

# KÜRESEL SAVAŞLARIN EŞİĞİNDE KANT VE HEGEL’İ YENİDEN OKUMAK

*Sürekli Barış için Savaş Gerekli mi?*

**H. Emre Bağce\***

## GİRİŞ

Savaşın doğası nedir, kaynakları ve sonuçları nelerdir? Savaş kaçınılmaz mıdır? Bu ve benzeri sorular her çağın başlıca tartışma konuları arasındadır; modern öncesi dönemde, savaşların kapsam ve etkisinin sınırlı oluşundan dolayı, bu tür sorular daha çok siyasetçi ve düşünürlerin oluşturduğu dar çevreler içerisinde ele alınmıştır. Ancak, sonuç veya etkilerini yalnızca savaşan tarafların hissettiği savaşlar dönemi modern çağ ile birlikte kapanmıştır. I. ve II. Dünya Savaşlarının yıkıcı sonuçları hatırlandığında ve savaş teknolojisinin günümüzde muazzam boyutlara ulaştığı göz önüne alındığında olası bir savaşın yalnızca insanları değil, bütün olarak dünyanın varlığını tehdit edeceğini söylemek malumu ilan sayılabilir. Ancak kaygılar korkuya, korkular gerçekliğe dönüşüyor. Savaşla ilgili sorular bugün tüm insanların zihinlerini karmakarışık bir hale getirmiştir. Hükümetler savaş konusunu her

---

\* Yrd. Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü Öğretim Üyesi

ne kadar kendi halklarının görüşlerine başvurmaksızın karara bağlamaya çalışsalar da tüm dünyada insanların savaşa karşı bir araya geldiği ve seslerini duyurmaya çalıştıkları görülüyor. Devletler genelde halkın bu taleplerini pek dikkate almak istemiyorlar; yine de meşruiyetlerini yitirmemek için geri adım atmak ve tavizler vermek zorunda kalıyorlar.

Günümüzün insanı depremler çağını yaşıyor<sup>1</sup>; her gün kişiliği, akıl ve duygu bütünlüğü biraz daha parçalanıyor. Veblen bir zamanlar insanlık tarihini ikili bir bakış ile yorumlamıştı; insanlık tarihi iki zıt dürtüden kaynaklanan iki farklı yaşam biçiminin tarihidir. İlki, çalışma, ustalık ve barışçıl işbirliği temelinde yaşamsal ihtiyaçların karşılandığı, sevgi ve yaratıcılığın egemen olduğu, ikincisi ise çapulculuk ve yamyamlık temelinde kendini beğenmişliğin, saldırganlığın, rekabetçiliğin, açgözlülüğün dolayısıyla sömürü ve savaşların egemen olduğu bir dünyadır. Dahası, Veblen'e göre dönemlere göre birisi üstün gelmektedir<sup>2</sup> ve bugün ikincisi baskındır. İnsanın vicdan, duygu, kalp, akıl bütünlüğü giderek parçalanıyor, yaralanıyor; Rousseau'nun deyişiyle "...ne samimî bir dostluk, ne hakikî hürmet ... ne de içten bir itimat! Şüpheler, vehimler, korkular, soğukluk, çekingenlik, nefret, kalleşlik..."<sup>3</sup> bir bataklık gibi insanlığı günbegün içine çekiyor.

Savaş konusunda yalnızca iki taraf söz konusu değil; bir tarafta beyaz diğer tarafta siyah var; ancak her ikisi arasında açıktan koyuya geniş bir griller spektrumu yer alıyor. Bir tarafta ilkesel olarak, diğer tarafta ülke yararı için savaşa karşı çıkanlar var, diğer bir tarafta ülke yararı için, başka bir tarafta da insanlığa barış getirmek için savaşı savununlar yer alıyor; sanki George Orwell'in 1984'ünü veya Hayvanlar Çiftliği'ni sahneliyoruz ve aktörlerden biri sahnedeki rolü gereği izleyicilere dönüp 'savaş barıştır' diye sesleniyor. Aynı sahnenin devamında, 'barışın ancak savaşla sağlanacağı' sözleri yükseliyor; savaşa ilkesel olarak karşı çıkan insanların 'savaş suçlusu' olarak yargılanacakları başka bir epizot olarak yankılanıyor. Bu sahnede insanlığın ürettiği her türlü değer ve kavram yeniden tanımlanıyor, içi boşaltılıyor, içi yeniden dolduruluyor. *Gerçekliği çarpıtma* ya da *gizleme* anlamına gelen ideolojiye hiçbir zaman savaş konusunda olduğu kadar yoğun başvurulmamıştır herhalde. İnsanın beynini zonklatan yeni bir devrimler çağını yaşıyoruz. Belki Freud'a da hiçbir zaman bugün olduğu kadar ihtiyaç duyulmamıştır. Uluslararası ilişkiler disiplininin bir Soğuk Savaş dönemi bilimi oluşu ve

<sup>1</sup> Dünyanın yüzyüze olduğu bunalımları işleyen bir çalışma için bkz., Alain Minc, *Yeni Ortaçağ*, (çev., Mehmet Ali Ağaoğulları), Ankara: İmge, 1995.

<sup>2</sup> Thorstein Veblen, *Essays in Our Changing Order*, New York: Augustus M. Kelley, 1964, s. 78-96.

<sup>3</sup> Jean-Jacques Rousseau, *İlimler ve sanatlar Hakkında Nutuk*, (çev., Zahir Güvemli), *Altı Kitabı ile Rousseau*, İkinci Baskı, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1960 içinde, s. 27. Yeni bir baskı için bkz., Jean-Jacques Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, (çev., Sabahattin Eyuboğlu), İstanbul: Cem, 1998.

1945'lerle başlayıp 1990'larla sona erişti gibi, Birleşmiş Milletler de Soğuk Savaş döneminin bir kurumu muydu? Yoksa yüzlerce yıldan beri adım adım gerçekleştirilmeye çalışılan uluslararası hukuk bir yanılısamadan ve yalandan mı ibaretti?

Reel politiğin egemenliği kısmen sürse de insanlar devletlerin yalnızca uyruğu olmakla yetinmiyorlar artık. Her ne kadar devletler pragmatik bir dil kullanarak ulusal menfaatlerin savaşı gerektirdiğini savunsalar, temsilcilerin duygusal davranmayarak savaş kararı için lehte oy kullanmalarını sağlamaya çalışsalar, paternalist bir tutumla halkla iletişimden kaçınılsalar ve yine de halka rağmen halk için neyin iyi olduğunu bildiklerini söyleseler de, bütün dünyada toplumlar diyalogdan ve diyalojik ilişkilerin kurulmasından yana bir tutum takınıyor ve daha yaşanılır bir dünyanın kapılarını zorluyor. Bu satırların yazarı, Kant ve Hegel gibi iki büyük düşünürün savaş, dolayısıyla barış konusundaki görüşlerinin günümüzdeki tartışmalara bir katkı sağlayacağını düşünmektedir. Burada, her iki düşünürün savaş konusundaki görüşleri ana hatlarıyla sunulacak, kimi zaman kendilerine eleştiriler yöneltilecek ve bugünkü dünyanın oluşmasında nasıl bir rol oynadıkları ve söyleyecek yeni bir şeylerinin olup olmadığı araştırılacaktır.

