

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

BİREYSEL ÖZGÜRLÜĞÜN PATOLOJİLERİ

HEGEL'İN SOSYAL TEORİSİ

AXEL HONNETH

ÇEVİRİ: HÜSEYİN DENİZ ÖZCAN

LIVERA

BİREYSEL ÖZGÜRLÜĞÜN PATOLOJİLERİ

AXEL HONNETH

BİREYSEL ÖZGÜRLÜĞÜN PATOLOJİLERİ

Özgün Adı: Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der
Hegelschen Rechtsphilosophie

Yazar: Axel Honneth

Genel Yayın Yönetmeni: Kerem Işık

Çeviren: Hüseyin Deniz Özcan

Editör: Ozan Başdaner

Sayfa Tasarım: Ceyda Çakıcı Baş

Kapak Tasarım: Mandal Ajans

1.Baskı Nisan 2022

Copyright © 2001 Philipp Reclam jun. Verlag GmbH, Ditzingen
Türkçe yayın hakları Kalem Ajans aracılığıyla alınmıştır.

ISBN: 978-605-71002-5-2

Sertifika no: 51956

Baskı ve Cilt

Metod Matbaa ve Yay. Tic. Ltd. Şti.

Adres: Egemenlik Mah. 6152 Sk. No:20/A Bornova/İzmir

Sertifika no: 49605

Livera Yayınevi Tanıtım Tic. Ltd. Şti.

Adres: Onur Mah. Atlas Sok. No: 18 D: 3 Balçova/İzmir

E-posta: info@liverayayinevi.com

www.liverayayinevi.com

BİREYSEL ÖZGÜRLÜĞÜN PATOLOJİLERİ

AXEL HONNETH

Hegelci Hukuk Felsefesi'nin Bir Yeniden-Edimselleştirilmesi
Hegel'in Sosyal Teorisi

ÇEVİREN: HÜSEYİN DENİZ ÖZCAN

livera
yayınevi

Axel Honneth, Frankfurt Okulu’nun yaşıyan en önemli temsilcilerinden biri olan Honneth halen Kolombiya Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde Jack C. Weinstein Beşeri Bilimler Profesörü olarak görev yapmaktadır. Öncesinde Frankfurt/Main, Almanya’da bulunan Sosyal Araştırma Enstitüsü Başkanlığı görevini yürütmüş olan Honneth’in uzmanlık alanları sosyal felsefe ve politika felsefidir. Almanca olarak son yayımlanan kitabı: “Die Armut unserer Freiheit. Aufsätze 2012 - 2019”, Berlin 2020: Suhrkamp Verlag.

Hüseyin Deniz Özcan, lisans öğrenimini Ege Üniversitesi Felsefe ve Sosyoloji bölümlerinde tamamlamıştır. Etik, estetik, epistemoloji, ontoloji ve politika felsefesi üzerine çalışmaları Felsefe Tartışmaları, FelsefeLogos, ViraVerita ve Ethos gibi çeşitli dergilerde yayınlanmıştır. Orkun Tüfenk ile birlikte Otonom Yayıncılık’tan çıkan ‘İçkinlik Etiği: Nietzsche ve Spinoza’ kitabını derleyen Hüseyin Deniz Özcan, Fol Yayınları tarafından basılan ‘Hegel Mantiğı’ kitabının çevirmenidir. Doktora eğitimine Ege Üniversitesi Felsefe bölümünde devam etmektedir. Aynı zamanda alternatif eğitim alanında etkin olan Göçebe Düşünce Derneği’nin kurucularındandır.

Teşekkür Bölümü

Bu kitap, 1999 yaz döneminde Amsterdam Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Spinoza dersleri dizisinin bir parçası olarak verdiğim iki dersten evrilmiştir (Axel Honneth, *Suffering from Indeterminacy: An Attempt at a Reactualization of Hegel's Philosophy of Right* [Assen, 2000]). Bu vesileyle Beate Rössler, Hent de Vries, Andrea Kern ve Veit Michael Bader'e büyük yardımları için samimi teşekkürlerimi sunmak istiyorum, kolokyumumuza yaptıkları katkılar kendilerini eserimde göstermiştir. Bunun yanı sıra, Rolf-Peter Horstmann, Morton R. Moeller ve Rainer Forst'a ilk iki bölümü okuduktan sonraki tavsiye ve eleştirel yorumları için en içten teşekkürlerimi sunmak isterim. Hegel'den yapılan İngilizce alıntılar Allen W. Wood tarafından düzenlenen ve H. B. Nisbet (1991; Cambridge, 2004) tarafından çevrilen *Elements of the Philosophy of Right*'tan aktarılmıştır.

Çevirmenin Önsözü

Bu metin Axel Honneth'in 1999'da verdiği bir dizi dersten esinlenilerek kitaplaştırılmıştır. Kitabın Almanca Başlığı olan *Leiden an Unbestimmtheit*, 'Belirlenimsizlikten Acı Duyma', Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde saf ahlakın eleştirisi bağlamında ortaya koyduğu oldukça değerli bir yan motifin merkezileştirilerek kavramsallaştırılmasıdır ve gerçekten de 1820'lerde basılan eserin günümüzün politik sorunlarına bir ışık tutan en güncel tartışmalarından birini meydana getirir. Bu bakımdan, Honneth'in bu metindeki esas amacının Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ni güncelleştirmek olduğu göz önüne alındığında, başlığın kitabın özüne yahut (Hegelci terminoloji ile söylersek) kavramına tam olarak uygun düştüğü söylenebilir. Kitabın İngilizce basımında kullanılan bir diğer başlık olan *Pathologies of Individual Freedom* kitabın özüne uygun düşmek bakımından aynı ölçüde isabetli olmanın yanı sıra, metnin politik içeriğini daha açık ve net bir şekilde dışavurmak gibi bir ayrıcalığa da sahiptir. Bu nedenle kitabın Türkçe basımında tercih edilen ana başlık *Bireysel Özgürlüğün Patolojileri* olarak belirlenmiştir.

Kitabın İngilizce çevirisinde başlığın belirlenmesi hususunda gösterilen özen, ne yazık ki, metnin çevirisi söz konusu olduğunda gösterilmiş değildir. Metnin Almanca orijinali¹ ile

¹ Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK, Stuttgart, 2017 basımı

karşılaştırıldığında, İngilizce çeviride² göze çarpan ilk değişiklik paragrafların ve cümlelerin yazarın üslubuyla tezat oluşturacak şekilde yeniden düzenlenmiş olmasıdır. Her ne kadar çevirmenin sadık olması gereken temel unsurun yazarın üslubu olması gerektiği düşünülse de, böylesi bir değişiklik metni açık kılmak bakımından faydalı olabileceğinden bazı ekollerce tercih edilebilir. Gelgelelim böylesi bir sadeleştirme tercihinin yalnızca biçimsel olanla sınırlı kalması, yazarın detaylandırıcı bir işlev yüklediği yan nitelemelerin metinden çıkarılmasını içerecek şekilde metnin içeriğine müdahale etmemesi gerekir³. İngilizce çevirinin özensizliğinin görünür olduğu bir diğer nokta, Honneth'in çoğunlukla Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ne yaptığı atıfların İngilizce metinde yanlış referanslarla aktarılmasıdır.⁴ Bütün bu hatalar metnin kendisinin anlaşılmasının önünde asli bir engel oluşturmadığı için, eğer istenirse, hoş görülebilir. Ancak, söz gelimi, “kavram”ı (*Begriff*) metnin çeşitli yerlerinde “terim” (*term*) olarak karşılayarak felsefenin temel kavramlarını birbirine karıştırdığı gibi; “belirlenim”i (*Bestimmung*) “tanım” (*definition*) olarak çevirmek suretiyle Hegel'in en belirleyici kavramları hususunda titizliği elden bırakan; metnin anlaşılması bakımından özsel öneme sahip olan “*Bei-sich-selbst-Seins*” (kendiyle-olmak) ifadesini el alışkanlığı ile “başkasında-kendiyle-olmak”⁵ (*being with oneself in another*) olarak karşılayan ve en önemlisi *Hukuk Felsefesi*'nin üçüncü ana bölümüne ismini veren *Sittlichkeit* kavramını kitabın ikinci ana bölümünün başlığı olan ‘Ahlak’ (*Morality*) şeklinde çevirmek⁶

² Axel Honneth, *The Pathologies of Individual Freedom*, Princeton University Press, Almanca'dan çeviren Ladislaus Löb, Princeton, New Jersey, 2010 basımı

³ bkz. a.g.e., s. 3

⁴ bkz.a.g.e, s. 11, 79

⁵ a.g.e., s. 26.

⁶ a.g.e., s. 6 (bu son derece kritik hata İngilizce çeviride yalnızca bir kere yapılmıştır).

gibi ölümcül bir kavramsal hata yapan bir çeviriyi hoş görmek mümkün değildir. Tam da bu nedenlerle, elinizdeki Türkçe metin, İngilizce ve Almanca metnin karşılaştırılması yoluyla oluşturulmuş ve çevirmenin son derece kısıtlı Almancasına rağmen, gerek biçim gerek içerik açısından, Almanca metin baz alınarak Türkçeleştirilmiştir. Bu noktada, kritik öneme sahip bir takım Almanca ifadelerin doğru karşılıklarını bulmak hususunda yardımını esirgemeyen Toros Güneş Esgün'e çok teşekkür ederim.

Çevirinin tatmin edici bir okuma sunabilmesi için metinde yer tutan ve orijinal referansları kaybetmemek açısından çevrilmeden bırakılan birkaç temel kavramın açıklamasını vermek faydalı olabilir. Bu kavramların ilki yukarıda da sözü edilen *Sittlichkeit*'tır. Hegel'in *Sittlichkeit*'ına ilişkin söylenmesi gereken ilk şey onun kesinlikle bir ahlak olmadığıdır. *Sittlichkeit*, *Hukuk Felsefesi*'nin diyalektiğinde, "ahlaki duruş noktası"nın ortaya koyduğu çelişkileri kapsayarak aşan ve 'Ahlak'tan sonra gelen momentin adıdır. Bu bakımdan, kavramın Türkçedeki iki karşılığının -'Töresellik'" ve 'Etik Yaşam'- 'Ahlak'a kıyasla çok daha iyi çeviriler olduğu söylenebilir. Gelgelelim "töresellik" modern bir *Sittlichkeit*'in imlediği çağdaş rasyonel tınıyı ıskaladığından, 'etik yaşam' ise törel ahlakın içerdiği normatif boyutu -etiğin özellikle 20. yüzyıl felsefesinde kazandığı ahlak karşıtı karakter nedeniyle- dışarıda bıraktığından, kavram metinde çevrilemeden bırakılmıştır. Nitekim Hegel'in *Sittlichkeit*'ı, töresellik yahut etik bir yaşamdan ziyade, yaşayan bir ahlak anlamına gelir. Burada söz konusu olan, tarih içerisinde yavaş yavaş gelişerek kendi geleneksel örüntülerini oluşturan somut bir normatif yaşamdır. *Sittlichkeit*, *Hukuk Felsefesi*'nde, içerisinde bireyin eğitildiği, oluşturulduğu ve biçimlendirildiği kurumları içeren tözsel moment olarak tarif edilirken, Honneth'in zarif dokunuşuyla, birey için

boğucu olması muhtemel olan hantal bir birlikten, özgürlüğü güvence altına alması beklenen etkileşim ve iletişim modellerini içeren özneler-arası bir pratikler ağına dönüştürülür.

O halde birey *Sittlichkeit*'ta etkinleştirilen kurum ve etkileşim örüntüleri içerisinde ('Aile', 'Sivil Toplum' ve 'Devlet'; Honneth buna 'Dostluk'u da eklemek gerektiğini düşünür) bir biçimlenmeye maruz kalır. Bu çok özel süreç ise Hegel tarafından *Bildung* olarak kavramsallaştırılır. Tıpkı *Sittlichkeit* gibi bu kavram da son derece zengin içerim ve çağrışımlara sahiptir. Örneğin *Bildung* yalnızca ve basitçe "eğitim" demek değildir; içerdiği duygusal ve bilişsel eğitimin yanı sıra bireyin -başkalarında kendini, kendinde başkalarını tanıyan- ahlaki bir kendilik olmasına da imkân veren bütünlüklü bir oluşum/biçimlenme sürecini ifade eder. Bu süreç içerisinde oluşan kendilik, yalnızca başkalarıyla rasyonel bir uyum içerisinde yaşamının gerektirdiği sınırlanmanın zorunluluğunu ve değerini öğrenmekle kalmaz fakat aynı zamanda katmanlı ve kompleks tanınma ilişkilerini talep etmenin yahut bu ilişkilere onay vermenin koşulu olan dilsel (iletişimsel) becerileri de edinir. Honneth'in güncelleştirme girişiminin esas noktasını oluşturan ve 'soyut hak' ile 'ahlak'ın duruş noktasının mutlaklaştırılmasından ileri gelen özgürlük patolojilerinin üstesinden, ancak herkes için özgürlüğü güvence altına almaya adanmış bir *Bildung*'un bireyde kolektif özgürlüğe uygun bir ikinci doğa oluşturmaya gelinebilir.

Son olarak *patolojiye* ilişkin çok önemli bir noktayı vurgulamak faydalı olabilir. Psikolojinin kavramlarıyla felsefe yapan her düşünür gibi, Honneth de patolojiyi bireysel ve öznel sınırlarının ötesine taşır. Bu felsefi metinde bireysel özgürlüğün patolojilerinden söz edildiğinde elbette bir hastalık teşhis edilmektedir

fakat bu hastalık salt psikolojik olmanın ötesinde sosyal ve kolektiftir; patolojinin bireysel olarak nitelendirilmesi, yalnızca şu ya da bu semptomu gösteren belli bir takım bireylerin söz konusu *pathos*'lardan mustarip olduğu anlamına gelmez fakat özgürlüğe ilişkin yalnızca bireysellikle sınırlı, eksik bir kavrayışın hüküm sürdüğü bir toplumsal gerçekliğin dokusunda patolojik bozulmalar olduğu anlamına gelir. Tam da bu nedenle, teşhis bireylerin değil çağın teşhisidir: Neo-liberal öznenliğin kendi ilgi/çıkarları sonucu içine düştüğü buhranın çağdaş tınısı vardır Honneth'in patolojisinde.

H. Deniz Özcan

Türkçe baskıya önsöz

Bu kitap, yirmi yıldan uzun bir süre önce, Amsterdam'daki, tarihi ve ünlü Felsefe Fakültesi'nin Spinoza kürsüsüne vekalet ettiğim dönemde verdiğim derslere dayanmaktadır. Bu dersler için, tüm güçlüklerine karşın, Hegel'in hukuk felsefesinin son derece güncel olduğunu dinleyicilerime göstermek gibi iddialı bir hedef belirlemiştim. Modern toplumların "ahlakını" ele aldığı ve çoğunlukla muhafazakâr olarak kabul edilen bu incelemenin güncelliği bence, toplumun yeni üyelerine vaat edilen özgürlüğün, tüm toplumsal bağlardan kopuk, böylece de bireysel olarak benmerkezcilik olarak algılanması şeklindeki her zaman var olan bir tehlikeye dikkat çekmesinde yatıyor. Hegel "Hukuk Felsefesinde", çağdaşı tüm düşünürlerden farklı olarak, bugün içinde yaşadığımız sınırsız piyasa ve ideolojik olarak desteklenen bireysellik çağında, çağdaşı düşünürlerin yaşadıklarından çok daha belirgin bir biçimde günbegün hissettiğimiz bir şeyi öngörmüştü: özgürlüğü salt kendi çıkarlarının peşinden koşmayı ve başkalarının gereksinmelerini kale almamayı sağlayan bir açık çek olarak görenlerin, sonunda neden ve hangi sebeple özgürlük içinde yaşadıklarını bilemeyeceklerini. Bunun sonucunda ortaya çıkan, Hegel'in modern, liberal özgürlüklerin getirdiği tüm kazanımları desteklemesine rağmen titizlikle incelediği bu toplumsal bozulmaya ben "bireysel özgürlüğün patolojisi" adını verdim.

Amsterdam'da konuk olarak geçirdiğim sürenin sonunda bu dersleri kitaplaştırdığım sırada, bunun yıllar sonra Türkiye'de yayınlanacağını bilemezdim, bu umulmadık şeyin gerçekleşmesini Livera Yayınlarına ve Yayın Yönetmeni Kerem Işık'a borçluyum ve bu yüzden de onlara teşekkür ederim. Bu kitabın yayımlanması, Frankfurt'taki profesörlüğüm sırasında ders verme imkânı bulduğum çok sayıda öğrencimin geldiği ülkede çalışmalarımı tanıtmamı mümkün kılacağından, benim için büyük bir mutluluk kaynağı. Bununla birlikte çalışmam, günümüz Türkiye'sinde, yazıldığı sırada göz önünde bulundurduğum toplumsal zeminden çok farklı bir zeminle buluşuyor. Ben Hegel'i ele alırken, Batı demokrasilerinde liberal temel hakların ve bireysel özgürlüklerin istenen düzeyde olmasa da yeterli ölçüde desteklendiğini düşünüyordum. Hegel'in bireysel özgürlüklerin tüm toplumsal bağların ve sorumlulukların reddi olarak anlaşılması şeklinde, bugüne kadar tanınmayan bir tehlike olarak tanımlamasını izlemeyi ancak bir çerçevede haklı buluyordum. Oysa günümüz Türkiye'sinde söz konusu bireysel özgürlüklerin durumu hayli farklı, bu nedenle de toplumsal bozulmayı ve patolojileri de başka yerde aramak gerekebilir. Modern toplumların ahlaki altyapısını tanılamada öncelikli olarak yoğunlaşılması gereken nokta bireysel özgürlüklerin toplumsal olarak yanlış yorumlanması değil, devletin bunları sınırlandırması meselesi olabilir. Bu yüzden de Hegel'in "Hukuk Felsefesi"nin bu yorumunun çok farklı bir biçimde vurgulanması gerekir: Bu yorumun merkezinde, Hegel'in hukuksal özgürlük kavramını savunurken, aile içindeki, piyasadaki ve bir yurttaş olarak yaşamdaki ahlaksal bağların bunun ön koşulu olduğu yer almalıydı. Yanlış anlaşılmış özgürlükler tehlikesine ilişkin analizine ilişkin tüm söyledikleri bunun ardından gelmeliydi.

Bu açıdan bakılınca kitabın Türkçede yayımlanması, bir okuma parçasının, toplumsal algı koşullarına bağlı olarak metnin yerindeliğini ve önemini nasıl değiştirebildiğini araştırmak açısından son derece öğretici. Hegel'in "Hukuk Felsefesi", okunduğu ve tartışıldığı ülkenin politik kültürünün o anda içinde bulunduğu duruma bağlı olarak, bir yandan temel hak ve özgürlüklerin yerleşmesinin savunusu olarak okunurken, bir yandan da bunların bireysel düzeyde yanlış yorumlanmasının doğuracağı tehlikelere işaret etmek olarak da anlaşılabilir. Bu araştırmanın Türkiye’de bu iki farklı okumadan hangisiyle yüz yüze geleceğini çok merak ediyorum. Her halükârda, ülkedeki politik gelişmeleri izleyen bir gözlemcinin algıladığı otoriter eğilimler göz önüne alınırsa, Hegel’in öncelikli olarak liberal temel hakların bir savunucusu olarak mı, yoksa bunların kötüye kullanımına ilişkin uyarılarda bulunan biri olarak mı kabul edileceği konusunda bir fikir ayrılığı yaşanacak olabilir.

Axel Honneth, New York, Mayıs 2022

I

Bir Adalet Teorisi Olarak Hegel'in Hukuk Felsefesi

Hegelci felsefe birçok çağdaş filozof tarafından şaşırtıcı ölçüde benimsenmiş olsa da -öyle ki bu durum Analitik ve Kıta Gelenekleri arasındaki uçurumu kapatmaya yardımcı bile olabilir- Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Temel Unsurları* adlı çalışması, şimdiye dek, politika felsefesindeki güncel tartışmalar üzerinde en ufak bir etki göstermeyi başaramadı. Daha ziyade, son yıllarda -Marksist evrenin ve [Marksizmin] modern hukuku yalnızca bir üstyapıya indirgemesinin aniden sona ermesinden sonra- filozoflar geniş bir cephede, Rawls'tan Habermas'a kadar tartışmalara temelde hâkim olan Kantçı geleneğin rasyonalist paradigmasına geri döndüler; ve özellikle bu iki yazar kendi Kantçı adalet kavramlarını gerçekçi, neredeyse sosyal-bilimsel bir yaklaşımın içerisine yerleştirmek için büyük bir gayretle çalışmış olsalar da, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin teorik modeli onların düşüncelerinde belirleyici bir rol oynamamaktadır. Bu durum Charles Taylor, Michael Walzer ya da Alasdair MacIntyre gibi çeşitli teorisyenlerin "komüniteryanizm" başlığı altında, bir ölçüde yapay olarak gruplandırılması yoluyla politika felsefesinde ortaya çıkan karşı-harekette dahi pek değişmez. Ahlakın biçimci ilkesine, etiğe

ya da keyfi bireysel özgürlüğe karşı komünal değerlere ayrıcalıklı bir konum vermeye yönelik güçlü eğilime rağmen, bu çevrelerde Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ni politika felsefesinin söylemi için bir kez daha verimli kılmaya yönelik hiçbir gerçek girişimde bulunulmamıştır. Doğrusu Michael Walzer, Alasdair MacIntyre ya da Joseph Raz gibi yazarların bugün Hegel'in politika felsefesine olası en uzak mesafeyi almaya çalışmaları, artık adeta semptomatik bir hal almıştır.⁷

Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ne ilişkin bu genel yalıtılmışlığın nedenlerini ilk bakışta anlamak zordur, zira yapıt özellikle bugünkü tartışmalarımıza uygun görünmesini sağlayabilecek bir dizi teorik özelliğe sahiptir. Biçimsel olarak kurulmuş adalet ilkelerinin toplumsal bağlamsallaştırılmasına duyulan ihtiyacın yaygın farkındalığı göz önüne alındığında, Hegel'in modern hukuk ve ahlakın soyut ilkelerini kurumsal bir çerçeve içerisine yerleştirme girişiminin son derece cazip görünmesi gerekir;

⁷ Bir istisna, hiç şüphesiz, Hegel hakkında yalnızca büyük bir monografi değil (Hegel [Frankfurt, 1978]), aynı zamanda bu kitabın özetlenmesinde Hegel'in politika felsefesinin özlü bir yorumunu üreten (Hegel and Modern Society [Cambridge, 1979]) Charles Taylor'dır; bununla birlikte, bu etkileyici çalışma bile hiçbir şekilde *Hukuk Felsefesi*'nin spesifik yönelimlerinin bir yeniden-başlatılması olarak anlaşılamaz, daha ziyade Hegel'in felsefi düşüncesinin bir bütün olarak edimselleştirilmesi/güncellenmesidir. *Hukuk Felsefesi* belli normatif alanların ayrılmasının modern adalet kavramının temel bir ilkesi olması gerektiği fikrinde Walzer'ın teorisi ile birleşir (Michael Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit* [Frankfurt, 1983];); *Spheres of Justice* [New York, 1983]); çağın teşhisi ile normatif teori arasında belli bir içsel bağlantı kurulması gerektiği fikrinde MacIntyre'in etigi- ne temas eder (Alasdair MacIntyre, *Verlust der Tugend* [Frankfurt, 1987]; *After Virtue* [London, 1981]); ve liberal bir adalet teorisinin başlangıç noktasının karmaşık bir etik bireysel otonomi kavramı olması gerektiği iddiasında Joseph Raz'ın yaklaşımıyla belli noktalarda uyuşur (Joseph Raz, *The Morality of Freedom* [Oxford, 1986]). Mevcut durumdaki tek istisna, bir diğer deyişle Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin gerçek bir yeniden-edimselleştirilmesi[ne yönelik tek girişim], Michael O. Hardimon'ın çalışması olan *Hegel's Social Philosophy: The Project of Reconciliation* (Cambridge, 1994) gibi görünmektedir.

dahası, biçimsel hukukun gündelik pratik ahlakımızda tutması gereken yerin artan belirsizliği göz önüne alındığında, Hegel'in hukuka ilişkin etik bir meta-teori geliştirmeye yönelik çabasının son derece ayartıcı olması gerekir; ve son olarak, günümüz politika felsefesinin problemleri göz önüne alındığında, Hegel'in hukuk teorisinin gelişimi ile bireycilik tehdidini merkezine alan çağa ilişkin teşhisi arasındaki yakın bağlantıda kendine özgü bir çekicilik bulunabilir olmalıdır. Fakat tüm bu bariz avantajların Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ne günümüz politika felsefesi içerisinde yeniden meşru bir yer kazandırmayı şimdiye dek başaramadığı görülmektedir. Aksine, Hegel'in eserine yönelik teorik bir başvurunun kendisini en bariz biçimde dayattığı Rawls ya da Habermas'a karşı yürütülen tartışmalarda dahi, sistematik bir yeniden-edimselleştirme/güncelleştirme girişiminden açıkça kaçınılır.⁸ Dolayısıyla bugün, bir yandan Hegel'e karşı yeniden canlanan ilginin onun *Hukuk Felsefesi*'ne ilişkin giderek artan sayıda akademik araştırma üretmeye başladığı, diğer yandansa bu eserin sistematik içeriğinin zamanımızın politik-felsefi öz-anlayışı bakımından hiçbir öneme sahip olmadığına görüldüğü paradoksal bir durum ile karşı karşıyayız. Bir zamanlar bütün bir kuşağın en seçkin zihinlerini ikiye bölen ve Sağ Hegelciler ile Sol Hegelciler arasındaki ayrımı bir önceki yüzyılın ortasına dek mümkün kılan Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Temel Unsurları* -kısa *Hukuk Felsefesi* olarak da adlandırılır- kutuplaştırmacı gücünü açıkça yitirmiştir. Kant'ın hukuk teorisinin ya da John Stuart

⁸ Bu kuralın istisnaları, *Clio* 10, no. 4 (1981): 407–22; Andrew Buchwalter, “Hegel’s Concept of Virtue,” *Political Theory* 20 (1992): 548–83; Andrew Buchwalter, “Structure or Sentiment? Habermas, Hegel, and the Conditions of Solidarity,” *Philosophy Today* 41 (suppl.): 49–53; Sibyl Schwarzenbach, “Züge der Hegelschen Rechtsphilosophie in der Theorie Rawls,” *Hegel-Studien* 27 (1992): 77–110 şeklindedir.

Mill'in son yıllarda yeniden ilgi odağı haline gelen özgürlük üzerine incelemesinin aksine, Hegel'in kitabı çok okunan fakat sesi duyulmayan bir klasiğin talihsiz rolünü oynamaktadır.

Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin bugüne ilişkin cazibesini bariz biçimde yitirmesinin nedenlerini keşfetmeye çalıştığımız takdirde, politika felsefesinin söyleminde bu incelemeye yönelik zamanla basmakalıp hale gelmiş iki çekince derhal göze çarpar; bu iki klişe, birlikte ele alındığında, Hegel'in politika felsefesine duyulan şüphelerin neden günümüzde eserin bariz çekiciliğini dahi gölgeleyecek kadar baskın olduğunu bir dereceye kadar açıklar. *Hukuk Felsefesi*'ne karşı bir önyargı olarak yerleşik hale gelen ilk şey, bu çalışmanın bireyin özgürlüğünü devletin etik otoritesine tabi kılması nedeniyle, kasıtlı ya da kasıtsız olarak, anti-demokratik sonuçlara sahip olacağını söylemekle eş anlamlıdır. Kitapta böylesi bir suçlamayı destekleyebilecek çeşitli alt-öğeler ya da çeşitli düşünce zincirleri vardır, fakat odak noktası her bir durumda Hegel'in tüm yurttaşların bireysel otonomisini, Kantçı anlamda bir halk egemenliği ilkesi olarak yorumlamak istemesi yönündeki kesin eğilimidir ve bu anti-demokratik özellik ön plana çıkarıldığında, eserin demokratik anayasal devletin bir tür meta-teorisi olarak anlaşılmaya verimli olmadığı aşık hale gelir⁹. Bugün *Hukuk Felsefesi*'ni edimselleştirmeye/güncelleştirmeye yönelik herhangi bir girişimin önünde engel teşkil eden ikinci çekince esas olarak metodolojik bir karaktere sahiptir ve bir bütün olarak metnin argümantasyon yapısı ile ilgilidir. Hegel'in akıl yürütmesindeki adımların ancak *Mantık*'taki uygun bölümlerle ilişkisinde doğru olarak izlenebileceği ve değerlendirilebileceği söylenir fakat *Mantık*, tıne ilişkin ontolojik kavrayışı

⁹ Bu probleme ilişkin en tarafsız tartışma hâlâ Sholomo Avineri'nin eserinde yer almaktadır: *Hegels Theorie des modernen Staates* (Frankfurt, 1976), İngilizce'ye *Hegel's Theory of the Modern State* olarak çevrilmiştir (London, 1972).

nedeniyle, bizim için bütünüyle anlaşılmaz hale gelmiştir. Bu nedenle, teoriyi bölünmez bir bütün olarak yeniden inşa etmeye yönelik nafile bir girişimde bulunmaktansa, metni birbirinden kopuk parlak fikirlerin yattığı bir maden olarak ele almanın [daha] makul olduğu gör lmektedir¹⁰.

Geçtiğimiz birkaç on yılda *Hukuk Felsefesi*’nin öneminin azalmasına en önemli katkıyı yapan burada esas itibarıyla özetlenen ve biri politik diğeri metodolojik olan bu iki çekincedir. Hegel’in kendi *Sittlichkeit* kavramını desteklemek için ortaya koymak durumunda olduğu bütün epistemolojik ve normatif argümanlar, onun metodolojisinin ve devlet kavramının sorgulanan unsurları arkasında saklı kalır. Üstünkörü yapılmış bu nitelme eserin tarihsel etkisini takriben bile doğru betimleyebilmiş ise, bu durumda esere ilişkin her türlü yeniden-edimselleştirme/güncelleştirme denemesi daha en baştan iki alternatif arasında bir seçim yapma yükümlülüğü ile karşı karşıya kalır: bu iki itiraz ya doğrudan eleştirilmeli ve *Hukuk Felsefesi*’nin yeni bir yorumu vasıtasıyla salt birer yanlış anlama olarak teşhir edilmelidir; ya da bu itirazların, incelemenin üretken herhangi bir yeniden-sahiplenilmesiyle olan alakasızlıklarını göstermek suretiyle dolaylı bir eleştiriye tabi tutulmaları gerekir. Burada “doğrudan” olarak adlandırılan ilk strateji *Hukuk Felsefesi*’ni kendi metodolojik standartlarına göre edimselleştirmeyi/g ncelleştirmeyi ve aynı zamanda Hegel’in devlet kavramını rehabilite etmeyi amaç edirken, ikinci “dolaylı” yeniden-edimselleştirme/güncelleştirme biçimi çok daha mütevazı bir amacın peşine düşer: Gerek t zc 

¹⁰ *Hukuk Felsefesi*’nin bütün argümanının varsayılmış tin kavramına olan bağımlılığı en ikna edici ve açık bir şekilde Rolf-Peter Horstmann tarafından gösterilmiştir: “Hegel, Georg Wilhelm Friedrich,” *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, 2 :259–80, esp. 273.

devlet kavramına gerekse *Mantık*'ın işlemsel talimatlarına açıklayıcı herhangi bir rol verilmese bile, metnin yöneliminin ve temel yapısının üretken bir biçimde anlaşılmasının hâlâ mümkün olduğunu göstermek. Kolayca görülebileceği üzere her iki yeniden-edimselleştirme/güncelleştirme biçimi karşıt riskler taşır: Önerilen ilk yorumlama yöntemi, *Hukuk Felsefesi*'nin tözünü kendi post-metafizik rasyonalite standartlarımızın altını oyma pahasına kurtarma riskini taşıırken, ikinci dolaylı yeniden-edimselleştirme/güncelleştirme biçimi, metnin cesurca temizlenmesi amacını güderek, eserin gerçek tözünü yitirme riski altındadır.

