

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

ROUSSEAU VE HEGEL'DE ÖZGÜRLÜK VE DEVLET İLİŞKİSİ

Doktora Tezi

Melek Candan ÇAKIR

Ankara, 2026

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

ROUSSEAU VE HEGEL'DE ÖZGÜRLÜK VE DEVLET İLİŞKİSİ

Doktora Tezi

Melek Candan ÇAKIR

Tez Danışmanı:
Prof. Dr. Hamdi BRAVO

Ankara, 2026

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

ROUSSEAU VE HEGEL'DE ÖZGÜRLÜK VE DEVLET İLİŞKİSİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı:
Prof. Dr. Hamdi BRAVO

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

- 1. Prof. Dr. Hamdi BRAVO**
- 2. Prof. Dr. Işıl BAYAR BRAVO**
- 3. Prof. Dr. Cevriye DEMİR GÜNEŞ**
- 4. Doç. Dr. Sengün Meltem ACAR**
- 5. Doç. Dr. Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN**

Tez Savunması Tarihi

08.01.2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Hamdi BRAVO danışmanlığında hazırladığım “**Rousseau ve Hegel’de Özgürlük ve Devlet İlişkisi (Ankara, 2026)**” adlı doktora tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

28.01.2026
Melek Candan ÇAKIR

TEŞEKKÜR

Akademik yaşamımın yanı sıra hayat yolculuğumun her anında desteklerini daima yanımda hissettiğim çok değerli hocalarım Sayın Prof. Dr. Hamdi BRAVO ve Sayın Prof. Dr. Işıl BRAVO'ya en içten şükranlarımı sunarım. Kendileri eğitimci kimlikleri, akademik başarıları, ahlaki değerleri ve aile kurumuna olan bağlılıklarıyla her zaman örnek aldığım saygın kişiler olmuşlardır. Tezimin bütün aşamalarında ve akademik tüm çalışmalarında değerli katkı ve görüşlerini benimle paylaşmış olmalarının derin gururunu ve sonsuz onurunu her zaman yüreğimde taşıyacağım.

Bu zorlu ve yoğun sürecin daha sağlıklı ilerlemesini sağlayan, anlayışları ve yol gösterici değerlendirmeleriyle tezimin bu aşamaya ulaşmasında önemli rol oynayan Tez İzleme Komitesi'ndeki değerli hocalarım Sayın Prof. Dr. Hamdi BRAVO, Sayın Prof. Dr. Işıl BRAVO ve Sayın Doç. Dr. Sengün Meltem ACAR'a sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca, tezimi değerlendirmeyi kabul ederek kıymetli görüş ve eleştirileriyle çalışmamın gelişimine katkıda bulunan değerli jüri üyesi hocalarım Sayın Prof. Dr. Cevriye DEMİR GÜNEŞ'e ve Sayın Doç. Dr. Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN'e içtenlikle teşekkür ederim.

Bu zamana kadar sevgilerini ve desteklerini esirgemeyen, her koşulda yanımda olarak beni motive eden, varlıklarıyla bana güç veren değerli aileme; anneme, babama, ablama ve kardeşime en içten teşekkürlerimi sunarım. Akademik ve kişisel gelişimimde emeği bulunan tüm saygıdeğer hocalarıma ve kalbinde bana yer veren tüm sevdiklerime çok teşekkür ederim. Destekleri ve dostluklarıyla koşulsuz yanımda olan Aylin, Derya ve Seren'e özel olarak teşekkür etmek isterim.

Hayatımın her aşamasında beni destekleyen, varlığıyla huzur veren ve bu süreci benim için anlamlı ve katlanılır kılan değerli eşim Koray ÇAKIR’a sonsuz teşekkürler. İyi ki varsın.

Bu çalışma, Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu (TÜBİTAK) Bilim İnsanı Destek Programları Başkanlığı (BİDEB) tarafından “2211-A Yurt İçi Genel Doktora Burs Programı” kapsamında desteklenmiştir. Araştırma sürecinde sağladığı maddi ve manevi katkılarından dolayı TÜBİTAK’a içtenlikle teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR	i
İÇİNDEKİLER	iii
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM: ROUSSEAU'DA ÖZGÜRLÜK VE DEVLET İLİŞKİSİ	10
1.1. Aydınlanma Çağı'nın Temel Değerlerine Karşı Rousseau.....	14
1.2. Doğa Durumu Tasarımı	22
1.2.1. İki Doğanın Uyumu: Doğa ve İnsan Doğası	33
1.2.2. Doğal Özgürlük ve Eşitlik.....	40
1.3. Toplumun Ortaya Çıkışı	42
1.3.1. İş Bölümü ve Mülkiyet: Sahte Toplum Sözleşmesi ve Uygarlaşma.....	47
1.3.2. Toplumsal Yozlaşmaya Bir Çözüm Olarak: Toplum Sözleşmesi.....	51
1.3.2.1. Siyasi Birlik: Genel İrade - Halk Egemenliği.....	55
1.3.2.2. Yasa Yapıcı ve Yasaların Önemi.....	61
1.3.2.3. Özgürlüğün Yeni Biçimi: Doğal Özgürlükten Toplumsal ve Ahlaki Özgürlüğe	67
İKİNCİ BÖLÜM: HEGEL'DE ÖZGÜRLÜK VE DEVLET İLİŞKİSİ	73
2.1. Hegel'in Aydınlanma Geleneğine Bakışı	77
2.1.1. Tinin Amacı: Özgürlük – Özgürlüğün Tarihselliği.....	82
2.2. Toplumsal İlişkilerin Temeli	88
2.3. Tikel İstenç Olarak Soyut Hak.....	92
2.3.1. Mülkiyet	92
2.3.2. Sözleşme.....	95
2.3.3. Haksızlık: Suç ve Ceza.....	98
2.4. Haktan Ahlaka Geçiş: Sübjektif (Soyut) Ahlak.....	100
2.5. Ahlaklıktan Etik Yaşama Geçiş: Devlet/Törellik	109
2.5.1. Aile.....	111
2.5.2. Sivil Toplum.....	114
2.5.2.1. Yasaların Önemi	119
2.5.3. Mutlak Tin/Mutlak Özgürlük Alanı: Devlet	120
2.5.3.1. Anayasa	128
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: ROUSSEAU VE HEGEL'İN GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME	138
3.1. Rousseau ve Hegel'in İnsan ve Tarih Anlayışları.....	139
3.2. Hegel'in Doğa Durumu Eleştirisi	143

3.3. Devletin Temeli: Mülkiyet ve Sözleşmenin Önemi.....	148
3.4. Rousseau ve Hegel’de Birey ve Devlet İlişkisi	152
3.5. Rousseau ve Hegel’de Özgürlük ve Devlet İlişkisi	161
SONUÇ	166
KAYNAKÇA	170
ÖZET	178
ABSTRACT	180

GİRİŞ

Birey, toplum ve devlet arasındaki ilişkinin incelenmesi, en temelde insanın neliğine ilişkin bir sorgulamayı gerekli kılar. Siyaset felsefesiyle ilgilenen filozofların ortak çabası da büyük ölçüde “insan nedir?” sorusunu, insanın tarihsel varoluşu üzerinden açıklamaya yöneliktir. İnsanın tarihsel bir varlık olarak betimlenmesi, onun yalın ve ilişkilerden bağımsız bir özne olmadığı düşüncesine dayanır. İnsanın tarihselliği göz ardı edildiğinde, geriye anlamlı bir insan tasavvuru kalmaz. Zira insan, ister toplumsal bir varlık olarak kabul edilsin ister edilmesin, ya kurduğu ilişkiler aracılığıyla ya da bu ilişkilerin askıya alınması üzerinden tanımlanır. Bu bağlamda insan, yalnızca var olmak bakımından değil, etkin bir varoluş sergilemesi bakımından da ele alınmalıdır; düşünebilen, eyleyebilen, irade ortaya koyabilen, dönüşen ve dönüştürebilen bir özne olarak insan, aktif bir varlıktır. Bu nitelikler, insanı doğal zorunluluğun sınırlarının dışına taşıyarak ona kurumsal bir karakter kazandırır. Böylece insanın tarihsel kimliği, farklı ilişki biçimleri üzerinden incelenebilir hâle gelir: bireyin doğayla kurduğu ontolojik ve epistemolojik ilişkiler, toplum ve devletle kurduğu siyasal ilişkiler ve bu siyasal ilişkilerin imkânı dâhilinde ortaya çıkan sanatsal, ekonomik, ahlaki ve hukuki ilişkiler. Bu çerçevede tarih, çeşitli ilişki biçimlerinin kurulduğu, kurumsal yapıların oluştuğu, kural ve sınırların belirlendiği ve tikel ile tümelin bir araya geldiği geniş bir alan olarak görünürlük kazanır.

Bu ilişki ağlarının bütünü içinde bireyin özgürlüğü meselesi, modern siyaset felsefesinin temel problemlerinden birini oluşturur. Modern düşünceyle birlikte merkezi bir konuma yerleşen özne, kendi eylemlerinin belirleyicisi olması ölçüsünde özgür kabul edilir. Aydınlanma düşüncesinde ortaya çıkan bu köklü dönüşümle birlikte dünya, öznenin algılama ve kavrama biçimleri doğrultusunda şekillenen bir alan olarak düşünülmeye başlanır. Öznenin bu ayrıcalıklı konumu, toplum ve devlet bağlamında da

bireyin talep ettiği bir statü hâline gelir. Bu nedenle özgürlük, bireylerin devletten bekledikleri en temel taleplerden biri olarak belirir. Özgürlüğün doğal bir hak olarak kavranması, devletin bu hakkı tanınması ve güvence altına alması yönünde bir beklentiyi de beraberinde getirir. Aksi durumda devlet, birey açısından özgürlüğü sınırlayan bir yapı olarak değerlendirilir. Nitekim modern düşünce, özne ile nesne arasında bir ayırım tesis etmekle kalmamış; aynı zamanda birey ile toplum, birey ile devlet ve özgürlük ile devlet arasındaki ilişkileri de karşıtlık ekseninde düşünmeye zemin hazırlamıştır.

Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) ile Georg Wilhelm Friedrich Hegel’in temel problemi, modern düşüncenin ortaya çıkardığı bu kırılmayı aşabilecek bir insan ve devlet tasarımı geliştirmektir. Her iki düşünürde de amaç, bireyin özgürlüğü ile devletin varlığını birbirini dışlayan karşıt unsurlar olarak değil, karşılıklı olarak besleyen ve tamamlayan bir ilişki içinde temellendirmektir. Ancak Rousseau ve Hegel, modern siyaset felsefesinin özgürlük, irade, tanınma ve devlet gibi temel kavramları üzerinden kuramsal bir çerçeve inşa etmiş olmalarına rağmen, bu kavramlar arasında kurdukları ilişkiler bakımından birbirlerinden önemli ölçüde ayrılırlar. Bu ayırımın kaynağı, esasen aynı sorunsal alana yönelen fakat farklı biçimlerde formüle edilebilen şu sorulara verdikleri yanıtlarda yatmaktadır: “İnsan nasıl kendisi olur?”, “İnsan kendisini nasıl gerçekleştirir?” ve “İnsanın insan olabilmesinin koşulu nedir?”...

İnsan, varlığını sürdürme yönünde bir yönelime sahip olan bir canlıdır ve bu yönelim, güvenli bir alan ihtiyacını da beraberinde getirir. Güvenli bir alana duyulan aidiyet duygusu, insanın kendisini gerçekleştirme sürecinde belirleyici bir aşama olarak ortaya çıkar. Zira aidiyet, bireyin bulunduğu bağlam içinde başkaları tarafından tanınmasını ve görünür hâle gelmesini mümkün kılar. Tanıma, yalnızca bilişsel bir farkındalık değil; etik değerlerle şekillenen, başkasının hukuksal bir özne olarak kabul edilmesini içeren anlamlı bir ilişki biçimidir. İnsanların birbirlerine yönelttikleri bu tanıyıcı bakış, birlikte ve uyum içinde yaşamayı mümkün kılar. Aksi durumda insan,

kendisini inşa etmeye yönelmesine rağmen, kendisini tanıyabileceği ve konumlandırabileceği bir zeminden yoksun kalan bir varlığa dönüşür. Bununla birlikte uyum, yalnızca birlikte var olmayı değil, bir ve bütün olma bilincini güçlendiren ve bireyin kendi dünyasını anlamlı biçimde kurmasını sağlayan bir ölçüt olarak belirir. Bir ve bütün olma düşüncesini insanın varoluşsal bir gerekliliği olarak kavrayan Rousseau ve Hegel, bu bütünlüğün somut karşılığını devlette bulurlar. Bu çerçevede devlet, insanın kendisini tanıdığı, bildiği ve özgürlüğünü gerçekleştirdiği siyasal bir alan olarak düşünülür. Rousseau ile Hegel, özgürlüğün meşru biçimde tesis edilebileceği zeminin devlet olduğu konusunda ortak bir görüşü paylaşırlar. Bununla birlikte, devletin varlığının nasıl temellendirileceği noktasında belirgin biçimde ayrışırlar. Rousseau, devleti yapay bir örgütlenme biçimi olarak sözleşmecî bir model üzerinden temellendirirken; Hegel, devleti ussal ve doğal bir yapılanma olarak kavradığı akılcı devlet anlayışı çerçevesinde düşünür. Hegel, Rousseau'nun sözleşmecî devlet tasarımına eleştirel bir mesafeye yaklaşmakla birlikte, bu tasarım içinde geliştirilen bazı temel kavram ve fikirlerden önemli ölçüde beslenmiş ve bunları kendi felsefî sistemi içinde dönüştürerek yeniden işlemiştir.

Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'nin daha başında insanın özgür bir varlık olarak doğduğunu, başka bir ifadeyle irade sahibi olduğunu açıkça ortaya koyar.¹ Bu çerçevede devlet, doğal olan ve tam da bu nedenle bir hak olarak beliren özgürlük fikrini merkezine almalı ve kurumsal işleyişini bu ilkeye uygun biçimde düzenlemelidir. Rousseau'ya göre modern toplumlarda zayıflayan ve yozlaşan sivil bağlar, ideal bir devlet tasarımı aracılığıyla yeniden güçlendirilebilir. Bu yaklaşım, insanın ahlaki bir dönüşüm geçirebileceği ve mevcut yozlaşma durumunun çözülebileceği inancına dayanır. Rousseau, insandaki bu dönüşüm imkânını, düşünce deneyi niteliği taşıyan tarihsel bir geriye gidiş kurgusu üzerinden görünür kılmaya çalışır. Bu düşünce

¹ Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, Çeviren: Vedat Günyol, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s.4 (Birinci Kitap, Birinci Bölüm).

deneyinin amacı, insanın yozlaşmadan önceki doğal durumuna ulaşmak; onu içinde bulunduğu tüm bağlamsal belirlenimlerden soyutlayarak geriye kalan unsurları, insan doğasına uygun bir biçimde yeniden temellendirmektir. Bu doğrultuda Rousseau, mevcut sivil toplumun karşısına, toplumsal hiçbir bağlayıcılığı bulunmayan *doğa durumu* tasarımını yerleştirir.

Rousseau'ya göre insan, varlığını sürdürebilmek için ne başka bir insana ne de örgütlü bir toplumsal yapıya zorunlu olarak ihtiyaç duyar. Bunun temel nedeni, insanın ihtiyaçları bakımından sınırlı bir varlık olması ve doğanın bu ihtiyaçların karşılanmasına doğrudan kaynaklık etmesidir. Bu koşullar altında birey, gereksinimlerini dönüştürücü bir emek sürecine ya da başkalarına bağımlı olmaksızın karşılayabilir. Bu biçimiyle doğa durumu, insana üç farklı bakımdan özgürlük sunar. İlk olarak, bireyin kimseye bağımlı olmadan yaşamını sürdürebilmesine imkân tanır. İkinci olarak, isteklerin dolaysız biçimde gerçekleştirilmesini mümkün kılar. Üçüncü özgürlük boyutu ise doğanın insanlara sunduğu bu eşit olanaklar zemininde ortaya çıkar; bu bağlamda insanlar arasında ne üstünlük ne de aşağılık ilişkisi söz konusudur. Bu nitelikler, İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev'de tarihsel gerçekliği bulunmayan bir insan betimlemesi olarak sunulmakla birlikte, Rousseau eserin ilerleyen bölümlerinde bu anlatıya tarihsel bir içerik kazandırır. Bu çerçevede insanın doğal özgürlüğünü hangi süreçler aracılığıyla yitirdiği, doğal yönünün nasıl bastırıldığı ve toplumsallaşma sürecinin hangi aşamalardan geçerek gerçekleştiği sistematik bir biçimde ele alınır.

Jean-Jacques Rousseau'ya göre doğa durumunun çözülmesine yol açan en belirleyici tarihsel gelişme, tarımla birlikte ortaya çıkan mülkiyet fikridir. Mülkiyet düşüncesinin doğurduğu ekonomik eşitsizlikler, doğal özgürlük ve eşitliğin bozulmasına, ihtiyaçların artmasına ve buna bağlı olarak efendi-köle ilişkilerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu aşamadan itibaren doğal özgürlük, tüm bireyler için

geçerli bir ilke olmaktan çıkarak belirli grupların özel çıkarlarına hizmet eden ve bu yönüyle *keyfiyetle* özdeşleşen bir kavram hâline gelir. Bu haliyle devlet, keyfiyetin ortadan kaldırılması ve doğal özgürlüğün meşru bir zemine kavuşturulması amacıyla siyasal özgürlüğü tesis edecek yeni yasal düzenlemelere ihtiyaç duyar. Nitekim Rousseau, özgürlük ile toplumsal düzenin birbirini dışlayan değil, karşılıklı olarak besleyen organik bir ilişki içinde düşünülmesi gerektiğini savunur. Bu doğrultuda *Toplum Sözleşmesi*'nde, insanın özgür doğduğunu ifade ettikten hemen sonra, toplum düzeninin kutsal bir hak olarak tanınması gerektiğini vurgular.² Böylece özgürlük, “herkesin istediğini yapabilmesi” şeklindeki keyfi bir anlayıştan uzaklaştırılarak; herkesin herkesle birleştiği, ancak bu birlik içinde özgürlüğün korunduğu ussal ve meşru bir siyasal zeminde yeniden temellendirilir.³

Rousseau, meşru ve güvenilir yönetim ilkelerini temellendirmek amacıyla geliştirdiği toplum sözleşmesi kuramında, bireysel iradenin karşısına herkesin üzerinde uzlaştığı ve bireyin kendisini kendisi için bütüne bağladığı genel irade kavramını yerleştirir. Ortak iyiyi gözeten genel irade, bu yönüyle evrensel, siyasal ve ahlaki bir ilke niteliği taşır. Birey, genel irade aracılığıyla yalnızca gerçek özgürlüğünü değil, aynı zamanda siyasal kimliğini ve ahlaki varlığını da kazanır. Rousseau'ya göre bu ilke, somut görünümünü yasalar aracılığıyla bulur. Yasalar ise egemenliğin gerçek sahibi olan halk tarafından yapılır. Bu nedenle siyasal özgürlük, kişinin kendisine yasa koyabilmesi ve koyduğu yasaya uyması durumunda ortaya çıkan özgürlüğü ifade eder. Başka bir ifadeyle halk, hem yasayı yapan *kişi* hem de bu yasaya uyan *yurttaş* olarak özgürdür.

Rousseau'nun özgürlük ile genel irade arasında kurduğu ilişki, Hegel'in siyasal düşüncesi için önemli bir referans noktası oluşturur. Bununla birlikte Hegel,

² Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.4 (Birinci Kitap, Birinci Bölüm).

³ Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.14 (Birinci Kitap, Altıncı Bölüm).

Rousseau'nun bu alandaki katkısının değerini teslim etmekle beraber, kuramının temel varsayımlarının büyük ölçüde sorunlu olduğunu ileri sürer. Her şeyden önce Hegel'e göre insan, doğa durumu gibi karanlık ve dolaysız bir yaşam biçiminin içine doğmuş bir varlık değildir. Dahası doğa durumu, tarihsel bir gerçekliğe sahip olmaktan ziyade kuramsal bir sayıltı niteliği taşır. Zira Hegel açısından tarih, dolaysızlığın değil, dolayımın hüküm sürdüğü yerde başlar. Bu nedenle Hegel, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling ile birlikte çıkardığı *Eleştirel Felsefe Dergisi*'nde yayımlanan *Doğal Hukukun Bilimsel Olarak Ele Alınış Biçimleri, Onun Pratik Felsefedeki Yeri ve Pozitif Hukuk Bilimleriyle İlişkisi Üzerine* başlıklı metninde, soyutlama üzerine kurulu doğa durumu tasvirlerinin herhangi bir belirleyici ölçüte sahip olamayacağını belirtir. Ona göre bu tür tasarımlarda rastlantısal olan ile zorunlu olan arasındaki sınır belirsizdir. Bu nedenle insan doğasına ilişkin soyutlamalara dayanan ve buradan özsel açıklamalar türetmeye çalışan yaklaşımlar, felsefi bakımdan anlamlı ve bağlayıcı bir zemin sunmaktan uzaktır.

[...] ampirizm her şeyden önce rastlantısal olan ile zorunlu olan arasındaki sınırı çizmek için tüm ölçütlerden yoksundur; yani, doğa durumunun kaosu içinde ya da insanın soyutlamasında nelerin kalması, nelerin atılması gerektiğini belirleyecek ölçüt yoktur. Bu konuda yol gösteren belirleyici yalnızca şu olabilir: Gerçek dünyada bulunanı göstermek için ne kadarı gerekiyorsa o kadarının kalması gerekir.⁴

Hegel'e göre insan, toplumsal olanın soyutlanması yoluyla değil, tam tersine onu kuran tarihsellik içinde anlaşılabilir. Bu nedenle insan, gerçek anlamını ve kimliğini ancak bir devletin kurumsal çatısı altında kazanır. Zira insan, sınırsız nitelik taşıyan ihtiyaçlarını karşılayabilmek için doğayı dönüştürmek zorunda olan ve bu dönüşümü ancak başkalarıyla kurduğu işbirliği aracılığıyla gerçekleştirebilen dolayımı; başka bir deyişle toplumsal ve ussal bir varlıktır. Hegel'e göre us, zorunlu olarak evrensel olana,

⁴ G.W.F. Hegel, (1975), *The Scientific Ways of Treating Natural Law, Its Place in Moral Philosophy, and Its Relation to the Positive Sciences of Law (Natural Law)*, Çeviren: T. M. Knox, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, s.64.

yani mutlak olana doğru ilerleyen bir yapıya sahiptir. Bu ilerleme, usun yazgısı olarak belirir; us bu süreçte kendisini açar, kendisini keşfeder ve nihayetinde yeniden kendisine ulaşır.

Hegel'e göre usa hareket kazandıran ilke tindir. Tin, en geniş anlamıyla tarihte gerçekleşen tüm süreçlerin hareket ettirici gücünü ifade eder. Zira tin, özgürleşmeyi amaç edinen ve bu amacını ussal varlık olan insanın eylemlerinde, yapıp etmelerinde açığa vuran düşünsel bir ilkedir.⁵ İnsan, eylemleri aracılığıyla tinin gelişimine katkıda bulunur ve Hegel'in "kültür dünyası" olarak adlandırdığı ikinci doğayı inşa eder.⁶ Bu nedenle özgürlük, doğada değil; tinin amacını gerçekleştirebildiği tinsel alanda görünürlük kazanır. Bu noktada Hegel, Rousseau'dan ayrılarak özgürlüğü, bireyin kendisine yasa koyabilme yetkisiyle sınırlı bir kavram olarak değil; kültür dünyası içinde *başkasıyla* organik bir ilişki kuran ve bu ilişki aracılığıyla kendi gerçekliğine ulaşan insanın bilinçlenme süreci olarak yorumlar. Dolayısıyla özgürlük, başkasının dolayımından geçen ve bu yönüyle zorunlu olarak toplumsal bir karşılığa sahip olan bir kavramdır.

Hegel'e göre devlet, organik birliğin gerçekleştiği etik yaşam alanıdır. Bu anlamda devlet, sözleşme kuramcılarının ileri sürdüğü üzere katılımı isteğe bağlı olarak kurulmuş bir yapılanma değildir. Zira birey ile devlet arasındaki ilişki bir çıkar ilişkisi olarak kavranamaz; çıkar temelli ilişkiler ancak birey ile sivil toplum düzeyinde söz konusu olabilir. Bu nedenle Hegel, Rousseau'nun aksine sivil toplum ile devleti kavramsal olarak birbirinden ayırır. Devlet, her zaman var olan ve var olmak zorunda olan; ancak gücünü ve sürekliliğini bireyler aracılığıyla somutlaştıran örgütlü bir bütündür. Birey, bu örgütlü bütünlükle özsel bir ilişki kurduğu ölçüde özgürlüğünü gerçekleştirir. Hegel, bu bütüncül yapıyı halk tini (*national spirit*) kavramıyla ifade

⁵ G.W.F. Hegel, (2014), *Tarihte Akıl*, Çeviren: Önay Sözer, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, s.61.

⁶ G.W.F. Hegel, (1975), *Lectures on the Philosophy of World History*, Çeviren: Hugh Barr Nisbet, New York: Cambridge University Press, s.57-58.

eder. Tinin özel bir görünümü olan halk tını, bir ulusun karakterini belirleyen ve kendisini devletin yasalarında görünür kılan genel ilkeyi temsil eder.⁷ Devletin üyeleri halk tinine uygun davranmadığında, devlet çözülme sürecine girer; kurumsal yapılar dağılır ve özgürlük ortadan kalkar. Hegel, bu durumu birey açısından varoluşsal bir yitimle, hatta ölümle eşdeğer bir durum olarak değerlendirir.

Rousseau ve Hegel, devleti özgürlüğün gerçekleştirileceği nihai ve somut yapı olarak kavrarlar. Bununla birlikte Hegel, Rousseau'nun özgürlük amacıyla kurulmuş olduğunu düşündüğü araçsal ve rastlantısal devlet tasarımını kabul etmez. Hegel'e göre bu tasarım, birey ile devlet arasındaki ilişkiyi organik olmayan, yapay bir bağ üzerine oturtmaktadır. Bunun yerine Hegel, bireyin devletten bağımsız bir yaşam formunun bulunmadığı, zorunlu ve içkin bir ilişki anlayışını savunur. Bu bağlamda Hegel, Rousseau'nun bireysel özgürlükte sonlanan devlet modelini, evrensel ve ussal bir özgürlük kavrayışıyla aşarak tamamladığını düşünür.

Hegel'in, Rousseau'dan etkilendiği açıktır. Bu çalışma, söz konusu etkinin hangi bağlamlarda ortaya çıktığını ve bu bağlamların Rousseau'nun düşünce perspektifi içinde nasıl konumlandırılabilceğini göstermeyi amaçlamaktadır. Böylece iki filozof arasında bulunan kavramsal ortaklıkların daha derinlikli bir biçimde düşünülmesi ve tartışılması mümkün hâle gelecektir. Hegel'in metinlerinde Rousseau'nun adı belirli bağlamlarda anılmakla birlikte, bu göndermeler yoğun ve sistematik bir görünüm arz etmez. Bu nedenle çalışma, Rousseau–Hegel ilişkisini açık atıflardan ziyade, Hegel'in metinlerinde örtük biçimde yer alan kavramsal izler ve düşünsel süreklilikler üzerinden ortaya koymayı hedeflemektedir.

Tezin birinci bölümü, Rousseau'nun birey ile toplum/devlet arasındaki ilişkiyi hangi dinamikler çerçevesinde kurduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. İkinci

⁷ G.W.F. Hegel, (1975), *Lectures on the Philosophy of World History*, s.56.

bölümde ise Hegel'in birey, toplum ve devlet arasında geliştirdiği sistematik yapı ele alınacaktır. Tezin son bölümü olan üçüncü bölümde, Rousseau ve Hegel'in özgürlük ile devlet arasında kurdukları ilişki biçimleri, düşünsel ve yöntemsel açılardan karşılaştırmalı olarak incelenecektir. Bu karşılaştırma, her iki filozofun temel kavramları arasındaki benzerlikler ve ayrımlar üzerinden ilerleyecektir. Sonuç bölümünde ise çalışmada ele alınan temel tartışmaların kısa bir derlemesi yapılacaktır ve elde edilen bulgular genel bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM: ROUSSEAU'DA ÖZGÜRLÜK VE DEVLET İLİŞKİSİ

Jean-Jacques Rousseau, on sekizinci yüzyıl Aydınlanma döneminde yaşamış bir filozoftur. Müzik, tiyatro, ekonomi, ahlak ve siyaset gibi farklı alanlarda eserler vermiş; özellikle ahlak ve siyaset alanındaki düşünceleri günümüzde de yoğun tartışmalara konu olmuştur. Bu ilginin birçok nedeni bulunmakla birlikte, öne çıkan iki temel etken dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki, Rousseau'nun yaşadığı dönemde toplumun ahlaki, siyasal ve toplumsal alanlarda derin bir krizden geçmesidir. Kendi döneminin Fransa'sı, Louis XV yönetimi altında ciddi bir bunalım yaşamıştır. Krallıkla yönetilen, devletin kralla özdeşleştirildiği ve halkın temel haklardan yoksun bırakıldığı bu düzende⁸ geniş halk kesimleri fiilen bağımlı bir konuma itilmiştir. Kilisenin ve feodal aristokrasinin, kısacası güç sahibi kesimlerin hâkim olduğu bu keyfi düzen, toplumun geri kalanı açısından adil olmaktan uzaktır. Adaletin eşit biçimde dağıtılmadığı bu siyasal ve toplumsal yapı, dönüştürülmesi gereken bir sorun alanı olarak belirir. Bu bağlamda keyfi yönetime dayanan monarşik düzenin yıkılması ve yerine halk egemenliğine dayanan doğrudan bir demokrasi anlayışının geçirilmesi gerektiği düşüncesi güç kazanır. Ahlaki ve siyasal bunalımdan çıkış yollarının arandığı bu süreçte Rousseau'nun özgürlük ile devlet arasında kurduğu ilişki, Fransa'da köklü bir siyasal dönüşümün, hatta bir devrimin gerekli olduğu fikrini beslemiştir. Rousseau, bu yönüyle, mevcut düzenin halk dışlanarak da ıslah edilebileceğini düşünen Ansiklopedistler'den ayrılır.⁹ Rousseau,

⁸ Tahsin Erdiç, (1974), "Jean-Jacques Rousseau, Görüşleri ve Demokratik Sistem Üzerindeki Etkileri", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, Cilt:40, S.1-4, s.300.

⁹ Diderot bilim ve düşünce yeniliklerini tanıtmak amacıyla *Ansiklopedi*'yi (*Encyclopedie*) kaleme alarak Rousseau'yu da aralarına davet eder. Vahdet Gültekin, (2001), *Jean-Jacques Rousseau Hayatı ve Eserleri*, İstanbul: Kastaş Yayınları, s.41. Rousseau Diderot'nun isteği üzerine Ansiklopedi için çalışmış olsa da hiçbir zaman onlardan biri olmamıştır. Sezgin Kızılcılık, (2019), *Batı Barbarlığı I – Rousseau, Marx ve Nietzsche Üzerine*, Ankara: Anı Yayıncılık, s.30.

mevcut eşitsizliğin yapısal bir problem olduğunu tespit etmiş ve bu nedenle yüzeysel iyileştirmeler yerine kapsamlı bir toplumsal reformu savunmuştur.¹⁰ Bu reform talebi, Rousseau'nun düşüncesinin siyasal radikalliğini vurgulayan yorumlarda özellikle öne çıkar; nitekim Robert Wokler de Rousseau'nun bu yönünü reform ve dönüşüm fikri etrafında değerlendirmektedir.

Rousseau'nun kendisi hiçbir zaman devrimi desteklememiş, siyasi ayaklanmaları tedavi etmeye çalıştıkları hastalıktan daha kötü saymış ve insanoğlunun kurtuluşu için çok az ümit beslemiştir. Buna karşın, Avrupa'nın eli kulağındaki krizini hissetmiş, her ne kadar bertaraf edebileceği umudunu dile getirse de, devrimci bir dönemin yaklaşmakta olduğunu öngörmüştür.¹¹

İkinci neden ise Rousseau'nun yazılarında benimsediği yalın dil ve düşüncelerini ifade ederken kullandığı kışkırtıcı üsluptur. Bu üslup, fikirlerinin geniş halk kesimleri nezdinde daha kolay karşılık bulmasını sağlamış; okurlarını benimsedikleri değerleri sorgulamaya ve eleştirel bir tutum geliştirmeye yöneltmiştir. Rousseau'nun çağdaşları olan Denis Diderot (1713-1784) ve Voltaire (François Marie Arouet – 1694-1778) gibi isimler, sansür ve siyasal baskılar nedeniyle yazılarını çoğu zaman anonim ya da dolaylı biçimde yayımlamayı tercih ederken, Rousseau yazılarında kimliğini gizlememiş; metinlerini “Cenevre Yurttaşı” imzasıyla yayımlamıştır.¹² Bu tutum, onun yurttaş kavramını yalnızca teorik bir kavram olarak değil, yaşanan ve sahiplenilen bir siyasal kimlik olarak ele aldığını göstermektedir. Rousseau'nun bu yaklaşımı, halkı siyasal eylemlilik konusunda cesaretlendirmiş; bireylerin bilinçli ve gönüllü biçimde örgütlenebileceği düşüncesini güçlendirmiştir. Özellikle orta sınıfa yönelik olarak geliştirdiği siyasal söylem, bu kesimin siyasal taleplerini formüle etmesine ve dönemin

¹⁰ Tahsin Erdiç, (1974), “Jean-Jacques Rousseau, Görüşleri ve Demokratik Sistem Üzerindeki Etkileri”, s.298.; Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Çeviren: R. Nuri İleri, İstanbul: Say Yayınları, s.29.

¹¹ Robert E. Wokler, (2020), *Rousseau*, Çeviren: Emrah Günok, Ankara: Dost Kitabevi, s.40.

¹² Robert E. Wokler, (2020), *Rousseau*, s.15.

dönüşüm süreçlerine yönelmesine önemli ölçüde katkı sağlamıştır. Nitekim Fransız Devrimi'nin önde gelen aktörleri de Rousseau'nun düşüncelerinin kendi siyasal tutumları üzerindeki etkisini çeşitli bağlamlarda dile getirmişlerdir.

[...] ölümünden bir on yıl sonra Fransız İhtilali patlak verdiğinde, ihtilalin liderleri uygulayacakları program ve anayasaları devşirmek üzere [Rousseau'nun] felsefesinin pırıl pırıl parlayan ışığından faydalanmışlardır.¹³

Sonuç olarak Jean-Jacques Rousseau'nun kültür ve siyaset alanına ilişkin düşünceleri, mevcut düzenin meşruiyetini sorgulayan bir rahatsızlık üretmiş; bu eleştirel tutum, onun yalnızca bir düşünür olarak değil, aynı zamanda ahlaki ve siyasal bir figür olarak tanınmasına yol açmıştır.

Rousseau, ahlak ve siyaseti felsefi düşüncenin temel alanları olarak ele alır. Nitekim *İtirafılar* (*Les Confessions*) adlı eserinde her şeyin siyasetle bağlantılı olduğunu açıkça dile getirir.¹⁴ Bu yaklaşım doğrultusunda Rousseau, kendi döneminin sosyokültürel ve siyasal yapısına yönelik eleştiriye hem gerekli hem de zorunlu görür. Eleştirilerinin merkezinde ise bozulmuş insan doğası problemi yer alır. Rousseau'ya göre toplumsal düzeyde bir dönüşümün mümkün olabilmesi, öncelikle insan doğasının analiz edilmesini gerektirir. Çünkü insan doğasında meydana gelen kırılmaların izlenebildiği uğraklar, aynı zamanda daha insani bir yaşamın imkânını da görünür kılar. Rousseau, insanın özünde basit bir varlık olduğunu ve tam da bu nedenle kendi kendine yetebilen bir canlı olarak kavranması gerektiğini savunur. Bu nedenle insanı, içine yerleştiği toplumsal karmaşıklıktan soyutlayarak, onu olduğu hâliyle incelemeyi amaçlayan bir yönteme başvurur. Bu bağlamda insanı, toplum aracılığıyla edindiği değerlerden ve kimlik belirlenimlerinden arındırarak ele alır. Böylece Rousseau, insanın

¹³ Robert E. Wokler, (2020), *Rousseau*, s.40.

¹⁴ Jean-Jacques Rousseau, (2020), *İtirafılar*, Çeviren: Kenan Somer, İstanbul: Isık Yayınları, s.495 (Dokuzuncu Kitap).

hangi tarihsel süreçler üzerinden değer ve kimlik kazandığını açığa çıkarmayı ve ardından bu kazanımların yeniden değerlendirilmesi gerektiğini göstermeyi hedefler. Rousseau bu soyutlama çerçevesinde incelediği kimliksiz, biçimsiz ve dolaysız insan hâline “doğal hâl”; bu hâlin içinde var olduğu yaşamsal bağlama ise “doğa durumu” (*état de nature*) adını verir.

Doğa durumunda insanlar, birbirlerine zorunlu bir ihtiyaç duymazlar; bu nedenle toplumsal ilişkilerden uzaktırlar. Hatta bu aşamada, sosyal olmaya ilişkin belirli bir kavrayışa da sahip değildirler. Başkası tarafından belirlenmeyen insanın kimliği, tarihsel süreç içinde kendi tercihleri aracılığıyla aşamalı olarak oluşur. Bu tercihlerin kaynağı ise irade ya da istemedir. İrade, insana doğa tarafından verilmiş bir yetidir; insanın özgür bir iradeye sahip olmaması durumunda, kendisini gerçekleştirebileceği bir zeminden de yoksun kalacağı açıktır. Bu durum, insanın var olabilmesi için başlangıçta bir topluma ihtiyaç duymadığı anlamına gelir. Ancak bu noktada şu soru gündeme gelir: İnsan hangi koşullarda topluma ihtiyaç duymaya başlar ya da daha da önemlisi, insan gerçekten topluma zorunlu olarak ihtiyaç duymuş mudur? Rousseau, bu soruları insanın doğa durumunda sahip olduğunu varsaydığı değerler bağlamında ele alır. Bununla birlikte Aydınlanma düşüncesinin insanın doğa durumundaki bu değerlerini göz ardı ettiğini, hatta kimi zaman çarpıttığını ileri sürerek, öncelikle Aydınlanma’nın değer anlayışını eleştirel bir incelemeye tabi tutar.

Bu bölümde insan ile doğa arasındaki ilişkiye ve insan ile toplum arasındaki çelişkiye¹⁵ yönelmiş olan Rousseau’nun insan ve toplum/devlet arasında kurmayı hedeflediği özdeşlik ideali özgürlük bağlamında ele alınacaktır.

¹⁵ Vahdet Gültekin, (2001), *Jean-Jacques Rousseau Hayatı ve Eserleri*, s.101.

1.1. Aydınlanma Çağı'nın Temel Değerlerine Karşı Rousseau

Rousseau, bir Aydınlanma dönemi filozofu olmakla birlikte, Aydınlanma'nın sunduğu değerleri bütünüyle benimseyerek değil, bu değerleri eleştirel bir süzgeçten geçirerek düşünmeye başlar. Dönemin siyasal ve toplumsal meselelerine ilişkin yaklaşımı ile insan doğasını ele alış biçimi, dolaylı ve dolaysız biçimlerde çeşitli somut etkiler üretmiştir. Rousseau'nun ölümünden sonra gerçekleşen Fransız Devrimi bağlamında, ekonomi ile politikayı bütünlüklü biçimde ele alan düşünürlerin çalışmalarında; insanı ve onun pratik yaşamını merkeze alan varoluşçu yönelimlerde ve günümüz siyaset anlayışlarında Rousseaucu bir etkiyi izlemek mümkündür. Nitekim Rousseau'nun, bir Aydınlanma filozofu olarak Aydınlanma'ya yönelttiği bu eleştirel tutum¹⁶ onun düşünsel öneminin özellikle on dokuzuncu yüzyıldan itibaren daha da belirginleşmesine katkı sağlamıştır. Tüm bu etkilerin temelinde, eleştirel bir dil aracılığıyla dönemin yozlaşmış değerlerini sorgulama ve bu değerleri yeniden canlandırma çabası yer almaktadır.

Rousseau'nun Aydınlanma düşüncesine yönelttiği eleştiriler, temelde “insan nedir?” sorusuna tatmin edici bir yanıt verilememiş olması etrafında toparlanabilir. Aydınlanma ruhu, uygarlık veya modernite insanı olduğu hâliyle ele almamış; aksine onu olması arzu edilen bir modele göre biçimlendirmiş ve dönüştürmüştür. Bu dönüşüm o kadar güçlüdür ki bireyler doğal durumlarından uzaklaştırıldıklarının farkına varmaksızın mevcut hâllerini kendi benlikleriyle özdeşleştirerek yaşamlarını sürdürürler. Bu nedenle Rousseau, unutulmuş ve bastırılmış olan insan doğasını yeniden hatırlatmayı felsefi bir görev olarak üstlenir.

¹⁶ Çoğu kaynaklar Rousseau'nun eleştirel dilinin temelinde yaşamış olduğu psikolojik huzursuzluğun etkisi olduğunu savunur. Onun karışık yaşam tecrübeleri ve duygusal çatışmaları yaşadığı ortama memnuniyetsizliğinin bir sebebidir. “Herhangi bir yerde hiç mutlu olabilir miydi veya kendi icat ettiği siyasal düzende yaşasaydı bile memnun kalabilir miydi sorusu tartışmaya açıktır.”: Donald G. Tannenbaum, (2021), *Siyasi Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri*, Çeviren: Özgüç Orhan, Ankara: Serbest Akademi, s. 243.

İnsanların sahip oldukları bilgiler içinde en fazla yararlı ve en az ilerlemiş olanı, insan hakkındaki bilgi gibi görünüyor. Delphoi Tapınağı'ndaki yazıtın, tek başına ahlakçıların bütün iri kitaplarından çok daha önemli ve güç bir temel kural içerdiğini söylemeye cesaret ediyorum -kendini tanı-. [...] çünkü insanlar kendilerini tanımaya başlamazsa, insanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağı nasıl bilinebilir?¹⁷

Rousseau'ya göre Aydınlanma, “kendini bil” düsturunun içerdiği anlamı kavramakta başarısız olmuştur. Bu bağlamda insan, ya sürekli eksik ya da sürekli fazla biçimde tanımlanmış; hiçbir zaman kendi bütünlüğü içinde ele alınmamıştır. Bu kavrayış eksikliği, insanın eylemlerini yanlış bir zeminde kurmasına yol açmış ve buna bağlı olarak kurumsal ve kültürel alanların giderek yozlaşmasına neden olmuştur. Rousseau'nun Aydınlanma düşüncesiyle giriştiği eleştirel hesaplaşma, temelde üç ana problem etrafında ele alınabilir.

İlki, Aydınlanma'nın felsefi tavrına yöneltlen eleştiridir. Aydınlanma düşüncesi, romantik yaklaşımların aksine, akli merkeze alan ve onu belirleyici ilke olarak yücelten bir tutum benimser. Oysa Rousseau, akıl karşısında iradeyi ön plana çıkarır. Ona göre insanı insan yapan temel ve doğal nitelik, akıllı bir varlık olması değil; irade sahibi bir varlık olmasıdır.¹⁸ İnsanın iradesinin özgür olması ise onun sahip olduğu en asli ve en değerli yeti olarak değerlendirilir.¹⁹

İkincisi, Aydınlanma düşüncesinin insanı tarihsel olarak sürekli ilerleyen ve gelişen bir varlık olarak tanımlamasına yöneltlen eleştiridir. Modern düşünce, insanı duyulur yönlerinden, başka bir deyişle içgüdülerinden arındırmayı hedeflemiş; duyguların denetlenmesini öğretmiş ve iradeyi aklın hizmetine alarak ikincil bir konuma

¹⁷ Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.79 (Önsöz).

¹⁸ “İnsan akli zafer kazanmıştır ama insan yolunu kaybetmiştir.” Jean Starobinski, (1988), *Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Obstruction*, Çeviren: Arthur Goldhammer, London: The University of Chicago, s.3.

¹⁹ Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.102.

indirgemıştır. Bu doğrultuda bireylere, ilkelliklerinden kurtuldukları, akli merkeze alarak iyi ile kötü, doğru ile yanlış arasındaki ayrımı daha bilinçli biçimde yapabilen, dolayısıyla daha iyi varlıklar hâline geldikleri inancı aşılanmıştır. Böylece insanın doğal hâlimden uzaklaşarak daha ileri bir duruma geçtiği, evcilleştiği ve bu anlamda uygarlaştığı iddia edilir. Bu yaklaşımda insan, dönüştürülmesi gereken eksik ve aşağı bir varlık olarak tasavvur edilir. Rousseau ise tarihin ilerlemesiyle birlikte insanın da zorunlu olarak gelişmiş ve daha iyi bir konuma ulaşmış olduğu düşüncesini reddeder. Ona göre Aydınlanma'nın ilkel olarak nitelendirdiği insan tipi, insanın en doğal ve tam da bu nedenle en yetkin hâlidir. İnsan doğasında gerçekleştiği varsayılan bu dönüşümler, insanı daha iyi kılmak bir yana; onu tarihsel, psikolojik, fiziksel ve ahlaki bakımlardan zayıflatmıştır. Rousseau, bu nedenle uygar dünyanın insanına karşılık, ilkel dünyanın unutulmuş insanının bir tasvirini sunar. Bu karşıtlık, çalışma boyunca farklı ikilikler aracılığıyla ifade edilecektir: Doğal insan–uygar insan, doğal insan–sivil insan, doğal insan–yapay insan, vahşi insan–medeni insan...

Son olarak Rousseau, insan doğasının dönüşümünde insanı daha iyi kıldığı varsayılan bilimsel ve sanatsal ilerlemeleri eleştiri konusu yapar. Bu bağlamda modernitenin bilim, sanat ve teknolojiye duyduğu hayranlığın, siyasal dalgalanmalarla birleşerek toplum üzerinde yarattığı olumsuz etkileri iki temel eserinde ayrıntılı biçimde inceler.²⁰ Söz konusu eserler *Söylevler*²¹ başlığı altında anılan *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev* ile *Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev*'dir. Bu metinlerin birlikte ele alınması Rousseau'nun modern uygarlığa yönelttiği eleştirilerin izini sistematik bir

²⁰ Gülnur Acar Savran, (2013), *Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx*, İstanbul: Belge Uluslararası Yayıncılık, s.83.

²¹ Birinci Söylev (1750): *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev* (*Discours sur les sciences et les arts*); İkinci Söylev (1755): *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma* (*Un Discours sur l'origine de l'inegalite*); Üçüncü Söylev (1755): *Politik Ekonomi Üzerine Söylem* (*Un Discours sur l'economie politique*).

biçimde sürebilmek açısından önem taşır.²² Yerleşik düşünme kalıplarının dışına çıkan Rousseau, bu eleştirel söylemini kaleme alma imkânını yakın arkadaşı Denis Diderot’yu Vincennes Hapishanesi’nde ziyarete giderken, *Mercure de France*’da yayımlanan ve Dijon Akademisi tarafından düzenlenen ödüllü bir yarışma sorusuyla karşılaşması sayesinde bulur (1749).

Vincennes’da mahkûm olan Diderot’yu görmeye gidiyordum; yolda okuduğum *Mercure de France* cebimdeydi. İlk yazımı kaleme almama yol açan Dijon Akademisi’nin sorusunu gördüm. Eğer bir şeye ilham denilecekse, bu okumada bende oluşan hareket kesinlikle böyle bir şeydi; aniden binlerce ışıkla zihnimin kamaştığını duydum... Oh bayım, eğer bu ağacın altında, gördüğümün ve hissettiklerimin dörtte birini yazabilseydim, büyük bir açıklıkla toplumsal sistemin tüm çelişkilerini gösterirdim; kurumlarımızdaki yozlaşmaları büyük bir güçle ifşa ederdim, insanın doğal olarak iyi olduğunu ve bu kurumlarla insanın kötü duruma düştüğünü büyük bir sadelikle gösterirdim.²³

Dijon Akademisi tarafından yöneltilen soru şu şekildedir: “Bilimlerin ve sanatların gelişmesi ahlakın düzelmesine yardım etmiş midir? [*Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs?*]”²⁴ Bu soru, on dördüncü yüzyıldan sonraki gelişmelerin Avrupalı toplumları ahlaki bakımdan daha iyi bir

²² Rousseau’nun bu iki eseri arasında köklü bir ilişki kurulabilse de diğer kaynakları da göz önünde bulundurulduğunda düşüncelerinin dağınık olarak kurgulandığını söylemek mümkündür. Bu nedenle doğrudan bir anlam yakalamak ve sonuç çıkarmak zordur. Bu durum zaman zaman okuyucu kaynaklı olabilse de Rousseau’nun düşünme yönteminin de buna sebep olduğu söylenebilir. Kendi fikirlerini savunurken karşılaştığı eleştirilere bir yanıt olarak; “Sıradan okuyucunun paradokslarını bağışlaması gerekiyor. İnsanın kendisi düşününce böyle olması gerekiyor; siz ne dersiniz deyin önyargılı biri olacağıma paradokslar içinde biri olmayı tercih ederim.” demiştir. Hilail Gilden’dan aktaran Donald G. Tannenbaum, (2021), *Siyasi Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri*, s. 244.

²³ Jean-Jacques Rousseau, (1992), *Discours On The Sciences and Arts*, Çeviren: Judith R. Bush, Roger D. Masters ve Christopher Kelly, London: University of England, s.xi.

²⁴ Jean-Jacques Rousseau, (2009), *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*, Çeviren: İsmail Yerguz, İstanbul: Say Yayınları, s.45.

konuma taşıyıp taşımadığı problemine odaklanır.²⁵ Aynı zamanda on beşinci yüzyılda Amerika'nın keşfiyle varlığından haberdar olunan yerli toplulukların Avrupalı uygar insanlara kıyasla daha “ilkel” bir yaşam sürmelerinin nedenleri üzerine düşünsel bir karşılaştırma yapma imkânı da sunar.²⁶ Buradaki temel sorun, ilkel bir yaşam biçimini sürdüren bu toplulukların, Aydınlanma'yı yaşayan Avrupalılar karşısında nasıl olup da doğallıklarını koruyabildikleridir. Bu soru, insanı bilme ve anlama çabasını zorunlu kılmakta; bunun için de insanın henüz dönüşüme uğramamış olan doğal hâlinin çözümlenmesini gerekli hâle getirmektedir.

İlkel kabileler ile Avrupalı toplumlar arasındaki yaşam tarzı farkının en belirgin nedenlerinden biri, konforun ve teknolojinin gelişmesiyle birlikte etkisi artan bilimler ve sanatlardır. Bu alanlar, uygar dünyanın insanı biçimlendirmede başvurduğu temel araçlar olarak işlev görür. Uygar dünya, bilimler ve sanatlar aracılığıyla insanın niteliksel bir yükseliş yaşadığına; ahlaksal ve tinsel bakımdan inceldiğine inanır. Bu inancın temelinde, bilim, sanat ve felsefe gibi etkinliklerin üstün zihinsel yetilerin ürünü olduğu ve bu alanlarda eğitim alan bireylerin zihinsel bir sıçrama yaşayacağı varsayımı yer alır. Zihinsel gelişimin ruhsal bir iyileşmeyi, bunun da ahlaksal bir ilerlemeyi beraberinde getireceği düşünülür. Fakat Rousseau kendi çağını gözlemlediğinde bu inanç zincirinin olgusal bir karşılığını bulamadığını ileri sürer. Dahası Rousseau'ya göre insan, zihinsel olarak geliştikçe ahlaksal bakımdan güçlenmemekte; aksine zayıflamaktadır.²⁷ Bilimsel ve sanatsal etkinlikler, insanı niteliksel olarak daha iyi bir

²⁵ Frank M. Turner, (2019), *Rousseau'dan Nietzsche'ye Avrupa Düşünce Tarihi*, Çeviren: Soner Soysal, İstanbul: Epsilon Yayınevi, s.21.

²⁶ Hasan Aydın, (2007), “Fransız Devrimine Uzanan Yolda Jean-Jacques Rousseau”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, S.11, s.4.

²⁷ Rousseau *Emile* adlı eserinde dönemin bilimsel ve sanatsal gelişmelerine ayak uyduran eğitim faaliyetlerini eleştirir. Ona göre eğitim her çocuğa özel olmalı ve özgürlük alanı tanımalıdır. Çünkü her insanın akli kapasitesi aynı değildir. Fakat herkes için aynı eğitim modeli uygulandığında toplum için sağlıklı bireyler ortaya çıkmayacaktır. Bu anlayışla eğitim, çocukların daha doğmakla kazanmış oldukları özgürlük hakkından onları mahrum bırakacak, baskıcı ve kuşatıcı bir hal alacaktır. Şöyle der Rousseau: “Çocuk annesinin karnından çıkar çıkmaz ve hareket edip kollarını bacaklarını uzatma özgürlüğüne kavuşur kavuşmaz yeni

varlık hâline getirmek bir yana, onu özsel niteliklerinden uzaklaştırarak yozlaştırmıştır. Bu nedenle Rousseau, dışsal otoriteye ve aklın tahakkümüne karşı iradeyi; uygarlığın ve teknolojinin dönüştürücü gücüne karşı ise doğayı savunur.²⁸

Toplumsal yozlaşmanın ortaya çıkışında ilk payın sanata aittir. Sanat, insanın kendisini nasıl ifade edeceğini belirleyen, davranış ve eylemleri belirli kalıplar içine sokan bir etkinliktir. Bu tür bir sanat anlayışının temel amacı yönlendirici olmaktır; bu da insanı doğal hâlimden uzaklaştırarak yapaylığa sevk eder. Doğal olan ve doğal olduğu için kaba kabul edilen her şey beğeniye uygun hâle getirilerek dönüştürülür. Hoşa gitme amacıyla şekillenen bu sanat anlayışı tek bir kişinin yapıp etmesinden çıkıp ikinci bir kişiyi dikkate almayı gerektirir. Böylece uygar dünya, birbirine bağımlı hale gelen, bu bağımlılıktan dolayı herkesin tek tipleştirildiği, bütün ruhların aynı kalıba döküldüğü ideal bir insan tipi yaratmıştır.²⁹ Rousseau bu anlayışa karşılık, bireysel iradelerin kendini özgürce ifade edebileceği toplumsal ve ahlaki bir tasarıma yönelir.

Sanatın yarattığı dışsal dönüşümlere ek olarak bilimler bilince yönelik dönüşümler üretir. Bilimler aracılığıyla akıl işlenir; doğal formundan çıkarılarak iyi–kötü, güzel–çirkin ve doğru–yanlış gibi ayrımların nasıl yapılacağına ilişkin bir bilgi rejimi inşa edilir. Bu çerçevede bireylerin iyiyi, güzeli ve doğruyu gözeterek ahlaklı davranacakları varsayılır. Ancak Rousseau bu varsayımın insan ilişkilerinde olumlu bir karşılığının bulunmadığını ileri sürer. Ona göre bireyler eylemlerinde doğru olanı aradıklarını iddia ederken, gerçekte kendi vahşi ve doğal yanlarını bastırarak toplumsal kabul görmeye çalışırlar. Bu tutum, özgecilikten ziyade temelde bencil bir yönelim taşır.

bağlarla kuşatılır. Kundaklanır, başı kımıldamayacak şekilde ve bacakları uzatılmış, kolları iki yanına sarkıtılmış olarak yatırılır; konum değiştirmesine olanak vermeyen her çeşit bez ve sargılarla çevrilidir. Eğer solumasını engelleyecek şekilde sıkılmamışsa; tedbirli davranılarak, ağzından akacak salyalar kendi kendine akabilsin diye yan yatırılmışsa ne mutlu ona! Çünkü bu suların akmasını kolaylaştırmak için başını yana çevirme özgürlüğü olmayacaktır.”: Jean-Jacques Rousseau, (2019), *Emile*, Çeviren: Yaşar Avunç, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s.14.

²⁸ Jean-Jacques Rousseau, (2009), *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*, s.7.

²⁹ Jean-Jacques Rousseau, (2009), *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, s.49.

Bilimler ve sanatlar ise bu bencilliği görünmez kılan, meşrulaştıran araçlar olarak işlev görür. Eğitim modeli de bilimler ve sanatlar tarafından kurulan bu stratejiye göre düzenlendiği sürece, Rousseau'ya göre, gerçekte hiçbir şey bilmeyen fakat her şeyi bildiğini sanan bireylerden oluşan bir insan topluluğu üretilir.³⁰

Rousseau'ya göre uygar dünyanın eğitim alanındaki örgütlenme biçimi, insanın doğuştan sahip olduğu bireyselliği göz ardı etmekte ve bu bireyselliği bastırmaktadır. Oysa doğa, her insanı farklı ve özgür olarak var kılmıştır. Buna karşın eğitim, bireylerin özgür iradelerini, yönelimlerini ve istemelerini dikkate almaksızın evrensel bir “iyi” anlayışı üretmiş; bu anlayış aracılığıyla değerlerin standartlaşmasına yol açmıştır. Ortaya çıkan bu tek tipleştirici yapı içinde bireyler başkalarının beklentilerine göre biçimlendikleri için davranışlarını kendi içsel yönelimlerinden hareketle değil, dışsal belirleyicilere uyum sağlayarak gerçekleştirirler. Farklılığı ortadan kaldıran bu düzen, toplumun işleyiş biçimiyle doğrudan ilişkilidir. Çünkü insan bir yandan kendi çıkarının peşinde koşan bir birey olarak dönüştürülmüş, fakat diğer taraftan çıkarlarını gerçekleştirebilmek için bir başkasına muhtaç olan bir varlık olduğuna dair ikna edilmiştir. Bu durum, bireyi kaçınılmaz olarak tümele bağımlı hâle getirir.³¹

Rousseau'ya göre insan, bütüne bağımlı hâle geldikçe özgürlüğünü yitirir ve bu bağımlılık süreci giderek bir köleleşme biçimine dönüşür. Köleleşen insan ise dışsal bir zorlamaya ihtiyaç duymaksızın, kendi kendisini denetim altına alan bir varlık hâline gelir. Rousseau'nun insanın doğuştan özgür olduğunu vurgulaması, tam da bu bağımlılık ilişkilerinin doğal değil, yapay ve tarihsel olarak kurulmuş olduğuna işaret eder. Buna karşılık uygar dünya açısından bağımlılık, iktidarın bilinçli bir stratejisi olarak işlev görür. Bu düzen, belirli bir zümrenin ya da egemenlerin çıkarları doğrultusunda tesis edilmiştir. Yönetici, toplumsal işleyişi sürdürebilmek adına halkı

³⁰ Jean-Jacques Rousseau, (2009), *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, s.51,55.