## KANT'IN SİYASAL MİRASI

Felsefi çalışmaları göz önüne alındığında Kant'ın siyasete katkısı sınırlı ve sığ görülebilir. Ancak, bu, onun siyasal yazılarının önemsiz olduğu anlamına gelmemektedir. Felsefi derinliği kimi zaman siyasal yazılarını gölgede bıraksa da, siyaset üzerine yazdığı birkaç deneme ile, kendisini daha ziyade siyaset felsefesine adanmış kimi düşünürlerin yapıtlarıyla karşılaştırılmayacak ölçüde, insanlığa katkıda bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu çalışmalardan biri 1784 yılında yazdığı *Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt* başlığını taşıyan deneme, bir diğeri de 1795 yılında yazdığı *Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme*'dir<sup>4</sup>. Bu çalışmalar birbirini tamamlar niteliktedir ve kısmen ahlak felsefesinin izlerini taşırlar. Her ikisinde de despotluğa karşı çıkar, daha insancıl ve rasyonel bir toplumsal düzenin özlemine ve ilkelerini dile getirir. Her iki çalışmada da, gerçekliği (varolanı) göz önüne alır ancak eleştiri hakkından hiçbir şekilde vazgeçmez ve sürekli daha yaşanılır bir dünyanın kurulabilirliğini göstermeye çalışır<sup>5</sup>. İkinci çalışmada, ayrıntılı biçimde

<sup>4</sup> Bu yazıda takip eden eserden yararlandı: Immanuel Kant, *Political Writings*, (ed., Hans Reiss), ikinci genişletilmiş baskı, Cambridge: Cambridge University Press, 1993. Her iki çalışmanın Türkçe çevirisi için bkz., Immanuel Kant, *Seçilmiş Yazılar*, (çev., Nejat Bozkurt), İstanbul: Remzi, 1984.

<sup>5</sup> Kant'ın paternalizm, despotizm ve özgürlük hakkındaki görüşlerinin yetkin bir incelemesi için bkz., Charles Taylor, "Kant's Theory of Freedom", *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers*, vol. 2, New York: Cambridge University Press, 1995.

değerlendireceğimiz üzere, reel politiği ve savaşları bile insanların aydınlanmasına yol açabilecek öğeler biçiminde yorumlayacak denli iyimserdir.

*Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme*'de, Kant birkaç kavram üzerine yoğunlaşır: savaş, barış ve kozmopolit veya birleşik bir dünya toplumu. Ana tema ise sürekli barışın egemen olduğu kozmopolit bir dünyanın kurulmasında savaşların oynayacağı roldür. Nasıl ki doğa durumunda insanlar bir karşıtlık içindeyse, devletler sisteminde de her bir devlet bir diğeriyle çatışma içindedir. Kant savaşların karşısında yer alır ancak teleolojik bir yorum ile sonuçlarının iyi olacağını düşünür. Kant iyimserdir; bir gerçeklik, daha doğrusu kötü bir gerçeklik olarak savaşların insanları daha fazla uyaracağını ve kötülüğün kendi sonunu hazırlayacağını ileri sürer. Savaşlar yol açacakları yıkımlarla, karşıtlık içinde bulunan toplumları veya devletleri bir araya getirecektir.

Kant'ın siyaset ve tarih felsefesi eski Yunan siyasal düşüncesinin ve modern çağın sözleşme kuramlarının bir bileşimi niteliğindedir. Sözleşme kuramlarını teleolojik bir anlayışla yorumlar ve devlet ve uyruklar arasındaki ilişkileri çözümlenmekle yetinen bu kuramların kapsamını genişletir. Bu açıdan, sözleşme kuramlarını ve ideal devleti yalnızca kent devletiyle özdeşleştirmiş olan klasik Yunan düşüncesini aşar, hatta yadsır. Kant'ın siyasal görüşleri aynı zamanda Epikürosçu ve Stoacı<sup>6</sup> bir yönelime de sahiptir. Stoa'nın logos (evrensel akıl) ve kozmopolis (evrenkent) kurgusu Kant'ın siyasal yazılarını derinden etkiler. Kant, *Deneme*'de kozmopolisin gerçekleştirilmesini ileri sürer ancak bu, insanların tekil iradeleri ile değil, evrensel aklın bir gereği olarak gerçekleşecektir. Diğer bir ifadeyle, logos, Kant'a göre, kozmopolisi sağlayacaktır. Her bir tikel akıl tümel aklın ya da logosun bir parçası oldukça, logosun bilincine vardıkça kozmopolis ortaya çıkacaktır. Kant diyalektik kavramını kullanmamış olsa bile kozmopolisin karşıtlıkların çözülmesi ile varlık kazanacağını ifade etmesi ve kozmopolisi ulaşılabilecek nihai bir erek olarak görmesi kendisinin Aristoteles'in<sup>7</sup> teleoloji ve diyalektiğini Hegel'den çok önce kavradığını göstermektedir. Stoa felsefesindeki logos kavramı Kant tarafından 'doğa' olarak adlandırılır. Kant'a göre insan akli ile evrensel akıl arasında başlangıçta bir uyumsuzluk ya da çatışma vardır. Bu nedenle "insan uyum ister, ama doğa insan türü için

---

<sup>6</sup> Epiküros ve Stoa felsefesi de dahil olmak üzere, siyasal düşünceler tarihiyle ilgili kapsamlı incelemeler için bkz., Mehmet Ali Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, Ankara: İmge, 2000; Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, Ankara: İmge, 2001; *Tanrı Devletinden Kral Devlete*, Ankara: İmge, 2001; *Kral Devlet Ya da Ölümlü Tanrı*, Ankara: İmge, 2000; Alaeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara: Bilim ve Sanat, 1996; George Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği, 1969.

<sup>7</sup> Aristoteles'in bu çalışma boyunca değinilen görüşleri için bkz., Aristoteles, *Politika*, (çev., Mete Tunçay), Beşinci Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.