Bu açıklamaların olağanüstü kısalığına rağmen, günümüzün teorik ve normatif koşulları göz önüne alındığında, iki stratejiden hangisini daha umut verici olarak gördüğüm artık yeterince açıklığa kavuşmuş olmalıdır. Hegel'in devlet kavramının ya da ontolojik tin kavramının bugün herhangi bir biçimde rehabilite edilebileceğine inanmadığımdan, *Hukuk Felsefesi*'nin dolaylı bir yeniden-edimselleştirilmesi/güncelleştirilmesi ile yetinmek zorundayım. Dolayısıyla, burada kalkışmak istediğim şey, bir bütün olarak metnin temel yönelim ve yapısının, *Mantık*'ın metodolojik talimatlarını ya da temel teşkil eden devlet kavramını kullanmaksızın nasıl anlaşılabilirliğini ve anlaşılması gerektiğini adım adım gösteren bir öneri taslağı çizmektir; bu “dolaylı” prosedürün amacı, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin, modern toplumların ahlaki kimliği için kurucu olan karşılıklı tanınma alanlarına ilişkin bir normatif teori taslağı olarak anlaşılabilirliğini kanıtlayarak, eserin edimselliğini/güncelliğini göstermektir.

Böylesi bir yorum önerisinde bulunarak, eseri yeniden-edimselleştirmeye/güncelleştirmeye yönelik çabalarım esnasında onun gerçek tözünü göz ardı etmenin doğurabileceği tehlikenin bütünüyle farkındayım. Hiçbir şey *Hukuk Felsefesi* başlığı altında

tözsel bir normatif teori sunmaktan ve sonuçta bunun Hegel'in metninin külfetli bir incelemesi olmaksızın daha kolay bir biçimde yapılabileceğini keşfetmekten daha kötü olmazdı. Bu utanç verici riskten kaçınmak için, çalışmaya ilişkin adil ve uygun herhangi bir yeniden-yapılandırmanın göz önünde bulundurması gerektiğine inandığım iki teorik unsuru -bu durumun yoruma ilişkin kayda değer güçlükleri içermesi muhtemel olsa bile- peşinen vurgulamak isterim: Bu unsurlardan biri Hegel'in "nesnel tin" kavramına iliştiirdiğı derinden etkili görümler iken, diğeri onu *Sittlichkeit* kavramını ortaya atmaya iten nedenler çokluğudur. Kavramın Hegelci sistemin bütünü ile olan bağlantısı göz ardı edildiğinde nesnel tin, bana tüm sosyal gerçekliğin rasyonel bir yapısı olduğı ve bu yapının, onu anlamaya çalışmak için yanlış veya uygunsuz kavramlar kullanılması suretiyle gerçekleştirilen her türlü ihmalinin, söz konusu kavramlar pratikte uygulanmaya başlar başlamaz, toplumsal yaşam üzerinde zorunlu olarak olumsuz etkilere yol açacağı tezini içeriyor gibi görünmektedir. Kısacası, "nesnel tin" olarak toplum fikriyle Hegel, verili herhangi bir anda toplumsal pratiklerimizi birbirine bağlayan rasyonel zeminlere karşı bir ihlalin sosyal gerçeklikte bir hasar veya tahribata yol açacağını ileri sürmek ister. İkinci merkezi kavram olan *Sittlichkeit* ise, sosyal gerçeklikte, en azından modern sosyal gerçeklikte, eğilimler ve ahlaki normların, çıkar ve değerlerin hâlihazırda kurumsal etkileşimler biçiminde kaynaşmış olduğı eylem alanları ile karşılaşacağımız tezini içeriyor gibi görünmektedir. Bu bakımdan Hegel, öznelerin normatif uyumlandırılmaları için soyut ahlaki kavramlar olarak biçimlenen kavramsal araçları aramak yerine, söz konusu ahlaki eylem alanlarının bizzat kendilerinin *Sittlichkeit* kavramına ilişkin normatif bir belirlemeyi hak ettiğini

ileri sürmekte tutarlıdır. Dolayısıyla, burada yalnızca örtük olarak ima ettiğim üzere, bu iki tezin *Hukuk Felsefesi*'nin dolaylı bir yeniden-edimselleştirilmesi/güncelleştirilmesinin dahi kalbinde yer almaları gerekir; burada ileri sürdüğüm şey, “nesnel tin” ve “*Sittlichkeit*” kavramlarının rasyonel bir yeniden-inşasından feragat eden bir kimsenin, yüzeysel bir kabul edilebilirlik uğruna metnin tözsel içeriğini feda ettiğidir.

Bu yeniden-edimselleştirme/güncelleştirme denemesinde özellikle yapmak istediğim ilk şey, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin temel niyetini, metni politika felsefesindeki güncel tartışmanın teorik öncüllerinin ışığında dahi son derece anlamlı kılan bir biçimde yeniden üretecek şekilde ilerlemektir; bu noktadaki temel ilgim Hegel'in anlaşılması zor bir formülasyon ile “genel özgür irade fikri”nin “hukuk” dediğimiz şeyin toplam kapsamını belirlediğine ilişkin düşüncesine güncel bir açıklama getirmek olacaktır; bu savı, herkesi kapsayan bir bireysel kendini-gerçekleştirmenin özneler-arası geçerlilik koşullarını güvence altına almayı hedefleyen bir adalet teorisinin çekirdeği olarak yorumlamaya çalışacağım (Bölüm I). Ardından, ikinci bir adımda, Hegel'in kendi adalet teorisi taslağını toplumsal patolojilerin teşhisiyle ne ölçüde bağlantılandırıdığını göstermeye çalışacağım; zira *Hukuk Felsefesi*'nin gerçekten orijinal olan çekirdeğinin, “soyut hukuk” ve “ahlak” kavramlarını, bireysel özgürlüğün -yaşam-dünyasına “belirlenimsizlikten acı duyma” olarak yansıyan- iki uygunsuz tarifi olarak görmemiz gerektiği iddiasında yattığı kanaatindeyim; dolayısıyla, Hegel'in, çizdiği adalet teorisi taslağına acı fenomeninden kurtuluşun terapötik anlamını ne ölçüde atfettiğini de bu bağlamda açıklamam gerekecek (Bölüm II). Üçüncü ve son adımında, Hegel'in *Sittlichkeit* kavramını, onun nezdinde, modern zamanlarda bireysel özgürlüğün gerçekleşmesini mümkün kılan

toplumsal alanların yerine getirmesi gereken karmaşık koşulları göstererek inceleyeceğim; bu noktada Hegel'in yaklaşımının kısıtlılıklarının da netleştirilmesi gerekir ki, görebildiğim kadarıyla, bu kısıtlılıklar Hegel'in bireysel özgürlüğün koşullarına ilişkin fazla kurumsalcı bir fikre sahip olması olgusunda yatmaktadır (Bölüm III).

Bireysel Özgürlük Düşüncesi: Otonominin Öznel-Arası Koşulları

Berlin Üniversitesi'ndeki kürsüye atandıktan sonra Heidelberg Üniversitesi'nde vermeye başladığı ve nihayet 1820'de *Hukuk Felsefesinin Temel Unsurları* başlığıyla bir kitap olarak yayınladığı derslere devam eden Hegel, bu esnada kendi arktektonik sistemini kurmuş olmasına rağmen, genç dönem pratik felsefesinin temel görülerini hiçbir şekilde terk etmiş değildir¹¹. Felsefesinin, modern koşullar altındaki adil bir sosyal düzene ilişkin normatif ilkeleri ele alan bölümünün şimdiki adı olan “nesnel tin” başlığı altında, Kant ya da Fichte'nin rasyonel hukuk çıkarımlarından oldukça farklı bir akıl yürütme çizgisinin izlenmesi amaçlanmıştır: İlk olarak, öznel en başından itibaren öznel-arası bağlarla bağlantılı olduklarından, genel adalet ilkelerine ilişkin böylesi bir gerekçelendirmenin, bireyin özgürlüğünü en temelde bir öznenin kendi iradesinin, başkalarının rahatsız edilmeksizin ve başkalarından etkilenmeksizin ortaya koyulan keyfi uygulaması ile ilişkilendiren atomcu anlayıştan başlamaması gerekmektedir. Bu durum, ikinci olarak, Hegel'in adalete ilişkin

¹¹ Hegel'in Hukuk Felsefesinin oluşumu ve bağlamına ilişkin olarak Ludwig Siep'in muazzam makalesine bakınız, “Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. Kontext und Konzept der ‘Grundlinie im Blick auf die Vorrede,’ ” *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Klassiker Auslegen, cilt 9) (Berlin, 1997), 5-30.

ilkeleri, her öznenin diğ erinin özgürlüğünü kendi öz-gerçekleşmesinin önkoşulu olarak görebileceği toplumsal koşulları meşrulaştıran ilkeler olarak tasarlamaya yönelik, aynı ölçüde değişmeksizin kalan, hedefiyle sonuçlanmıştır. Üçüncü olarak, Hegel, modern toplumlardaki iletişimsel özgürlüğe ilişkin normatif ilkelerin, eğer heteronominin bütün kalıntılarından arındırılacaklarsa, dışsal davranış kurallarına ya da salt zorlayıcı yasalara bağlı kalmamaları gerektiğini fakat alışkanlık haline getirilmiş eylem ve gelenek (*Sitten*) kalıpları içerisinde pratik alıştırmaya yoluyla içselleştirilmeye ihtiyaç duyduklarını ileri süren yarı-Aristotelesçi gençlik düşüncesinden vazgeçmemiştir. Ve dördüncü olarak, Hegel, *Sittlichkeit* olarak adlandırılan böylesi bir iletişim kültüründe, toplumsal eylem alanı içerisinde tüm öznelere sırasıyla kendi bencil çıkarlarının peşinden kapitalist piyasanın koşulları uyarınca koştuğu kayda değer bir yer açılması gerektiğine eşit ölçüde, hatta eskisinden daha güçlü bir şekilde, ikna olmuş durumdadır¹². Hegel *Hukuk Felsefesi*'ni Berlin'de yayımlamayı kararlaştırdığında, her biri Jena'daki yaratıcı erken dönemin damgasını taşıyan bu dört öncülden hiçbirini geride bırakmak istememiştir; fakat onun felsefi sisteminin ayrıntılandırılması bu esnada öylesine bağımsız bir gelişim göstermiştir ki, söz konusu orijinal görüşlerin bu yeni çerçeveye herhangi bir zarar vermeksizin nasıl taşınabileceği bütünüyle öngörülebilir değildir. Hegel'in incelemesinde bu probleme bulduğu çözüm yalnızca onun pratik felsefesinin merkezi niyetlerini açık kılmakla kalmaz; aynı zamanda hem altta yatan hukuk kavramının kapsamını hem de metnin ilk bakışta karmaşık görünen yapısını bir bütün olarak açıklar.

¹² Genç Hegel'in pratik felsefesinin bu dört öncülü için bkz. Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung* (Frankfurt, 1994); *The Struggle for Recognition* (Cambridge, MA, 1996), böl. 1, kısım. 2.

Jena'dan ayrıldığı andan itibaren, ahlak ve hukuka adanmış bir disiplinin kendi felsefesinin “nesnel tin”in serimlenmesine ayrılmış bölümünde yer alması gerektiği düşüncesi Hegel’in sisteminin gelişimine eşlik etmiştir. Hegel’in “nesnel tin”den anladığı, kabaca söylersek, felsefi girişiminin şu kısmına tekabül eder: aklın, sosyal kurum ve pratiklerin dışsal tezahürlerinde insan tını biçiminde gerçekleştiği aşamada, kendi üzerine gerçekleştirdiği refleksiyon sürecini yeniden inşa etmesi gereken kısım¹³. Hegel’in “nesnel tin” alanına ilişkin verdiği bir diğer tanım göz önüne aldığımızda, bu formülasyon ile genellikle etik ya da ahlak felsefesi gibi disiplinlerle ilişkilendirdiğimiz görevler arasındaki mesafe kayda değer ölçüde azalır; fakat [bu noktada], tarihsel olarak gelişmesine rağmen bütüne bakıldığında aklın kendi üzerine gerçekleştirdiği refleksiyonu temsil etmesi gereken bir unsuru sisteme dâhil eden bu diğer nitelemeden ileri gelen güçlüğün göz ardı edilmesi gerekir. Zira Hegel aklın kendisinin toplumsal kurumların nesnel tininde gerçekleştirdiği suretin, modernitenin koşulları altında “genel özgür irade” biçimini aldığını ileri sürer; dolayısıyla Hegel’in “nesnel tin” felsefesi, en genel belirlenimiyle, her insanın özgür iradesinin şimdiki zamanda gerçekleşmesi için gerekli olan adımları sistematik olarak yeniden inşa etmek durumundadır.¹⁴ Bu noktada, genellikle “hukuk felsefesi” ya da “etik” terimlerinin kendisi

¹³ *Hukuk Felsefesi*’nin Hegel’in sistemi dâhilindeki konumunun daha kesin bir belirlenimi için, bkz. Horstmann, “Hegel,” 274.

¹⁴ Hegel’in *Hukuk Felsefesi*’nin genel yönelimine ilişkin açıklama için bkz, Kenneth Westphal, “The Basic Context and Structure of Hegel’s *Philosophy of Right*,” içinde, *The Cambridge Companion to Hegel*, ed. Frederick C. Beiser, (Cambridge, 1994), s. 234–69; Siep, “Vernunftrecht und Rechtsgeschichte”; Karl-Heinz Ilting, “Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie,” in *Materialien zur Hegelschen Rechtsphilosophie*, ed. Manfred Riedel (Frankfurt, 1974), 2:52–78.

için kullanıldığı felsefi disiplinin tam da Hegel'in sisteminin bu kısmına denk düştüğünü görmek zor değildir; ve bu kısmın bir bütün olarak sistem ile olan bağlantısı koparıldığında, böylesi bir teoriyi yalnızca modern ahlak ve hukuk felsefeleriyle değil, aynı zamanda güncel adalet kavrayışlarıyla karşılaştırılabilir kılan bir biçimde tarifetmek dahi mümkündür.

Demek ki Hegel “özgür genel irade” fikrini kendi *Hukuk Felsefesi*'nin temel ilkesi olarak görür; modern aydınlanma koşulları altında verilen tüm ahlaki ya da hukuki hükümlerin ancak insanın bireysel otonomisini ya da öz-belirlenimini ifade ettiği ölçüde meşrulaştırılabileceği öncülünden yola çıkmak bakımından, Rousseau, Kant ve Fichte ile uyum içerisindedir. Fakat Hegel, kendi sistemine ilişkin düşünceleri yürürlüğe koyma esnasında, bu özgür iradenin *Hukuk Felsefesi*'nde görüleceği perspektifi tarif ettiğinde, böylesi bir karşılaştırma yapmak çok daha zorlaşır. Giriş'te yer alan § 29. pasajın ünlü ifadesinde incelemenin görevinin, aynı zamanda kendi bütünlüğü içerisinde belirlenen “hukuk” alanını tanımlayacak olan “özgür iradenin varoluşu”nu tasvir etmekten (*Darstellung*) ibaret olduğu söylenir. Daha önce sözü edilen yaklaşımlarla karşılaştırıldığında, bu karakterizasyon ile ilgili neredeyse her şey başlangıçta belirsizdir; “nesnel tin”in belirlenimi olarak “varoluş” (*Dasein*) kavramının özgür iradenin gerçekleştirilmesinin toplumsal koşullarıyla ilgili olması gerektiğine dair ipucu, bu kavramı anlama hususunda belli ölçüde yardımcı olsa da, bunun herhangi bir normatif gerekçelendirme ile ne gibi bir ilgisi olabileceği sorusu bütünüyle cevaplanmadan kalır. Dolayısıyla meseleyi daha açık kılmanın tek yolu Hegel'in özgür irade kavramını kullanma biçiminin daha yakından incelenmesidir; zira Hegel, *Hukuk Felsefesi*'nin bu anahtar kategorisinin içerisine, başlangıcını [sözü edilen] erken dönemde bulan ve

kendisini Kant ya da Fichte'den uzaklaştıran bir dizi görüşü daha en baştan dâhil eder.

Hegel, *Giriş*'in en büyük kısmını oluşturan *özgür irade* kavramına ilişkin açıklamalarında modern bireysel otonomi veya öz-belirlenim fikirleri üzerine eğilir¹⁵. Onun görüşüne göre, bu normatif idealin felsefi ele alınışında şimdiye dek ortaya konan aynı ölçüde eksik iki düşünce söz konusudur: Bireysel öz-belirlenim, bir yandan, insanın, bağımsızlığını sınırlandıracak şekilde deneyimlenebilecek tüm "ihtiyaç, arzu ve dürtüler" ile kendisi arasına iradeli bir karar sayesinde mesafe koyabilme yeteneği olarak anlaşılmıştır; Hegel bu belirlenimin, insanın intihar etme kapasitesinde görüldüğü üzere, bireysel özgürlüğün temel bir unsurunu ele geçirdiğine ikna olmuş durumdadır fakat eylem kısıtlayıcı amaçların koyulmasına bağlı olduğundan, [bu durum] nihayetinde tam bir eylemsizlik ile sonuçlanır (§ 5). Diğer yandan, özgür iradenin ilk ve sadece olumsuz versiyonunun salt karşıtı olarak [bireysel özgürlükte] Hegel, bireysel öz-belirlenimin "verili içerikler" arasından bilinçli seçim yapma (*der reflektierten Wahl*) ya da karar alma olarak kavranabileceği bir belirlenim görür; *Hukuk Felsefesi*'nin § 6. pasajından anlaşılabilirliği üzere, Kant ve Fichte'nin ahlaki-felsefi yaklaşımları da bu kategorinin kapsamına düşer, zira bu düşünürler bireysel iradenin özgürlüğünü kendinde erişilemez olan dürtü ve eğilimler üzerine gerçekleştirilen ahlaki bir mülahaza (*Deliberation*) modelinden başka bir yolla düşüneyemezler. "Seçime dayalı" "özgür irade" olarak adlandırılabilir bir modele Hegel tarafından getirilen itirazlar, bizi daha şimdiden, bir anlamda *Hukuk Felsefesi*'nin tüm

¹⁵ Modern otonomi fikrine ilişkin muazzam bir araştırma bugün J. B. Schneewind tarafından temin edilmiştir, *The Invention of Autonomy* (Cambridge, 1998); fakat teorinin tarihsel yeniden-inşası Kant ile sona erer.

inşasının dayanak noktasını oluşturan, Hegel'in kendi bireysel otonomi kavrayışına götürür; zira “adil” veya “iyi” bir toplumsal düzenin gerekçelendirilmesini “özgür iradenin varoluşu”nun “tasvir edilmesi” (*Darstellung*) yoluyla sağlamanın ne anlama geldiği, her şeyden önce bu “özgür irade” kavramının ayrıntılı olarak nasıl kavrandığı ile ölçülür.¹⁶

Hegel, “seçime dayalı” öz-belirlenim modeline karşı ileri sürülmesi gereken itirazı, bu modelde iradenin bilinçli kararının malzemesinin olumsal ve bu anlamda “heteronom” olarak ön-varsayılmaya devam edilmesi gerektiği şeklindeki tek bir formülde temel olarak özetleyebilir: bu öz-belirlenimin içeriği böylece, Hegel'in kendi terminolojisi ile ortaya koyduğu üzere, yalnızca “sonlu” olarak kalır (§ 14). Dolayısıyla, negatif “özgür irade” modelinin sınırlılığı, bireysel öz-belirlenimi yalnızca tüm belirli eğilim ya da amaçların reddedilmesi olarak tarif edebilmek iken, Hegel'e göre bu ikinci, “seçime dayalı” modelin kusuru, öz-belirlenim edimini kendilerinde erişilmez [öznenin anlık kontrolünün ötesinde] olan eğilim ya da dürtüler arasındaki bilinçli bir seçim olarak düşünmek zorunda olmasıdır – ve Hegel'in tekrar etmekten asla bıkmadığı üzere, özgürlüğün böylesi eksik bir belirleniminin bir sonucu görev ve eğilim, ideal ahlak yasası ve salt dışsal doğal dürtü arasındaki Kantçı düalizmdir. Buna karşıt olarak, *Hukuk Felsefesi*'nin yazarı, hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde, bireysel öz-belirlenimin malzemesinin dahi heteronomiye ilişkin her türlü izden arındırıldığı daha karmaşık bir “özgür irade” modelini hedeflemektedir. İrade, kendi üzerinde irade olarak etkide bulunabilecek kendi içinde refleksif bir

¹⁶ Her ne kadar aşağıda ortaya konulan düşüncelerden ayrılrsa da meseleye ilişkin olağanüstü bir yorum önerisi Robert B. Pippin tarafından yapılmıştır, “Hegel, Freedom, the Will: The Philosophy of Right (§ 1–33),” in Siep, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, s. 31–54.

ilişki olarak düşünüldüğü takdirde, böylesi iddialı bir kavramın mümkün olması gerekmektedir.

Bu çetrefilli noktada, Harry Frankfurt'un "birinci" ve "ikinci dereceden iradeler" (*first and second order volitions*) arasında ayırım yapmaya ilişkin meşhur önerisi, ilk bakışta görüldüğünden çok daha az faydalıdır¹⁷. Bu ayırımın, Hegel "kendini bir nesne" kılan ya da "kendi kendini isteyen" iradede söz ettiğinde (§ 10), tüm bunların ne anlama gelebileceğini anlaşılır kılabilceği doğrudur; Harry Frankfurt'un önerisine göre bu, eyleme ilişkin dürtü veya eğilimlerimizi, kendilerine karşı ikinci dereceden bir perspektife sahip olabileceğimiz birinci dereceden iradeler olarak anlayabileceğimiz anlamına gelir; böylesi bir kavrayış modeline dayanarak, insan iradesini, içerisinde irademizin temel ve tabi kılınmış ifadelerinin bizatihi kendimiz tarafından bir kez daha irade edilip edilmeyebileceği iki ya da daha fazla düzeyli bir ilişki olarak tasarlamak oldukça makuldür. Ancak Hegel'in "özgür iradenin" kendi kendisini "özgür" olarak istemesi -yani eyleme ilişkin dürtü ve eğilimlerden oluşan malzemeyi sırası geldiğinde özgürlüğün malzemesi haline getirebilmesi- şeklindeki formülasyonu dikkate alındığında, tüm bunların neredeyse hiçbir faydası olmadığı görülür; zira bu belirleme göz önüne alındığında kendini dayatan bariz soru, eyleme ilişkin dürtü veya eğilimlerin özgür ve sonlu olmayan bir şekilde düşünülebilmeleri için nasıl tasarlanmaları gerektiği sorusudur. Bu noktada, farklılıkları, Hegel'in insanın güdülenme sistemindeki olumsuzlukların ortadan kaldırılmasına ilişkin düşüncelerini ne ölçüde radikal olarak anlamaya çalıştıklarıyla belirlenen iki alternatif yorum sunulur: Hegel, bir yandan, Kantçı öz-belirlenim fikrini esasen benimsemiş fakat bu

¹⁷ Harry G. Frankfurt, "Freedom of the Will and the Concept of a Person," *The Importance of What We Care About* (Cambridge, 1988), s. 11–25.

fikre, özgürce alınmış kararları gerçekleştirecek motivasyonu bulabilmek için her öznenin bu kararlara karşılık gelen eğilimlere sahip olması gerektiği öncülünü eklemiş olarak yorumlanabilir.¹⁸ Oldukça uzlaşımsal olan bu yoruma, Hegel'in bireysel öz-belirlenim düşüncesini insanın doğal motivasyonel yapısına uzanacak ölçüde ileri götürmek istediğine ilişkin alternatif iddia ile karşı çıkılır, öyle ki her özne ya da buna karşılık gelen her topluluk özgürlüğe uygun belli eğilim ve dürtülerin oluşumunu kendi isteğiyle geliştirme görevi ile karşı karşıyadır. Bu ikinci durumda, özgür irade fikri, insanın dürtü sisteminin kasıtlı olarak "çalış(tırıl)ması"nın geniş kapsamlı gereksinimini içerir. Kanaatimce, iki alternatif arasında seçim yapmanın anahtarı, dostluğun böylesi bir özgürlüğü deneyimlemenin paradigmatic modeli olarak tarif edildiği § 7. pasajın Ek kısmındaki göze çarpmayan bir pasajda sunulmaktadır:

"Fakat bu özgürlüğe duygu biçiminde, örneğin dostluk ve sevgide, zaten sahibizdir. Burada insan kendi içinde tek-yanlı değildir, aksine, kendisini bir başkası ile ilişkisinde isteyerek kısıtlar fakat bu kısıtlamada kendisini kendisi olarak bilir. Belirlenmişlikte insanın kendisini belirlenmiş olarak duyumsamaması gerekir, aksine, başkasını başkası olarak görerek onda kendilik duygusunu bulur. O halde özgürlük ne belirlenimde ne belirlenimsizlikte değil fakat her ikisinde birden bulunur [...]. İrade ... kısıtlanmış bir şeye bağlı değildir, aksine, daha öteye geçmesi gerekir, çünkü iradenin doğası bu tek-yanlılık ve bağlanmışlık değildir, aksine, özgürlük belirlenmiş bir şeyi isteme fakat bu belirlenmişlikte kendiyle birlikte olma ve bir kez daha tümele geri dönmedir." (§ 7, Ek).

¹⁸ Bkz. Allan Patten, *Hegel's Idea of Freedom* (Oxford, 1999), s. 53.

Bu noktada, Hegel'in erken, sistem-öncesi döneminden tamamlanmış sistemine nakletmeye çalıştığı dört motiften ilki, bütün yeni yapısal kısıtlamalara rağmen, beklenmedik bir şekilde yeniden ortaya çıkar; zira henüz alıntılanan pasaj, tam da çeşitli doğal hukuk teorilerine ilişkin atomizme karşı öne sürülmüş olan özgürlük kavramına karşılık gelir. Burada Hegel, [özgür iradeye ilişkin] iki eksik belirlenimin aksine, özgür iradenin aslında nasıl olması gerektiği sorusuna kabaca şu düşünce zinciri ile yanıt verir: İradenin kendisini özgür olarak isteyebilmesi için, kendisini "ihtiyaç, arzu ve dürtüleriyle", kısacası gerçekleştirmeleri iradenin kendi özgürlüğünün dışavurumu ya da onaylanması olarak deneyimlenebilecek "birinci dereceden iradelerle" sınırlandırması gerekir. Fakat bu ancak ihtiyacın ya da eğilimin nesnesinin bizzat kendisi özgür olma niteliğine sahipse mümkündür, çünkü yalnızca böylesi bir "başkası" iradenin özgürlüğü deneyimlemesine gerçekten izin verir. Hegel'in bu şekilde inşa edilen bir yapıyı neden daha önce eksik olarak tarif edilen iki modelin sentezi olarak sunabildiğini görmek artık kolaydır: İkinci, "seçime dayalı" modelden alınan [unsur] bireysel öz-belirlenimin eyleme ilişkin belirli bir amaca yönelik refleksif kısıtlamaya dayalı olması gerektiği fikri iken, birinci modelden ise otonominin her zaman kısıtlanmamış bir kendilik-deneyimi olması gerektiği fikri alınır; böylece özgür irade, ikisini bir araya getirerek, "başkasında-kendinde-olmak" şablonuna göre tanımlanabilir.¹⁹ Hiç şüphesiz Hegel'in önerdiği çözüm, ancak *Hukuk Felsefesi*'nin daha sonraki noktalarında çözülecek olan bir dizi belirsizliğe hâlâ sıkı sıkıya

¹⁹ "İletişimsel özgürlük" kavramı ile ilgili olarak bkz. Michael Theunissen, *Sein und Schein* (Frankfurt, 1978), chap. 1, sect. 1, 2; Dieter Henrich, "Hegel und Hölderlin," *Hegel im Kontext* (Frankfurt, 1971), 9–40; Hinrich Fink-Eitel, *Dialektik und Sozialethik* (Meisenheim am Glan, 1978), sect. D, E.

bağlıdır; söz gelimi, *Giriş*'te yer alan *Bildung* kavramı, eyleme ilişkin belirli bir amacın refleksif sınırlandırılmasının nasıl bir “seçim” yahut “keyfi edim” olmanın ötesinde bir şey olarak sunulabileceğinin yalnızca belirsiz bir emaresidir. Fakat diğer taraftan, bu “özgür irade” modelinde bireysel özgürlüğün iletişimsel bir modelinin ana hatları zaten o kadar açık bir şekilde fark edilebilir durumdadır ki, Hegel'in *Hukuk Felsefesi* için tasarladığı program şimdi daha ayrıntılı bir biçimde sunulabilir.

