak Aristotelesçi düşünüşü belli bir noktada toplayan nihai kavram erdemdir (MacIntyre, 2001, s. 118, 122-3). Erdem ya da *arete* içinde üstünlük, dostluk, cesaret, kurnazlık ve sadakat gibi bir dizi tutumu barındıran şemsiye bir kavramdır. Aristoteles erdemi insanın ahlaksal ve siyasal varlığını anlamlandıran amaç-araç birliği çerçevesinde ele alır (MacIntyre, 2001, s. 141-3, 148-9). Aristoteles'teki bilgelik erdemlerin çeliştirdiğini ileri süren ve erdemler arasında tercih yapmamız gerektiğini zorunluluk olarak önümüze koyan modern anlayışın karşısında yer alır. Aristoteles diyalektiği çağdaş felsefenin insanları mahkum ettiği yararcılık temelinde "mutlu ama ahlaksız" insan tipi ile deontoloji temelinde "mutsuz ama ahlaklı" insan tipi arasındaki çözümsüz ikilemi aşmamızı sağlayacak kavramsal bir zemin sunar. Onda makul insan eyleminin zorunlu ahlaksal koşulları ile kültür içinde göreceli olasılıklarımızın her ikisi birden bulunur. O halde, Aristoteles erdemi insanın kendi potansiyelini ortaya koyması biçiminde tanımlayarak akıl ile iyilik, alışkanlık ile yenilik, mutluluk ile erdem arasında kurulan ve kabulü halinde insanın tinsel birliğini parçalayan karşıtlıkları aşmaya çalışır (Chambers, 1998, s. 188-192). Bu haliyle Aristoteles felsefesi uzlaşmacıdır ve kendi ifadesiyle de "ölçülü" ve "doğru"dur.

Aristoteles felsefesinin erdemli yaşamla doğrudan ilişkili diğer bir tartışma alanı iyi yönetim düşüncesidir. Aristoteles için iyi yönetim ideali kendisinin teleolojik varlık ve toplum kavrayışının bir sonucudur: İnsanın ve onun ayrılmaz bir parçası olduğu toplumun nihai amacı iyi ya da mutlu bir yaşamdır. Aristoteles'in teleolojik kurgusunda yaşam bir yetkinleşme süreci olarak görülür. Her şey kendi doğası içinde ideal formuna ulaşmaya çalışır. İnsanın toplumsal ilişkiler içinde ulaşabileceği en son nokta ise siyasal toplumdur. Bu sürecin gizli rasyonelliği ortak akıl ve kendine yeterlidir (Aristoteles, 1990, s. 78-9). Ortak akıl, her bir kişinin veya tekilin kendisi için iyi olanı aradığı koşullarda, her biri veya tümü bakımından mümkün olan en iyinin ortak paydada veya orta doğrudan bulunduğunu anlatan ahlaksal bir ilkedir. Karşıtlıklar potansiyel olarak ortak olana özlemi ifade eder. Aşırılıklar dengeyi ister (Aristoteles, 1999, s. 37, 55, 181). Denge ise maddenin form ile bulunduğu her yerde kendine yeterli olanın peşinden koşmayı gerektirir. Dostluk geçimsizlik ile dalkavukluğun ortası, yiğitlik cesaret ile korkaklığın ortası, adalet kazanç ile zararın ortasıdır. Adalet aynı zamanda orantılı eşitlik biçiminde kendini dışa vuran ve üzerine polis kurulacağı en kapsayıcı ortak iyiliği ifade eder. Kendine egemen olan kişi adil davranacaktır, adil kişi kendine egemen olacaktır (Aristoteles, 1999, s. 57, 75, 105, 139, 173).

Aristoteles'te, bireyler kişisel gelişimlerini tekler olarak gerçekleştiremezler; bu nedenle birbirleri ile ilişkiye girmek zorundadırlar. Toplum veya devletin olmadığı yerde insan herhangi bir hayvandan farksızdır; insan toplumsal bilince vardığında diğer canlılardan farklılaşır. Aile sosyal insanın gelişimi için vardır ve ihtiyaçları karşılayamadığında hükümet, anayasa ve devlet gibi yapılar ortaya çıkar. İnsanı siyasal varlık katına yükselterek diğer canlılardan ayıran ve özünde siyasal toplumun ortak iyide buluşmasını sağlayan unsur ise anlamlı konuşma yeteneğidir (Aristoteles, 1990, s. 9-10, 132-3).¹ Aristoteles'te dil insanların ahlaki yargılarda bulunmasına olanak tanıyan ve çeşitliliği katılım aracılığıyla siyasal uzlaşmada tek bir bütün haline getiren var edici unsurdur. Logos üzerinden yurttaş katılımı karşısında devlet de en yüksek ahlaki gelişmeyi mümkün kılacak koşulları yurttaşlarına sağlayan kendi kendine yeter bir topluluk olarak resmedilir (Aristoteles, 1990, s. 200-2). Devletin rasyonelliği birey ile toplum, toplum ile devlet arasındaki amaç birliğinde somutlaşır.

Logos öğretisi üzerinde yükselen Aristotelesçi siyasal toplum anlayışı "süreç olarak siyaset", "oluş olarak polis", "polis gereği olarak adalet ve yurttaşlık" ve "oikos karşıtlığı" gibi bir dizi alan içinde kendini ortaya koyar. Aristoteles süreç ile eylemi kendi içinde amaç olarak gören bir siyaset tarzını savunur. Siyaset karşıtlıkları ortak akılda aşan kesintisiz bir süreçtir. Polisin sağladığı erdemli yaşam koşulları altında yurttaşlar uzlaşmayı,

¹ Burada Yack'ın görüşüne genişçe bir parantez açarak değinebiliriz. Yack Aristoteles'in insanın tek siyasal hayvan olmadığını düşündüğünü ifade etmektedir. Siyasal hayvan olmanın vaz geçilmez kriteri "ortak çıkar"ı gözetmek grup haline yaşayan bazı diğer hayvanlarda, mesela arılar da ve karıncalarda da vardır. Ancak akıl ve konuşma yetisi sayesinde insan en çok siyasal hayvan olarak öne çıkar. Aristoteles bağlamında siyasal hayvan-siyasal toplum tartışmaları için bkz. Bernard Yack, *The Problem of Political Animal*, Columbia ve Princeton: California University Press, 1993.

barışı, ortak akli bulurlar. Dolayısıyla sürecin kendisi ulaşılan sonuçlara bakılmaksızın değerli ve kendi başına bir amaç olarak görülür. Çünkü polise katılım yoluyla yurttaşlar kendilerini an be an gerçekleştirirler; her bir yurttaş bu süreçte yaşam potansiyelini etkin kılar ve varolur.

Katılımcı siyasal yönetimin toplumsal çerçevesi polistir. Polis olan-olması gereken karşıtlığının ortadan kalktığını ve (var) *oluşu* temsil eder. Öyle ki, polis tekil veya tikel çelişkilerin ortak akıl yoluyla aşıldığı gerçek sentezdir. Oluş yoluyla polise ya da siyasal topluma ulaşılırken birey-toplum karşıtlığının aşılması da mümkün hale gelir. Bu optimum öneri “olan”ı devlet adına “olması gereken”e kurban eden tiranca dayatmalara da, “olması gereken”i “olan”a mahkum eden, ideali siyasetin dışına iten gündelik siyasal bozulmaya da meydan okur. Toplum ile devleti yurttaşlık ve katılım temelinde poliste birleştiren Aristotelesçi felsefe bu haliyle sosyal devlete ve sosyal demokrasiye ilham kaynağı olacak antik modelin yetkin ifadesidir.²

Aristoteles’in siyaset anlayışı erdem, daha açık bir ifadeyle adalet erdemi üzerine inşa edilmiştir. Poliste yaşamak adil yaşamakla aynı anlama gelir. Çünkü adalet siyasal sistemin özüdür. Adil davranmak aynı zamanda kişinin kendisini diğerinin yerine koyması, onunla özdeşlik ve dostluk kurması demektir. Bir siyasal rejimin nihai amacı siyasal arkadaşlık veya dostluk biçiminde ortaya çıkacak yurttaşlık düzenini yaratmak ve bu düzen aracılığıyla polisin halkını erdemli yaşam olanağı içinde geliştirmektir (Arnhart, 2004, s. 69-74). Böylesi bir amacın gereğince karşılanması için de eşitliğe ihtiyaç bulunur. Çünkü ancak eşitlik dostluk doğurur. Dolayısıyla gerçek bir siyasal dostluk düzeni, eşitliğe dayanan bir düzen olmak durumundadır (Aristoteles, 1999, s. 175, 201). Aristoteles felsefesi bu haliyle hak eşitliği ve fırsat eşitliği düşünceleri için de imkan sağlamıştır (Sidney, 1990, s. 50-1). Görüldüğü üzere, Aristoteles polisi bir dizi tanıtlamalar zincirinin sonunda ahla-ken onandır hale getirmiştir. Eşitlik yurttaşlığa, yurttaşlık adaletle, adalet erdemli yaşama ve erdemli yaşam da polise yol açmıştır. Ama bir kez polis kurulduktan sonra, erdemi ve adaleti yaşamak, yurttaşlığı ve eşitliği yaratmak ve sürdürmek için polise ihtiyaç duyulur. Nihai amaç iyi yaşamaktır. İyi yaşamak ise erdemli ve siyasal toplum içinde yaşamayı ifade eder (Aristoteles, 1990, s. 85).

Aristoteles’in felsefi mirasının Hegel tarafından ne ölçüde çarpıtıldığını tespit edebilmek için Aristotelesçi siyasal toplum öğretisinde önemli bir yer tutan polis-oikos karşıtlığına ayrıca değinmek gerekir.³ Aristoteles *oluştur* karşıtlıkları aşarken aynı zamanda

² Aristoteles’i sosyal demokrasi bağlamında ele alan yorumlar için bkz. Martha Nussbaum, “Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Suppl. Vol., 1988, ss. 145-184; Martha Nussbaum, “Aristotelian Social Democracy”, *Liberalism and the Good*, (Der.), R. Bruce Douglass vd, New York: Routledge, 1990, ss. 203-252. Nussbaum’un çalışmalarını değerlendiren bir yazı için bkz. Richard Mulgan, “Was Aristotle an Aristotelian Social Democrat?”, *Ethics*, Vol. 111, 2000, ss. 79-101.

³ Tabii oikos-polis karşıtlığı noktasında “karşıtlık” vurgusunu Aristoteles diyalektiği doğrultusunda ele almak gerekir. Aristoteles polis ile oikos arasındaki farklılığı farkın karşıtı tamamladığı bir zıtlıkların birlikteliği tezi içinde dile getirmiştir. Bu nedenle polis ile oikos birbirinin karşıtı ve aynı zamanda birbirlerini tamamlayan unsurlardır. Benzeri bir yorum için bkz. Stephen Salkever, *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1990.

karşıtlıkların aşılmasını engelleyecek tüm ekonomik-kültürel ve sosyal bağlamlara karşı da bir felsefe yarattı (Bağce, 2004, s. 19). Filozof iktisadi rasyonelliği ve erosu siyasal toplumu korumak adına eleştirir. Sadece bedensel hazların peşinden koşmak ona göre hayvanlıktır. Bu bağlamda oikos doğal zorunlulukların ve hayvanca yaşamın alanıdır. Kölelik kurumu ise iktisadi topluma karşı geliştirilen ötekileştirici tavrın odağında yer alır. Aristoteles köleliği savunur. Daha doğrusu köleliğin savunmaya ihtiyacı olduğunu fark eden ilk düşünürdür. Onun kölelik savunusu mevcut Atina toplumu için eleştiri niteliğindedir (Lear, 1998, s. 197; Arnhart, 2004, s. 65-7). Aristoteles kölenin erosu temsil ettiğini düşünür. Kamusal alanda özgürlüğü sağlayabilmek için köleleri özel alanda bırakır; bir anlamda yurttaşların özgürlüğü için köleleri feda eder. Kamusal yaşam özel alanın zorunluluklarının üstesinden gelen insanlara açıktır. Dolayısıyla kölelerin özel alanda ya da ekonomi alanında üstlendiği iş kendiliğinden gerçekleşiyor olsaydı kölelere ihtiyaç kalmazdı (Aristoteles, 1990, s. 14-5). Öyleyse Aristoteles köleliği ekonomi alanında kaldığı ve ekonomik zorunluluklardan kurtulmak olanaksız olduğu için onaylar. Yine de kölelerin özgürleşme koşullarını soruşturmadan ekonomi-kölelik özdeşliğini kurmak Aristotelesçi düşüncesinin belirgin bir zaafıdır (MacIntyre, 2001, s. 160). Aristoteles sonrasında, Hegel ve Marx bu sorun üzerinde duracaktır. İlk bakışta köle-efendi diyalektiği gibi öğretici tanımlamalar aracılığıyla Hegel'in Aristotelesçi zaafı aştığı ve emeğin özgürleşmesi için tarihsel bir perspektif sunduğu düşünülebilir. Ancak sivil toplum çözümlemesi gösterecektir ki, Hegel ekonominin siyaseti araçsallaştırmasına karşı özel olarak her hangi bir önlem alma gereği duymamıştır.