³¹ Jean-Jacques Rousseau, (2009), *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, s.57.

yasalar aracılığıyla kendi iradesine uygun biçimde şekillendirir. Bu bağlamda ortaya çıkan ilişki, açıkça ifade edilmese de örtük bir efendi-köle ilişkisi niteliği taşır. İrade, tekil ve merkezî bir yapı kazanarak yöneticinin iradesinde toplanır; diğer tüm iradeler ise bu iradeye uyum sağlayacak şekilde konumlandırılır. Bu nedenle uygar dünya, eşitsizliğin hâkim olduğu, özgürlüğün yalnızca tek bir irade tarafından deneyimlendiği ve geri kalanların bu iradeye itaat etmek zorunda bırakıldığı bir düzen olarak görünürlük kazanır.

Aydınlanma'nın tek yanlı yaklaşımı siyasal, kurumsal, ekonomik, ahlaki ve kültürel değerlerin yozlaşmasına zemin hazırlamıştır. Bu durum, ortaya çıkan toplumsal tahribatın nasıl giderilebileceği ve buna yönelik uygun yönetim ilkelerinin bulunup bulunmadığı sorusunu gündeme getirir. Toplum, bireylere en yüksek mutluluğu ve mükemmelliği sağlayacak biçimde nasıl örgütlenmelidir?³² ? Mevcut eşitsizlikler hangi yollarla ortadan kaldırılabilir? Rousseau bu ve benzeri sorulara kapsamlı bir çözüm önerisi sunar: Toplum Sözleşmesi. Ancak daha önce de vurgulandığı üzere, toplumsal çözülmenin temelinde insanın ne olduğuna ilişkin bilgi eksikliği yatmaktadır ve bu eksiklik giderilmeden kalıcı bir çözüm mümkün değildir. Bu nedenle Rousseau felsefi dizgesini kurarken uygar insanın karşısına tüm nitelik ve yüklemelerinden arındırılmış insanı *-doğal insanı-*; uygar dünyanın karşısına ise tüm toplumsal kurumların, hatta toplum fikrinin dahi askıya alındığı bir yaşam alanını *-doğa durumunu-* yerleştirerek çözümlemeye başlar.

³² Emile Durkheim, (2020), *Rousseau ve Toplum Sözleşmesi*, Çeviren: Özge Bilge Kara, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, s.32.

1.2. Doğa Durumu Tasarımı

Siyaset felsefesi tarihinde “insan doğasının hangi özelliklere sahip olduğu” ve “toplumun neden ve nasıl ortaya çıktığı” soruları merkezi bir konum işgal eder.³³ Bu sorulara verilen yanıtlar incelendiğinde, iki karşıt yaklaşımın belirginleştiği görülür. İlk soru bağlamında insan doğası ya bencil ve kötücül ya da özgeci ve iyimser bir yapıya sahip olarak tanımlanır. İkinci soru çerçevesinde ise toplum, ya sonradan oluşturulmuş yapay bir örgütlenme biçimi ya da doğal bir oluşum³⁴ olarak tasvir edilir. Toplumun sonradan kurulduğunu savunan yaklaşımlar, felsefe tarihinde “sözleşme kuramcıları” olarak anılır. Sözleşme düşünürleri toplumu sonradan inşa edilmiş ve organize edilmiş yapay bir birlik olarak kavradıkları için bu birliğin ortaya çıkışından önceki durumu açıklamakla işe başlarlar. Bu bağlamda doğa durumunda tarihsel süreçler ve insan doğasının nitelikleri temel inceleme konuları hâline gelir. Bu anlamıyla doğa durumu, henüz toplumsal bir yapının oluşmadığı varsayımsal bir evreyi ifade eden, mantıksal ve tarihsel bir kurgudur.

Sözleşme kuramcıları arasında yer alan Rousseau, kendisinden önce aynı yöntemi benimseyen Thomas Hobbes (1588-1679) ve John Locke’un (1632-1704) insan ve doğa durumuna ilişkin tasarımlarına eleştirel bir tutumla yaklaşır.³⁵ Rousseau’nun kendi konumunu daha açık biçimde ortaya koyabilmek için Hobbes ve Locke’un siyaset anlayışlarının temel hatlarının kısaca sunulması gerekli görülmektedir.

Thomas Hobbes’un siyaset anlayışı, yaşadığı dönemin bilimsel araştırmalarından belirgin biçimde etkilenecek şekilde şekillenmiştir. On yedinci yüzyılda Galileo Galilei ve Francis Bacon gibi isimler, evrene ilişkin yerleşik ve dogmatik kabulleri sorgulayarak

³³ Bu iki soru insanın toplumsallığının nasıl oluştuğu noktasında birleşir. Siyaset felsefesiyle ilgilenmiş olan her filozof bu konuyu temel alarak kendi fikirlerini üretir.

³⁴ Bu düşüncüyü savunan en önemli filozoflardan birisi Georg Wilhelm Friedrich Hegel’dir ve çalışmanın ikinci bölümü Rousseau ve Hegel arasındaki bu farka odaklanacaktır.

³⁵ Toplumun bir sözleşme aracılığıyla var olduğunu düşünen filozofları Platon’dan başlatmak gerekse de bu çalışmanın kapsamı göz önüne alındığında bu filozoflar Hobbes ve Locke ile sınırlandırılmıştır.

bilgi üretiminde yeni bir yöntemin önünü açmışlardır. Bu bilimsel dönüşüm sayesinde doğanın nedensel ilişkiler ağı içerisinde anlaşılabilceği fikrini güçlendirmiş; Hobbes da bu yöntemi siyasal alana uyarlayarak insan ve toplum sorunlarını benzer bir nedensellik anlayışıyla ele almaya yönelmiştir.

Klasik yazarların önermelerini ve özellikle dini liderlerin desteklediği ve önde gelen üniversitelerde bilimsel gerçek olarak okutulan Aristoteles'in teleolojisini (erekbilim) reddettiler; bunun yerine Aristoteles'in, kilisenin veya Kutsal Kitap'ın yardımı olmadan keşfedilebilecek bilgiyi tercih ettiler.³⁶

Leviathan (1651) bu tür bir bilimsel arka planın ürünü olarak ortaya çıkar. Hobbes, evreni bir makine olarak tasarlar ve insan ile madde arasında bir benzerlik kurar. Bu çerçevede insan da madde gibi doğada hareket eden, kendisini açan ve bilimsel olarak incelenebilir bir varlık olarak ele alınır. Nasıl ki evreni anlayabilmek için maddeyi anlamak gerekiyorsa, toplumu anlayabilmek için de insanı anlamak gerekir.

Hobbes, hareket üzerine geliştirdiği düşüncelerini psikolojik anlamda itici bir güç olarak değerlendirir. Psikolojik itimin ya da güdülenmenin temel nedeni olarak gördüğü ölüm korkusunu siyaset felsefesinin merkezine yerleştirir. Ölüm korkusu nedeniyle varlığını güvende tutmaya çalışan birey³⁷ tüm yapıp etmelerinde öncelikle kendisini ve kendi isteklerini gözettiği için ahlakdışı (*amorally*) ve bencil bir varlık hâline gelir. Bu nedenle Hobbes toplumu da “[...] arkadaşlığın değil, benlik sevgisinin bir ürünü...”³⁸ olarak tanımlar.

³⁶ Donald G. Tannenbaum, (2021), *Siyasi Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri*, s.205.

³⁷ Hobbes'a göre insanın iki yönlü bir doğası vardır. Bunlardan ilki insanın varlığını sürdürme isteğini yönlendiren içgüdüsel doğadır. Bir diğeri de bu içgüdüsel doğanın devamlılığını sağlayacak olan akılcı/rasyonel doğadır. Işıl Bayar Bravo, (2011), “Thomas Hobbes’ And John Locke’s Accounts on Natural Rights”, *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, Sayı: 4 (1), s.4.

³⁸ Thomas Hobbes, (2007), *Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, Çeviren: Deniz Zarakolu, İstanbul: Belge Yayınları, s. 24.

Hobbes bencil bir doğanın toplumsal bir yapıyı nasıl mümkün kıldığını ve bencil bireylerin nasıl bir araya gelebildiğini, tarihsel olarak fiilen *var olmuş olması gerekmeyen* bir doğa durumu tasviri üzerinden açıklar. Doğa durumunda insanlar hem fiziksel hem de zihinsel bakımdan eşittir. Fiziksel bakımdan eşittirler; çünkü daha az donanıma sahip bir kişi, basit bir hile yoluyla ya da başkalarıyla iş birliği yaparak kendisinden daha güçlü olanı alt edebilir. Zihinsel bakımdan da eşittirler; çünkü bireyler, kendilerini zeki olarak değerlendirmelerine rağmen diğer insanların da benzer bir zekâyâ sahip olduklarının farkındadırlar.

İnsanlar doğuştan eşittir. DOĞA, insanları, bedensel ve zihinsel yetenekler bakımından öyle eşit yaratmıştır ki, bazen bir başkasına göre bedence çok daha güçlü veya daha çabuk düşünebilen birisi bulunsa bile, her şey göz önüne alındığında, iki insan arasındaki fark, bunlardan birinin diğerinde bulunmayan bir üstünlüğe sahip olduğunu iddia etmesine yetecek kadar fazla değildir. Çünkü bedensel güç bakımından, en zayıf olan kişi, ya gizli bir düzenle ya da kendisi ile aynı tehlike altında olan başkalarıyla birleşerek, en güçlü kişiyi öldürmeye yetecek kadar güçlüdür.³⁹

Eşit iki insan aynı anda aynı şeye sahip olma arzusunda da eşittir. Doğa durumunda insanlar, isteklerini gerçekleştirme konusunda sınırsız bir doğal hakka ve özgürlüğe sahiptir. Ancak sınırsız arzuya, elde etme hakkına ve özgürlüğe dayanan bu durumda eşitlik kaçınılmaz olarak düşmanlık üretir. İnsanlar arzuladıkları şeye sahip olmak ya da ellerindeki korumak amacıyla şiddete ve hileye başvururlar. Bu durum genel bir güvensizlik ortamının oluşmasına yol açar. Eşitliğin güvensizliği, güvensizliğin ise savaş hâlini doğurduğu bu doğa durumu konforsuz ve istikrarsız bir yaşam alanı sunar. Doğası gereği varlığını sürdürmek isteyen insan, bu koşullar altında

³⁹ Thomas Hobbes, (2020), *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, Çeviren: Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, s.99.

sürekli bir savaş olasılığı ve ölüm korkusu içinde, yoğun bir psikolojik baskı altında yaşar.⁴⁰

Böyle bir ortamda, çalışmaya yer yoktur; çünkü çalışmanın karşılığı belirsizdir: ve dolayısıyla toprağın işlenmesine de yer yoktur; ne denizcilik; ne deniz yoluyla ithal edilebilecek malların kullanılması; ne rahat yapılar; ne fazla güç gerektiren şeyleri kaldırmak ve taşımak için gereken şeyler; ne yeryüzü hakkında bilgi; ne zaman hesabı; ne sanat; ne yazı; ne de toplum vardır. Hepsinden kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır; ve insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer.⁴¹

Hobbes, *Leviathan*'ın XIII. bölümünün sonunda, savaş durumundan barış durumuna, başka bir ifadeyle doğa durumundan sivil topluma geçişin nasıl mümkün olduğunu açıklar. Ona göre herkesin her şey üzerinde hak iddia ettiği bir yerde, gerçekte hiç kimsenin hiçbir şeye güvenli biçimde sahip olması mümkün değildir. Bu nedenle insan içgüdüsel doğasının bir sonucu olarak varlığını sürdürmek istiyorsa barışı tesis etmek zorundadır. Barışın sağlanmasının koşulu ise akıldır. Akıl, barışı mümkün kılacak doğa yasalarını⁴² ortaya koyar; herkesin üzerinde uzlaşabileceği genel kuralları bildirir. Ancak bu kurallar, yalnızca zihinsel bir söylem düzeyinde kaldıkları sürece bağlayıcı bir güç taşımazlar. Barış durumuna geçiş için bu zihinsel söylemin sözel ve kamusal biçimde ifade edilmesi gerekir. Zira doğa yasaları, devletin henüz kurulmadığı bir aşamada var olduklarından hukuksal bakımdan geçerli ve etkin yasalar değildir. Bu nedenle aklın ortaya koyduğu genel kurallara eşlik eden, insan eliyle oluşturulmuş bir yasalar bütününe tesis edilmesi zorunludur. Bu yasaların temel amacı, bireylerin

⁴⁰ Hobbes'un doğa durumu tasviri bireylerin içinde bulunduğu İngiliz iç savaşının kaosa karşılık gelen bir durum olarak okunabilir. Donald G. Tannenbaum, (2021), *Siyasi Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri*, s.207.

⁴¹ Thomas Hobbes, (2020), *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, s.101.

⁴² Hobbes'un öne sürmüş olduğu doğa yasaları için bkz: Thomas Hobbes, (2020), *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, s. Bölüm 14.

varlığını korumak adına kaosu engelleyici bir güç oluşturmaktır. Bunun için bireyler aklın yasalarına uygun biçimde oluşturulmuş bir sözleşme aracılığıyla doğal haklarını iradi olarak bir otoriteye, yani devlete ya da devleti temsil eden egemene devrederler. Leviathan'ın ikinci kısmı olan *Devlet Üzerine* başlıklı bölüm ise, doğal hakların üçüncü bir kişiye devredilmesiyle ortaya çıkan devletin bu çerçevede ayrıntılı biçimde incelenmesine ayrılmıştır.

Hobbes gibi John Locke da insanların doğa durumunda özgür ve eşit oldukları görüşünü paylaşır.

Siyasal İktidarı doğru biçimde anlamak ve onu Kökeninden türetmek için, bütün insanların doğal olarak ne Durumda olduklarını düşünmeliyiz. Bu Durum, insanların başkasından izin istemeksizin ya da başkasının İradesine bağlı olmaksızın Doğa Yasasının sınırları içinde Eylemlerini düzenleyebilecekleri ve Sahiplikleriyle Kişilikleri üzerinde uygun olduğunu düşündükleri biçimde tasarrufta bulunabilecekleri *Yetkin bir Özgürlük Durumudur*. Bu durum ayrıca hiç kimsenin diğerinden daha fazla İktidar ve Yetkiye sahip olamadığı, bütün İktidar ve Yetkinin karşılıklı olduğu bir *Eşitlik Durumudur*.⁴³

Ancak bu özgürlük durumu bir başıbozukluk hâli değildir. Bu aşamada insan kendi kişiliği ve sahip oldukları üzerinde geniş bir özgürlüğe sahip olmakla birlikte, kendini koruma amacı dışında, kendisi dâhil olmak üzere herhangi bir varlığı yok etme özgürlüğüne sahip değildir.⁴⁴

Locke, insanı sosyal olduğu kadar rasyonel bir varlık olarak tanımlar. Bu rasyonellik, insanın doğa yasasına uygun biçimde hareket edebilmesinin koşuludur. İnsan sahip olduğu rasyonellik sayesinde başkalarının da kendisi gibi haklara ve

⁴³ John Locke, (2012), *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, Çeviren: Fahri Bakırcı, Ankara: Ebabil Yayınevi, s.9.

⁴⁴ John Locke, (2012), *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, s.10.

özgürlüklere sahip olduğunu bilir ve bu haklara saygı gösterir. Bu bakımdan rasyonellik ile özgürlük birlikte düşünüldüğünde, bireyin eylemleri için belirleyici bir sınır ortaya çıkar.⁴⁵ Hobbes’a benzer bir biçimde, rasyonel doğa ya da doğa yasası “[...] hiç kimsenin diğerinin Yaşamına, Sağlığına, Özgürlüğüne ya da Sahiplenmelerine zarar vermemesi gerektiğini”⁴⁶ bildirir.

Locke yaşam, özgürlük ve sahiplenme haklarının tümünü geniş bir anlamda mülkiyet hakkı kapsamında ele alır. Hak, bireye yalnızca bir yetki alanı tanımakla kalmaz; aynı zamanda ödev bilincini ve başkalarına karşı sorumluluk yükümlülüğünü de beraberinde getirir. Bu nedenle kişi doğa yasası gereği doğa durumunda keyfi biçimde hareket edemez; eylemlerinde doğa yasasını gözetmek zorundadır. Bu çerçevede Tanrı, yeryüzünü herkese ortak kılmıştır;⁴⁷ bu da herkesin her şey üzerinde eşit oranda hakka sahip olduğu anlamına gelir. Bununla birlikte varlığını sürdürebilmek için insanın gereksinimlerini karşılayacak nesnelerin mülkiyetine sahip olması gerekir.⁴⁸ . Bu noktada herkesin onayını almak pratik olarak mümkün değildir. Zira başkasının onayı zorunlu kılınsaydı, Tanrı’nın sağladığı bolluğa rağmen insan varlığını sürdüremezdi.⁴⁹ Oysa yeryüzündeki her şey insanın varlığını sürdürmesi ve yaşamını kolaylaştırması için verilmiştir. Bu durumda ortak mülkiyetin, başkalarının onayına gerek kalmaksızın nasıl özel mülkiyete dönüştüğü sorusu ortaya çıkar. Locke, bu soruya “emek” kavramıyla yanıt verir.

Yeryüzü ve diğer bütün ast Yaratıklar İnsanların tümüne ortaklaşa ait olmasına rağmen her insan yine de kendi Kişisi üzerinde bir Mülkiyete sahiptir. Bunda kişinin kendisinden

⁴⁵ “Özgürlük eylemde bulunabilme özgürlüğüdür ancak sadece doğal hukuk sınırları çerçevesinde.” Donald G. Tannenbaum, (2021), *Siyasi Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri*, s.227.

⁴⁶ John Locke, (2012), *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, s.11.

⁴⁷ John Locke, (2012), *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, s. 23.

⁴⁸ Hamdi Bravo, (2007), “John Locke Felsefesinde Mülkiyet Hakkının Kökeni”, *Felsefelogos Dergisi*, S.33-34, s.143.

⁴⁹ John Locke, (2012), *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, s.25.

başka hiç Kimsenin Hakkı yoktur. Kişinin Bedenin Emeği ve Ellerinin İşi diyebiliriz ki tam anlamıyla kendisinindir. Doğanın sağladığı ve içinde muhafaza ettiği şeylerden, İnsan, Emeğini kattığı ve kendi özüne ait olan bir şeyleri birleştirdiği şeyi bu Durumun dışına çekip çıkarır ve bu yolla bu şeyi Mülkiyeti haline getirir.⁵⁰

Locke’a göre kişinin doğal olan üzerinde emeğini katarak bir dönüşüm gerçekleştirmesi, söz konusu nesneyi özel mülkiyet hâline getirir. Ancak Locke, özel mülkiyet hakkının da belirli sınırlarla çevrili olduğunu özellikle vurgular. Buna göre insan yalnızca bozulmadan ve çürümeden kullanabileceği kadar doğal ürüne emeğini katmalı ve kendi payına düşeni almalıdır. Eğer bir nesne bozulup çürüyorsa bu durum kişinin kendi payını aşarak fazlasını sahiplendiği anlamına gelir. Kısaca ifade etmek gerekirse, insan ürüne emeğini katmalı, kendisi için yeterince almalı ve diğerleri için de yeterince bırakmalıdır.⁵¹

Locke insanları doğaları gereği sosyal, ahlaklı, rasyonel ve güvenilir varlıklar olarak kabul etmekle birlikte bazı bireylerin potansiyel olarak bencil davranabileceğini de teslim eder. Bu durum, doğa durumunun karanlık yüzünü oluşturur. Nitekim paranın ortaya çıkışı ve buna bağlı olarak mülkiyet sınırlarının ihlal edilmesi, doğa durumunda var olan rasyonel dengeyi bozmuştur. Böylece doğadaki iyilik hâli yerini çatışma ve savaş durumuna bırakır. Locke bu aşamada barışın yeniden tesis edilmesini mümkün kılacak bir sözleşme aracılığıyla sivil topluma geçildiğini ileri sürer.

Sözleşme kuramcılarında anılan üçüncü büyük isim Rousseau’dur. Rousseau kendisinden önce gelen iki filozofu okumuş ve onların insan ile doğa durumu tasarımlarını belirli bağlamlarda eleştirerek kendi düşünsel sistemini oluşturmuştur. Öncelikle Rousseau, doğa durumunun toplumsal hiçbir niteliğe sahip olmadığını

⁵⁰ John Locke, (2012), *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, s.24.

⁵¹ Hamdi Bravo, (2007), “John Locke Felsefesinde Mülkiyet Hakkının Kökeni”, s.150.

savunur. Buna göre insan kendi başına yaşayan, başkalarıyla kurduğu iletişim son derece ilkel düzeyde kalan asosyal bir varlıktır. Bu nedenle Rousseau doğa durumunda bir arada yaşayan insanların betimlendiği Locke'un tasarımını hatalı bulur. Doğa durumunun bir yöntem olarak ortaya konulmasının amacı, toplumsal bağlarından arındırılmış insanı çözümlmek ve bu çözümleme temelinde yeni bir sivil toplum formu geliştirmektir. Nitekim Tannenbaum, doğa durumunun "Hristiyan temaları (insanlığın Cennet Bahçesi'nden düşüşü) ile Ortodoks dini reddeden 18. Yüzyıl sekülerizmini birleştiren şairane bir model"⁵² olarak düşünüldüğünü ifade eder. Bu çerçevede insan doğası, rasyonel olmaktan ziyade daha romantik bir perspektiften tanımlanır.

İkinci olarak Rousseau, Hobbes ve Locke'un aksine, doğa durumunu tarihsel olarak aşamalara ayırarak ele alır. Bunun temel amacı insan doğasında meydana gelen bozulmaları ve kırılmaları görünür kılabilmektir. Daha önce de belirtildiği üzere Rousseau'nun doğa durumuna geri dönüş arayışının nedeni, mevcut yozlaşmanın kaynağına inmek, bu süreçte unutulmuş olan insan doğasını açığa çıkarmak ve bu doğaya uygun yeni bir siyasal yapı tasarlamaktır. Bu doğrultuda Rousseau, insanı "[...] uzun bir ilerleme ile edinebildiği yapay yetilerden soyarak, kısacası onu, doğanın elinden çıkmış olması gerektiği gibi düşünerek"⁵³ inceler. Çünkü insan türünün ilerleyişi insanı ilkel durumundan uzaklaştırmış ve onu tanımayı güçleştirmiştir.⁵⁴ Bu nedenle doğuştan olan ile yapay ya da sonradan edinilmiş olanı birbirinden ayırmak, bu sürecin ilk aşamasını oluşturur. Ancak Rousseau, bu ayrımın belirlenmesinin kolay olmadığını vurgular ve Hobbes ile Locke'u da kapsayacak biçimde, "toplumun temellerini incelemiş olan filozoflar[ın] hep doğa haline kadar gitmek gereğini duymuş, ama hiçbir[nin] oraya ulaşamamış"⁵⁵ olduğunu ifade eder. Bu bilgi eksikliği nedeniyle söz konusu düşünürler, vahşi insandan söz etmiş; ancak gerçekte uygar insanı

⁵² Donald G. Tannenbaum, (2021), *Siyasi Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri*, s.245.

⁵³ Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.94.

⁵⁴ Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.80.

⁵⁵ Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.88.

betimlemişlerdir. Dolayısıyla doğal hukukun gerçek tanımı ve toplumun temelleri konusunda sağlıklı bir sonuca ulaşamamışlardır.⁵⁶

Bu durumda yapılması gereken, insanı toplumsal tüm yüklemelerinden arındırmak ve onu toplumun henüz oluşmadığı tarihsel bir aşamada yeniden düşünsel olarak canlandırmaktır. Bu tarihsel anlatımın sezgiye dayandığını ve kullanılan yöntemin bir düşünce deneyi niteliği taşıdığını özellikle belirtmek gerekir.⁵⁷ Doğa durumu “[...] artık var olmayan, belki hiç var olmamış olan ama gene de şimdiki durumumuzu doğru yargılamak için hakkında doğru kavramlara sahip olmamız gerekli olan”⁵⁸ bir düşünme yöntemidir. Dolayısıyla burada söz konusu olan, tarihsel bir olgudan ziyade kuramsal bir varsayımdır.

Esasen Rousseau, doğa durumu tasvirinin hipotetik niteliğini özellikle vurgulamış olsa da⁵⁹ Yıldız Silier, Rousseau yorumcularının doğa durumu kavramını üç farklı biçimde değerlendirdiklerini belirtir.

Gerçekçi yoruma (örneğin Masters) göre, Rousseau’nun “doğal durum” dediği, tarihin başlangıcında görülen gerçek, antropolojik bir olgudur. İlkse yoruma (mesela Charvet) göre ise “doğal durum” bir varsayımdan ibarettir; eğer hiçbir toplumsal kurum olmasaydı yaşamımızın nasıl olacağını hayal etmek bir düşünce egzersizidir. Öte yandan, Vaughan gibi bazı

⁵⁶ Hamdi Bravo, (2006), “Yöneten-Yönetilen İlişkisi/Çelişkisi”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, S.2, s.125.

⁵⁷ Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.94 (Dipnot).

⁵⁸ Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.81. Rousseau doğanın yalın ve henüz dönüştürülmemiş halinin büyük bir bilgi zenginliği sunacağını düşünür. Bu nedenle Emile şu ifadelerle başlar: “Tanrı’nın elinden doğduğu zaman her şey iyidir, insan eliyle biçimlendirilen her şey ise yozlaşmıştır” Jean-Jacques Rousseau, (2019), *Emile Ya Da Eğitim Üzerine*, Çeviren: Yaşar Avunç, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s.5.

⁵⁹ “[...] insanlar kendi hallerine bırakılmış olsalardı ne olabilecekleri konusunda görüşlere bakarak düşünmekten, sanılara varmaktan...” diye devam eden alıntıdan görüleceği üzere Rousseau doğa durumu hakkındaki yaklaşımını hiçbir zaman gizlememiştir. Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.90.

yorumculara göre, Rousseau sözü edilen bu iki yorum arasında gidip gelmektedir.⁶⁰

Rousseau, doğa durumunun tarihsel bir gerçekliğe bire bir karşılık gelmediğini açıkça belirtmiş olsa da bu durumu betimlerken gözlemlerinin tarihsel gerçekliklere oldukça yakın noktalardan geçtiğini örtük biçimde ifade eder. Bu durum onun kuramsal çerçevesinin bütünüyle farazi, uydurulmuş ya da kaygan bir zemin üzerine inşa edilmediği izlenimini verir. Nitekim Rousseau'nun tarihsel örneklere sıkça başvurmasının temel nedeni de budur. Bu sayede okuyucu, soyut kavramsal çıkarımlarla kendi mantığına ve deneyim dünyasına bütünüyle yabancı olmayan bir betimleme arasında ilişki kurmaya yönlendirilir.

Rousseau'nun doğa durumu tasvirini görece daha kabullenilebilir kılan unsurlardan biri de, bu tasvirin sunuluş biçimidir. Doğa durumu, toplumsal yapının değillenmesi olarak ifade edilir.⁶¹ Rousseau bu noktada bunun ötesine geçmez; yani özsel olana ilişkin kesin bir belirleme yapmaz, yalnızca öze dair bir varsayımda bulunur. Rousseau'nun toplumsal olanın değillenmesini ele alış biçimi, günümüzde önemli bir disiplin olarak ortaya çıkan sosyal ontoloji yapma tarzına yakındır. Nitekim John R. Searle'ün (1932-2025) de belirttiği üzere toplumun doğası üzerine çalışan filozoflar bir yönüyle sosyal ontoloji faaliyeti yürütmüş olurlar.⁶²

Her şeye rağmen Rousseau doğa durumunun tarihsel bir gerçekliğe bire bir karşılık gelip gelmediği meselesiyle belirleyici ölçüde ilgilenmez. Onun asıl amacı siyasal hukuk alanında en temel ilkelerin kendisinden türetilbileceği bir zemin kurmaktır.⁶³ Bu bağlamda doğa durumu, insanda meydana gelen değişimi

⁶⁰ Yıldız Silier, (2013), *Özgürlük Yanılsaması Marx ve Rousseau*, İstanbul: Yordam Kitap, s.50.

⁶¹ Peter J. Steinberger, (2008), "Hobbes, Rousseau and the Modern Conception of the State", *The Journal of Politics*, S.3, s.596.

⁶² Rousseau'nun sosyal ontoloji alanıyla olan yakınlığı çalışmanın ilerleyen bölümlerinde içeriksel olarak ele alınacaktır.

⁶³ Gülnur Acar Savran, (2013), *Sivil Toplum ve Ötesi*, s.37.

anlayabilmemiz açısından mantıklı ve anlamlı bir referans noktası işlevi görür.⁶⁴

Dolayısıyla burada düşüncenin tarihsel gerçekliğinden ziyade pratik yönüne, amacına ve ulaştırmayı hedeflediği sonuçlara odaklanmak gerekir.⁶⁵

Bu konuda girişilebilecek olan tartışmaları tarihsel gerçekler olarak kabul etmemek gerekir; bunları, nesnelerin asıl kaynağını göstermekten çok niteliğini aydınlatmaya yarayan [...] varsayımsal ve şarta bağlı muhakeme ve yargılar olarak [ele] almak gerekir.⁶⁶

Doğa durumunun, doğa ile insan arasındaki ilişkinin ve insan doğasının ele alındığı temel eser *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*'dır. Bu çalışma, Dijon Akademisi'nin 1753 yılında açtığı bir başka yarışma kapsamında yöneltilen soru üzerine kaleme alınmıştır.⁶⁷ Her ne kadar bu metin *Birinci Söylev* gibi ödüle layık görülmemiş olsa da yayımlandığı dönemde büyük ilgi uyandırmış ve bugün Rousseau'yu Rousseau yapan başlıca eserler arasında yerini almıştır. *İkinci Söylev* iki bölümden oluşur. İlk bölümde doğa durumu, insan doğası ve insan doğasının doğayla olan uyumu ele alınır. İkinci bölümde ise bu uyumun çözülmeye başladığı, insanın kendi doğasına yabancılaştığı ve uygarlık sürecine eşlik eden gelişmeler betimlenir. Buradaki en önemli vurgu, söz konusu olayların tarihsel bir zorunluluk sonucunda değil, rastlantısal biçimde gerçekleşmiş olduğudur. Ayrıca Rousseau, Hobbes ve Locke'a yönelttiği eleştirilerin büyük bir bölümünü de bu eserde ortaya koyar. Bir sonraki alt başlıkta Rousseau'nun bu metindeki kronolojik anlatımı

⁶⁴ “Platon için hakikat, sitenin felsefe yerine sanılara hapsedilmişliğini göstermeye olanak sağlayan bir şeydir ve bu bakımdan doğru yönetim için gerekli ilkelerin belirlenmesinde yardımcı olur. Rousseau'da ise doğa durumu, uygar insana özgü davranış, yasa ve düzenekleri gerçeklik olarak sunan yaklaşımlara karşı geliştirilen bir itirazın temelidir.” Efe Baştürk, (2021), *Sokrates'ten Rousseau'ya Politika Felsefesi Tarihi*, Ankara: Fol Kitap, s.350.

⁶⁵ Durkheim Rousseau'nun doğal durum derken probleminin tarihsel olmaktan ziyade psikolojik olduğunu düşünür. Emile Durkheim, (2020), *Sosyolojinin Öncüleri: Montesquieu ve Rousseau*, Çeviren: Figen Kıyak, Ankara: Dorlion Yayınları, s.73.

⁶⁶ Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.89-90.

⁶⁷ “İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağı nedir ve doğa yasası buna müsaade eder mi?” N.J.H. Dent, (2024), *Rousseau Sözlüğü*, Çeviren: Ahmet Ayhan Çitil, Aliye Kovanlıkaya, Hasan Bülent Gözkan, Tarık Necati Ilgıcıoğlu, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, s.136.

(doğa durumu, insan ile doğa arasındaki uyum, insan doğası) izlenerek Hobbes ve Locke’a karşı nasıl bir yöntem geliştirdiği gösterilecektir.

1.2.1. İki Doğanın Uyumı: Doğa ve İnsan Doğası

Rousseau doğa durumu konusunda son derece iyimser bir tablo çizer. *Yalnız Gezerin Düşleri* (*Les Reveries du promeneur solitaire* - 1780)⁶⁸ adlı eserinde doğal güzelliklerden aldığı zevki anlatımına açıkça yansıtır. Doğa, canlandırıcı bir etkiye sahiptir ve kendi doğal verimliliğine bırakıldığında insana sınırsız yiyecek ve içecek sunar. Bu nedenle üretime ihtiyaç duyulmaz.⁶⁹ Üretimin olmaması ve buna bağlı olarak araç ve malzemenin yokluğu insanları kendi varlıklarını sürdürmek için daha fazla çaba göstermeye yöneltir; bu durum onları hem dinç tutar hem de güçten düşmelerini engeller. Bu anlamda doğa, insanın yanında yer alan ve onu güçlendiren bir etkiye sahiptir: “Vahşi insanın vücudu bildiği biricik alet olduğundan, onu çeşitli şekillerde kullanır; bizim vücutlarımız ise idman yokluğundan elverişsizdir.”⁷⁰ Doğa durumunda eksiklik olarak görülen unsurların tümü, aslında bugünün koşullarından geçmişe bakılarak kurulan yanlış bir neden–sonuç ilişkisinin ürünüdür. İlk insanlar için çıplaklık,

⁶⁸ Bu eser *Gezintiler* (*Promenades*) olarak adlandırılan on bölümden oluşur ve Rousseau’nun ölümüyle yarım kalmış bir çalışmadır. N.J.H. Dent, (2024), *Rousseau Sözlüğü*, s.237. “Yargıç Clerc’in dağı olan Robaila’da bir gün ot toplayışımı ömrüm boyunca unutmam. Yalnızdım. Dağın girintilerine daldım; ormandan ormana, kayadan kayaya geze geze vardığım gizli yer, eşini görmediğim yabanılıktaki bir yerdi. Burayı birbirine karışmış yaşlı ve koskoca kayın ağaçlarıyla çam ağaçları kaplamıştı. [...] bana zevk veren ve eğlendiren bitkileri buldum. [...] düşümlere daha rahat daldım, kıyıcıların beni bulamayacakları ve dünyada kimsenin bilmediği bir yerde bulunduğumu düşündüm.” Jean-Jacques Rousseau, (2011), *Yalnız Gezenin Düşleri*, Çeviren: Nilüfer Veliecioğlu, Ankara: Nilüfer Yayıncılık, s.82-83.

⁶⁹ Hamdi Bravo, (2006), “Yöneten-Yönetilen İlişkisi/Çelişkisi”, s.126.

⁷⁰ Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.95.

konut yokluğu ya da bugün yaşam için zorunlu kabul edilen unsurlardan yoksunluk ne bir bahtsızlık ne de yaşamın sürdürülmesi açısından bir engel teşkil eder.⁷¹

Çocukluktan beri hava değişikliğine, mevsimlerin sertliklerine alışmış, yorgunluğa idmanlı ve hem kendi hayatlarını hem de avlarını başka vahşi hayvanlara karşı çıplak ve silahsız olarak savunmak ya da onlardan kaçıp kurtulmak zorunda olan insanlar gürbüz, hemen hemen bozulmaz bir vücut yapısı edinirler.⁷²

Rousseau doğanın sunduğu imkânların insanı yarı yolda bırakmayacak ölçüde geniş olduğunu ve bu nedenle doğa ile insan arasında yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda özsel ve organik bir uyumun da bulunduğunu belirtir. Rousseau uzmanlarından Alman siyaset bilimci Iring Fetscher söz konusu uyumun “kendine yeter olmak”la, dolayısıyla da başkasına ihtiyaç duymamakla ilişkili olduğunu ifade eder.⁷³

Rousseau doğa durumundaki insanı “[...] meşe ağacının altında karnını doyuran, ilk rastladığı derede susuzluğunu gideren, kendisine yemeğini sağlamış olan [ve] aynı ağacın dibinde yatağını bulmuş”⁷⁴ biri olarak tasvir eder. Bu çerçevede insanın temel gereksinimleri -yeme, içme, barınma ve cinsellik- karşılanmış durumdadır.⁷⁵ Doğa bu basit ihtiyaçları karşılama konusunda cömert davrandığı için insanlar başkalarıyla iş birliği kurmaya ya da iletişime geçmeye yönelik toplumsal bir yönelime ihtiyaç duymazlar.

Doğal insan, fiziki ihtiyaçları bakımından sınırlı olduğu gibi bilişsel yetileri açısından da sınırlı bir varlıktır. Duyumlara dayalı bir yaşam süren bu insanlar mevcut durumlarının ötesini düşünemezler. Planları en fazla günün sonuna kadar uzanır; çünkü

⁷¹ Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.100.

⁷² Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.94.

⁷³ Manfred G. Schmidt, (2001), *Demokrasi Kuramlarına Giriş*, Çeviren: M. Emin Köktaş, Ankara: Vadi Yayınları, s.62.

⁷⁴ Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.94.

⁷⁵ Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.105.

yalnızca sahip oldukları gücün olanak verdiği ölçüde bilme kapasitesine sahiptirler.⁷⁶ Bu nedenle akılları gelişmemiştir; buna karşılık ruhları huzur içindedir. Vahşi bir hayvanı andırırçasına yalnız, dilsiz ve düşüncesiz; ancak aynı zamanda güçlü, mutlu ve duyulur bir varlık olarak yaşarlar.

Belirtmek gerekir ki doğa durumunun varsayımsal bir nitelik taşıması, aynı biçimde vahşi insanın da varsayımsal bir tiplendirme olduğu düşüncesini doğurabilir.⁷⁷ Ancak doğa durumu gerçeklikle bire bir örtüşmesi bakımından değil; araçsal bir perspektiften ve mevcut toplumsal düzenin olumsuzlanması olarak ele alındığı ölçüde anlam kazanıyorsa, doğal insan da aynı biçimde değerlendirilmelidir. Bu nedenle insan doğasına bakıldığında modern dünyanın çizmiş olduğu insan portresinin tersine bir tabloyla karşılaşılır. Nitekim *İkinci Söylev* vahşi insan ile modern insan arasındaki karşıtlık üzerine kurulu bir kıyaslama etrafında şekillendirilmiştir.⁷⁸

Bu durumda modern insan ve toplumsal yapının tersine, doğa durumunda olduğu gibi insanın da doğuştan iyi olduğunu söylemek gerekir. İnsanı iyi olmaya yönelten ve doğa durumunda potansiyel bir savaş hâli yaratmaksızın varlığını sürdürmesini mümkün kılan iki temel içgüdü söz konusudur. Bunlardan ilki varlığını koruma güdüsüdür; ikincisi ise birinciden türeyen, acıdan kaçma ya da başkasının çektiği acıya karşı duyulan hoşnutsuzluk duygusudur (*pitie*). Rousseau varlığımızı koruma ya da sürdürme isteğimizi *amour de soi*⁷⁹ olarak adlandırır. Kendini sevmek, benlik sevgisi ya da özsevgi biçimlerinde karşılanabilen bu kavram, kendi içinde bencillik barındırmaz.⁸⁰ Bu yönüyle Hobbes’un ileri sürdüğü varlığını koruma güdüsünden farklı bir içerik taşır.

⁷⁶ Emile Durkheim, (2020), *Sosyolojinin Öncüleri: Montesquieu ve Rousseau*, s.78.

⁷⁷ Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.56.

⁷⁸ Bir örnek için bkzn. Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.99.

⁷⁹ “Bizim tutkularımızın kaynağı, tüm öteki tutkuların kökeni ve ilkesi, insanla birlikte doğup onu hiç bırakmayan tek kaynak, özsevgidir. İlkel, doğuştan, her şeyden önce gelen bir tutkudur bu. [...] Özsevgi her zaman iyidir ve düzene uygundur.” Jean-Jacques Rousseau, (2019), *Emile Ya Da Eğitim Üzerine*, s.284.

⁸⁰ Semra Tüfenkçi, Mustafa Çetin, (2017), “Rousseau’da İnsan Doğası ve Değerler Eğitimi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.32, s.493.

Hobbes bu güdüyü çok sayıda arzusunun tatmin edilmesi olarak yorumladığı için insanın türdeşlerini arzularının önünde bir engel olarak görmüştür. Oysa Rousseau, söz konusu içgüdünün iyi huylu bir duygu ya da zararsız bir tutku olduğunu; bu duygudan türeyen ikinci içgüdünün de bunun bir kanıtı niteliğini taşıdığını ileri sürer. Hobbes’a ithafen:

Bu yazar, kurduğu ilkeler üzerine düşünerek şu sonuca varmalıydı: Doğa hali bizim kendi varlığımızı korumak için gösterdiğimiz özenin başkalarına en az zarar verdiği durum olduğu için barışa ve insan türüne en elverişli olan durumdur.⁸¹

Başkalarının çektiği acıya karşı duyulan hoşnutsuzluk, insanın kendine yönelmiş sevgisini sınırlayarak hafifletir ve böylece barış ortamını mümkün kılan temel güdü olarak ortaya çıkar.

Bundan başka, Hobbes’un fark etmediği başka bir ilke var ki bu, insana belli şartlarda kendi onurunu ya da kendini muhafaza arzusunun sertliğini yumuşatmak için verildiğinden, bu onun doğmadan önce iyi yaşaması için sahip olduğu çaba ve hızı, hemcinslerinin sıkıntı çektiğini görmekten duyduğu tiksintiyi hafifletir.⁸²

Düşünceden önce gelen bu duygu⁸³ Rousseau’nun da ifade ettiği üzere başkalarının çektiği acı karşısında tiksinti duymaya yol açan, hayvanlarla da paylaşılan evrensel bir duygudur. Bu içgüdünün dışavurumu merhamet olarak adlandırılır. İnsanı, acı çektiğini gördüklerinin yardımına düşünmeden koşmaya sevk eden de bu duygudur.⁸⁴ Ancak belirtmek gerekir ki merhamet, doğa durumundaki insanların yalnızca barış içinde yaşamalarını mümkün kılar; bir arada yaşamalarını değil. Başka bir deyişle merhamet savaş durumunu engeller, fakat insanların toplumsal bir birlik

⁸¹ Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.118.

⁸² Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.119.

⁸³ Aydınlanmanın aklı yüceltme hayranlığına karşı Rousseau insanın en temel iki içgüdüsünün düşünceden önce geldiğini ve akıl değil, duygular tarafından yönlendirildiğini bir kez daha hatırlatır. Bu nedenle bu duygulara bilinç yüklenemez. Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.119.

⁸⁴ Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.123.

oluşturma eğiliminde olduklarını göstermez. Çünkü insanın bu aşamada bir başkasına ihtiyacı yoktur. Nitekim bu duygunun kökeninde varlığını sürdürme isteğinin, yani benlik sevgisinin bulunduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla merhamet, öncelikle başkasına yönelmiş bir duygu olmaktan ziyade, kişinin kendisiyle ilişkili bir duygu durumudur. Bu içgüdüsel yönelim insanın daha önce deneyimlemiş olduğu ya da varlığını tehlikeye düşüreceğini sezdiği acıya karşı bir tiksinti geliştirmesine dayanır. İnsan tam da bu nedenle bir başkasının da aynı acıyı yaşamasına bilinçsizce engel olmak ister; yani onun varlığını tehlikeye sokacak eylemlerden kaçınır. Bu mekanizma, temeli önce kendinden çıkan ve ardından başkasına yönelen kör bir süreçtir; ancak toplumsal değil, bireysel bir nitelik taşır.⁸⁵

Dillerin Kökeni Üstüne Deneme (Essai sur l'origine des langues - 1781) ile *İkinci Söylev*'de yer alan acıma duygusuna ilişkin pasajların birbiriyle çeliştiği yönünde eleştiriler bulunmaktadır.⁸⁶ *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*'nin dokuzuncu bölümünde ilk dönem insanların korkak oldukları ve bu nedenle sahip oldukları tek savunma biçiminin saldırı olduğu ifade edilir. Bu “yırtıcı hayvanlar” olarak betimlenen ilk insanlar, birbirlerini düşman olarak görürler.⁸⁷ Söz konusu pasaj temelde korkunun acımasızlık ürettiği düşüncesi üzerinde durur ve şu ifadeyle devam eder:

Toplumsal duygulanımlar bizde ancak aydınlanmamızla birlikte gelişir. Acıma insanın kalbinde doğal olarak bulunsa da, onu ortaya koyan hayal gücü olmadan sonsuza dek etkisiz bir halde kalırdı. Kendimizi acımaya nasıl yöneltiriz? Kendimizi kendi dışımıza taşıyarak, acı çeken varlıkla kendimizi özdeşleştirerek. [...] Bu taşımanın ne kadar edinilmiş bilgiyi gerektirdiğini bir düşünün! Hakkında hiçbir fikrim olmayan acıları nasıl hayal ederdim? Başkasını acı içinde gördüğümde,

⁸⁵ N.J.H. Dent, (2024), *Rousseau Sözlüğü*, s.168.

⁸⁶ N.J.H. Dent, (2024), *Rousseau Sözlüğü*, s.87.

⁸⁷ Jean-Jacques Rousseau, (2015), *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, Çeviren: Ömer Albayrak, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s.35.

eğer onun acı çektiğini bile bilmiyorsam, nasıl kendim acı çekerdim? Hiçbir zaman düşünmemiş bir kişi yüce gönüllü, adil, merhametli olamayacağı gibi kötü ve kinci de olamaz. Hayalinde hiçbir şey canlandırmayan, sadece kendisini hisseder; insan türünün ortasında yalnızdır.⁸⁸

Rousseau söz konusu metinde merhameti toplumsal bir duygu olarak tanımlamakla kalmamış; aynı zamanda merhametin ancak düşünme yetisiyle görünür hâle gelebileceğini de ileri sürmüştür. Bakıldığında bu eserin “yazıldığı tarih(ler)e, yere, diğer yapıtlarıyla bağlantılarına ve fikirlerinin gelişim sürecindeki yerine dair tartışmalar hala sürmektedir⁸⁹”. Bu noktada şu soru gündeme gelir: Rousseau gerçekten de kendi görüşleriyle taban tabana zıt bir düşünce mi dile getirmiştir? Durkheim söz konusu pasajların bir çelişki içermediğini; aksine bu eserin *İkinci Söylev*’de ileri sürülen düşüncelerin kısmen düzeltilmesi ve açıklığa kavuşturulması amacıyla okunması gerektiğini belirtir. Ona göre Rousseau acıma duygusunun doğal bir duygu olduğu, toplumdan önce var olduğu ve düşünceden önce geldiği yönündeki görüşlerinden vazgeçmiş değildir. Rousseau’nun vurgulamak istediği nokta, merhametin yalnızca oldukça sınırlı bir alanda işlerlik kazanabildiğidir. Çünkü doğa durumunda yakın ve dar bir çevre içinde yaşayan vahşi insanın dil ve düşünme yetileri gelişmiş değildir. Bu nedenle soyutlama yapamaz. Soyutlama yetisinin olgunlaşmamış olması onların insanlık kavramına kapalı oldukları anlamına gelir; dolayısıyla duyguları tüm insanları kapsayacak bir genişliğe ulaşmaz.⁹⁰ Nitekim Rousseau *İkinci Söylev*’de merhamet duyan varlığın bir seyirci konumunda bulunduğunu zaten ifade eder. İnsan dış dünyayı seyrederek ve gözlemler; ancak bunu gelişmiş bir akılla değil, sınırlı ve ilkel bir düşünme kapasitesiyle gerçekleştirir. Bu gözlemler en fazla birkaç kişiye yönelen ilkel bir aklın

⁸⁸ Jean-Jacques Rousseau, (2015), *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, s.36.

⁸⁹ N.J.H. Dent, (2024), *Rousseau Sözlüğü*, s.85.; Jean-Jacques Rousseau, (2015), *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, s.vi (Çevirmenin Önsözü).

⁹⁰ Emile Durkheim, (2020), *Sosyolojinin Öncüleri: Montesquieu ve Rousseau*, s.79-80.

ürünüdür. Merhametin birkaç kişiyi aşarak daha geniş bir kapsama ulaşabilmesi ise düşüncenin, çevresel sınırların ve insani ilişkilerin gelişmiş olmasını gerektirir.

Bu noktada doğa durumunda insanlar arasındaki ilişkinin niteliğini de açıklamak yerinde olacaktır. Doğal insanın başkalarıyla kurduğu ilişki tıpkı ihtiyaçları gibi basit ve sınırlıdır. İnsan herhangi bir toplumun içine doğmadığı gibi toplumun varlığına ihtiyaç duymayacak bir yeterlilikle tasarlanmıştır. Doğada dağınık hâlde yaşasalar da cinsellik gibi bir gereksinim nedeniyle ya da bütünüyle rastlantısal biçimde karşı karşıya gelebilirler; ancak bu karşılaşmaların ardından yeniden kendi varlıklarına yönelirler. İnsanları tekrar kendi yollarına döndüren temel etken onlardaki merhamet duygusudur. Buna karşılık merhamet duygusuna ve iyiliğe yer vermeyen modern düşünürler - özellikle Hobbes- insanlar arasındaki ilişkileri potansiyel bir savaş durumu olarak tasvir etmişlerdir. Oysa Rousseau, doğada şiddet ya da savaş hâli olarak yorumlanan durumların aslında yalnızca beslenme ihtiyacının bir görünümü olduğunu belirtir. İnsanı bu temel ihtiyacından yoksun bırakmak doğadaki canlıların yok oluşuna yol açar. Doğa durumunun bir savaş hâli olarak değerlendirilmemesi gerektiğinin bir diğer nedeni ise savaş kavramının toplumsal bir içeriğe sahip olmasıdır. Savaş insanları ortak bir amaç etrafında toplayan bir devlet söylemine karşılık gelir. Bu yönüyle, birden fazla insanın bir arada yaşamasını varsayan bu kavram, insanların bir arada bulunmadığı doğa durumuna yabancıdır. Aynı durum barış kavramı için de geçerlidir. Bu nedenle doğa durumundaki insan ilişkilerini savaş ya da barış kavramlarıyla nitelemek yerine, herkesin kendi varlığıyla meşgul olduğu dingin, sakin ve huzurlu bir durum olarak tanımlamak daha isabetli olacaktır.

Ayrıca aklın henüz gelişmemiş olması ve dilin yokluğu insanlar arasındaki iletişimi sınırlayan; birbirleri hakkında kalıcı ilişkiler kurulmasına imkân verecek düşünsel temellerin oluşmasını engelleyen, bu anlamda olumlu bir durumdur. Bu

nedenle insanlar arasında hak ve haksızlık, adalet, doğru ve yanlış, iyi ve kötü gibi değerlendirmeleri mümkün kılacak ölçütler de henüz söz konusu değildir.

1.2.2. Doğal Özgürlük ve Eşitlik

Doğal insanın eylemlerinin merkezinde içgüdüler yer alır. İçgüdü insanlarla hayvanlar arasında paylaşılan ortak bir doğaya karşılık gelir. İnsanı hayvandan ayıran ve onu insan yapan ayırt edici nitelik ise özgür bir iradeye sahip olmasıdır. Bu durum insan türünün kendi içinde eşit bir varoluşa sahip olduğunu gösterir. Özgürlük ve eşitlik doğa durumundaki bireylerin birbirleri için tanıyıp kabul ettikleri yasal haklar değildir; ancak herkes için geçerli olan doğal haklar olarak mevcuttur.

[...] hayvanın bütün işlerinde her şeyi sadece doğa yaptığı halde, insan kendi işlerinin yapılmasına özgür bir unsur sıfatıyla kişi olarak katılır. Biri içgüdüleriyle, öteki özgür eylemiyle seçer ya da reddeder.⁹¹

Rousseau'ya göre doğa tüm hayvanlara “bana uy” diye buyururken, insan seçme gücüne sahip bir varlıktır. Ancak Rousseau'nun asıl ilgilendiği özgürlük eylemsel yönüyle değil; özgürlük ile bağımlılık arasındaki gerilim bağlamında ele alınır. Nitekim *Emile ya da Eğitim Üzerine* (*Emile, ou de l'Education* – 1762) adlı eserinin ikinci kitabında Rousseau iki tür bağımlılıktan söz eder: Doğal olgu olan şeylere bağımlılık ve toplumsal olgu olan insanlara bağımlılık. Şeylere bağımlılık ahlaki bir içerik taşımaz; bu nedenle özgürlüğe zarar vermez ve kötülük üretmez. Buna karşılık insanlara bağımlılık, Rousseau'ya göre tüm kötülüklerin kaynağıdır.⁹² Rousseau, “insan özgür

⁹¹ Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.102.

⁹² Jean-Jacques Rousseau, (2019), *Emile Ya Da Eğitim Üzerine*, s.78.

doğmuştur”⁹³ derken bir bireyin hemcinsleri arasında başka bir iradenin tahakkümüne bağlı olmaksızın yaşamasını kasteder. Başka bir deyişle, hiçbir irade, başka bir iradenin egemenliği altında doğmaz. Bu nedenle doğa durumunda hiyerarşik bir düzen söz konusu değildir. Her birey kendi yargıcısı ve efendisidir; başkasına karşı sorumluluk duygusu ya da ödev bilinci taşımaz. Bu çerçevede Rousseau’nun doğa durumundaki özgürlük anlayışı üç bakımdan ele alınabilir: (i) özgür irade, (ii) hukukun egemenliğinden bağımsızlık, (iii) kişisel özgürlük.⁹⁴ Bu üç unsur birlikte *doğal özgürlük* olarak adlandırılır.

Rousseau’ya göre doğal özgürlük, eşitlik fikriyle ayrılmaz bir birlik içindedir. Zira tüm insanlar özgür doğmaları bakımından eşit bir varoluşa, eşit koşullara ve eşit bir yaşam biçimine sahiptir. İnsanlar yaratılış itibarıyla bazı farklılıklar taşıyalar da bu durum hiçbir kimsenin bir başkası karşısında üstünlük kazanmasına ya da eşitliğin bozulmasına yol açmaz. Doğal olarak var olan bu farklılıklar bir insanı diğerine karşı ne köle ne de efendi kılacak ölçüde derin değildir. Rousseau söz konusu farklılıkları *doğal* ya da *fiziksel eşitsizlikler* olarak adlandırır. Bu kapsama yaş, sağlık durumu, beden yapısı, zekâ düzeyi ya da ruhsal güçler arasındaki farklılıklar örnek olarak verilebilir.⁹⁵

Son olarak belirtmek gerekir ki özgürlük ve eşitlik ihtiyaçlarla doğrudan ilişkilidir. Doğal insanın sınırlı ihtiyaçlara sahip olması ve bu ihtiyaçların doğa tarafından doğrudan karşılanabilir olması insanlar arasında bir bağımlılık ilişkisinin ortaya çıkmasını engeller. Doğal insan ihtiyaçlarını karşılayabilmesi bakımından fiziksel engellerle sınırlanmayan bir yaşam alanına sahiptir. Bu nedenle doğa, insanların özgür ve eşit bir biçimde var olmalarına imkân tanır. Dolayısıyla Rousseau’nun “soylu

⁹³ Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.4 (Birinci Kitap, Birinci Bölüm).

⁹⁴ Martin Cohen, (2020), *Platon’dan Mao’ya Siyaset Felsefesi*, Çeviren: Hamdi Bravo, Ankara: Fol Kitap, s.188.

⁹⁵ Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.87.

vahşi” olarak adlandırdığı bu insanlar kendi hâllerinde özgür, başkalarıyla ihtiyaçları bakımından eşit yaratılmış, mutlu insanlardır.

“Ormanlarda avare dolaşan, hiçbir hüneri olmayan, konuşmayı bilmeyen, evi barkı, savaş bağlantıları olmayan, hemcinslerine ya da onlara zarar vermeye hiç gereksinmesi olmayan, hatta belki onlardan hiçbirini tanımayan, az sayıda tutkusu olan, kendi kendine yeten vahşi insan”⁹⁶ nasıl olmuştur da bugün bildiğimiz anlamda bir toplumsal düzen kurabilmiştir? Doğa durumundaki çözümlerin hangi aşamalarda gerçekleştiği, doğa durumundan toplumsal yaşama geçişin nasıl gerekçelendirildiği ve Rousseau’nun yaşadığı dönemde mevcut toplumsal yapının hangi saikler üzerine inşa edildiği, bir sonraki bölümün temel inceleme konusunu oluşturacaktır.

1.3. Toplumun Ortaya Çıkışı

Rousseau’nun eserleri incelendiğinde, tarihin başlangıcına ilişkin çizdiği iyimser tablonun temelde tek bir nedenle bozulduğu görülür: Aklın gelişmesi. Aklın gelişimi ise Rousseau tarafından dört temel nedene bağlanarak açıklanır. Bunlar *İkinci Söylev*’de ifade edilen yetkinleşme yetisi ve mülkiyet⁹⁷, *Toplum Sözleşmesi*’nde (*Du contrat social* – 1762) ve *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*’de (dokuzuncu bölüm) ifade edilen doğal afetlerin zorluğu⁹⁸ ve *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*’de ayrıca ifade edilen tarımsal faaliyetlerdir⁹⁹. Bu gelişmelerin tümü, doğal insanı aklını kullanmaya zorlamış ve onu giderek doğal durumundan uzaklaştırmıştır.

⁹⁶ Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.127.

⁹⁷ Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.103,133.

⁹⁸ Jean-Jacques Rousseau, (2015), *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, s.44.; Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.13,77.

⁹⁹ Bknz: Jean-Jacques Rousseau, (2015), *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, s.9.

İlgili nedenlerin tek bir eserde bütünlüklü biçimde sunulmaması ve sistematik bir düzenlemeden yoksun olması okuyucunun zihninde belirli bir belirsizlik yaratmaktadır. Çünkü bu nedenlerin hangi tarihsel aşamalara karşılık geldiğini saptamak güçleşmektedir. Bu nedenle öncelikle söz konusu güçlüğü giderilmesi daha sağlıklı bir yaklaşım olacaktır. Rousseau toplum öncesi durumu tarihsel aşamalara ayırarak ele alır. Bu aşamalar hem aklın gelişimine yol açan olayların kronolojisini ortaya koyacak hem de toplumun neden ve nasıl oluştuğunu açıklamaya imkân verecektir.

