

20. YÜZYIL SİYASET FELSEFESİNDE ANTI-HEGELCİLİK

Ekin ERDEM¹

20. Yüzyıl Siyaset Felsefesinde Anti-Hegelmilik

Öz

Hegel'in "Mutlak İdealizm" olarak adlandırdığı felsefi sistemi, karşıtını kapsayarak aşma iddiası bakımından, düşünce tarihinde kendisinden önce görülen antinomileri sonlandırmaya yönelik bir çabayı ifade etmektedir. Ne var ki birbirine tamamen karşıt olan akımları etkilemeyi başardığı bilinen bu sistem, aynı zamanda doğrudan kendisine karşıt olan akımların doğmasına da yol açmıştır.

Günümüze kadar Hegel'in sisteminden etkilendiği bilinen düşünürler üzerine ayrıntılı çalışmalar yapılmış olmakla birlikte, felsefi konumunu Hegel'e yönelik bir karşıtlık üzerinden tanımlayan düşünürler üzerine yapılmış herhangi bir müstakil çalışmaya rastlanmamaktadır. Bu makalede öncelikle 20. Yüzyıl siyaset felsefesi özelinde "Anti-Hegelmilik" olarak tanımlanabilecek bir tutumun söz konusu olup olmadığı araştırılmakta, ardından bu kategoride değerlendirilebileceği saptanan Eduard Bernstein, Bertrand Russell, Karl Popper ve Friedrich Hayek'in Hegel eleştirileri incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hegelmilik, Liberalizm, Sosyalizm, Otoriteryanizm

Anti-Hegelianism in the 20th Century Political Philosophy

Abstract

Hegel's philosophical system, called "Absolute Idealism", represents an effort to end the antinomies in the history of thought, with its claim to surpass its opposite by encompassing it. However, this system has also led to the emergence of views that oppose to itself. Although detailed studies have been conducted on intellectuals known to have been influenced by Hegel, there is no independent study on philosophers that define their position in terms of anti-Hegelianism. In this article, firstly, it is investigated whether there have been an attitude as Anti-Hegelianism in the 20th century political philosophy. Then, the criticisms of Eduard Bernstein, Bertrand Russell, Karl Popper and Friedrich Hayek, who were determined to be evaluated in this category, are examined.

Keywords: Hegelianism, Liberalism, Socialism, Authoritarianism.

Makale Türü: Araştırma makalesi

Paper Type: Research article

¹ Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Demokrasi Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, İzmir, Türkiye, ekin.erdem@idu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6108-9606>

1. Giriş

G.W.F. Hegel (1770-1831), düşünce tarihinin önde gelen sistematik filozoflarından biridir. Antik çağdan modern döneme kadar çeşitli felsefi okulların farklı yönlerden üzerine eğilmiş oldukları mantık, doğa felsefesi, etik, estetik, teoloji gibi araştırma alanlarını “Mutlak” (Absolute) olarak tanımladığı bir bütünlük içinde ele almayı amaçlayan Hegel, aynı zamanda bütün bu alanları birer saf-ide olmanın ötesinde aktüelleşme/tarihselleşme süreçleri içinde anlamlandırma çabası bakımından toplum ve siyaset felsefesi üzerinde de belirleyici bir rol oynamıştır.

Hegel’in sistemi, mantık ve doğa felsefesi alanında ciddi eleştirilere uğradığı 19. Yüzyıl ortalarından sonra da metodoloji ve siyaset felsefesi üzerindeki etkisini korumaya devam etmiştir. Öyle ki Marx’ın tarihsel maddeciliği ve bilimsel sosyalizmi, Giovanni Gentile’in aktüel idealizmi ve T.H. Green’in sosyal liberalizmi gibi birbirine en karşıt görünen yaklaşımların çeşitli düzeylerde Hegelcilik’ten türedikleri bilinmektedir (Sabine, 2013: 65–69).

Ne var ki günümüze kadar siyasal düşünceler tarihinde Hegel’den etkilenen kişi ve akımların çeşitli araştırmalara konu olmalarına karşılık, Hegel’e yönelik eleştiri ve reddiyeleri müstakil olarak ele alan hemen hiçbir bir çalışmaya rastlanmamaktadır. Bu eksikliğin önemli bir sebebinin, özellikle 20. Yüzyıl’dan itibaren Hegelciliğin bağımsız bir akım olarak varlığını sürdürmemesi, bunun yerine çeşitli akımlar üzerinde ancak bir arka plan olarak rol oynamasına bağlı olduğu düşünülebilir. Bu doğrultuda bu çalışmanın araştırma sorularından biri, Hegelciliğin 20. Yüzyıl’da bağımsız bir akım olarak varlığını sürdürmemesine karşılık, yine bağımsız olarak “anti-Hegelcilik” olarak adlandırılabilir bir yaklaşımın var olup olmadığını mercek altına almaktır. Buna bağlı olarak ortaya çıkan bir diğer soru ise -şayet böyle bir yaklaşımdan söz edilebilirse- “anti-Hegelciliği” ortaya çıkaran düşünsel ya da duygusal etmenlerin saptanmasıdır.

Çalışmanın sınırlarına gelince, bunları belirleyen iki temel unsur, düşünce tarihindeki Hegel reddiyelerine yönelik zaman ve içerik kısıtlamalarıdır. 20. Yüzyıl öncesinde başta Arthur Schopenhauer olmak üzere anti-Hegelcilik başlığı altında değerlendirilebilecek örnekler çalışmanın dışında tutulduğu gibi, 20. Yüzyıl’da da yine anti-Hegelcilik kapsamı içinde ele alınması gereken Gilles Deleuze gibi isimler (örn. Deleuze, 2004: 144-145) Hegel’e yönelik eleştirilerinin odağı siyaset felsefesi olmadığı için dışarıda bırakılmışlardır. Bunun yanında, II. Dünya Savaşı’nın hemen ardından yayımlanan *Devlet Efsanesi* adlı ünlü eserin sahibi Ernst Cassirer de Hegel’e yönelik eleştirilerini toptan bir reddiye biçimine sokmadığından (Cassirer, 2005: 439–441) bu çalışmaya doğrudan dâhil edilmemiştir.

Buna veriler ışığında, izleyen satırlarda öncelikle Hegel’in siyaset felsefesinin ansiklopedik sistemi içindeki yeri ele alınacak, ardından sırasıyla Marksist gelenek içinde ilk kez anti-Hegelci denebilecek bir eğilimin öncüsü olan Eduard Bernstein’in, analitik felsefe geleneğinin kurucularından Bertrand Russell’in, nihayet liberalizmin Soğuk Savaş dönemindeki en önemli isimlerinden Karl Popper ve F. A. Hayek’in anti-Hegelcilik kapsamında değerlendirilebilecek görüşleri tahlil edilecektir.

2. Hegel’in Ansiklopedik Sistemi İçinde Siyasi Teorisi

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 27 Ağustos 1770’te, henüz Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu’nun sınırları içinde yer alan Stuttgart’ta dünyaya gelmiştir. Hegel’in doğduğu ve yetişme çağını geçirdiği dönem, Aydınlanma çağının Amerikan ve Fransız devrimlerini de içine alan doruk noktasını oluşturmaktadır. Nitekim İngiltere ve Fransa’daki örneklerine göre daha geç başlayan Alman Aydınlanması’nın en önemli temsilcisi olan Immanuel Kant da üç büyük kritiğini bu dönemde kaleme almıştır (Pinkard, 2012: 33-43).

Hegel, gerek eserlerini verdiği zaman dilimi, gerekse düşünce sistemi bakımından Locke, Hume, Voltaire, Rousseau ve Kant gibi Aydınlanma düşünürleri arasında yer almamakla beraber, onu kendi çağını tanımlayan Romantik akımın ya da Karşı-Aydınlanma'nın bir temsilcisi olarak değerlendirmek de güçtür. Zira 19. Yüzyıl'ın ilk çeyreğinde Alman İdealizmi olarak anılan geleneğin içinde mutlak idealizmin kurucusu olarak sivrilen Hegel, bu yaklaşımı, ilk bakışta sanılabileceği gibi idealizmin en saf/tavizsiz yorumu şeklinde ele almayı düşünmemiş, tam aksine, karşıtını da içine alan/ kapsayarak aşan kuşatıcı bir içerikle inşa etmeyi amaçlamıştır (Orman, 2015: 176-183). Hegel'in siyaset felsefesi de en azından şematik bakımdan bu yaklaşıma göre kurulmuş olduğu için öncelikle düşünürün mutlak idealizminin ana hatlarına göz atmak gerekir.

Felsefe tarihinde idealist gelenek, Platon'dan Kant'a uzanan hemen bütün çeşitlemeleriyle, duyularla algılanabilen maddi dünya (mundus sensibilis) ile sadece kavranabilir ya da düşünülebilir olan ideal dünya (mundus intelligibilis) arasında yapılan keskin bir ayrıma dayandırılır (Cassirer, 2005: 428). Hegel, sıklıkla Kant'ın sınırları iyi çizilmiş mütevazı öznel idealizmi karşısında, kaynağını Platon'dan alan radikal/nesnel idealizmin 19. Yüzyıl'daki bir yenileyicisi gibi değerlendirmişse de aslında onu bir yeni-Platon'dan çok bir yeni-Aristoteles olarak ele almak daha doğru görünmektedir. Bunun sebebi, Hegel'in ide'lerinin, bir yönleriyle duyulur dünyanın dışında yer almakla birlikte, diğer bir yönleriyle kendilerini bu dünyada görünür kılmalarıdır. Bu bakımdan Hegel'in tarihselciliği –en azından bu niteliği itibarıyla– Popper tarafından isabetli olarak Aristoteles'in aktüel-potansiyel öğretisinin bir uzantısı olarak değerlendirilecektir (Popper, 2013: 321–330).

Aristoteles'in doğadaki varlıkların aktüel olarak varlık alanına çıkmadan önce bir potansiyel halinde bulunduklarına ve potansiyel varlıkların da aktüelleştikleri zaman varlık alanına çıkabildiklerine yönelik görüşleri -meşe palamudunun bir potansiyel meşe ağacı, meşe ağacının ise aktüelleşmiş meşe palamudu olması örneğine görülebileceği gibi- (Stace, 1986: 49–60) Hegel'e reel dünyadan kesin hatlarıyla ayrılmış saf idealizm ve rasyonalizm yaklaşımlarına karşı maddi ve tarihsel dünyayı da açıklayabilecek bir başka idealist sistem kurmanın yolunu açan kaynaklardan biridir.