Aristoteles bilgeliğinin anlamlı bir dökümü siyasal toplum çözümlemesinden fazlasını barındırır. Antik düşüncesinin en olgun hali Aristoteles felsefesinde somutlaşır. Bu bağlamda, polis tartışması kadar bilgi felsefesi ve ekonomi politik de önemlidir. Aristoteles karşıtlıkları oluşturan söylemini hayatın her yanına yarar. Öznellik ile nesnellik arasındaki gerilimi, içinde erdemi de barındıran akıl düşüncesinde aşar. Aristoteles'in akla yüklediği uzlaşmacı anlam bugünün yöntem tartışmaları açısından oldukça dikkat çekicidir. Modern Aristotelesçi okumalar onda pozitivizm-hermönitik saflaşmasını geçersiz kılan metodolojik bir özün olduğunu göstermiştir (Salkever, 1990, s. 57-94). Filozof, benzer bir şekilde, özel mülkiyet-kamu mülkiyeti uzlaşmazlığı konusunda mülkiyetin neden kamusal olması gerektiği, buna karşı kullanım hakkının neden özeldede kalmasının daha uygun olacağını öğretici bir açıklamasını da sunar. Bu bağlamda Aristoteles için mülkiyet özel kişilerde kalmalı, ama özel mülkiyet kamusal hassasiyetler dikkate alınarak kullanılmalıdır (Aristoteles, 1990: 36-8; Arnhart, 2004, s. 49, 63). Teori-pratik tartışması açısından da benzeri yorumlar yapılabilir. Aristoteles'te ne saf teorik ne de sadece pratik kaygılardan oluşmuş bir gündelik bilinç vardır. O sadece teoride siyasal olarak en iyinin ne olabileceğiyle ilgilenmemiş, aynı zamanda en iyiye ulaşamadığında, pratikte siyasal olarak neyin gerekli olduğu üzerinde durmuştur. Aristoteles felsefesi aracılığıyla oluşun, oluşan şey de mümkün olanın bilgeliğini yansıtmıştır.

Aristotelesçi anlayışın sentezci-oluşçu yanı modern siyasal gündem içinde de ikili bir yorumlamaya tabii tutulmuştur. Katılımcı ve toplulukçu eleştiriler de, liberalizmi er-

dem özelinde aşmaya çalışan aristokratik eleştiriler de Aristoteles'te kendilerine uygun düşünceler bulurlar (Nichols, 1992). Çünkü Aristoteles doğru ortayı, hem iyi olanı hem de sürdürülebilir olanı ister. Bu bağlamda hocası Platon'un *Yasalar*'da anlattığı ikinci en iyi yönetim tezine daha yakındır. Karma anayasacı anlayışın en kapsamlı savunusu Aristoteles'e aittir. Bu bilgilerden iki sonuca ulaşabiliriz: Aristoteles aşırı önerilere karşı orta sınıf çıkarını savunur. Dolayısıyla orta sınıfın modern eğilimleri -sosyal devlet- ile felsefesi arasında kuramsal bağlar kurulabilir. Öte yandan, yüzeysel bir okuma ile filozofun demokratik siyasete verdiği desteğin yeterince demokratik olmadığı, demokrasinin tiranlığa doğru bozulacağını düşündüğü için aristokratik öğelerle güçlendirilmiş bir yönetim (politeia) önerdiği söylenebilir (Mansfield, 1978, s. 2-15). Ancak Aristoteles'in ürettiği ve kendisinden sonraki tüm düşünürlerin farklı bağlamlarda yeniden keşfettiği yaşamsal bilginin veya bilgece formülün yetkinleşme dışında hiçbir amaç gütmeyen oluş veya fiil olduğunu vurgulamak gerekir⁴. Bu kavramsallaştırma radikal veya katılımcı bir demokrasinin hem teorisi hem de pratiği açısından büyük önem taşımaktadır. Dolayısıyla bu buluş Aristoteles'teki diğer her türlü tartışmayı ikincil konumda bırakmaktadır.

Hegel: Aristoteles Felsefesinin Çarpıtılmış Türevi

Hegel felsefesi belli başlı varsayımları bakımından ilk bakışta antik düşüncenin uzantısı gibi durur. Hegel ortaçağ sonrası batılı siyasal kültürdeki ve aydınlanmacı liberal siyaset felsefesindeki baskın eğilimin aksine epistemolojiyi bağıl bir konu olarak ele alan, özü itibarıyla ontoloji temelli bir felsefi gündemi takip eder.⁵ Önce varlık anlayışını ortaya koyarak, tarih felsefesi ve siyaset felsefesini bu daha önceden yaratılan ontoloji kategorilerinin üzerine inşa etme alışkanlığı bir felsefe yapma tarzı olarak antik mirasın en önemli araçlarından biridir. Bu bağlamda Hegel'in tinden tarihe, tarihten devlete doğru sıraladığı argüman dizini en azından ilk görünüşte antik Yunan'ın felsefi yöntemi ile tutarlıdır. Ayrıca akıl ile insan arasında kurulan kavramsal özdeşlik ve kuramsal çabanın gelişme biçiminin belli bir mantıksal skalaya oturması Hegel felsefesini antik mirasa bağlayan diğer ip uçlarıdır. Ancak ayrıntılı olarak ele alındığında, Hegel'in doğa ve tin anlayışı kadar diyalektiği kullanma biçimi de Aristotelesçi doğa anlayışı ve oluş felsefesinde ciddi sorunlara yol açar. Siyaset felsefesinde ise bu sorunlar derin çatlaklara dönüşür.

Hegel'de Aristotelesçi düşüncenin çarpıtılması sorunu dört ayrı noktada ele alınabilir: 1) Hegel felsefe yapmaya tinden, Platon'un başladığı yerden başlar. Platon'un kişisel ide-

⁴ Arendt ve Habermas'ın tartışmalarında Aristoteles'in derin izleri görülmektedir. Bu açıdan her iki düşünürün Aristoteles'i anlamak için önemli rol oynadığını söyleyebiliriz.

⁵ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, İstanbul: İnkılap Yayınları, 1998, s. 74. Tabii Hegel edebiyatında ontolojinin merkezi öneme sahip olması gerçeği filozofun mantık çözümlemesi aracılığıyla Kant'a karşı aklın nesnelliği Hume'a karşı nedenselliğin zorunluluğunu kanıtlama girişimini kendiliğinden önemsiz kalmaz. Ayrıca Hegel gerçeğin yüzeyden derine doğru tabakalı sırlanışını, olanın neden öyle olması gerektiği bilgisi ile birlikte realist bir yöntem içinde savunmuş, bir bilim yapma tarzı olarak *Realizmi* biçimlendirmiştir. Yorum için bkz. George Sabine, *Yakın Çağ Siyasi Düşünceler Tarihi*, Çev: Ozan Ozankaya, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1991, ss. 13-4. Realizm için ayrıca bkz. Russel Keat & John Urry, *Bilim Olarak Sosyal Teori*, Çev: Nilgün Çelebi, Ankara: İmge Yayınları, 1994, ss. 34-56.

alizmi (filozofların yönetimi) Hegel'in elinde kurumsal idealizme (devlet aklına) dönüşür. Ancak Hegel Platoncu sonuçlara Aristoteles'in diyalektiğini kullanarak ulaşmak zorunda kalır. Oysa Aristoteles'in felsefesi özgün iddiası itibarıyla Platon'a yanıt niteliğindedir. Hegel'in Aristoteles'i araçsallaştırdığı, Platoncu sonuçlara Platon karşıtı bir yöntemin (diyalektiğin) içini boşaltarak ulaştığı iddia edilebilir. 2) Bu durum, Hegelci diyalektiğin kuramsal geçerliliği sorununu gündeme taşır. Hegel'in *sahte* bir diyalektik aracılığıyla felsefe yaptığı iddiası, Hegel felsefesinin sonuçlarına karşı yöntemsel/epistemolojik kuşkuları artırır. Makale yazarları, Hegel'in kendisinin zaten önceden ulaştığı sonuçları sonradan meşrulaştırmak amacıyla diyalektiğe başvurduğunu düşünmektedir. Kavramları kullanmadaki belirsizlik, karışık üslup, tanımlanması özellikle güç sözcüklere verilen genel anlamlar gibi Hegelci metodolojinin temel problemleri aynı zamanda *sahte* diyalektiğin bilinen görünüşleri niteliğindedir (Sabine, 1991, s. 32-3). 3) Aristoteles olan ile olması gereken arasındaki idealist felsefedeki karşıtlığı kendi oluş felsefesi aracılığıyla aşmaya çalışmış, diyalektiği de bu amacı mümkün kılmak adına kullanmıştır. Aristoteles'teki uzlaşmacı/kendini var edici düşünce biçimi, Hegel'in elinde Aristotelesçi mirasa araçsal bakışı sonucunda çatışmacı/yok edici bir söyleme dönüşmüştür. Hegel ruh-madde ikilemini oluşta uzlaştıran diyalektiği yolundan çıkararak araçsal bir zeminde ruh ile maddeyi karşı karşıya getiren, karşıtlıklar arasında taraf tutan, tinin aklın mükemmelleşmesi anlamında gitgide her şeye egemen olmasını arzulayan bir edebiyat yaratmıştır. Dolayısıyla Hegel için var olma mutlaka birilerinin yok olması sayesinde elde edilebilir hale gelmektedir. Bu anlamda şiddete ve savaşa yönelik olumlayıcı bakış aslında ontolojik bir eğilimin toplum felsefesindeki karşılığını ifade etmektedir. Dolayısıyla, Aristoteles ile Hegel arasındaki en büyük farklılık ilkinin *şeyleri* bir arada tutarak (var edici bir tarzda) kendini aşmayı önermesi, ikincisinin ise *şeyleri* parçalayarak (yok edici bir tarzda) aynı sonuca ulaşmayı amaçlamasıdır. 4) Son olarak Hegel felsefesi Aristoteles diyalektiğindeki doğal olan/ereksel olan bütünlüğünü parçalamış; böylelikle doğal olan üzerinde ereksel olanın buyurganlığına izin veren totalitarizmin kuramsal olanağını yaratmıştır.

Hegel'de Tin ve Çarpıtılan Oluş Üzerine

Hegel nesnel evrenini üçe ayırır: Mantık ve matematiğe konu olan salt formlar, doğada somutlaşan ve uzay-zaman içindeki organik-kimyasal şeyler ve tin (geist). Tin kavramlar dünyası ile cisimler dünyası arasındaki uzlaşmanın ürünüdür. Hiç değişmeyen (kavram) ile hep değişen (madde) arasında, hem sürekli değişip, hem de aynı kalan bir şeydir. Bu sonul anlamıyla bir oluş durumudur. Oluş ise varlık ile yokluğun sentezidir. Her olmakta olan şey, hem var olan, hem de yok olan bir şeydir çünkü (Akarsu, 1998, s. 74-80). Tin bir araya gelmiş, birliği kendi içinde ancak merkezi kendi dışındadır. Merkezi kendi dışında olduğu için sürekli bir arayış içindedir. Diğer bir ifadeyle tin kendi kendini aramaktadır. Tarihin ereği de, her bir yeni aşaması özgürlüğün bir ileri aşamasına karşılık gelen, tinin kendi kendisi için özgürlüğü, kendisini bulmasıdır (Hegel, 1995, s. 57, 175).