Rousseau'ya göre doğa durumundaki insan söz edildiği üzere ilk aşamada sınırlı ihtiyaçlara sahip, insani ilişkilere kayıtsız ve düşünme yetisi bakımından yetersiz bir varlıktır. Yerleşik bir yaşam biçimi bulunmadığı için insanları birbirine bağlayan kurallardan da söz edilemez. Bu aşamada yalnızca duygular (*amour de soi* ve acıma/merhamet) mevcuttur. Bu duygular bağlayıcı değildir; ancak önceki bölümde de belirtildiği üzere, düzenleyici bir işlev üstlenirler. Doğa durumunun ilk aşaması, insanın bilinçdışı biçimde eylediği, hatta eylemek için özel bir çaba sarf etmediği; kendisiyle dolaysız bir bütünlük içinde bulunduğu bir zamanı temsil eder.¹⁰⁰ *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*'de Rousseau, doğa durumunun bu evresinde sürekli bir bahar havasının hâkim olduğunu ifade eder.¹⁰¹ Fakat zamanla¹⁰² mevsimlerin farklılaşması ve zorlaşan yaşam koşulları, doğa durumunun mevcut dengesi üzerinde baskı oluşturmaya başlar. Bu gelişme, insanların tek başına yaşamalarını giderek güçleştirir. Doğanın zorlayıcı etkileri ile vahşi hayvanlardan kaynaklanan tehditlerin birleşmesi insanın varlığını sürdürme arzusunu harekete geçirir ve onu aletler -örneğin sert ve kesici araçlar- üretmeye yöneltir. Böylece insan, doğa durumunun ikinci aşamasına geçmiş olur.

¹⁰⁰ Rousseau bu aşamadaki niteliklerin hiçbirisini olumsuz bir perspektiften ele almaz.

¹⁰¹ Jean-Jacques Rousseau, (2015), *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, s.42.

¹⁰² Rousseau bahar durumunun sona ermesinin nedenini dışsal bir güce (telos) bağlar gibidir. İnsanların toplumsallaşmasını isteyen bir güç bu amaçla dünyanın eksenini değiştirir. Jean-Jacques Rousseau, (2015), *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, s.xi. İkinci Söylev'de bilge bir Tanrı'nın inayeti sayesinde insanların birtakım yetilerinin canlandığını, görünür olmaya başladığını ifade eder. Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.115-116.

İnsanlar ürettikleri aletler sayesinde ağaç altlarında uyumak yerine kulübeler inşa etmiş; böylece hayvan tehditlerine karşı görece daha korunaklı bir yaşam biçimi edinmişlerdir. Bu kulübeler henüz yeterince belirgin ve hukuksal bir nitelik taşımamakla birlikte bir mülkiyet fikrinin ilk izlerini uyandırdığı için bir tür ilk devrim dönemi olarak değerlendirilebilir.¹⁰³ Bu aşama *ilkel mülkiyetin* olduğu evre olarak da adlandırılabilir. Söz konusu mülkiyetin ilkel olarak nitelendirilmesinin nedeni aklın henüz tam anlamıyla gelişmemiş olması ve buna bağlı olarak mülkiyeti özel kılacak bilincin, hukuksal düzenlemelerin ve geniş toplulukların henüz ortaya çıkmamış olmasıdır.

Rousseau alet üretiminin basit bir gelişme olmadığını; aksine insanı hayvandan ayıran temel bir özellik olması bakımından üretimi mümkün kılan bir yetiye dayandığını düşünür. Bu yeti yetkinleşme, olgunlaşma ya da mükemmelleşebilirlik (*perfectibilite*) olarak adlandırılır. “Bu yeti şartların da yardımıyla bütün öteki yetileri art arda geliştirir ve bizde gerek tür olarak gerek kişi olarak bulunur.”¹⁰⁴ Koşullar uygun hâle geldiğinde insan potansiyel olarak gelişmeye açık bir varlıktır. Bu bağlamda Rousseau’nun felsefesinde potansiyel kavramı önemli bir rol oynar. Ona göre insan edimsel olarak bazı yetilere sahiptir. *Emile*’in inanç açıklaması bölümünde sosyalliğin de insanda edimsel olarak var olduğunu ifade eder.¹⁰⁵ Bununla birlikte Rousseau, insanın doğuştan toplumsal olup olmadığı konusunda kesin bir yargıda bulunmaz; yalnızca doğa durumunda insanın toplumsallığı zorunlu kılacak koşullardan yoksun olduğunu belirtir.¹⁰⁶ İnsanı toplumsallığa yönelten unsur doğası değil, dışsal etkenlerdir. Ancak içsel bir yeti olan yetkinleşme, bu dışsallıkla başa çıkmayı ve ona uyum sağlamayı mümkün kılar. Öte yandan yetkinleşme yetisinin -ve buna bağlı olarak gelişen diğer tüm

¹⁰³ Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.138.

¹⁰⁴ Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.103.

¹⁰⁵ Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.116.

¹⁰⁶ Durkheim bu konuda şöyle bir ayrım yapar; “Öyleyse incelenen insanın gelişiminin bu evresinde geçimsiz, görüşülemez (*unsocial*) olduğunu söyleyemeyiz ancak topluma uyamayan (*asocial*) biri olduğunu söyleyebiliriz.” Emile Durkheim, Rousseau ve Toplum Sözleşmesi, s.16.

yetilerin- insanlık tarihinde zorunlu bir süreç sonucunda değil, bütünüyle rastlantısal biçimde açığa çıktığını da vurgulamak gerekir.¹⁰⁷ Rousseau bu durumu, birçok dış nedenin tesadüfi bir birlikteliği olarak ifade eder.¹⁰⁸

Yetkinleşme yetisinin ortaya çıkışı insanın aklını etkin biçimde kullanmaya başlamasıyla örtüşür. Tarihin bu aşamasında insan zorlayıcı koşullar altında varlığını sürdürebilmek için kendisi açısından iyi ve yararlı olanın ne olduğunu ayırt etmeye yönelir. Bu süreçte akıl etkinleşir ve buna bağlı olarak yetkinleşme yetisi açığa çıkar. Ancak tarihsel gelişimin ilerleyen evreleri gösterecektir ki aklın gelişimi ya da yetkinleşme yetisinin uyanışı, insanı her zaman daha iyi bir konuma taşımamış; aksine, belirli açılardan onu hayvandan bile daha aşağı bir duruma sürüklemiştir.

Bu ayırt edici ve sınırsız yetinin, insanın bütün felaketlerinin kaynağı olduğunu; insanı, başlangıçta var olan ve içinde akıp gittiği sakin ve masum günlerden zamanın zoruyla çekip çıkarmanın da bu yeti olduğunu; insanın bilgilerini ve hatalarını, rezalet ve erdemlerini yüzyıllar boyunca meydana çıkararak insanı, uzun sürede, kendi kendisinin ve doğasının zorbası haline getirenin de gene bu yeti olduğunu kabul etmek zorunda olması bizim için hazin olacaktır.¹⁰⁹

Dolayısıyla yetkinleşme ilerlemeye, dönüşmeye ve dönüştürmeye karşılık gelir; bu ise Rousseau'nun terminolojisinde mutsuzluğun temel nedeni olarak değerlendirilir.¹¹⁰ Zira aklın gelişmesiyle birlikte duyguların yön verdiği doğal yan giderek silikleşir; buna karşılık bireyin kendisi ve çevresi hakkındaki farkındalığı artar. İnsan bu aşamada kendisinden dışarıya yönelir ve böylece kendiyle dolaysız bütünlüğünü yitirir.

¹⁰⁷ Konunun bu bölümü tezin ikinci kısmında Rousseau'yu Hegel'den ayıran veya Hegel'in Rousseau'yu eleştirmesine neden olan en önemli fikir olarak tartışmaya açılacaktır.

¹⁰⁸ Emile Durkheim, (2020), *Rousseau ve Toplum Sözleşmesi*, s.23.

¹⁰⁹ Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.104.

¹¹⁰ Jean-Jacques Rousseau, (2019), *Emile Ya Da Eğitim Üzerine*, s.72, Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.104.

Doğa durumunun bu ikinci evresinde daha önce kendi hâline ve tek başına yaşama elverişli bir varoluşa sahip olan vahşi insan, bu niteliklerden uzaklaşarak ilkel birlikler oluşturmaya başlamıştır. Aile, bu birliklerin ilk toplumsal görünümü olarak ortaya çıkar. Rousseau'ya göre birlikte yaşama karı-koca, anne-baba ve ebeveyn-çocuk sevgisi gibi duygusal bağların doğmasına yol açmıştır. Bu durum henüz tam anlamıyla bir toplumdan söz edilemese de insani ilişkilerin filizlendiği özgül bir tarihsel aşamanın ortaya çıktığını göstermektedir.

Aile içinde iş bölümünün ortaya çıkmasıyla birlikte yaşam giderek kolaylaşmış; rahatlığın artmasıyla beden ve akıl da gevşemeye başlamıştır. Konfor bu aşamada bir gereksinim hâlini alır. Başlangıçta bu imkânlarla sahip olmak mutluluğun koşulu değilken, gelinen noktada konforun yokluğu mutsuzluğun kaynağına dönüşür. Bu nedenle konforun artırılması ve daha geniş bir alana yayılması için çaba gösterilir. Bu süreç ailelerin bir araya gelmesi ve ortak yaşam biçimlerinin çoğalmasıyla ilerler. Rousseau doğa durumunun bu üçüncü evresinde artık her şeyin görünümünün değişmeye başladığını belirtir.¹¹¹

İnsanların bir araya gelerek topluluk hâlinde yaşamaya başlaması bireyler arasındaki ayırt edici niteliklerin görünürlük kazanmasına yol açmıştır. Bu aşamada herkes, bir yandan başkalarını gözlemlerken diğer yandan kendisine de bakılmasını, fark edilmesini ister hâle gelmiştir. Toplumsal saygınlığın değer kazanmaya başlamasıyla birlikte başkaları nezdinde üstün ve ayrıcalıklı olma isteği ortaya çıkar. Rousseau'ya göre en çok sayılan kişi olma arzusu insanlar arasındaki eşitsizliğin ilk kaynağını ve aynı zamanda kötülüğün başlangıç noktasını oluşturur. Bu bağlamda kötülüğün kökeni insan doğasında değil, sosyalleşmenin ortaya çıktığı ilişkisel alanda aranmalıdır. Kötülük, toplumsallıkla birlikte filizlenir; kendi içinde gelişirken çevresini de dönüştürür ve bozar. Nitekim saygınlık arzusu ya da başkalarından farklı olma isteği,

¹¹¹ Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.140.

bir yandan gurur ve başkalarını küçümseme eğilimini, diğer yandan ise utanma ve kıskançlık gibi duyguları beraberinde getirir. Bu süreçte insanda doğal, zararsız ve düşünceden önce gelen özsevgi (*amour de soi*), insan ilişkileri içinde ortaya çıkan, dolayısıyla yapay bir nitelik taşıyan ve aklın gelişimiyle birlikte onun yönlendirdiği özsaygıya (*amour-propre*)¹¹² dönüşür. Bu yeni duygu statik değil, aksine etkin bir yapıdadır; yayılmak ve sürekli olarak genişlemek ister.

Yalnızca bizi ilgilendiren kendini sevme duygusu, gerçek gereksinimlerimiz giderildiğinde hoşnut olur; kendini kendisiyle kıyaslayan özsaygı ise hiçbir zaman hoşnut değildir, zaten hiçbir zaman da hoşnut olamaz, çünkü bu duygu, bizi başkalarına yeğleyerek, aynı zamanda başkalarının da bizi kendilerine yeğlemelerini ister ki bu olanaksızdır. İşte yumuşak, sevgi dolu tutkular özsevgiden; kin dolu, öfke dolu duygularsa özsaygıdan böyle doğarlar. Böylece insanı özünden iyi yapan şey, az gereksinimi olması ve kendisini az farkla başkasıyla kıyaslamasıdır; onu özünden kötü yapan şey de çok gereksinimi olması ve başkalarının düşüncesine çok önem vermesidir.¹¹³

1.3.1. İş Bölümü ve Mülkiyet: Sahte Toplum Sözleşmesi ve Uygarlaşma

Doğa durumundaki bir diğer aşama Rousseau'nun “büyük devrim” olarak nitelendirdiği maden sanayii ile tarımın ortaya çıkışıdır. “İnsanı uygarlaştıran, insan türünü yitiren, şaire göre altın ve gümüştür fakat filozofa göre demir ve buğdaydır.”¹¹⁴ Madencilik ve tarım faaliyetleri ilkel iş bölümünün daha örgütlü ve kalıcı bir biçimde düzenlenmesini zorunlu kılmıştır. Demirin dökülmesi ve işlenmesi, toprağın ekilip biçilmesi için başka insanlara ihtiyaç duyulmuş; bu insanları besleyebilmek için ise

¹¹² Dent bu kavramı tanınma kavramıyla eşdeğer kullanmaktadır. N.J.H. Dent, (2024), *Rousseau Sözlüğü*, s.57.

¹¹³ Jean-Jacques Rousseau, (2019), *Emile Ya Da Eğitim Üzerine*, s.285-286.

¹¹⁴ Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.144.

yeniden başkalarının emeğine başvurulmuştur. Böylece insanlar arasındaki birliktelikler yoğunlaşmış, karşılıklı bağımlılık ilişkileri giderek artmaya başlamıştır.

Toprağın işlenmeye başlanmasıyla birlikte bu toprakların paylaşımı giderek bir sorun hâline gelmiştir. Güçlü olan daha fazla emek verdiğini öne sürmüş, becerikli olan daha büyük paylar talep etmiş, zeki olan ise emeğini artırmak için çeşitli araçlar geliştirmiştir. Bu gelişmelerin tümü özel mülkiyet fikrini, yani toprak üzerinde hak iddia etme talebini doğurmuştur. Tarımsal faaliyetlerdeki bu dönüşümün bir diğer sonucu ise insanlar arasındaki doğal eşitsizliklerin artık farklı türden eşitsizliklere zemin hazırlamaya başlamasıdır.

Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip “Bu bana aittir!” diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu. [...] Fakat öyle görünüyor ki o zaman işler, o güne kadar oldukları gibi sürüp gidemeyecekleri noktaya artık gelmişlerdi. [...] bu mülkiyet fikri, insan aklında birden bire teşekkül etmedi. Doğa halinin bu en son sınırına varmadan önce hayli ilerlemeler kaydetmek, birçok hüner ve bilgi elde etmek, bunları bir çağdan ötekine aktarmak, çoğaltmak gerekmişti.¹¹⁵

Rousseau özel mülkiyet fikrinin ortaya çıkışıyla birlikte doğa durumunun sona erdiğini belirtir. Bu yeni aşamada insanlar yalnızca kendilerine yetecek olanla yetinmek yerine mülkiyet biriktirmeye yönelmiştir.¹¹⁶ Bunun sonucunda eşitlik bozulmuş, rekabet artmış ve kötücül duygular yaygınlık kazanmıştır. Daha fazla mülke sahip olanlarla bu mülkler için çalışan mülksüzler arasında belirgin bir ayrım ortaya çıkmış; başka bir deyişle zengin–yoksul karşıtlığı oluşmuştur. Bu durum yoksulların zenginlere karşı kıskançlık duymasına yol açmış ve zamanla zenginlerin mülklerine yönelik sabotaj

¹¹⁵ Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 133.

¹¹⁶ Hamdi Bravo, (2006), “Yöneten-Yönetilen İlişkisi/Çelişkisi”, s.129.

girişimlerini beraberinde getirmiştir. Buna karşılık zenginler mülklerini koruyabilmek amacıyla yine yoksullardan oluşan grupların silahlandırılmasına başvurmuştur.

Rousseau bu aşamada ortaya çıkan yapının artık bir düzen olmaktan çıktığını ve bir kaos durumuna dönüştüğünü belirtir. Devletin henüz var olmadığı bu evrede uyulması beklenen sözlü kurallar işlevini yitirmiştir. Hobbes'un "savaş durumu" olarak tanımladığı yaşam alanı, Rousseau açısından tam da bu tarihsel kesite karşılık gelir. Mevcut kuralların geçerliliğini yitirdiği bu savaş durumu sürdürülebilir değildir ve özellikle zenginlerin mülkleri açısından ciddi bir tehdit oluşturur. Bu nedenle zenginler, zayıfların da haklarını güvence altına alacakları vaadiyle fakir kesimi ikna etmiş; onları üst bir kurum kurmaya ve birleşmeye yöneltmiştir.¹¹⁷ Aldatılması kolay olan bu insanlar özgürlüklerini ve eşit yaşama haklarını güvence altına aldıklarını düşünerek gerçekte kendi zincirlerine koşmuştur.¹¹⁸

Zayıflara yeni bağlar zenginlere ise yeni güçler veren, doğal özgürlüğü bir daha geri dönmek üzere yok eden, mülkiyet ve eşitsizlik kanununu ebediyen kuran, ustalıkla bir gaspa geri alınmaz bir hak payesi veren, bazı muhterislerin karı uğruna bütün insan türünü daha o zamandan çalışmaya, kulluğa ve sefaletle boyun eğdiren, toplumun ve kanunların doğuşu böyle oldu ya da böyle olmuş olsa gerekir.¹¹⁹

Rousseau zenginler ile yoksullar arasında yapılan bu hileli ve sözde anlaşmanın sivil toplumu oluşturduğunu; ancak bu toplumda özgürlük ve eşitliğin fiilen bulunmadığını ileri sürer. Ortaya çıkan toplumsal yapı zengin ve yoksullar arasındaki efendi-köle ilişkisine dayanır. Efendi ile köle arasındaki bu ilişki, temelde bir gereksinim ve çıkar ilişkisi olarak işler: Zenginler yoksulların hizmetine, yoksullar ise zenginlerin yardımına bağımlı bir yaşam sürer. Ne var ki Rousseau'ya göre özgürlük ve

¹¹⁷ Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.152.

¹¹⁸ Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.153.

¹¹⁹ Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.153.

eşitlik vazgeçilemez doğal haklardır; bu nedenle bireyin efendi-köle düzenini meşru biçimde kabul etmesi mümkün değildir. Bu ilişki biçimi, bireylerin iradeleri üzerinde yıpratıcı birtakım medeni kurallar uygulayarak onları kendi doğalarına yabancılaştırmıştır. Bu bakımdan sivil toplum belirli bir kesimin iradesini kullanamadığı, hatta iradesinin farkında dahi olmadığı bir bilinç düzeyine işaret eder. Burada yalnızca yönetenlerin lehine işleyen bir hukuk düzeni söz konusudur. Zira toprak sahiplerinin öncülüğünde kurulan bu sözleşme, özünde şu anlamı taşır: “Seninle öyle bir sözleşme yapacağım ki, hep benim iyiliğime ve senin zararına olacak; keyfim istediği sürece ben uyacağım, keyfim istediği sürece sen uyacaksın ona¹²⁰”. Oysa Rousseau’ya göre yönetici konumunda olmak ya da orantısız güç kullanmak hiçbir zaman hak doğurmaz; güçlüden yana işleyen bir hukuk sistemi de bu nedenle meşru sayılamaz.¹²¹

Rousseau’ya göre mevcut toplumsal yapıda doğal özgürlük yerini başkasına bağımlılığa bırakmış; duygular aklın egemenliğine girmiş; özsevgi (*amour de soi*) özsaygıya (*amour-propre*), içgüdüler ise gelişmiş bellek ve hayal gücüne dönüşmüştür. Bu dönüşümle birlikte, doğal yanından utanan uygar insan ortaya çıkmıştır. Bireylerin gerçek kendilikleri ancak toplumsal baskının zayıfladığı ya da geçici olarak ortadan kalktığı alanlarda görünür hâle gelir. Bu açıdan uygar toplum, herkesin iyi görünmeyi başardığı, fakat gerçekte kimin ne olduğunun ayırt edilemediği bir yapılanmayı ifade eder. Bu düzende insanlar ikiyüzlü biçimde hareket ederler. Sonuç olarak görece konforlu olmakla birlikte güvensiz bir yaşam ortamı hâkimdir.

¹²⁰ Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.12 (Birinci Kitap, Dördüncü Bölüm).

¹²¹ Hem Hugo Grotius (1583-1645) hem de Hobbes insan gücünün yönetilenlerin yararına olması gerektiği konusunda aksi fikir beyan ederler. Onlara göre bir baş vardır ve bu baş geri kalanın efendisidir. Hobbes bu başı, yaratılış olarak da diğer uyruklardan üstün görmektedir. Nitekim bu düşüncenin öncüsü Aristoteles’tir. Aristoteles’e göre insanlar yaratılıştan eşit değildir; kimisi köle kimisi efendi olmak için dünyaya gelmiştir.

Rousseau insan doğasının bir kez bozulduktan sonra artık bütünüyle doğal hâline geri döndürülemeyeceğinin bilincindedir. Bu nedenle toplumun, doğal olanın yitirilmesine degecek biçimde dönüştürülmesi gerektiğini savunur.¹²² Ancak bu dönüşüm, doğal olanı tümüyle dışlamamalı; aksine onu gözetten bir içerik taşımalıdır. Doğal özellikleri ve doğal hakları koruyan yeni bir sözleşme Rousseau'ya göre yozlaşmış toplumun yeniden canlandırılmasına yönelik bir çözüm olarak ortaya konur. Bu bağlamda yeni sözleşme insandaki merhamet duygusunu ve özgürlük ile eşitlik gibi temel hakların gerçekleştirilebileceği meşru ve güvenilir yönetim ilkelerini içermelidir. Yeni sözleşme düşüncesi, Rousseau'nun radikal bir kötümserlik içinde olmadığını; felsefesini yalnızca eleştiri üzerine kurmadığını; toplumsallığı ya da devleti tümüyle reddetmediğini; insanların doğal duruma geri dönmeksizin, toplumsal bir yapı içinde daha iyi koşullarda yaşayabileceklerine dair bir inancı benimsediğini göstermektedir.

1.3.2. Toplumsal Yozlaşmaya Bir Çözüm Olarak: Toplum Sözleşmesi

Rousseau'nun çözüm olarak ileri sürdüğü yeni sözleşmenin içeriği Toplum Sözleşmesi adlı eserinde ele alınır. Bu eser, *Birinci Söylev*'in sanatsal anlatımından ve *İkinci Söylev*'in romantik dilinden belirgin biçimde ayrılarak daha doğrudan ve gerçekçi bir içerik sunar.¹²³ Nitekim Rousseau, erken dönem metinleriyle karşılaştırıldığında - özellikle *Birinci ve İkinci Söylev- Politik Ekonomi Üzerine Söylem*¹²⁴, *Toplum Sözleşmesi* ve *Emile*'de daha pratik, gerçekçi, olumlu ve çözüm odaklı bir dil benimser. İlk iki söylevde uygar toplumun eleştirisi ve toplumun birey üzerindeki olumsuz etkileri

¹²² Frank M. Turner, (2019), *Rousseau'dan Nietzsche'ye Avrupa Düşünce Tarihi*, s.27.

¹²³ Efe Baştürk, (2021), *Sokrates'ten Rousseau'ya Politika Felsefesi Tarihi*, s.364.

¹²⁴ Bu eser *İkinci Söylev*'in yayınlandığı tarihle aynı zamanda basılmış olmasına rağmen Rousseau'nun olumlu dilini görmek mümkündür. Bu haliyle ve içinde ele alınan kavramlar (örneğin genel irade kavramı) dolayısıyla *Toplum Sözleşmesi*'ne öncü ve hazırlayıcısı olduğu bilinmektedir.

öne çıkarken, sonraki çalışmalarda politik, ekonomik, toplumsal ve kültürel dönüşümler geçirmiş uygar dünyanın olumlu yönleri incelenir. Bu anlatı ve vurgu değişimi, Rousseau yorumcuları arasında belirgin bir ayrışmaya yol açmıştır. Bir görüşe göre Rousseau'nun eserleri arasında derin bir kopukluk bulunmaktadır; bu yorum, düşünürün bireycilikten toplumsallığa geçtiğini, çalışmalarının iki farklı dönemi -Romantizm ve Aydınlanma- yansıttığını ve bu dönemler arasında tutarlılık olmadığını savunur. Buna karşılık diğer görüş, Rousseau'nun düşüncesinde bir kopuş değil, aksine bütünlük ve süreklilik bulunduğunu ileri sürer. Bu ikinci yaklaşımı savunanlar arasında Gustave Lanson, C. E. Vaughan, Ernst Cassirer, E. H. Wright ve George Armstrong Kelly gibi isimler sayılabilir.

Cassirer, Rousseau okumalarındaki amacının yalnızca sonuçları kaydetmek ve betimlemek olmadığını; esasen düşünceyi şekillendiren iç kuvvetleri aydınlatmayı hedeflediğini belirtir ve Rousseau'nun odağını insanın özünü arayış olarak tanımlar. Bu nedenle onu “insan doğasının tarihçisi” olarak nitelendirir. Vaughan ise Rousseau'nun birey ile toplum anlayışını uzlaştırdığını ve bu uzlaşının düşünsel olarak çözülmesi gereken temel bir problem olduğunu ifade eder.¹²⁵ Lanson'a göre sorulması gereken temel soru şudur: “Doğal duruma geri dönmeksizin, toplumsal durumun avantajlarından vazgeçmeksizin, uygar insan o kadar masum ve mutlu doğal insanın kazançlarını nasıl tekrar elde edebilir?”¹²⁶ Bu soru, Rousseau'nun doğa durumu ile toplum sözleşmesi -ya da özgürlük ile devlet- arasında kurmak istediği bağlantıyı yönlendiren temel problem olması bakımından, düşüncesindeki bütünlük iddiasını destekler. Nitekim Rousseau, *İtirafılar* (*Les Confessions* - 1770) adlı eserinde ve çeşitli mektuplarında, yazıları arasında görülen uyuşmazlıkların yüzeysel olduğunu; bu durumun tutarsız bir okuma için gerekçe oluşturmadığını açıkça ifade etmiştir.

¹²⁵ Ernst Cassirer (2023), *Jean-Jacques Rousseau Meselesi* içinde Peter Gay'in sunuş yazısı, Çeviren: Nur Küçük, İstanbul: Beyoğlu Kitabevi, s.16-30.

¹²⁶ Ernst Cassirer (2023), *Jean-Jacques Rousseau Meselesi* içinde Peter Gay'in sunuş yazısı, s.24.

Rousseau'yu mutlak bir birlik düşüncesi içinde okuma çabası onun felsefesine gerçekte sahip olduğundan daha fazla sistematiklik atfetme riskini beraberinde getirebilir. Bu nedenle bazı yorumcular Rousseau'nun eserlerinin ancak biyografik bir okuma çerçevesinde kavranabileceğini ileri sürmüştür. Nitekim F. J. C. Heranshaw, Rousseau'nun yapıtlarının yaşamıyla sıkı bir ilişki içinde olduğunu ve bu yapıtları anlayabilmenin onun dikkat çekici yaşam öyküsüne dair ayrıntılı bir bilgiye sahip olmayı gerektirdiğini vurgular. Bununla birlikte, böylesi bir yaklaşım söz konusu filozofu aşırı ölçüde öznel bir zeminde değerlendirme ve düşüncesini indirgemeci ya da yüzeysel bir okumaya tâbi tutma tehlikesini de barındırır.

Rousseau eleştirileri bu iki kutup üzerinden sınırlandırılmaz, fakat tüm eleştirilerin kaynağının da burası olduğunu belirtmek gerekir. Rousseau eleştirmenleri arasında onun bireyci (Benjamin Constant¹²⁷, De Maistre, Bonald, Emile Faguet, Henri See, Cabban, Polin...) veya aşırı toplulukçu (Hyppolyte Taine, Barker, Hall...) olduğunu söyleyenler; liberal veya totaliter olarak okuyanlar da bulunmaktadır. Elbette bu bakış açıları kendi içinde farklı yorumlar da barındırır.¹²⁸ Ancak her şeye rağmen bir filozofu daha doğru anlayabilmenin yolu onun söylediklerinden çok daha fazlasını söylememeye çalışmaktır. Bu nedenle Rousseau hakkında mutlak bir fikir öne sürmeden önce metinleri arasında yetkin bir okuma yapmak gerekir. Böylece filozofa karşı getirilen eleştirilerin haklılığı üzerine konuşulabilir.

¹²⁷ Benjamin Constant liberal düşünce geleneğinin öncülerindendir. *Tüm Hükümetler İçin Geçerli Olan Siyaset İlkeleri* çalışması ve *Eskilerin Özgürlüğünün Modernlerle Karşılaştırılması* isimli kısa konuşması Fransız Devrimi sonrasında Rousseau'nun siyasi düşüncelerine yönelik ilk kapsamlı eleştiridir. Eleştirileri özellikle Rousseau'nun Jakobenler üzerindeki etkisine dikkat çekerek oluşturulmuştur. Özgüç Orhan, (2012), "Rousseau'da Genel İrade Kavramı", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, S.14, s.3.

¹²⁸ "Rousseau bazen rasyonalist, bazen irrasyonalist olarak yorumlanmış, ekonomi kuramı hem sosyalist olarak nitelendirilmiş hem de özel mülkiyetin kutsallığı üzerine inşa edildiği düşünülmüş, dini inancı Katolik, Protestan ve Deist olarak çeşitli biçimlerde yorumlanmış, siyaset felsefesinin ise çelişkilerle dolu olduğu, bireycilikten toplulukçuluğa dönmüş olduğu düşünülmüştür. Bunun yanı sıra bireycilikten toplulukçuluğa dönmüş olmadığı, aksine ikisi arasında sistemli bir bağlantı kurulduğu da ifade edilmiştir." Daha fazlası için bkz: Ernst Cassirer (2023), *Jean-Jacques Rousseau Meselesi* içinde Peter Gay'in sunuş yazısı, s 10.

Rousseau sözleşme fikriyle birlikte insan doğasının kurucu yönüne odaklanmıştır. Ona göre varlığını sürdürme arzusu, yetkinleşme yetisi, özgürlük ve eşitlik kavramları yıkıcı değil, aksine yapıcı ve kurucu bir nitelik taşır. Doğa durumunda dış koşulların sert etkisi insanı uyumlu bir varlık olmaya yönelttiği gibi, uygar dünyanın yozlaşmış kültürü de insanı bu koşullara karşı yeni güçler inşa etmeye sevk eder. Toplum sözleşmesi bu bağlamda yeni ve kurucu bir güç olarak ortaya çıkar. Buna göre sözleşmenin temel amacı herkesin canını, malını, eşitliğini ve özgürlüğünü güvence altına almaktır. Çünkü bu sözleşme belirli bir kesimin çıkarlarına göre düzenlenen sözleşmelerin aksine, eşitler arasında yapılmak zorundadır; ancak bu koşul altında meşruiyet kazanabilir. Rousseau yeni sözleşmenin amacını şu şekilde ifade eder;

Üyelerden her birinin canını, malını, bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun. İşte toplum sözleşmesinin çözüm yolunu bulduğu ana sorun budur.¹²⁹

Rousseau'ya göre bir insanın temel değerlerinden -özgürlük ve eşitlikten- vazgeçmesi, insan olma niteliğinden ve insanlık haklarından vazgeçmesi anlamına gelir.¹³⁰ Bu nedenle uygar toplumda yitirilmiş olan bu değerlerin yeniden güvence altına alınması, öncelikli bir amaç olarak belirir. Doğa durumunun basitliğine ve mutluluğuna geri dönüş mümkün görünmese de özgürlük ve eşitliğin teminat altına alınmasıyla bu kaybın telafi edilebileceği düşünülür.¹³¹ Bu doğrultuda Rousseau her bireyin tüm gücünü ve haklarını gönüllü olarak “tüm topluluğa” devretmesi gerektiğini ifade eder.¹³² Böylece sözleşme tek bir tarafın haklarının ayrıcalıklı biçimde tanındığı bir düzenleme olmaktan çıkar; her iki tarafın haklarının karşılıklı olarak tanındığı ve bütüne devredildiği örgütlü bir yapıyı ifade eder. Rousseau sözleşme yoluyla ortaya çıkan bu

¹²⁹ Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.14 (Birinci Kitap, Altıncı Bölüm).

¹³⁰ Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.9 (Birinci Kitap, Dördüncü Bölüm).

¹³¹ Ernst Cassirer (2023), *Jean-Jacques Rousseau Meselesi*, s.63.

¹³² N.J.H. Dent, (2024), *Rousseau Sözlüğü*, s.222.

birliği siyasal birlik (*association*), toplumsal/siyasal/kolektif beden (*un corps moral et collectif*) ya da politik bütün gibi farklı kavramlarla adlandırır. Bu yapı sivil toplumu ya da devleti ifade eder; Rousseau bu iki kavram arasında bir ayırım yapmaz ve sivil toplum ile devleti aynı anlamda kullanır.

1.3.2.1. Siyasi Birlik: Genel İrade - Halk Egemenliği

Sözleşme aracılığıyla herkesin doğal özgürlüğünden ya da bireysel iradesinden vazgeçerek bunu bütüne devretmesiyle yeni bir irade biçimi ortaya çıkar: Genel irade (*volonté générale*).¹³³ Öncelikle genel iradenin ne olmadığına açıklığa kavuşturulması gerekir. Genel irade, herkesin iradesiyle (*volonté de tous*) karıştırılmamalıdır. Herkesin iradesi tek tek bireysel iradelerin toplamını ifade ederken; genel irade bu toplamdan daha fazlasına karşılık gelir. O, bir yığını ya da aritmetik bir toplamı değil, toplumu ve bütünü ifade eder. Genel irade kamusal yararı gözetir; toplumun ortak çıkarları ve ortak ihtiyaçları doğrultusunda işler. Ancak amaçların ortaklaşması durumunda siyasal bir birlik kurulabilir ve gerçek anlamda bir toplumdan söz edilebilir. Bu nedenle Rousseau hiyerarşik ilişkileri, ekonomik eşitsizlikleri ve adaletsiz bir hukuk düzenini meşrulaştıran sözleşmelerin ortaya çıkardığı yapıyı bir toplum olarak adlandırmaz; bu yapının işleyişini de düzenli bir devlet modeli olarak kabul etmez. Böyle bir birliktelikten toplum değil, olsa olsa bir yığın ya da kalabalık doğar. Rousseau bunu şu sözlerle ifade eder: “Bir kalabalığı boyunduruk altına almakla, bit toplumu yönetmek

¹³³ Rousseau bu kavramı ilk kez *Üçüncü Söylev*’inde, yani *Toplum Sözleşmesi*’nden çok önce kullanmıştır. Bu fikrin daha erken bir tarihte, yani *İkinci Söylev*’in yazıldığı dönemde ortaya konulması bir bakıma Rousseau’nun metinleri arasında kopukluk olduğu düşüncesine kısmen bir cevap olarak okunabilir. Çünkü bu durum Rousseau’nun fikirlerinin kaygan bir zemin üzerinde değil, aksine sistematik bir düzlemde ilerlemiş olduğu olasılığını güçlendirir.

arasında her zaman bir ayrım olacaktır. [...] Bu belki bir topluluktur ama hiçbir zaman toplum sayılamaz. Çünkü burada ne kamusal bir yarar vardır, ne de politik bir bütün.”¹³⁴

Bu durumda bireysel çıkarın karşısında konumlanan kamusal yararın her zaman doğru sayılması gerekir. Bununla birlikte sözleşmenin başlangıçta bireysel yarar temelinde kurulduğu da gözden kaçırılmamalıdır. Zira herkes öncelikle varlığını sürdürme arzusuyla hareket eder ve bu nedenle özgürlük ve eşitlik talebinde bulunur. Böylece bireyin kişisel ya da öznel istemi ile genel istem arasında bir örtüşme meydana gelir. Çünkü bir kişi genel isteme aykırı davrandığında öncelikle kendi varlığını sürdürme arzusuna ve bu arzu doğrultusunda elde edeceği haklara karşı çıkmış olur. Nitekim Rousseau bu durumu şu şekilde ifade eder: “[...] herkes sözünü kendine mal etmeyecek ve herkes için oyunu kullanırken kendini düşünmeyecek tek bir insan yoktur [...] Bu da gösteriyor ki, hak eşitliği ve bu eşitlikten doğan adalet kavramı, her kişinin kendini üstün tutmasından, dolayısıyla yaradılışından gelmektedir.”¹³⁵ Bu nedenle kişisel istem, genel isteme yönelmediği sürece kendi doğasına aykırı düşer ve doğruluk niteliğini yitirir. Dolayısıyla genel istem, yalnızca özü bakımından değil, konusu bakımından da genel olmalıdır: *Herkes uygulanmak üzere herkesten çıkmalıdır.*¹³⁶

Bu noktada Rousseau okuyucuları tarafından yoğun biçimde tartışılmış olan kritik bir ifadeye yer verir: Bir toplumda bir kişi genel isteme uymuyorsa, bütün topluluk onu buna zorlayacaktır; başka bir deyişle o kişi özgür olmaya zorlanacaktır.¹³⁷ İlk bakışta bu ifade özgürlük kavramıyla çelişkili görünmektedir. Ancak Rousseau’nun bu noktadaki mantığını dikkatle çözümlemek gerekir. Burada söz konusu olan zorlama belirli bir grubun keyfi baskısından ya da özel bir çıkarın dayatılmasından kaynaklanmaz; toplumun bütünü adına işleyen genel istemin yönlendirici etkisidir. Bu anlamda zorlama

¹³⁴ Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.12 (Birinci Kitap, Beşinci Bölüm).

¹³⁵ Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.29 (İkinci Kitap, Dördüncü Bölüm).

¹³⁶ Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.29 (İkinci Kitap, Dördüncü Bölüm).

¹³⁷ Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.17-18 (Birinci Kitap, Yedinci Bölüm).

özgürlüğün inkârı değil, onun korunmasının bir koşulu olarak düşünülür. Rousseau’ya göre bu tür bir yönlendirme bireyi kendi doğasına uygun davranmaya, genel isteme uyararak özgürlüğünü sürdürmeye sevk eder ve böylece başkalarının iradesine bağımlı bir yaşam sürmesinin önüne geçer. Bu nedenle söz konusu “zorlama”, özgürlüğü ortadan kaldıran değil, onu güvence altına alan pozitif bir ilke olarak anlaşılmalıdır. O halde;

[...] bir kez, her kişi kendini tümüyle topluma verdiğinden, durum herkes için birdir; durum herkes için bir olunca da bunu başkalarının zararına çevirmekte kimsenin bir çıkarı olamaz. [...] Kısacası kendini topluma bağlayan kişi, hiç kimseye bağlanmamış olur ve kendi üzerinde başkasına tanıdığı hakların aynısını elde etmeyen hiçbir üye bulunmadığına göre de, herkes hem yitirdiğinin tam karşılığını, hem de elindekini korumak için daha çok güç kazanmış olur.¹³⁸

Toplum sözleşmesinin belkemiğini oluşturan genel irade kavramı birleştirici niteliği sayesinde siyasal birliği¹³⁹ mümkün kılar. Bu siyasal birliğin adı cumhuriyettir (*république*); zira bu birlik içinde yer alan her üye eşit ölçüde bağlayıcı ve düzenleyici olan yasalar tarafından yönetilir. Siyasal birlik edilgin durumda bulunduğu devletin (*État*), etkin durumda bulunduğu ise egemen varlık ya da egemen güç (*souverain*) olarak adlandırılır. Bu yapının üyeleri ise farklı bağlamlarda farklı adlar alır: Devlet altında bir birlik oluşturmaları bakımından halk, devletin yasalarına tâbi olmaları bakımından uyruk, egemen varlığın etkin bir parçası olmaları bakımından ise yurttaş (*citoyen*) olarak nitelendirilirler.¹⁴⁰ Bu çerçevede birey sözleşmeye iki yönlü olarak bağlanır: “Önce, egemen varlığın üyesi olarak kişilere karşı, sonra da devletin üyesi olarak egemen varlığa karşı.”¹⁴¹ Doğa durumunda “herhangi bir insan” ya da “başiboş

¹³⁸ Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.14 (Birinci Kitap, Altıncı Bölüm).

¹³⁹ Bu nedenle *toplum sözleşmesi* esasen *birlik sözleşmesi* olarak da ifade edilir. Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.15 (Birinci Kitap, Altıncı Bölüm).

¹⁴⁰ Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.15 (Birinci Kitap, Altıncı Bölüm).

¹⁴¹ Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.16 (Birinci Kitap, Yedinci Bölüm).; Jean-Jacques Rousseau, (2019), *Emile Ya Da Eğitim Üzerine*, s.686.

gezen bir insan” olarak tanımlanan vahşi, toplum durumunda artık tekil bir varlık olmaktan çıkar ve çoklu bir kimliğe sahip olur. Bu yeni düzende toplumun üyeleri hem bütünün kendisi hem de bu bütünün vazgeçilmez bir parçası olarak konumlanır.

Sonuç olarak toplum sözleşmesinin iki temel ilişki biçimi ortaya çıkardığı görülür. Birincisi egemen konumundaki siyasal bütün ile uyruklar arasındaki ilişkiyi ifade eden egemen–uyruk ilişkisidir. İkincisi ise bireylerin yurttaş sıfatıyla birbirleriyle kurdukları ve siyasal eşitliğe dayanan yurttaş–yurttaş ilişkisidir.

İlk ilişki türünde halk, egemen olarak kendisini ilgilendiren konularda -özellikle yasa yapma sürecinde- doğrudan etkinlik gösterir. Rousseau’ya göre halk tarafından kullanılan egemenlik ne temsil edilebilir ne de devredilebilir; ayrıca bölünemez bir nitelik taşır. (i) Egemenliğin temsil edilemezliği/devredilemezliği, iradenin bir başkasının söylemine bırakılamayacağı düşüncesine dayanır. Egemenlik yetkisi halk tarafından bizzat kullanılmalıdır. Bu nedenle Rousseau kendi çağında egemen olan monarşik yönetim biçimine karşı çıkar; egemenliğin halka ait olduğu ve doğrudan halk tarafından kullanıldığı doğrudan demokrasiyi savunur. Bu modelde halk ile egemen özdeşleşir.¹⁴² Aksi hâlde halk siyasal işlere karşı ilgisiz ve sorumsuz bir konuma sürüklenir. Bir yurttaş ancak egemen güce katıldığı ölçüde siyasal bir ilgiye ve buna bağlı olarak siyasal haklara sahip olabilir. (ii) Egemenliğin bölünemezliği ise ortak gücün parçalanması durumunda iradenin belirli bir kişiye, bir zümreye ya da uyumsuz bireylerin eline geçmesi tehlikesine işaret eder. Böyle bir durumda monarşi, aristokrasi ya da düzensizlik ortaya çıkar. Genel iradenin uygulanması anlamına gelen egemenlik, bu nedenle yalnızca halka ait olmalıdır. Bununla birlikte halkın egemenliği kuvvetler

¹⁴² Larry Arnhart, (2011), *Siyasi Düşünce Tarihi*, Çeviren: Ahmet Kemal Bayram, Ankara: Adres Yayınları, s.254.

ayrılığı ilkesiyle sınırlandırılmıştır. Bu sınırlama halkın doğrudan yalnızca yasama faaliyetinde etkin olduğu anlamına gelir.¹⁴³

Yasama, yürütme ve yargı yetkilerinin tek elde toplanması anlamına gelen kuvvetler birliği, özel çıkarların ve keyfiliğin önünü açar. Buna karşılık kuvvetler ayrılığı ilkesi eşitsizlik ve ayrıcalık üretme ihtimalini sınırlandırır. Rousseau yürütme ve yargı erklerinin yasamadan bütünüyle bağımsız olamayacağını kabul etmekle birlikte hiçbir yerde halkın hem yasama hem de yürütme yetkisini eş zamanlı olarak kullanması gerektiğini ileri sürmez. Bu durum onun düşüncesinin zorunlu olarak totaliter bir siyasal modele indirgenemeyeceğinin önemli gerekçelerinden biridir.¹⁴⁴ Çünkü bu çerçevede birey bütünüyle etkisizleşmez; devlet de her şeyi belirleyen mutlak bir güç hâline gelmez. Buna rağmen Rousseau özellikle liberal düşünürler tarafından, totaliter bir yönetim anlayışını savunduğu yönündeki eleştirilerden bütünüyle kurtulamamıştır. Bu eleştirilerde genel irade kavramının bireysel iradeleri erittiği ve devletin birey üzerinde koşulsuz bir hak iddiasında bulunan zorlayıcı bir kurum hâline geldiği ileri sürülür. Oysa toplum sözleşmesi her bireyin herkesle birleşmesine rağmen yine kendi koyduğu yasalara tâbi olacağını ve bu yeni durumda en az eskisi kadar özgür kalacağını vaat eder. Sözleşme sürecinde birey kimliğini tümüyle yitirmez; toplumsallaşma sırasında devrettiği her şey, kendisine bir hak olarak geri döner. Nitekim tüm varlığını devrettiği “kişi”, kendisinin de ayrılmaz bir parçası olduğu devlettir.¹⁴⁵ Dolayısıyla genel iradeye boyun eğmek özgürlükten bir şey kaybettirmez.¹⁴⁶ Bu nedenle genel iradeye boyun eğmek özgürlükten bir kayıp anlamına gelmez. Burada esas olan egemen gücün yurttaş gözetten bir işleyişe sahip olmasıdır. Bu bağlamda Hall, Rousseau’yu totaliter olarak yorumlayan yaklaşımların Toplum Sözleşmesi’nin ilk iki kitabı (devletin yasal temelleri) ile son iki kitabının (devlet biçimleri) birbirinden koparılarak okunmasından

¹⁴³ Efe Baştürk, (2021), *Sokrates’ten Rousseau’ya Politika Felsefesi Tarihi*, s.382.

¹⁴⁴ Efe Baştürk, (2021), *Sokrates’ten Rousseau’ya Politika Felsefesi Tarihi*, s.382.

¹⁴⁵ Gülnur Acar Savran, (2013), *Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx*, s.110.

¹⁴⁶ Emile Durkheim, (2020), *Sosyolojinin Öncüleri: Montesquieu ve Rousseau*, s.103.

kaynaklandığını ileri sürer.¹⁴⁷ Kateb ise genel irade düşüncesinin temel amacının adaleti tesis etmek olduğunu vurgular ve bu nedenle Rousseau’yu totaliter, despotik ya da birey karşıtı bir düşünür olarak okumanın kavramsal açıdan isabetsiz olduğunu belirtir.¹⁴⁸

Rousseau’nun genel irade kavramı ile önerdiği yönetim biçiminin uygulanabilirliği günümüzde de en yoğun tartışılan meseleler arasında yer almaktadır. Bunun temel nedeni Rousseau’nun savunduğu demokrasi anlayışının her toplumsal ve siyasal yapıya uygun bir model olarak tasarlanmamış olmasıdır. Birincisi bu yönetim biçimi ideal düzeyde kurgulandığı için insanların fiilî koşullarına her zaman uyarlanabilir değildir; ikincisi ise temsil ilkesini reddetmesi nedeniyle nüfusun yoğun olduğu büyük devletlerde halk meclisinin toplanmasını pratikte olanaksız kılar.¹⁴⁹ Bununla birlikte Rousseau toplum sözleşmesini ulaşılması zor bir ütopya olarak sunmaz. Nitekim *Toplum Sözleşmesi*’nin girişinde “insanları oldukları gibi, yasaları da olabilecekleri gibi” ele aldığını açıkça belirtir.¹⁵⁰ Bu nedenle Rousseau’nun önerdiği yönetim biçiminin ya da egemenlik anlayışının ne ölçüde uygulanabilir olduğu tartışması bir yana bırakıldığında esas olarak vurgulanması gereken nokta onun siyasal düşüncesinde insana atfettiği merkezi değerdir. Nitekim bu düşünsel vurgu modern siyasal tarihte önemli kırılmaların ve dönüşümlerin düşünsel zeminini beslemiştir.

¹⁴⁷ Gülnur Acar Savran, (2013), *Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx*, s.31.

¹⁴⁸ Özgüç Orhan, (2012), “Rousseau’da Genel İrade Kavramı”, s.15.

¹⁴⁹ Schmidt’e göre Rousseau’nun siyasal katılım düşüncesi de bazı sorunlar içermektedir. Katılım, nüfusun yarısını oluşturan kadınları dışarıda bırakır ve bu nedenle eşitlik ilkesini dışlar. Ayrıca vatandaşlar homojen olarak düşünülür. Bu anlayış tabaka ve sınıflara, etnik ve dini gruplara bölünmüş toplum yapısına uymayabilir. Manfred G. Schmidt, (2001), *Demokrasi Kuramlarına Giriş*, s.73.

¹⁵⁰ Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.3 (Birinci Kitap).

1.3.2.2. Yasa Yapıcı ve Yasaların Önemi

Yasa, Rousseau'ya göre egemen iradenin kendini görünür kılma biçimidir. Bu nedenle yasalar ortak iradeye uygun olarak yapılmalı ve kaynağını herkesten almalıdır. Yasanın temel amacı bireylerin haklarından dengeli ve eşit biçimde yararlanmasını güvence altına almaktır;¹⁵¹ bu da adaletin tesis edilmesi anlamına gelir. Halktan doğan ve halk için yapılan bir yasa adaletsiz olamaz. Çünkü egemen olan kişi ya da halk koyduğu yasayı başkaları için değil, aynı zamanda kendisi için de koymaktadır.

Genel istem, gerçekten genel olabilmek için, özünde olduğu kadar konusunda da genel olmalı; herkese uygulanmak üzere herkesten çıkmalıdır. Bu, yine gösteriyor ki, genel istem kişisel ve belirli bir konuya yönelirse, elbette doğruluğunu yitirir. Çünkü o zaman kendimize yabancı olan şey üstünde fikir yürüttüğümüz için, bize yol gösterecek hak duygusuna bağlı hiçbir ilkemiz olmaz.¹⁵²

Bu durumda yasadan beklenen temel işlev özgürlük ve eşitlik ilkelerini güvence altına almasıdır.¹⁵³ Eşitlik yalnızca özgürlükle bağlantılı siyasal bir ilke olarak değil, aynı zamanda ekonomik bir ilke olarak da gerçekleştirilmelidir. Yurttaşların ekonomik bakımdan görece eşit konumda bulunmaları bireylerin birbirleri üzerinde maddi bağımlılık ilişkileri kurmalarını engeller. Bu nedenle yasa koyma sürecinde hiçbir yurttaşın başkasını satın alabilecek ölçüde zengin ya da kendisini satmak zorunda kalacak kadar yoksul olmaması hedeflenmelidir.¹⁵⁴ Bu iki uç arasındaki mesafenin

¹⁵¹ Emile Durkheim, (2020), *Rousseau ve Toplum Sözleşmesi*, s.53-54.

¹⁵² Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.29 (İkinci Kitap, Dördüncü Bölüm).

¹⁵³ Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.48 (İkinci Kitap, On Birinci Bölüm).

¹⁵⁴ Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.49 (İkinci Kitap, On Birinci Bölüm). Böylece Rousseau doğa durumundaki düzensiz özel mülkiyet anlayışına karşılık hukuki alanda sınırları belirlenmiş yeni bir mülkiyet biçimini önerir. *İkinci Söylev*'de özel mülkiyetin icadı doğa durumunun bittiğini gösteren tarihsel bir olaydır ve sonuçları bakımından olumsuz bir biçimde yorumlanmıştır. *Ekonomi Politik*'te ise mülkiyet aslında kutsal bir hak olarak karşımıza çıkar. Çünkü bu çalışma, kurgusu gereği mülkiyeti tek başına değil, genel iradenin ve yasaların altında düzenlenmiş biçimde yeniden ele almıştır. Bu yeni durumda mülkiyet eşitlik ilkesiyle desteklenerek son halini kazanmış ve bir hak olarak meşrulaşmıştır. Jean-Jacques Rousseau, (2005), *Ekonomi Politik*, Çeviren: İsmet Birkan, Ankara: İmge Kitabevi, s.36.

daraltılması devletin sağlam ve istikrarlı bir temele oturmasının da koşuludur. Aksi hâlde genel iradeye dayanan ortak yarar zedelenir ve onun yerini zenginlerin özel çıkarlarını gözetken keyfi bir düzen alır.

Yasalara boyun eğmek genel iradenin sürdürülebilirliği açısından zorunludur; bu yolla özgürlük de korunur. Zira özgürlük varlığını yasaların istikrarlı biçimde uygulanmasına borçludur. Yasadan bağımsız olarak bireyi özel bir istemin egemenliği altında değerlendirmek kişileri yurttaş kimliğinden uzaklaştırır. Dahası, bir kez tek bir kişinin özel istemi uygulamaya konulduğunda hiç kimse kendi kimliğini güvence altında tutamaz hâle gelir. Bu durum zincirleme bir etki yaratarak toplumsal düzeni hızla çözüme uğratar. Uyumda meydana gelen en küçük bir bozulma dahi toplumun bütününe sarsar. Bu nedenle Rousseau politik bütünü örgütlü, canlı ve insan bedenini andıran organik bir yapı olarak tasvir eder.

Egemen iktidar bunun başını temsil eder, yasa ve görenekler beyindir, yani sinirlerin başı ve anlama yetisinin, istemin ve duyuların mekânı; yargıçlar ve yüksek idareciler bu vücudun organlarıdır; ticaret, sanayi, tarım ortak geçinme olanaklarını hazırlayan ağız ve midedir; kamusal gelir kandır; akıllı bir ekonomi, yüreğin işlevini üstlenmek suretiyle, bunu vücudun her yanına göndererek besin ve yaşam dağıtır; yurttaşlar makineyi hayata geçiren, yaşatan, çalıştıran ve hiçbir yerinden yaralanmaması gereken gövde, kollar ve bacaklardır; canlının sağlığı yerindeyse, yaralanma izlenimi hemen beyne ulaşır.¹⁵⁵

Rousseau'ya göre yasalar halktan çıkmalıdır; ancak halk yasa yapma sürecinde tek başına yeterli bir mercii değildir. İnsan, doğası gereği varlığını sürdürme arzusunun doğurduğu özsevgi nedeniyle kendisi için her zaman iyi olanı isteme eğilimindedir; ne var ki bu iyinin ne olduğunu ve nerede aranması gerektiğini her durumda doğru biçimde

¹⁵⁵ Jean-Jacques Rousseau, (2005), *Ekonomi Politik*, s.12.

kavrayamayabilir. Bu nedenle bireysel yargıyı aydınlatacak, ortak yararı görünür kılacak bir yasa yapıcıya (yasacıya) ihtiyaç duyulur.

Yasa yapıcı figürü ilk bakışta çelişkili bir kavram olarak değerlendirilebilir. Yasa yapıcı kimi zaman insanüstü bir varlık gibi betimlense de gerçekte o da bir insandır ve bu nedenle başkaları gibi iyinin ne olduğunu belirlemede güçlük yaşayabilir. Ancak Rousseau yasa yapıcıyı insani değil; ahlaki (fakat dinî olmayan) ve bilge nitelikleri bakımından öne çıkararak diğerlerinden ayırır. Üstün bir zekânın göstergesi olan yasa yapıcı yasaları tasarlarırken halka halkın diliyle seslenebilen kişidir. Bu tür niteliklerin tek bir bireyde bir araya gelmesi son derece nadirdir. Bununla birlikte yasa yapıcı her ne kadar üstün bir kişiliğe sahip olsa da rolü yalnızca yasaları önermekle sınırlıdır. Yasaları kaleme alan kişi onları yapma ya da yürürlüğe koyma yetkisine sahip değildir.

Egemen güç tarafından çıkarılan yasalar hükümet tarafından yürütülür. Rousseau hükümet ile egemen gücün özdeş olmadığını özellikle vurgular. Bu ayrım “[...] ikincinin [egemen gücün] yasama hakkı olmasına ve belli durumlarda ulusun bütününe kendisini bağlamasına karşın, birincinin [hükümetin] yalnızca yürütme gücünün olmasından ve ancak bireyleri bağlamasından oluşur.”¹⁵⁶ Egemen güç yasaları yaparken genel iradeye nasıl bağlıysa, hükümet de yasaları uygularken aynı biçimde genel iradeye bağlı olmak zorundadır. Bu nedenle hükümet ya da yönetim kendi aklını ölçü almaktan kaçınmalı; yalnızca kamusal aklı, yani yasayı rehber edinmelidir.¹⁵⁷ Bu çerçevede yönetenler yönetim aygıtı içinde yer alan ve halk adına görev yapan memurlar konumundadır.

Rousseau’ya göre hükümet her ne kadar yasalara bağlı olarak işlese de yasaların öngöremediği olağanüstü durumlar ortaya çıkabilir. Böyle anlarda hükümet için yanılmaz iki temel ölçüt bulunmaktadır. Bunlardan ilki karar alma sürecine rehberlik

¹⁵⁶ Jean-Jacques Rousseau, (2011), *Politik Ekonomi Üzerine Söylem*, Çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, s.49.

¹⁵⁷ Jean-Jacques Rousseau, (2011), *Politik Ekonomi Üzerine Söylem*, s.48.

eden yasaların ruhudur; ikincisi ise yasaların kaynağı ve destekleyicisi olan genel iradedir.¹⁵⁸ Buradaki mantık açıktır: Temel ilke ortak yarardır; bu da özgürlük ve eşitliğin korunması anlamına gelir. Bu nedenle hükümet her olağanüstü durumda halkı yeniden toplamaya ihtiyaç duymaz. Çünkü genel iradenin -başka bir deyişle kamusal yararın- izinde olmak kamu lehine adil ve meşru eylem planları geliştirmek demektir. Nitekim genel iradenin ihlal edildiği durumlarda bu ihlal er ya da geç kendisini açığa vuracak ve siyasal düzen üzerinde belirleyici bir etki yaratacaktır.

Bir önceki bölümde ele alınan yurttaş-yurttaş ilişkisi de yasaların genel iradeye uygun biçimde işletilmesiyle şekillenir. Yurttaşlar arasındaki ilişkinin düzenlenmesi bakımından da belirleyici olan unsur yine yasalarlardır. Ancak iki ayrı varoluşu -bir yurttaş diğer yurttaş- kalıcı ve anlamlı bir biçimde bağlamak için yasalar tek başına yeterli değildir. Rousseau'ya göre genel iradenin iki ya da daha fazla yurttaş arasında somut, görünür ve uygulanabilir hâle gelebilmesi için ek bağlayıcı unsurlara ihtiyaç vardır. Bu unsurların başında sivil din ve yurt sevgisi gelir.