neyin daha iyi olduğunu bilerek uyumsuzluk ister”<sup>8</sup>. Bir anlamda Kant’ın siyasal dizgesi *doğa* durumundan *uygarlığa*, *kaos*’tan *kozmos*’a ve *polis*’ten *kozmospolis*’e geçişi anlatır. Doğa mekanizmasının işleyişi diyalektik bir süreç olarak görülür ve bu süreçte doğa durumundaki insan uygar topluma geçer. Doğa durumundaki insanların “düşmanca tutumlarının karşıtlığı (antagonizma), onları yasaları kabul etmeye zorlar. Bu şekilde, bağlayıcı yasaların uygulanması ile, bir barış durumu oluşturur”<sup>9</sup>. “Biz bu ilkenin mevcut devletler arasında da geçerli olduğunu görebiliriz”<sup>10</sup> diyen Kant aslında Hobbes’un yarım bırakmış olduğu tabloyu tamamlayacağını vaat eder ve Hobbes’un devletler arasındaki ilişkileri anarşik olarak nitelendiren görüşlerini yineler: “Doğal durumda, bir devlet tüzel bir kişilik olarak, diğer bir devletle olan ilişkisinde devamlı bir savaş içindedir”<sup>11</sup>. Bu önerme, *Leviathan*’ın temel savı olduğundan tek başına okunduğunda, hiç kimse bu ifadenin ahlak felsefecisi Kant’a ait olduğunu düşünmez bile. Ancak yukarıda ifade ettiğimiz üzere, Kant, Hobbes’un yarım bırakmış olduğu şemayı bir adım ileri götürmek için bu argümana başvurur. Aslında böylece Hobbes’un karşılaştığı eleştirileri de Hobbes adına tamamlama görevini üstlenmiş olur. Hobbes sözleşme yoluyla insanları doğa durumundan sivil topluma ya da devlete ulaştırır ancak bu kez devletleri anarşik doğa durumunda bırakır; bu nedenle de devletler arasındaki savaşların kesintisiz süreceğini düşünür. Kant ise diyalektiğe başvurarak varolan her çatışmanın bir sonunun olduğunu ve devletler arasındaki savaşların da son bulacağını göstermeye çalışır. Doğa durumundaki insanlar bir toplum sözleşmesi ile sivil topluma geçebilmişlerse (ya da geçmek zorunda kalmışlarsa), bu, devletler için de neden geçerli olmasın? Bu soru ile Kant, bir anlamda Hobbes ile bütün bağlarını koparır ama bir anlamda da Hobbes’un yarım bıraktığı tabloyu işlemeye koyulur çünkü Hobbes’un insanlar için öngördüğü doğa durumundan çıkış senaryosunu devletlerin anarşik doğadan çıkışları biçiminde yeniden işler:

“Toplumsallaşmama (unsociability), devletlerin dış ilişkilerinde de vardır, ve devletler sınırsız özgür durumdadırlar. Doğa, tekrar, insanların hatta insanların kurduğu geniş toplumların ve devletlerin toplumsallaşmamalarını, karşıtlıkları yolu ile, sakin ve güvenli bir duruma ulaşmaları için kullanır”<sup>12</sup>.

---

<sup>8</sup> Kant, *Political Writings*, s. 45.

<sup>9</sup> Kant, *a.g.e.*, s. 113.

<sup>10</sup> Kant, *a.g.e.*, s. 113.

<sup>11</sup> Kant, *a.g.e.*, s. 165. Karşılaştırınız, Hobbes, *Leviathan*, (çev., Semih Lim), İkinci Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 1995.

<sup>12</sup> Kant, *Political Writings*, s. 46.

Kant aslında Hobbes'un bir bilinmeyenli denklemini iki bilinmeyenli denkleme dönüştürür. Birinci aşamada insanların doğa durumundaki çatışmaları, ikinci aşamada ise, birincinin sonuçlarından yararlanılarak devletler arasındaki çatışmalar çözümlenir. Yeni formülasyon Kant'a her şeyden önce savaşı olumsuzlama olanağı da tanır: "Bütün savaşlar (insan eğilimi ile değil, ama doğanın eğilimi ile), devletler arasında yeni ilişkiler oluşturmaya yönelik çabalardır"<sup>13</sup>. Böylece Kant daha yüksek bir amaç için savaşı araçsallaştırır veya ona reel politığın yüklediği anlamdan oldukça farklı bir anlam kazandırır. 'Savaş, barışa nasıl yol açabilir?' sorusuna Kant'ın yanıtı olumsuzluğun olumsuzlanması biçimindedir; çünkü savaşın yıkıcı doğası aynı zamanda savaşın kendisinin de yıkımını hazırlamaktadır. Bu arada, Kant evrensel akıl ile tekil aklın kullanımı arasında bir bağ kurar, aydınlanmayı bir süreç olarak tanımlar ve insan aklının özgürleşimini sürekli vurgulayarak özneyi etkin kılmaya çalışır. Yine de, siyaset ve tarih felsefesi teleolojiden dolayı yarı yarıya malûldür.

Kant'ın toplum sözleşmesi Locke ve Rousseau'nun kuramlarından ziyade Hobbes'un etkisindedir. Locke ve Rousseau doğa durumundaki insan hakkında iyimser bir bakışa sahiptir hatta Rousseau doğal insanı idealize eder. Ancak, doğa durumundaki insan Kant'a göre aydınlanmamış insandır; doğal durumda çatışma içinde bulunan insan türü, evrensel aklın zorlaması ile kendi aklını kullanmaya başlamıştır. Modern zamanlarda bile 'aydınlanma' sona ermemiştir, yani hâlâ hiçbir toplum tam olarak 'aydınlanmış' değildir. Bu açıdan Kant bir yandan da aydınlanma dönemi düşünürlerinin iyimserliğini ve ilerlemeci tarih anlayışını benimsemiş gözükür<sup>14</sup>. Aydınlanma döneminin genel anlayışına paralel olarak, insanlık Kant'a göre de devamlı bir ilerleme içerisindedir; bu süreçte insanın içsel kapasitelerinin mükemmel gelişimi açığa çıkar ve insanlar ilkel doğal durumlarını bırakıp, sivil bir yapı kurarlar. Kant'a göre, meşru yasalar altında insan topluluklarının oluşturduğu birlik anlamına gelen devlet<sup>15</sup>, bir ilk sözleşmeye dayanması bakımından, toplumun istemini yansıtmaktadır. Ancak diğer toplum sözleşmelerinin aksine, Kant'ın kuramında toplum sözleşmesi ile mükemmel bir toplum kurulmamıştır. Devlet, toplum sözleşmesine dayanmasına rağmen, hâlâ kusurlu

---

<sup>13</sup>Kant, *a.g.e.*, s. 48.

<sup>14</sup> Aydınlanma dönemi ile ilgili bazı çalışmalar için bkz., Roy Porter, *The Enlightenment*, London: Macmillan Press, 1990; Louis I. Bredvold, *The Brave New World of the Enlightenment*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1961; Norman Hampson, *Aydınlanma Çağı*, (çev., Jale Parla), İstanbul: Hürriyet Vakfı Yay., 1991; Diderot, D'Alembert, *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü*, (çev., Selahattin Hilav), İkinci Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2000.

<sup>15</sup>Kant, *Political Writings*, s. 138.

bir organizasyondur<sup>16</sup>; çünkü ona göre “mükemmel bir sivil yapı kurma problemi, dış devletlerle hukukun yönettiği ilişkiler kurmaya bağlıdır ve sonraki çözülmeksizin ilki çözülemez”<sup>17</sup>. Kant’ın kurgusunda her ne kadar zararları vurgulansa da, savaşın ebedi barışın kurulmasına yardımcı olacağı öngörülür. Devletlerin ortaklığına dayanan kozmopolisin kurulması aydınlanmanın tüm dünyaya egemen olmasına bağlıdır ve bu sürecin tamamlanabilmesi için Kant bir anlamda toplumların ellerindeki bütün kaynakları tüketmeleri gerektiğini düşünmektedir.