İdea'dan yola çıkan ve idea-madde karşıtlığını tinin sentezinde aşan Hegelci şema, Aristoteles'in Platon'un idealizmine yönelttiği itirazlarını içeren madde-form öğretisinin

bire bir kopyası niteliğindedir. Ancak Hegel'in Aristoteles'ten kendine mal ettiği kurgu yalnızca tinin yaratım süreci ile sınırlı değildir. Hegel diyalektik mantık ile tinin biçimleri arasındaki hiyerarşik bölümlenme açısından da Aristotelesçi çizgiyi takip eder. Hegel gerçeğin oluş halindeki sentezi olarak ilan ettiği tini kendi içinde üçe ayırır. Öznel tin ruhbilime konu olan her bir bireydeki tözdür. Zamandan bağımsız olarak bütün insanların aralarında ortak olan ruh yapısı öznel tini ifade eder. İnsan da tinin öznel bir yanı vardır. Yine de bu yetersizdir; çünkü insan zamanın içindedir ve sürekli değişime tabidir. Nesnel tin ise insanlarca yaratılmaktan çok insanları yaratan kendi içinde zorunlu olan tarihi ve bu zorunlu tarihin devlet, ulus, ahlak, hukuk gibi formlarını ifade eder. En üstte ise saltık tin bulunur. Saltık olan ölümlüler dünyası içinde ölümsüz olan şeye, sürekli ilerleme halinde olan kültüre karşılık gelir (Akarsu, 1998, s. 82-6). Hegel'e göre insanlık tinin görelî biçimlerinden mutlak biçimine doğru ilerlemektedir (Sabine, 1991, s. 162). Tinin Hegel ontolojisindeki bu aşağıdan yukarıya sıralanışı Aristoteles'in bireyden polise doğru kendini gerçekleştirirken sürekli daha fazla potansiyele doğru genişleyen formlarını hatırlatır. Tabii önemli bir farklılık söz konusudur. Aristoteles insanın kendini aşmada kullandığı her aşamayı doğada saklı olan potansiyelin, erdemin ve özgürlüğün açığa çıkmasında yararlı bulunan birer araç olarak görüyordu. Herhangi bir şeyin yetkinleşme sürecinin tamamlanmamış ürünü o şeyin doğasıydı (Aristoteles, 1990, s. 9). Kendine yeterlilik ilkesinde insan tini yetkinleşirken, bu tinin yarattığı formlar insanın dışında ve üstünde bir değere sahip olmuyordu. Sadece ailelerden oluşmuş bir düzenden, kolektif olarak örgütlenmiş bir düzene, oradan da polise geçerken doğal potansiyelin ortaya çıkmasını olanaklı kılan koşullarda iyileşme sağlanıyor ve sonuçta birey kendini geliştiriyordu. Dolayısıyla Aristoteles için polis (devlet) daha yüksek bir formu ifade etmesine rağmen insan karşısında daha değerli görülüyordu. Oysa Hegel'de devlet, daha yukarıda bir form olduğu için kendiliğinden değerli görülüyordu.

Hegel iki noktada Aristoteles'i çarpıttı. Öncelikle, Aristoteles'in karşıtlıkları orta doğruya veya ortak akılda aşan oluş felsefesi Hegel'in elinde tin felsefesine dönüştü. Her ne kadar tin biçimsel olarak var olan ile var olması gereken arasında bir uzlaşma gibi görülsede, gerçekte tinci ontoloji giderek soyutlaşan ve dolayısıyla idealar evrenine yaklaşan bir iç düzeneğe sahiptir. Hegel için tinin en yetkin hali maddi zorunluluklardan arınmış, uzay ve zamanda süreklilik kazanmış kültürdür. Tinci kültür ise madde-form benzeri bir uzlaşmayı değil, belli bir tarafı, maddeyi olumsuzlayan formu ifade eder. Kültürün tin olarak maddeden bağımsız niteliği, insanı madde alanında bırakan ve devlet gibi kültür biçimlerine insan karşısında nesnel üstünlük tanıyan yanlış okumanın da yolunu açmıştır. Bu sayede Aristoteles'in bireyleri zenginleştiren polisi, Hegel'in bireylerin içinde eridiği devlete dönüşmüştür. Bu sorun veya çarpıtma önemli ölçüde Hegel'in diyalektiği kullanma biçiminden ve Hegelci doğa anlayışından kaynaklanmaktadır.

Hegel'de Diyalektik, Gerçeklik ve Rasyonellik

Hegel felsefesinde diyalektik doğa yasasına karşılık gelir. İşe yaramayanların, toplumun nesnel gelişimini engelleyenlerin yok olması (radikal değişim veya yıkım) ve sağ-

lam olanların korunması (muhafazakar veya koruyucu yön) diyalektik aracıyla bir arada haklılaştırılır. *Sol Hegelciler* ile *Sağ Hegelciler* arasındaki ayrım önemli ölçüde diyalektiğin bu ikili kullanımından kaynaklanır (Sabine, 1991, s. 8-9). Hegel diyalektiği akli yönlendirecek tarafsız bir yöntem olarak değil, ulus devlet savunusu dahil belirgin ideolojik taraflılığı gizleyecek bir araç olarak kullanır. Hegel felsefenin görevini kendi zamanının en derin kültürel çatışmalarını kavramak ve çözmek olarak tanıtır (Schwarzenbach, 1991, s. 556). Felsefe kendini kargaşa biçiminde ortaya koyan toplumsallığın rasyonel özüne dönüşü sağlayan en etkili araçtır (Hegel, 1991, s. 3, 10). Dolayısıyla Hegel'in kendisi gibi düşünmeyenleri de tinden pay almış bilinçler olarak sayması ve hiç kimseyi yanlış bilince sahip olmakla itham etmemesi gerekirdi (Bağçe, 2003, s. 118-9). Ancak Hegel kökü antik Yunan'a dayanan diyalektiği kendi ideolojik eğilimlerinin aksine sonuçlar doğuracak şekilde kullanmaktan kaçınır. Özellikle gerçek olan-rasyonel olan özdeşliğinde devleti aklayan bir tutum içine girer.

Hegel diyalektiği kendisini haklılaştıracak bir yöntem olarak kullanmak üzere çarpıtmıştır. Sokrates-Platon bilgelindeki bilgi-erdem ve bilgi-inanç özdeşliğini düzen-gerçeklik özdeşliğine dönüştürmesinde, diyalektik bir araç rolü görmüştür. Her ne kadar bilgiyi şüphenin ve bilinçsizliğin kayboluşu ile elde ettiğimiz bir kazanım olarak ele alsa ve kavramlaştırmasında bilmek ile inanmak aynı anlama gelse de (Hegel, 1995, s. 48-9), Hegel'in amacı antik mirasın çözümleme gücünü bir anlamda Hıristiyanlıktaki tinsel bakışın emrine vermektir (Sabine, 1991, s. 16). Böylelikle diyalektiğin içeriğini boşaltarak varolanın eleştirisi yerine, varolanın onaylanmasına ve gerçeğin rasyonelliği tezi ile birlikte zamanının tüm kurumlarına yönelik bir aklama işlemine girişir. Hegelci terminoloji içinde her değişim hem sürekli hem de süreksiz olup, geçmişini ileri doğru götürmekte, ama aynı zamanda yeni bir şey yaratmak için onunla ilişkilerini koparmaktadır. Dolayısıyla olan şey, hem kesinlikle "olacak" olan, hem de "olması gereken"dir. Yaratıcı, kendiliğinden, dışı açık, güven verici, korkusuz ve bilinçsiz tez, içe dönük, katı, bilinçli, kararlı, korku içinde antitez ile birleşir ve ortaya rasyonel ile gerçeği aynı içerikte eriten sentez çıkar. Bu sentez, düşüncenin kendisi ile birliği anlamında özgürlüğe de eşittir (Hegel, 1995, s. 109). Gerçek olan rasyoneldir, rasyonel olan gerçektir yargısı (Hegel, 1974, s. 262) evrenin kaos olmadığı, bir düzene ve aralarında mantıksal bağlar olan yasalara bağlı olduğu inancını dile getirir. Dünyanın verili kültürel varlığı ve devlet bağlamındaki kurumsal birikimi gerçeğin rasyonel halidir. Dolayısıyla düzen sadakate, saygıya ve itaate layıktır. Böylece Hegel gerçek olanı rasyonel olana dönüştürerek düzenden memnuniyetini felsefi bir dile çevirmiş olur. Rasyonel olan gerçekleşmiş, gerçekleşmiş olan rasyoneldir tezinden çıkarılacak ikinci bir yorum ise Hegel'in gerçeklik anlayışını ortaya koyar. Hegel gerçekleşmiş olan ile var olanı birbirinden ayırır, bir yetişkin karşısında çocuk örneğinde olduğu üzere var olan her şey potansiyel olarak rasyoneldir (Hegel, 1991, s. 10 ve Kısım 10A). Ancak gerçek olanın rasyonel olduğunu ileri sürerken potansiyelleri değil, gerçekleşmiş olanları ya da ortaya konmuş ve dolayısıyla potansiyel olmaktan çıkmış olanları kasteder (Arnhart, 2004, s. 317). Bu düşünüş sonucunda kolaylıkla ırkçılık teorisini de üretir. Toplumlara veya uluslara kültür üretme, kültür taklit edebilme veya kültür yok etme temelinde tanımlaması ve bu

tanımlama sonucunda özellikle Çingenele karşı düşmanca bir tutum takınması Hegel'in ırkçı düşüncelerini örneklendirir. Bu ise geçmişe bakarak toplumlara nitelik atfetmesinin bir yansımasıdır. Bir anlamda Hegel yalnızca olana ya da geçmişe bakmaktadır. Şu ana kadar eğer bir şey gerçekleşmemişse bundan sonra da gerçekleşmeyecektir. Bu ise Hegel'de sosyolojik düşüncenin gelişmediğini göstermektedir.

Aristoteles varlığın kendi doğasını gerçekleştirmek, potansiyelini ortaya koymak itkinde olduğunu; hem bu doğal itkinin kendisinin hem de potansiyelin ortaya konulması ile elde edilen yönün rasyonelliği ifade ettiğini belirtir. Hegel, Aristoteles'in bu belirlemesini başlangıç önermesi olarak alır, doğal potansiyelin ortaya çıkışı üzerinde hiç durmadan var olanlar ile gerçek olanlar ya da aklını ortaya koyanlar ile bunu yapamayanlar arasında bir hiyerarşi inşa eder. Dahası Aristoteles kurumları rasyonel olanın ortaya çıkacağı tarihsel bağlam olarak onarken, Hegel kurumları gerçek-rasyonel katına çıkarır. Aristoteles'te kişi polise katılarak rasyonel olur, ama onu rasyonel yapan polis değildir. Polis bireyde zaten var olan aklın ortaya çıkmasına ve zenginleşmesine yardım eder. Hegel'de ise devlet *gerçek-rasyonel*, bireyler ise *potansiyel rasyoneldir*. Devletle temas veya devlete itaat bireyi rasyonel kılar.