Sivil din ya da toplum dini kavramı Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinin dördüncü kitabının sekizinci bölümünde ele alınır. Bu bağlamda Rousseau'nun temel amacı dinî inançların ve dinî kurumların toplumsal yapı içindeki işlevini tartışmaktır.¹⁵⁹ Bununla birlikte dinî inancın mahiyeti, Tanrı'nın doğası, Tanrı ile yaratılmışlar arasındaki ilişki ve din ile ahlak arasındaki bağ¹⁶⁰ çok daha kapsamlı ve derinlikli biçimde *Emile ya da Eğitim Üzerine*'nin dördüncü kitabında yer alan *Savoie'li Rahibin İnanç Açıklaması* (*La Profession de Foi du Vicaire Savoyard* - 1762) başlıklı bölümde incelenir. Hayali bir Savoie'li rahibin ağzından aktarılan bu görüşler, esasen Rousseau'nun kendi din anlayışını yansıtır. Bu metinde Rousseau dinî mucizelere

¹⁵⁸ Jean-Jacques Rousseau, (2005), *Ekonomi Politik*, s.20.

¹⁵⁹ N.J.H. Dent, (2024), *Rousseau Sözlüğü*, s.88

¹⁶⁰ N.J.H. Dent, (2024), *Rousseau Sözlüğü*, s.193-194.

yönelik eleştirilerde bulunur ve başta Katolik Kilisesi olmak üzere çeşitli kiliselerin hoşgörüsüz tutumlarına dikkat çeker.¹⁶¹

Rousseau'nun sivil din tartışmalarındaki temel kaygısı yurttaşlar arasındaki birliği güçlendirmek ve bu birliğin sürekliliğini sağlamaktır. Ona göre dinî inanç genel iradenin ve yasaların gereklilikleriyle uyumlu hâle getirilmelidir. Bu nedenle din salt bireysel bir mesele olmaktan ziyade, toplumla dolaylı fakat belirleyici bir ilişki içindedir. Yasaların diğer yurttaşlara saygıyı zorunlu kılan hükümleri aynı zamanda dinî bir yükümlülük olarak algılandığında yasaların uygulanabilirliği güçlenir ve uyumlu bir toplumsal yaşam için işlevsel bir zemin oluşur. Bununla birlikte Rousseau özellikle vurgular ki bir bireyin cezalandırılması onun dindar olup olmamasından değil, yasalara uygun davranmamasından kaynaklanır. Çünkü yasaları ihlal eden kişi bu tutumuyla diğer yurttaşlar açısından bir tehdit oluşturur.¹⁶²

Yurt sevgisi, bireylerin kendi bireyselliklerini aşarak kendilerini devletle ve siyasal bütünlü ile ilişki içinde görmelerini sağlayan başlıca bağlayıcı unsurdur. Bu yönüyle yurt sevgisi, yurttaş sevgisini de içerir. Bir kişinin kendisini devletin bölünmez bir parçası olarak kavrayabilmesi erken yaşlardan itibaren sosyolojik, psikolojik, siyasal ve ekonomik boyutları kapsayan bütüncül bir eğitim sürecinden geçmesini gerektirir. Rousseau'nun *Emile ya da Eğitim Üzerine* adlı eseri bireyi toplum içinde yaşamaya hazırlayan aşamalı bir eğitim anlayışı sunar. Buna göre kişi daha doğumuyla birlikte yurttaş kimliğini kazanır ve topluma karşı ödev ve sorumluluk bilinciyle yetiştirilir. Bu sürecin merkezinde insan doğasında zaten mevcut olan merhamet duygusunun canlandırılması ve güçlendirilmesi yer alır. Rousseau *İkinci Söylev*'de merhametin ilkel insanda karanlık fakat canlı; uygar insanda ise gelişmiş olmakla birlikte zayıflamış

¹⁶¹ N.J.H. Dent, (2024), *Rousseau Sözlüğü*, s.194.; Ayrıca bkz: Jean-Jacques Rousseau, (2019), *Emile Ya Da Eğitim Üzerine*, s.368 vd.

¹⁶² N.J.H. Dent, (2024), *Rousseau Sözlüğü*, s.89-90.

olduğunu belirtir.¹⁶³ Genel irade ve yasaların gerekliliklerine uygun biçimde düzenlenmiş bir toplumda ise insan, doğasını yeniden hatırlamakla kalmaz, onu aşan bir kazanım da elde eder: Merhameti akılla birleştirir ve bu duyguyu hem canlı hem de gelişmiş bir biçimde deneyimler. Doğa durumunda sınırlı kalan merhametin etkisi olgunlaşmış aklın soyutlama yetisi sayesinde genişler.¹⁶⁴ Böylece birey bir yurttaş olarak diğer yurttaşlarla uyum ve barış içinde yaşayabilir. Rousseau bu yaşam biçimini doğal bir sürüklenme olarak değil, bilinçli bir tercih olarak yorumlar; bu nedenle akılla birleşmiş merhameti *erdem* olarak tanımlar. Erdemli insan ahlaki niteliğe sahip olandır; doğa durumundaki “iyi olma” hâli bu aşamada ahlaki bir içerik kazanır.

Açıktır ki, erdemin en büyük harikaları yurtseverlik tarafından üretilmiştir – bu yumuşak ve diri duygu ki, özsaygının gücüne erdemin güzelliğini katar, ona onu çirkinleştirmeksizin tüm tutkuların en kahramancası yapan bir enerji verir.¹⁶⁵

Rousseau devamında şöyle der: “Halkların erdemli olmalarını mı istiyoruz? Öyleyse onlara vatani sevdirmekle işe başlayalım.”¹⁶⁶ Vatanını seven birey kendi çıkarlarını kamusal yararlarla uyumlu hâle getirerek erdemli bir yurttaş kimliği kazanır. Bu nedenle Rousseau’nun siyasal düzen tasarımı işleyen tüm mekanizma, bireysel iradelerin genel iradeyle bütünleşmesini ve böylece erdemin toplumsal düzeyde egemen olmasını sağlamaya yöneliktir.

¹⁶³ Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.121.

¹⁶⁴ Rousseau merhametin tüm insanlığa genişletilip genellenmesi taraftarı değildir, çünkü bu duygu (veya insanlık duygusu) tüm yeryüzüne yayılınca buharlaşıp zayıflar. Bu nedenle ilgi ve şefkat bir ölçüde daraltılmalı ve bir yurdun yurttaşlarına karşı yoğunlaştırılmalıdır ki harekete geçebilsin. Jean-Jacques Rousseau, (2011), *Politik Ekonomi Üzerine Söylem*, s.61. Aynı bakış açısıyla Rousseau insanlık düzeyinde kurulan hissi bağların zayıf olduğu gerekçesiyle genel iradesindeki genel kavramının tüm insanlıkla değil, halklarla sınırlı olduğunu belirtir. Genel sıfatı evrensel bir anlam taşımaz; bu durumda genel iradede dışlanan ilahi kudretin iradesi, tüm insanlığın iradesi ve bireyin iradesidir. Rousseau bu düşüncesiyle Diderot’nun kozmopolit yaklaşımını eleştirir. Özgüç Orhan, (2012), “Rousseau’da Genel İrade Kavramı”, s.5.

¹⁶⁵ Jean-Jacques Rousseau, (2011), *Politik Ekonomi Üzerine Söylem*, s.61.

¹⁶⁶ Jean-Jacques Rousseau, (2011), *Politik Ekonomi Üzerine Söylem*, s.62.

1.3.2.3. Özgürlüğün Yeni Biçimi: Doğal Özgürlükten Toplumsal ve Ahlaki Özgürlüğe

Rousseau toplum sözleşmesi aracılığıyla özgürlük ve eşitliğin koşulsuz biçimde güvence altına alındığı yeni bir düzen tasarlar. Bu düzen yalnızca toplumsal yapıyı dönüştürmekle kalmaz; aynı zamanda toplumsal değerlere yeni bir işlev ve yönelim kazandırır. Rousseau'nun temel amacı unutulmuş insan doğasını yeniden görünür kılmak ve bu doğayı toplumsal olanla uzlaştırmaktır. Bu doğrultuda bireylerin toplum içindeki özgürlük ve eşitliğini meşru kılacak bir yönetim biçimi önerir. Ancak bu hedef içerik ile amacın uyumlu hâle getirilmesini, yani özgürlük ve eşitlik kavramlarının yeniden düşünülmesini gerektirir. Bu nedenle Rousseau'nun özgürlük ve eşitlik anlayışı hem doğa durumunda yüceltilen özgürlükten hem de uygar toplumda uygulandığı iddia edilen özgürlük ve eşitlik anlayışından belirli açılardan ayrılır. (i) Bu ayrım ilk olarak doğa durumundaki doğal özgürlük kavramında ortaya çıkar. Doğal özgürlüğün iki temel yönü bulunmaktadır. Birincisi sınırlı ihtiyaç ve arzulara sahip olan insanın bu ihtiyaçlarını doğrudan, herhangi bir aracıya ya da başkasına bağımlı olmadan karşılayabilmesidir. İkincisi ise bireyin eyleyebilme kapasitesini, eylemlerinde hukuki ya da bağlayıcı bir sorumluluk taşımasını ve yalnızca kendi öznel iradesine dayanarak hareket edebilmesini ifade eder. Bu anlamda doğal özgürlük kuralsızlık ve bağımsızlık olarak tanımlanabilir ve temelde insanın bireysel varoluşuna hitap eder. Doğa durumunda bireyleri birbirine bağlayan tek unsur doğal merhamet duygusundan kaynaklanan zarar vermeme eğilimidir. Ancak bu duygu yalnızca dar ve sınırlı bir çevre içinde işlev görür. Merhametin etkisiz kaldığı durumlarda ortaya çıkabilecek zararlara karşılık bireylerin birbirleri üzerinde bağlayıcı ve yaptırıma sahip herhangi bir gücü bulunmamaktadır. Bu nedenle Rousseau'ya göre doğal özgürlüğün bu biçimi olduğu haliyle toplumsal yaşama aktarılabilir değildir.

(ii) Rousseau'ya göre sahte bir toplum sözleşmesi üzerine kurulan uygar dünyanın özgürlük anlayışı yönetenler ile yönetilenler için farklı anlamlar taşımaktadır. Yönetenler açısından özgürlük keyfilik ile örtüşmektedir. Rousseau *Dağdan Yazılmış Mektuplar*'ın (*Lettres ecrites de la montagne* – 1764) yedinci kısmında Cenevre'nin siyasal yapısını bu çerçevede eleştirir. Yurttaşların yasama sürecine katılmalarının hatta yasa önerisinde bulunmalarının engellenmesini temel hakların gaspı olarak değerlendirir ve bu duruma karşı açık bir polemik geliştirir. Bu bağlamda Cenevre'yi halkın değil, yirmi beş kişilik dar bir grubun yönettiği bir “demokrasi” olarak nitelendirir. Bu yapıda özgürlük yalnızca belirli bir zümrenin elinde toplanmıştır ve özgürlük kavramı keyfilikle bilinçli ya da bilinçsiz biçimde birbirine karıştırılmaktadır. Yönetilenler ise güvenlik vaadi karşılığında özgürlüklerinden vazgeçmeye zorlanan taraf konumundadır. Rousseau'ya göre uygarlığın yarattığı temel sorun doğal özgürlüğü ortadan kaldırması değil; onun yerine daha kapsamlı, daha yüksek bir özgürlük biçimi sunamamasıdır.¹⁶⁷ Nitekim eşitlik ilkesini içermeyen hatta özgürlüğü kavramsal düzeyde dahi güvence altına alamayan bu sözde özgürlük anlayışının gerçek bir toplum sözleşmesi içinde herhangi bir değeri ya da meşruiyeti bulunmamaktadır.

Toplum durumunda görünür olması amaçlanan özgürlük ilkesi genel iradeye ve yasalara uygunluk çerçevesinde; başka bir deyişle genel irade ve yasaların rehberliği altında gerçekleşmelidir. Bu özgürlük anlayışı bireysel keyfiliğe ya da özel çıkarların serbestçe uygulanmasına karşılık gelmez; tersine, bu tür bir keyfilikten bilinçli olarak ayrılır. Ortak yarar temelinde başkalarıyla birlikte eylemek, birlikte yaşamak ve başkasını gözetmek sözleşmeye bağlılığın somut ifadesidir. Rousseau genel iradeye itaat yoluyla gerçekleşen bu özgürlük biçimini toplumsal ya da sivil özgürlük olarak adlandırır.

¹⁶⁷ Yıldız Silier, (2013), *Özgürlük Yanılsaması Marx ve Rousseau*, s.76.

Toplum sözleşmesi aracılığıyla birey aynı anda hem egemen hem de yurttaş konumunu kazanır. Egemen olarak yasama yetkisine sahiptir ve hem kendisi hem de yurttaş kimliği adına yasa koyan kolektif iradenin bir parçası hâline gelir. Yasa yapma sürecinde egemen yalnızca kendi çıkarını değil, kendisiyle eşit konumda bulunan diğer yurttaşların çıkarlarını da gözetmekle yükümlüdür. Bu tutum yalnızca siyasal bir sorumluluğu değil, aynı zamanda ahlaki bir yükümlülüğü de içerir. Bu nedenle yurttaş sivil özgürlüğe ek olarak ahlaki bakımdan da özgürdür; Rousseau bu özgürlük biçimini ahlaki (manevi) özgürlük olarak adlandırır.¹⁶⁸

[...] İnsanın toplum sözleşmesiyle yitirdiği şey, doğal özgürlüğü ile isteyip elde edebileceği şeyler üzerindeki sınırsız bir haktır. Kazandığı şeyse, toplumsal özgürlükle, elindeki şeylerin sahipliğidir. [...] yanılmamak için, sınırını kişinin gücünde bulunan doğal özgürlüğü halkın oyuyla sınırlı toplum özgürlüğünden, kaba gücün ya da ilk oturma hakkının bir sonucu olan elde bulundurmaya, gerçek bir yetkiye dayanan sahiplikten ayırt etmek gerekir.¹⁶⁹

Bu durumda özgürlük kamusal aklın belirleyici olduğu toplumsal alanda, yani devlette gerçek anlamına kavuşur. Yurttaşların karşılıklı tanınma ilişkisi içinde yer aldığı bu alanda özgürlük eşitliği de teminat altına alır. Böylece insanlar doğa durumunda mevcut olan ancak hukuksal bir zeminden yoksun bulunan eşitlik anlayışının yerine, yasalar tarafından güvence altına alınmış bir eşitlik biçimine ulaşmış olurlar. Bu bağlamda eşitlik, toplumsal beden içinde rütbe ve dereceler üzerinden değil, egemen gücün kurucu üyeleri olmak bakımından sağlanır; herkes siyasal bakımdan eşit konuma sahiptir.¹⁷⁰ Yurttaşlar siyasal eşitliğin yanı sıra maddi eşitliklerini de güvence altına almışlardır. Buna göre birey doğa durumunda sürekli mülkiyetine sahip olmadığı nesnelerin toplum durumunda kalıcı mülkiyetini elde eder. Devletin bireyin mülküne

¹⁶⁸ Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.19 (Birinci Kitap, Sekizinci Bölüm).

¹⁶⁹ Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.18 (Birinci Kitap, Sekizinci Bölüm).

¹⁷⁰ N.J.H. Dent, (2024), *Rousseau Sözlüğü*, s.252.

müdahale edebilme yetkisi bulunsa da bu yetki ancak eşitlik ilkesinin ihlal edildiği durumlarda geçerlidir.

Bu bağlamda Rousseau'nun politik kurama en önemli katkılarından biri liberal düşünceden farklı olarak özgürlük ile eşitliğin birbirlerinin alanını daraltan değil, birbirini koşullayan ilkeler olduğunu savunmasıdır. Liberal yaklaşıma göre eşitlik, bireysel özgürlüklerin alanını sınırlar.¹⁷¹ Rousseau ise özgürlük olmaksızın eşitliğin, eşitlik olmaksızın da özgürlüğün anlamını yitireceğini ileri sürer. Ona göre bu iki ilke ancak birlikte düşünüldüğünde siyasal ve ahlaki bir değer kazanır. Rousseau, bu noktada liberal düşüncenin insan anlayışına da eleştirel yaklaşır. Liberal kuramda insan kendi yararını bilen ve bu yararı korumak amacıyla devletin özel alanı yasalarla güvence altına almasını talep eden bir birey olarak tasarlanır.¹⁷² Rousseau'ya göre ise insan yalnızca kendi yararının peşinde koşan bir varlık değildir; aynı zamanda toplumun kurucu bir parçası olarak ortak yarar etrafında birleşen bir özne konumundadır. Devletin işlevi de bireysel çıkarları yalıtılmış biçimde korumak değil, ortak yarara hizmet eden yasaları tesis etmek ve bu yasaların uygulanmasını sağlamaktır.

Doğa durumunun ele alındığı bölümde sosyal ontoloji kuramı ile Rousseau'nun felsefesi arasındaki benzerliğe değinilmişti. Bu benzerliğin bir diğer görünür yönü, her iki yaklaşımın da insanın anlamını toplumsal ilişkiler içinde kazandığı fikrinden hareket etmesidir. Sosyal ontolojiye göre birey, tek başına ele alındığında değil, kolektif yapılar ve ortak kabuller içerisinde anlamlı bir varlık haline gelir. Örneğin Searle, *Social Ontology: Some Basic Principles* başlıklı makalesinde kolektif niyetin toplumsal yapıları kuran temel unsur olduğunu; statü fonksiyonlarının ise bireyler üzerinde sorumluluk ve yükümlülük bilinci yarattığını ifade eder.¹⁷³ Bu statü fonksiyonlarını

¹⁷¹ Yıldız Silier, (2013), *Özgürlük Yanılsaması Marx ve Rousseau*, s.70.

¹⁷² Yıldız Silier, (2013), *Özgürlük Yanılsaması Marx ve Rousseau*, s.71-72.

¹⁷³ John R. Searle, (2006), "Social Ontology: Some Basic Principles", *Philosophy of Social Science*, Cilt:6, S.1, s.58.

“deontik güçler” olarak adlandıran Searle, toplumsal ilişkilerin esasen bu deontik ilişkiler aracılığıyla kurulduğunu ileri sürer. Buna göre bireyin sahip olduğu haklar, roller ve kazanımlar yalnızca bireysel değil, aynı zamanda toplumsal bir anlam ve bağlayıcılık taşır. Çünkü bu statüler bireyin ya da nesnenin doğasında bulunan özellikler değildir; ancak toplumsal tanınma ve kabul yoluyla varlık kazanırlar.¹⁷⁴ Bu nedenle statü fonksiyonlarının işlerlik kazanabilmesi için onları görünür kılan belirli statü göstergelerine (*status indicators*) ihtiyaç vardır. Rousseau’nun yaklaşımı da bu çerçevede benzer bir yönelim sergiler. Rousseau’ya göre insan kendi anlamını özgürlükte, özgürlüğünü ise ancak toplum ya da devlet içinde kazanır. Özgürlük toplum içerisinde bağlayıcı bir işleve sahiptir; sözleşme aracılığıyla ortaklaşa kabul edilen yurttaşlık statüsü bireye yalnızca haklar değil, aynı zamanda sorumluluklar da yükler. Bu statü bireyin kendisini yalnızca doğal bir varlık olarak değil, siyasal ve ahlaki bir özne olarak kavramasını mümkün kılar. Böylece özgürlük bireysel bir keyfiyet olmaktan çıkarak ortak kabul ve tanınmaya dayanan toplumsal bir içerik kazanır.

Rousseau insanın bu yeni yaşam biçimini şöyle yorumlar:

Doğal yaşama halinden toplum düzenine geçiş, insanda çok önemli bir değişiklik yapar: Davranışındaki içgüdüünün yerine adaleti koyar, daha önce yoksun olduğu değer ölçüsünü verir ona. Ancak, ödevin sesi içtepilerin, hak da isteklerin yerini alınca, o güne kadar yalnız kendini düşünen insan başka ilkelere göre davranmak, eğilimlerini dinlemezden önce aklına başvurmak zorunda kalır. İnsan bu durumda doğadan sağladığı birçok üstünlüğünü yitirirse de, öylesine büyük yararlar elde eder, yetileri öylesine büyüyüp gelişir, düşünceleri açılır, duyguları soylulaşır, baştanbaşa ruhu öylesine yükselir ki, yeni durumun yarattığı kötülükler onu çoğu kez toplum öncesi durumdan da aşağı derekeye düşürmeseydi, kendini bu durumdan bütün bütün çekip kurtaran anı durmadan kutlaması

¹⁷⁴ John R. Searle, (2006), “Social Ontology: Some Basic Principles”, s.59.

gerekirdi: o anı ki, kendini akılsız ve gelişmemiş bir hayvan durumundan çıkarıp akıllı bir varlık, bir insan haline sokmuştur.¹⁷⁵

¹⁷⁵ Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.18 (Birinci Kitap, Sekizinci Bölüm).

İKİNCİ BÖLÜM: HEGEL'DE ÖZGÜRLÜK VE DEVLET İLİŞKİSİ

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, düşünsel gelişimini tarih, siyaset, din ve mantık gibi farklı alanlarda ortaya koymuş bir filozoftur. Bu alanlarda geliştirdiği kavramsal ve sistematik bütünlük, felsefesinin temel içeriğini oluşturur. “Son sistem filozofu” olarak anılmasının nedeni, felsefesinin nihai amacının parçalı açıklamalar sunmak değil, bütünsel ve tümel olanın bilgisini temellendirmek olmasıdır. Bu nedenle Hegel’in dünya görüşü ve felsefî yaklaşımı ancak bu bütüncül perspektif göz önünde bulundurularak değerlendirildiğinde doğru biçimde kavranabilir.

Hegel’in sistemi, “hakikati” kendi içkin hareketi aracılığıyla ortaya koyan kapalı bir bütün olarak yorumlanır. Ancak bu kapalılık durağan bir kapanmışlığa değil; kendi içinde sürekli açılan, yayılan, genişleyen ve kendini örgütleyen dinamik bir yapıya işaret eder. Bu anlamda sistem sürekli oluş halinde olan ve ilerleyen bir bütünlük sergiler. Hegel felsefesi bu nedenle sıklıkla bir oluş felsefesi olarak tanımlanır. Söz konusu oluş diyalektik bir süreç içinde gerçekleşir; sistem kendi iç çelişkileri ve dolayimleri aracılığıyla kendini açar ve gerçekleştirir. Kendini gerçekleştirmek suretiyle hakikatini kuran bu sürecin merkezinde ise Tin (*Geist*) kavramı yer alır. Dolayısıyla Hegel’de kendini gerçek kılanın, kendini gerçekleştirenin ve bu yolla hakikat olarak ortaya koyanın ne olduğu sorusunun yanıtı Tin kavramında karşılığını bulur.

Bir sonraki adım, tinin hareketinin nedenini açıklamaktır. Tin mutlaklaşmak, nesnelleşmek ve özgürleşmek ister. Bu amaç, tinin insan fenomenleri aracılığıyla tarihsel süreç içinde diyalektik bir hareketle kendini açmasını mümkün kılar. Bu bağlamda tin, söz konusu süreci gerçekleştiren akıl (*Vernunft*) olarak görünürlük kazanır. Tinin amaçlı bir yapıya sahip olması, hareket etmesi ve bu hareketini kendi

amacına göre yönlendirmesi, başka bir deyişle değişim içinde olması onun canlılığının ve akılsal karakterinin temelini oluşturur.

Tinin amacının ve bu amaca yönelen hareketinin nasıl gerçekleştiğinin açıklanması gerekir. Yukarıda belirtildiği üzere tinin bu hareketi diyalektik bir süreç içinde kavranır. Diyalektik, varlığın özünün ve aklın zorunlu olarak çelişkiler içermesi anlamına gelir; başka bir deyişle kavram, her zaman kendi olumsuzuyla birlikte vardır ve bu olumsuzluğu da içererek kendini yeniden kurar ya da kendi bilincine ulaşır. Tinin amacına uygun biçimde hareket etmesi, yani tinin akılsal yönünü oluşturan aklın devinimi bilincin ya da düşüncenin nesneleri nasıl kavradığını açığa çıkarır. Dolayısıyla diyalektik, düşünmeyi mümkün kılan şeydir.¹⁷⁶ Her şeyin çelişki içerdiği ya da karşıtıyla birlikte kavrandığı bu süreç spekülâtif yöntem ya da spekülâtif etkinlik olarak adlandırılır; bu etkinlik, olumsuzlamanın olumsuzlanması ilkesine dayanır.¹⁷⁷

Tinin hareketi, spekülâtif yöntem ve diyalektik süreç ekseninde ele alındığında sistematik yapı şu şekilde görünür: Bilinç ilk aşamada (*moment*, durak veya kıpı) kendindedir (*ansich*, kendinde bilinç: *being in itself*). Kendinde bilinç saf halde, dolayimsız ve kendine özdeş olan saf düşünce olarak bulunur.¹⁷⁸ Diyalektik sürecin bu ilk momenti, bilincin henüz herhangi bir ayrımla karşılaşmadığı soyut aşama olarak nitelendirilebilir. İkinci aşamada bilinç kendisini olumsuzlar ve kendisi için (*fürsich*, kendinin bilinci: *being for itself*) olur.¹⁷⁹ Bilinç dolayım kazanarak “başka”nın aracılığıyla kendisi olur. Bu nedenle söz konusu aşama diyalektik sürecin olumsuzlama momenti olarak tanımlanabilir. Son aşamada ise bu iki aşamanın birleştiği görülür. Bilinç kendinde ve kendisi için (*anundfürsichsein*) olur, yani başkayı da içine alarak

¹⁷⁶ Yasin Kabataş, Selcen Kök, (2021), “Sivil Toplum-Devlet İlişkisi Tartışmalarında Süreklilik ve Kopuşlar: Hegel, Marx ve Gramsci”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, S.31, s.173.

¹⁷⁷ G.W.F. Hegel, (2019), *Tinin Görüngübilimi*, Çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, §37.

¹⁷⁸ G.W.F. Hegel, (2019), *Tinin Görüngübilimi*, §19.

¹⁷⁹ G.W.F. Hegel, (2019), *Tinin Görüngübilimi*, §22.

kendisi olur. Hegel bilincin karşıtını da içererek onu açmasını *aufhebung* kavramıyla karşılar.¹⁸⁰ Başkayı içererek aşmak onu sonlandırmak, yok etmek değil, onu koruyarak aşmak anlamına gelir. Bu da mutlak olanın bilgisini verir, çünkü bilinç kendini ne sadece kendi üzerinden ne de sadece öteki aracılığıyla kavrar. Burada göreliliği oluşturan ayrım veya bölünmüşlük ortadan kalkarak mutlaklık açığa çıkar. Bu nedenle diyalektik sürecin son aşaması, mutlak olanın bilgisine erişilen aşama olarak değerlendirilebilir.

Olumsuzun olumsuzu Bir şey olarak öznenin yalnızca başlangıcıdır –ilkin yalnızca bütünüyle belirsiz kendi-içinde-varlık. Daha sonra kendini ilkin kendi-için-var-olan vb. olarak belirleyecek ve ancak en sonunda ancak kavramda öznenin somut yeğinliğini kazanacaktır. (...) Bir şey olumsuzlamanın olumsuzlaması olarak var olandır, çünkü bu ikinci olumsuzlama yalın kendi ile bağıntının yeniden kuruluşudur; -ama bir şey böylelikle eşit ölçüde kendisinin kendi ile dolaylılığıdır.¹⁸¹

Bu diyalektik süreç zamansal bir oluşu imlediği için tinin tarihsel bir yapıya sahip olduğunu söylemek gerekir. Bu, aklın ya da tinin belirli bir tarihsel sürecin sonunda olgunluğuna, yani tamlığına ulaştığı anlamına gelir. Diyalektik süreç başka bir deyişle tarih, tini zorunlu olarak mutlak olana ynelttiğinden, bu mutlaklığın hangi alanda gerçeklik kazandığı sorusu Hegel'in spekülatif felsefesinin temel problemini oluşturur. Bu noktada Hegel tin kavramının konu edilebileceği üç temel felsefi etkinlikten söz eder ve bu etkinlikler arasında bir önceki paragrafta betimlenen sistemin işleyişine uygun olarak diyalektik bir ilişki kurar. Böylece tinin mutlaklığına ya da özgürlüğüne hangi alanlarda ve nasıl ulaştığını göstermeyi amaçlar. Söz konusu alanlar

¹⁸⁰ G.W.F. Hegel, (2019), *Tinin Görüngübilimi*, ř25.

¹⁸¹ G.W.F. Hegel, (2008), *Mantık Bilimi*, eviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, s. 86-87.

mantık felsefesi, doğa felsefesi ve tin felsefesidir; başka bir ifadeyle mantık, doğa ve tin dünyasıdır.¹⁸²

[...] mantıkta tin, gerçek varoluşa sahip olmayan soyut bir öz olarak kendini gösterir, doğa felsefesinde ise dışsal formu içinde ortaya çıkarken, tin felsefesinde, artık ne varoluşa yabancı bir öz ne de tine yabancı bir varoluş değil, gerçek, var olan bir tin söz konusudur.¹⁸³

Mantık alanında akıl henüz soyut bir biçimde, kendinde olarak bulunur. Doğa alanında ise akıl dışsallaşır; kendini başka olarak ortaya koyar ve bu süreçte kendi özüne yabancılaşır. Tinsel alanda ise soyut akıl ya da soyut ben ile başka/öteki arasındaki ayrım aşılar; bu iki momenti de içeren daha yüksek bir bilinç düzeyine ulaşılır. Böylece tinin hareketi tamamlanmış olur. Bu aşamada artık bütünlüğü içinde kavranan akıl tin olarak anlaşılabilir hâle gelir. Akıl diyalektik sürecini tamamladığında tin kendinin bilincine varır. Bu bilme, onun etkinliğidir: “Tinini erişebileceği en yüksek nokta kendini bilmedir; kendini görüyle değil, düşünceyle kavramadır. Bunu yapmalıdır; yapacaktır da.”¹⁸⁴

Tinsel alan insanın yapıp etmeleri aracılığıyla oluşan kültür dünyasını ifade eder. Bu nedenle tin kendinin bilincine ancak bilinçli ve etkin bir varlık olan insan aracılığıyla ulaşabilir.¹⁸⁵ Hegel bu noktada insanı, kendi felsefi sistemi içinde çözümlemenin zorunlu olduğunu düşünür; insanın eylemlerini, bu eylemlerin nedenlerini ve tarihsel sonuçlarını kavramsal olarak temellendirmeye yönelir. “İnsan nedir?” ve “insanı diğer canlılardan ayıran özellikler nelerdir?” gibi sorular, felsefe

¹⁸² Hegel’in varlık öğretisinde bu alanlar birlikli yapılar olarak ele alınırken bunlar arasında yalnızca epistemolojik bir ayrım yapılmıştır. Doğa ve tin dünyası arasında varlıksal (ontik) bir ayrım yoktur. Ömer Naci Soykan, (1999), “Hegel Sisteminde Tarih Felsefesi – Betimleyici-Eleştirel Bir Giriş”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.40, S.2-3, s.271.

¹⁸³ Tülin Bumin, (2013), *Hegel – Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s.140-141.

¹⁸⁴ G.W.F. Hegel, (2014), *Tarihte Akıl*, Çeviren: Önay Sözer, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, s.72.

¹⁸⁵ G.W.F. Hegel, (2014), *Tarihte Akıl*, s.57.

tarihinde insan–toplum–devlet ilişkisi üzerine düşünen filozofların temel problemleri arasında yer almıştır. Hegel’in insan tasarımı da bu sorular etrafında şekillenir ve insan, tinin kendini gerçekleştirdiği tarihsel ve tinsel bir varlık olarak ele alınır.

Hegel diğer toplum filozoflarında olduğu gibi insanı tanımlarken yaşadığı dönemin tarihsel ve düşünsel koşullarını esas alarak insanı yeniden kavramsallaştırmaya, onun amaçlarını ve varoluş biçimini bu bağlamda temellendirmeye çalışmıştır. Hegel’i bu yönde yeniden düşünmeye sevk eden çeşitli etkenler bulunmaktadır. Bunların başında Fransız Devrimi’nin ortaya çıkardığı siyasal ve toplumsal sonuçlar gelir. Bir diğer belirleyici unsur ise Aydınlanma düşüncesinin insan aklına duyduğu güvenin farklı biçimlerde değerlendirilmiş olmasıdır. Özgürlük ve eşitlik gibi kavramların temellendirilmesinde, toplum ve devlet gibi birliklerin ve siyasal yapıların oluşumunda bu tarihsel gelişmeler belirleyici bir rol oynamıştır. Bu nedenle Hegel’in insan anlayışını çözümleyebilmek için toplum ve devletin temellerini ele alırken söz konusu tarihsel dönüşümlere nasıl yaklaştığını ortaya koymak gerekir. Ancak bu yolla Hegel’in özgürlükten ve devletten ne anladığı açık biçimde belirlenebilir.

2.1. Hegel’in Aydınlanma Geleneğine Bakışı

Hegel, Aydınlanma Çağı’nın son döneminde yaşamış olmasına rağmen düşünsel konumlanışı bakımından klasik anlamda bir Aydınlanma filozofu olarak değerlendirilemez. Aydınlanma düşüncesine yönelttiği eleştiriler onun bu geleneği bütünüyle reddettiği anlamına gelmez; aksine Hegel, Aydınlanma’nın belirli

kazanımlarını eleştirel bir süzgeçten geçirerek kendi felsefi sistemine dâhil etmiştir.¹⁸⁶ Bunun yanı sıra Hegel, Fransız Devrimi'nin sonuçlarına doğrudan tanıklık etmiş bir düşünür olarak devrimi büyük bir heyecanla karşılamış¹⁸⁷ ve özellikle özgürlük, eşitlik ve yurttaşlık gibi devrimci idealleri felsefi düşüncesinin merkezî temaları arasına yerleştirmiştir.¹⁸⁸ Ancak bu idealleri Aydınlanma'nın soyut ve bireyci özgürlük anlayışından farklı olarak tarihsel, toplumsal ve kurumsal bir bağlamda yeniden temellendirmeye çalışmıştır.

Hegel'in sisteminin merkezinde yer alan tin kavramı, rasyonelliğin alanını ifade eder. Bununla birlikte tinsel evren rasyonel olanı keyfi olana, akılsal olanı ise içgüdüsel olana önceleyen bir yapıya sahiptir. Bu açıdan tinsel evren, doğa alanı olarak adlandırılan yaşam biçiminin karşısında konumlanan; içeriği akılsal ilişkilerle örülmüş ve gelişimi boyunca aklın belirleyici olmaya devam ettiği insan dünyasını, başka bir deyişle kültür dünyasını temsil eder. Bir başka bakımdan tinsel evren, insanı hayvandan ayıran niteliklerin tarihsel ve kurumsal bir sonucu olarak ortaya çıkar. Hegel'e göre Aydınlanma, insanın kendi aklına güvenmesi¹⁸⁹ gerektiği düşüncesini vurgulaması bakımından önemli ve yerinde bir yönlendirme sunmuştur; ancak bu akıl anlayışı soyut bir zeminde kurgulanmıştır. Hegel bu soyutluğun üç temel nedeni olduğunu düşünür.

İlk olarak akıl, Hegel'e göre doğuştan tamamlanmış bir yeti değildir; gelişmeye ihtiyaç duyan ve bu gelişimi ancak tarihsel süreç içinde gerçekleştirebilen bir yetidir. Bu nedenle başlangıçta mükemmel değil, potansiyel hâlde, kendinde ve soyut olarak bulunur. Tinsel alan aklın bu gelişimini tamamladığı alan olmakla birlikte aynı zamanda aklın içerik kazandığı bir düzlemi ifade eder. Başlangıçta soyut ve bireysel olan akıl, tinsel evrende ya da kültür dünyasında öznel sınırlarını aşar ve bütünsel bir nitelik

¹⁸⁶ Frederick Beiser, (2019), *Hegel*, Çeviren: Seçim Bayazit, İstanbul: Alfa Kitap, s.46.

¹⁸⁷ Frederick Beiser, (2019), *Hegel*, s.32.

¹⁸⁸ Frederick Beiser, (2019), *Hegel*, s.40.

¹⁸⁹ David West, (2020), *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş – Rousseau, Kant ve Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*, Çeviren: Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, s.28.

kazanır.¹⁹⁰ Bu durum Hegel'in Aydınlanma düşüncesine yönelttiği ikinci temel eleştiriyi de açıklar. Aydınlanma'nın bireyci ve atomist akıl anlayışına karşılık Hegel aklın ancak toplumsal, tarihsel ve kurumsal bağlam içinde gerçekliğe kavuşabileceğini savunur. Bu nedenle ona göre tarih yalnızca tekil bireylerle değil, "uluslar olan bireyler ile devlet olan bütünlükler ile"¹⁹¹ ilgilenir.

Üçüncü olarak Hegel'e göre aklın tarihselliğinin göz ardı edilmesi bir dizi yanıltıcı inancın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Aklın en başından itibaren insanı hayvandan ayırmaya yetecek ölçüde yetkin olduğu varsayımı insanın kendine yeter ve mutlak anlamda özgür bir varlık olarak tasarlanmasıyla sonuçlanmıştır. Bu bakış açısına göre aklın sınırsız gücü bireye doğruyu bulma konusunda yeterli bir rehber sunar; dolayısıyla insanın eylemlerinde belirleyici olan tek yetke yine insanın kendisidir. Hegel'e göre bu inançlar dizgesi devletin varlığını ve işlevini temelden sarsan bir sonuç doğurur. Çünkü birey ile devletin birbirinden kopuk biçimde tasarlanması durumunda özgürlüğün gerçekleşmesi olanaksız hâle gelir.¹⁹² Tinin amacı olan özgürlük tıpkı akıl gibi başlangıçta soyut, potansiyel ve kendinde bir hâlde bulunur. Özgürlüğün edimsel hâle gelmesi ancak tarihsel süreçler boyunca gelişerek tinsel evrene ulaşan bir akıl aracılığıyla mümkündür. Bu süreçte akıl bireysel sınırlarından arınıp bütüne katıldıkça özgürlük de salt bireysel eyleyebilme ya da keyfilik anlamından uzaklaşır ve ancak bütün içinde gerçekliğini kazanır. Hegel'in "bütün"¹⁹³ ile kastettiği şey siyasal bir

¹⁹⁰ Hegel'e göre akıl tarihsel ilerlemesini deneyimlerken hem kendi biçimlenir hem de şekil veren, yaratan bir özelliğe bürünür. Bu açıdan bakıldığında Macit Gökberk Hegel'in akıl anlayışını plastik akıl, yani kendisi oluşumunu sürdürürken aynı zamanda da yapılandıran bir akıl olarak açıklar. Bknz: Macit Gökberk, (1946), "Hegel'in Devlet Felsefesi", *Felsefe Arkivi*, S.2-3, s.105.

¹⁹¹ G.W.F. Hegel, (2016), *Tarih Felsefesi*, Çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, s.18.

¹⁹² Hamdi Bravo, (2021), "Toplumsal Olan İçerisinde Bireysel Özgürlüğün Olanığı: Hegel'in Anlayışı", *Bilim ve Ütopya*, Ankara: Say Yayıncılık, S.329, s.20.

¹⁹³ Hegel'de bütün, birlik, genellik, tamlık olarak ifade edilen her şey esasen klasik felsefeye bir eleştiri olarak geliştirilmiş ve sisteminde yer etmiştir. Hegel klasik felsefenin yol açtığı ikiliklere (ruh-beden, zihin-beden, birey-toplum, özne-nesne...) karşı çıkar. Ona göre kavram her zaman karşıtıyla birlikte var olur; açıklamalarını ve gerçekliklerini birbirleriyle kazanırlar. Çünkü varlık özü itibarıyla bütündür, karşıtların birliğidir. G.W.F. Hegel, (2019), *Tinin Görüngübilimi*,

bütünlük olarak devlettir. Devlet, tinsel evrenin en yetkin görünümü; tinin kendini nesnelleştirdiği ve amacını gerçekleştirdiği alandır. Bu nedenle Hegel, özgürlük ile devlet arasında zorunlu ve içsel bir ilişki kurar.

Hegel Aydınlanma'nın temel kavramları olan akıl ve özgürlüğün modern devletlerin düşünsel içeriğini belirlemede önemli bir rol oynadığını kabul eder ve bu bakımdan Aydınlanma düşüncesinin tarihsel önemini teslim eder. Bu bakımdan Aydınlanma düşüncesinin soyut ve bireysel yönlerini eleştirirken eksik parçalarını da tamamlamaya, onlara nesnel ve somut bir biçim vermeye yönelir. Başka bir deyişle Aydınlanmanın ilkeleriyle Aydınlanma karşıtı temaların sentezini yapmaya çalışır.¹⁹⁴

Hegel'in Aydınlanma'ya karşı tutumu hem olumlayıcı hem olumsuzlayıcı yöndedir. Daha doğrusu o, bu tutumu bir Fransız felsefesi olarak gördüğü Aydınlanma karşısında takınır. Hegel'e göre bu felsefenin dine, alışkanlıklara, ahlaka, kanılara, yasal düzene, devlete, yönetime, siyasal ve hukuksal yetkeye, anayasaya, sanata, kısacası, ortaya konulmuş her şeye karşı bozguncu tutumu olumsuzdur. Olumlu yön ise, başlıca olarak, insanın kendisinde kökensel olarak hak-hukuk duygularının bulunduğu yönündeki varsayımlardır.¹⁹⁵

Aydınlanmanın etkisiyle biçimlenen bireysellik anlayışı başta özgürlük kavramı olmak üzere ahlaki ve politik düşünce alanlarını derinden etkilemiştir. Özgürlüğü bireyin eylemlerini sınırsızca gerçekleştirebilme yetisi olarak tanımlayan ve bu yetiyi keyfilikle özdeşleştiren bu yaklaşım ahlaki yargıları öznel bir zemine indirgerken politikanın birey üzerindeki belirleyici rolünü de sınırlandırma eğilimi göstermiştir. Bu özgürlük anlayışı ahlak ile politika arasında kurulması gereken özdeşlik ve bütünlük

Çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, §20. Bu nedenle tin tekilliklerle, ayrımlarla değil, tümel olanla, birlikle açıklanabilir. Hegel bu görüşünü metafizikte olduğu gibi sisteminin en önemli parçası olan siyasi düşüncesine ve özgürlük anlayışına da yansıtmıştır.

¹⁹⁴ David West, (2020), *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş – Rousseau, Kant ve Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*, s.73.

¹⁹⁵ Ömer Naci Soykan, (1999), "Hegel Sisteminde Tarih Felsefesi – Betimleyici-Eleştirel Bir Giriş", s.287.

fikrini zayıflatır. Sonuç olarak ahlak etik yaşam içinde somut bir karşılık bulamaz ve soyut bir normlar alanı olarak kalır; etik yaşamın kurumsal ifadesi olan politik alan ise içeriksizleşir. Oysa politik olan, yani devlet tarihsel süreç içinde şekillenen ve ödev, sorumluluk, ceza, suç, yasa, anayasa ve hak gibi kavramlar arasında hem tarihsel hem de zorunlu bağlar kuran bir yapıdır. Bu bağlamda ahlakın ve politikanın birbirinden koparılması, etik yaşamın bütünlüklü biçimde kavranmasını olanaksız kılar.

Aydınlanmanın “en üstün mertebesi”¹⁹⁶ olarak görülen Fransız Devrimi Hegel’e göre özgürlük, eşitlik ve hak kavramlarının bilince çıkması bakımından “şahane bir güneşin doğuşu” olarak imlenir. Bununla birlikte Hegel, devrimin kanlı sonuçlarına tanıklık etmiş bir düşünür olarak, bu tarihsel olayın neden başarısızlığa sürüklendiğini de sorgular. Ona göre devrimin temel açmazı, formel ve soyut bir irade anlayışına dayanması ve tek tek bireysel iradelerin egemenliğini savunmasıdır.¹⁹⁷ Bu yaklaşım, devletin sağlam ve sürekliliği olan bir temelde işlemesini engellemiştir. Hegel’e göre devlet, bireysel iradeleri kendi başlarına serbest bırakan bir yapı değil; bu iradeleri genel amaca yönlendiren nesnel ve ussal bir bütünlük olmak zorundadır. Devrimin vaat ettiği gerçek özgürlük ancak bu türden bir devlet yapısı içinde edimselleşebilir. İnsan, gerçek özgürlüğüne ulaştığı ölçüde kendini gerçekleştirir; başka bir deyişle ancak bu aşamada insanlaşır. Bu süreci kavrayabilmek ise tinin ya da aklın tarihsel hareketini daha geniş bir perspektiften izlemeyi gerektirir.

¹⁹⁶ Frederick Beiser, (2019), *Hegel*, s.57.

¹⁹⁷ Macit Gökberk, (1946), “Hegel’in Devlet Felsefesi”, s.103.

2.1.1. Tinin Amacı: Özgürlük – Özgürlüğün Tarihselliği

Hegel genel olarak tin kavramını *Tinin Görüngübilimi* (*Phänomenologie des Geistes*) adlı eserinde inceler.¹⁹⁸ Tinin fenomenolojisi, bilincin kendi üzerine düşünmesi veya bilincin deneyiminin bilimi demektir. Bu ilişki açıklayıcı bir metaforla ifade edilecek olursa, bilinç bisikleti süren kişiye; fenomenolog ise bu sürüşü izleyen ve anlamlandıran kişiye benzetilebilir. Fenomenolog, bilincin yaşadığı deneyimlerin gerisinden gelmez; aksine bu deneyimleri kavramsal olarak kuşatabildiği için onlardan “daha hızlı” ilerler. Bu anlamda fenomenolog konumunda olan Hegel, tinin tarihsel serüvenini betimleyen bir düşünür, adeta bir tarih yazıcısı olarak karşımıza çıkar. Ancak bu tarih yazımı felsefi bir kavramsallaştırmadır. Felsefe bütün hareketlilik durduktan sonra¹⁹⁹, varlık tamamlandığında devreye girer. Bu nedenle bizler tinin hareketini doğrudan deneyimlemekten ziyade, onu felsefenin kavramsal dili aracılığıyla öğreniriz.

Tinin Görüngübilimi tinin değişik biçimlerini mutlak tine ulaşma yolculuğunun uğrakları olarak sunar... Tinin görüngülerinin zenginliği ilk bakışta kaotik olarak görünür; ancak bu eser onları bilimsel bir düzene sokar, mükemmel olmayanların çözülüp gittiği ve daha yüksek bir aşamanın yani yeni bir doğrunun gelmesinin zorunluluğunu gözler önüne serer.²⁰⁰

Hegel’e göre var olan her şey tinin kendini açıklamasıdır.²⁰¹ Her şey tin tarafından üretilmiş nesne, eylem ya da yapıttır.²⁰² Tin, olanaklar varlığıdır ve her açılımı bir olanağın gerçekleşmesi demektir. Tinin kendini açıp görünür kıldığı temel

¹⁹⁸ Özellikle Hegel 81 ve 82. paragraflarda fenomenolojinin konusunun ne olduğunu anlatmıştır. Bknz: G.W.F. Hegel, (2019), *Tinin Görüngübilimi*.

¹⁹⁹ Hegel, (2014), *Tarihte Akıl*, s.31.; Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, Çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, s.26. ; Hegel, (1991), *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, Çeviren: Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınları, s.31.

²⁰⁰ Walter Kaufmann, (1995), *İnsanı Anlamak I, Goethe, Kant, Hegel*, İstanbul: İdea Yayınları, s.4.

²⁰¹ G.W.F. Hegel, (2014), *Tarihte Akıl*, s.34.

²⁰² G.W.F. Hegel, (1975), *Lectures on the Philosophy of World History*, s.57.

alan ise dünya tarihidir. Nasıl ki maddenin tözü ağırlık ise, tinin tözü de özgürlüktür.²⁰³ Özgürlük ve bilinç, tarihsel süreç içinde açığa çıkar ve gelişir. Tarih her zaman soyuttan somut olana, potansiyelden edimsel olana doğru ilerler; daima iyiye, daha yetkin olana doğru yol alır.²⁰⁴ Bu nedenle hem bilinç hem de özgürlük soyut formundan mükemmel olana, mutlak haline ulaşmak için yönelir. Hegel'e göre bu yönelim rastlantısal değil, zorunludur. Fakat bu zorunluluk doğal bir zorunluluk olmaktan ziyade mantıksal bir zorunluluktur.²⁰⁵ "Dünya Tarihi Özgürlük bilincinde ilerlemedir -bir ilerleme ki, görevimiz onu zorunluğu içinde bilmektir."²⁰⁶

Tinin kendi merkezine yaklaştırmaya çalışması demek, kendi özgürlüğünü eksiksiz kılmaya çalışması demektir. Bu çaba onun özüdür. Tin vardır, denildiğinde ilkin bunun anlamı tinin olmuş bitmiş bir şey olduğudur. Fakat o, eyleyen şeydir. Özü eylemdir: kendinin ürünüdür, kendisinin hem başı, hem sonudur. Özgürlüğü durup duran bir varlık olmakta değil, özgürlüğünü ortadan kaldırmaya yönelen şeyi sürekli yadsımaktadır. Kendini üretmek, kendini kendine nesne yapmak, kendi üzerine bilmektir tinin işi: böylece o kendi kendisi içindir.²⁰⁷

Tin, kendi amacına ulaşabilmek ve kendisi olabilmek için zorunlu olarak çeşitli aşamalardan (momentlerden) geçer. Bu aşamalar tinin anlaşılabilmesi açısından belirleyici bir öneme sahiptir; zira tek bir aşama kendi başına ele alındığında anlamlı değildir. Bu nedenle tinin nihai ereği olan özgürlüğün soyut hâlimden somut ve edimsel hâline geçişi ancak bütünsel bir okuma içinde kavranabilir. Anlamlandırma, ancak bu süreçsel ve bütüncül perspektif sayesinde mümkün olur. Bu bağlamda tin, tarih ve varlık bir bütün olarak ele alınmalıdır. Çünkü tarihte tikel olan tümel olana varmak için

²⁰³ G.W.F. Hegel, (2016), *Tarih Felsefesi*, s.20.; G.W.F. Hegel, (2014), *Tarihte Akıl*, s.62.

²⁰⁴ G.W.F. Hegel, (2014), *Tarihte Akıl*, s.155.

²⁰⁵ G.W.F. Hegel, (2016), *Tarih Felsefesi*, s.27.; G.W.F. Hegel, (2019), *Tinin Görüngübilimi*, §5.

²⁰⁶ G.W.F. Hegel, (2016), *Tarih Felsefesi*, s.22.

²⁰⁷ G.W.F. Hegel, (2014), *Tarihte Akıl*, s.62-63.

araçtır. Tümel olana erişildiğinde tikel ortadan kaldırılmaz; aksine tümel olanla birleşerek kendi özünü, tanımını ve değerini kazanır. Hegel'in benimsediği bu bütüncül bakış açısı, ayrımları mutlaklaştırmak yerine onların görelî ve ilişkisel karakterini açığa çıkarır. Başka bir ifadeyle, bu yaklaşım, kendi başına ele alınan birliklerin anlam ifade etmediğini; anlamın ancak ilişkiler ağı içinde ortaya çıktığını göstermeyi amaçlar.

Bu çerçevede Hegel'in kendini açımlayan sisteminde tin, sürecin sonunda kendisi olacak olandır. Her söylem, bir biçimde tinin tarihselliğine işaret eder; tarihsellik ise tîne dolayım kazandıran temel unsurdur. Bu nedenle tin, insan ürünü olan tin dünyasında -başka bir deyişle ilişkisel ve toplumsal bağlam içinde- kendi anlamını bulur ve kendisini deneyimler. Bu anlamda akıl ya da tin, insanın özünü oluşturmakla birlikte, aynı zamanda kendini deneyimlerken yarattığı kültür dünyasının da varlık ilkesini teşkil eder.²⁰⁸ Öz, ancak bu kültür dünyasındaki ilişkisel yapı içinde açığa çıkar.

Dünya tarihinin amacı, tinin kendi gerçek doğasının bilgisine ulaşması, bu bilgiyi nesnelleştirerek gerçek bir dünyaya dönüştürmesi ve kendisine nesnel bir var oluş edinmesidir. Dikkat edilmesi gereken temel nokta bu amacın bizzat tinin ürünü olduğudur. Tin bir hayvan gibi doğal bir varlık değildir, nitekim hayvan dolaysız bir varoluştan daha fazlası değildir. Fakat tin kendisini üreten ve kendisini olduğu şey kılan bir varlıktır. Bu nedenle gerçek var oluşunda aldığı ilk biçim, kendi etkinliğinin bir sonucudur.²⁰⁹

Hegel politik insanın ve metafizik soyut öznenin²¹⁰ özbilincinin bilgisine, doğruluğuna ve eminliğine ulaştığı, yani özgürlüğünü elde ettiği tarihsel süreci tinin

²⁰⁸ Sevgi Özcan, (2021), "Hegel Felsefesinde Kendi Kendini Gerçekleştiren Özgür Bir Varlık Olarak İnsan", *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S.54, s.231.

²⁰⁹ G.W.F. Hegel, (1975), *Lectures on the Philosophy of World History*, s.64.

²¹⁰ Hegel esasen sistemini doğa ve tin olarak ikili bir yapı içinde inceler. Doğa soyut özne olarak metafizik bir probleme ve öznenin kendini bilme, kendi üzerine düşünme edimine karşılık gelirken, tin politik insana işaret eder. Burada özbilinç bilme ediminin dışında, eylemle ilgisinde ele alınır. Mehmet Ali Sarı, (2015), "Hegel felsefesinde Bilinç: Bilincin Kendine Yolculuğu", *Felsefelogos*, S.58, s.177.

aşamaları üzerinden anlatır. Bu aşamalar aracılığıyla insanın özgürlüğünü nasıl kazandığını kavramak, özünde birey–toplum–devlet ilişkilerinin çözümlemesini yapmak anlamına gelir. Tin, insanı anlamak, onun toplumsal bir varlık oluşunu serimlemek ve ilişkisel yapısını görünür kılmak amacıyla üç temel aşamada ele alınır: öznel tin, nesnel tin ve mutlak tin. Bu aşamalar soyut öznenin epistemik yolculuğundan ziyade daha çok politik insanı ele alacaktır.

Öznel tin aşaması doğal insana karşılık gelir. Bu aşamada bilinç, doğal bilinç (kendinde bilinç) veya soyut formdadır.²¹¹ Bilincin bu yapısı gereği insan henüz ben-ben olmayan, özne-nesne, insan-doğa ayrımını yapamaz.²¹² Bu haliyle dolaylımsız olan bilinç, ilişkisel olanı deneyimleyemez. Ötekiyle ya da başkayla kurulan bir ilişki söz konusu olmadığı için, bilinç ötekinin varlığı üzerinden kendini kavrayamaz. Dahası ötekiyle var oluşsal bir farkı deneyimlemediği için kendi varlığına ve var oluşuna dair ontik ve epistemik bir akıl yürütmesi de yoktur. Dolayısıyla tam bir özdeşlik halindedir, yani kendi kendiyledir. Bu nedenle bencil bir yapıdadır. Ancak Hegel’e göre soyut olan her şey aynı zamanda bir olanak ve potansiyel taşır. Tarihsel süreç ilerledikçe tin kendi olanaklarını açığa çıkarmak üzere insanı eyleme zorlar. Böylece insan, yalnızca kendi başına olma hâinden çıkarak ötekine yönelmeye başlar ve dolayimli bir varoluş sürecine adım atar.

Bu noktada, sonraki bölümlere açıklık kazandırmak amacıyla kısa bir parantez açmak yerinde olacaktır. Hegel, insanın bu doğal bilinç aşamasını öncelikle düşünsel ya da epistemik bir durum olarak değerlendirir. Ona göre insan var olduğu andan itibaren fiilî olarak başkasına yönelen bir varlıktır; doğada kendi başına yaşamını sürdürebilecek bir yapıya sahip değildir. İnsan, zorunlu olarak ilişkisellik ve dolayım içinde var olur. Bu nedenle tarih insanı bu ilişkiselliğe sevk eden bir süreç olarak başlar; insan bu yola

²¹¹ G.W.F. Hegel, (2019), *Tinin Görüngübilimi*, §78.

²¹² Mehmet Ali Sarı, (2015), “Hegel felsefesinde Bilinç: Bilincin Kendine Yolculuğu”, s.178.

girdiği ölçüde tarih de mümkün hâle gelir. Dolayısıyla Hegel tinin bu aşamasında insanın içeriksiz ve başkasına muhtaç varlığını ortaya koyar. Bu nedenle doğa durumu varsayımı, Hegel açısından anlamlı bir karşılık taşımaz. Çünkü bu aşamada insan henüz nesnelleşmemiş, yani gerçekten insan denebilecek olanaklarını gerçekleştirmemiştir.²¹³ Doğa, insanı zorlayıcı koşulları karşısında edilgin bir konuma iter; ona söz hakkı tanımaz ve özgürlük alanı açmaz.

Bu gerekçelerden dolayı Hegel insanın doğa durumunda yaşadığı bir ilkel zamanı varsayan kendinden önceki filozoflara kesinlikle katılmaz. O, insanın insanlık tarihinin başından itibaren, bugünküne kıyasla daha ilkel olsa da toplumsal yapılar içinde yaşadığını öne sürer.²¹⁴

Sistem, kavramın kendi karşıtı aracılığıyla var olmasını zorunlu kıldığı için, öznel tin kendi sınırlarını aşmak ve kendini gerçekleştirmek amacıyla zorunlu olarak nesnel tin alanına yönelir. Nesnel tin ahlaksal, toplumsal, politik kurumların alanıdır. Dolayısıyla burası bir yaratım alanıdır. Nitekim Hegel tarihin bu aşamada başladığını, tarihe konu olabilecek insani bilinç içeriklerinin burada oluştuğunu, şekillendiğini ifade eder. Çünkü burada artık kendi başına, yalıtılmış bir özne değil; ötekiyle ilişkisi içinde var olan, dolayimli bir özne söz konusudur.

Nesnel tin aşamasında iki yönlü bir yaratım söz konusudur. İnsan kendini yaratırken, aynı zamanda kendi varoluşunu mümkün kılan kurumsal yapıları da inşa eder. Bu süreç, insanı yalnızca doğal ve canlı bir varlık olmaktan çıkararak tarihsel bir varlık hâline getirir.²¹⁵ Bu bağlamda bilinç, doğal bilinç olmaktan uzaklaşır ve kendisi için bilinç hâline gelir. Böylece insan, saf özdeşlik durumunu aşarak, öteki aracılığıyla kendine yönelir. Bu yönelim bir olumsuzlama sürecini ifade eder. Ancak burada söz

²¹³ G.W.F. Hegel, (2014), *Tarihte Akıl*, s.124-125.

²¹⁴ Hamdi Bravo, (2021), “Toplumsal Olan İçerisinde Bireysel Özgürlüğün Olanığı: Hegel’in Anlayışı”, s.22.