Hegel buna dayanarak, gerek doğada, gerekse uygarlıkta izleri görülebilecek bir ussallığın her iki alanı da önceleyen (ya da bir potansiyel halinde kendi içinde barındıran) bir mantık alanını gerektirdiğini düşünmüş, böylece felsefe tarihinde Helenistik dönemden itibaren rastlanan varlık-doğa-değer (metafizik-fizik-etik) ayrımını, çoğu zaman anlaşılması güç bulunan mantık-doğa-tin şeklinde bir üçlü sisteme uyarlamıştır. Bu bakımdan Hegel'in mantığının bir yönüyle bir metafizik olarak da ele alınabileceğini ileri süren Russell'ın görüşlerinde, Hegel'in varlık konusunu Mantık Bilimi içinde ele alması itibarıyla bir haklılık payı olduğu kabul edilebilir (Russell, 1972: 366).

Ancak Hegel, Aristoteles gibi bir sistem filozofu olmasını yanı sıra Herakleitos'u izleyen bir diyalektikçidir. Nitekim onun mantık, doğa ve tin felsefesi arasındaki bütünlük, ölümünden sonra biraz kaba bir basitleştirmeye "tez-antitez-sentez" (özgün karşılığı "özdeşlik-ayrım-kapsayarak aşma") momentleri içinde ifade edilen bir geçişlilikle kurulmaktadır. Buna göre Hegel'in sisteminde doğa, yalnızca mantık (ya da varlık) alanında görülen ide'lerin aktüelleşme alanı değil, bundan daha önemlisi, bu ilk alanda görülen ussallığın (rasyonalitenin) yitirildiği olumsuzlanma (anti-tez) alanıdır.

Bu bakımdan kimi düşünürlerin ileri sürdüklerinin aksine, Hegel yabancılaşmayı insanın uygarlık aracılığıyla kendi doğasından ya da özünden kopması olarak değerlendirmek bir yana, doğanın kendisini doğrudan bir yabancılaşma alanı olarak görmüştür. Bir diğer ifadeyle Hegel, bu alandaki tutumuyla, Rousseau'nun "soylu vahşi" kavramsallaştırmasında izlenebilecek doğal özgürlük yaklaşımının karşısında Hume ve Kant gibi düşünürlerin "uygarlıkla kazanılan özgürlük" yaklaşımına daha yakın durmaktadır.

Gerçekten Hegel'in sisteminde "geist" (tin/ruh) olarak ifade edilen üçüncü alanın, doğada kaybedilen (ya da sadece örtük halde bulunan) ussallığın yeniden kazanıldığı uygarlık alanını ifade

ettiğini söylemek yanlış sayılmaz. Dolayısıyla Hegel'in sisteminde "tin" transandantal bir kavram değil, Kant'ın "ahlak" olarak tanımladığı değerler alanının genişletilmiş bir şeklidir. Ancak Kant'ın kategorik buyruk ve ödevlerle insan özgürlüğünü temellendirdiği ahlak alanı, Hegel'in sisteminde "sittlichkeit" (törellik) olarak tanımladığı bir üçüncü alanın içinde kapsanarak aşılmaktadır (Hegel, 2013: 189–198).

Hegel, özgürlük bilincinin kendini doğada değil uygarlıkta gösterdiği konusunda Kant'la hemfikir olmakla birlikte, bu kavramın bireysel ahlak yasalarının üstünde yer alan çeşitli kurumlar (aile, sivil toplum, devlet) aracılığıyla nesnel tin alanında gerçekleştiği görüşündedir. Aslında Fransız İhtilali'ni izleyen dönemde Hegel'in bireysel ahlakın üstünde yer alan "sittlichkeit" kavramına benzer bir vurgunun, İngiliz muhafazakârlığının kurucusu olan Edmund Burke'ün gelenek kavramsallaştırmasında da bulunduğu söylenebilir. Ancak bu durum, Burke'e karşı büyük saygı besleyen Popper ve özellikle Hayek gibi liberal düşünürlerin, onu Hegel gibi bir özgürlük düşmanı olarak görmelerine yol açmamıştır. Tam aksine Hayek, birçok metninde Burke'ü, Hume ve Smith gibi Aydınlanma düşünürlerinin toplum ve iktisat alanındaki görüşlerini siyaset alanındaki sonuçlarına götüren, hatta Darwin'den önce evrim kuramını toplumsal tarihte keşfeden bir filozof olarak selamlamaktadır (Hayek, 1998: 22, 153).

Muhtemelen bu farkın sebebi, Hegel'in bireyin üstünde sivil topluma ya da kendiliğinden oluşan geleneğe değil, ancak zor kullanma hakkını içeren devlete tanıdığı üstünlükten kaynaklanmaktadır. Hegel, her ne kadar özel alan (aile) ile siyasal alan (devlet) arasında sivil toplumun varlığını en erken tanıyan düşünürlerden biri olmuşsa da onun sisteminde "bireysel çıkarların çatışma alanı" olan bu kategori, tıpkı mantık ve tin arasındaki doğa momenti gibi bir yabancılaşma alanı olarak yer almaktadır (Hegel, 2012: 219–226). Bir diğer ifadeyle Hegel için "Görünmez El" in çalışma alanı olan piyasa, kendi kendini düzenleyen bir alan olmaktan ziyade daha üst bir momentte çözülmesi gereken karşıtlıkların zeminidir. Hegel'in sivil toplumu son tahlilde bir çatışma olarak tanımlayan bu görüşü, izleyen dönemde Marx'ın sınıf çatışmasına dayanan toplum kuramının da temellerini hazırlamıştır. Bununla beraber Marx'ın teorisi, Hegel'in sisteminden çıkarılabilecek sonuçlardan sadece biridir.

Hegel'in devlete ilişkin tezlerinde, özellikle liberal düşünürler arasında büyük tepkiye yol açan bir diğer görüşü, bu kurumu "Tanrı'nın yeryüzündeki yürüyüşü" metaforuyla tasvir etmiş olmasıdır (Hegel, 2012: 280). Aydınlanma çağıının, kökenleri Stoacılığa kadar dayandırılabilir doğal hukuk yaklaşımında, kutsal bir varlık değil fakat bir insan eseri olduğu, dolayısıyla yine insan eliyle değiştirilebileceği düşünülen devlet kurumuna yönelik bu yüceltici tutumuyla Hegel, bireyi öne alan düşünce akımları kadar toplumu ya da sosyal sınıfları önceleyen sivil toplumcu yaklaşımları da karşısına almıştır.

Ancak bütün bu görüşlerin anlamlı bir bütün içine oturtulabilmesi için Hegel'in, Viyana Kongresi'ni izleyen dönemde Prusya hükümetinin davetiyle taşındığı Berlin'de kaleme aldığı *Hukuk Felsefesi* (1820) adlı metnini, mantığının ve ansiklopedik sisteminin genel kurgusu içine yorumlamak gerekmektedir. Bu doğrultuda Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nden sekiz yıl önce yayımlanan *Mantık Bilimi*'nin (1812) başlangıç bölümünde yer alan varlık, yokluk ve oluş kategorileri, hukuk ve siyaset felsefesinde yer verdiği momentleri anlamak için önemli bir anahtar işlevi görebilir (Hegel, 2014: 60–80).

Hegel'in sisteminde maddi ya da duyulur dünyayı önceleyen idea'nın, bu dünyada kendini açmadığı sürece sadece bir potansiyel halinde kaldığını daha önce görmüştük. Dolayısıyla Hegel'in mantık sisteminde ilk sırada yer alan varlık, mutlaka ikinci momentte yer alan yoklukla karşılaşmak, bir anlamda onun hakkını tanımak zorundadır. Gerçeklik, ancak varlığın yokluğu kapsayarak aştığı üçüncü momentte, yani "oluş"ta kendini gösterir. Buna bağlı olarak düşünürün *Hukuk Felsefesi*'nde yer alan soyut hak, somut hak (ahlak) ve törellik (sittlichkeit) gibi momentler, alt kategorileriyle birlikte, varlık, yokluk ve oluş süreçlerinin birer yansıması şeklinde değerlendirilebilir.

Hegel, hukuk felsefesinin ilk momentini oluşturan soyut hak kategorisini mülkiyetle başlatır (Hegel, 2013: 75–106). Bu, onun doğa’dan tin (ya da uygarlık) alanına geçişteki ilk aşamayı John Locke’la aynı unsorda bulunduğunu gösteren önemli bir vurgudur. İkinci aşamayı temsil eden sözleşme, mülkiyete getirdiği sınırlama itibariyle zorunlu olumsuzlama (yokluk) kategorisine denk gelir. Hegel’e göre soyut hak kategorisinin sınırlarına ulaştığı oluş momentıyla eşleşen üçüncü aşama ise haksızlıktır (Hegel, 2013: 107–134).

Bu aşamadan itibaren Kant’ın pratik felsefesinin temelini oluşturan ahlâk (moralitat) alanına geçilir. Amaç, sorumluluk, niyet, iyilik ve vicdan gibi değerlerin yer aldığı bu alanın Hegel’in sisteminde sınırlı bir rol oynadığına haklı olarak birçok defa işaret edilmiştir. Ancak bunun sebebi Hegel’in bireye ilişkin olan bu değerleri önemsememesi değil, nitelikleri gereği soyut hakkın karşısında duran bu unsurları, oluş kategorisine denk düşen bir üçüncü moment içinde aşma çabasıdır. Zira kendisini Aristoteles gibi bir sistem düşünürü olarak gören Hegel, Kant’la birlikte bireyselliğin hakkının tanınmış olduğu Alman felsefesinde, bu hakkın bir bütün içinde kapsandığı üçüncü aşamayı detaylandırması gerektiğini düşünmüş gibidir (Pinkard, 2012: 465-467).

Nitekim nesnel tinin üçüncü aşamada, Hegel’in özgün katkısını gösteren “sittlichkeit” (törellik)’la karşılaşırız. Soyut hak alanında, ilk iki aşamanın mülkiyet ve onu sınırlandıran sözleşme olması gibi, törellik alanında ilk iki aşama aile ve sivil toplum (ya da burjuva toplumu/bürgerliche gesellschaft)’tır. Bu doğrultuda Hegel, “herkesin birbiri için” olduğu ailede görülen bütünlüğün tikel çıkarların çatışma alanı olan sivil toplumda yitirildiği görüşündedir. Hegel’e göre kaybedilen birliğin yeniden kazanıldığı alan ise devlettir. Üstelik Hegel’in devleti, alt kategorilerinde, Montesquieu’de gördüğümüz gibi yasama, yürütme ve yargı erklerinden oluşan bir sistem yerine prenslik (hükümdar), yürütme ve yasama şeklinde ayrılmaktadır (Hegel, 2013: 308–364).