Hegel'de felsefe rasyonel olanı araştırır. Varolan veya gerçeklik rasyonel olduğuna göre, soruşturan bilinç kendini verili olanlara adanmalıdır sonucunu çıkarır (Hegel, 1974, s. 262; Hegel, 1995, s. 36). Böylece, felsefenin görevini geçici olanlar içinde kalıcı olanın ya da ebedi özün bilgisini araştırmak şeklinde yeniden tanımlar. Bu ise nesnel tinin kendini bu dünyada gerçekleştirmesi, form kazanması olarak olumladığı devletin içinde ve devlet için mümkün olabilir. Öyleyse, Hegel'e göre felsefe sadece ve sadece gerçeğin, diğer bir ifadeyle devletin hizmetinde olmalıdır (Hegel, 1974, s. 260, 263). Bu önerme Hegel'in diyalektiği çarpıtmasının açık bir işaretidir. Platon felsefesinde felsefe devletin nasıl olması gerektiğini belirleyen, ona yön veren bir "efendi", Aristoteles felsefesinde ise filozofun Büyük İskender ile ilişkisi bağlamında siyasete danışmanlık yapan bilgece bir mekanizmadır. Hegel ise antik mirası tümüyle yadsır. Filozofu (aslında kendisini de) devleti ancak anlamaya çalışan, ona hizmet eden bir 'uşak' ya da 'hizmetkâr' konumuna indirger. Bu arada, ilk duyulduğunda insanı büyüleyen ünlü 'gerçek olan rasyonel, rasyonel olan gerçektir' sözünün de bu hizmetkarlığı, dolayısıyla statükoyu haklı göstermeye çalışan bir formül ya da anahtar olduğu kendiliğinden açığa çıkar. Bu arada Hegel kendi diyalektiğine de sadık kalmaz, gerçek olan-rasyonel olan özdeşliğinden keyfi sapışlar gösterir. Bir yandan statükoyu haklılaştırmak için 'gerçek olan rasyonel, rasyonel olan gerçektir' der ancak diğer yandan başka düşünürleri erdem ile kötülüğü, özgürlük ve köleliği birbirine karıştırdıklarını ileri sürerek eleştirir. Halbuki kendisi gerçeklik ve rasyonelliği bir kez özdeşleştirdikten sonra, erdem ile kötülük, özgür insan ile köle arasında nasıl bir ayırım yapılabilir? Var olan her şey rasyonel diyerek erdem ile kötülük arasındaki farkı kendisi kaldırdığının farkında değildir (Bağce, 2003, s. 118-9).

Doğal Olana Karşı Araçsal Aklın Yükselişi ve Tarihle İnsanın Savaşı

Hegel'in Aristoteles felsefesinden devraldığı başlıca temalardan biri doğa ve tarih ilişkisidir. Doğa her iki düşünür için kavramsallaştırmalarını ontoloji-epistemoloji eksenin-

den toplum-siyaset felsefesi eksenine kaydırmalarını sağlayan teorik bir köprü vazifesi görür. Aristoteles'te doğa iç güdüler, arzular, istemler ve ihtiyaçları kapsayacak şekilde hem var olanı içerir, hem de var olması gerekeni. Doğa kendini gerçekleştirme anlamında yaşam potansiyelidir. Hegel'de ise doğa ve doğal olan olumsuzlanır. Doğa aklın gerçekleşmesi önündeki engeli ifade eder. Bu iki duruş arasındaki fark ise özünde uzlaşmacı akıl ile araçsal akıl arasındaki farka işaret eder. Hegelci tutum aklın doğa karşıtı işleyişine vurgu yaparak, ilerlemeciliğe, pozitivistliğe ve totalitarizme teorik destek sağlar.

Hegel doğayı katı bir zorunluluk alanı olarak betimler. İnsan, emeği ile kendisini köle-efendi diyalektiğine mahkum eden bu zorunluluğu aşar (Hegel, 1991, 194R Parağraf). Bir nesnenin doğası onun kavramı, idesi, erdemleşmemiş halidir. Bu bağlamda doğa özgürlükçü bilinçten yoksundur (Hegel, 1995, s. 98; Savran, 2003, s. 128). Hegel doğayı tarihte tinin ilerlemesi sürecinde sürekli yok ederek geride bırakacağı bir sorun olarak ele alır. Çünkü ona göre, doğada ilerleme yoktur (Akarsu, 1998, s. 81). Oysa insan tinsel bir varlık olarak ilerleme ihtiyacı içindedir. Bu haliyle, Hegel'e göre, doğa insanca olanın ve yüksek özgürlüğün karşıtıdır (Hegel, 1995, s. 52-3). Doğal olanın ereksel olandan ayrılması bağlamında, Hegelci doğa kavramlaştırmasında üç önemli nokta ön plana çıkmaktadır: 1) Hegel, insan ile doğa arasında kuramsal bir karşıtlık öngörür. Doğa tine ait olmayan demektir. Bu belirleme birçok yan yorumun dışında insanın doğaya karşı tutumunda tin alanına ait rasyonelliği kullanmayacağı anlamına gelir. Diğer bir deyişle doğaya karşı insanın tutumu herhangi bir ahlaksal hassasiyetten bağımsız görülür. 2) İnsanın ilerlemesi onun ereğidir, ama bu erek Aristoteles'ten farklı olarak doğanın reddi ile mümkün olabilir. Doğal olan ile ereksel olan birbirinden ayrı ve hatta birbirine karşıttır. 3) Doğa-uygarlık karşıtlığında tarihin emek ile birlikteliği söz konusudur. İnsanı özgürleştirecek ve üzerindeki köle-efendi diyalektiğini kırarak olan şey emeğidir. Emek üzerindeki bu vurgu, doğa karşıtlığı, ilerlemeci tarih anlayışı ve özgürleşme teması daha sonra Marx üzerinde ciddi bir etkide bulunacaktır (Lukacs, 1998, s. 95; Ünsalan, 2005, s. 189).

Hegel tinin tarihte ilerlemesini haklılaştırabilmek için doğayı yadsır. Bu noktada antik Yunan'daki döngüsel tarih anlayışı ile Hegel'in mistik ilerlemeci tarih anlayışı arasındaki farklılıklar dikkat çekicidir. Doğa ontolojiden siyasal ahlaka geçecek sürecin ilk adımı, tarih ise insan bilincinin gelişim tarihi ile toplumun gelişim tarihi arasındaki koşutluk nedeniyle Hegelci serüvenin devlet felsefesiyle sonuçlanacak tamamlayıcı nosyonudur. Bir anlamda doğanın başlattığı dönüşümü tarih tamamlamaktadır.

Hegel'e göre tarihin evrensel bir amacı vardır. Bu amaç karşıt olanlardan birinin diğeri ni yok ettiği bir zorunluluklar süreci olarak toplumu şekillendirir. Tarihin evrensel amacı, varlığı tek tek her bir tinin varlığından bağımsız bir tümel akla karşılık gelir. Tarihin aklı insanlara ayrıca somut olarak sorulmadan oluşur; tarih başından itibaren kendini özgürlük şeklinde gerçekleştirilmektedir. Diğer tüm tekil ve tikel akıllar bir biçimde ondan doğar. Kişilerden bağımsız bu tarihsel akıl anlayışı üzerine inşa edilecek toplum felsefesi ve devlet anlayışı tekbiçimcilikle sonuçlanacaktır. Dolayısıyla, tarihi tinin sözcüleri olan büyük insanlar yapar. Devlet adamının aklı bireylerin tekil akıllarının ondan kaynaklandığı ya

da onda meşrulaştığı tümel aklı ifade eder. Öte yandan kahraman rolü oynayan aktör de aslında tarihin bir nesnesidir. Çünkü filozoflar ve kahramanlar da dahil herkes kendi zamanının çocuğudur. Onu yöneten tin tüm tarihin veya tümel aklın bir parçası olduğu için, aynı zamanda bu tümel aklın verili zamanıyla da sınırlanmışlardır.

Hegel, Platon'da ve Aristoteles'te en uygun haline bürünen antik anlayışı ve antik bilgelikle ilgili saydığı Doğu anlayışını eleştirir. *Yönetimlerin Dolaşımı* kuramında belirgin olarak görüldüğü üzere, antik felsefede tarih döngüsel değişimler biçiminde algılanma eğilimindedir. Sınırsız zaman ve sınırlı mekan içinde insanlar sürekli olarak kendilerini tekrar eder. Tarih yok oluşların ve var oluşlarının birbirini takip ettiği bir doğum-ölüm birliğini temsil eder (Arnhart, 2004, s. 313). Aristotelesçi diyalektikte diyalektiği inandırıcı kılan, bir varlığın içinde kendi çelişmesini taşıması ve bu çelişkinin o varlığın bir üst biçiminde kendini ortaya koymasındır. Böylece aynı durum tekrar eder ve varoluş kendisiyle çelişerek kendisini yetkinliğe taşır. Hegel döngüsel rasyonelliğin gereği olarak her şeyin başladığı biçimde bitmesine, ama potansiyelini ortaya koyarak geliştiği için başladığı yerde bitmesine dair özgün Aristotelesçi yorumu benimsemiş gibi görünür. Tin kendi antiteziyle çelişir, bu çelişkiyi bir sentez izler. Ama sentez ile varılan sonuç da geçicidir. Çünkü bir önceki döngünün sentezi bir sonraki döngünün tezidir aynı zamanda. Aristoteles örneği gösterir ki, diyalektik tarihte döngüsel olanı yakalama çabasını ifade eder. Böyle bir çabaya girişmek tarihte ilerleme olmadığı anlamına gelmeyecektir. Dolayısıyla, Hegelci tezin döngüsel tarih ile ilerlemeci tarih arasında yarattığı karşıtlık aslında sahtedir denebilir. Bu ise Hegel'in özgün olmadığı ve Aristoteles'i çarpıttığı yönündeki savımızı destekler.

Antik bilgelik neden döngüsel tarih modelinde ısrar eder? İnsanlar neden bu tarih anlayışını kusurlu görme eğilimindedir? Bu sorulara birçok yanıt verilebilir. Ancak ikinci sorunun yanıtı doğrudan doğruya ilerlemeci tarih anlayışı ile ilgilidir. Çünkü ilerlemeci tarih anlayışı döngüsel tarih anlayışını sürekli itham ve mahkum etmeye çalışır; ona karşı önyargıları yaygınlaştıran ve onu sürekli muhafazakarlıkla ilgili gören pozitivist veya onun bir türevi olmaktan kurtulamayan diyalektik ilerlemeci anlayış döngüsel aklın karşıtıdır. Döngüsel tarih anlayışı aslında sürekli insandan başlayıp insan ile sona erer. Bir insanın ölümü ile sona eren diyalektik diğer bir insanın doğumu ile yeniden başlar. Bu ise, insan-uygarlık ilişkisinde hem insandan hem de doğadan yana tavır koymak anlamına gelir. Halbuki pozitivist veya diyalektik ilerlemecilik Platon ve Aristoteles'te dile getirilen tarih anlayışında gömülü olan radikal ve hümanist boyutu yok etmediği sürece varolamayacağını bilir ve bu nedenle her türlü değişimi gelişme biçiminde sunmaya özen gösterir. Sonuçta pozitivist ilerlemecilik kendisine yol açabilmek, kendisini var edebilmek için böyle bir ideoloji üretmiştir.

Hegel tarafından dile getirilen tarihin evrensel amacının tinin ilerlemesi olduğu görüşü yalnızca döngüsel tarih ile ilerlemeci tarih arasında kurulan karşıtlık açısından önemli değildir; bu anlayış aynı zamanda tinin amacını klasik ahlakbilimdeki *kendini tanı* buyruğuna, bu buyruğun özüne aykırı bir şekilde bağlaması bakımından da dikkat çekicidir. Hegel'e göre tinin özüne seslenen en büyük buyruk kendini tanıdır. Tin kendi neyse onu

bulmaya çalışır. Böylesi bir çalışmanın en genel adı tarih, tarihte ortaya çıkan ise halklardır (Hegel, 1995, s. 75-6, 175). Böylelikle tinin bilinci halkın bilinci olur, tanrısal akıldan (düşünceden) başlayan somutlaşma bireyin kıyasına kadar gelir (Hegel, 1991, s. 59-61). Tinin kültüre belli bir içerik verircesine kendi kendisinin bilincine varması ya da diğer bir deyişle bu dünyayı kendine uydurmaya çalışması sonuçta özgürlüğü de yaratır. Özgürlük tarihi ilerleten bilincin ilkesidir. İşte bu nedenle tarih en kısa anlatımla özgürlüğün tarihidir (Hegel, 1991, s. 65-8, 74-9, 152). Tarihi özgürlüğe doğru rasyonel bir gelişim olarak tarif eden Hegel, tindeki evrensel amacı tarih bağlamında ortaya koyduğuna inanır (Arnhart, 2004, s. 312). Ancak bu tavır *kendini tamı* postülasındaki anlamı tümüyle göz ardı eder. Sokrates'le özdeşleşen bilgeliğin amacı insanın erdeme ulaşma yolunda yabancılaşmış kabuğundan sıyrılması, bir anlamda tarihin ve toplumun insanda yaptığı tahribatı (zehri) ruhundan atmasıdır. Kendini tanıyan insan, önüne kendi olarak koyulan görüntünün arkasındaki şeyi elde etmiş olacaktır. Oysa Hegel'de *kendini tamı* zaten önceden yolu belli olan tinin giderek daha somut kılıklara bürünmesinden başka bir anlama gelmez. Hegel'in diliyle özgürlük nesnel olanın bilgisine ulaşmaktan ibarettir (Hegel, 1995, s. 157-8).