²¹⁵ Sevgi Özcan, (2021), “Hegel Felsefesinde Kendi Kendini Gerçekleştiren Özgür Bir Varlık Olarak İnsan”, s.231.

konusu olan olumsuzlama yok edici değil; ben ile öteki arasındaki farkı açığa çıkaran, bu fark üzerinden özbilincin kurulmasını sağlayan kurucu bir etkinliktir. Bu da epistemik öznenin dışsallaşarak nesne/başka üzerinden tekrar kendine yönelmesi, yani kendini hem özne hem de nesne olarak deneyimlemesi anlamına gelir.²¹⁶

Öznel tin aşamasındaki handikap bilincin veya tikelin kendine saplanıp kalmasıdır. Nesnel tindeki handikap ise bilincin veya tikelin ötekine saplanıp kalması, öteki tarafından sınırlandırılmasıdır. Bu nedenle nesnel tin aslında belirli aşamalardan geçerek mutlak tin yolunda ilerler ve en iyi formunu elde etmek, deneyimlemek için kendini açar. Nesnel tin aşamasında tin ya da akıl, kendini üç temel kurumsal yapı üzerinden deneyimler: aile, sivil toplum ve devlet. Nesnel tin, devlet alanında artık mutlak tin aşamasına geçmiş olacak ve handikaplarından kurtulacaktır; öznel ve nesnel tinin birliği sağlanacaktır. Bu birlik ikisini içermekle birlikte ikisinin toplamından daha fazla ve yeni bir bilinç türüdür. Burası bilincin kendi bilincine vardığı veya insanın insan olarak tanımlanabildiği özbilinç aşamasıdır. Başka bir deyişle bu aşama, tinin mutlaklığına ve özgürlüğüne eriştiği en yetkin düzlemi temsil eder.

Hegel insanın toplumsal ve siyasal tarihini ele alırken bu tarihsellik içinde açığa çıkan belirli belirlenimlere dikkat çeker. İnsan, bu belirlenimlerden yoksun bırakıldığında -başka bir deyişle toplumsal ilişkiler ve kurumsal yapılar tarafından şekillendirilmediğinde- geriye yalnızca soyut, potansiyel ve biçimsiz bir varlık kalır. Soyut hak ve soyut ahlak kavramları, insanın toplumsal tarihinden soyutlandığında geriye neyin kaldığını kavramsal olarak görünür kılar.²¹⁷ Soyut olan içeriksiz olandır; toplumsal dolayımına uğramamıştır. Bu nedenle dolayımı zorunlu kılan bilinç durumlarını açığa çıkarmak, yani insanın soyut ve potansiyel varoluşunu çözümlemek ve ardından

²¹⁶ Tülin Bumin, (2013), *Hegel – Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, s.94

²¹⁷ Hamdi Bravo, (2007), “Hegel’de Devlet ve Özgürlük İlişkisi”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, S.3, s.128.

bu potansiyelin edimselleşme momentlerini izlemek temel bir felsefi görev hâline gelir. Ancak bu çözümleme sayesinde nesnel tin aşamalarına geçiş mümkün olur.

2.2. Toplumsal İlişkilerin Temeli

Hegel insanın toplumsal tarihini hem epistemik hem de politik boyutlarıyla ele alır. Her ne kadar bu çalışmanın odağını insanın politik tarihi oluştursa da Hegel'in sistem felsefesi bu iki düzlem arasında yer yer geçişler yapmayı zorunlu kılar. Bu nedenle, bir siyaset filozofu olarak Hegel'in insanı hangi konuma yerleştirdiğini açıklığa kavuşturmak gerekir. Hegel'e göre insan, kendine özgü bir "karanlık" içinden geçerek gelişir.²¹⁸ Bu bakımdan onu ilk başta hayvandan ayırt etmek olanaksızdır²¹⁹ veya bu karanlığında insan sadece "olanak" olarak bulunur. İnsanı insan yapan sürecin başlaması, onun kendini nesnelleştirmesi ve sahip olduğu olanakları gerçekleştirmesiyle mümkündür. Bu sürecin temelinde ise insanın gereksinimleri olan bir varlık oluşu yatar.²²⁰

Tarihe yakından bir bakış bize insanların eylemlerinin onların gereksinimlerinden, tutkularından, çıkarlarından, karakter ve yeteneklerinden ortaya çıktıklarını kabul ettirir; ve dahası, öyle bir yolda ki, bu etkinlik gösterisinde güdüler olarak görünen ve birincil etkenler olarak yer alan şeyler yalnızca gereksinimler, tutkular, çıkarlardır.²²¹

²¹⁸ G.W.F. Hegel, (2014), *Tarihte Akıl*, s.167.

²¹⁹ Hegel insanın bu durumunu yalnızca düşünsel bir zeminde açıklar. Başka bir deyişle Hegel zamansal bir öncelik sonralıktan söz etmez, çünkü mekânsal olarak insanın ilişkisellikten yoksun olduğu bir an düşünülemez.

²²⁰ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §182.; G.W.F. Hegel, (2019), *Tinin Görüngübilimi*, §167.

²²¹ G.W.F. Hegel, (2016), *Tarih Felsefesi*, s.23.

Bu noktada Hegel insan ile hayvan arasındaki ayrımı belirginleştirmeye başlar. Hayvanlar gereksinimleri sınırlı olan doğal canlılardır ve doğal olmaları bakımından gereksinimlerini doğada doğrudan ve sorunsuzca karşılayabilirler. İnsan ise bunun tersine çok yönlü ve çeşitlenmiş gereksinimlere sahip bir varlıktır; bu nedenle yalnızca doğal bir canlı olarak kavranamaz.²²² İnsanın gereksinimlerinin çeşitliliği, doğanın bu gereksinimleri doğrudan karşılamasını olanaksız kılar. Bu durum insanı, doğada hazır olarak bulamadığı her şey için biçimlendirici bir güç uygulamaya, başka bir deyişle bilincini ve aklını kullanmaya zorlar. Fakat bu biçimlendirici güç, gereksinimlerin çeşitliliği karşısında yetersiz kalır.²²³ Bu yetersizlik, insanı zorunlu olarak başkalarıyla ilişki kurmaya yöneltir; böylece insan, gereksinimleri aracılığıyla dolayım kazanmış bir varlık hâline gelir.²²⁴ Dolayısıyla Hegel varlığını sürdürme, yani gereksinimlerini karşılama konusunda kendine yetemeyen bir insan profili çizer. Kendine yetemeyen insan başkalarıyla ilişki kurmak zorunda kaldığında aslında tümele bağlanmış olur, çünkü isteyen, gereksinim duyan bir varlık olarak isteklerini doyuma ulaştırma sürecinde ötekinin varlığını her zaman duyumsayacaktır. Bununla birlikte bu türden ilişkisellik her ne kadar tek tek bireyleri bir araya getirse de onlar arasında gerçek anlamda bir bütünlük oluşturmaz. Çünkü amaç gereksinimlerin giderilmesi olduğunda başkası her zaman araçtır, yani çıkara bağlı bir tümellik oluşmuştur.

Bu ilişki biçiminde istenç öznelidir. Bu nedenle tinin amacı olan özgürlük, bireysel istençlerin etkinliklerinde görünümüne gelmez. Burada özgürlük, yalnızca isteklerin doyurulmasıyla özdeşleştirilen dar bir anlama sahiptir. “Özgürlüksüz İstenç boş bir söz iken, Özgürlük ise yalnızca İstenç olarak, özne olarak edimseldir.”²²⁵ Burada

²²² İnsan her ne kadar doğal bir canlı olsa da doğa yasalarına tabi olan canlılardan farklıdır. İnsan bu yasaların dışında kendi kendine yasalar koyabilen, kendisi üzerine düşünebilen, eylemlerine içgüdülerinin yanı sıra rasyonalitesini katabilen ve doğayı biçimleyebilen böylece de yaratıcı, pratik bir varlıktır.

²²³ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §191.

²²⁴ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §188.

²²⁵ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §4.

isteğin tek bir amacı vardır o da nesneler dünyasını tüketmektir. Fakat insan, hayvandan farklı olarak sadece isteyen ve nesneye yönelen bir varlık değildir. Neyi istediğini bilen bir varlık olma yolundadır.²²⁶ Böylece istek dışsallaşabilir ve ötekiyle birleşmeyi gerçekleştirerek araçsal ilişkisinin ötesine geçebilir.

Devlet, bireyin -birey geneli bilip istediği ve o inandığı ölçüde- kendisinde özgürlüğüne sahip olduğu ve tadını çıkardığı gerçekliktir. Devlet böylece öteki somut yanların, tüzenin, sanatın, törelerin, yaşamın rahatlıklarının buluşma noktası olur. Devlette özgürlük nesneleşir ve olumlu olarak gerçekleşir: Ancak bunu, tek kişinin öznel istenci genel istenç sayesinde uygulama buluyormuş, bu uygulamanın keyfini sürüyormuş ve genel istenç onun için bir araçmış gibi düşünmemek gerekir.²²⁷

Araçsal ilişkinin çözülmesine katkı sağlayan bir diğer temel etkinlik işbölümünün ortaya çıkışıdır. İşbölümü aracılığıyla insan bireysel isteklerini gerçekleştirme olanağı elde eder. İşbölümünü değerli kılan husus bu isteklerin karşılıklı olarak karşılanabilir hâle gelmesidir. Bu karşılıklılık içerisinde “herkes kendi için kazanır, üretir ve yararlanırken, tam bu yolla tüm başkalarının yararlanımı için üretir ve kazanır.”²²⁸

Çalışma ve emek Hegel felsefesinde insanın kendini gerçekleştirme ve özgürlüğünü elde etmesi bakımından merkezi kavramlardır. *Tinin Görüngübilimi*’nde ele alınan efendi-köle diyalektiği çalışmanın yaratıcı ve dönüştürücü niteliğinin açığa çıktığı temel bağlamı sunar. Buna göre tarih, bilince sahip en az iki tikel varlığın gereksinimlerini karşılama konusunda karşı karşıya gelmesiyle başlamıştır. Başka bir deyişle gereksinim sahibi iki bilincin aynı “şey”e karşı duyduğu arzu (*begierde*), istek veya iştah onları zorunlu olarak karşı karşıya getirmiştir. Burada şey araçsaldır. Asıl

²²⁶ 46. Mehmet Ali Sarı, (2015), “Hegel felsefesinde Bilinç: Bilincin Kendine Yolculuğu”, s.180.

²²⁷ G.W.F. Hegel, (2014), *Tarihte Akıl*, s.118.

²²⁸ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §199.

olan bilincin şeyi arzularken hangi doyuma ulaşmak istediğidir. Şeyi kullanmak için “şeyi biçimleme” faaliyeti o şey üzerinde söz sahibi olmayı gerektirir.²²⁹ Her iki bilinç de varlığını sürdürebilmek adına şey üzerindeki söz hakkının tanınmasını talep eder. Fakat bu uğurda verilen mücadele sonunda bir tarafın ölümüyle sonuçlanabileceği için taraflardan daha zayıf olan geri çekilir.²³⁰ Bu noktada ortaya çıkan paradoksal durum şudur: Mücadeleyi kazanan efendi, şey üzerindeki dönüştürücü ve üretici etkinliği fiilen üstlenmez; bu etkinlik kaybeden köleye aktarılır. Efendinin şeyle kurduğu ilişki, doğrudan değil, kölenin emeği dolayısıyla gerçekleşir. Böylece şeyle gerçek ilişkiyi sürdüren taraf köle olurken, efendi bu ilişkiye dolaylı biçimde eklemlenir.

[...] Efendi, Köleyi şey ile kendisi arasına koyarak, bu yolla kendine şeyin yalnızca bağımlı yanını alır ve ondan yalnızca yararlanır; bağımsızlık yanını ise onun üzerinde çalışan Köleye bırakır.²³¹

Hegel’e göre bu tuhaflık aslında kölenin yaratıcı edimi olacaktır. Köle şey ile doğrudan kurduğu ilişki sayesinde efendi korkusunu bilgeliğe dönüştürebilir²³² Böylece özgürleşme olanağını gerçekleştirecek olan da köle olacaktır. Efendi için çalışan köle, çalışma sayesinde ne olduğunun bilincine varır. Kölenin bu bilinçten kurtulması için farklı aşamaları deneyimlemesi gerekse de Hegel’in vurguladığı bu çalışmanın bir başkasını gerektirdiğidir.

²²⁹ Hamdi Bravo, (2015), *Hegel ve Nietzsche’de Birey, Toplum ve Devlet İlişkileri*, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, [Yayımlanmış Doktora Tezi], s. 144-145.

²³⁰ Hegel bu savaşı kazanan tarafa efendi (*herr*) veya bağımsız bilinç der. Geri çekilen tarafa ise köle (*knecht*) veya bağımlı bilinç der. Efendi kendisi için yaşarken, köle başkası için yaşar. G.W.F. Hegel, (2019), *Tinin Görüngübilimi*, §190.

²³¹ G.W.F. Hegel, (2019), *Tinin Görüngübilimi*, §190.

²³² G.W.F. Hegel, (2019), *Tinin Görüngübilimi*, §195.

2.3. Tikel İstenç Olarak Soyut Hak

Çalışma etkinliğinin kaynağı insanın gereksinimleridir. Bu amaçla şeye yönelen istenç yöneldiği şey üzerindeki dönüştürücü gücü üzerinde hak iddia eder. Başka bir ifadeyle, kişinin şeyi biçimlendirirken ortaya koyduğu emek, o şey üzerinde söz sahibi olmasını temellendirir. Çünkü tikel varlık, istencini şeye katarak onu dönüştürme hakkına sahiptir.²³³ Hegel'in ifadesiyle; “kişinin tözsel ereği olarak her bir Şeye istencini yatırma ve bu yolla onu kendinin yapma hakkı vardır, çünkü Şeyin kendinde böyle bir ereği yoktur ve belirlenim ve ruhunu kişinin istencinden elde eder.”²³⁴ Ne var ki bu hak, başlangıçta soyut bir nitelik taşır (soyut hak: *abstracte Recht*), çünkü tikel istençte bir düşünce olarak ortaya çıkmıştır. Hakkın soyut olması onun yasa biçiminde değil, yalnızca düşünce ya da söz olarak ifade bulması anlamına gelir. Bu nedenle şey üzerindeki hak iddiası, yani mülkiyet iddiası bu aşamada geçerlik kazanmış değildir. “Şahıs, henüz tamamen soyut nitelikte olan bu ilk determinasyonunda, kendiliğinde ve kendisi için sonsuz irade olduğuna göre, onun özgürlük seferini oluşturabilecek olan bu ondan ayrı şey, ondan dolaysızca farklı ve ayrılabilir şey olarak belirlenmiştir.”²³⁵

2.3.1. Mülkiyet

Şey üzerindeki söz hakkı mülkiyetle aynı anlamda kullanılır; dolayısıyla mülkiyet ilk aşamada soyut bir hak olarak ortaya çıkar. Tikel istenç var olabilmek ve özgürlüğünü gerçekleştirebilmek için kendisine dışsal bir alan yaratmak zorundadır.²³⁶

²³³ G.W.F. Hegel, (1991), *Elements of the Philosophy of Right*, Çeviren: Hugh Barr Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, §44.

²³⁴ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §44.

²³⁵ G.W.F. Hegel, (1991), *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, Çeviren: Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınlar, §41.

²³⁶ G.W.F. Hegel, (1991), *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, §41.

Bu bağlamda mülkiyet, özgürlüğün ilk olgusal görünümü²³⁷ ya da ilk belirli varlığıdır.²³⁸ Çünkü şey, istemeye göre belirlenim kazanır. Şeyin kendinde herhangi bir ereğe sahip olmaması nedeniyle, şey istencin ereğini edinir ya da istencin amacını taşır. Bu durum tikel ben tarafından yaratıcı bir edim olarak deneyimlenir. Tikel istenç bir şeye kendi istemesini katarak onu dönüştürdüğünde kendisini kendisine nesne kılmış olur.²³⁹ Böylece o şey aracılığıyla o şey üzerinde kendisini gerçekleştirmiş olur.²⁴⁰ İstenç sahibi olan tikel ben, istençten yoksun, belirlenimi ve amacı bulunmayan şey üzerinde, yani doğa üzerinde bir üstünlük kurar. Bu nedenle şey, tikel istencin yönelimine uygun olarak belirlenebilir. Şeyin bu yolla kazandığı belirlenim ise onu tikel istencin özel mülkiyeti haline getirir.

İsteme ile şey karşılaştırıldığında, isteme sınırsız, şey ise sınırlıdır; isteme sınırsız olduğundan, her şeyle ilişkisinde mutlaklıdır; oysa şey, yalnızca istemeye göredir. Bundan dolayı bir şeye sahip olmak, temelde, şeyle ilişkisinde istemenin üstünlüğünü gösterip şeyin kendinde ve kendi-için varlığa sahip olmadığını, kendinde bir amaç olmadığını ortaya koyar. Eğer aksi olsaydı, şeyi bir başka amaç için kullanabilmek, onu kendi istememiz doğrultusunda belirleyebilmek olanaksız olurdu.²⁴¹

Hegel'e göre tüm şeyler insanın mülkiyeti olabilir. Bu çerçevede mülkiyet, istencin şeyle kurduğu ilişkide üç farklı görünüm altında ele alınır: (i) İyeliğe alma veya zapt etme (*besitznahme*), (ii) şeylerin kullanımı (*gebrauchen*) ve (iii) mülkiyetin elden çıkarılması, devretme veya mülkiyeti yabancılaştırmadır (*entausserung*).²⁴²

Mülkiyetin ilk biçimi olan iyeliğe almada istenç ile şey arasındaki ilişki üç farklı yolla görünür hale gelir: Cisimsel ele geçirme (*egreifung*), biçimlendirme (*formierung*)

²³⁷ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §41.

²³⁸ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §45.

²³⁹ G.W.F. Hegel, (1991), *Elements of the Philosophy of Right*, §45.

²⁴⁰ Hamdi Bravo, "Locke'ta ve Hegel'de Mülkiyet Kavramı", *HFSA Dergisi*, S.16, s.176.

²⁴¹ Hamdi Bravo, (2015), *Hegel ve Nietzsche'de Birey, Toplum ve Devlet İlişkileri*, s.29-30.

²⁴² G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §53.; G.W.F. Hegel, (1991), *Elements of the Philosophy of Right*, §54 vd.

ve işaretleme ya da im koymadır (*bezeichnung*). Cisimsel ele geçirme olarak adlandırılan ilk yol, beden²⁴³ aracılığıyla şeyin kavranması, mülkiyet altına alınması anlamına gelir. Bu durumda tikel istenç ile şey arasında herhangi bir dolayım bulunmaz; ilişki doğrudan ve öznel niteliktedir. Ancak istencin zayıf kaldığı durumlarda şey mülkiyet alanından çıkabilir ve başka bir istencin mülkiyetine geçebilir. İkinci yolda tikel istenç, şeyi biçimlendirerek mülkiyetine alabilir. Bu yolla şey, tikel için kalıcı bir dışsalılık kazanır. Bu nedenle fiziksel bir kavramaya gerek olmaksızın tikelin mülkiyetinde kalır.²⁴⁴ Mülkiyete eklemenin üçüncü ve son yolu ise işaretlemedir. İşaretlemede, biçimlendirmeden daha ileri bir belirlenim söz konusudur; çünkü biçimlendirme kimi durumlarda tikel istenci belirsiz kılabilirken, işaret koyma tikel istencin iradesini doğrudan ve açık biçimde aktarmayı ifade eder. Bu sayede şey ilgili tikel istenç bağlamında belirlenim kazanır ve başkasının istenci şey üzerinden dışlanmış olur. Bu nedenle işaretleme yoluyla iyeliğe alma, diğer iki yola kıyasla en tam mülkiyet biçimini oluşturur.²⁴⁵

Mülkiyetin edinilmesinin ikinci biçimi şeylerin kullanımıdır. “Kullanım Şeyin başkalaşması, yok edilmesi, tüketilmesi yoluyla [gereksinimin] olgusallaşmasıdır.”²⁴⁶ Bu çerçevede gereksinim, şeyin kullanım değerini belirleyen temel ölçüt olarak işlev görür. Bu nedenle kullanılmayan bir şey, kişinin mülkiyetinde olamaz.

Mülkiyetin ilk görünümü olan *ele geçirmede* istenç şey üzerinde bir direnç uygular ama ikinci görünümü olan *şeyin kullanımında* ise mülkiyete süreklilik kazandırır. Mülkiyetin *devredilmesi* ise baştaki direnç ile sürekliliğin birliğini ifade eder. İsteğe bağlı olarak şeyin mülkiyetinden vazgeçebilmeyi, yani onu sahipsiz bırakmayı veya devredebilmeyi olanaklı kılar. Ancak bu tür bir devir, yalnızca dışsal

²⁴³ Hegel, kişinin bedenini de mülkiyeti olarak görmektedir. Bu nedenle tikel istencin bedeniyle kavradığı şey üzerinde söz hakkı bulunabilir.

²⁴⁴ Hamdi Bravo, “Locke’da ve Hegel’de Mülkiyet Kavramı”, s.176-177.

²⁴⁵ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §58.

²⁴⁶ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §59.

olan şeyler bakımından geçerlidir. Kişiliği oluşturan tözsel belirlenimler (özgürlük, törellik ve din gibi) devredilebilir nitelikte değildir.

Hegel’e göre istencin nesneleşme basamağındaki ilk biçim olan mülkiyet ve özel olarak mülkiyetin bu biçimleri hala soyut hak bağlamında ele alınır. O nedenle tikel istenç şeyi ele geçirme, kullanma veya devretme hakkına henüz gerçek anlamda sahip değildir. Çünkü mülkiyet için “bir şeyin benim olması gerekir” biçimindeki içsel düşünce ve istenç tek başına yeterli olmaz.²⁴⁷ Tikel istenç ancak başka bir tikel istenç tarafından tanındığı ölçüde şey üzerindeki hakkını edimsellik kazanmış sayabilir. “Şey, bilinç sahibi bir varlık olmadığı için, bir bilincin, Hegel’e göre, en temel gereksinimi olan “tanınma”yı, “hak sahibi bir varlık olduğu”nun kabulünü kendisine sağlayacak ölçüde sahip değildir.”²⁴⁸

Tikel özne, bir istenç varlığı olarak başka bir istençle karşılaştığında aynı şeye yönelen arzuları onları “şeyi mülkiyete alma” konusunda karşı karşıya getirir. Daha önce efendi-köle diyalektiğinde de belirtildiği üzere tarafların şey uğruna savaşa girmesi varlığını sürdürme istemiyle çelişen bir eylemdir. Bu nedenle şey uğruna savaşma yolu terk edilir ve daha güvenli bir çözüm arayışına yönelinir.

2.3.2. Sözleşme

Bu aşamada başvurulacak güvenli yol, sözleşmedir.

Bilinçlerinde onları Sözleşmelere götüren şeylerin genel olarak gereksinim, iyilikseverlik, yarar vb. olmalarına karşın,

²⁴⁷ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §51.

²⁴⁸ Hamdi Bravo, “Locke’ta ve Hegel’de Mülkiyet Kavramı”, s.177.

kendinde bu etmen Us, başka bir deyişle, özgür kişiliğin olgusal (e.d. salt istençte bulunan) belirli-varlığının İdeasıdır.²⁴⁹

Bu aşamada tikel istenç, bilinç sahibi olmayan ve bu nedenle mülkiyet ile hak konusunda sessiz kalan cansız şey karşısında, bilinç sahibi olan başka bir tikel istenci referans alır. Tikel istenç “bu şey benim mülkiyetimdedir” iddiasında bulunduğu diğer tikel istençten “bu şey onun mülkiyetindedir” biçiminde kabul edilmesini talep eder. Bu durum tikel öznenin özgür istencinin başka bir tikel özne tarafından tanındığı anlamına gelir. Çünkü şey üzerinde uygulanan özgür istenç, bu yolla başka bir tikel istenç tarafından onanmış olur.

İstencin İstenç ile bu bağıntısı özgürlüğün *belirli-varlığını* bulduğu asıl ve gerçek topraktır. Bu dolaylılık, mülkiyete bundan böyle salt bir Şey ve kendi öznel İstencim dolayısıyla iye olmamam, ama eşit ölçüde bir başka İstenç dolayısıyla ve böylelikle ortak bir İstençte iye olmam, bu olgu Sözleşme alanını oluşturur.²⁵⁰

“Bu benimdir” ifadesi kendi başına alındığında keyfi bir sözden ibarettir; bütünüyle öznel ve soyut bir söylem niteliği taşır. Ancak bu aşamada söz konusu keyfilik başkalarının dolayımı aracılığıyla sınırlandırılır. Hegel’in ifadesiyle, “Sözleşmede istenç henüz bu tikel istenç olarak belirlenimi sürdürür, ama başka bir İstenç ile ortaklık içinde.”²⁵¹ Ne var ki bu ortaklık henüz tam anlamıyla kurulmuş değildir; çünkü istençler hâlâ ayrı ayrı imlenmiş durumdadır. Bunun bir başka anlamı, karşılıklı anlaşmalar yapan tikel istençlerin birbirlerini kişi olarak tanımalarına karşın, henüz yurttaş olarak tanımamalarıdır. Bu nedenle tam bir ortaklık, ancak tarafların birbirlerini bir tümel içinde tanımalarıyla mümkün hale gelir. Nitekim sözleşmeler, yapıları gereği tam değil, sınırlı bir birlik tesis ederler; başka bir deyişle bütün

²⁴⁹ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §71.

²⁵⁰ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §71

²⁵¹ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §71

parçalanmış durumdadır. Çünkü taraflar arasında kurulan sözleşme herkes için değil, yalnızca sözleşmenin tarafları için geçerlilik taşır.

O hâlde ilk olarak sözleşme, yapısı gereği tümeli imlemediğinden, tümeli ifade eden devletin varlık nedeni olarak görülemez. İkinci olarak ise devlet ile sözleşmenin nesneleri birbirinden farklıdır. Devlet bilinçli bir varlık olan istenç üzerinde söz sahibi iken; sözleşme bilince sahip olmayan şeyler üzerinde hak iddiasında bulunur. Bu iki gerekçe nedeniyle sözleşme ile devlet arasında içsel bir bağ kurmak mümkün değildir. Söz konusu bağ ancak dışsal bir nitelik taşıyabilir; başka bir deyişle, yalnızca diyalektik sürecin bir uğrağı olarak tesis edilebilir. Bu nedenle sözleşme, özgürleşme sürecinde öznel istenç karşısında evrensel istencin biçimini hazırlayan bir aşamaya karşılık gelir. Çünkü sözleşme aracılığıyla tikel istençler sınırlı bir ortak istenci deneyimler ve bu deneyim onları daha kapsamlı ve tam bir ortaklığa yönelik gereksinimin bilincine taşır.

Sözleşme, taraflar arasında bir tanınma ilişkisi tesis etmiş olsa da, tarafların sözleşmeye uymalarını güvence altına alacak bir yaptırım gücüne sahip değildir. Bu nedenle sözleşme, tarafların inisiyatifine dayanan keyfi bir iradenin ürünü olarak kalır ve bu niteliğiyle her an bozulabilir. Üstelik sözleşmeye taraf olmayan tikel istençler de sözleşmenin ihlaline yol açabilecek bir etken oluşturabilir. Hegel, bu tür bir bozulmayı, şey üzerindeki mülkiyetin yadsınması olarak değerlendirir. Buna bağlı olarak mülkiyetin yadsınması, doğrudan doğruya mülkiyet üzerindeki hakkın da yadsınması anlamına gelir. Bu durum ise haksızlığın (*unrecht*) ortaya çıkmasına yol açar.²⁵²

²⁵² G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §81.

2.3.3. Haksızlık: Suç ve Ceza

Haksızlık momentin bir parçasıdır. Haksızlık, henüz sınırları belli olmayan ama tikel istençte bir düşünce olarak beliren bir bilinç durumudur ve *kendinde* hakkın olumsuzlanmasıdır. Aslında haksızlığın ortaya çıkmasının bir nedeni de hakkın kendindeliği, yani hakkın sınırlarının belirsiz oluşudur.

Haksızlığın üç farklı görünümü söz konusudur: (i) Kasıtsız haksızlık (*unbefangenes unrecht*), (ii) dolandırıcılık (*betrug*) ve (iii) zor ve suç (*zwang und vebrechen*). Haksızlığın ilk görünümünde istenç, gereksinim duyduğu²⁵³ ya da arzuladığı şey üzerinde dolaysız biçimde hak iddiasında bulunur. Tüm kişiler kendi tikel hak anlayışlarına göre şeyi mülkiyetinde kabul ettiklerinde burada bir hak çatışması ortaya çıkar.²⁵⁴ Bu çatışmada olumsuzlanan tikel istençtir:

Bir gülün kırmızı olmadığını söylersem bununla gene de bir renginin olduğunu kabul etmiş ve buna göre cinsi değil ama yalnızca tikeli, kırmızıyı yadsımış olurum. Benzer olarak burada hak tanınır: Kişilerin ikisi de hakkı ister ve her biri için yalnızca hak olanın ortaya çıkması gerekir; haksızlıkları yalnızca istediklerini hak saymalarından oluşur.²⁵⁵

Haksızlığın ikinci görünümü olan dolandırıcılıkta tikel istencin hakkı tanınır ancak bu kez evrensel hak yadsınmış olur. Çünkü burada hakkın görünümü değiştirilir ve bu yolla istencin hak olarak kabul ettiği şey bir yanılsamanın ürünü haline gelir. Bu durum dolandırıcılığı meydana getirir. “[...] Dolandırıcılıkta ceza ortaya çıkar, çünkü burada hakkın çiğnenmesi söz konusudur.”²⁵⁶

Haksızlığın son görünümü ise zor uygulama ve suçtur. Mülkiyet aracılığıyla tikel istenç, iradesini şey üzerinde nesneleştirme, başka bir deyişle kendisini dışsal bir

²⁵³ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §86.

²⁵⁴ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §83.

²⁵⁵ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §86.

²⁵⁶ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §89.

şeyde yansıtma hakkına sahiptir.²⁵⁷ Ancak başkası tarafından bu şey üzerinde zor uygulanabilir ve böylece tikel istenç şeyle kurduğu ilişkide şiddete maruz kalabilir. Bu durumda yalnızca istenç değil, aynı zamanda istencin hakkı da yadsınmış olur. Bu nedenle Hegel, soyut hukukun bir şiddet hukuku olduğunu ifade eder.²⁵⁸ Zor yoluyla yadsınan hakkın ortaya çıkardığı şey *haksızlıktır* ve bu durum açıkça suçu oluşturur.²⁵⁹

Bir suç yoluyla herhangi bir şey değiştirilir ve şey bu değişim içinde var olur; ama bu varoluş kendi kendisinin karşıtıdır ve bu düzeye dek kendi içinde hiçtir. Hiçlik, hakkın hak olarak ortadan kaldırılmış olmasıdır.²⁶⁰

Haksızlık, sözcük anlamı bakımından olumsuz bir içerik taşısa da, istence bir farkındalık kazandırır; sözleşmenin ya da tekil bir istencin, bir şeyi hak kılmak bakımından yetersiz ve geçersiz olduğunu açığa çıkarır. Çünkü istenç, özgürlüğünü gerçekleştirme sürecinde bir dirençle karşılaşmıştır. Oysa usun amacı özgürlüğünü gerçekleştirmek ve bu yolla kendini edimselleştirmektir. Bu nedenle us, hakkı olumsuzlayan haksızlığı olumsuzlayarak özgürlüğünü ve hakkını kazanma yönünde ilerler.²⁶¹ Fakat bu sefer olumsuzundan geri dönen hak, artık soyut haktan daha ileri bir belirlenim kazanmış olacaktır.

Hakkın olumsuzlanması haksızlık, haksızlığın olumsuzlanması ise cezadır (*strafe*). Ceza, hakkın yeniden tesis edilmesi bakımından olumlu bir işlev üstlenir. Bu bağlamda ceza “[...] haksızlığa uğrayan kişi açısından adaleti, cezaya maruz kalan kişi için de ussal bir varlık olarak tanınip onurlandırılmasını sağlar.”²⁶² Ancak cezanın bu yapıcı işlevi, yalnızca yasal bir çerçeve içinde onandığı sürece amacına ulaşabilir. Aksi durumda ceza tikel istenç tarafından sağlandığında intikam (*rache*) biçimini alır.

²⁵⁷ G.W.F. Hegel, (1991), *Elements of the Philosophy of Right*, §90.

²⁵⁸ G.W.F. Hegel, (1991), *Elements of the Philosophy of Right*, §94.

²⁵⁹ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §95.

²⁶⁰ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §97.

²⁶¹ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §82.

²⁶² Hamdi Bravo, (2010), “Ceza İnsanlaştırır mı?: Hegel ve Nietzsche’nin Yanıtı”, *HFSA Dergisi*, S.19, s.165.

Hegel'e göre intikam, öznel istencin bir eylemidir. Öznel bir istencin ürünü olmak bakımından eksik kalır ve cezanın amacıyla çelişir.²⁶³ Dolayısıyla cezanın gerçek anlamda hakkı tesis edebilmesi için tikel istencin tümel istence yönelmesi gerekir. Ne var ki bu yönelim olumsal bir tercih değildir; bizzat deneyimin kendisi bu yönelimi zorunlu kılan unsurdur.²⁶⁴ Hegel, tikelin tümelle birleştiği noktada, tüm eylemlerin ahlaki bir içerik kazandığını ileri sürer.

2.4. Haktan Ahlaka Geçiş: Sübjektif (Soyut) Ahlak

Buraya kadar Hegel'in ortaya koyduğu tablo şu şekilde özetlenebilir: İnsan gereksinimleri olan ve bu gereksinimlerin çeşitliliği nedeniyle zorunlu olarak başkalarıyla iş birliği içine giren bir varlıktır. Gereksinimlerin çeşitliliği onları karşılama yollarını da çoğalttığından, işbölümü temel bir düzenleyici ilke olarak ortaya çıkar. Bu sayede insanlar şey üzerinde isteklerini gerçekleştirme olanağı bulurlar. Kişinin şeyi kendi istencine uygun biçimde dönüştürmesi, varlığını sürdürmesi ve gereksinimlerini karşılaması bakımından doğal bir hak olarak belirir. Ne var ki bu hak başlangıçta soyut bir nitelik taşır; çünkü sınırları kişinin öznel söylemine dayanmaktadır. Bununla birlikte akıl, başka kişilerin de aynı şey üzerinde hak talebinde bulunabileceğini kendinden hareketle kavrar. Bunun sonucunda şey üzerinde hak iddia edebilecek diğer kişilerle sözleşme yapma yoluna gidilir. Sözleşme, sınırlı sayıdaki kişi arasında geçici bir güvence ve rahatlık sağlar. Ancak sözleşme hem tarafların kişisel iradelerine dayanması hem de herkesi kapsayan bir yapıya sahip olmaması nedeniyle kırılgan bir birlik oluşturur. Bu kırılganlık sözleşmenin bozulabilirliğini beraberinde getirir ve tek tek bireyleri şey üzerindeki hakları bakımından karşı karşıya getirir. Aynı

²⁶³ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §102.

²⁶⁴ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §103.

şey üzerinde birden fazla kişinin hak iddiasında bulunması haksızlığın ortaya çıkmasına yol açar. Bu durumda bir kişi, henüz soyut düzeyde de olsa, başka bir kişinin hakkını olumsuzlamış olur. Söz konusu olumsuzlama, başka bir olumsuzlama olan ceza aracılığıyla aşılabılır. Ceza hem haksızlığa uğrayan hem de suç işleyen bakımından olumlu bir geri dönüş sağlar. Birinci açıdan ceza, adalet duygusunun tesis edilmesi bakımından önem taşır; ikinci açıdan ise suçlunun adalete yönelmesini mümkün kılar. Bu anlamda cezanın tek tek bireyler üzerinde bütünleştirici bir işlev gördüğü söylenebilir. Aksi takdirde cezanın kişisel intikam biçimini alması ve bunun da kaosa yol açması söz konusu olacaktır. Bu nedenle bilinç, varlığını sürdürme isteminin bir gereği olarak başka bir düzene, yani cezanın yasallaştığı bir yapıya yönelir.

Cezanın birleştirici etkisi, tek tek bireylerde ahlak duygusunun (sübjektif ahlak²⁶⁵) ortaya çıkmasına yol açar. Bu duygu başlangıçta soyut bir nitelik taşır ve yalnızca bir düşünce olarak var olur. Ancak etik yaşamın alanı olan devlette somutluk kazanacaktır. Başka bir deyişle tek tek bireyler etik yaşamın taşıdığı önemi, ahlak duyguları aracılığıyla deneyimleyerek onun bilincine varırlar. Bu nedenle bu ara aşama bütün sürecin kavranması bakımından büyük bir önem taşır.

O hâlde Hegel'in ahlak kavrayışını iki yönlü bir açıklama çerçevesinde ele aldığını görmek gerekir. Bunlardan ilki bu ara aşamaya karşılık gelen soyut ahlak (*moralitat*) anlayışdır; ikincisi ise etik yaşamda edimselleşen ve nesnelleşen somut ahlak (*sittlichkeit - törelilik*) anlayışdır. “Moralitat ve Sittlichkeit kelimelerinin ikisi de töre (ahlak) anlamına gelmekle beraber Hegel bunları iki ayrı anlamda kullanmaktadır. Onda Moralitat, ferdi ahlaktır. Sittlichkeit ise, aile, cemiyet ve devletteki gelenekler ve örfler ile tarihselliğe dayanan objektifleşmiş ahlaktır.”²⁶⁶

²⁶⁵ G.W.F. Hegel, (1991), *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, §104.

²⁶⁶ Macit Gökberk, (1946), “Hegel'in Devlet Felsefesi”, s.110.

Hegel'in ahlak anlayışının oluşumunda Kant'ın etkisi belirleyici bir yer tutar. Hegel'e göre klasik metafizik düşünce dünyayı çoğunlukla dikotomiler aracılığıyla kavramıştır. Bu yaklaşım özne–nesne, akıl–beden, birey–devlet ve özgürlük–devlet gibi ikilikler arasındaki bağın kopmasına yol açmıştır. Hegel'in temel amacı ise bu ayrımların birliğini ortaya koymaktır. Onun sisteminde söz konusu birlik yalnızca biçimsel ilişkiler düzeyinde değil, aynı zamanda içsel bir bütünlük içinde kurulmaya çalışılır. Bu doğrultuda form ile içerik arasında da bir bütünlük tesis edilmesi hedeflenir. Hegel geliştirmeyi amaçladığı ahlaki sistem bağlamında ileri sürdüğü düşüncelerini, kendisinden önce metafiziği “Saf Aklın Eleştirisi” ile, ahlak alanını ise “Pratik Aklın Eleştirisi” ile belirleyen Kant üzerinden temellendirir. Ancak bunu Kant'ın izinden giderek değil, Kant'ı eleştirel bir biçimde aşma çabasıyla gerçekleştirir.²⁶⁷

Kant'ın ahlaki yargısı iki stratejiden oluşur. Birincisi inanca yer açmak için bilgiyi sınırlamak, ikincisi saf aklın eleştirisiyle çelişmeyecek bir temel inşa etmektir. Ona göre ahlakın temel postülası özgürlüktür. Çünkü insan özgür değilse eylemlerinden sorumlu tutulamaz. Bu özgürlük nedensel zorunlulukla uzlaştırılmalıdır. Bunun sonucunda ahlakın empirik güdülenmelerin değil, aklın ilgisi doğrultusunda kavranabileceği sonucuna ulaşır. O halde ahlaki eylem arzuların değil, “doğru olanı yapma niyetinin” bir sonucudur.²⁶⁸ Bu doğrultuda Kant, aklın evrenselliğini ahlak alanına taşıyarak herkes için geçerli olan kategorik buyruğu²⁶⁹ formüle eder: “Ancak,

²⁶⁷ “Immanuel Kant'ın moraliteye/ahlaka, özgürlüğe ve inanca “yer açmak” için bilimsel bilginin *sınırlarını* tespit etme girişimi kıta geleneğinin Kant sonrası filozofları için hayati dönüm noktasıydı. Kant'ın sistemi içindeki gerilimler Romantikler'den, metafizik idealistlerden, teologlardan ve politik muhafazakârlardan yükselen çok sayıda eleştirel tepkiyi provoke etti. Bunu Hegel'in – tecessüm etmiş, tarihsel, sosyal(leşmiş) ve diyalektik akıl anlayışı vasıtasıyla – Aydınlanma perspektifi ile ‘karşı-Aydınlanma’ perspektifini tutkulu uzlaştırma girişimi izledi. Fakat Hegel'in sisteminin çözülüşü çok sayıda ilave tepkiye ve reaksiyona yol açtı; felsefedeki Kıta geleneğine farklı kaynaklar sağlayan tepki ve reaksiyonlara.” David West, (2020), *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş – Rousseau, Kant ve Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*, s.27-28.

²⁶⁸ David West, (2020), *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş – Rousseau, Kant ve Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*, s.57-59.

²⁶⁹ Immanuel Kant, (2002), *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çeviren: İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, s.29.

aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun.”²⁷⁰ Maksim, “istemenin öznel ilkesidir²⁷¹”. Yani maksim evrensel bir yasa olmalıdır. Bu nedenle ahlaki eylem, kişisel hiçbir amacı içermemelidir; ancak bu koşul altında herkes için nesnel bir zorunluluk taşıyabilir. Bu bağlamda, kişiye “yapmalısın” biçiminde yöneltilen buyruklar için bir neden gösterilemez.²⁷² Tek neden onun apriori olarak akılda bulunuşudur. Bu bakımdan ahlaki eylem ödevde uygun olarak değil, ödev için yapılmasıyla tanımlanır.²⁷³

Hegel’e göre Kant’ın felsefesi, bu biçimiyle ahlakın yalnızca formel yönünü temellendirir; ancak ona içerik kazandırmaz. Bu nedenle “niçin ahlaklı olmalıyız?” sorusuna tatmin edici bir yanıt sunamaz. Çünkü ahlak yalnızca rasyonel bir zeminde ele alındığında soyut kalır ve düşünce düzeyini aşamaz.²⁷⁴ Dolayısıyla Hegel “[...] somut ahlaki yargıların yalnızca soyut evrensellik bağlantısından türetilebilme imkânından şüphe eder.”²⁷⁵ Kant her zaman sınırları ve çelişkileri göstermiş ama bunlar üzerinde yaratıcı bir olumsuzlama gerçekleştirememiştir; ahlak ile toplum arasındaki bağı kuramamıştır. Oysa ahlak, yalnızca matematik formüllere dayanan içeriksiz bir yapı olarak sunulamaz. Ahlaki olanın kavranabilmesi için, düşünce ile eylemin birlikte ele alınması gerekir.

Hegel’in kendi sisteminde gerçekleştirmeye çalıştığı şey, düşünce ile eylemi birleştirmek; soyut ahlakın somut ahlaka nasıl zorunlu olarak evrildiğini göstermektir. Bu zorunlu ilişki içerisindeki geçiş aşamasının cezalandırma olduğu daha önce belirtilmişti. Bu nedenle cezanın tek tek bireyler üzerindeki etkisini daha yakından ele

²⁷⁰ Immanuel Kant, (2002), *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.38.

²⁷¹ Immanuel Kant, (2002), *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.16.

²⁷² Bünyamin Bezci, (2005), “Kant ve Hegel’in Felsefesinde Etik Anlayışı”, *Sosyal Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, S.9, s.54.

²⁷³ Immanuel Kant, (2002), *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.13.

²⁷⁴ Christian Krijnen, (2020), “Sittlichkeit and the Actuality of Freedom: On Kant and Hegel”, *The Palgrave Hegel Handbook*, Editörler: M. Bykova, K. Westphal, s.399.

²⁷⁵ David West, (2020), *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş – Rousseau, Kant ve Hegel’den Foucault ve Derrida’ya*, s.75.

almak gerekir. Ceza temelde hakkın tesis edilmesi amacıyla uygulanan bir sınır koyma etkinliğidir. Bu süreçte tikel istenç istencindeki öznel yönün, yani eylemlerinin sınırlandırılabilir olduğunu fark eder. Bu farkındalık, kişinin kendisini özne olarak karşısına alabilmesini, kendi üzerine düşünebilmesini ya da Hegel'in ifadesiyle kendi içine yansıyabilmesini mümkün kılar.²⁷⁶ Kendi üzerine düşünmeye başlayan istenç buradan hareketle eylemlerinin içeriğini oluşturan daha somut belirlenimler üzerinde durmaya başlar; amaç (*vorsatz*), niyet (*absicht*) ve iyi (*gute*) gibi. Bu düşünme biçimi eyleme ahlaki değerini katan şeydir veya ahlaki uyanışın başlangıcıdır. Şöyle der Hegel: "İstencin öznel ya da *ahlaksal* İstenç olarak dışlaşması *Eylemdir*."²⁷⁷ Eylemlerdeki amaç, niyet ve iyi üzerine düşünmek demek birinci olarak istençteki öznel yanın nesnel yanını bulması anlamına gelir. Çünkü amaç, niyet ve iyi hakkındaki her şey başkasının istenciyle ilişkilidir. İkinci olarak ise bu belirlenimler, kişiyi eylemlerinin sonuçları bakımından yargılanabilir kılan nitelikleri oluşturur.

Ancak ahlaksal istencin anlatımı *Eylemdir*. İstencin biçimsel hak alanında kendine verdiği *belirli-varlık dolaysız bir şeydedir*, kendisi dolaysızdır ve kendi için ilkin Kavram ile hiçbir *belirtik* bağıntısı yoktur (Kavram bu aşamada henüz öznel istence karşı ya da ondan ayırdedilmiş değildir); ne de o belirli-varlığın başkalarının istenci ile *pozitif* bir bağıntısı vardır.²⁷⁸

Ahlak bu üç görünümünde (sırasıyla amaç, niyet, iyi) soyut belirsizlikten somut belirliliğe doğru bir yol izler. Amaç "sorumluluk (*schuld*)" kavramıyla, niyet "gönenç"²⁷⁹ (refah - *wohl*)" kavramıyla, iyi ise "duyunc (vicdan - *gewissen*)" kavramıyla ilişkisinde ele alınacaktır.

²⁷⁶ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §105.

²⁷⁷ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §113.

²⁷⁸ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §113.

²⁷⁹ Bu kavram ele alındığı anlam bağlantısında "doyum", "haz" veya "memnuniyet" olarak da karşılanabilir. Hegel bu kavramlara karşılık olarak *Befriedigung* kavramını kullanır.

Amaç, eylemin en soyut ya da biçimsel halidir ve eylemin içeriğini oluşturur. Bu aşamada istenç dışsallaşmış olsa da eylemin içeriği doğrudan “ben”e aittir. Başka bir deyişle, öznellik dışsallaşsa bile “ben”in öznelliğini kapsamaya devam eder. Bu nedenle kişi eyleminin sonucundan dolaysızca sorumlu olur.²⁸⁰ Bununla birlikte bir eylem birden fazla sonuca yol açabilir. Böyle durumlarda kişi eyleminin amacını taşıyan ilk sonuçtan sorumlu kabul edilir; diğer sonuçlar ise uzak ya da dolaylı sonuçlar olarak değerlendirilir.²⁸¹ Ancak burada temel sorun hangi sonucun olumsal, hangisinin zorunlu olduğunun nasıl belirleneceğidir. Bu noktada belirleyici olan failin niyetidir. “Amaçtan niyete geçiş şimdi benim yalnızca tekil eylemim değil, ama onunla bağlanan evrenseli bilmem gerektiği olgusunda yatar. Böyle ortaya çıkmakla evrensel benim tarafımdan istenmiş olandır, *Niyetimidir*.”²⁸²

Niyet eylemin görelî tarafını oluşturur. Böylece eylemin içeriği daha öznel ve dolayısıyla daha belirgin hale gelir. Böylece sonuç daha somut olduğundan daha nesnel bir yargılama imkânı doğar. Başka bir ifadeyle somut olandan hareketle eylemin tikel yönü açığa çıkarılır. Fail eyleminin niyetini bilendir. Failin niyetinin bilincinde olması onun ussal bir varlık olarak kabul edilmesinin temelini oluşturur. Bu bilinç sayesinde kişi, kendisini tümele açma imkânı kazanır.

Bir kişinin niyetlenmesinin ardında yatan temel devindiriciler gereksinim, eğilim ve tutkulardır. Kişinin niyetini gerçekleştirmesi, edimselleştirmesi veya bir anlamda gereksinimini karşılaması ise onu doyuma ve hazza ulaştırır. Haz öznenin eyleminin olumlu içeriğini oluşturur, yani kişi eyleminin sonucunda bir tatmine ulaşma beklentisini taşır. Bu doğal bir istektir. Bu istek doğal olduğu için öznel. Fakat istenç, öznel doyumunun tikel özdeşlikte kaldığı sürece sınırlandırılacağını deneyimlemiştir. Bu deneyim ona diğer istençlerin de doyuma ulaşmasının, kendi doyumunu açısından daha

²⁸⁰ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §115.

²⁸¹ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §118.

²⁸² G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §118.

gerçekçi ve sürdürülebilir bir yol olduğunu gösterir. Böylece kendi eyleminin niyeti olan iyiye ve mutluluğa ulaşma arzusu, tikel istençte tümelleşir; başkalarının eylemlerine eşlik eden iyilik ve mutluluğu da gözetmeye yönelir. Bu aşamada istenç, yaşamın karşılıklı bir alışveriş ilişkisi içinde kavranması gerektiğini fark eder. Bu durum istenç için şu anlama gelir: Artık salt dürtüler ve doğal isteklerle hareket etmek yerine, usun dolayımından geçmiş istekler doğrultusunda eylemde bulunur. Us; eyleme belirlilik, ilişkisellik, dolayım ve tümellik katan ilke olarak belirir.

Tikel istencin, gereksinimini karşılamak amacıyla şey üzerinde eylemde bulunması başlangıçta doğal bir hak olarak belirlenmişti. Bu aşamada ise söz konusu doğal hak, gereksinimin doyurulması ya da amaçlanan niyete ulaşılması bağlamında öznel özgürlük hakkını doğurur.²⁸³ Doyumun bulunduğu yerde özgürlük söz konusudur; ancak burada doyum artık yalnızca bireysel olanı değil, başkasının doyumunu da içeren bir anlam kazanır. Bu yönüyle salt keyfi istencin ötesine geçilmiş olur. Bu bağlamda, “özgürlük (doyum) ancak başkasının da özgürlüğünün (doyumunun) gözetildiği ölçüde gerçeklik kazanır” bilinci yerleşmeye başlar. Amaç eylem ve niyetin özdeşliğini sağlamaktır. Özetle tikel istenç ile tümel istencin uyumu gereklidir. İyi kavramı veya bilinci bu uyum sayesinde somutluk kazanır. Başka bir deyişle öznel çıkar ve tümel çıkar (başkasının çıkarı) aynı anda gözetildiğinde iyi hal ortaya çıkar. İyi hali, bireysel istenci yadsımamakla birlikte yalın bireysel istence indirgenmediği için ahlaki bir nitelik taşır. Nitekim ahlaki eylemin kaynağında bireysellik her zaman korunur. Eğer aksi olsaydı us, kendini karşılıklı ilişkiler açısından koparmak için eylemde bulunurdu. Oysa usun eylemleri, her zaman tümele doğru yönelmiş eylemler olarak belirir.

İstenç *Kavramının* ve tikel istencin birliği olarak *İyi İdeadır* ki, onda soyut hak ve ayrıca gönenç, bilmenin öznelliği ve dışsal belirli-varlığın olumsuzluğu *kendi için bağımsız* olarak ortadan

²⁸³ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §124.

kaldırılır, ama böylelikle *özlerine* göre onda *saklanır* ve *kapsanır*. -İyi *dünyanın olgusallaşmış özgürlüğü, saltık son Ereğidir*.²⁸⁴

Kişinin kendisi için iyiyi istemesi öznel bir haktır. “Gönenç [refah/doyum] *hak* olmaksızın İyi değildir. Benzer olarak hak da gönenç olmaksızın İyi değildir.”²⁸⁵ İyiye ulaşmak, ancak hak ile doyumun aynı anda sağlanmasıyla, başka bir deyişle tikel ile tümel arasındaki uyumun kurulmasıyla mümkün olur. Bu bağlamda uyum, iyiyi doğuran ilke olarak ortaya çıkarken; uyumsuzluk, kötüyü doğuran şeydir. İyinin temelinde yer alan bu zorunlu süreç, yani uyumun zorunluluğu *ödev bilincinin* ortaya çıkmasına yol açar.

İyi bu aşamada henüz soyut bir belirlenim taşıdığından, iyiye uymak anlamına gelen ödev de soyut bir nitelik taşır; henüz içeriklendirilmiş değildir. Ödevde dair tek belirlenim iyiyi gerçekleştirmek, hakkı tesis etmek ve başkalarının iyiliği ve hakkı için kaygı duymak, başkayı gözetmektir.²⁸⁶ Ödevde içerik katmak demek niyet ile eylem arasındaki özdeşliği sağlamak demektir. Ödevin içeriği niyete, ödevin gerçekleşmesi ise eyleme karşılık gelir; bu ikisinin birliği ise iyiyi oluşturur. Bu nedenle ödevin içeriklendirilmesi, başka bir deyişle ödevin ne olduğuna ilişkin belirlenimin yapılması zorunludur. Aksi takdirde “ödev sırf ödev olduğu için yapılır” önermesi boşlukta kalır. Çünkü ödevi yalnızca ödev olduğu için yapmak, soyut bir tutum olarak eylemsizliğe yol açar.

Bu noktada Hegel’in, Kant’ın ödev ahlakına yönelttiği eleştiriler bir kez daha belirginleşir. Kant’a göre bir eylemi ahlaki kılan unsur kişisel hiçbir amaç gözetmeksizin ödevi ödev olduğu için yerine getirmektir. Hegel ise bu yaklaşımı yanlış ve içeriksiz bir çıkarım olarak değerlendirir. Bunun ilk nedeni, daha önce de belirtildiği

²⁸⁴ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §129.

²⁸⁵ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §130.

²⁸⁶ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §134.

üzere, tinin amacının kendini gerçekleştirmek olmasıdır. Tin kendini bilinçli ve ussal bir varlık olan insan aracılığıyla gerçekleştirir; insan, tinin form ve içerik kazanmasının taşıyıcısıdır. Bu nedenle insanın ilerlemesi ve gelişmesi zorunludur. Kendini gerçekleştirebilmesi için kişinin gereksinimlerini karşılaması gerekir; bu gereksinimlerin karşılanabilmesi ise engellenmemeyi ve sınırlandırılmamayı gerektirir. Bu bağlamda herkes kendi gereksinimleri açısından kendisi için iyi olanı arzular ve bu arzu somut olarak doyuma ulaştığında iyi gerçekleşmiş olur. Ancak başkası tarafından engellenmemenin yolu zorunlu olarak başkasının da kendisi için iyiyi arzuladığını bilmekten geçer. Bu sayede kişi, kendisi için iyiyi gerçekleştirirken aynı anda başkasını da hesaba katmış olur. Bu nedenle iynin temelindeki öznellik korunur; fakat bu, artık yalın bir “kendinde özdeşlik” biçiminde değil, başkasıyla ilişki içinde kurulur. Kişi başkasıyla uyumu gözetmesi gerektiğinin bilincine ulaşır. Bu bilinç durumu “kendim için başkasını hesaba katmak” biçiminde ifade edilebilecek bir ödev bilinci olarak ortaya çıkar. Ne var ki buraya kadar sunulan belirlenimler henüz bir formül düzeyinde kalmaktadır. Bu formülün, yani niyetin eyleme dönüşebilmesi için ödevin içeriğinin açık biçimde belirlenmesi gerekir. Aksi halde niyet eylemsiz kalır. Bu durum Hegel’in Kant’a yönelttiği eleştirinin ikinci boyutunu oluşturur. Ödevin içeriksiz kalması, yani ödevin sırf ödev için yapılması başkasıyla gerçek bir ilişkinin kurulamaması anlamına gelir. Çünkü kişi eyleminde başkasını dikkate alması gerektiğini bilse de bu dikkatin nasıl eyleme döküleceğini belirleyemez. Bu durumda geriye yalnızca içerikten yoksun bir biçimsellik kalır.²⁸⁷

Ödevin içeriği, vicdan aracılığıyla doldurulur. Ancak vicdan da, tıpkı diğer belirlenimler gibi, soyut ahlak aşamasında henüz içerikten yoksun ve öznel bir nitelik taşır. Karşılıklılık temelinde işleyen yaşam alanında ise öznel vicdan genel ilkeleri belirleyebilecek bir yetkinliğe sahip değildir. Bu nedenle vicdanın içeriği ancak

²⁸⁷ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §135.

toplumsal bir zemin içinde etkinlik kazanır ve toplum aracılığıyla belirlenir. Bu süreçte herkes için iyi, herkes için hak ve herkes için ödev bilinci mümkün hale gelir. Bu ise herkesin özgürlüğünü edimselleştirebilmesinin koşulunu oluşturur.

Hegel, buraya kadar, yani soyut hak ve soyut ahlaklılık düzlemlerinde, bilincin düşünsel serüvenini ve bilinç durumları arasındaki düşünsel geçişleri ortaya koymuştur. Bilinç belirli bir gelişim evresine ulaştığında düşünce ile gerçeklik arasında bir bütünlük kurma yönünde bir gereksinim duyar. Bu gereksinim tarihsel sürecin zorunlu bir sonucu olarak belirir. Çünkü insan yalnızca düşünen değil, aynı zamanda düşündüğünü dışsal bir gerçeklik alanında gerçekleştirme ihtiyacı duyan bir varlıktır. Bu nedenle somuta geçiş sürecinde soyutun etkisi yadsınamaz; soyut, somuta geçişte gerekli malzemeyi sağlayan zemini oluşturur. Başka bir ifadeyle soyut deneyim, tikel istencin, bu malzemenin ancak tümelle birlikte işlendiği ölçüde anlamlı ve geçerli bir karşılık bulabileceğini kavradığı bilinç durumuna karşılık gelir.

2.5. Ahlaklıktan Etik Yaşama Geçiş: Devlet/Törelilik

Öznel tin aşamasında düşünce düzeyinde beliren soyut hak ve soyut ahlak, tinin nesnel alana geçişinde hazırlayıcı bir işlev üstlenir. Nesnel tin alanında ise soyut olan aşamalı biçimde nesnellik kazanır; öznel ya da kavramsal iyi nesnel iyiye, soyut hak ise somut hakka dönüşür. Bu süreçte öznel istenç nesnel istence evrilirken, öznel özgürlük de nesnel özgürlüğe dönüşmüş olur. Bu nedenle Hegel törelliği *Özgürlük İdeasının* edimsel biçimi olarak kavramıştır.²⁸⁸

Tıpkı Doğanın yasalarının olması gibi, tıpkı hayvanların,
ağaçların, güneşin kendi yasalarını izlemesi gibi, Töre de

²⁸⁸ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §142.