İlk bakışta Fransız İhtilâlî’nin büyük bir destekleyicisi olduğu bilinen Hegel’in, yaşamayı son moment olarak ele alması itibariyle, ağırlığı liberalizm (sınırlandırılmış iktidar) yerine demokrasi (halk egemenliği) unsuruna verdiği düşünülebilir. Ne var ki Hegel’in iki kamaralı meclisinde halk temsiline de bir yer ayrılmış olmakla birlikte, bu temsil bireysel oy hakkıyla değil, ancak meslek grupları (korporasyonlar) ile sağlanmaktadır.

Bu nedenle kendisini bir “özgürlük düşünürü” olarak nitelendiren Hegel, özgürlük kavramının negatif (liberal) haklar doğrultusunda gelişmiş olması sebebiyle, ölümünden hemen önce gerçekleşen 1830 devrimlerine karşı mesafeli bir tavır takınmış, üstelik son siyasi çalışması da İngiliz demokrasisinin gelişiminde çok önemli bir aşamayı temsil eden 1832 Reformu’na yönelik bir eleştiri olmuştur (Pinkard, 2012: 629–641).

Bunun ötesinde, modern siyasi düşüncede Kant’ın ebedi barış ve evrensel cumhuriyet ideleriyle yer kazanan “uluslararası hukuk” kavramının Hegel’in sistemindeki yeri, devlet egemenliğinin olumsuzlandığı orta momenttir. Hegel’e göre birkaç devletin bir araya gelerek bir birlik oluşturmaları mümkün olsa da bu her zaman bir ve bir grup diğer devletin dışarıda bırakılmasını zorunlu kılacaktır. Dolayısıyla Hegel, kendi içinde karıştını (sivil toplumu ve sosyal sınıfları) kapsayan birer bütünlük oluşturan egemen devletlerin daha üstünde bir birlik altında buluşmalarını kuşkuyla karşılamıştır (Hegel, 2012: 368, 374).

Hegel’e göre siyasi alanda “oluş” kategorisinin karşılığını oluşturan üçüncü kategori ise bir “mahkeme” metaforuyla tanımladığı dünya tarihidir. Çoğu zaman batı-merkezli tarihçiliğin temsilcilerinden biri olarak tanınmış olmasına rağmen Hegel, özgürlüğün tarihini, tek kişinin egemenliğine dayanan doğu tininden (ya da uygarlığından) başlatmaktadır (Hegel, 2010: 82-90). Zira ilk örneği Çin örneğinde görülen bu uygarlık, sadece tek kişinin (hükümdarın) özgürlüğünü esas alsa da Hegel’in diyalektiğinde bu durum herkesin doğanın boyunduruğu altında olduğu çağlara göre daha ileri bir aşamayı temsil etmektedir. Hegel, Batı tını (ya da uygarlığı) başlığı altında ele aldığı Yunan ve Roma

örneklerinde ise özgürlüğün “bir kişi” yerine “bazılarına” ait olduğu bir güç dağılımı bulur. Özgürlükte eşitlik -ya da özgürlüğün herkese ait olduğu- üçüncü aşama ise, Hegel’e göre, Germen tininin kendini gösterdiği Ortaçağ’dan itibaren şekillenmeye başlamıştır (Hegel, 2010: 252-261).

Her ne kadar bu sınıflandırmadan Alman üstünlükçülüğü yönünde sonuçlar çıkarılmak istenmişse de aslında Hegel’in tarih felsefesinin birkaç bakımdan liberal sayılabileceği söylenebilir. Öncelikle onun sisteminde doğu ve batı uygarlıklarının doğrudan doğruya zorunluluk ve özgürlük kavramlarıyla eşleştiren tek boyutlu bir çözümleme söz konusu değildir. Hegel, özgürlüğün daha yaşlı bir uygarlık olan doğuda ortaya çıktığını vurgulamasının yanı sıra, batıdaki gelişiminin tarihsel sınırlılıklarını belirtmekten de geri durmamıştır.

İkinci olarak Hegel, “Germen tini” başlığı altında ele aldığı dönemi, Germanik halkların ırka dayalı üstünlükleriyle değil, aksine doğu kökenli bir din olan Hristiyanlığı benimsemeleriyle, yani batılı bir tinin karşısını kapsamıyla başlatmaktadır. Üstelik Batı dünyasında uzun bir dönem boyunca bir mutlak-öteki olarak görülmüş olan İslam da Hegel’in tarih felsefesinde, sanılabileceği gibi doğu tininin değil, Germanik tinin içinde ele alınmıştır. Örneğin Hegel, Kavimler Göçü’nün Avrupa’ya yaydığı Hristiyanlığın Katolik yorumunun bir olumsuzlamaya ihtiyaç duyduğunu belirtmekte ve bu rolü İslam’ın oynadığını ifade etmektedir (Hegel, 2010: 261–265).

Yine Hegel’in, modern özgürlüğün tarihini Reformasyon’la başlattıktan sonra Fransız Devrimi’nin radikalizmini bir olumsuzlama momenti olarak görmesi ve özgürlüğün nihai görünümünü 19. Yüzyıl’ın anayasal monarşisinde bulması, aslında çağdaşı olan Benjamin Constant’tan yüzyılın sonlarında yaşayan Lord Acton’a kadar dönemin liberalleri tarafından da paylaşılan bir tutumdur (Sartori, 1996: 308-311).

Ne var ki Hegel, sisteminin mümkün kıldığı son adımı atmamış ve tıpkı devlet kuramında yasama-yürütme-yargı ayrımı yerine Prusya monarşisinde mevcut olan prens-hükümet-parlamento üçlemesine yer vermiş olması gibi, anayasal monarşi modelinde de bu rejimin gelişmiş birer örneğini sunan İngiltere –ya da 1830 sonrası Fransa- modelleri yerine 1820’lerin Prusya modelinde ısrar etmiştir.

Bununla beraber Hegel’in sistemindeki birkaç yön, bu tercihlerini bir ölçüde anlaşılır kılmayı sağlayabilir. Bunlardan ilki, Hegel’in siyasi kuramının da içinde yer aldığı “nesnel tin” kategorisinin, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi’nde* tin felsefesine ayırdığı bölümün orta momentinde yer almasıdır. Bir diğer ifadeyle Hegel, örneğin sivil toplumu aile ve devlet arasındaki bir yabancılaşma momenti olarak tanımlamış olsa da devletin kendisini de aslında insan ruhunun gelişimindeki bir yabancılaşma alanı içine yerleştirmiştir. Hegel’in sisteminde “mutlak tin”, ifadesini devlet ya da herhangi bir politik organizasyonda değil, sanat, din ve felsefede bulmaktadır (Orman, 2015: 232-249).

Hegel’in sistemi açısından bunun kadar önemli olan bir diğer unsur ise tarih felsefesinin belki en çok alıntılanan –ve sıklıkla yanlış anlaşılan- özeti olan “Aktüel olanın rasyonel, rasyonel olanın ise aktüel” olduğu ifadesinde yatmaktadır. Hegel, bu cümlesiyle tarihte gerçekleşen her şeyin doğru ya da meşru olduğunu değil, ancak bir şekilde gerçekleştiğine göre, yeryüzünde gerçekleşebilecek kadar ussallık taşıdığını vurgulamak istemiştir.

Dolayısıyla örneğin Kant’ın, insan aklın sınırlarını gösteren argümanlarına bakılarak bir akılcılık-karşıtı (irrasyonalist) olduğunu söylemek ne kadar mümkünse, Hegel’in -bazen sınır aşımı yapmış olsa da- bireysel özgürlüğün sınırlarına dikkat çekerken bir bireycilik-karşıtı (anti-individualist) olduğunu iddia etmek o kadar mümkündür. Bununla beraber, özellikle Prusya ve Almanya’nın izleyen yüzyıldaki rolünün de etkisiyle, çoğu zaman bu şekilde anlaşılacaktır.

3. Evrimsel Sosyalist Reddiye: Eduard Bernstein

Hegel'in hukuk ve siyaset felsefesinin en erken eleştirilerinden biri 1843 yılında genç Karl Marx tarafından yapılmış olmakla birlikte, Marx'ın ve ortodoks Marksizm'in anti-Hegelci bir pozisyonda olduğunu savunmak mümkün değildir. Tam aksine Marx, unutulmaya yüz tuttuğu bir dönemde Hegel'in diyalektiğini ayakları üzerine oturttuğunu ileri sürmüş ve Hegel'in ulusların tinleri arasındaki bir çatışma alanı olarak tanımladığı tarihi, sınıflar arasındaki çatışmanın sahnesi olarak yeni baştan ele alan bir tarihsel yöntemin kurucusu olmuştur (Marx, 2017: 58-59).

Benzer şekilde, 1860'ların başlarından itibaren kendini Marksizm'den ayıştırmaya başlayan Alman sosyal demokrasisini de başlangıcından itibaren Hegelci kökenlere yönelik bir reddiye olarak değerlendirmek mümkün görünmemektedir. Zira Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin kurucusu olan Ferdinand Lassalle, İncil'e yaptığı bir referansla "Sosyalist kilisenin üzerine bina edileceği kaya" olarak tanımladığı politik hareketini, Hegel ve Fichte'nin felsefi sistemlerinden yararlanarak inşa ettiğini belirtmektedir (Steger, 1997: 36). Ne var ki Lassalle'ın işçi sınıfı lehine bazı sosyal haklar elde etmek adına Alman liberallerine karşı desteklediği Bismarck, 1878'de Anti-Sosyalist Yasaları çıkaracak ve dönemin Alman sosyalistlerinin önemli bir bölümü izleyen yıllarda İngiltere'ye firar etmek durumunda kalacaklardır.