Evrensel amaç olarak tarih görüşü ciddi biçimde sorunlu ve malûldür. Her şeyden önce, kendisi tarihin içinde bir varlık olarak Hegel'in, hikayesi tin görünümünde ve bildiğimiz zamanın dışında başlayan tarihin bilgisine nasıl ulaştığı tartışmaya açıktır. Tarihin bilgisine ulaşmak için ona dışardan bakmak gereklidir. Oysa zamanın çocuğu olarak Hegel'in bunu gerçekleştirmesi olanaksızdır. Ayrıca Hegelci tarih görüşü rasyonel özgürlüğü tinin nesneleşmesine bağlar. Bunun pratik siyasetteki uzantısı ise tarihin sonuna inanmak ve o sona ulaşmadan önceki tüm aşamaları, ölçütleri, imkanları tarihin amacının emrinde araçsallaştırmaktır (Arnhart, 2004, s. 316). Tarihin nesnel bilgisine sahip olduğunu ilan eden kişi, kurum ya da ideoloji yaptığı her şeyi tarihin bu nihai amacı adına meşrulaştırır.⁶ Daha da önemlisi tarih, tanrı ve akıl aslında aynı olduğundan tüm tarih tek bir akla indirgenip rasyonelleştirilir. Uzlaşmaz çıkarlar yadsınarak, egemen akıl tarihin akli olarak tanrılaşdırılır. Dünya tarihinde her şeyin akla uygun olduğu, dünya tarihin tek bir aklın görünümü olduğu düşüncesi (Hegel, 1995, s. 31-3) son kertede statükocu bir tavra dayanak olmaktan başka bir anlama gelmez. Bu dayanak Hegel'in tarih anlayışının kusurları içinde sayılan *herkesin zamanının çocuğu olduğu görüşü* ve *tarihi büyük adamların yaptığı görüşü* ile sağlamlaştırılır.

Hegel'in düşüncesi evrim düşüncesi etrafında mayalanan tartışmalardan bir hayli etkilenmiştir (Peters, 1997, s. 156). Kültürler zorunlu olarak birbirlerini izler ve insan çabası kendini kültürde dışa vurur. Tüm bu olup bitenler içinde insan bilincinin gelişimi ile toplum bilincinin gelişimi aynı seyri izliyor olarak değerlendirilir. Büyük insanlar Hegel'in nesnel tin dediği şeyin tarihi yaratan akışını kavrayabilen kişilerdir. Büyük adamlar insanın kendisini kendisinden daha büyük bir davanın aracı haline getirmesinin, bir anlamda

⁶ Nesnel tarih anlayışının sorunları için bkz. Rolf Tiedemann, "Tarihsel Materyalizm veya Siyasal Mesihçilik? Tarih Kavramı Üstüne Tezlerin Bir Yorumu", *Frankfurt Okulu*, H. Emre Bağçe (der.), Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006, ss. 262-303.

tinin aracı olarak doğal mantığın önünde eğilmesinin canlı örnekleridir (Sabine, 1991, s. 27-33, 84). Tarihte büyük insanlar dünya tarihinin gereğini kişisel ereklere olarak gerçekleştirirler (Hegel, 1995, s. 93). Dolayısıyla, tarihin nesnel bilgisine sahip kişilerin bu öngörülerini doğrultusunda, eş düzeyde bilince sahip olmayanların itirazları dikkate alınmamalıdır. Dahası, büyük adamlar küçük insanları (*suçsuz çiçekleri*) ezip geçme hakkına sahiptirler. Yine aynı şekilde hiç kimse zamanının nesnel koşullarının dışına çıkamaz. Çünkü, tek tek her bir tinin ufku tüm tinin veya tarihin ufku ile sınırlıdır (Hegel, 1974, s. 264; Hegel, 1995, s. 96, 105, 121; Hegel, 1991, s. 11). Böylelikle Hegel kendi kişisel tercihleri doğrultusunda tarihi oligarşiye teslim eder ve zamanın nesnel aklı iktidar olduğundan⁷, bu akla itirazı dillendirenleri bir tür olanaksızlığa mahkum eder. İktidara karşı muhalefetin başarı şansı yoktur çünkü. Muhalefet iktidarı devirerek zamanın ilerisine geçmek ister. Halbuki insan iradesi ile değişiklik yapmak düşüncesi son kertede saati ileri almaktan, kendi kendini kandırmaktan başka bir anlama gelmez.

Hegel'de Sivil Toplum, Devlet ve Savaş

Aristoteles'in ortak akılcı polis anlayışı biçimsel olarak Hegel'in devletinin temel dayanaklarını oluşturur gibi gözükür ancak öz ve içerik itibarıyla bu Aristoteles'in düşüncelerinin çarpıtılmasıdır. Hegel'in Aristoteles yorumunun en sorunlu kısmı dolayısıyla onun devlet anlayışında ortaya çıkar. Hegel devleti/ulus devleti savunur ve kavramlaştırmasını diyalektiğe dayandırır (Sabine, 1991, s. 10). Hegel'in devlet kavramına yüklediği özgün anlam; devlete itaatin özgürlük olarak sunulması eğilimi; devletçi savunmanın ulus ve Alman ulusunun tarihsel çıkarları ile ilişkisi; sivil toplumun hem burjuva toplum olarak korunması hem de devletçe denetlenmesi gibi iki farklı tavrın birlikte dile getirilmesi; ve siyasal topluma sadakatin savaş ahlakı ile sağlanmaya çalışılması Hegel'in devlet anlayışının genel çerçevesini çizer.

Hegel'de devlet en öncelikle devlet adamları ve bürokratlardan oluşan bir teşkilattir. Ama aynı zamanda devlet sivil toplum içine zümre örgütleri aracılığıyla sızmış bir ben-ahlakı karşıtı duruşu yansıtır. Bu anlamda devlet, aile ile sivil toplumun sentezidir. Aile özel diğerkamılığı, sivil toplum evrensel bencilliği, devlet ise evrensel diğerkamılığı ifade eder (Hegel, 1991, Kısım 258). Tümel bilincin nesnesi olarak devlet, devlet adamlarını aşan bir siyasal kültüre karşılık gelir. Bir gelenek içinde tarihsel olarak bir araya gelmiş halkın töreleri, gelenekleri, moral bilinci, yurttaşların tarz ve bilinçlerine nüfuz eden hukuk ve diğer siyasal kültür biçimleri devleti anlatır. En geniş anlamıyla devlet *nesnel olan* ile *ahlaksal olanı* içinde bütünleştiren halkın ruhudur (Hegel, 1991, Kısım 258, Kısım 274; Schwarzenbach, 1991, s. 556). Hegel'in devleti geniş anlamıyla ele alması ve onu halkın tinine eşitlemesi ile Aristoteles'in halkın kendini gerçekleştirme bağlamı olarak polis savunusu

⁷ Hegel için nesnel akıl sadece iktidara karşılık gelmiyordu. Filozofun yönetim konusunda özel tercihleri, sempati ve de vardı. Nesnel aklın somut dünyadaki karşılığı monarşiydi çünkü. Monarkın hakkı tanrının yetkisi içine yerleştirilmişti. Filozofun monarşi savunması için bkz. Hegel, "Essential,..ss. 290-4; Hegel, "Tarihte.., s. 139. Otoriter yönetimlere verdiği desteği tamamlayan bir islupla yaptığı cumhuriyet ve demokratik yönetim eleştirisi için bkz. Hegel, "Tarihte.., ss. 136-140.

arasında başlangıçta bir koşutluk vardır. Ancak tam da bu noktadan sonra Hegel'in devlet çözümlenmesi antik miras ile olan bağlarını bir bir koparmaya ve eleştirel rasyonelliğini kaybetmeye başlar. Hegel felsefesi sonunda eleştirel olmayan bir pozitivizm içinde kendi özgün biçimine ulaşır (Lukacs, 1985, s. 501-2). Bu sonuca ulaşılmasında devletin kendinde bir erek olarak rasyonel olduğu savı (Hegel, 1995, s. 21) ile bu savın doğal uzantısı olarak devletin ahlaka karşılık gelmesi düşüncesi oldukça etkilidir (Peters, 1997, s. 154).

Hegel devletin olması gerekeni temsil ettiğini ve mevcut toplumun ona doğru aktığını ileri sürer. Devlet, devlet adamları aracılığıyla temsil edilir. Devlet kurumu bireyin kendini ölümsüzlüğe doğru aşmasının bir ürünüdür. Yine de eksik bireylerin gözü ve diliyle hareket eder. Hegel bireyin yurttaş olarak polise katılımının onu özgürleştireceği ve bu haliyle polisin ahlaksal bir varlık olarak onanması gerektiğine dair Aristotelesçi tezi, *katılım* unsurunu dışarıda bırakarak çağına tercüme ettiğinden sonunda devlet adına hareket edenlerin toplum üzerinde vesayetçi bir egemenlik ilişkisi üretmesinin yolunu açar. Hegel için birey katılmasa dahi devletli yaşam hem ahlaksal olanı hem de özgür olanı temsil eder. Oysa Aristotelesçi bağlamda, böylesi bir sonuç açık bir çarpıtmadır. Katılım ve yurttaşlık olmaksızın devletin ahlaksal olarak onanması Aristoteles'in içinin boşaltılması anlamına gelir. Ayrıca devlet-toplum ilişkisinde devlet üzerinden devlet adamlarına ayrıcalıklı yer vermek eğilimi *Devlet Akli* ya da *Güç Devleti* diye anılan siyasal pratiği beraberinde getirir. Devlet adamlarının tinin gereği olarak ahlaki temsil ettiği görüşü kendini özgürlük ve sivil toplum tartışmasında ortaya koyar.