Şimdiye dek gördüğümüz üzere, Hegel adil bir toplumsal düzenin ilkelerini “özgür iradenin varoluşunu” tasvir etmek suretiyle geliştirmek istemektedir; daha önce de söylendiği gibi, “varoluş” (*Dasein*), bu bağlamda, “özgür irade”nin gerçekleşmesi için gerekli olan dışsal, toplumsal ya da kurumsal ön koşulların toplamı olarak anlaşılmalıdır. Hegel'in “özgür irade” ilkesiyle kastettiği şeyin daha eksiksiz bir biçimde açıklığa kavuşturulmasıyla birlikte, metnin görevine ilişkin olarak verilen ön-tanım artık temel bir bileşenin eklenmesiyle zenginleştirilebilir: görünüşe göre, böylesi toplumsal ya da kurumsal koşullar, her bir bireysel öznenin kendi özgürlüğünün bir ifadesi olarak deneyimleyebileceği iletişimsel ilişkilerin içerisine girmesine izin veren adil bir toplumsal düzenin çekirdeği olarak anlaşılmalıdır; zira öznel, ancak bu tür toplumsal ilişkilere katılabildikleri ölçüde, dış dünyadaki özgürlüklerini kısıtlanmaksızın gerçekleştirebilirler. Hegel'in yönelimini biraz daha genel bir biçimde formüle edebilmek adına, onun iletişimsel ilişkileri özgürlüklerin gerçekleşmesi bakımından tüm insanların çıkarına olması gereken “temel iyi” (*basic good*) olarak gördüğü ayrıca söylenebilir; bununla birlikte böylesi bir formülasyon derhal şu eki gerektirir: Hegel, Rawls'tan farklı olarak, bu temel iyyinin herhangi bir ilke uyarınca adil bir şekilde dağıtılabileceğini varsaymamaktadır; daha

ziyade Hegel'in şu fikre vardığı görülmektedir: modern toplumların “adalet”i, bütün öznelere bu tip iletişimsel ilişkilerin “temel iyi”sine eşit olarak katılmalarına ne ölçüde izin verildiğine bağlıdır.²⁰

Bu varsayım, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin temel formülasyonu ile bağlantılı olarak verdiği son belirlenimle birlikte desteklenir; § 29. pasajda, “özgür iradenin varoluşu” olarak “varolan” her şeyin “adil” olarak adlandırılması gerektiği belirtilir. Hak/Hukuk kavramının kapsamını belirlemesi amaçlanan bu oldukça belirsiz formülasyon, bütün *Giriş* bölümünün bir diğer anahtar pasajı olarak kabul edilebilecek şu pasajda açıklanır: “Özgürlük İdeasının gelişiminin her aşamasının kendine özgü hakkı vardır, çünkü her aşama kendi belirlenimlerinden birindeki özgürlüğün belirlenimli-varlığıdır (*Dasein*). Ahlak [ya da] *Sittlichkeit*'in hak ile karşıtlığından söz edildiğinde, haktan anlaşılan şey yalnızca soyut kişiliğin ilk biçimsel hakkıdır. Ahlak, *Sittlichkeit* ve devlet çıkarının her biri kendine özgü bir haktır, zira bu biçimlerden (*Gestalten*) her biri *özgürlüğün* belirlenimi ve belirlenimli varlığıdır.” (§ 30). *Sittlichkeit* ve “devlet çıkarı” gibi anlamı ancak metnin ilerleyen kısımlarında tam olarak açıklanacak ifadelerin kullanımı göz ardı edildiği takdirde, bu pasaj her şeyden önce Hegel'in “hak/hukuk” ile çağının diğer filozoflarıyla kıyaslanamayacak ölçüde geniş kapsamlı bir şeyi anlatmak istediğini açıkça gösterir: “Hak/Hukuk” kavramını yasal olarak düzenlenmiş birlikte-varoluşa ilişkin devlet düzenine atıfta bulunmak için kullanan ve bu nedenle öncelikli olarak devletin yürütme gücüne (*Erzwingbarkeit*) odaklanan Kant ve Fichte'nin aksine,

²⁰ Bu minvaldeki imalar Charles Taylor'da bulunabilir, “The Nature and Scope of Distributive Justice,” *Philosophy and the Human Sciences* (*Philosophical Papers* 2) (Cambridge, 1983), 289–317; see also Charles Taylor, “Irreducibly Social Goods,” *Philosophical Arguments* (Cambridge, MA, 1993), 127–45.

Hegel aynı kavramı her bir bireysel öznenin “özgür iradesi”nin gerçekleşmesi için gerekli olduğu gösterilebilen bütün toplumsal koşullara atıfta bulunmak için kullanır; gelgelelim Hegel’e göre, bireysel “özgür irade”nin kendini geliştirebilmesi ve gerçekleş-tirebilmesi için toplumsal gerçeklikte veya “varoluş”ta (*Dasein*) yerine getirilmesi gereken şey, tek bir yasal hukuk kurumunda bütünyle toplanamaz; daha ziyade, böylesi bir gerçekleşmenin koşullarının, bireysel öznenin “başkasında-kendinde-olması”na olanak sağlayan iletişimsel ilişkileri temel olarak içermesi gerekir.²¹ Bu bakımdan, bugün olduğu gibi o zaman da farklı bir anlama gelen *Hukuk Felsefesi* başlığının kullanılması ilk bakışta bütünüyle yanıltıcı ya da yanlış görünmektedir; bu terim genel olarak yasal hakların toplumsal rolüne ilişkin normatif bir gerekçelendirme sağlama girişimi olarak anlaşılrsa da, buradaki amaç açıkça bireysel kendini-gerçekleştirmenin sosyal koşullarına dair bir tür etik tasvir ortaya koymaktır; ve alıntıda söylendiği üzere, yasal hukuk bu koşullar altında ayrı, hiç kuşkusuz yalnızca biçimsel bir moment oluşturduğundan, bu noktada bir *Hukuk Felsefesi*’nden ziyade, en iyi ihtimalle, yasal hakların etik bir teorisinden söz edilebilir. Fakat böyle bir düşünme tarzı, alıntılanan pasajda bizzat Hegel’in kendisi tarafından *Hukuk Felsefesi* başlığının bu özel, daha kapsayıcı kullanımını meşrulaştırmak için verilen nedeni göz ardı edecektir: “özgür irade”nin gerçekleşmesinin gerekli koşullarından oldukları kanıtlanabildiği sürece, tüm toplumsal varoluş biçimlerinden “haklar” olarak söz edilebilir, çünkü her birinin kendine özgü bir “hak”ı vardır.

²¹ Hegel’in bu kapsamlı hukuk kavramı için bkz. Siep, “Vernunftrecht und Rechtsgeschichte”; ayrıca bkz. Siep, “Philosophische Begründung des Rechts bei Fichte und Hegel,” içinde, *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus* (Frankfurt, 1992), 65–80; Allen W. Wood, *Hegel’s Ethical Thought* (Cambridge, 1990), 71.

Hegel, bu kavramsal önermeyi modern “hak” kavramının -öznenin genel olarak gerekçelendirilmiş ve devlet tarafından onaylanmış iddialarda bulunmaya yetkili olduğuna ilişkin normatif fikrin- bireysel alandan bir bütün olarak toplumsal ilişkiler ya da yapılar alanına nakledilmesine borçludur: Hegel’in hak kavramının *Hukuk Felsefesi*’ndeki kullanımına göre, genel haklar doğrudan bireylere değil fakat “özgür irade”nin gerçekleşmesine hizmet eden sosyal temel iyiler oldukları gösterilebilen toplumsal varoluş biçimlerine verilir. Ana hatları bu şekilde çizilen kavramın kullanımı, hiç şüphesiz, meşru iddialara sahip bu alanların neler olduklarına ilişkin diğer sorunun cevaplanmasıyla daha da açık hale gelir; Hegel bu tür alanların, bireysel öz-belirlenimi toplumsal olarak mümkün kılmak bakımından elzem olmaları ölçüsünde, modern toplumların kurumsal düzeninde meşru bir yer edinme hakkına sahip olduklarını açıkça ifade etmektedir. Dolayısıyla *Hukuk Felsefesi*’nin ilgilendiği “haklar”ın taşıyıcıları, her şeyden önce, bir bütün olarak toplum tarafından sürdürülmesi ve devam ettirilmesi bakımından meşru bir iddiaya sahip sosyal alan ve uygulamalardır; ve normatif bireysel öz-belirlenim ilkesi ile karakterize edilen bu toplumların bütün üyeleri, söz konusu alan, kurum ve uygulama sistemlerinin muhatapları olarak dikkate alınmalıdır.

Hegel’in sosyal bir adalet teorisine yönelik kendi girişimine *Hukuk Felsefesi* adını vermesi, kavramların bu son derece kendine özgü kullanımından ileri gelir. Hegel’in bununla yapmak istediği tek şey, kendi girişimini -normatif başlangıç noktalarındaki ortaklıklara rağmen- Kant ve Fichte’nin hukuk felsefesi yaklaşımlarına karşı olarak ortaya koyması gereken meydan okumayı, yalnızca başlık yoluyla vurgulamaktan ibaret değildir; bunun ötesinde Hegel, yalnızca başlığı bu şekilde seçmek suretiyle, teorisinin yönünü

bilinçli bir biçimde normatif olana doğru çevirmiştir; zira hak kategorisinin kullanımı, farklı toplumsal alanların “varolma iddiaları”nın meşruluğu ve geçerliliğine ilişkin rasyonel gerekçelerin sunulmasını artık gerektirmektedir. Bu gerekçelerin bireysel kendini gerçekleştirmenin zorunlu koşullarının bir “tasvir”i (*Darstellung*) yoluyla gerekçelendirilmesi gerektiği hâlihazırda açık kılınmıştır; ve şimdiye dek netlik kazanan bir diğer nokta, böylesi “betimleyici” bir gerekçelendirmenin ölçütünün, bireysel öz-belirlenimi toplumsal olarak gerçekleştirmek bakımından elzem olma ilkesinden ileri geldiğidir.²² Bu bakımdan, Hegel’in *Hukuk Felsefesi*, modern bir toplumun bütün üyelerine öz-belirlenimlerini gerçekleştirme şansı vermek için içermesi ya da hazır etmesi gereken sosyal alanları, bireysel otonominin zorunlu koşullarının yeniden-inşası biçiminde kurmaya çalışan normatif bir sosyal adalet teorisini ortaya koyar. Bu programda, Hegel’in Jena’daki gençlik döneminden pratik felsefesinin olgun biçimine naklettiği ikinci bir niyeti yeniden bulmak zor değildir: İletişimsel ilişkilerin temel iyilerine ilişkin şimdiye dek öğrendiklerimizi bir araya getirirsek, Hegel’in *Hukuk Felsefesi*’nin temel niyetinin, genel adalet ilkelerini “öznelerin karşılıklı olarak başkalarının özgürlüğünü kendi öz-gerçekleşmelerinin bir ön-koşulu olarak görebilecekleri” toplumsal koşulların bir gerekçelendirilmesi biçiminde geliştirmek olduğu şimdi söylenebilir. Bu ara sonuç göz

²² Hegel’in *Hukuk Felsefesi*’nin ne ölçüde normatif bir teori olarak anlaşılması gerektiğine ilişkin enteresan bir tartışma için bkz: Vittorio Hösle, *Hegels System*, Bd. 2, Hamburg 1987, S. 417–423. Benim önerim Hösle’nin önerdiği yorumdan farklıdır, çünkü “nesnel tin” veya “rasyonel gerçeklik” kavramının kendisini, bu noktada rasyonaliteden yalnızca “özgür irade”nin ahlaki ilkesi bağlamında söz edilebileceği ölçüde, hâlihazırda normatif olarak kabul ediyorum: Toplumsal gerçeklikle ilişkisinde rasyonel olarak adlandırılabilir olan şey, yalnızca bilişsel değil, ahlaki taleplerin yerine getirilmesiyle ölçülür.

önüne alındığında, metnin temel yapı ve örgütlenmesini ayrıntılı olarak incelemek artık zor görünmemektedir.

Hukuk Felsefesi’nde Hukuk: **Kendini Gerçekleştirmenin Zorunlu Katmanları**

Hegel’in *Hukuk Felsefesi* amacı ve başlığı bakımından ilk bakışta ne kadar şaşırtıcı ve tuhaf görünmüşse, bütünsel yapısı ve alt bölümlere ayrılma biçimi bakımından ilk okuyucularına aynı şekilde alışılmadık görünmüş olmalıdır. *Giriş* bölümünün programlı formülasyonunun ardına gizlenen yönelimin açıklığa kavuşturulmasının, teoriyi yürürlüğe koyan bir sonraki adımın esas olarak bireysel kendini gerçekleştirmenin iletişimsel koşullarına ilişkin dolambaçsız bir yeniden yapılandırmadan oluşacağına yönelik makul bir beklenti yaratması muhtemeldir; ancak böylesi basit bir argüman şemasının metnin gerçek düzenleyici ilkesi olduğunu varsaymak, yalnızca *Hukuk Felsefesi*’nin sistematik kısıtlamalarını değil fakat aynı zamanda Hegel’in çok daha karmaşık niyetlerini küçümsemek anlamına gelir. Hegel’in kendi adalet teorisini geliştirmesindeki tek amaç “özgür irade”nin gerçekleştirilmesi için -özgürlüğün iletişimsel yapısı gereği- vazgeçilmez olan özneler-arası eylem alanlarının eksiksiz olarak yeniden inşa edilmesi değildir; o aynı zamanda, gerekli ancak henüz yeterli olmayan ve dolayısıyla bireysel kendini gerçekleştirmenin eksik koşullarını tasvir eden özgürlük kavrayışlarına modern toplumların kurumsal düzenindeki meşru yerlerini vermek istemektedir. Hegel’in adalet teorisine bu şekilde dâhil ettiği dikotomi, her şeyden önce, “özgür irade”nin gerçekleşmesinin eksik ve tam koşulları arasındaki ayırmadan doğar: Her ne kadar Hegel bireysel

öznenin özgürlüğüne gerçekten izin veren tek şeyin dostluk modelinin iletişimsel ilişkileri olduğuna ikna olmuşsa da, eksiklikle karakterize olan diğer özgürlük kavrayışlarının böylesi bir pratik özgürlüğün oluşumu için gerekli bir ön-koşul olduğunu kabul etmektedir. Dolayısıyla, *Hukuk Felsefesi*'ni karakterize eden kendine özgü terminoloji göz önüne alındığında, Hegel'in ilgisinin, yalnızca birlikte ele alındıklarında "özgür irade"nin eksiksiz gerçekleşmesini mümkün kılan tüm farklı özgürlük kavramlarının veya alanlarının kademeli "hak"larını netleştirmek olduğu söylenebilir. Böylesi sistematik bir derecelendirmenin amacı ise özgürlüğün farklı koşullarına modern toplumların yapısı dâhilinde üstlenmeleri gereken konumu bireysel kendini gerçekleştirmeyi mümkün kılabilimleri için tahsis etmektir.

Ancak bu değerlendirme *Hukuk Felsefesi*'nin çetrefilli yapısını anlama girişiminde yalnızca bir ön aşamadır. Eğer Hegel'e rehberlik eden tek ayırım özgürlüğün gerekli ve yeterli koşulları arasındaki ayırmadan ibaret olsaydı, bu durumda onun açısından yapılması gereken en bariz şey incelemesini iki bölüme ayırmak olurdu; oysa *Hukuk Felsefesi*, bilindiği üzere, sırası ile soyut hak, "ahlak" ve "*Sittlichkeit*"ı ele alan üç bölümden oluşmaktadır.²³ Bu üçlü ayırımın, özgürlüğün iki tip koşulu arasındaki ayrımı hâlihazırda yansıttığı doğrudur; zira yalnızca *Sittlichkeit* olarak adlandırılan son bölüm, "aile", "sivil toplum" ve "devlet" alt bölümlenmelerinde iletişimsel eylem alanlarını ele alırken, ilk iki bölüm salt bireysel özgürlük anlayışlarını ele alır; dolayısıyla bu noktada özgürlüğe dair eksik ve eksiksiz koşullar karşıtlığının arka planda

²³ Bu üçlü ayırımın nasıl yorumlanacağına dair bazı ilginç öneriler için, diğerlerinin yanı sıra, bkz. Ilting, "Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie," ve Westphal, "Hegel's *Philosophy of Right*."

belli bir rol oynadığı açıktır. Ancak belirgin ayrım orada öylece durmaya devam ettiği için, Hegel'in bireysel kendini gerçekleştirmenin gerekli koşullarını üç ayrı adımda yeniden inşa etmeye çalıştığı gerçeği de değişmeden kalır: "Soyut Hak" ile ilgili olan açılış bölümünü "Ahlak"a ilişkin olan bölüm takip eder ve bunu bir sentez biçimindeki esas kapanış bölümü olan "*Sittlichkeit*" izler. Bu üçlü ayrımı açıklamak için Hegel'in böylesi bir üçlü prosedür lehine zengin argümanlar sunan *Mantık*'ına başvurmanın gerekli olmadığı düşünüldüğü takdirde, açıklamanın anahtarı "özgür irade"nin *Giriş* kısmının önemli bir kesimini oluşturan üçlü belirlenimini hatırlatmaktadır.

Hukuk Felsefesi'nin üçlü ayrımını söz konusu belirlenimlerin yardımıyla açıklamaya yönelik bir girişim kabaca şu şekilde olacaktır: Hegel, ilk olarak, "özgür irade"nin üç kavrayışı arasında daha önce yapılan ayrım ile modern dünyadaki olası özgürlük modellerine ilişkin yelpazenin gerçekten de bütünüyle açıldığına ikna olmuş durumdadır; ikinci olarak, Hegel, bu üç özgürlük modelinin her birinin toplumsal tutum ve pratiklerin temel ve vazgeçilmez yönlerini içerdiğini ve bireysel öz-belirlenimin iletişimsel koşullarının açıklanabilmesi için bu yönlerin birlikte ele alınmaları gerektiğini varsayar; üçüncü olarak ise tüm bu özgürlük modellerinin yalnızca soyut fikirler veya teorik kavramlar olarak kalmadıklarına, modern dünyadaki sosyal olaylara hâlihazırda nüfuz ettiklerine, tam da bu nedenle söz konusu özgürlük modellerinin nesnel tinin "tezahürler"i olarak ele alınabilecek ve kendi "hak"ları uyarınca incelenebilecek durumda olduklarına ikna olmuştur.²⁴ Eğer Hegel'in metni bu şekilde bölümlendirme

²⁴ Hegel'e göre "Soyut Hak" ve "Ahlak"ın modern dünyadaki etkili ve güçlü özgürlük kavrayışları olduğuna ilişkin düşünce Allan Wood tarafından oldukça iyi geliştirilmiştir bkz. "Hegel's Ethics", Cambridge Companion to Hegel, ed. Beiser, 211–33.

niyetinin temelinde yatan şey gerçekten de sisteme ilişkin belirlenimlerden bağımsız olarak alınan bu üç öncül ise, bu durumda metnin üç parçaya bölünmesi oldukça sistematik ve makul bir anlamı ortaya koymaktadır. Bireysel kendini gerçekleştirmenin zorunlu ve yeterli koşullarının ne olması gerektiğinin belirlenmesinden, bir diğer deyişle iletişimsel özgürlüğün kurumsal ilişkilerinin taslağının *Sittlichkeit* başlığı altında çizilmesinden önce, özgürlüğün diğer iki tamamlanmamış modelinin modern toplumda oynaması gereken sınırlı rolün tanımlanması gerekir; çünkü bu modellerden her biri söz konusu iletişimsel alana bireysel katılımı mümkün kılan kurucu koşulları içermektedir. Bu anlamda, *Hukuk Felsefesi*'nin gerçek çekirdeğinden önce gelen iki kısım, Hegel'in bireysel özgürlüğün iki belirleniminin varoluşunu meşrulaştırmaya yönelik sistematik girişimini temsil eder – Hegel'in bakış açısına göre bu iki özgürlük modeli, öz-belirlenimi yalnızca kısmi olarak kapsayabilmelerine rağmen, toplumun kendine ilişkin pratik anlayışı üzerinde hâlihazırda önemli bir etkide bulunmuşlardır: “Soyut Hak” başlığı altında bireysel öznenin özgürlüğünü öznel haklar biçiminde kullandığı modern özgürlük kavrayışının toplumsal yeri saptanmak istenirken; “Ahlak” başlığı altında belirlenmek istenen ise bireysel öznenin özgürlüğünün ahlaki öz-belirlenim kapasitesi ile karakterize edildiği modern özgürlük kavrayışının meşru yeridir.

Hukuk Felsefesi'nin üçlü bölümlenmesinin sistemden bağımsız olarak bu şekilde türetilmesinin varsaydığı tek şey, Hegel'in tamamlanmamış “özgür irade” kavrayışlarını karakterize etme biçimi ile “soyut hak” ve “ahlak”a ilişkin verdiği belirlenimler arasında belli bir simetri olduğu değildir; bu tez aynı zamanda, Hegel'in gerçek sofistike niyetinin, doğru biçimde yerleştirildikleri takdirde iletişimsel özgürlüğün kurumsal ilişkilerinin

zorunlu bileşenleri oldukları gösterilecek olan iki kısıtlı özgürlük modelini toplumsal bakımdan etkili düşünce kompleksleri olarak sunmak olduğunu ima eder. Kanaatimce Hegel *Hukuk Felsefesi*'nin ilk iki bölümünde her iki öncül için de yeterli kanıt temin etmektedir. Fakat birinci tezin yürürlüğe konmasının, ikinci tezin talep ettiği ispat sürecinden çok daha kolay olduğu görülmektedir. Birinci tez söz konusu olduğunda, Hegel kendisini iki özgürlük modelinin, “soyut hak” ve “ahlak”ın, onları sırası ile “özgür irade”nin yalnızca olumsuz bir belirleniminin (birinci durum) yahut salt “seçime dayalı” bir belirleniminin (ikinci durum) ifadesi kılan karakteristik özelliklerini açığa çıkarmakla sınırlayabilir. Ve böylesi bir kanıtın aynı zamanda bağlı kaldığı daha öte bir varsayım, bireysel özgürlüğün ahlaki otonomiye indirgenmesinin özneyi eyleme ilişkin olumsal dürtü veya itkilere bağımlı kılacağıdır. Ancak şimdiye dek yalnızca kısaca değinilen ve bu iki kısıtlı özgürlük modelinin, doğru şekilde yerleştirildikleri takdirde, tüm iletişimsel özgürlük biçimleri için kurucu bir öneme sahip olduklarının gösterilebileceğini ileri süren ikinci tezin kanıtlanmasının Hegel için çok daha zor olması gerekmektedir. Zira bu noktada kendisini derhal dayatan soru, bu tür özgürlük kavrayışlarına ilişkin tutumların özneler-arası özgürlüklerimizin kurumsal dokusundaki uygun yerlerinden, kendilerine özgü “hak”larından söz etmenin ne anlama geliyor olabileceği sorusudur.

Hegel'in metnin ilk iki bölümünde bu soruya cevap vermek için yürüttüğü çok katmanlı tartışma, onun pratik felsefesinin bugün hâlâ güncelliğini koruyan en güçlü meydan okumalarından birini oluşturur; dolayısıyla, *Hukuk Felsefesi*'ne ilişkin bir incelemenin, bütünün toplamıymış gibi ele alarak yalnızca *Sittlichkeit* ile ilgili bölüme odaklanma eğiliminin tamamen temelsiz olmasının nedenlerinden biri de budur. Hegel iki özgürlük

modelinin uygun yerini yahut kendine özgü “hak”kını, söz konusu özgürlük modellerinin bütüncül/sınırsız kullanımlarının yol açacağı toplumsal yıkımın gösterilmesi yoluyla sınırlamaya çalışmak bakımından olumsuz olan bir argümantasyon çizgisini takip eder: Bireysel özgürlüğe ilişkin iki fikirden herhangi biri, gerek yasal bir talep biçiminde gerekse ahlaki otonomiye eşitlenmek suretiyle mutlaklaştırıldığında toplumsal gerçekliğin kendisinde belli patolojik bozulmalar meydana gelir ki, meydana gelmesi kesin olan bu patolojik alt-üst oluşlar meşruiyet sınırlarının aşıldığının neredeyse “empirik” göstergeleri olarak nitelendirilir.²⁵ Böylece, yapısı gereği tamamlanmamış, kusurlu özgürlük kavrayışlarının toplum içerisindeki tam bağımsızlıklarının doğurması gereken olumsuz sonuçların bu şekilde gösterilmesi yoluyla, iletişim pratiğimizde bu özgürlük modellerine yapıları uyarınca tahsis edilmesi gereken yer kademeli olarak idrak edilebilir. Arka planda işleyen iki kanaat Hegel’in böylesine dolaylı, çağın teşhisine dayalı bir akıl yürütme prosedürünü kullanmasına izin verir: İlk olarak, Hegel, bu iki özgürlük modelinin kendi zamanının toplumsal dünyasına yalnızca nüfuz eden tesirli güçler olduğundan değil fakat aynı zamanda bunların mutlak olarak ele alınmalarının öznelere kendileriyle kurduğu pratik ilişkilerinde bir ön-bozulmaya neden olduklarından empirik olarak emindir; bu durum, metnin çeşitli noktalarında “soyut hak” ve “ahlak”ın

²⁵ Hegel’in yaklaşımı Alasdair McIntyre’ın *After Virtue*’daki yaklaşımını yalnızca bu metodolojik açıdan andırır: Daha farklı ve kapsamlı bir özgürlük kavrayışına ilişkin talebin oluşumu, eleştiriye tabi tutulmuş yanlış ya da eksik bir özgürlük kavrayışının bireyin kendiyle kurduğu ilişkide bıraktığı toplumsal yıkım veya patolojinin teşhisi ışığında gerçekleşir; çağın teşhisi ile normatif teoriyi birbirine bağlayan karşılaştırılabilir bir argüman yapısı aynı zamanda burada da bulunabilir: Michael Theunissen, *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Zur Kritik des gegenwärtigen Bewußtseins*, Berlin /. New York 1982.

meşru sınırlarının ihlalinin göstergesi olarak kabul edilebilecek patolojik koşul ve fenomenlere göndermeler yapılmasına olanak tanır; ve Hegel'in bu türden sosyal patolojileri karakterize etmek için kullandığı kavramlar, *yalnızlık* (§ 136), *boşluk* (§ 141) ya da *iç sıkıntısı* (§ 149) -ki bunların hepsi "belirlenimsizlikten acı duyma"nın ortak paydasına indirgenebilir- gibi zamanın teşhisine ilişkin olarak kullanılan ifadelerdir. Fakat çağa ilişkin teşhisin *Hukuk Felsefesi*'nin sistematik bir önem taşıyan bir unsuru haline gelebilmesi için Hegel'in ilkiyle kıyaslanamayacak ölçüde büyük bir teorik öneme sahip olan ikinci bir varsayımda bulunması gerekir: Bu patolojik koşullar ile iki tamamlanmamış özgürlük modelinin mutlaklaştırılması arasında zorunlu bir bağlantı olduğunu ileri sürebilmek için, Hegel'in toplumsal gerçekliğin insan varoluşunun bu yanlış ya da yetersiz belirlenimlerinin uygulanmasına kayıtsız kalmadığını gösterebilmesi gerekir. Hegel'in bu noktada merkezi bir role sahip olan kanaati şu şekildedir: Aklın rasyonel zemininin toplumsal gerçekliğin içerisine hâlihazırda nüfuz etmiş olması [olgusu] daimidir ve bu zeminin pratik ihlali toplumsal yaşamda zorunlu alt-üst oluşlara neden olur. Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin ilk iki bölümünde son derece kışkırtıcı biçimde ortaya koyduğu iki düşünce bunlardır; bu iki düşünce, birlikte ele alındıklarında, Hegel'in adalet teorisinin ana hatlarını çağın teşhisiyle ilişkilendirmesine izin verir ve adalet teorisi ile çağın teşhisi arasında kurulan bu bağlantının, Hegel'in çağdaşlarını, içerisinde bulundukları "sıkıntılı" ruh halinde iletişimsel özgürlüğün etik (*sitten*) ilişkilerini savunmak için iyi nedenler bulabileceklerine ikna etmesi gerekmektedir.

II

Adalet Teorisi ile Çağın Teşhisi Arasındaki Bağlantı

Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin dolaylı bir yeniden-edimselleştirilmesi/güncelleştirilmesi girişimine devam etmeden önce, metnin amacı ve yapısı hakkında şimdiye dek öğrendiklerimizin kısa bir özetini yapmak muhtemelen faydalı olacaktır. Hegel'in çabalarına rehberlik eden amaçların kabaca şu şekilde olduğu ortaya çıkmıştı: *Hukuk Felsefesi*'nin yazarı, Kant ve Fichte ile uyumlu olarak, modern toplumlara ilişkin herhangi bir adalet teorisinin tüm özneleri kapsayan eşit bireysel özgürlük ilkesine dayanması gerektiği kanaatindedir; ancak sözü geçen iki selefinin aksine, Hegel, bu noktada erken dönem yazılarından gelen motifleri yeniden çağırarak, böylesi bir bireysel otonomi veya özgürlük kavramının -refleksif öz-belirlenimin malzemesi ya da tözü olan "birinci dereceden iradeler"nin de özgürlüğün bir unsuru, ya da daha iyi bir ifadeyle, kendini ifade etmenin bir ortamı olarak kavrandıkları ölçüde- daha karmaşık kavramlarla anlaşılması gerektiğini düşünmektedir. Hegel bunun ne anlama gelebileceğini, kendimizi isteyerek belirli bir eğilimin tercihiyle sınırladığımız, ancak bu sınırlamanın yine de kısıtlanmamış, özgür bir kendini gerçekleştirme deneyimi olarak yaşandığı dostluk deneyimine atıfta bulunarak paradigmatik olarak açıklar; dolayısıyla,

yeterince kompleks bir bireysel özgürlük kavramının, “başkasında-kendinde-olmak”lığın iletişimsel yapısına ulaşabilmek adına, bu biricik dostluk örneğini genelleştirecek şekilde kavranılması gerekir: Yalnızca, eğilim ve ihtiyaçlarımızı, tamamladıkları takdirde kısıtlanmamış özneliğin ifadesi olarak deneyimlenebilecek sosyal etkileşimlerin genelliğine yönelik olacak şekilde biçimlendirebildiğimizde gerçekten özgürüzdür. Belki de bu noktada Harry Frankfurt’un son dönem yazılarına atıfta bulunarak, gerçek özgürlüğün başkalarının yararına kendini sınırlamaktan ibaret olduğu ve bu sınırlandırmanın da kısıtlanmamış bir özneliğin, “kendinde-olmak”ın en güçlü ifadesi olarak deneyimlenebileceği söylenebilir.²⁶

Hegel bu noktada ilk kez kendi adalet teorisine ilişkin bir öngörüye ulaşabilme olanağını edinir; zira o, Kant ve Fichte’yle birlikte, otonominin veya “özgür irade”nin gerçekleşmesinin koşullarının temel olarak böylesi bir kavrayış ile belirlenebileceği kanaatindedir: Bireysel özgürlük her şeyden önce “başkasında-kendinde-olmak” anlamına geliyorsa, modern toplumların adaleti, böylesi bir iletişimsel deneyimin koşullarını tüm üyelerine ne ölçüde garanti edebildikleri ve her bireyin bozulmamış etkileşimsel ilişkilere katılımını ne ölçüde sağlayabildiklerine

²⁶ Bkz. Harry G. Frankfurt, “Autonomy, Necessity, and Love,” in *Necessity, Volition, and Love* (Cambridge, 1999), 129–41; “On Caring,” a.g.e., 155–80. Bununla birlikte, Frankfurt’un kavramındaki farklılıklar Hegel’in özgürlük kavramının daha ayrıntılı olarak açıklığa kavuşturulması bakımından öğreticidir: İlk olarak, Hegel, Frankfurt’tan farklı olarak, bireysel özgürlüğün bir ifadesi olarak deneyimlenmesi gereken bireysel kendini sınırlamanın nesnelerini, kendi iletişimsel özgürlük anlayışının ruhuna uygun olarak, yalnızca diğer öznelere sınırlandırır; ikinci olarak, Hegel kendini sınırlandırma, Frankfurt’un terminolojisiyle koşulsuz “özen gösterme”, nesnesinin seçilme sürecinin bütünüyle kontrol edilemez, yazgısal bir süreç olmasını kabul etmez, bu tür bireysel kısıtlamalara yönelik bireysel bir “*Bildung*” olasılığını kabul eder.

göre ölçülür. Bu bakımdan, Hegel'in iletişimsel ilişkileri, bireysel özgürlük adına, modern toplumların adaletinin özünde yatan "temel iyi" olarak tanımladığı söylenebilir; fakat daha önce söylendiği üzere, bu noktada "iyi"nin ekonomik terimlerle ifade edilmesinin, Hegel'in adaleti tanımlarken Rawlsçu anlamda dağıtım kurallarıyla ilgilendiği izlenimini uyandırmaması gerekir; Hegel, daha ziyade, iletişimsel ilişkilerin ancak ortak pratikler tarafından üretilip korunabilen bu iyiler sınıfına girdiği hipotezinden yola çıkmış gibi görünmektedir, bu nedenle en iyi ihtimalle bu tip pratiklerin koşullarının herkes için nasıl sağlanabileceği hakkında konuşulabilir.²⁷ Bunun yanı sıra, Hegel ile Rawls arasındaki bu farklılıkları detaylandırdığımız takdirde, tam olarak *Hukuk Felsefesi*'nin adalet anlayışının tanınabilir hale geldiği bir noktaya varacağımız kanaatindeyim.