özgürlük tinine ait olandır. Töre Hak ve Ahlakın henüz olmadıkları şeydir, Tindir. Çünkü Hakta tikellik henüz Kavramın değil, ama yalnızca doğal istencin tikelliğidir. Benzer olarak, Ahlakın duruş noktasından özbilinç henüz tinsel bilinç değildir. Orada her şeyin çevresinde döndüğü nokta yalnızca öznenin kendi içindeki değeridir; başka bir deyişle, kendini kötü olana karşı iyi olanla uyum içinde belirleyen öznenin henüz özenç biçimini taşıyor olması olgusudur. Buna karşı burada, törel duruş noktasında, istenç tinin istenci olarak vardır, tözsel olan ve kendine karşılık düşen bir içerik taşır.²⁸⁹

Soyut hak ve ahlaklılık bölümlerinde ortaya konulan hak ve ödev kavramları biçimsel düzeyde belirlenmiş olmakla birlikte haksızlıktan kaçınmak ve iyi eylemde bulunmak için nelerin yapılması gerektiğine ilişkin içerik sorusu yanıtızsız kalmıştır.²⁹⁰ Başka bir deyişle kişi, hak ve ödev aracılığıyla hangi imkânlarla sahip olduğunu bilmekte; ancak bu imkânları nasıl gerçekleştireceğini kavrayamamaktadır. Hegel'e göre bu sorunu aşacak, biçime ruh kazandıracak olan tikelin tümelle birleştiği devlet alanıdır. Ne var ki tin törel yaşam içerisinde kendisini doğrudan devlet aşamasında bulmaz. Her zamanki gibi tinin birtakım uğraklardan geçmesi gerekir. Bu uğraklar sırasıyla aile, sivil toplum ve nihayet devlettir.²⁹¹ Bu aşamalar hak ve ödevin kurumsallaşma sürecini, başka bir ifadeyle siyasal ve ahlaki örgütlenmenin tarihsel gelişimini görünür kılar. Devlet ise bu kurumsallaşmanın ve örgütlenişin nihai biçimi olarak etik alanı, mutlak tını ve gerçek özgürlüğün alanını temsil eder.

²⁸⁹ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §151.

²⁹⁰ Hamdi Bravo, (2007), “Hegel’de Devlet ve Özgürlük İlişkisi”, s.128.

²⁹¹ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §157.; Hegel, sistemiyle tutarlı olarak aile, sivil toplum ve devlet arasındaki ilişkiyi sırasıyla kendinde –doğal/öznel tin-, kendisi için –nesnel tin-, kendinde ve kendisi için –mutlak tin- biçiminde sunar.

2.5.1. Aile

Hegel *Tüze Felsefesi*'nde aile kurumunu; evlilik, ailenin mülkiyeti ve çocukların yetiştirilmesi gibi başlıklar altında ayrıntılı biçimde ele alır.²⁹² Tinin serüveni ve tarihsel gelişimi içinde ailenin hangi noktada konumlandığı bu açıklamalar aracılığıyla açıklık kazanır. Hegel aileyi bir arada tutan değerler üzerinden doğal formun çözülüşünü, yani sivil toplum alanına geçiş gereksinimini doğuran ilkeyi görünür kılar.

Aile etik yaşamın ilkel ya da ilk biçimi olarak belirir. Aile kurumu, yani evlilik, doğası gereği olumsal bir görünüm taşısa da törel bir ödev niteliğine sahiptir.²⁹³ Bununla birlikte evliliğin kuruluşuna ilişkin çeşitli yanlış kavrayışlar söz konusudur. Bunlardan ilki evliliğin salt bir eşeysellik ilişkisine indirgenmesi; ikincisi evliliğin yalnızca bir sözleşmenin ürünü olarak görülmesi; üçüncüsü ise evliliğin bütünüyle sevgiye dayandırılmasıdır.²⁹⁴ İlk bakışta ailenin kuruluşu öznel düzeyde, iki kişinin tikel eğilimleri doğrultusunda bir araya gelmesi olarak düşünülebilir. Ancak nesnel açıdan esas olan kişilerin tek bir kişi oluşturmak üzere bir araya gelmeleri ve bunun özgür onay temelinde gerçekleşmesidir.²⁹⁵ Tek bir kişi olarak “biz” doğal ve tikel kişiliklerden vazgeçmeyi gerektirir. Bu nedenle bireyler kendilerini bu kurum içinde bölünmemiş, özdeş ve ailenin bir üyesi olarak bulurlar.²⁹⁶ Bu durum ilk bakışta bir kısıtlama olarak görülebilir, oysa özbilinçlerini kazandıkları için aslında bir özgürleşme anlamı taşır.²⁹⁷ Bu bakımdan evlilik, sözleşme noktasından yola çıksa da bunu ortadan kaldırmayı amaçlayan bir birlik biçimidir.²⁹⁸

²⁹² G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §158-181.

²⁹³ G.W.F. Hegel, (1991), *Elements of the Philosophy of Right*, §161,162.

²⁹⁴ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §161.

²⁹⁵ Hegel bu karşılıklı onayın ailenin topluluk tarafından tanınması için gerekli olduğunu düşünür.

²⁹⁶ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §167.

²⁹⁷ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §162.

²⁹⁸ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §163.

Ailenin edimselleşmesinin diğer iki yolu mülkiyet ve çocuklardır. Aile, mülkiyet aracılığıyla edimsellik kazanır ve bu sayede toplum içinde bir “kişi” olarak tanınma olanağı elde eder. “Soyut mülkiyet durumunda *salt bireyin* tikel gereksinimleri gibi keyfi bir kıpı ve isteğin bencilliği söz konusudur; burada bunlar *ortak bir şey* için kaygıya ve kazanca, törel bir ögeye dönüşür.”²⁹⁹ Bu bağlamda mülkiyet, soyut hukuk aşamasında olduğu gibi tekil bir kişinin hakkı olmakla kalmaz; aynı zamanda bir kişi olarak ailenin de hakkı haline gelir. Söz konusu hak ailenin varlığını sürdürebilmesi bakımından zorunlu bir koşul niteliği taşır.³⁰⁰ Aileyi temsilen “baba”³⁰¹ mülkiyeti ortak yaşam alanına kazandıran figürdür. Ailenin tüm üyeleri bu mülkiyet üzerinde hak sahibidir.

Aile kurumunun edimselleşmesinin son uğrağı çocuklardır. Hegel, aile kurumunun bu yapısını ve anlamını şu sözlerle özetler;

Erkek ve kadın arasında sevgi ilişkisi henüz nesnel değildir; çünkü duygunun tözsel birlik olmasına karşın, henüz bu birliğin hiçbir nesnelliği yoktur. Böyle bir nesnelliği ebeveynler ilkin çocuklarda kazanırlar ve onlarda birleşmenin bütününe önlerinde bulurlar. Anne çocukta kocasını, baba çocukta karısını sever; her ikisi de onlarda önlerinde kendi sevgilerini bulurlar. Anamalda birlik salt dışsal bir şey de iken, çocuklarda ise onları seven ve kendileri tarafından sevilen tinsel bir şeydedir.³⁰²

²⁹⁹ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §170.

³⁰⁰ G.W.F. Hegel, (1991), *Elements of the Philosophy of Right*, §169.

³⁰¹ Hegel aileyi ele aldığı bölümlerde aile içindeki işbölümünü cinsiyet rolleri üzerinden ele alır. Bknz: G.W.F. Hegel, (1991), *Elements of the Philosophy of Right*, §171. Hatta Hegel, *Tarih Felsefesi*’nde tinin bir ulus içinde çözülmeye başlamasını kadınsı ve zayıf bir durum olarak değerlendirir. Bknz: G.W.F. Hegel, (2016), *Tarih Felsefesi*, s.143. Kadın ve erkek doğasını betimlediği bu satırlar akademik eleştirilere oldukça açık görünmektedir.

³⁰² G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §173.

Çocukların mülkiyet üzerindeki hakları beslenme ve eğitilmedir.³⁰³ Eğitilme hakkı onların insan olarak gelişimlerinin koşulunu oluşturur. Bu bağlamda eğitilme hakkı, Hegel'in insan anlayışıyla doğrudan bağlantılıdır. Hegel'e göre insan başlangıçtaki doğal karanlıktan çıkarak kendini inşa eden, tarihsel bir varlık olma olanağına sahiptir; eğitim ise insandaki bu insanlaşma potansiyelinin gerçekleşmesini mümkün kılar. Eğitim aracılığıyla çocuklar hem törel yaşama ilişkin bir duyarlılık geliştirir hem de doğal dolaysızlıklarından sıyrılarak törel yaşam içinde bağımsızlıklarını kazanma imkânı elde ederler.³⁰⁴ Bu durum ebeveynler açısından çocuklara karşı hem maddi hem de manevi sorumlulukların doğmasını beraberinde getirir. Karşılıklı hak ve sorumlulukların bilincinde olan ve bunları öz benliğinin bir parçası haline getiren bir aile kurumu, bu anlamda sağlıklı ve iyi bir birlik olarak belirir.

Hegel toplumun en küçük birimi ve törel yaşamın en ilkel biçimi olan ailenin bu içsel yapısında devletin içsel yapısını ve işleyişini mümkün kılan çekirdeği görür. Ailenin açılması, yayılması ya da çoğalması anlamına gelen çözülme süreciyle bu yapı gelişir ve serpilir. Aile kurumu hem mülkiyet aracılığıyla hem de çocuğu törel yaşama hazırlama işleviyle dışsallaşır. Özellikle çocuğun ileride evlilik kurma potansiyeli ailenin büyümesine ve çoğalmasına zemin hazırlar. Ailenin çoğullaşması onun çözülerek daha geniş bir toplumsal alana doğru açılması anlamına gelir. Hegel ailenin bu yeni görünümünü sivil toplum ya da yurttaş toplumu olarak adlandırır.

³⁰³ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §174.

³⁰⁴ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §175.

2.5.2. Sivil Toplum

Bu aşamada Hegel bizi yeniden sisteminin çıkış noktasına yönlendirir. Amacı özgürlük olan tin, bu amacını gerçekleştirebilmek için açılmak, yayılmak ve kendini bilmek ister. Tinin bu yönelimi tarihin başlamasına neden olan itici güç olarak belirir. Bu nedenle tarih içinde ortaya çıkan her nesne, eylem ya da yapıt tinin meydana getirdiği ürünler olarak kavranır.³⁰⁵ Bunların tümü kültür dünyasını oluşturan etkinliklerdir; kültür dünyası ise insanın tine uygun düşünceleri ve yapıp etmeleri aracılığıyla görünür hale gelir. Bu noktada Hegel'in var olanlar arasında ontolojik ve epistemolojik bir hiyerarşi kurduğunu görmek gerekir. Söz konusu hiyerarşi tinin kendisini neden hayvanlarda, bitkilerde ya da cansız varlıklarda değil de insan varlığında açtığı sorusu üzerinden anlaşılabilir. Bu ayrım farklı yönleriyle ele alınmayı gerektirir.

(i) “Tin Fenomenolojisi” bilincin kendi üzerine düşünmesi veya bilincin deneyiminin bilgisi olduğuna göre tin nesnesini belirlerken buna uygun bir var olanı seçer.³⁰⁶ İnsan, diğer varolanlardan farklı olarak, kendi üzerine refleksiyon³⁰⁷ yapabilen bir varlıktır. Yaptıklarını anlamlandırma, kendini açma ve geliştirme potansiyeline sahiptir. Bu yönüyle insan, tinin kendini açımlayabileceği uygun zemini oluşturur.

(ii) İnsanın kendini gerçekleştirme ya da özgürleşme potansiyeli onun us sahibi bir varlık olmasından kaynaklanır.³⁰⁸ İnsan hayvanlardan farklı olarak yalnızca içgüdüleriyle hareket eden bir varlık değildir; aksine içgüdülerini geri plana alarak akli doğrultusunda eyleyebilme yetisine sahip rasyonel bir varlıktır. Bu sayede insan

³⁰⁵ G.W.F. Hegel, (2014), *Tarihte Akıl*, s.73.

³⁰⁶ G.W.F. Hegel, (2016), *Tarih Felsefesi*, s.208.

³⁰⁷ “Politik devlette böyle bir refleksiyon edimsel hale gelir.”: Klaus Hartmann, (2021), “Hegel’in Hukuk Felsefesinin Yeni Bir Sistematik Okumasına Doğru”, *Alman İdealizmi II: Hegel*, Editör: Güçlü Ateşoğlu, Çeviren: Hamdi Bravo, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, s.393.

³⁰⁸ G.W.F. Hegel, (2014), *Tarihte Akıl*, s.49,82,182.

doğanın zorunluluğunun ötesine geçebilir.³⁰⁹ Çünkü akıl, doğa yasaları karşısında insana kendi yasalarını koyma imkânı tanıyan bir yetidir. Bu yeti insanı özgürleştiren bir etkinlik olması bakımından tinin amacına uygunluk gösterir.³¹⁰

(iii) Doğa yasalarının dışına çıkabilme imkânı insanda iradenin varlığının bir sonucudur. Bu bakımdan irade özgürdür. İnsanın tarihselliği de bu özgürlüğün terbiye edilmesi ve biçimlendirilmesi sürecinde açılanır. Bu durum insanın doğayla bütünüyle uyumlu bir varlık olmadığını gösterir. Çünkü insan doğa alanına değil, tin alanına uygun bir varlıktır; insan yalnızca düşünmekle yetinmez, düşündüklerini dışsal bir gerçeklik alanında gerçekleştirmek ister ve bu süreçte kendisine ikinci bir doğa yaratır.³¹¹ Bu alanda ortaya çıkan her şey tinin amacına uygun olarak potansiyel olanın kendini zorunlu bir biçimde açmasıyla varlık kazanır.

(iv) İkinci doğa insanın bir gereksinimler varlığı olmasının ürünüdür. Buna göre insan gereksinimleri bulunan ve bu gereksinimlerini karşılamak üzere isteklerde bulunan bir varlıktır.³¹² Gereksinimlerini karşılayabilmek için kendi dışına yönelir; kendi dışına çıkabilen ve dışsal olanı kendisinin kılabilen bir varlık olarak şeyleri biçimlendirme yetisine sahiptir. Bu nedenle insan yalnızca isteyen bir varlık değil, hayvanlardan farklı olarak istediği şeyin nesnesini çeşitlendirebilen bir varlıktır. İnsan hem cansız şeylere hem de özbilinçli varlıklara yönelebilir. Bu yeti insanı hayvansal dolaysızlıktan, karanlıktan çıkarır.³¹³ Nitekim bir özbilinç, diğer özbilinçli varlıklar aracılığıyla dolayımını, ilişkiselliğini kazanır.³¹⁴

³⁰⁹ G.W.F. Hegel, (2016), *Tarih Felsefesi*, s.33.; G.W.F. Hegel, (2014), *Tarihte Akıl*, s.167.

³¹⁰ G.W.F. Hegel, (2014), *Tarihte Akıl*, s.42-45.

³¹¹ G.W.F. Hegel, (1975), *Lectures on the Philosophy of World History*, s.57-58.

³¹² G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §189.

³¹³ G.W.F. Hegel, (2014), *Tarihte Akıl*, s.167.

³¹⁴ G.W.F. Hegel, (2019), *Tinin Görüngübilimi*, §177.

(v) Bu ilişkisellik insanın gereksinimlerinin hayvanlardan farklı olarak çeşitli olmasına dayanır.³¹⁵ Hayvanların gereksinimlerinin sınırlı oluşu, onların akıllarını kullanmaya ihtiyaç duymayan ve bu nedenle içgüdüleriyle hareket eden varlıklar olmalarına yol açmıştır. Dahası hayvanlar doğanın zorunluluğu altında yaşayan ve doğayla uyum içinde bulunan varlıklardır. Bu nedenle gereksinimlerini doğayı dönüştürmeye gerek duymaksızın, dolaysız biçimde karşılayabilirler. Buna karşılık daha önce de belirtildiği üzere insanın gereksinimlerinin çeşitliliği ve doğayla olan uyumsuzluğu başkalarıyla ilişki kurmasını zorunlu kılar. Çünkü gereksinimlerini karşılayamayan insan varlığını sürdüremez.

Hegel sivil toplumun tam da bu gereksinimler zemininde ortaya çıktığını ifade eder. Bu bağlamda Copleston, Hegel'in sivil toplum anlayışını şu şekilde dile getirir:

Hegel'in yurttaş toplum [sivil toplum] ile ne demek istediğini anlamak için ilkin her biri kendi ereklarının peşinde olan ve kendi öz gereksinimlerini doyurmaya çabalayan bir bireyler çokluğunu tasarlayabiliriz. Daha sonra onları ereklarına daha elverişli bir yolda erişebilmek için bir tür ekonomik örgüt içinde birleşmiş olarak düşünmemiz gerekir. Bu emeğin özelleşmesini ve ekonomik sınıf ve korporasyonların gelişimini kapsayacaktır. Dahası, bu tür bir ekonomik örgütlenişin kararlılık gösterebilmesi için tüzenin kurumsallaşması, yasaları işletecek aygıtlar, eş deyişle mahkemeler, bir adliye ve polis gerekecektir.³¹⁶

Hegel'e göre sivil toplum ve aile zamansal olarak devletten önce var olmuş yapılar değildir. Örneğin bir yasanın, mahkemenin ya da polisin zorunlu hale geldiği yerde artık bir devletten söz ediliyor demektir. Bu nedenle sivil toplum esasen bireylerin belirli bir örgütlenme biçimini ifade eder; bu örgütlenmenin kurumsal ve bütünlüklü bir

³¹⁵ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §191.

³¹⁶ Frederick Copleston, (1996), *Felsefe Tarihi Cilt VII – Çağdaş Felsefe Fichte'den Nietzsche'ye [Hegel Bölümü]*, Çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, s.54-55.

yapıya kavuşması ise devleti imler. Bu anlamda sivil toplum devletin niteliklerini, kazandırdıklarını, işleyişini, ilişkilerini, amacını ve ruhunu kavranabilir kılan; onunla karşılaştırma yapmaya imkân veren düşünsel bir uğrak olarak işlev görür. Dolayısıyla sivil toplumun kendi başına ve devletten bağımsız bir gerçeklik olarak var olamayacağı anlaşılmalıdır. Aynı durum aile için de geçerlidir: Ne aile ne de sivil toplum kendi başlarına edimsel bir varlık kazanabilir; her ikisi de ancak devlet içinde varlıklarını sürdürürler.³¹⁷

Sivil toplumda tikel ile tümelin, yani evrenselin bir arada bulunmasını mümkün kılan temel unsur gereksinimlerdir. Gereksinimleri aracılığıyla kişi, doyumunu ancak başkasıyla ortak bir çalışma sayesinde sağlayabilir. Bu süreçte tümel olan ortaya çıkar. Ancak burada söz konusu olan tümel, gereksinimler varlığı olan insanın varlığını sürdürebilmesi açısından araçsal bir nitelik taşır.³¹⁸ Çünkü sivil toplum bağlamında her bir birey öncelikle kendi doyumunu erek (bencil erek) edinir.³¹⁹ Bu nedenle “bu dizge ilkin *dışsal Devlet* olarak, *gereksinim* devleti olarak, *Anlak-Devleti* olarak görülebilir.”³²⁰

Gereksinim devleti olarak adlandırılan sivil toplumda bireyler bencil amaçlarla hareket etseler dahi birbirlerine koşullu bir biçimde bağlanmış durumdadırlar. Tikel, tümeli kendisine karşıt olarak düşünerek ondan uzaklaştığı ölçüde var olabileceğini varsayar; oysa gerçekte tikel ile tümel birbirlerinin koşulunu oluşturur. Bu bölünmüşlük -bir yandan tikelin kendi başınalığı, diğer yandan tümelle kurduğu zorunlu bağ- tikele yayılma ve kendini gerçekleştirme hakkı tanırken, tümele de tikelin zemini ve gücü olma niteliğini kazandırır. Bu bakımdan her ikisi de birbirleri için vardır ve birbirlerine

³¹⁷ Frederick Copleston, (1996), *Felsefe Tarihi Cilt VII – Çağdaş Felsefe Fichte'den Nietzsche'ye [Hegel Bölümü]*, s.54.

³¹⁸ Hamdi Bravo, (2007), “Hegel’de Devlet ve Özgürlük İlişkisi”, s.129.

³¹⁹ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §182.

³²⁰ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §183.

dönüşürler. “Eğer erkeklerimi gerçekleştirirsem evrenseli gerçekleştiririm ve bu da yine benim ereğimi geliştirir.”³²¹

Tikel istencin erekları tümel olanla dolaylandığı ölçüde tümel tikel için bir karşıt ya da salt bir araç olmaktan çıkar. Nitekim bu dolayım zorunludur; zira tikel kendi başına bırakıldığında aşırı ve ölçüsüz bir nitelik kazanır ve bu haliyle varlığını sürdüremez. Bu nedenle tikelin tümelle bir dolayım ilişkisine girmesi gerekir. Bu dolayım ortak çalışma ve işbölümü aracılığıyla kurulur. Bu ilişki içinde herkes kendisi için çalışıp üretirken ve ürettiğinden yararlanırken, aynı zamanda başkalarının yararlanımı için de çalışıp üretmiş olur.³²²

Kendimi başkalarına göre yönlendirmek zorunda olmam burada evrensellik biçimini ortaya çıkarır. Doyum araçlarını başkalarından elde ederim ve buna göre onların görüşlerini kabul etmem gerekir. Öyleyse her birimiz bir başkasının eline oynar ve böylece birbirimize bağlarız. Tikel her şey bu ölçüde toplumsal bir şey olur; giyinme türünde, yemek saatlerinde belli bir uyulaşım yatar ki kabul edilmesi gerekir, çünkü bu şeylerde kendi görüşünde direktme çabasına değmez, tersine başkalarının davrandığı gibi davranmak yapılacak en bilgece şeydir.³²³

Birlikte çalışma ve üretme pratiğı bağlayıcı bir güce sahiptir. Bunlardan en önemlileri yaşamın kolaylaştırılması ve refahın sağlanmasıdır. Her bireyin bu olanaklardan pay alma istemi bir hak olarak ortaya çıkar. Ancak bu aşamada hak soyut bir belirlenim olmaktan çıkar; sınırları çizilmiş, belirli ve içerik kazanmış bir değere dönüşür. Hakkın talebi bu ilişkisellik ve dolayım içerisinde artık başkası tarafından tanınan ve bilinen bir hak olarak varlık kazanır. Hak tanındıkça özgürlüğün kapsamı ve edimselliğı de genişler.

³²¹ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §184.

³²² G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §199.

³²³ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §192.

2.5.2.1. Yasaların Önemi

Soyut hakka tümellik, nesnellik, gerçeklik veya somutluk kazandıran ilke yasadır (*gesetz*).³²⁴ “İnsan ancak kendi için sayısız gereksinim bulduktan ve bunların kazanımı doyum ile iç içe geçtikten sonra kendine yasalar oluşturabilir.”³²⁵ Bu şu anlama gelir; insanlar her ne kadar tümele bağlanmışsa da bu bağlanma yasalar olmadan tam anlamıyla gerçekleşmiş sayılmaz. Yasaların yokluğundaki tümel, organik bir birlik olarak değil, adeta mekanik bir sonuç olarak ortaya çıkmıştır.³²⁶ Mekanik yapıyı organik yapıya dönüştürecek olan bağlayıcı ruh yasadır.

Gereksinim koşullu bir bağımlılık ilişkisi yaratmış olmakla birlikte gereksinim ile doyum arasındaki özdeşlik bu aşamada henüz tam olarak güvence altına alınmamıştır. Kişi gereksinimi olan şey uğruna harcadığı emek sonucunda doyuma ulaşacağını garanti altına almak ister. Bu nedenle haklarını tikel istencin keyfiyetinden çıkararak tümelin tasarrufuna bırakır. Böylece hak tümelleşir; başka bir deyişle yasa olarak belirli ve bağlayıcı bir konum kazanır.

Güneş ve gezegenlerin de kendi yasaları vardır, ama bunları bilmezler; barbarlar içgüdüler, töreler ve duygular tarafından yönetilir, ama bunların bir bilincini taşımazlar. Hakkın yasalaşması ve bilinçli olması yoluyla duygu ve görüşe bağlı tüm olumsuzluklar ve öç, acıma, bencillik biçimleri de yiter ve böylece Hak ilk kez gerçek belirliliğine ulaşarak onurunu kazanır.³²⁷

Hegel yasaların sonradan dışsal biçimde oluşturulan düzenlemeler olmadığını; aksine düzenleyici bir ruh olarak insanda potansiyel hâlde zaten bulunduğunu vurgular.

³²⁴ “*Kendinde Hak olan şey nesnel belirli-varlığında koyulduğunda [gesetzt], düşünce tarafından bilinç için belirlendiğinde ve Hak olan ve Hak sayılan şey olarak tanındığında Yasadır [Gesetz] ve bu Hak bu belirlenim yoluyla genel olarak pozitif tüzedir.*”: G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §211.

³²⁵ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §209.

³²⁶ Macit Gökberk, (1946), “Hegel’in Devlet Felsefesi”, s.112.

³²⁷ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §211.

Bu nedenle yasa, üzerinde keyfi biçimde uzlaşılması gereken bir edim olmaktan çıkar; o, yalnızca edimsellik kazanır ve böylece gerçeklik kazanmış olur.

Yasanın herkes tarafından tanınması hakların da herkesçe bilinmesi anlamına gelir. Herkesin yasaları bilmesi zorunludur.³²⁸ Tümele uymamak ya da yasalara uygun davranmamak bu bağlamda suç olarak belirlenir. Böylece suç kavramı bireysel bir ihlal olmanın ötesine geçerek tümel olana yönelmiş olur. Çünkü artık bir kişinin hakkını ihlal etmek, yalnızca tekil bir özneye karşı değil, tümelin hakkına karşı işlenmiş bir eylem, evrenselin çiğnenmesi anlamına gelir.³²⁹ Bu noktada hak kavramının geniş bir çerçevede ele alınması gerekir. Hak toplumsal ilişkilerin bütününe taşıyan zemini oluşturur; yasa ise bu zemini düzen içinde tutan dengeleyici ilke olarak işlev görür. Bu dengeyi bozan eylem, toplum adına işlenmiş bir suç niteliği kazanır ve bu nedenle yine toplumun hakkı adına cezalandırılır. Hegel'e göre ceza, somut karşılığı olan kamusal bir alanda uygulanmalıdır; bu alan mahkemedir. Kamusal yaptırım gücünü sağlayan ve bu süreci mümkün kılan ise devlettir (*staat*).

2.5.3. Mutlak Tin/Mutlak Özgürlük Alanı: Devlet

Hegel'in devlet hakkındaki düşüncelerini ortaya koymadan önce “devleti sivil toplumdan ayıran şeyin ne olduğunu” açıklamak gerekir. Sivil toplum ifade edildiği üzere gerçeklikte olmayan, fakat bir düşünce olarak devleti besleyen zorunlu bir bilinç deneyimidir. Kişi sivil toplum aracılığıyla “neden tümel olanı yadsımamalıyım?” sorusunun cevabını bulur. Aile söz konusu olduğunda burada dolaysız bir evrensellik söz konusuydu; yani kişinin kendini algılamasındaki tek kaynak aile veya topluluktur.

³²⁸ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §215.

³²⁹ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §218.

Sivil toplumda ise ailedeki soyut özdeşlik yıkılarak farklılıklar ortaya çıkar; yani kişinin kendini algılamasındaki tek kaynak kendi çıkarları olur.³³⁰ Kişi başkalarıyla ilişki içindedir; herkes doyumunu ötekinde bulur, yani öteki aracılığıyla kendini var eder.³³¹

Eğer Devlet Yurttaş Toplumu [Sivil Toplum] ile karıştırılır ve belirlenimi mülkiyetin ve kişisel özgürlüğün güvenliği ve korunması olarak saptanırsa, o zaman genel olarak bireylerin çıkarları birleşmelerinin son ereği olur ve bundan Devletin üyesi olmanın keyfi bir şey olduğu sonucu çıkar. –Ama Devletin birey ile ilişkisi bundan bütünüyle başka bir şeydir; Devlet nesnel Tin olduğu için, bireyin kendisi nesnellik, gerçeklik ve törelliğini ancak onun bir üyesi olarak bulur.³³²

O hâlde sivil toplumda ön planda olan, gereksinimler ve bu gereksinimlerin doyurulmasıdır. “Bizzat kendi gayesinin objesi olan somut şahıs, bir ihtiyaçlar bütünü ve tabii zorunlulukta keyfi iradenin bir karşımı olarak sivil toplumun en birinci prensibidir.”³³³ Buna karşılık devlet çıkar ilişkileri üzerine kurulu bir yapı değildir. Öznel tatminin sağlanmasını içermekle birlikte bundan daha fazlasını ifade eder. Devlet, salt öznel olan ile salt nesnel olanın özsel birliğini, yani bütünlüğünü temsil eder. Hegel’e göre öznellik genişleyen bir kavramdır; evrenseli içine alarak dolaylı bir özdeşlik kurar. Bu nedenle devletin varlığı herhangi bir sözleşmenin ürünü olarak düşünülemez. Çünkü sözleşme bireysel tasarrufu ve keyfi iradeyi gerektirirken; devletin üyesi olarak var olmak bir zorunluluk niteliği taşır. Devlet tinin zorunlu olarak kendini dayattığı somut biçimdir. Bu anlamda o, dışsal bir sonuç ya da zamansal olarak bir sözleşmenin gereği olarak sonradan ortaya çıkmış bir yapı değildir. Devlet her zaman

³³⁰ Sevgi Özcan, (2021), “Hegel Felsefesinde Kendi Kendini Gerçekleştiren Özgür Bir Varlık Olarak İnsan”, s.233.

³³¹ “[...] örneğin aile, çoğul tinin dolaysız birliği olarak görünürken, toplum, farklılıkları içerisindeki (anlama yetisi tarafından tasavvur edilebilen) reflektif/düşünsel birlik olarak şekillenir; devlet ise, kendisi için olan (kendini-kavrayan, bütünsel) bir birlik oluşturur.”: Klaus Hartmann, (2021), “Hegel’in Hukuk Felsefesinin Yeni Bir Sistematik Okumasına Doğru”, *Alman İdealizmi II: Hegel*, s.388.

³³² G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §258.

³³³ G.W.F. Hegel, (1991), *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, §182.

vardır. Çünkü bilincin deneyimi göstermiştir ki insan kendisini tümelden ayrı tuttuğunu düşündüğü anda bile düşünsel olarak devlete geri dönmek zorundadır. Hiç kimse, ne fiziksel ne de düşünsel düzeyde, kendisini devletin birliğinin dışında var edemez.

Devlet her zaman vardır; ancak doğal bir oluşum değildir. Devlet insanın yaratımları, eylemleri ve bilgisi üzerine yükselen; insandan beslenen ve içeriğini insanın kurduğu dolayım ilişkileri aracılığıyla kazanan bir yapıdır. Bu nedenle Hegel devleti “ikinci doğa” ya da “kültür dünyası” olarak nitelendirir. Bu anlamda devlet tinsel ve mutlak olanın alanını ifade eder. Tam da bu nedenle devlet, tinin kendini bulduğu ve özgürlüğünü edimselleştirdiği yerdir. Çünkü birey varlığını gerçek kılma imkânını başkalarıyla bütünleşerek, somut bir düzlemde gerçekleştirir. Yasalar aracılığıyla tanınır hale gelir ve bu tanınma sayesinde gerçekten özgürleşir. Böylece tinin amacına uygun eylemde bulunmuş olur.

Devlet kendinde ve kendi için törel bütündür, özgürlüğün edimselleşmesidir ve özgürlüğün edimsel olması usun saltık ereğidir. Devlet Tindir ki dünyada durur ve kendini *bilinçli* olarak onda olgusallaştırır.³³⁴

O hâlde özgürlük tekil istençlerin keyfi istekleri olmaktan çıkarak yasaları tanımak ve bilmek anlamında yeni bir belirlenim kazanır. Başboş ve sınırsız bir serbestlik anlayışı yerini yasal sınırlarla belirlenmiş bir özgürlük kavrayışına bırakır. Bu bağlamda yasalara uymak özgürlüğün güvence altına alınması bakımından zorunlu bir koşul olarak ortaya çıkar. Devletin yasalarına uyma ile özgürlük arasındaki bu zorunlu ilişki tam da sınırlayıcı niteliği sayesinde özgürlüğe içerik kazandırır ve onu edimsel kılar. Çünkü yasaların kaynağında halkın tini bulunur. “Halk tini karanlık bir içgüdü gibi saklıdır”³³⁵ der, Hegel. Bu ilke halkın tüm etkinliğinde nesnelleşir: “[...] tüm özel

³³⁴ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §258.

³³⁵ G.W.F. Hegel, (2014), *Tarihte Akıl*, s.71.; G.W.F. Hegel, (1975), *Lectures on the Philosophy of World History*, s.66.

ilişkilerinde, savaşlarında, kurumlarında vb.”³³⁶ “Halk-tini halka karakterini, özünü veren, onu belirli bir halk yapan düşünsel ilkedir. Halkın tüm eylem ve eğilimlerinde bu ilke kendini belli eder.”³³⁷ Bu nedenle halk tini halkın kültürüdür.³³⁸ Bu çerçevede kişi - artık bir yurttaş olarak- kendisinden çıkan yasaları yaşamının vazgeçilmez bir parçası olarak benimser. Bu yasalara uymakla eksilmediğini, tersine çoğaldığını bilir. Kendinden çıkan yasa bu anlamda yeniden kendine dönmüş olur.

Böylece halk tini hem halk tarafından içeriklendirilir hem de halkın yasaları biçiminde somutlaşarak görünürlük kazanır. Bu karşılıklı bir ilişkidir. Bu nedenle halk tini ve ondan türeyen yasalar değişmez ve baskıcı değildir. Halka göre biçimlenen her şey gelişmeye ve kendi en yetkin biçimine ulaşma potansiyeline açıktır. Nitekim Hegel, birey ile devlet arasındaki ilişkiyi bireyin halk tiniyle kurduğu bağ üzerinden açıklar. Birey halkın tinini kendi özü olarak benimsediği ölçüde -ve bunu ussal olarak benimsemesi gerekir- kendini gerçekleştirir ve özgürlüğünü elde eder. Buna karşılık bireyin devletle uyumsuzluğu onu çatısız bırakır. Çatısız kalan insan soyutluğa düşer; anlamını yitirir ve bu haliyle adeta ölüden farksız hale gelir. Çünkü insan halkın bir parçası olmakla, yani devletin bir üyesi olmakla, “yurttaş” kimliği altında özünü ve anlamını muhafaza eder.

Yasalar halk tini aracılığıyla kişilerin eylem ve erekları üzerinde belirleyici rol oynar. Eylem ve erekları yasalarla uyumlu olması ise törelliği, etik yaşamı³³⁹ meydana getirir. Anlaşılmaktadır ki Hegel devlet söz konusu olduğunda tüm kavramları birbirine derin bir bağ ile bağlar. Bu nedenle halk tini, kültür, yasa, özgürlük, hak gibi kavramlar belirli bir bağlamda birbirlerinin yerine kullanılabilir hale gelir. Bunlar arasındaki uyum

³³⁶ *Lectures on the Philosophy of World History*, s.97.

³³⁷ Hamdi Bravo, (2004), “Hegel’in Tarih Tasarımında Özgürlük ve İlerleme”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C.21, S.1, s.156.

³³⁸ G.W.F. Hegel, (1975), *Lectures on the Philosophy of World History*, s.96-97.

³³⁹ “Devlet Törel İdeanın edimselliğidir –törel Tindir [...]”: G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §257.

paralel değil, özdeşdir. Bu nedenle Hegel, devlet düzeyinde bireysel dilden tümel ya da evrensel dile geçerek “halk” kavramını kullanmayı tercih eder.

[Törel] Öte yandan özneye *yabancı* bir şey değildirler, tersine özne *kendi özü* olarak onlar için *tinin tanıklığını* yapar – bir öz ki özne onda *öz-duygusunu* bulur, onda kendisinden ayrı olmayan ögesinde olduğu gibi yaşar ve bu ilişki giderek *inançtan* ve *güvenden* de daha dolaysız bir anlamda özdeşliktir.³⁴⁰

Yasalar -artık halkın yasaları olarak- uzun bir tarihsel sürecin ve sayısız insanın deneyiminin ürünü olarak oluşmuş ve oluşmaya devam etmektedir. Bu nedenle yasa her dönemin ve her çağın özgül içeriğine uygun biçimde şekillenir. Bu yasalarla uyum içinde hareket etmek hem iyi bir devlet düzeninin ortaya çıkmasını sağlar hem de devletin törel bir nitelik kazanmasının temelini oluşturur.

Devletin bireylerde yaşamasına, bu canlılığa törellik denir. Devletin yasaları ve düzenlemeleri bireyin yasaları ve düzenlemeleridir: Söz konusu olan onun haklarıdır; kendi vatani, anavatanı olarak doğası, toprağı, hava ve suları üzerindeki kullanma ve mülkiyet hakkı buraya girer. Bu devletin tarihi, eylemleri ve atalarının eylemleri onundur, anılarında yaşarlar; onların başarıları da şimdi ona aittir. Sahip çıktığı ölçüde hepsi ona aittir; çünkü bütün bunlar bireyin tözünü, varlığını meydana getirir. Tasarımlarda bunlar canlı kalır; istenci yasaların, anavatanın isteklerinden ayrılmaz.³⁴¹

Törel devlette iyi ile kötü, doğru ile yanlış, haklı ile haksız olanın sınırları yasalar aracılığıyla belirlenmiştir. Bu yasalara uymak ussallığın bir gereği olduğu kadar kişinin bir ödevi ve yurttaş olarak devlete karşı sorumluluğudur. Ödevler, bireyi yalnızca başkalarına karşı değil, kendi öznelliğinin keyfiyetine karşı da koruyan ussal

³⁴⁰ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §147.

³⁴¹ G.W.F. Hegel, (2014), *Tarihte Akıl*, s.129.

belirlenimlerdir.³⁴² Kişi ödevlerini yerine getirdikçe buna karşılık gelen haklarını edimsel olarak elde eder. Bu ilişki döngüseldir. Bu nedenle ödev ve sorumlulukların kurumsallaştığı her devlette, hak mutlak anlamda edimsel bir nitelik kazanır.

Ödev ilk olarak benim için *tözel olan*, kendinde ve kendi için evrensel olan bir şeye *karşı* ilişki olduğu için, öte yandan Hak genel olarak bu tözselin *belirli-varlığı* ve böylelikle onun *tikellik* yanı ve benim *tikel özgürlüğüm* olduğu için, Hak ve Ödev biçimsel düzlemlerde değişik yanlara ya da kişilere paylaştırılmış görünür. Törel olan olarak, tözselin ve tikelin iç içe geçmesi olarak Devlet benim tözsel olana karşı yükümlülüğümün aynı zamanda tikel özgürlüğümün belirli varlığı olması olgusunu kapsar; başka bir deyişle, onda Ödev ve Hak *bir ve aynı bağlantı içinde birleşir*.³⁴³

Hegel’e göre ödev, karşılığında bir hak sağlaması bakımından dahi ussal olarak özgürlüğü getirir. Birey tümeli bildiği, istediği ve ona inandığı ölçüde özgürdür; ancak bu durumda özgürlük olumlu anlamda edimselleşir.³⁴⁴ Nitekim birey bu yolla varlığının anlamını kazanır. Kişi devletin bir üyesi olmakla gerçek anlamda birey ya da kişi olma niteliğini elde eder. O, halkın bölünmez bir parçası ve devletin yapı taşıdır. Ne bireysiz bir devlet ne de devletsiz bir birey düşünülebilir.³⁴⁵ Kaufmann, Hegel’in devletin bir üyesi olarak bireye verdiği değeri teslim etmekle birlikte Hegel’in bundan daha derin bir insan anlayışı sunduğunu şu sözleriyle ifade eder: “Devlet ile Hegel’in demek istediği öyle bir Devlettir ki onda özgürlük olgusallaşır ve bir insan bir Yahudi, Katolik, Protestan, Alman, İtalyan vb. olduğu için değil, ama salt bir insan olduğu için değerli görülür - ve bu nokta sonsuz ölçüde önemlidir.”³⁴⁶

³⁴² G.W.F. Hegel, (2014), *Tarihte Akıl*, s.118.

³⁴³ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §261.

³⁴⁴ G.W.F. Hegel, (2014), *Tarihte Akıl*, s.118.

³⁴⁵ “Devlet kendi başına bir soyutlamadır, bu soyutlama kendi genel realitesine yurttaşlar üzerinden varır.”: G.W.F. Hegel, (2014), *Tarihte Akıl*, s.145.

³⁴⁶ Walter Kaufmann, (2014), “Hegel Miti ve Yöntemi” - *Hegel Üzerine Yorumlar I*, Çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, s.23.

Hegel belirli bir halkın tinini yansıtan devleti, bünyesindeki kurumlar ve değerler arasındaki birlik ve tikel ile tümelin özdeşliği bakımından dünya tarihi içinde belirli bir konuma yerleştirir. Nasıl ki tikel tümelle özdeşleştiğinde devleti oluştuyorsa devlet de tinin amacına uygunluğu ölçüsünde diğer devletler karşısında kendiyle özdeş bir varlık, yani tikel olarak belirir. Bu nedenle bir devletin yönetim biçimi ile kültürü arasındaki içsel işleyiş onun tarihsel süreçte çözülmeye sürüklenip sürüklenmeyeceğini ya da sürekliliğini koruyup koruyamayacağını belirleyen temel etkidir. Bu bağlamda her devlet bir kişi gibi dünya tininin karşısında belirli bir sorumluluk taşır: özgürlüğünü edimselleştirmek.

Hegel özgürlüğün dünya tarihindeki ilerleyişini değerlendirmek amacıyla üç farklı devlet tipinden söz eder: Modern devletler, gelişmemiş devletler ve Klasik Antik Çağ devletleri. Bu devlet tiplerinden bazıları özgürlüğün yalnızca soyut bir aşamasında kalmışken, bazıları özgürlüğü somut ve edimsel bir biçimde gerçekleştirebilmiştir.

Dünya Tarihi için denebilir ki, o Tinin kendinde ne olduğunun bilgisini işleyip geliştirmede sergileniştir ve tıpkı tohumun ağacın bütün doğasını, meyvelerinin tadını ve biçimini kendi içinde taşıyor olması gibi, Tinin ilk belirtileri de daha şimdiden gizil olarak bütün Tarihi kendi içinde kapsar.³⁴⁷

Gelişmemiş tini temsil eden gelişmemiş devletlerde özgürlük henüz karanlık bir aşamadır; tin, özgür olmayan bir tikellik düzeyinde kalmıştır. Bu bağlamda özgürlük, yalnızca tek bir kişinin keyfi iradesiyle özdeşleştirilen dar bir anlam kazanır. Hegel'e göre Doğu toplumları tinin henüz karanlık yüzünü temsil eder.³⁴⁸ Klasik Antik Çağ devletlerinde ise evrensellik ilkesi ortaya çıkmış olmakla birlikte tikellik bütünüyle

³⁴⁷ G.W.F. Hegel, (2016), *Tarih Felsefesi*, s.21.

³⁴⁸ “*Doğulular* tinin ya da tin olarak belirlenen insanın kendinde özgür olduğunu bilmezler. Bilmedikleri için de özgür değildirler. Yalnızca tek kişinin özgür olduğunu kabul ederler; ama bu özgürlük keyfilik, yabanılık, doğal bir rastlantı ya da keyfilikten başka bir şey olmayan bir tutku uyuşukluğu ya da tutkunun dizginlenip yumuşatılmasıdır. Bu tek kişi yalnızca bir despottur, özgür birisi ya da bir insan değildir.” : G.W.F. Hegel, (2014), *Tarihte Akıl*, s.69.

aşılmadığından özgürlük yalnızca belirli bir kesime tanınır. Bu nedenle burada da özgürlük anlayışı eksik ve sınırlıdır. Hegel'in bu bağlamda sözünü ettiği devletler Yunan ve Roma devletleridir.³⁴⁹ Modern devlet biçimlerinde ise evrensellik etkin, öznellik ise evrensele uygun olarak tam ve dirimli gelişimini kazanmıştır.³⁵⁰ Dolayısıyla burada devlet, gerçek anlamda eklemli ve örgütlü bir yapı olmakla özgürlük devleti olarak görülebilir. Hegel bu devlet biçimine örnek olarak Cermen uluslarını gösterir ve özellikle Prusya devletini işaret eder.³⁵¹ “Hegel için Prusya devleti, Fransız Devrimi'nin, Alman Reformu'nun ve idealist kültürün ilkelerinin bir sentezini gerçekleştirmektedir.”³⁵² Hegel'in Prusya devleti³⁵³ hakkında dile getirdiği bu değerlendirmeler, onun tarihin bu noktada sona erdiğini düşündüğü yönündeki yorumları da beraberinde getirmiştir.³⁵⁴

³⁴⁹ “İlk olarak Yunanlılarda özgürlüğün bilinci doğmuştur ve bu yüzden de Yunanlılar özgür olmuşlardır; ama onlar da Romalılar gibi, kendisiyle tanımlanan insanın değil, yalnızca bazı kişilerin özgür olduğunu kabul ediyorlardı. İnsanın insan olarak özgür olduğunu Platon da, Aristoteles de bilmiyorlardı; bu nedenle de Yunanlıların yaşamları ve güzelim özgürlükleri salt köle edinmeleri yüzünden sınırlanmış olmakla kalmadı; ama aynı zamanda özgürlükleri kısmen rastlantısal, bakımsız, solmaya yazgılı ölümlü bir çiçeğe, kısmen de insanın insana zorlu bir köleliğine dönüştü.”: G.W.F. Hegel, (2014), *Tarihte Akıl*, s.69.

³⁵⁰ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §260.

³⁵¹ “Cermen ulusları, insanın insan olarak özgür olduğunun, tin özgürlüğünün insanın doğasını meydana getirdiğinin bilincine vardılar.”: G.W.F. Hegel, (2014), *Tarihte Akıl*, s.69.

³⁵² Tülin Bumin, (2013), *Hegel – Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, s.125.

³⁵³ Hegel'in Prusya Devleti üzerine yaptığı bu yorum onun Alman yurtseverliğinin bir göstergesi olarak düşünülmüştür. Dahası Hegel'in bu tutumunun devlet teorisine kaynaklık ettiği yönünde eleştiriler de mevcuttur. Bknz: Necip Uyanık, (2020), “Hegel'in Devlet Teorisi Üzerine”, *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi*, C.5, S.2, s.8-9.

³⁵⁴ “Mutlak olan geldiğinde tarih biter, tinin yürüyüşü durur” anlayışı karşıtlıkların sonsuz biçimde yok olduğunu söylemek anlamına gelir. Bu düşünce iki bakımdan eleştirilir. Birinci olarak, tarihte henüz bu olgunluğa ulaşmış bir devletin olmadığı düşünülür. İkinci olarak da tarihin sonu fikrinin insanlık için bir çözüm getirmediği söylenmiştir.: Necip Uyanık, (2020), “Hegel'in Devlet Teorisi Üzerine”, s.8. Hegel'in tarihin sonuna ulaşmak gibi bir amacı olup olmadığı ayrıca tartışılabilir, fakat Hegel'in tarihin sonunda “dünyanın nasıl olacağı, hâkim ideolojinin ne olacağı, kurumların ve devletin nasıl biçimleneceği konusunda” bir belirlemeye varmadığı da açıktır. Işıl Bayar Bravo, (2006), “Tarihin Sonuna İlişkin Fikirler: G.W.F. Hegel, K. Marx, F. Fukuyama”, s.42.

2.5.3.1. Anayasa

Hegel'e göre her halk kendi devletinin çocuğudur. Dolayısıyla birden çok devlet ve halk bulunmaktadır. Halka özünü veren yasalar nasıl belirleyici ise dünya tarihinde bir kişi gibi var olan devlete de özünü kazandıran ve onu tanınır kılan temel ilke iç devlet tüzesi, yani anayasadır (*innere staatsrecht*). “Bireylerin özgürlüğünün güvencesi olan devletin yasalarının kendisine göre belirleneceği, bir devletin sınırları içerisinde olup bitecek her şeyin uygunluğunu sağlayacak temel [...] anayasadır.”³⁵⁵

Hegel, anayasayı ele aldığı bölümde devleti canlı bir organizmaya benzetir. Nasıl ki sağlıklı bir bedende tüm organlar uyum içinde işlev görüyorsa devleti oluşturan tüm parçaların da (meslek grupları, kurum ve kuruluşlar, halk, yönetici...) aynı uyum içinde hareket etmesi gerekir. Bu bütünlük içinde her unsur hem kendisi için hem de diğerleri için vardır. Anayasa ise devletin parçalarındaki bu aynılışma şuurunun devamlılığını sağlar.³⁵⁶ Toplumdaki karşıtlıklar arasında dengeyi sağlar. Ne var ki devlette bu özdeşlik kurulamaz ve her unsur bağımsız, kopuk bir biçimde ortaya çıkarsa söz konusu devlet kaçınılmaz olarak çözülmeye mahkûm olur.³⁵⁷ Bu nedenle anayasa organizmayı bir arada tutan ve onun sürekliliğini sağlayan güç olarak kavranabilir. Politik anayasa organizma olarak devlette yalnızca içsel işleyişi düzenlemekle kalmaz; aynı zamanda dışsal düzeyde, yani diğer devletler karşısında tanınmayı sağlayan ve bu yolla devletin bireyselliğinin ve özgürlüğünün onandığı düzenleyici bir mekanizma işlevi de görür. Bu bakımdan anayasa hem içsel hem de dışsal bir destekleyici niteliğe sahiptir. Hegel devleti hem içsel ilişkilerine (kendi için anayasa) hem de dışsal

³⁵⁵ Hamdi Bravo, (2004), “Hegel’in Tarih Tasarımında Özgürlük ve İlerleme”, s.159.

³⁵⁶ Macit Gökberk, (1946), “Hegel’in Devlet Felsefesi”, s.115.

³⁵⁷ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §269, 279.

ilişkilerine göre (dışarıya karşı egemenlik) iki açıdan değerlendirir.³⁵⁸ Bundan sonra bu iki boyut sırasıyla ele alınacaktır.

(A) Herkesin anayasaya uyma zorunluluğu vardır. Çünkü anayasa halk tininin somutlaşmış halidir. İçeriğini ve özünü doğrudan halktan alır. Bu nedenle bir halka veya devlete dışardan veya a priori bir anayasa vermek doğru bir iş değildir. Nitekim anayasa sonradan oluşturulmadığı gibi kısa bir sürede hazırlanmış bir metin de değildir. Bir halka dışarıdan dayatılan bir anayasa, ne denli ussal olursa olsun, halkın tinine yabancı kalacaktır. Nasıl ki anayasa halka özgü olarak biçimleniyorsa, us da halklara özgü biçimde tarihsel olarak gelişir.

Anayasa salt yapılmış bir şey değildir; yüzyılların işidir, İdeadır ve bir ulusta gelişmiş olduğu düzeye dek Usun işidir. Buna göre hiçbir anayasa salt uyruklar tarafından yaratılmaz. Napoleon'un İspanyollara verdiği daha önceki anayasalarından daha ussaldı ve gene de onu yabancı bir şey olarak geri çevirdiler, çünkü henüz onun düzeyine dek gelişmemişlerdi. Ulus anayasasına haklarının ve durumunun duygusu verilmelidir, yoksa anayasa hiç kuşkusuz dışsal olarak bulunuyor olacak ama hiçbir anlamı ve hiçbir değeri olmayacaktır.³⁵⁹

Hegel'in sisteminde insan devlet olmaksızın varlığını sürdüremez. Bu nedenle insan yaşamında zamansal olarak devletin bulunmadığı bir anı tasavvur etmek mümkün değildir. İnsan her zaman bir halkın üyesi ve bir devletin yurttaşı olarak belirli bir anayasal düzen içinde var olur. Bu bakımdan anayasa zaten mevcuttur. Dolayısıyla "anayasayı kim yapar?" sorusu, Hegel açısından anlamsızdır. Anayasanın yapılması ya da icat edilmesi yönündeki bir söylem anayasanın doğasına uygun düşmez. Anayasa ancak değiştirilebilir ve düzenlenebilir; çünkü o, halkın tinine uygun olarak tarihsel

³⁵⁸ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §259, 271.

³⁵⁹ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §274.

süreç içinde geliştirilebilir. Nasıl ki bedensel organlar beslendikçe güçlenir ve gelişirse anayasa da tarihten beslendikçe olgunlaşır. Bu noktada sorulması gereken asıl soru şudur: Anayasayı değiştirecek ve düzenleyecek olan kim ya da kimlerdir?

Hegel bu soruyu kamu özgürlüğünün güvencesi olarak gördüğü güçler ayrılığı ilkesine (yasama-yürütme-yargı) dayanarak açıklar. Yasama gücü evrensel olanı belirler; hükümet gücü olarak ifade edilen yürütme gücü özel alanları ve ayrı durumları evrenselin altında toplar; hükümdarlık gücü olarak ifade edilen yargı gücü ise devletin son karar merciini oluşturur.³⁶⁰ Devletin kendi içinde bu biçimde örgütlenmesi ussal bir zorunluluktur. Ne var ki bu örgütlenmenin nasıl tasarlandığı belirleyici bir öneme sahiptir. Çünkü güçler ayrılığı denildiğinde bu üç güç arasındaki ilişkinin birbirini sınırlayan, olumsuz ve tek yanlı işleyen bir yapı olduğu varsayımı yaygındır. Oysa Hegel'e göre bu güçler yalnızca içerik bakımından farklıdır; tek bir organizmanın parçaları olmaları ve tek bir anayasa altında birleşmeleri bakımından dirimli bir birlik oluştururlar.³⁶¹ Bu nedenle onların amacı da ortaktır; birliğin korunması ve sürekliliğinin sağlanması. Güçlerden herhangi birinin kendi başına bağımsız bir birlik haline gelmesi durumunda devlet çözülme sürecine girer. Hegel, Fransız Devrimi'ni bu duruma somut bir örnek olarak gösterir. Devrim sürecinde yasama ve yürütme güçleri arasındaki hâkimiyet mücadelesi, devrimin başarısızlıkla sonuçlanmasına yol açan etkenlerden biri olmuştur.³⁶² Dolayısıyla bir anayasa bu kuvvetlerin birliğini koruyabildiği ölçüde doğru ve geçerli olur. Bu nedenle devletin kendi içindeki bu örgütlenişine izin vermeyen, başka bir deyişle devletin organik olarak ayrımlaşmasını tamamlayamamış³⁶³ olan devlet şekillerinden (monarşi, aristokrasi, demokrasi) hangisinin daha iyi olduğuna dair bir tartışma yürütmek anlamını yitirir.

³⁶⁰ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §273.

³⁶¹ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §272.

³⁶² Macit Gökberk, (1946), "Hegel'in Devlet Felsefesi", s.122.

³⁶³ Macit Gökberk, (1946), "Hegel'in Devlet Felsefesi", s.122.

Şimdi yeniden “anayasayı değiştirecek ve düzenleyecek olan kimdir/kimlerdir?” sorusuna dönülebilir. Hegel bu yetkinin hükümdarlık gücüne ait olduğunu ifade eder. Ancak burada unutulmaması gereken husus devletin kimsenin tekelinde olan bir yapı olmadığıdır. Devlette herkes ortak bir amaca uygun biçimde iş görür. Bu nedenle Hegel’e göre devlet işleri ve devlet güçleri hiçbir bireyin özel mülkiyeti haline getirilemez.³⁶⁴ Bu bağlamda hükümdarlık gücünü elinde bulunduracak olan monarktır/tekerktir; tek bir birey olarak tekerk. Fakat tekerk bireysel iradeyi temsil etmez. Tekerk tümele uygun hareket eder;

(i) Tekerk kavramı ele alındığında öncelikle egemenlik ile despotizmin birbirinden kesin biçimde ayrılması gerekir. Despotizm bütünüyle yasadızlık durumunu ve kişisel keyfiyetin yasa olarak dayatılmasını ifade eder. Buna karşılık egemenlik yasaya ve anayasaya bağlılık anlamına gelir. Egemenlik amaçları ve etkinlik biçimleri bakımından bütünün amacına göre belirlenir ve ona bağımlıdır.³⁶⁵ Bu nedenle keyfilik olarak değerlendirilmemelidir. Monark bu çerçevede keyfi davranan değil; halkın tinine uygun olanın dışına çıkmayan bir kişi olarak egemenlik yetkisini elinde bulundurur.

(ii) Devlet adına karar alma söz konusu olduğunda karar verici konumunda birden fazla kişinin bulunması kaçınılmaz olarak bir karmaşaya yol açacaktır. Bu bağlamda monarkın onayı kişisel bir irade beyanı değil, usa bağlı bir karardır; yani anayasanın ruhuna uygunluk taşır. Öte yandan bu onay anlık ve kendiliğinden ortaya çıkan bir tutum değildir. Monark, danışmanlarının sunduğu görüşlerin somut içeriğine dayanır ve bu sürecin tüm unsurları bir bütün olarak evrensele, yani devlete bağlıdır.

(iii) Bu iki açıklamanın bir sonucu olarak görülebileceği üzere monarkın varlığı devlette yöneten–yönetilen ayrımını efendi–köle tarzı bir ilişkiye dönüştürmez. Nitekim iyi düzenlenmiş bir devlette bu anlamda bir yöneten–yönetilen karşıtlığından da söz

³⁶⁴ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §277.