Bu firarilerden biri de Alman sosyal demokrasisinin 20. Yüzyıl'daki kaderi üzerinde büyük rol oynayacak olan Eduard Bernstein'dir. Sosyalist harekete katıldığı ilk dönemden itibaren Marx'ın siyasi ve iktisadi felsefesini Kantçı bir ahlak anlayışıyla birleştirmenin yollarını aramış olan Bernstein (Erdem, 2021), İngiltere'ye gittiğinde, bu ülkedeki en aktüel tartışma konusu olan Darwinci evrim kuramından bir hayli etkilenmiştir. Bu etkilenme, ilk baskıları yüzyılın dönümünde (1899) yayımlanacak olan *Evrimsel Sosyalizm ve Sosyalizmin Ön Koşulları ve Sosyal Demokrasinin Görevleri* adlı çalışmalarla sosyalist hareket içinde ilk defa "anti-Hegelci" olarak tanımlanabilecek bir konumu doğurmuştur.

Bernstein'in Hegelciliğe yönelik ilk açık reddiyesi, *Sosyalizmin Önkoşulları ve Sosyal Demokrasinin Görevleri* adlı yapıtının ikinci kısmını oluşturan "Marksizm ve Hegelci Diyalektik" başlıklı bölümde karşımıza çıkmaktadır. Metnin girişinde Marx ve Engels'in Hegel'in idealist diyalektiğini ayakları üzerine oturtmak, yani materyalist bir zeminde yeniden yapılandırmak için gösterdikleri çabaya değinen Bernstein, "Ancak diyalektiği ayakları üzerine oturtmak o kadar basit bir iş değil" demektedir. Zira Bernstein'a göre,

"Gerçek hayatta şeyler nasıl hareket ederse etsin, deneyim bazında saptanabilir gerçeklik zeminini terk ettiğimiz ve ötesine geçtiğimiz anda türetilmiş tanımların dünyasına gireriz ve bundan sonra Hegel'in koyduğu şekliyle diyalektik yasaları izlersek, daha farkına bile varmadan 'tanımın kendi gelişimi'nin tuzağına düşmüş oluruz. Hegelci çelişki mantığının arkasında yatan büyük bilimsel tehlike budur." (Bernstein, 2011: 50).

Bu cümlelerden anlaşılabilceği gibi Bernstein'ın Marksizm içindeki Hegelci mirasa yönelik eleştirisi, öncelikle bu yöntemin deneyden/ampirik veriden kopuk bir spekülatif tanımlar dünyası oluşturduğu varsayımına dayanmaktadır. Her ne kadar Hegel, siyaset ve tarih felsefesinin tam da bu sebeple henüz gerçekleşmemiş olgular üzerinde kehanette bulunamayacağını ısrarla belirtmişse de (Hegel, 2013: 24) Bernstein'a göre Marksistlerin yüzyılın sonunda deneysel verilerden kopuk bir devrim beklentisi içinde olmalarının sebebi Hegelci tarihselciliktir.

Nitekim Bernstein, Engels'in hayatının son yıllarında *Sınıf Mücadeleleri*'ne yazdığı önsözde, Marx'ın ve kendisinin sosyal ve politik gelişmelerin (devrimin) süresine ilişkin yaptığı hatayı kabul etmesini "ne kadar övülse yeridir" ifadesiyle yüceltse de bu eleştirinin teorik eksikliğini de Hegelci diyalektikle açıkça hesaplamaşına bağlamaktadır. Zira Bernstein'ın gözünde Hegel diyalektiği

“Marksçı kuramın en kalles yanı, olguların mantıklı bir şekilde gözlemlenmesine engel teşkil eden bir tuzaktır.” (Bernstein, 2011: 56).

Bernstein’in Hegel eleştirisinde orijinal bir yön, Hegelci yöntemin –doğası gereği- “hiçbir zaman bütünüyle haksız olmaması” sebebiyle, dogmatik takipçilerini “yolunu şaşırmış sahte bir ışık” gibi yanıltma potansiyeli taşımasıdır (Bernstein, 2011: 56). Daha gelişmiş bir versiyonunu Popper’da görebileceğimiz bu eleştiri, Bernstein’in Hegelci mutlak kavramını doğru biçimde anladığını düşündürmektedir, zira Hegel’in mutlak’ı her zaman karşıtını kapsayacak biçimde yapılandırılmış olduğu için ancak kısmi bir çürütmeye olanak tanımaktadır.

Bu yönün, bir yandan Hegel’in sisteminden birbirine taban tabana zıt sonuçlar çıkarılmasına yol açarken, diğer yandan bir doğru aracılığıyla bir yanlışı da kabul etme riskini içerdiği teslim edilmelidir. Ancak aynı gerekçeyle Hegel’in sistemine en son getirilebilecek eleştiri, onu rölativizmin (göreciliğin) tam karşıt kutbu olarak konumlandırmaktır. Zira bir önceki bölümde gördüğümüz üzere Hegel’in mantığı ve ansiklopedik sistemi, Mutlak kavramını, karşıtını kapsayarak aşan, bu sebeple karşıtı bulunmayan bütünsellik şeklinde yapılandırılmasına dayanmaktadır.

Bernstein, 1921 yılında yayımlanan *Sürgün Yıllarım* adlı eserinde, siyasi yöntem sorununun, nihai olarak kendini mutlak ve görelî yaklaşımlar arasındaki ezeli çatışmada gösterdiğini belirtmektedir. Buna göre ister bir hanedanın, ister bir oligarşinin, ister bir çoğunluğun yönetimi söz konusu olsun, mutlakçı yaklaşım uzlaşının reddini, geniş anlamıyla “liberalizm” olarak da adlandırılabilir görelî yaklaşım ise tam aksine uzlaşmaya dönük tutumu temsil etmektedir (akt. Steger, 1997: 235).

Siyaset yorumlarının belirli parçalarında bu tanımın dışına çıksa da sistemini 19. Yüzyıl’ın Aristotelesçiliği olarak inşa etmek isteyen Hegel’in “mutlak”çılığının bu anlamdaki tek yanlılıkla bağdaştırılabilecek bir yanı yoktur. Dolayısıyla Steger’in belirttiği üzere, siyasi kariyeri sosyalizmi Hegelcilikten arındırma çabasıyla geçmiş olsa da Bernstein’in Marksist sosyalizm ve burjuva liberalizmi arasındaki sentez gayreti gibi bu çözümlemesini de pekala yine Hegelciliğin çerçevesi içindeki bir analiz olarak değerlendirmek mümkündür (Steger, 1997: 9).

4. Mantıksal Atomcu Reddiye: Bertrand Russell

Felsefe tarihlerinde sıklıkla 1830’lu yılların Hegelciliğin çöküşünü ifade ettiği ileri sürülür. Bu varsayımın arkasında yatan sebeplerden biri, muhtemelen Hegel’in 1830 devrimleri karşısında takındığı olumsuz tutumun ardından 1830–31 ders yılından itibaren öğrenci sayısında gözlemlenen düşüştür (Pinkard, 2012: 643). İkinci bir sebep ise Comte’un aynı yıl içinde yayımlanan *Pozitif Felsefe Dersleri* ile birlikte yine büyük ölçekli bir sistem olan pozitivizmin Kıta Avrupa’sında idealizmin yerini almaya başlaması olsa gerekir (Hayek, 1958: 168-176).

Yine bu varsayıma göre Hegelciliğin özellikle 1840’lardan sonraki kaderi, özellikle Marksizm tarafından temsil edilen sol-Hegelcilik ve düşünürün metinlerinden daha muhafazakâr sonuçlar çıkaran sağ-Hegelcilik arasındaki bir bölünmeyle otantik temsilini kaybetmesi olmuştur. Ne var ki yüzyılın sonuna gelindiğinde Hegelcilik İngiltere’de bir yeniden doğuş yaşayacaktır.

Siyaset felsefesi alanında sosyal liberalizmin kurucusu olarak tanınan T.H. Green’in etkisiyle başlayan Oxford Hegelciliği, yüzyılın sonlarında F. H. Bradley’in *Principles of Logic* (1883) ve Bernard Bosanquet’in *Essentials of Logic* (1895) adlı eserleriyle mantık alanında da İngiliz düşünce dünyasını teslim almış durumdadır. Tarihin bir ironisi olarak, 20. Yüzyıl’dan itibaren İngiliz felsefe geleneğiyle özdeşleşecek olan analitik yaklaşımın mantık alanındaki öncüsü ise aynı dönemde Almanya’da yaşamış ve eser vermiş olan Gottlob Frege’dir (Glock, 2021: 61-64).

20. Yüzyıl'ın başlarında G.E. Moore'la birlikte İngiltere'de analitik felsefe geleneğinin iki kurucusundan biri olarak sivrilen Bertrand Russell, yeni mantık sistemini doğrudan doğruya Hegelciliğe karşıt biçimde inşa ettiğini dile getirmektedir. Öyle ki analitik felsefeye adını veren, "bütünden parçaya inme" anlamındaki analiz yöntemi bile çıkış kaynağını, Hegelciliğin her zaman bütün'e odaklanan "sentez"ine yönelik bir karşı çıkıştan almıştır (Rossi, 2020: 32–33).

Bununla beraber Russell'in siyaset felsefesi alanında Hegel'e yönelttiği eleştirileri sistemli bir bütün halinde değerlendirebilmek için II. Dünya Savaşı'nın son yılında yayımlanan *Batı Felsefesi Tarihi* adlı eserini beklemek gerekmiştir.

Russell, Hegel eleştirisinin başlangıcında, "Büyük filozoflar arasında anlaşılması en güç olan felsefenin" ona ait olduğunu belirtmektedir (Russell, 1972: 365). Bu yüzden onun siyaset kuramını anlamak için ana hatlarıyla da olsa öncelikle mantıksal sistemini incelemek gerektiğini kabul eder. Ne var ki Russell'a göre Hegel'in anladığı biçimiyle mantık, metafizikle aynı şeydir (Russell, 1972: 366).

Hegel'in mantığını, aslında kendisi tarafından kullanılmamış olan tez, anti-tez ve sentez momentleri içinde özetledikten sonra Russell'in ulaştığı sonuç, Hegel'in "mutlak idea"sının hemen hemen Aristoteles'in Tanrı'sıyla özdeş olduğudur (Russell, 1972: 370). Ne var ki bu yorum, Aristoteles'in aksine Hegel'in sisteminde Mutlak'ın kendini düşüncenin dışında duyu (sanat) ve tasarım (din) gibi bütün alanlarda açtığını isklamaktadır.

Bununla beraber Russell, Hegel'in sisteminde Tin'in kendini uygarlık tarihinde açtığından haberdardır. Düşünürün tarih felsefesini bir özgürlük felsefesi olarak kurguladığını kabul eder ve "Özgürlüğün Doğu'da başlayıp Grek ve Roma dünyasında kimilerinin, Germanik dünyada ise herkesin özgürlüğü biçiminde geliştiği" yönündeki ünlü önermesini kitabına alır (Russell, 1972: 373).