Kant’ın değindiğimiz sürecin tamamlanmasını olanaklı kılacak üç aracı vardır; bunlar aydınlanma, ticaret ve savaştır. Aslında Kant henüz 18. yüzyıl sonlarında, I. ve II. Dünya Savaşlarını ve bu savaşların sonucunda kurulacak olan Milletler Cemiyeti, Birleşmiş Milletler ve Avrupa Birliği gibi yapıları öngörmüştür. Kant’a göre, ticari zorunluluklar “evrensel adaletin uygulanacağı bir sivil toplum”<sup>18</sup> meydana getirecektir. Her ne kadar Kant, devletler arasındaki ilişkileri, insanların ilkel oldukları yarasız doğal duruma benzetse de, aydınlanma ile birlikte insanlar arasında sivil ilişkilerin kurulacağını, ancak bunun yeterli olmadığını vurgulaması açısından kendisinden önceki düşünürlerin ve çağdaşlarının önünde yer alır. Kant sürekli barışın egemen olduğu bir dünyanın kurulması için hem her bir devlet içinde hem de devletler arasında sivil ilişkilerin gelişmesine ve buna uygun yapıların kurulmasına vurgu yapar. Bu açıdan günümüzdeki karşılıklı bağımlılığın ilk kuramcısı bile sayılabilir.

“Toplumların bir arada olabilmelerinin tek akılcı yolu uluslararası bir devlet kurmaktır. Yeryüzünün bütün halklarını kapsayacak kadar büyüyecek bir devlet. Bu, (mevcut) devletlerin isteği değildir ve onların şu anki uluslararası hak kavramlarına göre, dünya devleti gerçekleştirilemez”<sup>19</sup>.

Devlet içinde ve dışındaki ilişki ve yapıların mükemmel olmadığı düşüncesine paralel olarak, Kant insan aklının kozmopolit devleti kurma ve sürekli barışı sağlamada yetersiz kalacağını düşünür. Sürekli barışın ve evrensel bir hukukun ancak savaşların zorlamasıyla, savaşların yıkıcı etkilerinin anlaşılmasıyla kurulabileceği sonucuna varır. Bu açıdan bakıldığında, Kant’ın argümanı savaşları meşrulaştırıcı bir niteliğe sahiptir. Savaşın teleolojik kavramı, onun bir araç olarak kullanılabilmesinin ve gerekliliğinin kabul edilışı diğer alternatifin, yani sürekli barışın ‘barışçıl’ yollarla tesis edilebilirliğinin, önünü kapamaktadır. Siyaset kuramında savaşları barış için benimsemiş gözükse de ahlak felsefecisi Kant sürekli bir iç hesaplaşma içindedir.

<sup>16</sup> Kant, *a.g.e.*, s. 113.

<sup>17</sup> Kant, *a.g.e.*, s. 47.

<sup>18</sup> Kant, *a.g.e.*, s. 45.

<sup>19</sup> Kant, *a.g.e.*, s. 105.

## SAVAŞ BARBARLIKTIR

Savaşla ilgili tanımlamalarında Kant reel politikten oldukça uzaklaşır ve ahlakçı yönü giderek ağırlık kazanır; hatta teleolojisi gereği savaşa yüklediği geçici olumlu anlamı bile kendi elleriyle yıkar. Aşağıdaki ifadelerle Kant savaş hakkında gerçekten ne düşündüğünü açıkça ortaya koyar:

“Kendi kendine savaş, özel bir motivasyon gerektirmez, çünkü insan doğasına yerleşmiş gözükmektedir”<sup>20</sup>.

“Savaş (ilkel insanların yaptığı gibi) anlaşmazlıkların barbarca çözülmesidir”<sup>21</sup>.

“Savaş, güç kullanarak bir hakkı öne sürmek için, hiç de iyi olmayan sadece kestirme bir yoldur”<sup>22</sup>.

“Savaş, bütün kötülüklerin ve ahlaksal bozulmanın kaynağıdır”<sup>23</sup>.

Kant insan doğasından bahseder; ancak ilkel ve uygar insan arasında bir ayırım yapması onun sabit bir insan doğası düşüncesine sahip olmadığını ve ilerlemeci tarih anlayışının bir işaretidir. Bu açıdan, savaşın insan doğasının bir parçası sayılması, onun değişmeden kalacağı anlamına gelmemektedir. Kant, insanın doğası gereği ‘iyi’ olduğunu kuşkuyla karşılamakla birlikte, onun aydınlanacağına, kendi aklını kullanacağına içtenlikle inanmaktadır.

Kant’ın görüşleri arasında kimi tutarsızlıkların olduğu görülüyor. Sivil toplumu oluşturan insanları bir taraftan rasyonel ve uygar kabul eder ama diğer taraftan sorunları barışçıl biçimde çözümlemeleri yönünde yeterince görüş ileri sürmez. Bu bağlamda, Kant takip eden sorular üzerinde yeterince durmaz: İnsan ve devlet özlere aynı olan varlıklar mıdır? Devletler bireylerden bağımsız kendi kendilerine hareket eden otomatlar mıdır? Doğa durumundaki insanın akli ile toplumsallaşmış insanın akli, olayları farklı kavramaz mı?. Ayrıca, toplumların savaşlardan dolayı bütün mali kaynaklarını tüketip zorunlu olarak barışçıl ilişkiye girecekleri ya da bu yolla sürekli barışı kuracakları yeterince ikna edici bir argüman olmaktan uzak gözükyor. Kant’ın yanlıgısı devletlerin benzer güçlere sahip olduğunu varsayarak aktörler arasındaki asimetrik ilişkileri ve eşitsizlikleri göz ardı etmesidir. Yukarıda işaret ettiğimiz üzere, tarihin teleolojik, determinist yorumu Kant’ın perspektifini hayli sınırlandırır ve bazı soruları sormasını engeller.

Kant dış politikayı iç politikanın bir devamı, savaşları da toplumların içsel bozukluklarının bir dışavurumu olarak değerlendirmedeği için dış politika

---

<sup>20</sup> Kant, *a.g.e.*, s. 111.

<sup>21</sup> Kant, *a.g.e.*, s. 171.

<sup>22</sup> Kant, *a.g.e.*, s. 96.

<sup>23</sup> Kant, *a.g.e.*, s. 183.



ile ilgili sorunların çözülmesi ile tam bir barış ortamına geçileceğini ileri sürer. Toplumsal sorunları ve savaşa yol açan toplumsal dengesizlikleri Kant yeterince dikkate almaz; toplum içinde aydınlanmanın gerçekleşebilmesi için, yöneticilerin halka baskıda bulunmamasını ve onların görüşlerini belirtmelerinin devletin varlığını tehlikeye atmak anlamına gelmediğini savunmakla yetinir. Ancak toplumun liderlerden daha az savaşa başvuracağını açıkça dile getirmesi önemlidir. Bu nedenle de, savaşa yöneticilerin değil, halkın karar vermesi gerektiğini özenle vurgular<sup>24</sup>. Her şeye rağmen, Kant, savaşların da birer olumsuzlanması gereken deneyimler olarak insanlığın aydınlanmasına katkıda bulunacağını düşünmektedir —savaşların yıkıcı etkileri ve sonuçları barışçıl çabaların doğuşuna zemin hazırlayacaktır. Öte yandan, Kant'ın, savaşı bütün kötülüklerin ve ahlaksal bozulmanın kaynağı olarak tanımlaması, kendi tarih felsefesi ile çelişmektedir. Savaşların, bu açıdan bakılırsa, ilerlemeye değil bozulmaya yol açtığını kendisi ifade etmektedir; bu ise teleolojisinin gerçekleştirebilirliğini büyük ölçüde zaafa uğratar.