Bu kısa özetten yola çıkarak, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ndeki niyetinin, modern toplumların bireysel kendini gerçekleştirme- nin tüm gerekli koşullarının toplamından oluşan normatif bir adalet ilkesi tesis etmek olduğu söylenebilir; ve hak kategorisinin kendine özgü kullanımının gösterdiği üzere, Hegel için esas olan şey, tüm yurttaşlarını temsil eden bir organ olarak devletin varlık nedeninin temelinde, bütün öznelerin kendini gerçekleştirmesine müstereken yardımcı olan farklı iletişim alanlarının sürdürülmesini sağlama görevinin yatmasıdır. Bu noktada, kendi hukuk teorisi, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ne rakip olabilecek ölçüde kompleks olan çağdaş bir yazar ile bir karşılaştırma daha yapmak faydalı olacaktır: Habermas *Olgular ve Normlar*'da yasal devlet düzeninin meşruiyetinin iradenin demokratik oluşumu için gerekli olan koşulların güvencesinden ileri geldiğini öne

²⁷ Charles Taylor'ın "Irreducibly Social Goods," *Philosophical Arguments* (Cambridge, MA, 1993), 127-45 adlı çalışmasındaki gözlemlerini hatırlayalım.

süren normatif bir anlayış geliştirirken²⁸, Hegel bireysel kendini gerçekleştirmeden başlar ve modern bir yasal düzenin görevini bunun koşullarından türetir; iletişimsel alanların bu teoride öne çıkması, bütünüyle Hegel'in "özgür irade"nin özgürlüğünün yapısını belirlediği özel biçimden ileri gelmektedir.

Hegel'in teorisinin gelişiminin dayandığı genel yapının anlamını deşifre etmek, onun *Hukuk Felsefesi*'ndeki niyetlerinin açıklığa kavuşturulmasından daha kolay değildir; zira soruşturmanın sırasıyla "soyut hak", "ahlak" ve "*Sittlichkeit*"ı ele alan kendine özgü yapısı, ilk bakışta metnin temel niyet/yönelimi ile genel yapısı arasında makul bir bağlantı kurmayı neredeyse imkânsız kılmaktadır. Bu noktada, kitabın üç ana bölümünün sıralanışının, Hegel'in *Giriş*'te modern toplumlar için belirleyici olarak nitelendirdiği üç özgürlük anlayışı ile paralel olarak düşünülmesi gerektiğini ileri sürmenin faydalı olacağı gösterilmiştir: *Giriş*'te kapsamlı, eksiksiz bir "özgür irade" kavramı için gerekli bir unsur olarak takdim edilen "negatif", "seçime dayalı" ve nihayet "iletişimsel" özgürlük anlayışlarının her biri, teorisinin gelişimini kateden yükselen bir çizgi boyunca, yalnızca birlikte ele alındıklarında bireysel öznenin kendini gerçekleştirmesine yardımcı olabilecek sosyal alanlar olarak sunulurlar. Bu önermeyi izlediğimiz durumda, *Hukuk Felsefesi*'nin yapısını yorumlamanın anahtarının, deyim yerindeyse, öznelerin etik (*sittlichen*) alanın iletişimsel yapısında kendilerini gerçekleştirmeye muktedir olmadan önce iki ön-kşulu yerine getirmeleri gerektiği fikrinde bulunduğu söylenebilir. Bir yandan, öznelerin kendilerini hak sahibi tüzel kişiler olarak görmeyi öğrenebilecekleri bir çerçevenin sağlanması gerekir; diğer yandan ise kendilerini bireysel bir vicdanın hamili olan ahlaki özneler olarak kavramayı mümkün

²⁸ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung* (Frankfurt, 1992).

kılan ahlaki bir düzen olmalıdır; ve görünüşe göre Hegel'in söylemek istediği, modern *Sittlichkeit*'in kurumsal dokusunda var olan bir öznenin, ancak kişinin kendisine ilişkin bu iki ahlaki durum tek bir pratik kimlikte birleştiğinde, kendini sınırlandırmaksızın gerçekleştirebileceğidir.

Belirlenimsizlikten Acı Duyma: Bireysel Özgürlüğün Patolojileri

Sözü edilen bu düşüncelerin, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde muhtemelen en büyük güçlüklerle neden olduğu ve dolayısıyla dolambaçlı argümanının birçok sayfasını kendisine ayırdığı bir sorunun çözümünü hâlihazırda öngördüğü [zannedilebilir]; bunun nedeni, daha önceden seçilen formülasyonun modern özgürlüğün iki tali, tamamlanmamış modelinin modern özgürlüğe ilişkin koşulların tümünü içeren kapsayıcı bir bütün içerisindeki öneminin ne olması gerektiğinin baştan beri açık ya da kanıtlanmış olduğu izlenimi vermesidir. Durumun böyle olmamasının ve hatta Hegel'in, *Hukuk Felsefesi*'nin asıl meydan okumasını söz konusu soruya verilen cevapta görmüş olmasının nedeni, onun kendi çağının pratik-ahlaki koşullarını daha o zamandan gördüğü özel perspektiften ileri gelir; Hegel yasal olarak tasarlanmış özgürlüğün ya da ahlaki otonominin kendine özgü tuhaflığını, bunları bireysel özgürlüğün bütünü olarak kabul eden toplumsal eğilimde görür ki, bu eğilim sayesinde her iki kavram da bir bütünlük iddiasıyla ortaya çıkabilir. Tam da bu nedenle, Hegel'in eserinde ahlakın geniş bağlamından koparılıp tamamen bağımsız bir alan kılınmasının tehlikelerine işaret eden sayısız pasaj bulunur; aynı şekilde, özgürlüğü yalnızca yasal olarak tasarlanmış özgürlükle sınırlamanın olumsuz etkilerine

işaret eden birçok pasaj söz konusudur.²⁹ Hâlbuki çağın damgasını en belirgin şekilde taşıyan sosyo-kültürel fenomenler ancak bağımsızlığa yönelik bu iki eğilimde ayırt edilebiliyorsa, bu durumda yasal ve ahlaki özgürlüğün gerek gündelik yaşamdaki gerekse teori dâhilindeki meşru yerinin neresi olması gerektiği açık olmaktan çok uzaktır; böylesi bir açıklığın söz konusu olması bir yana, Hegel'in çağdaşlarında gördüğü şey, yeni üretilmiş çeşitli özgürlük modelleri arasındaki uygun ilişkilerin nasıl kurulacağına dair muazzam bir kafa karışıklığıdır. Bu bakımdan, Hegel'in ilk olarak daha önce nispeten açık bir çözümü olduğunu varsaydığım görevi üstlenmesi gerekir: Hegel, adalet teorisini geliştirdiği süreçte, yasal ve ahlaki özgürlüğün üstlenmesi gereken işlevi *Sittlichkeit* kavramında tasavvur edilen özgürlüğün iletişimsel koşullarıyla ilişkisinde belirlemelidir.³⁰

²⁹ Hiç şüphesiz, çağın teşhisini ortaya koyma motivasyonu ile yazılan ve tüm patolojik sonuçlarıyla birlikte bu tür modern bilinç biçimlerinin ya da sınırlı özgürlük anlayışlarının eleştirisi olarak görülebilecek olan eser her şeyden önce *Tinin Fenomenolojisi*'dir; çağdaş yazarlar arasında güncel tarihe referansla bu bağlantıyı kuran yazarlar için bkz.: Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason* (Cambridge, 1994), özellikle bölüm 5; Gustav-Hans H. Falke, *Begriffene Geschichte: Das historische Substrat und die systematische Anordnung der Bewusstseinsgestalten in Hegels Phänomenologie des Geistes* (Berlin, 1996); bununla birlikte, Hegel'in çağa ilişkin teşhisine dair muazzam bir araştırma için bkz.: Taylor, *Hegel and Modern Society* (Cambridge, 1979).

³⁰ Hegel'in niyetine ilişkin böylesi bir formülasyon benim önerdiğim yorum ile Christoph Menke'nin muazzam yorumu arasındaki farkı ortaya koyar: *Tragödie im Sittlichen: Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel* (Frankfurt, 1996). Menke, Hegel'in pratik felsefesinde her şeyden önce iki özgürlük modelinin -ahlaki otonomi ve bireysel otantiklik- arasındaki trajik gerilimin tasavvurunu görürken, ben Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde yasal ve ahlaki otonominin tek-yanlılığını iletişimsel bir özgürlük modelinde çözmeye yönelik umut verici bir girişim görüyorum. Buna karşılık, Menke'nin yorumunda *Hukuk Felsefesi* özerklik ve otantiklik arasındaki temel gerilimin yalnızca yanlış bir çözümü olarak görünür (a.g.e. s. 150). Benim önerimi destekleyen yorumlar için bkz. Richard D. Winfield, "Freedom as Interaction: Hegel's Resolution to the Dilemma of Liberal Theory," içinde, *Hegel's Philosophy of Action*, ed. L. S. Stepelevich and David Lamb (Atlantic Highlands, NJ 1983), 173-90.

Bu noktada başladığım tartışmaya bir önceki bölümün sonunda bıraktığım yerden devam edebilirim. Hegel'in, yukarıda ana hatları çizilen görevleri yerine getirmeye çalışırken, iki tamamlanmamış özgürlük kavramından herhangi birinin bağımsız kılınması durumunda, öznelere kendileriyle kurduğu ilişkilerde açığa çıkan patolojik etkileri göstermeyi içeren bir prosedür kullandığı sonucuna varmıştım; ve Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ndeki teşhise dayalı böyle bir prosedür ile onun "nesnel tin" kavramı arasındaki bağlantının izini bu bağlamda belli belirsiz sürmüştüm. En sonda ileri sürdüğüm üzere, bağlantının zorunluluğu şu olgudan ileri gelir: Hegel, ancak toplumsal pratiklerimizin yanlış yorumlamalara kayıtsız kalmayan rasyonel bir yapıya sahip olduklarını varsaydığı ölçüde, toplumsal gerçeklik içerisindeki yanlış kendilik kavrayışlarının sistematik olarak olumsuz etkilerinden söz edebilir; bir diğer deyişle, sadece o zaman yanlış yahut tek-yanlı kendilik kavrayışlarının, toplumsal gerçekliğin rasyonalitesini ihlal ettikleri için, dışarıya "belirlenimsizlikten acı duyma" olarak yansıtılması gereken ve pratik bakımdan önemli olan sonuçlara yol açması gerektiği ileri sürülebilir. *Hukuk Felsefesi*'ni yeniden-inşa etme girişiminin bu bölümü, bu şekilde ortaya konulan tezimin kanıtlanmasına ilişkin olacaktır: Hegel yasal ve ahlaki açıdan belirlenmiş özgürlüklerin kapsamlı bir modern adalet kavramı dâhilinde almaları gereken kesin konum hususunda bizi aydınlatır ve bunu söz konusu özgürlük kavrayışlarının kendilerine özgü bağımsızlaşmalarının toplumsal yaşam-dünyasında yaratacağı zorunlu olumsuz etkileri teşhis ederek yapar. Hegel adalet teorisi ile çağın teşhisi arasındaki cesur, emsalsiz senteze "nesnel tin" kavramının yardımı sayesinde ulaşır ve bu durumda, tüm metafizik ön-varsayımlardan el çekilse bile, kendimizle kurduğumuz ilişkiyi etkilemeden ihlal edilemeyecek rasyonel nedenlerin toplumsal gerçekliğe nüfuz ettiği düşüncesi baki kalır. Bununla

birlikte, giriştiğim dolaylı yeniden-edimselleştirme/güncelleştirme denemesinde atılması gereken ilk adımın, Hegel'in adalet kavramında soyut hak ve ahlaka tahsis ettiği olumlu işlevi çözümlemesi gerekir; Hegel'in söz konusu iki özgürlük tasarımı ile ilişkisel özgürlük teorisi içerisindeki kesin konumunu kendisi sayesinde saptadığı teşhisin taslağı ancak bundan sonra, *Sittlichkeit* kavramı çerçevesinde, çizilebilir.

Yeniden-inşa girişiminin şimdiye kadarki seyrinde, Hegel'in, çalışmasının ilk iki bölümüne -yani "Soyut Hak" ve "Ahlak"-adair iki görevi eşzamanlı olarak yerine getirmek durumunda olduğu hâlihazırda açık hale gelmişti: İki özgürlük kavrayışının bireysel kendini gerçekleştirme bakımından sahip olduğu olumlu işlevin veya etik önemin yanı sıra, modern adalet düzeninin bütünü içerisindeki yerlerinin belirlenebilmesi için de bu kavramların zorunlu sınırlarının gösterilmesi gerekir. İki özgürlük kavramının Hegel nezdindeki değeri, her bir kavrayışın bireysel kendini gerçekleştirme sürecinde üstlenmesi gereken rolün ikame edilemezliğinden ileri gelir; sınırların zorunluluğu ise bu özgürlük kavrayışlarının, gerek tek başlarına gerekse birlikte ele alındıklarında, her bireyin sınırlanmaksızın kendini gerçekleştirebileceği zahmetli koşulları fiilen güvence altına almaya yeterli olmamalarından kaynaklanır. Hegel'in soruşturmasının ilk iki bölümünde üstlendiği iki görev bu şekilde belirlendiği için, bu noktada bir Hukuk ve Ahlak teorisinden söz etmek makul görünmektedir: Açıklığa kavuşturulması gereken şey, öznel hakların ve ahlaki otonominin bireysel özgürlüğün gerçekleşmesi hedefi bakımından sahip olduğu değerdir.³¹ Bu noktada Hegel, oldukça

³¹ Öznel hakların etik bir gerekçelendirmesi ile ilgili olarak bkz. Joseph Raz, "Rights and Individual Well Being," *Ethics in the Public Domain* (Oxford, 1994), 44-49.

çarpıcı bir biçimde, defalarca anlaşılmazlığa ve kafa karışıklığına yol açan bu iki bölüme eylem teorisi açısından yaklaşır: O, öznel tutumlardan ziyade, özgürlük bir öznel hak yahut ahlaki otonomi olarak kavrandığı takdirde teorik [bir zorunluluk] olarak ortaya çıkan eylem türleriyle ilgilenir; argümantasyonun seyrinde, her biri artan teorik karmaşıklık ve sosyal uygunluk dereceleriyle karakterize olan bir dizi eylem modeli, farklı özgürlük kavramlarının işgal ettiği seviyelere paralel olarak ortaya çıkar.³² Bu eylem teorisi prosedürü ile Hegel'in genel yönelimi arasında ne gibi bir bağlantı olduğunu tahmin etmek, Hegel'in betimleyici gerekçelendirmesinin amacı göz önüne alındığında, hiç de zor değildir: Özneler-arası eylemin belirli biçimleriyle karakterize olan eylem alanlarının toplamı nihayetinde “*Sittlichkeit*” kavramı altında bir araya getirilecekse, analizi başından itibaren eylem teorisi terimleriyle gerçekleştirmek mantıklıdır; böylece bir ve aynı terminoloji içinde ayrı olarak ele alınan alanlar arasında etik karşılaştırma yapma imkânı başlangıçta güvence altına alınır. Buna ek olarak, böyle bir prosedür Hegel'e, *Hukuk Felsefesi*'nde daha geniş bir kapsama sahip olsa da burada ancak kısaca değinebileceğim başka bir avantaj sağlar: Özgürlük kavramlarının yeniden-inşası bir eylem teorisine ait terimlerle gerçekleştirildiğinden, kademeli olarak ilerleyen argümantasyon çizgisi bir tür sosyal ontoloji taslağı olarak da anlaşılabilir. Kullanılan kavramlar dizisi, başlangıçta

³² Kanaatimce, modern toplumlara ilişkin bir teorinin kategorik çerçevesini bir eylem teorisinin kademeli olarak zenginleşmesi yoluyla çizen bu çalışmanın eylem-teorik yönü literatürde ancak peyderpey dikkate alınmaktadır. Konuya ilişkin ilk yaklaşımlar şu isimler tarafından geliştirilmişlerdir: Charles Taylor, “Hegel and the Philosophy of Action,” içinde, *Hegel's Philosophy of Action*, ed. Stepelevich and Lamb, 1–18; Guy Planty-Bonjour, “Hegel's Concept of Action as Unity of Poiesis and Praxis,” içinde, *Hegel's Philosophy of Action*, ed. Stepelevich and Lamb, 19–30; ve hepsinden öte, Michael Quante, *Hegels Begriff der Handlung* (Stuttgart, 1993).

ilkel olan eylem kavrayışlarına giderek karmaşıklaşan özgürlük modellerine paralel olarak eklenen her bir unsurla birlikte, en sonunda toplumsal gerçekliklerin karmaşıklığını tarif edebilecek bir noktaya yaklaşır.

Kabul etmek gerekir ki, eylem teorisine dayalı yaklaşım Hegel'in argümanlarını anlamayı belli ölçüde zorlaştırır; zira Hegel, eylem modelinde paralellikler ararken, araştırmasını bütünüyle iki tamamlanmamış özgürlük modelinden herhangi birinin bireysel kendini gerçekleştirmenin bütünü olarak ele alınmasının ortaya ne gibi pratik sonuçlar çıkacağı sorusu üzerinde yoğunlaştırmaktadır. Bu nedenle, "soyut hak" ve "ahlak"ın karakterizasyon sürecinde, bu iki alanı *Sittlichkeit*'in iletişimsel alanı için nihayetinde değerli kılan veçheler genellikle gözden kaçırılır. Nitekim bu özel uygunluğu açıklayan şey, kendimize ilişkin kavrayışımızı bu iki kaynaktan yalnızca birinden edindiğimizde meydana gelecek olan eylem değil, bu iki özgürlük kavrayışından herhangi birine ilişkin normatif tutum veya yönelimdir. Bununla birlikte, bu şekilde özetlenen sorun yalnızca "ahlak"a dair bölüm bağlamında gerçekten devreye girerken, "soyut hak" hakkındaki görüşlerin anlaşılabilirliği bakımından ihmal edilebilir durumdadır. 41-81 arasındaki pasajlarda Hegel, modern doğal ve rasyonel hukukun normatif çekirdeğini kendi dilinde yeniden inşa eder ve bunun bireysel özgürlüğün gerçekleştirilmesine olan katkısını gösterir: Her özne kendi irade özgürlüğünü dışsal gerçeklikte canlandırabilmek için şu ya da bu nesneye sürekli erişim imkânına ihtiyaç duyar (§ 45); fakat güvence altına alınmış böylesi bir talep ancak bütün öznelerin karşılıklı olarak birbirlerine aynı yetkiyi vermesi koşuluyla gerçekleşebilir; bu bakımdan, karşılıklı güvence altına alınan talepler alanı olarak kurulan formel hukukun ilkesi "kişi olun ve başkalarına bir kişi olarak saygı gösterin"

buyruğundan doğar ki, bu noktada “kişi” yasal taleplerin hamili/ taşıyıcısı anlamına gelir (§ 36); buradan hareketle sözleşmeleri formel hukukun bir diğer merkezi unsuru olarak türetmek zor değildir, çünkü özneler sözleşmeler aracılığıyla karşılıklı anlaşmalar yaparak kendi çıkarları doğrultusunda eşya ya da hizmet alışverişinde bulunma şansını edinirler. Hegel kısa ve öz açıklamalarında formel hukukun hâlihazırda özneler-arası bir kurum olduğuna, fakat öznelerin bu kuruma kişiliklerinin yalnızca asgari veçhesiyle dâhil olduklarına dair hiçbir şüphe bırakmaz: özel hukuk ilkelerinin ifade ettiği şey, bireysel iradenin özgürlüğünün “bütün somut sınırlama ve geçerliliğinin” olumsuzlanmasında yatan (§ 35) olumsuz veçhesinden daha fazlası değildir; çünkü mülkiyet hakkının ve sözleşme özgürlüğünün güvence altına alınması ile bireye açık kılınan tek şans, hakkın ileri sürümünde bunlardan herhangi birine kendini adamaksızın, olası eylemlerin bağlantılı çokluğunu gerçekleştirme fırsatıdır. Dolayısıyla Hegel, soyut hakkın yalnızca bağımsız kişiler arasındaki stratejik etki-leşime yetecek kadar bireysel özgürlük bıraktığı sonucuna fazla bir çaba harcamaksızın varabilir; bu noktada başkalarının özgürlüğü, yalnızca kişinin mümkün olduğu kadar çok eylem seçeneğini açık tutarak kendi çıkarını tatmin etmesinin bir aracı olarak görünür.³³

Fakat varılan bu sonuca göre, soyut hakkın bireysel kendini gerçekleştirme hedefi ile ilişkisinde sahip olması gereken etik değer nedir? Ve bir özne kendi özgürlüğünü yalnızca öznel haklar ilkesi uyarınca yorumladığında ortaya çıkması gereken patolojik

³³ “Soyut hak” üzerine yazılmış onca şey arasından yalnızca iki berrak yorumla değinmek istiyorum: Michael Quante, “Die Persönlichkeit des Willens als Prinzip des abstrakten Rechts,” içinde, *Grundlinien der Philosophie des Rechts (Klassiker Auslegen*, vol. 9), ed. Ludwig Siep (Berlin, 1997), 73–94; ve Allen W. Wood, *Hegel's Ethical Thought* (Cambridge, 1990), part II.

etkilerin doğası ne olabilir? İlk sorunun cevabı ilk bakışta görüldüğünden çok daha zordur; zira metinde soyut hakkın özgürlük açısından sahip olduğu değere dair yapılan açıklama yani öznel eylem ve nesneleştirme olanağının dış dünyada güvence altına alınması sözü edilen soruna tatmin edici bir çözüm sunamaz. Sonradan, *Sittlichkeit* bölümünde, sivil toplumun kurumsal dokusunun merkezi bir unsurunu oluşturacak olan özel hakkın konumu tam da budur; dolayısıyla bu konum, soyut hakkın bireysel kendini gerçekleştirme konusunda *Sittlichkeit*'tan bağımsız ne gibi bir değeri olduğunu açıklamak için kullanılamaz. Fakat soyut hakkın etik anlamı, onu *Sittlichkeit*'in kurucu bir parçası kılan nitelikte değilse, başka nerede bulunabilir? Bu noktada ikinci soruya bir göz atmak ve bulduğumuz geçici cevaplardan ilk soru için bazı sonuçlar çıkarabilmeyi ummak faydalı olabilir. *Hukuk Felsefesi*'nin ilk bölümünde, Hegel'in soyut hakkın özgürlüğün bütünü olarak görülmesinin meydana getireceği patolojik etkilerin neler olduğuna ilişkin ipucu verdiği pek fazla pasaj bulunmaz; bu nadir noktalardan biri § 37. pasajın Ek'inde bulunur:

“Eğer bir kişi yalnızca kendi biçimsel hakkı ile ilgileniyorsa, bu katıksız bir dik başlılık olabilir, tıpkı duygu ve yürek bakımından sınırlı olan insanlarda sıklıkla olduğu gibi; kaba ve çiğ insanların üzerinde en çok direttikleri şey kendi hakları iken, yetkin bir anlayış meselenin başka yönleri olduğunu da görür. Dolayısıyla soyut hak ilk olarak yalnızca bir olanaklılıktır ve bu bakımdan bütün bir ilişkiler alanı karşısında [yalnızca] biçimsel bir şeydir. Bu nedenle hukuki belirlenim [bana] bir yetki verir fakat hakkım üzerinde direktmem mutlak olarak zorunlu değildir, çünkü bu ilişkinin bütününe yalnızca bir yönüdür.” (§ 37, Ek)

Bu noktada Hegel, yasal özgürlüğün mutlaklaştırılmasından doğan sorunları bireysel karakter özellikleri düzeyine indirgemek

istiyor gibi görünmektedir: Yalnızca aşırı derecede dik başlı olanlar öznel haklarını dogmatik ve katı bir şekilde talep etme eğilimindeyken, bağlama duyarlı kişiler haklarının uygulanmasında doğru dengeyi nasıl koruyacağını bilir. Alıntılanan pasaj, karaktere odaklanması nedeniyle, Hegel'in yasal özgürlüğe ilişkin saplantının patolojisini yakalamak için retrospektif olarak *Sittlichkeit*'ta formüle ettiği anlayıştan hâlâ çok uzaktır: Tüm ihtiyaç ve niyetlerini formel hukuk kategorileri ile dile getiren kişi toplumsal yaşama katılamaz hale gelir ve bu nedenle "belirlenimsizlik"ten mustarip olur.³⁴ Öte yandan, Hegel'in yorumu formel hukukun kendini gerçekleştirmeye ilişkisinde sahip olduğu etik değer ne olması gerektiğini de açıkça ortaya koymaktadır: yasal yetkilerin doğru ve dengeli bir şekilde kullanılması için öznel haklar ve bireysel fırsatlar arasındaki bağlantıya dair bir bilincin önceden geliştirildiğinin varsayılması gerekir. Birey, bir noktada, formel hukukun olumsuz karakterinin, gerektiği takdirde, kendi belirlenimsizliği ve açıklığında ısrar etmek için tüm somut bağlardan ve toplumsal rollerden geri çekilmenin büyük avantajına da sahip olduğunu öğrenmelidir. Bu bakımdan, paradoksal bir biçimde ifade etmek gerekirse, Hegel için formel hukukun değeri yalnızca hakların taşıyıcısı olduğunun bilincinde olmaktan ibarettir. Bu, bireye *Sittlichkeit* alanı içerisindeki tüm etik ilişkilerden geri çekilme imkânını açık tutma şansı verir. Böylece Hegel'in çizdiği adalet teorisi taslağında soyut hakkın işlevi ve sınırları olarak kabul edilen şeyin ana hatları ortaya çıkmaya başlar: soyut hakkın işlevi *Sittlichkeit* içerisinde meşru bir tekillik bilincini sürdürmek

³⁴ Kanaatimce bu durum en fazla Hegel'in sözleşmeye dayalı Kantçı evlilik modeline getirdiği eleştiride belirgindir (§ 75; § 163): Buradaki itirazın işaret ettiği nokta, evliliğin ya da ailenin salt formel bir yasal ilişki olarak tek-yanlı olarak algılanmasının, karşılıklı özen ve ilginin iletişimsel pratiklerine katılma yeterliliğine yol açacağıdır.

iken, sınırlar tüm toplumsal ilişkiler yasal talep biçimine dönüş-
türüldüğünde ortaya çıkar.³⁵

“Soyut Hak” ile ilgili bölüm iki ayrı ilke uyarınca nispeten kolay bir biçimde özetlenebilirken, sonrasındaki “Ahlak” bölümü için durum bütünüyle farklıdır; burada Hegel, ahlaki özerklik fikrinin toplumsal yaşam pratiğimizdeki rolünün kapsamlı bir analizini yapabilmek için, teorik düşünceleri çağının teşhisiyle ilgili gözlem ve tarihsel türetimlerle birleştirerek olabilecek en uç noktaya varmaya çalışır. Hegel külliyatındaki hemen hemen hiçbir bölüm, belki köle-efendi diyalektiği hakkındaki bölüm dışında, bu ölçüde dikkat çekmemiş, aynı zamanda neredeyse hiçbiri böylesine şiddetli bir red ve eleştiriyle karşılaşmamıştır. Hegel’in bu bölümde peşine düştüğü pek çok hedef arasında, ahlaki otonomi fikrinin etik değerini ve sınırlarını tanımlama girişimi kesinlikle ilk sırada yer alır; bununla birlikte, Kant’ın ahlaki bireyciliğinin romantik bireyciliğin oluşumuna ivme kazandırdığını ileri süren çağa ilişkin tanısız tezin taslağı yine aynı bağlamda ileri sürülür ki, romantik bireyciliğin “Ahlak” başlığı altında ele alınmasının nedeni budur; burada ayrıca, toplumsal koşulların karmaşıklığıyla başa çıkabileceği gösterilen bir eylem teorisini adım adım geliştiren bir argümantasyon çizgisi, ana hatlarıyla ortaya koyulan özgürlük kavramına paralel olarak, izlenir; ve son olarak, Hegel özgür iradenin gerçekleşmesi için gereken tüm koşulların yalnızca *Sittlichkeit*’in iletişimsel alanında tam olarak bulunduğunu göstermeyi amaçlayan argümanın ana hatlarını

³⁵ Bu sonuç, örneğin, Jeremy Waldron’un öznel hakların duygulanımsal ilişkiler bağlamındaki yerine ilişkin olarak benimsediği konumla tutarlıdır: Jeremy Waldron, “When Justice Replaces Affection: The Need for Rights,” *Liberal Rights: Collected Papers, 1981–1991* (Cambridge, 1993), 370–79.

yine aynı bölümde çizer. Bu kısa yeniden-inşa girişiminde kendimi, Hegel’de hâlihazırda sistematik olarak bağlantılı oldukları kolayca gösterilebilen ilk ve son hedeflerle sınırlandıracağım: Hegel, kendisini salt ahlaki özne olarak kavrayan öznenin özgürlüğünü gerçekleştirme sürecinde karşılaşacağı sınırları göstererek, aynı zamanda bizi *Sittlichkeit* alanına geçişin gerekliliğine ikna edecek nedenlere de işaret etmek istemektedir.