³⁶⁵ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §278.

edilemez. Monark bağılı olduğu güç -yani halk tını ve ondan türeyen anayasal düzen- dolayısıyla dışsal ve yabancı değildir. Onun buyrukları halkın özünü ifade eden bir anayasa aracılığıyla iletildiği için birey bu buyrukları kendi özüne ait olarak kavrar. Bu nedenle onlara uymak birey açısından kölece bir itaati değil, özgür yurttaş olmanın bilincini ifade eder.³⁶⁶ “Burada artık birey kendisini buyruk alan bir varlık olarak değil, kendisine ait buyruklara uyan bir varlık olarak görür.”³⁶⁷

Bu noktada Hegel tikel ile tümel arasındaki ilişkinin artık tam anlamıyla örtüştüğünü gösterir. Çünkü kişi, istenç ve özgürlük kavramları bakımından belirleyici bir genişleme yaşamıştır. Başlangıçta istenç öznel ve çıkara dayalıdır; tikel istencin kendisini salt bir amaç olarak tanınması, özgürlük kavramının da hatalı biçimde kurulmasına yol açmıştır. Özgürlük istediğini yapabilme ve bu konuda engellenmeme hakkı olarak anlaşılmış; bu anlayış, başkaları üzerindeki sonuçları hesaba katmayan, us dışı ve keyfi davranışlar biçiminde ortaya çıkmıştır. Ancak tikel istenç bu biçimiyle hiçbir isteğini gerçek anlamda gerçekleştiremeyeceğini kavramsal olarak deneyimlemiştir. Bu deneyim sonucunda tikel istenç, isteklerini tümelin dolayımından ve süzgecinden geçirerek yeniden kurar. Böylece özgürlük, keyfilik ve yalın kendilik olmaktan çıkar; dolayım ve ilişkisellik içinde kavranır. Bu dönüşüm zorunludur; ancak bu zorunluluk dışsal değil, mantıksal bir zorunluluktur. Tikel istenç devletin yokluğunda kendisini insan yapan tüm nitelikleri yitireceğini ussal olarak çözümlemiştir. Us ile zorunluluk bir araya geldiğinde naif bir uyum ortaya çıkar; kişi bu zorunluluğu usu aracılığıyla kendi özü olarak benimser. Üstelik bu benimseme bilinçli ve refleksif bir kararın sonucu değil, kişide doğal olarak bulunan bir yönelim biçiminde

³⁶⁶ Hamdi Bravo, (2015), Hegel ve Nietzsche’de Birey, Toplum ve Devlet İlişkileri, s.58.

³⁶⁷ Hamdi Bravo, (2004), “Hegel’in Tarih Tasarımında Özgürlük ve İlerleme”, s.160.

gerçekleşir. Kişi devletsiz bir yaşamı tüm boyutlarıyla tahayyül etmeye çalıştığında kendisini daha da güçlü biçimde devletin içine çekilmiş olarak bulacaktır.³⁶⁸

Hegel'in *Tarihte Akıl* adlı eserinde “tin istediğine sahip olursa ne olacaktır?” sorusunu tartıştığı bir bölüm yer alır. Bu şu anlama gelir: Tin, ussal bir varlık olarak insan aracılığıyla özgürlüğüne ulaşmışsa, yani birey devlet içindeki özgürlüğünü mutlak olarak gerçekleştirmişse bundan sonra ne olacaktır?³⁶⁹ Bu noktada ifade edilmesi gereken önemli detay vardır. Hegel'e göre felsefi dünya tarihi veya dünya tini bireyselliklerle, öznelliklerle ilgilenmez. Bunlar tek başına ussal etkinlik olan felsefenin konusu olamazlar. Tin ancak tümel olanda açılır ve kendini bu düzlemde gerçekleştirir. Bu nedenle tin tümelin en küçük birimi olan halk tini aracılığıyla amaçlarını gerçekleştirmeyi sürdürür.³⁷⁰ Ancak her halk tini, dünya tininin kendisi değil; onun bir görünümü ya da kendini gerçek kıldığı tarihsel ve somut bir anı, bir aşamayı temsil eder. Bu bakımdan ereğini gerçekleştirmiş olan bir halkın dünya tarihindeki işlevi tamamlanmış olur.

Tinin henüz etkin olduğu dönem en güzel zamandır, bir halkın gençlik dönemi: Bireyler bu dönemde anavatanlarını koruma, halklarının ereği ne ise onu geçerli kılma isteği içindedirler. Bu sona erdi mi, yaşama alışkanlık girer: nasıl yaşamı alışkanlık haline getirince insan canlılığını yitirirse, burada da halk-tini kendi varlığının zevkini çıkarmaya başlayınca öyle olur. Halk-tini etkinliğine son verdiğinde kıpırdanma ve ilgi de kesilir: artık halk gençlikten yaşlılığa geçer, elde ettiklerinin zevkini çıkaracak döneme varır. Daha önce bir gereksinim, yoksunluk söz konusuydu, bu gereksinim

³⁶⁸ Hegel bütüne bağlanmadaki özsel zorunluluğun bir şuur olarak eğitimle desteklenebileceğini dağınık şekillerde zaman zaman ifade etmiştir. Eğitim kişilerin toplumu benimsemesi üzerinde hazırlayıcı ve düzenleyici bir rol üstlenir. Eğitim fark ettirecektir ki tekil tümelden bağımsızlaştıkça çürüyecek, tümel tekili yok ettikçe zayıflayacak ve çözülecektir. G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §187.

³⁶⁹ G.W.F. Hegel, (2014), *Tarihte Akıl*, s.74.

³⁷⁰ Hamdi Bravo, (2004), “Hegel’in Tarih Tasarımında Özgürlük ve İlerleme”, s.155.

bir yerden karşılanır ve artık gereksinim olmaktan çıkar. [...] Elde ettiğinin zevkini çıkararak yaşar, içinde artık hiçbir canlılık taşımayan alışkanlığa teslim olur, doğal ölümünü böyle karşılar. Daha içeride ve dışarıda çok savaş ve barış görebilir: bitkisel yaşamını çok sürdürebilir. Didinip durur: ama bu didinme durma yalnızca bireylerin yarar ve ilgisine hizmet eder, yoksa halkın yararına değil. En büyük, en yüksek yaşam ilgisi yitip gitmiştir.³⁷¹

Halk tininin tarih sahnesinden çekilmesine karşın dünya tını kendini üretmeyi ve başka halklar aracılığıyla gerçekleştirmeyi sürdürür. Bir halkın yasaları, ödevleri ve haklarıyla birlikte genel dizgesi yara aldığı anda bu olumsuzluk aynı zamanda başka bir olumlu olana zemin hazırlayabilir. Olumsuzun olumsuzlanmasıyla yeni bir genel ilke ya da yeni bir halk ortaya çıkar.³⁷² Bu dönüşümü mümkün kılanlar, Hegel'in deyiimiyle "dünya tarihindeki büyük" insanlar, yani tarihsel *kahramanlar*dır. Bunlar, daha yüksek bir tümeli kavrayan, onu kendilerine amaç edinen ve tının ereğini gerçekleştiren kişilerdir. Kahramanlar eski ilkenin geçersizliğini görerek onu olumsuzlayan ve bu yolla yeni bir dünya kuran figürler olarak tarihsel değişimi mümkün kılarlar. "Onların eylemlerinin haklılığı, kaynağını, hâlihazırda egemen olmuş ilkeyle kurulmuş düzende gizil olarak içerilen yeni ilkeyi görmelerinde, bunu kendi karar ve eylemlerinin amacı yapmalarındadır. Bu nedenle bu amaç, bu kişilerin kendi keyiflerine göre belirledikleri... bir şey değildir."³⁷³ Aksine onlar zorunlu olanı isteyen ve istediklerinin zorunlu olduğunu bilen kişilerdir. Büyük insanlar zorunlu olanın zamanının geldiğini kavrar ve ona yönelirler.³⁷⁴ Ortaya koydukları tümeli kendilerinden yaratmış gibi görünseler de, tümelin kendisi zaten var olduğu için onların yaptığı şey onu icat etmek

³⁷¹ G.W.F. Hegel, (2014), *Tarihte Akıl*, s.75-76.

³⁷² G.W.F. Hegel, (2014), *Tarihte Akıl*, s.187.

³⁷³ Hamdi Bravo, (2004), "Hegel'in Tarih Tasarımında Özgürlük ve İlerleme", s.163.

³⁷⁴ Sıradan insanlar devletin birer organıyken, büyük adamlar tarihin organıdır. Bu nedenle onlar tarihe hizmet ederler. Eğer kendi zamanları için doğru olanı sezerlerse devlet içindeki genel birlik daha işlevsel, etkin ve daha büyük bir genellik için yıkılabilir. Bu nedenle bireyler de daha büyük genelin amacı uğruna feda edilebilirler. Macit Gökberk, (1946), "Hegel'in Devlet Felsefesi", s.129.

değil, açığa çıkarmaktır. Bu nedenle yalnızca ortaya çıkarma onuruna erişmiş olurlar.³⁷⁵ Söyledikleri ve yaptıkları çağın gereksinimine uygun olduğu için diğerleri bu büyük kişiliklerin ardında toplanır. Bununla birlikte Hegel, tarihsel kahramanların gerçek anlamda mutlu olmadıklarını özellikle vurgular. Fakat onların amacı mutluluk değil, ereklerini gerçekleştirmek ve dünya tinine hizmet etmektir. Kazandıkları şey de tam olarak budur.³⁷⁶

(B) Bir devlet ancak diğer devletlerle kurduğu ilişkiler ölçüsünde edimsellik kazanabilir. Bir devlet artık bir kişi olarak, tıpkı tikel istencin arzuladığı şey gibi varlığını sürdürmek, kendini gerçekleştirmek, yani tanınır olmak ister ve bu onun hakkıdır. Nitekim bu tanınma sayesinde devlet, diğer devletler karşısında politik ve törel bir varlık kazanır. Bu yolla özgür bir devlet olarak tanınmış olur. Bir devletin diğer devletler tarafından bağımsızlığının tanınıyor olması en yüksek onurdur.³⁷⁷

Bağımsız devletlerin birbirleriyle kurdukları ilişkilerden uluslararası hukuk doğar. Uluslararası hukukun somut karşılığı ise anlaşmalardır. Ancak iki devlet arasında ussal bakımdan daha üst bir yetke bulunmadığından³⁷⁸ bu anlaşmalar devletlerin öznel iradelerine dayanır. Bununla birlikte devletler bağımsız varlıklar olarak yaptıkları anlaşmaların da üzerinde konumlanırlar. Bu nedenle anlaşmanın sağlanamadığı durumlarda savaş ortaya çıkar.³⁷⁹ Savaş halinde halktan beklenen belirli ödevler bulunur. Halktan, malını ve hatta yaşamını devletin varlığı ve birliği uğruna feda etmesi beklenir. Çünkü devletin çözülmesi halkın da çözülmesi anlamına geleceğinden bu ödev aynı zamanda ussal bir sorumluluk niteliği taşır. Bu sorumluluğun yerine getirilmesiyle halkın üyeleri devletle tözsel bir bağ kurarlar. İşte bu bağ ahlaki bir bağ olarak belirir.

³⁷⁵ G.W.F. Hegel, (2014), *Tarihte Akıl*, s.105.

³⁷⁶ G.W.F. Hegel, (2014), *Tarihte Akıl*, s.107.

³⁷⁷ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §322.

³⁷⁸ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §333.

³⁷⁹ “[...] tikel istençler herhangi bir anlaşma yolu bulamadıkları sürece, Devletler arasındaki çekişme ancak savaş yoluyla karara bağlanabilir.”: G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, § 334.

Devletler arasındaki her türlü ilişki dünya tarihinin konusunu oluşturur. Dünya tarihi tinin gücünün bir mahkemesidir³⁸⁰, der Hegel. Bu nedenle bir devlet ne ölçüde özgürlüğünü gerçekleştirmişse dünya tininin gözünde o ölçüde değerli sayılır. Her ulus dünya tarihinde yalnızca bir kez çığır açabilir ve sonra amacını tamamlaması bakımından yerini başka bir ulusa bırakır. Ulusların bu diyalektik devinimi tinin dünya tarihindeki ilerleyişi, yürüyüşüdür.

Hegel tinin ya da tarihin amacı olarak gördüğü özgürlüğün farklı momentlerini ortaya koymuştur. Nasıl ki tinin ereği tümele, yani mutlak olana –devlete- ulaşmak ise bu süreçte özgürlük de bireysel olandan çıkarak evrensele vardığında mutlaklık kazanır. Bu anlamda özgürlük devletle kurulan bir özdeşliktir ve başkalarını da kapsayan karşılıklı bağımlılık ilkesine dayanır.

Devlet somut özgürlüğün edimselliğidir; somut özgürlüğü oluşturan şey ise bir yandan kişisel bireyselliğin ve onun tikel çıkarlarının tam gelişimini ve kendileri için haklarının tanınmasını taşımaları (aile ve yurttaş toplumu dizgelerinde olduğu gibi), öte yandan bunların bir ölçüde kendiliklerinden evrenselin çıkarı içerisine geçmeleri ve bir ölçüde bilgi ve istenç ile o evrenseli ve hiç kuşkusuz kendi tözsel tinleri olarak tanımaları ve son erekları olarak onun uğruna etkin olmalarıdır, öyle ki ne evrensel yan tikel çıkar, bilme ve isteme olmaksızın geçerli olabilir ve tamamlanabilir, ne de bireyler özel kişiler olarak yalnızca kendi erekları uğruna yaşayabilir ve aynı zamanda evrenselde ve evrensel uğruna istemeyi ve etkinliklerinde bilinçli olarak bu biricik ereği amaçlamayı göz ardı edebilirler. Modern Devletlerin ilkesi öznellik ilkesinin kendini bağımsız kişisel tikellik ucuna dek geliştirmesine izin verme ve aynı zamanda onu tözsel birliğe

³⁸⁰ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §342.

geri getirme ve böylece bu birliği öznellik ilkesinin kendisinde saklama biçimindeki bu muazzam güç ve derinliği taşır.³⁸¹

³⁸¹ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §260.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: ROUSSEAU VE HEGEL’İN GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Rousseau ve Hegel insan anlayışlarını temellendirirken “kendini bil” ilkesinden hareket ederler. Bu nedenle insanı tanımak ve insanı insan yapan nitelikleri belirlemek, her iki düşünürün de sistemlerini kurmaları açısından temel bir adımdır. Bu çerçevede insanın bir etkinlik varlığı olduğu, yani istekleri ve eylemleri aracılığıyla varlık kazandığı düşüncesi her iki filozof tarafından da paylaşılır. İnsanı istemeye ve eylemeye sevk eden temel güdü varlığını sürdürme isteğidir. İnsan, bu istek doğrultusunda etkinlikte bulunarak yaşama tutunur ve bu süreçte kendi tarihini oluşturur. Tarihin, insanın yapıp etmelerini konu alması, insanı diğer canlılardan ayıran temel özelliktir. Bununla birlikte Rousseau ve Hegel, varlığın tarihte açılma biçimini farklı şekillerde değerlendirirler. Bu farklılık kavramların içeriğinden ziyade, anlamlandırma ve kurgu düzeyinde ortaya çıkan bir ayrımı ifade eder; başka bir deyişle kavramsal bir karşıtlığa dayanmaz. Bu durum her iki filozofun aynı problem alanı içinde birlikte ele alınabilmesini mümkün kılar. Nitekim Rousseau ve Hegel’in ortak problemi tarihi, ekonomiyi, ahlakı ve siyaseti özgürlüğe açılan bir alan olarak düşünmek ve bu alanları özgürlüğün gerçekleşmesine hizmet edecek biçimde düzenlemektir. Bu noktadan hareketle tez, her iki filozofun özgürlük ile devlet arasında kurdukları özsel ilişkiyi görünür kılmayı amaçlamaktadır.

Rousseau felsefesini daha çok pratik alan üzerine yoğunlaştırmışken, Hegel sistematik bir çalışma ortaya koyar. Hegel’in amacı teorik olan ile pratik olanı birleştirmek; başka bir ifadeyle düşünce ile eylemin bir bütün oluşturduğunu göstermektir. Bu nedenle onun pratik felsefesi güçlü bir teorik zeminden beslenir. Aralarındaki bu farklılık Hegel’in, Rousseau ile paylaştığı birey–devlet ilişkisine dair

temel kaygıyı daha geniş, daha içerikli ve tamamlayıcı bir perspektiften ele almasına imkân tanımıştır. Bu bağlamda Hegel, özellikle Kant'ı da işaret ederek, klasik felsefenin eksik bıraktığı noktaları tamamlamak üzere yola çıktığını ifade eder. Bununla birlikte Hegel'in Rousseau'nun katkısını teslim ettiğini de belirtmek gerekir. Ancak olgunluk dönemi eserlerinde -özellikle *Hukuk Felsefesinin Prensipleri/Tüze Felsefesi*- Rousseau'nun düşüncelerinden belirli açılardan uzaklaştığı da açıktır.³⁸²

3.1. Rousseau ve Hegel'in İnsan ve Tarih Anlayışları

Aydınlanma düşüncesinin ilkeleri, insanı anlama biçimi üzerinden modern devletlerin içeriğini şekillendirmiş ve onların etkinliklerine yön veren belirleyici bir etki yaratmıştır. Bu çerçevede insan, içgüdülerini bastırması gereken rasyonel bir varlık olarak kavranır. Aklın bu konumu, ilkel insandaki gelişimin temel nedeni olarak görülür; insanı karanlık çağlardan çıkararak daha ileri bir aşamaya taşıyan yeti olarak değerlendirilir. Bu nedenle insanlık tarihi genel olarak sürekli ilerleyen bir süreç şeklinde ele alınır.

Rousseau ise Aydınlanma'nın akla yüklediği bu misyonu büyük ölçüde eleştirir. Ona göre insan öncelikle akıl sahibi bir varlık değil, bir isteme varlığıdır. İstemeyi harekete geçiren unsur düşünceler değil; içgüdüler ya da duygulardır. İnsanın temel istemesi ise varlığını sürdürmektir: "İnsanın ilk uyacağı yasa, varlığını korumak; yapacağı ilk şey de kendine borçlu olduğu özeni göstermektir."³⁸³ Akıl ise gelişimini rastlantısal biçimde gerçekleştirmiş tarihsel bir yeti olarak ortaya çıkar. Ancak aklın

³⁸² Pierre Methais, (2017), "Hegel ve Rousseau'ya Göre Sözleşme ve Genel İstenç" – *Hegel ve Aydınlanma Yüzyılı*, Çeviren: Hüsen Portakal, İstanbul: Cem Yayınevi, s.91.

³⁸³ Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.4 (Birinci Kitap, İkinci Bölüm).

tarihselliği, insanı daha az yetkin kılmaz; çünkü Rousseau'ya göre insanın özü özgür iradedir ve bu yönüyle insan zaten mükemmeldir. Ne var ki aklın keşfi insanın bu özsel yönünü bastırmış ve onu yozlaştırmıştır. Bu nedenle Rousseau açısından insanlık tarihi bu noktada gelişmiş ya da ilerlemiş değildir; mevcut toplumlar göz önüne alındığında ilerleme fikri bir yanılsama olarak değerlendirilmelidir.

Hegel ise Aydınlanma düşüncesinin akla yüklediği değeri genel olarak olumlu bir biçimde karşılar. Çünkü ona göre insan özünde ussal bir varlıktır. Bununla birlikte us, başlangıçta açık ve belirgin değil; gizil, yani potansiyel bir halde bulunur. İnsanlık tarihi, bu bakımdan “tinin veya aklın kendini açması ve keşfetmesi” süreci olarak anlam kazanır. Tin, aklın kendisidir ve kendini, ussal bir varlık olan insanın yapıp etmelerinde edimselleştirir: “Bu özkavrayışın taşıyıcısı insandır.”³⁸⁴ Dolayısıyla insan, tinin doğasına uygun hareket eden bir varlık olduğundan, tinin doğasında ne bulunuyorsa insanın doğası da onu içerir.

Aklın kendini açtığı ve en yetkin biçimde nesnelleştiği form ise devlettir. Ancak Aydınlanma düşüncesinde aklın toplumsal dolayımı göz ardı edildiğinde akıl, toplumsal otoritelerden -yani devletten- bağımsız olabilme yetisi olarak kavranmıştır. Bu varsayım insanı kendi yaşamını tek başına biçimlendirebileceği, gereksinimlerini yalnız başına karşılayabileceği ve tümelden yalıtılmış bir yaşam sürebileceği inancına götürür. Bu yaklaşım özgürlük kavrayışını belirleyen hatalı bir düşünme biçimini ifade eder. Hegel Aydınlanma'nın yol açtığı bu düşünce tarzını ütöpik bulur ve bu nedenle eleştirir.

Hegel ile Rousseau aklın tarihsel bir yeti olduğu konusunda uzlaşmış olmakla birlikte bu tarihselliğin niteliğini farklı biçimlerde değerlendirirler. Rousseau aklın gelişimini rastlantısal bir süreç olarak görürken, Hegel bu gelişimi zorunlu bir süreç olarak kavrar. Hegel'e göre ussal gelişim ile insani gelişim arasında zorunlu ve özdeş

³⁸⁴ Charles Taylor, (2021), *Hegel ve Modern Toplum*, Çeviren: Kadir Gülen, İstanbul: Kolektif Kitap, s.125.

bir ilişki bulunmaktadır.³⁸⁵ Buna karşılık Rousseau'ya göre aklın gelişimi insanın niteliksel bakımdan ilerlediğini göstermez. Bunun temel nedeni mevcut toplumsal düzende aklın keyfi çıkarlara ve iktidar ilişkilerine göre biçimlenmiş olmasıdır. Rousseau, kendi çağının toplumsal yapısına duyduğu rahatsızlık karşısında yeni ve ideal bir toplum tasarımı ortaya koyar. Bu tasarımın ayırt edici yönü insanın doğal niteliklerini, yani insanı insan yapan temel özellikleri merkeze alması ve aklı, toplumdaki tüm bireylerin özgürlüğünü güvence altına alacak biçimde yeniden düşünmesidir. Rousseau'ya göre insan doğasını keşfedebilmenin yolu, insanı toplumsal belirlenimlerinden soyutlamaktan geçer. Bu yaklaşım, onun yöntemini oluşturur.³⁸⁶ Bu sayede doğal insan, doğanın sunduğu imkânların ötesine geçerek politik insana ulaşabilir. Toplum sözleşmesinin ürünü olan politik insan, öznel iradesini genel iradeye devretmiş olan ussal insandır. Bu bağlamda Rousseau ideal toplumun insanında gelişmiş bir aklı olumlar. Bu noktada Rousseau'nun politik insanı ile Hegel'in politik insanı ortak bir zeminde buluşur: “ [...] politik bütünde akılla istem birleşir ve böylece taraflar elbirliği eder; politik bütün de gücünün en yüksek noktasına varır.”³⁸⁷

Dahası Rousseau, tıpkı Hegel gibi, aklın potansiyel bir güç olarak doğal insanda bulunduğunu ileri sürer. Emile adlı eserinde insanın hayvandan farklı olarak yetkinleşme yetisine sahip olduğunu ve bu yönüyle potansiyel olarak gelişime açık bir varlık olduğunu vurgulaması bu iddiayı destekler.

³⁸⁵ “Hegel'in “tarihteki ilerleme”den ya da “tinin ilerlemesi”nden söz ettiği yerlerde, “ilerleme” tasarımına yalnızca niteliksel bir değişimin değil, niceliksel bir artmanın da eşlik ettiği görülmektedir. Yani ilerleme, hem niceliksel hem de niteliksel bir değişimi beraberinde getirir.”: Işıl Bayar Bravo, (2006), “Tarihin Sonuna İlişkin Fikirler: Hegel, K. Marx, F. Fukuyama”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C.7, S.1, s.39.

³⁸⁶ Bu yöntem iki bakımdan eleştirilir. Birincisi, bu yöntemin birbirinden kopuk iki farklı insan tasarımına neden olduğu düşünülür. Oysa ilginçtir ki Hegel, Rousseau'nun doğal insanını ve sözleşmeyle biçimlenen politik insanını eleştirmiş olmasına rağmen insan anlayışları arasındaki bağlantıyı hiç ele almamıştır. İkincisi de Rousseau'nun ideal toplum için yarattığı doğal durumun, tarihsel bir gerçekliğe dayanmamakla birlikte üzerine toplum inşa edilebilecek özel bir belirleme sağladığına inanmasıdır. Buna karşılık Rousseau, doğa durumunu, öyle olma ihtimali çok yüksek olan tarihsel gerçeklere dayanarak oluşturmuş olduğunu ifade eder. Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.200-201

³⁸⁷ Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.37 (İkinci Kitap, Altıncı Bölüm).

Her şeyin en iyisini yapan doğa [...] Ona yaşamını sürdürmesi için gerekli arzuları ve bu arzuları gidermesi için yeterli yetileri derhal verdi. Tüm öteki yetileri, ruhunun derinliklerinde, gerektiğinde burada gelişmek üzere, sanki yedek olarak bıraktı. [...] Potansiyel yetileri etkin olmaya başlar başlamaz, tüm yetilerin en etkin olan hayal gücü uyanır ve bu potansiyel yetilerin önüne geçer.³⁸⁸

Yetkinleşme kavramı aklın etkin biçimde kullanılmasıyla özdeş olduğundan, aklın gelişmeye açık bir potansiyellik taşıdığını söylemek yanlış değildir. Ancak Hegel'in potansiyel kavrayışından farklı olarak Rousseau, bu potansiyelin edimselleşmesini olumsal bir süreç olarak değerlendirir. Bu yaklaşım aklın tarihsel olduğunu ifade etmenin farklı bir biçimi olarak okunabilir.

Hegel ve Rousseau'ya göre insan özgür bir varlıktır. Ne var ki Hegel, aklın tarihsel olduğunu ileri sürdüğü gibi özgürlüğün de ancak tarihsel süreç içinde gerçekleşeceğini savunur. Bu nedenle özgürlük, başlangıçta potansiyel bir belirlenimdir.³⁸⁹ Özgürlük, tinin amacıdır ve görünür hale gelmek için insan eylemlerine ihtiyaç duyar. Tinin özgürlüğü zorunlu ve ussaldır; bu nedenle insan özgürlüğüne ancak usun en gelişmiş biçimde nesnelleştiği devlette ulaşabilir.

Rousseau ise insanın özgür olarak doğduğunu ileri sürer.³⁹⁰ Ona göre özgürlük insana doğal olarak ait bir haktır. Ancak doğal özgürlük (i) topluma bağlı olmaksızın yaşamını sürdürebilme ve (ii) isteklerini gerçekleştirirken başkaları tarafından engellenmeme ya da isteklerini doğrudan karşılayabilme anlamlarını taşıdığından,

³⁸⁸ Jean-Jacques Rousseau, (2019), *Emile Ya Da Eğitim Üzerine*, s.71.

³⁸⁹ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, s.13

³⁹⁰ Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.3 (Birinci Kitap).; Trang Do, (2023), "Jean Jacques Rousseau's Concept of Freedom and Equality in The Social Contract", *Trans/Form/Ação*, C.46, S.2, s.307.

esasen fiziksel yeteneklerle sınırlı bir özgürlük görünümü sergiler.³⁹¹ Devletin amacı ise insanda doğal olarak bulunan bu özgürlük hakkını yasalar aracılığıyla güvence altına almaktır. Bu doğrultuda doğal özgürlük politik özgürlüğün gerçekleşmesi için genel iradeye devredilir.

Son olarak, her iki filozofun da insanı bir gereksinimler varlığı olarak kavradığını belirtmek gerekir. Rousseau'ya göre insanın gereksinimleri sınırlıdır. Doğa insanın ihtiyaçlarını karşılaması bakımından sınırsız bir yiyecek ve içecek kaynağı sunar. Bu nedenle insan doğa durumundayken başka bir insana ihtiyaç duymaz. Ancak aklın gelişmesiyle birlikte gereksinimler çeşitlenmiş ve insan toplumsal yaşama yönelmek zorunda kalmıştır.

Hegel ise insanı gereksinimleri bakımından sınırsız ve bu nedenle başkasına muhtaç, özsel olarak toplumsal bir varlık olarak düşünür. Doğa ussal bir alan olmadığı için ussal olan insanın istekleriyle uyumlu bir zemin oluşturmaz. Bu nedenle insan gereksinimlerini karşılarken doğadan uzaklaşmak ya da doğal olanı dönüştürmek zorundadır. Başka bir ifadeyle insan, doğal olana ussallığını katarak onu doğal biçiminden çıkarır ve kendisine nesne kılar.

3.2. Hegel'in Doğa Durumu Eleştirisi

Hegel doğa durumu varsayımını hatalı bir akıl yürütme biçimi olarak değerlendirir. Çünkü ona göre insan özsel olarak toplumsal bir varlıktır. İnsanın bu organik bütünlüğünü parçalayarak onu doğa durumu ve toplum durumu şeklinde iki ayrı alan içinde düşünmek, kaçınılmaz olarak hatalı sonuçlara yol açar. Esasen doğa durumu

³⁹¹ Trang Do, (2023), "Jean Jacques Rousseau's Concept of Freedom and Equality in The Social Contract", s.309.

toplum durumuna ait kavramların keyfi bir soyutlamasıyla oluşturulmuş ve bu soyutlama insanın özsel niteliğiymiş gibi mutlaklaştırılmıştır.

Ampirist psikolojinin ‘insanın yetileri’ olarak saydığı nitelikler bu insan doğasını bulmada iş görürler, onlar yeterli olmadıyındaysa filozofun hayal gücü (yani önyargıları) devreye girer. Bu durumda, zorunlu olma iddiasındaki insan doğası açıklamasının kendisi bir varsayıma dayanmaktadır. Yani bir yandan bu sunulan tablonun insanın sabit özünü, onun doğasını verdiği öne sürülürken öbür yandan da bu fikrin en temel varsayımının hayal ürünü olduğu kabul edilir. Bu, Hegel’in gözünde en sert çelişkidir.³⁹²

Bu bağlamda Hegel, sözleşmeci filozofların doğa durumu tasarımını gerçeklikle bağ kurulamayacak ölçüde boş bir kavramsallaştırma olarak değerlendirir.³⁹³ Ona göre doğa durumu varsayımı ancak epistemik bir çerçevede anlamlı biçimde ele alınabilir. Epistemik anlamıyla doğa durumu, insan toplumsal varoluşundan soyutlandığında geriye neyin kaldığını sınamak üzere yürütülen bir bilinç deneyi olarak düşünülebilir. Çünkü Hegel’e göre insanın “doğal” formu, başlı başına belirli bir yaşam biçimini içeren olumlu bir içerik sunmaz; bu form ancak toplumsal ve tarihsel belirlenimler içinde anlam kazanır.

İnsanın salt doğal denilen yalın gereksinimlerinin olduğu ve bunların doyumu için yalnızca olumsal bir doğanın ona dolaysızca sağladığı araçları kullandığı sözde bir doğa durumunda gereksinimler açısından özgürlük içinde yaşadığı yolunda bir tasarım vardır. [...] Bu yanlış bir görüştür, çünkü genel olarak doğal gereksinim ve bunun dolaysız doyumu yalnızca doğaya batmış tinsellik ve böylelikle yabancılık ve özgürlüksüzlük durumu olur; oysa özgürlük yalnızca tinselin

³⁹² Ömer Behiç Albayrak, (2022), “Hegel’in Toplum Sözleşmesi Teorilerine Eleştirisi”, *Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi*, S.19, s.26.

³⁹³ Ömer Behiç Albayrak, (2022), “Hegel’in Toplum Sözleşmesi Teorilerine Eleştirisi”, s.27.

kendi içinde yansımada, doğal olandan ayrımında ve tinsel olanın doğal olanda yansımada yatar.³⁹⁴

Hegel doğal durumu insanın karanlık ve hayvani yönü olarak yorumlar. Başka bir deyişle doğal durumda insan hayvandan farksızdır. Bunun temel nedeni aklın henüz kendini açmamış olmasıdır. Aklın bulunmadığı yerde gerçeklik ve özgürlük de söz konusu olamaz; yalnızca soyutluk vardır. İnsanın rasyonel bir varlık olarak, rasyonellik ve edimsellik içermeyen doğa alanında elde edebileceği her şey yalnızca soyut, anlamsız ve biçimsiz bir nitelik taşır.

Rousseau insanı doğa durumunda ele alırken onu içgüdüleriyle hareket eden özgür bir isteme varlığı olarak tasarlar. İnsanın ilk duygusu olan kendilik sevgisi (*amour de soi*), varlığını koruma ve sürdürme isteğini doğurur. Bu nedenle söz konusu duygu, insanı eyleme sevk eden asli itici güçtür ve düşünceden önce geldiği için³⁹⁵ kaynağında akıl değil, içgüdüler yer alır. Hegel açısından ise içgüdüler, insanın değil hayvanların özsel nitelikleridir. İnsan için belirleyici olan ayrıcalık akıldır. İnsan, insanlaşma sürecinde hayvansal yanını aşmak ve rasyonel tarafını açığa çıkarmak zorunda olan bir varlıktır. Bu zorunluluk insanın bir isteme varlığı olmasından kaynaklanır; insan isteyen bir öznedir. İsteddiği şey varlığını sürdürmek, amacı ise özgürleşmektir. Bu bakımdan insan, Rousseau'nun betimlediğinin aksine, yalnızca doğal isteklere sahip değildir; aynı zamanda ereksel ve tinsel isteklere de sahiptir. Başka bir ifadeyle insan hayvandan farklı olarak yalnızca istemez; belirli bir şeyi, belirli bir amaç doğrultusunda ister.³⁹⁶ Bu çerçevede varlığını sürdürme arzusu doğal bir istek olarak soyut ve dolaysızdır. Ancak bu istek bir amaca yöneldiğinde dolayım kazanır ve tinselleşir. Böylece isteme, salt doğal bir yönelim olmaktan çıkarak ussal bir karakter kazanır.

³⁹⁴ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §194.

³⁹⁵ Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.119.

³⁹⁶ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §6.

Hayvanın da dürtü, istek ve eğilimleri olmasına karşın bir istenci yoktur ve dışsal bir şey onu engellemedikçe dürtülere boyun eğmek zorundadır. Ama insan, bütünüyle belirlenimsiz bir şey olarak, dürtülerin üzerinde durur ve onları kendininkiler olarak belirleyebilir ve koyabilir. Dürtü Doğaldır, ama onu bu ‘Ben’e koymam istencime bağlıdır ve bu nedenle istenç dürtünün doğada yattığı görüşüne başvuramaz.³⁹⁷

Hegel’e göre istemenin ussal bir nitelik kazanması, usun gelişimine bağlıdır; us geliştikçe isteme de özgürleşir. Özgürleşme, tinin isteği ya da ereği olup bu bakımdan tinsel bir isteme olarak belirir. Tinin bu ereği, ilkin insandaki doğal istemeyi, yani varlığını sürdürme arzusunu ortaya çıkarır. Varlığını sürdürme etkinliği gereksinimlerin karşılanması yoluyla süreklilik kazanır. Bu süreçte isteme, başlangıçta doğal olana, şeye yönelir; şeyi kendi istemesine uygun biçimde dönüştürür ve kendisinin kılar, başka bir deyişle onu mülkiyetine alır. Ne var ki istemenin nesnesi olan şey, bilinç sahibi olmadığından mülkiyetin kime ait olduğuna dair bilgiyi ve güvenceyi sağlayamaz. Bu nedenle bilinç ile şey arasındaki ilişki salt soyut bir ilişki olarak kalır. Bu aşamada özgürlük yalnızca öznel bir belirlenim taşır; başkaları tarafından tanınan, bilinen ve kabul edilen bir içerik kazanmış değildir.³⁹⁸

Hegel’e göre doğa durumunda başkalarıyla ilişki kurmayan soyut insanın elde edebileceği özgürlük yalnızca özne ile şey arasındaki ilişkiye indirgenir. Oysa şey, insana gerçeklik kazandırabilecek bir bilince sahip olmadığından doğal özgürlüğün gerçek anlamda bir özgürlük olduğunu ileri sürmek mümkün değildir. Nitekim Hegel’e göre Rousseau tam da bu noktada bir yanılgıya düşmüştür. Rousseau’nun doğal özgürlük anlayışı Hegel açısından bireysellik ve öznellik içerir; çünkü doğal özgürlük, bilinçli ve ereksel bir yönelimden yoksun biçimde, salt “kendi isteklerini” gerçekleştirmeye yönelmiştir. Dahası Hegel, Rousseau’nun bireysellik fikrinden hiçbir

³⁹⁷ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §11.

³⁹⁸ Hamdi Bravo, (2015), *Hegel ve Nietzsche’de Birey, Toplum ve Devlet İlişkileri*, s.142.

zaman bütünüyle vazgeçmediğini ve bu fikri yalnızca doğal özgürlük anlayışının değil, aynı zamanda siyasal özgürlük anlayışının da merkezine yerleştirdiğini ileri sürer.³⁹⁹ Bireysellik temelli bir özgürlük anlayışı doğa durumunda keyfiyete, toplumsal bağlamda ise ayrıcalık talebine dayanır. Bu yönüyle söz konusu anlayış, bütünü zedeleyen bir karakter taşır. Oysa Hegel'e göre isteme, bireyselliğinden sıyrılıp başkasıyla dolayım ilişkisine girdiği ölçüde gerçek anlamda özgürlüğe doğru ilerler. Bu ilerleyiş bir süreçtir ve bu sürecin başlangıç noktası doğal olanın olumsuzlanmasıdır.

Bu durumda özne bilinç içermeyen şeyle kurduğu ilişkiyi olumsuzlayarak, başka bir deyişle “doğal ben”i aşarak bilinçli bir varlığa yönelmelidir.⁴⁰⁰ Bu olumsuzlama Hegel açısından yaratıcı ve özgürleştirici bir edimdir. Kişi doğal benini olumsuzladıkça yaşamda açınım kazanır ve özgürleşir.⁴⁰¹ Çünkü ancak bilinç sahibi bir varlık, gereksiniminin nesnesi olan şeyin “benim” olduğunu bilebilir ve tanıyabilir. İki özbilinç arasındaki karşılıklı tanınma süreciyle insan hem varlığını sürdürür hem de usallık kazanır. Ancak Hegel, iki özbilinç arasındaki bu tanınmayı henüz tam bir tanınma ve dolayısıyla tam bir özgürlük olarak değerlendirmez. Çünkü tanınma istemi aynı zamanda bir mücadeleyi de beraberinde getirir.

³⁹⁹ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §258.

⁴⁰⁰ “Özbilinç doyumuna ancak başka bir özbilinçte ulaşır.”: G.W.F. Hegel, (2019), *Tinin Görüngübilimi*, §175. Burada ifade edilmiş olan *doyum* kendinin bilincine varma, mutlaklaşma ve özgürleşme olarak anlaşılmalıdır.

⁴⁰¹ G.W.F. Hegel, (2019), *Tinin Görüngübilimi*, §173.

3.3. Devletin Temeli: Mülkiyet ve Sözleşmenin Önemi

Hegel'e göre özgürlük şey üzerindeki mülkiyetin tanınması yoluyla açılır.⁴⁰² Başka bir deyişle mülkiyet düşüncesi özgürlük bilincinin gelişimi açısından temel bir deneyimdir. Çünkü mülkiyet özgürlüğün toplumsal bağlamla kurduğu ilişkiyi mümkün kılar; tikel ile tümel arasındaki ilişkinin kurucu momenti olarak işlev görür. Bu çerçevede gereksinim duyulan şeylerin başkalarıyla birlikte dönüştürülmesi, kullanılması ve tüketilmesi zorunluluğu insanda sahiplenme arzusunu harekete geçirir.⁴⁰³ Bunun nedeni kişinin dönüştürdüğü şey üzerinde hakkının bulunmasıdır. Ne var ki bu hak başlangıçta yalnızca öznel bir düşünce olarak ortaya çıktığı için soyut bir nitelik taşır. Hakkın gerçeklik kazanabilmesi iki bilincin karşılıklı rızasını gerektirir. Hegel bu karşılıklı rızanın sözleşme biçiminde kurulduğunu belirtir. Bu anlamda sözleşme, şey üzerinde tesis edilen bir uzlaşmadan ibarettir.

Kişi kendini kendisinden ayırdetmede kendini bir *başka Kişi* ile ilişkilendirir ve dahası ikisi de birbiri için salt Mülkiyet iyeleri olarak belirli-varlık taşır. *Kendinde* var olan özdeşlikleri ortak istenç ile ve iki yanın haklarının korunması ile birinin mülkiyetinin başkasının mülkiyetine geçişi yoluyla var oluş kazanır – *Sözleşmede*.⁴⁰⁴

Hegel'e göre şey üzerinde kurulan sözleşme tikel bilincin kapsamını genişleten bir deneyimdir. Bu deneyim, ilkin, şey üzerindeki söz hakkının ancak bir başkası tarafından tanındığı ölçüde geçerlilik kazanabileceği bilgisini sağlar. Ancak süreç ilerledikçe tanınmanın salt biçimsel kalamayacağı, içeriklendirilmesi gerektiği açığa çıkar. Bunun iki temel nedeni vardır. Birincisi, sözleşme yalnızca sınırlı bir grup arasında karşılıklı tanınma üretir; bu nedenle evrensel bir bağlayıcılığa sahip değildir.

⁴⁰² “İki bilinç ve nesne arasında kurulan bu üçlü ilişki, bu üçlünün birbirinden farklılıklarının aşılıp üçü arasındaki bir özdeşliğe doğru yol alır.”: Hamdi Bravo, (2015), *Hegel ve Nietzsche'de Birey, Toplum ve Devlet İlişkileri*, s.145.

⁴⁰³ Melek Candan Öztürk, (2021), “Mülkiyet ve Özgürlüğe Dair İki Görüş: Rousseau ve Hegel”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, S.31, s.203.

⁴⁰⁴ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §40.

İkincisi ise sözleşmenin doğası gereği olumsal bir içerik taşımasıdır; sözleşmeye taraf olanların ona uymalarını zorunlu kılan içsel ya da dışsal bir bağlayıcılık bulunmaz.

Bu bakımdan sözleşme şey üzerindeki çıkar ilişkisinin bir ürünü olarak ortaya çıkar. Tarafların çıkarları değiştiğinde sözleşmeden vazgeçilmesi mümkündür. Bunun sonucu olarak da şey üzerinde hak çatışmaları meydana gelir ve haksızlık ortaya çıkar. Haksızlık düşüncesi tikel bilincin genişlemesinde ikinci bir aşamayı ifade eder. Bu aşamada her tikel istenç “kendi istediğini” dolaysız biçimde hak olarak ileri süremeyeceğini kavrar. Bunun için tikel, öznel belirlenimlerin ötesinde, sınırları yasalarla çizilmiş tümel bir yetkeye ihtiyaç duyar. Böylece hak ya da özgürlük kavramının salt öznel çıkara dayanarak değil, bağlayıcı ve evrensel belirlenimler aracılığıyla gerçeklik kazanabileceği fikri oluşur. Bu çerçevede Hegel, mülkiyet düşüncesinin doğuşunu bireyin soyut öznelliğini ussal olarak olumsuzlaması bakımından belirleyici bir uğrak olarak değerlendirir.⁴⁰⁵

Rousseau’ya gelindiğinde mülkiyet, doğal yaşamın olumsuzlanması olarak belirir. Bu nedenle Rousseau mülkiyet düşüncesine mesafeli yaklaşır; ancak doğa durumunun bu son sınıra varmadan önce birçok aşamadan geçtiğini de kabul eder.⁴⁰⁶ Bir kişinin bir toprak parçası için “bu benimdir”⁴⁰⁷ demesi, toplumsal yaşamın başlangıcı olarak değerlendirilir. Ne var ki Rousseau’ya göre “bu benimdir” ifadesi başkasıyla kurulan yapıcı bir ilişki biçimini değil; tersine, doğal eşitlik zemininde paylaşılan bir yaşama karşı bir başkaldırıyı ifade eder. Bu nedenle mülkiyet, özgürlüğün

⁴⁰⁵ Emanuel Copilaş, (2017), “Hegel and The Social Contract”, *Hermenia*, S.19, s.79.

⁴⁰⁶ J. L. Lecerle’ye göre Rousseau insanlık tarihini dört evrede açıklamaktadır. Bunlardan ilki doğa durumu, ikincisi insan topluluklarının oluşmaya başladığı dönem. Bu kısım mülkiyetten önce küçük toplulukların nasıl oluşmaya başladığının ifade edildiği dönemdir. Fakat mülkiyetten farklı olarak bu dönemde ilişkiler örgütlü değildir. Bu nedenle hala doğa durumu ile mülkiyet fikrinin doğduğu dönemin arasında sayılmaktadır. Üçüncüsü ise özel mülkiyetin ortaya çıktığı ve hileli bir sözleşmeyle devletin kurulduğu uygarlık dönemidir. Sonuncusu ise hileli sözleşmenin tersi olan ideal toplum sözleşmesinin yapıldığı dönemdir. Bu sözleşme sayesinde herkesin özgürlüğü garanti altına alınır. Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.58-59.

⁴⁰⁷ Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.133.

yıkıcı bir biçimi olarak ortaya çıkar ve sınıf çatışmaları ile haksızlıkların temel kaynağı haline gelir.

Mülkiyet beraberinde bir dizi sonuç doğurur. Bunların ilki ekonomik eşitsizliktir. İnsanlar doğal yeteneklerine göre toprağı işlemeye ve şeyi dönüştürmeye başladıkça ekonomik ya da yapay eşitsizlikler ortaya çıkar.⁴⁰⁸ Toprakta daha fazla verim elde edenlerle onu daha verimsiz kullananlar arasında rekabet başlar. Mülkiyetin ikinci sonucu, bu rekabetin *ben sevgisi* üzerinde yarattığı dönüşümdür. Ben sevgisinin bozulup kendilik saygısına, kibir ve kıskançlığa dönüşmesi başkasıyla kurulan ilişkinin sağlıklı bir zeminde ilerlemesine yol açar. Mülkiyetin üçüncü sonucu ise bu sağlıklı birlikteliği kurumsallaştıran sahte sözleşmenin ortaya çıkmasıdır. Bu sözleşme, özgürlük ve eşitlik gibi temel hakları yalnızca belirli bir kesim için tanımış ve toplum yapısında hiyerarşik bir düzen yaratmıştır. Bu hiyerarşi tüm tek teklerin iradesi yerine bir kişinin ya da bir azınlığın iradesini önceleyen bir yapılanmayı ifade eder. Bu nedenle Rousseau, sağlıklı bir toplum düzeni için tek tek bireysel iradelerin toplamından daha fazlasını temsil eden genel irade kavramını öne sürer.⁴⁰⁹

Rousseau'ya göre ideal toplum sözleşmesi, toplumu salt bir sermaye ve çıkar toplumu olmaktan çıkararak onu politik bir bütün haline getiren temel koşuldur. Bu bakımdan sözleşme Rousseau düşüncesinde açık biçimde politik bir amaç taşır. Buna karşılık Hegel'e göre sözleşme yapısı gereği politik bir amaç üstlenemez. Bunun birden fazla nedeni bulunmaktadır.

(i) Toplum sözleşmesi insanın özsel olarak toplumsal bir varlık olduğu anlayışını reddeder. Bu nedenle insanın “toplum öncesi” bir durumu olduğu varsayımını tarihsel bir anlatı içinde sunmuş olsa bile toplumsallıktan yoksun bir insan tasarımı ileri sürmesi bakımından tarih dışı bir karakter taşır. Çünkü Hegel'e göre tarih ya da yaşam ancak bir

⁴⁰⁸ Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.87.

⁴⁰⁹ Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.15 (Birinci Kitap, Altıncı Bölüm).

özbilincin başka bir özbilinçle ilişki kurduğu noktada başlar.⁴¹⁰ Sözleşme kuramı ise bu anlamda toplumsal bağlamından koparılmış soyut bir insan anlayışına dayanır.⁴¹¹ Oysa Hegel açısından soyut insan karanlıktır; bu haliyle insanı incelemek karanlıkta yol almaya benzer. Hegel insanın soyut değil, somut bir kişilik olduğunu ve bu somutluğunu ancak devletin bir üyesi olarak doğmakla kazandığını vurgular. Bu nedenle insanı toplumsal ve siyasal bağlamından kopararak ele alan sözleşme tasarımı, insanın gerçek varoluş koşullarını kavramakta yetersiz kalır.

(ii) Kişinin hâlihazırda var olan bir devlet içinde yaşamını sürdürmesi, devletin Rousseau'nun ileri sürdüğü biçimde bir sözleşme aracılığıyla kurulmuş olmadığını gösterir. Sözleşme kuramında devlet belirli bir nedenin sonucu olarak ortaya çıkan bir yapı şeklinde kavranır. Oysa Hegel'e göre devlet bir nedenin sonucu değildir; tersine, kendisi bir nedendir: Özgürlüğün nedenidir. Devletin sözleşme üzerine kurulması durumunda birey ile devlet arasında tözsel bir bağdan söz edilemez. Böyle bir durumda devlet bireylerin dışsal bir düzenlemesi olarak kalır ve içsel birlik niteliğini yitirir.⁴¹²

(iii) Sözleşme, birey ile devlet arasında bir geçiş momenti olarak düşünülmektedir. Ancak Hegel'e göre sözleşmenin bu konumu birleştirici değil, aksine ayırıcıdır. Çünkü sözleşme, birey ile devlet, başka bir deyişle özgürlük ile devlet arasındaki ilişkinin ancak tercihe bağlı olarak kurulabileceği varsayımını içerir. Bu durumda devletin varlığı bireylerin keyfi iradesine bağlanmış olur ve devlet rastlantısal bir yapı hâline gelir. Oysa Hegel'e göre devlet, bireyin gerçekliğini edinebileceği tek alandır. Bu nedenle hem devletin varlığı hem de devlet içindeki ilişkiler, sözleşmenin

⁴¹⁰ G.W.F. Hegel, (2019), *Tinin Görüngübilimi*, §171.

⁴¹¹ Christopher J. Berry, (1977), "From Hume to Hegel: The Case of the Social Contract", *Journal of the History of Ideas*, S.38, C.4, s.701.

⁴¹² G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §281.

öngördüğünün aksine, rastlantısal değil zorunludur.⁴¹³ Aksi bir kabul, devletin ussal yapısıyla açık bir çelişki oluşturur.

(iv) Sözleşme doğası gereği rızaya dayalı bir edimdir. Ancak bir toplumun kuruluşu, yeniden yapılandırılması ya da sona erdirilmesi söz konusu olduğunda iradi tasarruf belirleyici bir geçerliliğe sahip olamaz. Bu nedenle sözleşme yalnızca tasarruf konusu yapılabilecek şeyler üzerinde mümkündür. Devletin varlığı ve sürekliliği ise tasarrufa açık bir nesne değildir.

Hegel bu bağlamda Rousseau'nun yalnızca sözleşme fikrini değil, aynı zamanda sözleşmenin yöneldiği içeriği, yani taşıdığı amacı da eleştirir. Bu eleştiri, Hegel'in Rousseau'dan farklı bir toplum ve devlet anlayışını benimsediğini gösterir. Söz konusu farkın açıklığa kavuşabilmesi için Rousseau'nun sözleşmeye yüklediği içeriğin çözümlenmesi ve bunun Hegel'deki karşılığının ortaya konulması gerekir.

3.4. Rousseau ve Hegel'de Birey ve Devlet İlişkisi

Rousseau ideal bir toplumun kurulabilmesi için sözleşmenin merkezî amacını şu şekilde ifade eder: “Üyelerden her birinin canını, malını, bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun.”⁴¹⁴ Bu ifade, bir yandan *devletin amacına* (üyelerin canını, malını ve özgürlüğünü korumaya) diğer yandan da *devletin yönetim ilkesine* (herkesle birleşme anlamında genel iradeye ve kendinde kalma anlamında öznel irade ya da özgürlüğe) ilişkin iki temel veri sunar. Hegel ise Rousseau'nun aksine “[devletin] nasıl ortaya çıktığına kayıtsız kalarak, devletin ne

⁴¹³ Christopher J. Berry, (1977), “From Hume to Hegel: The Case of the Social Contract”, s.691.

⁴¹⁴ Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.14 (Birinci Kitap, Altıncı Bölüm).

olduğuyula ilgilen[meyi]”⁴¹⁵ amaçlar. Bu nedenle Hegel Rousseau’nun toplum sözleşmesi kuramını hem amacı hem de yapısı bakımından eleştiriye tabi tutar.

Hegel’e göre toplum yapısını ticari bir anlaşma modeli olan sözleşme üzerinden açıklama girişimi kaçınılmaz olarak hatalı bir devlet tasarımına yol açmaktadır. Bu yaklaşımda devlet, yalnızca bireylerin canını ve malını korumakla yükümlü bir organizasyon olarak kavranır.⁴¹⁶ Böyle bir kavrayış bireyin devletle kurduğu ilişkiyi araçsallaştırır ve onu çıkar ilişkisine indirger. Oysa Hegel’e göre birey, devleti öznel çıkarlarının tatminine hizmet eden bir araç olarak görmemelidir. Devletin sonul amacının gereksinimleri doyurmak olduğu düşüncesi, Hegel açısından sivil toplum ile devletin birbirine karıştırılmasının bir sonucudur. Bu tür bir karışıklık devletin törel ve ussal niteliğini gözden kaçırarak onu sivil toplumun araçsal mantığına indirmek anlamına gelir.

Eğer Devlet Yurttaş Toplumu [Sivil Toplum] ile karıştırılır ve belirlenimi mülkiyetin ve kişisel özgürlüğün güvenliği ve korunması olarak saptanırsa, o zaman genel olarak bireylerin çıkarları birleşmelerinin son ereği olur ve bundan Devletin üyesi olmanın keyfi bir şey olduğu sonucu çıkar. –Ama Devletin birey ile ilişkisi bundan bütünüyle başka bir şeydir; Devlet nesnel Tin olduğu için, bireyin kendisi nesnellik, gerçeklik ve törelliğini ancak onun bir üyesi olarak bulur.⁴¹⁷

Hegel’e göre sivil toplum, insanın gereksinimlerinden doğan isteklerini tek başına karşılayamaması sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda sivil toplum, “üyeleri formel bir evrensellik içinde bağımsız bireylerden oluşan topluluk”⁴¹⁸ olarak tanımlanır. Devlet ise toplumun siyasal ve kültürel bakımdan örgütlenmiş biçimini ve tümeli ifade

⁴¹⁵ Klaus Hartmann, (2021), “Hegel’in Hukuk Felsefesinin Yeni Bir Sistematik Okumasına Doğru”, *Alman İdealizmi II: Hegel*, s.392.

⁴¹⁶ Işıl Bayar Bravo, (2006), “Hegel ve Liberalizm”, *FLSF Dergisi (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, S.2, s.118.

⁴¹⁷ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §258.

⁴¹⁸ G.W.F. Hegel, (1991), *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, §157.

eder.⁴¹⁹ İnsan ancak devlet içinde hakkını, ussallığını, nesnelliğini, ahlaksallığını, başkalarıyla gerçek birliğini ve özgürlüğünü kazanır. Bu nedenle devlet etik yaşamın gerçekleştiği alandır. Bu çerçevede Rousseau'nun anladığı biçimiyle topluma katılmak keyfi bir irade ediminin ürünü olamaz; aynı şekilde toplumun amacı da öznel iradelere hizmet etmek olarak belirlenemez.

Yakın zamanlarda Devleti herkesin herkes ile bir sözleşmesi olarak görmek oldukça yaygınlaşmıştır. [...] Devlette durum bütünüyle başka türdür, çünkü kendini devletten ayırmak bireyin özencinde yatmaz, çünkü insan daha doğuştan onun yurttaşıdır. İnsanın ussal belirlenimi Devlette yaşamaktır ve henüz hiçbir Devlet olmasa bile, kurulması için usun istemi vardır. Bir Devlete katılmaya ya da ondan ayrılmaya izin vermek Devletin kendisine düşer; bu öyleyse bireylerin özencine bağımlı değildir ve Devlet buna göre özenci varsayan sözleşme üzerine dayanmaz. Bir Devlet kurmak herkesin özencine bağlıdır dendiği zaman bu yanlıştır: Tersine, Devlette olmak herkes için saltık olarak zorunludur.⁴²⁰

Devlette öznel iradelerin yerini nesnel ve ussal istemelerin alması gerekir. Ancak Hegel bu noktada son derece titiz bir tutum benimser. Özellikle *Aufhebung* kavramı bu hassasiyetin felsefi karşılığını oluşturur. Buna göre Hegel öznel iradelerin bütünüyle ortadan kaldırıldığı bir devlet anlayışını savunmaz. Aksine öznel iradeler nesnel irade içinde korunarak dönüştürülür ve yeniden biçimlendirilir.⁴²¹ Bu süreçte sivil toplumda yalnızca kendi özel yararını merkeze alan somut birey kendisini evrensel iradeye yöneltir. Hegel, Rousseau'nun “genel irade” kavramını devletin merkezine

⁴¹⁹ “Toplum, insanlar en basit gereksinimlerini bile tek başlarına karşılayamadıkları için; devletse, dağıtım ve bölüşümde insanlar haksızlık yapma eğiliminde oldukları için ortaya çıkmıştır.”: Hamdi Bravo, (2015), *Hegel ve Nietzsche’de Birey, Toplum ve Devlet İlişkileri*, s.52.

⁴²⁰ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §75.

⁴²¹ “Devlette her şey evrenselliğin ve tikelliğin birliği üzerine dayanır.”: G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §261.

yerleştirmesini önemli bir katkı olarak değerlendirir.⁴²² Hatta Rousseau’nun, “istemeyi (iradeyi), devletin sadece formu olarak değil, aynı zamanda içeriği olarak”⁴²³ kavramı olmasını değerli bulur. Ancak bu katkıya rağmen Hegel, Rousseau’nun genel irade kavrayışını hatalı bulur. Hegel’e göre irade devlet içinde tümele yükselmelidir. Oysa Rousseau, sözleşme maddesinde de açıkça görüldüğü üzere, herkesin herkesle birleştiği hâlde yine kendi buyruğunda kalacağı bir düzen tasavvur eder.⁴²⁴ Bu nedenle Hegel Rousseau’nun gerçek anlamda genel ya da evrensel irade bilincine ulaşamadığını; irade kavramını bireysellik ve öznellik zemininden bütünüyle koparmadan devlete dâhil ettiğini ileri sürer.⁴²⁵

Hegel’e göre Rousseau’nun genel irade öğretisinde içkin olan bireycilik anlayışı, tarihsel süreçte siyasal bakımdan yıkıcı sonuçlar doğurmuştur. Fransız Devrimi bu durumun somut bir rneği olarak değerlendirilir.⁴²⁶ Hegel bireycilik ilkesinin devletin

⁴²² G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, ř258.

⁴²³ Işıl Bayar Bravo, (2006), “Hegel ve Liberalizm”, s.116.

⁴²⁴ Paul Franco, (1997), “Hegel and Liberalism”, *The Review of Politics*, Cambridge University Press, S.59, C.4, s.844.

⁴²⁵ G.W.F. Hegel, (2014), *Tarihte Akıl*, s.120., G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, ř258.