Her ne olursa olsun, Kant, ilerlemeyi, aydınlanmayı, aklın kullanımını, toplumun özgürleşmesini, savaşı bir dünyanın kurulabilirliğini savunmakla günümüzdeki tartışmalara katılmayı yeterince hak etmiştir.

## HEGEL'DE DEVLET, LİDER VE UYRUKLAR

Hegel siyaset, tarih ve hukuk felsefesini Alman ulusçuluğunu ve devletçiliğini destekleyecek biçimde kaleme almıştır; savaşı da bu çerçevede formüle etmiştir. Hegel'in siyaset felsefesinin esin kaynağı Platon ve Aristoteles'tir. Özellikle Aristoteles'in siyaset felsefesinin etkisinde kalmış ve onun *polis* (kent devleti) ile ilgili görüşlerini kendi zamanına ve Almanya'ya uyarlamaya çalışmıştır; bu arada Aristoteles'in görüşlerinde ciddi çarpıtmalar da yapmıştır. Hegel felsefesinde, Kant'ın siyaset felsefesini yadsımaya yönelik çabalar da belirgindir. Hegel, Alman milliyetçiliğini ve devletçiliğini yüceltecek biçimde tarih felsefesini ve devlet modelini geliştirmiştir. Bu açıdan bakıldığında yazılarında geniş yer ayırdığı diğer toplum, ulus ve devletler ikincil bir konumdadır; Almanya'nın üstünlüğünü vurgulayabilmek için ya aşağılanır ya da miatlarını doldurmuş toplumlar biçiminde gösterilirler.

Hegel, Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi, devletin doğuşunu işlevsel bir yaklaşımla çözümlenmeye çalışır. Hegel'e göre, “devlet, aile ile sivil toplumun birleşimi, kendi bilincinde ahlaksal bir özdür”<sup>25</sup>; devlet “aileyi korur ve

<sup>24</sup> Kant, *a.g.e.*, ss. 90-91.

<sup>25</sup> G. W. F. Hegel, *Essential Writings*, (ed. Frederick G. Weiss), Touchbooks, New York, Harper 1974, s. 284. Hegel'in siyasal konularla ilgili görüşleri için özellikle *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*, (çev., Cenap Karakaya), İstanbul: Sosyal Yay., 1991 ve *Tarihte Akıl*, (çev., Önay Sözer), Üçüncü Basım, İstanbul Kabalcı, 1995, okunabilir.

sivil toplumu yönlendirir”<sup>26</sup>. Her ne kadar Hegel anayasayı devlet gücünün örgütlenmesi ve anayasaları yapanın da ulusun tarihi ve onun içindeki ruh olduğunu<sup>27</sup> söylese de incelemelerinde hükümeti merkezi noktaya yerleştirir:

“Gerçek yaşayan bütünlük, genel olarak devleti ve onun anayasasını meydana getiren hükümdür. Doğal zorunluluk sonucu, sivil toplum zümrelerinin ve ailenin yükselişinde görülen örgüttür ... Sivil toplum ve ailenin işlevleri üzerinde ortaya çıkar, genel amaçları yürütür ve bu kısımların varlıklarını sürdürmesini amaçlar”<sup>28</sup>.

Hegel’in devlet ve uyrukları arasındaki ilişkiyi hangi bağlamda yorumlayacağını “‘Tanrı insana bir makam verirse ona akıl da verir’ eski bir vecizedir ama bugünlerde hiç kimse ciddiye almıyor”<sup>29</sup> sözü açığa vurur. Her ne kadar ulustan bahsetse de onu hükümete ve dolayısıyla lidere indirgeme eğilimindedir. Devlette bütün ağırlığı taşıyan, devletin iradesi, onun en yüksek noktası ve kaplayıcı bütünlüğü hükümdür. Ya da, daha doğrusu, mükemmel yapı bir devlette bu monarktır<sup>30</sup> ve “monarkın hakkı, Tanrının yetkisi içerisine yerleşmiştir”<sup>31</sup>. Böylece, Hegel ulusal ruhu, soyut akli ve tını monarkın kişiliğiyle özdeşleştirir. Yöneticilerin halk tarafından ve halk için sınırlandırılması yönündeki Kantçı usullama Hegel tarafından tersine çevrilir ve monarkın kayıtsız üstünlüğü ile sonuçlandırılır. Bu açıdan, Hegel bir taraftan Aristoteles’in sivil toplum ve devletle ilgili kuramını kendi savlarını destekleyecek biçimde kullanır, bir taraftan da her fırsatta Kant’ın görüşlerini çürütmeye çalışır. Aşağıdaki ifadeler, Kant’ın, Hegel üzerinde ne derece etkili olduğunu göstermektedir; sanki Hegel bunları yalnızca Kant’ı eleştirmek amacıyla yazmıştır.

“Bütün yurttaşların yaşamada yer almasını ve hükümetin sadece yürütme görevini üstlenmesini (söylemek) kara cahilliktir”<sup>32</sup>.

“İnsanlar, son zamanlarda halkın egemenliğinden söz etmeye başladılar. (Bu) egemenlik vahşi halk fikri üzerine kurulu şaşkıncı kavramlardan birisidir. Monark olmaksızın, halk bir yığındır ve bir devlet değildir artık”<sup>33</sup>.

---

<sup>26</sup> Hegel, *a.g.e.*, s. 285.

<sup>27</sup> Hegel, *a.g.e.*, s. 285.

<sup>28</sup> Hegel, *a.g.e.*, s. 289.

<sup>29</sup> Hegel, *a.g.e.*, s. 261.

<sup>30</sup> Hegel, *a.g.e.*, s. 290.

<sup>31</sup> Hegel, *a.g.e.*, s. 294.

<sup>32</sup> Hegel, *a.g.e.*, s. 290.

<sup>33</sup> Hegel, *a.g.e.*, s. 294.