Hegel’in “ahlaki bakış açısı” dediği şeye giriş yapmanın en iyi yolu, onu yasal özgürlük modeliyle karşılaştırmaktır. Gördüğümüz üzere, bu özgürlük tasarımı bireysel özgürlüğün koşulları, kişinin yasal düzen çerçevesinde yasak olmayı kendi çıkarları uyarınca yapabilme yetkisiyle sınırlıdır; bir diğer deyişle, kişinin kendi özgürlüğünü gerçekleştirebilmesi için kendisine çok sayıda olası eylem seçeneği bırakan bir dizi öznel haktan başka bir şeye ihtiyacı yoktur. Hegel’in bu modele getirdiği itiraz, bu modelin başkalarının özgürlüğünü kişinin kendi özgürlüğünün salt bir aracı olarak kullanma imkânını hâlihazırda kavramsal olarak varsaydığını ortaya koymaktan ibaret değildir; bilakis, Hegel’in temel itirazı, böylesi bir özgürlük kavramının verili herhangi bir durumda özgür bir eylemin amacı olarak gördüğü şeyin, bireysel özgürlük kavramıyla tamamen alakasız olduğu yönündedir. Bu noktada Hegel bu temel eksikliği, ikinci bölümde ortaya çıkan ahlaki bakış açısına geçmesinin belirleyici nedeni olarak gösterir; çünkü ahlaki otonomi fikrinde bireysel özgürlük, yalnızca rasyonel öz-belirlenimin sonucu olan şeyin özgür bir eylem olarak geçerli olduğunu kabul etmek suretiyle, tam tersi yönden geliştirilir.

Hegel öznenin kendisiyle kurduğu ilişkiye temas eden özgürlük boyutunun ancak bu ahlaki otonomi fikriyle ortaya çıktığının bütünüyle farkındadır; tam da bu nedenle, “Ahlak” bölümünün

başlangıcında yer alan § 106. pasajın Ek'inde şöyle yazar: “Kurallara harfiyen bağlı/katı hukukta, ilkemin ya da niyetimin ne olduğu önemli değildir. Bu öz-belirlenim ve iradenin itici gücü sorunu, niyet ile birlikte, şimdi ilk defa ahlak ile bağlantılı olarak ortaya çıkar”.

Ahlak alanı, Hegel'in işaret ettiği üzere, perspektifte içe doğru bir kayma meydana getirerek, özgürlüğün her zaman -diğer şeylerin yanı sıra- kişinin kendisiyle kurduğu ilişkinin belirli bir biçimi olarak anlaşılması gerektiğini ortaya koymaktadır: bireysel özgürlükten ancak, özne kendisinin nasıl davranması gerektiği üzerine bir refleksiyon geliştirdiği takdirde gerçekten söz edilebilir. Böylece, Hegel'in ahlaki otonomide, bir bütün olarak bireysel kendini gerçekleştirme süreci açısından değerli gördüğü yanın ana hatları da çizilmiş olur: Bu alan, öznelere her birinin kendi etkinlik ve etkileşimlerini özgürlüğün bir ifadesi olarak kavrayabilmesi için üstlenmeleri gereken refleksif bir denetleme tavrını içerir; bu bakımdan, bireysel kendini gerçekleştirmenin koşulları, şimdi daha geniş bir kapsamda anlaşılan toplumsal pratiklere [ancak] rasyonel nedenler ışığında gerçekleştirilen bir denetlemenin sonuçlarına bağlı olarak onay verme hakkını içerir. Elbette bu belirlenim, Hegel'in bundan sonraki bütün değerlendirmelerini şu varsayımın bilinciyle yapacağı anlamına gelir: Modern toplumların bütün üyelerinin rasyonel onayını almak ilkesel olarak mümkündür; fakat diğer yandan bu durum, Hegel için “nesnel tin” kavramında baştan beri içerilen varsayımın açıkça ortaya konulmasından daha öte bir şey değildir.

Bu birkaç satırla Hegel'in ahlaki alana bir değer yahut var olma hakkı atfetmesinin nedenleri ana hatlarıyla çizilmiş olsa da, henüz bireysel özgürlüğün eksiksiz koşullarına dair bir şey söylenmiş değildir. Hegel'in ahlaki bakış açısının sınırlarını ortaya

koymak için verdiği meşhur Kant eleştirisinin yanıtlamaya çalıştığı başlıca soru budur.³⁶ Yazarımız konusuna kasıtlı eylem kavramını kategorik bir genişletmeye tabi tutarak yaklaşır: Kasıtlı eylem kavramı kategorik buyruğun bir güdü olarak ortaya çıktığı noktaya dek adım adım geliştirilir; bu aşamada, bir eylem ancak evrenselleştirme ilkesinin uygulanmasının bir sonucuysa özgür kabul edilir. Hegel'in bireysel özgürlüğün bu tip bir versiyonuna getirdiği itirazı özetleyen birçok formülasyondan yalnızca biri gerçekten kayda değer yahut gerçekten doğru görünmektedir; bu formülasyon, argümanın [bir üst kategori olan *Sittlichkeit*'a] geçişle ilgi önemini anlamak için kuşkusuz özel bir müdahaleye ihtiyaç duyan, bağlam-körlüğüdür. İyi bilindiği üzere, Hegel ahlaki özerklik fikrine, bu fikrin bir öznenin rasyonel olarak nasıl hareket etmesi gerektiğini yeniden inşa etmek için kullanılamayacağını ileri sürerek itiraz eder; çünkü kategorik buyruğun uygulanma süreci, ilgili çevrenin verili herhangi bir durumda neyin "iyi" bir neden sayılabileceği hususunda rehberlik eden kurumsallaşmış pratiklerinden çıkarsanan belirli yönergelere dayanmadığı sürece, yönünü şaşırmış ve "boş" kalmaya mahkûmdur. Bu

³⁶ Çok sayıda ikincil literatür arasından, kendi çözüm önerimde bana en çok yardımı bulunan metinleri tekrardan belirtiyorum: Allen Wood, "The Emptiness of the Moral Will," *The Monist* 72, no. 3 (1989): 454–83; Sally Sedgwick, "Hegel's Critique of the Subjective Idealism of Kant's Ethics," *Journal of the History of Philosophy* 26, no. 1 (1933): 89–105; Andreas Wildt, *Autonomie und Anerkennung* (Stuttgart, 1982), bölüm 1. Hegel'in Kant epistemolojisinin zihinsel bakiyesine yönelik eleştirisi ile ahlak eleştirisi arasında paralellikler kurmak kanaatimce önemlidir: Görünen o ki, Hegel, Kant'ın her iki durumda da, özne ve nesneyi ya da görev ve eğilimi dünyaya ilişkin hem bilişsel hem de ahlaki referanslarımızın rasyonel bağlamı olarak anlaşılması gereken, pratik olarak oluşturulmuş ortamda önceden sentezlendiği olgusundan soyutladığını iddia etmektedir. Bu doğrultudaki ipuçları için bkz.: Jürgen Habermas, "Wege der Detranszendentalisierung: Von Kant zu Hegel und zurück," *Wahrheit und Rechtfertigung: Philosophische Aufsätze* (Frankfurt, 1999), 186–229; *Truth and Justification* (Cambridge, MA, 2003).

itirazla Hegel'in, kategorik buyruğun toplumsal bağlama göre değişen oldukça farklı sonuçlara izin verebileceği sonucunu çıkararak aşırıya kaçtığı doğrudur; üstelik Kant'ın kendi ahlaki ilkesinin uygulanmasını, yalnızca ahlaki çatışmanın hâlihazırda verili olduğu pratik anlaşmazlık durumlarında gerekli gördüğü gerçeğinin de yeterince dikkate alınmadığı görülmektedir. Gelgelelim verili herhangi bir durumda neyin ahlaki bir çatışma yahut pratik bir anlaşmazlık olarak kabul edileceği sorusu bile, Hegel'in eleştirisinde içerilen noktaya dolaylı olarak işaret eder: Zaten her zaman ahlaki değerlendirmelerin ve bakış açılarının kurumsallaşmış olduğu bir çevre içerisinde hareket ettiğimiz olgusu düşünceden soyutlandığı sürece, kategorik buyruğun uygulanması belli bir dereceye kadar başarısız ve boş kalmayı sürdürür; diğer yandan, sosyal çevremizin ahlaki düşünüp taşınmanın bütün veçhelerini hâlihazırda belirlemiş olduğunu kabul ettiğimiz takdirde, kategorik buyruk meşrulaştırıcı işlevini yitirir.

Hiç şüphesiz Hegel'in itirazı, bu noktaya dek, ahlaki rölativizm suçlamasına karşı kendisini savunabilecek tek bir argüman içermez; fakat Hegel, hâlihazırda kurumsallaşmış pratiğin kendinde özgü normatif özelliklerinin makul, rasyonel olgular olması gerektiği savını bağlamsal unutkanlık suçlamasına eklediği anda söz konusu boşluk doldurulmuş olur. Argümanın bu ikinci bileşeni, *Hukuk Felsefesi*'nin son bölümüne işaret etmesi bakımından, şimdi bir geçiş niteliğine sahiptir; çünkü Hegel kurumsallaşmış pratiğimizin akılsal olduğu gösterilen normatif özelliklerini tam olarak *Sittlichkeit* kavramına tahsis etmeyi önermektedir. Bununla birlikte, Hegel'in Kantçı ahlaki otonomi fikrine itirazında, her zaman tek satırda zikrettiği iki unsuru birbirinden ayırmak önemlidir: Kategorik buyruğun herhangi bir normdan bağımsız olarak uygulanmasını sorgulayan bağlam-körlüğü suçlaması daha

dar anlamda ahlak teorisine ilişkin bir argüman iken, toplumsal gerçekliği aklın cisimleşmesi olarak anlama önerisi temelde epistemolojik, daha doğrusu, sosyal ontolojiye ilişkin bir argümandır. Ancak *Sittlichkeit* alanını karakterize etmeye geçmeden önce, Hegel'in ahlaki otonomi eleştirisini toplumsal bir patolojinin teşhisiyle nasıl ilişkilendirdiğinin kısaca gösterilmesi gerekir.

Daha önce görüldüğü üzere, Hegel ahlaki bakış açısının benimsenmesinin her durumda yanlış bir karar olduğuna hiçbir şekilde ikna olmuş değildir; aksine, kurumsallaşmış uygulamaların akla uygunluğunu sorgulamak için yeterince iyi nedenlerin olduğu noktada, kişinin yalnızca kendi vicdanına başvurmasının makul olduğunu bütün açıklığıyla kabul eder. Bu bakımdan, Hegel'in bir öznenin gündelik “etik” (*sitten*) pratiğinde bocalama olasılığını dikkate alması gerekir, zira kendi sosyal çevresinin normatif özellikleri artık temel ilkelerin genelleştirilebilirliği anlamında rasyonel olma güvencesi vermiyor gibi görünmektedir. Bu, kişinin kendi özgürlüğünü gerçekleştirmesinin geriye kalan tek yolunun mevcut normlardan uzaklaşmak ve onları toplumsal geçerliliklerinde bir dereceye kadar paranteze almaktan geçtiği bir kriz anıdır:

“Tarihte ortaya çıkan daha tümel bir biçim olarak, ... kendi içindeki [derinlere] bakma ve doğru ile iyiyi kendi içinden hareketle belirleme eğilimi, edimsellik ve geleneğin doğru ve iyi olarak kabul ettiği şeyin daha iyi olan iradeyi tatmin edemediği dönemlerde ortaya çıkmıştır. Mevcut özgürlük dünyası daha iyi iradeye olan sadakatini yitirdiği zaman, daha iyi iradeye sahip olan bu kişi bundan böyle yürürlükteki ödevlerde kendini bula-maz ve edimsellikte yitirilen uyumu yalnızca ideal içsellikte yeniden kazanmak için çabalamak zorunda kalır.” (§ 138)

Ancak Hegel'in modern toplumlarda genel olarak verili kabul ettiği normal toplumsal durum, kurumsallaşmış pratiklerin ve normların aklın herhangi bir cisimleşmesi olmaksızın var olduğu yönündeki bu özel varsayıma izin vermez; aksine, bu noktada, ahlaki ilkelerini şüpheye yer bırakmayacak ölçüde kabul etmemiz gereken bir toplumsal bağlam düşünebilmek için, yeterli rasyonalitenin zihinlerimize, geleneklerimize, normlarımıza ve değerlerimize hâlihazırda sirayet ettiğinin varsayılması gerekir.³⁷ Bu bakımdan, Hegel için ahlaki bakış açısının bu koşullar altında benimsenmesi, önceden kabul edilmiş norm ya da yükümlülüklerin yokluğu nedeniyle kaçışın mümkün olmadığı dipsiz bir özgüven içerisinde kendini kaybetme eğilimini barındırır; ahlaki refleksiyon, evrenselleştirme ilkesinin uygulanabilirliğinin bir dizi normatif reçetenin rasyonel geçerliliğine olan güvene bağlı olduğunu göremediği için, deyim yerindeyse, boşlukta asılı kalır; ve bu gibi durumlarda, tüm pratik niyetlerin yok olmasına ve dolayısıyla eylemsizliğe yol açması gereken ahlaki bakış açısının bağımsızlığının benimsenmesi ile birlikte, sosyal patolojinin eşiğinden geçilir. Hegel bu türden bir sınır aşımına işaret eden “belirlelensizlikten acı duyma”da kendi çağının öylesine belirleyici bir özelliğini görür ki, bu durumla iki diğer kültürel fenomeni daha ilişkilendirir: romantik bireycilikte, ahlaki bakış açısının [mutlak] bağımsızlığının ürettiği içsel boşluk ve eylemsizlik, kişinin kendi

³⁷ Elbette bu noktadan, Hegel'in normatif *Sittlichkeit* fikrini son yıllarda John McDowell tarafından geliştirilen “ikinci doğa” kavramı açısından yorumlama olasılığı doğar: Rasyonel yaşam pratiklerimizin özü olarak *Sittlichkeit*, tutum, gelenek ve hatta algılarımızda ikinci bir doğayı meydana getiren ve aklın “cisimleşmesi” olarak gerçekleşen bir *Bildung* sürecinin sonucudur. Örnek olarak bkz. John McDowell, *Mind and World* (Cambridge, MA, 1996), bölüm 6, ve “Two Sorts of Naturalism,” *Mind, Value and Reality* (Cambridge, MA, 1998), 167–97.

doğasının sesine dönmesiyle telafi edilir; ve içsel ruh halleri ile duygusal durumlara dönük bu yönelimin tek yapabildiği sonsuz bir kendi kendini düşünme sürecinin derinliklerinde salınmak olduğundan, romantik bireycilik en nihayetinde eleştiri-öncesi dinin inanca dayalı geleneksel güçlerinde bir tutamak aramak durumunda kalır:

“Böylece salt boşluğun ve olumsuzluğun azabından kaçabilmek için insanın kendisini gönüllü köleliğe ve tam bağımlılığa alçaltmayı tercih ettiği bir nesnellik özlemi doğabilir. Son zamanlarda birçok Protestan Katolik Kilisesine geçtiyse, bunun nedeni içselliklerini içeriksiz bulmaları ve [Katolik Kilisesi sayesinde] sağlam bir şeye, bir dayanağa, bir otoriteye sahip olmaları idi, her ne kadar elde ettikleri şey düşüncenin sağlamlığı olmasa bile” (§ 141, Ek).³⁸

Acıdan “Özgürleşme”: *Sittlichkeit*’ın Terapötik Anlamı

Sittlichkeit’a geçişin bireysel özne tarafından bir “özgürleşme” olarak deneyimlenmesi gerektiğine ilişkin şaşırtıcı formülasyonun dile getirilmesine imkân veren, ahlakın [mutlak] bağımsızlığının sözü edilen son sonuçlarıdır. Bu ifadenin ilk kez geçtiği § 149. pasaj bağlamında kastedilen, ilk etapta yalnızca kısıtlayıcı ve ağır bir şey olarak deneyimlenen ve ahlaki öz-refleksiyonun verimsizliğinden ileri gelen bu durumun üstesinden gelinmesidir; kendi normatifliği görev ve hakları, kısaca, ahlaki kuralları hâlihazırda içeren toplumsal ilişkiler içerisinde yaşadığımız kabul edilir edilmez, ahlaki bakış açısının bağımsızlığının bizi içerisine

³⁸ Hegel’in “romantik bireycilik”e ilişkin teşhisinin ikna edici bir yeniden-inşası yakınlarda Undine Eberlein tarafından hazırlanan doktora tezinde sunulmuştur, *Das romantische Individualitätskonzept der Moderne* (Diss., FU Berlin, 1998), özellikle 53.

düşürdüğü ıstırap verici boşluktan kurtulmuş oluruz. Alıntılanan pasaj bu durumu, *pathos*'tan yoksun olmaksızın, dile getirir: "Oysa birey ödevde özgürleşmesini bulur, kısmen salt doğal dürtülerine olan bağımlılıktan ve aynı zamanda olması gereken ve olabilecek olana ilişkin ahlaki refleksiyonlar içerisinde öznel bir tikellik olarak duyduğu baskıdan, kısmen ise eylemin belirlenimli-varlığına ve nesnel belirlenimine erişemeyen, kendinde ve edimsellikten yoksun bir şey olarak kalan belirlenimsiz özgürlükten özgürleşir" (§ 149). Fakat *Sittlichkeit*'a geçişe ilişkin pek çok pasajda bulunan "özgürleşme" kavramı, Hegel için, esasen olumsuz, baskılayıcı bir durumdan kurtulmayı kasteden bu tek anlamda tüketilmez; kavram, daha ziyade, gerçek bir özgürlük durumunun ancak böylesi bir hafifleme ile mümkün olduğu savı ile bağlantılandırılarak salt öznel yanın ötesine taşınır: "Ödevde", der Hegel bir sonraki cümlede, "birey kendisini tözsel bir özgürlüğe [doğru] özgürleştirir." (§ 149).³⁹

"Özgürleşme" ifadesinin - özgürlüğü kısıtlayan ve son derece tek-yanlı olan iki görüşün sıkıntısından kurtulmanın kastedildiği olumsuz anlamın yanı sıra, gerçek özgürlüğe (*Sittlichkeit*) dönüşün kastedildiği olumlu anlamı da içeren- bu çifte anlamında, Hegel'in *Sittlichkeit* öğretisine atfetmeye çalıştığı terapötik işlev ilk kez bütünüyle ayırt edilebilir hale gelir.⁴⁰ Hegel, *Hukuk*

³⁹ Hegel'in "etik" görevlerin kabulünün "özgürleşme" olarak anlaşılması gerektiğine ilişkin fikrinin daha ileri bir analizi için bkz. Adriaan Th. Peperzak, "Hegels Pflichten- und Tugendlehre," içinde, *Grundlinien der Philosophie des Rechts (Klassiker Auslegen, vol. 9)*, ed. Ludwig Siep (Berlin, 1997), 167-91. Kanaatimce, ahlaki bakış açısından *Sittlichkeit*'a geçişi, Habermas'ın kendi yeniden-inşasında yapmaya meyilli olduğu üzere, yalnızca [ahlaki] refleksiyonun taleplerinden özgürleşme anlamında bir "hafifleme" olarak yorumlarsak, Hegel'in *Sittlichkeit*'nin can alıcı noktasını gözden kaçırırız: bkz. Habermas, "Wege der Detranszendentalisierung," özellikle s. 38.

⁴⁰ Hegel'in *Sittlichkeit* öğretisinin terapötik işlevine ilişkin tavsiyesi için Andrei Denejkin'e teşekkür ederim.

Felsefesi'nde, Wittgenstein'dan bu yana felsefede de yaygın hale gelen "terapi" kavramını içeren bir prosedürü modern özgürlük anlayışı ile ilişkisinde geliştirir: Toplumsal yaşam-dünyasındaki belli bir "acı"nın belirleniminden hareketle, öncelikle duyulan bu "acı"nın felsefi kafa karışıklıklarıyla desteklenen arızalı bir bakış açısının sonucu olduğu teşhisi konulur; sonrasındaysa yaşam pratiğimizizin akla uygun içeriğine aşinalığın yeniden kazanılmasına dayalı bir bakış açısı değişikliğini ileri süren terapötik öneri ortaya atılır.⁴¹ Hegel'in gerçek niyetini daha iyi kavrayabilmek için, onun argümantasyonuna dayanan böylesi bir prosedürün adımlarını takip etmek faydalı olabilir. Terapötik felsefe anlayışının biçimsel şemasını esas aldığımız takdirde, *Hukuk Felsefesi*'nin olgusal başlangıç noktası, basitçe alternatif bir adalet teorisi tasarlama niyetinde değil fakat yaşam-dünyasına ilişkin bir algı yetersizliği yahut kişinin kendi şimdinden/mevcudiyetinden (*Gegenwart*) "acı duyma"sı olgusunda bulunur; gördüğümüz üzere, *Hukuk Felsefesi*'nin ilk iki bölümünde, duyulan bu felsefe-öncesi acıyı tarif etmek için, hepsi de duygusuzluk/ilgisizlik (*Apathie*) yahut doyumsuzluk durumlarına gönderme yapan bir dizi yarı-psikolojik ifade bulunur. Bu noktada felsefi bakımdan belirleyici olan adım, toplumsal acının farklı tezahürlerinin izini, deyim yerindeyse, hastalığın nedeni rolünü oynamak durumundaki kavramsal bir kafa karışıklığına dek süren bir teşhisten oluşur; tam da terapinin ikinci safhasına geçişi kuşatan bu noktada, Wittgenstein'ın "bizi tutsak eden resim" şeklindeki ünlü formülasyonu durur.⁴²

⁴¹ Wittgenstein'ın geç dönem felsefesinin terapötik anlayışı için bkz. 1997; *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy* (Oxford 1996), bölüm 5, kısım 3.

⁴² Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (Frankfurt, 1967), 67 (§ 115): "Bizi tutsak eden resim."

Fakat bu aynı zamanda Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin teması ile köprü kurduğu noktadır; onun için "bizi tutsak eden resim", yani kendi zamanında duyulan acıdan sorumlu olan kavramsal kafa karışıklığı, daha girişte uygunsuzlukları nedeniyle eleştirmeye başladığı "soyut hak" ve "ahlak"a ilişkin bu iki etkin özgürlük anlayışından oluşur. Elbette buradaki "uygunsuz" sözcüğünü salt bilişsel bir hata olarak anlamamak gerekir, zira bu durumda kavramsal kafa karışıklığının yanlış bir ileri sürümden fazlasına işaret ettiği gerçeği gözden kaçırılmış olur; uygunsuz kavrayışın "bizi tutsak edebilme"si yahut toplumsal bir acıya gerçekten neden olabilmesi, bu kavrayışın farkına dahi varılmaksızın yaşama karşı aldığımız pratik tutumun temeli haline gelmiş olmasına bağlıdır. Bu nedenle Hegel, oldukça tutarlı bir şekilde, söz konusu iki eksik özgürlük kavrayışını nesnel tinin tezahürleri olarak ele alır; bu ise Hegel'in terminolojisinde, onların yalnızca öznel bir kanaati yahut felsefi bir ileri sürümü temsil etmekle kalmayıp, aynı zamanda bizatihi toplumsal aktörler tarafından öznel-arası bir düzlemde paylaşılan ve eylem üzerinde etkili olan bir perspektif haline geldikleri anlamına gelir. Kusurlu olan ve bu nedenle toplumsal patolojilere yol açabilen bu tür tutumlar söz konusu olduğunda, terapötik çürütme aracılığıyla ortaya konan bir eleştiriden daha fazlasına ihtiyaç vardır; bu noktada yardımcı olabilecek tek şey, bahsedilen prosedürün bir sonraki aşaması olduğu belirtilen üçüncü adımdır ki, bu da özgürleştirici bir öz-refleksiyonun yapıcı teşviki anlamındaki terapötik bir eleştiriye içerir.

Böylece Hegel'in metninde *Sittlichkeit*'a geçişin sağlandığı belirleyici noktaya varılır ve bu dönüm noktasında teorik bakımdan etkili olan bir özgürleşme edimiyle karşı karşıya olduğumuzu, bu andan itibaren düzenli olarak yinelenen "özgürleşme"

teriminden daha iyi gösteren başka bir sözcük neredeyse yoktur. Görüldüğü üzere, Hegel kitabının ilk iki bölümünde “soyut hak” ve “ahlak”a ilişkin özgürlük kavrayışlarının doğaları gereği sorunlu olmadıklarını, ancak kendi başlarına ele alındıklarında ve pratiğe yön veren bağımsız kavrayışlar olarak seçildiklerinde problematik hale gelip toplumsal acıya neden olabileceklerini göstermek istemiştir. Toplumsal aktörler kendi eylemlerini yalnızca iki özgürlük fikrinden biri uyarınca tek-yanlı olarak yönlendirdikleri sürece, sadece otonomilerini sahiden gerçekleştirememekle kalmazlar, aynı zamanda şu ya da bu şekilde acı verici bir doyumsuzluk ve belirlenimsizlik durumunda yaşarlar; fakat bu tek-yanlı özgürlük yorumları bir yaşam pratiğinin bilinçsiz ön-varsayımlarını oluşturduğu müddetçe, Hegel’in basit bir teorik çürütme yoluna gitmesi söz konusu değildir; Hegel yaşama ilişkin pratik hataların kendilerini sürdürme hususundaki ısrarını görece kadar açık görüşlüdür ve *Sittlichkeit*’a geçişi, aynı zamanda, kavrandığı takdirde patolojik tutumlardan “özgürleşme” sağlaması gereken bir açıklama önerisi olarak sunar. Modern yaşam-dünyasının, hep birlikte ele alındıklarında *Sittlichkeit* olarak adlandırılması gereken ve özgürlüğü güvence altına alan bir dizi etkileşim örüntüsünü hâlihazırda içerdiği olgusunun kavranmasına ilişkin olan iç görü ile terapötik işlev böylece kesin olarak bağlantılandırılmış olur: okurların kendi yaşam dünyalarının etik içeriğine dair önerilen yorumu kabul ettikleri an, aynı zamanda, özgürlüklerini gerçekleştirmelerini o ana dek engellemiş olan yanıltıcı tutumlardan kurtuldukları andır.

Bununla birlikte, Hegel’in prosedürünün esas noktası ancak, “özgürleşme”den yalnızca perde arkasındaki bağımlılıklardan kurtulmaya dayalı olumsuz anlamda değil, aynı zamanda “olumlayıcı özgürlüğün kazanılması”na” (§ 149, Ek) ilişkin olumlu anlamda da

söz edildiğinde açıklık kazanır. *Sittlichkeit*'a geçiş, patolojik tutumların üstesinden gelmenin yanı sıra, bütün öznelere otonomilerini eşit olarak gerçekleştirebilmelerinin ön şartını oluşturan iletişimsel koşullara ilişkin bir kavrayış kazanmaya da yardımcı olmalıdır; zira ilgili kişiler ancak özgürlüğün –tek-yanlılıklarından dolayı- uygunsuz kavrayışları tarafından yönlendirildikleri gerçeğini kavradıklarında, kendi bireysel özgürlükleri için katılımın zorunlu bir koşul olduğu etkileşim biçimlerini kendi yaşam dünyalarında tanıyabilir hale gelirler. Bu nedenle, modern toplumlarda bütün öznelere bu tür etkileşim alanlarına katılma şansı verilmesi gerektiğine dair olan ve bir adalet teorisi kapsamında düşünülmesi gereken kavrayış, bu aşamaya önce gelen başarısız bir *Bildung* sürecinden kurtulmaya bağlıdır. Kendi yaşam pratiklerinde farkında olmaksızın benimsedikleri tek-yanlı özgürlük tasarımlarından ileri gelen bir “belirlenimsizlikten” acı duyduklarına ilişkin özgürleştirici bir farkındalık olmadan, öznelere modern *Sittlichkeit* kavramına içkin olan öznelere-arası bir adalet kavramına erişmeleri dahi söz konusu değildir. O halde, birinci terapötik adalet teorisi kavrayışının bir şekilde ikincisine yol açması, hatta bu iki kavrayışın *Sittlichkeit*'a geçişte birlikte yer alabilmelerinin gerekliliği, Hegel'e göre, okuyuculara terapi amacıyla sunulan bir tür yeniden yapılandırmanın sonucudur: yanlış yönlendirilmiş bir *Bildung* sürecinin, önce gelen bir öznelere-arasılığın bastırılmasının tek-yanlı özgürlük tasarımlarının benimsenmesinin nedeni olarak sunulduğu bir şekilde yeniden yapılandırması, patolojiden özgürleşmeyi ancak öznelere-arasılık terimleriyle anlaşılan bir adalet kavrayışıyla ilişkilendirir. Bir diğer deyişle, terapötik analizin adalet kavrayışı açısından dolaysız sonuçları vardır, çünkü sosyal patolojilerin eleştirel olarak üstesinden gelinmesi ve yanlış inançların açığa çıkarılması, iletişimin

ön koşullarının benimsenmesini başlatır ve böylece zorunlu özgürlük koşulları hakkında bir fikir verir. Bununla birlikte, çağın teşhisi ile adalet teorisi, bilinç tarihi ile “hukuk felsefesi” arasındaki karşılıklı etkileşime dayalı bu düşüncelerle, Hegel’in kendi *Sittlichkeit* öğretisinde yerine getirmek durumunda olduğu gereklilikler son bir kez daha sistematik olarak yükseltilir: burada sunulacak olan sosyal alanlar hem daha önce ana hatları çizilen acı duyma fenomeninden kalıcı bir özgürleşmeyi hem de “haklı/adil” (*gerecht*) olarak adlandırılabilen bütün öznelere ilişkin bireysel kendini gerçekleştirmeyi aynı zamanda gerçekleştirebilmelidir.

III

Modernitenin Normatif Teorisi Olarak *Sittlichkeit* Öğretisi

Şimdiye dek geliştirdiğim yoruma göre, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin yeniden edimselleştirilmesi/güncelleştirilmesi girişiminde merkezi bir yere sahip olan unsurlar genellikle pek fazla göze çarpmayan ve gündelik dilde oldukça yaygın olan ifadelerdir. Sisteme içkin yorumların aksine, Hegel'in siyaset teorisini Hegelci mantığın argümantatif desteği olmaksızın da büyük bir ikna gücüne sahip olan -hatta belki de bu güce tam da bu nedenle erişen- bir adalet teorisi olarak sunmaya ilişkin niyetimin bu hususta önemli bir rol oynamış olması muhtemeldir. Çünkü böylesi bir niyet söz konusu olduğunda, Varlık, Öz ya da Kavramın mantığından ileri gelen mantıksal anahtar kavramlar kendiliğinden geri plana çekilirler ve Hegel'in [konuya] daha az aşına olan okuyuculara kendi çabasını açıklamak için kullandığı kategorilere yer açarlar. *Hukuk Felsefesi*'nin ana gövdesinden ziyade Ek ve yorumlarda yer bulan bu türden kavramların ilki gerek kolektif gerekse bireysel durumlara referansla kullanılan "acı duyma"dır; Hegel tarafından çoğunlukla belirlenimsizlik, boşluk ya da doyumsuzluk fenomenleriyle nedensel olarak ilişkilendirilen bu ifade, yaşam dünyasının yalnızca tek-yanlı, tamamlanmamış

özgürlük modellerine yönelmenin neden olabileceği varsayılan patolojik tahribata ilişkin ortak bir kavram olarak bulunur. Hegel’in kitabının uyandırdığı etkinin tarihinde daima ikincil bir öneme sahip olmasına rağmen, yorumumda merkezi bir önem verdiğim ikinci kategori “acı duyma” kavramı ile tamamlayıcı bir ilişki içindedir: *Sittlichkeit* hakkındaki bölüme geçişte “özgürleşme” sürecinden sıklıkla söz edilmesinin nedeni, bu yeni alana giriş yapmış olmakla hem var olan acıdan özgürleşmenin hem de yüzümüzü gerçek özgürlüğe dönmenin mümkün olması gerektiği şeklindeki iki tezi ifade etmektir. *Hukuk Felsefesi*’nin başka hiçbir kavramında, Hegel’in çağın teşhisine yönelik niyetleri ile adalet teorisine olan ilgisi “özgürleşme” kavramında olduğu kadar doğrudan ve dolaysız bir şekilde temas etmez: *Sittlichkeit*, özgürlüğün toplumun bütün üyeleri için eşit olarak gerçekleşmesinin koşullarını yaratarak sosyal bir patolojiden özgürleştirir.