Ancak Russell, hemen sonrasında, Hegel'in "herkese ait özgürlüğü" demokrasi yerine monarşiyle özdeşleştirmesindeki garipliğe dikkat çekmekte ve özgürlüğün son momentinin Germanik tin'le özdeşleştirilmesinin "toplama kampından uzakta kalmamızı garanti etmediğini" ileri sürmektedir (Russell, 1972: 373).

Kuşkusuz Russell'in, "herkese ait özgürlüğün" tanımı gereği demokrasiyle çok daha uyumlu olduğu yönündeki eleştirisi haklı bir eleştiridir. Her ne kadar Hegel'in izlediği mantıksal sistem uyarınca, sınırlandırılmamış bir demokrasiyi aşılması gereken orta momente koyması doğal karşılanabilirse de son momentte sınırlı (anayasal) bir demokrasi yerine Prusya'daki aktüel modeli yerleştirmiş olması, sistemin iç mantığından çok kişisel tercihten kaynaklanmış görünmektedir.

Şayet Hegel, "yasa altında özgürlük" kavramını yine Germanik Tin içinde yer verdiği İngiltere ya da örneğin 1830 sonrasındaki Fransa gibi bir liberal monarşiyle örneklendirmiş olsaydı, tezinde, çağdaşları olan Benjamin Constant ve Alexis Tocqueville ile birlikte erken 19. Yüzyıl liberalizmi içinde sınıflandırılmasını engelleyecek herhangi bir unsur saptamak zor olurdu. Dolayısıyla Russell'in Hegel'in yine erken 19. Yüzyıl'a özgü olan otoriteren tercihini Nazizm'in toplama kamplarıyla ilişkilendirmesi, bir abartının ötesinde, düşünüre karşı yapılmış bir haksızlık gibi görünmektedir.

Russell'in Hegel eleştirisinin devamı, düşünürün Rousseau'dan aldığı "genel irade – herkesin iradesi" ayrımını, kavramlardan birincisini hükümdarın, ikincisini ise parlamentonun iradesiyle özdeşleştirerek yenide yapılandırmış olmasına ilişkindir (Russell, 1972: 374). Russell, "Doğrusu çok esaslı bir öğreti!" sözleriyle, Hegel'in bu tercihinin dönemin Prusya kralına (III. Friedrich Wilhelm) yaranma amacı taşıdığına yönelik bir dokundurmada bulunmasına karşılık, yine Hegel'in kişisel beyanlarının ötesinde sisteminin mantığı göz önünde bulundurulduğunda, yaşamayı son aşamaya (sentez momentine) koymasının bir anlamı olmalıdır. Zira bu sıralamayla Hegel'in yapmak istediği, muhtemelen, oluş aşamasını temsil eden üçüncü momentin, ileride birinci momentten daha üstün bir rol oynayacağıdır.

Nitekim Alman üstünlükçülüğüne yönelik tüm iddiaların aksine Hegel'in -çok nadir olarak yaptığı- gelecek tahminlerinden birinde "geleceğin ülkesi" olarak Prusya'yı değil ABD'ye işaret etmiş olması, üstelik bunun Kuzey ve Güney arasındaki muhtemel bir savaşın sonunda gerçekleşeceğini belirtmesi, Russell'ın da dikkatinden kaçmamıştır (Russell, 1972: 375). Russell, izleyen bölümde bu tahmini kısmen Hegel'in Protestanlığıyla ilişkilendirir ve bütünlüğü kilise yerine devlette bulmasını da aynı gerekçeye bağlar (Russell, 1972: 379). Ancak ardından, Hegel'in tikel birey iradeleri karşısında bir bütünlük (totalite) olan devlete tanıdığı üstünlüğü, neden Kant gibi tikel devlet iradeleri üstündeki bir uluslararası organizasyona tanımadığını sorgulamayı ihmal etmez (Russell, 1972: 378–381).

Hegel, belki bu soruyu egemen ulus-devletin kendi çağında gerçekleşmiş bir ide olmasına karşılık Avrupa Birliği ya da Birleşmiş Milletler gibi uluslararası birliklerin henüz aktüelleşmemiş olmasına bağlayabilir ve bir düşünürün kendi çağını aşmasını "Rodos'un üzerinden sıçrayabilmesi"ne ilişkin metaforuyla açıklayabilirdi (Hegel, 2013: 24). Ama yine de bütünü esas alan bir düşünürün, özellikle Kant sonrası dönemde, uluslararası ebedi barış yönünde ortaya çıkmış olan bir ideyi "prensler arasındaki ittifakların ister istemez bir diğer parçayı dışarıda bırakacağı" gibi ifadelerle geçiştirmesinin bir çelişki oluşturduğu konusunda Russell'a hak verilebilir.

Bununla birlikte Russell'ın değinmediği unsur, Hegel'in ansiklopedik sisteminde bir olumsuzlama momentini oluşturan nesnel tin kategorisinde yer vermediği evrenselliği, mutlak tin kategorisinde tanımlanmış olmasıdır. Örneğin hukuk ve tarih felsefesinde kahramanların ve savaşın toplumları gelip geçici tikel ilgilerinden arındıran ussallığını vurgulayan Hegel, "mutlak tin" kategorisinde yer alan *Estetik Dersleri*'nde tam tersi yönde açıklamalarda bulunmuştur.

Sözgelimi Hegel'in içinde yaşadığı Romantik çağda geniş çevreler tarafından yeniden idealleştirilmekte olan Haçlı Seferleri, Hegel'e göre, "dindarlığın yabanılığa (vahşete) ve barbarca kıyıcılığa (zalimliğe) dönüştüğü ve insanlarda her türlü bencilliği ve ihtirası alabildiğine körükleyen bu aynı yabanılığın (yerini) derin yürek-sızısına ve pişmanlığa bıraktığı" bir serüveni ifade etmektedir. Hegel'e göre bu seferlerin anlamı açıkça "tinin çürümesi"dir (Hegel, 2015: 368-369).

Benzer şekilde Hegel'e göre Romantik akımın idealleştirdiği şövalyelik de mutlak tin kategorisindeki *Estetik Dersleri*'nde olumsuzlama aşamasını gösteren ikinci momentte yer alır ve "sivil toplum ve devletin sabit ve güvenli düzeni(nin) kuruluşuyla ortadan kalkmaya yazgılı" bir unsur olarak tanımlanır (Hegel, 2015: 374). Genel çerçevesi bu öğelerle kurulmuş bir sistemin, içinden Nazizm'i türetecek bir zemine indirgenerek değerlendirilemeyeceği açıktır.

5. Eleştirel Rasyonalist Reddiye: Karl Popper

20. Yüzyıl siyaset felsefesi geleneği içinde "Anti-Hegelsci" tanımının en uygun düşeceği isim kuşkusuz Karl Popper'dir. Öyle ki Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları* adlı eserinin ikinci baskısında, eserinin Hegel'e ve Hegelcilığe yönelik kısımlarında tespit edilen maddi hatalara cevap verirken, "Derinden derine nefret ettiğim bir felsefeci" ve "Ancak dehşet ve iğrenme karışımı bir duyguyla düşünebildiğim (bir) felsefe" gibi en rijit ifadelerle başvurmaktan geri durmamıştır (Popper, 2013: 654).

Popper, entelektüel kariyerine, kurucuları arasında Russell'ın da bulunduğu analitik geleneğin Avusturya'daki bir yansıması olan Viyana Çevresi içinde adım atmıştır. Ancak çevrenin kurucularından Otto Neurath'ın isimlendirmesiyle toplulukta bir "resmi muhalif" konumunda olan düşünür, 1934'te yayımlanan *Bilimsel Araştırmanın Mantığı* adlı eserinden itibaren eleştirel rasyonalizm olarak tanımlanan yeni bir okulun kurucusu olacaktır.

Mantıksal pozitivistlerin bilimselliğin ölçütü olarak aldıkları doğrulanabilirlik yöntemini tersine çevirerek "yanlışlanabilirlik" şeklinde formüle eden Popper, siyasal ve toplumsal kuramını da bu

yanlışlanabilirliğe -ya da eleştiri ve sorgulanabilirliğe- açık olan “açık toplum” ile dogmatik prensiplere dayanan kapalı toplum modeli arasındaki karşıtlığa dayandırmaktadır. Popper’a göre açık toplum modelinin antik ve modern dönemdeki tipik temsilcilerini –“Büyük Kuşak” olarak tanımladığı- Perikles Atina’sının ürünleri olan Sofistler, Sokrates, Kinik Okul (örneğin Antisthenes) ve başta Kant olmak üzere Aydınlanma düşünürleri oluştururken (Popper, 2013: 92, 192–193, 306–307), kapalı toplum modelinin başlıca kuramcıları ise Sokrates’in görüşlerini yolundan saptırmış olduğunu düşündüğü Platon, Kant’ın ve Fransız Devrimi’nin dünyaya yaydığı değerleri bilinçli şekilde çarpıttığını ileri sürdüğü Hegel ve yöntemini hatalı biçimde Hegelci diyalektikten türeten Karl Marx’tır. Ancak Platon ve Marx’ın sistemlerinde değerli katkıların da bulunduğunu kabul eden Popper, Hegel’e karşı hiçbir açık kapı bırakmamaktadır.

Popper’ın Hegel eleştirisinde orijinal sayılması gereken bir yön, çözümlemesine “Hegelmiliğin Aristoteles’ten Gelen Kökleri” başlıklı uzun ve detaylı bir giriş bölümüyle başlamış olmasıdır (Popper, 2013: 321–341). Aristoteles, 20. Yüzyıl’ın Murray Rothbard ve Ayn Rand gibi liberteryen düşünürleri tarafından, Platon’un radikal idealizmi ve otoriteryanizmi karşısında dengenin ve ölçülülüğün filozofu olarak yüceltilmiş halde, Popper, Hegel’in sisteminin -sanılan aksine- Platoncu değil Aristotelesçi geleneği sürdürdüğünü teslim etmekte, kendi mensup olduğu geleneği ise Aristoteles yerine Sokrates’e, Kinikler’e ve ilk Hristiyanlara dayandırmaktadır (Popper, 2013: 338–339).