“Devletin özü, onun bireylere, onların yaşamlarına, varlıklarına, haklarına, ve hatta toplumlara karşı mutlak gücüdür”.<sup>34</sup>

“Bireylerin asli görevi, bağımsız ve egemen olan devletin korunmasıdır”.<sup>35</sup>

“Devlet için, bütün üyelerin feda edilmesi evrensel bir görevdir”.<sup>36</sup>

Hegel’in Kant karşıtlığı hiçbir tartışmaya yer bırakmayacak biçimde açıktır; devleti mutlaklaştırması, devletin varlığını en yüksek amaç olarak sunması da Platon’un Hegel üzerindeki etkisinin derinliğini gösterir<sup>37</sup>. Amaç, devletin korunması ve monarkın haklı gösterilmesi olunca, birey ve toplum zorunlu olarak birer araç haline dönüşmektedir. Her bir üyenin kendisini soyut, aşkın (transcendental) devlete feda etmesi düşüncesi diğer önermelerinin zorunlu bir sonucudur ve bu açıdan şaşırtıcı değildir.

Hegel’in siyasal sistemini çözümlemek için Aristoteles ile ilişkisine de bakmamız gerekir. Hegel, Platon ve Aristoteles’te olduğu gibi tartışmasına bireyden başlar; bireysel ihtiyaçların yeni kurumların doğuşuna yol açtığını belirtir. Artan ihtiyaçlar aile ve sivil toplumun ortaya çıkmasını sağlar, sivil toplum içindeki ilişkileri düzenlemek için de hükümet veya devlet doğar. Aslında bu, ihtiyaçlar ile yapılar arasında doğrusal bir ilişki olduğunu varsayan yapısal işlevselci bir yaklaşımdır<sup>38</sup>. Hegel, Aristotelesçi kurguyu benimsemiş gözüktür; yine de Hegel ve Aristoteles’in işlevselciliği oldukça farklı yorumladıklarını söyleyebiliriz. Aristoteles’te, bireyler kişisel gelişimlerini tekler olarak gerçekleştiremezler bu nedenle birbirleri ile ilişkiye girmek zorundadırlar. Bu açıdan, Aristoteles’in temel varsayımı insanın toplumsal ve siyasal bir varlık (zoon politikon) olduğudur. Toplum veya devletin olmadığı yerde insan herhangi bir hayvandan farksızdır; toplumsal bilince vardığında hayvanlardan farklılaşır. Aile sosyal insanın gelişimi için vardır ve ihtiyaçları karşılayamadığında hükümet, anayasa ve devlet gibi yapılar ortaya çıkar. Aristoteles’in dizgesinde polis veya devlet sosyal bireyin gelişimi için bir araç niteliği taşır ancak teleolojisi gereği Aristoteles bu ilişkiyi tersinden okur. Her ne kadar polis kronolojik olarak birey ve aileden sonra gelse de nihai erek olarak onların önünde yer alır. Hegel’in devleti mutlaklaştırmasında Aristoteles’in teleolojisi büyük rol oynamıştır, ancak bu daha çok,

---

<sup>34</sup> Hegel, *a.g.e.*, s. 298.

<sup>35</sup> Hegel, *a.g.e.*, s. 299.

<sup>36</sup> Hegel, *a.g.e.*, s. 300.

<sup>37</sup> Bu konuda bkz., Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, (çev., Mete Tunçay), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989.

<sup>38</sup> Yapısal işlevselciliğin her kurumun toplumsal bir ihtiyacı karşıladığı görüşü sorunludur. Çünkü, Veblen, Schumpeter ve Merton gibi kişilerin de işaret ettiği gibi, toplumlarda işlevsiz veya bozuk işlevli kurumlar da bulunabilir.

Hegel'in, Aristoteles felsefesini şeklen kopya etmesinden ve yanlış yorumlamasından kaynaklanmıştır.

Aristoteles polisi, bireyi araçsallaştıran, hele hele yöneticilerin uşağı konumuna indirgeyen bir kurum olarak değil, tam aksine bireysel potansiyelleri açığa çıkaran kurumlar bütünlüğü olarak görür. Ayrıca, toplum veya polisin insan için zorunlu kurumlar olduğunu vurgulamak amacıyla toplum ve polisi över ve yüceltir. Bu açıdan, kimi çalışmalarda Aristoteles sosyal demokrasinin ilk kuramcısı olarak da sunulur<sup>39</sup>. Aristoteles birey için devleti veya toplumu feda eden argümanlara karşı devletin feda edilemezliğini vurgulamıştır; ancak devlet için bireyi de hiçbir şekilde feda etmemiştir. Aristoteles birey ve devleti karşıt değil birbirinin tamamlayıcısı olarak görmüştür. İnsanı siyasal bir varlık olarak tanımlaması da bu görüşünün açık bir tezahürüdür. Aristoteles'te polis önemlidir, ancak polisin de bir amacı vardır: 'ortak iyi'yi ya da kamu yararını korumak ve insanlar için daha 'mutlu bir yaşam' sağlamaktır.

Hegel'in Aristoteles'i kavrayamadığı ya da bilerek veya bilmeyerek çarpıttığı ortada. Aristoteles, 'birey mi devlet için, devlet mi birey için' biçiminde birey ve devleti karşı karşıya getiren tartışmaları reddetmiş ve üçüncü alternatifi olabirliğini tartışmıştır<sup>40</sup>. Hegel ise, devlet ve bireyi karşı karşıya getirmiş ve birini diğerine feda etmiştir. Hegel devletin mutlak amaç olduğunu kabul ederek, devletin birey ve toplum için kurumsallaşmasını değil, birey ve toplumun devlet için feda edilmesini savunmuştur. Bu açıdan Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* Aristoteles'in *Politika*'sının tekrarı olmaktan çok karşıtıdır.

## FELSEFE DEVLETİN HİZMETKÂRIDİR

Platon yaşamı boyunca ya filozofların kral olmasını ya da (bu olmazsa) kralların filozof olmasını, erdemli bir toplumun ancak felsefenin yönettiği bir devlette mümkün olabileceğini savunmuştu. Platon'un asıl sorusu, Osmanlı Devletinin çöküşü sırasında çokça yinelenen soruyla aynıydı: Bu devlet eski sağlıklı haline nasıl kavuşturulur? Soru, kendi içinde Platon'un dünyayı kar-

<sup>39</sup> Örneğin bkz., Martha Nussbaum, "Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Suppl. vol., 1988, ss. 145-184; "Aristotelian Social Democracy", R. Bruce Douglass vd. (der.), *Liberalism and the Good*, New York: Routledge, 1990, ss. 203-252. Nussbaum'un çalışmalarını değerlendiren bir yazı için bkz., Richard Mulgan, "Was Aristotle an Aristotelian Social Democrat?", *Ethics*, vol. 111, 2000, ss. 79-101.

<sup>40</sup> Günümüzde Aristoteles'in görüşlerini Hegel'den oldukça farklı ve doğru yorumlayan klasik yapıtlar için bkz., Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*, (çev., Seçkin Çağan), İstanbul: May, 1968; Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, (çev., Bahadır Sina Şener), İkinci baskı, İstanbul: İletişim, 2000.