Kendini Gerçekleştirme ve Tanınma ***Sittlichkeit*’in Koşulları**

“Özgürleşme” kavramının hem olumlu hem de olumsuz özgürlük anlayışını içeren bu çifte anlamı, Hegel’in bakış açısına göre, *Sittlichkeit* alanının yerine getirmesi gereken görevlere şimdiden bir ışık tutmaya başlamaktadır: Acıya ilişkin teşhisin ve adalet teorisinin içsel bağlantısından, *Sittlichkeit* alanının yerine getirmesi gereken ilk asgari koşul ortaya çıkar: “Belirlenimsizlikten duyulan acı”yı dindirmek, ancak, her bir özne tarafından özgürlüğünün pratik bir gerçekleşmesi olarak deneyimlenebilen bireysel doyum ya da kendini gerçekleştirme için genel erişilebilir olanaklar sağlandığında mümkündür; bu bakımdan, söz konusu alan, diğer belirlenimlerinin dışında, yaşam dünyasında kendini

gerçekleştirmenin anlamlı hedefleri olarak anlaşılabilir bir dizi olanağı hazır bulundurmak zorundadır. Ancak şimdiye dek söylenenler göz önüne alındığında, ana hatları bu şekilde çizilen ölçüt *Sittlichkeit* alanının sahip olması gereken bütün özellikleri tüketmekten çok uzaktır; ve Hegel'in prosedürünü kitabının merkezi bölümünde yeniden ele alıp inşa etmeden önce, hâlihazırda örtük olarak temalaştırılmış bu diğer ölçütlere bir netlik kazandırmak muhtemelen mantıklı olacaktır.

Burada açıklanacak ölçütlerin kavramsal çerçevesi, elbette, Hegel'in *Giriş*'te ele aldığı ve ilk iki özgürlük alanının yetersizliğine ilişkin kanıtın normatif arka planı olarak zımnem işlettiği fikir tarafından çizilir. Bireysel özgürlüğün gerçekleştirilmesi -özneler kendilerini ancak insani karşıtlarıyla yüz yüze meydana gelen sınırlar dâhilinde özgür olarak deneyimleyebildikleri içine etkileşimin koşulları ile bağlantılıysa, bu durumda bütün bir *Sittlichkeit* alanının özneler-arası ilişki pratiklerinden oluşması gerekir; alanın, belirlenimsizlikten duyulan acıyı dindirmek için sağlaması gereken bireysel kendini gerçekleştirme olanakları, öznelerin karşılıklı olarak kendi özgürlüklerinin koşulunu diğerinde görebilecekleri iletişim biçimlerinden oluşmalıdır. Dolayısıyla, Hegel'e göre *Sittlichkeit* alanının yerine getirmesi gereken ikinci koşul, alanı oluşturan eylem örüntülerinin özneler-arası karakteridir. Her ne kadar o ana dek metinde konuyu açıklamaya ilişkin tek bir söz etmemiş olsa bile, Hegel, *Sittlichkeit* bölümüne geçişle birlikte, bu türden özneler-arasılık biçimlerinin ancak "tanınma" kavramıyla uygun bir biçimde adlandırılabilirliğini kendiliğinden varsayıyor gibi görünmektedir. Böylece *Hukuk Felsefesi*'nde bir kez daha Jena'daki erken dönem yazılarının temel varsayımlarına geri dönmüş olur; Fichte'den ödünç alınan söz konusu kavram bu yazılarda, özgürlük bilincinin karşılıklı

olumlamanın toplumsal örüntülerindeki ön koşullarını tanım-
lamak için kullanılır.⁴³ Hegel bu merkezi görüyü yeni bağlama
nakleder, ancak bu esnada onu kendi *Sittlichkeit* teorisinin özel
ilgilerinden ileri gelen diğer anlam unsurlarıyla zenginleştirir.
Öncelikle, “tanınma” burada, tıpkı daha önce olduğu gibi, kişili-
ğin farklı sosyal etkileşim tarzlarıyla ilgili belirli veçhelerinin zora
dayalı olmayan karşılıklı onaylanması anlamına gelir. Hegel daha
sonra, 1830 *Ansiklopedi*’sinde, bu genel “tanınma” biçiminin, bi-
reyin “başkalarına genel olarak geçerli bir şekilde, kendilerinin
göz önüne alınmak istekleri biçimde davrandığında” “değerli”
olduğunu kanıtladığını söyleyecektir.⁴⁴ Bu noktada kullanılan
“davranmak” (*Benahmen*) ifadesi, Hegel’in aynı yerde “muamele
etmek” (*Behandeln*) kavramıyla ayrıca vurgulamaya çalıştığı bir
şeyi hâlihazırda açıklığa kavuşturmaktadır: Karşılıklı tanıma yal-
nızca birbiriyle belli, olumlu bir tavır içerisinde tanışmak anla-
mına gelmez; aynı zamanda ve her şeyden önce, diğerinin karşı
durumuna denk gelen tanınma biçiminin ahlaki talebine uygun
tavır takınmak anlamına gelir.

Hegel, *Sittlichkeit* alanının karşılması gereken bir diğer ölçü-
te zemin hazırlamak için tanınmanın bu pratik, davranışsal veç-
hesini *Hukuk Felsefesi*’nde, erken dönem yazılarından çok daha
ayrıntılı bir şekilde detaylandırmaya çalışır. Karşılıklı tanımanın
davranışsal bir boyuta sahip olması veya belirli bir öznel-arası

⁴³ Bu kavramsal oluşum için bkz. Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes* (Freiburg, 1979); Andreas Wildt, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätspolitik im Lichte seiner Fichte-Rezeption* (Stuttgart, 1982); Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung* (Frankfurt, 1992); Robert R. Williams, *Recognition: Fichte and Hegel on the Other* (Albany, NY, 1992).

⁴⁴ G.F.W. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, III: *Theorie—Werkausgabe in 20 Bdn*, ed. Eva Moldenhauer, cilt. 10 (Frankfurt, 1970), § 432. Ek.

muamele biçimini imlemesi, tanınmanın hâlihazırda bağımsız bir eylem türüne işaret ettiği anlamına gelmez; daha ziyade, Hegel, öznelerin bu eylemlerde birbirleriyle spesifik bir tanınma biçimini ifade edecek şekilde ilişkilendikleri ölçüde, belirli eylemlerin bir tanınma biçimine sahip oldukları fikrinden yola çıkmış gibi görünmektedir. Bu anda, bazı toplumsal eylem tiplerinin özneler arası tanınma biçimlerini ifade edebilme kabiliyeti, Hegel'in bir bütün olarak *Sittlichkeit* alanından farklı tanınma biçimlerinin kademeli düzenlenmesi olarak söz etmesine imkân verir; bununla *Sittlichkeit* alanının, her birinde ortak olan belli bir karşılıklı tanınma biçimine eklenilebilme özelliğiyle nitelenen farklı eylem sınıflarını içermesi kastedilir.⁴⁵ Bu bakımdan, Hegel'e göre *Sittlichkeit* alanının yerine getirmesi gereken üçüncü koşul söz konusu alanı oluşturan özneler-arası eylemlerin belli karşılıklı tanınma biçimlerini ifade etmesidir. Dahası, bu durum Hegel'in *Sittlichkeit* bölümündeki argümantasyon çizgisini nasıl geliştirmeye çalıştığını ana hatlarıyla gösterir ki, bu bölümde Hegel argümantasyonun eylem teorisini oluşturan çizgisini, uygun bir eylem kavramının tamamlanışını daha ileri taşıyacak bir unsur olan dışavurucu bileşeni [süreçe] dâhil ederek sürdürmeye çalışır ve bu yolda modern toplumdaki toplumsal entegrasyon süreçlerini açıklamaya yetecek kadar kompleks bir toplumsal eylem modeline git gide daha fazla yaklaşılır.

Fakat özneler-arası eylemin tanınmaya ilişkin tutumları ifade edebilmek zorunda olduğunu dile getiren bu son koşulla bile, *Hukuk Felsefesi*'nin ilk iki bölümünde *Sittlichkeit* alanının

⁴⁵ Hegel'in eylem kavramının bu ifadeci bileşeni için bkz. Taylor, "Hegel and the Philosophy of Action," in *Hegel's Philosophy of Action*, ed. L. S. Stepelevich and David Lamb (Atlantic Highlands, NJ, 1983), 1–18; Hegel'de eylem veya pratiklerin "tanınma"yı ifade edebileceği fikrini Alan Patten'a borçluyum: *Hegel's Idea of Freedom* (Oxford, 1999), 129.

özelliklerine dair bulunabilen dolaylı sonuçların tümü kavranmış değildir. Bu nedenle, Hegel'in *Sittlichkeit* bölümünde "ödevler" in ne ölçüde özgürleştirici bir etkiye sahip olacağını açıklığa kavuşturacağını ilan etmesi, hatta bu bölümde bütün bir "etik ödevler öğretisi" (§ 148) geliştirmeye niyetlenmiş olması, daha ileri bir ölçütün belirlenimi için anahtar vazifesi görür. Şimdiye dek *Sittlichkeit* alanının, öznelerin hem bireysel doyumu hem de karşılıklı tanınmayı bulabilecekleri bir dizi özneler-arası edimi içermesi gerektiğini gördük; bu iki unsur arasındaki bağlantının muhtemelen şu şekilde tasarlanması gerekir: bu unsurlar, bir öznenin ancak diğerini belli bir şekilde tanıdığını ifade etmesi durumunda kendini gerçekleştirmeye erişebileceği toplumsal etkileşim biçimleridir. Bir sonraki adımda ise bir özneler-arası eylemin karşılıklı tanınmaya tanıklık edebilmesi için sahip olması gereken özellikler "ödev" kavramıyla geliştirilecektir. Bu şekilde işaret edilen bağlantı, Hegel'in Kantçı ödev fikrine ilişkin olarak yaptığı kavramsal değişiklikler anlaşıldığında derhal belirgin hale gelir: § 148. pasajda söylendiği üzere, Kant'ta "ödev" "ahlaki özneliğin boş ilkesi" iken, burada, *Hukuk Felsefesi*'nde, "etik (*sittlichen*) belirlenimler zorunlu ilişkiler olarak ortaya çıkarlar"; bu durum ise, diye devam eder Hegel, her etik (*sittlichen*) belirlenime "dolayısıyla bu belirlenim insan için bir ödevdir" ibaresini bir kez daha eklemeyi gereksiz kılar. Eğer söz konusu "etik (*sittlichen*) belirlenimler" o an için ahlaki buyruklar olarak anlaşıyorsa, bunun nedeni bu tür buyrukların henüz tam olarak sunulmamış *Sittlichkeit* alanında, bu alana içkin "zorunlu ilişkiler" olarak bulunmasıdır ve daha önce gördüğümüz üzere, bu ilişkiler özlerinde özneler-arası eylem örüntüleri olarak kavranmayı gerektirdiğinden, ahlaki buyruk (veya ödevlerin) en nihayetinde ilgili eylem örüntülerinin içsel bileşenleri olarak kavranması

gerekir. Kant'ın ödev anlayışını çağrıştıran her türlü yankıdan kaçınmak için Hegel, söz konusu eylemin, öznelerin karşılıklı olarak belirli normları gözettikleri ancak bunları ödevler olarak algılamadıkları bir tür sosyal etkileşimi temsil ettiğini söylemek zorunda kalacaktır. [Eyleme ilişkin normların gözetilmesi bir ödev olarak algılanmaz,] aksine, böyle bir eylemin icrasının, diğeriyle ilişkide, belirli ahlaki buyrukların dikkate alınması gerektiğini kendiliğinden açıkça ortaya koyacak şekilde davranmak anlamına geldiği görülmektedir. Tüm bunları Hegel'in aklında olan eylem teorisinin terminolojisine çevirdiğimizde, bu noktada özellikleri belli ahlaki normlara atıfta bulunmaksızın tanımlanamayan bir toplumsal eylem biçiminden söz edilebilir; ya da başka bir şekilde söylenirse, bu tür eylemlerin yerine getirilmesi ancak belirli normların bağlayıcı olarak deneyimlenmesi koşuluyla mümkündür.

Bu gibi bir sonuca vardıktan sonra, *Hukuk Felsefesi*'ndeki etik "ödevler öğretisi" ile daha önce geliştirilen tanınma kavramı arasındaki içsel bağlantıyı görmek zor değildir. Hegel'in Kant eleştirisi esnasında geliştirdiği ödev fikri, özünde, karşılıklı tanınmayı ifade edebileceği varsayılan özneler-arası eylem biçimlerini daha ileri bir derecede sınırlandırmaya hizmet eder: Bir özne ancak belli ahlaki normların tanınmasıyla karakterize olan bir eylemde diğeri'nin tanınmasına tanıklık edebilir, zira bu tanıklık tam olarak ilgili eylemin normları tarafından kurulan ahlaki düşüncelerce belirlenir. Bu bakımdan, Hegel'e göre ödev, Kant'ın bir karar verme ölçütü olarak alternatif eylem biçimleri arasındaki seçime uygulamak istediği yalıtılmış bir bakış açısını değil fakat yalnızca bir tanınma ifadesi olabilecek bir eylemin içsel, zorunlu bileşenini temsil eder ve buna göre bir "etik ödevler öğretisi"nin detaylandırılması, tanınmaya ancak ahlaki nitelikleri sayesinde

tanıklık edebilen özneler-arası eylem biçimlerine dair sistematik bir genel bakış sunmak anlamına gelir.

Bu belirlenimlere kendini gerçekleştirme zorunluluğuna ilişkin olan daha önceki düşünceyi eklediğimiz takdirde, *Sittlichkeit* alanının yerine getirmesi gereken koşulların görece eksiksiz bir resmini elde etmiş oluruz. Hegel *Sittlichkeit*'a ilişkin [etik] yapılardan, etik (*sittlichen*) yaşam ilişkilerinden söz etmenin, ancak şu asgari koşulların mevcut olduğu durumlarda mümkün olduğuna ikna olmuş gibi görünmektedir: Öznelerin birbirleriyle, tanınmanın ahlaki gözetimin (*rücksichtnahme*) doğası yoluyla ifade edilebileceği şekilde ilişki kurarak kendilerini gerçekleştirebilecekleri özneler-arası pratik örüntülerin [*Sittlichkeit* alanında] mevcut olması gerekir. Şimdi bu tasarımsal modeli, Hegel'in *Sittlichkeit* öğretisinin gerisinde yatan niyeti bütünüyle kavrayabileceğimiz şekilde tamamlamak için yalnızca bir adım daha gerekir. Bu noktada, metnin yeniden yapılandırma sürecinde yanıtlama araçları eksik olduğu için açık kalması gereken bir sorunu bir kez daha hatırlatmak başlangıç için faydalı olabilir. *Giriş*'te gördüğümüz üzere, Hegel bireysel özgürlüğün gerçekleşmesini özneler-arası bir süreç olarak kavramaya çalışmaktadır, çünkü insan ancak diğer öznelerle ilişkisinde eğilim ve ihtiyaçlarla sınırlandırılır ki, bu sınırlandırılmanın gerçekleşmesi özne tarafından "kendiyle-olmak" şeklinde" deneyimlenir; yalnızca diğer insanlarla olumlu ilişki kuran bu türden "birinci dereceden iradeler" in peşinde koşmak nedensel zorlamadan veya heteronomiden özgür olma özelliğine sahiptir, zira diğerinden gelen potansiyel bir karşılık söz konusu olduğunda "birinci dereceden irade" ler kişinin kendi özgürlüğünün ifadesi haline gelebilirler. Bununla birlikte, Hegel'in *Sittlichkeit* bölümündeki özneler arası eylem pratiklerine yaptığı vurgunun arkasında doğal olarak bulunan bu görkemli düşünce dizisi, eğilimlerin -eğer rasyonel bir

kararın sonucu olarak tasarlanmaları [yeterli değilse]- söz konusu sınırlandırılmasının nasıl gerçekleşebileceği sorusunu yanıtsız bırakmaktadır; zira Hegel *Hukuk Felsefesi*'nin *Giriş*'inde Kant ve Fichte'ye, ihtiyaçları yalnızca ahlaki sınamanın “verili” malzemesi olarak kabul ettikleri ve dolayısıyla onları heteronom olarak bıraktıkları için itiraz ettiğinde, bu çözümü reddetmiş olur. Kant ve Fichte'nin düşündüğünün aksine, Hegel için “sınırlanma” bi-zatihi insan eğilimlerinin doğal potansiyelinin tabi olduğu bir şekillenme, sosyalizasyon sürecini içerecek biçimde olmalıdır ki, böylece söz konusu ihtiyaçlar salt verili olma özelliklerini yitirirler; ihtiyaçların potansiyeli, bu da demektir ki, insandaki doğanın kendisi katıyen değişmeyen ve sabit kalan bir şey değil, fakat yönlendirilmiş değişiklikler için bir açıklık içeren plastik bir şey olarak tasarlanmalıdır. Söz konusu sorunun *Sittlichkeit* bölümünde kendisi sayesinde çözüleceği kavram olan *Bildung*'a dair *Giriş*'te tek bir ipucu verilir. Kant ve Fichte'nin aksine, Hegel insanların motivasyonel yapısının zaten her zaman, mevcut olan ihtiyaç ve eğilimlere rasyonel gerekliliklerin nüfuz etmesine izin verecek etkiyi meydana getirebilen *Bildung* süreçlerinin sonucu olduğu varsayımından yola çıkar; ve bu bakımdan “sınırlanma” süreci, bir diğer deyişle, dürtü potansiyelinin özneler-arası ihtiyaçlar bakımından şekillendirilmesi, modern toplumun kendi içinde düzenli olarak tekrarlayabildiği birey-ötesi bir *Bildung* süreci olarak tasarlanmalıdır. Hegel'in *Sittlichkeit* bölümünde yalnızca işaret edilen bu fikri, etik (*sittliche*) alanın bütününe “ikinci doğa”ya ilişkin toplumsal bir dünya olarak belirlemeye çalışırken nasıl genişlettiğini göreceğiz.

Fakat *Bildung* fikrinin, Hegel'in *Sittlichkeit* alanının ana hatlarında dikkate alması gereken kategorik ön-varsayımlar açısından doğurduğu sonuçlar daha bu noktada belirgin hale gelir. Şimdiye

dek, *Sittlichkeit* alanını oluşturması gereken özneler-arası pratikler ağının bireysel kendini gerçekleştirmenin yanı sıra karşılıklı tanınmanın koşullarını da yerine getirmesi gerektiği gösterilmişse de, bu noktada bir diğer nihai koşul daha belirgin hale gelir: Eğilim ve ödevlerin ya da ihtiyaç ve buyrukların, ahlaki açıdan doyurucu pratikleri üretebilmeleri için ilgili eylem örüntülerinde zaten daima birleşmiş olduklarından, kendilerini yeniden üretebilmek için böyle bir birleşmeyi defaatle üretme yeteneğine sahip olmaları gerekir. Ancak şimdiye dek söylenenlere göre bu yalnızca, bunların kendi kurucu temelleri olan pratik alışkanlıkların üretildiği *Bildung* süreçlerini başlatabildikleri anlamına gelebilir. Buna uygun olarak, Hegel'in etik (*sittliche*) eylem alanını, bireyi ilgili pratiklerde yer almaya motive eden davranışsal eğilimleri her nesilde yeniden geliştirme yeteneği ile donatması gerektiği söylenebilir; dolayısıyla, Hegel'in *Sittlichkeit* ğretisinde bir tür epistemolojik teorinin de ana hatlarıyla belirtilmesi gerekir, çünkü bir *Bildung*'tan söz etmek ancak bağlantılandırılmış bir beceri ve edinimler topluluğuna tekabül eden örtük kuralların bütünsel ufkunun tatbiki açısından mümkündür.⁴⁶ Dolayısıyla, meseleye bütüncül bir açıdan bakıldığında, bu son nokta, *Sittlichkeit*'a ilişkin etkileşim alanlarının her birinin ilgili davranışsal eğilimleri meydana getirebilen bağımsız öğrenme süreçlerini içerdiğini göstermek gibi kolay olmayan bir göreve karşılık gelir.

Bahsedilen son ltle birlikte Hegel'in *Sittlichkeit* bölümüyle ilişkilendirdiği bütün iddiaların incelenebileceği bir noktaya ulaşmış olduk. şimdiye dek sayılan koşullar dizisini anahtar sözcüklerle yeniden ifade edilecek olursa, bu durumda *Sittlichkeit* alanının bireysel kendini gerçekleştirmeyi, karşılıklı tanınmayı

⁴⁶ Bu bakış açısı Paul Redding tarafından oldukça parlak bir şekilde geliştirilmiştir, *Hegel's Hermeneutics* (Ithaca, 1996), 191.

ve buna karşılık gelen *Bildung* süreçlerini güvence altına alan etkileşim pratiklerinden oluşması gerektiği söylenebilir; ve Hegel, bunların karşılıklı olarak birbirlerini koşulladıkları bir ilişki içerisinde durduklarına ikna olduğundan, söz konusu üç amaç olabildiğince iç içe geçmiş durumdadır. Elbette bu normatif iddiaların teorisinin uygulanışına ilişkin herhangi bir incelemeden bile önce yeniden inşa edebiliyor olması, Hegel'in bu noktadan sonra ahlaki inşacılık (*moralischen Konstruktivismus*) olarak adlandırılabilir bir tarzda devam edeceğini varsaymamıza yol açmamalıdır; burada söz konusu olan, Hegel'in önce bir dizi iyi temellendirilmiş adalet ilkesinin taslağını çizip daha sonra kendisine bunların gerçekleşmesinin toplumsal koşullarının neler olduğunu sorması değildir. Hegel böylesi bir prosedürün olanağını, Kant'a karşı ileri sürülen, toplumsal yaşamın genel koşullarının yargı ve kararlarımızın çoğu için zemin oluşturabilecek yeterince meşru ahlaki normları içerdiği teziyle zaten dışarıda bırakmıştır; bu teze göre toplumsal gerçeklikten her zaman yalnızca “nesnel tin” olarak söz edilmesi gerekir, zira “nesnel tin” gerçekliğin genelleştirilebilir nedenlerin rasyonel icrasının sonucu olarak kavranmak durumunda olduğuna ilişkin çok daha geniş kapsamlı bir görüşün ifadesidir. Bu nedenle, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin üçüncü bölümünde *Sittlichkeit* alanlarını belirlemek için kullandığı prosedürün bir inşa modeli çizgisine yerleştirilememesi ya da ideal bir teorisinin oluşturulması olarak anlaşılmaması gerekir; daha ziyade, Hegel'in girişimi ancak modernitenin toplumsal koşullarındaki, yukarıda taslakları dolaylı olarak çizilen ölçütlere tekabül ediyor gibi görünen, eylem alanlarının kesin olarak açığa çıkarılmasına yönelik bir “sosyal teori” olarak yorumlanırsa anlaşılabilir. Belki de Kantçı geleneğin inşacılığı ile arasındaki farkı vurgulamak için böylesi bir prosedürü her şeyden çok “normatif

yeniden-inşa” kavramının yardımıyla tanımlamak faydalı olabilir: Bu prosedürde modern yaşam koşulları, şimdiye dek geliştirilen standartlar temelinde, toplumun bütün üyelerinin bireysel özgürlüğünün gerçekleştirilmesi için vazgeçilmez koşullar olarak kabul edilen etkileşim örüntülerini ortaya çıkaracak şekilde normatif açıdan yeniden inşa edilir. Bu bakımdan, Hegel için modern toplumların toplumsal gerçekliğinin yalnızca bir kısmının normatif *Sittlichkeit* başlığı kapsamına girdiği de açıktır.

Bununla birlikte, *Sittlichkeit* bölümüne dair ilk dikkat çeken şey argümantasyonun bir kez daha üç alt bölüme ayrılmasıdır, bilindiği üzere, kitabın bu son bölümü “Aile”, “Sivil Toplum” ve “Devlet” alt bölümlerinden oluşmaktadır. Bu tür üçlü bölümlenmelerin kötü şöhretli devamlılığının, önyargısız bir okuyucunun nezdinde, Hegel’in burada *Mantık*’ın çıkarımsal biçimlerini -yalnızca Tinin işleyiş tarzını açığa çıkarmak amacıyla- toplumsal malzemeye uyguladığı şüphesini uyandırması elbette doğaldır; ve sözü geçen üçlü bölümlenmeye ilişkin olarak § 157. pasajda verilen gerekçelendirmenin de bu şüpheyi ortadan kaldırmak üzere tasarlanmadığı ayrıca doğrudur, zira bu pasajda yalnızca tinin “momentlerinin biçimi aracılığıyla” “nesnelleşmesinden” söz edilir. Dolayısıyla, *Sittlichkeit* alanının kesin bir şekilde bu üç eylem alanına bölünmesini, Hegel’in *Mantık*’ından bağımsız olarak gerekçelendirecek nesnel nedenlerin olup olmadığının incelenmesi gerekir. Bu bakımdan, Hegel’i “aile”, “sivil toplum” ve “devlet”in kurumsal komplekslerini vurgulamaya iten argümanların izini sürmek daha az problematiktir: [zira bu argümanlarda], birlikte ele alındıklarında modern toplumun yapısının çekirdeğini oluşturan bu üç eylem alanına ilişkin son derece keskin, neredeyse sosyolojik bir farkındalıktan başka hiçbir şey yansıtılmaz. Diğer yandan,

öznelerin bireysel özgürlüklerini güvence altına alan etkileşim örüntülerinin tam olarak ve yalnızca bu eylem alanlarına ilişkin örüntüler olup olmadığı sorusu çok daha büyük güçlükler yaratır; görünüşe göre, Hegel'in burada varsaydığı son derece cüretkâr tez, modern toplumun bu üç temel kurumunun aynı zamanda kendini gerçekleştirme, tanınma ve *Bildung*'un gereken şekilde etkileşime girdiği yegâne pratik alanları olduğuna ilişkindir.

Bu kapsamlı tezi bir bütün olarak incelemeye tabi tutmadan önce, Hegel'in üç alanın derecelendirilmesinde *Mantık*'tan bağımsız olarak ileri sürdüğü nedenlerin geçerliliğinden emin olmak faydalı olabilir. “Aile”, “Sivil Toplum” ve “Devlet” arasında normatif bir eşitlik ilişkisi değil fakat hiyerarşik bir ilişki olmak durumundadır; bireysel alanlar böylece yükselen bir çizgi üzerinde konumlandırılır ve mantıksal çıkarım biçimlerine herhangi bir atıfta bulunmaksızın *Hukuk Felsefesi*'ndeki söz konusu ölçeklendirmeyi gerekçelendirebilecek bir dizi neden gösterilebilir. Bu nedenle Hegel, kendi açıklamasının başlangıç noktası olarak “aile”yi, burada bireyin [topluma] katılmasının ortamını oluşturan doğal duyumlara referansla gerekçelendirir; § 158. pasajın Ek'inde ailenin kısaca “doğal biçimdeki *Sittlichkeit*” olduğu belirtilmektedir. Daha sosyolojik bir terminolojiye çevirdiğimiz takdirde bu formülasyon, Hegel'in verili olduğu biçimiyle ailenin, yani burjuva çekirdek ailesinin⁴⁷, insan ihtiyaçlarının sosyalizasyonunun gerçekleştiği toplumsal yeri temsil ettiğine ilişkin görüşünü ifade eder. Bireysel dürtülerin özneler-arası doyumu burada eşler arasındaki cinsel aşk biçiminde gerçekleşir ve yine burada çocuğun henüz örgütlenmemiş ihtiyaç potansiyeli ilk kez

⁴⁷ Bkz. Siegfried Blasche'nin ufuk açıcı makalesi: “Natürliche Sittlichkeit und bürgerliche Gesellschaft: Hegels Konstruktion der Familie als sittliche Intimität im entsittlichten Leben,” içinde, *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, ed. Manfred Riedel (Frankfurt, 1974): 2: 312–40.

olmak üzere ebeveynlerin *Bildung* pratiği ile biçimlenmektedir. Dolayısıyla aile, *Sittlichkeit*'in bütününe ilişkin temel konumunu insanın doğal ihtiyaçlarına olan yakınlığına borçludur; dürtülerin ailenin içsel alanında eriştiği özneler-arası tanınma olmaksızın, “ikinci bir doğa”nın oluşması, toplumsal olarak paylaşılan eylem ve tutumlara ilişkin alışkanlıkların birikimi, söz konusu bile olmazdı.

Hegel'in *Sittlichkeit* kavramında ailenin oynadığı temel rolü kavramak nispeten kolay olsa da, “sivil toplum”un yer aldığı orta konumun mahiyetini anlamak çok daha zordur. Bu noktada, Hegel'in *Mantık*'ın destekleyici işlevine ihtiyaç duymaksızın bile ikna edici bir güce sahip olan argümanlarına bir kez daha odaklanmak önemlidir; “sivil toplum”un metinde aynı zamanda, insan doğasının az önce tam da “aile”nin bir özelliği olarak tanımlanan yönüyle özel bir yakınlık meydana getirecek şekilde, “ihtiyaçlar sistemi” olarak tarif edilmiş olması belirli bir probleme neden olur. Fakat Hegel'in erken dönem politik düşüncesinde “sivil toplum”a yüklediği belirgin anlam göz önüne alındığında, bu güçlükler çözülmeye başlar. İngiliz ekonomisi hususunda son derece bilgili olan Hegel bu şekilde belirlenen alanı, Jena yıllarından beri, bir yanda rekabetçi etkileri nedeniyle öznelerin arasındaki özneler-arası bağı koparan, diğer yandan ise mübadele sayesinde çok sayıda ürüne erişim imkânı verdiği için bireysel ilgi/çıkarların gerçekleştirilmesine olabilecek en büyük ölçüde şans tanıyan kapitalist piyasa alanı ile özdeşleştirmiştir.⁴⁸ Bu bakımdan, Hegel için ekonomik vatandaşlar arasındaki piyasa dolayımı teması alanı olarak anlaşılan “sivil toplum”, şimdi

⁴⁸ Örnek bir tartışma için bkz. Manfred Riedel, “Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs,” *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, ed. Riedel, 2:247–75.

hem dolaysız *Sittlichkeit*'in ortadan kaldırılmasının hem de aşırı izolasyonun etkinleştirilmesinin ortamını temsil eder; ve Hegel, belli bir retorik abartmayla, “sivil toplum”un bu Janus-yüzlü konumunu “Etik olanın (*sittlichen*) trajedisi” olarak adlandırır.⁴⁹ Ancak bundan, sözü edilen problemle de ilgili olarak, “ihtiyaçlar sistemi” ile kastedilenin tam olarak ihtiyaç odaklı bir iletişim alanı değil fakat anonim, sistem benzeri bir kontrol hattı olduğu ve piyasanın çok sayıda ilgi/çıkarı bu sayede karşılayabildiği sonucu çıkar; insan doğasının bu tür mübadele ilişkilerinde oynadığı rol, bir yetişkinin artık ailesi tarafından karşılanamayan ve birçok farklı biçimde çoğaltılabilen ihtiyaçlarından ileri gelmektedir.