Hegel'de Özgürlük Sorunu

Hegel için devlet erek, insanlar bu ereğin araçlarıdır. Devlet mutlak gücünü bireylerin yaşamları, varlıkları ya da haklarından değil bunların üzerindeki kendi rasyonelliğinden alır (Hegel, 1974, s. 298; Sabine, 1991, s. 111). Devletin temeli halk değil kültür veya nesnel tindir. Bireylere düşen görev ise devlette nesnellik kazanan özgürlüğün yolunu tutmak, aklın kapsayıcılığına itaat etmektir. Birey bağımsız ve egemen olan devleti korumalı ve gerekirse onun ölümsüz varlığına kendi ölümlü varlığını feda etmesini bilmelidir (Hegel, 1995, s. 110-4; Hegel, 1974, s. 299-301). Hegel bu genel kavramlaştırma içinde özgürlüğü *yasaya* ve *kendine* itaat etmek olarak betimler. Yasaya uymakla devlet karşısında ödevli olmayı aynı anlamda kullanır (Hegel, 1995, s. 53; Hegel, 1991, Kısım 57). Devlette itaatle anlam kazanan sosyal ödev ile özgürlük arasında çelişki görmeyen Hegelci tavır özgürlükçü-liberal gelenekten gelen eleştirileri iki şekilde yanıtlar: Devletin gücü mutlak, ama keyfi değildir. Demokratik olmayan hukuk devleti insanların değil, yasaların yönetimini kurmanın ve böylelikle özgürlüğün yasayla ikilemini gidermenin yegane yoludur. Bu nedenle, liberal devletlerdeki halk katılımı yozlaşmış bir özgürlük anlayışını temsil eder. Kişi haklarını ön plana çıkaran liberal anlayış hak-ödev dengesini ve özgürlüğün gerçek anlamını saptırır (Hegel, 1991, Kısım 155-6, Kısım 261). Tabii bu haliyle yasaya itaatin özgürlük kaybına yol açmadığını ileri süren Hegel, bahsi geçen hedefe ulaşabilmek için demokratik devlet-hukuk devleti karşıtlığı yaratır. Hukuk devletini savunmak yozlaşmış haklılığa karşı özgürlüğü savunmakla aynı anlama gelecektir. Demokratik olmayan hukuk

devleti yoluyla evrensel olanı bencil çıkarılara karşı koruyacak yönetici sınıfın güçlenmesi Hegel'in özlemidir (Sabine, 1991, s. 7). Böylelikle bazı insanların iradesini yasaların iradesi haline dönüştürerek kaçınılmaya çalışılan liberal ikilemi kendi felsefesinde daha köklü bir şekilde tekrarlar. Hegelci kavramlaştırma her ne kadar anayasayı devlet gücünün örgütlenmesi olarak tanıtır, anayasaları yapanın da ulusun tarihi ve bu tarih içindeki ruh olduğunu söylese de, incelemesinde hükümeti, hatta monarkı merkeze alır. Devlet tinini yürütme erkine ve o erkin tek kişide somutlaşan yöneticisine indirger. Onun için lider olmaksızın halk bir yığındır ve bu haliyle devlete özgü niteliklere sahip değildir (Hegel, 1974, s. 285-94). Bu son haliyle Hegel'in bizlere sunduğu ve temsili demokrasiden daha özgürlükçü olduğunu düşündüğü formül herkesin tek bir kişiye itaatidir. Tabii bu çözüm Hegel'in varmak istediği amaçla taban tabana zıt sonuçlar doğurur.

Hegel özgürlük sorunu çerçevesinde tarih felsefesini eski Yunan eleştirisi üzerine inşa eder. İddiası antik dünyada bazı insanların özgür olduğu, ama kendi felsefesinin tüm insanlara özgürlük sağladığı yönündedir (Arnhart, 2004, s. 320). Platon özgürlüğü denge- nin korunduğu bir zeminde aramıştı. Hiyerarşik düzen içinde ele aldığı adalet özgürlü- ğün de çerçevesini belirliyordu. Aristoteles ise ekonomiyi ve dolayısıyla erosu denetim altına alabilmek için insanların önemli bir kısmını kölelik alanında bırakıyordu. Ayrıca her iki düşünür için de gerçeklik yerel ve polis düzeyindeydi. *Yalnızca* polis'in yurttaşları özgürlüğe layık özneler konumundaydı. Öte yandan, Epikuros-Stoa düşünce çizgisi daha evrensel bir bakış açısına sahipti. Ama dünyayı evrenselleştiren aristokratik-oligarşik si- yasal hareketliliğe taviz vermek zorunda kalmışlardı. Emperyalizm karşısında Yunan ve Roma düşüncesi dikkat çekici bir suskunluk ya da onama içindeydi. Epikurusçu-Stoacı anlayış karma anayasa ile tam demokrasi idealinden vazgeçiyor, iç özgürlük-dış özgürlük ayrımı ile köleliği onaylıyor, adalet adına insanlığı evrensel barışa götürecektir emperyalist metodu yüceltiyor ya da bilge insanın siyasetten uzak durmasını isteyerek içe kapanmayı öneriyorlardı. Hegel antik felsefenin düşünsel ufkunu kapatan bu ikilemleri aştığı kana- atindedir.

Ancak, tek kişinin veya monarkın yönetimi ile sonuçlanacak siyasal özgürlük anlayışı- na yönelik eleştiriler karşısında Hegel'in tavrı ne olabilir? Bu soru bizleri, insanların devlet adamına mutlak itaati ile böylesi bir itaate rağmen özgür olmaları düşüncesi arasındaki gerilimle ve Hegel'in buna verdiği yanıtla hesaplaşmaya iter. Özgürlük nihayetinde kendi kendine itaat etmekle mümkün olabilir. Gerçek benlik bilinçtir ve özgür olmak, benliğinin farkında olmakla kazanılacak bir bilinç sayesinde söz konusu olur (Hegel, 1991, Kısım 5-7; Hegel, 1995, s. 86). Hegel terminolojisinde aynı zamanda özgürlük anlamına gelecek bu *kendi kendilik* bilinci bir ulusun üyesi olduğunun farkına varmakla özdeştir. Hegel'in özgürlükten anladığı ulusun bağımsızlığıdır. Devlet ise ulusal gelişmenin amacı ve yöne- ticisi, ulusun ürettiği ve uygarca olan her şeyi yaratan yaratıcı akıldır. Devlet nesnel tin olarak ulusal birliği, kendi kendini yönetme isteğini, ulusal istencin kendini ortaya koy- ma potansiyelini ifade eder. Dolayısıyla ulus bağımsız olduğu sürece kişiler özgür olmaya devam eder (Sabine, 1991, s. 9-25). Tabii ulusal bağımsızlığın sağlanması ve korunması noktasında devletçi tavır ve devlet adamının gerektiğinde "suçsuz çiçekleri" de ezen ger-

çekçi akılcılığı yaşamsal derecede önemlidir. Bu açıdan bakıldığında her şey yerli yerine oturur. Hegel'in bizleri getirdiği nokta bireyin özgürlüğü için devlete köle olması gerektiğini anlatan bir ironidir. Tabii böylesi bir sonuç polisten devlete doğru Hegelci çarpıtma açısından hiç de şaşırtıcı değildi. Hegel için özgürlük devlete itaati gerekli kılan toplumsal bir ödevdir yalnızca. Birey kendini doğal ve nesnel istence feda ederek gerçek özgürlük alanına, diğer bir deyişle tikel olana karşı tümel olanın yanına yükselir (Hegel, 1991, Kısım 149; Hegel, 1995, s. 149).

Hegel'de Sivil Toplum Sorunu

Hegel'in sivil toplum kavramlaştırması hem birey-devlet karşıtlığının devlet lehine sona erdirilmesi özlemi, hem de burjuva yaşantısına verilen tavizler bakımından Hegelci kavramlaştırmanın sınıfsal-ideolojik arka planını deşifre eder. Sivil toplum özelindeki çözümlene öncelikle keskin bir biçimci liberalizm eleştirisini içerir. Hegel liberal anlayışın kaba bireyciliğini ve soyut tikelciliğini eleştirir. Doğa durumu kurguları aracılığıyla burjuva toplumunun tarihsel ilişkilerini zamanın dışına taşıyan anlayışı tarihsel bilinçten yoksun olmakla itham eder (Hegel, 1991, Kısım 75 ve Kısım 258; Hegel, 1995, s. 99). Toplumun farklı faaliyet alanları arasındaki parçalanmışlığı ve bireyin yalıtılmışlığı aydınlanmacı-liberal anlayışın kuramsal sınırlarını oluşturur. Bireyci çözümlene birey-devlet, öznellik-nesnellik, tikellik-tümellik bağlamlarında toplumu bir dizi ikiliğe mahkum eder. Hegel somut, çelişkili, tarihsel ve gerçekçi felsefesi aracılığıyla sivil toplumun bölünmüşlüğü içinde gizlediği ortak birliği kavradığını düşünür (Hegel, 1991, s. 23-5, 160; Hegel, 1995, s. 67). Sivil toplumu bireyci özünden kurtarmak onun felsefesinde ulaşılması gereken hedeftir (Lukacs, 1985, s. 70, 98, 105).

Liberal sivil toplumda ilişkiler ekonomi temelli ve rastlantısaldır. Rastlantısal örgütlenme tarzı kişinin evrensele ulaşmasını engeller. Ayrıca iktisadi ilişkilerin toplumu koşullaması doğal zorunlulukların ön plana çıkmasına ve tinin kendi özgün gelişimini tamamlayamamasına yol açar (Savran, 2003, s. 130-1, 145). Tüm bu sakıncaları gidermenin ve sivil bencilliği denetim altına almanın yolu ise Aristoteles'in polis-logos adına oikos-erosa yaptığı gibi, kamu otoritesine öncelik tanımaktan geçer. Sivil toplum-siyasal toplum ilişkisini sözleşme temelinde çözen liberal akla karşı, Hegel devletin sivil topluma göre moral üstünlüğünü ön plana çıkarır (Arnhart, 2004, s. 325-6). Ona göre, devlet aileyi korur ve sivil toplumu yönlendirir (Hegel, 1974, s. 305-6; Savran, 2003, s. 25-8). Devletin ahlaksal açıdan sivil toplumdaki üstün olduğu teziyle birlikte, güç ahlakıyla sonuçlanacak devlet idealizmi kendi yetkinliğine ulaşır. Hegel önce sivil ile siyasal toplum alanları arasında katılım yoluyla bağlantı kurulması olasılığını yadsır; sonra da siyasal toplum alanını sivil toplum alanından üstün sayar. Böylelikle siyasal toplumun sözcülerinin, yani devlet adamlarının diktatörleşmesini tinin gereği olarak onaylamış olur.

Hegelci devlet diktatörlüğü sadece devletin kurumsal araçlarıyla var olmaz. Düşünür İngiliz ve Fransız bireyciliğine karşı çağının toplumsal ihtiyaçlarına yanıt verircesine Alman ulusunun tarihsel çıkarı doğrultusunda korporatizmi savunur. Meslek birlikleri sivil toplum içindeki tikelliğin devlete doğru aşılmasını sağlayacak, aynı zamanda ulusun

varoluş savaşımında dayanışmanın getirdiği avantajları kullanmasına yardım edecektir (Hegel, 1991, Kısım 250-6). Meslek birlikleri üzerinden topluma kaynak aktarımı Alman burjuvazisinin tarihsel çıkarlarını ifade eder (Savran, 2003, s. 156-160). Meslek birlikleri burjuvazinin kendini belirlemesine yardımcı olan ve gelenek tarafından kutsanmış örgütlerdir (Hegel, 1991, Kısım 289-90). Ama Hegel'in Alman burjuvazisi için hazırladığı korunaklı koşullar sadece korporatist tutum takınmasından ibaret değildir. Hegel iktisadi toplumun siyasal toplumu işgal etmesini engelleyecek mekanizmaları bir bir ortadan kaldırarak sözde devlet idealizmi altında burjuvaziye gelişeceği ideal ortamı sağlar. 18. yüzyıl liberalizmine damgasını vuran politik iktisat öğretilerinin izinden giderek ekonomi alanında emeğin değer yaratıcı yönünü bilhassa vurgular. Emeğin öz bilinci geliştirdiğini, kişiyi evrensel ulaştırdığını ileri sürer. Öyle ki, kişi emek harcarken yalnızca kendisini değil, aynı zamanda herkesi geliştirmektedir (Hegel, 2004, s. 138). Dolayısıyla emek kullanımını üzerindeki engeller kaldırılmalıdır. Bu bağlamda denilebilir ki Hegel'in liberalizm eleştirisi hiçbir zaman bir gerçek bir kapitalizm eleştirisine dönüşmez. Liberalizmi eleştirerek çıktığı yolda kapitalist toplum savunusuna ulaşması Hegelci felsefenin tam anlamıyla kendi dönemindeki ihtiyaçlara göre geliştiğini ve bu felsefenin Alman devletine hizmet ettiğini ironik olarak anlatır. Bu ironi içinde bir dizi ayrımı ise dikkat çekicidir. Hegel sivil toplum içinde yoksulluğa çare bulunamayacağını belirtir. Sivil topluma yönelik devlet aracılığıyla dışarıdan yapılacak bir müdahaleye ise sıcak bakmaz (Savran, 2003, s. 151-2). Böylelikle toplumun büyük bir kısmını görmezlikten gelir. Oysa yoksullar da tinden pay almakta ve tinin gereği olarak özgürleşmeyi özlemektedirler. Dahası Hegel özel mülkiyeti kişiliğin cisimleşmiş biçimi olarak kutsar. Burjuvazinin meşru hareket alanını korur. Sivil özgürlükler bağlamında piyasa ve sivil toplumu güvence altına alır (Hegel, 1991, Kısım 51, Kısım 185, 236-49).