Bununla beraber Popper’a göre Hegel’i Aristoteles’le bir araya getiren yön, sistematik felsefesi ve ölçülülüğünden ziyade “kabilecilik” (tribalism) olarak tanımladığı kolektivizmidir (Popper, 2013: 343). Nitekim Popper’ın düşünsel öncüleri olarak andığı isimlerde tespit ettiği ortak noktalardan biri, yanlışlanmaya açık bir epistemolojik yöntemin yanı sıra, belirli bir topluluk ya da devletin kapalı etik ve siyasi değerlerini aşan kozmopolitlikleridir. Örneğin Sokrates, savunduğu değerler uğruna vatandaşı olduğu Atina sitesi tarafından yargılanmayı göze almış, onun mesajını doğru biçimde algılayan Antisthenes yerel Yunan tanrıları yerine bütün insanlığın yaratıcısı olan bir tek Tanrı düşüncesini benimsemiş, Hristiyanlık ise içinden türediği Yahudiliğin “seçilmiş kavim” inancına meydan okuyarak tarih sahnesine evrensel bir mesajla çıkmıştır (Popper, 2013: 262–263, 525, 578).

Buna karşılık Platon ve Aristoteles gibi düşünürlerin etik ve siyasi sistemlerinde öncelik, bireyler ya da insanlığın geneli yerine, mensup oldukları partiküler kurum olan site/polis’e tanınmıştır. Bu doğrultuda felsefe tarihinde Kant’ın kozmopolitizminden sonra bir gerileme olarak görülen Hegel’in ulusçuluğu, Popper tarafından bir “yeni-kabilecilik” (new tribalism) şeklinde adlandırılmaktadır.

Ne var ki modern felsefede bencil bir ulusçuluk eleştirisi timsali olarak Hegel’i seçmenin ne derece isabetli olduğu tartışmalıdır. Örneğin Romantik çağın Haçlı Seferleri ve şövalyelik nostalgisini şiddetle eleştirdiğini gördüğümüz Hegel’in, Napoleon Savaşları sırasında kadim Töton değerlerine dayalı bir “Almanlık” (Deutschtum) propagandasını yayan Alman milliyetçilerini de –bir kelime oyunuyla- “Alman-aptalları” (Deutschedumm) olarak tanımladığı bilinmektedir (Pinkard, 2010: 377).

Yine örneğin Wagner aracılığıyla Hitler’i ve Nazileri çok etkileyecek olan Nibelungen Destanı’na “Ancak Yunancaya çevirerek katlanabileceğini” söyleyen Hegel, kendi döneminde hayli yaygın olan “Öz Alman” değerlerine dönüş çağrılarını hakkında şunları yazmıştır:

“Burgundiyalılar, Krimehild’in intikamı, Siegfried’in hareketleri, hayatın tüm şartları, bir ırkın yazgısı ve düşüşü, Nordik karakter, Kral Etzer ve benzerlerinin bizim yerel ve medeni hukuksal yaşamımızla ve kurumlarımız ile anayasamızla hiçbir canlı bağları yoktur. İsa, Kudüs, Beytullahim, Roma Hukuku, hatta Troya Savaşı bizler için, ulusal bilincimiz açısından tarihin tozlu sayfalarından ibaret olan Nibelung’lardan daha çok bugündür.” (Pinkard, 2010: 377–378).

Buna rağmen Popper’a göre Hegel’in dünya tarihini bir “mahkeme” metaforuyla tanımlamasından çıkan yegâne sonuç, kıyasıya bir devletler savaşının meşrulaştırılmasından ibarettir

ve bu öğretinin uzun vadedeki ürünleri, Marksist solun “sınıflar savaşı” ve aşırı-sağın “ırklar savaşı” öğretileriyle sınırlıdır (Popper, 2013: 345).

Popper, ardından “kendisi de bir Platoncu ve aşırı olmasa da tutucu olan, ama dürüstlüğü her şeyin üstünde tutmuş son derece namuslu bir adam” şeklinde andığı Schopenhauer’a başvurarak Hegel’in felsefi sisteminin bir hakikat arayışının değil, dönemin Prusya Kralı III. Friedrich Wilhelm’e yaranma arzusunun ifadesi olduğunu ileri sürer (Popper, 2013: 348, 366).

Felsefe tarihinde Hegel’e karşı olan kişisel husumetiyle tanınan Schopenhauer’ın tanıklığı mutlak gerçek olarak kabul edildikten sonra Hegel’in “Gerçek olanın rasyonel, rasyonel olanın ise gerçek” olduğu şeklindeki ünlü önermesinin, yalnızca mevcut yönetimlerin haklılaştırılmasına yönelik bir apoloji olduğunu sorgulamak için hiçbir sebep kalmamaktadır. Nitekim Popper da bu zemin üzerinden Hegel’in, temel çıkış noktası karşıtını kapsayarak aşmak olan diyalektiğini basit bir “özdeşlik felsefesi”ne indirgeyecektir.

Tıpkı Russell gibi aslında Hegel’in doğrudan kullanmamış olduğu tez, antitez ve sentez momentleri içinde gelişen “üç vuruşlu” bir düşünce yönteminden söz eden Popper, söz konusu Hegel olduğunda pek ender olarak gösterdiği bir müsamahayla, “Bunun eleştirel bir tartışmanın ve dolayısıyla bilimsel düşüncenin de bazen izleyebileceği yolun kötü olmayan bir betimlemesi olduğunu itiraf etmeye hazırım” demektedir (Popper, 2013: 355). Zira kendi düşünsel sisteminin temelini oluşturan eleştiri (kritisizm) de son tahlilde ancak çelişkilerin ortaya çıkarılması ve aşılmasıyla gerçekleşen bir süreçtir.

Ne var ki Popper, Hegel’in sisteminde çelişkilerin yalnızca kaçınılmaz ya da kabul edilebilir unsurlar değil, “pek istenir şeyler” olduğunu ileri sürmektedir. Popper’a göre bu “cadı dansı”nın amacı ise –adeta George Orwell’in birkaç yıl sonra yayımlanacak olan 1984 romanında işleyeceği gibi- bütün kavramların aslında tam karşıtlarını ifade ettiğinin ileri sürülmesiyle, Fransız İhtilali’nin yaydığı değerlerin anlamlarını çarpıtmaktır (Popper, 2013: 355–358).

Sözgelimi özgürlüğün ancak yasalar sayesinde mümkün olduğu bir gerçektir, ancak Hegel’in elinde bu ilke “Ne kadar çok yasa varsa o kadar özgürlük vardır” şeklinde çarpıtılarak Prusya monarşisinin çıkarları lehine istismar edilmiştir (Popper, 2013: 357). Böylece bir yandan Aydınlanma değerlerine cephe almamak, diğer yandan bu değerlerin içlerini boşaltmak mümkün olmuştur. Bütün bu verilerden hareketle Popper, Hegel’in “görev”inin, tek imparatorluğun (Prusya) çatısı altında “liberal değerlerden arındırılmış bir ulusçuluk” inşa etmek olduğu sonucuna ulaşmaktadır (Popper, 2013: 366–367).

Hegel’in estetik ya da din felsefesi hakkındaki ders notlarıyla 1821’de kitap halinde basılan *Hukuk Felsefesi* arasındaki farklar göz önüne getirildiğinde, “nesnel tin” kategorisinde görüşlerini belirli ölçüde Berlin Üniversitesi’ndeki görevi doğrultusunda biçimlendirdiği eleştirisi haksız görünmemektedir. Ancak modern çağın en kapsamlı felsefi sistemlerinden birini geliştiren Hegel’in bütün işlevini, Popper’ın ileri sürdüğü gibi, 19. Yüzyıl’ın başlarındaki Prusya monarşisinin dönemsel çıkarlarının savunusundan ibaret görmek herhalde mümkün değildir.

Böyle bir hüküm verildiği takdirde, sözgelimi Hegel’in ilk bakışta bu derece yüceltir görüldüğü devlet kavramını neden mutlak değil de nesnel tin kategorisi içinde ele aldığını, sanat, din ve felsefeyi niçin devletin üzerinde tuttuğunu, ya da örneğin çağın Prusya Krallığı buna hiçbir gereksinim duymadığı halde, insanlık tarihinde tanık olunan bütün inanç ve düşünce sistemlerinin içindeki rasyonel çekirdeği göstermek için neden bu kadar yoğun çaba harcadığını kavramak söz konusu olamayacaktır.

6. Evrimsel Rasyonalist Reddiye: Friedrich A. Hayek

20. Yüzyıl düşünce tarihinde Friedrich A. Hayek adı, ilk olarak 1929 krizinin ardından J. M. Keynes’le girmiş olduğu ekonomik planlama tartışmalarıyla duyulmuştur. Bununla beraber düşünür, özellikle 1940’ların ikinci yarısından itibaren kaleme aldığı çalışmalarla hukuk ve siyaset metodolojisi alanında da belirleyici bir rol oynayacaktır.

Hayek, kendisini başlangıçta “anti-rasyonalizm”, fakat izleyen dönemde, özellikle Karl Popper’in etkisiyle “evrimsel rasyonalizm” olarak tanımladığı bir entelektüel geleneğin izleyicisi olarak konumlandırmıştır (Hayek, 1998: 5). Ancak bu konumlandırmayı sosyal bilimlerin bütün alanlarındaki yansımalarıyla bir arada değerlendirebilmek için öncelikle Hayek’in hukuk teorisine ve özellikle yasa kavramına yüklediği anlama bakmak gerekir.

Hayek’e göre Batı felsefesinde kökensel sayılabilecek bir yanlış anlama, Antik Yunan geleneğinden miras alınan “doğal” ve “yapay” yasa kavramları arasında kurulan karşıtlığa dayanmaktadır (Hayek, 1998: 155). Bu doğrultuda Hayek’in “kurucu rasyonalizm” olarak adlandırdığı ilk düşünsel gelenek, meşruiyet kaynağını “doğal” ya da “ussal” olarak adlandırdığı a priori haklara dayandırırken, “pozitivizm” olarak tanımladığı ikinci bir gelenek ise ilk yaklaşımın tarih-dışılığına dikkat çekerek, yasa kavramının yalnızca devletler tarafından vaz edilen fiili buyruk ve direktifleri ifade ettiğini ileri sürmektedir.