Kavramın bu şekilde açıklanmasından sonra, “sivil toplum”un *Sittlichkeit* alanında “aile”nin üstünde yer almasının nedenini görmek pek de zor değildir. Hegel, piyasa dolayımı temas alanında öznenin hâlihazırda bireyselleşmiş bir tüzel kişi olarak görüldüğü, buna karşılık ailenin içsel alanında yalnızca seçilmemiş bir topluluğun üyesi olarak var olduğu düşüncesinden hareket etmektedir. Bir diğer deyişle, Hegel’in nezdinde “sivil toplum”a ailenin iletişimsel alanı üzerinde belli bir üstünlük sağlayan şey, bireyselleşmenin veya ben-merkezli ilgi/çıkarların gerçekleşmesine ilişkin daha yüksek dereceden fırsatlar sunmasıdır; ve insan ihtiyaçları piyasanın mübadele süreçlerine yansıdığı ölçüde insan doğasının bir parçası bu daha üst düzey alanda bir kez daha kendi ifadesini bulur; ancak bunlar, aile üyelerinin birbirleriyle karşılıklı olarak karşıladıkları özneler-arası ihtiyaçlar değil, yalnızca “bireylerin kendi amaçları uyarınca sahip oldukları” (§ 187) ben-merkezli ilgi/çıkarlardır. Dolayısıyla, ben-merkezli ilgi/çıkarların tatmini ile özneler-arası ihtiyaçların tatmini

⁴⁹ Hegel “etik olanın trajedisi”nden Jena yıllarındaki bir makalesinde bahseder: *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten im Naturrecht*, “*Theorie-Verkaufgabe*” içinde 2:434–530; şimdiki alıntı için bkz. s. 495

arasındaki farkın bu iki alan arasındaki merkezi fark olduğunu vurgulamak başlangıç için uygun olabilir; bunun yanı sıra, bu iki alanın, tanınma ve kendini gerçekleştirmenin birbirlerine eklenme biçimlerinden ileri gelen farklılıkları zaten ana hatlarıyla belirtilmiştir.

İki alanı arasında yapılan karşılaştırmanın standardı olduğu kanıtlanan kritere göre değerlendirildiğinde, “devlet”in “sivil toplum” karşısındaki önceliğinin bir kez daha öznenin daha yüksek bir bireysellik derecesine ulaşmasına yardımcı olmasından ileri gelmesi gerekmektedir. Bununla birlikte, üçüncü alana geçilen bu noktada argümantasyon çizgisinin bulanıklaştığının kabul edilmesi gerekir, zira bu noktadan itibaren Hegel’in öznelerle ilişkin bir özgürlük kaygısını hâlâ gerçekten duyup duymadığı her zaman açık değildir; aksine, vatandaşların bir töz olan devletle ilişkisinde ilinekler olarak anlaşılması gerektiğini ileri süren ünlü pasaj, bireyin burada yalnızca bağımlı üye rolünü oynadığını ve dolayısıyla onun bireyselliğinin aslında bir önemi olmadığını açıkça ortaya koyuyor gibi görünmektedir. Daha sonra ayrıntılı olarak ele alacağımız bu eğilimin aksine, “devlet” bölümü şimdiye dek ana hatları çizilmeye çalışılan aşamalar dizisiyle uyumlu düşünceleri de içermektedir; bu gibi pasajlarda, öznelerin, burada “tümel bir faaliyet” yürütebildikleri için (§ 255 Ek) devlete daha da yüksek bir bireysellik derecesi ile dâhil oldukları ifade edilir. Bunun ne anlama geldiğinin en açık biçimde açıklandığı noktalar, bizzat “devlet” bölümünün kapsamına girmeyen fakat “sivil toplum” bölümünün sonunda yer alan “lonca”lara ilişkin yorumlarda bulunur: Burada birey, “beceri” ve hünerlerini, faaliyetlerinde bencil olmayan bir “ortak amaç”a hizmet etmek suretiyle rasyonel yoldan sınırlandığı ölçüde, rasyonel bir vatandaş olarak kamusal bir varoluş edinir; bireyin “ortak bir yaşam”

sürdürebilme yeteneğine sahip olduğu için aldığı özneler-arası onay, toplumun üyeleri nezdinde kazandığı prestij ve “onur” biçiminde edinilir. Hegel, ilkesel olarak, toplumun her üyesinin kendisini bu düzenlenmiş faaliyetler aracılığıyla “söz konusu bütünün bencil olmayan amacı”na (§ 253) adama ve bu şekilde edinilmiş bir “doğru-düzgünlük”ten (*Rechtschaffenheit*) ileri gelen onurun “gerçek tanınması”nı (§ 253) deneyimleme fırsatına sahip olması gerektiği konusunda hiçbir şüpheye yer bırakmaz; “devlet”, “etik (*sittlichen*) kişinin kendi özel amacı dışında tümel bir faaliyet yürütmesine” imkân vermek için yalnızca loncaya üyeliği değil, aynı zamanda “kamusal” işleri yürütmenin alternatif yollarını da temin etmek durumundadır (§ 255). Dolayısıyla, Hegel’in daha da yüksek bir bireyselleşme derecesine imkân tanıdığını düşündüğü unsur, toplumun etkin yeniden üretimine katılan bu “tümel” katılımdır: özne, doğal ihtiyaçlarında yahut bireysel ilgi/çıkarında değil, yalnızca devlet alanında rasyonel olarak biçimlendirilmiş hüner ve becerileri sayesinde toplumun bir üyesi haline gelir.

“Devlet”in söz konusu belirlenimlerinin Hegel düşüncesinde ne gibi muğlaklıklara yol açtığını görmeden önce, şimdiye dek sunulan düşüncelerin dökümünü yapmak faydalı olabilir. Hegel *Sittlichkeit* alanının bütününü birbirini “aile”, “sivil toplum” ve “devlet” şeklinde takip eden üç aşamaya bölünmüş olarak düşündüğünde; ihtiyaç, çıkar ve onurun hiyerarşik bir düzen uyarınca sıralandığını ima ediyor gibi görünmektedir. Bu alanlar henüz örgütlenmemiş doğal bir bireyselliğin rasyonel şekillenme derecelerine tekabül ettikleri için, özne bu üç alt-alanın her birinde kendi kişiliğinin daha büyük bir parçası ile bütünleşir. “Aile” söz konusu olduğunda, birey yalnızca sevgi yoluyla tatmin edilebilecek ihtiyaçlara sahip olduğu için bir üye olacaktır; diğer yandan, “sivil

toplum”a üyeliğin koşulu, kişinin kendi ilgi/çıkarlarını kapitalist emek ve meta piyasasındaki işlemlerin dolayımı üzerinden tatmin edebilecek şekilde düzenleyen araçsal bir rasyonaliteye tabi kılabilmesidir; ve son olarak, “devlet”te bireysel özne “beceri”, yatkınlık ve hünelerlerini tümelin iyiliği için kullanabilecek kadar “akla uygun” bir şekilde geliştirebildiğinde topluma dâhil edilir. Önerilen bu yeniden yapılandırmanın açıkça ortaya koyduğu üzere, Hegel, üç bireyselleşme düzeyi arasında bir ayrım yapmayı ancak, bu alanlar ve dünyayla kurulan bilişsel ilişki biçimleri arasında bir paralellik kurarak başarabilmiştir; tam da bu nedenle bir bütün olarak *Sittlichkeit* alanının uzun soluklu bir *Bildung* süreci olarak anlaşılması gerekir: Özne, ilgili alanlara katılım yoluyla, “duyum”, araçsal rasyonalite ve aklın ufuk çizgisinde sırayla beliren bilişsel şema ve gerekçeleri öğrenerek bireyselliğin en üst noktasına erişir. Dolayısıyla, üç alan arasındaki sıralama yalnızca bireyselliğin sosyal temsiline izin verme derecesiyle değil fakat aynı zamanda bu alanların her birinde pratik edilen dil oyunlarının bilişsel düzeyiyle de belirlenir. Bununla birlikte, ilk etapta bu iki boyut arasında herhangi bir boşluk oluşmasına izin vermek yerine, bir öznenin bireyselleşme şansının kendi yönelimlerini genelleştirme yeteneğinin derecesiyle arttığını dile getiren tezi Hegel’e atfetmek muhtemelen daha uygun olacaktır; bu durumda, ihtiyaç, ilgi/çıkar ve onur sıralaması, bireyselleşme sürecinin kademeli bir merkezden [ben-merkezcilikten] uzaklaşma süreci ile eşitlendiği bir aşamalar şemasına işaret eder. Fakat Hegel’e göre öznenin merkezden anlamlı bir biçimde uzaklaştırılması yalnızca somut bir topluluğun genel ilgilerince çizilen bir sınıra dek sürdürülebilir; zira Kant’ın kategorik buyruğundaki katı evrenselleştirme biçimi, Hegel’e yalnızca bir toplumsal yaşam dünyasının genelleştirilebilir tüm norm ve pratikleri yitirdiği özel durumlarda uygun görünmektedir.

Bu son değerlendirmeler ile bizi burada gerçekten ilgilen-
dirmesi gereken problemin bulunduğu teorik alana hâlihazırda
girmiş bulunuyoruz. Şimdiye kadarki yorumumuz yalnızca, He-
gel'in tüm modern *Sittlichkeit* biçimlerinin özü olarak gördüğü
bu üç etkileşim alanı açısından ileri sürdüğü normatif hiyerarşi-
nin sitemden bağımsız hangi nedenlere dayandığı sorusunu açık-
lığa kavuşturmakla ilgilenmiştir; ve yanıt, görüldüğü üzere, çeşitli
alanların kendi aralarındaki konumlarının, akla uygun, merkez-
den uzaklaştırılmış bir öznellik biçiminin oluşumuna katkıda
bulunma kapasitelerine göre ölçüldüğünü ileri süren sistematik
bir tez uyarınca verilmiştir. Ancak *Sittlichkeit* bölümü hakkında
ortaya konan soruların hepsi, hiç şüphesiz, Hegel'in bireysel öz-
gürlüğün gerçekleşmesini modern toplumlarda mümkün kılan
toplumsal pratik alanların sayısını, herhangi bir alternatifte yer bı-
rakmaksızın, bu üç alanla sınırlandırmaya yönelik alışılmadık öl-
çüde cesur niyetinden kaynaklanır. Dolayısıyla, derhal çözülmesi
gereken problem, alanların kendi aralarındaki sıradüzeni değil,
bu alanların *Sittlichkeit*'in sosyal tecessümü bakımından yeterli-
likleridir. Bu soruya verilecek ilk yanıtın anahtarı, çeşitli alanların
epistemolojik özelliklerine ilişkin henüz yaptığımız değerlendir-
mede bulunmaktadır; çünkü Hegel'in bilişsel üslup, tanınma bi-
çimleri ve kendini gerçekleştirme arasında kurduğu yakın bağlan-
tı bu noktadan hareketle kademeli olarak açık kılınmaktadır.

***Sittlichkeit*'in Aşırı Kurumsallaşması Hegelci Yaklaşımın Problemleri**

Şimdiye dek söylenenlere göre, Hegel normatif veçhelerini
vurguladığı üç alanın her birinde, belirli öznellik biçimleriyle
iç içe geçmiş belirli bir bilişsellik tipinin hâkim olduğuna ikna

olmuş gibi görünmektedir. Bu bilişsellik tarzlarını, dünya ile ilişki kurmanın bu çeşitli yollarını, bireysel alanları karakterize eden eylem örüntüleriyle ilişkilendirmek gerektiği artık açıktır; bu bağlantı, bireysellik düzeyleri ile belirli bilişsellik biçimleri arasındaki içsel bağlantı söz konusu olduğunda, konunun doğası gereği, “dil oyunları”ndan bahsetmiş olduğum gerçeğiyle ayrıca desteklenir. Söz konusu durumu anlaşılır kılmanın en iyi yolu, onu Hegel’in *Sittlichkeit*’in normatif yeniden-inşasının başlangıcına yerleştirdiği toplumsal alan olan burjuva çekirdek ailesiyle ilişkisinde düşünmektir. Bu noktada Hegel, bizim hâlihazırda aşına olduğumuz belirlenimlere ilk defa erişmek için, kendi zamanının ailesini dışsal kısıtlamalardan azade mahrem bir iç mekan olarak düşünme eğilimindedir: aile bireyleri arasındaki iletişim -hem eşlerin kendi aralarında kurdukları hem de ebeveynler ile çocuklar arasında kurulan iletişim- insanların doğal birer varlık olmaları bakımından sahip oldukları ihtiyaçların giderilmesine hizmet eder; bu bakımdan, birey burada, dışsal amacı kendisine dâhil olan bütün bireylere bakım ve korunma temin etmek olan bir topluluğun üyesi olarak görünür. Ancak Hegel tüm bu nitelermelerin ailenin neden bir *Sittlichkeit* alanı olması gerektiğini hiçbir şekilde açıklamadığının bütününüyle farkındadır; belirli bir eylem pratiğine “etik” (*sittlichen*) kavramını atfederek onu normatif olarak nitelemek için yerine getirilmesi gereken hiçbir ölçüt henüz bu alana uygulanmış değildir. Hegel’in “aile”ye ilişkin bölümün en özsel noktasında, modern aileyi etik (*sittlichen*) bir etkileşim alanına dönüştüren çeşitli nitelikleri sıralamak için acele etmesinin nedeni budur. Hegel eylem ile tanınma arasındaki içsel bağlantıyı netleştiren bir belirlenim ile başlar: Aileyi *Sittlichkeit*’in “moment”i kılan özel yan, ihtiyaçların doğal doyumunun

burada karşılıklı sevgi biçiminde, bu da demektir ki, “benin diğeriyle, diğerinin benle birliğinin duyumu” olarak kurulan bir etkileşim biçiminde gerçekleşiyor olmasıdır (§ 158, Ek). Bu eylem biçiminde bilmek ve yapmak, bilişsel tutum ve etkinlik o kadar ayrılmazdır ki, biri ancak diğerine atıfta bulunularak açıklanabilir: birini sevmek, ona, onsuz “eksik ve tamamlanmamış hissedeceğim” bilinciyle davranmak demektir (§ 158, Ek); ve böyle bir bilince sahip olmak, sevilen kişiye “güven” ve “müştereklik” ile karakterize olmuş bir şekilde davranmak anlamına gelir (§ 163). Bu bakımdan sevgi, birbirinden bağımsız bir “biz”in ancak tamamlanmamış öznelerden ibaret olacağına ve dolayısıyla tarafların birbirlerine bir “birlik” olarak ait olduğuna ilişkin ortak bilginin “duyum” biçiminde içerildiği bir eylem tarzını tasvir eder.

“Aile” bölümünün ilk pasajlarının tözünü oluşturan bu belirlenim, aileyi bir *Sittlichkeit* alanı olarak ifade etmek için gereken tüm temel ölçütleri hâlihazırda içermektedir. Burada, daha önce *Bildung* kavramı ile ilişkisinde ortaya koyulan koşulun karşılandığı açıktır: Paul Redding’in haklı olarak söylediği üzere, Hegel için aile, üyelerin diğerini yeri doldurulamaz bir birey olarak görmenin ne anlama geldiğini öğrendiği “bilişsel bir bağlam”ı temsil eder.⁵⁰ Kişisel ilişkilerin değer koyucu dilinde gerçekleşen bu pratik, Hegel için bir çocuğun *Bildung* sürecinin birincil görevidir: “Aileyle kurduğu ilişkiler açısından, onların [çocukların] terbiyesi içlerinde *Sittlichkeit*’in dolaysız, henüz karşıtlık barındırmayan duyguya getirilmesi ve [çocuğun] içindeki kalbin ilk yıllarını sevgi, güven ve itaat içerisinde geçirmesi gibi olumlu bir belirlenime sahiptir...” (§ 175). Bu gibi değerlendirmeler bağlamında konuşan Hegel, söz gelimi annenin memesinden süt

⁵⁰ Bkz. Redding, a.g.e. s. 191, not 40.

içen çocuğun “insan ile olan birliğinin doğa haline geldiği”nden bahsederken, psikanalitik nesne ilişkileri kuramını tesadüfen andıran açıklamalarda da bulunur (§ 175, Not)

Bununla birlikte, Hegel’in sevgiye ilişkin belirlenimden çıkardığı bir diğer sonuç, “aile”nin *Sittlichkeit* alanının ölçütlerini ne ölçüde yerine getirebildiği sorusu bakımından daha da önemlidir. Bir *Sittlichkeit* alanının, diğer şeylerin yanı sıra, ahlaki ön-varsayımları sayesinde karşılıklı tanınmaya olanak veren bir iletişim biçimi tarafından belirlendiğini görmüştük; ve Hegel, bu ahlaki ön kabullerin içeriğiyle ilişkili olarak, alanların -birlikte ele alındıklarında belli bir tip [ahlaki] gözetimi ifade eden- kendilerine özgü hak ve ödevlerinden söz etmişti. Hegel’in bu tip bir iletişim biçimine ana hatlarıyla varmak için aileye konusunda şimdiye kadar verdiği belirlenimlere yalnızca bir unsur daha eklemesi gerektiğini görmek artık kolaydır: Aile üyeleri birbirlerine, birbirlerinin yerinin doldurulamazlığını karşılıklı olarak bilmeleri anlamında, bir sevgi besliyorlar ise bu sevginin, belli bir gözetimi içerdiği için ahlaki bir karaktere sahip olan davranışlara yansıtılması gerekir; burada biri diğeri tarafından yeri doldurulamaz olarak kabul edildiğinden, ailedeki gözetimin yalnızca kişinin biricikliğini geliştirmek için gerekli olan “destek”i (§ 164) sunmaktan ibaret olduğu söylenebilir. Hegel’in bu noktada karşılıklı bir tanınma biçimini ifade eden belirli ödev ve haklarla karakterize edilmiş olarak kabul ettiği unsurlar, bu destek, özen ve teşvik pratikleridir: özneler arası eylemlerle ilgili ahlaki normlarına bağlı kalındığı takdirde, taraflar birbirlerini eşsiz bir değere sahip özneler olarak tanır, çünkü birbirlerine sahip olmadıkları durumda kendilerini “eksik ve tamamlanmamış” hissedeceklerdir.

Elbette bu son yorum, ailedeki etkileşimi nihayet bireysel kendini gerçekleştirmenin sosyal alanlarından biri kılan nedene ilişkin ipucunu zaten içermektedir. Bu noktada Hegel'in işi kolaydır, zira aile içi iletişimde gerçekleşen özgürlüğün ilk momentini görebilmek için önceki analizinin çeşitli izleklerini bir araya getirmesi yeterlidir: Ailedeki her bir üye kendini bir diğeri olmadan “eksik” olarak deneyimliyorsa, bunun olumlu anlamı öznenin söz konusu etkileşim biçiminde bir tür öz-yetkinliğe ulaşması ve böylece “kendiliğini bir diğer kişide kazanması”dır (§ 158, Ek). Hegel'i ailenin bir bireysel kendini gerçekleştirme alanı olduğuna ikna eden şey dürtülerin sevgi yoluyla doyurulması ve eğilimlerce beslenen isteklerin karşılıklı olarak gerçekleştirilmesidir: Kişi ailede kendiliğinin bir parçasının farkına varır, çünkü doğal varlıklar olarak “duyumsanan” eğilim, dürtü ve ihtiyaçlar bu alanda bir diğeri tarafından teklifsizce onaylanır. Bu noktada Hegel, *Sittlichkeit* öğretisinin terapötik boyutunu hatırlatmak istercesine, “kendini sınırlandırma” yoluyla “özgürleşme”nin biçimsel yapısını bir kez daha, “evlilik” tartışması bağlamında, vurgular: “Ancak (evliliğin) nesnel başlangıç noktası kişilerin özgür rızalarıdır, yani tek bir kişi oluşturmak üzere bu birlik içerisinde doğal ve tekil kişiliklerinden vazgeçmektir ki, bu düşünceye göre, bu kendini kısıtlamak anlamına gelir, ancak kişiler tözsel öz-bilinçlerini tam da bu birlikte kazandıklarından, bu aslında bir özgürleşmedir” (§ 162).

Bu açıklamayla birlikte, Hegel'in aile çözümlemesinde bir *Sittlichkeit* alanı hakkında verdiği belirlenimlerin ölçütünü yeniden ortaya koyma girişimimiz tamamlanmış bir daire oluşturur. Daha önce bir iletişim alanının gerekli bileşenleri olarak tanımlanan her şey, aile içindeki etkileşim örüntülerinin tarifinde geri döner: Aile

üyelerinin kendilerini eğilim ve ihtiyaçlarında gerçekleştirebilmeleri ancak birbirlerine diğerinin yeri doldurulamazlığının kabulünü ifade eden bir destek ve özen gösterdikleri takdirde mümkündür; bu şekilde gerçekleştirilen bir iletişim ilişkisinde aynı zamanda yapısal bir *Bildung* süreci söz konusudur, zira büyüyen çocukların kişisel ilişkilerin değer ifade eden dilini öğrenmeleri kaçınılmazdır. Bu olağanüstü yoğun ve büyüleyici analizde çarpıcı olan, Hegel'in kadınların aile içi iş bölümündeki rolü konusunda sahip olduğu önyargıların söz konusu analize sızmasına izin vermesi değildir; hiç şüphesiz § 166. pasaj, kadınların sözde doğal yetenekleri temelinde çocuk yetiştirmek ve ev işlerini yürütmek için uygun kişiler olduklarını telkin ederken, erkeklerin “devlet, bilim ve benzeri alanların tözsel yaşamı”na sahip olmaları gerektiğini yüzyıllar boyunca garanti altına alan tüm güçlü metafor ve nitelemeleri neredeyse dokunaklı bir saflıkla bir araya getirir.⁵¹ Hegel'in çizdiği aile tablosuna güçlü bir ataerkil karakter kazandırmasına rağmen özünde birkaç belirleyici iyileştirmeyele düzeltilebilecek olan bu tür ifadelere itibar etmediğimiz takdirde, daha az dikkat çeken ikinci bir özelliğin sistematik olarak çok daha büyük bir öneme sahip olduğu görülür; söz konusu özellik, Hegel'in *Giriş*'te gerçekten özgür iradeyi açıklarken “dostluk”a verdiği büyük önemi hatırladığımız anda derhal göze çarpar. Orada, § 7. pasajın Ek'inde, “dostluk”un, bir öznenin tamamlanmış özgürlüğe ancak diğerinin “sınırlandırma”sı yoluyla erişmesinin hangi sınırlar dâhilinde gerçekleşmesi gerektiğini netleştiren bir ilişkinin duyum düzeyindeki örnek modelini tasvir ettiği

⁵¹ Bu meseleye ilişkin bir özet için bkz. J. P. Mills, “Hegel and the Woman Question,” in *The Sexism of Social and Political Theory: Women and Reproduction from Plato to Nietzsche*, ed. L. Clark and L. Lange (Buffalo, 1979), 74–97; Hegel'i bu konulara ilişkin bir güncelleme girişimi için bkz. T. Nicolacopoulos ve G. Vassilacopoulos, *Hegel and the Logical Structure of Love* (Aldershot, UK, 1999).

söylenir. Burada, *Sittlichkeit* içerisindeki “duyumsama düzeyi”ne ilişkin bölüm olan “aile”de ise “dostluk”tan söz edilmez, bunun yerine özgürlüğün gerçekleşmesinin analizi burjuva çekirdek ailesinin içsel alanıyla sınırlı kalır. İki yaklaşım arasındaki bu uyumsuzluk ancak bir sonraki adımda, Hegel’in yasal olarak kurumsallaşmış *Sittlichkeit* biçimlerine ayrıcalık tanımak için ileri sürdüğü nedenleri ele aldığımız noktada çözülür.

Şimdiye dek söylenenler göz önüne alındığında, *Sittlichkeit*’in birinci alanına tıpkı aile gibi diğerinin yeri doldurulamazlığının karşılıklı tanınması etrafında dönen başka bir etkileşim biçimi olan “dostluk”un dâhil edilmesine karşı söylenebilecek çok az şey olduğu zannedilebilir; nitekim dostlar da ilişkilerinde daima, etkileşimlerinde bireysel ihtiyaçlarının geliştirilmesine ve dile getirilmesine yardımcı olan iyilik ve dayanışmanın ahlaki normları güdümünde hareket ederek, kendiliklerinden bir parçayı gerçekleştirirler.⁵² Bu noktada dostluğun içerdiği bilişsel bir *Bildung* potansiyelinden söz etmek bile abartılı olmaz, zira Jean Piaget’nin ilk çalışmalarını takip ederek, çocukların akranlarıyla oyun oynamak suretiyle yansız bir ahlakın temel kategorilerini edindikleri gösterilebilir;⁵³ dolayısıyla son yıllarda gerçekleştirilen ahlak psikolojisi çalışmalarının dostluğa ahlaki yargının gelişiminde kurucu bir rol vermesi tesadüf değildir.⁵⁴ Son olarak, dostluğun ailenin kapsamına dâhil edilmesinin Hegel’a sağladığı büyük avantaj, *Sittlichkeit*’in birinci alanının tek bir ilişki biçimine indirgenmemesi olacaktır; böylece Hegel’in temel iletişim- sel iyiler çerçevesinde tasarladığı adalet teorisi kendi zamanının

⁵² Örnek olarak bkz. Lawrence A. Blum, “Freundschaft als moralisches Phänomen,” *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45 (1997): 217–34.

⁵³ Jean Piaget, *Das moralische Urteil beim Kind* (Frankfurt, 1937).

⁵⁴ bkz. Monika Keller, “Moral und Beziehung: eine entwicklungspsychologische Perspektive,” *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45 (1997): 249–65.

toplumsal koşullarına kesin surette bağlı kalmayacak, daha geniş bir uygulama alanı bulabilecektir. Gelgelelim, Aristoteles'e tüm hayatı boyunca büyük bir dostluk teorisyeni olarak hayranlık duymasına rağmen, bu bariz nedenlerin hiçbirinin Hegel'i aksine ikna etmesi söz konusu değildir: *Sittlichkeit*'ın birinci bölümünü oluşturan ilk yirmi üç pasajda dostluğa ilişkin tek bir atıf bile bulunmaz; metin yalnızca aile ile sınırlı bir etkileşim biçimini açıklamakla yetinir.

Hegel bu kararı gerekçelendirmek için *Hukuk Felsefesi*'nde iki önemli neden ileri sürer; birinci neden kitabın genel yapısı ile ilgili olduğu için Hegel bundan aile ile ilgili bölümde ayrıca söz etmez fakat ikinci neden, sevgi ediminin örüntüsüyle yakından bağlantılı olduğu için, yalnızca bu bölümde geliştirilmiştir. Hegel'in [birinci bölümü] aileyle sınırlandırmak için devreye soktuğu birinci ve genel nedeni anlayabilmek için onun bir bütün olarak *Sittlichkeit* teorisine ilişkin niyetini bir kez daha kısaca hatırlamak gerekir: Daha önce de görüldüğü üzere, bu başlık altında yapılmak istenen, tarihsel olarak hâlihazırda verili olan -ve özgürlüğü gerçekleştirebilmek için bütün öznelerin erişimi dâhilinde olması gerekmesi bakımından modern toplumların temel iyileri olarak anlaşılabilecek- etkileşim biçimlerini normatif olarak ayırt etmektir. Dahası, özgürlüğün koşullarının daha kesin belirlenmesi, temel iyiler olarak anlaşılabilecek bu etkileşim alanlarının; kendini gerçekleştirme, tanınma ve *Bildung*'un iç içe geçtiği ortak bir paydaya indirgenebilecek spesifik özellikler sergileme gerekliliğiyle bağlantılandırılır. Hegel bu öncüllerden, modern toplumlarda *Sittlichkeit*'ın sosyal unsurları olarak anlaşılabilecek olanların, yalnızca devletin örgütsel güçleri kapsamına giren ve dolayısıyla pozitif hukukta kurumsallaşabilen

etkileşim biçimleri olduğu sonucuna varmış gibi görünmektedir; zira ilgili alanlar, böyle bir devlet erişimi olmaksızın, bizim için elde edilebilir bir özgürlüğün koşullarından söz etmek için gerekli olan kalıcılık, güvenilirlik ve üretilebilirlik zemininden yoksun kalırlar; tam da bu nedenle devlet, *Sittlichkeit*'ın yalnızca üçüncü alanını göstermesine karşın, diğer iki etik (*sittlichen*) alanın örgütsel çerçevesini meydana getirir; ve sevgi ile yakınlığın karşılıklılığına dayalı bütün modern iletişimsel ilişkiler arasında yalnızca hâlihazırda yasal olarak kurumsallaşmış ilişki biçimi, yani evlilik sözleşmesi ile kurulan aile, *Sittlichkeit*'ın bir parçası olarak kabul edilir.