Antik özgürlük anlayışını herkesin özgürlüğü adına aşma iddiasındaki Hegel'in devletin ilgi alanı içinde olmayan bireysel yaşama karşı liberal bir hassasiyetle yaklaşması düşündürücüdür. Ön kapıdan kovduğu özel mülkiyet, bencillik, iş bölümü ve soyut bireysel hakları arka kapıdan içeri alması Hegelci devletçiliğin yalnızca yozlaşmış bir polis savunusu olmadığı, aynı zamanda gizli bir liberal toplum savunusu olduğunu da gösterir. Hegel felsefesi Alman burjuvazinin konjonktürel gerçeğinin ve taleplerinin en olgun ifadesini oluşturur. Burjuva toplumun tüm tarihsel sonuçlarını ve bu arada devlet-toplum karşıtlığını iyice meşrulaştırmıştır (Savran, 2003, s. 163-4).

Hegel'de Savaş Ahlakı Sorunu

Hegel için savaş toplumsal istikrarı ve doğru ahlakı korumada vazgeçilmez bir araçtır. Savaş bireylerin ve devletin sağlığı için gereklidir. Bir devlet kendini barıştan çok savaşta gösterir (Peters, 1997, s. 154-168; Sabine, 1991, s. 22). Savaş içerde huzursuzlukları bitirip, görevlerin haklardan önce geldiği gerçek ahlakın koşullarını sağlar, dışarıda ise devletin gücünü pekiştirerek ona duyulan saygıyı artırır. Savaş yalnızca kamusal bilincin ve üstün ahlakın ortaya çıkışının ideal koşulu değil, aynı zamanda tanrısal iradenin yöneticinin liderliğinde somut hale gelmesinin de zeminidir. Savaşa ve barışa yalnızca

hükümdar karar verdiği ve savaş zamanı bireyler yöneticinin ışığı altında toplandığı için savaşı söylem eyleme dönüştüğü her anda devletin nesnel tin olarak üstünlüğü daha da yerleşir (Hegel, 1991, s. 327; Hegel, 1974, s. 199-300).

Hegel'in savaşa verdiği önemin ardında hem felsefi kabulleri hem de Almanya ile ilgili reel-politik kaygıları vardır. Her şeyden önce Hegel'in savaş savunusu Aristoteles diyalogunun çarpıtılmasının kaçınılmaz bir sonucudur. Bireyin yurttaş olarak katılımıyla yaratılan Aristotelesçi polisini yerini alan Hegel'in kendiliğinden ve kendisi için rasyonel devleti birey için anlamlı bir ahlaksal çerçeve yaratmaktan uzaktır. Dahası kendi katkısı olmasa dahi yine de rasyonel ve yetkin olan Hegelci devleti olası bir kriz anında bireylerin neden korunmaya değer bir varlık olarak görmeleri gerektiği sorusu da yanıtız bırakılmıştır. Hegel devleti insanlardan o kadar uzakta bir yerde tanımlamıştır ki, insanlar ile bu insan üstü, aşkın devlet arasındaki ilişkilerin ne tür bir yapı içinde sürüp gideceği çözülmesi gerekli bir sorun haline gelmiştir. Hegel savaşı överek ve dolayısıyla devlete toplumsal destek sağlama yolunu tercih ederek bir tür katılım mekanizması tasarlamıştır. Savaş ya da sürekli bir savaş tehlikesi toplumun ortak bir amaç etrafında birleşmesini sağlar. Hegel, Roma'daki gibi, savaşı savunarak gönüllü katılım kanalını kapattığı yurttaş için bir zorunlu katılım kanalı açmıştır. Bu perspektif içinde savaş, birey-devlet ilişkilerini düzenleyen ve özünde yurttaşlığı ikame eden bir bağlamdır. Savaş ahlakı, tabii, bünyesinde Almanya'nın ulus devlet olma isteğine yönelik derin tarihsel izler taşır. Hegel tarih ve hukuk felsefesinde Almanya'nın dünya tarihine damgasını vurması hayalini dile getirir; felsefeyi devletin hizmetine sokarak Almanları en yüksek noktaya yerleştirir. Liderin kayıtsız üstünlüğü, bireyin devlete feda edilmesi, temsil sisteminin ve halk egemenliğinin hor görülmesi, savaşların ve soyut ulusun yüceltilmesi, başka ulus ve toplumların aşağılanması gibi temaları işleyen Hegel, özellikle II. Dünya Savaşına ve faşist ideolojiye giden yolun düşünsel temellerini atar (Bağce, 2003, s. 120). Kısacası savaş, filozof Hegel'in Alman liderliği ve Alman ulusu için öngördüğü tarihsel ihtiyaçların ortak reçetesini sunar.

Sonuç Yerine

Hegel ilk bakışta Platon ve Aristoteles'i takip eder izlenimi uyandırır. Ancak daha derin bakıldığında bunun biçimsel olduğu, hatta Platon ve Aristoteles'e karşı bir felsefe geliştirdiği görülür. Platon idealist felsefenin temsilcisidir. O dönemde, siyasal toplum veya polis bir çöküş içinde olduğundan Platon kendisinin de içinde bulunduğu görüngüler evrenini olumsuzlar. "Olması gereken" ile "olan" arasındaki derin çatlağa işaret eder ve sürekli olana karşı olması gerekeni dile getirir. Buna karşı, Aristoteles "oluş" felsefesi ve madde-form kuramı ile her iki alanın birlikteliğini ortaya koyar ve bir anlamda bu dünyacı bir felsefe üretir; dahası hem idealist felsefenin hem de materyalist felsefenin sıkı sıkıya sarıldığı idealizm-materyalizm karşıtlığının gerçekçi bir karşıtlık olmadığını, madde ve ruhun birbirinden ayrılamayacağını ileri sürer. Hegel ise kendi zamanında henüz Alman devleti yeterince güçlü olmadığı ancak güçlenme eğiliminde olduğundan Platon ve Aristoteles felsefesinden kendine uygun parçaları alır ve bir sentez yapmaya çalışır.

Aristoteles “oluş” ile varlığın kendi içinde yetkinleşmesini anlatırken, Hegel tinin yetkinleşmesini ya da kendisini gerçekleşmesini konu alır. Dolayısıyla Aristoteles’te yetkinleşme somut varlıkla ilgili iken, Hegel’de bu soyut tine aktarılır. Hegel teleolojisi tinin bir anlamda idealizmden materyalizme geçişini, tinin kendisini soyuttan somuta dönüştürmesini konu alır. Bu ise tüm varlığı tin için araçsallaştırmasına ve feda etmesine yol açar. Öyle olunca, insanı ikileme mahkum eder: Aristotelesçi duyarlılığının aksine, Hegel sivil toplum-siyasal toplum, devlet-birey gibi karşıtlıklar kurgulayarak erdemli yaşam için bunlardan *doğru* olanları seçmemiz gerektiğini savlar. Daha doğrusu argümanlarında seçime ve katılıma yer vermez. Doğru olana yönelik insani hareket tinin yasaları gereğince zorunlu görülür ve insanın özgürlüğü seçme noktasında özgür olmadığı ileri sürülür.

Hegel felsefesinde Aristoteles diyalektiğinin çarpıtılması sorunu en çarpıcı biçimde polis terminolojisini kullanarak mutlak monarşiyi savunmasında karşımıza çıkar. Halbuki Aristoteles polisi Hegel’in devletinden farklı olarak bireyi araçsallaştıran, hele hele yöneticilerin uşağı konumuna indirgeyen bir kurum olarak değil, tam aksine bireysel potansiyeli açığa çıkaran kurumlar bütünlüğü olarak görür. Aristoteles birey için devleti veya toplumu feda eden argümanlara karşı devletin feda edilemezliğini vurgular; ancak devlet için bireyi de hiçbir şekilde feda etmez. Aristoteles birey ve devleti karşıt değil birbirinin tamamlayıcısı olarak görür. İnsanı siyasal bir varlık olarak tanımlaması da bu görüşünün açık bir belirtisidir. Aristoteles’te polis veya siyasal toplumun amacı ‘ortak iyi’yi ya da kamu yararını korumak ve insanlar için daha ‘mutlu bir yaşam’ sağlamaktır. Ancak Hegel’in elinde Aristotelesçi siyasal toplum savunusu kaba bir birey-devlet karşıtlığı tezine ve iyiliği devlete eşitleyen bir duruşa dönüşür.

Aristoteles’te polisi inşa eden logos katılımı ve farklılığı içinde barındırırken, Hegel’in devletinde tin yalnızca nesnel bir zorunluluğun ifadesidir. Aristoteles’in bir süreç olarak ve logos aracılığıyla insanlarca inşa edilen polisine karşılık, Hegel’in devleti nesnel tinin gereğince zorunlu olarak kendiliğinden ortaya çıkar. Yine bu bağlamda Aristoteles’in siyaset anlayışı dışarıdan dayatmalara karşı korunaklıdır. İnsan siyasal ve dolayısıyla ahlaksal bir varlıktır. Polis ideal olanın koşullarını sunar; ama o haline ideal olmayan insanların katılımı ile ulaşmıştır. Hegel’de ise nesnel tine doğru tinin kendisini somutlaştırdığı her şey başta devlet ve devlet adamları olmak üzere dokunulmazdır. Dolayısıyla Hegel siyasal toplumun veya devletin diğer her türlü insani oluşumdan daha üstün olduğu tezini Aristoteles felsefesinden alırken yalnızca katılımı değil, aynı zamanda adalet ve yurttaşlığı da dışlamıştır. Bu ise yurttaşların rızasını aramayan, monarkın kişiliğinde temsil edilen mutlak ve keyfi bir devlet anlamına gelmiştir.

Aristoteles’te doğal ve ereksel olanın ayrılmazlığı düşüncesi Hegel tarafından parçalanarak doğal olana karşı tam bir uygarlık savunusuna dönüşmüştür. Böylece doğal olanı ereksel olandan ayıran kavramlaştırma tarih ve siyaset felsefesinde bir dizi sorunu beraberinde getirmiştir. Her şeyden önce doğal olan üzerinde ereksel olanın buyurganlığının yolu açılmıştır. Ereksel olan ayrı bir şey olduğu için tarih kaçınılmaz bir sürekliliğe ve insan istencinin (doğal olanın) bu süreklilik içinde köklü değişimler yapamayacağı bir

düzeneğe dönüşmüştür (Sabine, 1991, s. 13). Ereksel olana yapılan bu vurgu zorunluluk kavramını ön plana çıkarmıştır. Hegel ve onun sağ ve sol izleyicileri daha sonra sürekli olarak tarihin nesnellğine ve zorunluluğa atıfta bulunmuşlardır. Bu tür bir bakışla totalitarizm arasında yakın bağlar var. Eğer ereksel olan insanın üzerinde değişiklik yapamayacağı biçimde kişiye dışsal ise, insanın öznel istenci ile nesnel süreçler arasında korkunç bir gerilim baş gösterir. İnsanın kendi dışındaki ereksel peşinde kendi doğasına yabancılaşmasıyla sonuçlanan süreç aklın araçsal işleyişinin bir örneğidir.⁸ Araçsal akıl aynı zamanda özgürlüğün yitimi ile sonuçlanacak totaliter yıkımın da baş sorumlusudur. Bu anlamda totalitarizm Frankfurt okulu üyelerince deşifre edildiği şekliyle akılcılık paradoksundan güç almıştır (Wellmer, 1985, s. 35-43). Daha fazla mutluluk ve özgürlük için insanları üretime yönelten araçsal akıl, özgün işleyişi içinde onları kendi doğalarına yabancılaştırıp, mutsuzluğu ve yabancılaşmayı beraberinde getirmiştir. Totalitarizm, dolayısıyla, Avrupa kültürü içinde bir ucube olmaktan çok, modern toplum içindeki eğilimlerin mantıksal bir uzantısıdır. Bu kavram, mükemmel olmaktan çok, mükemmellik yönünde çabalayan sistemlerin ruhunu temsil eder.⁹ Günümüzde birçok insanın gelişen standartlar ve teknoloji karşısındaki büyülenmişliğini de açıklayacak biçimde, insanın değil, araçların ve süreçlerin mükemmelleşmesinin bir yansımasıdır totalitarizm. Halbuki Aristoteles insanı merkeze alarak onun mükemmelleşmesi ile araçların mükemmelleşmesini birbirinden özenle ayırıyordu. Hegel ise modern toplumdaki araçsal akılcı tüm eğilimleri antik mirastan kotardığı argümanlar aracılığıyla meşrulaştırmaya çalışıyordu.