Hayek’e göre bu tanımlardan her ikisi de yanlıştır. Hugo Grotius’un doğal haklar öğretisi aracılığıyla liberalizmin erken dönemleri üzerinde de etkili olan ilk yaklaşım herhangi bir ampirik dayanağa sahip olmadığı gibi, ampirik bir dayanağı olan ikinci geleneğin tanımladığı kavram ise yasa (law) değil yasama (legislation)’dır (Hayek, 1998). Hayek, bu iki rakip okula karşı, kaynağını İngiliz Common Law geleneği ve İskoç Aydınlanması’ndan alan, kuşaklar içinde üzerinde uzlaşmış teamülleri yasa olarak tanımlamayı önerir ve David Hume’dan Adam Smith’e, Edmund Burke’ten Carl von Savigny’ye uzanan bu mirasın temsilcilerini –evrimsel düşünceyi hazırlamaları itibarıyla- “Darwin öncesi Darwinciler” olarak adlandırır (Hayek, 1998: 22, 153).

Bu değerlendirmelerden anlaşılabilceği üzere Hayek’in evrimsel rasyonalizmi, aslında klasik anlamda rasyonalizmin bir alt dalı olmaktan ziyade, insan aklının kendisinin de evrimin bir ürünü olduğuna dikkat çeken bir tür ampirizmdir. Ancak ampirist geleneğin temel unsuru olan deney kavramını kuşaktan kuşağa aktarılan tarihsel birikimde temellendirmesi bakımından Hegelci tarihselcilikle bazı ortak paydalarda buluşabileceği düşünülebilir. Zira Hegelciliğin en açık karşıtı olarak ele aldığımız Popper bile, Hegel’in Aydınlanma çağına soyut akılcılığını tarihselleştirmesi hakkında şunları yazmıştır:

“Hegel felsefesinde örtük olarak bulunduğunu söyleyebileceğimiz bir tek önemli düşünceye rastladım. Bu Hegel’i aklın geleneklere pek çok şey borçlu olduğunu fark etmeyen soyut akılcılığa ve zihinciliğe saldırmaya götüren düşüncedir. Bu insanların bir boşluktan başlayarak hiç yoktan bir evren yaratamayacakları, düşüncelerinin, geniş çapta bir düşünsel mirasın ürünleri olduğu gerçeğini kendilerine göre kavramış olmaktan gelen –ama Hegel’in Mantiğında unuttuğu- bir düşüncedir. Bunun önemli bir düşünce olduğunu ve aransa Hegel’de bulunabileceğini itiraf etmeye hazırım.” (Popper, 2013: 369).

Popper, sözlerinin devamında, hemen bu düşüncenin Hegel’in özgün bir buluşu olmadığını, Almanya’daki Romantik akımın ortak malı olduğunu ve köklerinin Edmund Burke’e dayandığını belirtme gereği duymuştur (Popper, 2013: 370). Ne var ki İngiliz liberal-muhafazakârlığının kurucusu

olan bu düşünürü karşı, kendi siyasi çizgisini bir “Burke’cü Whig” olarak tanımlayacak kadar büyük bağlılık hisseden Hayek, Hegel felsefesine yönelik eleştirilerinde böyle bir benzerliği çağırıştırabilecek hiçbir imaya yer vermeyecektir.

Hayek’in “Anti-Hegelmilik” kapsamında ele alınabilecek temel metni, Russell ve Popper’ın eserlerinden yedi yıl kadar sonra, düşünürün Chicago Üniversitesi’nde çalışmaya başladığı dönemde kaleme aldığı *Bilimin Karşı Devrimi* (Counter-Revolution of Science) adlı eserin sonunda yer almaktadır. Metnin orijinal özelliği ise felsefe tarihlerinde genellikle idealizmin aşırı bir yorumunun temsilcisi olarak değerlendirilen Hegel’in, tam da “karşıtların birliği” öğretisine emsal olabilecek biçimde, Auguste Comte’la birlikte adeta pozitivizmin bir tür temsilcisi olarak tanıtılmasıdır

Hayek’e göre nasıl 18. Yüzyıl’ın Montesquieu, Hume ve Kant gibi düşünürleri, aralarındaki yöntemsel farklılıklara rağmen, son tahlilde bireyi ve özgürlüğü esas alan felsefi sistemler geliştirmişlerse, 19. Yüzyıl’ın Comte ve Hegel gibi düşünürleri de aralarında ilk bakışta saptanabilecek büyük farklılıklara rağmen, bireyler yerine kolektivitayı ve ucu açık evrim yerine öngörülebilir tarihsel aşamaları esas alan benzer sistemler geliştirmişlerdir (Hayek, 1958: 191–192).

Bu görüş, aslında Hegel’in filozofların görüşlerinin tarihsel sınırlılığına dikkat çeken “her düşünürün kendi çağının çocuğu olduğu ve çağını aşmasının Rodos’un üzerinden sıçrayabileceğini sanmak kadar imkânsız olduğu” (Hegel, 2013: 24) tezini bir hayli andırmaktadır. Ancak Hayek, daha çözümlemesinin başlangıcında, Hegel’e karşı en küçük sempati duyguna sahip olmadığını, üstelik kendisinin felsefesini de anlamadığını büyük bir açıklıkla ifade etme gereği duymuştur:

“Söz konusu Comte olduğunda, kendisinin görüşlerinin çoğuna katılmadığım doğrudur. Ancak bu anlaşmazlık yine de yararlı bir tartışmaya yer bırakan türdendir, çünkü en azından bazı ortak temellerimiz vardır. Eğer eleştirinin, ancak kişinin konu aldığı nesneye karşı en küçük derecede de olsa sempatiyle yaklaşması durumunda değerli olduğu doğruysa, korkarım Hegel’e karşı bu niteliği haiz olduğumu iddia edemem. (...) Bu yüzden sizi Hegel’i anlamış gibi yapamayacağım konusunda uyarmalıyım. Ancak şu açıdan şanslıyım ki kendi amacım açısından onun sistemini bir bütün olarak kavramam gerekli değil.” (Hayek, 1958: 194-195).

Hayek, temel metinlerini 1807–1830 yılları arasında kaleme alan ve 1831’de hayatını kaybeden Hegel ile *Pozitif Felsefe Dersleri*’ni 1831–1842 yılları arasında yayımlatan Comte arasında, ilk bakışta sanılabileceğinin aksine, ikincinin birinciden etkilenmesi gibi bir ilişkinin söz konusu olmadığını, aksine bu sistemlerin, birbirinden habersiz olan iki düşünür tarafından, adeta “çağın ruhu”nun (zeitgeist) bir eseri olarak aynı zamanlarda ortaya çıkarıldıklarını ileri sürmektedir (Hayek, 1958: 192).

Çağın, yani Hegelci mutlak idealizm ve Comteçu sosyolojik pozitivizmin oluşumuna sahne olan Restorasyon dönemi Avrupa’sının ruhu ise, Hayek’e göre, Comte’un 1824’te Almanya’da eğitim görmeye giden öğrencisi Gustave d’Eichthal’in Hegel’in tarih felsefesi derslerine katıldıktan sonra hocasına yazdığı bir mektupta somut bir örneğini göstermektedir. Genç öğrenciye göre iki düşünürün çıkış noktaları birbirinden farklı olmakla birlikte ulaştıkları sonuçlar arasında “harikulade bir uyum” vardır, zira Hegel de Comte gibi “hükümetlerin bir savunucusu ve liberallerin düşmanı”dır (Hayek, 1958: 193).

Adam Ferguson’ı izleyerek toplumsal kurumların oluşumunu bireylerin eylemlerinin sonucu olan, fakat niyetlerinin sonucu olmayan “kendiliğinden doğan düzen” örnekleri olarak gören Hayek’e göre, Comte’un ve Hegel’in felsefelerinde ortaklaşa bulunan hata, ucu açık bir süreç olan tarihi, belirli

mantıksal (ya da bilimsel) aşamaların kendilerini adeta önceden belirlenmiş momentler içinde gösteren öngörülebilir (kapalı) sistemlere indirgemeleridir.

Bu doğrultuda Comte'un teolojik, metafizik ve pozitif aşamaları içeren üç hâl kanunuyla, Hegel'in Doğu, Batı ve Germanik tin şeklinde açılan tarih felsefesi tam bir uyum içinde birbirlerini tamamlar görünmektedir. Nitekim Hayek'e göre bu iki sistem, 1840'larda Hegelciliği metafizik unsurlardan arındırmasıyla "Alman pozitivizmi"ni kurmuş olan Feuerbach (Hayek, 1958: 204) tarafından nihai biçime ulaştırılmıştır. Hayek, açıkça belirtme gereği duymamakla birlikte, bu suretle Marksizm'in beş aşamalı tarih teorisine giden yolun da hazırlandığını düşünmektedir.

Hegel'in tarih felsefesinin, geçmişin en irrasyonel görünen olgu ve kurumlarında bile us'un doğrudan ya da dolaylı izlerini göstermeye yönelik bir girişimden ibaret olduğunu ve geleceğe yönelik kehanetler türetmeye bizzat Hegel tarafından kapatıldığını daha önce görmüştük. Bununla beraber, bu yöntemi izlerken Hegel'in kimi zaman tarihte usun rolünü gereğinden fazla abartarak kendiliğinden oluşan rastlantısal unsurlara bile bir rasyonalite teşhis etmeye çalıştığını belirtmek haklı bir eleştiri olabilir.

Diğer yandan bu durum, teori ve pratik arasında birinci unsura ağırlık veren hemen hiçbir düşünürün kaçınmadığı bir sonuçtur, zira aksi takdirde geniş ölçekli soyutlama ve sınıflandırma yapmak mümkün olamayacaktır. Sözelimi Hayek'in en önemli düşünsel öncülerinden olan Smith'in *Ulusların Zenginliği* adlı eserinde de -Hegel ve Comte'un sistemlerindeki kadar büyük bir hararetle vurgulanmamış olsa da- insanlık tarihi, "Dört Evre Kuramı" olarak bilinen (avcı-toplayıcılık, çobanlık, çiftçilik ve ticari toplum) bir genelleştirmeyle ele alınmaktadır (Callinicos, 2011: 50).

Bu itibarla bize göre Hayek'in Hegel'e karşı sistemini anlamayı bile denemeyecek kadar mesafeli bir tavır geliştirmiş olmasının sebebi, sisteminin iç mantığında teşhis etmiş olduğu bir "a priori" hata değil, ancak Hegel'in bu sistemi kullanarak ulaşmış olduğu -kimileri de sadece yanlış ifade edilmiş olan- sonuçlara duyduğu tepkidir. Örneğin Hegel, nesnel tin çözümlemesinde devleti, sivil toplumu kapsayarak aşan bir nihai aşama olarak değerlendirmek yerine, özel alan karşısındaki bir olumsuzlama momenti olarak sınıflandırmış ve Hayek'in "kendiliğinden doğan düzen"ine karşılık gelen sivil toplumu "oluş" momentıyla özdeşleştirmiş olsaydı, Hayek'in -tıpkı Burke ve Savigny gibi- kendisinden de istifade etmesini engelleyecek herhangi bir unsur bulunmayacaktı.