⁴²⁶ Hegel’e göre Rousseau’nun genel irade ve halk egemenliği anlayışı, soyut özgürlük ve soyut eşitlik temeline dayanan bir siyasal yapı tasarımıdır. Bu nedenle saf düşünceden hareketle kurulan devlet projeleri, Hegel açısından, zorunlu olarak başarısızlığa mahkmdur. Çünkü irade soyut kaldığı, başka bir deyişle ieriklendirilemediği sürece siyasal bütün zayıflar ve çözülür. G.W.F. Hegel, (1991), *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, ř258.

Hegel, soyut halk egemenliği ve genel irade anlayışının kurumsal araçlardan yoksun biçimde uygulanmasının trajik bir sonucu olarak değerlendirdiği Fransız Devrimi’nin iç dinamiklerini kapsamlı biçimde eleştirir. Bu eleştiri, *Tinin Görüngübilimi*’nde “Saltık zgrlk ve Terör”, *Tarih Felsefesi*’nde “Aydınlanma ve Devrim” başlıkları altında; *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*’nde ise genel olarak soyut irade ve devrim eleştirileri çerçevesinde felsefi bir düzeyde geliştirilir. Hegel, devrimin temel ilkeleri olan özgürlük, eşitlik ve erdem kavramlarını değerli bulmakla birlikte bu ilkelerin ieriklendirilemediğini; soyut felsefi ilkeler olarak tesis edilip öznel bir formda kaldıklarını vurgular. Ona göre bu durum devrim açısından son derece tehlikeli sonuçlar doğurmuştur. Bu bağlamda Hegel, Rousseau’ya entelektüel bağlılığıyla tanınan ve Rousseau’nun siyaset felsefesini en radikal biçimde siyasal pratiğe taşıyan figürlerden biri olan Maximilien Robespierre’in (1758-1794) erdem ve terör anlayışını özellikle eleştirir. Robespierre, 1794 yılında Paris’te Ulusal Konvansiyon’da yaptığı konuşmada, devrimci siyasal düzenin ahlaki ve siyasal temellerini açıklamak amacıyla erdem ve terör kavramlarını şu şekilde tanımlar: “Barış zamanında halk hkmetinin dayanağı erdem ise, devrim zamanında halk hkmetinin dayanağı hem erdem hem de terördür: terör, erdem olmaksızın yıkıcıdır; erdem ise terör olmaksızın gszdr. Terör, hızlı, sert ve sarsılmaz adaletten başka bir şey değildir; dolayısıyla erdemin bir tezahürüdür; o, özel bir ilke olmaktan ziyade, demokrasinin genel ilkesinin, vatanın en acil ihtiyaçlarına uygulanmasından doğan bir

saltık yetkesini ve otoritesini zayıflatacağını, hatta ortadan kaldıracılabileceğini düşünür. Ona göre bireycilik, soyut bir ilkedir ve bu soyut ilke devletin iç yapısında belirleyici hâle geldiğinde insanlık tarihini taşıyan koşullar tersine dönmeye başlar. Bu noktada soyut bireysel özgürlük iddiası, törel bütünlüğü ve ussal düzeni çözücü bir etki üretir.⁴²⁷

Bireycilik düşüncesi söz konusu olduğunda Hegel ile Rousseau'nun farklı bağlamlarda ve farklı yönelimlerle hareket ettikleri görülür. Hegel, Rousseau'nun bireycilik anlayışının liberal düşüncenin klasik tanımını oluşturduğunu ima eder. Bu anlayışa göre liberalizm bireyin yaşamının, özgürlüğünün ve mülkiyetinin devlet tarafından korunmasını esas alır.⁴²⁸ Bu çerçevede liberal bireycilik, devletin bireyci ve uzlaşmacı bir temel üzerinde inşa edilmesi gerektiğini savunur.⁴²⁹ Hegel ise devleti araçsallaştıran, varlığını uzlaşmaya dayandıran ve özgürlüğü ussal içeriğinden koparan bu bireysel irade anlayışını eleştirir. Ona göre bireysel iradeleri gözetten bir genel irade, gerçek anlamda özgürlük ve ussallık üretmez. Çünkü bu modelde genel irade bireylerden devlete doğru bir otorite aktarımı anlamına gelir; başka bir deyişle genel

sonuçtur.” Maximilien Robespierre, (1794), *Rapport sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention nationale dans l'administration intérieure de la République*, Commune-Affranchie: Imprimerie Républicaine, s.14. Hegel'e göre Robespierre'in erdem anlayışı soyut özgürlüğün öznel istençte aldığı biçimdir. Nitekim Hegel bu durumu şu şekilde ifade eder: “Robespierre tarafından Erdem ilkesi en yüksek ilke olarak getirildi ve denilebilir ki bu insan Erdem konusunda ciddi idi. Şimdi Erdem ve Terör egemen oldular; çünkü salt duygusal yatkınlık yoluyla yöneten öznel Erdem kendisi ile birlikte en korkunç tiranlığı getirir” G.W.F. Hegel, (2016), *Tarih Felsefesi*, s.325.

Hegel'e göre erdem ile terörün birbirinden ayrılmaz biçimde bağlı olmasının temelinde devrimin ürettiği genel kuşku atmosferi yer almaktadır. Kuşkunun giderek güç kazanması devrimin kendi çocuklarını yok etmesine kadar varan bir süreci tetiklemiştir. Bu çerçevede Robespierre, erdemi hukuksal, etik ve kurumsal bağlamlarından kopararak yalnızca biçimsel düzeyde savunan erdemci bir tiranlık anlayışı sunmuştur. Sonuç olarak devrim yalnızca biçimi kurabilmiş; içeriği ise tesis edememiştir. Bu nedenle özgürlük, rasyonel ve kalıcı bir düzeyde gerçekleştirilememiştir. Hegel'e göre akıl zorunlu olarak bu “erdem çılgınlığını” terk etmiş ve bu siyasal yapı çökmüştür. G.W.F. Hegel, (2016), *Tarih Felsefesi*, s.325-326.

Bu bağlamda Hegel'in Robespierre eleştirisinin, Rousseau'nun siyaset felsefesinin siyasal pratikteki sonuçlarına yöneltmiş dolaylı fakat sistematik bir eleştiri olarak okunabileceği söylenebilir.

⁴²⁷ Paul Franco, (1997), “Hegel and Liberalism”, s.845.

⁴²⁸ Işıl Bayar Bravo, (2006), “Hegel ve Liberalizm”, s.111.

⁴²⁹ Işıl Bayar Bravo, (2006), “Hegel ve Liberalizm”, s.112.

iradenin bağlayıcılığı bireylerin rızasına dayanır.⁴³⁰ Bu durum devlet otoritesini olumsal ve kırılğan bir zemine yerleştirir.

Hegel ayrıca bu tarz bir genel irade kavramının toplumsal tarihi göz ardı ettiğini düşünür. Bu yaklaşımda tarih toplumsal ve nesnel olanı değil, bireysel olanı korumaya yönelik bir süreç gibi ele alınır. Bu nedenle genel irade tarihsel zorunluluklardan değil, iradi bir kurulumdan türeyen bir yapı olarak karşımıza çıkar. Böyle bir irade Hegel'e göre hiçbir zaman gerçek anlamda ortak yarara ya da mutlak özgürlüğe hizmet edemez.⁴³¹ Bu noktada Hegel, Rousseau'nun kopuk bir tarih anlayışı üzerine inşa edilmiş keyfi ve olumsal⁴³² genel irade kavramının karşısına tarihin ussal ve zorunlu gelişimi içinde ortaya çıkan halk tini kavramını yerleştirir.

Halk tini genel iradeden farklı olarak tarihte ortaya çıkan yanlış bilinç durumlarının, hatalı başlangıçların ve eksikliklerin aşılmasıyla oluşmuş bir kültürü ifade eder. Başka bir deyişle ideal olanı temellendirmek üzere kurgulanmış soyut bir oluş anlatısını değil; yaşamın kendisini içerir ve doğrudan yaşamdan beslenir.⁴³³ Bu nedenle genel iradeye yöneltilen bağlılık ya da sorumluluk olumsal ve kaygan bir zeminde konumlanırken; halk tini bireyin yaşantısal deneyimleri içinde rasyonel olarak şekillenmiş bir bütünlük olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda birey, halk tinine -yani evrensel olana- bağlanmakla ussal olarak neyi elde edeceğini bilir ve onu yaşamının ayrılmaz bir parçası olarak benimser.

Hegel'in Rousseau'ya yönelttiği eleştiriler karşısında onun devlet anlayışının öznel iradelere yer vermediği ve bu nedenle totaliter⁴³⁴ bir çizgiye yaklaştığı ileri

⁴³⁰ Arthur Ripstein, (1994), "Universal and General Wills: Hegel and Rousseau", *Political Theory*, Sage Publications, S.22, C.3, s.451.

⁴³¹ Arthur Ripstein, (1994), "Universal and General Wills: Hegel and Rousseau", s.450.

⁴³² Arthur Ripstein, (1994), "Universal and General Wills: Hegel and Rousseau", s.452.

⁴³³ Arthur Ripstein, (1994), "Universal and General Wills: Hegel and Rousseau", s.457.

⁴³⁴ Karl R. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları* adlı eserinde Hegel'i kapsamlı biçimde eleştirir ve onun devlet tasarımı totaliter bir anlayış olarak değerlendirir. Popper'a göre Hegel'de devlet, bireyin üzerinde konumlandırılmıştır. Ayrıca Hegel'in tarihe zorunlu bir yön ve önceden

sürülmüştür. Ancak Hegel’de devlet, bireylerden yalnızca yükümlülük talep eden değil, aynı zamanda bireylere olanaklar sağlayan bir yapıdır. Örneğin mülkiyet hakkı öznel özgürlüğe duyulan saygının açık bir göstergesidir.⁴³⁵ Bunun yanı sıra törellik ve özgürlük de ancak devlet aracılığıyla edimsellik kazanır. Dolayısıyla birey ile devlet arasında tek yönlü değil, karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Birey olmaksızın devletin, devlet olmaksızın da bireyin anlamı bulunmaz. Bu yaklaşımıyla Hegel liberal düşüncede çoğu zaman karşıt konumlandırılan iki ilkeyi uzlaştırmış görünür: Bireyin özerkliği ve adaletin üstünlüğü.⁴³⁶ Bunun mümkün olabilmesi için dört temel ilkenin uyum içinde işlemesi gerekir: Kamu yararı, bireysel çıkarların toplumun iyiliğiyle örtüşmesi, bireyin iradesinin genel iradeyle özdeş olduğunun kabulü ve tüm bunları kuşatan rasyonel çerçeve.⁴³⁷ Hegel devlet ile birey ya da öznel irade ile evrensel irade arasındaki bu özdeşliği ve karşılıklılığı *Tüze Felsefesi*’nde şu sözleriyle dile getirir:

Antikçağ devletlerinde öznel erek Devletin istediğiyle bütünüyle bir olmuşken, buna karşı modern zamanlarda kendi bakış açımız için, kendi isteme hakkımız ve duyuncumuz için istemde bulunuruz. Eskiler bunları bu modern anlamda bilmiyordu; onlar için son nokta Devletin istenci idi. Asyatik despotizm altında bireyin hiçbir içselliği ve kendi içinde hiçbir

belirlenmiş bir amaç atfetmesi, geleceği kapalı bir içerik içinde düşünmesine yol açmakta; bu durum da kapalı ve teleolojik bir diyalektik sistemin kurulmasına neden olmaktadır. Bu çerçevede birey, tarihsel sürecin etkin öznesi olmaktan çıkarak tarihin ve tinin işleyişi karşısında edilgin bir nesne konuma indirgenmektedir. Popper, Hegel’e atfettiği bu yaklaşımın Avrupa’da otoriter ve totaliter siyasal eğilimlerin -hatta faşizmin- yükselişini düşünsel düzeyde teşvik eden bir zemin sunduğunu ileri sürer. Bknz: Karl R. Popper, (2004), *Açık Toplum ve Düşmanları*, Çeviren: Mete Tunçay (Cilt 1), Harun Rızatepe (Cilt 2), Ankara: Liberte Yayınları.

Karl R. Popper’ın sert eleştirilerine karşılık Walter Kaufmann, *Hegel Miti ve Yöntemi* başlıklı çalışmasında Popper’ın eleştirdiği şeyin “gerçek Hegel” değil, kendi kurduğu indirgemeci bir karikatür olduğunu ileri sürer. Kaufmann’a göre Popper, Hegel’in düşüncesini tarihsel ve kavramsal bağlamından kopararak parçalı biçimde okur; bu yöntemsel yaklaşım, ironik biçimde, eleştirdiği totaliter tavrın kendisini yeniden üretmektedir. Bknz: Walter Kaufmann, (2014), *“Hegel Miti ve Yöntemi” - Hegel Üzerine Yorumlar I.*

⁴³⁵ Samuel Dungan, (2017), “Hegel on Private Property: A Contextual Reading”, *The Southern Journal of Philosophy*, Wiley-Blackwell, S.55, C.3, s.264.

⁴³⁶ Charles Dyke, (1969), “Collective Desicion Making in Rousseau, Kant, Hegel and Mill”, *Ethics*, The University of Chicago Press, S.80, s.32.

⁴³⁷ Charles Dyke, (1969), “Collective Desicion Making in Rousseau, Kant, Hegel and Mill”, s.30.

aklanması yokken, modern dünyada ise insan içselliğinde onurlandırılır. Ödev ve Hak bağıntısının iki yanı vardır, öyle ki Devletin ödev olarak istediği şey o denli de dolaysızca bireyselliğin hakkıdır, çünkü Devlet özgürlük kavramının örgütlenişinden başka bir şey değildir. Bireysel istencin belirlenimleri Devlet yoluyla nesnel anlatımlarını kazanır ve ilk kez onun yoluyla gerçeklik ve edimselleşmelerine ulaşır. Devlet tikel ereğe ve gönence ulaşmanın biricik koşuludur.⁴³⁸

Hegel'in totaliter bir devlet anlayışını savunduğu yönündeki suçlamaların bir diğer gerekçesi devlet yönetimi konusunda monarşiyi benimsemiş olmasıdır. Tekerk yönetimi, Rousseau'nun ideal tasarımındaki demokrasiye -ya da Hegel'in ifadesiyle demokratik bireyciliğe- karşıt bir biçimde, özgürlüğe alan tanımayan bir yapı gibi görünmektedir. Oysa Hegel, monarkı devletin sahibi ya da keyfi bir iktidar figürü olarak değil, yalnızca devletin temsilcisi olarak kavrar. Monark "halkının özüyle özdeşlik taşır"⁴³⁹; bu nedenle devleti kişisel çıkarlarının bir aracı olarak kullanmaz, yalnızca evrensel iradeye hizmet eder. Bu bakımdan monark baskıcı bir role sahip değildir. Nitekim Hegel monarkın devlet içindeki yetkilerini oldukça sınırlı bir çerçevede tanımlar.⁴⁴⁰ Dolayısıyla monark, özgürlüğü engelleyen bir yönetici değil; evrenseli destekleyen ve özgürlüğün edimselleşmesine aracılık eden bir figürdür.

Rousseau'yu Hegel'in eleştirileri ışığında okuduğumuzda Rousseau'nun birey ile devlet arasında kurgusal bir bütünlük kurmaya çalıştığı görülür. Buna karşın Rousseau, birey ile devlet arasında organik bir birlik yakaladığını düşünür. Bu birlik genel irade kavramı üzerinden temellendirilir. Genel irade egemen güçtür; egemen güç ise devletin kendisi, yani halktır. Halk hem egemenliğin kaynağı hem de taşıyıcısıdır ve tüm eylemlerinde ortak çıkarı ve ortak yararı gözetir. Rousseau bu durumu şu şekilde

⁴³⁸ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §261.

⁴³⁹ Hamdi Bravo, (2015), *Hegel ve Nietzsche'de Birey, Toplum ve Devlet İlişkileri*, s.157.

⁴⁴⁰ Hamdi Bravo, (2015), *Hegel ve Nietzsche'de Birey, Toplum ve Devlet İlişkileri*, s.157.

ifade eder: “Devletin bütün üyelerinin değişmez istemleri genel istemdir; üyeler onun gölgesinde hem yurttaşlıklar, hem de özgür.”⁴⁴¹

Rousseau’ya göre genel irade herkesin öznel iradesiyle örtüştüğü ölçüde bireylere özgürlük ve eşitlik⁴⁴² sağlar.⁴⁴³ Çünkü bir kişi genel isteme aykırı davrandığında aslında kendi iradesine karşı direnç göstermiş olur. Bu durumda da sahip olduğu hakları yitirmesi kaçınılmaz hâle gelir.

Gerçekte, herkesin insan olarak sahip olabileceği özel istemi, yurttaş olarak sahip olduğu genel isteme aykırı ya da karşıt olamaz. Özel çıkarı genel yarardan apayrı bir yönde seslenebilir ona; mutlak ve ister istemez bağımsız yaşamı, ortak davaya olan borcunu karşılıksız bir yardım gibi gösterebilir ona; bu yardımdan yoksunluk başkalarına zararlıdır ama kendisine çok daha pahalıya mal olur. [...] Kim genel istemi saymamaya kalkarsa, bütün topluluk onu saygıya zorlayacaktır. Bu da “o kimse yalnız özgür olmaya zorlanacaktır” demektir. Çünkü bu koşul, her yurttaşı yurda mal etmekle onu her çeşit kişisel bağılıktan korur⁴⁴⁴, toplum bağılıklarını yalnız o haklı kılar. Bu koşul olmazsa, bütün bağılıklar anlamsız, zorbaca olur ve büyük kötülüklere yol açar.⁴⁴⁵

Nitekim Rousseau’ya göre herkes kendini bütünüyle tümele bağladığında görünüşte bir bağlanma söz konusu olsa da gerçekte hiç kimseye tabi olmaz;⁴⁴⁶ aksine kendi iradesini ussal ve özgür kılmış olur. Bunun nedeni tümelin tek teklerin iradelerini yansıtmasıdır. Tekil iradeler genelleştiğinde siyasal birlik ortaya çıkar. Rousseau’nun “siyasal birlik” ya da “politik bütün” olarak adlandırdığı bu yapı bir halkın kültürü

⁴⁴¹ Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.103 (Dördüncü Kitap, İkinci Bölüm).

⁴⁴² “Genel istem eşitlikten yanadır.”: Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.23 (İkinci Kitap, Birinci Bölüm).

⁴⁴³ Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.29 (İkinci Kitap, Dördüncü Bölüm).

⁴⁴⁴ Rousseau burada, genel irade bir kez görünür olduğunda kişiyi kendi öznel iradesinden bile koruyacağını söylemek ister.

⁴⁴⁵ Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.17 (Birinci Kitap, Altıncı Bölüm).

⁴⁴⁶ Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.14 (Birinci Kitap, Yedinci Bölüm).

olarak görünüm kazanır. Dolayısıyla bu birlik tekil ile tümelin basit bir toplamı değildir; onların niteliksel bir bütünlüğünü ifade eder. Nitekim Rousseau'nun da vurguladığı üzere “özel bir istem genel istemi temsil edemez.”⁴⁴⁷ Bu bakımdan siyasal birlik, bireyin özel istemine geri döndüğü durumda dahi genel irade içinde kalması anlamına gelir. İşte bu durum birey ile devlet arasındaki organik bağı kuran temel ilkedir. Yasalar da bu bağı mümkün kılan genel iradede doğar; bireyin ereği ve doğasıyla özdeşlik kurarak onun özgürlüğünü güvence altına alır. Böylece yasa bireyler için dışsal ve yabancı bir zorunluluk olmaktan çıkar; onların kendi rasyonel isteminin nesnelleşmiş biçimi hâline gelir.

Nasıl olur da insan hem özgür, hem yasaya bağlı olur,
diye sormak gereksizdir, çünkü yasalar istemlerimizi saptayan
birer belgedir sadece.⁴⁴⁸

3.5. Rousseau ve Hegel’de Özgürlük ve Devlet İlişkisi

Buraya kadar yapılan çözümlemelerden anlaşılacağı üzere Rousseau ve Hegel insan anlayışları bakımından iki farklı uçta konumlanmalarına rağmen insanı insan yapan temel nitelik konusunda ortak bir noktada buluşurlar: Özgürlük. Bununla bağlantılı olarak her iki düşünürde de özgürlük, yalın ve bireysel bir yeti olarak değil, toplumsallık içinde anlam kazanan bir olgu olarak ele alınır. Bu yönüyle özgürlük her iki sistemde de insanın ancak başkalarıyla kurduğu ilişkiler ağı içinde edimselleşebilen bir niteliktir.

Rousseau özgürlüğü doğal özgürlük ve siyasal özgürlük olmak üzere iki düzeyde düşünür. Doğal özgürlük, insanın gereksinimlerini doğa içinde doğrudan

⁴⁴⁷ Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.29 (İkinci Kitap, Dördüncü Bölüm).

⁴⁴⁸ Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.35 (İkinci Kitap, Altıncı Bölüm).

karşılayabilmesi, bu gereksinimlerini karşılarken başka bir kişi tarafından engellenmemesi ve hiçbir yetkeye ya da bireye bağımlı olmaksızın varlığını sürdürebilmesi anlamına gelir. Rousseau açısından bu üç unsur, doğal özgürlüğün asli bileşenleridir ve insanın özünü oluşturan temel koşullardır. Özgürlükten yoksun bırakılan insan Rousseau'ya göre insan olmaktan da çıkar; çünkü özgürlük insanın vazgeçilmez niteliğidir.⁴⁴⁹ Bu nedenle devletin varlık nedeni Rousseau açısından, özgürlüğü ortadan kaldırmak değil, aksine onu koruma ve güvence altına alma işlevini üstlenmektir. Çünkü insanlar “özgür olarak doğarlar; özgürlükleri kendilerininindir”⁴⁵⁰.

Doğal özgürlük bireyin devletten bağımsız olarak doğuştan sahip olduğu bir haktır. Toplum sözleşmesi ise bireyin devlet içindeki özgürlüğünün, doğal özgürlük çerçevesinde yeniden biçimlendirilmesi anlamına gelir ve bu süreç özgürlüğün salt öznel formunu ortadan kaldırır. Böylece özgürlük keyfi biçimde istediğini yapma imkânı olmaktan çıkarak başkasını dikkate alan bir tasarıya dönüşür. Rousseau bu özgürlük biçimini sivil özgürlük olarak adlandırır. Sivil özgürlük bireye devlet içinde kendine yasa koyabilme hakkını başka bir deyişle özgürlüğünü sağlar.⁴⁵¹ Aynı zamanda sivil özgürlük bireye ahlaki bir nitelik kazandırır. Bu nedenle sivil özgürlüğün, Hegel'in de vurguladığı üzere, bireyleri etik yaşama ulaştırdığı söylenebilir.

Hegel ise özgürlüğü öznel, nesnel ve mutlak özgürlük olmak üzere üç aşamada ele alır. Özgürlük somut gerçekliğini, başka bir ifadeyle mutlak biçimini devlette bulur. Bu nedenle öznel ve nesnel özgürlük tam anlamıyla birer gerçeklik olarak değil, daha çok bilinç düzeyleri olarak varlık kazanır. Ancak bu durum, özgürlüğün bu aşamalarının değersiz olduğu anlamına gelmez. Çünkü Hegel özgürlüğün tarihsel bir karaktere sahip olduğunu ve bu tarihsel gelişimin öznel ve nesnel momentler tarafından beslendiğini

⁴⁴⁹ Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.5 (Birinci Kitap, İkinci Bölüm).

⁴⁵⁰ Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.8 (Birinci Kitap, Dördüncü Bölüm).

⁴⁵¹ Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.19 (Birinci Kitap, Sekizinci Bölüm).; Maki Markku, (2003), “Modern Society in Rousseau and Hegel”, s.95.

vurgular. Bununla birlikte ne özne özgürlük ne de nesnel özgürlük tek başına anlamlıdır; özgürlüğün gerçek anlamı tarihin sonunda açığa çıkar. Bu bağlamda Rousseau'nun tarihin başında ifade ettiği ilk durum olan doğal özgürlük, henüz gerçeklik kazanmamış olması nedeniyle aslında özgür olmayış durumuna karşılık gelir.⁴⁵² “Doğal şeyler kendileri için değildir: bu nedenle de özgürlükleri yoktur.”⁴⁵³

Hegel'e göre özgürlük doğal ve dolaysız bir olgu değildir. Bu nedenle özgürlüğü tek bir bireyin içgüdü, isteği ya da tutkusu olarak tanımlamak onu keyfilik düzeyine indirgemekten başka bir anlam taşımaz.⁴⁵⁴ Nitekim bireyselliği ya da öznelliği imleyen doğal özgürlük anlayışı Hegel açısından yalnızca keyfilik olarak görünür. Herkesin keyfî davranışlarda bulunduğu doğal durum gerçekte kimsenin hiçbir isteğini gerçekleştiremediği bir eylemsizlik alanına karşılık gelir. “[...] eylemde bulunmamak, hakiki insansal varlık olarak var olmamak demektir. *Sein* olarak, verilmiş ve doğal varlık olarak var olmaktır bu.”⁴⁵⁵ Bu nedenle söz konusu özgürlük anlayışı yanıltıcı bir özgürlük tasavvuru sunar. Eylem ancak devletin yasaları aracılığıyla etkinlik kazanır.⁴⁵⁶ Bununla birlikte yasa baskıcı bir norm olarak değil, tarihsel süreç içinde insanın gereksinimlerine göre biçimlenmiş ussal bir içerik olarak ortaya çıkar. Kişi yasaya uydukça hem herkesle bütünleşir hem de kendini gerçekleştirir. Bu alan, özne ile nesnel olanın birleştiği mutlak özgürlük alanıdır.

Hegel Rousseau'nun sivil özgürlük anlayışını ise iki bakımdan reddeder. Bunlardan ilki, sivil özgürlüğün doğal özgürlük temelinde kurulmuş olmasıdır. Doğal durum Hegel'e göre sürdürülmesi değil, terk edilmesi gereken bir aşamayı ifade eder; başka bir deyişle, olumsuzlanması gereken bir alandır. Çünkü insan doğal olanın

⁴⁵² G.W.F. Hegel, (2014), *Tarihte Akıl*, s.123.

⁴⁵³ G.W.F. Hegel, (2014), *Tarihte Akıl*, s.63.

⁴⁵⁴ G.W.F. Hegel, (2014), *Tarihte Akıl*, s.125.

⁴⁵⁵ Alexandre Kojève, (2020), *Hegel Felsefesine Giriş*, Çeviren: Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s.56.

⁴⁵⁶ Ossi Martikainen, (2003), “The Principle of the Subjectivity and Sittlichkeit in Hegel's Philosophy of Right”, *Right, Morality, Ethical Life*, Editör: Jussi Kotkavirta, Jyväskylä: Kopijyva Ltd., s.112.

karşısında konumlanan ve onu aşabilen tinsel bir varlıktır. Bu nedenle insan doğal olandan uzaklaştıkça insanlığını ve özgürlüğünü kazanır. Dolayısıyla olumsuzlama insanın yaratıcı ve mutlaklaştırıcı etkinliği olarak belirir.

İkincisi, daha önce de ifade edildiği üzere, Rousseau'nun sivil toplum ile devleti birbirine karıştırmasıyla ilişkilidir. Rousseau, devleti gereksinimlerin ya da isteklerin gerçekleştirildiği ve bu amaçla genel irade etrafında birleşilen bir çıkar toplumu olarak tasarlar. Oysa Hegel'e göre devletin sonul amacı öznel çıkarların gerçekleştirilmesi değildir; bu tür bir tasarım ancak örgütsüz bir toplum anlayışına karşılık gelir. Dolayısıyla bu çerçevede özgürlük yalnızca çıkarların gerçekleştirilmesiyle sınırlı bir anlam taşır.

Hegel, Rousseau'nun iki durumu da ifade eden özgürlük tasarımına karşılık öznel ve nesnel özgürlüğün korunarak aşıldığı yeni bir özgürlük biçimi olan mutlak özgürlüğü savunur. Mutlak özgürlük, doğal durumun ve sivil toplumun üzerinde yer alan devletin ürünüdür. Tinin amacı olan özgürlük burada edimselleşir; hak ve törellik ile birleşerek olumlu anlamını bu düzeyde kazanır.

İstencin etkinliği, öznellik ve nesnellik çelişkisini ortadan kaldırmak, ereğini öznellik belirleniminden nesnellik belirlenimine yükseltmek ve nesnellikte aynı zamanda *kendisinde* kalmak, bilincin biçimsel kipinden ayrı olarak, İdeanın tözsel içeriğinin *özel gelişimidir*, bir gelişim ki onda Kavram ilk olarak *kendisi soyut olan İdeayı* dizgesinin bütünlüğüne belirler.⁴⁵⁷

Bununla birlikte Rousseau, toplumsal özgürlüğü Hegel'in ifade ettiği biçimde tasarlamaz. Rousseau'ya göre toplumsal özgürlük, bireyin tümel içinde kalarak ve tümel aracılığıyla kendi kendisini yönetebilmesi anlamına gelir. Bu nedenle politik özgürlüğü doğal özgürlük anlayışının üzerine yerleştirir. Bu düzeyde birey genel iradeye uyarken

⁴⁵⁷ G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §28.

aynı zamanda kendi iradesini de gerçekleştirmiş olur; bu nedenle özgürdür. Bu çerçevede devlet, doğanın “kararsız ve iğreti bir durum yerine daha iyi ve daha güvenli bir durum; doğal bağımsızlık yerine özgürlük; başkasına zarar verme gücü yerine toplumsal birliğin yenilemezleştirdiği bir hakkı”⁴⁵⁸ sağlar. Böylece ortaya çıkan durum önceki duruma kıyasla daha üst bir aşamayı temsil eder. Bu aşamada özgürlük ahlaksal, ussal ve yasalarla güvence altına alınmış bir nitelik kazanır.⁴⁵⁹

Öyle ki her yurttaş bütün öbür yurttaşlara karşı tam bir bağımsızlık, siteye karşı da aşırı bir bağımlılık içinde olsun: buysa hep aynı yollarla yapılır; çünkü yalnız devlet gücü üyelerine özgürlük sağlayabilir.⁴⁶⁰

Nitekim Rousseau’nun bu görüşlerinin Hegel’in düşüncelerine zemin hazırladığı ileri sürülebilir.

⁴⁵⁸ Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.31 (İkinci Kitap, Dördüncü Bölüm).

⁴⁵⁹ Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.18 (Birinci Kitap, Sekizinci Bölüm).

⁴⁶⁰ Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.51 (İkinci Kitap, On İkinci Bölüm).

SONUÇ

Rousseau insanı tarihin başlangıcında doğa durumunda yaşayan doğal bir varlık olarak tasarlar. Bu aşamada insanın toplumsallığa ilişkin herhangi bir belirlenimi ya da bilinci bulunmaz. Dolayısıyla insan doğayla uyumlu ve toplumsallığa ihtiyaç duymayan bir yaşam sürdürür. Çünkü gereksinimleri bir başkasıyla ortaklaşmayı zorunlu kılacak ölçüde gelişmiş değildir. Rousseau'ya göre bunun temel nedeni insanın kendisine dair bir özbilince sahip olmamasıdır. Bu bağlamda insan, duyguları ve içgüdüleriyle hareket eden; kendi yaşamı üzerine çözümler üretmeyen, çevresinde olup bitenler hakkında neden–sonuç ilişkileri kuramayan, dolayısıyla rasyonel olmayan bir varlıktır. İnsanın kendine ilişkin tek belirlenimi, kendine duyduğu sevgidir (*amour de soi*). Bu duygunun kaynağı akıl değil, içgüdüdür. Rousseau kendilik sevgisini tam da bu yönüyle, yani akılsal olmayan ilkel bir tutku olması nedeniyle değerli bulur. Akılla işlenmemiş olması nedeniyle bu duygu yalnızca bireyin kendisine yöneliktir; bireysel, öznel ve saftır. Bu nedenle kendilik sevgisi toplumsal bağlamda oluşan bencillik ve kıskançlık gibi duyguları içermez. Dolayısıyla *amour de soi*, doğa durumundaki bireyin toplumla arasındaki mesafenin temel nedenlerinden biri olarak belirir.

Rousseau'nun birey ile toplum arasında kurduğu bu ilişki biçimi onu toplum düşmanı olarak okumaya elverişli görünebilir. Ancak Rousseau'nun yönelttiği eleştiri, toplumun kendisine değil, modern devletlerin birey ile toplum arasında kurduğu ilişki biçiminedir. Modern toplum, bireyi doğal bir varlık olarak ele almaz; bu nedenle bireyin doğuştan sahip olduğu özgürlük ve eşitlik ilkelerini göz ardı eder. Oysa *amour de soi*, insanın varlığını sürdürmesine hizmet eden ve ona yaşam hakkı tanıyan temel bir duygudur. Bu duygu bireye yaşamını kendi özgür iradesi doğrultusunda sürdürmesini buyurur. Ne var ki doğanın zorlu koşulları insanın olanak hâlinde bulunan yetkinleşme

kapasitesini harekete geçirdiğinde akıl işlemeye ve gelişmeye başlar. Akıl gelişimi mülkiyetin ortaya çıkmasına; mülkiyet ise özgürlüğün yitirilmesine, ekonomik eşitsizliklerin artmasına ve nihayetinde doğal durumun çözülmesine yol açar.

Rousseau, doğa durumunun çözülmesiyle insanlık tarihinde bir gerileme yaşandığını düşünmekle birlikte artık bu duruma geri dönülemeyeceğinin de bilincindedir. Bu nedenle Voltaire'in, Rousseau'nun uygarlık eleştirilerine yönelik olarak kaleme aldığı mektupta ima ettiği gibi insanı yeniden dört ayağı üzerinde yürümeye çağırır. Aksine Rousseau, doğal durumda geçerli olan özgürlük ve eşitlik ilkelerinin herkes için bağlayıcı olacağı yeni bir devlet düzenini mümkün kılacak sözleşmenin yapılmasına çağrıda bulunur. Sözleşme, özgürlüğün doğa durumundaki bireysel boyutunu devlette genel iradeye bağlayarak bireyin kendi koyduğu yasalara itaat etmesi biçimine dönüştürür. Rousseau özgürlüğün bu yeni biçiminin doğal özgürlüğü koruyarak aştığını düşünür ve bu nedenle onu daha değerli bulur. Bu aşamada özgürlük artık salt bireysellikten ibaret değildir; başkalarını da hesaba katan, ortak iyiyi gözetken ve bu yönüyle insana ahlaki bir boyut kazandıran yeni bir bağlam içinde kavranır.

Hegel Rousseau'nun özgürlük anlayışından önemli ölçüde etkilenmiştir. Özgürlüğün devlet içinde yeniden biçimlendirilmesini haklı ve doğru bir çaba olarak değerlendirir; ancak özgürlüğün gerçekleştirileceği devlet tasarımını kusurlu bulur. Ona göre bu tasarımda birey, kurumlar aracılığıyla birbirine bağlanmamış olup, bu nedenle mutlak özgürlüğe de ulaşmış değildir.

Hegel Rousseau'nun aksine insanı doğal değil tinsel bir varlık olarak kavrar. Bu nedenle insan doğal olanı zorunlu olarak olumsuzlar ve tinsel olana yönelir. Tin kendini açmaya, geliştirmeye ve ilerlemeye muhtaçtır; bu doğrultuda insan da tinin gelişimine eşlik eder. Tinin amacı ve tarihsel hedefi özgürlüğüne ulaşmaktır. Hegel'e göre

özgürlük, kendiliğinden verilen bir durum değil, yaratılması ve işlenmesi gereken tarihsel bir süreçtir. Tarih, bilincin kendini açma ve tanıma sürecini ifade eder. Bu nedenle tarihin başlangıcında bilinç henüz boş bir ben ya da soyut bir özne durumundadır. Bu boşluğu dolduracak olan ise başka benler, başka bilinçlerdir. Bilinç ancak başka bir bilinçle ilişkisinde özbilince ulaşır ve kendini gerçekleştirir. Bu süreç sonucunda ben, bilinç düzeyinde soyut bir özne olmaktan çıkarak pratik yaşamda gerçek bir kişiye dönüşür. Burası tinsel yaşam alanıdır. İnsanı tinsel olana yönelten tinsel istekleri ve ussal bir varlık oluşudur. Bu nedenle insan doğal olanı, şeyi olumsuzlayarak bilinçli olana, başkasına ve nihayetinde devlete zorunlu olarak yönelir.

Bu nedenle us, “biz” olma yönünde birden fazla aşamadan geçer. Usun bu hareketi zorunludur; çünkü bireyin varoluşu ve özgürlüğü ancak başka bir bireyin varoluşu ve özgürlüğüyle bağlantı içinde mümkün olur. Fakat başkasıyla birlikte olma durumu yalnızca örgütlü bir toplumda, yani devlette gerçekleşebilir. Bu nedenle devlet tikel iradelerin onayına indirgenemez. Devlet içinde birey yalnızca kendi koyduğu yasalara itaat etmek yoluyla özgürlüğünü kazanmaz; aynı zamanda toplumsal kurumlar aracılığıyla benliğini, dolayısıyla özgürlüğünü kurar. Hegel’in özgürlük anlayışı etik bütünlüğe, başka bir ifadeyle etik iradenin birliğine ve rasyonel kurumların varlığına dayanır. Bu yönüyle Hegel, Rousseau’nun kurgusal bir tarih ve devlet tasarımına karşılık, yaşamın içinden beslenen insan ilişkilerine ve özgürlüğün etik boyutuna yönelir.

Hegel ve Rousseau, özgürlük ile devlet arasındaki ilişkiyi, birliğe ve bütünlüğe yönelen bir düşünce hattı içinde ele almışlardır. Her ne kadar bu ilişkiyi temellendirirken farklı teorik güzergâhlar izlemiş olsalar da aralarındaki temel ayrım, özgürlük ile devlet arasındaki bağın kendisinden değil, bu bağın hangi ontolojik ve yöntemsel zemin üzerinde kurulacağına ilişkindir. Nitekim Hegel, Rousseau’nun kavramsal mirasını büyük ölçüde devralmış, onun düşünsel çerçevesinden beslenmiş ve

özgürlük–devlet tasarımıından derin biçimde etkilenmiştir. Her iki düşünürde de devlet, özgürlüğün soyut bir iddia olmaktan çıkıp somut biçimde gerçekleştiği temel alan olarak kavranır. Bu bağlamda iyi düzenlenmiş bir devlette karşıtlıklar çözümlenir; tikel ile tümel arasındaki gerilim, organik bir birlik içinde aşılır. Böylece devlet, her iki filozof için de mutlak uzlaşının mümkün olduğu ve etik yaşamın gerçeklik kazandığı bir alan olarak belirir.

Rousseau ve Hegel’in sistemleri, modern siyaset felsefesinin merkezinde yer alan birey–devlet ya da özgürlük–devlet gerilimini bütünüyle aşmayı başaran kusursuz yapılar değildir. Bununla birlikte her iki düşünür de modern özgürlük problemini radikal bir düzeyde ele alan kurucu figürler olmaları bakımından ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Özellikle özgürlüğün yalnızca bireysel bir nitelik olarak değil, siyasal ve kurumsal yapılar aracılığıyla gerçekleşebileceği fikrini temellendirmeleri, çağdaş siyaset felsefesi açısından belirleyici bir miras bırakmıştır. Nitekim güncel literatürde özgürlüğün, siyasal kurumlar ve ortak normatif çerçeveler aracılığıyla mümkün olabileceği yönündeki anlayışın giderek güçlendiği görülmektedir. Cumhuriyetçi geleneği sürdüren Philip Noel Pettit, Rousseau’ya kısmi yakınlığıyla bu çizgide konumlanırken; tanınma kuramı bağlamında Axel Honneth ile komüniteryen yaklaşımlarıyla Charles Taylor ve Michael Sandel gibi isimler Hegelci etik yaşam düşüncesini farklı yönlerden sürdürmüşlerdir.

Buna karşılık postmodern siyaset anlayışı birey–toplum–devlet ilişkisini bütüncül bir yapı içinde düşünme girişimlerine eleştirel yaklaşır. Bu yaklaşım, söz konusu bütünlük iddialarını çoğu zaman farklılıkların bastırılması ve marjinal seslerin görünmez kılınmasıyla ilişkilendirir. Bu nedenle postmodern perspektifte devlet, özgürlüğün zorunlu ve merkezi bir koşulu olarak değil; aksine özgürlük taleplerini sınırlandırabilen ve çoğulcu farklılıkları tehdit edebilen bir yapı olarak ele alınır.

KAYNAKÇA

Alexandre Kojève, (2020), *Hegel Felsefesine Giriş*, Çeviren: Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Arthur Ripstein, (1994), “Universal and General Wills: Hegel and Rousseau”, *Political Theory*, Sage Publications, S.22, C.3, s.444-467.

Bünyamin Bezci, (2005), “Kant ve Hegel’in Felsefesinde Etik Anlayışı”, *Sosyal Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, S.9, s.49-61.

Charles Dyke, (1969), “Collective Decision Making in Rousseau, Kant, Hegel and Mill”, *Ethics*, The University of Chicago Press, S.80, s.21-37.

Charles Taylor, (2021), *Hegel ve Modern Toplum*, Çeviren: Kadir Gülen, İstanbul: Kolektif Kitap.

Christian Krijnen, (2020), “Sittlichkeit and the Actuality of Freedom: On Kant and Hegel”, *The Palgrave Hegel Handbook*, Editörler: M. Bykova, K. Westphal, s.389-407.

Christopher J. Berry, (1977), “From Hume to Hegel: The Case of the Social Contract”, *Journal of the History of Ideas*, S.38, C.4, s.691-703.

David West, (2020), *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş – Rousseau, Kant ve Hegel’den Foucault ve Derrida’ya*, Çeviren: Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Donald G. Tannenbaum, (2021), *Siyasi Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri*, Çeviren: Özgüç Orhan, Ankara: Serbest Akademi.

Efe Baştürk, (2021), *Sokrates’ten Rousseau’ya Politika Felsefesi Tarihi*, Ankara: Fol Kitap.

- Emanuel Copilaş, (2017), “Hegel and The Social Contract”, *Hermenia*, S.19, s.74-89.
- Emile Durkheim, (2020), *Rousseau ve Toplum Sözleşmesi*, Çeviren: Özge Bilge Kara, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Emile Durkheim, (2020), *Sosyolojinin Öncüleri: Montesquieu ve Rousseau*, Çeviren: Figen Kıyak, Ankara: Dorlion Yayınları.
- Ernst Cassirer (2023), *Jean-Jacques Rousseau Meselesi*, Çeviren: Nur Küçük, İstanbul: Beyoğlu Kitabevi, s.16-30.
- Frank M. Turner, (2019), *Rousseau’dan Nietzsche’ye Avrupa Düşünce Tarihi*, Çeviren: Soner Soysal, İstanbul: Epsilon Yayınevi.
- Frederick Beiser, (2019), *Hegel*, Çeviren: Seçim Bayazit, İstanbul: Alfa Kitap.
- Frederick Copleston, (1996), *Felsefe Tarihi Cilt VII – Çağdaş Felsefe Fichte’den Nietzsche’ye [Hegel Bölümü]*, Çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- G.W.F. Hegel, (1975), *Lectures on the Philosophy of World History*, Çeviren: Hugh Barr Nisbet, New York: Cambridge University Press.
- G.W.F. Hegel, (1975), *The Scientific Ways of Treating Natural Law, Its Place in Moral Philosophy, and Its Relation to the Positive Sciences of Law (Natural Law)*, Çeviren: T. M. Knox, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- G.W.F. Hegel, (1991), *Elements of the Philosophy of Right*, Çeviren: Hugh Barr Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press.
- G.W.F. Hegel, (1991), *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, Çeviren: Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- G.W.F. Hegel, (2008), *Mantık Bilimi*, Çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- G.W.F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, Çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

- G.W.F. Hegel, (2014), *Tarihte Akıl*, Çeviren: Önay Sözer, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- G.W.F. Hegel, (2016), *Tarih Felsefesi*, Çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- G.W.F. Hegel, (2019), *Tinin Görüngübilimi*, Çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- Gülnur Acar Savran, (2013), *Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx*, İstanbul: Belge Uluslararası Yayıncılık.
- Hamdi Bravo, (2004), “Hegel’in Tarih Tasarımında Özgürlük ve İlerleme”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C.21, S.1, s.153-164.
- Hamdi Bravo, (2006), “Yöneten-Yönetilen İlişkisi/Çelişkisi”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, S.2, s.123-143.
- Hamdi Bravo, (2007), “Hegel’de Devlet ve Özgürlük İlişkisi”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, S.3, s.125-144.
- Hamdi Bravo, (2007), “John Locke Felsefesinde Mülkiyet Hakkının Kökeni”, *Felsefelogos Dergisi*, S.33-34, s.141-154.
- Hamdi Bravo, (2010), “Ceza İnsanlaştırır mı?: Hegel ve Nietzsche’nin Yanıtı”, *HFSA Dergisi*, S.19, s.163-168.
- Hamdi Bravo, (2015), *Hegel ve Nietzsche’de Birey, Toplum ve Devlet İlişkileri*, [Yayımlanmış Doktora Tezi].
- Hamdi Bravo, (2021), “Toplumsal Olan İçerisinde Bireysel Özgürlüğün Olanığı: Hegel’in Anlayışı”, *Bilim ve Ütopya*, Ankara: Say Yayıncılık, S.329, s.19-24.
- Hamdi Bravo, “Locke’ta ve Hegel’de Mülkiyet Kavramı”, *HFSA Dergisi*, S.16, s.169-179.

Hasan Aydın, (2007), “Fransız Devrimine Uzanan Yolda Jean-Jacques Rousseau”,
Muhafazakâr Düşünce Dergisi, S.11, s.143-156.

Immanuel Kant, (2002), *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çeviren: İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Işıl Bayar Bravo, (2006), “Hegel ve Liberalizm”, *FLSF Dergisi (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, S.2, s.111-121.

Işıl Bayar Bravo, (2006), “Tarihin Sonuna İlişkin Fikirler: G.W.F. Hegel, K. Marx, F. Fukuyama”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C.7, S.1, s.37-58.

Işıl Bayar Bravo, (2011), “Thomas Hobbes’ And John Locke’s Accounts on Natural Rights”, *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, Sayı: 4 (1), s.1-12.

Jean Starobinski, (1988), *Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Obstruction*, Çeviren: Arthur Goldhammer, London: The University of Chicago.

Jean-Jacques Rousseau, (1992), *Discours On The Sciences and Arts*, Çeviren: Judith R. Bush, Roger D. Masters ve Christopher Kelly, London: University of England.

Jean-Jacques Rousseau, (2005), *Ekonomi Politik*, Çeviren: İsmet Birkan, Ankara: İmge Kitabevi.

Jean-Jacques Rousseau, (2009), *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*, Çeviren: İsmail Yerguz, İstanbul: Say Yayınları.

Jean-Jacques Rousseau, (2011), *Politik Ekonomi Üzerine Söylem*, Çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

Jean-Jacques Rousseau, (2011), *Yalnız Gezenin Düşleri*, Çeviren: Nilüfer Veliecioğlu, Ankara: Nilüfer Yayıncılık.

Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Çeviren: R. Nuri İleri, İstanbul: Say Yayınları.

Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, Çeviren: Vedat Günyol, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Jean-Jacques Rousseau, (2015), *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, Çeviren: Ömer Albayrak, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Jean-Jacques Rousseau, (2019), *Emile Ya Da Eğitim Üzerine*, Çeviren: Yaşar Avunç, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Jean-Jacques Rousseau, (2020), *İtirafılar*, Çeviren: Kenan Somer, İstanbul: Işık Yayınları.

John Locke, (2012), *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, Çeviren: Fahri Bakırcı, Ankara: Ebabil Yayınevi.

John R. Searle, (2006), “Social Ontology: Some Basic Principles”, *Philosophy of Social Science*, Cilt:6, S.1, s.51-71.

Karl R. Popper, (2004), *Açık Toplum ve Düşmanları*, Çeviren: Mete Tunçay (Cilt 1), Harun Rızatepe (Cilt 2), Ankara: Liberte Yayınları.

Klaus Hartmann, (2021), “Hegel’in Hukuk Felsefesinin Yeni Bir Sistematik Okumasına Doğru”, *Alman İdealizmi II: Hegel*, Editör: Güçlü Ateşoğlu, Çeviren: Hamdi Bravo, İstanbul: Doğu Batı Yayınları.

Larry Arnhart, (2011), *Siyasi Düşünce Tarihi*, Çeviren: Ahmet Kemal Bayram, Ankara: Adres Yayınları.

- Macit Gökberk, (1946), “Hegel’in Devlet Felsefesi”, *Felsefe Arkivi*, S.2-3, s.99-129.
- Maki Markku, (2003), “Modern Society in Rousseau and Hegel”, *Right, Morality, Ethical Life*, Editör: Jussi Kotkavirta, Jyväskylä: Kopijyva Ltd.
- Manfred G. Schmidt, (2001), *Demokrasi Kuramlarına Giriş*, Çeviren: M. Emin Köktaş, Ankara: Vadi Yayınları.
- Martin Cohen, (2020), *Platon’dan Mao’ya Siyaset Felsefesi*, Çev. Hamdi Bravo, Ankara: Fol Kitap.
- Maximilien Robespierre, (1794), *Rapport sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention nationale dans l’administration intérieure de la République*, Commune-Affranchie: Imprimerie Républicaine.
- Mehmet Ali Sarı, (2015), “Hegel Felsefesinde Bilinç: Bilincin Kendine Yolculuğu”, *Felsefelogos*, S.58, s.175-193.
- Melek Candan Öztürk, (2021), “Mülkiyet ve Özgürlüğe Dair İki Görüş: Rousseau ve Hegel”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, S.31, s.193-210.
- N.J.H. Dent, (2024), *Rousseau Sözlüğü*, Çeviren: Ahmet Ayhan Çitil, Aliye Kovanlıkaya, Hasan Bülent Gözkan, Tarık Necati Ilgıcıoğlu, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.
- Necip Uyanık, (2020), “Hegel’in Devlet Teorisi Üzerine”, *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi*, C.5, S.2, s.1-14.
- Ossi Martikainen, (2003), “The Principle of the Subjectivity and Sittlichkeit in Hegel's Philosophy of Right”, *Right, Morality, Ethical Life*, Editör: Jussi Kotkavirta, Jyväskylä: Kopijyva Ltd.
- Ömer Behiç Albayrak, (2022), “Hegel’in Toplum Sözleşmesi Teorilerine Eleştirisi”, *Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi*, S.19, s.20-40.

- Ömer Naci Soykan, (1999), “Hegel Sisteminde Tarih Felsefesi – Betimleyici-Eleştirel Bir Giriş”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.40, S.2-3, s.271-290.
- Özgüç Orhan, (2012), “Rousseau’da Genel İrade Kavramı”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, S.14, s.1-25.
- Paul Franco, (1997), “Hegel and Liberalism”, *The Review of Politics*, Cambridge University Press, S.59, C.4, s.831-860.
- Peter J. Steinberger, (2008), “Hobbes, Rousseau and the Modern Conception of the State”, *The Journal of Politics*, S.3, s.595-611.
- Pierre Methais, (2017), “Hegel ve Rousseau’ya Göre Sözleşme ve Genel İstenç” – *Hegel ve Aydınlanma Yüzyılı*, Çeviren: Hüsen Portakal, İstanbul: Cem Yayınevi.
- Robert E. Wokler, (2020), *Rousseau*, Çeviren: Emrah Günok, Ankara: Dost Kitabevi.
- Samuel Dungan, (2017), “Hegel on Private Property: A Contextual Reading”, *The Southern Journal of Philosophy*, Wiley-Blackwell, S.55, C.3, s.263-284.
- Semra Tüfenkçi, Mustafa Çetin, (2017), “Rousseau’da İnsan Doğası ve Değerler Eğitimi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.32, s.487-506.
- Sevgi Özcan, (2021), “Hegel Felsefesinde Kendi Kendini Gerçekleştiren Özgür Bir Varlık Olarak İnsan”, *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S.54, s.230-238.
- Sezgin Kızılcıkelik, (2019), *Batı Barbarlığı I – Rousseau, Marx ve Nietzsche Üzerine*, Ankara: Anı Yayıncılık.
- Tahsin Erdinç, (1974), “Jean-Jacques Rousseau, Görüşleri ve Demokratik Sistem Üzerindeki Etkileri”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, Cilt:40, S.1-4, s.289-327.

Thomas Hobbes, (2007), *Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, Çeviren: Deniz Zarakolu, İstanbul: Belge Yayınları.

Thomas Hobbes, (2020), *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, Çeviren: Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.

Trang Do, (2023), “Jean Jacques Rousseau’s Concept Of Freedom and Equality in The Social Contract”, *Trans/Form/Ação*, C.46, S.2, s.305-324.

Tülin Bumin, (2013), *Hegel – Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Vahdet Gültekin, (2001), *Jean-Jacques Rousseau Hayatı ve Eserleri*, İstanbul: Kastaş Yayınları.

Walter Kaufmann, (1995), *İnsanı Anlamak I, Goethe, Kant, Hegel*, İstanbul: İdea Yayınları.

Walter Kaufmann, (2014), “Hegel Miti ve Yöntemi” - *Hegel Üzerine Yorumlar I*, Çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

Yasin Kabataş, Selcen Kök, (2021), “Sivil Toplum-Devlet İlişkisi Tartışmalarında Süreklilik ve Kopuşlar: Hegel, Marx ve Gramsci”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, S.31, s.171-192.

Yıldız Silier, (2013), *Özgürlük Yanılsaması Marx ve Rousseau*, İstanbul: Yordam Kitap.

ÖZET

Bu tezin amacı, Rousseau ve Hegel'in özgürlük ve devlet anlayışlarını karşılaştırmak ve bu kavramlar etrafında birbirleriyle örtüştikleri ve ayrıldıkları noktaları tespit etmektir. Bu doğrultuda her iki filozofun birey-toplum-devlet ilişkisine dair yaklaşımları incelenecek; söz konusu yaklaşımlar yöntemsel ve düşünsel bağlamları dikkate alınarak değerlendirilecektir.

Rousseau, özgürlüğü doğuştan gelen bir hak olarak tanımlarken, devleti öznel iradelerin bir araya gelmesiyle kurulan ve bu nedenle doğal olmayan bir oluşum olarak tasarlamıştır. Ona göre bireylerin temel amacı herkesin özgürlüğünün devletin yasalarıyla güvence altına alındığı politik bir bütün yaratmaktır. Bu amaç doğrultusunda bireyler, tüm haklarını tümele devrederek genel iradenin oluşumuna katkıda bulunurlar. Genel irade, doğal özgürlüğün yerine yasalar tarafından teminat altına alınmış toplumsal, ahlaki ve ussal özgürlüğü gerçek bir özgürlük ve hak olarak mümkün kılar.

Hegel'e göre özgürlük hem tinin hem de tarihin amacıdır ve bu nedenle yalnızca toplumun ve kültür dünyasının oluşturduğu tinsel alanda, insanın eylemi aracılığıyla gerçekleşir. Bu bakımdan devlet, bireylerin keyfi iradelerinin rastlantısal bir ürünü değil, organik ve zorunlu bir bütünlük olarak karşımıza çıkar. Devlet öznel iradeleri gözetmekle birlikte onlardan daha fazlasını temsil eder; tikel ile tümelin bir arada etkinlik kazandığı ve özgürlüğün somut biçimde cisimleştiği etik bir yaşam alanı olarak belirir. Devleti etik kılan unsur, her bir üyesinin öznel iradesini aşarak ussal iradeye yönelmiş olmasıdır. Ussal, tümel ve zorunlu olan bu ilke halk tinini ya da halkın kültürünü oluşturur.

Bu tezde ulaşılan sonuç, Rousseau ve Hegel'in özgürlük ve devlet arasında özsel bir ilişki kurduklarıdır. Ancak her iki düşünür, bu ilişkiyi farklı kuramsal ve yöntemsel bir çerçevede temellendirmiştir. Rousseau özgürlüğün güvence altına alınmasını

devletin kuruluş amacı olarak düşünmüş ve bu ilişkiyi araçsal bir zeminde ele almıştır. Hegel ise özgürlüğü tinin tarihsel gelişimi içinde somutlaşan bir ilke olarak değerlendirmiş ve devleti, özgürlüğün gerçekleştiği organik ve etik bir bütünlük olarak düşünmüştür. Bu bağlamda devlet, Rousseau için özgürlüğün korunmasına hizmet eden ussal bir araç, Hegel için özgürlüğün gerçekleştiği zorunlu ve içkin bir yapı olarak ortaya çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Rousseau, Hegel, Özgürlük, Devlet, Sivil Toplum.

ABSTRACT

The aim of this thesis is to compare Rousseau's and Hegel's conceptions of freedom and the state, and to identify the points at which they converge and diverge around these concepts. To this end, both philosophers' approaches to the relationship between the individual, society, and the state will be examined, and these approaches will be evaluated with due regard to their methodological and intellectual contexts.

Rousseau defines freedom as an innate right and conceives the state as an artificial construction established through the aggregation of subjective wills. For him, the fundamental purpose of individuals is to create a political whole in which everyone's freedom is secured by the laws of the state. In pursuit of this aim, individuals transfer all their rights to the universal and thereby contribute to the construction of the general will. The general will makes possible a form of freedom and right that replaces natural freedom with social, moral, and rational freedom guaranteed by law.

For Hegel, freedom is the ultimate end of both spirit and history; thus, it can be actualized only within the spiritual sphere constituted by the social and cultural world, and only through human activity. In this respect, the state is not a contingent product of arbitrary individual wills but appears as an organic and necessary totality. The state not only accommodates subjective wills but also represents something greater than them; it emerges as an ethical sphere in which the particular and the universal attain effective unity and in which freedom is embodied in its concrete form. What renders the state ethical is that each of its members transcends their merely subjective will and orients themselves toward the rational will. This rational, universal, and necessary principle constitutes the national spirit, or the culture of a people.

The conclusion reached in this thesis is that Rousseau and Hegel establish an essential relationship between freedom and the state. However, each thinker grounds this relationship within a different theoretical and methodological framework. Rousseau conceived the securing of freedom as the founding purpose of the state and approached this relationship instrumentally. Hegel, by contrast, understands freedom as a principle that becomes concrete within the historical development of spirit and conceives the state as an organic and ethical totality in which freedom is realized. In this context, the state appears, for Rousseau, as a rational instrument that serves the preservation of freedom, whereas for Hegel it emerges as a necessary and immanent structure in which freedom is actualized.

Key Words: Rousseau, Hegel, Freedom, State, Civil Society.