Hegel'in araçsal akılcı, doğal olanın (var olan insanların) işe yaramayanları karşısında duyarsızlığa ve işe yaramayanlarına yönelik de hayranlığa yol açtı. Hegel felsefesi ezilenleri hor gören, ezenleri (kazananları gerçeklik ve rasyonellik katına çıkararak) onayan bir tarih anlayışı yarattı. Bu anlayış bir ölçüde Marx'a da geçmiştir. Olması gerekenler olduğu için var olan acılara karşı duyarsız tavır, ya da acıları dindirmeye yönelik girişimlere olumsuz bakış Marksist anlayış içinde de yaygındır. Marx sosyal bir hak düzenine karşı çıkarken, birçok ortodoks sosyalist de aynı gerekçelerle sosyal devleti reddetmiştir.

Tarihin ereği ile doğayı karşı karşıya getiren katı gerçekçilik aklın işleyişi sorununda amaçları araçlara kurban eden bir eylem biçimini meşrulaştırmıştır. Hegel tarih bilgisini bir tür gerçek bilgi olarak sunarken, Machiavelli ve Hobbes'un düşüncelerini Alman ulusunun tinine tercüme etmiştir. Machiavelli ve Hobbes'un Hegel ile aynı kulvarda nitelenmesi birkaç bakımdan önemlidir. Hegel *Prens* ve *Leviathan*'ı modern zamanların kurumsallığı içinde yeniden üretmiş ve kendisinden sonra gelecek Nietzsche ve Carl Schmitt'e siyasette realizmin güncellenmiş zeminini armağan etmiştir. Bu anlamda Hegel araçsal

⁸ Araçsal akıl tartışması için bkz. Daniel Chirot, "The Rise of the West", *American Sociological Review*, Cilt 50, 1985, ss. 181-195; John Elster, "Rationality, Morality and Collective Action", *Ethics*, Cilt 96, No 1, 1985, ss. 136-155; Shelly Kegan, "The Present-aim Theory of Rationality", *Ethics*, Cilt 96, 1985, ss. 746-759; Ernest Gellner, *Reason and Culture: The Historic Role of Rationality and Ratorialism*, Oxford: Blackwell, 1992.

⁹ Totalitarizm üzerine tartışmaların başarılı bir özeti için bkz. Simon Tormey, *Totalitarizm*, Çev: Abdullah Yılmaz-Osman Akinhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1992. Totalitarizm ile mükemmellik arasındaki ilişki üzerine bkz. Leszek Kolakowski, "Totalitarianism and the Virtue of the Lie", *1984 Rewisted: Totalitarianism in Our Century*, (Der.), New York: Irwing Howe, 1983, s. 133.

aklın günümüze aktarılmasında ve haklılaştırılmasında bir köprüdür. Otoriter rasyonelliğin erken kapitalizm içinde oynadığı rol, kapitalizmin monarşiye karşı iktidar savaşımında yerini liberal bir tutuma bırakırken gittikçe gözden düşen mutlakiyetçi siyaset görüşü antik mirasla sulandırılmış bir şekilde Hegel tarafından modern çağa aktarılmıştır. Hegel Almanya'nın Hobbes'su ya da Machiavellisi olarak kapitalizmin mutlak iktidara verdiği desteğin tarihsel sesi olmuştur.

Hegel hem Almanya'nın Hobbes'u olarak Alman burjuvazisinin zamane ihtiyaçlarını karşılıyor -siyasal otoriterizmin Almanya için bir ihtiyaç olması liberal bireyciliğin yükselişe geçtiği bir çağda bu ülkenin İngiliz ve Fransız örneklerine göre görece geriliğini de ortaya koyuyordu- hem de liberal özgürlükçülüğün 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren evrimci-statükocu bir çizgiye kayışında ileride liberallerin işine çokça yarayacak malzeme onlara veriyordu. Kapitalizm önce mutlak yönetimleri sonra ise özgürlükçü çizgiyi desteklemiştir. Doğal hukukçu çizgide aşırıya gidilince, çünkü Rousseau doğal haklar kuramının nasıl radikal sonuçlar doğurabileceği ve bu sonuçların yabancılaşmaya karşı ne derece etkin bir şekilde kullanılabileceği üzerine anlamlı bir örnektir, kabaca 18. yüzyılın sonundan itibaren kapitalist döngü ibresini tekrar otoriter yönetime doğru çevirmiştir. Hegel Almanya'nın bir yandan kapitalistleşme bir yandan uluslaşma çabasına girdiği çağda yaşadı. Hegel'in uluslaşma davasında büyük bir hırsıyla savunduğu Alman ben-merkezçiliği insanlığın başına bela olan/olacak sömürgeci Avrupa-merkezci tutumun da bir göstergesidir.

Sonuçta, Hegel kendi felsefesini büyük ölçüde Platon ve Aristoteles'ten aldığı kavramlarla inşa etmeye çalışmıştır. Bu kavramlar arasında, tin, (idea, Geist), teleoloji, diyalektik, oluş, yetkinleşme (özgürleşme) polis, sivil ve siyasal toplum merkezi önemi haizdir. Hegel bu araç veya kavramları kullanma biçimi itibariyle de Platon ve Aristoteles'i büyük ölçüde taklit etmiştir. Ancak felsefesinin içeriği ve sonuçları dikkate alındığında örnek aldığı kişiler ne Platon ne de Aristoteles'tir, tam aksine onlar Machiavelli ve Hobbes'tur. Dolayısıyla Hobbesçu bir bakışla ve kaygıyla hem Platon'un hem de Aristoteles'in düşüncelerini baştan sona değiştirmiş ve çarpıtmıştır.

Kaynakça

- AKARSU, Bedia, (1998), *Çağdaş Felsefe*, İstanbul: İnkılap Yayınları.
- ARİSTOTELES, (1990), *Politika*, Çev: Mete Tuncay, İstanbul: Remzi Yayınları.
- ARİSTOTELES, (1999), *Eudemos'a Etik*, Çev: Saffet Babür, Ankara: Dost Yayınları.
- ARNHART, Larry, (2004), *Siyasi Düşünce Tarihi*, Çev: Ahmet Kemal Bayram, Ankara: Adres Yayınları.
- BAGCE, H.Emre, (2003), "Küresel Savaşların Eşiğinde Kant ve Hegel'i Yeniden Okumak", *Doğu Batı*, Sayı 24, ss.105-123.
- BAGCE, H.Emre, (2004), "Modernliğin Temelleri ve İkircikli Serüveni", *Modernlik ve Modernleşme Sürecinde Türkiye*, (Der.), Güngör Erdumlu, Ankara: Babil Yayınları.

CHAMBERS, G. William Keith, (1998), *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Çev: Ahmet Cevizci, Ankara: Gündoğan Yayınları.

CHİROT, Daniel, (1985), "The Rise of the West", *American Sociological Review*, Cilt 50, ss.181-195.

ELSTER, John, (1985), "Rationality, Morality and Collective Action", *Ethics*, Cilt 96, No 1, ss.136-155.

GELLNER, Ernest, (1992), *Reason and Culture: The Historic Role of Rationality and Rationalism*, Oxford: Blackwell.

GOLDMAN, Lucien, (1999), *Aydınlanma Felsefesi*, Çev: Emre Arslan, Ankara: Doruk Yayınları.

HEGEL, G. W. F., (1974), *Essential Writings*, (Der.), Frederick G. Weiss, New York: Harper, Touchbooks.

HEGEL, G.W.F., (1995), *Tarihte Akıl*, Çev: Önay Sözer, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

HEGEL, G.W.F., (1991), *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, Çev: Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınları.

HEGEL, G.W.F., (2004), *Tinin Görüngebilimi*, Çev: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.

KANT, Immanuel, (1984), *Seçilmiş Yazılar*, Çev:Nejat Bozkurt, İstanbul: Remzi Yayınları.

KEAT, Russel & URRY, John, (1994), *Bilim Olarak Sosyal Teori*, Çev: Nilgün Çelebi, Ankara: İmge Yayınları.

KEGAN, Shelly, (1985), "The Present-aim Theory of Rationality", *Ethics*, Cilt 96, ss.746-759.

KOLAKOWSKI, Leszek, (1983), "Totalitarianism and the Virtue of the Lie", (Der.), *1984 Rewisted. Totalitarianism in Our Century*, Irving Howe, , New York, ss.123-135

LEAR, Jonathan, (1988), *Aristotle: The Desire to Understand*, Cambridge: Cambridge University Press.

LUKACS, George, (1985), *The Young Hegel*, Çev: R.Livingstone, Londra: Merlin.

LUKACS, George, (1988), *Tarih ve Sınıf Bilinci*, Çev: Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları.

MACLNTYRE, Alasdair, (2001), *Erdem Peşinde*, Çev: M. Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

MANSFIELD, Harvey C., (1978), *The Spirit of Liberalism* Cambridge: Harvard University Press.

MULGAN, Richard , (2000), "Was Aristotle an Aristotelian Social Democrat?", *Ethics*, vol. 111, ss. 79-101.

MURPHY, James Bernard,, (1990), "Nature, Custom and Stipulation in Law and Juris-

prudence”, *Review of Metaphysics*, vol. 43, ss. 751-90.

NICHOLS, Mary P., (1992), *Citizens and Statesmen: A Study of Aristotle's Politics*, Savage, MD: Rowman and Littlefield.

NUSSBAUM, Martha, (1988), “Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Suppl. Vol 22, ss. 145-184;

NUSSBAUM, Martha, (1990), “Aristotelian Social Democracy”, (Der.), R. Bruce Douglass vd., *Liberalism and the Good*, New York: Routledge, ss. 203-252.

PETERS, R.S., (1997), “Hegel ve Ulus Devlet”, *Siyasi Düşünce Tarihi*, (Der.), David Thomson, İstanbul: Şule Yayınları, ss.154-168.

SABINE, George, (1991), *Yakın Çağ Siyasal Düşünceler Tarihi*, Çev: Ozan Ozankaya, Ankara: Gündoğan Yayınları.

SALKEVER, Stephen G., (1990), *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, Princeton: Princeton University Press.

SAVRAN, Gülnur Acar, (2003), *Sivil Toplum ve Ötesi, Rousseau, Hegel, Marx*, İstanbul: Belge Yayınları.

SCHWARZENBACH, S.A., (1991), “Rawls, Hegel and Communitarianism”, *Political Theory*, 19, 4, ss.539-571.

SIDNEY, Algernon, (1990), *Discourses Concerning Government*, Indianapolis: Liberty Classics, ss.77-87.

TIEDEMANN, Rolf, (2006), “Tarihsel Materyalizm veya Siyasal Mesihçilik? Tarih Kavramı Üstüne Tezlerin Bir Yorumu”, Frankfurt Okulu, (Der), H.Emre Bağce, Ankara:Doğu Batı Yayınları, ss.263-302.

TORMEY, Simon, (1992), *Totalitarizm*, Çev: Abdullah Yılmaz-Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı.

ÜNSALAN, Fehmi, (2005), “Hegeli Marksizm: George Lukacs”, *Felsefe Logos*, 27/28, ss.187-197.

WELLMER, Albrecht, (1985), “Reason Utopia and the Dialectic of Enlightenment”, (Der.), R.J.Bernstein, *Habermas and Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press, ss.35-66.

YACK, Bernard, (1993), *The Problem of Political Animal*, Columbia ve Princeton: California University Press.