Bu şekilde özetlenen argüman “Aile” bölümünde, etik (*sittliches*) bir ilişki olarak evliliğin söz konusu edildiği noktada, daha somut bir biçimde bir kez daha tekrarlanır. Bu ikinci gerekçelendirmenin başlangıç noktasını evliliğin yalnızca olumlu duygu ve tutkuların karşılıklılığına dayanması gerektiğine dair erken dönem romantik tasarım oluşturur; Hegel böylesi bir duygusal evlilik modeline, romantik öznellik düşüncesine ahlak eleştirisi bağlamında daha önce getirdiği eleştiriyi, yani yalnızca öznel duygulara dayalı bir ilişkinin (ister kendiyle kurulan bir ilişki isterse başkalarıyla etkileşime dayalı bir ilişki olsun) istikrar ve dayanıklılığa erişemeyeceğini ileri sürerek karşı çıkar. § 161. pasajın Ek'inde yazdığı üzere: Üçüncü ve aynı ölçüde kabul edilemez [Romantik A.H)] bir kavrayış, evliliği yalnızca sevgiye dayandırır çünkü bir duygu olan sevgi her bakımdan olumsuzluğa meydan verir ki bu, etik olanın (*das Sittliche*) üstlenemeyeceği bir biçimdir. Dolayısıyla evlilik daha kesin belirleniminde yasal etik (*sittliche*) sevgidir, bu sayede sevginin geçici, kararsız ve öznel veçheleri ortadan kaybolur.” *Sittlichkeit*'ın neden “olumsallık biçimi”ni

alamayacağı sorulduğu takdirde, Hegel'in cevabı muhtemelen pozitif olarak ortaya koyulmuş yasal bir çerçeve olmaksızın, özgürlüğün koşulunun tüm özneler için güvence altına alınamayacağı şeklinde olacaktır; modern toplumlardaki belirli iletişim ilişkilerinin özgürlüğün gerçekleştirildiği alanları temsil ettiğini söyleyebilmek için, bu alanların eyleme ilişkin öznel motivasyonların ötesinde bir toplumsal istikrar gösterebilmeleri gerekir. Bu bakımdan, Hegel'in, yalnızca evlilik sözleşmesi ile yasal bir kurum biçimini alan ve böylece "tutkunun yakıcılığı"ndan (§ 162) kurtulan bir sevgi ilişkisinin *Sittlichkeit*'in birinci alanında yer almasına izin verdiği ölçüde tutarlı olduğu söylenebilir.

Bununla birlikte, Hegel'in pozitif olarak ortaya konmuş yasal bir kurumsallaşmanın gerekliliğini vurgulama konusundaki ısrarı şaşırtıcıdır, zira Hegel *Sittlichkeit*'i ikinci bir doğa olarak sunduğunda onun oldukça istikrarlı bir yapıya sahip olduğunu zaten göstermiştir. Özneler-arasında paylaşılan rutin ve alışkanlıklar, yani (etik) gelenekler (*Sitten*) biçimini aldıkları için hızlı bir değişimden muaf olan eylem pratikleri bile bir bakıma "kurumlar" olarak anlaşılabilir; bu pratikler devletin yasal yaptırımlarına doğrudan bağlı değildir fakat buna rağmen duyguların "kapis"ine maruz kalmamak için gerekli olan "dayanıklılık" ve istikrar onlarda bulunur. Eğer Hegel kendi "kurum" kavramını zaten oldukça aşına olduğu "gelenek" (*der Sitte*) kavramının rehberliğinde şekillendirseydi, bu durumda ailenin "töz"ünün ne bir sözleşmede ne de sadece öznel duygularda değil fakat tam da rutine binmiş eylem alışkanlıklarında bulunduğunu anlaması gayet mümkün olabilirdi; ve hiç şüphesiz böyle bir prosedür, her ne kadar devlet onaylı olmasa da kültürel bakımdan oldukça uygun şekilde kurulmuş bir toplumsal eylem "kurum"u olan "dostluk"a

ilişkin etkileşim modelini *Sittlichkeit*'in birinci alanına dâhil etmeye izin verirdi. Hegel'in bu yolu tercih etmeyerek kendisini yalnızca ailenin pozitif hukuksal kurumuyla sınırlandırması, ana hatları daha önce çizilen argümanın başka bir yönüyle ilişkilendirilmelidir; Hegel'i bir devlet alanı olarak *Sittlichkeit* fikrine bağlanmaya iten, eylem pratiklerinin “dayanıklılık”ı yahut istikrarı değil fakat toplumsal üretilebilirlikleri, bunların kontrol edilebilir müdahaleler yoluyla oluşturulabilmeleri olabilir. Bu durumda Hegel'in argümasının kabaca şu şekilde anlaşılması gerekir: *Sittlichkeit*'in çeşitli alanlarının her öznenin özgürlüğün dayanaklarına eşit olarak katılabileceği toplumsal etkileşim ilişkileri olarak kavranması gerektiği için, bu alanların her zaman devlet mevzuatı aracılığıyla kontrol edilebilir olmaları anlamında kamusal iyiye dair şeyler (*öffentliche Güter/public goods*) olarak görülmeleri gerekir; çünkü ancak böyle bir devlet müdahalesi olanağı koşuluyla, bu *Sittlichkeit* alanlarının var olmaya devam etmesi ve herhangi bir kısıtlama olmaksızın toplumun tüm üyeleri için erişilir kılınması güvence altına alınabilir. Bu argüman daha önce Hegel'in hak kavramını tanıtmak için kullandığımız terminoloji ile ifade edildiği takdirde, farklı tanınma alanlarının toplumsal var olma hakkının ancak devletin pozitif olarak ortaya konmuş yasal çerçevesine bağlı kalındığı takdirde güvence altına alınabileceği söylenebilir.

Sittlichkeit'in birinci alanının sözü geçen indirgenmiş versiyonunda Hegel'e rehberlik eden argüman gerçekten de buysa, bu durumda Hegel'in toplumsal olarak verili özgürlük koşullarının “geleneksel” (*sittlichen*) karakterini küçümsediği elbette söylenebilir. Bir bütün olarak *Sittlichkeit* alanının tarih içerisinde gelişmiş, rasyonel olarak şekillendirilmiş eylem alışkanlıklarının toplumsal düzenlenmesi olarak anlaşılması gerektiğini tekrar

tekrar vurgulayan bizatihi *Hukuk Felsefesi*'nin yazarının kendisidir; dolayısıyla, modern iletişim ilişkilerinin bu özel alanının ne bütünüyle sabit ya da değiştirilemez olarak düşünülmesi -zira bu durumda söz konusu alan karakteristik esnekliğini bütünüyle yitirecektir- ne de yalnızca devlet mevzuatının tasarrufunda olan bir alan olarak anlaşılması -bu durumda ise söz konusu alan bir "gelenek" olma, yani hiçbir zaman bütünüyle düzenlenemeyen bir alışkanlık oluşumu olma niteliğini yitirecektir- gerekir. Bu nedenle *Sittlichkeit* alanında içerilmesi gereken şey, toplumsal modernleşme sürecinde üretilen ve bir yandan motivasyon bakımından yeterince sabitlenmiş alışkanlıkları ortaya koymak anlamında kurumsal bir karaktere sahip olan, diğer yandan ise içsel değişimlere ve yeniden düzenlemelere açık olan iletişim ilişkidir. Ve Hegel tarafından ortaya konulan bütün ölçütleri yerine getirmesi gereken bu tür etkileşim alanları söz konusu olduğunda, bu alanları çerçeveleyen uygun koşulların yaratılmasını sağlayan devlet hukukunun belirli bir destekleyici işlevinin olduğu gerçekten de doğrudur; ancak bu noktada sözü geçen etkileşim alanlarını yasal olarak oluşturulmuş kurumlarla bütünüyle özdeşleştirme hatasına düşülmemesi gerekir. Hegel bir *Sittlichkeit* alanının uygun yasal koşulların tesis edilmesini gerektirdiği gerçeği ile varoluşunu yalnızca devlet onaylı bir sözleşmeye borçlu olan bir kurum arasında yeterince açık bir ayrım yapmaz; oysa böyle bir ayrım yapmış olsaydı, *Sittlichkeit*'in birinci alanını evlilik sözleşmesine dayalı bir kurum olan aileyle sınırlamak zorunda kalmayacak, bu alanı kişisel ilişkilere dayalı diğer oyuncu biçimlere açık kılabilirdi. Ve belki de kendini karşılıklı sevgi yoluyla gerçekleştirmeye ilişkin Hegelci görünümün bütün yönleri zaten tam olarak geliştirilmiş bir kurumun imajıyla özetlenmemiş olsaydı, bu durum Hegel'in niyetleri açısından daha tutarlı

olacaktı; Hegel'in argümanındaki ana fikir, bu birinci alanın etkileşim ilişkilerini, başka hiçbir şeye gerek duymaksızın ve bugün oldukça eskimiş görünen bir tarzda burjuva çekirdek ailesiyle ilişkilendirmeksizin, daha soyut bir düzeyde tarif etmek için yeterli olacak; ve bu belli belirsiz revize edilen yeni koşullar altında, daha önce "normatif yeniden-inşa" olarak adlandırılan şey, yasal olarak kurumsallaşmış gerçeklikleri değil fakat karşılıklı tanınma ve bireysel kendini gerçekleştirmeye ilişkin belirli bir etkileşim fikri ile karakterize olmuş modern toplumsal değer alanlarını yeniden inşa etmek anlamına gelecekti. Bir diğer deyişle, Hegel modern toplumu farklı toplumsal kurumsallaşma biçimlerine yeterli alan sağlayan bir tanınma alanları kompleksi olarak tasavvur edebilirdi.

Bu düşünce zinciriyle, tartışmamızda bütün projeye ilişkin ilk sonuçların ortaya çıkmaya başladığı bir noktaya ulaşmış olduk. Bununla birlikte bu şekilde devam etmeden önce Hegel'in *Sittlichkeit*'in diğer iki alanı olan "sivil toplum" ve "devlet"e ilişkin olarak ortaya koyduğu etik değerlendirmelere, en azından ana hatlarıyla, değinilmesi gerekir; bu noktada kendimi, kendini gerçekleştirme, tanınma ve *Bildung* arasındaki içsel bağlantıyı her iki alanla ilişkisinde kurmakla sınırlandırmam yerinde olacaktır. Hegel'in "sivil toplum"u *Sittlichkeit* alanına dâhil etmesinin ardında yatan temel görüş, üç etik alanın hiyerarşik bir şekilde yapılandırılmasının nedenlerinin sunulduğu noktada zaten açıklık kazanmıştır: "ihtiyaçlar sistemi"nin, yani piyasa dolayımı hizmet ve meta mübadelesinin bu alanında, öznelere, Hegel'in muhtemelen "ihtiyaç" yerine "ilgi/çıkar" olarak adlandırmasının daha doğru olacağı yönlerine ilişkin bir şeyleri gerçekleştirirler; zira burada tam olarak söz konusu olan, bir yandan etkileşimdeki diğer ortakların ihtiyaçları dikkate alınmaksızın oluşturulan, diğer yandan ise prensipte ekonomik olarak elde

edilebilir metalara yönelik olması gereken insani istek, eğilim ve iştahların doyurulmasıdır.⁵⁵ Bu bakımdan, Hegel’in en başından itibaren bir toplumsal etiğin modernitenin normatif başarıları için ödemesi gereken bir bedel olarak gördüğü bu alan, yalnızca dolaylı bir tümellik alanını temsil eder: aralarında bir bağ olmayan bireysel özneler bu alanda, karşılıklı olarak bağıntısız olan ilgi/çıkarlarının gerçekleştirilmesi için bireysel araçlar sağlayan işlemlere ilişkin sözleşmeler yapmak için bir araya gelir. Aile dâhilindeki her üye kendini ikili ya da üçlü bir duygulanımsal birlik içerisinde gerçekleştirmek için bağımsızlığının bir kısmından vazgeçmek durumundayken, sivil toplumdaki her birey kendisini sürekli değişen mübadele ortaklarının aracılığıyla tatmin edebilmek için tikelliği üzerinde ısrar eder. Dolayısıyla, bu alandaki öznelerin kendi tikel ilgi/çıkarlarını gerçekleştirmek için birbirlerinde tanınmaları gereken şey, yalnızca sözleşmelerin bağlayıcı karakterinin farkında olma ve bunlardan ileri gelen eylemleri gerçekleştirme yeteneğidir; fakat böyle bir tanınma bu alanda da ayrı bir tutumu ifade etmez, daha ziyade, tıpkı “sevgi”de olduğu gibi, yalnızca ilgili pratiğe katıldığımız anda kendimizi kabul etmiş bulduğumuz normatif varsayımı belirtir. Dolayısıyla “sivil toplum”daki kendini gerçekleştirme ve karşılıklı tanınma, tıpkı “aile”nin duygulanımsal yakınlık koşulu altında olduğu gibi, iç içe geçmiş durumdadır. Bir özne kendi spesifik, hatta ayrıksı ilgi/çıkarlarını ancak hemcinslerini sözleşmeden doğan yükümlülüklerle normatif olarak uyma yeteneğine sahip sözleşme ortakları olarak tanıdığında gerçekleştirebilir.

⁵⁵ Hegel’in “sivil toplum” analizinin temelini oluşturan böylesi “ilgi/çıkar”ların gelişimiyle ilgili olarak Albert O. Hirschmann’ın klasik çalışmasının özellikle birinci kısmına bkz. *Leidenschaften und Interessen: Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg* (Frankfurt, 1980); *The Passions and the Interests* (Princeton 2005);

“Sivil Toplum” hakkındaki bölümün henüz altıncı pasajda (§ 187) Hegel, bireysel öznenin kişisel ihtiyaçlarını piyasanın toplumsal ekonomik işlemlerine dönüştürmek için ne ölçüde çaba harcaması gerektiğini göstererek, *Bildung* fikri ile bağlantı kurar. Doğal ihtiyaçların mübadele ilişkilerinde dile getirilebilecek ilgi/çıkarlara dönüştürülmesinin gerektirdiği tek şey erteleme becerisi yani doyumun, işlemin tamamlanışından sonrasına ertelenmesini değildir; kişinin kendi özel isteklerini, başkasına olan ilgisini beyan edebilecek kadar genel bir dilde ifade edebilmesini de gerektirir. Hegel’in “kendini” dışsal zorunluluk uyarınca “oluşturmak” olarak adlandırdığı ve bunu bir “özgürleşme” süreci olarak kavradığı şey tam da bu “tikelliğin törpülenmesi”dir (§ 187, Ek):

“Bu özgürleşme öznde davranışın salt öznelliğine, arzunun dolaysızlığına, duygunun öznel kibrine ve davranışın keyfilğine karşı sıkı çalışmadır ... Fakat *Bildung*’un bu çalışması yoluyla Öznel iradenin kendisi kendi içinde nesnellik kazanır ki, ancak bu nesnellikte İdeanın edimselliği olma değeri ve becerisindedir” (§ 187).

Aile yaşamına katılımın duygulanımsal olarak şekillendirilmiş bir dil oyununun öğrenilmesini gerektirmesi gibi, kapitalist piyasa alanına katılım da araçsal akla ilişkin sosyal yeterliliklerinin oluşumunu gerektirir; ancak her iki durumda da, gerekli öğrenme süreçlerini ve ilgili becerilerin kazanılmasını mümkün, kılan ilgili eylem pratiğine katılımdır.

Hegel’in sivil toplumun yapısındaki çözülme eğilimlerinin farkına varacak kadar kendi zamanının koşullarına aşına olduğu iyi bilinmektedir; Hegel, zamanının neredeyse tüm filozoflarından daha açık bir görüşe sahip olduğundan, kontrolsüz bir kapitalist

piyasa alanında bulunması zorunlu olan tehlikeleri sezmiş ve bu alanın işsizliği sistematik olarak üretilen kitlesel yoksullaşmalara neden olduğunu ortaya koymuştur. Hegel'i "sivil toplum" bölümünde, şimdiye dek geliştirilen argümantasyon sistematığına pek de uymayan bazı ek varsayımlara başvurmaya iten, bu sosyo-ekonomik gerçeklik sezgisidir: Tam da bu nedenle Hegel, piyasa alanının ayrıştırıcı eğilimlerine karşı koymak istercesine, *Sittlichkeit*'ın ikinci alanında işlevi temelde daha yüksek bir toplumsal tümelleşme derecesini meydana getirerek ortak iyiye hizmet etmek olan etik bir alt sistem kurar. "Sivil toplum" bölümü içerisinde "lonca" başlığı altında, tümellik [ortaklık/birliktelik] duyusunun dolaylı mübadele yoluyla değil fakat öznel-arası paylaşılan amaçların dolaysızlığı üzerinden üretildiği, ayrı bir alan yaratılır. Birey henüz "sivil toplumun bir evladı" (§ 238) haline gelip bağımsız bir kişi olarak serbest kaldığında, ortaçağ loncalarının modeli uyarınca, yeniden mesleğine özgü erdemlerinin bir bütün olarak toplumun yararı için sarf edildiği bir loncanın üyesi yapılır (§ 254). Gündelik emek ve endüstriyel çalışma bakımından zaten çağdışı kalmış loncaların kapitalist piyasayı ahlaki bir disiplin altına alacağını ummak bütünüyle naifliktir:

"Daha önce gördüğümüz üzere, sivil toplumda kendi geçimi uğruna çalışan birey aynı zamanda başkaları için çalışır. Fakat bu bilinçsiz zorunluluk yeterli değildir: [bu zorunluluk] ilk olarak loncalarda bilinçli ve düşünen bir *Sittlichkeit* haline gelir. Hiç şüphesiz devletin daha yüksek gözetimi loncaların üzerinde olmalıdır, zira loncalar aksi takdirde kemikleşecek, kendi içlerine kapanacak ve sefil bir kast sistemine dönüşecek şekilde yozlaşacaklardır. Oysa kendinde ve kendi için lonca kendi içine kapalı bir kast değildir: Aksine, başında duran bir ticaretin etik

kılınması (*Versittlichung*) ve ona güç ile onur kazandıran bir alana dâhil edilmesidir.” (§ 255, Ek)

Ancak bu sözler -ister yalnızca loncaların nostaljik bir hatırası, isterse Durkheim’ın meslek gruplarının bir öngörüsü olarak görülsünler- yorumlandıkları takdirde, bunun aksini dile getiren bütün itirazlara rağmen, *Hukuk Felsefesi*’nin kapsamı dâhilinde, kolaylıkla çözülemeyen bir sorunu sistematik bir düzeyde dile getirirler. Şimdiye dek, *Sittlichkeit*’ın her bir alanının belirli toplumsal pratiklere ilişkin örüntülerce, bu toplumsal pratiklerin ise karşılıklı tanınma ve kendini gerçekleştirmenin belli bir biçimde iç içe geçmesiyle karakterize olması gerektiğini varsaydık; *Sittlichkeit* alanlarının, normatif değerleri bireysel özgürlüğün gerçekleşmesi bakımından sahip oldukları kurucu rollerinden ileri gelen “temel iyiler” olarak anlaşılması gerektiği fikri bu yorum ile uyumluydu; ve aynı çizgide son olarak ileri sürülen şey, bir bütün olarak “alanlar” söylemini, yalnızca yasal olarak sabitlenmiş kurumları göz önüne alan Hegel’den daha soyut bir şekilde formüle etmemiz gerektiği önerisiydi. Fakat Hegel, farklı şekilde kurulmuş birden çok kuruma “sivil toplum” bölümündeki *Sittlichkeit* alanının oluşturulmasında kurucu bir rol verdiği anda, bu yoruma dayalı güncelleme girişimini kesintiye uğratır; zira alanın bu şekilde kurulması, alanları her biri yalnızca tek bir etkileşim modeliyle karakterize olan oluşumlar olarak görme imkânının altını oyar ve böylece bunların daha soyut terimlerle ifade edilme şansı yitirilmiş olur. Hegel *Sittlichkeit* alanlarını normatif olarak farklı, hatta karşıt olan kurumsal oluşumlarla donatmaya ne kadar çok devam ederse, bu alanları belirli bir toplumsal pratikler bütünüyle eşitleme imkânı aynı ölçüde azalır. Aile alanı söz konusu olduğunda hâlâ mümkün görünen şey -hipotetik olarak

diğer [kendini] gerçekleştirme biçimlerini de tasavvur edilebilir kılan tek bir etkileşim modelini “sevgi” ile ilişkisinde belirleyip sabitlemek- “sivil toplum” açısından artık mümkün değildir, çünkü burada “loncalar”ın dâhil edilmesiyle tanınma normları tamamen farklı olan piyasanın etkileşim ilişkilerinin yanında bütünüyle farklı bir iletişim alanı ortaya çıkmıştır.

Belki de “loncalar”a ilişkin ara alanı “sivil toplum” yerine devletin örgütlü alanına yerleştirmek Hegel açısından daha akıllıca olabilirdi. Hiç şüphesiz böyle bir çözüm belli güçlülere yol açar, zira lonca birliklerinin, öznelere zaten vatandaşlar olarak dâhil olduğu devlet kurumları değil, sivil toplumun “etik” (*sittliche*) örgütleri olarak düşünülmesi gerekir. Ama bu şekilde en azından -ilki piyasa dolayımı işlemlere, ikincisi değer odaklı etkileşimlere dayalı olan- bütünüyle farklı iki tanınma biçimini bir ve aynı alanda barındırmanın utancından kurtulmuş olunur. Hegel’in bu tip bir aşırı yüklenmenin uygunsuzluğunu görememiş olması, muhtemelen, onun *Sittlichkeit* öğretisinin gerçekleştirilmesinin önünde duran temel problemidir: Bu öğretinin içerisindeki her şey, üç alanın her birinde yalnızca tek bir özgürlüğü güvence altına alan etkileşim örüntüsünü belirlemek üzere tasarlanmış olsa da, çok güçlü bir şekilde somut kurumsal yapılar üzerine odaklanıldığı için bu biçimsel niyet gerçekten gerçekleşmez. Bu durumda Hegel’in *Sittlichkeit* bölümünde birbirinden kesin olarak ayrılması gereken iki görevi birbirine karıştırdığı söylenebilir: Hegel, bir yandan, bireysel özgürlüğün tarihsel olarak oluşturulmuş koşullarını tanımlamak için modern toplumların normatif yapısının analizini yapmak isterken, diğer yandan, doğal olarak gelişmiş ve yasal bir çerçevede sabitlenmiş örgütsel yapıları meşrulaştırarak kurumsal bir analiz de yürütmek ister. Eğer yücelik göstererek bu

ikinci görevi göz ardı etmiş olsaydı, Hegel'in "sivil toplum"u stratejik etkileşimler sayesinde öznelere kendi özel amaçlarını gerçekleştirdikleri tek bir tanınma alanı olarak sunması bütünüyle mümkün olurdu; ve modern toplumun üyelerinin böylesi dolaylı bir tümelliğin ötesine geçen daha yüksek bir müşterekliğe nasıl ulaşabilecekleri sorusuna, farklı "kamusal özgürlük" biçimlerini içermesi gereken üçüncü bir alanın sunumu bağlamında ayrıca yanıt verebilirdi- bu durumda "lonca"lar, kast benzeri kurumlar olarak değil, öznelere bireysel etkinliklerinin tümelliği hakkında bir fikir veren kamusal olarak dolayımlanmış, hatta demokratik iş bölümüne duyulan ihtiyacın bir göstergesi olarak ortaya çıkacaktır.

Elbette Hegel böyle bir çözümünden çok uzaktır; yalnızca modernitenin normatif yeninden-inşasını kurumsal bir analiz görevi eşliğinde vermekle kalmaz fakat aynı zamanda kapitalist piyasanın krizlerini aşmak için kurumsal araçlar aramak zorunda kalır; dahası üçüncü bir *Sittlichkeit* alanı olan devleti ne ölçüde gerçek bir kamusal özgürlük ilişkisi olarak sunması gerektiği hususunda da çok belirsizdir. *Sittlichkeit* bölümüne ilişkin argüman bir bütün olarak alındığında, bu argümanın açık bir şekilde, toplumun üyelerinin kendilerini ortak yahut tümel etkinlikler yoluyla gerçekleştirebilecekleri bir etkileşim alanını devlet içerisinde bulabilecekleri fikrine meylettiği görülmektedir: Birey "aile" içerisindeki özgürlüğünü karşılıklı sevgi yoluyla gerçekleştirebiliyorsa ve "sivil toplum"da kendi bencil ilgi/çıkarlarını gerçekleştirebiliyorsa, bu durumda "devlet" bireye "tümel bir yaşam sürdürmesi gerektiği"nin söylendiği alandır (§ 258). Devletin etik (*sittlichen*) anlamını anlamak için anahtar vazifesi gören bu son ifade, her bir bireyin diğerinin etkinliğinde ortak amaçlara yönelik bir katkıyı

tanıyabileceği bir iş birliği biçimine atıfta bulunur; burada öznel-
ler, etkileşimleri “tümel” bir şeyi gerçekleştirmeye hizmet ede-
cek şekilde ve “düşünülmüş, yani tümel yasa ve ilkeler uyarınca”
(§ 258) iç içe geçmiş eylemlerde bulunarak özgürlüğe ulaşırlar.
Eğer Hegel gerçekten de bu şekilde düşünüp etkili bir kamusal
özgürlük kavramını gündemine almış olsaydı, devleti üçüncü bir
karşılıklı tanınma alanı olarak ortaya koymak onun için kolay
olurdu: Öznelerin yukarıda sözü geçen biçimde iş birliği yap-
tıklarında birbirlerini karşılıklı olarak tanımasını sağlayan un-
sur, ortak bir iyyinin yaratılmasına kendi etkinlikleri aracılığıyla
katkıda bulunma hususundaki isteklilik ve becerileridir. Fakat
Hegel’in “devlet” bölümünde buna tekabül eden tanınma ilişki-
sinden söz etmeye başladığı yerde, yatay bir ilişki yerini aniden
dikey bir ilişkiye bırakır. § 260. pasajda Hegel şöyle yazar: Aile
ve sivil toplumun ahlaki deneyim alanından hâlihazırda geçmiş
olan bireyler, “bir ölçüde tümelin ilgi/çıkarına kendiliklerinden
adım atar, bir ölçüde bu tümeli bilgi ve iradeleriyle kendi tözsel
tinleri olarak *tanırlar* ve etkinliklerini nihai ereklere olarak ona
yöneltirler” [vurgular bana ait A.H.]. Özneler burada birbirle-
riyle ortak etkinlikler aracılığıyla tümeli yaratmak için tanınma
ilişkisi kurmaz; daha ziyade, bu tümelin tözsel olarak verili bir
şey olduğu görülmektedir, böylece tanınma aşağıdan yukarıya
doğru seyreden bir onaylama anlamı kazanır. Bununla birlikte,
cümlelerin nasıl yorumlanacağı, bireylerin tümelde “kendi töz-
sel tinleri”ni tanımasının ne anlama geldiğine bağlıdır. Zira bu
formülasyon, devlet alanının birçok bireye, ortak amaçlar doğ-
rultusunda yapılan iş birliğine dayalı bir arayışın ön koşulunu
oluşturan özneler arası bir görüş ve yönelimler havuzunu ken-
dilerinde tanımasına (ve kabul etmesine) izin vermesi olarak da
anlaşılabilir.

Hegel'in devleti ele alışımda ne ölçüde yalpaladığı, kapanış bölümündeki birçok pasajda açıkça görölmektedir. Cumhuriyetçi bir argüman çizgisi, "ihtiyaca ve anlama yetisine dayalı" liberal "devlet" eleştirisinden (§ 258), aktif yurttaşlık ödevleri fikrine (§261) ve anayasal vatanseverliğin gerekliliğini ana hatlarıyla göstermeye dek uzanır (§ 268). Bu pasajlarda kendini göstermeye başlayan kavram, tözü öznelar arası politik etkinlikte yatan bir "kamu özgürlüğü"dür. Fakat Hegel'in, yurttaş her şeyden önce hizmet eden bir özne olarak gördüğü bütün açıklamalarda bu eğilimlerle çelişen tamamen farklı bir okuma temellenebilir. Sözelimi § 257 ve § 260. pasajda yer alan bu tip açıklamalarda, bireylere tüm geleneksel hakları verirken onlara hiçbir politik katılım şansı bırakmayan otoriter bir liberalizm ön plana çıkmaktadır. Bu iki alternatif yorumların hiçbirini, "devletin vatandaşları"na "tümel/ortak" amaçların neler olması gerekti konusunda bir tartışma yürütmek için bir araya gelebilecekleri tek bir alan bile sağlamaz; Hegel'in devlet teorisinde, politik bir kamusal alan fikrinin yahut demokratik bir iradenin oluşumuna ilişkin bir tasarımın en ufak bir izi dahi yoktur.

Hegel, tüm cumhuriyetçi eğilimlerine rağmen, devlet alanını demokratik bir iradenin kendisi dâhilinde oluştuğu politik bir ilişki olarak yorumlamak istememiştir. Devlet düzeninin meşruiyetini, tıpkı bir liberal gibi, her bir vatandaşın özgür rızasına bağlı kıldığı doğrudur (§ 262); fakat vatandaşlara, bu devlet düzeninin amaçlarının ne olması gerektiğine dair yapılan kamusal müzakereler ve kanaat oluşturma prosedürlerine karar veren bir egemenin kolektif rolünü vermeyi kabul etmez. Oysa Hegel'in *Sittlichkeit* öğretisinin böyle demokratik bir biçim alması, Hegel'in bir bütün olarak *Hukuk Felsefesi*'nde peşine düştüğü adalet teorisine

ilişkin hedeflerle son derece uyumlu olurdu: Üç etik (*sittlichen*) alanın birlikte tanınma ilişkileri oluşturduğu ahlaki ve özgürlüğü güvence altına alan bir düzenin bağlamı çerçevesinde, özgürlük alanlarının kurumsal düzenlenişine en son, sahiden politik alan [devlet alanı] dâhilinde karar vermek demokratik olarak oluşturulmuş bir iradenin görevi olurdu.

Bireysel Özgürlüğün Patolojileri, Frankfurt Okulu’nun yaşayan büyük temsilcilerinden biri olan Honneth’in *Hukuk Felsefesi*’ni güncelleştirme girişiminin sonucudur. Honneth, modern insanın normatif yaşantısına eşsiz bir ayna tutan *Hukuk Felsefesi*’ni yeniden yorumlayan bu kitapta, Hegel’in adalet teorisi ile kendi çağına koyduğu teşhis arasındaki bağlantının izini sürmektedir: Modern insan, özgürlüğe ilişkin eksik bir kavrayışla hareket ettiği için, hastadır. Elbette bu hastalığı salt bireysel bir fenomen olarak görmek gerekir; psikolojinin kavramlarıyla felsefe yapan her düşünür gibi, Honneth de patolojiyi bireysel ve öznel sınırlarının ötesine taşır. Bu felsefi metinde bireysel özgürlüğün patolojilerinden söz edildiğinde elbette bir hastalık teşhis edilmektedir fakat bu hastalık salt psikolojik olmanın ötesinde sosyal ve kolektiftir; patolojinin bireysel olarak nitelendirilmesi, yalnızca şu ya da bu semptomu gösteren belli bir takım bireylerin söz konusu pathos’lardan mustarip olduğu anlamına gelmez fakat özgürlüğe ilişkin yalnızca bireysellikte sınırlı, eksik bir kavrayışın hüküm sürdüğü bir toplumsal gerçekliğin dokusunda patolojik bozulmalar olduğu anlamına gelir. Tam da bu nedenle, teşhis bireylerin değil çağın teşhisidir: Neo-liberal öznelliğin kendi ilgi/çıkarları sonucu içine düştüğü buhranın çağdaş tınısı vardır Honneth’in patolojisinde.

LIVERA

f liverayayinevi
t liverayayinevi
i liverayayinevi
www.liverayayinevi.com

“Şimdi
ve
Burada”

ISBN 978-605-71002-5-2



9 786057 100252