Nitekim birçok anti-Hegelci'nin aksine Hegel'in din ve vicdan özgürlüğü alanındaki hoşgörüsünü² teşhis etmiş olan Hayek, Comte'un geleneksel dinlerin yerini alacak "insanlık dini" tasarısıyla Hegel'in görüşlerini karşılaştırırken şu satırları eklemekten geçememiştir:

"Ancak itiraf etmeliyim ki bu konuda ve diğer birçok konuda çokça hakarete uğramış olan Hegel, "bilimsel" Comte'dan hala sonsuz derecede daha liberaldir. Hegel'de, Comte'un bütün eserlerinde gördüğümüz gibi sınırsız vicdan özgürlüğüne karşı bu tür öfke patlamaları yoktur ve Hegel'in Prusya Devleti'nin mekanizmalarını kullanarak resmi bir doktrin empoze etme girişimi, Comte'un yeni bir "insanlık dini" planı ve eski hayranı John Stuart Mill'in bile sonunda bir özgürlük katili (liberticide) olarak nitelendirdiği bütün diğer anti-liberal düzenleme planlarıyla karşılaştırıldığında çok daha uysal görünmektedir." (Hayek, 1958: 200).

² Hegel, örneğin, en tartışmalı metni olan *Hukuk Felsefesi*'nde bile yurttaşlık kavramını dinsel ve etnik farklardan şöyle ayırmaktadır: "İnsan salt bir insan olduğu için insan olarak geçerlidir, bir Yahudi, Katolik, Protestan, Alman, İtalyan vb. olduğu için değil. Düşünceyi geçerli sayan bu bilincin sonsuz önemi vardır -, ama yalnızca kozmopolitizm olarak kendini somut Devlet yaşamı ile karşıtlık içinde gösterdiği zaman eksiklik taşır." (Hegel, 2013: 239).

Hegel'in bir özgürlük felsefesi olarak nitelendirdiği ansiklopedik sisteminde felsefenin, "nesnel tin" kategorisi içinde yer alan devlet olgusunun ötesinde, "mutlak tin" kategorisindeki dinin de üzerinde duran bir konuma sahip olduğunu hatırlatmak, Hayek'in çözümlemesinin daha başında ifade etmiş olduğu önyargısı sebebiyle, daha başka hangi unsurları gözden kaçırmış olabileceğini düşünmek için yeterlidir.

7.Sonuç

Hegel, çağının Aristoteles'i olarak tanınmayı amaçlamış bir düşünürdür. Felsefe tarihinde Aristoteles ismi ise yalnızca en sistematik ve kapsamlı düşünceyi değil, aynı zamanda dengeyi ve ölçülülüğü akla getirmektedir. Karşıtını kapsamayı ve en yanlış görünen olguların içindeki ussallık payını teslim etmeyi esas alması bakımından Hegelci sistem de, içsel mantığı itibarıyla, karşıtını silmeyi ve yok etmeyi amaçlayan totaliter siyaset anlayışlarını türetmeye yatkın değildir. Aksine –iyi bir örneği Hegel'in Fransız Devrimi'ne ilişkin tutumunda görülebileceği üzere- bir yandan aklın ve evrensel ilkelerin önemine dikkat çekerken, diğer yandan bu unsurların tarihsel ve toplumsal sınırlılıklarına işaret ederek, sözgelimi Benjamin Constant ya da Alexis de Tocqueville tarafından geliştirilen sınırlı/anayasal devlet modellerini desteklemeye çok daha elverişlidir.

Ne var ki Hegel, yine sisteminin iç mantığından çıkarılması mümkün, fakat belki daha güç olan bir yolu tercih ederek, siyasi teorisinin üçüncü momentini 1830 sonrası Avrupa'nın liberal-anayasal rejimleri yerine Restorasyon dönemi Prusya'sının kısmi-anayasal monarşisinin resmi değerleriyle sonlandırmıştır. Üstelik savaşın kaçınılmazlığı ya da basın özgürlüğünün sınırları gibi belirli konularda "reel olanın ussallığını" göstermeye çalışırken çağın ortalamasının gerisinde kalan bir tutum benimsediği de söylenebilir.

Bu çalışmada, başlangıçta belirlenen araştırma soruları doğrultusunda, Hegel'in ölümünden sonra siyaset felsefesinde bağımsız bir akım olarak varlığını devam ettirmemiş olsa da birbirinden çok farklı akımlara kaynaklık etmiş olan Hegelciliğin, bu akımlardan bağımsız bir anti-Hegelci düşünce geleneğini doğurduğu tespit edilmiştir.

Hegelcilik, karşıtları tarafından, "baştan belli olan sonuçların çıkarılmasına yarayan bir kalleslik" (Bernstein), "toplama kampından uzakta kalmayı garanti etmeyen bir düşünce" (Russell), "dehşet ve iğrenme karışımı duygular uyandıran bir felsefe" (Popper) ve "eleştiri için gerekli olan en küçük derecede sempatiye imkân vermeyen bir sistem" (Hayek) gibi suçlamalara maruz kalmıştır.

Ancak bu suçlamalardan ne kadarının Hegel'in sistemine, ne kadarının ise Hegel'in bu sistemden türettiği kişisel konumuna ait olduğu birbirine karışmış görünmektedir. Ernst Cassirer'in *Devlet Efsanesi* adlı çalışmasında aktardığı bir nükteyle Hegel, "Die meinung ist mein" (Benim düşüncem benimdir) diyerek öznel yorumlarının zaman zaman sisteminin iç mantığıyla çelişebileceğini kabul etmiş bir düşünürdür (Cassirer, 2005: 425). Ne var ki özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında Hegel eleştirilerinde görülen tutum, anti-Hegelci düşünürlerin de filozofun sistemini -tıpkı Hegel'in kendisinin de yaptığı gibi- baştan belli olan sonuçları çıkaracak şekilde çarpıtabildikleri yönündedir.

Hegel, ünlü üçlemelerinde, nasıl birçok kez kendi sisteminin içsel mantığıyla uyuşmayan sonuçlara ulaşmışsa, anti-Hegelciler de bağlı oldukları felsefi geleneklerin karşısında bulunan, özellikle sağ ve sol totalitarizme ait sistemleri tek bir kaynağa irca edebilmek için Hegelciliği araçsallaştırmış, hatta karikatürleştirmiş görünmektedirler. Nitekim "anti-Hegelci" olarak adlandırdığımız düşünürlerin Hegel'e ve sistemine yönelik en ağır ithamlarına genellikle metinlerinin hemen girişinde yer vermiş olmaları, ancak çözümlemeleri ilerledikçe, başlangıçta hiçbir açık kapı bırakmamış göründükleri Hegel'e

-üstelik sisteminin en belirleyici unsurları üzerinden- hak vermeye başlamaları, bu sonucun açık bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı

Bu çalışma için etik kurul onayı gerekli değildir.

Destek Beyanı

Bu çalışmanın finansmanı yoktur.

Çıkar Beyanı

Bu makalede herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Kaynaklar

- Bernstein, E. (1991). *Evrimsel sosyalizm*. (B. A. Cerit – E. Bülyancı, Çev.). İstanbul: *Kavram Yayınları*.
- Bernstein, E. (2011). *Sosyalizmin ön koşulları ve sosyal demokrasinin görevleri*. (L. Bakaç, Çev.). İstanbul: Yazılama Yayınevi.
- Callinicos, A. (2011). *Toplum kuramı*. (Y. Tezgiden, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınevi.
- Cassirer, E. (2005). *Devlet efsanesi*. (N. Arat, Çev.). İstanbul: Say Yayınevi.
- Deleuze, G. (2004). *Desert islands and other texts, 1953-1974*. Massachusetts: Semiotext(e).
- Erdem, E. (2021). *Sosyal demokrasi ideolojisi içinde Eduard Bernstein'in 'Liberal Sosyalizm'i*. TESAM Akademi Dergisi. 8 (1), 51–69.
- Glock, H.J. (2021). *Analitik felsefe nedir?* (O. B. Kaplan, Çev.). İstanbul: Albaraka Yayınları.
- Hayek, F.A. (1958). *Counter revolution of science*. Illinois: Free Press Glencoe.
- Hayek, F.A. (1998). *Law, legislation and liberty* (Vol.I-II-III). London: Routledge.
- Hegel, G.W.F. (2010). *Tarih felsefesi*. (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Hegel, G.W.F. (2013). *Tüze felsefesi*. (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Hegel, G.W.F. (2015). *Estetik: Güzel sanat üzerine dersler*. c. II. (T. Altuğ – H. Hünler, Çev.). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Hegel, G.W.F. (2017). *Mantık bilimi*. (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Marx, K. (2017). *Hayalet: Seçme yazılar*. (G. Ateşoğlu, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Orman, E. (2015). *Hegel'in mutlak idealizmi*. İstanbul: Belge Yayınları.
- Pinkard, T. (2012). *Hegel*. (M. B. Albayrak, Çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Popper, K. (2013). *Açık toplum ve düşmanları*, (M. Tunçay – H. Rızatepe, Çev.), Ankara: Liberte Yayınları.
- Rossi, J.G. (2020). *Analitik felsefe*, (A. Altınörs, Çev.), İstanbul: Bilge Kültür-Sanat Yayınevi.
- Russell, B. (1972). *Batı felsefesi tarihi*, c.3. (M. Sencer, Çev.), Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Sabine, G. (2013). *Yakınçağ siyasal düşünceler tarihi*, (Ö. Ozankaya, Çev.), İstanbul: Cem Yayınevi.
- Sartori, G. (1996). *Demokrasi teorisine geri dönüş*, (T. Karamustafaoğlu – M. Turhan, Çev.), Ankara: Yetkin Yayınları.
- Stace, W.T. (1986). *Hegel üzerine*, Ankara: V Yayınları.
- Steger, M. (1997). *The quest for evolutionary socialism*, New York: Cambridge University Press.
- Thomson, D. (1990). *Europe since Napoleon*. London: Penguin Books.