şıt ikilik (dichotomy) temelinde kavradığının ipuçlarını barındırıyordu. Bozuk ve irrasyonel olduğu için mevcut durumun ideal ya da rasyonel olana göre yeniden düzenlenmesi gerekiyordu. Ünlü yapıtı *Devlet*'in yazılış amacı da bozulmanın nasıl engelleneceğini göstermekti; diğer bir ifadeyle *Devlet* reçete niteliğinde bir eserdir. Aristoteles'in sorusu da aynıydı: Aristoteles çöküş nasıl önlenir sorusunun yanıtını birey ve devleti barıştırmakta bulmuştu. Bireyin kendisini devlete karşı koymasını hem devletin hem de bireyin çöküşü olarak gördüğü için siyasal yaşamdan çekilmeyi öneren düşüncelerin karşısında yer almış, birey ve devleti uzlaştırmaya, kaynaştırmaya çalışmıştı. Bir taraftan da Platon'un doğru soruya yanlış yanıt verdiğini, birlik ilkesinin devleti güçlendirmek yerine ortadan kaldıracaklarını ileri sürmüştü; çözüm, ona göre siyasal ve toplumsal çoğulculuğu tanımaktan geçiyordu. Hegel'de durum biraz daha farklılık gösteriyor. Platon ve Aristoteles'in terminolojisi ile düşünse bile, 'devlet nasıl çöküşten kurtulur' sorusu Hegel tarafından sorulmayacaktır. Kendisinin de ifade ettiği gibi, "ne olursa olsun, her birey kendi zamanının çocuğudur. Bu yüzden felsefe de kendi zamanının düşüncelerde kavranmasıdır"<sup>41</sup>. Üstelik Hegel'e göre "Platon'un devleti bile Yunan sosyal yaşamını yorumlamaktan başka bir şey değildir"<sup>42</sup>. Bu durumda, Hegel yine diğer düşünürleri takip edecek ancak kendi zamanını yorumlamak için soruyu değiştirecektir. Kendisi ifade etmemiş olsa bile Hegel'in 'devlet nasıl daha güçlü olabilir?' biçiminde bir soruya yanıt aradığını söylemekle hata yapmış sayılmayız. *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde Hegel amacını içtenlikle ifade eder:

"Bu kitap devletin rasyonel olduğunu anlama ve ortaya koyma çabasından başka bir şey değildir. Bir felsefi çalışma devletin nasıl olması gerektiği ile ilgili öğretilerde bulunmamalıdır, sadece, devletin nasıl anlaşılabileceğini göstermelidir"<sup>43</sup>.

Yukarıdaki alıntının gösterdiği üzere Hegel, Platon ve Aristoteles ile arasındaki bağları koparmış ve onları eleştirmeye başlamıştır. Bu, Hegel'in zamanında devletin konumu ve gücünün Platon ve Aristoteles'in yaşadığı dönemdekinden oldukça farklı olmasından kaynaklanmaktadır; devlet çöküş içinde değil, tam aksine yükseliş eğilimindedir. Bu noktada Hegel'in rasyonelliği ve gerçekliği (realiteyi, olup biteni) yorumlayışı da Platon ve Aristoteles'ten çok farklıdır. Platon varolanı ya da gerçekliği tamamen yadsır, bu dünyada olup bitenleri akıl dışı sayar. Aristoteles bu dünyanın gerçekliğin kendisi olduğunu madde form kuramı ile epistemolojik ve ontolojik olarak göstermeye ve böylece Platon'un idealizmini yumuşatmaya çalışır. Hegel ise

<sup>41</sup> Hegel, *Essential Writings*, s. 264.

<sup>42</sup> Hegel, *a.g.e.*, s. 262.

<sup>43</sup> Hegel, *a.g.e.*, s. 263.

her iki düşünürün savlarını ve yöntemlerini kendi tartışmalarını desteklemek için kullanır. Gerçeklik tindir, ideadır derken Platon'u benimser; ancak ideanın kendisini realize ettiğini söylerken Aristoteles'ten yararlanır. Söyleminin siyasal karşılığı, tinin kendisini Almanya olarak somuta dönüştürdüğüdür ve bu Hegel'e göre gerçekliktir. Bu şekilde Hegel kendini felsefe, devlet, rasyonellik ve gerçeklik arasındaki ilişkileri yeniden kurmaya adar.

“Bizde felsefe, özellikle ve hatta sadece devletin hizmetindedir.”<sup>44</sup>

“Felsefe, rasyonel olanın araştırılması olduğu için, şu anda var olanın anlaşılması, kavranmasıdır.”<sup>45</sup>

“Rasyonel olan gerçektir, gerçek olan rasyoneldir.”<sup>46</sup>

“[Yapılması gereken] büyük şey, geçici olan içinde var olan ebedi özü kavrayabilmektir. Çünkü, rasyonellik dış varlığa form, şekil ve görünüş olarak çıkar.”<sup>47</sup>

Hegel devleti tinin kendini bu dünyada gerçekleştirmesi, form kazanması olarak tanımladıktan sonra felsefenin görevini de devlete bağımlı kılar. Ancak Platon'un aksine, felsefe devletin nasıl olması gerektiğini belirleyen ona yön veren bir ‘efendi’ olmaktan çıkarılır, devleti ancak anlamaya çalışan, ona hizmet eden bir ‘uşak’ ya da ‘hizmetkâr’ konumuna indirgenir. Bu arada, ilk duyulduğunda insanı büyüleyen ünlü ‘gerçek olan rasyonel, rasyonel olan gerçektir’ sözünün de bu hizmetkarlığı, dolayısıyla statükoyu haklı göstermeye çalışan bir formül ya da anahtar olduğu kendiliğinden açığa çıkar.

Hegel'in gerçeklik anlayışı çelişkilerle malûldür; Hegel statükoyu haklılaştırmak için ‘gerçek olan rasyonel, rasyonel olan gerçektir’ der ancak çoğunlukla bu savının arkasında durmaz, gerektiğinde, sezdirmeden onu yadsır. Örneğin, “kişisel felsefe (Bay Fries'in yaptığı gibi) bütün düşünce ve konuları aynı seviyeye getirdi, Roma İmparatorluğunun köle ile özgür insan, erdem ile kötülük arasındaki farkı kaldırdığı gibi”<sup>48</sup>; “şimdilerde, devletin doğası hakkında felsefi terimlerle konuşmak ayıp sayılır oldu”<sup>49</sup>; “Platon tarafından bize aktarılan sofistlerin prensipleri kamu düzenini bozmaktan başka bir şey değildir”<sup>50</sup> gibi ifadeler ilk bakışta gelişigüzel eleştiriler olarak görülebilir. Ancak, kendisi gerçeklik ve rasyonelliği bir kez özdeşleştirdikten sonra, erdem ile kötülük, özgür insan ile köle arasında nasıl bir ayırım yapabilir? Var olan her şey rasyonel ise erdem ile kötülük arasında hiçbir fark

<sup>44</sup> Hegel, *a.g.e.*, s. 260.

<sup>45</sup> Hegel, *a.g.e.*, s. 262.

<sup>46</sup> Hegel, *a.g.e.*, s. 262.

<sup>47</sup> Hegel, *a.g.e.*, s. 263.

<sup>48</sup> Hegel, *a.g.e.*, s. 261.

<sup>49</sup> Hegel, *a.g.e.*, s. 260.

<sup>50</sup> Hegel, *a.g.e.*, s. 260.

kalmayacak ya da her ikisi özdeş olacaktır. Hegel de kötülük içinde var olan ebedi özü arayacaktır. Ayrıca sofistleri ve Fries'ı kınaması da tutarlı değildir çünkü onların yaptıkları da, Hegel'in terminolojisine göre, gerçektir ve gerçek olduğu kadar da rasyoneldir.

Özlemine duyduğu devlet zaten gerçekleştiği için Hegel'de 'olması gereken' ile 'olan' özdeştir; bu nedenle de ona göre olanı anlamaya çalışmalıdır. Gerektiğinde doğal zorunlulukları, gerektiğinde ise mutlak ruhun takdirini işin içine katarak olmasını istediği şeyi olan gibi göstermek için yoğun bir uğraş içerisine girer ve diğerlerinin neyi nasıl düşüneceklerini belirleme hakkını da kendinde görür. Bütün bu uslamalar Hegel'in statükoyu koruma çabasının ve tutucu devletçiliğinin bir sonucudur ve iddiası aslında oldukça basittir: yalnızca kendi düşüncesi gerçek ve rasyoneldir. Diğerleri ise, kendi düşüncesini destekledikleri ölçüde gerçek, desteklemedikleri ölçüde irrasyoneldir.

## SAVAŞ ULUSAL AHLAKI KORUR

Hegel'in felsefe ve devletle ilgili görüşlerinde referansları nasıl ki Platon ve Aristoteles'tir, savaş konusunda da karşı referansı Kant'tır. Kant'ın 'savaş', 'ahlak', 'bozulma' ve 'sürekli barış' arasında kurduğu ilişkileri Hegel'in tersine çevirerek savaş lehine yeniden formüle etmesi, kendisini Kant'ın görüşlerini çürütmeye adanmış olduğu izlenimini güçlendirir.

“Savaş büyük önemi haizdir, bu yolla insanların ahlaksal sağlıkları korunur... ulusların bozulması 'sürekli barış' sonucudur... Eğer bu sadece felsefi bir düşünce veya Tanrının takdirinin haklı gösterilmesi ise, gerçek savaşlar değişik şekilde de haklı gösterilebilir. Başarılı savaşlar iç huzursuzluğu engeller ve devletin gücünü sağlamlaştırır.”<sup>51</sup>

Hegel, savaş haklı gösterebilmek için –ki bunu Alman devletinin koloni hareketlerine girişerek endüstrisini sağlamlaştırması için düşünür- önce Tanrının takdirine başvurur; hemen sonra da devletin savaş yoluyla en azından içeride düzeni sağlayacağını ve devleti güçlendireceğini ileri sürerek Machiavelli'yi ileri düzeye taşıyan bir reel politikçi olduğunu gösterir. Ayrıca, Kant'ın savaşa yöneticiler değil, halk karar vermelidir sözünü de Hobbes'un desteği ile tersine çevirir. Hegel'e göre, “yalnızca monark silahlı güçlere emir verir, savaş ve barış yapar, her türlü anlaşmaya varır ve dış ilişkileri yürütür”<sup>52</sup>. Hegel aslında faşist ideolojinin gelişini de önceden haber verir ve argümanlarıyla bu ideolojinin ideologlarına örneklik teşkil eder.

<sup>51</sup> Hegel, *a.g.e.*, ss. 299-300.

<sup>52</sup> Hegel, *a.g.e.*, s. 302. Aynı görüşler Hobbes tarafından ifade edilmiştir. Bkz., *Leviathan*, s. 135.

Hatta, Mussolini'nin *Encyclopedia Italiana*'da 'faşizm öğretisi' üstüne yazdığı maddedeki "tüm insan enerjilerini en yüksek düzeyde tutan ve değerini bilen halklara yücelik damgasını vuran yalnızca savaştır"<sup>53</sup> sözü Hegel'in kuru bir tekrarı gibidir.

Hegel tarih ve hukuk felsefesinde Almanya'nın dünya tarihine damgasını vurması hayalini dile getirir; felsefeyi devletin hizmetine sokarak Almanları en yüksek noktaya yerleştirir. Liderin kayıtsız üstünlüğü, bireyin devlete feda edilmesi, temsil sisteminin ve halk egemenliğinin hor görülmesi, savaşların ve soyut ulusun yüceltilmesi, başka ulus ve toplumların aşağılanması gibi temaları işleyen Hegel, özellikle II. Dünya Savaşına ve faşist ideolojiye giden yolun düşünsel temellerini atmıştır. Günümüzdeki tartışmalara bakıldığında, halklardan olmasa da genel olarak devlet adamlarından oluşan bir hayli taraftarı ile hâlâ aramızda yaşıyor.

## SONUÇ YERİNE

Kant ve Hegel karşıt görüşleri temsil ederler; Kant barışı, Hegel savaşı savunur. Kant yöneticiyi halka karşı sorumlu kılmaya çalışırken, Hegel halkı aşağılar, yöneticiyi yüceltir. Kant savaşa yöneticilerin değil, halkın karar vermesi gerektiğini söyler, Hegel bu konuda tek söz söyleme hakkını monarka tanır. Bir anlamda, Kant halkın, Hegel yöneticilerin yanında yer alır.

Herhangi bir metnin farklı okunabileceğini ve her okuyucunun —en azından okumaya katlandığı için— farklı sonuçlar çıkarma hakkının olduğunu düşünüyorum. Bu nedenle yalnızca önemli gördüğüm bir noktayı vurgulamakla yetineceğim. O da, günümüzde temsili demokrasinin bir krizle karşı karşıya oluşudur. O zamandan bu zamana bir hayli yol kat edilmiş olmasına rağmen, düşünürlerin tartıştıkları konular hâlâ sıcaklığını koruyor. Savaşlara kimin karar vereceği hâlâ çözülebilmemiş değil; çoğu ülkede doğrudan halk değil, halkın temsilcileri bu kararları almaktadır, birçok ülkede de tamamen yöneticiler. Son aylarda dünyanın değişik yerlerindeki gelişmelerin gösterdiği üzere, temsilcilerin veya yöneticilerin kararları çoğunlukla halkın talepleriyle uyuşmuyor. Bu da temsili demokrasinin, biçimsel olarak işlemesine karşın, halktan giderek koptuğunu gösteriyor.

---

<sup>53</sup> Bkz., Arnold Toynbee, *Militarizmin Kökenleri*, (çev., Mehmet Dündar), A Yay., 1989, s. 23.



Demokrasiyi zaafa uğratan en büyük tehlikelerden biri elektoralizmdir; yani demokrasinin seğimlerle zdeęleřtirilmesidir. Savaş tartişmaları aslında temsili demokrasinin içinde barındırdığı bu zayıflığı ağığa ęıkarmıřtır. Savaş lehine alınan kararlar temsili demokrasinin krizine, barış lehindeki girişimler de bu krizin ęzmne ve katılımcı demokrasiye işaret ediyor. Katılımcı demokrasi kurumsallaşmadan sürekli barışın sağlanması pek de olanaklı gzkmyor.